

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

UNIVERSITÄT WIEN

VEREIN ZUR FÖRDERUNG DER CHRISTLICHEN ARCHÄOLOGIE
ÖSTERREICHS

MITTEILUNGEN
ZUR CHRISTLICHEN ARCHÄOLOGIE

Band 23
2017

SONDERDRUCK



VERLAG DER
ÖSTERREICHISCHEN
AKADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN

Veröffentlicht mit Unterstützung durch die Historisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät der Universität Wien
sowie die MA 7 der Stadt Wien



Als internationale wissenschaftliche peer reviewed Zeitschrift von der ÖAW gefördert

Herausgeber:
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Institut für Klassische Archäologie der Universität Wien
Verein zur Förderung der Christlichen Archäologie Österreichs

Herausbergremium / Editorial Board:
RENATE JOHANNA PILLINGER (Hauptherausgeberin) und REINHARDT HARREITHER

Redaktion:
ELISABETH LÄSSIG
Franz Klein-Gasse 1, 1190 Wien

Lektorat:
ELISABETH LÄSSIG

Internationaler wissenschaftlicher Beirat / International Advisory Board:

ACHIM ARBEITER / Göttingen
RAJKO BRATOŽ / Ljubljana
CAROLA JÄGGI / Zürich
ALEXANDĀR MINČEV / Varna
JOSEF RIST / Bochum
LEONARD RUTGERS / Utrecht
KURT SMOLAK / Wien
NORBERT ZIMMERMANN / Rom

Umschlagbild:
Abb. 44: Luegerkirche, Nordfenster Mittelteil (Foto: R. PILLINGER)

Die verwendete Papiersorte ist aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff hergestellt,
frei von säurebildenden Bestandteilen und alterungsbeständig.

Die *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie (MiChA)*
erscheinen einmal jährlich als Fortsetzung der
Mitteilungen zur Frühchristlichen Archäologie in Österreich [1 (1989) – 6 (1994)]

Für den Inhalt der einzelnen Beiträge sowie die Bildrechte sind allein die Autoren verantwortlich.

Alle Rechte vorbehalten
ISSN 1025-6555
ISBN 978-3-7001-8185-9

Copyright © 2017 by
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Wien

Satz und Layout: Andrea Sulzgruber
Druck und Bindung: Prime Rate kft., Budapest

<http://epub.oeaw.ac.at/8185-9>
<http://verlag.oeaw.ac.at>

MARIARITA SGARLATA

Sicilia cristiana. Un quadro di sintesi delle dinamiche di trasformazione delle aree urbane e rurali orientali

E' stabilmente un *topos*, mai rimesso in discussione grazie alla solidità della documentazione archeologica, che il paesaggio suburbano sia diventato permeabile all'attività edilizia in favore della Chiesa prima della città¹ è altrettanto conclamato che la città cristiana, se poi è realmente esistita una città cristiana, conviva con la città classica e come gli spazi dell'una interagiscono con gli spazi dell'altra². A parte Roma e la ben definita area del Vaticano, la strategia di occupazione degli spazi urbani innescata dalla gerarchia ecclesiastica non ha mai rimodellato così profondamente o alterato l'assetto che le città avevano assunto nell'arco dei secoli precedenti.

La genesi delle catacombe a Roma³ accompagna e sostanzia il cambiamento innescato dalla nuova fede, riflettendo una società meno piramidale e più ispirata a principi di uguaglianza e solidarietà. La rivoluzione viene portata avanti dal cristianesimo in luoghi sotterranei, nel suburbio, quando ancora la città mantiene il volto classico, modellato sull'ideologia pagana e sulla conservazione di tradizioni ormai secolari.

Seguire questo cambiamento, che investe la gestione del *post mortem* e la rinnova rispetto alle prassi consuete, significa cogliere l'aspetto più innovativo che la diffusione del cristianesimo ha comportato nella vita, e nella morte, di chi si è convertito alla nuova religione. Assicurare a tutti una degna sepoltura, che non riflettesse, almeno nella morte, le disuguaglianze sociali, la ricchezza e la povertà, i ruoli nella società, che democratizzasse il riposo eterno: questa è stata la vera rivoluzione, i cui tempi e modi possono essere ricondotti ad una griglia complessiva di riferimento.

Se ci trasferiamo in Sicilia, ci accorgiamo che il quadro cronologico spesso non coincide con quello romano anche se appare, in alcuni casi specifici, solidamente puntellato dalla testimonianza epigrafica⁴. L'analisi della "geografia patrimoniale" delle grandi famiglie romane in Sicilia, ricostruibile almeno fino al sacco di Alarico (* 370, † 410, Visigoti) e alle prime incursioni dei Vandali (410, fino alla metà circa del V sec.), si intreccia inevitabilmente con lo studio della cristianizzazione e le testimonianze, per la verità più episodiche che in altre aree del Mediterraneo, di martirio: è al *vir clarissimus Calvisianus – corrector Siciliae* nel 304 e associato nei documenti agiografici al martirio di Euplus – che si potrebbe attribuire l'unico acquisto terriero attestato in Sicilia. La «bipolarità» della tradizione di Agata tra Palermo, dove venne arrestata sotto Decio (249–251), e Catania, teatro del martirio, della sepoltura e della venerazione successiva, traduce sotto il profilo religioso la bipolarità di una Sicilia che, culturalmente ed economicamente, guarda all'Africa e all'Oriente greco. E' della Sicilia cristiana che guarda all'Oriente che ci occuperemo.

¹ L. SPERA, *Il paesaggio suburbano di Roma dall'antichità al medioevo. Il comprensorio tra le vie Latina e Ardeatina dalle Mura Aureliane al III miglio*. Roma 1999.

² P. BROWN – R. LIZZI TESTA (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire. The Breaking of Dialogue (IV–VI Century A.D.). Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose* (October 2008). *ChrHi. Series of the John XXIII Foundation for religious Studies in Bologna* 9. Berlin – Münster – Wien – Zürich – London 2011; L. SPERA, Il territorio della Via Appia: forme trasformative del paesaggio nei secoli della tarda antichità. In: Ph. PERGOLA – R. SANTANGELLI-VALENZANI – R. VOLPE (a cura di), *Suburbium. Il suburbio di Roma dalla crisi del sistema delle ville a Gregorio Magno*. Roma 2003, 267–330.

³ V. FIOCCHI NICOLAI – J. GUYON (a cura di), Origine delle catacombe romane. In: PIAC (a cura di), *Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana* (21. Marzo 2005). *CEFR* (2006) 311.

⁴ V. G. RIZZONE, *Opus Christi edificabit. Stati e funzioni dei cristiani di Sicilia attraverso l'apporto dell'epigrafia (secoli IV–VI)*. Troina 2011.

LE AREE FUNERARIE DEL SUBURBIO

La concentrazione di primi segni fisici del cristianesimo lungo tutta la costa orientale della Sicilia, dovuta principalmente al flusso dell'evangelizzazione proveniente dall'area siro-palestinese, ricorda molto da vicino la precedente diffusione dei culti orientali, in particolare di quelli egizi.

A Siracusa è proprio nel suburbio che emerge non un'istituzione rodada ma una comunità già matura, riscontrabile nei nuclei genetici dei cimiteri cristiani, ascrivibili al III sec., che si affiancano a una serie piuttosto nutrita di ipogei di diritto privato, fedeli spesso a professioni di fede lontane dalla Chiesa cattolica. E' questo il caso dei tre ipogei di Villa Landolina, dal primo dei quali proviene l'iscrizione di Kloutoria, una donna nata nella Tolemaide di Cirene, morta lontano dalla patria⁵ e sepolta in un ipogeo privato, ascrivibile al II-III secoli, che ha restituito un probabile busto di Serapide e una statuetta di Iside, rivelando così quella presenza nella Sicilia orientale dei culti egizi, la cui eco si continuerà a sentire almeno fino al V sec. In questi ipogei, come in altri, non sempre i materiali rinvenuti danno informazioni puntuali sulla reale matrice ideologica e sulla profondità di assorbimento del nuovo credo nel tessuto sociale della popolazione, rivelando spesso casi di sopravvivenza e sincretismo religiosi.

Grande generosità archeologica hanno mostrato i cimiteri di comunità di Siracusa tardoantica, che inglobano e riutilizzano in molti casi i diversi tipi di preesistenze ereditate dalla città classica, impiantandosi in un paesaggio che da almeno due secoli non è più urbano ed appare già dotato di una consolidata funzione funeraria. Nebulosa appare la reale estensione della zona intramuranea dell'antico quartiere Acradina in età tardoantica, che la letteratura archeologica delimita tradizionalmente con la corona dei cimiteri cristiani⁶. La creazione di ipogei isolati e di cimiteri collettivi cristiani partecipa alla trasformazione del paesaggio da urbano a suburbano e l'intera area non sembra conoscere, per i secoli VI-VII, le fasi di abbandono che sembrano caratterizzare altre parti della città. Appare evidente come la stessa consistenza e l'estensione dei cimiteri di comunità possano essere percepita, almeno fino alla prima metà del VI sec., più come sintomo di continuità abitativa che di abbandono⁷, oltre che come indicatore della tenuta demografica della città. La sostituzione del cimitero di comunità alla necropoli consente di rilevare non solo il rapporto tra il vivo e il defunto ma, per via indiretta, anche le diverse forme di percezione e di uso dello spazio suburbano⁸.

In base allo sviluppo topografico, alle iscrizioni e ad altri manufatti, si può ragionevolmente pensare ad un'origine dei cimiteri di Vigna Cassia, Santa Maria di Gesù e S. Lucia già nella prima metà del III sec. Dotati tutti e tre di nuclei genetici, rivelano tecniche di reimpiego delle preesistenze idrauliche e taglio delle gallerie con loculi impilati alle pareti che si addicono al periodo precostantiniano, nonché testimonianze certe di emissioni sotto Gallieno (253-268) e Claudio II. il Gotico (268-270)⁹.

L'area funeraria, sottostante l'attuale piazza Santa Lucia a Siracusa, è costituita da un cimitero di comunità e da alcuni ipogei di diritto privato, riconducibili cronologicamente ai secoli III, IV e V e modificati successivamente in funzione della presenza della sepoltura della martire Lucia, con modelli per i quali ci chiediamo quanto siano debitori degli interventi strutturali noti nei cimiteri del suburbio romano¹⁰, e quanto invece di altre suggestioni provenienti dall'Oriente.

⁵ M. SGARLATA, Morti lontano dalla patria: la documentazione epigrafica delle catacombe siracusane. In: *L'Africa romana 16. Atti del XVI. Convegno Internazionale di Studi* (Rabat, 15-19 dicembre 2004). Roma 2006, 1197-1198.

⁶ U. M. FASOLA - V. FIOCCHI NICOLAI, Le necropoli durante la formazione della città cristiana. In: Ch. PIETRI - N. DUVAL, *Actes du XI. CIAC* (Lyon - Vienne - Grenoble - Genève - Aoste, 21-28 settembre 1986). Città del Vaticano 1989, 1153-1205, 1165.

⁷ Non diversamente da altri centri urbani (vd. G. P. BROGIOLO - S. GELICHI, *La città nell'alto medioevo italiano. Archeologia e Storia*. Roma - Bari 1998, 99-100).

