

ADOLFO CATELLI

L'Uomo Romano
Davanti Alla Morte



Apocalyptic Aperiodic
Èskathon Publishing

ÈSKATHON PUBLISHING
Meta-curatorial doomsday project
Eschatological Hermeneutics Of Doom Revelations

APOCALYPTIC APERIODIC SERIE

Published by: RMEDL | Èskathon Publishing

Èskathon Publishing | Apocalyptic Aperiodic serie | Philosophical Working Papers:
An anthology of philosophical essays, articles and pamphlet in literary, non-literary and extra literary types,
regarding apocalyptical, hermeneutic, escathologic and hermetic topics.

Concept Design, Edition Design, Curating: Radical Matters - Editions / Label | Sandro Gronchi

Date of publication: November 2012 | Catalogue number: RMEPAAS017
Online platforms: www.radicalmatters.com | www.radicalmatters.com/eskathonpublishing
Licensed by Creative Commons : BY-NC-Nd-3.0

Adolfo Catelli
L'Uomo Romano Davanti Alla Morte

HIC OMNIS EXITUS UNUS HABET

INDICE

INTRODUZIONE.....	10
IDEA DELLA MORTE A ROMA.....	13
Voci proprie della morte: terminologia funeraria e caratteristiche delle divinità inferi....	13
La paura della morte e dei morti.....	15
Le feste per i defunti.....	18
L'esorcizzazione della morte.....	20
La morte nella speculazione filosofica romana.....	21
L'aldilà e le sue divinità.....	23
Note.....	27
GRANDI TIPOLOGIE DELLA MORTE.....	32
Mors Acerba: aborto, infanticidio, morte del bambino.....	32
Mors immatura e praematura: la morte del giovane.....	34
La morte violenta.....	35
Il suicidio.....	36
La pena di morte.....	41
La morte del gladiatore.....	51
Il soldato e la morte in guerra.....	53
Note.....	55
DIES MORTIS.....	61
Problemi metodologici.....	61
Il morente (in casa) e il ruolo della gens.....	62

Il morente all'interno della casa.....	63
La preparazione psicologica del morente.....	63
Le figure istituzionali della gens che assistono e partecipano alla morte.....	64
Il ruolo del medico.....	66
Aspetti giuridici e sociali connessi con la morte: Il testamento e l'eredità.....	67
La memoria.....	70
Morte e memoria nei ceti subalterni: Il povero.....	71
Il marinaio, il mercante, il viaggiatore.....	72
L'esiliato.....	73
Lo schiavo.....	73
La paura di rimanere insepolti: i <i>Collegia "funeraticia"</i> (plebei, liberti, schiavi, soldati).....	74
L'ora mortis: i riti e gli atteggiamenti della gens: L'abbigliamento del morente.....	75
Il pudore davanti alla morte.....	76
Il bacio al morente.....	76
<i>"Oculos condere"</i>	77
La <i>conclamatio</i>	77
Gli addobbi funebri della casa.....	79
La dichiarazione di morte secondo la medicina e secondo il diritto.....	80
Conclusione.....	81
Note.....	82
BIBLIOGRAFIA.....	88

INTRODUZIONE

Scrivere della morte e dei fenomeni ad essa connessi, tanto più in una cultura come quella romana tardo-repubblicana ed imperiale - ma, generalmente, questo discorso è valido per qualsiasi civiltà, - presuppone un impegno notevole dal punto di vista storico, e non solo: in effetti, avvicinarsi a questo argomento significa addentrarsi nelle dinamiche sociali e psicologiche che regolano e determinano la vita pubblica e privata degli uomini a Roma. Gli studiosi raramente si sono avvicinati in modo sistematico al problema della morte concreta nel mondo quirite: tranne alcune eccezioni, hanno per lo più trattato dell'idea di morte, delle sue raffigurazioni e delle concezioni escatologiche nell'aldilà pagano e solo incidentalmente si sono occupati di come concretamente morisse un uomo romano. Questo è dovuto, fondamentalmente, al fatto che parlare della morte, oltre ad essere complesso sia dal punto di vista storico sia da quello sociologico, per il mondo romano presenta un'ulteriore e grave difficoltà: la scarsa reperibilità, e non raramente affidabilità, dei materiali su cui condurre l'analisi e la mancanza di una raccolta accurata e completa delle fonti. Bisogna dire comunque che la situazione, soprattutto in questi ultimi anni, si sta lentamente modificando: oltre alle pubblicazioni che escono sempre più numerose, dobbiamo segnalare iniziative di grande rilievo come il convegno internazionale che si è tenuto a Parigi nell'ottobre del 1993, sotto la direzione di F. Hinard, che aveva come tema "La mort au quotidien dans le monde romain". Gli autori antichi, a meno che non scrivano trattati filosofici, sono poco disposti a parlare della morte, preferendo evitare un argomento doloroso ed angosciante. Il nostro lavoro, infatti, anche per questo problema, prende in esame solamente un arco di tempo ben preciso, l'età tardo-repubblicana e proto-imperiale, in linea di massima dal primo secolo a.C. al secondo secolo d.C., un periodo per cui le fonti sono più numerose ed interessanti. Non solo, anche l'area geografica presa in considerazione, essenzialmente l'Italia, è circoscritta per garantire al lavoro una maggiore omogeneità e coesione. Assai difficilmente nelle opere degli autori latini di età tardo-repubblicana ed imperiale, espressione della cultura oligarchica e maschile dei ceti dominanti, vengono presentate, comunque, le descrizioni degli atteggiamenti degli uomini nel momento estremo, i loro pensieri, le loro paure, le loro angosce. O meglio, si possono trovare, ad esempio nelle opere di Seneca che riguardano il suicidio di qualche amico, o nelle opere degli storici come Tacito che raccontano le morti - spesso per suicidio, come Seneca appunto e Petronio - di illustri personalità. Ma tali narrazioni, molte delle quali - è il caso questo delle opere epiche o retoriche - seguono dei canoni dettati dal genere letterario e quindi stereotipati, sono a ben vedere poco significative al fine di uno

studio dei comportamenti e delle mentalità, poiché si interessano ben poco all'uomo nel quotidiano. Anche le fonti che più direttamente si occupano della morte e dell'atteggiamento di colui che vi si avvicina parlano però, quasi esclusivamente, di personaggi ricchi, importanti, generalmente imperatori, senatori o filosofi: di maschi adulti, cives, pienamente integrati nei meccanismi dello stato. Delle donne, ad esempio, sappiamo ben poco: siamo informati sul fatto che partecipano ed organizzano le cerimonie del lutto e le liturgie funerarie, ma del loro porsi di fronte alla morte le fonti, epigrafiche o letterarie, raramente parlano. Le impressioni, le ansie, le paure di coloro che appartengono ai ceti subalterni vengono, in questo modo, quasi completamente trascurate e per noi è molto difficile ricostruire la visione e l'approccio alla morte di chi non ha "parola", "scrittura", "memoria", di chi, insomma, non aderisce a particolari correnti filosofiche e non può comunque affrontare la fine con il privilegio della posizione economica e sociale elevata. Per saperne di più bisogna leggere tra le pieghe delle opere degli autori latini e cogliere i rari attimi in cui, incidentalmente e marginalmente, si accenna al comportamento di un subalterno, di una donna, di un bambino o di uno schiavo davanti alla morte. Per i nostri scopi è forse più utile rivolgersi agli unici documenti che tali personaggi hanno lasciato, sola testimonianza del loro passaggio sulla terra, le lapidi funerarie: ma anche in questo caso bisogna essere molto attenti a coglierne tutte le sfumature ed accenti, perché assai spesso pure tali documenti si occupano in esteso di quei casi che per la loro straordinarietà possono suscitare diffuso interesse ma, per coloro che muoiono in modo anonimo e senza troppo clamore, riportano la sola indicazione onomastica. Ciò che si vuole tentare di presentare in questo lavoro è un'analisi degli atteggiamenti dell'uomo romano (per forza di cose la maggior parte del nostro lavoro si rivolgerà al maschio adulto, anche se non sempre rappresentante del ceto dominante) di fronte alla morte: quali ansie e paure attraversino la sua mente al momento del doloroso evento, quale sia il suo comportamento, quale quello del gruppo - se è presente - di cui fa parte, quale sia la preparazione psicologica e sociale che lo accompagna verso questa estrema prova, quale sia a questo fine, e se sia determinante o meno, l'apporto delle religioni e della filosofia. Consapevoli del fatto che non è possibile, e nemmeno auspicabile, giungere a delle generalizzazioni, vogliamo comunque tentare, anche tramite l'utilizzo di fonti come i trattati di medicina ellenistico-romana o le disposizioni testamentarie, di delineare un quadro il più possibile accurato e preciso di come la società romana - principalmente quella dominante, per le ragioni sopra elencate - si ponga davanti al drammatico evento dell'estinzione fisica e dell'incertezza per quello che la attende una volta terminata questa esistenza.

L'evento della morte irrompe con violenza nell'universo codificato e preordinato dell'uomo, ne sconvolge le regole e rimette in discussione la percezione stessa che l'essere umano ha di se stesso e della sua vita. L'abbandono di tutte le conquiste materiali e sociali compiute durante la vita, il distacco definitivo dagli affetti più cari, il dolore fisico che generalmente accompagna il decesso, l'incertezza sulla sorte oltremondana: tutti questi sono elementi che da sempre angosciano gran parte degli uomini di tutte le civiltà. Il mondo romano, in genere, è pervaso da una grande ansia nei riguardi della morte: la terminologia di questo oscuro universo, le caratteristiche mitologiche e popolari delle sue divinità, la ritualità collettiva, gli atteggiamenti privati, tutto sta a dimostrare che i Romani - ad esclusione di coloro che aderiscono a determinate correnti filosofiche, come lo stoicismo o l'epicureismo - avvertono come negativi e terribili l'idea dell'estinzione fisica e l'apparato mitico-religioso ad essa legato, e nutrono nei loro confronti sentimenti di angoscia e di repulsione. La società quirite è pragmatica, fonda tutte le sue speranze e le sue aspettative in questo mondo, valorizza un "presente" reale e fruibile a dispetto di un "futuro" oscuro e sconosciuto. L'aldilà romano, in conseguenza di tale atteggiamento, è immaginato grigio e triste, un luogo tetro in cui i morti, o ciò che resta di loro, le umbrae, conducono una vita monotona, sbiadita, dimezzata. Si avverte, allora, in tutta la collettività la necessità di esorcizzare questa paura, di emarginare questo mondo che terrorizza e turba gli animi. Nell'opera di Petronio abbiamo piena consapevolezza di come un tale processo di decantazione ed addomesticamento si attui presso i ceti culturalmente più arretrati della società romana ben rappresentati da Trimalchione, ricco e potente liberto, privo però di qualsiasi cultura e formazione filosofica, che cerca con ogni mezzo di sfuggire all'angoscia della morte. Mangiare, saziarsi con cibi abbondanti e prelibati gustandone i sapori e gli aromi, sono fattori che vanno ben al di là del semplice processo nutrizionale: sono la riaffermazione di sé e della propria vitalità, sono il rifiuto della morte e del "non essere" esaltando e valorizzando gli

elementi tipici e caratterizzanti della vita. Parlare della morte, stabilire con essa una fittizia familiarità, quasi ad impedire che arrivi di sorpresa, (fittizia appunto ed artefatta perché si tratta di una finzione), la morte di cui si discute non è mai la propria ma è quella, vera o favolosa, di qualcun altro, quasi a voler gustare il privilegio di essere ancora vivi a dispetto di chi non lo è più. Lo stato stesso sente il bisogno, tramite la celebrazione di cerimonie pubbliche e private, di rimedi sicuri e codificati per controllare l'aggressivo mondo della morte. I Parentalia, i Feralia, i Lemuria, tutte queste feste dedicate alle umbrae non sono altro che l'espressione più evidente dell'inquietudine che la società romana nutre nei confronti di un universo altro ed oscuro, con cui tacitamente viene stipulato un patto: in cambio delle offerte e dei riti compiuti in determinati periodi, il mondo dei morti si impegna a non turbare e a non terrorizzare i vivi per tutto il resto dell'anno. Se, comunque nell'uomo romano è ben radicata la consapevolezza dell'impossibilità di opporsi alla morte, è altrettanto forte però la volontà di non lasciarsi completamente annullare da questo evento, ma di lasciare di sé e del proprio passaggio su questa terra una testimonianza concreta e tangibile. Ecco allora i lussuosi sepolcri e gli imponenti mausolei attraverso i quali i più ricchi cercano di assicurarsi, riaffermando il proprio ruolo dominante, una sorta di immortalità in questo mondo. Non solo: il desiderio di non cessare del tutto di esistere in questo mondo si esplica compiutamente con il testamento. Mettere per iscritto le ultime volontà, assicurarsi con accurate e rigorose formule la costruzione della tomba e la sua cura da parte degli eredi, è, per i Romani che possono farlo, il modo più sicuro ed efficace di garantirsi la memoria, di continuare a vivere nel ricordo di coloro che, con un atto giuridico, entrano in possesso dei beni.

I.
IDEA DELLA MORTE A ROMA

VOCI PROPRIE DELLA MORTE:
TERMINOLOGIA FUNERARIA E CARATTERISTICHE
DELLE DIVINITÀ INFERE.

In ogni cultura l'uomo ha posto come termine della propria esistenza attiva il momento della morte, un momento che ha sempre cercato di rimandare in tutti i modi, ma che non ha mai potuto evitare. Le civiltà antiche hanno fatto della vita terrena l'unico ambito in cui l'uomo poteva muoversi e proprio questo ha precluso in buona parte diverse e trascendenti dimensioni oltremondane. La morte, in quest'ottica, viene ad assumere un carattere tragico poiché priva l'uomo di tutto ciò che ha un qualche valore: le conquiste materiali che è riuscito a realizzare in questa vita, e le gioie di cui gode grazie ad esse. L'arrivo del cristianesimo e delle religioni orientali, prime fra tutti l'ebraismo, il culto di Iside e il mitraismo, cambia di fatto questa situazione introducendo l'idea del primato della vita celeste su quella terrena, offrendo così agli uomini una dimensione nuova e ben più ampia di quella costretta entro gli angusti limiti della vita biologica. Anche Roma, come tutte le civiltà a lei precedenti o contemporanee, concepisce quello terreno come l'unico mondo che abbia un qualche valore e si affanna nella ricerca dei beni materiali. O meglio: crede nell'esistenza di una dimensione oltremondana ma la immagina così desolante, così grigia, così monotona da non poter certo reggere il confronto con le gioie di questa terra. La sorte che attende i morti non è, nell'ottica romana, una delle più invidiabili: ridotti ad *umbrae*, proiezioni sbiadite di ciò che furono in vita, fantasmi di se stessi, conducono all'interno della loro tomba una vita dimezzata, triste e senza felicità. Privati della materialità del corpo, non sono altro che spettri esausti che la nostalgia della vita precedente spinge talvolta a ritornare sulla terra per rivedere i luoghi che li accolsero prima della morte. Diventa allora ovvio il terrore cieco, ma anche l'odio istintivo, che il Romano sviluppa verso la morte, cioè verso colei che presto o tardi, improvvisamente o dopo lunga malattia, gli toglierà il bene più prezioso: la vita. Nella terminologia che le civiltà classiche hanno utilizzato per designare la morte e le sue divinità¹ appaiono evidenti il senso di una dolorosa impotenza di fronte ad un evento terribile ed il disperato attaccamento all'esistenza terrena. Scorrendo rapidamente il lessico della morte si nota immediatamente come uno dei sentimenti più diffusi sia il disprezzo, l'odio per una sorte di cui ci si sente vittime. Gli aggettivi riferiti alle divinità dell'oltretomba, ed in particolare alla *Mors*, malvagia personificazione antropomorfa partorita dalla fantasia popolare, sono i più duri ed aggressivi che si possano immaginare: essa viene definita *turpis*², *squalida*³, *horrida*⁴, *lurida*⁵; è come se attraverso questi violenti attacchi verbali l'uomo volesse rivalersi per quello che gli è stato sottratto. Nel processo di antropomorfizzazione i Romani hanno attribuito alle divinità ctonie tutte le peggiori caratteristiche umane, prime fra tutte l'invidia e la violenza, che rappresentano i loro tratti fondamentali⁶. Il mondo romano è ricchissimo di attestazioni, epigrafiche e letterarie, di esecrazione verso queste divinità che trascinano in modo crudele gli uomini nel loro triste mondo sotterraneo. I *Carmina Latina Epigraphica* offrono moltissimi esempi di delicata pietà nei confronti dei propri cari che sono stati colpiti dall'invidia letale della *Mors* per la loro bellezza⁷ o per la loro giovane età⁸, ma presentano altresì delle invettive durissime contro questa malvagia entità che in alcuni casi viene accostata ad un serpente⁹. Gli animi esacerbati dal lutto si lasciano andare ad attacchi feroci, tanto inutili quanto istintivi, contro un destino ritenuto ingiusto¹⁰, come nel caso di Frontone, solitamente molto pacato, che in una famosa lettera all'imperatore Antonino Pio biasima duramente la sorte crudele che si è accanita sul suo amato nipotino e ha invece lasciato in vita turpi criminali meritevoli dei peggiori castighi¹¹. Letteratura e superstizione popolare nel corso dei secoli attribuiscono sempre nuove caratteristiche alle varie divinità infere giungendo così a intrecciarle e a confonderle fra di loro. Un esempio di questo processo è l'immagine del *letum*, di cui è assai dibattuta l'etimologia, che originariamente definisce semplicemente l'evento del decesso, come prova l'espressione *letum dare*, ben

documentata anche in epigrafia, il cui significato è appunto dare la morte, uccidere¹². Dietro l'influsso della mitologia greca si sviluppa, soprattutto in ambito poetico, la personificazione di Letum come divinità della morte, ed in questo senso appunto lo vediamo collocato da Virgilio all'ingresso dell'Ade¹³. Il termine subisce un'ulteriore evoluzione - probabilmente dovuta alla superstizione popolare che tende a concretizzare ed individualizzare le personificazioni dei concetti astratti - per cui, in un'epigrafe urbana, lo troviamo nella forma maschile di Letus: ("mortis acerbus eripuit letus"), con il carattere di demone della morte, paragonabile per ciò al greco Thanatos¹⁴. Ma l'esempio più significativo in questo senso è quello della figura schiettamente popolare dell'Orcus: derivato probabilmente da un analogo elemento ctonio etrusco, a Roma finì per designare indifferentemente la divinità sovrana delle regioni infernali (Plutone), in questo assimilato in tutto e per tutto a Dis (pater), e più tardi lo stesso regno dei morti¹⁵. L'importanza di questa divinità è comunque molto elevata presso i Romani poiché la vediamo comparire molto spesso negli autori con le caratteristiche tipiche della morte: viene definita pallidus¹⁶, violenta rapitrice di uomini¹⁷, dotata di una forza straordinaria e irresistibile¹⁸, incorruttibile nella sua missione¹⁹. Inoltre i tratti crudeli e odiosi di questa divinità trovano conferma nel fatto che Cicerone, nel suo violentissimo attacco contro Verre, arrivi a definire il proconsole di Sicilia Orcus a significare la connotazione assolutamente negativa del personaggio²⁰. La popolarità di questa figura è ulteriormente attestata dalla sua diffusione nel lessico corrente e nei vari ambiti della vita quotidiana: gli schiavi manomessi per testamento dopo la morte del padrone vengono, infatti, definiti liberti orcini, a significare lo stretto legame fra la loro libertà e l'evento del decesso²¹. Il senso della morte, intesa come entità spietata ed ineluttabile che sovrasta e schianta le forze dell'uomo, è reso molto bene nel mondo romano con la parola fatum: è il destino, la dolorosa necessità che presiede alla vita di ogni uomo e che ne sancisce con fredda determinazione l'inizio e la fine. Accanto a questo termine - che originariamente viene usato nella mitologia latina per indicare la sentenza divina, la volontà celeste, in particolare quella di Giove - si sviluppa per naturale conseguenza la sua forma plurale, fata, con cui vengono definiti gli oracoli e le predizioni²². Per influsso dei miti greci, cui la cultura latina attinge a piene mani, questi fata, richiamando l'idea della sorte e quindi delle sue divinità, le Moire, divengono delle entità preposte alla vita ed alla morte di ogni uomo, per cui in molte fonti li troviamo anche con il nome di Parcae che è appunto l'esatto corrispondente romano delle Moire elleniche. E' contro queste divinità, invida, iniqua, che si esprime tutta la rabbia di chi non riesce a rassegnarsi all'ineluttabilità del morire²³, esse sono le grandi livellatrici: davanti alla loro forza, alla violenza del loro estremo richiamo, non esistono più né ricchi né poveri, né re né schiavi, tutti subiscono il medesimo destino di morte. Questo tema è molto ricorrente già nella letteratura greca: per nessuno c'è scampo, "Muoiono anche i figli degli dei" sentenza perentoria il coro dell'Alceste²⁴, e lo vediamo del resto molto presente anche in ambito latino: "Ille licet ferro cautus se condat et aere, / mors, tamen inclusum protrahit inde caput.", scrive Properzio²⁵, "Nulla certior tamen / rapacis Orci fine destinata / aula divitem manet / erum. Quid ultra tendis ? Aequa tellus / pauperi recluditur / regumque pueris.", afferma altrove Orazio²⁶. Sono numerosissime le attestazioni epigrafiche che rendono, ancora più delle opere poetiche, l'idea di quale fosse il sentimento comune su questo tema. Da queste lapidi viene al lettore un messaggio di dolorosa riflessione sulla condizione umana²⁷ e sui suoi limiti²⁸, ed un monito all'umiltà. "Orbem sub leges si habeas dum vivis, ad Orchum / quid valet? Hic nulla est divitis ambitio" recita la parte finale di un' epigrafe di Narbonne in Francia²⁹. In una concezione della vita immanente e materialista, come quella propugnata dall'élite romana, l'unico ceto che ha qualcosa da perdere, non è concepibile nei confronti della morte nessun attributo positivo, giacché essa è la negazione per eccellenza, colei che abbatte le aspettative umane, che insomma distrugge la vita, unica dimensione in cui si giocano tutte le speranze. In ambito epigrafico ritroviamo ancora una volta l'espressione più evidente di questo attaccamento esasperato al quotidiano: l'epigrafia funeraria, infatti, è una vera e propria cartina di tornasole della società dominante. "[Homo tantum] in vita possidet quantum utitur", è questo il messaggio ultimo, amarissimo, che proviene da un sepolcro veronese³⁰.

LA PAURA DELLA MORTE E DEI MORTI

La convivenza con il pensiero della morte dunque è particolarmente difficile per il mondo romano che, in opposizione all'ottica cristiana e misterica, interpreta il momento del trapasso come l'annientamento più o meno definitivo dell'uomo³¹. Le grandi tombe, i mausolei che il ceto dominante si fa costruire con grande dispendio di denaro non sono che la conferma di questo terrore di non "essere più" : con questi monumenti imponenti i dedicatari cercano di riaffermare e rendere visibile quello che essi sono stati fra i vivi e in tal modo lenire l'angoscia del distacco dalla vita. Ma questo non basta. Ecco allora la necessità dell'emarginazione, della rimozione sociale e psicologica del problema. Questo fenomeno comunque non si verifica soltanto nella Roma pagana ma in tutte le civiltà classiche, e paradossalmente esso si è accentuato, pur con alterne vicende, con il passare dei secoli. L'attuale società occidentale, sottoposta alle ferree leggi del profitto e della produzione, tende a vivere come un fallimento la morte di un suo membro e per questo cerca di nascondersela, di relegarla negli asettici padiglioni per malati terminali, discrimina ed esclude quelli che vengono colpiti da malattie "infamanti", dando così un giudizio morale, prima ancora che scientifico, sul comportamento di queste persone che vengono viste con sospetto per la loro ambigua condotta sociale e sessuale³². Ed ecco legati in una pericolosa simbiosi i due grandi tabù di sempre: il sesso e la morte, argomenti di cui si parla poco, argomenti di cui non è bene parlare, argomenti nascosti nell'angolo più buio della nostra cattiva coscienza³³. Siamo dunque ben lontani dalla lezione dei primi cristiani che celebravano le liturgie nelle catacombe anche per essere vicini ai loro morti, e che del giorno della morte avevano fatto il primo giorno della loro nuova vita in Dio. Questa lezione, in una cultura occidentale che si dice in larga parte cristiana, si è persa, offuscata e sommersa dall'individualismo e dal materialismo. Anche la Roma tardo-repubblicana e proto-imperiale nei confronti della morte vive tensioni e paure simili alle nostre, ma , ed è questo che deve indurci a riflettere sulle contraddizioni della nostra società, non conosce o minimizza il messaggio catartico delle religioni orientali e del cristianesimo. La morte è angoscia, incertezza, fallimento; rimuoverne l'idea, eliminarne le tracce, diventa una necessità, se non si vuole cadere in uno schizofrenico conflitto psicologico fra la certezza di quello che siamo e la percezione di quello che saremo (o potremo non essere). Il mondo romano tende ad esorcizzare l'idea della morte perchè essa - con il suo universo di riti magici, di divinità crudeli ed inesorabili, di luoghi tetri ed orribili - rappresenta una realtà altra ed incontrollabile rispetto ad un mondo ordinato come quello della res publica: il civis si muove esclusivamente entro i confini spazio-temporali dell'impero, gli unici ad essere reali, difendibili, espandibili. Tutto ciò che esula da questi limiti è pericoloso, è una minaccia per l'ordine sociale, e come tale deve essere eliminato³⁴. Questo tipo di atteggiamento si riscontra agevolmente nelle prescrizioni legislative che pongono al di fuori della cerchia urbana i luoghi destinati ad accogliere le tombe per evitare contaminazioni, o che stabiliscono dei giorni rituali in cui gli spiriti dei morti possono tornare sulla terra per ritrovare i loro cari, a patto però che non vengano a turbare la tranquillità dei viventi per tutto il resto dell'anno. La stessa idea di separazione di ciò che è pericoloso e diverso da ciò che invece è puro, dalla parte sana della città nel nostro caso, è espressa con molta chiarezza dalla legislazione penale riguardo al parricida³⁵. Colui che si è macchiato dell'orrendo crimine dell' assassinio di un familiare viene espulso dalla comunità in modo definitivo: chiuso in un sacco ben sigillato ed impermeabile in compagnia di quattro animali, il serpente, il gallo, la scimmia ed il cane, ritenuti oscuri ed inquietanti, viene gettato nel Tevere o nel mare affinché l'acqua gli impedisca di tornare nel mondo dei vivi³⁶. Si coglie subito in questa procedura che ciò che sta più a cuore ai Romani non è la punizione del crimine, ma l'espulsione di un monstrum che, con il suo gesto folle, ha reso impura tutta la comunità, violando i sacri legami della famiglia. Roma vuole separare nettamente ed in modo inequivocabile il mondo dei vivi da quello dei morti, perchè i defunti non hanno più diritto di cittadinanza su questa terra. Anche se un tempo furono cittadini romani ora essi sono altro: spiriti, "lemures", "larvae", "manes"; appartengono insomma al mondo della morte, sono diversi, o meglio, non sono. Su questa alterità si

gioca tutto, è questo il nocciolo fondamentale dell'atteggiamento romano nei confronti della morte. L'uomo cessa, nell'istante stesso del suo decesso, di essere tale, perde tutte quelle caratteristiche che nell'ottica classica fanno di un insieme di carne e di muscoli un essere pensante ed intelligente. La più importante di queste peculiarità è senza dubbio quella della parola. La morte è il regno del silenzio, è il luogo in cui si viene privati della parola, naturale mezzo di comunicazione fra i vivi, tanto più a Roma dove sappiamo l'importanza che hanno l'oratoria politica e l'arte retorica. Il morto stesso in molte epigrafi si definisce come colui che ora tace³⁷. L'impossibilità di comunicare, dovuta all'interdizione dalla parola, è uno dei tratti più agghiaccianti per la cultura romana, poiché sancisce l'impossibilità di agire e di essere quindi parte attiva nello svolgimento delle vicende umane. La negazione della parola fa regredire l'uomo al livello animale (ricordiamo la distinzione fatta da Varrone, parlando di schiavi, per cui l'unico elemento che conferiva dignità allo schiavo rispetto al bue o agli strumenti di lavoro era il fatto di essere un instrumentum vocale, di avere cioè la capacità di parlare³⁸). Il tempo stesso della morte viene ad assumere connotazioni completamente differenti rispetto a quello terreno. Il mondo romano considera concluso il tempo di un individuo non nel momento in cui esso muore, ma quando questa morte viene codificata in modo definitivo ed inequivocabile nell'incisione della lapide: l'epigrafe rende ufficiale la fine quando il dedicatario decide di farsi ricordare, quando si passa dalla non più vita alla storia e quindi alla memoria di sé. E' lo sbalzo che proietta il morto in una dimensione temporale nuova e diversa da quella terrena. A partire dall'età imperiale, infatti, sulla lapide viene riportata, generalmente con grande precisione, la durata della vita di una persona: con essa la storia di quella persona nel mondo dei vivi appare finita, il suo tempo è stato sancito. Qualunque azione, pensiero, o attività vitale quest'uomo possa avere avuti essi non sono più di questa terra e non si verificano più nel tempo terreno; di conseguenza non riguardano più la res publica, sono fuori dai suoi confini spazio-temporali, sono altro, e come tali vanno emarginati e rimossi. Il tempo della morte diventa, invece, tempo della vita nel cristianesimo e in alcuni culti orientali fra cui il mitraismo ed il culto di Iside. Tutti i culti misterici di derivazione orientale si pongono in una posizione nuova e di palese superiorità escatologica rispetto alla religione tradizionale di Roma. Essi infatti offrono ai fedeli, attraverso la partecipazione ai riti ed alle cerimonie iniziatiche, la promessa della salvezza nell'aldilà e la prospettiva di una beata immortalità. Ecco il motivo per cui il culto di Iside a partire dal I secolo a.C. ed il mitraismo dal II secolo d.C. incontrano un così grande successo fra la popolazione romana: essi vengono a supplire alle carenze della religione tradizionale incapace di dare una risposta adeguata alle angosce della gente³⁹. Il culto di Iside proviene dall'Egitto e tramite le rotte commerciali si propaga in Italia attraverso la Sicilia e le coste meridionali intorno al I secolo a. C. Il carattere "democratico" di tale religione - essa infatti rivolge la sua predicazione soprattutto verso i ceti inferiori ed apre i suoi templi anche alle donne - sconcerta e preoccupa le autorità romane che alla metà del I secolo a.C. intervengono pesantemente distruggendo i luoghi di culto. I magistrati, molto tradizionalisti, avversano questo movimento religioso perchè lo ritengono molle e corruttore dei costumi, inoltre le riunioni segrete dei fedeli, la maggioranza dei quali di bassa estrazione sociale, rappresentano agli occhi del potere costituito una potenziale ed occulta minaccia per gli equilibri politici⁴⁰. Tutto ciò comunque non ferma l'enorme diffusione di questo culto che si spiega con il fascino delle sue dottrine escatologiche e delle forme esteriori del rituale. L'apertura solenne del tempio ogni mattina e l'altrettanto solenne chiusura ogni sera, la sfarzosa vestizione della statua della dea, l'ammissione delle donne alle liturgie, sono senza dubbio elementi capaci di attrarre l'attenzione della società romana. Ma ciò che contribuisce maggiormente al successo di questa religione è la sua capacità di offrire ai fedeli una luminosa speranza di salvezza ultraterrena. Riprendendo il mito di Osiride secondo cui la divinità - sconfitta in un primo tempo dalle forze del male, riesce poi, tramite l'intervento delle divinità superiori, a riacquistare la vita e a trionfare sulla morte - il culto di Iside propone l'identificazione dell'iniziato con la figura di Osiride, e gli garantisce dunque la resurrezione e la vita eterna⁴¹. Di origine indoiranica invece, il mitraismo si diffonde in tutta l'Asia minore grazie alle conquiste del regno persiano e viene in contatto con Roma nel II sec. D.C. Il culto di Mitra si configura immediatamente come una religione misterica volta a garantire agli iniziati - solo maschi - la salvezza

e la felicità dell'anima nel mondo ultraterreno. Il fedele, tramite la rivelazione dei misteri, può liberarsi già sulla terra delle impurità che opprimono la sua anima, ma è soprattutto dopo la morte che grazie alla sua fede l'iniziato può, attraverso i sette gradi progressivi di purificazione, ottenere la vita eterna in comunione con il suo dio. Ciò ovviamente è appannaggio dei soli aderenti a questo culto perchè per coloro che non credono alla parola salvifica di Mitra dopo la morte non vi sarà che tristezza e grigiore⁴². Il cristianesimo offre a sua volta una risposta trascendente alle attese più forti degli uomini sostenendo che, grazie alla fede nella resurrezione in Dio, il giorno del decesso chiude definitivamente solo la parentesi della vita terrena, ma apre all'uomo una dimensione nuova, infinitamente più grande: la possibilità di vivere finalmente in Dio come una cosa sola⁴³. Questo elemento risulta molto evidente dal confronto fra l'epigrafia pagana e quella cristiana⁴⁴. Nelle iscrizioni paleocristiane troviamo infatti, per la prima volta in modo generalizzato, un dato che nelle epigrafi pagane era quasi completamente assente: la data della morte⁴⁵. Il mondo romano attraverso l'iscrizione vuol far sapere al lettore quanto ha vissuto, quanto è stato il tempo che ha passato su questa terra, visto che è proprio questo l'unico elemento che abbia qualche valore: lo spazio fra due limiti precisi, quello della nascita e quello della morte, al di là dei quali c'è il nulla. Il mondo cristiano invece afferma con forza in tale modo che per l'uomo, nato alla vera vita con il battesimo, il giorno della morte, o meglio della depositio, la sepoltura⁴⁶, è anche il giorno della rinascita, è il momento in cui il fedele entra a far parte di un progetto salvifico nuovo e meraviglioso. Espressione di questa idea è la consuetudine della chiesa di onorare le feste dei santi nell'anniversario della morte e non in quello della nascita⁴⁷. L'universo della vita, come abbiamo potuto notare, è in simmetrica antitesi con l'universo della morte poiché quest'ultima, come afferma Angelo Brelich⁴⁸, è considerata dall'animo irrazionale come un fenomeno negativo a priori, rappresentando la fine di ciò che invece è valutato a priori positivo: la vita. L'antitesi fra giorno e notte, fra luce e oscurità, illustra bene il contrasto fra la vita e la morte. In moltissime attestazioni epigrafiche appare, del resto, il tema della luce come identificazione e rappresentazione della vita: " sit tibi lux dulcis et mihi terra levis"⁴⁹. La vita è luce⁵⁰. Se la luce è dunque la condizione naturale che sembra esprimere pienamente il senso dell'esistenza, risulta evidente che la morte ed il suo regno, inesorabili avversari della vita, vengano caratterizzati dall'oscurità e dalle tenebre. Al momento del decesso l'ombra abbandona il corpo e raggiunge il regno degli Inferi dove tutto è tenebra⁵¹ e dove è negato il confortante chiarore della luce⁵². Il buio genera paura e tensione nell'uomo: le tenebre si immaginano popolate dai più inquietanti fantasmi. Anche per questo motivo a Roma esistono degli schiavi, cosiddetti lanternari, il cui compito è quello di illuminare la via davanti al padrone. Questo costume viene ripreso anche dall'arte funeraria, per cui è facile trovare, raffigurato sulle tombe, un lanternarius che illumina il cammino del defunto attraverso le tenebre della morte⁵³. La notte e l'oscurità sono poi i naturali alleati di figure inquietanti come le streghe e i negromanti. Le pratiche magiche di questi ambigui personaggi sono condannate e represses nel mondo romano poiché vanno a toccare uno dei più grossi tabù di ogni cultura: la sacralità e l'invulnerabilità del riposo dei morti. Le streghe, infatti, si pongono come inquietante trait-d'union fra il mondo della vita e quello della morte attraverso la pratica dell'evocazione degli spiriti dei defunti per negromanzia⁵⁴. Il morto, una volta concluso il suo tempo sulla terra, viene posto ai margini della società dei vivi con il rito della sepoltura; posando sui resti del suo corpo una pesante pietra tombale si intende bloccare qualsiasi tentativo del defunto di ritornare fra i vivi⁵⁵. La tomba è un luogo sacro; è un'ara⁵⁶ e profanarla è una delle azioni più spregevoli che un uomo romano possa compiere. Colui che commette questo grave sacrilegio passa immediatamente nella categoria dei maledetti, poiché il suo gesto ha offeso il culto delle divinità infere cui di norma la tomba è dedicata⁵⁷. La grande maggioranza delle tombe romane di età proto-imperiale reca infatti la formula dedicatoria DM / DMS, Dis Manibus / Dis Manibus sacrum, che le consacra al culto di queste potenti entità ctonie e quindi le pone sotto la loro protezione, al sicuro dalle ingiurie di potenziali profanatori⁵⁸. La protezione del sepolcro viene affidata anche ad un simbolo che, a partire dal I secolo d.C., spesso vi troviamo raffigurato: l'ascia. Il valore sacrale di tale rappresentazione si esprime pienamente nella volontà del defunto di assicurarsi per l'eternità l'intoccabilità e l'inalienabilità della tomba affermata con forza dalla dedica sub ascia del

monumento funerario⁵⁹. La tomba per il diritto romano è una res religiosa ed il luogo in cui sorge assume la qualifica di locus religiosus e perciò stesso di inviolabile. In quest'ottica dobbiamo vedere la grande importanza attribuita alla precisa determinazione degli spazi sepolcrali: essi sono i confini invalicabili al vivo, sanciti e consacrati dalla partecipazione del morto alla natura divina delle entità inferie⁶⁰. Non sempre però questa procedura è sufficiente per tenere lontane alcune categorie, come le bustuariae, prostitute che fanno dei monumenti funebri il luogo di incontro con i clienti, o altri individui che utilizzano le tombe per espletare le loro necessità fisiologiche. L'epigrafia funeraria romana è ricchissima di imprecazioni e maledizioni, alcune delle quali molto divertenti, ed anche di provvedimenti concreti (uno per tutti quello che Trimalchione fa addirittura incidere sulla sua tomba: "praeponam enim unum ex libertis sepulcro meo custodiae causa, ne in monumentum meum populus cacatum currat"⁶¹), contro coloro che facevano un uso così poco nobile dei monumenti funebri. Il mondo romano è terrorizzato dal fatto che, evocato con oscure pratiche magiche, lo spirito del morto possa tornare sulla terra a perseguitare i vivi. La grande angoscia è proprio questa: l'irruzione di una forza sconosciuta ed incontrollabile in un mondo ordinato e codificato⁶². Nella concezione dell'Urbe, il defunto, all'interno della tomba, per quanto bella e ricca questa possa essere, conduce un'esistenza grigia e triste, priva di qualsiasi dimensione corporea, tanto è vero che la sua condizione è spesso assimilata a quella di un'ombra⁶³. Nella sua incorporeità il morto non può godere delle gioie materiali, che invece sono appannaggio dei vivi: ciò suscita la sua invidia, e spontaneamente, o invocato con pratiche magiche, può tornare sulla terra, come un fantasma, per perseguitare i suoi nemici. L'invidia e la nostalgia della vita sono dunque i tratti determinanti del mondo oltretombale. Da ciò deriva dunque un altro dei grandi tabù legati alla morte: quello della negazione o dell'impossibilità della sepoltura. Il morto che non ha un sepolcro o per il quale non sono stati eseguiti tutti i riti funebri, vaga, potenzialmente minaccioso, come un'anima in pena fra il mondo sotterraneo e quello dei vivi, in attesa che una mano pietosa getti sui suoi resti una manciata di terra. E' infatti opinione diffusa fra gli antichi che lo spirito di un insepolto non possa, nell'Ade, attraversare il fiume Acheronte e venga quindi privato del riposo eterno⁶⁴. La sepoltura è dunque la condizione insostituibile che permette al defunto di vivere in pace nel mondo infero. Una morte in queste condizioni è ritenuta, dunque, una della peggiori, poiché il defunto non riesce a trovare pace e, allo stesso tempo, è pericolosissimo anche per i vivi, poiché si aggira come un fantasma a perseguitare coloro che ritiene responsabili della sua mancata sepoltura. Per tale motivo è praticamente considerato un sacrilegio lasciare un cadavere senza sepoltura: una sommaria tumulazione, un pugno di terra non si negano a nessuno. Questo costume viene rispettato anche sui campi di battaglia dove, alla fine di uno scontro, i caduti vengono sepolti in fosse comuni, e anche ai nemici, a determinate condizioni, non si rifiuta la restituzione dei cadaveri per i pietosi riti della tumulazione⁶⁵. E' un caso raro e deprecabile quello di Verre⁶⁶ il quale si rifiuta, nonostante le condanne palesemente arbitrarie, di restituire ai familiari i cadaveri dei giustiziati per la sepoltura. La fede nell'aldilà, pur se temperata da tanti dubbi e incertezze, il riposo almeno nella morte, dopo che la vita è passata fra dolori e stenti: sono appunto queste le motivazioni che portano uomini, generalmente di condizioni economiche disagiate, ad aderire ai numerosi collegia "funeraticia"⁶⁷, che assicurano, con modica spesa, un funerale ed una tomba ai propri soci, scongiurando così la temuta eventualità di morire insepolti.

LE FESTE PER I DEFUNTI.

Un eminente studioso tedesco, Erwin Rohde, alla fine dell'Ottocento ha sostenuto, pur con qualche forzatura, una teoria che però nelle sue linee generali è molto plausibile: presso tutte le civiltà antiche il culto funerario non sarebbe nato dall'affetto per il morto, ma dal timore che esso incuteva⁶⁸. Anche a Roma la risposta a questo timore si risolve nel tentativo di istituzionalizzare e codificare un'attività oscura e minacciosa come quella oltremondana. Lo scopo dichiarato delle feste dedicate ai morti è,

dunque, di limitare e racchiudere in uno spazio temporale ben determinato il pericoloso influsso di queste umbrae sul mondo dei vivi. La sospensione temporanea ed artificiosa dell'ordine costituito, condizione essenziale, presso qualsiasi cultura, di ogni periodo festivo, apre il campo all'attività degli abitanti del mondo delle tenebre che, nei pochi giorni messi a loro disposizione dalla res publica, possono ritornare sulla terra per rivedere i luoghi che li ospitarono prima della morte. In occasione di queste feste incontriamo l'elemento centrale di tutto il culto romano dei morti: gli dei Mani. L'arcaico significato della parola manes risale ai primordi della civiltà romana e proprio per questo motivo gli studiosi di ogni tempo hanno fornito discordi interpretazioni riguardo a queste divinità ed al loro culto⁶⁹. I Mani nella tradizione romana sono le anime divinizzate dei morti. Sulle epigrafi della tarda repubblica e soprattutto del primo impero troviamo numerose le invocazioni rivolte ai Mani affinché accolgano con benevolenza il morto⁷⁰, e siano verso di lui manes, buoni, secondo il significato dell'antica parola latina⁷¹. Quest'ultimo, ammesso fra tali entità soprannaturali, partecipa della stessa natura divina e dunque promuove un processo di individualizzazione per cui i Mani, da folla indeterminata che rappresenta indistintamente tutte le anime dei morti, acquistano progressivamente una sempre più precisa definizione fino a divenire peculiari di una determinata persona. Il culto dei Mani così individualizzato è rivolto ai familiari defunti, come provano le numerose attestazioni epigrafiche d'età tardo-repubblicana ed imperiale in cui c'è identificazione fra di Parentes e di Manes⁷²; questo mostra come il mondo romano stabilisca un legame fra i superstiti ed i defunti dello stesso nucleo familiare, per i quali si immagina sottoterra una nuova e diversa forma di vita. La fede in questa sopravvivenza ultraterrena comporta l'idea che queste entità possano ancora influire sulle vicende umane e per questo motivo a Roma, al momento della fondazione, si scava nel Comitium un pozzo, detto mundus, chiuso da una pietra, il lapis manalis appunto, che ritualmente viene sollevato e tolto tre giorni all'anno, il 24 agosto, il 25 ottobre, l'8 novembre, affinché i morti possano uscire dalle profondità della terra per ritrovarsi fra i vivi ristabilendo così quella comunione interrotta dalla morte. Generalmente benevoli, i Mani possono però diventare molto pericolosi nel caso che vengano disattesi i sacrifici rituali o venga arrecata loro una qualche offesa: in questo caso, irritati con i colpevoli, possono vendicarsi turbandone i sonni con inquietanti apparizioni. A livello familiare i rituali per conciliarsi la benevolenza del defunto avvengono il giorno stesso del funerale, alla fine del quale la famiglia consuma sulla tomba, in ideale comunione con il morto, il banchetto funebre, silicernium, e quindi nove giorni dopo la sepoltura celebra la cosiddetta cena novendialis⁷³, nuovo banchetto in onore del morto, che conclude il periodo del lutto. Ma è soprattutto sul piano pubblico che tali liturgie assumono un'importanza assoluta. Roma celebra il 9, l'11 e il 13 di maggio la festa dei Lemuria. Durante la celebrazione, di carattere gentilizio, il paterfamilias offre agli spiriti per nove volte delle fave nere, legumi tipici della morte⁷⁴. Secondo la credenza le umbrae vengono a raccogliere le offerte, mentre il celebrante pronuncia alcune formule che hanno lo scopo di allontanare queste pericolose entità familiari oltremondane. Ma le feste più importanti sono quelle dei Parentalia che vengono celebrate, secondo quello che ci dice Ovidio, dal 13 al 21 febbraio⁷⁵. In questi giorni i familiari si recano sulle tombe dei propri cari per compiere le offerte rituali della parentatio. Questi omaggi sono generalmente molto modesti, qualche fiore, vino, un po' di sale: "Non avidos Styx habet ima deos" scrive ancora Ovidio⁷⁶. La parentatio originariamente viene compiuta nell'anniversario della morte e ha carattere privato, poi con il passare dei secoli assume carattere pubblico e diviene una festa ufficiale. Le cerimonie dei Parentalia si chiudono il 21 febbraio con la solennità dei Feralia, giorno in cui la città compie offerte agli dei Mani. Questo è il vero e proprio giorno dei morti nel mondo romano, simile grosso modo al nostro 2 novembre. Durante queste feste si paralizza tutta l'attività dello stato: non è possibile trattare affari, i templi rimangono chiusi, si interrompono le operazioni militari e non possono essere celebrati matrimoni; tutto l'interesse dello stato è rivolto al soddisfacimento delle esigenze dei defunti con l'implicito patto che, placati e soddisfatti, non disturbino più il mondo dei vivi per tutto il resto dell'anno.

