

ANNALI
DELLA
SCUOLA NORMALE
SUPERIORE DI PISA

Serie IV
Quaderni, 2

ESTRATTO

CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA

PISA 1999

Più che una rassegna degli studi epigrafici recenti, mi è sembrato opportuno affrontare in questa sede solo alcuni aspetti dell'epigrafia cristiana della Sicilia, così come risultano riflessi da un ristretto campione di testi inediti o editi, ma recentemente riconsiderati.

Si distingueranno tre parti: la prima riferita ai contesti monumentali, la seconda relativa all'epigrafia precostantiniana e la terza, la più consistente, dedicata all'epigrafia postcostantiniana, partendo da Siracusa e Catania, con i rispettivi territori per giungere, dopo una breve sosta nella Sicilia occidentale, a Lipari.

1. Contesti monumentali.

La nascita dell'epigrafia cristiana è, senz'ombra di dubbio, un fenomeno complesso e articolato per la comprensione del quale, oltre all'analisi degli elementi interni di un'iscrizione, risulta di primaria importanza la conoscenza del contesto archeologico.

Da un esame approfondito dei contesti monumentali di appartenenza si deduce che, non diversamente da Roma, la documentazione epigrafica delle comunità cristiane della Sicilia, almeno per i secoli III-V, è quasi esclusivamente funeraria. Potremmo quindi applicare alla Sicilia quanto Carletti ha recentemente detto a proposito di Roma, dove «la storia dell'epigrafia dei cristiani è, in definitiva, storia delle iscrizioni delle catacombe»¹.

Non è quindi semplice tracciare le grandi linee dell'evoluzione di un'epigrafia cristiana in Sicilia sulla base di iscrizioni prevalentemente funerarie, in numero considerevole ma spesso frammentarie e ripetitive, in cui i testi in metrica e gli elementi che si aggiungono al formulario di base sono rari. Ma se è vero che le iscrizioni funerarie – appartenendo per la maggior parte alla sfera del privato – sono sottratte, per quanto ciò sia possibile, alla propaganda ufficiale e destinate a riflettere in modo più autentico la cultura religiosa cristiana e le altre che la contaminavano, allora il campione, statisticamente rilevante, che abbiamo a disposizione per la Sicilia potrà essere utilizzato nel senso di un approfondimento della storia sociale, non diversamente da quanto è stato fatto per altre province.

Se guardiamo quindi la carta dei cimiteri siciliani che rappresentano i contenitori quasi esclusivi dell'epigrafia cristiana greca e latina a noi nota per l'isola², notiamo palesemente una concentrazione delle testimonianze nell'area sud-orientale, più esposta e ricettiva nei confronti degli impulsi provenienti dall'Oriente. Dato che l'epigrafia funeraria di Siracusa è preponderante all'interno della documentazione conosciuta per la Sicilia, sarà inevitabile dedicarle più tempo, considerando più da vicino le iscrizioni, pagane e cristiane, restituite da quegli ipogei isolati di diritto privato che costellano l'area di Acradina – in particolare nella zona dei Cappuccini e di Santa Lucia – e dai cimiteri sotterranei comunitari, contemporanei o posteriori di qualche decennio, che confermano la destinazione funeraria di questo quartiere. Si tratta di testimonianze monumentali per le quali non

è possibile arretrare dal III secolo sulla base della classificazione dei manufatti di pertinenza; concentrando in particolare l'attenzione sui cimiteri di Santa Lucia, Vigna Cassia e San Giovanni, se per i primi due si può ragionevolmente pensare ad una genesi già nella prima metà del III secolo, per l'ultimo invece l'origine e le condizioni dello sviluppo non possono prescindere dal clima di tolleranza siglato dalla Pace della Chiesa nel 313³. Se i documenti agiografici sembrerebbero confermare un quadro compatto del cristianesimo in Sicilia agli inizi del V secolo, sottolineando lo stretto rapporto esistente fra il clero romano ed il clero siciliano che l'iscrizione alesina di un ignoto vescovo Tobias conferma⁴, l'evidenza archeologica ed epigrafica propone un'immagine meno omogenea della Sicilia: la necropoli del predio Zagami a Lipari presenta tombe cristiane affiancate alle giudaiche; collocate nella città e non in un luogo isolato, le sepolture ipogee del teatro antico di Siracusa⁵ risultano improntate al paganesimo ed all'eterodossia alla metà del V secolo, quando il vicino cimitero comunitario di S. Giovanni era ancora in funzione.

268 Nello studio dei cimiteri siracusani è stato certamente Orsi il primo ad aver colto la natura mista delle sepolture e dei materiali relativi (soprattutto le lapidi), attestanti apertamente quelle forme di simbiosi pagano-cristiana, ortodossa-eterodossa, definite più chiaramente da Agnello⁶. Fenomeni di contaminazione religiosa li riscontriamo anche nel maggiore cimitero comunitario di Siracusa, quello di S. Giovanni, in pieno IV secolo, in un periodo in cui la prassi epigrafica dei cristiani si era ormai consolidata; eppure ecco affiorare nei testi richiami al mondo classico, del quale vengono evocate figure di donne come Penelope e Atena per una consuetudine radicata o quasi a supplire l'assenza di modelli femminili cristiani. Si tratta dell'iscrizione, introdotta da un monogramma cristologico, di Nassiana, cristiana che «per virtù gareggiava con Penelope» in un confronto che ha solo tre esempi nei *carmina* sepolcrali romani⁷; nel supporto circolare di questa iscrizione, rinvenuta vicino alla c.d. «Tomba del santo», è stata riconosciuta una *mensa* per il rito del *refrigerium*⁸, la cui forma circolare deriverebbe comunque dall'evidente impiego di un disco marmoreo di fattura classica, scolpito su un lato da una corona di alloro con bacche⁹.

Al testo di Nassiana si può associare un'iscrizione parietale dipinta su un arcosolio della terza galleria settentrionale della catacomba, nella quale due linee ci dicono che «Sossa vinceva (*scilicet* le altre donne) in amore coniugale; e quanto ai lavori delle mani, senza avere mai imparato da altri, Atena stessa le aveva insegnato a fare cose mirabili»¹⁰.

«Circa i nove decimi delle iscrizioni appartenenti alla Sicilia orientale sono in greco; rare dunque le latine, ma per lo più molto notevoli per accuratezza e ampiezza del formulario. Un'impressione del tutto contraria lasciano le poche epigrafi della parte occidentale dell'isola». Il quadro delineato da Ferrua nel 1938¹¹ non è stato modificato dalle scoperte epigrafiche degli ultimi decenni.

2. Epigrafia precostantiniana.

2.1. Sicilia orientale

Il movimento di evangelizzazione seguiva per lo più itinerari codificati; se il più frequente proveniva dall'Oriente, dall'area siro-palestinese, è questa la ragione per cui la parte orientale e sud-orientale della Sicilia hanno accolto prima delle altre le istanze della cristianizzazione. Ed è questa la

ragione per cui, a partire da Ferrua nel 1975¹², proprio i nuclei originari dei cimiteri di Vigna Cassia e di Santa Lucia a Siracusa sono stati ritenuti i contenitori ideali dell'epigrafia cristiana precostantiniana, prima ancora che vi fosse condotta un'analisi accurata dei testi restituiti da quei settori, mirata alla definizione di una *facies* epigrafica propriamente cristiana. Se applicassimo al campione restituito da questi contenitori lo stesso tipo di indagine condotta a Roma su 531 iscrizioni provenienti dalle più antiche regioni dei cimiteri comunitari¹³ - indagine applicata da Duval alle iscrizioni provenienti dai cimiteri del Nord Africa con risultati analoghi¹⁴ - ci accorgeremmo che gli esiti della ricerca non sarebbero altrettanto soddisfacenti. I risultati delle indagini sui campioni di Roma e del Nord Africa hanno consentito di cogliere i diversi passaggi dell'acquisizione, e traduzione in termini epigrafici, di uno specifico cristiano attraverso tutto l'arco del III secolo (per la prima metà del secolo equazione: *testi* neutri/rifiuto della contemporanea prassi epigrafica pagana/laconismo arcaico che si esprimeva soprattutto nella scelta dell'uso esclusivo del *cognomen*; per la seconda metà del III secolo: primi sintomi della formazione di un formulario specificatamente cristiano, con introduzione di termini e immagini ben definiti), ma alla luce dei dati in possesso per Siracusa appare evidente che non è possibile incasellare allo stesso modo la documentazione. La realtà è molto più articolata: non si coglie nessun rifiuto ideologico della prassi epigrafica pagana che sopravvive e convive con la scelta dei *cognomina singula*.

Testi neutri e testi con un formulario pagano; testi telegrafici e testi dal dettato più lungo coabitano nei nuclei originari del cimitero comunitario di Vigna Cassia, come negli ipogei del sopraterra. Da questi ultimi, databili fra la fine del III e la prima metà del IV secolo, provengono iscrizioni con un formulario ancora modellato sugli *standard* dell'epigrafia pagana - iscrizioni di Ilarione e di Fretensia Quintilia¹⁵ con *adprecatio* agli dei Mani - e iscrizioni già dotate di uno specifico cristiano - quelle di *Nympho* e *Theodule* con l'uso del verbo *τελευτάω*¹⁶. Fin da questo periodo possiamo quindi notare una costante dell'epigrafia siracusana: il pluralismo ideologico che la caratterizzerà nei secoli successivi.

Il territorio (Priolo, Augusta, Palazzolo, Noto, Modica) non ha invece restituito nulla che sia ascrivibile al III secolo.

3. Epigrafia postcostantiniana.

Non si può non riconoscere a Giacomo Manganaro il merito di avere garantito agli studiosi di epigrafia cristiana nell'ultimo decennio la conoscenza di una serie notevole di iscrizioni rinvenute in varie località della Sicilia, spesso già edite, per le quali sono state proposte nuove integrazioni e riletture, alcune in aperto contrasto con la riedizione proposta da Ferrua¹⁷. Due i casi emblematici su cui ci soffermeremo più avanti: l'iscrizione catanese della vergine *Theodule* e l'iscrizione siracusana di Marina.