⁸ Il passaggio dalla necropoli al cimitero accompagna il passaggio dalla città percepita come un'entità alla città considerata come una scena, in cui agiscono gruppi sociali distinti. Il doppio fenomeno della sparizione delle necropoli e della sostituzione dei cimiteri si traduce in una sovrapposizione cronologica difficile da percepire (H. GALINIÉ, Le passage de a nécropole au cimetière: les habitants des villes et leurs morts, du début de la christianisation à l'an Mil. In: H. GALINIÉ - E. ZADORA-RIO (éds.), *Archéologie du cimetière chrétien. Actes du II. Colloque ARCHEA* (Orléans, 29 septembre-1 octobre 1994). Tours 1996, 17-22, 18.

⁹ P. ORSI, Manipulus epigraphicus christianus memoriae aeternae I. B. de Rossi dicatus. Contributi alla Siracusa sotterranea. *Mem-PontAcc* 1 (1923) 113-122; cfr. U. M. FASOLA - P. TESTINI, I cimiteri cristiani. In: *Atti del IX. CIAC* (Roma, 21-27 settembre 1975). Città del Vaticano - Paris 1978, 103-109, 133-137, 197-198, 208.

¹⁰ M. SGARLATA - G. SALVO, *La catacomba di Santa Lucia e l'oratorio dei Quaranta Martiri a Siracusa*. Siracusa 2006, 7-57.



Fig. 1: Siracusa, catacomba di San Giovanni, quarta galleria settentrionale (foto: autore)

Nello sviluppo topografico e architettonico della catacomba di San Giovanni (fig. 1), realizzata dopo la Pace della Chiesa (313 sotto Costantino I. [307–337]), la creazione delle rotonde rompe la serie delle sepolture standardizzate, destinate a servire una comunità cristiana socialmente omogenea con l'uso quasi esclusivo dell'arcosolio a deposizione multipla, che erano state concepite nel primo progetto del cimitero, e modifica il piano originale per creare spazi adeguati per i rappresentanti della Chiesa ma soprattutto dell'Impero, rimettendo in discussione l'iniziale scelta ugualitaria delle sepolture ad arcosoli¹¹.

Non è certo un caso che siano così rare in questa catacomba le tracce di rappresentanti della gerarchia ecclesiastica: dove sono i martiri, perché così scarse le indicazioni di vescovi, presbiteri, diaconi? E perché è così presente quest'élite cristianizzata alla quale si deve attribuire la volontà di tradire la matrice comunitaria del progetto originario per una nuova concezione privatistica dello spazio funerario?¹² Alcune suggestioni sono alimentate soprattutto dalla rilettura della testimonianza epigrafica: il carattere episodico dei riferimenti a sepolture di vescovi, presbiteri, diaconi e la constatazione che la percentuale più consistente delle testimonianze spetta 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*¹³ a dimostrazione che la lingua ufficiale è utilizzata da una committenza alta e straniera (il resto delle iscrizioni è in greco), questi e molti altri indizi fanno pensare per il V sec. ad un controllo della Chiesa meno incisivo di quanto comunemente si creda, un tema sul quale si ritornerà a breve.

La rilettura dei dati di scavo forniti da P. ORSI documenta inequivocabilmente la vocazione itinerante delle iscrizioni datate all'interno del cimitero – ad eccezione di tre i cui dati di rinvenimento attestano una permanenza nella posizione¹⁴ originariache – sconsiglia un loro impiego finalizzato a sigillare cronologicamente i vari settori. Più che continuare a fissare i lavori nelle gallerie sulla base delle epigrafi datate rinvenute alla fine di esse, sarebbe redditizio concentrare le energie sulla realizzazione di una mappa del reimpiego, che è sicuramente il fenomeno più eclatante finora rilevato nelle relazioni P. ORSI. La testimonianza epigrafica e

¹¹ M. GRIESHEIMER, Genèse et développement de la catacombe Saint-Jean à Syracuse. *MEFRA* 101, 2 (1989) 751–782.

¹² M. SGARLATA, San Giovanni a Siracusa. *Catacombe di Roma e d'Italia* 8. Città del Vaticano (2009) 68–70.

¹³ A. FERRUA, Nuovi studi nelle catacombe di Siracusa. *RivAc* 17 (1940) 43–81.

¹⁴ P. ORSI, Gli scavi di S. Giovanni a Siracusa nel 1895. *RQS* 10 (1896) 1–59; S. L. AGNELLO, *Silloge di iscrizioni paleocristiane della Sicilia*. Roma 1953, 90–97.

l'intensità di sfruttamento dello spazio funerario attestano comunque una particolare vitalità della zona che gravita attorno alle tre rotonde meridionali con numerose testimonianze di epigrafi, datate con l'indicazione della coppia di consoli in carica nell'anno della morte, riconducibili agli anni degli imperatori Arcadio (383–408) e Onorio (393–423) nel primo venticinquennio del V sec.; Queste suggeriscono una connessione tra alcune sepolture della regione meridionale e la diaspora degli aristocratici da Roma in seguito all'avanzata di Alarico nel 410, che si rifugiarono in Sicilia e in Africa come in altre province dell'Impero. La disattivazione del cimitero si data ai primi decenni del VI sec., come conferma la presenza di iscrizioni relative a Goti (in Sicilia fra il 491 e il 535).

LE AREE FUNERARIE DELL'ENTROTERRA

Dall'area costiera il cristianesimo si insinua nell'entroterra con un fisiologico ritardo mentre appare chiaro che la variante siracusana dell'architettura degli Iblei non differisce dalla variante ragusana al punto da giustificare una distinzione netta tra le due aree. Ai fini della ricerca, la viabilità riveste un ruolo fondamentale, in quanto fornisce la linea guida lungo la quale poter seguire la genesi e lo sviluppo delle evidenze archeologiche del primo cristianesimo che da Siracusa e il suo territorio conducono fino all'altipiano ibleo. Nei secoli che ci interessano, dei centri poleografici antichi, maggiori o minori, rimane ben poco e la loro esistenza può essere congetturata proprio attraverso la mappatura dei luoghi di culto e dei cimiteri sopravvissuti.

E' J. FÜHRER a definire di natura particolare i complessi sepolcrali scavati nel suburbio e nel territorio siracusano¹⁵, riservando un'attenta analisi alle varianti dell'assetto topografico e alle soluzioni riservate alle sepolture monumentali. Possiamo affermare, senza ombra di dubbio, che la questione dell'origine dei sepolcri a baldacchino, così diffusi nei cimiteri rurali, così episodici a Siracusa, nasce proprio nelle pagine del suo libro¹⁶.

Dal punto di vista tipologico in questi cimiteri si registrano schemi e forme di seppellimento per alcuni versi lontani dai modelli urbani; nel maggior numero dei casi si tratta di cimiteri di piccole dimensioni, caratterizzati da un unico vano o due uniti da un breve corridoio, lungo le cui pareti vengono tagliati arcosoli, spesso monosomi, e al cui centro troneggiano uno o più sarcofagi monumentali scavati nella roccia, sormontati in alcuni casi da una copertura a *tegurium*. Nelle necropoli rupestri sono caratteristiche le tombe ad arcosolio *sub divo*, per lo più monosome, a volte isolate, a volte a gruppo.

Da Kaukana (contrade Pirrera, Grassullo, Recucco) a Comiso (Cava Porcara, Monte Racello e lungo l'Ippari), da Ragusa (Cava Celone, S. Leonardo o Annunziata, Gisternazza, Trabacche e gli ipogei minori di Buttino-Centopozzi) a Modica (contrada Penninello-Malvagia, Michelica, Treppiedi, Cava Martorina, Scorrione) fino ad arrivare a Cava Ispica e alle testimonianze della Larderia, di S. Marco e di Camposanto, l'intera area è costellata da cimiteri *sub divo* e sotterranei, scavati nel pendio della catena degli Iblei e, come tali, dotati di ingressi che raramente ricorrono all'uso di scale¹⁷. In alcuni casi si registra una totale assenza di lucerne e simboli specifici cristiani segnalata già dall'P. ORSI¹⁸.

Ad Akrai il complesso dell'Intagliatella (fig. 2), ricavato nelle latomie del teatro greco¹⁹, sono state sperimentate soluzioni architettoniche non dissimili da quelle dei cimiteri rurali ma all'interno di una organizzazione dello spazio più vicina agli impianti delle catacombe di Siracusa. Da Akrai provengono alcuni *phylacteria*²⁰ che confermano, se ce ne fosse ancora bisogno, il carattere sincretistico del primo cristianesimo in Sicilia, che emerge in modo palese proprio nei centri dell'altipiano ibleo. Sempre sul tracciato della via selinuntina insiste il gruppo dei cimiteri che servivano la comunità di Canicattini Bagni, già interessati dagli scavi di P. ORSI e documentati più dettagliatamente nei suoi taccuini inediti: nel feudo S. Alfano, nel vallone Scagato, nelle contrade Cugno Martino, Cozzo Guardiole e S. Elania sono rappresentate le tipologie più

¹⁵ J. FÜHRER – V. SCHULTZE, *Le sepolture paleocristiane in Sicilia*. Catania 2016 (trad. it. *Die altchristlichen Grabstätten Siziliens*. Berlin 1907) 81.

¹⁶ *IBIDEM*, 59–60, 90.

¹⁷ Per i confronti con analoghe soluzioni nel Lazio cfr. V. FIOCCHI NICOLAI, *I cimiteri cristiani del Lazio*. Roma 1998, 8–12.

¹⁸ P. ORSI, Oratorio trogloditico con pitture bizantine a S. Lucia di Siracusa. *Sicilia bizantina* (1942) 71–100.

¹⁹ J. FÜHRER – V. SCHULTZE, *Le sepolture paleocristiane* (come a nota 15), 144–155.

²⁰ M. GRIESHEIMER, *Genèse* (come a nota 11), 156–159.



Fig. 2: Palazzolo Acreide, cimitero dell'Intagliatella, sepolcro con transenne (foto: autore)

tradizionali delle sepolture *sub divo* e ipogee, tra cui fosse campanate e gli immancabili sepolcri a *tegurium*, a volte destinati a due o tre defunti²¹. Nei cimiteri di Santolio, San Giovannello e Cugno Martino merita di essere segnalata una specificità, presente altrove, che consiste nello scavo lungo le pareti di un numero considerevole di tombe a forno, alle quali P. ORSI e J. FÜHRER imposero l'etichetta "di tipo siculo", perché il loro taglio ricordava molto da vicino quello delle tombe preistoriche²².

Prima di arrivare a Priolo, sulla costa, meritano di essere ricordate le testimonianze localizzate a Nord-Ovest di questo centro, a Sortino, in contrada Lardia, che, oltre alla varietà tipologica, hanno restituito una quantità notevole di materiali²³.

I cimiteri di Priolo²⁴ anticipano tutta una serie di testimonianze funerarie, riferibili a periodi postcostantiniani, dislocate nel territorio compreso tra Siracusa e Augusta e caratterizzate spesso da un unico motivo firma: il sepolcro a baldacchino²⁵ (fig. 3). Oltre ai due ipogei di Riuzzo si registrano il cimitero collettivo di Cava delle Porcherie, che P. ORSI ascrive al cosiddetto "gruppo meridionale" dell'area di Priolo, la cava Scrivilleri a Molinello²⁶. A Cava delle Porcherie (fig. 4) la difficoltà di accesso al cimitero ha garantito la

²¹ P. ORSI, Oratorio trogloditico con pitture bizantine a S. Lucia di Siracusa (come a nota 18), 68–73.