L'ESORCIZZAZIONE DELLA MORTE

Quando l'angoscia della morte si fa insostenibile, quando il senso della sconfitta e del fallimento davanti ad un nemico tanto potente pervade larga parte della società, si sente il bisogno di rimedi spirituali codificati ed accessibili a tutti, rimedi che rispondano in maniera semplice ed immediata all'inquietante prospettiva del non-essere. Tutto si gioca allora nella dimensione materiale, l'unica comprensibile ed utilizzabile da tutti i viventi. Il mondo epigrafico ancora una volta ci offre un'immagine vivida ed umanissima dell'amore per la vita nei ceti dominanti della società romana, disperatamente attaccati ai beni materiali, che rappresentano l'unico vero valore per un mondo che non ha prospettive ultraterrene. Queste iscrizioni sono un continuo invito al godimento della vita: "vita brevis, spes fragi[lis, ven]ite. Accensust. Dum lucet, bibamus, sodales" recita un'iscrizione incisa su un tazza fittile⁷⁷ "; decem et octo annorum vixi ut potui bene, / gratus parenti atque amicis omnibus. / Ioceri, ludas hortor: hic [scil. apud inferos] summa est severitas" ammonisce un'altra, della prima età imperiale⁷⁸. Proprio quest'ultimo tema è alla base della concezione romana della vita: tutto quello che un uomo può fare, può realizzarlo solo durante la sua esistenza, poiché dopo nulla è concesso dall'inesorabile Orco. I Romani sanno bene, inoltre, che non dalla quantità, ma dalla qualità del tempo trascorso sulla terra si valuta il successo di una vita: "vixi Lucrinis, potabi saepe Falernum, / balnia vina Venus mecum senuere per annos" afferma orgogliosamente un'epigrafe puteolana⁷⁹. Questo porta inevitabilmente all'accelerazione del quotidiano, alla sua intensificazione; e allora: "bona / vita vive sodalis / quare post obitum / [n]ec risus, [n]ec lusus / nec ulla voluptas / erit. Have maximae menten habae quod legeris quare vita / morti propior fit cotidie. Vale ", come sostengono, da vivi, due fratelli⁸⁰. Si esorcizza la morte attraverso l'esaltazione della vita e dei suoi simboli: il cibo, il sesso, sono tutti elementi che nella loro natura concreta si contrappongono alla triste ed evanescente condizione oltretombale. Mangiare, saziarsi a volontà è in molti casi, come viene messo bene in luce nel *Satyricon*⁸¹, non un semplice processo nutrizionale, ma l'affermazione decisa ed inequivocabile della propria vitalità. Insieme al mangiare, è il bere l'elemento che sottolinea meglio la pienezza della condizione umana e ancora più numerosi sono dunque gli inviti rivolti in questo senso nei reperti epigrafici⁸². Il vino assume una grande importanza poiché nella sua stessa essenza di prodotto della terra, inebriante e fortificante, è il simbolo, d'antichissima valenza sacrale, della vitalità e della forza⁸³; ciò spiega le prescrizioni riguardo a tale bevanda che veniva utilizzata nelle liturgie religiose fin dall'età arcaica e che, nella sua identificazione con il sangue, altra sede della forza vitale, viene preclusa alle donne almeno fino a tutta l'età repubblicana. Anche la letteratura, come l'epigrafia, è ricchissima di richiami all'amore ed al godimento dei piaceri terreni: da Catullo "vivamus mea Lesbia atque amemus"⁸⁴, che ammonisce l'amante a vivere pienamente le gioie dell'amore, a Orazio "carpe diem, quam minimum credula postero"⁸⁵, che invita a cogliere subito le delizie dell'esistenza, perchè dopo non sarà più possibile, fino agli analoghi inviti di Tibullo⁸⁶ e Propertio⁸⁷. Il pensiero della morte dunque, come abbiamo visto, suscita spesso una reazione vitale: si vuole gustare fino in fondo il privilegio di essere ancora vivi. L'esaltazione della vita passa allora persino attraverso il rapporto più disincantato ed immediato con la morte o con le sue raffigurazioni (cfr. Tav. 1). Anche a Roma infatti sono in uso, fin dalla prima età imperiale, degli scheletri conviviali che vengono posti sulle mense durante i banchetti secondo un'usanza egizia importata nell'Urbe⁸⁸. Lungi dall'aver un significato macabro - solo nel tardo medioevo lo scheletro assumerà una valenza macabra⁸⁹ - questi oggetti, ricordando agli uomini il loro destino mortale e la loro nullità, rappresentano un forte invito a godere la vita. Nel *Satyricon* di Petronio, romanzo illuminante sull'angoscia della morte nel mondo romano, vediamo come i personaggi della famosa "cena", e Trimalchione primo fra tutti, spingano al parossismo il torbido piacere di rapportarsi sempre più strettamente alla morte nel tentativo palese di staccarsene e vincerne la paura. Durante tutto il banchetto i convitati parlano di morte e di morti, veri o leggendari, si calano consapevolmente in un'atmosfera greve e funebre, che però è solamente verbale: parlano di morte, ma non è la loro, è sempre quella di un altro, li muove un morboso compiacimento di sé e della propria esistenza, una volontà di affermazione della propria vitalità dinanzi

al mondo oscuro e squallido della morte⁹⁰. Trimalchione, ricco e volgare liberto campano - che si fa costruire un orologio per sapere quanto tempo della sua vita è passato e si fa predire da un astrologo quanti anni ancora dovrà vivere, sicuro che in questo modo la morte non arriverà inaspettata ma sarà in qualche modo prevedibile e quindi dominabile - non è che simbolo di una parte del ceto dominante romano, preoccupato di dover morire perchè ha molto da perdere in denaro e privilegi, e che perciò non riesce a rassegnarsi all'idea.

LA MORTE NELLA SPECULAZIONE FILOSOFICA ROMANA

Fra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. si ha a Roma una notevole diffusione delle grandi filosofie razionalistiche, quali l'epicureismo e lo stoicismo, che raccolgono entusiastici consensi fra i ceti superiori⁹¹. Entrambe queste dottrine si pongono, seppure con modalità diverse, lo stesso obiettivo: insegnare agli uomini a vivere e soprattutto a morire. Un fine così ambizioso parte però in entrambi i casi da una medesima premessa: non bisogna temere la morte giacché essa non è un male. Questo porta, dunque, tali filosofie ad una contrapposizione con la concezione elitaria che vede nella morte il male per eccellenza, ma presuppone anche una valutazione diversa della vita: la nostra esistenza non è più un luogo di delizie, dove è possibile realizzare ogni nostro desiderio, ma comincia ad essere vista come un mondo di fatica e di dolore, in cui solo pochi possono realizzare le loro aspirazioni ed i loro desideri a scapito di tanti altri, che sono costretti invece a vivere in povertà o in schiavitù. La morte appare allora come una liberazione, la via d'uscita da una vita che non è nemmeno tale, passata fra miseria e sfruttamento, la fine delle sofferenze e delle fatiche improbe fra cui i ceti più bassi trascorrono il loro tempo⁹². L'epicureismo, nella Grecia del III secolo a.C., apre una violenta polemica contro le superstizioni religiose che immaginano un aldilà fatto di giudici infernali, di tormenti, di fiumi e paludi di fuoco; per Epicuro è proprio l'angoscia dell'aldilà che turba profondamente la vita degli uomini e impedisce loro di essere veramente felici, liberi da affanni. Epicuro riprende il materialismo democriteo e formula una dottrina estrema sul destino dell'anima: al momento della morte anche lo spirito svanisce insieme al corpo poiché entrambi sono formati da atomi. Il dissolvimento dell'anima porta, dunque, come naturale conseguenza, il superamento della paura dell'aldilà, giacché, anche se ci fosse una vita dopo la morte noi non potremmo nemmeno accorgercene dal momento che non esistiamo più. Il famoso argomento epicureo contro la paura della morte è tutto qui: la morte è annientamento, dissolvimento di corpo e anima, perciò essa non è nulla, visto che quando c'è non ci siamo più noi e quando noi siamo in vita essa non c'è⁹³. Lucrezio, il maggiore esponente dell'epicureismo romano, approfondisce e perfeziona la speculazione del maestro trasferendola nel mondo latino. Nell'analisi delle angosce umane, dell'irrequietezza che tormenta gli spiriti (specialmente nel III libro del suo *De rerum natura*), rivela accenti di commossa umanità. Per il poeta la causa di tutti i mali che affliggono gli uomini è la follia che nasce dalla paura della morte, una follia che si è insinuata nei loro animi perchè non hanno una esatta percezione della vita e dei veri valori da perseguire. Gli uomini inseguono i beni materiali, il denaro, il potere, e una volta che li hanno ottenuti aspirano a nuovi e sempre più lontani traguardi. Questo proiettare nel futuro i propri desideri porta evidentemente a considerare la morte come la massima sciagura, visto che impedisce di realizzare i nuovi progetti e priva l'uomo di tutto quello che possiede⁹⁴. L'unico strumento di liberazione da questa schiavitù morale è la scienza: solo essa può dimostrare come le vicende terrene siano semplici e transitorie aggregazioni e dissoluzioni in cui tutto si riduce al nulla, insegna all'uomo quali siano i veri beni e dà un senso profondo alla vita, in ultima analisi insomma insegna a vivere, ma soprattutto a morire. L'uomo saggio deve abbandonare questa terra come un convitato sazio e soddisfatto si allontana da un banchetto e, contento di quello che la vita gli ha concesso, affrontare con serenità la morte⁹⁵, sapendo che dopo niente attenderà lui, o la sua anima, che è mortale anch'essa, se non la notte eterna, poiché la morte è senza tempo⁹⁶. Lucrezio formula questa teoria della *mors immortalis* in aperta contraddizione con due dottrine rivali: quella aristotelica che

afferma l'immortalità dell'anima dopo la morte, e quella stoica che sostiene l'idea della vita che secondo cicli si rinnova continuamente. Il poeta romano, invece, è categorico: la morte sarà eterna, tutti dormiranno per sempre, nessun giudice, nessuna pena, nessun castigo, solo il nulla, questa è l'unica dottrina, secondo Lucrezio, che libera l'uomo dalla paura dell'aldilà⁹⁷. Non possiamo sostenere con certezza che tutte le iscrizioni che manifestano seri dubbi sulla vita nell'aldilà⁹⁸ o addirittura proclamano la non-esistenza della morte⁹⁹ siano sicuramente di stampo epicureo: certo è che la lezione epicurea lascia un profondo segno nelle coscienze dei Romani dei ceti colti, e in qualche caso parrebbe anche fra quelli più bassi. Pure gli stoici proclamano la necessità per l'uomo di liberarsi dall'angoscia della morte, ma offrono dei rimedi assai differenti da quelli epicurei. Presupposto fondamentale della speculazione stoica su questo problema è quello che la morte appartiene all'ordine naturale delle cose per cui è perfettamente inutile lamentarsi o ribellarsi giacché la vita ci è stata concessa solo a condizione della morte. Il saggio stoico deve dunque uniformarsi alla legge della natura e deve cercare di dare un senso alla sua esistenza non in base al tempo che passa sulla terra, ma alla sua qualità. La vita infatti acquista un senso solo se la si affronta praticando la virtù e accordando ogni azione ai principi della natura, fonte della ragione, la quale guida l'uomo verso i più alti traguardi: quando poi non sia più possibile vivere secondo questi precetti, il saggio stoico deve essere pronto a rinunciare volontariamente alla sua esistenza. E' questo il nodo centrale di un sistema di pensiero che ha poi portato alla codificazione di un'etica del suicidio già dalla tarda repubblica: è evidente, infatti, come per molti stoici, la morte interessa più come atto, la *pulchra mors*, che come fenomeno, perché è proprio questo frangente che dà la misura della statura morale di un uomo¹⁰⁰. Questo atteggiamento porta quasi naturalmente ad una eccessiva teatralità nei suicidi di matrice stoica che tendono a porsi come un esempio di condotta giusta e coerente¹⁰¹, contrapponendosi in ciò alla riservatezza e all'austerità dei suicidi di rappresentanti dell'epicureismo¹⁰². In ogni caso saper morire senza cercare di allungare artificiosamente il proprio tempo significa per Seneca essere liberi. Molti uomini invece sono ancora schiavi dell'angoscia della morte perché passano il proprio tempo alla ricerca dei beni materiali e dei piaceri più bassi, per cui vedono con terrore l'avvicinarsi della fine che li priverà di tutto. Essi si lamentano della brevità della vita, ma non si accorgono che sono proprio loro a renderla più breve comportandosi come se dovessero vivere per sempre, mentre per affrontare serenamente la morte è necessario, secondo Seneca, comprendere che: "Sed corpus quoque suum et oculos et manum et quicquid cariorem vitam facit sequere ipsum precarium numerat, vivitque ut commodatus sibi et reposcentibus sine tristitia redditurus"¹⁰³. L'insegnamento di Seneca è allora molto semplice: "tu autem mortem ut numquam times semper cogita"¹⁰⁴, bisogna dunque pensare continuamente alla morte, familiarizzare con essa se non vogliamo esserne sopraffatti, ed è proprio la filosofia che ci soccorre in questo compito poiché i grandi pensatori attraverso le loro opere immortali ci insegneranno a morire¹⁰⁵. Seneca, da buon stoico, al contrario degli epicurei, crede nell'immortalità dell'anima, nell'impossibilità di perire per un dono così grande come quello della mente umana, motivo per cui, riallacciandosi a Platone, sostiene l'idea che il corpo sia il carcere dell'anima e che questa dopo la morte raggiunga gli dei¹⁰⁶. Queste teorie hanno certo grande diffusione se Giovenale ai primi del II secolo d.C. può affermare che: "Esse aliquos manes et subterranea regna et contum et Stygio ranas in gurgite nigras atque una transire vadum tot milia cumba nec pueri credunt, nisi qui quondam aere lavantur"¹⁰⁷, ma l'angoscia della morte continua comunque a pesare sulla gran parte delle persone comuni che, prive di un vero e proprio progetto salvifico come quello del cristianesimo, o di alcune religioni orientali, continuano a vedere la morte come il peggiore dei mali. Tutto ciò è ampiamente dimostrato dall'evoluzione stessa della filosofia stoica la quale - dopo Epitteto, vicino alle linee di Seneca, ma più ottimista di lui - presenta alla fine del II secolo d.C. un personaggio disincantato e pessimista come Marc'Aurelio, totalmente assorbito dall'idea della transitorietà e della morte. Per l'imperatore filosofo la morte è la legge suprema dell'universo: tutto e tutti sono soggetti ad essa, la meditazione sulla fine diventa l'unico metro per interpretare le vicende umane, la filosofia non è più un processo speculativo ma il momento privilegiato per un sereno approccio al "non più". In questa visione pessimistica il pensiero continuo della morte assume un

carattere moralizzatore: bisogna comportarsi come se ogni giorno della nostra vita fosse l'ultimo¹⁰⁸ e quindi agire in maniera buona e saggia¹⁰⁹.

L'ALDILÀ E LE SUE DIVINITÀ

La cultura romana, come altre mediterranee più o meno coeve, pone a fondamento della sua dottrina escatologica l'idea che il morto continui a vivere all' interno della tomba¹¹⁰. Queste civiltà, incapaci di immaginare il negativo assoluto, (questo risultato verrà raggiunto infatti solo con la filosofia razionalistica), non si rassegnano a credere che nella persona che, fino a pochi momenti prima, parlava, vedeva, mangiava, tutto l'afflato vitale, tutte le percezioni sensoriali svaniscano di colpo: si cerca insomma di attribuire al cadavere una nuova e diversa forma di vita. Consapevole del fatto che il corpo del defunto con tutta evidenza è comunque passato ad un livello vitale radicalmente diverso da quello umano, la cultura romana dominante immagina per esso un'esistenza inferiore, incorporea, dimezzata rispetto alla pienezza della vita materiale, che è l'unica ad avere qualche valore. Si suppone dunque che dal corpo si stacchino delle particelle aeree e sottili dotate di una misteriosa vitalità che mantengono esteriormente le caratteristiche fisiognomiche del defunto e che vanno a soggiornare nella tomba accanto ai resti del cadavere¹¹¹. Questa non è nient'altro che la sua umbra. Che comunque, anche se diversa o inferiore, a questo spirito resti una qualche forma di sensibilità, sono in molti a crederlo, e la loro pietà li porta ad augurare al morto: *Sit tibi terra levis/STTL*, come troviamo scritto in numerosissime attestazioni sia letterarie che epigrafiche¹¹². Affinché essa possa fruire positivamente di questa sua nuova esistenza è necessario che riceva continuamente da parte dei vivi delle offerte materiali indispensabili per il suo sostentamento; tale concezione è infatti strettamente connessa a quella per cui il morto nel sepolcro conserva le esigenze e i sentimenti che aveva sulla terra, anche se ora questi vengono contestualizzati in una dimensione molto più triste e squallida. Per ciò vengono sepolti insieme al morto anche gli oggetti che in vita gli erano più cari e che avevano contribuito a caratterizzarne l'esistenza: un guerriero viene sepolto con le sue armi, un artigiano con i suoi utensili, un bambino con i suoi giocattoli, nella convinzione che tutte queste cose avrebbero potuto allietare la permanenza del defunto nella tomba. Altre volte oggetti o animali vengono raffigurati sul monumento funerario, così sulla stele di un cavaliere viene scolpito un cavallo o su quello di un fanciullo un cagnolino suo compagno di giochi. Il morto, dicevamo, ha soprattutto bisogno di cibo e bevande per il suo sostentamento fisico e perciò vengono periodicamente compiute delle offerte di carattere alimentare sulle tombe che diventano così delle vere e proprie arae su cui compiere dei sacrifici, tanto è vero che molte pietre tombali sono dotate di una cavità circolare che attraverso un foro fa passare i liquidi direttamente all' interno dell'urna, oppure riproducono sui lati i simboli dei sacrifici come l'urceus e la patera¹¹³. Il morto infatti è spesso ricordato come un assetato che ha esigenza continua di bevande per spegnere la sete che lo divora, e a questo fine chiede il vino¹¹⁴ o il tiepido sangue delle vittime immolate sulla sua tomba, dando così un'ulteriore conferma del valore sacrale attribuito da ogni cultura a questi liquidi, visti, il primo come la sede privilegiata della forza vitale, il secondo come la più plausibile imitazione del sangue e in grado inoltre di donare un'ebbrezza vivificante. Il sepolcro, in conclusione, viene considerato come l'ultima dimora, la residenza definitiva del morto, e di ciò abbiamo numerosissimi esempi sia epigrafici¹¹⁵ che letterari¹¹⁶. I Romani, secondo una provocatoria osservazione di Franz Cumont, sono un popolo dotato di scarsa immaginazione, per cui elaborano una mitologia oltretombale piuttosto povera ed elementare, fino a quando, tramite le colonie della Magna Grecia, non entrano in contatto con la più evoluta cultura greca da cui ereditano la complessa e sofisticata dottrina escatologica¹¹⁷. E' effettivamente difficile non concordare, almeno nelle grandi linee, con questa tesi, quando possiamo facilmente vedere come la grande maggioranza delle divinità romane, non solo della morte, non sono altro che la trasposizione in ambito latino delle analoghe divinità greche. Ma quello che più interessa in questa sede è notare come dal mondo ellenistico giunga una serie di nuove dottrine oltremondane che si vengono a sovrapporre ed

integrare con quelle già esistenti nella civiltà romana. Alla folla indeterminata dei Mani e dei Lemures che rappresentano un aldilà vago e fumoso, si vengono a affiancare le divinità dei morti di derivazione greca, espressione di una più avanzata ed organica concezione mitologica. Queste nuove divinità, Ade/Plutone, Persefone, Hermes psicopompo, le Furie, Caronte, Minosse, sono i sovrani del regno dei morti, il luogo dove soggiornano tutti i defunti. Ade, definito anche Plutone "il ricco", viene identificato in ambito latino con la figura di Dis (pater), la cui etimologia deriva secondo molti da dives, ricco appunto, a sottolineare la completa assimilazione fra le due divinità¹¹⁸. Il tema della ricchezza è molto interessante perchè ci permette di notare come sia diffusa nella cultura romana un'ambivalenza di fondo riguardo alle divinità inferi: se da una parte esse sono le nere e crudeli entità ostili alla vita e apportatrici di morte, dall'altra parte in quanto divinità legate strettamente alla terra ricevono in ciò valenza positiva come prova l'assimilazione fatta da più parti tra Persefone, moglie di Dis (pater), e Cerere, o Tellus mater, che viene invocata perchè conceda benigna buoni raccolti e fecondità alla terra¹¹⁹. Ma se è presente questo aspetto positivo, è comunque il lato negativo di queste divinità quello più ricorrente e diffuso. Gli aggettivi con cui viene definito Dis (pater) ricordano molto da vicino quelli rivolti alle altre divinità della morte: anch'egli è chiamato horridus¹²⁰, invidus¹²¹, niger¹²², rapax¹²³. Dis (pater), alla cui identificazione con Ade ed Orcus abbiamo sopra accennato, è anch'esso il rapitore violento ed inesorabile degli uomini, così come un tempo sequestrò Persefone, costretta a vivere nel regno dei morti. E proprio tale mito del rapimento e delle nozze di Ade con Persefone, divenuta anch'essa la sovrana delle regioni inferi, appare spesso nel mondo romano dove in alcune epigrafi la defunta è detta rapita da Ade per divenire poi sua sposa¹²⁴. Secondo Omero l'Ade, la regione stessa prende il nome dal suo sovrano, sarebbe da collocare all'estremo occidente del mondo conosciuto¹²⁵, e sarebbe un'enorme caverna entro cui dimorano le anime dei morti; nell'opera virgiliana invece il mondo infero è immaginato in una località sotterranea presso il lago Averno, nei Campi Flegrei, dove, secondo la credenza popolare, si trova la tenebrosa spelonca che introduce all'Ade¹²⁶. Nell'Ade i morti conducono una semivita triste e sbiadita: privi di un corpo vero e proprio sono ridotti alla condizione di ombre¹²⁷. Essi sono esangui¹²⁸, perennemente stanchi, perfino la loro voce è fioca, il suono fatica ad uscire e si spegne in un brusio indecifrabile¹²⁹: tutto nella descrizione della condizione dei morti nell'aldilà contribuisce a dare un'idea di degradazione e grigiore. E' la desolante tristezza che permea l'Antinferno virgiliano, dove vagano angosciate e piangenti le ombre dei bambini morti prematuramente, dei condannati a morte per falsa accusa e dei suicidi per amore, che ora rimpiangono amaramente il loro gesto disperato¹³⁰. Non c'è gioia in questo mondo, le ombre dei morti, stanche e indebolite, si trascinano nei luoghi di pianto, lugentes Campi appunto, in uno stato di semincoscienza. Il dolore e l'angoscia in cui versano queste animae innocenti, e che quindi non dovrebbero subire alcun castigo, merita però nel caso di Virgilio una spiegazione particolare. Il poeta mantovano è il portavoce più sensibile e delicato del desiderio di pace assai diffuso nella sua epoca e per questo motivo odia la guerra che provoca morte e sofferenze¹³¹. Per Virgilio l'uomo e la sua vita sono un valore assoluto da coltivare e rispettare, per cui, tranne alcuni casi - dettati più dalle esigenze di rispettare i canoni letterari della poesia epica che non da una vera adesione etica - non si trova nell'opera virgiliana nessuna esaltazione della morte, ma soltanto pietà e partecipazione per coloro che ne sono toccati¹³². Si può dunque capire perchè l'atteggiamento del poeta non sia molto benevolo nei confronti di coloro i quali, anche se spinti da gravi motivi, hanno deciso di rinunciare volontariamente alla vita. A ciò bisogna poi aggiungere la ferma adesione, che ritroviamo anche in altri passi dell'opera, alla dottrina classica per cui le animae conducono nell'aldilà una vita grigia e squallida, qualunque sia stato il loro comportamento sulla terra. La visione omerica non contempla assolutamente l'idea di sanzione morale, per cui i morti vivono tutti insieme nell'Ade indipendentemente dalle loro azioni ed anzi vengono conservate anche nella morte le differenze sociali, per cui un nobile aveva un rango molto più elevato di quello dei suoi servi, anche se, ad ulteriore conferma della tristezza e della monotonia della vita d'oltretomba, Achille dice ad Ulisse che preferirebbe essere un servo sulla terra, piuttosto che re nell'Ade¹³³. Perchè si possa sviluppare l'idea di sanzione morale, e contestualmente quella di premio, è necessaria nell'individuo una nuova

consapevolezza di sé e dunque un desiderio di inscrivere la propria vita in un progetto salvifico più ampio che coinvolga anche l'aldilà e che sia in grado di dare una risposta all'inquietante paura di non essere più. La dottrina orfica si presenta come una religione di salvezza ed è la principale artefice del cambiamento che viene a sconvolgere le teorie della religione greca delle origini. Nei misteri orfici che iniziano a svilupparsi dal VII/VI secolo a.C. in Attica e nelle colonie della Magna Grecia, è da vedere un movimento di riforma religiosa che intende superare le concezioni del culto olimpico introducendo l'idea che non questa, ma quella oltremondana, sia la vera esistenza, e che non nell'aldilà ma in questo mondo siano da ricercare la tristezza e le tenebre che opprimono le anime. L'iniziato ai misteri orfici, dunque, sa che non si ferma a questa vita la sua vera essenza, e che anzi inizierà a vivere veramente solo dopo la morte quando potrà finalmente assurgere ad una condizione divina come possiamo leggere su molte laminette, riportanti le formule da recitare davanti agli dei inferi, che vengono messe al collo del defunto¹³⁴. E' dunque l'orfismo ad introdurre la netta separazione fra il Tartaro, dove soggiorneranno tutti coloro che non conoscono la verità redentrice dei misteri, e i Campi Elisi dove troveranno posto solo gli iniziati. Il culto orfico-dionisiaco si diffonde anche in Italia, e raccoglie consensi soprattutto sulle coste meridionali da sempre in stretto contatto con la cultura greca. Un esempio di ciò è la Villa dei Misteri a Pompei, del II secolo a.C., dove sono stati rinvenuti degli affreschi parietali raffiguranti riti di iniziazione ai misteri dionisiaci. Se dunque la dottrina omerica non conosce l'idea di sanzione morale e di premio, al mondo romano invece, grazie anche ai filtri culturali delle religioni misteriche, questo concetto è ben noto. Nella più famosa descrizione dell'aldilà latino, quella del VI libro dell'Eneide¹³⁵, vengono infatti presentati una visione del giudizio d'oltretomba e un concetto di sanzione morale decisamente innovativi rispetto alla tradizione omerica. Nell'opera virgiliana la figura di Minosse¹³⁶, il più famoso dei giudici infernali, è quella di un arbitro che con la sua infallibile ed inappellabile sentenza indirizza i morti lungo due strade: quella di sinistra porta al Tartaro, il luogo in cui per l'eternità verranno punite le colpe più orribili, quella di destra invece ai Campi Elisi dove i beati trascorrono lietamente il loro tempo fra canti e danze. E' evidente nella descrizione virgiliana il richiamo alla consuetudine giuridica romana: Minosse viene infatti definito *quaesitor*, cioè colui che presiede alla *quaestio*, al processo, e con usanza *quirite trae a sorte* i giudici che devono aiutarlo sorteggiandoli in un'urna¹³⁷. Le differenze con il Minosse omerico sono notevoli non solo sul piano formale dunque, ma soprattutto su quello strutturale: nell'Eneide infatti la sentenza viene formulata sulla base delle azioni terrene, mentre nell'Odissea Minosse giudica i morti senza che questa operazione implichi nessuna condizione di punizione o premio, ma semplicemente perchè anche da morto continua a fare quello che faceva da vivo, il giudice¹³⁸. Le lezioni orfica e platonica hanno dunque lasciato un profondo segno nella coscienza dei Romani che riprendono sì la tradizione religiosa omerica, ma la rielaborano e la sviluppano alla luce delle nuove concezioni filosofico-culturali¹³⁹. L'influsso orfico-platonico che abbiamo notato sulla questione del giudizio d'oltretomba, si accentua ulteriormente quando la letteratura latina si trova a parlare del Tartaro. Da Properzio¹⁴⁰ a Virgilio¹⁴¹ ad Ovidio¹⁴², il Tartaro è il luogo della pena e della punizione eterna, è la rappresentazione più chiara ed immediata del dolore e della tristezza dell'aldilà. La descrizione più estesa e dettagliata di questo luogo è ancora una volta nell'Eneide. L'oscura voragine del Tartaro è circondata da un fiume di fuoco, il Flegetonte, cinta da tre ordini di mura e serrata da un portone con alte colonne d'acciaio, Tisifone, la vendicatrice dei delitti, e le altre due Furie, le Erinni della tradizione greca, sferzano con inesauribile energia coloro che ivi sono rinchiusi e che si sono macchiati in vita dei più nefandi delitti¹⁴³. Le Erinni sono raffigurate nel mondo ellenico come le spietate persecutrici dei crimini più atroci configurandole così come protettrici dell'ordine sociale turbato dalle insane azioni degli uomini. E' soprattutto il mondo romano che le rappresenta come le divinità preposte ai castighi infernali, infatti, nella tradizione greca questa caratteristica è secondaria. Il carattere orribile e ripugnante di queste divinità è una caratteristica quasi esclusivamente del mondo romano, influenzato da quello etrusco, molto propenso a raffigurazioni fosche ed angosciose. Parlando dei crimini e dei tormenti merita poi attenzione il fatto che Virgilio, più che la tradizione classica, riprende invece la consuetudine legislativa romana ed in particolar modo quella delle XII

Tavole, quando ascrive fra i crimini più gravi la violenza contro i genitori o l'inganno ai danni del cliente¹⁴⁴. Anche da questo elemento è evidente dunque quanto sia grande la distanza che separa la visione virgiliana dell'aldilà da quella omerica che presenta il Tartaro semplicemente come il luogo dove vengono puniti i Titani ribelli a Zeus. Tutto ciò che è dolore e tristezza nell'Ade assume invece valenza positiva nel luogo dove sono ricompensate le anime di coloro che sulla terra hanno accumulato particolari meriti : i Campi Elisi. Questa sede, collocata dai vari autori antichi talvolta sottoterra¹⁴⁵, talvolta su di un'isola in mezzo all'Oceano all'estremo occidente del mondo abitato¹⁴⁶ (in questo caso assume generalmente il nome di Isola dei beati) presenta in tutte le descrizioni delle caratteristiche quasi fisse: non esiste il freddo, la neve e la pioggia sono sconosciute, i beati non devono affaticarsi a lavorare la terra perchè essa produce spontaneamente i suoi frutti, fiori bellissimi rivestono i giardini. Coloro che, favoriti dagli dei, hanno la fortuna di essere accolti in questi luoghi conducono una vita felice e serena dedicandosi al canto e alla danza¹⁴⁷. Nell'antica tradizione greca, incarnata dalle opere di Omero ed Esiodo, i Campi Elisi non sono, però, il premio per coloro che ben si sono comportati sulla terra - come abbiamo già notato, questa idea di sanzione morale e di premio è in essi assente - ma per coloro che durante la loro vita si sono distinti per le loro azioni: gli eroi. Il mondo romano, e Virgilio in particolare, superano, sotto l'influsso orfico-platonico, tale concezione e attribuiscono alla sede dei beati nuove caratteristiche, derivate dalla filosofia razionalistica. Nell'Eneide, ma già anche nel *Somnium Scipionis* di Cicerone, l'Elisio, che sia posto nelle regioni sotterranee o nelle regioni lunari, appare comunque come un luogo di purificazione dove le anime, dopo essersi liberate dallo scomodo carcere rappresentato dal corpo, ed essere passate attraverso vari gradi, possono, finalmente incontaminate, accedere alla beatitudine eterna. E' questo, in sostanza, il processo di purificazione delle anime che Anchise spiega ad Enea alla fine del VI libro dell'Eneide. In pochi popolano i Campi Elisi, sono pochi quelli chiamati direttamente a godere della felicità eterna subito dopo la morte, la maggior parte delle animae è ancora contaminata dai vizi del corpo: per questo motivo, attraverso un lungo e faticoso ciclo di reincarnazioni, lo spirito può alla fine dirsi puro, e, bevendo l'acqua del Lete, ritrovare il desiderio di tornare di nuovo sulla terra¹⁴⁸. La purificazione può avvenire nei modi più diversi: per metempsicosi - reincarnazioni successive dell'anima in diversi corpi affinché, dopo questo doloroso processo, essa possa perdere ogni contaminazione terrena, come sostiene Platone - per decantazione nel fuoco, come immaginano invece gli orfici, ma l'importante è che, sovrappostasi in un secondo momento alla teoria originaria di un aldilà grigio e triste, l'idea di una ricompensa ultraterrena può in parte placare e confortare le ansie di un popolo che alla morte non riesce a rassegnarsi.

Note

- 1) In questa sede intendo trattare solo delle divinità della morte: delle divinità del regno dei morti nella mitologia latina, mi riservo una trattazione più approfondita più avanti all'interno dello stesso capitolo.
- 2) Cicerone, In Catilinam, IV, 2, 3.
- 3) Seneca, Medea, 742.
- 4) Id., Hercules Oeteus, 19, 48.
- 5) Silio Italico, Punica, XIII, 561.
- 6) Su questo argomento la bibliografia è molto vasta, ma in questa sede sarà sufficiente citare B. Lier, *Topica carminum sepulcralium latinorum*, in *Philologus* 62, 1903, pp. 473-477; A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano*, Budapest 1935, pp. 20-21: e ancora C. Pascal, *La morte e l'aldilà nel mondo pagano*, Genova 1987, pp.79-81.
- 7) CLE 56 (F. Bücheler, *Carmina Latina Epigraphica*, Vol. I - II, Lipsiae 1895-1897 = Amsterdam 1972 = Stuttgart 1982; Vol.III, *Supplementum* cur. E. Lommatzsch, Lipsiae 1926 = Amsterdam 1972 = Stuttgart 1982: per le concordanze cfr. P. Colafrancesco - M. Massaro *curr.*, *Concordanze dei Carmina Latina Epigraphica*, Bari 1986).
- 8) CLE 562.
- 9) CLE 420.
- 10) Su questo argomento cfr. Lier, *Topica...*, pp. 461-463.
- 11) Frontone, *De nepote amisso*, Van den Hout (in *Opere*, cur. F. Portalupi, Torino 1974 = 1979, pp.476 - 485).
- 12) Per quello che riguarda *Letum* cfr. E. Forcellini, *Letum*, in *LTL* III, 4a ed., Patavii 1864-1926 = Bononiae 1965, pp. 63-64: e *Letum*, in *TLL* VII/2, Lipsiae 1974, cc. 1189-1191: e A. d' Accinni - U. Bianchi, *Letum*, in *DEAR* IV/1, Roma 1895 = Roma 1961, p.685.
- 13) Virgilio, *Aeneis*, VI, 277.
- 14) CLE 562 (è però un hapax).
- 15) Virgilio, *Aeneis*, VI, 273.
- 16) Id., *Georgiche* I, 277.
- 17) Petronio, *Satyricon*, 34.
- 18) *Ibidem*, 46.
- 19) Orazio, *Epistulae*, II, 2, 178.
- 20) Cicerone, In *Verrem* II, 5, 50.
- 21) Per i "liberti orcini" cfr. J. A. Hild, *Mors*, in *DAGR* III/2, Parigi 1904 = Graz 1963, p. 2008; G. Fabre, *Libertus*, Roma 1981, p. 27.
- 22) Per quanto riguarda *Fatum* e *Fata* cfr. *Fatum*, in *TLL* VI/1, cc. 355-370, Lipsiae 1915: e E. Forcellini, *Fatum*, in *LTL* II, 4a ed. Patavii 1864-1926 = Bononiae 1965, pp.438-439; F. Haug, *Fatum*, in *DEAR* III, Roma 1922 = Roma 1962, pp. 40-41; J. A. Hild, *Fatum*, in *DAGR* II/2, Paris 1896 = Graz 1969, pp. 1016-1021.
- 23) Per le apparizioni di *Fatum* e *Fata* in ambito epigrafico, e non, e per la relativa aggettivazione cfr. B. Carter, *Epitheta deorum*, Lipsiae 1902, p.37; Brelich, *Aspetti della morte...*, pp. 27-29 e ancora Pascal, *La morte...*, pp.78-81.
- 24) Euripide, *Alcesti*, 985-987.
- 25) Properzio, *Elegiae*, III, 18, 25.
- 26) Orazio, *Carmina*, II, 18, 29-34. Altre testimonianze epigrafiche in: Lier, *Topica...*, pp.575-578.
- 27) CLE 1495.
- 28) CLE 241.
- 29) CLE 1202 (e vd. in L. Storoni Mazzolani, *Iscrizioni funerarie romane*, rist. Milano 1991, p. 59).
- 30) CLE 182 (e vd. in Storoni Mazzolani, *Iscrizioni...*, p. 20).
- 31) Su questa tematica la bibliografia è vastissima, e in questa sede basterà citare: A. M. Di Nola, *Morte e morti*, in *Enciclopedia delle religioni* IV, Firenze 1972, cc. 839-870; J. D. Urbain, *Morte*, in *Enciclopedia Einaudi* X, Torino 1980, pp.519-555; J. G. Frazer, *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Milano 1985.
- 32) Su questo argomento Ph. Ariès, *Storia della morte in occidente* Milano 1978, pp. 68-81, 187-252; M. Vovelle, *La morte e l'occidente*, Roma-Bari 1986,

- 33) Cfr. Ariès, *Storia della morte...*, pp. 117-122: e, più in generale, J. Ruffiè, *Il sesso e la morte*, Firenze 1989.
- 34) Per ulteriori approfondimenti : B. Zannini Quirini, *L'aldilà nelle religioni del mondo classico*, in *Archeologia dell'inferno*, cur. P. Xella, Verona 1987, pp. 290-297.
- 35) Su questo punto vedi la trattazione più specifica al capitolo II paragrafo 2.
- 36) Sul valore sacrale dell'acqua cfr. Cicerone, *Pro Roscio Amerino*, 26, 71-72 (e le osservazioni di E. Nardi, *L'oltre dei parricidi e le bestie incluse*, Milano 1980, pp.32-33): e A. Magdelain, *Paricidas*, in *Du châtimeut dans la citè*, Roma 1984, pp. 549-550.
- 37) CLE 573. Per ulteriori esempi cfr. Brelich, *Aspetti della morte...*, p.7.
- 38) Varrone, *De Lingua Latina*, I, 17, 1.
- 39) F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari 1967, pp. 68-71.
- 40) Cumont, *Le religioni...*, pp. 108-113.
- 41) *Ibidem*, pp. 125-128; G. Scandone Matthiae, *L'aldilà nell'antico Egitto*, in *Archeologia...*, pp. 11-46; L. Moraldi, *L'aldilà dell'uomo*, Milano 1985, pp. 36-52.
- 42) Sul mitraismo cfr. Cumont, *Le religioni...*, passim; Ferguson, *Le religioni nell'impero romano*, Roma-Bari 1989, pp. 39-42 e 100-103.
- 43) ICUR VI, 15842 (e vd. in C. Carletti, *Iscrizioni cristiane a Roma*, Firenze, 1986, nr. 87).
- 44) Cfr. G. Filoramo - S. Roda, *Cristianesimo e società antica*, Roma-Bari 1992, pp. 266-272; J. Janssens, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981, pp. 258-259; I. Di Stefano Manzella, *Mestiere di epigrafista*, Roma 1987, pp. 221-230.
- 45) ICUR III, 9046 (e vd. Carletti, *Iscrizioni cristiane...*, nr.55).
- 46) ICUR VII, 19946 (e vd. Carletti, *Iscrizioni cristiane...*, nr. 68). Per quanto riguarda poi la "depositio" cfr. P. Testini, *Archeologia cristiana*, Bari, 2 ed., 1980, p. 17; H. Leclercq, *Depositio*, in *DAFL* 4, Paris 1920, cc. 668-669.
- 47) Per quanto concerne questo tema vd. P. Brown, *Il culto dei santi*, Torino 1983, passim.
- 48) Brelich, *Aspetti della morte...*, p.5.
- 49) CLE 1125. Per ulteriori esempi cfr. F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, pp. 48-49; G. Sanders, *Bijdrage tot de studie der latijnske metrische grafschriften van het heidense Rome*, Brussel 1960, pp. 433-434.
- 50) CLE 93 add.
- 51) CLE 1084. Per altri esempi epigrafici cfr. Brelich, *Aspetti della morte...* p.7; per quello che riguarda invece la letteratura: Pascal, *La morte...*, pp. 35-43.
- 52) CLE 428.
- 53) Vd. L. Magnani, *Paura della morte, angoscia della vita di gente comune in Petronio*, in *Gli affanni del vivere e del morire*, cur. N. Criniti, Brescia 1991, p.140.
- 54) Sulla magia nel mondo romano cfr. M. Le Glay, *La magie et la mort*, in *La mort les morts et l'au-delà dans le monde romain*, Caen 1987, pp.245-248; Ferguson, *Le religioni...*, pp.142-156; U. Lugli, *La magia a Roma*, Genova 1989, pp. 131-141.
- 55) Brelich, *Aspetti della morte...*, p. 11.
- 56) Su questo argomento cfr. E. De Ruggiero, *Ara*, in *DEAR* I, Roma 1895 = Roma 1961, pp. 601-603; Brelich, *Aspetti della morte...*, pp.68-69; F. Fabbrini, *Res Divini Iuris*, in *Novissimo digesto italiano*, XV, Torino 1968, p. 555; Di Stefano Manzella, *Mestiere...*, p. 84.
- 57) F. Bräuninger, *Sacrilegium*, in *RE* I A2, Stuttgart 1920, cc. 1678-1681; F. de Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, Milano 1963, pp. 43-63; Fabbrini, *Res Divini...*, p. 559.
- 58) Per gli dei Mani cfr. *infra*.
- 59) De Visscher, *Le droit...*, pp. 277-294.
- 60) *Ibidem*, pp. 55-63; F. Fabbrini, *Res Divini...*, pp. 558-559.
- 61) Petronio, *Satyricon*, 71.
- 62) Sulle pratiche religiose e sui "freni" culturali che si propongono di impedire al morto il ritorno fra i vivi cfr. *infra* il paragrafo sulle feste per i morti.
- 63) Virgilio, *Aeneis*, VI, 700-701.
- 64) *Ibidem*, 327-329.
- 65) Sulle sepolture dei caduti in battaglia cfr. Pascal, *La morte...* pp. 91-96; M. Sordi, *Cicerone e il primo epitaffio romano*, in *Dulce et decorum est pro patria mori*, cur. M. Sordi, Milano 1990, pp.176-179.
- 66) Cicerone, *In Verrem*, V, 119.
- 67) Su questo argomento vd. capitolo III paragrafo 3.
- 68) E. Rohde, *Psyche*, v. I, Bari 1982, pp. 22. Su questa posizione troviamo comunque anche Frazer, *La paura*

dei morti nelle religioni primitive: tutta l'opera infatti tende a dimostrare la teoria dell'origine del culto dei morti più dalla paura che dall'affetto che essi generavano.

- 69) Sui Mani cfr. J. P. Jacobsen, *Les Manes*, 3 voll., Paris 1924; Brelich, *Aspetti della morte...*, pp.21-25; Pascal, *La morte...*, pp.101-110; P. Grimal, *Mani*, in *Dizionario di mitologia classica*, Brescia 1987, p.419; A. Bernardi, *Deorum manium iura sancta sunt*, in *Pietas loci*, Como 1991, pp.71-74.
- 70) CLE 1223; cfr. per altri esempi Brelich, *Aspetti della morte...* p.23;
- 71) CLE 1164 (e vd. Brelich, *Aspetti della morte...* p.23). Sul concetto di manes come buoni cfr. AA.VV., *Manes*, in *TLL VIII*, Lipsiae 1937, cc. 293-299; e Pascal, *La morte...*, p. 104; Grimal, *Mani*, p. 419.
- 72) CIL VI 3597 = ILS 9999 per D.M. / Parentium; CIL VI 29852 per Dis Parentibus; CIL X 4255 per Deis Inferum Parentum. Altri esempi in Brelich, *Aspetti della morte...* p.24.
- 73) Sui dubbi generati da questa espressione cfr. I. Bragantini, *Cena novendialis?*, in *AION Arch St Ant XIII*, 1991, pp. 219-221.
- 74) Ovidio, *Fasti*, V, 419 ss.: sul significato delle fave cfr. J. A. Hild, *Lemuria*, in *DAGR III/2*, Paris 1904 = Graz 1963, p.1100.
- 75) Ovidio, *Fasti*, II, 533-616.
- 76) *Ibid.*, 536.
- 77) CIL III, 12013.3 (e vd. in Storoni Mazzolani, *Iscrizioni...*, p. 58).
- 78) CLE 85.
- 79) CLE 1318.
- 80) CLE 186. Questo è un "topos" dell'epigrafia funeraria romana, ulteriori esempi in Lier, *Topica...*, pp. 57-58.
- 81) Petronio, *Satyricon*, 27-78: e cfr. tutto l'episodio della "cena" di Trimalchione: e vd. Magnani, *Paura della morte...*, pp. 134-136.
- 82) CLE 243. Per ulteriori esempi cfr. Lier, *Topica...* pp. 57-58; Pascal, *La morte...*, p. 28.
- 83) Petronio, *Satyricon*, 34.
- 84) Catullo, *Carmina*, 5, 1.
- 85) Orazio, *Carmina I*, 11, 8.
- 86) Tibullo, *Elegiae I*, 1, 69.
- 87) Propertio, *Elegiae II*, 15, 23.
- 88) Ne troviamo un esempio in Petronio, *Satyricon*, 34.
- 89) Riguardo a questo argomento per l'età medievale mi limito qui a ricordare alcune delle opere più significative: A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel rinascimento*, Torino 1957, passim; J. Huizinga, *L'autunno del medioevo*, Firenze 1966, pp. 187-204; Ariès, *Storia della morte...* pp. 41-45, pp. 110-126.
- 90) Su questo argomento cfr. Magnani, *Paura della morte...*, pp. 131-148.
- 91) Per la filosofia epicurea e stoica davanti al problema della morte cfr. Brelich, *Aspetti della morte...*, pp. 54-60; J. Choron, *La morte nel pensiero occidentale*, Bari 1971, pp. 61-82.
- 92) CLE 1851 app. (e vd. Storoni Mazzolani, *Iscrizioni...*, p. 13): per una documentazione epigrafica più ampia su questo tema cfr. Lier, *Topica...*, pp. 592-596.
- 93) Epicuro, *Lettera a Meneceo*, 124-125
- 94) Lucrezio, *De rerum natura*, III, 1072 ss.
- 95) *Ibidem*, 935 ss.
- 96) *Ibidem*, 869.
- 97) *Ibidem*, 1092-1094.
- 98) CIL VI, 32784. Per ulteriori esempi cfr. Lier, *Topica...*, pp.54-55; Brelich, *Aspetti della morte...*, p. 78.
- 99) CLE 801: altri esempi in Brelich, *Aspetti della morte...*, p. 59.
- 100) Choron, *La morte...*, pp. 74-75, Y. Grisè, *Le suicide dans la Rome antique*, Montreal - Paris 1982, pp. 180-184.
- 101) Riguardo al suicidio di Seneca cfr. Tacito, *Annales*, XV, 62.
- 102) Per il il suicidio di Petronio cfr. Tacito, *Annales*, XVI, 17-19.
- 103) Seneca, *De tranquillitate animi*, XI, 1.
- 104) *Id.*, *Epistulae morales*, 30, 18.
- 105) *Id.*, *De brevitate vitae*, VII, 3.
- 106) *Id.*, *Epistulae morales*, 102, 22.
- 107) Giovenale, *Satirae*, II, 149-152.
- 108) Marco Aurelio, *Meditazioni*, II, 5.