A Griesheimer si devono due contributi su alcune iscrizioni di Siracusa e della Sicilia orientale¹⁸; fra queste ultime mi preme ricordare l'epigrafe di Euschio, datata al 398 d.C., proveniente dalla cripta della Signora a Cava d'Ispica (Modica)¹⁹, già presentata da Agnello²⁰, ma adesso ripresa per segnalare la presenza di un secondo testo inciso leggermente al di sotto del primo, del quale si legge soltanto l'inizio *ὑπατά*; i due epitaffi documentano la presenza di più defunti in una stessa sepoltura, pratica che l'archeologia ha rilevato per i cimiteri maggiori della Sicilia orientale e che nelle necropoli rupestri suggerirebbe, secondo l'ultimo editore, la forte densità umana del territorio.

Nel senso di un approfondimento della storia sociale si sono orientati alcuni studi, nei quali l'epigrafia della Sicilia cristiana è stata sottoposta ad analisi statistiche per ricostruire il quadro demografico nei secoli in esame²¹ e per verificare «il progressivo e differenziato atteggiarsi della mentalità» nei riguardi del lavoro su un campione di epigrafi concentrato prevalentemente in età imperiale e tardo-imperiale, come avviene in uno studio di Rizzo²². La menzione della posizione sociale del defunto non è un fenomeno molto frequente: nei titoli siracusani, ad esempio, le indicazioni non sono tali da consentire un'analisi demografica differenziata che possa cogliere il rapporto fra speranza e qualità di vita.

3.1. Sicilia orientale.

3.1.1. Siracusa ed il suo territorio.

Sarebbe auspicabile valutare nella giusta prospettiva anche per la documentazione epigrafica della Sicilia cristiana gli esiti del fenomeno del reimpiego e valutare, quindi, tutti quei casi nei quali si sono verificati una dispersione dell'epigrafe ed un allontanamento dal sito originario. La realizzazione di una mappa della dispersione e del reimpiego assume un significato particolare anche all'interno delle catacombe, dato che si tende a desumere le fasi di sviluppo ed a sigillare i diversi settori anche servendosi delle iscrizioni datate; un uso prolungato nel tempo del cimitero ha comportato spesso il riutilizzo di una stessa lapide, smembrata così dal suo supporto originario e rinvenuta spesso in fosse terragne a foderare il fondo o, quando entrambi i lati risultano iscritti o uno soltanto riscritto, in contesti che rivelano comunque l'estraneità dal luogo del reimpiego.

Se ad esempio consideriamo il caso di Siracusa, la vocazione itinerante delle iscrizioni datate all'interno del cimitero di S. Giovanni ci dissuade dal considerarle utili a sigillare cronologicamente le diverse regioni: le iscrizioni riferibili agli anni intorno al 350 e quelle, numericamente più consistenti, dotate di indicazione della coppia consolare fra la fine del IV e la prima metà del V secolo sono state localizzate indifferentemente in più luoghi della cataomba. È singolare però che nel campione complessivo di venti iscrizioni, datate fra il 393 ed il 452, la percentuale più rilevante spetti al *decumanus maximus* nel cui settore terminale ad E sono state rinvenute, sparse nelle *formae*, dieci iscrizioni²³. Alla luce di questo dato è sconsigliabile segnare la fine dei lavori nel *decumanus maximus* con l'iscrizione di Euterpe²⁴, come è stato fatto dai più, iscrizione datata al 360, anch'essa rinvenuta in terre rimaneggiate nella stessa area delle iscrizioni appena citate. Fanno eccezione tre iscrizioni, i cui dati di rinvenimento attestano la permanenza nella posizione originale: due sono state rinvenute in due distinti arcosoli non violati, nella campagna di scavo condotta nel 1895 da Orsi nella regione orientale del *decumanus maximus* e sono datate l'una al 416 e l'altra al 452²⁵. A queste va associata l'iscrizione di *Sporus* del 356, individuata in una galleria di raccordo fra le due rotonde di Marina e Adelfia «intatta a coprire un sepolcro»²⁶.

Ma oltre allo stato di rinvenimento dell'epigrafe di Euterpe, si possono cogliere altri indizi che consentono una revisione della cronologia tradizionalmente seguita per la genesi e lo sviluppo della cataomba. Escludendo ovviamente le diramazioni periferiche e quei dispositivi e ornamenti architettonici aggiunti che hanno subito nel tempo una progressiva spoliatura, i lavori all'interno

della catacomba sono stati racchiusi fra la data del 313, termine prima del quale difficilmente si sarebbe realizzato un cimitero di dimensioni così monumentali, concepibile solo nel clima di tolleranza religiosa inaugurato dalla Pace della Chiesa, e la data del 360, poco puntellata perché affidata ad un'iscrizione di reimpiego, appunto quella di Euterpe; ancora all'interno di questi due estremi, a siglare le diverse fasi dello sviluppo topografico della catacomba si dispongono alcune iscrizioni datate e, per il settore S, il sarcofago di Adelfia, di età costantiniana, il cui committente – citato nell'epigrafe come *comes Balerius (Ic Adelfia c(larissima) f(emina)/posita conpar/Baleri comitis)* – è da tempo assimilato a *Lucius Aradius Valerius Proculus Populonium, consularis Siciliae* negli anni 325-330²⁷. 270

Entro questa data, partendo dagli anni immediatamente successivi al 313, devono quindi essere comprese la storia della rotonda e delle fasi costruttive che interessarono il nicchione prima di accogliere il sarcofago. Le nuove indagini condotte dalla Pontificia Commissione di Archeologia Sacra sul suolo antistante il nicchione²⁸ hanno permesso di ricostruire in successione le fasi precedenti l'innesto del sarcofago e la fase della monumentalizzazione, nella quale il nicchione assunse una fisionomia assimilabile alle sepolture privilegiate delle cripte storiche romane (soluzione architettonica architravata non lontana dal binomio ciborio-altare a blocco). Alla luce di queste indagini non è più sostenibile la cronologia che tradizionalmente ha accompagnato la rotonda ed il sarcofago di Adelfia.

L'enigma del sarcofago, non ancora risolto, ma soprattutto dell'individuazione del *comes Valerius* menzionato nell'epigrafe, condiziona pesantemente il tentativo di adattare una cronologia orientativa alle diverse fasi costruttive delineate dalle nuove indagini. Proprio le nuove acquisizioni, come la nebulosità che ha spesso qualificato gli studi mirati all'identificazione del *comes Valerius*, rendono ora più che mai urgente la riapertura della questione. Non è infatti più praticabile la strada che conduce all'identificazione di *Valerius* attraverso un itinerario forzato dalla cronologia del sarcofago, ancorata su base stilistica alla prima metà del IV secolo²⁹. Già nel 1962 Chastagnol avvertiva la pericolosità di un tale procedimento, sostenendo che la tesi *Valerius Proculus = Comes Valerius* è proponibile «ma non è dimostrata e si fonda unicamente in realtà sul fatto che il sarcofago di Adelfia si data intorno al 335»³⁰.

Spetta al Garana³¹ la paternità dell'identificazione del marito di Adelfia con l'illustre rappresentante della famiglia degli *Aradii* dotato di un *cursus* invidiabile durante il regno di Costantino, ma è la Cracco Ruggini³² ad avere in seguito supportato questa teoria con un'analisi prosopografica mirata a cogliere le difficili parentele incrociate delle famiglie senatorie romane con interessi in Sicilia, creando un singolare asse fra il proprietario della Villa di Piazza Armerina ed il committente del sarcofago siracusano, per l'identità del quale *Valerius Proculus* gioca un ruolo di protagonista assoluto.

È degno di nota che proprio negli anni in cui l'identificazione del marito di Adelfia nel *consularis Siciliae* appena citato sembra ormai definitivamente consacrata³³ abbia inizio un itinerario alternativo, costruito dal 1983 dagli storici, per emancipare l'epigrafe dal suo supporto³⁴, itinerario che si riflette sull'evidenza archeologica, consentendoci di allargare la tessitura sincopata entro la quale lo studio del monumento è stato costretto dal costante riferimento alla cronologia di *Valerius Proculus*. In questo caso il dato epigrafico, fermo ca. al 330 e considerato la prima informazione concretamente utilizzabile in quanto precede cronologicamente le iscrizioni datate rinvenute nella catacomba, sembrava infatti soffocare piuttosto che sostenere il dato archeologico. Le perplessità maggiori investivano la concentrazione cronologica degli interventi previsti nello sviluppo del settore S del cimitero.

«Aristocrazia romana, religione pagana, brillante carriera sotto Costantino, terre in Africa, connessioni con l'universo ludico di Roma» sono i connotati essenziali che qualificano *Proculus*³⁵, ma

queste coordinate, potenzialmente in grado di legittimare il programma iconografico dei mosaici della Villa di Piazza Armerina, stridono vistosamente per il secondo punto (religione pagana), se applicate al forte messaggio cristiano espresso dal ciclo che decora il sarcofago. L'ostacolo frapposto dal paganesimo, esplicitamente professato dagli *Aradii* per tutta la prima metà del IV secolo, non sarebbe insormontabile data la frequenza dei matrimoni misti³⁶, come non lo sarebbe la latitanza delle fonti che riguardano i beni fondiari posseduti dalla famiglia in Sicilia, cosa che avrebbe un'influenza più rilevante per la Villa di Piazza Armerina³⁷.

Per liberarci dall'ingombrante presenza di *Proculus* nella catacomba di S. Giovanni dobbiamo quindi rinunciare ad assimilare ostinatamente il nostro *comes* al *Proculus* menzionato in altre attestazioni epigrafiche come tale e mai come *Valerius*, unica eccezione riguardo all'onomastica di *Lucius Aradius*. La prima prova si troverebbe nella difformità nell'uso del diacritico, perché «un uomo che ha ricoperto tre prefetture e un consolato sotto il nome di *Proculus*»³⁸ avrebbe evitato la qualifica generica di *comes Balerius*. Ed ancora il cerchio si stringe intorno alle evidenti – e per quest'età sconcertanti – esitazioni ortografiche riflesse in *ic Adelfia* e *conpar Baleri*³⁹ ma soprattutto intorno al sospetto che un *comes* senza ulteriori specificazioni della funzione svolta all'interno del nuovo sistema gerarchico concepito da Costantino possa appartenere ad un'età posteriore all'imperatore ed alla sua dinastia, quando il potere politico del comitato, attraverso sostanziali modifiche, si esautora fino ad assumere una connotazione esclusivamente militare⁴⁰.