²² J. FÜHRER – V. SCHULTZE, *Le sepolture paleocristiane* (come a nota 15), 102–103, fig. 38. Nella letteratura successiva l'etichetta "siculo-preistorico" è stata completamente abbandonata.

²³ B. BASILE, Gli ipogei di contrada Lardia (Sortino). Nota di aggiornamento. *ASSic* 18 (1989) 21–51; Indagini nell'ambito delle necropoli siracusane. *Kokalos* 39/40 (1993/1994) 1315–1355.

²⁴ P. ORSI, Priolo. Resoconto degli scavi. *NSA* 8 (1903: 429); (1906: 185–198, 218–235, 357–358).

²⁵ Tra le varianti di questo tipo di sepoltura si segnala N. CAVALLARO, *I sepolcri a baldacchino in Sicilia* (tesi di laurea) a. a. Siracusa (2004 e 2005) 177–186.

²⁶ Per i cimiteri di Riuzzo e Cava delle Porcherie, vd. J. FÜHRER – V. SCHULTZE, *Die altchristlichen Grabstätten* (come a nota 15), 60–68, fig. 23 e 71–83. Per i cimiteri di Molinello e Scrivilleri, vd. T. BOMMARA, Nuove acquisizioni di archeologia cristiana nel



Fig. 3: Priolo (Siracusa), cimitero di Cava delle Porcherie, sepolcro a baldacchino (foto: autore)

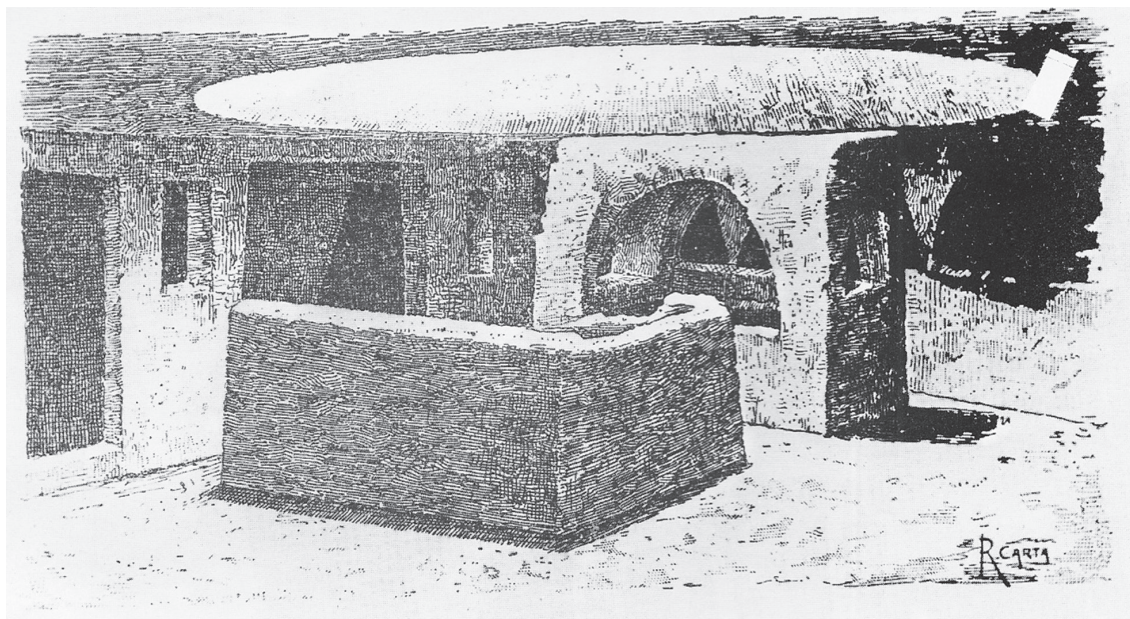


Fig. 4: Priolo (Siracusa), cimitero di Manomozza, sepolcro a baldacchino (foto: autore)

sopravvivenza della serie di sepolcri a baldacchino realizzati, in alcuni casi, con un leggero dislivello che ne enfatizza l'effetto scenografico. Sempre al gruppo meridionale appartengono i due ipogei di Scrivillieri, caratterizzati dai tipi di sepoltura canonici nei cimiteri sotterranei dell'area: arcosoli, fosse terragne e, nel primo, un monumentale sarcofago a cassa scavato nella roccia, conservato in parte con due pilastri quadrati, forse

territorio di Priolo Gargallo (Siracusa) gli ipogei Scrivillieri. In: *Di abito in abitato. In itinere fra le più antiche testimonianze cristiane degli Iblei. Atti del Convegno Internazionale* (Ragusa – Siracusa, 3–5 aprile 2003). *Diachronia* 1. Roma 2005, 119–124. Gli ipogei di Cava Scrivillieri condividono la stessa tipologia degli altri disseminati lungo tutto l'altipiano ibleo; si tratta di sepolcreti ricavati all'interno del costone roccioso con accesso diretto, non mediato da scale, e con una prevalenza del tipo ad arcosolio ricavato nelle pareti laterali e del tipo a *tegurium* in posizione centrale.

ripetuti sul lato mancante; la presenza di fori di fissaggio rendono verisimile che in origine servissero a fissare una transenna. Al “gruppo settentrionale” appartengono le testimonianze di contrada Monachella, più prolifiche di epigrafi, e quelle di Riuzzo²⁷. Ciò che colpisce, qui come negli altri esempi dell’area iblea, è la conservazione, a volte integrale, di elementi quali transenne, cancelli, dispositivi per il rito del *refrigerium* e gli altri collegati al culto dei morti²⁸. Una definizione cronologica dei cimiteri rurali fin qui segnalati potrebbe provenire solo da una ripresa delle ricerche, come hanno dimostrato negli ultimi anni alcuni significativi contributi²⁹.

La restituzione, purtroppo soltanto grafica, degli elementi strutturali che dovevano articolare gli spazi privati della catacomba di San Giovanni a Siracusa (gli assetti monumentali delle rotonde di Antiochia e di Adelfia affidati alla sovrapposizione sulle pareti di elementi architettonici quali colonne, pilastri, capitelli, mensole ed architravi) rende ancora più stridente il contrasto tra una realtà monumentale completamente scarnificata, ma ancora leggibile nelle tracce lasciate sulla roccia, e i sopraelencati cimiteri periferici del siracusano, dove elementi quali transenne, cancelli, dispositivi per il *refrigerium* sono stati rinvenuti in alcuni casi integri. In questa prospettiva è dunque forse lecito ritornare su uno dei nodi irrisolti dell’archeologia cristiana in Sicilia: l’assenza del sepolcro a baldacchino dai grandi cimiteri di Siracusa, una latitanza tanto più sorprendente in quanto il tipo conosce una diffusione capillare, che dall’immediato suburbio si estende a tutto l’altipiano ibleo e trova manifestazioni di tutto rilievo nelle catacombe maltesi³⁰. Per Siracusa le due uniche testimonianze riguardano il cimitero De Bonis, ormai perduto, e l’ipogeo Assennato nell’area della Villa Landolina, non più leggibile per il crollo dei quattro pilastri angolari³¹. Nel territorio il sepolcro a baldacchino vanta invece un largo spettro di applicazioni, dalle espressioni francamente brutali della Grotta delle Trabacche nel ragusano a quelle, sicuramente più equilibrate e armoniose, di Riuzzo e Manomozza, che comunque ai tempi di P. ORSI e J. FÜHRER si presentava già privo di uno dei due *teguria*. Ritroviamo a Malta alcuni esempi più accurati negli ipogei a Rabat³², con la loro decorazione a rilievo scolpita direttamente nella roccia, che si propongono immediatamente come la traduzione litica di una realtà architettonica altrà. E’ dunque legittimo sospettare che almeno alcuni dei numerosi sarcofagi dei cimiteri urbani di Siracusa, scolpiti in roccia o eretti in muratura, prevedessero nella loro veste originale dei baldacchini in materiale nobile, e quindi facilmente asportabile, modelli che la meno pretenziosa committenza rurale recepì prontamente, preferendo tuttavia tradurli in pietra in modo più economico, ma certo più duraturo. Questa ipotesi consente di superare l’interpretazione che S. L. AGNELLO aveva dato al fenomeno, attribuendolo a misure normative che rendevano inconciliabile per le sue peculiarità architettoniche il sepolcro a baldacchino con le “esigenze spaziali” che regolavano i grandi cimiteri di comunità³³. Su un dato J. FÜHRER sembra certo: le strutture a baldacchino e le forme sepolcrali similari sono inconcepibili senza una decorazione, che dovette garantire la perfezione ricercata³⁴. L’apertura di una nuova stagione di ricerche nei contesti funerari cristiani, siciliani e

²⁷ P. ORSI, Priolo cristiana. Le catacombe di Manomozza e Riuzzo. *NSA* 11 (1906) 195–207; I cimiteri di Riuzzo sono inclusi nello stabilimento petrolchimico Lukoil. Riuzzo l’accesso all’ipogeo è assicurato da una scala profonda; si distingue una copertura a botte nell’area dei due sarcofagi monumentali tagliati nella roccia e colonne a coppie ricavate nel calcare, a destra un sepolcro a baldacchino. Riuzzo è possibile localizzare un altro sepolcro a baldacchino e una stanza trapezoidale con sepolcro centrale e transenne che in origine privatizzavano lo spazio retrostante nella riproduzione del disegnatore di P. ORSI, R. CARTA.

²⁸ J. FÜHRER – V. SCHULTZE, *Le sepolture paleocristiane* (come a nota 15), 144–155.

²⁹ V. G. RIZZONE, *Catacombe degli Iblei: una proposta per la sequenza cronologica*. Palermo 2008, 72–76.

³⁰ S. L. AGNELLO, Paganesimo e cristianesimo nelle catacombe di S. Lucia a Siracusa. In: *Actes du I^{er}. CIAC* (Aix-en-Provence, 13–19 septembre 1954). Città del Vaticano – Paris 1957, 235–243, 291–301.

³¹ S. L. AGNELLO, *Interventi di restauro nel cimitero del Predio Maltese a Siracusa*. *ASSic* n. s. 4 (1975/1976) 21–28, 22.

³² Alcune tombe dell’ipogeo I di Abbatjia tad-Dejr a Rabat sono dotate di una decorazione a rilievo scolpita direttamente sulla roccia (semipilastri all’esterno dei sepolcri 20 e 22, pseudo-transenna per la copertura del sepolcro 24), per i quali rimando a M. BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs and Related Burial Places in the Maltese Islands*. Oxford 1986, 208, figg. b-d e f, tav. 15b; B. BRUNO, *L’arcipelago maltese in età romana e bizantina*. Bari 2004 e M. SGARLATA, I cimiteri privati e comunitari di Siracusa e del territorio. Una ricerca senza interruzioni. In: M. SGARLATA – D. TANASI (a cura di), *Recenti esplorazioni nelle catacombe siracusane e maltesi*. *Koimesis* 54 (2016) 1–30 e 31–62, anche V. G. RIZZONE – F. SABBATINI (a cura di), *Gli ipogei di Vignacourt a Rabat*. Palermo 2008.

³³ S. L. AGNELLO, Rilievi strutturali e sepolcri a baldacchino nelle catacombe di Sicilia. In: *Actés I^{er}. CIAC* (Aix-en-Provence, 13–19 septembre 1954) (come a nota 30), 290–301.

³⁴ Questa la traduzione letterale, vd. J. FÜHRER – V. SCHULTZE, *Le sepolture paleocristiane* (come a nota 15), 295.

maltesi³⁵, aiuterà a comprendere quei fenomeni che non è stato possibile ricondurre a modelli interpretativi ricorrenti e che oggi, come ieri, suggeriscono dubbi e domande alle quali non sempre corrispondono risposte convincenti.