- 109) *Ibidem*, 11.
- 110) Sulla concezione della vita del morto nella tomba cfr. Brelich, *Aspetti della morte...*, pp. 8-11; F. Cumont, *The afterlife in the Roman paganism*, n.ed., New York 1960, pp. 44-53; Pascal, *La morte...*, pp. 99-100; J. Prieur, *La morte nell'antica Roma*, Roma-Genova 1991, pp. 143-144.
- 111) CIL IX, 2893; per altri esempi sul tema del soggiorno dei morti nelle tombe cfr. Brelich, *Aspetti della morte...*, p. 10.
- 112) Su questa formula cfr. Cumont, *The afterlife...*, p.46; Pascal, *La morte...*, pp. 87-88; Brelich, *Aspetti della morte...*, pp. 10-11; R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin epitaphs*, Urbana 1942, p.236.
- 113) Per quanto riguarda l'"ara" ed i suoi simboli cfr. E. De. Ruggiero, *Ara*, in *DEAR I*, Roma 1895 = Roma 1961, pp. 601-603; Di Stefano Manzella, *Mestiere...*, pp. 84-85.
- 114) CLE 838.
- 115) Cfr. Brelich, *Aspetti della morte...* p. 10.
- 116) Petronio, *Satyricon*, 71: cfr. le considerazioni di Trimalchione sul suo monumento funebre (e Magnani, *Paura della morte...*, pp. 141-144).
- 117) Cumont, *The afterlife...*, p.72.
- 118) Per la derivazione etimologica di *Dis* da *dives* cfr. L. Cesano, *Dis pater*, in *DEAR II/3*, Roma 1922 = Roma 1961, p.1913; Pascal, *La morte...*, p. 65.
- 119) Sulla figura di Persefone come divinità benevola che concede fecondità alla terra cfr. Pascal, *La morte...*, pp. 55-56; Persefone, *RE XIX/1*, Stuttgart 1937, cc. 944-972; Grimal, *Persefone*, p. 541; I. Chirassi Colombo, *Proserpina*, in *Enciclopedia Virgiliana IV*, Roma 1988, pp. 324-327.
- 120) Seneca, *Phaedra*, 951.
- 121) CLE 1014.
- 122) Ovidio, *Heroides*, II, 72.
- 123) CLE 1178.
- 124) Vari esempi sono raccolti in Pascal, *La morte...*, pp. 30-32; Cesano, *Dis pater...*, pp. 1917-1918.
- 125) Omero, *Odissea*, XI, 21.
- 126) Virgilio, *Aeneis*, VI, 106-107.
- 127) *Ibidem*, 894.
- 128) Ovidio, *Metamorphoses*, IV, 443-446.
- 129) Virgilio, *Aeneis*, VI, 492-493.
- 130) *Ibidem*, 434-439.
- 131) Sull'atteggiamento di Virgilio nei confronti della morte cfr. D. Lassandro, "*Pulchra mors*" in Virgilio, in *Dulce...*, pp. 181-185.
- 132) *Ibidem*, pp. 181-182.
- 133) Omero, *Odissea*, XI, 613-617.
- 134) Cfr. sulle laminette orfiche il testo classico di D. Comparetti, *Laminette orfiche edite ed illustrate*, Firenze 1910.
- 135) Su aldilà e divinità inferie nel VI libro dell'Eneide cfr. Pascal, *La morte...*, pp. 242-255; A. Setaioli, *Inferi*, in *Enc. Virg. II*, pp. 953-963; L. Moraldi, *L'aldilà...*, pp. 101-115.
- 136) Virgilio, *Aeneis*, VI, 432-433.
- 137) *Ibidem*, 432.
- 138) Omero, *Odissea*, XI, 567-570; per quanto riguarda la figura di Minosse nell'opera omerica cfr. Pascal, *La morte...*, p. 129; E. Simon, *Minosse*, in *Enc. Virg. III*, pp. 535-536.
- 139) Per le posizioni orfiche e platoniche cfr. Pascal, *La morte...*, pp. 130-139; Moraldi, *L'aldilà...*, pp. 81-100; Ferguson, *Le religioni...*, pp. 88-92; Zannini Quirini, *L'aldilà nelle religioni...*, pp. 281-290.
- 140) Propertio, *Elegiae*, IV, 11, 23-28.
- 141) Virgilio, *Aeneis*, VI, 548-551.
- 142) Ovidio, *Ibis*, 190-196.
- 143) Virgilio, *Aeneis*, VI, 552-556. Per quanto riguarda le Furie cfr. Grimal, *Furie*, p.315; S. Farron, *Furie*, in *Enc. Virg. II*, pp. 620-622.
- 144) *Ibidem*, 608-609: e cfr. Pascal, *La morte...*, p. 254.
- 145) Cfr. Platone, *Fedone*, XII e Virgilio, *Aeneis*, VI, 637 ss.: sull'idea dei Campi Elisi posti sottoterra vd. Pascal, *La morte...*, pp. 281-282; e cfr. Zannini Quirini, *L'aldilà nelle religioni...*, pp. 285-290; in particolare sulla collocazione dei Campi Elisi virgiliani cfr. Setaioli, *Inferi...*, p. 961.

146) Cfr. Omero, Odissea, IV, 563; e Silio Italico, Punica, XIII, 551 ss.; sull'idea dei Campi Elisi come isole oceaniche cfr. Pascal, *La morte...*, pp. 274-281.

147) Omero, Odissea, IV, 563; Esiodo, *Opere e giorni*, 153 ss.; Virgilio, *Aeneis*, VI, 640-668; Tibullo, *Elegiae*, I, 3, 59-66.

148) Virgilio, *Aeneis*, VI, 730-751.

II.

GRANDI TIPOLOGIE DELLA MORTE

MORS ACERBA: ABORTO, INFANTICIDIO, MORTE DEL BAMBINO

La società romana è divisa in categorie giuridiche e sociali ben precise: uomini, donne, liberi, schiavi, senatori, soldati, artigiani..., ognuna delle quali deve essere funzionale al mantenimento dell'equilibrio economico e politico della res publica. Alla luce di questa considerazione non dobbiamo stupirci troppo allora della mancanza di dati o del silenzio che in molti casi circonda la morte dei bambini: in una siffatta società, dove l'unica età che conta è quella della maturità che permette all'uomo di servire lo stato come cittadino e come militare, un infante, morto dopo pochi anni o addirittura dopo pochi mesi, non ha nessun diritto di cittadinanza¹. Una tale concezione è resa immediatamente evidente dal fatto che i neonati morti entro il primo anno di vita non vengono considerati membri del gruppo sociale e le poche tombe, precedenti al periodo cristiano, che sono state rinvenute, generalmente sono anepigrafe, mancano cioè dell'elemento onomastico, la componente fondamentale che identifica come soggetto giuridico ogni essere umano². Non solo, il nome inciso su una lapide è spesso l'unico modo per i più poveri di lasciare una traccia del loro passaggio su questa terra, di far sapere al mondo che sono esistiti: al bambino morto dopo pochi mesi di vita viene negato anche questo. Ad un tale atteggiamento dopo la morte corrisponde, nella società romana, un comportamento analogo di disinteresse anche durante la vita: molto spesso, infatti, al bambino non viene nemmeno consentito di nascere, dal momento che, insieme a numerose pratiche contraccettive, è molto diffuso l'uso dell'aborto attuato nei più diversi modi, molti dei quali provocano spesso la morte della madre³. Se il mondo medico si divide e avanza differenti valutazioni etiche e morali sulla liceità di tali pratiche abortive in relazione alle diverse posizioni sulla natura di essere vivente o meno del feto, è da supporre che le donne dei ceti subalterni ricorrono all'aborto spinte dalla disperazione o da stringenti considerazioni di carattere economico, senza porsi la questione in chiave etica o filosofica, come le molte matrone che abortiscono spesso in conseguenza a valutazioni di carattere estetico. Se la madre prende invece la decisione di portare a termine la gravidanza non significa però che per il bambino sia garantita la sopravvivenza. Appena nato il bimbo si trova immediatamente sottoposto all'insindacabile volontà della figura paterna, l'unica a decidere della sua sorte. L'ostetrica depone il neonato a terra, un gesto di profonda valenza sacrale giacché simboleggia la venerazione per la madre Terra che genera tutte le cose e a cui appartiene dunque anche il bambino appena nato, quindi lo consegna al padre che, secondo il mos maiorum, in base al suo potere di pater familias, può decidere di tenere il bambino oppure farlo uccidere, esercitando così lo ius vitae ac necis. Una volta che il padre ha accettato il bimbo nella sua famiglia, allora lo prende e lo solleva in alto fra le sue braccia nel caso sia un maschio, oppure lo consegna alla madre perché lo allatti nel caso di una femmina. Ma se la scelta è invece il rifiuto del nuovo nato, allora il pater familias dà ordine all'ostetrica di tagliare il cordone ombelicale più del dovuto, provocando un'emorragia letale oppure fa annegare il neonato⁴. Altre volte il padre, deciso a disfarsi del bimbo, ma non volendolo uccidere, almeno non direttamente, ordina che venga messo fuori dalla porta di casa, lo espone. Questa crudele consuetudine in molti casi equivale a una vera e propria condanna a morte se il bambino non viene raccolto in tempo breve da qualcuno che, impietosito, o più spesso mosso da vari e non sempre leciti interessi, lo prende poi con sé nella sua casa⁵. Varie sono le ragioni che spingono il padre a rifiutare al neonato l'ingresso nella gens ma, soprattutto per i ceti subalterni, si tratta di motivazioni eminentemente economiche. Generalmente il capofamiglia non ha i mezzi materiali per mantenere un nuovo bambino, mentre, nelle gentes agiate, le ragioni finanziarie rimangono decisive nella scelta di abbandonare il piccolo, ma per considerazioni di segno opposto: i ceti abbienti preferiscono invece puntare su una buona educazione di pochi figli maschi in modo da garantire loro più probabilità di successo nella vita politica, e intendono evitare difficoltà in materia di eredità. Per un bambino, però,

molto spesso la morte non arriva perché decisa dai genitori, ma perché causata da fattori endogeni ed esogeni diversi: il mondo romano infatti conosce una mortalità infantile elevatissima: dal 30 al 40% dei bambini muoiono entro il primo anno di età, mentre quelli che perdono la vita entro il decimo anno rappresentano un terzo della popolazione in età imperiale⁶. Proprio in considerazione di una mortalità così alta la società romana pare quasi abituata alla morte dei suoi membri più piccoli e quindi, almeno ufficialmente e pubblicamente, sembra scarsamente incline a piangerne la scomparsa⁷. Testimonianza di ciò è un passo di Plutarco, in cui si parla di una legge dell'epoca regia che stabilisce che per un bambino morto prima dei tre anni non bisogna portare il lutto, mentre per uno scomparso dopo questo termine va tenuto per i mesi corrispondenti agli anni di vita del bimbo⁸: anche Cicerone si allinea su tale posizione e sostiene, infatti, che non è il caso di piangere la morte di un neonato⁹. Il bambino, come abbiamo precedentemente sottolineato, non viene sentito, secondo la mentalità ufficiale, come un membro integrato nelle dinamiche sociali dello stato, ma come un esserino da tenere sotto tutela in attesa della maggiore età, quando può finalmente assurgere ad una sua dignità autonoma in quanto cittadino a tutti gli effetti, o, nel caso di una bimba, non diventi una moglie ed una madre, in grado di generare nuovi figli e di allevarli¹⁰. E' tale scarsa considerazione della personalità dell'infans che porta nel mondo romano all'usanza di celebrare per coloro che muoiono in tenera età delle esequie in tono decisamente minore rispetto a quelle consuete. Il funerale dei bambini, il *funus acerbum*, così come acerba è definita la loro morte, si svolge di notte alla luce delle torce come per i funerali dei più poveri. Gli studiosi hanno avanzato parecchie ipotesi sul significato di tali cerimonie funebri notturne che, con ogni probabilità, sarebbe da ricercarsi nella volontà dei genitori, colpiti da una tale tragedia, di nascondere al mondo circostante l'anomalia sociale e biologica di essere costretti (*contra votum*) a seppellire colui che avrebbe invece dovuto essere il loro erede e soprattutto la proiezione della loro vita nel futuro. Tutto ciò viene avvertito come un evento innaturale e perciò da occultare: il carattere notturno di tali esequie ha, dunque, lo scopo di evitare di contaminare la luce del giorno con la manifestazione di questo particolare evento luttuoso¹¹. Il mondo romano celebra di giorno e con tutti gli onori solo i funerali di coloro che all'interno delle dinamiche sociali dello stato rivestono un ruolo di una certa importanza, perciò coloro che invece nella *res publica*, per un motivo o per l'altro, sono scarsamente integrati, come ad esempio i poveri ed i bambini appunto, non sono degni di ricevere le stesse esequie. Non dobbiamo poi dimenticare che la notte è da sempre assimilata alla morte ed al suo regno, così come la luce invece è simbolo della vita, per cui un funerale notturno, soprattutto per un bambino morto anzitempo e quindi oggetto di particolari paure e ansie, viene a concretizzare ulteriormente la frattura che si avverte in tutta la società fra il mondo dei vivi e quello dei morti. Particolari timori infatti circondano gli *infantes* scomparsi prematuramente, che vengono accomunati - anche nell'Eneide¹² - ad altre figure particolarmente inquietanti come i suicidi o gli assassinati. Il mondo romano è convinto che questi bimbi rappresentino una minaccia per i parenti perché, sotto forma di spiriti, possono facilmente ritornare sulla terra a terrorizzare i vivi, essendo destinati, come i suicidi, a vagare senza pace nell'oltretomba, per lo stesso numero di anni che era stato loro assegnato alla nascita dal destino. Perciò i funerali dei bambini, anche appartenenti a famiglie agiate, si svolgono in tono minore e molto più rapidamente - non c'è esposizione del cadavere e le forme di lutto vengono ridotte al minimo - delle esequie riservate invece agli adulti dei ceti superiori¹³. Agli inizi della storia di Roma i più piccoli, morti prima del terzo anno di età, addirittura non hanno diritto ad alcuna "liturgia" e vengono sepolti direttamente sotto il pavimento dell'abitazione. In seguito, nonostante una legge delle XII Tavole impedisca la sepoltura all'interno della cerchia urbana, i cadaveri dei bambini morti entro quaranta giorni sono tumulati ancora nelle case, sebbene non più all'interno ma nel *subgrundarium*, la zona sotto la tettoia. Se dunque, nonostante una tale prescrizione, i neonati vengono ugualmente sepolti all'interno delle città, è evidente che lo stato non li considera soggetti di diritto sottoposti per questo alle norme giuridiche¹⁴. Tale è almeno la posizione ufficiale riguardo alla morte dei bambini. Ma dalle testimonianze degli autori e da quelle epigrafiche deduciamo che, almeno dall'età imperiale, in cui più ricca è la documentazione in proposito, gli atteggiamenti cominciano a subire delle evidenti modifiche,

e nel privato si fa sempre più forte il sentimento di rimpianto e di disperazione per queste morti. Il dolore e il pianto che il *mos maiorum* vorrebbe destinati solamente agli adulti acquistano invece prepotentemente spazio, come conferma Marziale, che dedica uno dei suoi più belli e commoventi epigrammi ad una bimba scomparsa a sei anni¹⁵ o Giovenale, quando sostiene che è giusto piangere davanti al funerale di un bambino troppo giovane per il rogo funebre¹⁶ o Frontone che si dispera amaramente per la morte del suo nipotino¹⁷. La sensibilità della maggior parte dei genitori, insomma, non è per niente allineata a quella dello stato: il pianto e la disperazione sono l'unico sentimento possibile davanti alla scomparsa dei figli. Tutto ciò risulta evidente anche dai reperti epigrafici in cui i genitori esprimono tutto il loro dolore, ricordando con grande precisione sulla lapide del bambino gli anni, i mesi, i giorni e talvolta anche le ore che questo esserino ha vissuto con loro, quasi a voler gustare fino in fondo il breve periodo che hanno passato insieme¹⁸. Questo cambiamento, così evidente nella mentalità, oltre ad essere il logico frutto del naturale attaccamento fra genitori e figli è forse da attribuire anche ai mutamenti politici che si sviluppano nell'età imperiale, per cui i padri, privati del loro potere politico, scoprono le gioie della vita familiare e quindi costruiscono un legame sempre più forte con i figli¹⁹. La scoperta della famiglia e dei suoi valori corrisponde così alla constatazione dell'inadeguatezza del *mos maiorum* di fronte alla sfera degli affetti più intimi, e porta, in generale, ad una nuova e più spontanea manifestazione del dolore soffocata, in precedenza, in nome di un'etica statale rigida ed austera.

MORS IMMATURA E PRAEMATURA: LA MORTE DEL GIOVANE.

Nella definizione, molto tarda in realtà poiché risale ai primi del VII secolo d.C., di Isidoro di Siviglia, riguardo al rapporto fra età biologiche dell'uomo e morte è possibile cogliere però il pensiero di gran parte della società romana a lui precedente e contemporanea: "*tria sunt autem genera mortis: acerba, immatura, naturalis. Acerba infantum, immatura iuvenum, merita, id est naturalis, senum*"²⁰. La morte dei giovani viene dunque definita intempestiva e prematura. Dobbiamo osservare però che esiste nella mentalità quiritica una certa oscillazione nella valutazione dell'*immaturitas* o meno di un decesso, tanto è vero che Publio Siro nel I secolo a.C. fornisce una tripartizione diversa da quella fornita secoli dopo da Isidoro: "*mors infanti felix, iuveni acerba, nimis sera <est> seni*"²¹. In questa circostanza, come possiamo vedere, l'aggettivo *acerba* non è più riferito alla morte del bimbo ma a quella del giovane. In Virgilio addirittura, ad ulteriore testimonianza di tale fluttuazione semantica, le due aggettivazioni compaiono nell'Eneide per indicare indifferentemente la morte dei neonati e dei bambini *ab ubere rapti* nel VI libro²² e poi la morte di un giovane eroe come Pallante nell' XI libro: l'espressione infatti è la medesima, "*abstulit atra dies et funere mersit acerbo*"²³. Una volta chiarita tale questione di carattere semantico, notiamo come dalle testimonianze degli autori antichi il trattamento riservato ai giovani morti prematuramente non sia in molti casi differente da quello dei bambini: per entrambe le categorie viene celebrato infatti il *funus acerbum*. Così appare infatti chiaramente dalla narrazione di Tacito, che descrive negli *Annali* la morte e le esequie del quattordicenne Britannico: "*nox eadem necem Britannici et rogi coniunxit, proviso ante funebri paratu, qui modicus fuit... Festinationem exequiarum edicto Caesar defendit, ita maioribus institutum referens, subtrahere oculis acerba funera neque laudationibus aut pompa detinere*"²⁴. Un trattamento identico, vediamo, era stato riservato infatti anche a Pallante, e Servio, nel suo commento all'Eneide, contribuisce con preziose notizie ad informarci sullo svolgimento del *funus acerbum* e sulle fasce di età interessate: "*et magis moris Romani ut impuberes noctu efferentur ad faces, ne funere immaturae subolis domus funestaretur; quod praecipue accidebat in eorum qui in magistratu erant filiis. Ideo Vergilius Pallantis corpus facit excipi facibus, quia acerbum funus*"²⁵. Come abbiamo visto dalle testimonianze, il mondo romano celebra il *funus acerbum* indifferentemente per un bambino di pochi anni come per un giovane che ha ormai superato ampiamente la soglia della pubertà: questo perché qualsiasi ragazzo muoia prima dei suoi genitori è ritenuto vittima di una morte prematura

indipendentemente dalla sua età²⁶. E sono numerose infatti le testimonianze epigrafiche in cui i genitori esprimono sconforto davanti all'anomalia biologica che li vede costretti a dare sepoltura a chi invece avrebbe dovuto seppellirli: "Et quas exsequias debebat nata parenti, / has pater adversis casibus ipse dedit", recita un'epigrafe, di datazione incerta, di Cesarea in Mauretania²⁷. Ben diverso è però l'atteggiamento di Seneca, portavoce e difensore di un mos maiorum rigido ed austero, il quale, in una consolatio inviata a Marcia per la morte del giovane figlio Metilio, sostiene che "nimis tamen cito perit et immaturus... Deinde sibi maturus decessit: vixit enim quantum debuit vivere; nihil illi iam ultra supererat"²⁸. Come sostiene acutamente M. Meslin, è da supporre però che un tale tipo di stoicismo non abbia un efficace potere consolatorio e che difficilmente vi si possa serenamente uniformare chi sia stato colpito negli affetti più cari²⁹. Tanto è vero che Ovidio sostiene "Quis matrem, nisi mentis inops, in funere nati / flere vetet? Non hoc monenda loco est; / cum dederit lacrimas animumque expleverit aegrum, / ille dolor verbis emoderandus erit"³⁰. Nella società romana, infatti, si fa sempre più spazio l'espressione del rammarico e dell'anomalia biologica nel vedere una giovane vita spenta anzitempo, prima che possa godere delle gioie del mondo. La disperazione dei genitori che hanno perso il giovane figlio trova espressione nei numerosi reperti epigrafici che ci sono pervenuti. Spesso è presente il lamento per le grandi qualità del figlio già sviluppate nonostante la giovane età: "...mors perfe[cit] tua ut essent omnia brevia, / honos fama virtusque, gloria atque ingenium. / Quibus sei in longa licu[i]sset tibi utier vita, / facile facteis superases gloriam maiorum"³¹, leggiamo su un'iscrizione urbana della prima metà del secondo secolo a.C.. O ancora, "...ultra annos sapiens praeceps fata invida raptum, / de cuius spe promittens sibi plurima mater..."³², recita un'epigrafe sabina, forse cristiana, del 359 d.C. Spesso, poi, è il morto stesso che esprime rammarico per la vita che gli è stata tolta in così giovane età: è il caso del quattordicenne Q. Eronio Firmino che accusa della sua morte con parole dure l'"invida Parcarum series"³³. Rabbia e ribellione traspaiono dall'epitaffio del ventenne Procope che protesta per l'iniquità del suo destino, "manus lebo contra / deum"³⁴, e da quello del ventiduenne C. Satellio Clemente che si lamenta amaramente di essere vittima di una sorte ingiusta che lo ha strappato agli affetti della famiglia, "abruptit dirae sortis iniqua dies"³⁵. Il tema dunque più ricorrente nelle epigrafi che riguardano la scomparsa dei giovani è quello della ribellione nei confronti della mors praematura o immatura³⁶, soprattutto perchè i genitori, che generalmente sono coloro che offrono queste lapidi, ritengono che i loro figli non meritino una simile sorte, non avendo commesso nulla di male. La sensibilità romana si rivolge con rimpianto e tenerezza verso queste esistenze spezzate dalla morte poiché verso il puer o la puella morti si manifestano sempre più evidenti sentimenti di amore e di pietà che contrastano con l'austerità del mos maiorum. Il mondo romano, insomma, non riesce più, specialmente dall'età imperiale in poi, come abbiamo già visto, ad adeguarsi supinamente alle leggi demografiche che vedono una mortalità infantile e giovanile molto elevata ed una speranza di vita media che generalmente non supera i trent'anni, e rifiuta questa logica che avverte sempre più come disumana ed estranea.

LA MORTE VIOLENTA.

Le fonti di cui disponiamo sono piuttosto avare riguardo alle morti violente, soprattutto poi per quelle che riguardano i rappresentanti dei ceti inferiori. I filosofi e i poeti romani non si occupano di questi casi che sporadicamente e ne fanno accenno solo quando alcuni episodi, per la loro singolarità, possono essere motivo di interesse per i loro lettori. Così noi abbiamo agevolmente la possibilità di sapere tutto su come sono stati uccisi Tiberio e Caio Gracco, Cesare e Cicerone, quali i loro atteggiamenti e i loro comportamenti davanti alla morte e agli assassini, ma difficilmente riusciremo, perchè raramente ricordato, a sapere come moriva un uomo dei ceti inferiori sorpreso da un ladro di strada o ucciso in una lite. Per ricostruire dunque qualcosa della vita e della morte di coloro che non fanno parte dell'élite dominante dobbiamo rivolgerci a nuove e differenti fonti: le epigrafi funerarie, gli unici documenti che

possono restituirci, anche se parzialmente e sommariamente, qualche traccia delle vicende umane di coloro che sono esclusi dalle dinamiche economiche e culturali della società romana. Molte volte di queste persone non ci resta che il nome e l'indicazione del modo in cui sono morte come, in area africana, per il ventenne M. Clodio Macro ("iugulatus"³⁷), Lurio Rogato ("occiditur"³⁸) o C. Giulio Pontico ("peregre vita privatus"³⁹). Altre volte attraverso la lapide riusciamo a ricostruire qualcosa in più della vita e dell'attività di uomini di cui altrimenti non conosceremmo niente: è il caso, proprio della zona renana, di un "nuntius Augusti", sorpreso ed assassinato dai briganti che, in un'epigrafe di Treviri, ci tiene a far sapere che: "velox pede cursor ut aura" e che fu ucciso ingiustamente senza avere commesso alcun crimine⁴⁰. O del liberto Giocondo che si rammarica con il viandante perchè "vivere non / potui plures XXX per / annos", dal momento che uno schiavo lo uccise e poi a sua volta si suicidò gettandosi in un fiume⁴¹. Piuttosto interessante, perchè è uno dei pochi casi a noi noti in cui l'assassino è di sesso femminile, è poi un'epigrafe imperiale di Aquino in cui L. Manlio Montano ci racconta di essere stato privato della vita "iniqua / femineaue manu"⁴². Sono tutti questi dei frammenti della vita e della morte di chi non ha altra possibilità di esprimersi e di lasciare una traccia della sua presenza sulla terra, se non tramite la lapide che racconta la sua storia nello spazio concesso da una lastra di pietra. In queste parole, poche e spesso sgrammaticate, si coglie comunque, nella maggioranza dei casi, rimpianto, rammarico, rassegnazione e dolore per la vita che è stata interrotta dalla volontà omicida di un'altra persona, ma soprattutto è evidente il desiderio, anche attraverso delle espressioni forti, ricordiamo il iugulatus sopra citato, di lasciare di sé un ricordo per non essere dimenticati e per riaffermare davanti alla morte la propria identità.

IL SUICIDIO.

Parlando del suicidio nella cultura romana è necessario innanzitutto sgombrare il campo, per quanto possibile, da equivoci e contraddizioni: a Roma non esiste un'etica per così dire "statale" del suicidio, che approvi ed esalti questo atto senza eccezioni di sorta. Anche la dottrina neostoica, come vedremo più avanti, con il suo più illustre rappresentante romano, Seneca, non è certo indistintamente favorevole a questo grave gesto, ma lo codifica in forme ben precise e determinate⁴³: la società romana dominante, quella più sensibile ai richiami della filosofia stoica ed epicurea, non è assolutamente percorsa da folli tendenze suicide. A livello familiare o pubblico (nelle scuole di retorica) viene fornita un'educazione che insegna a rispettare i grandi valori morali, i quali talvolta hanno spinto eminenti uomini del passato a togliersi la vita: ciò non significa, comunque, che esista nella cultura romana una formazione filosofica ed etica ciecamente favorevole al suicidio⁴⁴. La sociologia ha ampiamente dimostrato che il suicidio è un fenomeno che riguarda una parte molto ristretta della società e non può certo essere prerogativa dominante di tutto un mondo culturale vario come quello romano⁴⁵. Privarsi volontariamente della vita in una società come quella quirite, che ha scarsa fiducia nell'aldilà e che gioca tutte le sue speranze nell'esistenza terrena, è un gesto di una gravità enorme, che coinvolge l'essenza più profonda dell'uomo: nessuno, dunque, prende una decisione di questa portata senza aver considerato ogni mezzo per salvaguardare, coerentemente con i dettami della coscienza, la propria esistenza. Questa volontà di rimanere attaccati al mondo dei vivi a tutti i costi è anzi largamente predominante e i consigli di Seneca a non aggrapparsi tenacemente agli ultimi scampoli di un'esistenza ormai vuota e senza significato, ma ad abbandonare serenamente questo mondo quando non sia più possibile vivere in piena libertà, non fanno altro che confermare questa idea⁴⁶. Chiarito questo punto fondamentale, possiamo notare che l'etica romana nei confronti del suicidio è molto più complessa e sfumata di quanto comunemente si ritenga. Nell'Urbe, infatti, non troviamo nessuna condanna del suicidio in sé: questo atteggiamento verrà solo più tardi con la dottrina cristiana. Riscontriamo invece un'attenta valutazione delle circostanze che hanno spinto un uomo a togliersi la vita, e del mezzo scelto per raggiungere questo scopo⁴⁷. Torneremo più avanti sul problema dei diversi modi di darsi la morte: quello che ci preme chiarire ora è

l'atteggiamento romano riguardo alle circostanze del suicidio. E' molto interessante notare, anzitutto, che nel vocabolario romano non esiste un termine univoco e specifico, equivalente, per esempio, all'italiano "suicidio", per definire l'atto di darsi la morte. Esistono invece numerose espressioni e fraseologie che sottolineano di volta in volta i diversi aspetti psicologici o concreti del suicidio. Le più diffuse sono "mortem sibi consciscere" e "mors voluntaria". In queste definizioni è possibile cogliere alcuni degli aspetti fondamentali dell'atteggiamento romano nei confronti del suicidio: da una parte la consapevolezza e la razionalità del gesto, espressi nel verbo scire, e dall'altra la libertà assoluta che origina un tale atto, racchiusa nell'aggettivo voluntaria⁴⁸. La società quirite infatti, in molti casi, non solo tollera ma esalta il gesto di coloro che vedendo limitata la loro libertà o per mantenere intatta la loro dignità si danno la morte, come la matrona Lucrezia, la quale, violentata dal figlio di Tarquinio il Superbo, si uccide, diventando per il mondo romano uno splendido esempio di purezza e di coraggio⁴⁹. E' questo il caso limite di Tacito che ha commosse parole di elogio per il gesto di Epicharis, una liberta coinvolta nella congiura dei Pisoni contro Nerone, che stremata dalle torture si uccide per non rivelare i nomi dei suoi complici⁵⁰. Seguendo Seneca, il filosofo che nella prima età imperiale maggiormente influenza le posizioni del ceto dominante su questa materia, notiamo come non esista un metro di valutazione costante riguardo al suicidio, ma si applichino invece a ciascun caso specifico dei giudizi che variano in base alle condizioni e agli uomini⁵¹. Secondo Seneca, il saggio deve volontariamente e di buon grado rinunciare alla propria vita quando un'avversa circostanza gli impedisca di agire secondo i precetti della ragione e soffochi la libertà dell'anima rendendo così inutile e priva di significato la sua esistenza. La libertà interiore: è questa, nella speculazione neostoica, la condizione fondamentale per una vita vera e costruttiva. Ecco allora che il filosofo ammette, e a volte consiglia espressamente, il suicidio in alcune circostanze specifiche, come ad esempio nel caso di una lunga e penosa malattia in cui il dolore annebbia e limita fortemente le facoltà mentali⁵²: lo stesso vale per una vecchiaia invalidante⁵³ e per una estrema povertà che mortifica lo spirito sottomettendolo alle necessità del corpo⁵⁴. Seneca fa una scelta di libertà, il suo non è un tentativo di elaborare una morale del suicidio che crei una via di fuga dalla realtà, ma un'etica della vita che permetta di raggiungere su questa terra la felicità e la saggezza. Questo è ampiamente dimostrato dalla violenta polemica nei confronti di coloro che mossi da un'insana libido moriendi si tolgono la vita vanificando in una folle e sterile azione il profondo significato di questo gesto⁵⁵. Fra costoro il filosofo include anche quelli che si danno la morte per l'amore non ricambiato per una donna poiché compiono un atto inutile e ridicolo⁵⁶. L'appassionato attacco contro quelli che si uccidono non per lucida e ponderata scelta, ma solo per immaturità e per paura di affrontare la vita, dimostra ancora una volta come il filosofo non sia ciecamente favorevole al suicidio, ma anzi lo reputi in ultima analisi una scelta sofferta ed estrema. Il suicidio è quindi il mezzo estremo a disposizione del saggio per tutelare la propria libertà interiore e la propria dignità: e in questo senso Catone Uticense rappresenta, secondo Seneca, uno degli esempi più alti per il mondo romano⁵⁷. Il suicidio di matrice stoica, infatti, tende sempre a porsi come un modello pubblico di condotta saggia e coerente e per tale motivo spesso è caratterizzato da una teatralità esasperata con cui appare in sottile polemica Petronio, il cui gesto invece è venato di austerità e riservatezza⁵⁸. L'ironia ed il disincanto dell'estremo gesto petroniano arrivano fino al punto di trasgredire alle regole che presiedono alla maggior parte dei suicidi tragici e spettacolari di matrice neostoica e non: è consuetudine infatti che colui che sta per togliersi la vita intesti parte del suo patrimonio all'imperatore, che velatamente o meno gli ha imposto di suicidarsi, per salvare così il rimanente per i suoi discendenti. Ebbene, Petronio non solo distrugge la sua preziosa collezione di "vetri", cui Nerone è molto interessato, ma addirittura fa circolare per la città dei libella post mortem in cui racconta tutti i misfatti più turpi dell'imperatore⁵⁹. Non è facile ricostruire quale sia l'atteggiamento di un uomo romano che scelga di togliersi la vita, con quale spirito si avvicini alla mors voluntaria e quali considerazioni passino per la sua mente in un così particolare momento. Le fonti a nostra disposizione, molto ampie per quello che riguarda la posizione ufficiale dello stato (mos maiorum) e delle diverse scuole filosofiche sul suicidio, sono invece generalmente reticenti quando si tratta di analizzare i sentimenti più profondi dell'uomo: la paura, il

dolore, la rassegnazione, la serenità, l'incoscienza o l'angoscia davanti alla morte. Inoltre, come sostiene acutamente D. Gourevitch, nelle fonti che parlano del suicidio assai raramente compaiono personaggi appartenenti ai ceti inferiori: tutti i soggetti, infatti, sono generalmente delle categorie sociali privilegiate - imperatori, senatori, filosofi o ricchi. Questo certamente non perchè fra schiavi, poveri e subalterni, non si verificano casi di suicidio, ma semplicemente perchè tali personaggi rivestono un ruolo complessivamente secondario e marginale nella società⁶⁰. L'elemento comune che però si può cogliere dal confronto delle fonti, anche se, torniamo a ripeterlo, parziali in quanto si occupano quasi esclusivamente dei ceti dominanti, è quello di una diffusa serenità e fermezza d'animo nell'affrontare la morte. Attico, con ogni probabilità affetto da un tumore, resosi conto "...mihi stat alere morbum desinere. Namque his diebus quidquid cibi sumpsi, ita produxi vitam ut auxerim dolores sine spe salutis"⁶¹, si astiene volontariamente dal cibo e si lascia morire, affrontando con calma la morte: "hac oratione habita tanta constantia vocis atque vultus ut non ex vita, sed ex domo in domum videretur migrare"⁶². Seneca, parlando di Tullio Marcellino gravemente malato, approva e loda il suo suicidio poiché "mortem sibi consciverit, tamen mollissime excessit et vita elapsus est "⁶³. Tullio Marcellino infatti - dopo aver interpellato i suoi amici sull'opportunità o meno di togliersi la vita - prende molto serenamente la decisione di digiunare fino alla morte. Sono proprio questa tranquillità e coerenza di colui che tormentato da una lunga e terribile malattia sceglie lucidamente la morte, che Seneca apprezza maggiormente⁶⁴. Petronio, nelle parole di Tacito⁶⁵, non ha paura di morire ed anzi con molta freddezza e con studiata lentezza esegue un'operazione raccapricciante e dolorosa come quella di aprirsi le vene e poi fasciarle per allungare volontariamente il tempo della sua agonia, a dimostrazione del fatto che è sempre l'uomo (epicureo) che decide di sé e del suo tempo, e non ha paura della morte. Lo stesso Seneca, se da una parte indulge ad una certa spettacolarità per quanto riguarda il suo suicidio, dall'altra, insieme a sua moglie Paolina, dimostra un coraggio ed una serenità notevoli, giacché, non solo si apre le vene dei polsi ma si fa tagliare anche quelle delle gambe, e quindi, visto che la morte tarda ad arrivare, beve prima del veleno, che però non sortisce l'effetto desiderato, e poi si fa portare in un bagno dove il vapore caldo lo uccide⁶⁶. La cultura quirite considera dunque il suicidio come un atto essenzialmente libero e ovviamente non lo disapprova come gesto in sé, ma lo critica quando riguarda delle categorie che per motivi diversi libere non sono: gli schiavi, perchè nel diritto romano sono delle res di esclusiva proprietà del padrone, ed i soldati, perchè con il sacramentum si sono indissolubilmente votati al servizio dell'Urbe⁶⁷. Il mondo romano, se da una parte è rispettoso verso quelle che sono le esigenze più intime dei suoi cittadini, dall'altra non lo è per niente invece quando questi principi della morale vengono a contrastare con quelli economici della gestione dello stato. L'autonomia del singolo, la libertà nel decidere della sua vita, finiscono nel momento in cui, con il suicidio, il cittadino romano si azzarda, nell'ottica dei legislatori, a sottrarsi ai suoi doveri nei confronti della res publica. E' il caso questo di coloro che, inquisiti e sottoposti a processo per qualche grave reato implicante la confisca dei beni, si uccidono prima della condanna per salvaguardare il patrimonio e per sfuggire alla damnatio memoriae, naturale corredo di ogni condanna a morte⁶⁸. Certo non bisogna esagerare, perché in molti casi la decisione di uccidersi è dettata più dalla volontà di salvaguardare il proprio honos o quello della gens, che da considerazioni di ordine economico, ma non bisogna nemmeno sottovalutare i motivi finanziari. Nell'ultimo secolo della repubblica infatti, come risulta da fonti giuridiche e letterarie⁶⁹, l'accusato che si toglie la vita nel corso di un processo, morendo così senza una condanna, estingue automaticamente qualsiasi procedura penale nei suoi confronti, compresa quella di confisca dei beni, per cui il patrimonio può passare intatto ai legittimi eredi senza che lo stato possa avanzare su di esso nessuna pretesa. Questo è però anche il secolo delle guerre civili e delle proscrizioni. Per chi viene iscritto nelle liste dei proscritti difficilmente esiste una via di salvezza: anche il suicidio preventivo non salva la vittima dalla confisca dei beni e dall'oltraggio al cadavere. Corpi trainati con un uncino per le strade della città, teste mozzate che vengono collocate sui rostri, (come accade al capo di Cicerone, che viene esposto insieme alla sua mano destra⁷⁰) o conficcate su alti pali per essere mostrate nel Foro, cadaveri orribilmente mutilati e gettati nel Tevere o lasciati in pasto agli animali, tutto questo è il frutto

di una feroce volontà di privare il proscritto di una *pulchra mors* e della sepoltura per impedirgli in questo modo la possibilità di trovare pace almeno nell'aldilà⁷¹. Dalle contraddittorie testimonianze della prima età imperiale⁷² non risulta chiaro se questa regola sia ancora applicata, ma possiamo presumere che, gravati da sempre più elevate spese e perennemente alla ricerca di denaro per mantenere il costosissimo apparato pubblico, gli imperatori della dinastia giulio-claudia divengano molto più attenti e rigidi riguardo al suicidio come strumento estremo per evitare la confisca dei beni. L'applicazione di norme più restrittive, però, concerne generalmente i reati gravi come il crimine *maiestatis* o la *perduellio*, in epoca imperiale assimilata al crimine di lesa maestà, perché per tutti quelli di portata inferiore, come nel caso di Cremuzio Cordo⁷³, nel 25 d.C., vale ancora il principio per cui l'accusato togliendosi la vita prima della condanna sfugge alla confisca⁷⁴. Dalla testimonianza di Dione Cassio, riguardante un episodio del 31 d.C., apprendiamo infatti che, per salvaguardare il patrimonio, non basta più che un indiziato di gravi reati si tolga la vita prima della sentenza, ma - supponendo gli imperatori un intento doloso in tale suicidio, perpetrato non per salvare l'*honor*, ma solamente il testamento - è necessario che per bloccare qualsiasi azione penale costui si uccida prima dell'inizio del processo, prima che inizi la procedura tipica della *receptio nominis*⁷⁵. L'aspetto giuridico del suicidio è molto interessante perché, se da una parte ne mostra l'interpretazione legislativa, dall'altra è utilissimo per conoscere la sensibilità popolare su questa delicata questione. I motivi infatti per cui un uomo può legalmente togliersi la vita, senza che il diritto romano lo persegua penalmente, sono poi gli stessi che trovano comprensione e benevolenza anche nell'opinione comune. Le varie compilazioni giuridiche riportano assai spesso come causa del suicidio il *taedium vitae*, un malessere esistenziale provocato spesso da situazioni fisiche come la malattia o la povertà, che porta l'uomo ad un sentimento di insofferenza e repulsione nei confronti della vita e quindi all'estrema decisione di abbandonarla spontaneamente⁷⁶. La società romana mostra poi comprensione per colui che si è suicidato per debiti⁷⁷: il debitore insolvente, infatti, nel diritto antico viene venduto come schiavo *trans Tiberim*⁷⁸ e in epoca più tarda rinchiuso in carcere, per cui l'unico modo di sfuggire ad una condanna umiliante è quello di uccidersi⁷⁹. Anche il *furiosus*, colui che in un momento di follia perde il controllo della sua mente e si uccide, non viene fatto oggetto, sempre in caso di gravi crimini, di nessuna iniziativa legale⁸⁰. Se questi ed altri motivi secondari sono pienamente accettati dallo *ius* legge, nel II secolo d.C., quando le necessità economiche degli imperatori cominciano a farsi più pressanti, anche la legislazione si modifica e punisce colui che, accusato di gravi reati, decide di uccidersi prima della sentenza, interpretando tale gesto come una palese ammissione di colpevolezza. La condizione fondamentale perché si possa attuare la confisca dei beni di colui che si è tolto la vita prima della sentenza, è che si possa dimostrare che il suicidio è stato commesso nell'evidente intento di evitare la misura patrimoniale. Qualsiasi altro motivo, infatti, fra quelli sopra citati, come il *taedium vitae*, un dolore fisico insopportabile o un accesso di follia, rendono vana qualsiasi azione penale. Se il suicidio è essenzialmente un gesto libero, e dunque rientra nel campo d'azione dei *cives*, esso invece è precluso a coloro che per motivi vari e in diversa misura non possono liberamente disporre della propria vita. E' questo il caso degli schiavi e, per alcuni aspetti, dei soldati. Per quello che riguarda la legislazione militare sul suicidio, in età repubblicana si conosce ben poco, ma dalle fonti antiche si può supporre che il *miles* che si toglie la vita, o tenta di farlo, non incorre in alcuna sanzione penale, nemmeno postuma. La situazione muta intorno al II secolo d.C.; quando il suicidio di un militare viene equiparato ad una diserzione: togliersi la vita, o attentare ad essa, significa violare apertamente quel giuramento sacro che è il *sacramentum*, che ogni soldato compie e con il quale pone se stesso con totale devozione al servizio dello stato⁸¹. L'imperatore Adriano, infatti, punisce con grande severità il tentato suicidio di un militare equiparandolo alla diserzione⁸², per cui - se il soldato non prova che il suo gesto è dettato da un accesso di follia o dal *taedium vitae* (in questi casi gli viene fatta salva la vita, ma viene congedato con la *missio ignominiosa*) - il reato prevede la pena di morte. Quando invece il suicidio viene consumato, la legislazione militare è pressoché identica a quella civile, per cui, se il motivo che origina il gesto è fra quelli classici che abbiamo sopra ricordato, non viene intrapresa nessuna azione penale: ma se il soldato

si è tolto la vita unicamente per sfuggire ai suoi gravosi doveri militari, o per sottrarsi ad una condanna, allora i suoi beni vengono confiscati e viene decretata nei suoi confronti la *damnatio memoriae*, come per tutte le condanne a morte. Anche in questa situazione è evidente che non c'è la riprovazione per il suicidio in sé, ma soltanto la volontà di punire un gesto che danneggia lo stato. Per quanto riguarda il suicidio degli schiavi, i legislatori romani non se ne interessano molto, per un motivo semplicissimo: non essendo gli schiavi soggetti di diritto, non posseggono beni in quantità rilevante da interessare lo stato. L'interesse verso il suicidio degli schiavi è legato solamente al danno patrimoniale che essi con tale atto possono arrecare al *dominus*. Lo schiavo, infatti, è una *res*, un bene di proprietà del padrone, e come tale regolarmente acquistato e pagato, per cui la sua morte è una perdita economica più o meno grave per il *pater familias*. Per questo motivo, con un editto degli edili curuli, i venditori di schiavi sono obbligati, dietro minaccia di causa penale, a dichiarare al compratore se uno schiavo abbia già tentato il suicidio, in modo che l'acquirente sia libero di non procedere all'acquisto. Lo schiavo che si uccide o che tenta di farlo è fatto oggetto di disamine etiche e morali ben differenti da quelle che riguardano il suicidio di un uomo libero: se infatti quest'ultimo può togliersi la vita per un motivo nobile o comunque comprensibile, come il *taedium vitae*, un *servus* invece, come sostiene il giurista Paolo⁸³ ai primi del III secolo d.C., si suicida *propter nequitiam*, perchè è moralmente corrotto, per cui non merita nessuna compassione⁸⁴. E' ovvio che questo tipo di valutazione nasce dalla bassissima considerazione che la società *quirite* nutre per gli schiavi, ed infatti anche Seneca, non esita a definire ridicole le cause che portano alcuni servi a togliersi la vita⁸⁵. Le motivazioni che spingono un *servus* al suicidio, e che i padroni non comprendono e non vogliono analizzare, non sono certo le stesse che portano a tale decisione in un uomo libero dei ceti superiori: sono piuttosto l'avvilimento della dignità umana, la negazione di una personalità autonoma, la sottomissione fisica e spirituale, la durezza delle condizioni di lavoro, sono motivi più che plausibili per decidersi ad un gesto estremo e risolutore come quello darsi la morte⁸⁶. La grande paura dei padroni che vivono circondati da centinaia di schiavi, però, non è forse tanto quella del danno economico, valutazione comunque sempre molto presente fra i ceti dominanti, quanto della possibilità che un uomo privato della sua libertà, della sua dignità, di ogni elementare diritto umano, che ha deciso di uccidersi è un pericolo anche per il *dominus*, in quanto è un uomo che non ha nulla da perdere. Le leggi emanate in materia sono implacabili: gli schiavi di una *domus* in cui il *dominus* sia morto in modo violento vengono tutti messi a morte in virtù del S.C. *Silanianum* del 10 d.C.⁸⁷. mTale legge, espressione palese del *terror servilis*, tanto diffuso nei primi secoli dell'impero, non serve ovviamente ad impedire i suicidi fra il ceto dominante (come abbiamo già visto più volte la cultura romana lascia molta libertà al singolo per questo aspetto), ma ha lo scopo fondamentale di proteggere i padroni dalle eventuali violenze degli schiavi, i quali potrebbero compiere un omicidio facendolo passare per un suicidio. Il mondo romano concede ai suicidi tutti gli onori funebri tradizionali - un raro caso contrario parrebbe essere rappresentato dal decreto del 136 d.C. del *collegium funeraticium* di Lanuvium, che nega le esequie ai soci che si sono tolti la vita⁸⁸ - ed anzi i funerali dei grandi uomini morti suicidi hanno nella folla un riscontro emotivo superiore agli altri⁸⁹. Altra eccezione a tale atteggiamento riguarda coloro che si danno la morte impiccandosi: essi, nell'ottica *quirite*, sono autori consapevoli di un gesto dalle profonde valenze sociali e religiose che viene considerato sacrilego, e che perciò comporta l'interdizione dalla sepoltura. Nonostante tutto, però, le tradizionali credenze secondo cui lo spirito di una persona morta prematuramente in modo violento, e in questa categoria rientrano appunto i suicidi, diventa nell'aldilà un'entità malvagia e aggressiva, pronta a ritornare sulla terra per terrorizzare i suoi nemici, hanno ancora un'ampia diffusione e non solo nei ceti più bassi. Questa concezione è così radicata che in età tardo-repubblicana e proto-imperiale troviamo degli esempi di persone che si suicidano o pensano di farlo per gettare con questo gesto una maledizione sui loro nemici o per meglio perseguitarli. E' il caso di Cicerone che, nel 43 a.C., pensa di andarsi ad uccidere sul focolare della *domus* di Ottaviano, per attirarvi i terribili demoni della vendetta⁹⁰, o di Giunio Silano che, per suicidarsi, aspetta il giorno delle nozze dell'imperatore Claudio con Agrippina, nel 49 d.C., per rendergli funesto quel giorno⁹¹. Queste credenze di carattere popolare, insieme a quanto abbiamo già

fatto notare nel capitolo precedente riguardo alla peculiarità di certe posizioni di Virgilio, possono contribuire a spiegare la sorte che il poeta riserva ai suicidi nell'aldilà⁹², una sorte molto triste in rapporto alle colpe commesse. Abbiamo già detto che un solo tipo di suicidio è considerato maledetto ed infamante: quello per impiccagione. Servio sostiene infatti che già il diritto arcaico prevedeva per colui che si fosse ucciso impiccandosi la privazione della sepoltura⁹³. In un'iscrizione sarsinate di età repubblicana poi, un uomo dona un terreno ai suoi concittadini perché lo adibiscano a luogo di sepoltura, e specifica chiaramente che non vi devono essere sepolti coloro che si sono impiccati e coloro che hanno esercitato un'attività infamante (...quaestum spurcum professi essent)⁹⁴. Varrone scrive che durante i Parentalia, invece dei riti soliti, bisogna celebrare, per un uomo che si è tolto la vita impiccandosi, delle cerimonie di purificazione particolari: bisogna appendere ad un albero dei dischi votivi chiamati oscilla, per placare le anime di questi morti⁹⁵. Il suicidio per impiccagione viene visto come uno dei peggiori modi di morire se in un'epigrafe urbana di età imperiale un marito tradito ed abbandonato dalla moglie le augura: "clavom et restem sparteam, ut sibi collum alliget..."⁹⁶. Tanta ostilità nei confronti della morte volontaria per impiccagione necessita, dunque, di una spiegazione dal momento che abbiamo potuto constatare che, in un quadro sostanzialmente tollerante e permissivo riguardo al suicidio, questo è l'unico caso in cui la condanna del mondo romano è ferma ed inequivocabile⁹⁷. Gli impiccati da sempre hanno ispirato terrore, da un lato per il loro terribile aspetto, le membra irrigidite, gli occhi fissi e fuori dalle orbite, dall'altro perché la loro morte, infamante e terribile, è stata ritenuta maledetta, legata agli antichi rituali di fertilità tellurica per i quali erano previsti dei sacrifici umani, e considerata impura⁹⁸. Della successiva sostituzione, all'interno di tali celebrazioni, delle vittime in carne ed ossa con pupazzi dalle sembianze umane sono testimonianza gli oscilla, che vengono appesi agli alberi per placare le anime degli impiccati e ricordano il carattere maledetto di questa morte⁹⁹. A questo bisogna poi aggiungere che gli impiccati morivano sospesi in aria (e suspendium è appunto il termine per indicare tale forma di morte volontaria) e questo per il mondo romano è un fatto straordinario e pericolosissimo, giacché il morire è ritornare alla Tellus mater e lo si può fare solo se al momento della morte il corpo è a contatto con tale elemento, sede naturale delle regioni sotterranee dove si ritiene abitino i defunti¹⁰⁰. I Romani dunque, terrorizzati da una tale morte, sono molto attenti a separare accuratamente questi spiriti dagli altri privandoli della sepoltura, affinché per il loro carattere maledetto non possano contaminare la società. Tarquinio il Superbo - quando ordina di crocifiggere ignominiosamente i cadaveri dei plebei impiccatisi per protestare contro la monarchia - si pone come scopo di bloccare ogni tentativo di ritorno da parte di questi spiriti malvagi¹⁰¹. L'avversione nei confronti dell'impiccagione è, dunque, un atteggiamento di lunga durata nella società romana, poiché non pare esservi nessun sensibile mutamento nella valutazione di tale gesto fra il VI secolo a.C., età cui viene fatto risalire l'episodio sopra citato, e l'età traiano-adrianea, epoca in cui il giurista L. Prisco Nerazio considera l'impiccato impuro e vile al pari dei nemici dello stato e dei condannati per alto tradimento¹⁰². La privazione della sepoltura, anche per quanto riguarda l'impiccagione, non è volta dunque a colpire il gesto di colui che si è tolto la vita - abbiamo già notato infatti che nel mondo romano nessuna pena punisce direttamente il suicidio -, ma rappresenta una precauzione, come ne abbiamo già viste molte nel capitolo precedente, per proteggere il mondo dei vivi dall'influsso malefico che questi spiriti possono esercitare.