La vera identità di *Valerius* andrebbe ricercata tra i *comites* privi dell'identificazione della classe precisa di appartenenza e, in quanto tali, assimilabili a funzionari impegnati in carriere militari. Se si esclude che il nostro *comes* sia vissuto nella prima metà del IV secolo, il cerchio sembra allargarsi nuovamente considerando la lista dei *Valerii* conosciuti per tutta la seconda metà del IV secolo ed il secolo successivo e ritornando sulle orme di quanti, prima della tesi Garana, avevano convertito i loro sforzi nella direzione appena intrapresa.

Fra le ipotesi avanzate, un criterio selettivo impone di considerarne solo due: un'identificazione di *Balerius* come il *comes Syracusanae civitatis Valerianus* dell'età di Teodorico, già proposta da Carini, primo editore dell'iscrizione, è stata recentemente ripresa da Manganaro⁴¹. Si peccherebbe di ingratitudine non riconoscendo a Grassi Privitera, uno dei primi editori del sarcofago, dopo la scoperta avvenuta nel 1873, il merito di aver pensato al *comes Valerius*, cui Agostino dedica nel 419 i libri del trattato *De nuptiis et concupiscentia*⁴². L'amicizia tra Agostino e *Valerius* si alimentava nella lotta contro il pelagianesimo, che nella Sicilia orientale aveva trovato un terreno ricettivo. La presenza di pelagiani in Sicilia è più che sicuramente attestata, stando alla testimonianza di *Hilarius* sotto il pontificato di Innocenzo, ed ancora alla lettera di *Honoreficentia* che menziona una *clarissima* di stanza in Sicilia⁴³. Nell'isola, la diffusione del movimento pelagiano si configura come una diretta conseguenza del sacco di Roma del 410 e della diaspora di quella nobiltà romana, di cui Pelagio e Celestio erano ritenuti i dirigenti spirituali⁴⁴; la breve permanenza dei due in Sicilia, prima del passaggio in Africa, non fu indolore per l'ortodossia cristiana e, in particolare, a Siracusa come dimostrano i già menzionati cimiteri nell'area soprastante il teatro greco, destinati a servire le comunità di cosiddetti eretici per tutto l'arco del V secolo. Alla luce di ciò nulla vieta di ipotizzare che Agostino si sia potuto servire della presenza fisica di *Valerius* per combattere l'eredità lasciata in Sicilia dal suo maggiore antagonista.

Quali sono i motivi che rendono plausibile questa identificazione? Per la prima volta *Valerius* ci appare nella veste di *comes*, senza che il titolo necessiti di ulteriori qualifiche, e di *vir inlustris et*

religiosus, senza che l'iconografia del sarcofago contrasti con la fede del committente. Ma soprattutto, per la prima volta, la vita del nuovo personaggio, che le epistole di Simmaco e Agostino⁴⁵ racchiudono fra la fine del IV e il primo venticinquennio del V secolo, sembra sciogliere i principali nodi della tesi dominante: quello religioso, ma soprattutto quello cronologico, perché la data del 421 relativa alla carica di *comes* svolta in Occidente consente di dare respiro alle tappe dello sviluppo fino ad oggi soffocato dalla regione meridionale della catacomba.

Per convalidare la diversa identificazione del marito di Adelfia e rispettare la cronologia costantiniana del sarcofago è necessario accettare l'idea di un reimpiego, non escludendo che il primo impiego prevedesse una diversa sistemazione nell'area cimiteriale di S. Giovanni, anche se l'acquisto e l'associazione cassa-coperchio sembrerebbero essere un atto esclusivo del nostro *comes*. Va ricordato al riguardo che alcuni studiosi, da tempo, hanno ritenuto il coperchio stilisticamente più recente della cassa, tesi che si aggiunge agli indizi fin qui raccolti per convalidare l'idea del reimpiego e collocare la sepoltura di Adelfia in un'epoca sensibilmente più tarda della cronologia tradizionale⁴⁶.

Nel primo venticinquennio del V secolo dunque, con un prevedibile ritardo sui modelli romani⁴⁷, attecchisce a Siracusa l'esperienza degli architetti di Papa Damaso in quella sistemazione monumentale del nicchione che accolse il sarcofago, sistemazione riconducibile all'età di Arcadio e Onorio. Alla stessa età possiamo ricondurre le maggiori testimonianze epigrafiche - inquadrabili cronologicamente - della catacomba, non ultima l'iscrizione graffita sull'estradosso di un arcosolio in un'altra rotonda del settore meridionale, arcosolio che appare incorniciato da una traduzione pittorica del protiro già segnalato per il nicchione di Adelfia (le colonne laterali ed i capitelli sono dipinti sulla parete): *Domna fidelissima fem(ina) Marina, sap(ientis) viri patrici Teoduli (scl. coniunx), in pace dep(osita)* secondo la lettura di Agnello e Manganaro⁴⁸ che riferisce il committente all'età dei Goti. Se accettiamo invece l'integrazione proposta da Ferrua *Marina Sab(inianus) patrici. Teodule in pace d(ep) V Kall. mart(ias)* - Marina potrebbe essere identificata nella moglie del *patricius et magister militum Sabinianus*, inviato in Spagna dall'imperatore Onorio al tempo delle invasioni barbariche in una data presumibilmente compresa tra il 409 ed il 423⁴⁹.

La ricostruzione proposta consente di smorzare quanto detto dalla Cracco Ruggini: «le rilevanti influenze dell'Oriente e dell'Africa non comportarono, sul piano religioso, l'importazione nell'isola delle roventi dispute ereticali che scossero tali province fra il III ed il V secolo. Montanisti, novaziani, donatisti, pelagiani, ariani, manichei, monofisisti - al pari dei monoteliti e iconoclasti fra VII e VIII - non presero mai stabilmente piede in Sicilia (anche se, fra VII e VIII secolo, la tradizione relativa a Pancrazio di Taormina e a Marciano di Siracusa parla delle loro battaglie contro montanisti, ebrei ed idolatri)»⁵⁰. Numerosi sono gli indizi, anche epigrafici, che vanno in senso opposto. C'è infatti da registrare la presenza di siracusani o comunque siciliani in concili «semiariani» quali furono quelli di Serdica, Antiochia e di Sicilia (365-366); il che mostrerebbe da una parte gli sforzi compiuti dall'alto clero di Sicilia per non allontanarsi da posizioni di tipo ortodosso, dall'altra la tendenza costante da parte di alcuni gruppi cristiani ad assumere posizioni divergenti nell'ampio dibattito cristologico del IV secolo. «L'antiariano Atanasio teneva a sottolineare l'ortodossia dei vescovi siciliani, allo stesso modo di come avrebbe fatto in seguito Basilio Magno. E, nel concilio di Serdica, intorno al 343, il vescovo di Siracusa aderì al credo di Nicea»⁵¹. A questo proposito c'è da registrare una recente proposta interpretativa del ΧΜΓ ad opera di Ferrua⁵². Lo scioglimento abituale della sigla in Χριστὸν Μαρία Γεννᾶ viene sostituito con Χριστὸς Μονο-Γενῆς.

Alle decisioni scaturite dal concilio di Efeso vengono preferite le parole del Credo di Nicea. La stessa sigla è presente in quattro sigilli su calce, seguiti dal nome Atanasio in genitivo, agli angoli dell'iscrizione di Alessandro, rinvenuta nella catacomba di S. Giovanni, la cui riproduzione più fedele resta quella proposta da Cesare Gaetani nella sua raccolta epigrafica⁵³. Se non frenassero alcuni ostacoli che sembrerebbero delegittimare una tale ipotesi, l'iscrizione siracusana potrebbe essere una prova a favore della nuova interpretazione del ΧΜΓ proponendo l'associazione Credo di Nicea/nome di Atanasio e confermando l'impegno del clero siciliano teso a compattare le forze centrifughe all'interno delle comunità cristiane. Il citato caso del *comes Valerius* ed ancora quello dei *clarissimi* a Siracusa, Pelagio e Celestio, in fuga verso l'Africa, la permanenza di pelagiani come Giuliano d'Eclano proprio nel triangolo sudorientale dell'isola⁵⁴, l'identità degli ipogei del teatro di Siracusa fanno pensare a ripercussioni maggiori dell'attività dei gruppi eterodossi sulla vita della comunità cristiana locale ed a qualcosa di più permanente.

È da stemperare, quindi, l'asserzione secondo la quale «qualche segno di dissidenza religiosa, nel V-VI secolo, può riconoscersi soltanto in aree rurali periferiche, ove più allentate dovettero essere le maglie del controllo ecclesiastico. In questi secoli le superstizioni tradizionali della più eterogenea qualità e provenienza appaiono infatti lentamente sospinte verso la periferia»⁵⁵. È probabile invece che, non diversamente da ciò che avviene per le chiese del VI secolo⁵⁶, proprio il territorio abbia garantito una maggiore leggibilità al fenomeno della dissidenza religiosa, presente anche nel centro urbano. A Siracusa infatti, nel settore più recente del cimitero di Vigna Cassia, è stato rinvenuto un filatterio⁵⁷ e non sarà certamente stato l'unico in città nei secoli V e VI⁵⁸. Resta comunque il dato per il quale la maggior parte dei filatteri, talismani e scongiuri in caratteri ebraici o greci – collegati a nomi ed espressioni di origine giudaica, gnostica, angeliana e pagana – sono stati rinvenuti soprattutto nelle campagne del triangolo sud-orientale (dintorni di Catania, territorio di Siracusa: Priolo, Comiso, Palazzolo Acreide, Noto, Ragusa).

Sui filatteri sono recentemente tornati sia Rizzo che Manganaro: il primo ha riesaminato le laminette di rame di Acre (cosiddette di Mosé), delle quali vengono presi in esame i formulari, tutti con struttura analoga, e viene sottoposto ad analisi l'ambiente che le ha prodotte e che, come dice lo studioso «aveva l'*humus* necessario per ricevere documenti eterodossi»⁵⁹; il secondo ha proposto invece un nuovo manipolo di documenti magici della Sicilia tardoantica, fra cui un filatterio su lastra calcarea rinvenuto a Modica, in contrada Monte Margi, «destinato a proteggere l'abbondante produzione»⁶⁰ di un vigneto e di un uliveto, di proprietà di Pietro.