GLI SPAZI DELLA CITTÀ: SIRACUSA E CATANIA

E' evidente come i centri urbani dell'isola siano stati interessati solo occasionalmente dagli studi sui processi di trasformazione tanto che, a tutt'oggi, la ricostruzione della fine della città classica e il debutto della città medievale³⁶, con un'attenta analisi delle dinamiche che ne hanno determinato la formazione, restano uno dei temi caldi della ricerca archeologica in Italia, in considerazione dell'intenso dibattito storiografico che, nell'arco di un trentennio, ha profondamente ridisegnato quel volto della non città che L. CRACCO-RUGGINI agli inizi degli anni Ottanta, aveva presentato come unica dimensione insediativa della Sicilia dalla tarda antichità in poi.

Dal 1997 L. CRACCO-RUGGINI³⁷ non sembra voler rinunciare alla lettura del dato siciliano, offerta quindici anni prima, ma è bastato un anno nel 1998 perché il *Convegno di Studi sulla Storia e l'Archeologia della Magna Grecia* dedicato a *L'Italia meridionale in età tardoantica* iniziasse, a partire dalla relazione introduttiva di P. ARTHUR, quel percorso che ha progressivamente assegnato al paesaggio urbano un ruolo ben più rilevante e di sostanziale tenuta. Da casi isolati a lavori di sintesi, la città non ha mai perso la sua centralità negli studi degli storici come degli archeologi³⁸: tutti questi lavori sono nati da un'analisi comparata delle fonti scritte e delle fonti archeologiche, con il risultato di riuscire a cogliere fenomeni simili, nella trasformazione e nel declino della città, che si sono verificati con scarti cronologici anche di un secolo. E' anche vero che le informazioni sulle città suggeriscono un quadro non omogeneo: per alcune all'abbondanza di fonti scritte si contrappone una desolante povertà di dati archeologici e viceversa. La revisione della tesi che coglie il declino dei centri urbani in favore dell'insediamento sparso già nell'ambito del IV sec.³⁹ porta con sé un concetto che sembra adattarsi meglio a spiegare l'impatto della diffusione della religione cristiana sulle importanti città costiere della Sicilia orientale, il cui impianto urbanistico e architettonico era sopravvissuto al passare del tempo: quello della riqualificazione dell'esistente.

La trama urbana di Siracusa e Catania sembra reggere l'impatto delle fasi di transizione e di cambiamento, segnate dalle vicende storiche dei secoli V e VI⁴⁰. Se è quindi vero che le aree meridionali sono state coinvolte in «una consistente e diffusa crisi urbana a partire dal V secolo»⁴¹, non è altrettanto certo che questa crisi abbia poi realmente interessato tutti i centri urbani. Com'è stato notato⁴², a Siracusa e Catania, supportate da una vita municipale ancora attiva, non si registrano fenomeni vistosi di rottura con il passato prima dell'arrivo dei Goti. Vanno dunque letti in questo senso, oltre ai ripetuti interventi di restauro e

³⁵ M. SCARLATA – D. TANASI, *Recenti esplorazioni* (come a nota 32).

³⁶ E' il titolo del Colloquio di Paris-Nanterre del 1993, pubblicato C. LEPELLEY (vd. nota 53).

³⁷ L. CRACCO-RUGGINI, La Sicilia tardoantica e l'Oriente mediterraneo. In: *Ruolo mediterraneo della Sicilia nella tarda Antichità. Atti del IX. Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia antica 1* (9–13 aprile 1997). *Kokalos* 43/44 (1997/1998). Palermo 243–246.

³⁸ P. ARTHUR, Alcune considerazioni sulla natura delle città bizantine. In: A. AUGENTI (a cura di), *Le città italiane tra la tarda Antichità e l'Alto Medioevo* (Ravenna, 26–28 febbraio 2004). Firenze 2006, 27–36. Si parte quindi nel 1998 da *La città nell'alto medioevo italiano* (come a nota 7), per arrivare al 2006 con gli Atti del Convegno curato da A. AUGENTI, passando attraverso i contributi di J. RICH, N. CHRISTIE, B. WARD-PERKINS e C. WICKHAM per citarne alcuni e non dimenticare il saggio LIEBESCHUETZ del 2001.

³⁹ Si rimanda agli Atti del Convegno «*From Polis to Madina*». *Le trasformazioni delle città siciliane tra tarda antichità e alto medioevo* (Siracusa, 22–23 giugno 2012). Edipuglia – Bari 2016.

⁴⁰ G. FASOLI, Le città siciliane tra Vandali, Goti e Bizantini. *FelRav* 119/120 (1980) 95–110, 98–99; L. CRACCO-RUGGINI, La Sicilia tra Roma e Bisanzio. *Storia della Sicilia* 3 (1980) 70–96.

⁴¹ D. VERA, I paesaggi rurali del Meridione tardo antico: bilancio consuntivo e preventivo. In: *Paesaggi e insediamenti rurali in Italia meridionale fra tardoantico e alto medioevo. Atti del Primo Seminario sul Tardoantico e l'Altomedioevo in Italia Meridionale* (Foggia, 12–14 febbraio 2004). Bari 2005, 23–38, 35, scorporando gli aspetti istituzionali da «quelli materiali e culturali del problema urbanesimo».

⁴² Anche l'assenza di una trama urbana densa come in Africa non sarebbe indicativa, per la città più floride della Sicilia, di una discontinuità con la città classica, almeno non prima della fine del V sec., vd. F. BARATTE, Continuité et discontinuité en Sicile à la fin de l'antiquité. Monuments, arts et culture matérielle. In: *Atti del X. Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia antica* (Palermo – Siracusa, 22–27 aprile 2001). *Kokalos* 47/48 (2008) 25–48, 36.

manutenzione promossi all'interno dei principali edifici d'intrattenimento delle città della Sicilia orientale ancora alla fine del IV sec. e agli inizi del V⁴³, da un parte il passo delle *variae* di Cassiodoro, nel quale Teodorico (418–451), per alleggerire la pressione fiscale sui cittadini, autorizza i catanesi a reimpiegare le pietre dell'anfiteatro, ormai disattivato, per nuove opere di edilizia privata e pubblica, tra le quali anche le mura⁴⁴, e dall'altra, per Siracusa, la data della riconfigurazione degli spazi sacri pagani⁴⁵ che, nel caso dell'*Athenaion* in Ortigia ci conduce al VII sec. e all'attività del vescovo Zosimo⁴⁶ (vd. fig. 1 [catacomba di San Giovanni]).

Certamente non è priva di significato in questo senso una delle prassi riscontrabili nell'isola: il reimpiego di preesistenze pagane, la conversione forzata degli edifici di culto più significativi dei centri della Sicilia greca, come ad esempio a Siracusa nell'*Athenaion* (fig. 5) e nell'*Apollonion*, ad Agrigento nel tempio della Concordia, a Pachino a San Lorenzo Vecchio e a Eloro (Noto) nel tempio di Demetra, tutti trasformati in chiese cristiane⁴⁷. Non è certo casuale che il reimpiego dei templi di due tra le più importanti colonie greche d'Occidente (*Apollonion* e *Athenaion* a Siracusa e tempio della Concordia ad Agrigento)⁴⁸ possa ricondursi all'interno della stessa forbice cronologica, fine VI–VII sec., nella quale sono racchiuse le trasformazioni cristiane dei grandi santuari dell'acropoli di Atene⁴⁹. Così, se invece di occuparci della fase cristiana, volessimo concentrare i nostri sforzi sulla fine dell'uso profano del santuario, sembra evidente come, allo stato delle conoscenze, sia veramente difficile stabilire il momento in cui il tempio cessò di essere il centro delle attività religiose all'interno della città. Non si può infatti ignorare che tra i due momenti – connessi l'uno alle funzioni essenziali di un tempio pagano, l'altro alle nuove funzioni sancite dalla ridefinizione cristiana – esiste un considerevole vuoto cronologico che né le fonti, né l'indagine archeologica hanno consentito di colmare⁵⁰.

Se gli scrittori del IV sec., e fra questi Ausonio e lo stesso Eusebio di Cesarea⁵¹, restituiscono un'immagine della Sicilia urbana ancora profondamente innervata in un tessuto connettivo classico, sembra evidente come anche dalla loro testimonianza venga tacitamente confermata una cronologia più tarda per il reimpiego degli edifici pagani, interessati da interventi di ripristino e riadattamento ancora nel corso del V sec., se non addirittura agli inizi del VI, come conferma l'epigrafa a Catania e a Siracusa. Nel 2010 R. LIZZI

⁴³ O. BELVEDERE, Opere pubbliche ed edifici per lo spettacolo nella Sicilia di età imperiale. *ANRW* II, 2,1 (1988) 346–413; R. J. WILSON, *La Sicilia. Storia di Roma. L'età tardoantica II. I luoghi e le Culture*. Torino 1993, 279–298, 293. Per la datazione alla seconda metà del V sec. del restauro del pretorio in Ortigia, vd. S. L. AGNELLO, *Siracusa in età bizantina*. Siracusa 1990, 58–73, 54; M. SGARLATA – V. G. RIZZONE, Vescovi e committenza ecclesiastica nella Sicilia orientale: architettura e fonti. In: O. BRANDT ET AL. (a cura di), *Episcopus, civitas, territorium. Atti del XV. CIAC* (Toledo, 8–12 settembre 2008). *StAntCr* 60. Città del Vaticano 2013 – Toledo, 789–801.

⁴⁴ Cassiod. *var.* 3, 49, da cui in particolare: «*Saxa ergo, quae suggeritis de amphiteatro longa vetustate collapsa nec aliquid ornati publico iam prodesse nisi solas turpes ruinas ostendere, licentiam uobis eorum in usus dumtaxat publicos damus, ut in murorum facies surgat, quod non potest prodesse, si iaceat*». F. BARATTE, *Continuité et discontinuité* (come a nota 42), 31.

⁴⁵ Il fenomeno copre in Italia una casistica piuttosto ampia (G. CANTINO WATAGHIN – L. PANI ERMINI, *Santuari martiriali* [come a nota 72], 135).

⁴⁶ Vita S. Zosimi episcopi Syracusae. In: O. GAETANI, *Vitae Sanctorum Siculorum*. Panormi 1657, 220–235; ancora sul vescovo Zosimo cfr. A. ACCONCIA LONGO, La vita di Zosimo vescovo di Siracusa: un esempio di “agiografia” storica. *RSBN* 36 (1999) 5–17; IDEM, La vita di S. Zosimo vescovo di Siracusa, qualche osservazione. *RSBN* 37 (2000) 29–42; La trasformazione in chiesa dell'*Athenaion* è anticipata all'ultimo quarto del VI secolo da S. L. AGNELLO, *Siracusa in età bizantina. Siracusa bizantina*. Siracusa 1990, 58–73 che confina l'opera del vescovo Zosimo ad un semplice intervento di abbellimento sulla base di una diversa interpretazione del passo della *Vita di Zosimo*.

⁴⁷ M. SGARLATA – V. G. RIZZONE, Vescovi e committenza ecclesiastica nella Sicilia orientale (come a nota 43), 811–834.