LA PENA DI MORTE.

Ogni res publica si pone delle regole e delle leggi che cerca di fare rispettare in tutti i modi ai suoi membri, ai quali garantisce protezione e integrazione nelle strutture sociali almeno fino al momento della trasgressione. La violazione delle leggi, l'infrazione delle regole, minacciano l'ordine sociale e mettono in discussione la validità e la legittimità del potere centrale, e per questo motivo vanno punite e represses. Colui che si pone in aperto contrasto con le leggi della società viene isolato, sradicato dal

tessuto sociale, sentito e soprattutto fatto sentire come "altro" al resto della comunità, perché in questo modo, rimossa qualsiasi possibilità di identificazione fra il trasgressore ed il cittadino, essa possa essere d'accordo con una sua eventuale condanna a morte. Eseguire una condanna capitale, *summum supplicium*, infatti, come giustamente sostiene J. M. David, è una cosa difficile e delicata. E' necessario che il gruppo voglia o accetti che uno dei suoi membri gli sia strappato e messo a morte. Un'organizzazione del consenso come questa è molto faticosa poiché implica delle idee e dei rituali che concentrano sull'espulsione di uno solo la crisi collettiva e la sua soluzione¹⁰³. Nel mondo romano, come in qualsiasi civiltà antica e moderna, parlando della pena di morte, sono fondamentali due concetti strettamente interdipendenti: la pubblicità e l'esemplarità. Nell'Urbe l'obiettivo di rendere pubblica una condanna a morte è pienamente raggiunto poiché i magistrati repubblicani (i *tresviri capitales*, che controllano il regolare svolgimento dell'esecuzione, ma soprattutto i tribuni della plebe) giudicano e talvolta eseguono la sentenza direttamente nel Comitium, ovvero nel centro politico della città¹⁰⁴. Da questo punto sono ben visibili il Mamertino con il sottostante Tullianum, il carcere di Roma, e la rupe Tarpea, i luoghi che dal IV secolo a.C. servono per eseguire le esecuzioni capitali¹⁰⁵. L'organizzazione del consenso non si ferma alla convocazione dell'assemblea nel Foro per assistere all'eliminazione del trasgressore, ma si attiva prima fin da quando i littori, dietro ordine del magistrato, arrestano l'accusato¹⁰⁶. Premessa violenta di un rito violento come quello della pena di morte, l'arresto dell'accusato condannato, *manus iniectio*, è una vera e propria aggressione fisica legalizzata. Come testimonia Plinio il Vecchio, i littori assalgono l'imputato e lo prendono per la gola, talvolta con una corda, con una tale veemenza da far sanguinare la vittima dalla bocca e dalle orecchie¹⁰⁷. A volte perché reo confesso, o più spesso perché atterrito da questa aggressione e quasi impossibilitato ad emettere suoni per la corda che gli stringe la gola, l'inquisito tace ed accetta con rassegnazione il suo destino. Un tale spiegamento di forze ed energie, però, raggiunge generalmente anche un altro e forse più importante obiettivo: impressiona e spaventa il popolo, che accetta in silenzio le decisioni punitive del potere costituito. Nel caso in cui l'accusato sia un personaggio famoso e influente accade spesso che la folla si opponga all'arresto, mobilitata e commossa dalle grida della vittima, che chiama in suo aiuto i presenti e si vale in questo modo del diritto alla provocatio. Parallelamente al corteo dei littori se ne forma un altro composto dai familiari, dagli amici, dagli alleati politici, dai clienti dell'accusato che intendono con tale gesto esprimere la rabbia e il disappunto per un'azione legale ritenuta ingiusta. Il diritto alla provocatio rappresenta senza dubbio una delle più alte garanzie contro gli abusi di potere dei magistrati: risulta subito evidente, però, che questo *ius* è appannaggio solo di coloro che possono contare su una vasta rete di solidarietà¹⁰⁸. Generalmente è la volontà dei magistrati che si impone e così, sotto lo sguardo attento, e non di rado compiaciuto¹⁰⁹, di centinaia di cittadini, il trasgressore della legge viene giustiziato. Legato ad un palo il condannato viene atrocemente flagellato, quindi fatto sdraiare a terra viene decapitato con una scure. E' palese la profonda valenza religiosa di questo procedimento: il colpevole con il suo gesto ha infranto le leggi sacre della città e perciò è maledetto, un *homo sacer*, e in quanto tale votato ad una divinità (*Iuppiter Stygius* generalmente o gli dei inferi)¹¹⁰. Questo rituale di esecuzione corrisponde esattamente al procedimento di immolazione degli animali sacrificali. Il concetto fondamentale, poi arricchito di valori religiosi, è semplice: il colpevole, che con il suo crimine ha macchiato e reso impura la città, deve essere espulso dalla comunità alle cui leggi non si è voluto adattare¹¹¹ o ha contravvenuto. Il popolo, chiamato a raccolta intorno al condannato, partecipa collettivamente a questo rito di purificazione¹¹². La pubblicità delle esecuzioni porta con sé, come dicevamo, l'idea dell'*exemplum*; i corpi straziati dal flagello del carnefice, i cadaveri dei giustiziati lasciati senza sepoltura, trasmettono un messaggio perentorio: non è permesso a nessuno di infrangere impunemente le leggi della città. Tutto questo apparato repressivo si perfeziona sempre più con il passare dei secoli e, in età imperiale, accentua il suo carattere di ferocia a causa dell'arbitrio dei sovrani. E' infatti in questi anni che la brutalità di alcuni imperatori si manifesta frequentemente, comminando delle pene terribili, come quella voluta da Augusto che fa gettare il *paedagogus* e i precettori del figlio Gaio in un fiume con una pietra al collo¹¹³ o da Costantino che fa versare del piombo fuso nella bocca di un maldicente, riprendendo un vecchio uso

mediterraneo¹¹⁴. Il concetto di pubblicità si sviluppa sempre di più attraverso la spettacolarizzazione delle esecuzioni, che avvengono in molti casi nelle arene. Sulle gradinate dell'anfiteatro o, nelle province, anche dei teatri, tutto il popolo assiste a questo crudele rito di morte: le vittime muoiono lentamente straziate dalle belve feroci o dalla ferocia di qualche carnefice: lo spettacolo del corpo che soffre è per il potere dell'imperatore una dimostrazione di forza e di efficienza¹¹⁵. L'assolutismo imperiale non ha così bisogno di ratifiche da parte del popolo come invece uno stato repubblicano, e quindi può modificare sensibilmente il rituale dell'esecuzione, senza suscitare reazioni di protesta. Accanto alla spettacolarizzazione delle condanne a morte nelle arene avviene, per così dire, un'occultazione del rito dell'eliminazione. L'organizzazione del consenso, che in epoca repubblicana avviene all'arresto e lungo il percorso del condannato verso la morte, in epoca tardo-repubblicana, travagliata dalle guerre civili, e in quella imperiale si realizza in un momento successivo, dopo che la vittima è stata giustiziata. Il popolo non ha più nessuna possibilità di mettere in discussione le decisioni del potere e limita la sua partecipazione a quel barbaro rituale che consiste nel mutilare ed oltraggiare i corpi dei giustiziati, trascinati per le strade della città (come accadde nell'87 a.C. al cadavere di Pompeo Strabone¹¹⁶) od esposti alle *scalae Gemoniae*, per gettare poi quello che resta nel Tevere. Bisogna a questo punto ricordare però che non solo lo stato, tramite i suoi magistrati, è in grado di decretare ed eseguire condanne a morte: anche la gens, soprattutto in età repubblicana, nella figura del *pater familias*, può decidere di giustiziare per vari motivi uno dei suoi membri. Questo può avvenire perché il *pater familias* ha, fra le sue prerogative, il diritto di vita e di morte, *ius vitae ac necis*, sui *filii* e le *filiae familias*, che sono completamente sottoposti alla sua volontà¹¹⁷. A questo proposito meritano attenzione alcuni episodi risalenti all'età monarchica che sono assai significativi per ricostruire l'atteggiamento dei Romani per quello che riguarda la giustizia domestica nei confronti del sesso femminile. Valerio Massimo racconta che una donna sorpresa dal marito a bere del vino venne uccisa a frustate¹¹⁸, mentre Plinio il Vecchio narra che per lo stesso motivo un'altra fu fatta morire con un metodo molto simile a quello impiegato per le Vestali incestae: venne lasciata morire di inedia¹¹⁹. Questa scelta sembra dettata nel mondo romano da considerazioni puramente pratiche: la morte per inedia fra le mura della casa è molto discreta e silenziosa ed evita quindi che attorno ad essa, al contrario di quello che avveniva per le esecuzioni pubbliche, si crei una pubblicità indesiderata¹²⁰. Invece per un figlio che agli occhi del padre si sia reso colpevole di gravi delitti la punizione abituale parrebbe essere proprio la fustigazione a morte (*verberatio*) come prova la vicenda di Sp. Cassio. Costui, console per la terza volta nel 486 a.C., è accusato, al momento in cui abbandona la carica, di avere tentato di instaurare il regnum e per tale motivo suo padre, dopo essersi consigliato con amici e parenti, lo condanna alla fustigazione ed ordina di ucciderlo¹²¹. Ma è soprattutto in ambito pubblico, e per mano della giustizia ordinaria, che a Roma viene eseguita la maggioranza delle condanne a morte. La più antica forma di esecuzione capitale è quella per decapitazione tramite la scure (*securis*), simbolo del potere del magistrato¹²². Principale strumento di epurazione nelle crudeli proscrizioni ordinate da Silla nell'82 a.C.¹²³, la durata nei secoli di questo tipo di condanna è testimoniato dal fatto che ancora in epoca imperiale essa viene utilizzata, seppur con l'utilizzo del *gladium* al posto della scure. Un'altra esecuzione molto ricorrente nella Roma antica è la precipitazione dalla rupe Tarpea: spinto nel vuoto da questo dirupo meridionale del colle Capitolino¹²⁴, il condannato si sfracella sulle rocce sottostanti. Questo metodo non è originario di Roma, ma viene importato dalla Grecia dove già da tempo gli Ateniesi giustiziavano i condannati gettandoli in un *□□□□□□□□* dietro l'Acropoli) e gli Spartani nel *□□□□□□s* (burrone)¹²⁵. Secondo la testimonianza di Gellio, la legge delle XII Tavole prevedeva la pena di morte mediante precipitazione dalla rupe Tarpea per gli schiavi accusati di furto¹²⁶ e per i colpevoli di falsa testimonianza¹²⁷ (per questi ultimi la pena ha un preciso significato simbolico, poiché vengono giustiziati sulla collina dove ha sede il tempio di Giove Capitolino, garante della *fides* che essi hanno violato). Risalendo però ai primi anni della repubblica apprendiamo che questo tipo di esecuzione viene riservato principalmente a coloro che attentano alla persona fisica del tribuno della plebe o contro i diritti della plebe stessa: a quelli che commettono, insomma, il reato di *perduellio*. Questa interpretazione è ampiamente supportata dalle

numerose testimonianze di autori antichi, come Plutarco che riporta la vicenda di Coriolano il quale, avendo nel 491 a.C. rifiutato di obbedire agli ordini dei tribuni della plebe ed avendoli anzi aggrediti, fu condannato ad essere gettato dalla rupe Tarpea e venne salvato solo dall'intervento popolare¹²⁸; o come Livio, che ricorda la morte di Manlio Capitolino accusato di perduellio nel 384 a.C. e gettato dalla stessa roccia da cui aveva respinto i Galli¹²⁹. Questo tipo di esecuzione subisce, comunque, nel corso dei secoli delle oscillazioni e delle variazioni perché, come vedremo anche in seguito, se in età repubblicana l'ambito principale di applicazione è l'attentato contro i diritti della plebe, ciò non esclude che fossero giustiziate allo stesso modo anche altre categorie, come quella dei disertori¹³⁰ e degli ostaggi di guerra che erano fuggiti e che quindi avevano tradito la res publica¹³¹. Il quadro storico dell'utilizzo di tale procedura è, dunque, complesso e vario, ma dalle testimonianze degli autori emerge, almeno per l'ultimo secolo della repubblica, un dato certo riguardo alle categorie sottoposte a questa pena: in questo modo vengono giustiziati solo gli uomini liberi. Plutarco¹³² infatti afferma che, nell'88 a.C., Silla ordinò che lo schiavo condannato venisse manomesso prima di essere giustiziato, ed anche Dione Cassio¹³³ riporta una vicenda analoga avvenuta nel 39 a.C. Formidabile arma nelle mani dei tribuni della plebe, la prospettiva di una condanna tanto orribile viene usata in alcuni casi come strumento di lotta politica. Nel 131 a.C. il tribuno della plebe C. Atinio Labeone, volendo vendicarsi del censore Q. Cecilio Metello che lo ha escluso dalle liste dei senatori, muove contro quest'ultimo l'accusa di perduellio e minaccia perciò di giustiziarlo secondo la consuetudine. Q. Cecilio Metello viene aggredito e trascinato davanti al popolo con questa accusa infamante e soltanto l'intervento degli altri tribuni della plebe gli salva la vita¹³⁴. In epoca proto-imperiale avviene una profonda mutazione del quadro storico dell'applicazione di questa esecuzione capitale che, persi i profondi significati che aveva in età repubblicana, viene utilizzata fondamentalmente come mezzo di lotta politica. La rupe Tarpea, insomma, è ancora usata per punire il reato di perduellio, ma non perché questa procedura corrisponda giuridicamente a quel delitto, ma piuttosto perché, nel ricordo delle antiche usanze, questa esecuzione richiama un'immagine nota e quindi legittima la punizione¹³⁵. Questo progressivo affievolirsi nella tradizione quirite del significato originario di tale pena provoca delle modifiche anche nel campo di applicazione, tanto è vero che - come testimonia Tacito, parlando del S.C. de mathematicis magisque del 16 d.C. - L. Pituanus viene gettato dalla rupe Tarpea per un reato che non ha niente a che vedere con la perduellio¹³⁶, mentre il suo complice viene giustiziato *more prisco, extra porta Esquilinam*, segno questo della decadenza di una pena di cui ormai pochi conoscono il significato e che viene abbandonata sotto Claudio¹³⁷. Una morte molto temuta nel mondo romano è poi quella che attende coloro che vengono giustiziati in carcere. Costruito nel III secolo a.C. nel suo nucleo originario ed ampliato nei secoli successivi, il Tullianum è la più grande prigione dell'Urbe. Il suo nome e la sua fama incutono sgomento e terrore nei Romani, come apprendiamo dalla descrizione che di questo tetro luogo dà Sallustio: " ... circiter duodecim pedes humi depressus. Eum muniunt undique parietes atque insuper camera lapideis fornicibus iuncta; sed incultu, tenebris, odore foeda atque terribilis eius facies est"¹³⁸. Ed oltre a ciò l'ambiente è reso ancora più malsano dal pavimento coperto dall'acqua che sgorga da una fonte¹³⁹. La prigione rappresenta l'abbandono, è l'oscuro recesso dove la società rinchiude ed emargina quelli che hanno trasgredito alle leggi mettendo così in pericolo l'ordine sociale e che qui, dimenticati da tutto quel mondo di cui ormai non fanno più parte, subiscono il loro destino di morte: una fine tenuta segreta che si consuma lontano dagli occhi della folla nel fondo tenebroso e maleodorante del Tullianum. La morte all'interno del carcere avviene generalmente senza effusione di sangue, come sembrano confermare, oltre al già citato Sallustio, le espressioni verbali degli autori antichi: *expirare* in Livio¹⁴⁰, *spiritum extinguere* in Valerio Massimo¹⁴¹; per *inedia*¹⁴² dunque, per abbandono¹⁴³ o, più frequentemente, per strangolamento¹⁴⁴. Inoltre sono noti dalle fonti alcuni casi di suicidi, tentati o riusciti, di uomini condannati al carcere che, vista svanire ogni speranza di salvezza e soprattutto valutando insostenibile un'esistenza di segregazione, preferiscono togliersi la vita. Seguiamo Svetonio: "*citati ad causam dicendam partim se domi vulneraverunt certi damnationis et ad vexationem ignominiamque vitandam, partim in media curia venenum hauserunt; et tamen conligatis vulneribus ac semianimes palpitantesque adhuc in carcere*

rapti"¹⁴⁵. La descrizione dell'autore latino, pur se a tinte molto forti, rende comunque con grande efficacia l'angoscia ed il terrore che ispira il carcer: gli accusati, convinti ormai dell'inevitabilità del loro destino, arrivano all'estremo gesto di attentare alla propria vita o con la spada o con il veleno, pur di sottrarsi alla terribile sorte e alle torture che li attendono nel Tullianum. Il tentato suicidio di questi uomini è dettato con ogni evidenza da una disperazione indotta da considerazioni immediate ed istintive (alcuni si avvelenano addirittura in piena Curia non vedendo più nessun'altra via d'uscita), fra cui il rifiuto della morte civile connessa con l'incarcerazione. E' necessario sottolineare, infatti, che colui che viene rinchiuso nel Tullianum nella maggioranza dei casi abbandona il mondo dei vivi, la sua famiglia, nel momento in cui oltrepassa la porta del carcere. Chi non può contare all'esterno su una rete di solidarietà in grado di fare pressione sui magistrati per il rilascio, difficilmente può sperare di uscire vivo dal Tullianum: infatti i diritti dei cittadini non esistono in sé, ma solo nella legittimazione che ad essi attribuisce l'Urbs, e non esservi integrati comporta la negazione dei diritti¹⁴⁶. A tutto ciò bisogna aggiungere la paura del dolore fisico causato dalle torture dei carnefici che dà origine a reazioni istintive di rifiuto e di repulsione che possono anche condurre alla decisione drammatica, ma umanissima e comprensibile, del suicidio. Il processo di emarginazione civile e sociale colpisce però anche il carnifex, generalmente tuttavia un *servus publicus*, che esegue le sentenze di morte, agli occhi della comunità un personaggio infame che partecipa, per questa sua funzione, della natura "maledetta" delle sue vittime¹⁴⁷. Dalle fonti antiche apprendiamo che "...moreretur prius acerbissima morte miliens C. Gracchus quam in eius contione carnifex consisteret; quem non modo foro sed etiam caelo hoc ac spiritu censoriae leges atque urbis domicilio carere voluerunt"¹⁴⁸; ed ancora, a proposito del supplizio delle Vestali, "cumque ei manum carnifex daret, aversata est et resiliuit foedumque contactum quasi labem a casto puroque corpore novissima sanctitate reiecit"¹⁴⁹. Il suo corpo inoltre viene trattato come quello di un suicida per impiccagione, cioè è privato della sepoltura: "carnificis loco habebatur is qui se vulnerasset, ut moreretur" afferma Festo¹⁵⁰. Se il fatto di essere uno schiavo comporta già di per sé una condizione di inferiorità giuridica e sociale, è innegabile però che il tipo di funzione svolta caratterizzi, nell'ottica romana, la figura del carnifex in modo ancor più negativo ed infamante. Come la precipitazione dalla rupe Tarpea, anche la procedura di imprigionare qualcuno al Tullianum viene nei vari secoli utilizzata come formidabile mezzo di lotta politica dai tribuni della plebe e dal senato, le uniche autorità che possono ordinare delle incarcerazioni. Soprattutto i rappresentanti della plebe si servono del carcere come efficiente strumento di riaffermazione del potere tribunizio sulle altre autorità statali: ed inoltre - rispetto alla rupe Tarpea - l'incarcerazione offre il vantaggio che la morte del condannato non è immediata, e quindi può dar luogo agli appelli da parte degli amici del recluso, permettendo di valutare quanto grande sia la solidarietà di cui esso gode¹⁵¹. Con l'avvento dell'impero anche la morte in carcere comincia a modificare la sua valenza giuridica. Se dal punto di vista simbolico la reclusione mantiene il suo antico valore di punizione per coloro che sono stati dichiarati nemici di Roma, dal punto di vista del diritto però questa pena viene utilizzata sempre più spesso per colpire i reati più svariati. Questa evoluzione contribuisce a mutare sostanzialmente il senso di questo tipo di condanna. Il potere imperiale non ha più bisogno di legittimazioni e può fare eseguire le sue condanne senza che il popolo, generalmente intimorito dall'apparato repressivo dello stato, possa intervenire¹⁵². L'organizzazione del consenso avviene, ancora una volta, in un secondo momento, dopo l'esecuzione della condanna. E' necessario infatti che, in un modo o nell'altro, la città - attraverso un rito collettivo - sia consapevole e partecipi all'espulsione di uno dei suoi membri. E' per questo che il cadavere del giustiziato viene esposto alle *scalae Gemoniae*, dove diviene un oggetto di spettacolo per tutti coloro che, con disumana violenza, lo oltraggiano e mutilano prima di gettarlo nel Tevere affinché venga privato della sepoltura¹⁵³. Questo feroce rituale consente al popolo, ormai succube dell'assolutismo imperiale, di sentirsi ancora parte in causa, partecipe delle decisioni che riguardano uno dei suoi membri: attraverso tale pratica l'Urbs libera tutta la carica di violenza generata da una morte violenta come quella di un'esecuzione capitale, e così conferisce il riconoscimento di legittimità all'azione imperiale. Il mondo romano non considera però una punizione sufficiente la sola pena di morte e per

questo motivo la inasprisce, facendo sempre precedere l'esecuzione dalla flagellazione. La morte infatti, secondo l'ottica quirite, non è che una liberazione, è un breve momento¹⁵⁴: per cui, colui che ha reso impura la città infrangendone le leggi, deve essere punito in modo adeguato prima di essere giustiziato. Il meritato castigo è, dunque, la feroce flagellazione: Svetonio parlando di Caligola sostiene infatti che "non temere in quemquam nisi crebris et minutis ictibus animadverti passus est, perpetuo notoque iam praecepto: <<Ita feri ut se mori sentiat>>"¹⁵⁵. Il condannato deve dunque sentire arrivare la sua morte, soffrendo atrocemente sotto i colpi del carnefice: e con la sua sofferenza dare spettacolo e soprattutto essere di monito per chi assiste a non trasgredire mai le leggi della città. Il rito della fustigazione, dunque, è, insieme a tutto lo spettacolo dell'esecuzione, la dimostrazione della forza e dell'efficacia repressiva del potere, che invia in questo modo un messaggio perentorio ed inequivocabile alla società. Il mondo romano conosce, infatti, come pena di morte più antica proprio la fustigazione, il supplicium more maiorum. Il rituale di tale condanna è ben descritto da Svetonio: "... nudi hominis cervicem inseri furcae, corpus virgis ad necem caedi"¹⁵⁶. In questa posizione il suppliziato non può assolutamente difendersi dai violentissimi colpi di verghe che gli vengono inflitti dal carnefice: condotto nudo per le strade della città, oltraggiato dalla folla che spesso lo prende a sassate, stremato dal dolore e dalle percosse, trova infine la morte nel Foro¹⁵⁷. Questo tipo di esecuzione, molto utilizzato nella Roma repubblicana nei confronti del complice della Vestale incesta, lo stuprator, è ritenuto una pena terribile (nel 472 a.C., pur di non subire l'orrore della fustigazione, uno dei complici della Vestale Opimia si suicida), ma risulta quasi sconosciuta in età imperiale: al punto che Nerone, quando gli viene comunicato che il senato lo vuole giustiziare more maiorum, ignora che tipo di supplizio sia, come scrive Svetonio nel brano sopra citato. La pena che, nella prassi giuridica romana, mostra maggiormente la volontà di allontanare ed eliminare il colpevole il quale, con il suo gesto, ha reso impura davanti agli dei tutta la città, è senza dubbio quella che spetta ai parricidi e prevede che il condannato chiuso nel culleus sia gettato in acqua. Fra gli studiosi si è discusso a lungo, e il dibattito non è ancora chiuso, sul significato giuridico della parola parricidium: la questione centrale è se questa parola venga utilizzata dalla dottrina giuridica esclusivamente per designare l'assassinio di un familiare, il tradimento del dominus-pater familias da parte di un servus, come sembra attestare Valerio Massimo¹⁵⁸, oppure se l'area semantica del termine sia più ampia e comprenda sotto tale dizione anche l'omicidio in genere¹⁵⁹. Lungi dall'addentrarci in questa discussione che ci porterebbe troppo lontano dai nostri effettivi obiettivi, è preferibile qui rifarsi all'importante saggio sul parricidio di A. Magdelain, che ci pare sintetizzare bene ed in modo chiaro, anche se forse non sempre esaustivo, un dibattito così articolato e complesso¹⁶⁰. Secondo lo studioso francese, in base alla legge delle XII Tavole per il mondo romano il paricidas è sia colui che uccide un consanguineo, sia colui che uccide un uomo non legato a lui da vincoli di sangue. Da un esame delle fonti antiche si può notare, poi, che la pena del culleus viene invece applicata a coloro che uccidono il padre o la madre¹⁶¹, senza che si possa con sicurezza estenderne l'uso agli assassini di un altro consanguineo. Ecco dunque spiegato il legame che, nell'immaginario dell'Urbe, lega la pena del culleus con la nozione di parricidio. L'utilizzo del culleus per punire il delitto di parricidio è invenzione tutta romana, come prova in modo inequivocabile Cicerone che, paragonando la struttura legislativa quirite con quella soloniana, afferma: "quanto nostri maiores sapientius! Qui cum intellegerent nihil esse tam sanctum quod non aliquando violaret audacia, supplicium in parricidas singulare excogitaverunt... Insui voluerunt in culleum vivos atque ita in flumen deici"¹⁶². Questo tipo di pena, nata a Roma, viene poi esportata con l'espansione dei confini dell'impero in tutto il mondo conosciuto e viene utilizzata ampiamente da molti sovrani inclini a sistemi repressivi crudeli, come Costantino e Giustiniano¹⁶³. Sappiamo da Plutarco che Romolo non sancì nessuna punizione per il parricidio, ritenendolo un crimine talmente sconvolgente da non essere ritenuto nemmeno possibile¹⁶⁴, e ancora da Valerio Massimo che l'uso del culleus per i parricidi invalse molto dopo il regno di Tarquinio il Superbo, quando invece venne impiegato per punire un duoviro che aveva trasgredito alle prescrizioni religiose¹⁶⁵. Per avere quindi dati certi sull'introduzione di tale pena è necessario pervenire all'inizio del II secolo a.C., quando ancora Plutarco, nel prosieguo del brano sopra citato della Vita di

Romolo, ci dice che, dopo la seconda guerra punica, venne punito per primo in questo modo L. Ostio¹⁶⁶. L'epoca riportata è degna di fede, se si pensa che proprio questa può essere la generazione dei nostri maiores di cui parla Cicerone; e - sulla base di alcuni accenni plautini - apprendiamo che a questi tempi l'uso del culleus è un argomento di attualità¹⁶⁷. Il culleus, come testimoniano fonti letterarie¹⁶⁸ e storiche¹⁶⁹, è un otre di pelle bovina chiuso con robuste cuciture ed impermeabile, che solitamente viene adibito al trasporto di olio e vino, come pare confermare ancora nel III secolo d.C., anche il giurista Ulpiano¹⁷⁰. L'elemento dell'impermeabilità - su cui comunque, come vedremo più avanti, non tutti gli studiosi sono concordi - è fondamentale nella scelta di questo metodo, per eliminare dall'Urbs i parricidi: infatti essi, proprio per tale caratteristica dell'otre, vengono esclusi da qualsiasi contatto con l'esterno e così muoiono senza che il loro corpo contamini niente. La volontà di eliminare colui che, reso infame dal proprio delitto, potrebbe rendere impura la comunità sta alla base di tutto il complesso rituale della pena del parricida. Il condannato viene incappucciato, perché la sua vista non contamini i presenti e per isolarlo dal mondo: poi, con degli zoccoli di legno ai piedi perché non profani la terra con il suo contatto e per simboleggiare la partenza per l'ultimo viaggio, viene condotto in carcere dove attende che il boia prepari il culleus¹⁷¹. In seguito, nel Foro, alla presenza generalmente di un nutrito pubblico, viene flagellato sanguineis virgis, fino a che cioè le verghe non diventano rosse per il suo sangue, quindi rinchiuso nel culleus in compagnia di un gallo, un cane, una scimmia e un serpente, e trasportato su di un carro trainato da buoi neri, fino al luogo da dove viene gettato nel mare o, se in un luogo all'interno, in un fiume. Ci sono pareri discordi sulla causa della morte del condannato: secondo alcuni studiosi infatti muore per annegamento dopo breve agonia, se non è già stato dilaniato dagli animali; secondo altri invece, dal momento che il culleus è impermeabile e quindi non permette ricambio d'aria, muore per soffocamento¹⁷². Lo scopo di tale rito è evidente: si vuole espellere l'elemento impuro abbandonandolo in acqua, in modo che non possa ricevere sepoltura e quindi come insepultus vaghi senza pace nel mondo dei morti, e allo stesso tempo, poiché il suo spirito non può attraversare l'acqua, si vuole impedirne il ritorno¹⁷³. Gli animali che vengono cuciti nel culleus insieme al condannato hanno, del resto, anch'essi una forte valenza sacrale¹⁷⁴. Oltre ad essere infilati nel sacco per rendere ancora più terribile la morte del parricida, questi animali nell'immaginario romano sono in vario modo legati all'oscuro e angosciante mondo della morte e vengono spesso connotati con caratteristiche negative. Il cane, ad esempio, è considerato un animale immondo e viene accomunato alle divinità inferi, così come la scimmia genera repulsione per la sua umanità deforme: il serpente poi è da sempre l'animale per eccellenza del regno dei morti, e il gallo è associato a sua volta alle regioni sotterranee. Ci sono poi altre interpretazioni molto suggestive di questa consuetudine: i quattro animali sono ritenuti persecutori degli spiriti malvagi e vengono messi nel sacco perché, anche dopo la morte del colpevole, ne perseguitino lo spirito, oppure perché, una volta rinvenuto da qualcuno il macabro sacco, sia immediatamente evidente, grazie alla presenza degli animali, di quale orrendo crimine si è macchiato colui che vi è contenuto. La pena del culleus per i parricidi ha un arco temporale di utilizzo molto ampio: infatti se il primo caso sembra risalire presumibilmente all'inizio del II secolo a.C., gli ultimi sono invece da datare all'VIII secolo d.C., quando viene sostituito dall'azione degli animali feroci e dal rogo.¹⁷⁵ La scelta di quest'ultimo tipo di supplizio, in sostituzione della pena del culleus, non è casuale. La vivicombustione infatti, oltre ad essere una delle pene più antiche nell'ambito della legislazione romana, riveste una valenza simbolica e sacrale del tutto simile a quella del culleus: l'incenerimento nel fuoco rappresenta la distruzione assoluta del crimine e del colpevole, è il momento più alto, il grado estremo di purificazione. In ciò è assimilabile alla funzione dell'acqua nella pena del parricida: entrambi i supplizi raggiungono il medesimo scopo di impedire il ritorno allo spirito malvagio del colpevole, la vivicombustione cancellando per sempre materialmente ogni traccia del condannato, il culleus tramite l'acqua¹⁷⁶. Antichissima espressione della legge del taglione, il rogo è previsto dalle XII Tavole per l'incendiario che deve dunque morire nel modo stesso in cui ha compiuto il suo crimine¹⁷⁷, ma vede la sua utilizzazione più ampia nell'età repubblicana come punizione militare per traditori e disertori. Tale crudele procedura è diffusissima in età giulio-claudia, e più specificamente sotto Nerone, il quale

aggiunge nuovi e sadici orrori al supplizio facendo indossare ai condannati la tunica molesta, una tunica spalmata di pece ed intrisa di liquido infiammabile¹⁷⁸, che rende l'uomo una torcia vivente¹⁷⁹. Avidio Cassio, un secolo dopo, non è inferiore a Nerone in quanto a fantasia perversa nei supplizi e uccide le sue vittime legandole a diverse altezze su di un palo sotto cui viene acceso un fuoco: il condannato posto più in basso muore bruciato dalle fiamme, quello a metà altezza asfissiato dal fumo, l'ultimo per lo sfinimento fisico provocato dalla posizione innaturale¹⁸⁰. La vivicombustione è, in ogni epoca, una delle pene più applicate: essa è, infatti, fra i summa supplicia uno dei più atroci e dolorosi, anche perché spesso il fuoco viene mantenuto basso in modo che la sofferenza del condannato sia prolungata¹⁸¹. Come tutte le condanne a morte, anche la crematio comporta l'interdizione dalla sepoltura: i resti del cadavere, che generalmente non viene mai interamente distrutto dalle fiamme, vengono gettati in fosse fuori dalla città. La pena del rogo, comunque, conosce il suo periodo di massima diffusione nel basso impero e soprattutto sotto Costantino, l'autorità ne fa un uso sistematico¹⁸². Lo stesso valore simbolico di espiazione e di eliminazione di un elemento impuro ed empio, che con il suo gesto ha contaminato tutta la città, è altresì presente nel rituale di punizione delle Vestali incestae¹⁸³. Le sacerdotesse, incaricate di mantenere sempre acceso il fuoco nell'edificio sacro a Vesta, e depositarie di solenni riti religiosi tenuti segreti al resto del popolo, al momento della loro consacrazione fanno voto di castità per almeno trent'anni, il periodo in cui sono chiamate a servire la dea¹⁸⁴. Il contravvenire a tale voto, commettere incestum, cioè avere rapporti sessuali con un uomo, comporta per la Vestale l'immediata condizione di impurità e di empietà che si estende a tutta la città, poiché la sacerdotessa si accosta ai sacra contaminandoli, provocando in questo modo la rottura della pace con gli dei¹⁸⁵. Infatti, nella maggioranza dei casi di età repubblicana citati dalle fonti, le Vestali incestae con il loro gesto provocano dei prodigia, in genere violente pestilenze che, nell'ottica romana, manifestano la collera delle divinità. Questo induce generalmente il pontefice massimo, a condurre indagini sull'operato delle sacerdotesse di Vesta per accertare che nessuna di esse abbia celebrato in stato di impurità i sacri riti¹⁸⁶. La città identifica, dunque, nella eliminazione della Vestale incesta, e perciò empia, il primo atto necessario di purificazione per la ricostituzione del legame con gli dei¹⁸⁷. In un quadro di Plutarco abbiamo una vivida immagine del rituale che presiede al supplizio della Vestale incesta: essa viene fatta salire su una lettiga (un vero e proprio letto funebre, secondo Dionigi d'Alicarnasso¹⁸⁸) completamente coperta da veli, cosicché nessuno la possa vedere dall'esterno e viene legata con robuste cinghie in modo che non possa muoversi. Dietro alla lettiga, come in un funerale, segue il corteo dei parenti e degli amici che piangono la Vestale come se fosse già morta. Al passaggio nel Foro la folla ivi radunata si aggiunge, in agghiacciante silenzio, alla lugubre processione che si dirige verso la Porta Collina ove si trova il campus sceleratus. Qui la condannata viene calata in una piccola cella sotterranea all'interno della quale sono stati posti un letto, un vaso d'acqua, del pane ed una lucerna accesa e quindi, murata l'apertura della stanza, viene abbandonata a morire¹⁸⁹. Dalle fonti apprendiamo che la maggior parte delle Vestali incestae, sia di età repubblicana che di età imperiale, pare accettare con rassegnazione il proprio terribile destino: ma in alcuni casi notiamo che la prospettiva di spegnersi in una lenta agonia, sepolte sottoterra, suscita in queste donne sentimenti di repulsione e di ribellione. Sono almeno tre, infatti, le sacerdotesse di Vesta che, riconosciute colpevoli di incestum, prevengono la condanna a morte togliendosi la vita: Caparronia nel 266 a.C.¹⁹⁰, Floronia nel 216 a.C.¹⁹¹ e Cannutia Crescentina che nel 213 d.C. si getta dal tetto della casa¹⁹². E' da notare che Caparronia, pur di sfuggire alla sepoltura, non esita ad impiccarsi (suspendio perit), a darsi cioè, come abbiamo già visto nel paragrafo precedente, una morte fra le più terribili e maledette. E ribellione di fronte ad una condanna a morte giudicata ingiusta viene espressa anche da Cornelia, virgo Vestalis maxima, che nel 91 d.C. viene condannata e giustiziata. La donna infatti, assolta in un primo momento e quindi in un secondo e sommario processo riconosciuta colpevole, vuole sottrarsi alla prospettiva di una morte tanto orribile e si oppone fermamente alla decisione dell'imperatore Domiziano proclamando la propria innocenza: "illa nunc ad Vestam, nunc ad ceteros deos manus tendens, multa sed hoc frequentissime clamitabat: <<Me Caesar incestam putat, qua sacra faciente vicit, triumphavit>>"¹⁹³. Fra i supplizi capitali che hanno un arco cronologico di impiego

molto ampio è da annoverare anche la *damnatio ad bestias*, che, comminata per la prima volta nel II secolo a.C., viene utilizzata sempre più frequentemente in età imperiale data la sua spettacolarità. Previsto per i non liberi e ovviamente per tutti gli stranieri passibili di pena di morte, tale supplizio, secondo le testimonianze, viene usato per la prima volta da L. Emilio Paolo nel 167 a.C. per punire i disertori macedoni dell'esercito romano, dopo la vittoria sul re Perseo: durante gli spettacoli offerti per celebrare la vittoria il proconsole fa schiacciare i condannati dagli elefanti¹⁹⁴. Nel 146 a.C. poi, per celebrare il suo trionfo sui Cartaginesi, Scipione Emiliano espone alle belve nel circo uomini colpevoli dello stesso reato ed anch'essi stranieri¹⁹⁵. Questo tipo di condanna aumenta la sua diffusione quanto più Roma accresce la sua potenza ed i suoi mezzi. E' soprattutto l'età imperiale che conosce un utilizzo molto ampio della *damnatio ad bestias*, perchè può avvalersi di un sempre maggiore apparato scenico derivante dal fatto che per le esecuzioni vengono impiegati animali feroci importati dagli angoli più remoti del Mediterraneo. Il campo giuridico di applicazione di questa pena si amplia con i secoli soprattutto sotto la spinta dell'arbitrio imperiale. Spesso accade infatti che, per offrire alla plebe romana, sempre avida di tali carneficine, uno spettacolo di alto livello, i sovrani condannino all'arena anche colpevoli di reati per cui non è prevista la pena capitale. L' imperatore Claudio, ad esempio, dà in pasto agli animali i colpevoli di frode aggravata¹⁹⁶, mentre il crudele Caligola, poiché lo spettacolo langue e rischia la sospensione per mancanza di vittime, fa arrestare senza motivo degli spettatori e li getta in pasto alle belve¹⁹⁷. I cristiani, che nei primi tre secoli d.C. furono duramente perseguitati, ed i prigionieri di guerra hanno un posto di tutto rispetto nella graduatoria di coloro che muoiono in tali spettacoli, anche perché, generalmente durante le celebrazioni dei trionfi, o nei momenti di maggiore furore anti-cristiano, avvengono delle vere e proprie ecatombi. E' il caso dei prigionieri giudei catturati da Tito alla fine della guerra in Palestina, che sono deportati nelle province per essere uccisi nei teatri dalle belve e nei combattimenti gladiatori¹⁹⁸, o dei prigionieri Bructeri che il "cristianissimo" imperatore Costantino manda a migliaia in pasto alle fiere¹⁹⁹. Il mondo romano - tranne rari casi, ad esempio Seneca²⁰⁰ - non si ribella dinanzi a queste aberrazioni come le stragi di donne ed adolescenti nelle arene, la sensibilità degli spettatori di tali orribili massacri non si orienta nè verso il rifiuto nè verso la compassione nei confronti di coloro che vengono trucidati nei teatri. Ciò avviene anche perchè la maggioranza di coloro che muoiono in questi sanguinosi spettacoli, compresi anziani, donne e bambini, appartengono a categorie sociali emarginate e reiette come gli schiavi o i prigionieri di guerra, persone abbiette ed inferiori, per cui non esiste, e non può esistere, nessun tipo di pietà. Ma soprattutto, tanta insensibilità per la sorte di un altro essere umano nasce dal clima di esaltazione collettiva, di sfogo brutale ed incontrollato della violenza e dell'aggressività che permea la società quirite²⁰¹, che si esprime nella violenza dell'arena. Nella prima età imperiale l'esecuzione dei dannati ad *bestias* assume una parte predominante nello schema ormai fisso del *munus gladiatorium*: nell'arco della giornata lo spettacolo si suddivide in vari momenti. Al mattino si svolge la *venatio*, spettacolo di caccia in cui dei gladiatori combattono contro animali feroci e che a volte può anche essere usata per le esecuzioni capitali: a mezzogiorno, durante l'intervallo, si eseguono delle condanne a morte, mentre nel pomeriggio si svolge il vero e proprio combattimento gladiatorio²⁰². La ferocia di alcuni imperatori e la fantasia dei carnefici - per soddisfare un pubblico in cerca di emozioni sempre più forti - danno vita ad una terribile galleria degli orrori nella descrizione dei modi in cui queste vittime vengono messe a morte. Uno dei metodi più diffusi è quello di legare il suppliziato inerme ad un palo, e lasciare che la belva lo assalga e lo sbrani²⁰³. Ma molto in voga sono anche le rappresentazioni di scene mitologiche in cui la vittima impersona ad esempio Orfeo, che con il suo canto ammalia gli animali, ma che da essi viene poi divorato²⁰⁴. La condanna a scendere nell'arena non implica necessariamente che il "colpevole" debba essere dato in pasto ai leoni o alle tigri; in molti casi viene infatti mandato a combattere nei giochi gladiatori contro altri condannati o contro gladiatori di professione. Generalmente muore al primo scontro, ma se è molto abile e fortunato può sperare di salvarsi e quindi allungare la sua vita almeno fino allo scontro successivo. Ma, come dice molto giustamente D. Grodzynski in un suo recente saggio su questo argomento: "cette peines comportent une grande part de hasard. Mais le condamné mourra tôt ou tard dans

l'amphithéâtre, aux yeux de tous"²⁰⁵. L'ultimo tipo di supplizio di cui vogliamo qui rapidamente occuparci è anche uno dei più diffusi in tutto il mondo romano e dei più temuti: la crux. La crocifissione, già conosciuta presso i Persiani ed i Cartaginesi, viene comunemente definita e ricordata come la pena riservata agli schiavi (servile supplicium) e agli stranieri²⁰⁶. Ciò è vero solo in parte. Il mondo romano arcaico, infatti, conosce una punizione molto simile alla crocifissione e che in seguito verrà assimilata a questa: la sospensione all'arbor infelix, impiegata anche contro i cittadini di alto rango per sanzionare i reati più gravi, fra cui in particolar modo quello di perduellio²⁰⁷. Il significato di questo supplizio è molto evidente: si appende il criminale ad un albero sterile perché così si vuole eliminare colui che ha contaminato la città con il suo delitto, e impedire, tramite la sospensione, il contatto del corpo impuro con il suolo, come già abbiamo visto verificarsi nel caso del parricida che indossa zoccoli di legno per non profanare la terra²⁰⁸. Tale consuetudine deve essere rimasta ben viva e radicata nella società romana se nel 63 a. C. Cicerone si trova a difendere, in un memorabile processo, il senatore C. Rabirio accusato di alto tradimento e deve fare sfoggio di tutta la sua abilità oratoria per salvarlo da questa terribile condanna. Nel corso della sua orazione Cicerone fornisce dettagli molto interessanti circa il rituale della sospensione all'arbor infelix : il carnefice lega le mani del condannato dietro la schiena, gli vela il capo e poi lo appende all'albero. Riscontriamo anche in tali preliminari delle analogie con la pena del parricida e delle Vestali: in tutti questi casi con la copertura della testa si intende escludere ed isolare dal mondo il colpevole ancora prima della sua morte. La legislazione quirite però, come abbiamo già detto, riserva il supplizio della croce soprattutto per gli schiavi e per gli stranieri. Cicerone parla della crux come del supplizio più atroce e degradante cui un civis Romanus possa essere sottoposto²⁰⁹, e Valerio Massimo afferma: "... et quia Scipionis est et quia Romano sanguini quamvis merito perpresso servile supplicium insultare non adinet..." parlando della crocifissione infamante riservata ai disertori romani rispetto alla condanna usuale alla decapitazione inflitta ai disertori latini²¹⁰. Non sappiamo esattamente quando sia stata introdotta per la prima volta la pena della crocifissione per gli schiavi, però dalle notizie di Plauto, che nelle sue commedie descrive acutamente il mondo schiavile, ricaviamo che essa deve essere ben conosciuta ed applicata in epoca anteriore alla prima guerra punica, se lo scrittore latino ne parla come di un supplizio molto antico di ambiente mediterraneo e da sempre riservato agli schiavi²¹¹. La crocifissione è usata contro gli schiavi soprattutto per reprimere i loro tentativi di rivolta e di questo ci fornisce testimonianza già Livio²¹². Il ceto dominante, nella società romana tardo-repubblicana e proto-imperiale, vive circondato da una folla sterminata di schiavi che non sempre riesce a controllare completamente. Fra i padroni si sviluppa ben presto il terror servilis, l'angoscia di venire assassinati dai propri schiavi. Questo profondo malessere psicologico del ceto dominante produce allora delle vere e proprie aberrazioni giuridiche, come la terribile legge, di origine repubblicana, reintrodotta all'epoca di Nerone, secondo cui gli schiavi residenti nella casa dove un padrone è stato assassinato sono sottoposti alla pena di morte, quasi fossero in solido responsabili del fatto, per dissuadere così questa categoria vessata e disperata dal tentare gesti inconsulti a danno dei domini. Il supplizio della crocifissione viene, dunque, utilizzato con inaudita ferocia nella repressione delle grandi rivolte schiavili del I secolo a.C. quando, dopo la definitiva sconfitta di Spartaco, Crasso fa crocifiggere seimila ribelli sulla via Appia fra Roma e Capua²¹³. Molto spesso poi, come riportano vari autori, l'arbitrio ed il capriccio dei padroni sono l'unico criterio di giudizio nell'applicazione della pena della crocifissione: dai paradossi satirici di Orazio²¹⁴ e Giovenale²¹⁵ apprendiamo infatti che, talvolta, anche una piccola mancanza può portare un servus sulla croce, come testimonia altresì Petronio per il caso di uno schiavo che "Gai nostri genio male dixerat"²¹⁶. Sull'esatto funzionamento del supplizio della croce non c'è assoluta uniformità di vedute da parte degli studiosi, anche se grazie alle testimonianze archeologiche e iconografiche si possono riuscire ad identificare due diversi sistemi di crocifissione²¹⁷. Un primo metodo di crocifissione, utilizzato prevalentemente in età imperiale, è quello della furca di cui abbiamo già accennato sopra. Questo strumento è diverso da quello omonimo, in uso nell'età repubblicana, a forma di V rovesciata che serve solo per immobilizzare la vittima che viene generalmente fustigata ma non uccisa. E' infatti un palo a forma di Y, nella cui biforcazione il

suppliziato mette la testa: quindi il capo viene bloccato con un altro palo trasversale e poi issato, per cui il condannato, sospeso, muore soffocato²¹⁸. Il secondo metodo, invece, è quello della crocifissione vera e propria, così come la conosciamo noi, e come ci è arrivata dall'iconografia cristiana: il condannato porta sulle spalle una barra di legno, il patibulum, che lo immobilizza e che in un primo momento serve perché tutto il suo corpo sia offerto alla tremenda flagellazione che precede sempre ogni esecuzione. In un secondo momento le braccia del suppliziato vengono fissate tramite dei chiodi a questo palo orizzontale, che poi viene issato su di un alto palo verticale per formare la crux vera e propria, ed i piedi sovrapposti vengono fissati anch'essi a questo supporto verticale con un chiodo. L'agonia del condannato sulla croce può durare delle ore, per cui, a volte, per abbreviare i tormenti, si spezzano le gambe del crocifisso che così, perdendo il sostegno degli arti inferiori, subisce una brusca diminuzione della capacità respiratoria data dalla repentina distensione del corpo, e la morte sopravviene quasi subito per insufficienza respiratoria²¹⁹. Questo sistema del crurifragium, però, non ha un utilizzo sistematico, e spesso la vittima muore prima per le sofferenze causate dalla posizione innaturale, come apprendiamo dal Vangelo di Giovanni²²⁰. Come il condannato alle belve non ottiene sepoltura perché i suoi miseri resti scompaiono nella gola degli animali, così, in molti casi, anche il crocifisso muore appeso alla croce ed il suo cadavere viene lasciato in pasto agli uccelli da preda: e spesso vengono messi dei soldati di guardia sul luogo dell'esecuzione perché i parenti non sottraggano il corpo per dargli sepoltura²²¹. La crux viene dunque reputata la più infamante fra le condanne a morte, poiché è il castigo tipicamente riservato agli schiavi, per cui morire crocifisso è indice di un profondo declassamento sociale. Soltanto con la diffusione del cristianesimo, e con la conseguente adozione della simbologia della croce, sulla quale morì Cristo, questo strumento perde la sua connotazione negativa, per acquisire valori nuovi di sacrificio e redenzione.