Il riferimento ad un vigneto offre a Manganaro l'occasione di correggere il tiro ad una prima identificazione di quel Zosimo citato in un'iscrizione di Noto: non più come santo ma come proprietario di un fondo «che aveva eretto un *titulus* cimiteriale»⁶¹ nel terreno di sua proprietà. Si tratterebbe di un caso con strascichi in età bizantina come risultava da un rescritto dell'Imperatore Basilio, in cui un contadino assicura al proprio fondo una chiesa per viverci da monaco. E non sarebbe poi l'unico caso in età tardoantica, se si applicasse la stessa interpretazione al contenuto dell'epigrafe di *Aithales* dalla catacomba di Treppiedi a Modica che «costruì la chiesa santa nei *praedia Hortesiana* e anche il cimitero»⁶². L'assimilazione *Aithales*-proprietario di fondo proposta da Manganaro si contrappone, in tal modo, a quella finora seguita di *Aithales*-architetto⁶³. *Aithales* è comunque morto lontano dalla sua proprietà, dato che nel territorio di Priolo, a N di Siracusa, sono stati rinvenuti mattoni di fabbrica con la scritta *Hort* = *Hortesiana*, toponimo che indica la presenza di un villaggio,

da cui proveniva il nostro *Aithales* ed anche una *Eutychia* ricordata in un'epigrafe della catacomba del predio Maltese a Siracusa⁶⁴. Si affievolisce la possibilità che un architetto di tal nome avesse costruito le chiese di S. Foca a Priolo e di S. Pietro *intra moenia* a Siracusa. Resta invece la conferma di come lo studio del territorio di Priolo sia un caso privilegiato perché, a differenza di altri, si avvale di entrambi gli indicatori principali del cristianesimo primitivo: per le aree di culto della basilica di S. Foca e per i luoghi di sepoltura delle catacombe di Manomozza e Riuzzo.

Ai rinvenimenti già noti di tavolette iscritte con riti magico-propiziatori redatte in greco si devono adesso aggiungere i tre presentati nel 1997 da Federica Cordano⁶⁵. Le tre iscrizioni scarsamente leggibili dotate di formulari magici ed incise su lamine di piombo di diverso spessore provengono da contrada Cifali nel territorio di Camarina: la prima è stata datata dall'editrice nei secoli IV-V; nella seconda è riconosciuto un filatterio di ambiente gnostico; la terza è incisa su un disco più spesso e consiste di nove linee.

Lasciando però il territorio del triangolo sudorientale della Sicilia e rientrando a Siracusa, è stata recentemente definita giudaizzante⁶⁶ una formula presente nell'iscrizione di Criside rinvenuta nella catacomba di S. Giovanni: «nel seno di Abramo, Isacco e Giacobbe» sarebbe un esplicito richiamo alla rappresentazione ebraica dell'oltretomba. Ma la formula, che ritroviamo analoga nell'iscrizione di Eutichio dal cenobio delle monache di sant'Agata a Catania⁶⁷, non appartiene in realtà alla prassi epigrafica degli ebrei, evidenziando un uso più generalizzato⁶⁸. Una laminetta di rame con fitti segni non interpretabili di valore magico rinvenuta da Paolo Orsi⁶⁹ nella regione di Marcia, la più tarda del cimitero di Vigna Cassia, sta a significare che il controllo ecclesiastico, nell'arco del V secolo, se mai è stato serrato ed incisivo, si è con tutta probabilità smagliato anche nell'ambito delle aree urbane e in particolare dei cimiteri comunitari. Ed a conferma si può fare riferimento a quanto si è già detto a proposito dell'adozione all'interno della catacomba di S. Giovanni di un tipo di monumentalizzazione che a Roma appare riservato all'aristocrazia della Chiesa e che, a Siracusa, sembra prerogativa dell'aristocrazia dell'Impero, più incline, perché lontana da Roma, ad assicurarsi una degna sepoltura con modalità che erano proprie della committenza ecclesiastica. La labile presenza della gerarchia ecclesiastica all'interno della catacomba, dato così distante dalle numerose testimonianze romane, sembra muoversi nella direzione appena intrapresa.

L'episodicità dei riferimenti a sepolture di presbiteri, diaconi, chierici non può non essere giustificata solo dalla casualità dei rinvenimenti, ed è certamente singolare che la percentuale più consistente delle testimonianze spetti a membri della Chiesa, sepolti a Siracusa lontano dalla loro patria e ricordati in iscrizioni parietali redatte in latino - *Auxentius Hispanus (episcopus)* e *Superianus clerecus de Aquileia*⁷⁰ - a dimostrazione che la lingua ufficiale è ancora una volta utilizzata da una committenza alta e straniera. Recentemente, Rosario Greco ha disegnato uno scenario della Sicilia protocristiana diverso da quello abitualmente proposto: «un'area religiosamente pacifica, ma non per la diffusione uniforme di quella fede ortodossa stabilita di volta in volta dai concili e dalla gerarchia ecclesiastica, quanto per un tollerante pluralismo, vissuto all'interno della cristianità come accettazione delle diversità ideologiche»⁷¹ e dovuto, aggiungerei, ad un controllo della Chiesa meno incisivo di quanto comunemente si creda. Un pluralismo che si accentua e forse si esaspera nell'ambito della prima metà del V secolo.

Negli ultimi anni ha acquistato un nuovo peso negli studi sulla diffusione del cristianesimo nell'isola l'analisi del dato linguistico, partendo dall'assunto che nella Sicilia greca la conversione religiosa è anche conversione linguistica. Ad eccezione della Siracusa cristiana che resta greca, nei centri urbani la cristianizzazione porterebbe con sé una diffusione precoce del latino, mentre il *pagus* mantenendo l'uso

del greco, rimarrebbe comunque estraneo al cristianesimo, almeno fino agli inizi del V secolo, nel corso del quale si avverirebbero i segni via via più evidenti della conversione religiosa e linguistica⁷².

Ma è giusto affidarsi all'episodica documentazione di alcuni centri della Sicilia occidentale, in cui fra l'altro la grecità non era poi così radicata, piuttosto che alla mole della documentazione epigrafica che ancora nel V secolo ci segnala per Siracusa ed il suo territorio, ma anche per Catania, una netta prevalenza dell'uso della lingua greca nella prassi epigrafica? O non conviene arrendersi all'idea che la *latinitas* non ha trovato spazio laddove il sostrato etnico greco era più forte, e questo sia nelle aree urbane che in quelle rurali, e rinunciare alla suggestiva tesi di una conversione insieme religiosa e linguistica?

Alla luce di ciò è ancora proponibile l'ormai consolidata tesi secondo cui l'uso epigrafico del greco è prerogativa dei *pagi*, più refrattari al processo di romanizzazione, processo che avrebbe trovato un terreno più fertile nelle città, dove la presenza più o meno stanziale dei rappresentanti dell'aristocrazia romana, impegnata nell'amministrazione delle province, ha assicurato un uso più generalizzato del latino? Si può insomma ancora parlare di greco nei *pagi* e di latino nella città?

Credo che la visione antitetica, almeno sul piano della scelta linguistica, con cui sono state finora lette le testimonianze epigrafiche di città e territorio vada notevolmente stemperata. La Cracco Ruggini ha sottolineato una perdurante ed esibita sicilianità nell'uso del greco ancora agli inizi del IV secolo nell'epigrafia onoraria (dedica di *Dionisius Latronianus* del 312 e dedica ad *Alpinus Magnus, consularis provinciae Siciliae* dal 337), sottolineando come aspetti linguistici ideologizzanti nelle iscrizioni delle catacombe siracusane ne rivelino la matrice greco-orientale⁷³. Una matrice che ritroviamo nei risultati di un'indagine statistico-demografica fondata sulle indicazioni biometriche riportate dalle iscrizioni delle catacombe siracusane (un campione di 185 defunti su 623 epigrafi). Da questa indagine risulta che la fisionomia greca del campione è riconoscibile non solo nella scelta linguistica – solo il 9,3 % di epigrafi latine – ma anche nella mentalità che traspare dai dati raccolti. Non è certo un caso che la speranza di vita desunta dal campione di Siracusa si differenzi dai risultati espressi dai diversi centri dell'Impero romano, per uniformarsi ai dati espressi dalla documentazione della Grecia, dell'Asia e dell'Illirico. La coincidenza dei risultati non può essere ignorata e sembrerebbe confermare l'esistenza di usanze commemorative e modi epigrafici che potrebbero essere realmente influenzati dai sostrati etnici differenti e, nel caso di Siracusa, da quello greco⁷⁴. In altre parole, i risultati di queste campionature eseguite con finalità statistico-demografiche, che in molti casi appaiono credibili ed in altri spropositati, rifletterebero anche i modelli commemorativi in uso presso le differenti comunità (in una provincia si tendeva a commemorare maggiormente le fasce d'età più anziane, in altre le più giovani).

3.1.2. Catania.

C'è da registrare una discussione sorta intorno al significato del termine *σφραγίς* nell'iscrizione, redatta in greco, della vergine *Theodule*, proveniente dallo strato sottostante la basilica di Via Dott. Consoli⁷⁵; nella formula conclusiva del testo dell'iscrizione *Ἐδόθη δὲ ἡ ἔνβασις κατὰ δωρεὰν σφραγίδος τῆς πρεσβυτέ(ρου)* da una parte si tende a leggere un riferimento preciso all'atto di donazione della tomba, autenticato dalla bulla con il sigillo del presbitero⁷⁶, dall'altro invece nel termine *σφραγίς* si individua un chiaro riferimento al sacramento del battesimo per cui la donazione

del sepolcro sarebbe avvenuta quando la defunta ricevette il sigillo del sacerdote, nel battesimo appunto⁷⁷, oppure secondo Irma Bitto, contando sulla sinonimia σφραγίς/βάπτισμα e sul legame concettuale tra dono e battesimo e sulla definizione del martirio come battesimo di sangue, rintracciabile nelle fonti e in particolare in Tertulliano: *Theodule* ha ricevuto sepoltura «per via del dono del battesimo» e, come tale, per l'associazione battesimo di sangue/martirio, la defunta è assimilabile ad una martire⁷⁸.