⁴⁸ Il momento della conversione del tempio della Concordia ad Agrigento è segnato dalla data del 597, fissata da Leontius Presbyter Monachus, *Vita sancti Gregorii Agrigentini* 91 (*PG* 98, col. 709). La rioccupazione dello spazio sacro è una costante siciliana, che connota le città (Siracusa e Agrigento) come i paesaggi rurali (per Eloro e Pachino), vd. M. SGARLATA, Il cristianesimo primitivo in Sicilia alla luce delle più recenti scoperte archeologiche. In: *SMSR* 22, 2 (1998) 275–310, 286 non prima però della seconda metà del VI secolo.

⁴⁹ J.-P. CAILLET, *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges, d'après l'épigraphie des pavements de mosaïque (IV^e–VII^e siècles)*. Rome 1993, 39–41.

⁵⁰ Ch. J. GODDARD, The Evolution of Pagan Sanctuaries in Late Antique Italy (fourth-sixth centuries): a new administrative and legal framework. In: M. GHILARDI – Ch. J. GODDARD – P. PORENA (éds.), *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV^e–VI^e siècles)*. *Institution, économie, société, culture et religion*. Rome 2006, 298–299.

⁵¹ L. DI SALVO (a cura di), *Ausonio. Ordo urbium nobilium*. Napoli 2000, 16 (*Catina*), 17 (*Syracusae*); Eus. chron. (F. P. RIZZO (a cura di), *Sicilia cristiana dal I al V secolo II*. Roma 2006, 125–127).

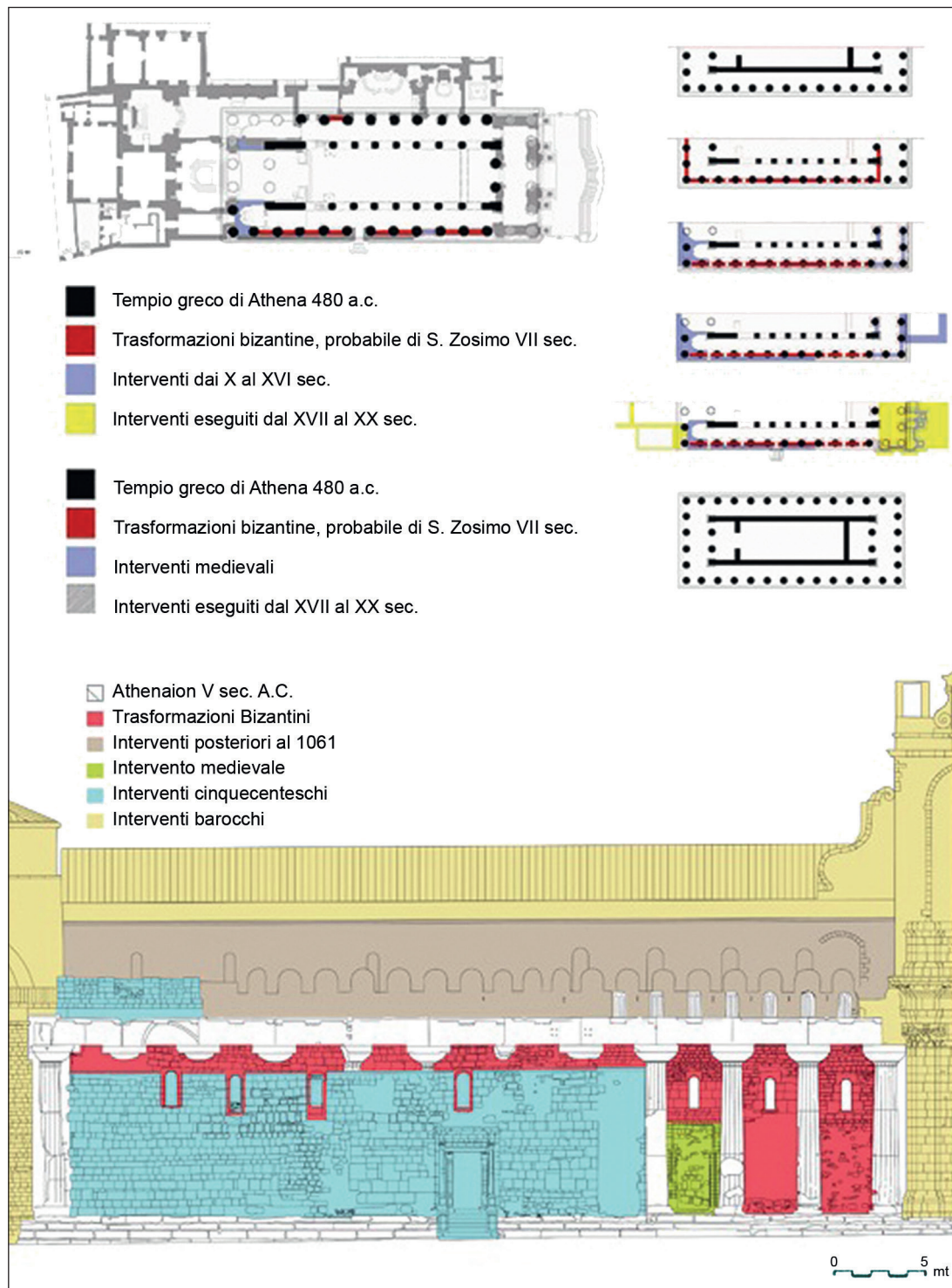


Fig. 5: Siracusa, *Athenaiion*, fasi costruttive (disegno di R. CARTA)

TESTA ha parlato di una strategia della convivenza, testimoniata da una lettera di papa Gelasio (492–496)⁵² in cui, di fronte alle motivazioni dei patroni dei Lupercali per conservare quelle cerimonie, il papa esortava gli organizzatori a deporre la maschera dei falsi cristiani, col ripristinare la sostanza pagana della loro fede. Applicate o meno con rigore, ancora alla fine del V sec., le leggi semplicemente lasciarono ampi margini di espressione alla devozione verso gli antichi culti di popolo ed élites. Lo spazio civico continuò a essere condiviso da pagani e cristiani, tra tensioni e conflitti come quelli manifestati per Roma dalla lettera di papa Gelasio. I progressi di tale processo sono ormai letti nelle trasformazioni subite dallo spazio urbano, nei segni sempre più evidenti dei programmi edilizi della Chiesa, che nel III e IV sec. si erano concentrati prevalentemente nel suburbio.

Se restiamo nell'ambito urbano, ci accorgiamo che le fonti, anche nello specifico siciliano, difficilmente dissociano il reimpiego cristiano dei santuari pagani da un intervento episcopale e quindi da una fase in cui l'istituzione, ormai perfettamente roduta, non aveva più bisogno di forme di finanziamento legate ad atti di evergetismo imperiale o aristocratico ma aveva preso pieno possesso della città e della sua storia.

A Siracusa, come negli altri centri citati, la riconsacrazione dell'*Athenaion* è in qualche modo indicativa del momento dell'abbandono e della disaffezione all'uso del tempio, l'unica che sembra spiegare sufficientemente una conversione così posticipata. Un santuario pagano ben conservato e trasformato in chiesa, come nell'esempio siracusano, doveva avere un impatto sul paesaggio urbano ben diverso da quello provocato da un tempio ormai in rovina⁵³, del quale potevano essere recuperati solo gli elementi architettonici sopravvissuti. Se in Ortigia la maglia del tessuto urbano di età arcaica e classica ha retto almeno fino al VI sec., come attestano gli scavi, il dato sembrerebbe confermare che solo la decomposizione della tradizionale topografia classica ha potuto «incoraggiare» il fenomeno della riconfigurazione degli spazi sacri⁵⁴. Al di fuori dell'assetto urbano di Ortigia, cuore pulsante, politico e religioso, di Siracusa, niente autorizza a riproporre modelli analoghi negli altri quartieri che, già dal primo Impero, come attesta la presenza di numerose strutture funerarie, appaiono in bilico tra città e suburbio. Non diversamente da Catania⁵⁵, è infatti ipotizzabile che, in età tardoantica, la difesa di Siracusa fosse comunque assicurata dalla sopravvivenza del sistema di età classica⁵⁶, un sistema che doveva dimostrare non poche falle se, al momento dell'ascesa al trono di Atalarico nel 526, necessitava di interventi di una certa entità, almeno secondo quanto riferisce Cassiodoro⁵⁷. La notizia deve essere letta attraverso il filtro della propaganda: insistere sulle precarie condizioni delle mura delle città conquistate significava rafforzare l'immagine di Teodorico come *restitutor urbium*⁵⁸, che sarebbe stata ereditata anche dai suoi successori.

⁵² R. LIZZI TESTA, *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV–VI sec. d. C.)*. Bari 2010, passo in *Adversus Andromachum* 28.

⁵³ J.-P. CAILLET distingue due modalità di trasformazione in chiesa di templi: la prima prevede che l'installazione della chiesa avvenga nell'area di un santuario distrutto, reimpiegando o meno i resti dell'antica struttura; la seconda corrisponde al riuso di un edificio sufficientemente conservato (J.-P. CAILLET, *La transformation en église d'édifices public set de temple à la fin de l'antiquité*. In: C. LEPPELLEY [éd.], *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale*. Bari 1996, 191–211, 194–195). Esiste infatti una grande differenza tra il riadattamento di un tempio in chiesa in una città che ha mantenuto le sue forme classiche e la riconfigurazione di uno spazio sacro, impostata su un edificio abbandonato o in rovina. B. WARD-PERKINS, *Reconfiguring Sacred Space: from Pagan Shrines to Christian Churches*. In: G. BRANDS–H.-G. SEVERIN (eds.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung. Symposium vom 14. bis 16. Februar 2000 in Halle/Saale* (Bd. 11: *Spätantike, frühes Christentum, Byzanz: Kunst im ersten Jahrtausend. Reihe B: Studien und Perspektiven*). Wiesbaden 2003, 285–290, 286.

⁵⁴ Incoraggiare è il felice termine scelto da B. WARD-PERKINS (come a nota 38), 287 per segnalare una delle dinamiche più ricorrenti del fenomeno, che trova una particolare applicazione nei casi di riadattamento in Occidente.

⁵⁵ G. LIBERTINI, *Catania nell'età bizantina*. Roma 1923 (ried. in G. RIZZA, *Guido Libertini. Scritti su Catania antica*. Catania 1981, 175–192, 184). Un altro esempio di longevità del sistema difensivo è rappresentato dalla città di Lecce, in cui gli scavi hanno accertato la sopravvivenza dell'antica cinta muraria di età messapica e il forte condizionamento esercitato da questa barriera sull'«andamento delle difese urbane tardo medievali e rinascimentali» (P. ARTHUR, *Alcune considerazioni* [come a nota 38], 31).

⁵⁶ Vd. nota 78.

⁵⁷ Cassiod. *var.* 9, 7 e 14. L'allarmismo sulle condizioni delle mura di Siracusa e Catania rientra agevolmente nella strategia politica di Teodorico, per il quale gli interventi di restauro nelle città dovevano perseguire una doppia finalità: «*ornatus pacis adquiritur, et belli necessitati praecavetur*» (Cassiod. *var.* 1, 28).

⁵⁸ S. COSENTINO, *Politica e fiscalità nell'Italia bizantina (secc. VI–VIII)*. In: A. AUGENTI (a cura di), *Le città italiane tra la tarda Antichità* (come a nota 38), 42, in cui si sottolinea tra l'altro come, in materia di politica fiscale, i re ostrogoti si uniformassero al sistema tardoantico, introducendo solo in pochi casi alcuni interventi correttivi.