LA MORTE DEL GLADIATORE.

La società romana, percorsa da forti tensioni politiche e sociali, animata da una smisurata volontà di potenza che la porta alla conquista ed alla sottomissione del mondo intero, conosce come valvola di sfogo la crudeltà legalizzata dei giochi gladiatori. Davanti al pubblico, diviso per fasce sociali sui gradini di un anfiteatro, si sviluppa uno spettacolo brutale e sanguinario, il cui valore catartico e liberatorio è indubbio: il popolo scarica in questo contesto ritualizzato e controllato la sua rabbia e la sua aggressività, stemperando quindi le pulsioni più pericolose per l'ordine sociale. I giochi gladiatori derivano dalla civiltà etrusca, in cui tali manifestazioni hanno carattere funebre; essi vengono importati a Roma nel 264 a.C.²²². Anche in ambiente quirite inizialmente sono ancora delle commemorazioni funerarie, ma già nel I secolo a.C. assumono una importanza grandissima sia dal punto di vista sociale sia economico, che rapidamente ne snatura la connotazione iniziale. L'organizzazione di spettacoli gladiatori diventa nella Roma della tarda repubblica e soprattutto in quella imperiale del I secolo d.C., uno strumento di lotta politica: e così, chiunque abbia aspirazioni di carriera nei ranghi dell'amministrazione dello stato non bada a spese ed offre manifestazioni sempre più grandi e sfarzose per accattivarsi il favore della plebe. Dalle testimonianze degli autori apprendiamo, infatti, che il pubblico diventa sempre più esigente e che assai spesso protesta e rumoreggia quando lo spettacolo, per la scarsa abilità dei gladiatori o per la povertà dei mezzi, non soddisfa le aspettative²²³. Tutto ciò costringe molti funzionari pubblici d'età imperiale ad impegni economici spesso insostenibili, con il risultato che nel mondo della politica viene privilegiato colui che dispone di più mezzi. I giochi gladiatori si svolgono in tutte le arene delle città provinciali, ma i più grandiosi sono quelli che vengono celebrati a Roma per volontà dell'imperatore. Queste manifestazioni, in grado di attirare una notevole massa di persone, hanno bisogno di strutture adeguate, per cui, nell'ultimo secolo della repubblica, vengono approntati anfiteatri provvisori in legno che, dal 29 a.C., lasciano il posto ai primi anfiteatri permanenti la cui tipologia architettonica trova l'espressione più alta nel Colosseo, edificato nell'80 d.C., e capace di contenere 45000 spettatori, una costruzione destinata a divenire in breve tempo il simbolo

di Roma²²⁴. I giochi gladiatori, nella loro continua ricerca della spettacolarità e della grandiosità, sono, fin dalla tarda repubblica, al centro di una vasta e fiorente attività economica, quale quella del commercio dei gladiatori controllato dai lanistae, in genere ex-gladiatori anch'essi, che sono i proprietari delle "scuole" dove vengono addestrati i combattenti destinati alle arene. In tali "scuole", sotto l'inflessibile guida del lanista e di altri istruttori, uomini dalle più diverse provenienze e vicende personali imparano fra violenze e brutalità di ogni genere l'arte del combattimento ed in ultima analisi l'arte del morire in maniera coraggiosa nell'arena. L'enorme richiesta di gladiatori viene soddisfatta da alcune categorie ben determinate: gli schiavi, i condannati a morte, gli uomini liberi. La maggior parte dei gladiatori è di origine schiavile: generalmente sono prigionieri di guerra catturati durante le diverse campagne di conquista nelle terre lontane della Germania o della Britannia e comprati dai lanistae che dopo l'addestramento li rivendono ai munerarii. Spesso però vengono consegnati agli allenatori anche quegli schiavi che, per il loro comportamento indisponente o pericoloso (fuggitivi ripresi o ladri), il padrone non desidera più tenere nella sua domus: senza dimenticare che vendere uno schiavo ad un lanista è per il dominus un vantaggioso affare economico (Attico, ad esempio, l'amico di Cicerone, possedeva un gruppo di schiavi a tale scopo). Dato il continuo bisogno di materiale umano, anche i condannati a morte spesso vengono impiegati nelle arene in combattimenti ferocissimi, molto graditi al pubblico romano, come riporta Seneca²²⁵, il più delle volte nudi o senza protezioni, così che ogni colpo può essere quello mortale. Ma se questi sfortunati dannati ad gladium sono destinati a morire in un breve lasso di tempo, diversa è la sorte di coloro che, per le capacità tecniche o per la straordinaria forza fisica, vengono affidati ai lanistae perché ne facciano dei veri e propri gladiatori: questi sono i dannati ad ludum, che, grazie all'addestramento ricevuto, hanno la possibilità di uscire vivi dall'anfiteatro e se, con le loro imprese, acquistano grande fama, possono sperare dopo alcuni anni di essere graziati. Le esigenze di una spettacolarizzazione esasperata spingono gli imperatori alla ricerca di novità in grado di soddisfare le richieste di un pubblico desideroso di forti emozioni: è il caso di Nerone che nel 63 d.C. fa combattere delle donne di condizione libera²²⁶ e nel 66 d.C. a Pozzuoli fa scendere nell'arena delle donne etiopi²²⁷ o di Domiziano che nell'89 d.C. fa lottare fra loro dei nani²²⁸. Nella mentalità romana, quelle che a noi oggi paiono delle vere e proprie aberrazioni, non sono considerate tali: anzi, gli spettatori mostrano di gradire molto questo tipo di attrazioni, tanto è vero che anche Svetonio, pare apprezzare lo sfarzo dei giochi offerti da Domiziano²²⁹. Nei confronti di coloro che scendono nell'arena non c'è compassione, nella maggioranza dei casi sono condannati a morte, schiavi e prigionieri di guerra, rappresentanti di categorie sociali infime e reiette, per i quali la società quirite, soprattutto in un contesto estremo ed esasperato come quello dell'anfiteatro, non nutre nessun sentimento di pietà. Nei combattimenti gladiatori si sublima in un processo catartico la violenza latente nel tessuto sociale, per cui non dobbiamo stupirci se essa si scatena in tutta la sua brutalità in un ambito circoscritto e ritualizzato come quello dell'arena. L'ultima categoria sociale, assolutamente minoritaria, quella dei gladiatori per libera scelta, è la preferita dal pubblico. E' difficile credere che qualcuno voglia volontariamente sottoporsi ad una vita di brutalità e sevizie nelle caserme di addestramento, al rischio continuo di venire ucciso in combattimento: eppure, nel mondo romano una parte dei gladiatori che si affrontano negli anfiteatri sono dei professionisti che intraprendono spontaneamente questa pericolosa carriera. Bisogna supporre infatti che tali personaggi abbiano una scarsa considerazione di sé, dal momento che accettano consapevolmente di legarsi al lanista con un giuramento, l'auctoramentum gladiatorium, che prevede delle condizioni disumane come ci testimonia Petronio: "itaque... sacramentum iuravimus: uri, vinciri, verberari ferroque necari,... Tanquam legitimi gladiatores domino corpora animasque religiosissime addicimus"²³⁰. Tali uomini sono fondamentalmente spinti da una forte fame di denaro: i ricchi premi riservati ai vincitori li attirano irresistibilmente nella speranza, in alcuni casi realizzata, di accumulare una vera e propria fortuna e quindi dopo qualche anno di ritirarsi. Ma la ricerca del denaro facile è solo l'aspetto superficiale di questa professione: ciò che veramente spinge un uomo libero ad uccidere e a essere ucciso in un anfiteatro è ben altro - la voglia di gloria, il desiderio di avventura, il gusto di uccidere unito al disprezzo più profondo della propria e dell'altrui vita²³¹. La

categoria sociale dei gladiatori è reietta nel mondo romano e tale professione è considerata infamis, soprattutto perchè, come abbiamo visto sopra, la maggioranza di questi personaggi è di origine schiavile o comunque di estrazione molto umile²³². Nell'ottica quirite, quella del gladiatore è una figura socialmente e moralmente negativa, tanto è vero che in un episodio del *Satyricon* insulta pesantemente Encolpio chiamandolo "gladiator obscene, quem de ruina harena dimisit..."²³³. Non solo, coloro che combattono nelle arene sono bollati con il marchio dell'infamia e vengono esclusi dall'esercito e non possono essere testimoni d'accusa ai processi²³⁴. Ci sono casi in cui possono essere addirittura privati della tomba come risulta da un'epigrafe di età repubblicana proveniente da Sassina, in cui un uomo dona un terreno perchè venga adibito ad area sepolcrale ed afferma che non vi debbano essere sepolti coloro che si sono suicidati impiccandosi e coloro che hanno esercitato un lavoro infamante, come i gladiatori appunto²³⁵. Però sono i beniamini del pubblico, le arene si infiammano per loro, le donne li cercano: è tutto questo che li spinge a rischiare la vita in una lotta senza esclusione di colpi. Le regole di questo gioco raramente lasciano scampo: se uno cade, si appella al *munerarius* chiedendo la grazia (*missio*). E dipende solo da quest'ultimo, che spesso però si attiene agli umori del pubblico, salvare o condannare il gladiatore sconfitto. Se l'organizzatore dei giochi decide di risparmiare la vita allo sconfitto esso viene curato per partecipare in futuro a nuovi combattimenti, ma se decide per la morte, colui che ha perso viene ucciso davanti a tutti. Il pubblico avido di violenze e di sangue incita i guardiani ad usare la frusta o il ferro rovente per spronare i più fiacchi al combattimento, giacché non tutti si comportano con quel coraggio e quella fermezza che gli spettatori esigono²³⁶ accade infatti che qualcuno si ritragga terrorizzato all'idea di morire e tenti di salvarsi la vita. Non è facile ricostruire con quale spirito i gladiatori si preparino a scendere nell'anfiteatro per un combattimento che potrebbe anche essere l'ultimo: e certo quest'idea di instabilità e di precarietà deve essere ben presente nelle loro menti se, come sappiamo ad esempio da Plutarco, alcuni di essi, di condizione libertina, manomettono i loro schiavi prima di scendere nell'arena²³⁷ o se, consapevoli del rischio di essere uccisi, cercano, formulando dei voti, come un gladiatore di Pompei, l'appoggio delle divinità²³⁸. Il disumano tirocinio cui questi atleti sono sottoposti dagli allenatori non riesce dunque a cancellare fino in fondo i primari istinti di autoconservazione e di paura della morte se Cicerone disprezza quei gladiatori che perdono ogni dignità pur di avere salva la vita²³⁹ e Petronio ci racconta di gladiatori che affrontano timorosi l'avversario e si sottraggono in tutti modi allo scontro diretto²⁴⁰. Generalmente però questi uomini, che attribuiscono un ben scarso valore alla propria vita, sono disposti decisamente a rischiarla in cambio di fama e denaro e accettano con fermezza le conseguenze di questa loro scelta morendo solitamente con grande coraggio. Difficilmente, infatti, un gladiatore, rigidamente preparato dal lanista, sottrae la gola alla spada dell'avversario vincitore: coraggiosamente attende che si compia il destino per cui è stato per tanto tempo preparato. L'iconografia antica ha conservato alcune di queste scene in cui il vincitore affonda la spada nella gola dello sconfitto che, rassegnato, attende la morte in ginocchio. Di questa crudele procedura ci danno testimonianza gli autori antichi. Cicerone, infatti, afferma nelle *Tusculane* "quis..., ferrum recipere iussus, collum contraxit?"²⁴¹ e Seneca gli fa eco "sic gladiator tota pugna timidissimus iugulum adversario praestat et errantem gladium sibi adtemperat"²⁴²: e un'ulteriore conferma viene dal rilievo di Scauro a Pompei, nel quale viene rappresentato il vincitore che afferra la testa del vinto e lo gozza con la spada.

IL SOLDATO E LA MORTE IN GUERRA.

Roma, impegnata in un processo di espansione sempre più serrato ed esteso, si trova, alla fine del II secolo a.C., a dover mobilitare un numero maggiore di militari di quanti non ne abbia effettivamente a disposizione, per cui nel 107 a.C. Mario, appena eletto console, mette mano ad una riforma radicale dell'organico dell'esercito: per diventare soldati non è più necessario avere un determinato reddito. In questo modo, e con una tendenza ovviamente destinata a crescere nei secoli a venire, nell'esercito entra tutto quel sottoproletariato che vede nel servizio militare volontario prolungato (la ferma può arrivare

anche fino a 20 anni) l'unico modo per uscire da una condizione di perenne instabilità economica o di miseria cronica. Sempre assorbito in compiti di conquista o di controllo del territorio, in zone dove le rivolte delle popolazioni sottomesse sono abituali, è dunque frequente che l'organico militare debba in molti casi registrare ampie perdite di vite umane. A parte l'ovvia eventualità di venire uccisi dal nemico nel corso di un combattimento, per il soldato romano che durante la battaglia riporta delle ferite serie il pericolo si prospetta anche in un secondo momento: non c'è da dubitare infatti che la medicina militare e l'assistenza ai feriti, siano, almeno prima della riforma di Mario, assai approssimative e inadeguate²⁴³, per cui, come sostiene Livio a proposito di questo argomento, può capitare che siano più quelli che muoiono a causa delle ferite riportate che non quelli direttamente uccisi sul campo di battaglia²⁴⁴. Nella maggioranza dei casi i feriti o i malati ricevono le cure nella propria tenda e solo per i casi particolarmente gravi, quando ce n'è la possibilità, avviene il trasferimento nella più vicina città amica, dove è possibile trovare un medico in grado di prestare un soccorso adeguato. L'assistenza medica all'interno dell'accampamento è infatti elementare e piuttosto rozza, tanto è vero che talvolta sono gli stessi compagni d'armi a curare il ferito, e più spesso dei medici girovaghi, la cui competenza medica è perlomeno dubbia. La situazione migliora sotto Augusto che, preoccupato di avere un esercito efficiente, assegna in dotazione fissa ad ogni legione un determinato numero di medici professionisti e di infermieri che operano all'interno del valetudinarium, un vero e proprio ospedale da campo, dove ricevono le cure i malati ed i feriti più gravi²⁴⁵. La dura condizione militare, o la paura del nemico, provocano, talvolta, nei soggetti più sensibili, momenti di profonda crisi depressiva, che non di rado possono sfociare nella decisione di togliersi la vita. I suicidi fra i militari non sono infrequenti e proprio per tale motivo l'autorità centrale cerca di scoraggiare con severe punizioni qualunque soldato manifesti questa pericolosa inclinazione. Il suicidio, infatti, viene decisamente condannato e represso nell'esercito. Nell'ottica militare, colui che con la morte cerca di sfuggire ai suoi doveri di soldato da una parte compie un vero e proprio furto nei confronti dello stato a cui si è completamente votato con il sacramentum; dall'altra, con il suo gesto infanga la rispettabilità dell'esercito²⁴⁶. Per questo motivo un militare che tenta il suicidio per paura o viltà può essere condannato a morte e un altro invece, che sia riuscito nel suo intento suicida sempre per le stesse ragioni, subisce la confisca del peculium castrense con l'annullamento immediato del testamento²⁴⁷. La pena di morte per i soldati può essere comminata, però, assai più spesso in presenza di casi di diserzione o di grave insubordinazione per cui il durissimo codice militare prevede pene terribili come la bastonatura fino alla morte oppure il brutale sistema della decimazione²⁴⁸. La prospettiva della morte (si calcola plausibilmente che solo un soldato su due arrivi vivo al congedo) contribuisce a creare un forte spirito di corpo fra militari appartenenti alla stessa legione. Per il soldato infatti, più ancora che per il civile, l'eventualità di morire in un paese lontano e straniero è molto presente, per cui nessuno, nemmeno al livello più basso, vuole abbandonare questa terra in una fossa comune, dimenticato da tutti, e senza poter lasciare almeno un minimo segno del suo passaggio su questo mondo. Anche nell'esercito, allora, si formano i collegia funeraticia, che hanno come scopo fondamentale quello di provvedere che ogni iscritto, dietro versamento di una quota di ammissione, abbia un funerale ed una tomba (cfr. capitolo III paragrafo 3). Se questo tipo di associazioni ufficiali diventano una realtà nel II secolo d.C. per i graduati, ai soldati semplici non è consentito di riunirsi in veri e propri collegia: per cui i militari di una stessa legione mantengono una cassa comune, che viene utilizzata per pagare varie spese fra cui le più comuni sono quelle per i funerali, generalmente molto semplici ed ai quali partecipano gli stessi soldati²⁴⁹. Il mondo romano - a parte un caso forse unico, come quello del monumento eretto a spese pubbliche dai Nursini per commemorare i concittadini morti nella guerra fra Antonio ed Ottaviano²⁵⁰ - non conosce l'uso di monumenti funebri collettivi per i caduti (probabilmente, come sostiene acutamente Carriè, perché gli imperatori preferiscono celebrare e ricordare le loro vittorie invece delle sconfitte)²⁵¹, uso invece ben testimoniato in Grecia²⁵²: ed anche per tale motivo tutti cercano di avere una seppur misera lapide individuale nelle vaste necropoli collocate intorno all'accampamento²⁵³.

Note

- 1) Cfr. S. Lamberti Zanardi, "Qui fari non potest": il fanciullo romano tra realtà e ideale, Diss. Parma 1993, p. 122.
- 2) Cfr. L. Montanini, Nascita e morte del bambino, in *Gli Affanni...*, pp. 100-101.
- 3) Su questo argomento cfr. E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco e romano*, Milano 1971, passim.
- 4) Cfr. Montanini, *Nascita e...*, p. 93.
- 5) *Ibidem*, pp. 91-94.
- 6) Cfr. L. Montanini, "Puerorum mortis imago". Il bambino e la morte a Roma (I a.C. - I d.C.), Diss. Parma 1990, pp. 173-174.
- 7) Vd. J.-P. Néraudau, *La loi, la coutume et le chagrin*, in *La mort...*, p. 195.
- 8) Plutarco, *Vita di Numa*, 12.
- 9) Cicerone, *Tusculanae disputationes*, I, 39, 93.
- 10) Sulla bambina nel mondo romano cfr. C. Ulosi, "Pupa blanda, anima mea": in attesa di diventare donna a Roma, in progress.
- 11) Cfr. Montanini, *Nascita e...*, p. 101.
- 12) Virgilio, *Aeneis*, VI, 426-439.
- 13) Sui funerali dei bambini cfr. Néraudau, *La loi...*, pp. 197-204; Montanini, *Nascita e...*, pp. 100-102.
- 14) Cfr. Montanini, *Puerorum mortis...*, pp. 341-342.
- 15) Marziale, *Epigrammaton libri*, V, 34.
- 16) Giovenale, *Satirae*, 15, 131-140.
- 17) Frontone, *De nepote amisso*, Van den Hout (cfr. Marco Cornelio Frontone, in *Opere*, cur. F. Portalupi, Torino 1974 = 1979, pp. 476-485).
- 18) Vd. Montanini, *Puerorum mortis...*, p. 351.
- 19) Cfr. Néraudau, *La loi...*, pp. 206-207.
- 20) Isidoro, *Etymologiae*, XI, 2, 32.
- 21) Publio Siro, *Murmurithon*, 52.
- 22) Virgilio, *Aeneis*, VI, 429: e cfr. B. Zucchelli, *Acerbus*, in *Enciclopedia Virgiliana I*, Roma 1987, p. 17.
- 23) Virgilio, *Aeneis*, XI, 28: e cfr. Zucchelli, *Acerbus...*, in *Enciclopedia Virgiliana I*, p. 17.
- 24) Tacito, *Annales*, XIII, 17.
- 25) Servio, *Ad Aeneidem*, XI, 142.
- 26) Néraudau, *La loi...*, p. 200.
- 27) CLE 1153 e p. 1984 = CIL VIII 9473. Per ulteriori esempi cfr. Lier, *Topica...*, pp. 456-460.
- 28) Seneca, *Consolatio ad Marciam*, 21.
- 29) M. Meslin, *L'uomo romano*, Milano 1981, p. 178.
- 30) Ovidio, *Remedia amoris*, 125-130.
- 31) CLE 8, 2-5.
- 32) CLE 649. Per altri esempi cfr. Lier, *Topica...*, pp. 454-456.
- 33) CLE 1206, epigrafe della Dalmazia del II secolo d.C. (e cfr. in Storoni Mazzolani, *Iscrizioni funerarie...*, p. 36).
- 34) CIL VI 25075 = ILS 8498 (e vd. in Storoni Mazzolani, *Iscrizioni funerarie...*, p. 260).
- 35) CLE 1219, epigrafe urbana di datazione incerta (e vd. in Storoni Mazzolani, *Iscrizioni funerarie...*, p. 216).
- 36) Cfr. E. Forcellini, *Immaturus*, in *LTL II*, 4a ed., Patavii 1864 - 1926 = *Bononiae* 1965, p. 722; *Immaturus*, in *TLL VII/1*, Lipsiae 1936, cc. 444-445.
- 37) CIL VIII 8036.
- 38) CIL VIII 21617.
- 39) CIL VIII 5784 = CLE 379.
- 40) CIL XIII 3689 = CLE 618, di datazione incerta.
- 41) CIL XIII 7070 = ILS 8511 = CLE 1007, della Germania e di datazione incerta.
- 42) CLE 376. Ulteriori esempi in A. Purdie, *Some observations on Latin verse inscriptions*, Cambridge 1935, pp. 99-102.
- 43) Su questo argomento cfr. Grisé, *Le suicide...*, pp. 15-32.
- 44) A questo riguardo cfr. J.-L. Voisin, *Education de la mort volontaire à Rome*, in *Actes du Colloque de Rouen*, Rouen 1983, pp. 91-97.

- 45) Su questo problema cfr. preliminarmente J. Baechler, *Les suicides*, Paris 1975, pp. 51, 74.
- 46) Seneca, *Epistulae morales*, LXX, 4-6.
- 47) Vedi in proposito Gris , *Le suicide...*, pp. 15-19; inoltre cfr. E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano 1991, pp. 140-143.
- 48) Su questo argomento cfr. Meslin, *L'uomo...*, pp. 220-221; Gris , *Le suicide...*, pp. 22-28.
- 49) Livio, *Ab urbe condita*, I, 58.
- 50) Tacito, *Annales* XV, 57.
- 51) Seneca, *Epistulae morales*, LXX, 11.
- 52) *Ibidem*, LXX, 5.
- 53) *Ibidem*, LVIII, 35-36.
- 54) Seneca, *De brevit e vitae*, XX, 5.
- 55) *Id.*, *De ira*, I, IV, 2-3 e II, XXXVI, 5.
- 56) *Id.*, *Epistulae morales*, 4, 4.
- 57) *Id.*, *De tranquillitate animi*, XVI, 1.
- 58) Su questo argomento cfr. Magnani, *Paura della morte...*, p. 135.
- 59) Plinio, *Naturalis historia*, XXXVII, 7, 20; Tacito, *Annales*, XVI, 19
- 60) D. Gourevitch, *Le triangle hippocratique dans le monde gr co-romain*, Roma 1984, p. 177.
- 61) Cornelio Nepote, *Atticus*, 21, 5-6.
- 62) *Ibidem*, 22, 1.
- 63) Seneca, *Epistulae morales*, 77, 10.
- 64) *Ibidem*, 9.
- 65) Tacito, *Annales*, XVI, 19.
- 66) *Ibidem*, XV, 63.
- 67) Gris , *Le suicide...*, pp. 26-27.
- 68) Su questo argomento cfr. *ibidem*, pp. 247-270.
- 69) Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, IX, XII, 7: l'autore riporta le parole di Cicerone riguardo al suicidio di Licinio Macro, il quale, in questo modo, pot  lasciare intatto il suo patrimonio al figlio.
- 70) Livio, *Periochae*, 120.
- 71) Cfr. F. Hinard, *Les proscriptions de la Rome republicaine*, Rome 1985, pp. 40-49.
- 72) Tacito, in *Annales*, VI, 29, sostiene che Pomponio Labeone, suicidandosi prima della sentenza, salv  il suo patrimonio, mentre - *ibidem*, II, 31, 4 e 32, 1; IV, 19-20, riguardo ai processi di Libone Druso e C. Sillio - afferma che, nonostante i due si fossero tolti la vita prima della condanna, i loro beni furono ugualmente confiscati.
- 73) Tacito, *Annales*, III, 16, 5.
- 74) Seneca, *Consolatio ad Marciam*, 22, 7.
- 75) Dione Cassio, *Storia di Roma*, LVIII, 15.
- 76) Sulla legislazione romana riguardo al suicidio per il *taedium vitae* cfr. Gris , *Le suicide...*, p. 260 nn. 4-5.
- 77) Paolo, in *Digesta*, IL, 14, 45, 2.
- 78) Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, XX, 1.
- 79) Cfr. Gris , *Le suicide...*, p. 261.
- 80) *Ibidem.*, pp. 261-262.
- 81) Sul *sacramentum* cfr. preliminarmente G. Consiglio, *Il soldato: carriera militare e vita privata*, in *Gli Affanni...*, p.111.
- 82) Sulle norme di Adriano concernenti il suicidio dei militari cfr. Gris , *Le suicide...*, pp.271-272 n. 47.
- 83) Paolo, in *Digesta* XXI, 1, 43, 4.
- 84) Cfr. P. Veyne, *La societ  romana*, Roma-Bari 1990, pp. 94-99.
- 85) Seneca, *Epistulae morales*, 4, 4: cfr. Gourevitch, *Le triangle...*, p. 177.
- 86) Su questo argomento T. Albasi, *Schiavi e liberti in Orazio*, in *Gli affanni...*, p. 22.
- 87) Ulpiano, in *Digesta*, XXIX, 5, 1, 18.
- 88) FIRA2 III nr. 35 = ILS 7212 = CIL XIV 2112: sulle prescrizioni del 133 e 136 d.C. contro i suicidi del collegio di Diana e Antinoo di Lanuvium, cfr. in particolare Voisin, *Education...*, p. 93.
- 89) Sui funerali dei suicidi Voisin, *Education...*, pp. 93-95.
- 90) Plutarco, *Vita di Cicerone*, 47, 6.
- 91) Tacito, *Annales*, XII, 8, 1.
- 92) Virgilio, *Aeneis*, VI, 434-439.

- 93) Servio, *Ad Aeneidem*, XII, 603.
- 94) CIL I2 2123 = ILS 7846 = CIL XI 6258 = ILLRP 662.
- 95) Varrone, ap. Servio, *ad Aeneidem* XII, 603 (cfr. in Gris , *Le suicide...*, p. 143).
- 96) CIL VI 20905 e p. 3526 = CLE 95, 3.
- 97) Vd. Gourevitch, *Le triangle...*, pp. 189-190.
- 98) Sul terrore ispirato dall'impiccagione cfr. Prieur, *La morte...*, pp. 10-11; Gris , *Le suicide...*, pp. 141-149.
- 99) Sugli oscilla cfr. J.-A. Hild, *Oscillum*, in DAGR IV/1, Paris 1907 = Graz 1963, pp. 257-258; G. -A. Mansuelli, *Oscillo*, in EAA V, Roma 1963, pp. 780-781; Prieur, *La morte...*, p. 10; Gris , *Le suicide...*, pp. 143-149.
- 100) Cfr. Cantarella, *I supplizi...*, pp. 179-180.
- 101) Cassio Emina, fragm. 15 Peter.
- 102) Ulpiano, in *Digesta*, III, 2, 11, 3.
- 103) J.-M. David, *Du Comitium   la roche Tarp ienne*, in *Du ch timent...*, p. 131.
- 104) C. Vismara, *Il supplizio come spettacolo*, Roma 1990, pp. 33-34; Cantarella, *I supplizi...*, p. 167;
- 105) Vd. David, *Du Comitium...*, pp. 131-133.
- 106) *Ibidem*, p.175.
- 107) Plinio, *Naturalis historia*, VII, 144.
- 108) David, *Du Comitium...*, pp. 157-158.
- 109) Livio, *Ab urbe condita*, IX, 24, 15.
- 110) Ch. Lecrivain, *Poena*, in DAGR IV/1, Paris 1907 = Graz 1963, pp. 537-538.
- 111) O. Kiefer, *La vita sessuale nell'antica Roma*, Milano 1988, p. 83.
- 112) Seneca, *De ira*, I, 16.
- 113) Svetonio, *Augustus*, 67.
- 114) *Codex Theodosianus*, IX, 24, 1.
- 115) Cfr. D. Grodzynski, *Tortures mortelles et catégories sociales*, in *Du ch timent...*, p. 361.
- 116) Granio Liciniano, *Reliquiae*, XXV, 43 ss. Criniti.
- 117) Cfr. Cantarella, *I supplizi...*, pp. 129-132.
- 118) Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, VI, 3, 9.
- 119) Plinio, *Naturalis historia*, XIV, 14, 89.
- 120) Su questo argomento cfr. Cantarella, *I supplizi...*, pp. 139-140.
- 121) Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, V, 8, 2: vd. Cantarella, *I supplizi...*, pp. 147-149.
- 122) D. Briquel, *Formes de mise   mort dans la Rome primitive*, in *Du ch timent...*, p. 225.
- 123) F. Hinard, *La male mort*, in *Du ch timent...*, p. 300.
- 124) Sulla collocazione topografica della rupe Tarpea cfr. I. A. Richmond, *Tarpea rupe*, in DACO II, Roma 1981, p. 2041; David, *Du Comitium...*, pp. 133-134.
- 125) Su questo argomento vd. David, *Du Comitium...*, p. 135 e n. 14.
- 126) Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, XI, 18, 8.
- 127) *Ibidem*, XX, 1, 53.
- 128) Plutarco, *Vita di Coriolano*, 18, 3.
- 129) Livio, *Ab urbe condita*, VI, 20, 12.
- 130) *Ibidem*, XXIV, 20, 6.
- 131) *Ibidem*, XXV, 7, 14.
- 132) Plutarco, *Vita di Silla*, 10, 2.
- 133) Dione Cassio, *Storia di Roma*, XLVIII, 34, 5.
- 134) Livio, *Periochae* 59.
- 135) David, *Du Comitium...*, pp. 167-168.
- 136) Tacito, *Annales*, II, 32, 3.
- 137) Sull'abbandono di questa forma di esecuzione cfr. Lecrivain, *Poena...*, p. 540 e n. 11; David, *Du Comitium...*, pp. 168-169.
- 138) Sallustio, *Bellum Catilinae*, 55.
- 139) La presenza di una fonte sul pavimento del Tullianum   testimoniata da CIL VI 31674: cfr. I. A. Richmond, *Tullianum*, in DACO II, Roma 1981, p. 2161; David, *Du Comitium...*, pp. 132-133.
- 140) Valerio Massimo, *Factorum ac dictorum memorabilium*, VI, 3, 3.
- 141) Livio, *Ab urbe condita*, XXVI, 13, 15.

- 142) Plutarco, Marius, 12, 5; Tacito, Annales, VI, 29.
- 143) Livio, Ab urbe condita, XXIX, 22, 8;
- 144) Sallustio, Bellum Catilinae, 55; Tacito, Annales, VI, 39.
- 145) Svetonio, Tiberius, 61.
- 146) David, Du Comitium..., p. 155.
- 147) Ibidem, p. 144; A. Frascchetti, La sepoltura delle Vestali e la città, in Du châtement..., p. 123 e n. 103.
- 148) Cicerone, Pro Rabirio, 5, 15.
- 149) Plinio il Giovane, Epistulae, IV, 11, 9.
- 150) Festo, p. 56 Lindsay: (cfr. David, Du Comitium..., p. 144): in questo senso, però, il passo di Festo è oscuro, poiché parla di suicidio in generale e sappiamo invece che i soli suicidi interdetti dalla sepoltura sono gli impiccati.
- 151) David, Du Comitium..., pp. 161-166.
- 152) Tacito, Annales, IV, 70,
- 153) Livio, Periochae 58.
- 154) Sallustio, Bellum Catilinae, 51, 21-24.
- 155) Svetonio, Caligola, 30.
- 156) Svetonio, Nero 49.
- 157) Kiefer, La vita..., pp. 86-87.
- 158) Valerio Massimo, Factorum et dictorum memorabilium, VI, 5, 7.
- 159) Sulle diverse posizioni all'interno di tale dibattito cfr. Ch. Lecrivain, Parricidium, in DAGR IV/1, Paris 1907 = Graz 1963, pp. 337-338; Magdelain, Paricidas..., p. 547; Nardi, L'otre..., pp. 55-57 e 69-73; Cantarella, I supplizi..., pp. 264-289.
- 160) Magdelain, Paricidas..., pp. 549-551.
- 161) Livio, Periochae 68.
- 162) Cicerone, Pro Roscio Amerino, 25, 70.
- 163) Nardi, L'otre..., pp. 39-44.
- 164) Plutarco, Vita di Romolo, 22, 4.
- 165) Valerio Massimo, Factorum et dictorum memorabilium, I, 1, 13.
- 166) Plutarco, Vita di Romolo, 22, 4.
- 167) Nelle commedie di Plauto diverse sono le citazioni del culleus: Vidularia, fragm. 12; Pseudolus, 212-214 e 229; Epidicus, 349-351.
- 168) Giovenale, Satirae, XIII, 155.
- 169) Dione Cassio, Storia di Roma, LXI, 16, 1.
- 170) Ulpiano, Digesta XXXIII, 6, 3, 1.
- 171) Cicerone, De inventione II, 50, 149.
- 172) Su posizioni differenti sono infatti coloro che sostengono che il condannato muoia per annegamento (come G. Humbert, Culleus, in DAGR, I/2, Paris 1877 = Graz 1969, p. 1579; B. Santalucia, in Lineamenti di storia del diritto romano, cur. M. Talamanca, Milano 1979, p. 44), rispetto a chi sostiene che invece muoia per soffocamento (come Nardi, L'otre..., pp. 31-33).
- 173) Magdelain, Paricidas..., pp. 549-550.
- 174) Sugli animali cuciti nel culleus e sul loro significato cfr. Nardi, L'otre..., pp. 123-142.
- 175) Ibidem, pp. 75-85.
- 176) Grodzynski, Tortures mortelles..., pp. 368-369.
- 177) XII Tavole, in FIRA2 II, 8, 10.
- 178) Seneca, Epistulae morales, 14, 5.
- 179) Giovenale, Satirae, I, 155 ss.
- 180) S. H. A., Avidius Cassius, IV, 3.
- 181) J.-P. Callu, Le jardin des supplices au bas-empire, in Du châtement..., p. 337; Cantarella, I supplizi..., pp. 223-237.
- 182) Grodzynski, Tortures mortelles..., p. 369.
- 183) Cfr. J. Scheid, Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine, in AA.VV., Le délit religieux dans la cité antique, Roma 1981, p. 147.
- 184) Plutarco, Vita di Numa, 10, 8.
- 185) Cfr. A. Frascchetti, La sepoltura..., pp. 109-111.

- 186) Per il caso di Oppia (Opimia) del 483 a.C. cfr. Livio, *Ab urbe condita*, II, 42, 10-11 e Dionigi d'Alicarnasso, *Antichità romane*, VIII, 89, 4-5; per il caso di Orbinia del 472 a.C. cfr. Dionigi d'Alicarnasso, *Antichità romane*, IX, 40, 1-4; per il caso di Sextilia del 273 a. C. cfr. Livio, *Periochae* 14 e Paolo Orosio, *Historia adversum paganos*, IV, 2, 2.
- 187) Cfr. Cantarella, *I supplizi...*, pp. 136-139.
- 188) Dionigi d'Alicarnasso, *Antichità romane*, II, 67, 4.
- 189) Livio, *Ab urbe condita*, VIII, 15, 8; Plutarco, *Vita di Numa*, 10, 10-11: sul rito della sepoltura della Vestali cfr. H.-J. Rose, *Vesta*, in *DACO* II, Roma 1981, pp. 2195-2196; Frascchetti, *La sepoltura...*, pp. 126-127; Cantarella, *I supplizi...*, pp. 136-139; Prieur, *La morte...*, pp. 53-54.
- 190) Paolo Orosio, *Historia adversum paganos*, IV, 5, 9. Inoltre T -R -S Broughton, *MRR*, vol. I, Atlanta 1951-1986, p. 201.
- 191) Livio, *Ab urbe condita*, XXII, 57, 2-3.
- 192) Cassio Dione, *Storia di Roma*, LXXVIII, 16, 3.
- 193) Plinio, *il Giovane*, *Epistulae*, IV, 11, 7.
- 194) Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, II, 7, 14.
- 195) *Ibidem*, II, 7 13.
- 196) Svetonio, *Divus Claudius*, 14: inoltre cfr. C.-W. Weber, *Panem et circenses*, Milano 1986, pp. 35-36.
- 197) Dione Cassio, *Storia di Roma*, LIX, 10.
- 198) Flavio Giuseppe, *Guerra Giudaica*, VI, 9, 418: e cfr. Vismara, *Il supplizio...*, p. 25.
- 199) *Panegyricus* VI, 12, 3.
- 200) Seneca, *Epistulae morales*, 95, 33.
- 201) Cfr. Kiefer, *La vita...*, pp. 98-108.
- 202) Seneca, *Epistulae morales*, 7, 4-5.
- 203) Marziale, *Liber de spectaculis*, 7, 1-7.
- 204) *Ibidem*, 21, 3-9: cfr. in particolare Kiefer, *La vita...*, pp. 101.
- 205) Grodzynski, *Tortures mortelles...*, p. 368.
- 206) Cfr. Cantarella, *I supplizi...*, pp. 186-203.
- 207) Sul reato di *perduellio* sanzionato con la sospensione all'*arbor infelix* cfr. Briquel, *Formes de...*, pp. 226-227; M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, pp. 74-80; Cantarella, *I supplizi...*, pp. 192-210.
- 208) Sul valore sacrale dell'*arbor infelix* cfr. Briquel, *Formes de...*, pp. 226-228.
- 209) Cicerone, *Pro Rabirio*, 15-16.
- 210) Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, II, 7, 12: e inoltre Hengel, *Crocifissione...*, pp. 88-100.
- 211) Plauto, *Miles gloriosus*, 372 ss.; *Bacchides*, 362; *Pseudolus*, 335.
- 212) Livio, *Ab urbe condita*, XXII, 33, 2; XXXIII, 36, 3.
- 213) Appiano, *Guerra civile*, I, 120.
- 214) Giovenale, *Satirae*, VI, 219.
- 215) Orazio, *Satirae*, I, 3, 80.
- 216) Petronio, *Satyricon*, 53.
- 217) Cfr. Vismara, *Il supplizio...*, pp. 21-24.
- 218) Cfr. Cantarella, *I supplizi...*, pp. 198-203.
- 219) Kiefer, *La vita...*, pp. 86-88; Vismara, *Il supplizio...*, pp. 24-25.
- 220) Giovanni, *Vangelo*, 19, 31-33.
- 221) Petronio, *Satyricon*, 111.
- 222) Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, II, 4, 7.
- 223) Petronio, *Satyricon*, 45.
- 224) Cfr. I.-A. Richmond, *Anfiteatri*, in *DACO* I, Roma 1981, pp. 113-114; Id., *Colosseo*, pp. 511-512; Weber, *Panem et...*, pp. 38-42.
- 225) Seneca, *Epistulae morales*, 7, 4-5.
- 226) Tacito, *Annales* XV, 32, 3: cfr. Ville, *La gladiature en occident des origines à la mort de Domitien*, Rome 1981, p. 263 e Weber, *Panem et...*, pp. 50-51.
- 227) Dione Cassio, *Storia di Roma*, LXII, 3, 1.
- 228) *Ibidem*, 8, 4.
- 229) Svetonio, *Domitianus*, 4, 1-8.

- 230) Petronio, Satyricon, 117.
- 231) Su ciò preliminarmente cfr. Ville, *La gladiature...*, p. 227; Weber, *Panem et...*, pp. 36-37.
- 232) Cfr. Albasi, *Schiavi...*, p. 26.
- 233) Petronio, *Satyricon*, 9.
- 234) Cfr. Ville, *La gladiature...*, p. 340.
- 235) CIL I2 2123 = ILS 7846 = CIL XI 6258 = ILLRP 662.
- 236) Quintiliano, *Declamationes*, 9, 6.
- 237) Plutarco, *Moralia* 1099 B (cfr. in Ville, *La gladiature...*, p. 455).
- 238) CIL IV 2483: inoltre, cfr. su questo argomento Ville, *La gladiature...*, pp. 332-333.
- 239) Petronio, *Satyricon*, 45.
- 240) Cicerone, *Pro Milone*, 92.
- 241) Id., *Tusculanae disputationes*, II, 17, 41.
- 242) Seneca, *Epistulae morales*, 30, 8.
- 243) Cfr. G. Penso, *La medicina romana*, Roma 1985, pp. 119-124; R. Jackson, *Doctors and diseases in the Roman empire*, London 1988, pp. 112-132; Consiglio, *Il soldato...*, in *Gli affanni...*, pp. 109-130.
- 244) Livio, *Ab urbe condita*, IX, 32, 12.
- 245) Cfr. Penso, *La medicina...*, pp. 134-138; Jackson, *Doctors and...*, pp. 133-137; M. Vegetti - P. Manuli, *La medicina e l'igiene*, in *Storia di Roma IV*, Torino 1989, pp. 393-394; A. Krug, *Medicina nel mondo classico*, Firenze 1990, pp. 218-221; Consiglio, *Il soldato...*, p. 124;
- 246) Vd. Veyne, *La società...*, pp. 109-111.
- 247) Sul suicidio del soldato cfr. quanto detto sopra nel paragrafo 2 A.
- 248) Polibio, *Storie*, VI, 38, 2 ss.
- 249) Vd. Consiglio, *Il soldato...*, pp. 127-128.
- 250) Dione Cassio, *Storia di Roma*, XLVIII, 13, 6.
- 251) J.-M. Carriè, *Il soldato*, in *L'uomo romano*, A. Giardina cur., Roma-Bari 1989, p. 118.
- 252) M. Sordi, *Cicerone e il primo epitaffio romano*, in *Dulce et...*, pp. 173-174.
- 253) Cfr. Y. Le Bohec, *L'armée romaine*, Paris 1989, p. 266.