3.2. Sicilia nord occidentale.

3.2.1. Trapani, Marsala (Lilibeo).

A Monte Iato Livia Bivona segnala il rinvenimento, in uno stato di evidente reimpiego, di un'iscrizione marmorea paleocristiana⁷⁹.

Nel 1991 Giuseppe Nenci pubblica la prima iscrizione cristiana rinvenuta a Segesta in un settore dell'acropoli N, come elemento di reimpiego in un edificio medievale⁸⁰. Si tratta di un'iscrizione latina ben leggibile ma con un *ductus* irregolare, una vera e propria scoperta privilegiata da una serie di motivi: 1) proviene da un'area piuttosto sterile di informazioni sulla diffusione del cristianesimo delle origini; 2) come afferma l'editore, costituisce uno dei primi esempi di iscrizione che associa la data dell'indizione alla data del consolato – in questo caso quello d'Occidente di Opilione – entrambe corrispondenti al 524; 3) attesta l'uso del latino nel V secolo a Segesta, sopravvissuta alle invasioni gotiche e ancora in vita sotto il dominio bizantino.

3.2.2. Isole Eolie-Lipari.

Oltre a numerosi mausolei legati ad una committenza alta, gli scavi di Lipari hanno restituito necropoli dello stesso periodo ma legate ad una committenza più umile.

Del centinaio circa di tombe rinvenute nella proprietà Zagami si considererà in questa sede la 36 dalla quale proviene l'iscrizione di Proba rinvenuta nel 1981⁸¹, che va ad aggiungersi alle altre tre iscrizioni cristiane liparesi conosciute. Per gli ultimi editori⁸² il testo dell'iscrizione, rivelando l'esistenza di tensioni fra i cattolici ed i gruppi ereticali, si configura come uno dei più importanti e controversi documenti per la storia della Chiesa di Lipari e, più in generale, per la storia della Chiesa siciliana. Insistere sull'appartenenza della defunta alla chiesa «santa e cattolica dei liparesi»⁸³ (*ostiaria*: portiera della Chiesa Madre di Lipari per Manganaro o moglie di un *ostiarus*, noto grado della gerarchia ecclesiastica, per Ferrua) significava dare un segno forte in un clima di dissidenza religiosa, presumibilmente ariana, che aveva trovato a Lipari un terreno fertile.

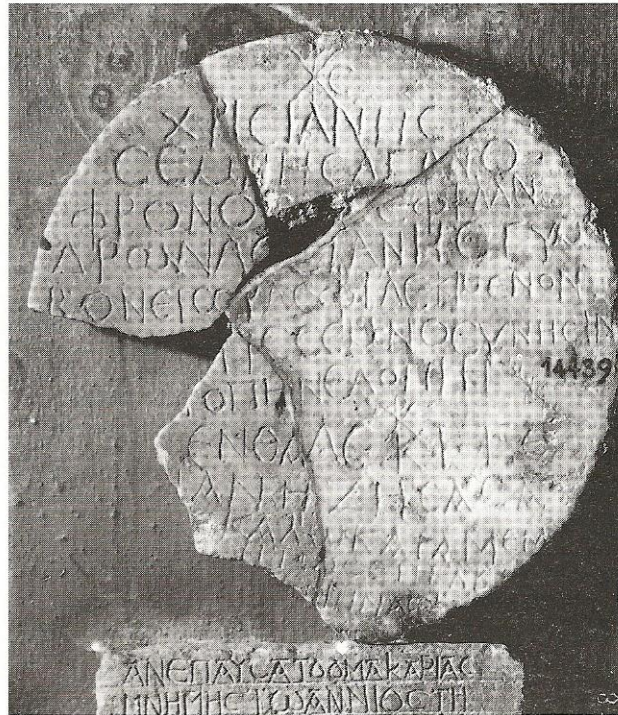
Le roventi dispute ereticali avevano dunque trovato spazio non solo nella Sicilia orientale ma anche e soprattutto in un'area marginale come Lipari, dove il controllo del clero doveva essere ancora più allentato. Ritorna dunque l'idea di un pluralismo ideologico come chiave di lettura più idonea per la comprensione dei problemi relativi alla genesi ed allo sviluppo di un'epigrafia cristiana in Sicilia.

1. C. CARLETTI, *Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano: prassi e ideologia*, in I. DI STEFANO MANZELLA (a cura di), *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, Città del Vaticano, Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie 1997, 143-164, 143.
2. R.M. BONACASA CARRA, *Quattro note di archeologia cristiana in Sicilia*, Palermo, Istituto di Archeologia dell'Università di Palermo 1992, 42, fig. 1.
3. S.L. AGNELLO, *Problemi di datazione delle catacombe di Siracusa*, in AA.VV., *Scritti in onore di Guido Libertini*, Firenze, Olschki 1958, 65-82.
4. A. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *Un'inedita iscrizione tardoantica da Alesa e il problema dell'episcopato alesino*, in *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, Messina, Sicania 1991, III, 295-316; EAD., *Recuperi agiografici alesini*, in «Kokalos», XXXIV-XXXV, 1988-1989, 362-365.
5. L. BERNABÒ BREA, *Le isole Eolie dal Tardo Antico ai Normanni*, Ravenna, Edizioni del Girasole 1988 [«Biblioteca di Felix Ravenna», V], 97-98.; S.L. AGNELLO – G. MARCHESE, *La necropoli tardo-romana*, in L. POLACCO (a cura di), *Il teatro antico di Siracusa. Pars altera*, Padova, Editoriale Programma 1990, 59-78.
6. P. ORSI, *Esplorazioni nelle catacombe di S. Giovanni e in quella di Vigna Cassia*, in «NSA», 1893, 276-314; ID., *Gli scavi di S. Giovanni in Siracusa*, in «RQA», X, 1896, 1-59; ID., *Nuovi ipogei di sette cristiane e giudaiche ai Cappuccini, in Siracusa*, in «RQA», XIV, 1900, 187-209; ID., *Piccole catacombe di sette ereticali e di ebrei nel predio S. Giuliano ai Cappuccini*, in «NSA», 1900, 209-211. Cfr. ancora S.L. AGNELLO, *Paganesimo e cristianesimo nelle catacombe di S. Lucia a Siracusa*, in *Actes du Ve Congrès International d'Archéologie chrétienne*, Aix-en-Provence 13-19 septembre 1954, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1957, 235-243.
7. S.L. AGNELLO, *Silloge di iscrizioni paleocristiane della Sicilia*, Roma, L'Erma di Bretschneider 1953, n. 102; A. FERRUA, *Nuovi studi nelle catacombe di Siracusa*, in «RAC», XVII, 1940, 43-81, 69-73, n. 12; ID., *Note e giunte alle iscrizioni cristiane antiche della Sicilia*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1989, n. 64.
8. A.M. GIUNTELLA – G. BORGHETTI – D. STIAFFINI, *Mensae e riti funerari in Sardegna. La testimonianza di Cornus*, in «Mediterraneo tardo-antico e medievale. Scavi e ricerche», I, 1985, 47.
9. Per le condizioni del rinvenimento e del reimpiego cfr. P. ORSI, *Nuove esplorazioni nelle catacombe di S. Giovanni nel 1894*, in «NSA», 1895, 477-521, 509-510, n. 234.
10. FERRUA, *Nuovi studi nelle catacombe* cit., n. 3; ID., *Epigrafia sicula pagana e cristiana*, in «RAC», XVIII, 1941, 151-243, 227, n. 117.
11. A. FERRUA, *Note di epigrafia cristiana siracusana*, in «ASS», IV-V, 1938-1939, 19-37.
12. A. FERRUA, *L'epigrafia cristiana prima di Costantino*, in *Atti IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, Roma 21-27 settembre 1875, Roma, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1978, 583-613, 587-588.
13. C. CARLETTI, *Epigrafia cristiana, epigrafia dei cristiani: alle origini della terza età dell'epigrafia*, in *La terza età dell'epigrafia*. Atti AIEGL (Colloquio dell'Association Internationale d'Épigraphie grecque et latine), Borghesi - Bologna ottobre 1986, a cura di A. Donati, Faenza, Fratelli Lega Editori 1988, 115-135.
14. N. DUVAL, *L'épigraphie funéraire chrétienne d'Afrique: traditions et ruptures, constantes et diversités*, in *La terza età dell'epigrafia* cit., 265-314.
15. S.L. AGNELLO, *Nuovi ipogei scoperti nel territorio di Vigna Cassia. Ipogeo tardoromano in contrada S. Giuliano*, in «NSA», 1955, 221-265, 231-232.
16. AGNELLO, *Nuovi ipogei* cit., 236-237.
17. FERRUA, *Note e giunte* cit., 21-22, 112, 146.
18. M. GRIESHEIMER, *Quelques inscriptions chrétiennes de Sicile orientale*, in «RAC», LXV, 1989, 143-177; ID., *Nouvelles inscriptions funéraires de la catacombe Saint-Jean*, in «RAC», LXXII, 1996, 115-132.
19. GRIESHEIMER, *Quelques inscriptions chrétiennes* cit., 156-158, n. 9.
20. AGNELLO, *Silloge di iscrizioni paleocristiane* cit., n. 92.
21. M. SGARLATA, *Ricerche di demografia storica. Le iscrizioni tardo-imperiali di Siracusa*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1991, 98-112.
22. F.P. RIZZO, *La menzione del lavoro nelle epigrafi della Sicilia antica (per una storia della mentalità)*, Palermo,