Fig. 6: Catania, teatro antico, veduta generale (foto: autore)

Se è possibile introdurre correttivi al quadro della Sicilia tardoimperiale, come di una *provincia* snaturata nei suoi centri urbani e costellata di *stationes, fundi, villae e massae*, lo si deve anche a città come Catania, la cui vita urbana appare sicuramente più strutturata di quanto non si sia originariamente creduto, per lo meno per i secoli III e IV. D'altronde è lo stesso Ausonio, in pieno IV sec., ad accreditare la città al sedicesimo posto nell'*Ordo urbium nobilium*, un elenco delle più importanti città imperiali.

Di questa diversa interpretazione di Catania, che mantiene quindi il volto della città, sono testimoni i programmi edilizi pubblici realizzati sotto i Severi: *scaenae frons* del teatro, due complessi termali, un nuovo ramo dell'acquedotto, un ninfeo e, con tutta probabilità, anche un *odeon*, una fase quindi, non di regressione, ma di crescita nell'edilizia pubblica e privata, nella decorazione delle *domus* private, nei monumenti funerari (con la realizzazione di mausolei) e nella statuaria e scultura d'importazione. Un'attività edilizia costante si registra ancora nel IV sec. nel corso del quale il teatro fu adattato per spettacoli d'acqua (fig. 6) (un'analogia trasformazione è attestata a Siracusa), venne costruito un nuovo edificio termale, nonché restaurati l'acquedotto presumibilmente per risarcire i danni di un terremoto (363/364 o 365), da cui provengono i due frammenti di mosaico pavimentale con personificazione dei mesi di *Maius* e *Iulius*, rinvenuti da Biscari nell'area del Monastero dei Benedettini (Piazza Dante), dalla quale proviene un'iscrizione opistografa (*CIL X, 7017*) destinata a ricordare, sul lato più recente, il restauro proprio di un ninfeo. Guardando il testo dell'iscrizione, è agevole desumere che il promotore dell'intervento risulta essere *Flavius Arsinius, consularis provinciae Siciliae* in un periodo sul quale l'indagine prosopografica non è riuscita a fare luce, ma che sembra incluso comunque tra il 353 e il 370/379; un indizio più sicuro per la cronologia dell'epigrafe è rappresentato dalla menzione, nello stesso testo, di un *vir perfectissimus defensor perpetuus, Flavius Ambrosius*, la cui attività, in altre attestazioni, è fissata intorno all'anno 370. Questa data è straordinariamente in sintonia con la cronologia del mosaico, ascrivibile alla seconda metà del IV sec., e conferma il caso di evergetismo monumentale, non più a cura delle municipalità e di privati cittadini, ma di un *consularis*. Il documento si aggiunge ad altre iscrizioni che commemoravano simili restauri monumentali, a spese pubbliche, da parte dei governatori dell'isola, a Catania come in altre città della Sicilia anche nel corso del V sec., spesso in relazione con devastazioni provocate dalle incursioni dei Vandali.

In questo clima, che, in qualche modo, dal III al V sec., prelude e affianca la nascita della *civitas christiana*, acquista un significato particolare la decisione, presa dal governatore della provincia, di ripristinare

nella città di Catania le statue degli eroi protettori della città «*quos tulit hostilitas*», che è stata interpretata come la conseguenza di un attacco dei Vandali⁵⁹.

Ed è in questo tessuto ideologico, ancora fortemente bisognoso dell'aiuto degli eroi e degli dei pagani, che si innestano le tematiche martiriali, per il cui potenziamento si mobilitano i diversi livelli della gerarchia ecclesiastica (lo attesta inequivocabilmente la documentazione epigrafica). La ritualità, mutuata dal mondo classico, confluiva nella vita religiosa dei cristiani e la continuità del culto dei martiri locali (Agata e Euplo a Catania) assicurava la continuità della funzione religiosa della città, che non subiva in tal modo alcun tipo di interruzione. In questa chiave va letta l'interpretazione che vede, nel culto della martire Agata, la risemantizzazione cristiana dei culti consacrati a divinità femminili⁶⁰, quali Iside ma soprattutto Demetra e Kore. Nelle città, l'impegno delle istituzioni ecclesiastiche appare mirato a subentrare alle istituzioni tradizionali, avocando quelle funzioni fondamentali per la sopravvivenza della comunità.

Città pagana e città cristiana vanno quindi pensate e studiate in termini dialettici, allontanando la prospettiva che la seconda sia alternativa alla prima.

Nella ricostruzione dell'assetto topografico di Catania, appaiono sfumati i tempi e i modi dell'azione rimodellante del cristianesimo primitivo, ma il punto fermo dal quale partire è sicuramente la tradizione che data il martirio di Agata, patrona della città, durante la persecuzione di Decio e che suggerisce la presenza di una comunità almeno alla metà del III secolo d. C. Le informazioni sulla *civitas christiana* si fanno sempre più nitide nel corso del IV secolo, come attestano gli scavi condotti nell'area cimiteriale di via Dottor Consoli e in quelle limitrofe, nonché i materiali, soprattutto epigrafi, che sono stati a più riprese rinvenuti. Sul lato ovest della via Androne, presso l'incrocio con la via Dottor Consoli, ha rivisto la luce negli anni Cinquanta una vasta area cristiana a destinazione funeraria, che ha restituito i resti di una *trichora*, datata dagli editori⁶¹ al IV secolo, e quelli di una più tarda basilica bizantina di dimensioni ridotte, dotata di un mosaico pavimentale policromo (fig. 7). Non si può non riconoscere all'iscrizione di *Iulia Florentina* (CIL X, 7112), dalla necropoli di via Dottor Consoli, un ruolo decisivo volto a illuminare il rapporto tra città e territorio (*Hybla*, vicino Paternò), e a testare il grado di incidenza della gerarchia ecclesiastica nella vita religiosa della città. L'epigrafe in latino, distinta dalle altre in lingua greca, sembra preparata del presbitero di Catania per avocare alla chiesa cristiana della città un evento miracoloso accaduto in un paese limitrofo sottoposto alla sua giurisdizione. Il corpo di *Iulia Florentina*, morta a diciotto mesi dopo il battesimo, era stato deposto *pro foribus mart(yrum) chr(istian)orum* (in prossimità delle tombe dei martiri catanesi Agata e Euplo). Escludendo che la basilica coincidesse con il *martyrium di Iulia Florentina*⁶², dal testo della lapide si evince che la bambina era stata seppellita in un'area funeraria, con una già definita fisionomia di uno spazio sacro, per la presenza dei corpi santi, che presto si sarebbe trasformata in un santuario martiriale, in perfetta sintonia, con il paesaggio suburbano. La testimonianza archeologica ed epigrafica sembrerebbe confermare l'estensione dello spazio sacro, sulla scia di una riconosciuta tradizione agiografica.

A Catania, per i secoli IV–VII, acquistano un valore particolare il problema della cinta muraria, scaturito dalla definizione di Catania, data da Procopio, come di una città «non fortificata», e la localizzazione delle aree funerarie, tradizionalmente riservate agli spazi extramuranei, a ragione considerate una spia dell'estensione e dell'assetto urbanistico della città romana e tardoromana; questi e altri argomenti sono stati al centro di un dibattito che, com'è giusto che sia, è destinato a durare nel tempo, anche in relazione ai risultati di una rinnovata indagine archeologica⁶³. Solo in relazione al nuovo ruolo strategico di Catania come avamposto difensivo della nuova capitale tematica, Siracusa, e dell'intero territorio, dopo una prolungata sopravvivenza del sistema difensivo classico, si è riaffacciata l'esigenza di rafforzare il perimetro della città,

⁵⁹ M. SGARLATA, Catania. Dalla città pagana alla città cristiana. In: C. PESCIO, Catalogo della mostra a Catania dal 29 gennaio al 4 maggio sotto il titolo: *Agata santa. Storia, arte, devozione*. Firenze 2008, 158–167.

⁶⁰ M. STELLADORO, *Agata. La martire dalla tradizione greca manoscritta*. Milano 2005, 10–11.

⁶¹ G. RIZZA, Un *martyrium* paleocristiano di Catania e l'iscrizione di J. Florentina. In: *Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*. Catania 1964, 593–612.

⁶² V. G. RIZZONE, L'iscrizione di Iulia Florentina. In: Catalogo della mostra: *Agata santa* (come a nota 59), 219–225.

⁶³ Vd. i recenti contributi in F. NICOLETTI (a cura di), *Catania antica. Nuove prospettive di ricerca*. Palermo 2015.

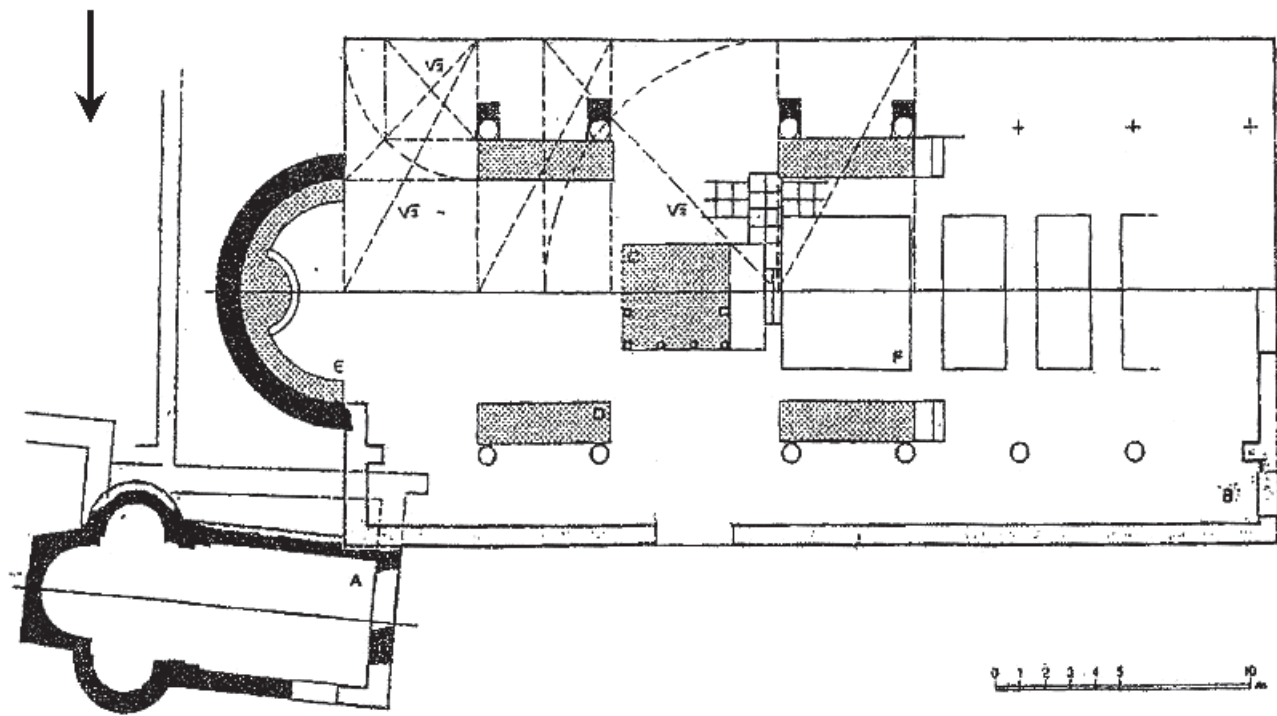


Fig. 7: Catania, basilica di via Dottor Consoli, mosaico pavimentale (foto: autore)

in un periodo incluso tra la fine del VI e il VII sec.⁶⁴, ma forse anche prima, nell'arco del VI sec., come indica la lettura del già citato passo delle *var.* di Cassiodoro⁶⁵. L'esempio di alcune città dell'Africa settentrionale⁶⁶ potrebbe suggerire l'ipotesi che, prima della conquista bizantina, la manutenzione dell'apparato delle mura di Catania fosse stata garantita dallo smantellamento di alcuni spazi pubblici, in grado di fornire una percentuale consistente di materiale di reimpiego. Solo in un tratto, segnato all'esterno dalla necropoli di ponente, la cinta muraria del Cinquecento potrebbe forse coincidere con l'estremo limite della città nel medio e tardo Impero⁶⁷.