III.

DIES MORTIS

PROBLEMI METODOLOGICI.

Per condurre in modo scientificamente corretto e plausibile un'analisi sugli atteggiamenti della società romana davanti alla morte non bisogna mai dimenticare che le fonti letterarie di cui disponiamo, e su cui basiamo i nostri studi, sono una diretta espressione dei ceti dominanti e come tale rappresentano e sostengono ben determinati ideali politici e culturali. Come rileva J.-L. Voisin, già Tacito tende a classificare la morte in due categorie: quella *honesta, bona, pulchra, decora*, che rappresenta con tutta evidenza l'ideale della morte romana per eccellenza, e quella invece *ignominiosa, turpis*, che non appartiene, o almeno non dovrebbe appartenere, alla più pura tradizione *quirite*¹. Partendo da una tale premessa dobbiamo perciò essere molto cauti nel valutare l'effettivo valore che possono rivestire ai nostri fini gli episodi narrati dallo storico romano. I personaggi delle vicende narrate, infatti, vengono identificati come appartenenti a determinati gruppi sociali in base al loro atteggiamento davanti alla morte. All'interno dell'opera tacitiana, ad esempio, si ritrovano generalmente dei comportamenti codificati e stereotipati davanti alla morte che corrispondono solitamente alle caratteristiche sociali e culturali dei diversi gruppi umani. Infatti i protagonisti della filosofia, come Seneca, o della letteratura, come Petronio e Lucano, muoiono con coraggio e serenità e con la medesima *dignitas* che li aveva contraddistinti in vita. Del resto Tacito aderisce ad una mentalità ben radicata nella società romana: anche Ovidio infatti, quasi un secolo prima, si augura che ai suoi funerali la folla possa dire: "*conveniens vitae mors fuit ista tuae*"². Anche per il poeta, dunque, il segno distintivo dell'appartenenza al ceto dominante, e di conseguenza la spia di un animo nobile, è la coerenza fra l'atteggiamento tenuto in vita e quello davanti alla morte. Ma la morte dei liberti o degli schiavi, considerati dal mondo romano esseri miseri e meschini, sarà invece vista come degna delle loro umili origini: sarà fatta di ripensamenti e tentennamenti e mancherà, eccezione fatta per casi come quello di Epicharis, di coraggio e fermezza d'animo; anche Seneca, del resto, giudica in modo negativo il suicidio degli schiavi³. Quanto vogliamo qui sottolineare è che, in definitiva, l'adesione alle istanze etiche e culturali del *mos maiorum* da parte della grande maggioranza degli autori che fanno parte dei ceti superiori della società romana, porta a presentare la morte in modo spesso paradigmatico ed esemplare, uniformando visioni ed atteggiamenti ad un ideale preconstituito, quello della *mors pulchra e decora*, in cui però un'ampia parte del mondo romano non si identifica. Non dobbiamo dimenticare, poi, che le fonti a nostra disposizione si mostrano molto carenti e lacunose per quello che riguarda i riti e le cerimonie precedenti ed immediatamente seguenti alla morte. Un attento esame delle fonti storiche, dagli *Annales* di Tacito alle *Vitae Caesarum* di Svetonio, dalle *Vite Parallele* del greco Plutarco alla *Historia Augusta* dei cosiddetti S. H. A., non fornisce un soddisfacente riscontro che ci aiuti a ricostruire con chiarezza e completezza le emozioni e gli atteggiamenti del mondo romano nei riguardi della morte e del cadavere, che, ancora in casa, attende di essere preparato per le cerimonie pubbliche. Questo quasi assoluto silenzio nella letteratura porta dunque ad ampliare il nostro campo di ricerca e spoglio delle fonti con l'analisi di materiale di carattere giuridico ed epigrafico. La scarsità delle testimonianze, e la necessità di essere costretti ad integrare materiali e fonti di diverso tipo per arrivare a formulare ipotesi e ricostruzioni corrette e plausibili, ci devono fare riflettere. Abbiamo, infatti, ancora una volta la dimostrazione di quanto la *mors* ed il suo universo angosciano le coscienze dei Romani, e di come il cadavere venga avvertito dalla collettività: un elemento di contaminazione per tutta la *domus* che partecipa, per qualche tempo, dell'oscuro e triste mondo della morte. Messi in chiaro questi punti fondamentali tenteremo, per quanto possibile, di compiere un'analisi dei comportamenti e dei riti dell'uomo romano davanti alla morte consapevoli del fatto che non è facile arrivare a definire aspetti e caratteristiche precise senza cadere in superficiali e artificiose generalizzazioni, ma è possibile invece individuare validi spunti e diffuse ed interessanti linee di tendenza.

IL MORENTE (IN CASA) E IL RUOLO DELLA GENS.

Nella società romana vivere significa appartenere ad un gruppo all'interno del quale l'individuo è integrato ed inquadrato in diverse realtà concentriche che regolano la sua esistenza: dalla domus, alla gens, per finire con la città: e sappiamo bene quale profondo significato abbia per un Romano la parola civis e quanto discriminante sia tale definizione⁴. Lo stato e le altre micro-realtà che presentano analoghe strutture di gestione del potere, come il nucleo familiare o il clan gentilizio, esercitano un sostanziale controllo sulle attività dell'individuo ed intervengono anche nella sfera del privato, condizionando mentalità e comportamenti. Per l'uomo romano, ma anche per la donna, morire diventa, come per altri aspetti della sua vita, un fatto essenzialmente pubblico, a cui prendono parte pure gli altri membri del gruppo. La cultura moderna invece, che ha conosciuto e promosso un forte processo di emancipazione dell'individualità, non si riconosce più in una ritualità collettiva come quella romana e delle altre civiltà antiche, perché la avverte distante e non funzionale alle sue esigenze di produttività e di progresso. Il modello della morte moderna, infatti, è dettato fondamentalmente dal materialismo che pervade larga parte degli atteggiamenti di massa e che tende ad una razionalizzazione strumentale e ad una esorcizzazione dell'evento luttuoso. La morte, che rappresenta nella società moderna la fine ultima del ciclo produttivo, viene così avvertita come un fallimento e per questo motivo è occultata e mimetizzata in strutture che a tale scopo sono adibite: gli ospedali, o meglio, i reparti per gli anziani o i malati terminali, due categorie che sono l'espressione palese dell'incapacità di efficienza all'interno delle dinamiche sociali, e della sconfitta sul piano biologico nei confronti della morte⁵. Gli ospedali, infatti, sono concepiti per trattare e guarire il corpo-macchina: un anziano che si spegne lentamente o un malato in condizioni disperate appaiono come fattori di disturbo, degli impedimenti allo svolgimento dei compiti primari della medicina⁶. Il decesso avviene dunque in solitudine, affinché il disagio che ispira non turbi il delicato meccanismo produttivo che regola ogni società moderna. Considerazioni di questo tipo sono invece estranee alla mentalità quirite che, se da una parte vive - riguardo all'estinzione fisica - tensioni ed angosce simili alle nostre, come già abbiamo sottolineato in precedenza, dall'altra tende a vedere il morire come un fatto sostanzialmente corale. I suicidi dei neostoici e, primo fra tutti, quello di Seneca hanno come caratteristica principale di essere avvenimenti pubblici che avvengono con la compartecipazione di molte persone⁷. Anche Petronio, molto polemico nei confronti della teatralità neostoica, si toglie la vita in presenza di schiavi e soprattutto di amici con cui discute serenamente⁸. L'iconografia classica, poi, ci offre alcune raffigurazioni in cui il morente, sdraiato su di un letto, attende la fine attorniato dai membri del suo gruppo sociale, (moglie, figli, parenti) che si preparano a celebrare le liturgie legate a questo evento⁹. L'uomo romano, ma in genere chiunque - in qualsiasi società - abbia qualcosa cui veramente tiene sulla terra, teme la morte, ne è angosciato, ha terrore dell'annientamento fisico: gli provoca un dolore straziante abbandonare per sempre ciò che in questo mondo ha avuto di più caro, dagli affetti familiari ai beni materiali. L'atteggiamento di Achille nell'Ade omerico è estremamente significativo: il nobile guerriero non sa che farsene del suo primato nel regno degli Inferi, preferirebbe piuttosto tornare a vivere da schiavo sulla terra dove ha lasciato tutto ciò che amava¹⁰. Mecenate, piuttosto di abbandonare questa terra, è disposto anche a "debilem facito manu, debilem pede coxo, / tuber adstrue gibberum, lubricos quate dentes: / vita dum superest, bene est, hanc mihi vel acuta / si sedeam cruce sustine"¹¹: inoltre, spaventato dall'idea di morire, tedia l'amico Orazio con i suoi lamenti e le sue angosce¹². Trimalchione è talmente angustiato dall'idea di perdere tutto il potere e la ricchezza accumulata, che tenta in ogni modo di allontanare, esorcizzandolo, lo spettro della fine e cerca goffamente di portare con sé, con il progetto di un funerale lussuoso e di un sepolcro imponente, almeno una parte del suo enorme patrimonio¹³. Forse è proprio questo il motivo più plausibile che porta il morente a circondarsi, quando è possibile, di coloro che a vario titolo gli sono stati più vicini durante la vita¹⁴: nessuno vuole affrontare la morte da solo, è un passo troppo grande per chiunque e perciò c'è la ricerca del sostegno morale, oltre che fisico, nella solidarietà del gruppo.

IL MORENTE ALL'INTERNO DELLA CASA.

Chi ha il privilegio di morire di morte naturale fra le mura della sua casa, nella grande maggioranza dei casi a noi noti attende il suo destino sdraiato in un letto. Dalle fonti iconografiche si può desumere con sufficiente chiarezza che non si tratta di un letto come lo intendiamo nell'accezione moderna del termine, cioè il lectus cubicularis, quello su cui i Romani dei ceti abbienti dormono nel cubiculum, (ne esistono anche altri come il lectus convivalis¹⁵ e il lectus funebris¹⁶), ma piuttosto qualcosa di simile ad un odierno divano. Questa interpretazione parrebbe confermata anche dalla testimonianza di Cornelio Nepote, il quale, parlando della morte di Attico, sostiene che il ricco uomo d'affari, in punto di morte, riceve i suoi amici "in cubitum innixus", cioè nella posizione tipica appoggiata su un gomito di colui che sta sdraiato su di un fianco sul divano¹⁷. Questo divano, come si evince dal rilievo di un sarcofago della fine del I secolo d.C. proveniente da Amiternum¹⁸, può anche venire utilizzato come letto funebre nel corteo che accompagna il morto alla tomba. Le fonti antiche che riguardano la morte degli imperatori, o di persone appartenenti ai ceti ricchi e dominanti della società romana, ricordano, nella grande maggioranza dei casi, che il letto o il divano vengono posti "in cubiculo eodem" come ci dice Svetonio parlando di Augusto¹⁹, "in ipso cubiculo" come afferma Seneca a proposito di Tullio Marcellino²⁰, "in cubiculo principum", come si narra a proposito di Antonino Pio²¹. Stando alle testimonianze degli autori antichi, dunque, il morente attende la sua sorte nella stanza da letto. Se questa tesi, però, può senza dubbio essere valida per gli imperatori e per coloro che dispongono di un patrimonio personale molto ingente, che possiedono dunque domus e ville ampie e spaziose, deve senz'altro essere messa in discussione quando si parla di personaggi appartenenti ai ceti inferiori. Quelli che hanno possibilità economiche limitate risiedono generalmente nelle insulae - grandi caseggiati urbani che si sviluppano su più piani in altezza, composti da numerosi appartamenti di dimensioni assai modeste - e non possono dunque disporre di tutto lo spazio domestico dei palazzi signorili o delle ville. Della vita precaria e dell'incredibile sovraffollamento che si verifica nelle "abitazioni" dei poveri ci dà, infatti, testimonianza Valerio Massimo, il quale - pur riferendosi ad una piccola domus della gens Aelia, nel II secolo a.C. - scrive che "XVI eodem tempore Aeli fuerunt, quibus una domuncula erat eodem loci, quo nunc sunt Mariana monumenta"²². In mancanza di dati certi e verificabili, sempre per le ragioni esposte sopra, è però ipotizzabile che coloro che risiedono in un piccolo appartamento, a volte composto di una sola stanza, devono stare necessariamente a stretto contatto con il moribondo. Le fonti, come abbiamo già sottolineato, tacciono riguardo alla morte dei poveri, ma possiamo supporre che la naturale pietà nei confronti di colui che, in una situazione già disagiata ed ulteriormente aggravata dalla vecchiaia o dalla malattia, sta per abbandonare questo mondo, induca i familiari a cedere al morente quello che spesso è l'unico giaciglio della casa (di norma un pagliericcio su assi) e ad adattarsi a sistemazioni alternative. Tale atteggiamento di pietoso rispetto però non è sempre confermato dalle fonti; Orazio, infatti, afferma che "huc prius angustis eiecta cadavera cellis / conservus vili portanda locabat in arca; / hoc miserae plebi stabat commune sepulcrum"²³. Una così scarsa attenzione ed un trattamento così irrispettoso nei confronti del cadavere ci inducono perciò a pensare che, in alcuni casi, plausibilmente anche in vita, le necessità del moribondo vengono subordinate a quelle del gruppo residente nella minuscola abitazione.

LA PREPARAZIONE PSICOLOGICA DEL MORENTE.

Un esponente dei ceti privilegiati che sente avvicinarsi la sua ultima ora, vuoi per un istintivo pudore nei confronti della morte, vuoi per lasciare di sé un'immagine composta e serena ai familiari ed agli amici convocati al suo capezzale, mostra generalmente una particolare attenzione all'aspetto fisico. Dalle fonti di cui disponiamo sembra, comunque, prevalere la seconda delle ipotesi sopra elencate: la cura del proprio aspetto è generalmente funzionale al ricordo pubblico che il morente intende lasciare di sé e

della sua condizione sociale. Ed è proprio in questo senso che vanno interpretate le parole pronunciate dall'imperatore Vespasiano in punto di morte: "<<imperatorem>> ait <<stantem mori oportere>>"²⁴. La stessa preoccupazione di presentarsi con un aspetto gradevole e soprattutto consono alla propria carica è evidente anche in Augusto, che, prima di far entrare i suoi amici e di mostrarsi a loro negli ultimi momenti della sua vita, "petito speculo capillum sibi comi ac malas labantes corrigi praecepit"²⁵. Il liberto Trimalchione, arricchitosi enormemente con il commercio ed orgoglioso della posizione sociale acquisita grazie al denaro, esibisce ai suoi ospiti "vitalia in quibus volo me efferri... et unguentum et ex illa amphora gustum, ex qua iubeo lavari ossa mea"²⁶. Anche Trimalchione, dunque, tiene moltissimo a lasciare un buon ricordo di sé, ma soprattutto a rammentare a tutti quanto grande è stata in vita la sua ricchezza, l'unico metro di valutazione che lui conosca: "credite mihi: assem habeas, assem valeas; habes, habeberis", sostiene l'ex-schiavo nel brano sopra citato. Colui che sta per morire, dunque, si prepara, attende la morte, non vuole, per quanto è possibile, essere colto di sorpresa. Se riguardo alla preparazione esteriore del moribondo le fonti antiche ci forniscono un numero limitato di testimonianze, ma comunque molto interessanti, per quanto concerne invece la preparazione intima, psicologica del morente ci troviamo quasi del tutto privi di dati plausibili e riscontrabili. Nel mondo romano infatti, a differenza di quello attuale, non esistono i conforti religiosi, e quindi colui che muore non trova aiuto e sostegno in un culto di stato che, come abbiamo già sottolineato, si occupa della morte e dei morti esclusivamente per esorcizzarne la paura e conciliarne la benevolenza. Nella cultura quirite, almeno a quanto ne sappiamo, non sono nemmeno conosciute opere equiparabili alle artes moriendi, trattati fra il religioso ed il superstizioso, che regolano e descrivono minuziosamente gli atti e le formule che il morente deve compiere e recitare per assicurarsi una buona morte, che tanto successo riscuotono nel XV e XVI secolo²⁷. Anzi possiamo dire che la mentalità romana elabora, se mi si consente il termine, delle vere e proprie "controartes" moriendi, come vediamo ampiamente testimoniato nei reperti epigrafici e letterari che già abbiamo citato²⁸. Dobbiamo supporre, invece, che in alcuni casi, ma esclusivamente presso i ceti superiori, siano le dottrine filosofiche, prevalentemente quella neostoica e - suo modo - quella epicurea, a prestare conforto al morente. Queste due scuole di pensiero, infatti, sono molto diffuse fra l'élite quirite ed è dunque probabile che coloro che si ispirano a queste idee si accostino alla morte seguendo l'esempio e i precetti di illustri pensatori come Seneca. Questo sembra essere indirettamente testimoniato da Petronio, che, con il suo suicidio intimo e riservato, si pone in aperta polemica con i suicidi di matrice neostoica, portandoci a ritenere che episodi di questo tipo debbano essere abbastanza diffusi nella Roma imperiale. Lo stesso Seneca del resto, durante l'agonia, scrive alcune pagine a carattere etico, per cui è immaginabile che anch'egli cerchi nella dottrina stoica un conforto davanti alla morte²⁹.

LE FIGURE ISTITUZIONALI DELLA GENS CHE ASSISTONO E PARTECIPANO ALLA MORTE.

Come abbiamo sottolineato sopra, colui che sta per morire raramente sente questo evento come un momento da vivere privatamente, lontano dagli sguardi delle altre persone: anzi, nel mondo romano dei ceti superiori la morte, quando è possibile, è un fatto che coinvolge tutto il gruppo sociale cui il morente appartiene. Numerose testimonianze antiche, infatti, ci mostrano il moribondo, o colui che ha preso l'estrema decisione di togliersi la vita, mentre raduna i membri della sua famiglia, gli schiavi più fidati e soprattutto gli amici più cari. Attico vuole vicino le persone che ama maggiormente e per questo motivo fa venire il genero Agrippa e altri due amici³⁰; Tullio Marcellino, nel racconto di Seneca, chiede consiglio agli amici riuniti al suo capezzale³¹. Anche Seneca, come racconta Tacito nel brano più volte citato, quando decide di suicidarsi chiama la moglie Paolina, gli amici intimi, con cui discute di filosofia (è da rimarcare che fra questi figura anche un medico), e gli schiavi più fedeli. L'imperatore Marco Aurelio, contagiato dalla peste, raduna i suoi più intimi collaboratori ai quali affida il figlio³²,

discute brevemente con loro sul significato della vita e la paura della morte e definisce alcuni affari concernenti la successione, quindi fa venire il figlio per dargli le ultime direttive³³. Se, abbiamo già potuto notare, la presenza degli amici intorno al capezzale del morente è un elemento costante che tutte le fonti mettono in evidenza, dobbiamo altresì sottolineare che, soprattutto i reperti iconografici, dimostrano come la partecipazione della componente femminile a questi riti del pre-morte non sia assolutamente secondaria. Ce lo testimoniano, infatti, i numerosi rilievi funerari che raffigurano le ultime ore del moribondo, nei quali appaiono diverse figure femminili. Un'urna funeraria ritrovata a Volterra³⁴ rappresenta infatti la scena della chiusura degli occhi di colui che è appena morto e la figura femminile che compie questo gesto potrebbe plausibilmente essere identificata con la moglie. Del resto apprendiamo dalle testimonianze storiografiche che le mogli hanno compiti di questo tipo nei rituali della morte: Svetonio infatti, parlando della fine di Augusto, sostiene che Livia raccoglie con un bacio l'ultimo respiro del marito³⁵, come sappiamo essere tradizione nel mondo romano³⁶. Su un sarcofago conservato a Parigi³⁷, in effetti, sono raffigurati i parenti riuniti intorno ad un moribondo e fra essi figurano numerose donne fra cui si possono identificare la moglie e la figlia. Dai riscontri letterari emerge, poi, un altro dato piuttosto interessante. Le matrone romane, soprattutto in età imperiale, fanno ricorso sempre più frequentemente ad altre donne, libere o di condizione schiavile, per l'allattamento dei propri figli³⁸. E' inevitabile dunque che si formi uno stretto legame affettivo fra la nutrice e i bambini, i quali, una volta cresciuti, spesso accolgono la balia nel sepolcro di famiglia o le dedicano un'iscrizione³⁹. Alla luce di questa considerazione possiamo supporre che la nutrice, soprattutto nel caso che la persona prossima alla fine sia giovane, debba essere una figura spesso presente in tali tragiche occasioni. Su di un rilievo, nel Museo Maffeiano di Verona⁴⁰, vediamo intorno al letto di una giovane ragazza morente tre figure la cui identità è rivelata dalle iscrizioni poste sopra di loro: uno di questi personaggi è la madre. Questo è, però, uno dei pochi reperti utili per tentare di definire la situazione femminile davanti alla morte: assai raramente, infatti, troviamo testimonianze per quanto attiene agli ultimi momenti di vita della donna. La studiosa inglese S. Treggiari sostiene che nel mondo romano dei ceti dominanti la perdita di una moglie viene avvertita dal marito come una delle maggiori sciagure possibili⁴¹. Questo discorso è valido anche per i ceti subalterni, i cui rappresentanti, generalmente, si sposano per riuscire ad affrontare meglio la quotidiana fatica di vivere, stabilendo così, frequentemente, dei forti legami di solidarietà, mentre nei matrimoni di personaggi di condizione sociale elevata spesso sono presenti motivazioni di carattere politico ed economico per cui il legame fra i coniugi tende a divenire meno solido e più artificioso⁴². Sia in ambito epigrafico⁴³ che letterario⁴⁴, abbiamo testimonianze di tenero affetto e di sincero cordoglio da parte di mariti che piangono per la scomparsa della moglie. Properzio, nella sua elegia in ricordo di Cornelia, offre, ai fini del nostro lavoro, delle indicazioni interessanti sugli ultimi momenti della nobile matrona: il poeta fa dire, infatti, alla defunta: "tu Lepide, et tu, Paulle, meum post fata levamen, / condita sunt vestro lumina nostra sinu / ... filia, tu specimen censurae natae paternae, / fac teneas unum nos imitata virum."⁴⁵. Un'iscrizione d'età imperiale fornisce degli spunti analoghi: "quous in ore animam frigida deposui. / Ille mihi lachrimans morientia lumin(a) pressit: / post obitum satis hac femina laude nitet"⁴⁶. La donna sposata dunque, come parrebbero confermare le poche fonti disponibili al riguardo, muore generalmente fra le braccia del marito (nel caso di Cornelia sono presenti anche i figli), il quale compie il pietoso rito di chiuderle gli occhi, anche se, dall'ultimo verso dell'epigrafe sopra ricordata, non possiamo fare a meno di notare che tale pratica (lumina premere) sembra essere una gratificazione non comune. Del resto, la vicenda della suicida Arria pare indirettamente confermare l'ipotesi secondo cui, come gli uomini, anche le donne muoiono con accanto i rispettivi coniugi: infatti, questa coraggiosa matrona, si toglie la vita, nel 42 d.C., praticamente fra le braccia del marito Peto, invitandolo poi a fare lo stesso⁴⁷. Non bisogna, infine, trascurare per completezza un elemento che ha una grande incidenza nella mortalità femminile, ma scarsissima rilevanza nella sensibilità quiritica sia pubblica che privata: il decesso in seguito ai problemi del parto. In un mondo come quello romano, dove le conoscenze medico-scientifiche sono molto limitate, dove molte ragazze si sposano a dodici/quattordici anni e sono madri già a tredici/quindici, dove una donna

partorisce in giovane età un numero generalmente piuttosto elevato di figli (che in molti casi, però, non le sopravvivono), con la debilitazione fisica che ne consegue, morire di parto è un'eventualità nient'affatto remota⁴⁸. Di ciò ci viene resa testimonianza sia dall'epigrafia⁴⁹ che dalla letteratura⁵⁰, ed anche le esponenti dei ceti sociali privilegiati, per quanto in grado di ricorrere alle cure dei medici più famosi, non sfuggono a questo tragico problema; sappiamo infatti che il tasso di mortalità perinatale nel mondo romano è molto elevato, e possiamo stimare che fra il 5 e il 10% delle partorienti muoiano a causa del parto o delle sue conseguenze⁵¹. Dobbiamo, comunque, sottolineare ancora una volta, che i pochi dati di cui disponiamo riguardano esclusivamente le rappresentanti dei ceti dominanti e non abbiamo alcuna notizia riguardo alle condizioni delle donne di umile estrazione sociale, che dobbiamo però supporre ulteriormente svantaggiate dalla loro difficile situazione economica.

IL RUOLO DEL MEDICO.

A differenza della società attuale, che ricorre al parere del medico anche nei casi di malesseri leggeri, i Romani, o meglio coloro che hanno i mezzi economici per farlo, consultano gli specialisti quando la malattia è in fase acuta o avanzata. E' molto facile, dunque, per un medico romano dell'età imperiale vedere morire una buona parte dei clienti che si sono rivolti a lui: questo anche perché le conoscenze scientifiche non sono tali da permettere interventi positivamente risolutivi. Il medicus romano insomma, come giustamente sottolinea M. Grmek, fondamentalmente è in grado di alleviare le sofferenze del paziente, ma assai raramente di salvargli la vita, al punto che in molti casi questi specialisti rifiutano di prestare le proprie cure ad un malato destinato, per la sua grave sintomatologia, ad una morte sicura⁵². Questo atteggiamento, che ai nostri occhi può risultare cinico e sconsiderato, è dettato dalla necessità per il medico di tutelare la propria reputazione (che si basa ovviamente sul rapporto fra le terapie andate a buon fine e quelle invece risoltesi con esito negativo), dalla quale dipende lo sviluppo positivo o meno della sua carriera⁵³. La figura caratteristica della professione medica nella Roma repubblicana è quella del servus medicus, uno schiavo o un liberto appartenente alle gentes più ricche, che lo impiegano nelle loro domus e villae. Fra il II ed il I secolo a.C., però, a questi schiavi e liberti se ne affiancano altri, di origine generalmente greca, i cosiddetti medici peregrini, in possesso di una conoscenza medico-scientifica superiore ed evoluta⁵⁴. Ed è proprio questa nuova categoria di medici, che rapidamente soppianta quella dei servi medici, (i quali comunque non scompaiono del tutto), e che, in età imperiale, riesce ad ottenere per i suoi membri più qualificati e capaci, come ad esempio Sorano e Galeno, affermazioni sociali ed economiche di grande rilievo. Se da un lato nei confronti della professione medica, esercitata prevalentemente da personaggi non romani, persistono le resistenze della società tradizionale, ancora legata ad un tipo di medicina domestica basata fondamentalmente sui semplici ed antichi rimedi del pater familias, una società incarnata nel I secolo d.C. da Plinio il Vecchio che attacca, spesso in modo violento, la categoria medica⁵⁵, dall'altra essa riscuote rispetto e stima negli ambienti meno tradizionalisti e conservatori del mondo quirite. L'ideale dei ceti elevati è infatti quello del medicus amicus⁵⁶, che - oltre ad essere un buon professionista - assiste il paziente con affetto e partecipazione, come sostiene Cicerone, il quale parlando delle qualità ideali di un medicus, afferma che esso deve caratterizzarsi per la sua fidelitas⁵⁷, humanitas⁵⁸, suavitas⁵⁹. Anche Seneca è in sintonia con questa opinione: "ille magis pependit, quam medico necesse est; pro me, non pro fama artis extimuit; ... nullum ministerium illi oneri, nullum fastidio fuit; ...in turba multorum invocantium ego illi potissima curatio fui; tantum aliis vacavit, quantum mea valetudo permiserat: huic ego non tamquam medico sed tamquam amico obligatus sum"⁶⁰. Il medico comunque - di origine generalmente greca - sia esso il professionista od uno schiavo/liberto della domus con conoscenze scientifiche - è una figura che troviamo spesso al capezzale del morente, malato o aspirante suicida. Che il medico, sempre per quanto riguarda i ceti superiori, sia presente in casa accanto al letto del morente, e la sua opera sia stimata, non significa però automaticamente che il suo parere venga seguito

alla lettera dal malato, il quale anzi, in alcuni casi, rifiuta e disattende le prescrizioni del dottore perseguendo fermamente il fine di lasciarsi morire⁶¹. Pochi, però, possono permettersi di farsi assistere da un medico famoso e rinomato, per cui coloro che appartengono ai ceti inferiori, ed hanno di conseguenza una scarsa disponibilità economica, ricorrono alle cure dei praticoni e dei ciarlatani. Il medico di età imperiale è in grado - grazie anche alle opere di un erudito come Celso, dell'inizio del I secolo d.C., e di medici grecanici quali Sorano, della fine del I secolo d.C., e Galeno, della fine del II secolo d.C. - di diagnosticare in modo quasi infallibile, almeno per quei tempi, l'approssimarsi della morte in base all'esame autoptico del malato. Studiando infatti ogni parte del corpo del paziente, ma soprattutto il suo viso, un buon professionista è in grado di scorgervi quelli che Celso chiama gli *indicia mortis*: "ad ultima vero iam ventum esse testantur, nares acutae, collapsa tempora, oculi concavi, frigidaeque languidaeque aures et imis partibus leniter versae, cutis circa frontem dura et intenta color aut niger aut perpallidus"⁶². Plinio ne enumera altri nella *Naturalis historia*: "iam signa letalia: in furoris morbo risum, sapientiae vero aegritudine fimbriarum curam et stragulae vestis plicateras, a somno moventium neglectum, praefandi umoris e corpore effluvium, in oculorum quidem et narium aspectu indubitata maxime, atque etiam supino adsidue cubitu, venarum inaequabili aut formicante percussu, quaeque alia Hippocrati principi medicinae observata sunt"⁶³. E' in base a tali valutazioni che uno specialista decide se curare un paziente oppure abbandonarlo al suo destino. Il medico che constata l'irreversibilità della malattia e l'impossibilità di attuare qualsiasi cura efficace, poi si presta ad aiutare a morire il paziente consapevole del suo stato disperato o deciso, per altre gravi ragioni, a togliersi la vita⁶⁴. Capita, dunque, che alcuni trasgrediscano apertamente il giuramento di Ippocrate che prescrive: "non darò un farmaco mortale a nessuno neppure se richiestone, nè proporrò un tal consiglio"⁶⁵. E' il caso di Seneca nel racconto tacitano⁶⁶: "Seneca interim, durante tractu et lentitudine mortis, Statium Annaeum, diu sibi amicitiae fide et arte medicinae probatum, orat provisum pridem venenum, quo damnati publico Atheniensium iudicio exstingueretur, promeret". E tale pratica deve essere piuttosto diffusa se proprio Seneca, parlando dei medici, aveva potuto affermare: "illi quibus vitam non potuerunt largiri facilem exitum praestant"⁶⁷. Questa è la norma finché si tratta di schiavi e liberti domestici con conoscenze scientifiche, obbligati perciò a ubbidire agli ordini del padrone, o di medici privati che, in coerenza con le loro scelte etiche, accettano di aiutare un paziente a morire. Ma ci sono anche casi in cui le cose vanno in modo diverso, stando alle testimonianze antiche: l'imperatore Adriano, ormai gravemente malato e fermamente deciso a mettere fine ai suoi giorni, non trova nessuno, nemmeno il suo medico personale, disposto ad aiutarlo a morire e deve quindi provvedere da solo a questo estremo gesto⁶⁸. E inoltre la dichiarazione che Apuleio fa pronunciare ad un medico, di cui non specifica il nome, nelle *Metamorfosi* esprime un'assoluta opposizione alla partecipazione al suicidio: "...nec exitio sed saluti hominum medicinam quaesitam esse didicissem..."⁶⁹.

ASPETTI GIURIDICI E SOCIALI CONNESSI CON LA MORTE: IL TESTAMENTO E L'EREDITÀ.

Il testamento nella cultura e nella prassi romana è essenzialmente un atto pubblico come osserva anche Ulpiano: "tabularum testamenti instrumentum non est unius hominis, hoc est heredis, sed universorum quibus quid illic adscriptum est: quin potius publicum est instrumentum"⁷⁰. I testamenti, infatti, vengono pubblicamente aperti davanti al pretore a Roma ("Exhibere autem apud praetorem oportet"⁷¹), o davanti al proconsole nelle province ("et si forte omnibus absentibus causa aliqua aperire tabulas urgeat, debet proconsul curare"⁷²) (cfr. Tav. 2). Le tavolette cerate contenenti le ultime volontà devono essere presentate alle autorità in un periodo di tempo che va dai tre ai cinque giorni dopo la morte del testatore: "intra triduum vel quinque dies aperiendae sunt tabulae"⁷³. In sintesi, gli eredi presentano le tavolette ai testimoni che hanno apposto i loro sigilli e che ne controllano l'integrità, dopodiché, se tutto è regolare e nessun sigillo risulta manomesso, viene data lettura del testamento. Le *tabulae ceratae*

originali vengono consegnate al legittimo erede che deve renderle note agli eventuali co-eredi, mentre il pretore o il proconsole ne tengono una copia su cui appongono il loro sigillo e la conservano nell'archivio⁷⁴. Coloro che appartengono ai ceti dominanti nutrono per i testamenti, anche per quelli in cui non sono direttamente coinvolti, un notevole interesse, come dimostrano le lettere di Cicerone⁷⁵ o di Plinio il Giovane⁷⁶, o lo stesso Satyricon petroniano⁷⁷, sempre alla ricerca di informazioni e ragguagli riguardanti ultime volontà ed eredità⁷⁸. Anche il popolo, comunque, è sempre molto attento e partecipa a tutto ciò che concerne i testamenti e le successioni. Ed è così che quando Q. Cecilio, ricco e potente cavaliere grazie al suo protettore Lucullo, decide - dopo aver dichiarato pubblicamente che avrebbe lasciato erede unico il suo benefattore - di passare invece tutte le sue ricchezze ad Attico adottandolo⁷⁹, il popolo, sdegnato per questo atto subdolo e sleale, trascina il cadavere di Cecilio per le strade della città con una corda attorno al collo⁸⁰. Il diritto quirite, però, riserva la *capacitas* di testare (*testamenti factio activa*) e la *capacitas* di ricevere un'eredità (*testamenti factio passiva*) a categorie giuridico-sociali ben determinate⁸¹. Può fare testamento qualsiasi soggetto sui iuris, maschio e pubere: questa definizione esclude dunque, a priori, gli schiavi, ad eccezione dei servi pubblici *populi Romani* che possono far testamento limitatamente a metà del loro *peculio*, i *filius familias*, che possono però liberamente disporre del *peculium castrense* (cfr. più in là), le donne, sposate o nubili, in quanto sotto la *potestas* del *pater familias* o del marito, e gli *impuberi*. Anche coloro che hanno gravi impedimenti fisici, come i muti e i sordi, vengono privati della *testamenti factio activa* in quanto non sono in grado di pronunciare le formule prescritte dalla legge⁸². La situazione giuridica della donna per quanto riguarda il diritto di successione è, però, piuttosto sfumata nel corso dei secoli: se è vero infatti che in età repubblicana, in base ad una *lex Voconia* del 169 a.C., non può nemmeno essere istituita erede (non ha, insomma, nemmeno la *testamenti factio passiva*) di un cittadino appartenente alla prima classe di censo, in seguito, in epoca imperiale, se libera, vedova o divorziata, le viene concesso di ereditare e di disporre liberamente del suo patrimonio⁸³. Di questo fatto sono conferma, fra altri, due testamenti, entrambi su supporto lapideo, uno redatto da Giunia Libertas all'inizio del II secolo d.C. e rinvenuto ad Ostia⁸⁴, l'altro da Fabia Adrianilla alla metà dello stesso secolo e ritrovato a Siviglia⁸⁵, in cui le due donne, decidono, con ampia autonomia delle proprie ricchezze. erita poi un breve approfondimento un particolare atto giuridico denominato *testamentum militis*, in base al quale Augusto - per migliorare le condizioni dei soldati - introdusse nell'esercito una forma di testamento privilegiata, il *testamentum militis* appunto, secondo cui il militare *filius familias*, benché rimanesse soggetto in tutto il resto alla *potestas* del *pater familias*, poteva però liberamente disporre del *peculium castrense* (tutto ciò che ha guadagnato durante il servizio militare), redigendo un testamento, orale o scritto, al di fuori di qualsiasi osservanza delle comuni forme civili o pretorie⁸⁶. In tutte le culture antiche, e particolarmente in quella romana, il testamento è oggetto di grande interesse perché rappresenta uno strumento potente ed efficace nelle mani del testatore. Tramite tale documento, infatti, chiunque disponga di un patrimonio, anche se di modeste dimensioni, può controllare o modificare i comportamenti di coloro che hanno qualcosa a che fare con l'eredità, allettandoli con la promessa di inserirli nel testamento o minacciando di diseredarli. E' soprattutto nei confronti dei *captatores* - i cacciatori di eredità, coloro che assistono e adulano gli anziani ricchi e senza figli, sperando di essere "citati" nel testamento - che questo potere, tramite particolari formule giuridiche, (ad esempio *cum moriar*⁸⁷), si esplica in tutta la sua ampiezza. Petronio ce ne fornisce un esempio illuminante nel *Satyricon*, quando fa dire ad Encolpio: "*sedeat praeterea quotidie ad rationes tabulasque testamenti omnibus... renovet*"⁸⁸. La modifica periodica del testamento è, dunque, perenne fonte di inquietudine e di aspettative per coloro che sperano in qualche modo di esserne beneficiati e che di conseguenza si affannano per compiacere in tutti i modi colui che potrebbe renderli ricchi. Se tenere segreto il testamento, minacciando in continuazione di riscriverlo, è un ottimo strumento di controllo e di condizionamento su coloro che paiono essere i più probabili destinatari dell'eredità, anche renderlo pubblico, specialmente davanti agli interessati, può servire per ottenere notevoli vantaggi. Trimalchione, - quando durante la cena decide di leggere per intero il suo testamento - compie sì questo gesto spinto dal desiderio di esibire la sua enorme ricchezza, ma soprattutto, come ci

dice egli stesso: "ut familia mea iam nunc sic me amet tamquam mortuum"⁸⁹. Non solo: menzionare qualcuno nel proprio testamento e tralasciare volutamente qualcun altro, che tutti si aspetterebbero fra i principali eredi, è un metodo sottile ma efficacissimo di vendicarsi e nuocere sia economicamente che politicamente a colui che viene escluso dall'asse ereditario, la cui figura subisce, sul piano dell'immagine pubblica, un duro colpo⁹⁰. In molti casi questa pratica si configura come una forte dimostrazione di indipendenza e di potere, come nel caso di Trimalchione che minaccia di cancellare dal testamento la moglie Fortunata⁹¹, oppure come una vera e propria sfida all'autorità: Petronio, ad esempio, al contrario di parecchi suoi contemporanei, in modo molto provocatorio, prima esclude Nerone dal novero dei suoi eredi, poi fa in modo che circolino post mortem dei libella compromettenti sul conto dell'imperatore, provocandone l'ira⁹². In linea di massima, comunque, il patrimonio passa senza grossi contrasti a coloro cui spetta di diritto: non è infatti così facile istituire un nuovo erede, diseredando gli eredi legittimi. La legislazione romana, con l'istituzione della forma di testamento per aes et libram introdotta nel VI secolo a.C., concede al testatore ampie facoltà di suddividere come meglio ritiene i propri averi fra diversi eredi. Il testamentum per aes et libram prevede l'enunciazione orale di particolari formule giuridiche sia da parte del testatore, il quale poi pronuncia le sue ultime volontà leggendole sulle tabulae ceratae da lui già preparate, sia da parte del familiae emptor, l'esecutore testamentario⁹³. Tutto ciò, però, non concede assoluta libertà perché il diritto ereditario romano è sempre molto attento a salvaguardare in linea di massima la sostanziale continuità ed unità del patrimonio⁹⁴. Se infatti succede spesso che un testatore lasci i suoi beni anche ad altre persone oltre ai figli, o che devolva una quota più cospicua all'uno piuttosto che all'altro, difficilmente si dà il caso di un padre che disereda completamente il figlio se non per gravi e provati motivi: ed infatti la maggioranza dei testatori nomina come eredi i propri figli o dei parenti stretti⁹⁵. Comunque, nel caso che un erede venga privato, a suo dire, ingiustamente della parte che gli spetta, dal I secolo a.C. la legislazione romana gli garantisce la possibilità di ricorrere in giudizio contro tale decisione e di impugnare quindi il testamento tramite la querela inofficiosi testamenti⁹⁶. Il figlio che ritiene di essere stato defraudato dal padre della quota che gli spetta naturalmente, intenta questo processo contro l'effettivo erede, sostenendo che il lascito deve essere ritenuto nullo come se fosse stato redatto da un folle: "color insaniae" è l'espressione che utilizza Marciano, nel III secolo d.C., per descrivere le condizioni di alterazione in cui si trova chi redige un testamento poco equilibrato⁹⁷. Il figlio, in pratica, si lamenta che il padre, per capriccio o per motivi futili, lo ha diseredato ed ha quindi contravvenuto all'officium pietatis, ha commesso un oltraggio contro il dovere di rispettare la propria gens, che è invece la prima norma di un buon testamento. Il mondo romano, infatti, nonostante sia possibile per legge eliminare dall'asse l'erede diretto, approva e loda un honestum testamentum: "reliquit filiam heredem..., prosecutus est nepotes plurimis iucundissimisque legatis, prosecutus etiam pronepotem, in summa omnia pietate plenissima... sunt"⁹⁸. L'honestum testamentum, insomma, rispetta tutti i doveri nei confronti della famiglia e degli amici⁹⁹. Quello che comunque a noi interessa sottolineare ed approfondire in questa sede sono i sentimenti e le emozioni di un uomo che, prossimo alla morte, o meglio, che non vuole essere colto impreparato da questo tragico evento, decide di stilare il proprio testamento; ma vogliamo altresì rilevare gli atteggiamenti del gruppo familiare davanti a questa situazione. Come abbiamo messo in evidenza poco sopra, nel mondo romano, come oggi del resto, il testamento non viene stilato poche ore o pochi giorni prima della scomparsa, quando già l'interessato è sul letto di morte, ma molto spesso viene preparato con grande anticipo, e in alcuni casi rimaneggiato, e modificato più volte nel tempo, per i più svariati motivi. Se seguiamo le fonti letterarie a nostra disposizione, possiamo notare infatti come la stesura dei testamenti da parte degli interessati risalga a molto tempo prima della loro scomparsa. Svetonio, parlando della morte di Augusto ci dice che: "testamentum L. Planco C. Silio cons. III Non. Apriles, ante annum et quattuor menses quam decederet, factum"¹⁰⁰, e sempre lo stesso autore a proposito di Tiberio: "testamentum duplex ante biennium fecerat"¹⁰¹: e Tacito sostiene che Seneca "ille interritus poscit testamenti tabulas"¹⁰², evidente segno del fatto che le sue ultime volontà erano state scritte tempo prima. Ad ulteriore riprova di tale situazione giungono anche le parole di Plinio il Giovane, il quale consiglia di non mantenere il testamento immutato

nel tempo, ma di aggiornarlo costantemente, affinché, con il mutare dei sentimenti, cambino anche gli intestatari del patrimonio, per evitare invece che con un documento datato contravvenga alle sue stesse volontà: "decessit veteri testamento, omisit quos maxime diligebat, prosecutus est quibus offensior erat"¹⁰³. Sebbene la forma più utilizzata, quella per aes et libram, sia fundamentalmente orale, con l'enunciazione di formule codificate dal diritto, al suo fianco viene introdotta la consuetudine, anche per altre forme di testamento, di redigere per iscritto il documento e di sigillarlo in presenza di testimoni. L'atto è inciso sulla parte interna di due tavolette cerate, mentre sulle facce esterne sono visibili il nome del testatore e i sigilli apposti dai testimoni¹⁰⁴: lo scopo pratico di questa operazione è di rendere impossibile a chiunque la lettura o la manomissione illegale delle tavolette, a meno di non infrangere i sigilli. Il testamento può essere redatto dal diretto interessato o anche da un'altra persona; di solito il testatore cura personalmente la parte privata e lascia ad altri, generalmente ad un liberto o uno schiavo con funzioni di scrivano, il compito di occuparsi delle formalità: Augusto, ad esempio, stende personalmente una parte delle sue ultime volontà, mentre un'altra parte viene scritta da due suoi liberti¹⁰⁵, ed ancora, il testamento di Tiberio è stilato in due copie uguali, una dal sovrano e l'altra da un liberto¹⁰⁶.

LA MEMORIA.