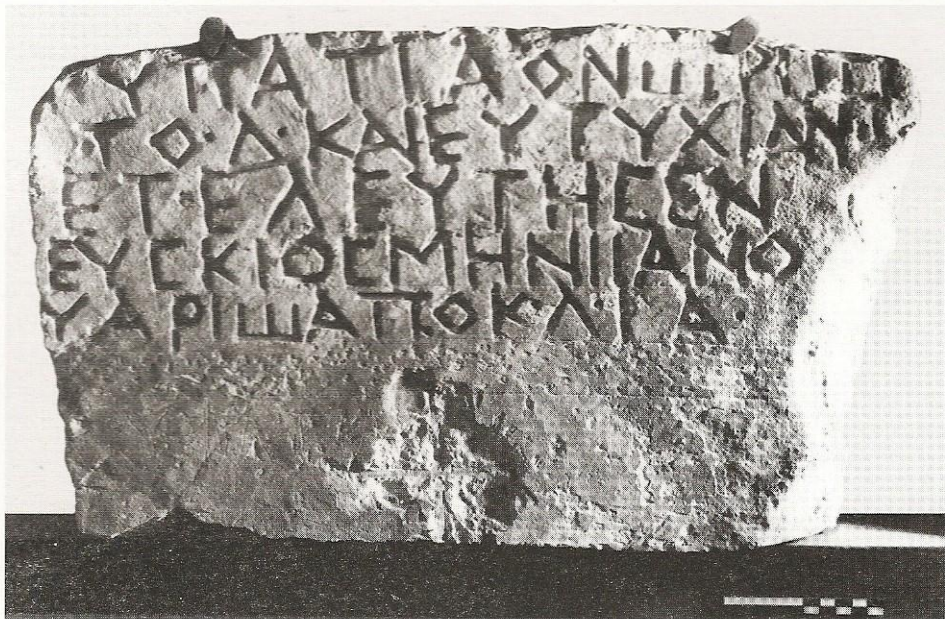
- Università degli Studi di Palermo 1993, 11.
23. A. FERRUA, *Le iscrizioni datate della Sicilia paleocristiana*, in «Kokalos», XXVIII-XXX, 1982-1983, 3-29, nn. 13, 16, 30, 31, 40, 51, 54, 61, 70, 72.
 24. M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato 1978, IV, 524-526.
 25. Per i dati di rinvenimento e la cronologia delle coppie consolari cfr. ORSI, *Gli scavi di S. Giovanni* cit., 47-50, nn. 352-353.
 26. F.S. CAVALLARI, *Scavi e restauri eseguiti nel 1873. Catacombe di Siracusa*, in «Bullettino della Commissione di Antichità e Belle Arti di Sicilia», VI, 1873, 26-29, 24; AGNELLO, *Silloghe di iscrizioni paleocristiane* cit., 90.
 27. CILX, 7123; ILCV174; per Valerius Proculus cfr. PLRE1, L. Aradius Valerius Proculus signo? Populonium 11, 747-749.
 28. M. SGARLATA, *Le stagioni della rotonda di Adelfia (Indagini 1988 e 1993 nella catacomba di S. Giovanni a Siracusa)*, in «RAC», LXXII, 1996, 76-113.
 29. Cfr., tra gli altri, S.L. AGNELLO, *Il sarcofago di Adelfia*, Città del Vaticano, Società “Amici delle catacombe” 1956 e R. FARIOLI, *I sarcofagi paleocristiani e paleobizantini della Sicilia*, in «CCAB», IX, 1960 (1962), 241-267.
 30. A. CHASTAGNOL, *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris 1962, 101-102.
 31. O. GARANA, *Il conte Valerio del sarcofago di Adelfia*, in *Atti I Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, Siracusa 19-24 settembre 1950, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1952, 157-169, 162-167.
 32. L. CRACCO RUGGINI, *La Sicilia tra Roma e Bisanzio*, in AA.VV., *Storia della Sicilia*, Napoli, Società Editrice Storia di Napoli e della Sicilia 1980, III, 1-96, 67-68 nota 57. Cfr. anche EAD., *Sicilia. III/IV secolo: il volto della non città*, in «Kokalos», XXVII-XXIX, 1982-1983, 477-511, 483 nota 10, 502-503 nota 36, 515 nota 52.
 33. A. CARANDINI – A. RICCI – M. DE VOS, *Filosofiana. La villa di Piazza Armerina*, Palermo, Flaccovio 1982, 36-38.
 34. AA.VV., *Fra archeologia e storia sociale: la villa di Piazza Armerina*, in «Opus», II, 2, 1983, 535-609; D. VERA, *Temi e problemi della villa di Piazza Armerina*, in AA.VV., *Fra archeologia e storia sociale* cit., 581-593, 586; ID., *Aristocrazia romana ed economie provinciali nell'Italia tardo-antica: il caso siciliano*, in «Quaderni Catanesi», XIX, 1988, 155-157, nota 116; S. PANCIERA, *Ancora sulla famiglia senatoria africana degli Aradii*, in *L'Africa romana. Atti IV Convegno di Studio*, Sassari 12-14 dicembre 1986, a cura di A. Mastino, Sassari, Gallizzi 1987, 547-572.
 35. CARANDINI – RICCI – DE VOS, *op. cit.*, 37.
 36. P. BROWN, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino, Einaudi 1974, 151-171.
 37. Per l'assenza di interessi specifici degli Aradii nella spartizione dei latifondi siciliani cfr. VERA, *Temi e problemi* cit., 583; ID., *Forme e funzioni della rendita fondiaria nella tarda antichità*, in A. GIARDINA (a cura di), *Società romana e impero tardoantico*, Roma – Bari, Laterza 1986, I, 417, nota 21.
 38. A. CAMERON, *Polyonomy in the Late Roman Aristocracy: the Case of Petronius Probus*, in «JRS», LXXV, 1985, 164-182, 175-176.
 39. PANCIERA, *art. cit.*, 568.
 40. Sul *cursus* dei comites dopo il 330 e le trasformazioni successive cfr. G. DE BONFILIS, *Il “comes et quaestor” nell'età della dinastia costantiniana*, Napoli, 1981, 16-17.
 41. I. CARINI, *Annotazioni sul sarcofago rinvenuto in Siracusa*, in «Bullettino della Commissione di Antichità e Belle Arti di Sicilia», V, 1872, 27-29, 28; G. MANGANARO, *Greco nei ‘pagi’ e latino nelle città della Sicilia «romana» tra I e VI sec. d.C.*, in *L'epigrafia del villaggio. Atti del Colloquio di Forlì*, 27-30 settembre 1991, a cura di A. Calbi, A. Donati e G. Poma, Faenza, Lega 1993, 543-594, 586-587.
 42. G.B. GRASSI PRIVITERA, *Il sarcofago di Adelfia, moglie del conte Balerio, nel Museo Nazionale di Siracusa*, Siracusa, 1892. La tesi è stata adombrata anche dagli editori della *Prosopography*: PLRE, II, Valerius 3, 1143-1144.
 43. Ch. PIETRI, *Roma cristiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome, L'Erma di Bretschneider 1976, II, 946-947.
 44. A. SIRAGO, *Il sacco di Roma nel 410 e le ripercussioni in Africa*, in *L'Africa Romana. Atti VI Convegno di studio*, Sassari 16-18 dicembre 1988, Sassari, Gallizzi 1989, 693-722, 715; cfr. anche W. LIEBESCHUETZ, *Did the Pelagian Movement have Social Aims?*, in «Historia», XII, 1963, 228-249, 233.

45. SYMM., *epist.*, 8, 47, 57; AUG., *epist.*, 200, 206; *retract.*, 2, 88. Per la qualifica di *vir inlustris et religiosus* cfr. AUG., *epist.*, 207.
46. J. DRESKEN-WEILAND, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. II. Italien mit einem Nachtrag Rom und Ostia, Dalmatien, Museen der Welt*, Mainz am Rhein 1998, XIV, 8-10, tavv. 9.1, 10. 1-6; M. SGARLATA, *Il sarcofago di Adelfia*, in *Et lux fuit. Le catacombe e il sarcofago di Adelfia*, Catalogo della Mostra, Siracusa, Cappella Sveva, Arcivescovado, 10 dicembre 1998-10 gennaio 1999, Palermo – Siracusa, Arnaldo Lombardi Editore 1998, 15-51.
47. La restituzione ideale del prospetto del nicchione trova singolari analogie negli assetti monumentali, riconducibili all'iniziativa di Papa Damaso, di alcune tombe venerate nella *Spelunca Magna* del cimitero di Pretestato e nel cimitero «ad duas lauros»: F. TOLOTTI, *Ricerca dei luoghi venerati nella Spelunca Magna di Pretestato*, in «RAC», LIII, 1977, 58-71, fig. 29 e J. GUYON, *Le cimetière aux deux lauriers. Recherches sur les catacombes romaines*, Roma, École Française de Rome 1987, 384-385, fig. 224.
48. AGNELLO, *Silloge di iscrizioni paleocristiane* cit., n. 75; MANGANARO, *Greco nei 'pagi'* cit., 586.
49. FERRUA, *Note e giunte* cit., n. 40. Cfr. anche PLRE II, *Sabinianus* 2, 966.
50. L. CRACCO RUGGINI, *Il primo cristianesimo in Sicilia (III-IV secolo)*, in *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno*. Atti del Convegno di Studi, Caltanissetta 28-29 ottobre 1985, a cura di V. Messina – S. Pricoco, Caltanissetta, Edizioni del Seminario 1987, 85-125, 100.
51. R. GRECO, *Pagani e cristiani a Siracusa tra il III e il IV sec. d.C.*, Dottorato di Ricerca in «Storia della Sicilia Antica» VIII ciclo, Università degli Studi di Palermo, Palermo 1988, 74-76 [ora pubblicato in = «Kokalos», Suppl. XVI, Roma, G. Bretschneider 1999].
52. A. FERRUA, *Rec. a A. Gautier Hamman, La preghiera nella Chiesa antica, Torino 1994*, in «CCatt», CXLVI, 1, 1995, 623.
53. M. SGARLATA, *La raccolta epigrafica e l'epistolario archeologico di Cesare Gaetani conte della Torre*, Palermo, Università degli Studi di Palermo 1996, 181-182. Cfr. anche A. FERRUA, *Sigilli su calce nelle catacombe*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1986, 91-96.
54. Cfr. G. OTRANTO, *Linee per la ricostruzione delle origini cristiane e della formazione della diocesi nell'Italia Meridionale*, in AA.VV. *Sicilia e Italia sub-urbicaria tra IV e III secolo*, Atti del Convegno di Studio Catania 24-27 ottobre 1989, a cura di S. Pricoco – F. Rizzo Nervo – T. Sardella, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore 1991, 45-79.
55. CRACCO RUGGINI, *Il primo cristianesimo in Sicilia* cit., 100.
56. S.L. AGNELLO, *Chiese siracusane del VI secolo*, in «Archivio Storico Siracusano», n.s., V, 1978-1979, 115-136; ID., *Siracusa in età bizantina*, in AA.VV., *Siracusa bizantina*, Siracusa, Associazione Russia Cristiana "San Vladimir" 1990, 57-60, fig. 6.
57. ORSI, *Esplorazioni nelle catacombe* cit., 301.
58. AGNELLO, *Nuovi ipogei* cit., 255. Per una rassegna dettagliata dei rinvenimenti di filatteri nelle aree cimiteriali siracusane rimando a GRECO, *op. cit.*, 112-114.
59. F.P. RIZZO, *I "formulari di Mosè" in un documento acrense: paure e speranze dell'uomo tardoantico*, in «AAPal», LV-LVI, 1994-1995, 1-64.
60. G. MANGANARO, *Documenti magici della Sicilia dal III al IV sec. d.C.*, in *Hestiasis* cit., VI, 175-189; ID., *Iscrizioni esorcistiche della Sicilia bizantina*, in *Scritti classici e cristiani offerti a F. Corsaro*, Catania, 1994, 455-464.
61. G. MANGANARO, *Nuovo manipolo di documenti magici della Sicilia tardo-antica*, in «RAL», s. IX, V, 5, 1994, 491-500.
62. AGNELLO, *Silloge di iscrizioni paleocristiane* cit., n. 93.
63. R.J.A. WILSON, *Sicily under the Roman Empire*, Warminster, Aris and Philips 1990, 324-325.
64. S.L. AGNELLO, *Interventi di restauri nel cimitero del predio maltese a Siracusa*, in «Archivio Storico Siracusano», n.s., IV, 1975-1976, 29-36.
65. F. CORDANO, *Nuove epigrafi di devozione da Camarina e Cifali*, in «Kokalos», XLIII-XLIV, 1997-1998, 293-298.
66. L. CRACCO RUGGINI, *La Sicilia tardoantica e l'Oriente mediterraneo*, in «Kokalos», XLIII-XLIV, 1997-1998, 243-270.
67. A. FERRUA, *Osservazioni sulle iscrizioni cristiane catanesi*, in «BSC», III, 1938, 54-85, 73. È lo stesso Ferrua a ricondurre la formula alla rappresentazione ebraica dell'oltretomba.