Nelle ricerche del primo Novecento, le aree a destinazione funeraria, il cui uso era legato alla comunità cristiana, erano state suddivise in gruppi che, con tipologie differenti, si diramavano dalla contrada di S. Maria di Gesù fino ad una zona compresa tra via di S. Euplio e via Etnea (all'altezza del palazzo delle Poste), segnando il limite settentrionale della città. I cimiteri suburbani si impiantarono lungo un tessuto viario, che è rimasto inalterato almeno fino al III sec., come dimostrano le indagini condotte negli anni Novanta su un gruppo di tombe localizzate sotto Palazzo Tezzano e nell'ex Monastero di S. Caterina e altri saggi del 2005 nell'area di Palazzo S. Giuliano e del Teatro MACHIAVELLI che vengono così a marcare il limite sud-orientale dell'abitato⁶⁸.

Già ai tempi di Libertini, appare ben documentata la serie degli edifici termali di Catania, in particolare di quelli costruiti nella parte alta della città, nell'area del Convento dei PP. Benedettini. Merita di essere ricordata la chiesa di S. Maria della Rotonda (fig. 8), che si aggiunge ad uno spettro piuttosto ampio di esempi attestati in Sicilia, come in altri paesi del bacino del Mediterraneo, di trasformazioni di edifici termali in luoghi di culto cristiani. In Africa settentrionale, come in Sicilia, il reimpiego degli edifici termali si configura come un fenomeno ricorrente nei secoli V e VI, fenomeno ben noto nel territorio di Santa Croce Camarina, con i due edifici cruciformi Vagnu di Mezzagnone e Vagnu di Mare.

E, infine, l'identità della *civitas christiana*, che finirà inevitabilmente per coincidere con l'identità urbana nel senso più ampio, va ricercata nei due luoghi di culto intitolati alla martire Agata all'interno della città. Sono questi i luoghi che attestano il fenomeno dell'inurbamento del culto (dal suburbio, dove era praticato nel santuario martiriale di via Dottor Consoli, all'urbe) e, insieme con questo, i primi segni di un altro fenomeno altrettanto diffuso e, in qualche modo, legittimato dal primo: l'inurbamento delle sepolture, in prossimità degli edifici religiosi, in un periodo compreso tra la fine del VI e la prima metà del VII.

Tra il 2002 e il 2005 interventi di somma urgenza e di messa in sicurezza hanno interessato le due chiese di Santa Agata la Vetere (in particolare, il cortile esterno) e Santa Agata al Carcere. In particolare, nel cortile del complesso di Santa Agata la Vetere, sono stati individuati un gruppo di otto sepolcri, databili tra il XIII e il XV sec., ai quali si aggiungono undici fosse terragne prive di corredo, che documentano una presenza cristiana riferibile al VII sec. L'ubicazione delle due chiese, custodi della tradizione legata al martirio e alla devozione della santa, sembra rispondere ad un preciso disegno strategico e ideologico: risultano entrambe disposte su una terrazza naturale che divide l'acropoli greca dalla città romana e, al tempo stesso, controllano con la porta Regis la viabilità di accesso alla città da Nord⁶⁹.

Le fonti attestano un rilancio dei santi siciliani (Pancrazio, Agata e Lucia) e un rinnovato interesse romano e papale dalla fine del V sec. con papa Gelasio I. (492–496) e Simmaco (498–514), che si rinnova ai tempi di Gregorio Magno (590–604); all'avanzato VII sec. si riferisce la notizia di una chiesa dedicata a Lucia dal vescovo di Catania Leone⁷⁰. Resta in sospeso, più che per Siracusa, la questione della chiesa cattedrale

⁶⁴ L. ARCIFA, Da Agata al liotru: la costruzione dell'identità urbana nell'alto medioevo. In: M. G. BRANCIFORTI – V. LA ROSA (a cura di), *Tra lava e mare: Contributi all'archeologia di Catania*. Catania 2007, 355–386.

⁶⁵ Vd. nota 44.

⁶⁶ N. CHRISTIE – S. T. LOSEBY (eds.), *Towns in transition. Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Aldershot 1996.

⁶⁷ M. SGARLATA, Catania (come a nota 59), 164, nota 32; vd., da ultimo, E. TORTORICI (a cura di), *Catania antica. La carta archeologica*. Roma 2016.

⁶⁸ U. SPIGO, *I saggi di Palazzo Sangiuliano e i nuovi dati sull'anfiteatro*. Milano 1958, 207–218.

⁶⁹ A. PATANÈ – L. ARCIFA, *Lo scavo di Sant'Agata al carcere a Catania*. In: M. G. BRANCIFORTI – V. LA ROSA (a cura di), *Tra lava e mare* (come a nota 64), 156–178.

⁷⁰ M. SGARLATA, Catania (come a nota 59), 165.

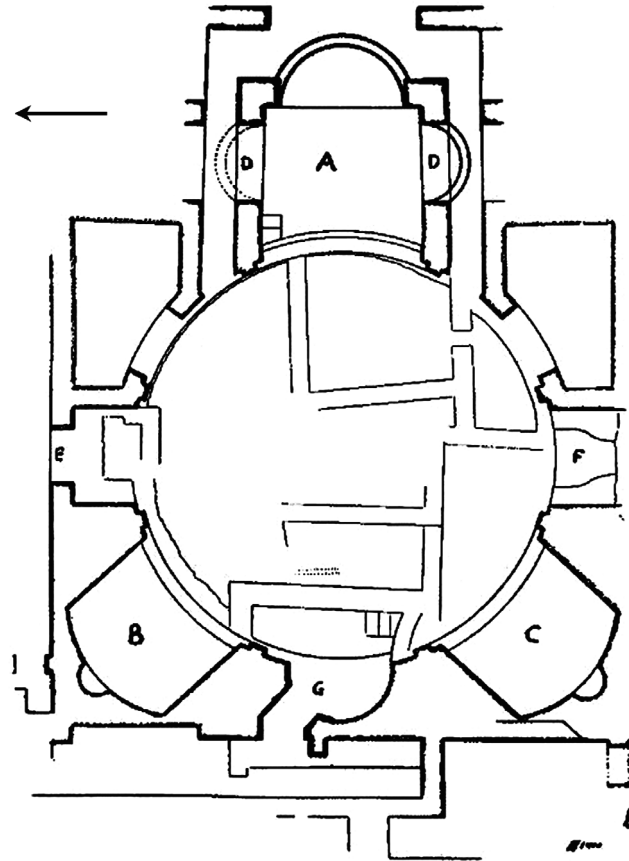


Fig. 8: Catania, chiesa di Santa Maria della Rotonda (foto: autore)

a Catania, dove non si registrano tracce archeologiche di un impianto primitivo, per la cui realizzazione doveva comunque essere stato scelto uno spazio urbano, e non vengono in aiuto neanche le tradizioni scritte, nelle quali è vivo il ricordo di alcuni luoghi della *civitas christiana* ma nessun memoria rimane dell'antica cattedrale della città.

DAL SEPPELLIMENTO ALLA DEVOZIONE: IL CONTRIBUTO DELL'ARCHEOLOGIA

Nonostante le evidenti difficoltà, alcune condivise con i centri urbani dell'Italia bizantina, altre peculiari alla città di Siracusa e alla sua storia archeologica, si cercherà di ricostruire un quadro della topografia martiriale del suburbio⁷¹ che possa illuminare la pratica devozionale e il grande movimento dei pellegrini tra i secoli VI e X, anche quando le scarse informazioni, desunte dalle fonti letterarie ed epigrafiche, stentano ad incrociarsi con i dati forniti dall'archeologia. La documentazione siracusana, come quella di altre città siciliane, non si sottrae al prevalente modello martiriale e all'edificio agiografico costruito nel solco indicato dalla tradizione geronimiana⁷², che ritaglia un ruolo significativo a Lucia e al culto connesso, in un periodo in cui il *patronus* celeste diventa una replica spirituale dell'aristocrazia terrestre⁷³. Il culto tributato a Lucia trova il suo teatro naturale nel quartiere di Acradina che, come abbiamo anticipato, dall'età classica all'età tardoantica e alto-medievale ha subito le modifiche insediative più rilevanti rispetto a quelle che è possibile restituire per gli altri quartieri di Siracusa⁷⁴.

Il cimitero di S. Giovanni è l'unico ad essere rimasto esente da interventi di potenziamento monumentale dopo la disattivazione come cimitero⁷⁵, mentre nella limitrofa cripta di S. Marciano e nei due cimiteri di Vigna Cassia e S. Lucia, questi ultimi dotati di nuclei genetici del III sec. i settori riservati a sepolture venerate, o in connessione con esse, vengono trasformati in *loca sancta*, poli devozionali per un periodo straordinariamente lungo. Così avviene nella trasformazione in santuario della regione centrale del cimitero di Vigna Cassia, conosciuta come Cimitero Maggiore o ipogeo di S. Diego, in cui il processo di trasformazione investe uno dei nuclei genetici del cimitero di Vigna Cassia⁷⁶, collegato a tombe venerate poste all'interno

⁷¹ La topografia martiriale del suburbio emerge sempre più chiaramente a Roma, dove «i grandi martiria realizzati in età costantiniana nel suburbio della città dovettero connotare in modo nuovo il paesaggio di questi settori della» «banlieue»; con la loro costruzione per la prima volta lo spazio del sacro (inteso come luogo deputato ad un culto religioso) entrava con sistematicità nel territorio *extra urbem*: V. FIOCCHI NICOLAI, L'organizzazione dello spazio funerario. In: L. PANI ERMINI (a cura di), *Christiana Loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*. Roma 2000, 43–58, 49; Id., Elementi di trasformazione dello spazio funerario tra tarda antichità e altomedioevo. In: *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 50 (Spoleto, 4–8 aprile 2002). Spoleto 2003, 921–969, 927.

⁷² G. CANTINO WATAGHIN – L. PANI ERMINI, Santuari martiriali e centri di pellegrinaggio tra tarda antichità e alto Medioevo. In: J. ENGMANN, *Akten des XII. CIAC* (Bonn, 22.–28. September 1991). Münster 1995, 123–151, 123–126, fig. 2.

⁷³ M. VAN UYTFANGHE, L'origine, l'essor e les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert. «*Cassiodorus*» 2 (1996) 143–196, 147–148 sui vescovi aristocratici nel ruolo di impresari del culto dei santi, che si configura non come un fenomeno popolare, al quale si adegua l'élite, ma come un fenomeno promosso attraverso l'élite alla fede sociale ed ecclesiastica.