Quello che ci interessa maggiormente mettere in luce è come per i Romani fare testamento rappresenti, per diversi motivi, il tentativo di sopravvivere alla propria morte e di conquistare, in un certo qual senso, l'immortalità. E' quanto facilmente si evince dall'analisi di un documento epigrafico importantissimo come l'Index rerum gestarum di Augusto, peraltro già ricordato nel suo testamento vero e proprio, in cui la ricerca della memoria si fonde con motivazioni eminentemente politiche e valutazioni di carattere etico¹⁰⁷. L'imperatore, infatti, rende pubblico tale documento "cartaceo" nel modo più clamoroso, dando ordine di riprodurlo su due tabulae bronzee e di collocarlo davanti al suo Mausoleo¹⁰⁸, e facendone fare delle copie lapidee, forse in ogni provincia, (in greco o bilingui nella parte orientale), in modo che tutti i cittadini dell'impero romano conoscano le sue opere ed il suo pensiero. Il documento si divide in quattro parti: nella prima vengono enumerate tutte le titolature e gli honores che Augusto ha ricevuto nel suo lungo regno; nella seconda c'è l'elenco delle spese che egli stesso ha sostenuto con il suo patrimonio privato per fini pubblici; nella terza vengono narrate tutte le spedizioni militari e le conquiste; ed infine nella quarta è illustrato il suo ruolo privilegiato di pater patriae all'interno della res publica da lui restaurata. E' evidente dunque, anche dalla forma e dal contenuto dell'iscrizione, il desiderio di Augusto - (non diversamente, del resto, da tanti dedicanti/dedicatari su pietra) - che la sua opera venga ricordata e valutata¹⁰⁹. Il testatore sente, grazie al suo gesto, di essere parte integrante nella vita di colui che ha beneficiato, sa che il suo erede avrà un patrimonio e con questo un notevole avanzamento nella scala sociale e che tutto ciò è esclusivamente merito suo. Non solo: un dominus, morendo, può fare ai suoi schiavi un dono anche più prezioso del denaro o delle terre, la libertà. Esiste nella legislazione romana una particolare forma di affrancamento: la manumissio testamento, in base alla quale un padrone può, manifestandone pubblicamente la volontà, liberare i suoi servi¹¹⁰, (che, dopo la sua morte, acquistano la qualifica di liberti orcinii¹¹¹). Non è difficile dunque immaginare che anche questi uomini, riconoscenti verso il loro ex-padrone per la sua generosità, dedichino particolare cura nell'onorarne la memoria con riti ed offerte. Colui che stila un documento di questo tipo, insomma, si ripropone, nemmeno troppo velatamente, di continuare a vivere attraverso i suoi eredi, come sostengono Seneca - il quale afferma che gli uomini si compiacciono, nella prospettiva di lasciare un buon ricordo di sé, al pensiero che "hunc ego locupletiore faciam et interim huius dignitati adiectis opibus aliquid splendoris adfundam"¹¹² - e Marziale ("iam sibi defunctus, caris dum vivit amicis"¹¹³). Il testamento, insomma, non è la sede privilegiata per una riflessione sull'aldilà, ma è il tramite per assicurarsi la memoria, tanto è vero che la grande maggioranza di tali atti giuridici si riduce ad un patto, più o meno esplicito, per farsi ricordare¹¹⁴. Ed uno dei mezzi più efficaci per rimanere nella memoria della gente è quello di avere una tomba dignitosa e ben visibile. La preoccupazione fondamentale di quasi tutti i testatori, in effetti, è di

lasciare precise ed inoppugnabili disposizioni riguardo la determinazione precisa degli spazi sepolcrali e la costruzione della propria tomba¹¹⁵; molte volte poi è il diretto interessato a provvedere con ogni cura alla costruzione del proprio sepolcro, così come risulta da molte iscrizioni recanti la formula V F, v(ivus) f(ecit)¹¹⁶. Di questo atteggiamento abbiamo uno splendido exemplum anche nel Satyricon, dove, parlando del ricco e rozzo liberto Trimalchione, ci è offerto un quadro molto preciso di quanto il ceto dominante e quelli emergenti nutrano una vera e propria ossessione per la propria tomba (si pensi all'imponente piramide protoimperiale di C. Cestio a Roma), attraverso la quale esprimono la volontà di essere ricordati¹¹⁷. Un altro esempio fra i più significativi viene dalla Gallia ed è quello del cosiddetto testamento del Lingone, della seconda metà del II secolo d.C., in cui l'interessato dedica una cura puntigliosa per tutto ciò che riguarda il suo monumento: "[...cellam quam a]edificavi memoriae, perfici volo ad exemplar quod dedi ita, ut exe/[d]ra sit eo [loco], in quo statua sedens ponatur marmorea ex lapide / quam optumo transmarino, v[el] aenea ex aere tabulari quam optumo, / alt[a] ne minus p(edes) V"¹¹⁸. Generalmente, però, le prescrizioni non si fermano all'edificazione di un sepolcro per il testatore ma prevedono l'obbligo della cura della tomba (si pensi all'attenzione meticolosa che Trimalchione dedica a tale aspetto¹¹⁹), l'interdizione di tale luogo a qualsiasi altra persona, sia anche ad un membro della famiglia "indegno", e l'esclusione del monumento funebre dall'asse ereditario con la formula, a volte con qualche variante, incisa sulla lapide HMHNS / Hoc monumentum heredem non sequatur. E spesso vediamo che, a ulteriore tutela di tale prescrizione, vengono previste delle vere e proprie sanzioni pecuniarie¹²⁰. Fondamentale poi è il fatto che il ricordo venga periodicamente rinnovato: ecco perché, dopo che a volte ha già programmato anche il proprio funerale¹²¹, la maggior parte dei testatori dispone - spesso con un vitalizio - che, a scadenze regolari, vengano compiute in suo onore le tradizionali offerte in occasione dei Parentalia¹²². Non dobbiamo dimenticare poi che, nelle intenzioni di colui che lo stila, oltre a salvaguardare la memoria, il testamento deve servire in molti casi a garantirgli l'assistenza e la cura da parte dei familiari, non sempre disposti ad accudire volentieri un morente, spesso vecchio e malato. Allettarli, dunque, con la speranza di ricevere una parte più cospicua del patrimonio o minacciarli con la prospettiva di eliminarli dall'asse ereditario, può servire a colui che redige l'atto ad assicurarsi ciò di cui ha bisogno.

MORTE E MEMORIA NEI CETI SUBALTERNI: IL POVERO.

I riti del lutto vengono celebrati, con clamore e dispendio di mezzi, esclusivamente per i maschi adulti - per le altre categorie, infatti, donne, vecchi, bambini, non conosciamo quasi nulla - che appartengono al ceto dominante della società quirite e che quindi, nella maggioranza dei casi, possono morire nella propria dimora. Non tutti i Romani, però, hanno, per vari motivi, la possibilità di morire nella propria casa: molto spesso perché non possiedono una vera e propria abitazione fissa, altre volte, invece, perché sorpresi dalla morte durante un viaggio, in un'arena (i gladiatori) o sul campo di battaglia in un paese lontano, (i soldati)¹²³. Nell'Urbe, soprattutto nella Suburra, non sono pochi quelli che, in condizioni di miseria estrema, non possiedono un'abitazione e agonizzano generalmente per strada o in qualche rifugio di fortuna soli ed abbandonati da tutti. Ciò che vogliamo a questo punto sottolineare è come ancora una volta la grande maggioranza delle fonti antiche, epigrafiche e letterarie, mantiene un assoluto silenzio su tali personaggi, dal momento che sono dei diseredati e dei miserabili i quali non lasciano in alcun modo traccia del loro passaggio sulla terra. Costoro sono i poveri "estremi", estranei all'ordine sociale della città, ai margini delle dinamiche economiche del mondo romano, dimenticati dal potere nel momento in cui non se ne può servire per fini eminentemente politici, rifiutati da coloro che si sentono inquietati e minacciati da questa povertà. Sono proprio tali soggetti gli esclusi per eccellenza da tutto ciò che il mondo quirite rappresenta, i reietti, i mendicanti che, secondo Giovenale, si affollano in migliaia sotto gli archi del viadotto che attraversa la vallis di Ariccia a 24 chilometri da Roma¹²⁴. Da un

epigramma, in cui Marziale augura le peggiori sfortune ai poeti irrispettosi ed incapaci, ci possiamo fare un'idea di quali fossero le condizioni economiche e sociali dei più poveri: "...erret per urbem pontis exul et clivi, / interque raucos ultimus rogatores / oret caninas panis improbi buccas. / Illi December longus et madens bruma / clususque fornix triste frigus extendat: / vocet beatos clamitetque felices / Orciniana qui feruntur in sponda. / At cum supremas fila venerint horae / diesque tardus, sentiat canum litem / abigatque moto noxias aves panno."¹²⁵. La morte, per queste persone, è una realtà quotidiana con cui convivere, così come la fame, il freddo, le infezioni e le malattie: i malati vengono lasciati morire all'aperto, e i cadaveri dei poveri vengono spesso gettati o abbandonati nelle strade, e sbranati da cani e altri animali selvatici per nutrirsi¹²⁶. Svetonio, così, parlando del futuro imperatore Vespasiano, afferma che "prandente eo quondam canis extrarius e trivio manum humanam intulit mensaeque subiecit", a dimostrare come è facile per gli animali di Roma trovare il cibo fra i cadaveri nelle strade¹²⁷. Nessun ricordo rimane, dunque, del passaggio sulla terra di questi sfortunati: infatti, dopo essere stati raccolti dalle strade dagli schiavi pubblici, i loro corpi vengono gettati nelle fosse comuni, come quella di età repubblicana ritrovata sull'Esquilino, dentro la quale si trovano ammassati cadaveri umani, carcasse di animali, rifiuti ed escrementi: "huc prius angustis eiecta cadavera cellis conservus vili portanda locabat in arca;... Nunc licet Esquiliis habitare salubribus atque aggere in aprico spatium, quo modo tristes albis informem spectabant ossibus agrum,..."¹²⁸. Per chi muore in queste condizioni squallide, per i liberi di umili condizioni che affollano le maleodoranti e fatiscenti insulae - la cui situazione, a volte, è anche peggiore di quella degli schiavi (cfr. infra paragrafo 3 D) - non ci sono le raffinate vesti funebri tanto decantate da Trimalchione¹²⁹, che distinguono i rappresentanti dei ceti superiori (cfr. infra paragrafo 1). I poveri muoiono nella stessa tunica che usano tutti i giorni (e tutte le notti come coperta) e, se l'indigenza non consente loro nemmeno questo, vengono avvolti dagli schiavi in un pezzo di stoffa nera (il cosiddetto sudarium)¹³⁰.

IL MARINAIO, IL MERCANTE, IL VIAGGIATORE.

Spesso accade che sia la violenza del mare a strappare gli uomini alla vita e proprio tale evenienza è una delle più temute nel mondo romano. Come abbiamo precedentemente sottolineato¹³¹, morire senza sepoltura è uno dei drammi più sentiti nella coscienza antica e senza dubbio la morte per annegamento durante un naufragio porta spesso, come naturale conseguenza, l'irrecuperabilità del cadavere e dunque l'impossibilità di eseguire per, esso i tradizionali riti funebri. Un tale atteggiamento mentale è eloquentemente testimoniato da Virgilio nel VI libro dell'Eneide, quando narra la vicenda di Palinuro, nocchiero di Enea, caduto in mare e rimasto perciò insepultus¹³²: le parole rivolte da Palinuro ad Enea sono disperate: "quod te per caeli iucundum lumen et auras / per genitorem oro, per spes surgentis Iuli / eripe me his, invicte, malis: aut tu mihi terram / inice (namque potes)"¹³³. Il protagonista del Satyricon di Petronio ha per Lica, un personaggio morto annegato durante un naufragio, parole di sincera commozione e compianto lo sventurato defunto che, morto lontano dalla sua terra e dalla sua gente, non rivedrà mai la sua casa e i suoi cari. Ma è altresì interessante notare come ancora una volta riappare, riportato come una credenza diffusa, il terrore della morte in mare e della conseguente impossibilità della sepoltura: "at enim fluctibus obruto non contingit sepultura"¹³⁴. E senza dubbio una delle categorie che più avverte il pericolo di morire in mare è quella dei mercanti, che trascorrono la maggior parte del loro tempo solcando il mare Mediterraneo per trasportare le loro merci. Ognuno di loro mette in preventivo la possibilità di un naufragio in cui potrebbe perdere tutto il carico e la vita, ma nonostante questo, subordinando evidentemente le valutazioni di ordine strettamente privato a quelle economiche, continuano nella propria pericolosa attività¹³⁵. Un altro tema che ricorre spesso - sia in ambito letterario che epigrafico - è quello della morte lontano da casa durante un viaggio all'estero. Numerosi, infatti, sono i reperti epigrafici in cui incontriamo le parole di rammarico e di dolore di viaggiatori, di mercanti, di soldati, che, per diversi motivi, hanno perso la vita in una terra lontana "Baetica me genuit tel(l)us,

cupidus / libuae cognoscere / fines Caesar(e)ae / veni cupidus. Fata me rapuere mea / et me iacio eidus ignotis"¹³⁶ afferma il giovane figlio di un veterano della Mauretania in un epitaffio del II secolo d.C., e una giovane ragazza, anch'essa della Mauretania, dice, in un'iscrizione del III secolo d.C.: "... hic iacet adsiduo rapta puella loco, / quam genuit tellus Maurusia quamque coercens / detinet ignoto tristis harena solo"¹³⁷. Lo stesso sentimento di dolore viene espresso anche nel famoso carme 101 di Catullo per la morte del fratello avvenuta in un luogo molto distante da casa, in Bitinia. Il poeta, già nel primo verso - "multas per gentes et multa per aequora vectus" - esprime molto delicatamente l'idea della lontananza, della distanza materiale fra la terra natale ed il luogo della morte: un elemento che, come leggiamo nei versi successivi, nega al morente il conforto dell'affetto dei familiari, i quali provvedono solo quando possibile, cioè parecchio tempo dopo, ai tradizionali riti funebri.

L'ESILIATO.

Il tema della morte in esilio (situazione già, di per sé, assai temuta e temibile sul piano giuridico-sociale) trova senza dubbio la sua migliore espressione nelle accorate parole di Ovidio nella produzione letteraria dell'ultimo periodo: quando cioè, già relegato sul Mar Nero, descrive l'amarezza della sua vita tomitana e chiede ai suoi amici di Roma che intercedano presso l'imperatore, affinché gli venga concesso di rientrare in patria. La poesia ovidiana di questo periodo è molto interessante ai nostri fini poiché è tutta incentrata sull'amarezza per la triste condizione di isolamento che l'esule intuisce essere ormai definitiva: e perciò è spesso attraversata dall'angoscia che origina dall'idea della morte in terra straniera. Questi fattori rendono, dunque, i *Tristia* e le *Epistulae ex Ponto* molto più ricche di tracce e di spunti di lavoro, almeno per quello che ci riguarda, rispetto alle opere di altri esiliati famosi, quali Cicerone o Cesare, i cui scritti hanno carattere eminentemente politico. Il poeta infatti, rivolgendosi alla moglie, oltre a lamentarsi della durezza delle condizioni di vita e dello squallore sociale in cui è costretto a trascorrere il suo tempo, appare molto preoccupato di ottenere, almeno da morto, il ritorno a Roma: "...inter Sarmaticas Romana vagabitur umbras / perque feros Manes hospita semper erit; / Ossa tamen facito parva referantur in urna: / sic ego non etiam mortuus exul ero!"¹³⁸. Ma, soprattutto, Ovidio non vuole morire solo ed abbandonato da tutti, perché proprio questa è la sorte più infelice che può attendere un uomo: "tam procul ignotis igitur moriemur in oris, / ... nec mea consueto languescent corpora lecto, / depositum nec, me qui fleat, ullus erit; / nec dominae lacrimis in nostra cadentibus ora / accedent animae tempora parva meae; / ...nec cum clamore supremo / labentes oculos condet amica manus, / sed sine funeribus caput hoc, sine honore sepulcri / indeploratum barbara terra teget!"¹³⁹.

LO SCHIAVO.

Per quanto riguarda, infine, gli schiavi che vivono nelle domus e nelle villae, sappiamo molto poco su come muoiano o su quali riti vengano celebrati in tale occasione. Una tale scarsità di dati, innanzitutto, non fa che confermare il ruolo di emarginazione e di subalternità cui, nella società romana, è condannato il ceto schiavile, raramente oggetto di interesse da parte degli autori se non per motivazioni eminentemente economiche. In secondo luogo, la mancanza di informazioni precise ed attendibili lascia spazio a semplici supposizioni ed ipotesi che, per quanto accurate e plausibili, possono solo fornire spunti interessanti e tracce di lavoro, ma non conclusioni certe e di carattere generale. Se, come abbiamo già avuto modo di vedere, molti schiavi periscono giustiziati su ordine del padrone o dell'autorità magistratuale, d'altra parte è molto alta anche la percentuale dei servi di una domus o dei latifondi di una villa che, al pari dei liberi, muore invece per cause naturali¹⁴⁰. E' necessaria, però, una distinzione fra schiavi appartenenti alla familia urbana, residenti cioè nelle domus cittadine, e schiavi della familia rustica, che invece lavorano nelle villae di campagna: coloro, infatti, che vivono in città vengono

impiegati in attività domestiche o di "concetto" più leggere e sopportabili rispetto a quelle assegnate agli schiavi della campagna, i quali, invece, sono sottoposti a fatiche e a ritmi di lavoro insostenibili e proprio per questo più esposti a pericolo di morte¹⁴¹. L'unico vantaggio che forse può avere uno schiavo, rispetto ad un libero di umile estrazione sociale, risiede nel fatto che il *servus* rappresenta un bene economico per il suo padrone: e questi, generalmente, si preoccupa di mantenere in buona salute ed efficienza fisica la sua fonte di reddito. E' noto infatti il precetto di Varrone secondo cui un accorto dominus per coltivare un terreno particolarmente insalubre non utilizza i suoi servi rustici, ma dei liberi salariati¹⁴², perché come acutamente sostiene lo studioso francese Dumont: "La mort de l'homme libre, employé à gages, ne concerne que lui; la mort de l'esclave serait une perte d'argent pour son maître: c'est sa valeur marchande qui protège l'esclave"¹⁴³. Il dominus, dunque, per salvaguardare il suo investimento, garantisce, a quegli stessi schiavi che sottopone a turni di lavoro massacranti, un alloggio ed un pasto, privilegi spesso irraggiungibili per il sottoproletariato urbano di condizione libera. Non sono pochi poi, soprattutto fra i servi urbani, quelli che, perché particolarmente fedeli o attaccati al dominus, riescono, una volta morti, a trovare posto nella tomba di famiglia del loro padrone - ad esempio, in età repubblicana, il columbarium degli Scipioni ospita anche le urne con le ceneri degli schiavi - oppure sono ricordati sulla tomba dei loro padroni¹⁴⁴. Sappiamo, d'altro canto, da Orazio che molti servi, alcuni dei quali - particolarmente i rustici - abbandonati dai loro padroni perché malati o morenti, dopo esequie sommarie, vengono inumati, insieme ai liberi più poveri, nella fossa comune dell'Esquilino¹⁴⁵.

LA PAURA DI RIMANERE INSEPOLTI: I COLLEGIA "FUNERATICIA" (PLEBEI, LIBERTI, SCHIAVI, SOLDATI).

L'interesse maggiore per chi ha qualche disponibilità economica, è di assicurarsi un funerale ed una tomba per lasciare almeno una traccia del suo passaggio su questa terra. Abbiamo già ampiamente avuto occasione di notare in precedenza come presso i Romani, di qualsiasi estrazione sociale, è molto sentito il problema di non morire insepolti, per cui in un modo o nell'altro tutti cercano di garantirsi una cerimonia funebre ed un sepolcro. Coloro che appartengono ai ceti dominanti, e dispongono dunque di ingenti patrimoni, non hanno nessuna difficoltà a farsi costruire, spesso per disposizione testamentaria, un sepolcro ampio e decorato, ma per chi quotidianamente si affanna a procurarsi il minimo indispensabile per sopravvivere, trovare o acquistare un luogo dove essere seppelliti non è una questione semplice da risolvere. Proprio a questo scopo sorgono numerose a Roma e nelle province, soprattutto in età imperiale, le associazioni funerarie: i collegia o sodalicia cosiddetti funeraticia. Bisogna precisare innanzitutto che l'appellativo funeraticia riferito ai collegia è sconosciuto ai Romani: esso, infatti, coniato dal Mommsen¹⁴⁶, per analogia con *funeraticium*, è utilizzato dagli studiosi per distinguere questo tipo di associazioni da quelle a carattere corporativo, che reclutano cioè i propri membri fra appartenenti alla medesima categoria lavorativa. Come vedremo, tuttavia, non ci sono poi grosse differenze, poiché anche i collegia a carattere professionale molto spesso hanno come fine principale quello di garantire un funerale ed una sepoltura ai propri soci (*fratres*)¹⁴⁷. Le associazioni di carattere funerario sono accettate e controllate dallo stato, hanno finalità religiose e, generalmente, prendono il nome di *collegium* o *sodalitium* seguito dal nome di una divinità cui i soci consacrano il culto: come ad esempio il celebre collegio di Diana e Antinoo a Lanuvio, o quello di Esculapio e Igea ad Apulum in Dacia¹⁴⁸. A queste associazioni aderiscono generalmente i rappresentanti dei ceti socialmente meno rilevanti, come schiavi, liberti, poveri, tanto è vero che vengono chiamate collegia *tenuiorum*¹⁴⁹, da *tenuiores*, il termine con cui vengono designati a Roma quelli di condizione più misera: il Waltzing, autore dello studio pionieristico e tuttora fondamentale sui collegi, si spinge ancora oltre e afferma che tutti i collegia *tenuiorum* hanno carattere funerario¹⁵⁰. Per avere la certezza di un funerale e di una tomba ogni socio versa mensilmente nella cassa dell'associazione una quota in denaro che serve per coprire totalmente o in parte, a seconda dello statuto del *collegium*, le spese per le esequie e la sepoltura¹⁵¹. E a

proposito di ciò, dallo statuto del collegio di Diana ed Antinoo di Lanuvio, del 136 d.C., apprendiamo che se un frater sospende i versamenti mensili per più di sei mesi, non ha più diritto a ricevere funerale e sepoltura a spese del collegium, nemmeno se ha disposto per testamento il pagamento degli arretrati¹⁵²: allo stesso modo, deve essere escluso anche colui che si è suicidato¹⁵³. Non tutti i sodalicia, comunque, seguono le stesse regole: alcuni, ad esempio, versano ad ogni decesso un contributo fisso, il cosiddetto *funeraticium*¹⁵⁴ - è questo il caso dei cornicines (suonatori di corno) di Lambesi in Africa¹⁵⁵ alla fine del II secolo d.C. -, altri invece si assumono per intero l'onere delle spese funebri (come vediamo, invece, per il collegio di Lanuvio)¹⁵⁶. Altre volte, se l'iscritto muore lontano dalla sede del collegium, più di venti miglia ad esempio secondo lo statuto del collegio di Diana e Antinoo¹⁵⁷, i presidenti dell'associazione nominano dei commissari che si occupano di organizzare il funerale sul luogo della morte¹⁵⁸. Se il frater muore intestato ha il funerale pagato direttamente dal collegio, ma se ha fatto testamento, allora il *funeraticium* viene affidato all'erede che provvede alle spese di sepoltura¹⁵⁹. Non abbiamo alcuna notizia circa la presenza di donne in questi collegi, e siamo dunque portati a supporre che ne siano escluse, anche se conosciamo casi in cui l'associazione si assume le spese per assicurare una tomba a personaggi di sesso femminile: si tratta delle mogli dei fratres, le quali, insieme ai bambini, a volte, vengono ammesse alle sepolture comuni¹⁶⁰. L'associazione, oltre a corrispondere una quota per coprire le spese per il funerale e la tomba, partecipa direttamente alle liturgie funebri con i suoi fratres, i quali, sotto pena di una multa, hanno l'obbligo di partecipare alle esequie del socio defunto¹⁶¹. Il *sodalicium* spesso è proprietario esso stesso di un appezzamento di terreno, talora molto esteso, nel quale vengono inumati i soci, altre volte, invece, fa costruire dei monumenti funebri collettivi, in genere dei columbaria, camere sepolcrali dotate di parecchi loculi, dove vengono conservate le urne cinerarie che contengono i resti dei fratres¹⁶² (cfr. Tav. 3). In altri casi ancora il collegium riesce ad ottenere per disposizione testamentaria un certo numero di posti nel monumento (un columbarium, in genere) di un'altra associazione o di una ricca gens¹⁶³. Questi collegia, dunque, sono per la grande maggioranza delle persone l'unico modo per non morire abbandonati e per lasciare una seppur minima traccia del passaggio su questa terra: non dobbiamo perciò stupirci se i collegia funeraticia civili e pure militari (cui si è accennato nel secondo capitolo), hanno, particolarmente in età imperiale, una notevole diffusione.

L'HORA MORTIS: I RITI E GLI ATTEGGIAMENTI DELLA GENS. L'ABBIGLIAMENTO DEL MORENTE.

Come abbiamo già osservato sopra, le fonti letterarie ed epigrafiche sono molto poche per quello che concerne gli aspetti concreti della morte, e quelle poche che, spesso incidentalmente, ne parlano, si riferiscono sempre a personaggi appartenenti ai ceti dominanti fornendoci, dunque, un quadro parziale e non certo generalizzabile. In precedenza ci siamo occupati di quale è l'atteggiamento del morente e, nel caso sia presente, del gruppo familiare o sociale nei giorni e nelle ore precedenti il tragico evento, ora invece intendiamo trattare, per quanto possibile, di come la società quirite affronti il momento estremo, l'ora mortis e gli istanti immediatamente successivi. Come abbiamo già messo in rilievo sopra, una grande importanza viene attribuita all'abbigliamento, vestiti ed ornamenti particolari, che vengono scelti e preparati con la massima cura. Sappiamo, infatti, dalle fonti antiche che colui che si sente ormai prossimo alla morte o comunque teme di morire dedica, quando ne ha le possibilità materiali ed economiche, molta attenzione all'aspetto esteriore dei suoi vestiti. Apprendiamo, per esempio, da Livio che, quando i Galli stanno per invadere Roma nel 387 a.C., gli ex-magistrati, fermamente convinti che verranno massacrati, "ut in fortunae pristinae honorumque ac virtutis insignibus morerentur, quae augustissima vestis et tensas ducentibus triumphatibusve, ea vestiti medio aedium eburneis sellis sedere"¹⁶⁴. Coloro dunque che esercitano delle cariche pubbliche di un certo rilievo, tengono particolarmente, anche nel momento della morte, a sottolineare l'honos ed il prestigio sociale che deriva

loro dal fatto di appartenere al ceto dominante che ha governato la città e ne ha retto le sorti. Questa volontà di auto-affermazione, di mostrare per l'ultima volta l'importanza della propria condizione, deve infatti essere molto radicata nella mentalità dei Romani perché vediamo che alcuni secoli dopo, nel 48 a.C., il pompeiano Quintilio Varo, all'indomani della sconfitta di Farsalo, si fa uccidere da un suo liberto dopo essersi rivestito delle insegne e dei simboli del suo potere magistratuale¹⁶⁵. Come abbiamo potuto notare anche in precedenza, dunque, l'esteriorità, la volontà di apparire ed essere ricordati con tutti gli attributi e le caratteristiche della condizione sociale cui si appartiene, è una costante, nell'atteggiamento di fronte alla morte, di coloro che fanno parte dei ceti dominanti.

IL PUDORE DAVANTI ALLA MORTE.

Negli animi di coloro che sentono di essere giunti alla fine prevale, a volte, un certo senso di riservatezza, per cui, a volte, può succedere che chi si sente vicino alla morte, dopo aver trascorso le ultime ore insieme agli amici ed ai parenti che lui stesso ha fatto convocare, decida di rimanere da solo. Il morente, dunque, si sottrae agli sguardi dei presenti, quasi a sottolineare che il conforto e l'assistenza che ha ricevuto dai suoi cari gli sono valsi per affrontare quest'ultima prova, ma che il definitivo incontro con la morte è una questione assolutamente intima e privata. Questo almeno sembra si possa desumere dall'atteggiamento di alcuni personaggi di età imperiale fra cui Tullio Marcellino, contemporaneo ed amico di Seneca, il quale, dopo essere rimasto a lungo con i suoi amici e gli schiavi della sua casa, fa installare nella sua camera una specie di baldacchino (tabernaculum), all'interno del quale muore al riparo dagli sguardi altrui¹⁶⁶; uguale determinazione pare mostrare Seneca che, alla fine della sua lunga agonia, si fa portare dentro un bagno caldo, il cui vapore lo uccide, probabilmente lontano dagli occhi di coloro che avevano assistito al suo straziante suicidio¹⁶⁷. Questo atteggiamento, ovviamente, non è generalizzabile, tanto è vero che in molti casi, colui che sta per morire preferisce invece affrontare la fine insieme ad un gruppo ristretto e fidato di parenti ed amici. Ma il pudore di non mostrare agli altri lo spettacolo della propria morte si può manifestare anche in altri modi diversi dall'isolamento fisico. Marco Aurelio infatti, una volta congedato suo figlio, si vela il capo ed accoglie così la morte¹⁶⁸: la copertura del capo, del resto, nei sacrifici romani è uno dei segni della consacrazione della vittima agli dei. Non solo: coprirsi il capo è anche espressione della volontà di preservare, isolandosi dall'ambiente circostante, la propria condizione socio-personale e la propria riservatezza, così come vediamo ad esempio per le virgines e le nubendae o nell'episodio del Satyricon in cui Encolpio, capitato per errore in un lupanare, dichiara: "...operui caput et per medium lupanar fugere coepi in alteram partem..."¹⁶⁹. E' possibile, poi, approfondire ulteriormente il significato di questo gesto: esso, infatti, manifesta la volontà di isolarsi dal mondo, di chiudersi in un raccoglimento interiore che rifiuta qualsiasi contatto con la realtà esterna. E' forse l'espressione della nuova consapevolezza di non appartenere ormai più al mondo dei viventi e di essere sul punto di entrare, invece, in una nuova e diversa dimensione, che esige appunto il distacco da questa terra. Per certi aspetti è un comportamento molto simile nelle valenze sacrali a quello ebraico, per cui il moribondo sul suo giaciglio di morte si gira verso il muro e interrompe in questo modo qualsiasi contatto con il mondo dei viventi¹⁷⁰.

IL BACIO AL MORENTE.

Svetonio, parlando della morte di Augusto - "repente in osculis Liviae... defecit"¹⁷¹ - ci rende testimonianza di un uso molto diffuso nel mondo romano: quello di raccogliere in un bacio l'ultimo respiro del morente¹⁷². Questo gesto ha un profondo valore sacrale, dal momento che è legato ad antichissime credenze di origine mediterranea, secondo cui l'anima al momento della morte abbandona il corpo uscendo dalla bocca¹⁷³. In questo modo, (con un bacio sulla bocca) si manifesta, da parte di

colui che compie tale atto, la volontà di conservare per sempre racchiuso in sé lo spirito vitale di colui che è morto. In genere è la moglie (più difficilmente il marito¹⁷⁴), ma può anche essere un altro membro della famiglia che si incarica di questo compito. Catullo, ad esempio, nel carme 101 ci dice: "...advenio has miseris, frater, ad inferias, / ut te postremo donarem munere mortis... / Nunc tamen interea haec prisco quae more parentum / tradita sunt tristi munere ad inferias...".

"OCULOS CONDERE".

Subito dopo la morte, alla cerchia dei parenti più stretti, generalmente al/alla coniuge o ai figli (in caso di vedovanza o mancanza di figli tocca ai congiunti più prossimi), spetta un altro gesto di fondamentale importanza: chiudere gli occhi al defunto¹⁷⁵ (cfr. Tav. 4). Di questa pietosa ed universale usanza abbiamo numerose testimonianze sia in iscrizioni¹⁷⁶, che da parte degli autori antichi: Ovidio, ad esempio, simulando un colloquio fra Penelope e Ulisse, afferma "ille (Telemaco) meos oculos comprimat, ille tuos"¹⁷⁷. Lucano, invece, a proposito di una battaglia navale fra sostenitori di Cesare e pompeiani, scrive "tacito tantum petit oscula vultu / invitatque patris claudenda ad lumina dextram"¹⁷⁸, confermando che, in caso di morti premature, sono i genitori a compiere tale atto "contra votum": cioè contro il loro desiderio, che era ovviamente quello di ricevere gli onori funebri dai figli secondo l'ordine naturale delle cose¹⁷⁹. Altre volte ancora, può essere la madre, come ci dicono Ovidio: "hinc certe madidos fugientis pressit ocellis / mater et in cineres ultima dona tulit"¹⁸⁰ e Virgilio a proposito della morte di Eurialo, "Alitibusque iaces, nec te tua funera mater / Produxi pressive oculos aut volnera lavi"¹⁸¹. Ma solitamente, come abbiamo già sottolineato, è il/la coniuge sopravvissuto/a: "supremoque die notum spectantia caelum / texissent digiti lumina nostri tua" scrive di nuovo Ovidio rivolgendosi alla moglie¹⁸². Una spiegazione del significato di questo gesto ci viene fornita da Plinio il Vecchio, il quale sostiene che: "morientibus illos operire rursusque in rogo patefacere Quiritium magno ritu sacrum est, ita more condito, ut neque ab homine supremum eos spectari fas sit et caelo non ostendi nefas"¹⁸³. L'interpretazione fornitaci da Plinio è, come possiamo notare, legata a vecchi schemi mentali in cui le credenze tradizionali giocano un ruolo fondamentale. E' molto probabile, invece, che i Romani chiudano gli occhi ai loro morti per lo stesso motivo per cui lo fanno anche i moderni: c'è qualcosa di innaturale in un defunto che tiene gli occhi aperti. Colui, infatti, che ha abbandonato questo mondo, ora si trova proiettato in una dimensione nuova e altra da quella terrena, per cui è necessario sancire definitivamente, anche materialmente, un tale passaggio. Si impone, insomma, la rinuncia, da parte di colui che è scomparso, di tutti quegli attributi che caratterizzano invece la vita terrena: uno di questi, se non il più importante, è la luce (come si è già visto nel primo capitolo). Chiudere gli occhi al morto, secondo quanto sostiene Rohde, può anche rappresentare una liberazione dell'anima, non più legata all'universo della vita, oppure può essere una precauzione affinché il defunto non possa più vedere né tormentare nessun vivente¹⁸⁴. Ma, fondamentalmente, significa privarlo del tutto di un elemento essenziale dell'esistenza materiale, isolarlo completamente dal mondo dei vivi.

LA CONCLAMATIO.

Una volta che gli occhi del defunto sono stati chiusi inizia la conclamatio. I parenti e gli amici chiamano per nome il morto ad alta voce e a più riprese, secondo una tradizione antica e molto diffusa di cui ci offre testimonianza Ovidio¹⁸⁵. Anche ai nostri giorni comunque, con valori e significati diversi, persiste in alcuni ambienti tale usanza: è noto infatti che, in occasione della morte di un papa, i presenti invocano per tre volte il pontefice defunto con il suo nome di battesimo per accertarsi che il decesso sia effettivo e non apparente¹⁸⁶. La conclamatio è una ritualità collettiva, un pianto ad alta voce per la morte dei propri cari, come ci testimonia Livio: "et ex maestis paulo ante domibus, quae conclamaverunt suos,"¹⁸⁷.

Diverse sono le interpretazioni intorno al significato del rito della conclamatio, che si ritiene sia rivolto principalmente all'anima del morto, la quale viene così assicurata sul fatto di non essere stata abbandonata, ma che ben presto verranno celebrati i tradizionali riti funebri che le consentiranno di essere pienamente accettata nel regno dell'Ade¹⁸⁸. Questo atteggiamento è plausibile se teniamo conto del terrore dei Romani nei confronti della morte e del suo universo, ma è molto probabile che le motivazioni fondamentali della conclamatio abbiano radici più semplici e pratiche. I presenti infatti chiamano per nome il morto anche durante i successivi riti funebri, fino a quando il cadavere non viene cremato o inumato¹⁸⁹. Questo dato, dunque, induce a ritenere che lo scopo fondamentale di tutto risieda nel conseguimento della certezza che il defunto sia veramente tale, e che non si tratti di un caso di morte apparente: in questa eventualità le grida dei parenti e degli amici dovrebbero riuscire a risvegliarlo dal suo stato di torpore. In effetti, le fonti antiche, ad esempio Plinio il Vecchio¹⁹⁰ e Apuleio¹⁹¹, narrano diversi episodi di persone ritenute morte che si risvegliano a causa del clamore suscitato dalle invocazioni dei presenti. Contro una tale incresciosa eventualità (cremare una persona ancora viva), vengono prese anche altre cautele: il cadavere infatti, per quanto riguarda i ceti superiori, viene mostrato agli occhi di tutti nell'atrium della domus su di un letto funebre, con i piedi rivolti verso la porta d'entrata¹⁹². E tocca ai parenti più prossimi occuparsi di tale delicata incombenza¹⁹³. Il corpo, lavato, profumato, vestito e sistemato dal pollinctor e dagli altri operai delle pompe funebri, chiamate subito dopo la conclamatio¹⁹⁴, rimane esposto per un lasso di tempo variabile a seconda della condizione sociale del morto: i poveri vengono sepolti in tutta fretta il giorno stesso del decesso, ma un imperatore può dover attendere anche per una settimana¹⁹⁵. Tutto questo tempo, dunque, in cui la salma rimane sotto gli occhi di tutti, dovrebbe consentire di stabilire con assoluta certezza se la morte sia effettiva oppure apparente. Tornando, comunque, alle ritualità dell'immediato post mortem, possiamo affermare che il rito collettivo della conclamatio ha una valenza sacrale ben specifica: se ufficialmente è necessario che il medico espleti le formalità burocratiche per dichiarare defunta una persona, nell'uso e nella sensibilità comune la conclamatio sancisce definitivamente il decesso. Per traslato, poi, espressioni come iam conclamatumst, registrata in Terenzio, esprimono l'idea di fine e di irrecuperabilità¹⁹⁶. Una volta compiuta la conclamatio inizia il pianto di amici e parenti, che esprimono così il loro dolore attraverso una ritualità collettiva, che permette di controllare la sofferenza per la morte di un membro del gruppo¹⁹⁷. Il compianto funebre per il defunto, infatti, segue generalmente delle regole ben precise e stabilite, frutto dell'adesione ad una tradizione cui, nel corso dei secoli, i Romani sono rimasti fedeli. Una manifestazione palese e smodata del dolore per la perdita di una persona cara nell'ottica quirite viene ritenuta sconveniente e disdicevole, soprattutto per gli uomini, i quali, inseriti in una struttura sociale in cui l'attività pubblica gioca un ruolo fondamentale, trattengono e moderano le esternazioni del lutto, per ritornare ad occuparsi degli importanti compiti politici e amministrativi che la città ha loro affidato e mostrare così, almeno esteriormente, la loro piena adesione agli austeri dettami del mos maiorum. Seneca, infatti, critica coloro che si abbandonano a scene di dolore e di disperazione plateali e dunque consiglia ad un suo amico "plus tamen aequo dolere te nolo"¹⁹⁸. C'è dunque una misura per la sofferenza e la sua esternazione pubblica oltre la quale, per un civis Romanus, ma anche per la matrona, sostiene Seneca¹⁹⁹, è sconveniente spingersi. E' ancora Seneca che ci offre una norma di comportamento conforme alla gravitas del mos maiorum: "nobis autem ignosci potest prolapsis ad lacrimas, si non nimiae decurrerunt, si ipsi illas repressimus. Nec sicci sint oculi amisso amico nec fluent: lacrimandum est, non plorandum"²⁰⁰. C'è infatti una notevole differenza fra il pianto, visto come una sobria espressione del dolore ed il ploratus, che è invece un gridare e gemere, quasi ululare, caratteristica tipica delle donne e dei bambini²⁰¹. Ed è proprio il pianto disperato, le grida strazianti per un dolore ritenuto insostenibile, quelli che vediamo nel Satyricon, nel celebre episodio della matrona d'Efeso: la giovane donna, infatti, appena rimasta vedova, "non contenta vulgari more funus passis prosequi crinibus aut nudatum pectus in conspectu frequentiae plangere..."²⁰² arriva poi addirittura ad accompagnare il cadavere del marito nel monumento funebre, dove si trattiene anch'essa rifiutando qualsiasi cibo e continuando a flere, (l'espressione verbale muta perchè l'atto adesso non è più pubblico

ma privato). Questo racconto è molto utile, ai nostri fini, come testimonianza del comportamento, pare di capire usuale e diffuso (vulgari more), nel mondo femminile mediterraneo di epoca classica, tenuto in occasione della morte di una persona cara²⁰³: la vedova che segue il funerale del marito con i capelli sciolti, percuotendosi il petto denudato, urlando e piangendo disperatamente, sembra, dunque, essere la norma²⁰⁴. Accanto alle mogli o alle parenti più strette, madri, sorelle o figlie, troviamo delle altre figure femminili che partecipano al pianto funebre: sono le praeficae²⁰⁵, donne pagate per intonare il lamento e per compiere alcuni gesti tradizionali del lutto, come quello di strapparsi i capelli o di battersi il petto urlando. L'impiego di "professioniste" prezzolate come le praeficae si può spiegare fundamentalmente con la funzione di coordinatrici e di guida che esse svolgono nel rito della lamentazione²⁰⁶. Queste donne, infatti, dotate di una optuma vox²⁰⁷, una voce stentorea dunque, hanno il compito di dare alle altre donne presenti il "modus plangendi": si tratta, come sostiene Servio²⁰⁸, di un responsorio di discorso individuale e di planctus collettivo, in cui la praefica si qualifica come princeps planctus, la guida degli atti esterni del dolore²⁰⁹. Queste scene devono comunque essere molto plateali, perché vediamo che anche Luciano, nel II secolo d.C., le critica aspramente: "dopo di che, gemiti e grida di donne e pianto generale e petti battuti e capelli strappati e guance graffiate a sangue. Talvolta addirittura si fa a brandelli il vestito e ci si cosparge il capo di cenere, e i vivi fanno ben più pena del morto: mentre quelli infatti si rotolano su e giù per terra e battono la testa sul pavimento..."²¹⁰. Siamo dunque in presenza, soprattutto per quanto riguarda gli strati superiori della società quirite, di un sostanziale allineamento all'austero ideale del mos maiorum che, come possiamo notare nelle Consolationes di Seneca²¹¹ o nella Consolazione alla moglie, scritta da Plutarco, in occasione della morte della figlia, tende a ridurre al minimo le manifestazioni esteriori del lutto e del dolore, ritenute spesso frutto dell'emotività e dell'irrazionalità, per lasciare spazio invece ad una lucida, quasi fredda, valutazione delle circostanze. Questo comunque non esclude che spesso la disperazione e la sofferenza per la morte di una persona cara siano vere e sentite: coloro che vengono così duramente colpiti avvertono allora il vuoto e l'inadeguatezza delle convenzioni imposte dal mos maiorum e difficilmente riescono a trovare conforto nei consigli filosofici di matrice stoica e neppure nelle consolationes²¹². Queste opere, infatti, rappresentano un vero e proprio genere letterario, e seguono, in linea di massima, dei canoni prestabiliti, codificati in alcuni loci communes, che a volte assumono contorni cinici nel loro esasperato razionalismo "intellettuale": ad esempio, la morte onnipotente ed ineluttabile, l'importanza di una vita virtuosa piuttosto che lunga, la necessità di prendere piena coscienza del fatto che tutti siamo mortali o del tempo che guarisce tutte le ferite.

GLI ADDOBBI FUNEBRI DELLA CASA.

Se i riti che abbiamo sopra ricordato vengono celebrati immediatamente a ridosso della morte, in un secondo momento, invece, si compie un altro gesto: la domus (per le insulae non abbiamo notizie) in cui si trova un defunto viene segnalata appendendo alla porta d'entrata dei rami di cipresso o di pino, in modo da avvertire i passanti che nella casa c'è un morto²¹³. Il valore sacrale di tali piante, cui, a volte, viene affiancato anche il platano²¹⁴, è assai noto: Orazio²¹⁵ e Virgilio²¹⁶, tra gli altri, ne parlano e sostengono che sono gli alberi dei morti che crescono nei regni inferi. È Plinio il Vecchio che ci spiega con chiarezza le ragioni del carattere funerario unanimemente attribuito dagli antichi al cipresso: "...satu morosa, fructu supervacua, bacis torva, folio amara, odore violenta ac ne umbra quidem gratiosa, materie rara, ut paene fruticosi generis, Diti sacra et ideo funebri signo ad domos posita"²¹⁷. Lo stesso autore attribuisce, poi, simili caratteristiche anche al pino: "...feralis arbor et funebri indicio ad fores posita ac rogis virens..."²¹⁸.

LA DICHIARAZIONE DI MORTE SECONDO LA MEDICINA E SECONDO IL DIRITTO.

La dichiarazione di morte da parte del medico non pare rivestire grande importanza nel mondo romano: le fonti, infatti, generalmente sorvolano su tale questione, ritenendola evidentemente di scarso interesse. Al momento della morte del paziente, il medico - sia esso liberto o di condizione schiavile (solo una estrema minoranza di privilegiati può, tuttavia, permettersi un medico "di casa", come si è già visto) - viene chiamato dai familiari, sempre che non sia già al capezzale, per constatare l'avvenuto decesso. Costui non è, come pare di capire, uno specialista: per spiegarci meglio, il mondo romano non conosce la figura del medico legale così come la intendiamo noi oggi; colui che espleta le pratiche riguardanti la morte è insomma un medico comune. Generalmente tale pratica non comporta molte difficoltà giacché, nella maggioranza dei casi, le caratteristiche della morte sono evidenti ed inequivocabili, per cui il riconoscimento ufficiale da parte del medico non suscita perplessità²¹⁹: per la grande maggioranza dei Romani, del resto, sono proprio i "segni" usuali della morte a determinare il trapasso senza altre preoccupazioni. Anche il diritto romano non dedica grande attenzione alla dichiarazione di morte. La scomparsa di un soggetto giuridico, organicamente inserito in una società regolata da leggi e vincoli economici, interessa certamente il legislatore: ma solo perché deve disciplinare in modo certo e preciso tutte le materie di diritto riguardo la successione e l'eredità, dunque deve agire in un secondo tempo successivo a quello della scomparsa. L'unico motivo di interesse del diritto per quanto riguarda la determinazione esatta del momento del trapasso si ha nei rari casi di commorienza, per cui, ai fini testamentari, è necessario stabilire con precisione le dinamiche successive, per dirimere le inevitabili controversie che sorgono intorno all'acquisto dell'eredità²²⁰. La casistica risulta (piuttosto) interessante. In un'occasione, ad esempio, "cum bello pater cum filio perisset materque filii quasi postea mortui vindicaret, adgnati vero patris, quasi filius ante perisset, divus Hadrianus credit patrem prius mortuum"²²¹. In questa evenienza la questione è stata risolta con un rescritto dell'imperatore Adriano che, sulla base di valutazioni puramente soggettive (credit), dà ragione alla madre che può così entrare in possesso dell'eredità²²². Esistono poi altri casi del genere, come quello di un liberto senza testamento e di suo figlio morti contemporaneamente, per cui sorge una controversia fra il patronus e gli eredi del figlio del liberto, che viene risolta dalla giurisprudenza nel modo seguente: "si cum filio suo libertus simul perierit intestato, patrono legitima defertur hereditas, si non probatur supervixisse patri filius: hoc enim reverentia patronatus suggerente dicimus"²²³. Questi casi, significativi, ma plausibilmente abbastanza rari, sono i soli, dunque, a risvegliare l'interesse della giurisprudenza nei confronti della precisa determinazione del momento della morte. Comunque, come possiamo notare, la dichiarazione di morte non viene mai menzionata nei documenti sopra citati: al contrario, le controversie vengono risolte o in modo unilaterale e soggettivo (il rescritto di Adriano), o con soluzioni legislative legate al rispetto del mos maiorum (hoc enim reverentia patronatus suggerente dicimus). Anche il diritto romano, del resto, come già la medicina, non si occupa di stabilire che cosa sia la morte o quali siano i segni che la rendono evidente: per la legge il decesso è un fatto palese e facilmente rilevabile (dal medico o da altri testimoni) con un semplice sguardo al cadavere. Quello che interessa al giurista, infatti, non è scoprire la causa o determinare il momento del decesso - tranne nei casi di commorienza ricordati sopra o quelli in cui la morte sia avvenuta lontano da casa (caso questo che può dare luogo a dispute legali²²⁴) -, ma regolamentare le questioni testamentarie ed economiche una volta che la scomparsa è stata accertata ed i riti funebri sono stati eseguiti²²⁵. Quello che qui conta sottolineare è come nell'area italica, sia in ambito epigrafico²²⁶ (nel periodo precedente al cristianesimo) che letterario²²⁷, il giorno esatto della morte, il dies mortis²²⁸, non viene indicato per ragioni di carattere giuridico o legale, ma per motivi di ordine storiografico o, nel caso delle iscrizioni sepolcrali, per la volontà di lasciare pubblicamente memoria di sé. Materiale relativo alle dichiarazioni di morte invece, per motivi eminentemente burocratici, è più abbondante in Egitto, anche se in questo caso si parla di documenti

redatti non da medici o giuristi, ma dai familiari: dobbiamo utilizzarli con le dovute cautele, per farci un'idea di come sia strutturata una denuncia di morte. Bisogna infatti premettere che tali atti giuridici non hanno lo scopo di stabilire e certificare l'età del defunto o la causa della morte, ma hanno un fine puramente fiscale: accertare il numero esatto e l'identità di coloro che devono pagare annualmente la "laographia", una tassa pro capite imposta dal governo centrale. In tali documenti, generalmente, viene indicata la paternità, la maternità e il luogo di origine o il domicilio del defunto, mentre la data della morte si limita solitamente all'indicazione generica del mese e dell'anno ed assai raramente vengono riportate la condizione sociale, la professione e l'età. Nella maggioranza dei casi, poi, la denuncia viene presentata ai funzionari degli uffici amministrativi alcuni giorni dopo il decesso da un parente stretto del morto: un marito, un padre, un figlio, una moglie²²⁹.