68. S. SIMONSOHN, *in litteris*, 24.11.1998.
69. Cfr. *supra*, nota 57.
70. FERRUA, *Nuovi studi nelle catacombe* cit., nn. 1, 6.
71. GRECO, *op. cit.*, 144.
72. MANGANARO, *Greco nei 'pagi'* cit., 545.
73. CRACCO RUGGINI, *La Sicilia tardoantica* cit.
74. SGARLATA, *Ricerche di demografia storica* cit., 106-107.
75. G. LIBERTINI, *Catania. Necropoli romana e avanzi bizantini nella Via Dottor Consoli*, in «NSA», 1956, 170-189; G. RIZZA, *Un martyrium paleocristiano di Catania e il sepolcro di Iulia Florentina*, in Oikoumene. *Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano*, Catania, Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo - Università di Catania, 1964, II, 593-612.
76. MANGANARO, *Greco nei 'pagi'* cit., 560.
77. FERRUA, *Note e giunte* cit., n. 425.
78. I. BITTO, *L'epigrafe di Theodule*, in *Catania Antica*. Atti delle Giornate di Studio, Catania 24-25 maggio 1992, Pisa - Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali 1996, 279-292.
79. L. BIVONA, *Epigrafia latina*, «Kokalos», XLIII-XLIV, 1997-1998, 613-624.
80. G. NENCI, *Un'iscrizione latina cristiana da Segesta*, in «NAC», XX, 1991, 253-255.
81. S.L. AGNELLO, *L'iscrizione di Proba*, in BERNABÒ BREA, *Le isole Eolie* cit., 168-170.
82. Ad Agnello va associato MANGANARO, *Greco nei 'pagi'* cit., 594.
83. A. FERRUA, *La polemica antiariana nei monumenti paleocristiani*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1991, n. 108. Vanno registrate le perplessità avanzate da André Guillou sull'interpretazione della linea citata: la definizione di «chiesa santa e cattolica» serve a qualificare una chiesa a statuto vescovile. Si sarebbe dunque forzato il significato della formula che perderebbe in tal modo quella connotazione polemica nei confronti del pericolo ariano, evidenziata dagli ultimi editori.



268. Siracusa. Cimitero di S. Giovanni. Iscrizione di Nassiana rinvenuta vicino alla cosiddetta «Tomba del Santo».



269. Cava d'Ispica (Modica). Iscrizione di Euschio proveniente dalla Cripta della Signora (398 d.C.).



270. Siracusa. sarcofago di Adelfia.



271. Siracusa. Catacombe. Iscrizioni parietali latine.

A.M. Prestianni Giallombardo: il taglio che la Dott.ssa De Vido ha dato alla sua relazione meriterebbe interventi in più punti dell'ampio e articolato percorso da Lei tracciato. Mi limiterò a due soltanto che ritengo fondamentali, perché riguardano autori e opere che costituiscono tornanti nella storia della organizzazione dei *Corpora* epigrafici a stampa. Il primo è Gruter. Opportunamente è stato rilevato che «nel *Corpus* di Gruter la Sicilia è poco visibile». È verissimo, va proprio cercata. Ma ciò dipende non solo dall'ampiezza dell'opera, che comprende *Inscriptiones antiquae totius orbis Romani*, dipende anche dal metodo di raccolta e dal criterio di organizzazione del materiale epigrafico. Il *Corpus* del Gruter, infatti, non è frutto di personale ricerca. La sua raccolta universale è il risultato dell'assemblamento di trascrizioni, più o meno dirette, di testi che gli pervengono grazie ai molteplici legami di amicizia con dotti di tutta l'Europa, che Gruter ringrazia nel lungo elenco, disposto su ben tre colonne, da Lei ricordato. L'opera ripropone pertanto, in molti casi, l'organizzazione dei codici epigrafici da cui le trascrizioni erano prelevate. Per comprendere dunque l'organizzazione del *Corpus* di Gruter bisogna fare un passo indietro e verificare, dove è possibile, qual'era la classificazione dei materiali nei codici epigrafici da cui erano tratte le trascrizioni da Gruter poi date alle stampe: tale classificazione era in genere tipologica o per sillogi, raramente geografica. Esemplico su un documento epigrafico che mi è ben noto. Nel *Corpus* di Gruter il primo lungo frammento delle *Tabulae halesinae* trova posto in un'ampia sezione che contiene iscrizioni relative a monumenti e luoghi pubblici; il testo è tratto, come chiarisce la postilla in calce, «e Pinelli schedis» (p. CCXIII). A loro volta, le schede in possesso del Pinelli che contengono la trascrizione del frammento, conservate nel codice *Ambrosianus* D 199 inf., costituiscono verisimilmente copia, più o meno mediata, tratta da altre schede conservate nel codice *Matritensis* 5781, appartenuto ad Antonio Agustín. In quest'ultimo codice il frammento delle *Tabulae* si trova inserito in un particolare fascicolo che contiene la trascrizione della pregevole raccolta di antichità epigrafiche che costituivano la collezione del nobile palermitano Alfonso Roys ed erano di varia provenienza geografica, benché tutte siciliane. Ma nello stesso codice, *Matritensis* 5781, era una carta singola, il f. 22, a contenere il numero più consistente di iscrizioni alesine, ricopiate *in loco* - presumibilmente dallo stesso Agustín - perché trascritte secondo criteri topografici. Alcune di tali epigrafi sono ancora oggi visibili nel locale *Antiquarium*. Il discorso cambia quando giungiamo a Georg Walther, a buon diritto considerato il padre dell'epigrafia siciliana, allo stesso modo come Tommaso Fazello lo è per l'archeologia: a distanza di un sessantennio circa, l'uno e l'altro, passo dietro passo, percorrono la Sicilia, recandosi in parecchi luoghi anche più di una volta. Le indicazioni topografiche dell'uno, le trascrizioni epigrafiche dell'altro sono, innanzi tutto, il frutto di una personale conoscenza del territorio e di una visione diretta delle lapidi, pertanto l'organizzazione del materiale epigrafico, nella raccolta di Walther, non può che essere geografica. Ma partiamo dalla data dell'opera di Walther: quella comunemente nota e qui ricordata è 'Messanae 1624'. Nel mio percorrere i *Corpora* epigrafici per lo studio delle *Tabulae halesinae* ho appurato, tuttavia, che la data dell'edizione messinese delle *Siciliae obiacentium insular(um) et Bruttiorum antiquae tabulae cum animadversionib(us)* non è il 1624, bensì il 1625. Lo si ricava, indiscutibilmente, sia dall'iniziale lettera di dedica dell'opera al principe Antonio De Paola, Gran Maestro dell'Ordine dei Cavalieri di Malta, sia dal finale *imprimatur* di Leonardo Patè. Invece il frontespizio reca l'indicazione «Messanae apud Petrum Bream C x f. x fC. XXIV». Ma le dimensioni ridotte della lettera numerale I, inserita tra X e V che si toccano - ho qui la fotografia del frontespizio per chi volesse rendersene conto di persona - indicano palesemente che l'uno sottrattivo del cinque costituisce un inserimento posteriore. Dunque quel 1624 è solo una raffinata finzione politica, determinata certo dalla pressante necessità di retrodatare, rendendola unica, la stampa di una raccolta epigrafica che aveva avuto una sua tormentata storia. Infatti, quella nota come 'Messanae 1624' non è che la seconda edizione della raccolta epigrafica di Walther, preceduta com'è da un'altra edizione, meno ricca di materiale epigrafico ed incompleta nelle *Animadversiones*, che reca la parola FINIS in una pagina in cui l'ultimo rigo è interrotto a metà e chiuso da una virgola. Questa prima incompleta edizione fu pubblicata a Palermo forse proprio nel 1624, certo dopo il 1621, segnalato quale data di ritrovamento dell'iscrizione stampata nella prima pagina della raccolta. L'edizione è poco nota, anche perché rarissima: ne conosco in Italia solo tre esemplari, ed è altamente improbabile che ve ne siano all'estero. Un esemplare, privo di diverse pagine delle *Animadversiones*, si trova a Roma, nella Biblioteca Alessandrina, e recava fino a qualche anno fa, quando ebbi modo di consultarlo - ma forse ancora oggi - la medesima segnatura (H.E.25) indicata da Mommsen in *CIL* X 2, p. 715; un altro esemplare, anch'esso incompleto, si trova alla Biblioteca Vaticana. L'unico completo della pagina che reca la parola FINIS è l'esemplare conservato a Palermo, nella Biblioteca Regionale, con la segnatura 'Rari Siciliani 329'. L'elemento più interessante che emerge da un primo generale confronto tra le due edizioni è la diversa disposizione geografica delle iscrizioni raccolte. L'edizione di Palermo si apre con le iscrizioni panormitane e prosegue, seguendo

l'ordine del litorale, con quelle dei principali centri (Therme, Cefalù, Messina, Catania, Siracusa, ecc.). Nell'edizione messinese, invece, sono le iscrizioni di Messina ad aprire la raccolta, che segue sempre il medesimo ordine. Nell'un caso e nell'altro, evidentemente a maggior gloria dei nobili finanziatori delle rispettive edizioni. La finalità politica e meramente celebrativa di questa 'variazione' può essere compresa solo se opportunamente inquadrata nell'implacabile rivalità politica, in atto nel Seicento, tra Palermo e Messina: l'una effettiva capitale, «capo del Regno», l'altra «chiave del Regno», dotata di consistenti privilegi per il ruolo economico e strategico assai rilevante del suo porto. La storia complessa, e ancora non del tutto chiarita, delle due edizioni dell'opera di Walther si intreccia, in maniera consistente, con un'altra interessante storia: quella delle difficoltà che l'editoria siciliana incontrava nella riproduzione a stampa persino dei caratteri greci in maiuscola - nell'edizione palermitana il lungo testo delle *Tabulae halesinae* è infatti in *scriptio continua* minuscola - oltre che di particolari nessi e monogrammi, di cui dirò nella mia comunicazione. Non solo per la storia dell'epigrafia, dunque, è importante l'opera di Walther, ma anche per la storia dell'editoria isolana ed ancora, più in generale, per la storia culturale della Sicilia del tempo, dal momento che, nei lemmi di molte iscrizioni, Walther fornisce numerose e preziose indicazioni che consentono di ricostruire le raccolte e la cultura antiquaria delle famiglie nobili dei centri maggiori dell'isola. Si potrebbe aggiungere altro ancora, ma mi fermo qui, trasmettendo solo a questo impegnato consesso di studiosi di epigrafia un *desideratum* espresso, dieci anni fa, dai partecipanti al *Colloquium* su *Antonio Agustín between Renaissance and Counter-Reform*, organizzato dal Warburg Institute di Londra: della prima edizione di Walther, pur incompleta nelle *Animadversiones*, sarebbe necessaria quanto meno una ristampa anastatica, se non una riedizione, perché possa essere disponibile, più di quanto non lo sia stata sinora, anche per gli studiosi d'oltr'Alpe. Infatti nell'edizione di Palermo la trascrizione di alcune epigrafi, nonostante la *scriptio* minuscola - lo rilevava già Kaibel e posso assicurarvelo per le *Tabulae halesinae* - è più corretta e migliore rispetto a quella dell'edizione 'Messanae 1624'.

S. De Vido: innanzitutto esprimo un ringraziamento: sapevo di questa edizione palermitana ma non l'avevo vista e non potevo, del resto, vederla in quanto ho lavorato prevalentemente a Pisa. Tra le molte cose interessanti che suggerisce la Prof.ssa Prestianni, traggio due impressioni immediate: la conferma della ricchezza della miniera siciliana e della necessità di approfondire il lavoro su manoscritti ed edizioni sconosciute, proprio al fine di capire anche il profilo dei *Corpora* maggiori e più noti; e poi l'immagine di una storia che non è neutra, mai. Questo scontro Messina-Palermo si riscontra molto bene anche in opere storiche contemporanee e ci permette di leggere complessivamente una vicenda più vasta.

A.L. Prosdocimi: la relazione della Dott.ssa De Vido è stata di grande importanza e non a caso è stata messa all'inizio di questo Convegno perché secondo me ne indica lo spirito e insieme fornisce importanti precisazioni; però pone un problema che io leggo generale, cioè: cosa è emerso da Gualtherus a Kaibel? Un fatto: se, indipendentemente dalla personalità e dalle competenze - Kaibel, non dimentichiamo, si è occupato anche degli Scenici, di Epicarmo ecc. -, si debba fare una operazione verticale in ragione di una epigrafia greca in un caso, romana o punica nell'altro ancora, o se non sia giunto il momento di fare quello che dovrebbe essere qui a più voci proposto, cioè un *Corpus* che dia le realtà simultanee e le successioni, ma in un quadro unitario anche se articolato, cioè ove non vi siano successioni greche, latine ecc. Certo è un *desideratum* per le competenze di ciascuno, ma noi dovremmo prefiggerci di pensare ad una storia non trasversale ma totale per cui, ad un certo punto, ci sia una visione dinamica della storia e della storia linguistico-epigrafica della Sicilia.

M. Sgarlata: vorrei ritornare sulla capacità autoptica di Kaibel e su questa volontà di una visione diretta dei manufatti siciliani, anche di sillogi e di raccolte, compilate da siciliani, e su Kaibel che intreccia rapporti con coloro di norma indicati con la definizione un po' mortificante di «studiosi locali», ma il cui apporto nella redazione dei *Corpora* epigrafici tedeschi è stato determinante e ormai ampiamente riabilitato. Alla capacità autoptica del Kaibel, e ne porterò naturalmente una prova, vorrei affiancare, anche se ci riferiamo a un secolo precedente, cioè alla seconda metà del Settecento, la vocazione all'esplorazione del territorio - per la quale sembra essere l'unico a raccogliere l'eredità di Walther - ed un'attenzione particolare ai testi scritti da parte di Cesare Gaetani, Conte della Torre, uno dei corrispondenti locali dell'autore della *Collectio*, cioè del Principe di Torremuzza, che ebbe il merito fra l'altro di avere anche compreso la natura mista pagano-cristiana delle testimonianze restituite dai settori che poi si sarebbero rivelati nuclei originari dei cimiteri comunitari di Siracusa. Cesare Gaetani è l'autore di una *Raccolta d'antiche iscrizioni siracusane*, la cui conoscenza da parte di Mommsen e Kaibel è indubbia. A differenza di quanto è possibile ricavare dai commenti alle iscrizioni siracusane di Mommsen, per il quale è spesso la *Collectio* di Torremuzza (dove è citato Cesare Gaetani) lo strumento per conoscere le raccolte e, in particolare, la nostra, di cui il tedesco rivela una conoscenza mediata, Kaibel cita per tre iscrizioni siracusane proprio gli

stralci della *Raccolta*, dimostrando di conoscere il manoscritto più del Torremuzza stesso, che aveva avuto notizia delle scoperte epigrafiche del Gaetani attraverso il fitto epistolario archeologico.

Relazione di Carlo de Simone

G. Manganaro: perché questa antipatia per il siculo, de Simone? Hai parlato di italico, ma non di siculo: perché non può essere siculo? Che ha grande affinità con il protolatino, come mi insegnò il mio maestro che attingeva alla dottrina degli anni della sua formazione.

C. de Simone: io non ho nessuna antipatia per il siculo, ma ritengo che non si possa affermare che il siculo è una lingua direttamente apparentata con il latino, che è tutta un'altra cosa.

G. Manganaro: su queste forme che noi cerchiamo di isolare hai ragione metodologicamente, perché un'interpretazione globale non la possiamo dare; ma quando tu isoli alcuni elementi e trovi confronti con il latino, il protolatino, il protoitalico ecc. - così ragionavo, ma non sono un glottologo - io credo che sia una conferma che questo sia il linguaggio scritto in epoca greca (VI -IV sec. a.C.) dai Siculi.

C. de Simone: certo che questo era il linguaggio scritto dai Siculi, ma quello che conta è se i Siculi parlassero un dialetto molto affine al latino oppure no! E sono due cose diverse.

G. Manganaro: questo è un discorso diverso, però in effetti noi troviamo isoglosse simili confrontabili con forme italiche, protolatine, latine e questo aspetto tu lo hai, secondo me, sacrificato. È la mia osservazione di incompetente.

L. Agostiniani: io devo dire innanzitutto che ero un po' inquieto prima di sentire la relazione di Carlo de Simone, per il titolo che menzionava una «epigrafia sicana» accanto ad una «epigrafia sicula», e questo perché io ho dichiarato espressamente che l'epigrafia sicana non esiste; ma la realtà della relazione mi ha fatto chiaramente capire che de Simone vede le cose nella stessa maniera sfumata in cui le vedo io. Siamo, cioè, di fronte ad una serie di testimonianze epigrafico-linguistiche che possiamo attribuire a popolazioni che ci vengono menzionate, come per esempio in Sicilia, ma non siamo affatto sicuri di dove cominci l'una e di dove finisca l'altra; nella fattispecie, nel caso di Montagna di Marzo sappiamo benissimo che a Montagna di Marzo c'è una situazione di compenetrazione culturale tale che è estremamente difficile dire che lì si tratta di Sicani; e naturalmente l'interpretazione sfumata che ne ha dato de Simone è perfettamente congruente con quello che penso in proposito.

C. de Simone: c'è un dato che io non ho preso in considerazione: il dato epigrafico; e questo io l'ho escluso. Il dato epigrafico, però, non è privo di valenze, pro o contro quello che tu dici e che io condivido.

L. Agostiniani: il dato epigrafico in quanto grafia, a mio avviso, è - come dire - bivalente o, se preferisci, non dice niente, perché si tratta comunque di alfabeti presi dalle città greche.

C. de Simone: comunque io ho usato sempre il termine «etichette» perché l'etichetta ci vuole.

L. Agostiniani: va benissimo e sono perfettamente d'accordo con te. Io comunque sposterei l'ago della bilancia verso il polo Siculo: perché, se è vero che a Montagna di Marzo c'è questa forma di nominativo in *-es*, se questo nominativo in *-es* è quello che per commutazione automatica sta al posto del greco *-os* e se questo nominativo in *-es* lo troviamo anche al Mendolito, dove non ci sono dubbi sulla eventuale «siculicità» se così si può dire della zona, allora io trovo difficile separare *-es* del Mendolito da *-es* di Montagna di Marzo.

C. de Simone: sono d'accordo; naturalmente è un indizio povero però lo è ed è significativo. Del resto la situazione è sfilacciata e disperata, più di questo non si può dire.