CONCLUSIONE.

Una volta che il medico ha espletato le brevi, e non necessarie, formalità dell'accertamento della morte (là dove la condizione sociale ed il censo lo permettono), il corpo, ormai cadavere, inizia ad essere preparato per la sua ultima apparizione pubblica: il funerale. Se è ricco verrà lavato, profumato, "ritoccato", vestito, e messo nelle migliori condizioni possibili per essere presentato alla vasta platea della città, che lo attende per tributargli gli estremi onori: se è un miserabile, abbruttito dalla fame e dalla povertà, o uno schiavo, verrà per lo più avvolto in un pezzo di stoffa e gettato in una fossa comune. Sarà, comunque, l'ultima partecipazione "corporea" pubblica di colui che una volta è stato un uomo e che ora entra definitivamente in un mondo che non è più quello dei vivi.

Note

- 1) J.-L. Voisin, *Le muet et le bavard*, in *La mort...*, pp. 252-256.
- 2) Ovidio, *Amores*, II, 10.
- 3) Seneca, *Epistulae morales*, 4, 4; inoltre su questo argomento vd. Gourevitch, *Le triangle...*, p. 177.
- 4) Per ulteriori approfondimenti vd. anche J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, I, Paris 1892, p. 398.
- 5) Sull'idea della morte nel mondo contemporaneo cfr. Ph. Ariès, *L'uomo e la morte dal medioevo a oggi*, Bari 1980, pp. 659-711; Id., *Storia della...*, pp. 68-81; M. Vovelle, *La morte e l'occidente*, Bari 1986, pp. 603-689.
- 6) Sul rapporto medicina - morte cfr. L.-V. Thomas, *Gestione di vita, gestione di morte*, in AA.VV., *La morte oggi*, Milano 1985, p. 119.
- 7) Tacito, *Annales*, XV, 62-68; inoltre sulla presenza al capezzale del moribondo di familiari ed amici cfr. S. Treggiari, *Roman marriage*, Oxford 1991, pp. 483-485.
- 8) Tacito, *Annales*, XVI, 19.
- 9) A questo proposito vd. ad esempio i sarcofagi conservati al Museo Nazionale di Roma e riprodotti in G. Koch - H. Sichtermann, *Römische Sarkophage*, München 1982, tavv. 40, 57, 62, 111.
- 10) Omero, *Odissea*, XI, 613-617.
- 11) *Mecenate*, fr. 4, in *Fragmenta poetarum latinorum*, Buechner.
- 12) Orazio, *Carmina*, II, 17, 1-4.
- 13) Cfr. Magnani, *Paura...*, pp. 141-148.
- 14) Su questo argomento cfr. Treggiari, *Roman...*, p. 484.
- 15) Tacito, *Annales*, XIV, 9.
- 16) Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, IV, 1, 12.
- 17) Cornelio Nepote, *Atticus*, 25, 5.
- 18) Al Museo Nazionale d'Abruzzo di L'Aquila, fine del I secolo d.C. (riprodotto in *Gli affanni...*, tav. 32).
- 19) Svetonio, *Augustus*, 100.
- 20) Seneca, *Epistulae morales*, 77, 9.
- 21) S. H. A., *Antoninus Pius*, 12, 5.
- 22) Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, IV, 4, 8; Plutarco, *Vita di Emilio Paolo*, 5.
- 23) Orazio, *Satirae*, I, 8, 8-10.
- 24) Svetonio, *Vespasianus*, 24.
- 25) Id., *Augustus*, 99.
- 26) Petronio, *Satyricon*, 77.
- 27) Sulle artes moriendi cfr. Tenenti, *Il senso...*, pp. 62-166; Ariès, *Storia della...*, pp. 34-49.
- 28) Cfr. capitolo I paragrafo 4.
- 29) Tacito, *Annales*, XV, 58, 7.
- 30) Cornelio Nepote, *Atticus* 21,4.
- 31) Seneca, *Epistulae morales*, 77, 5.
- 32) S. H. A., *Marcus Antoninus*, 28, 6: è la pratica della *commendatio*, affidare cioè le persone più care (generalmente i figli o la moglie) a qualcuno di fiducia perchè se ne prenda cura dopo la morte del diretto interessato.
- 33) *Ibidem.*, 28.
- 34) Bassorilievo di urna funeraria etrusco-romana risalente agli ultimi secoli della repubblica conservato al Museo Etrusco Guarnacci di Volterra (riprodotto in DAGR II/2, p. 1387).
- 35) Svetonio, *Augustus*, 99.
- 36) Cicerone, *In Verrem*, V, 18; Seneca, *Consolatio ad Marciam*, 3.
- 37) Bassorilievo di sarcofago di età imperiale conservato al Museo del Louvre di Parigi (riprodotto in DAGR II/2, p. 1386).
- 38) Tacito, *Germania*, 20; Id., *Dialogus de oratoribus*, 28: inoltre cfr. D. Gourevitch, *Le mal d'être femme*, Paris 1984, pp. 233-234.
- 39) Interessanti, a questo riguardo, alcune epigrafi fra cui una della Valnerina di incerta datazione riportata in CIL

- XI 4991 = CLE 1845 = in R. Cordella - N. Criniti, Nuove iscrizioni latine di Norcia, Cascia e Valnerina, Spoleto 1988, pp. 186-187 e un'altra della zona della Sabina, pure questa di datazione incerta, riportata in CIL IX 3009 = CLE 1280.
- 40) Bassorilievo di sarcofago romano risalente alla prima età imperiale conservato al Museo Lapidario Maffeiano di Verona (riprodotto in DAGR II/2, p. 1386).
- 41) cfr. Treggiari, Roman..., p. 483.
- 42) F. Dupont, La vita quotidiana nella Roma repubblicana, Roma - Bari 1990, pp. 122-126.
- 43) Cfr., a titolo di esempio, la lunga iscrizione d'età proto-imperiale, nota come *Laudatio Turiae*, in CIL VI 1527 = ILS 8393, e ancora l'epigrafe del I secolo d.C. in CIL VI 6593 = CLE 1030.
- 44) Cfr. la commossa elegia per la morte di Cornelia in Properzio, *Elegiae*, IV, 11, e ancora Marziale, *Epigrammaton libri*, X, 38.
- 45) Properzio, *Elegiae*, IV, 11, 63-64.
- 46) CIL VI 6593 = CLE 1030, 2-4.
- 47) Marziale, *Epigrammaton libri*, I, 13; Plinio il Giovane, *Epistulae*, III, 16, 6.
- 48) Cfr. Gourevitch, *Le mal...*, pp. 169-193; Ead., *La mort de la femme en couches et dans les suites de couches*, in *La mort...*, pp. 187-193.
- 49) A titolo di esempio cfr. CIL III 3572, ed ancora CIL III 2267.
- 50) Cicerone, *Epistulae ad familiares*, VI, 18, 5 (si mostra preoccupato per le condizioni di salute post-parto della figlia Tullia, che in effetti morirà in conseguenza di ciò solo un mese più tardi); Plinio il Giovane, *Epistulae*, IV, 21; Plutarco, *Vita di Silla* 33; Id., *Vita di Pompeo*, 53.
- 51) Cfr. A. Rouselle, *La politica dei corpi: tra procreazione e continenza a Roma*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia delle donne*, vol. I, Roma - Bari 1990, p. 319.
- 52) Cfr. M. Grmek, *Les indicia mortis dans la médecine gréco-romaine*, in *La mort...*, p. 129; Gourevitch, *Le triangle...*, pp. 206-209.
- 53) Grmek, *Les indicia...*, p. 132.
- 54) Cfr. Vegetti - Manuli, *La medicina...*, pp. 398-402.
- 55) Plinio, *Naturalis historia*, XXIX, 17.
- 56) Cfr. a tale riguardo un'epigrafe di Norcia della prima età imperiale in CIL IX 4553 (e R. Cordella - N. Criniti, *Nuove iscrizioni latine di Norcia, Cascia e Valnerina*, Spoleto 1988, p. 36).
- 57) Cicerone, *Epistulae ad familiares*, XVI, 17, 1.
- 58) Id., *Epistulae ad Atticum*, XV, 1, 1.
- 59) *Ibidem*.
- 60) Seneca, *De beneficiis*, VI, 15, 45.
- 61) Plinio il Giovane, *Epistulae*, I, 12, 10.
- 62) Celso, *De medicina*, II, 6.
- 63) Plinio, *Naturalis historia*, VII, 52, 171.
- 64) Cfr. Gourevitch, *Le triangle...*, pp. 202-206.
- 65) Ippocrate, *Giuramento*, 2-3; e cfr. J. Jouanna, *La nascita dell'arte medica occidentale*, in M. Grmek cur., *La storia del pensiero medico occidentale*, Roma - Bari 1993, pp. 56-57.
- 66) Tacito, *Annales*, XV, 64, 4.
- 67) Seneca, *De ira*, I, 6, 4.
- 68) Cassio Dione, *Storia di Roma*, LXIX, 22 in Gourevitch, *Le triangle...*, p. 169.
- 69) Apuleio, *Metamorphoses*, X, 11, 2.
- 70) Ulpiano, in *Digesta*, XXIX, 3, 2.
- 71) *Ibidem*, XLIII, 5, 9; inoltre cfr. E. Cuq, *Testamentum*, in DAGR V, Paris 1919 = Graz 1969, pp. 145-146.
- 72) Gaio, *Digesta*, XXIX, 3, 7.
- 73) Paolo, *Sententiae*, IV, 6, 3.
- 74) Vd. Cuq, *Testamentum...*, p. 146; riguardo ai sigilli cfr. V. Chapot, *Signum*, in DAGR IV/2, Paris 1911 = Graz 1969, pp. 1328-1331.
- 75) Cicerone, *Epistulae ad Atticum*, XV, 2, 4; 26, 5.
- 76) Plinio il Giovane, *Epistulae*, VII, 24, 2.
- 77) Petronio, *Satyricon*, 116.
- 78) Sui personaggi "famosi" e gli autori antichi che si interessano alle vicende testamentarie di uomini noti cfr. E. Champlin, *Final judgements*, Los Angeles 1991, pp. 5-6, 18-19.

- 79) Cornelio Nepote, *De viris illustribus*, 5, 1-2.
- 80) Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, VII, 8, 5 (nulla ne dice Cornelio Nepote, citato sopra). Sul significato di tale gesto cfr. capitolo II paragrafo 2.
- 81) Cfr. M. Talamanca, *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1990, p. 680-684.
- 82) *Ibidem*, p. 721.
- 83) *Ibidem*, p. 168.
- 84) *AE* 1940, 94 = V. Giuffrè, *Documenti testamentari romani*, Milano 1974, p. 12.
- 85) Cfr. *Ibidem*, p. 13.
- 86) Cfr. Talamanca, *Istituzioni...*, p. 725; Consiglio, *Il soldato...*, 125-126.
- 87) Cfr. V. Arangio-Ruiz, *Istituzioni di diritto romano*, 14a ed., Napoli 1974, p. 300.
- 88) Petronio, *Satyricon*, 117: per quanto riguarda i *captatores* cfr. M. Corbier, *Idéologie et pratique de l'héritage*, in *Index* 13, 1985, p. 501.
- 89) Petronio, *Satyricon*, 71: su questo argomento cfr. Champlin, *Final...*, p. 24.
- 90) Cfr. Champlin, *Final...*, pp. 9-14.
- 91) Petronio, *Satyricon*, 74.
- 92) Plinio, *Naturalis historia*, XXXVII, 7, 20; Tacito, *Annales*, XVI, 19.
- 93) Cfr. Talamanca, *Istituzioni...*, pp. 719-720.
- 94) Sul testamento per *aes et libram* e le sue implicazioni economico-sociali cfr. Cuq, *Testamentum...*, p. 139; P. Voci, *Diritto ereditario romano*, I, Milano 1967, pp. 87-97; Id., *Linee storiche del diritto ereditario dalle origini ai Severi*, in *ANRW II*, 14, Berlin - New York 1982, pp. 402-404; Talamanca, *Istituzioni...*, pp. 719-723. Il nome deriva dal fatto che nella formula del *familiae emptor* è presente la frase: "*hoc aere aeneaque libra esto mihi empta*", come apprendiamo da Gaio, *Sententiae*, III, 104.
- 95) Cfr. Champlin, *Final...*, pp. 8-9.
- 96) Per quanto riguarda la querela *inofficiosi testamenti* vd. Cuq, *Testamentum...*, pp. 145-146; Voci, *Linee...*, pp. 410-411; Talamanca, *Istituzioni...*, pp. 768-771.
- 97) Marciano, in *Digesta*, V, 2, 2.
- 98) Plinio il Giovane, *Epistulae*, VIII, 18, 2.
- 99) Cfr. Champlin, *Final...*, pp. 18-19.
- 100) Svetonio, *Augustus*, 101.
- 101) Svetonio, *Tiberius*, 76.
- 102) Tacito, *Annales*, XV, 62.
- 103) Plinio il Giovane, *Epistulae*, V, 5.
- 104) Cfr. Cuq, *Testamentum...*, p. 140.
- 105) Svetonio, *Augustus*, 101.
- 106) Id., *Tiberius*, 76.
- 107) Per quanto riguarda l'*Index rerum gestarum* di Augusto cfr. preliminarmente A. Momigliano, *Monumentum Ancyranum*, in *DACO*, II, Roma 1981, pp. 1413-1414.
- 108) Svetonio, *Augustus*, 101.
- 109) Cfr. Momigliano, *Monumentum Ancyranum...*, p. 1414.
- 110) Per quanto riguarda la *manumissio* testamento cfr. O. Robleda, *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma*, Roma 1976, pp. 121-123.
- 111) Sui *liberti orcini* cfr. quanto detto al capitolo I, paragrafo 1.
- 112) Seneca, *De beneficiis*, IV, 11, 6.
- 113) Marziale, *Epigrammaton libri*, IV, 73, 5.
- 114) Cfr. Champlin, *Final...*, p. 26.
- 115) Sulla definizione degli spazi sepolcrali cfr. capitolo I paragrafo 2.
- 116) Su questo argomento cfr. R. Friggeri - C. Pelli, *Vivo e morto nelle iscrizioni di Roma*, in *Miscellanea* 2, Roma 1980, pp. 95-172.
- 117) Petronio, *Satyricon*, 71.
- 118) Cfr. P. Sage, *Le testament du Lingon: remarques sur le texte et sur son interpretation*, in *Le testament du Lingon*, cur. Y. Le Bohec, Lyon 1991, p. 20.
- 119) Petronio, *Satyricon*, 71.
- 120) Cfr. A. Calore, *Aspetti giuridici del testamento di un gallo dei Lingoni*, in *Le testament...*, pp. 76-77.
- 121) Petronio, *Satyricon*, 78.

- 122) Calore, *Aspetti giuridici...*, pp. 81-82: inoltre cfr. Champlin, *Final...*, pp. 26-27.
- 123) Cfr. capitolo II paragrafo 2.
- 124) Giovenale, *Satirae*, IV, 117.
- 125) Marziale, *Epigrammaton liber*, X, 5.
- 126) Cfr. C.-R. Whittaker, *Il povero*, in Giardina cur., *L'uomo...*, pp. 301-333.
- 127) Svetonio, *Vespasianus*, 5.
- 128) Orazio, *Satirae*, I, 8, 10-16; inoltre cfr. Whittaker, *Il povero...*, p. 318.
- 129) Petronio, *Satyricon*, 78.
- 130) Cfr. E. Cuq, *Funus*, in *DAGR II/2*, Paris 1896 = Graz 1969, p. 1388.
- 131) Vd. capitolo I paragrafo 2.
- 132) Virgilio, *Aeneis*, VI, 337-381; inoltre cfr. M. Lossau, *Palinuro*, in *Enciclopedia Virgiliana III*, Roma 1987, pp. 936-938.
- 133) Virgilio, *Aeneis*, VI, 363-366.
- 134) Petronio, *Satyricon*, 115.
- 135) Cfr. su questo argomento A. Giardina, *Il mercante*, in *Id.*, cur., *L'uomo...*, pp. 283-284.
- 136) CIL VIII 21031 = CLE 479 (e vd. in P. Cugusi, *Aspetti letterari dei Carmina Latina Epigraphica*, Bologna 1985, p. 206).
- 137) CIL III 6618 = CLE 1312 (e vd. in Cugusi, *Aspetti letterari...*, p. 202).
- 138) Ovidio, *Tristia*, III, 3, 63-66.
- 139) *Ibidem.*, III, 3, 37-46.
- 140) Cfr. J.-C. Dumont, *La mort de l'esclave*, in *La mort...*, pp. 182 - 183; Albasi, *Schiavi...*, p. 20.
- 141) Cfr. Albasi, *Schiavi...*, p. 24.
- 142) Varrone, *De re rustica*, I, 17, 2.
- 143) Dumont, *La mort...*, p. 175.
- 144) *Ibidem*, p. 183.
- 145) Orazio, *Satirae*, I, 8, 8-10; cfr. inoltre Albasi, *Schiavi...*, p. 21.
- 146) Cfr. J.-P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains I*, Louvain 1895 - 1900, p. 143.
- 147) Cfr. *Id.*, *Collegium*, in *DEAR II/1*, Roma 1900 = Roma 1961, p. 358; F. M. De Robertis, *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano*, vol. I, Bari 1971, p. 17.
- 148) Cfr. F. M. De Robertis, *Il fenomeno associativo nel mondo romano*, Roma 1981, p. 16.
- 149) *Sui collegia tenuiorum* cfr. De Robertis, *Il fenomeno...*, pp. 25 e 37.
- 150) Vd. Waltzing, *Étude sur...*, pp. 145-146.
- 151) Sul funzionamento dei collegia cfr. l'iscrizione di Lanuvio del 136 d.C. in *FIRA2 III2*, nr. 35: e Waltzing, *Étude sur...*, pp. 142-143; De Robertis, *Il fenomeno...*, pp. 65-70.
- 152) CIL XIV, 2112, I, 22 ss. = ILS 7212.
- 153) *Ibidem*, II, 5.
- 154) Sul *funeraticium* cfr., ad esempio, l'iscrizione dacica del 167 d.C. e quella di Roma di datazione incerta in *FIRA2 III2*, nrr. 41 e 45: e De Robertis, *Storia...*, p. 17; *Id.*, *Il fenomeno...*, pp. 67-68.
- 155) CIL VIII, 2557 = ILS 2354 = CLE 1615 (e cfr. Waltzing, *Collegium...*, p. 362).
- 156) CIL XIV, 2112 = ILS 7212.
- 157) *Ibidem*, I, 26-29.
- 158) Cfr. Waltzing, *Collegium...*, pp. 362-363.
- 159) CIL XIV, 2112, II, 1-3 = ILS 7212.
- 160) Cfr. Waltzing, *Collegium...*, p. 363.
- 161) CIL XIV, 2112, II, 25 ss. = ILS 7212; inoltre cfr. A. De Vincenti, *Funus*, in *DEAR III*, Roma 1922 = Roma 1962, p. 350.
- 162) *Sui columbaria* cfr. preliminarmente I.-A. Richmond, *Colombario*, in *DACO*, I, Roma 1981, p. 505.163) Cfr. Waltzing, *Collegium...*, pp. 363-364.
- 164) Livio, *Ab urbe condita*, V, 41.
- 165) Velleio Patercolo, *Historiae romanae*, II, 71.
- 166) Seneca, *Epistulae morales*, 77, 9.
- 167) Tacito, *Annales*, XV, 64.
- 168) S. H. A., *Marcus Antoninus*, 28, 9.

- 169) Petronio, *Satyricon*, 7; a questo proposito cfr. anche Palladio, *Storia Lausiaca*, 65, 4.
- 170) Cfr. Moraldi, *L'aldilà...*, p. 125; e Ariès, *Storia...*, p. 236.
- 171) Svetonio, *Augustus*, 99.
- 172) Cicerone, *In Verrem*, V, 118; Seneca, *Consolatio ad Marciam*, 3: su questo argomento cfr. Cuq, *Funus...*, p. 1386; inoltre cfr. Treggiari, *Roman...*, p. 484.
- 173) Virgilio, *Aeneis*, IV, 684; questa credenza, però, è diffusa anche in ambito medievale e nell'età moderna, come provano alcuni reperti iconografici, ad esempio una miniatura francese del XV secolo (in Tenenti, *Il senso...*, tav. 7) e ancora un'illustrazione di un'*Ars moriendi* francese sempre del XV secolo (in Ph. Ariès, *Images de l'homme devant la mort*, Paris 1983, p. 156 tav. 221; Vovelle, *La morte...*, pp. 40-41).
- 174) CIL VI 6593 = CLE 1030, iscrizione di Roma del I secolo d.C..
- 175) Cfr. Cuq, *Funus...*, p. 1387; A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli Indo-Europei*, rist. Bologna 1971, p. 33.
- 176) Ad esempio le iscrizioni urbane, di datazione incerta, CIL VI 30156 = CLE 452; CIL VI 27852 = CLE 1225, della fine del I secolo d.C..
- 177) Ovidio, *Heroides*, I, 102.
- 178) Lucano, *Pharsalia*, III, 739-740.
- 179) Cfr. ad esempio CLE 1620.
- 180) Ovidio, *Amores*, III, 49-50.
- 181) Virgilio, *Aeneis*, IX, 486-487.
- 182) Id., *Tristia*, IV, 3, 43-44.
- 183) Plinio, *Naturalis historia*, XI, 150.
- 184) Cfr. Rohde, *Psiche...*, p. 24 n. 1.
- 185) Ovidio, *Tristia*, III, 3, 43; inoltre cfr. Cuq, *Funus...*, p. 1387; De Gubernatis, *Storia comparata...*, p. 68.
- 186) Cfr. Prieur, *La morte...*, p. 18.
- 187) Livio, *Ab urbe condita*, IV, 40, 3.
- 188) Cfr. Cuq, *Funus...*, in DAGR II/2, p. 1387.
- 189) Virgilio, *Aeneis*, III, 68.
- 190) Plinio, *Naturalis historia*, VII, 53.
- 191) Apuleio, *Metamorphoses*, X, 12.
- 192) Cfr. Cuq, *Funus...*, p. 1389;
- 193) Cassio Dione, *Storia di Roma*, LVIII, 2.
- 194) Per quanto riguarda le pompe funebri nel mondo romano cfr. Cuq, *Funus...*, pp. 1388 e 1397-1398; De Gubernatis, *Storia comparata...*, pp. 68-69; Prieur, *La morte...*, p. 19; inoltre la tesi di C. Agostini, "Reliquae funeris terrae datae": liturgie della morte nel mondo romano, attualmente in corso di lavorazione.
- 195) Cfr. Cuq, *Funus...*, p. 1389; Meslin, *L'uomo...*, p. 170; Prieur, *La morte...*, p. 20.
- 196) Terenzio, *Eunuchus*, 348.
- 197) Sul significato del pianto rituale nelle antiche civiltà mediterranee cfr. E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, Torino 1975, passim; inoltre, per quanto riguarda nello specifico il mondo romano, M. P. Guidobaldi, *Musica e danza*, Roma 1992, pp. 17-18.
- 198) Seneca, *Epistulae morales*, 63, 1; *Consolatio ad Marciam*, 1, 5; 2, 2; 2, 4; 6, 2; 7, 1.
- 199) Il filosofo, infatti, porta come esempio a Marcia il lutto sobrio e contenuto di due grandi matronae, Livia e Cornelia (vd. *Consolatio ad Marciam*, 2-3 e 16): cfr. N. Loraux, *Le madri in lutto*, Roma - Bari 1991, p. 33.
- 200) Seneca, *Epistulae morales*, 63, 1.
- 201) Livio, *Ab urbe condita*, XXIX, 17, 16; e Loraux, *Le madri...*, pp. 31-33.
- 202) Petronio, *Satyricon*, 111.
- 203) Cfr. L. Magnani, "Nos non pluris sumus quam bullae". Il mondo romano e la morte alla luce del *Satyricon* di Petronio, Diss. Parma 1988, p. 176.
- 204) *Ibidem.*, p. 177.
- 205) Sulle praeficae cfr. Varrone *De lingua latina*, VII, 70; e vd. B. Riposati, *M. Terentii Varronis De vita populi Romani*, Milano 1939 = 1972, pp. 224-227; De Gubernatis, *Storia comparata...*, pp. 57-62; Meslin, *L'uomo...*, p. 174; Guidobaldi, *Musica...*, p. 18.
- 206) Su questo argomento cfr. Guidobaldi, *Musica...*, pp. 17-18.
- 207) Varrone, *De vita populi Romani*, fr. 145, 26, Riposati.
- 208) Servio, *Ad Aeneidem*, VI, 216; e Guidobaldi, *Musica...*, p. 18.

- 209) Cfr. De Martino, *Morte...*, pp. 199, 314.
- 210) Luciano, *Il lutto*, 12.
- 211) Per quanto riguarda le consolationes scritte da Seneca per vari destinatari cfr. L. Anneo Seneca, *I dialoghi*, cur. A. Marastoni, Milano 1979, pp. 275-324 e 487-570.
- 212) C. Favez, *Consolatio*, in DACO, I, Roma 1981, pp. 534-535; Meslin, *L'uomo...*, p. 178.
- 213) Cfr. Cuq, *Funus...*, p. 1389; Meslin, *L'uomo...*, p. 170.
- 214) Cfr. A. Borghini, *Il platano e la morte*, in *Aufidus* 15, 1991, pp. 7-14.
- 215) Orazio, *Carmina*, II, 14, 23.
- 216) Virgilio, *Aeneis*, III, 64.
- 217) Plinio, *Naturalis Historia*, XVI, 60, 139.
- 218) *Ibidem.*, XVI, 18, 40.
- 219) Cfr. Grmek, *Les indicia...*, p. 132.
- 220) Sul problema della commorienza nel mondo romano cfr. R. Lambertini, *La problematica della commorienza nell'elaborazione giuridica romana*, Milano 1984, passim.
- 221) Trifonino, in *Digesta*, XXXIV, 5, 9, 1.
- 222) Cfr. Lambertini, *La problematica...*, pp. 48-49.
- 223) Trifonino, in *Digesta*, XXXIV, 5, 9, 2.
- 224) Un esempio significativo è un papiro di provenienza egiziana del 184 d.C. riportato in FIRA2 III2 nr. 57, pp. 170-175.
- 225) Cfr. M. Ducos, *Le juriste romain et la mort*, in *La mort...*, p. 146.
- 226) Alcuni esempi sono in CIL IX 2095 e 5919, ed inoltre in NILNCV, pp. 103-104.
- 227) A titolo di esempio cfr. Svetonio, *Augustus*, 100; *Id.*, *Claudius*, 45; *Id.*, *Vespasianus*, 24; *Id.*, *Titus*, 11.
- 228) Sul dies mortis cfr. preliminarmente E. De Ruggiero, *Dies*, in DEAR II/2, Spoleto 1910 = Roma 1961, pp. 1769 ss.; Talamanca, *Istituzioni...*, p. 261.
- 229) Cfr. L. Casarico, *Il controllo della popolazione nell'Egitto romano*, Azzate 1985, pp. 5-17.

BIBLIOGRAFIA

Opere e studi generali

- AA.VV., Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, vol. I ss., Paris 1924 ss. (DACL).
- AA.VV., Dizionario di antichità classiche di Oxford, voll. I-II, Roma 1981 (DACO).
- AA.VV., Enciclopedia Virgiliana, vol. I ss., Roma 1985 ss.
- AA.VV., Novissimo Digesto italiano, vol. I ss., Torino 1957 ss. (NDI).
- AA.VV., Thesaurus Linguae Latinae, vol. I ss., Lipsiae 1900 ss. (TLL).
- Arangio-Ruiz V., Istituzioni di diritto romano, 14a ed., Napoli 1974.
- Id., Storia del diritto romano, Napoli 1953.
- Broughton T.-R.-S., The Magistrates of the Roman Republic, voll. I-III, Atlanta 1951-1986.
- Bücheler F., Carmina Latina Epigraphica, voll. I - II, Lipsiae 1895-1897 = Stuttgart 1982; vol. III, Supplementum, cur. E Lommatzsch, Lipsiae 1926 = Stuttgart 1982.
- Carletti C., Iscrizioni cristiane a Roma, Firenze 1986.
- Carter B., Epitheta deorum, Lipsiae 1902.
- Comparetti D., Laminette orfiche edite ed illustrate, Firenze 1910.
- Cordella R.-Nuove iscrizioni latine di Norcia, Cascia e Valnerina, Criniti N., Spoleto 1988.
- Criniti. N. cur., Gli affanni del vivere del morire, Brescia 1991.
- Cugusi P., Aspetti letterari dei Carmina Latina Epigraphica, Bologna 1985.
- Cumont F., Le religioni orientali nel paganesimo romano, Bari 1967.
- Darenberg Ch. - Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, Saglio Ed., vol. I ss., Paris 1877 ss. = Graz 1969 (DAGR).
- De Robertis F.-M., Il fenomeno associativo nel mondo romano, Roma 1981.
- Id., Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano, voll. I-II, Bari 1971.
- De Ruggiero E. Dizionario epigrafico di antichità romane, vol. I ss., et alii, Roma 1895 ss. (DEAR).
- Di Stefano Manzella I. Mestiere di epigrafista, Roma 1987.
- Duby G. - Perrot M., Storia delle donne, voll. I - IV, Roma - Bari 1990.
- Dupont F., La vita quotidiana nella Roma repubblicana, Roma - Bari 1990.
- Fabre G., Libertus, Roma 1981.
- Ferguson J., Le religioni nell'impero romano, Roma - Bari 1989.
- Filoramo G.; Roda S., - Cristianesimo e società antica, Roma - Bari 1992.
- Forcellini E., Lexicon Totius Latinitatis, vol. I ss., Patavii 1940 = Bononiae 1965 (LTL).
- Garnsey P.; Saller R., - Storia sociale dell'impero romano, Roma - Bari 1989.
- Giardina A. cur., L'uomo romano, Roma - Bari 1989.
- Grimal P., Dizionario di mitologia classica, Brescia 1987.
- Guidobaldi M. P., Musica e danza, Roma 1992.
- Huizinga J., L'autunno del medioevo, Firenze, 1966.
- Lamberti-Zanardi S., "Qui fari non potest": il fanciullo romano tra realtà e ideale, Diss. Parma 1993.
- Le Bohec Y., L'armée romaine, Paris 1989.
- Marquardt J., La vie privée des Romains, vol. I ss., Paris 1892.
- Meslin M., L'uomo romano, Milano 1981.
- Néraudau J.-P., Etre enfant à Rome, Paris 1984.
- Paoli U. E., Vita romana, Firenze 1962.
- Petrocelli C., La stola e il silenzio, Palermo 1989.
- Pomeroy S. - B., Donne in Atene e Roma, Torino 1978.
- Prieur J., Les animaux sacrés dans l'antiquité, Rennes 1988.
- Robleda O., Il diritto degli schiavi nell'antica Roma, Roma 1976.
- Rohde E., Psyche, Roma - Bari 1982.
- Scherillo G. - Manuale di storia del diritto romano, Dell'Oro A., n. ed., Milano 1982.
- Talamanca M., Istituzioni di diritto romano, Milano 1990.
- Id., Lineamenti di storia del diritto romano, Milano 1989.
- Testini P., Archeologia cristiana, 2a ed., Bari 1980.
- Treggiari S., Roman Marriage, Oxford 1991.
- Veyne P., La società romana, Roma - Bari 1990.
- Waltzing J.-P., Étude historique sur les corporations professionnels chez les romains, voll. I-IV, Roma 1968.
- Wissowa G. et alii Real - Encyclopädie der classischen cur., Altertumswissenschaft, vol. I ss., n. ed., Stuttgart 1893 ss. (RE).

Opere e studi sulla morte nel mondo occidentale

- AA.VV., *La morte oggi*, Milano 1985.
Ariès Ph., *Images de l'homme devant la mort*, Paris 1983.
Id., *Storia della morte in occidente*, Milano 1978.
Id., *L'uomo e la morte dal medioevo ad oggi*, Roma - Bari 1980.
Brown P., *Il culto dei santi*, Torino 1983.
Choron J., *La morte nel pensiero occidentale*, Bari 1971.
De Gubernatis A., *Storia comparata degli usi funebri in Italia presso gli altri popoli Indo-Europei*, rist. Bologna 1971.
Delumeau J., *La paura in Occidente*, Torino 1979.
Di Nola A.M., *Morte e morti*, in *Enciclopedia delle religioni IV*, Firenze 1972, cc. 839-870.
Frazer J.G., *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Milano 1985.
Id., *Il ramo d'oro*, Torino 1990.
Ruffiè J., *Il sesso e la morte*, Firenze 1989.
Tenenti A., *Il senso della morte e l'amore per la vita nel Rinascimento*, Torino 1957.
Id., *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*, Paris 1952.
Thomas L.-V., *Antropologia della morte*, Milano 1976.
Id., *Gestione di vita, gestione di morte in La morte...*, pp. 115-132.
Urbain J.-D., *Morte*, in *Enciclopedia Einaudi vol. X*, Torino 1980, pp. 519-555.
Vovelle M., *La morte e l'occidente*, Roma - Bari 1986.

I miti e riti della morte nel mondo romano: opere generali. (e cfr: 5)

- AA.VV., *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome 1981.
AA.VV., *La mort, les morts et l'au de là dans le monde romain*, Caen 1987.
AA.VV., *Du châtement dans la cité*, Rome 1984.
AA.VV., *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri della Chiesa del III-IV secolo*, Roma 1985.
Bachofen J.J., *Il simbolismo funerario degli antichi*, Napoli 1989.
Bettini M., *Antropologia e cultura romana* Roma 1986.
Brelich A., *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano*, Budapest 1935.
Casarico L., *Il controllo della popolazione nell'Egitto romano*, Azzate 1985.
Champlin E., *Final judgements*, Los Angeles 1991.
Cumont F., *The afterlife in the Roman paganism*, n. ed., New York 1960.
Id., *Lux perpetua*, Paris 1949.
De Martino E., *Morte e pianto rituale*, Torino 1977.
Di Benedetto V., *Il medico e la malattia*, Torino 1986.
Giuffrè V., *Documenti testamentari romani*, Milano 1987.
Gourevitch D., *Le mal d'être femme*, Paris 1984.
Ead., *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain*, Roma 1984.
Grmek M. cur., *Storia del pensiero medico occidentale*, Roma - Bari 1993.
Hopkins K., *Death and renewal*, Cambridge 1983.
Jackson R., *Doctors and diseases in the Roman empire*, Roma 1985.
Jacobsen J.P., *Les Manes*, 3 voll., Paris 1924.
Janssens J., *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981.
Jobbé - Duval E., *Les morts malfaisants. "Larvae, Lemures" d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Paris 1924.
Koch G. - Sichtermann H., *Römische Sarkophage*, München 1982.
Krug A., *Medicina nel mondo classico*, Firenze 1990.
Lattimore R., *Themes in Greek and Latin epitaphs*, Urbana 1942.
Lambertini R., *La problematica della commorienza nell'elaborazione giuridica romana*, Milano 1984.
Le Bohec Y. cur., *Le testament du Lingon*, Lyon 1991.
Loroux N., *Le madri in lutto*, Roma - Bari 1991.

- Magnani L., "Nos non pluris sumus quam bullae". Il mondo romano e la morte alla luce del Satyricon di Petronio, Diss. Parma 1988.
- Montanini L., "Puerorum mortis imago": il bambino e la morte a Roma (I a.C. I d.C.), Diss. Parma 1990.
- Moraldi L., L'aldilà dell'uomo, Milano 1991.
- Nardi E., Procurato aborto nel mondo greco e romano, Milano 1971.
- Pascal C., La morte e l'aldilà nel mondo pagano, Genova 1987.
- Penso G., La medicina romana, Roma 1985.
- Prieur J., La morte nell'antica Roma, Roma - Genova, 1991.
- Sanders G., Bijdrage tot de studie der latijnske metrische grafchriften van het heidense Rome, Brussel 1960.
- Sordi M. cur., Dulce et decorum est pro patria mori, Milano 1990.
- Storoni Mazzolani L., Iscrizioni funerarie romane, rist., Milano 1991.
- Voci P., Diritto ereditario romano, vol. I, Milano 1967.
- Xella P. cur., Archeologia dell'inferno, Verona 1987.

I miti e riti della morte nel mondo romano: studi particolari. (e cfr: 5)

- Baudry F., Collegium, in DAGR I/2, Paris 1887 = Graz 1969, pp. 1292-1294.
- Bernardi A., Deorum manium iura sancta sunt, in Pietas loci, Como 1991, pp. 71-74.
- Borghini A., Il platano e la morte, in Aufidus 15, Roma 1991, pp. 7-14.
- Bragantini I., Cena novendialis ?, in AION Arch. St. Ant. 13, 1991, pp. 219-221.
- Burns A.-R., "Hic breve vivitur": a study of the expectations of life in the Roman Empire, in Past and Present 4, 1953, pp. 2-31.
- Calore A., Aspetti giuridici del testamento di un Gallo dei Lingoni, in Le Bohec cur., Le testament..., pp. 73-83.
- Cesano L., Dis pater, in DEAR II/3, Roma 1922 = Roma 1961, pp. 1913-1919.
- Chapot V., Signum, in DAGR IV/2, Paris 1911 = Graz 1969, pp. 1325-1336.
- Chirassi-Colombo I., Proserpina, in Enciclopedia Virgiliana IV, Roma 1988, pp. 324-327.
- Corbier M., Idéologie et pratique de l'heritage, in Index 13, 1985, pp.501-528.
- Cuq E., Funus, in DAGR II/2, Paris 1896 = Graz 1969, pp. 1386-1389.
- Id., Testamentum, in DAGR V, Paris 1919 = Graz 1969, pp. 138-146.
- D'Accinni A. - Bianchi U., Letum, in DEAR IV/1, Roma 1895 = Roma 1961, p. 685.
- D'Elia S., Alcuni aspetti fondamentali della escatologia greco-romana, in Morte e..., pp. 10-23.
- De Ruggiero E., Ara, in DEAR I, Roma 1895 = Roma 1961, pp. 594-606.
- Id., Inferi, in DEAR IV, Roma 1924-1942 = Roma 1941-1966, pp. 53-54.
- Id., Inferiae, in DEAR IV, Roma 1924-1942 = Roma 1941-1966, p. 54.
- De Ruggiero E. - Accame S., Lemuria, in DEAR IV, Roma 1946-1966, p. 636.
- De Vincenti A., Funus, in DEAR III, Roma 1922 = Roma 1962, pp. 348-352.
- Ducos M., Le juriste romain et la mort, in La mort..., pp. 145-157.
- Dumont J.-C., La mort de l'esclave, in La mort..., pp. 173-186.
- Fabbrini F., Res divini iuris, in NDI XV, Torino 1968, p. 510-565.
- Farron S., Furie, in Enciclopedia Virgiliana II, Roma 1986, pp. 620-622.
- Friggeri R. - Pelli C., Vivo e morto nelle iscrizioni di Roma, in Miscellanea 2, Roma 1980, pp. 95-172.
- Gourevitch D., La mort de la femme en couches et dans les suites de couches, in La mort..., pp. 187-193.
- Grmek M., Les indicia mortis dans la médecine romaine, in La mort..., pp. 129-144.
- Haug F., Fatum, in DEAR III, Roma 1922 = Roma 1962, pp. 40-41.
- Hild J.-A., Fatum, in DAGR II/2, Paris 1896 = Graz 1969, pp. 1016-1021.
- Id., Feralia, in DAGR II/2, Paris 1896 = Graz 1969, p. 1040.
- Id., Lemures, in DAGR III/2, Paris 1904 = Graz 1963, pp. 1100-1101.
- Id., Mors, in DAGR III/2, Paris 1904 = Graz 1963, pp. 2005-2008.
- Id., Parentalia, in DAGR IV/1, Paris 1907 = Graz 1963, pp. 333-334.
- Jouanna J., La nascita dell'arte medica occidentale, in Grmek cur., Storia..., pp. 3-72.
- Leclerq H., Depositio, in DACL 4, Paris 1920 cc. 667-674.
- Le Glay M., La magie et la mort, in La mort..., pp. 245-248.
- Lier B., Topica carminum sepulcralium latinorum, in Philologus 62, 1903, pp. 445-477, 563-603; e 63, 1904, pp. 54-64.
- Lossau M., Palinuro, in Enciclopedia Virgiliana III, Roma 1987, pp. 936-938.
- Lugli G., Hortus, in DEAR III, Roma 1922 = Roma 1962, pp. 1027-1044.

Magnani L., Paura della morte, angoscia della vita di gente comune in Petronio, in Criniti cur. Gli affanni..., pp. 131-149.
 Manuli P., Medico e malattia, in Il sapere degli antichi, cur. M. Vegetti, Torino 1985, pp. 229-245.
 Montanini L., Nascita e morte del bambino, in Criniti cur., Gli affanni..., pp. 89-105.
 Néraudau J.-P., La loi, la coutume et le chagrin, in La mort..., pp. 195-208.
 Riposati B., M. Terentii Varronis, De vita populi romani, Milano 1939, pp. 218-230.
 Sage P., Le testament du Lingon: remarques sur le texte et sur son interpretation, in Le testament..., pp. 17-40.
 Setaioli A., Inferi, in Enciclopedia Virgiliana II, Roma 1986, pp. 953-963.
 Simon E., Minosse, in Enciclopedia Virgiliana III, Roma 1987, pp. 535-536.
 Vegetti M. - Manuli P., La medicina e l'igiene, in Storia di Roma IV, Torino 1989, pp. 389-429.
 Voci P., Linee storiche del diritto ereditario romano dalle origini ai Severi, in ANRW II.14, Berlin - New York 1982, pp. 392-448.
 Voisin J.-L., Le muet et le bavard, in La mort..., pp. 251-256.
 Waltzing J.-P., Collegium, in DEAR II/1, Roma 1895 = Roma 1961, pp. 340-406.
 Whittaker C.-R., Il povero, in L'uomo..., pp. 301-333.
 Zannini Quirini B., L'aldilà nelle religioni del mondo classico, in Archeologia..., pp. 263-305.
 Zucchelli B., Acerbus, in Enciclopedia Virgiliana I, Roma 1985, Roma 1985, pp. 16-17.

Opere e studi su morte "violenta" e suicidio a Roma.

Baechler J., Les suicides, Paris 1975, pp. 51-74.
 Briquel D., Formes de mise à mort dans la Rome primitive, in Du châtement..., pp. 225-229.
 Callu J.-P., Le jardin des supplices au bas-empire, in Du châtement..., pp. 315-355.
 Cantarella E., I supplizi capitali in Grecia e a Roma, Milano 1991.
 Carriè J.-M., Il soldato, in L'uomo romano..., pp. 101-142.
 Consiglio G., Il soldato: carriera militare e vita privata, in Gli affanni..., pp. 109-130.
 David J.-M., Du Comitium à la roche Tarpeienne, in Du châtement..., pp. 131-175.
 Droge A.-J. - Tabor J.-D., A noble death, San Francisco 1992.
 Ehrlich J.-D., Suicide in the Roman Empire, Diss. Ann Arbor 1983.
 Fraschetti A., La sepoltura delle Vestali e la città, in Du châtement..., pp. 97-128.
 Grisè Y., Le suicide dans la Rome antique, Montreal - Paris 1982.
 Ead., Suicidio, in Enciclopedia Virgiliana IV, Roma 1988, pp. 1065-1066.
 Grodzynski D., Tortures mortelles et categories sociales, in Du châtement..., pp. 361-369.
 Hengel M., Crocifissione ed espiazione, Brescia 1988.
 Hinard F., La male mort, in Du châtement..., pp. 295-311.
 Id., Les proscriptions de la Rome republicaine, Roma 1985.
 Humbert G., Culleus, in DAGR I/2, Paris 1877 = Graz 1969, p. 1579.
 Kiefer O., La vita sessuale nell'antica Roma, Milano 1988, pp. 67-108.
 Lassandro D., "Pulchra mors" in Virgilio, in Dulce et..., pp. 181-185.
 Lècrivain Ch., Parricidium, in DAGR IV/1, Paris 1907 = Graz 1963, pp. 337-338.
 Id., Poena, in DAGR IV/1, Paris 1907 = Graz 1963, pp. 537-542.
 Id., Supplicium, in DAGR IV/2, Paris 1877 = Graz 1969, pp. 1568-1570.
 Luisi A., Esempi di morte in combattimento nell'opera di Properzio, in Dulce et..., pp. 187-196.
 Magdelain A., Paricidas, in Du châtement..., pp. 549-559.
 Nardi E., L'otre del parricida e le bestie incluse, Milano 1980.
 Sabbatini-Tumolesi P., Epigrafia anfiteatrale nell'occidente romano, Roma 1988.
 Scheid J., Le délit religieux dans la Rome tardo-republicaine, in Le délit..., pp. 117-171.
 Sordi M., Cicerone ed il primo epitaffio romano, in Dulce et..., pp. 171-179.
 Van Hoof A.-J.-L., From autothanasia to suicide London 1990.
 Veyne P., Il pane e il circo, Bologna 1984.
 Ville G., La gladiature en occident des origines à la mort de Domitien, Roma 1981.
 Vismara C., Il supplizio come spettacolo, Roma 1990.
 Voisin J.-L., Education de la mort volontaire a Rome, in Acte du Colloque de Rouen, Rouen 1983, pp. 91-97.
 Weber C.W., Panem et circenses, Milano 1986.

Note sull'autore:

Adolfo Catelli è nato a Fidenza (PR) nel novembre 1967.

Dopo il diploma di maturità classica, si è laureato con lode in Materie letterarie presso l'Università di Parma con una tesi sull'idea della morte nel mondo romano. Dopo la laurea ha collaborato alla stesura di "Lege nunc viator" (ed. La Pilotta - Parma), testo universitario di ambito epigrafico - curato dal prof. Nicola Criniti - sull'idea della morte nel mondo romano. Alla fine del 1994 è stato tra i fondatori della casa editrice elettronica Multimedia Edizioni Universitarie per la quale, nel 1996, ha curato e realizzato l'Iper testo didattico Il Dolce Stil Novo. Avvicinatosi al mondo dei computer grazie a questa esperienza editoriale, inizia a dedicarsi a tempo pieno all'informatica ed alle sue metodologie didattiche, svolgendo, nella seconda metà degli anni '90, attività di docenza in numerosi corsi di informatica (Windows, Office, Iper testi e multimedialità, Networking), sia a livello base che avanzato, in istituti scolastici, aziende, enti pubblici e centri di formazione professionale. Dalla fine del 1995 è docente di informatica, amministratore di rete e responsabile IT nell'ente di formazione professionale EnAIP-Parma. A supporto della sua attività di docenza ed assistenza tecnica per EnAIP-Parma, ha prodotto oltre quindici manuali didattici su Windows XP, Vista e Seven, Microsoft Word, Excel, Access e PowerPoint, Internet e posta elettronica, networking e sicurezza informatica.

Èskathon Publishing | Apocalyptic Aperiodic serie
Adolfo Catelli - L'Uomo Romano Davanti Alla Morte.

Licensed by Creative Commons : BY-NC-Nd-3.0 | 2012 | All the contents are the property of their respective owners.
This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License:
To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>