⁷⁴ F. S. CAVALLARI – A. HOLM, *Topografia archeologica di Siracusa*. Palermo 1883, 364; F. S. CAVALLARI, *Appendice alla Topografia archeologica di Siracusa*. Torino – Palermo 1891; Id., *Euryalos e le opere di difesa di Siracusa con talune annotazioni sulla popolazione di Siracusa. Appendice II alla Topografia archeologica di Siracusa*. Torino – Palermo 1893. In questo senso appare condivisibile la posizione di chi, a proposito di suburbio, ritiene quanto mai opportuna una definizione dei parametri geografici, utili a indirizzare correttamente gli studi sugli spazi extramurante si tratta di un'istanza tanto più sentita quanto più ci si allontana da Roma, dove quei parametri sono ormai ampiamente acquisiti. Dati meno fragili per Siracusa sono offerti dalle informazioni sulla città greca, contenute nelle fonti letterarie e in parte confermate dagli scavi, che consentono di indicare la conformazione e l'andamento del circuito delle mura di Siracusa fin dall'epoca arcaica. Se la città si era comunque contratta rispetto al periodo di massima espansione (secoli V e IV), su quale dei tre circuiti murari (uno di età arcaica e gli altri datati agli anni 485–478 e 415–413) era stato modellato il sistema di difesa della città nei secoli III–VI. E' del tutto plausibile che, nonostante le faraoniche mura commissionate da Dionigi I. (Tyranos, 405–367), il limite ufficiale della *polis* sia stato identificato, nei secoli successivi, marcati dall'inizio della dominazione romana, sempre con il circuito murario del 415–414; H. P. DROGEMÜLLER, *Syrakus. Zur Topographie und Geschichte einer griechischen Stadt*. Gym. 6. Heidelberg 1969, 110–113; L. POLACCO, Tra vivi e morti nelle antiche Siracuse. *Archivio per l'Antropologia* 123 (1993) 591–600.

⁷⁵ Questioni che in parte si annidano nella scarsa presenza della gerarchia ecclesiastica all'interno del cimitero di S. Giovanni.

⁷⁶ Per l'identificazione di quest'area come nucleo genetico, già suggerita da P. ORSI, vd. U. M. FASOLA – V. FIOCCHI NICOLAI, Le necropoli (come a nota 6), 1154–1155.

del cubicolo delle rose, alterandone il primitivo assetto topografico e realizzando uno spazio dotato di una propria autonomia, con un accesso da Sud ed una grande copertura a botte.

Sulla Cripta di San Marciانو (fig. 9) esiste una tesi seducente, ma in verità scarsamente puntellata, che suggerirebbe un ritorno quasi ciclico dell'antica funzione cultuale in luoghi destinati per un lungo periodo ad essere utilizzati per il seppellimento: l'area di Acradina in cui venne scavato l'ipogeo funerario, che avrebbe accolto il corpo di Marciانو, era stata qualificata in età greco-classica dal *temenos* delle *Thesmophoroi*⁷⁷. L'impianto funerario, i cui resti di arcosoli polisomi e fosse terragne sono ancora visibili, aveva riservato, alla metà del III sec. circa, uno spazio alla degna sepoltura del protovescovo di Siracusa⁷⁸, ipotecendo così lo sviluppo futuro del luogo. La trasformazione in *cella trichora* trova quindi la sua giustificazione nella presenza delle reliquie del santo e deve essere comunque successiva alla metà del V sec., come suggeriscono le testimonianze ancora legate all'uso funerario dell'ipogeo⁷⁹. Per la cronologia del santuario martiriale ci si chiede se rispecchi la fase bizantina di Siracusa, alla quale si riferirebbe parte della scultura decorativa rinvenuta⁸⁰, o se invece la natura della trasformazione in luogo santo sia più in sintonia con la datazione normanna della basilica soprastante, intitolata a S. Giovanni Evangelista, e con i resti pavimentali in *opus sectile*, che l'analisi stilistica sembra ricondurre alla fine dell'XI o ai primi decenni del XII sec.⁸¹. Se il dato archeologico appare incerto⁸², è la documentazione scritta che ci orienta su due momenti importanti della storia ecclesiastica della città: il primo sembra indirizzare agli anni della permanenza a Siracusa di papa Vigilio (537–555), cui risalirebbe quindi la commissione dei primi lavori di sistemazione monumentale della cripta e della basilica soprastante⁸³; il secondo momento ci riporta al vescovo Teodosio che, tra la fine del VII e gli inizi dell'VIII secolo, viene ricordato come il principale sponsor di un'operazione di rilancio e potenziamento del culto di Marciانو a Siracusa⁸⁴. Non è da escludere che l'attività di Teodosio possa aver avuto riflessi anche nel vicino cimitero di S. Lucia, dal momento che, nella prima metà dell'VIII secolo, proprio l'immagine di Marciانو è parte integrante del programma decorativo dell'oratorio dei Quaranta Martiri⁸⁵, ricavato all'interno del cimitero.

⁷⁷ G. CULTRERA, Il "temenos" delle "Thesmophoroi" e la cripta di S. Marciانو. In: M. SCARLATA ET AL. (eds.), *Atti del congresso nazionale di Archeologia Cristiana*. Siracusa 19–24 settembre 1950. Roma 1952, 143–179.

⁷⁸ Per le fonti agiografiche su Marciانو, vd. F. P. RIZZO, *Sicilia cristiana* (come a nota 51), 7–8, 13, 15, 20–21, 79–83.

⁷⁹ Fanno fede in questo senso l'affresco delle due Alessandre, tradizionalmente datato nella prima metà del V sec. (A. AHLQVIST, *Pittura e mosaici nei cimiteri paleocristiani di Siracusa*. Venezia 1995, 190–195), e l'iscrizione funeraria con indicazione della coppia consolare al 423; P. ORSI, *Esplorazioni nella cripta di S. Marciانو*. *NSA* 13 (1905) 396–397).

⁸⁰ La tesi, formulata per primo da P. ORSI, poi rilanciata da G. M. AGNELLO e S. L. AGNELLO, sarebbe in relazione con la proposta di una cronologia della soprastante basilica di S. Giovanni Evangelista al VI secolo, che a tutt'oggi risulta ancora non sufficientemente dimostrata (vd. M. SGARLATA, S. Giovanni [come a nota 12], 7–10).

⁸¹ R. FLAMINIO, *Il pavimento in opus sectile della cripta di S. Marciانو a Siracusa*. In: *Atti del IV. Colloquio dell'Associazione Italiana per lo studio e la conservazione del mosaico* (Palermo 9–13 dicembre 1996). Ravenna 1997, 281, 298, 293, la cui opinione è in sintonia con A. MESSINA, L'encomio di San Marciانو (*BHG* 1030) e la basilica di S. Giovanni Evangelista a Siracusa. *Byzantion* 1995, 17–23, 22. Per entrambi la creazione della *cella trichora* è connessa alla basilica soprastante, datata in età normanna, con un progressivo slittamento degli interventi successivi all'età aragonese. Cfr. M. SGARLATA, La topografia martiriale di Siracusa in età bizantina. In: *Exemplon. Studi in onore di Irmgard Hutter*, I. *Nea Rhōmē*. *RRB* 6 (2009) 171–189.

⁸² R. FARIOLI-CAMPANATI, La cultura artistica nelle regioni bizantine d'Italia dal VI all'XI secolo. In: G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *I bizantini in Italia*. Milano 1982, 137–426, 282 e 293, nota 151, figg. 216–218. Per la scultura decorativa restituita dalla cripta, vd. anche C. GIANINO, La scultura decorativa bizantina a Siracusa: alcune considerazioni. *ArchStorSir* s. III, 21 (2007) 55–94, 85–88.

⁸³ S. G. AGNELLO, A proposito della cripta di S. Marciانو a Siracusa. *Kokalos* 43/44 (1997/1998) 365–376, 373.

⁸⁴ A Siracusa il culto di Marciانو viene rilanciato dal vescovo Teodosio con una cerimonia di consacrazione di un altare all'interno delle «grotte Pelopie» nel quartiere Acradina, che la tradizione agiografica ha spesso collegato al protovescovo della città nella funzione di sua principale abitazione: A. CAMPIONE, Il Martirologio Geronimiano e la Sicilia: esempi di agiografia regionale. *VetChr* 42 (2005) 15–35, 23–28, in part. 27.

⁸⁵ Proprio la presenza di Marciانو nella teoria dei santi, raffigurati sull'unica parete conservata, costituisce uno degli elementi datanti dell'affresco; le prime fonti che attestano la storicità del protovescovo sono infatti successive alla *Vita di S. Zosimo*, vissuto nel VII sec., nella quale non si menziona Marciانو (G. SALVO, L'oratorio dei Quaranta Martiri di Sebastia. In: M. SGARLATA – G. SALVO, *La catacomba di Santa Lucia e l'oratorio dei Quaranta Martiri* [come a nota 10], 90–91).



Fig. 9: Siracusa, cripta di San Marciano (foto: autore)

Gli interventi monumentali nel cimitero di S. Lucia, risalenti ad età bizantina, alcuni confrontabili con i modelli del suburbio romano⁸⁶, altri meno, danno origine all'Oratorio della regione A, trasformato in cisterna nel XV sec., e all'Oratorio della regione C, con triplice strato di affreschi, aperto al culto almeno fino alla metà del XIII sec.⁸⁷, entrambi ovviamente collegati alla presenza del sepolcro di Lucia. I due oratori del cimitero di Santa Lucia rivelano in pianta una contiguità topografica con il sepolcro della santa, collegamento interrotto proprio dal taglio di trincea per la costruzione nel Seicento della Chiesa del Sepolcro⁸⁸. L'oratorio dei Quaranta Martiri⁸⁹ (fig. 10), ricavato in età bizantina nel livello superiore di una delle gallerie del cimitero ormai dismesso, presenta la volta decorata da un affresco che riproduce il tema del martirio dei Quaranta Martiri di Sebaste, databile nella prima metà dell'VIII sec., secondo una scelta – quella di accostare Lucia ai Quaranta Martiri – che non appare casuale e che viene suggerita da alcune fonti⁹⁰ (fig. 11). L'accostamento è tanto più convincente soprattutto dopo la recente identificazione con la martire Lucia⁹¹

⁸⁶ V. FIOCCHI NICOLAI, Sviluppi funzionali e trasformazioni monumentali dei santuari martiriali di Roma e del Lazio nella tarda antichità e nell'alto medioevo. In: S. BOSCH GAJANO – F. SCORZA BARCELLONA (a cura di), *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*. Città di Castello 2008, 313–334.

⁸⁷ Greg. ep. 7, 36.

⁸⁸ Per i dati relativi alla Chiesa del sepolcro di Santa Lucia, vd. M. SGARLATA – G. SALVO, *La catacomba di Santa Lucia* (come a nota 10), 12.

⁸⁹ La costruzione di una cisterna nel XV sec. demolì «due ordini di gallerie sovrapposte l'una all'altra» (P. ORSI, Oratorio trogloditico con pitture bizantine a S. Lucia di Siracusa. *Sicilia bizantina* [1942] 71–98, 71), nella superiore delle quali era stato ricavato il piccolo oratorio; S. L. AGNELLO, *Le arti figurative della Sicilia bizantina*. Palermo 1962, 162–169.

⁹⁰ M. SGARLATA – G. SALVO, *La catacomba di Santa Lucia e l'oratorio dei Quaranta Martiri* (come a nota 10), 91–92.

⁹¹ M. FALLA CASTELFRANCHI, Il programma iconografico della cripta della Chiesa di Santa Lucia a Brindisi. *Mélanges Catherine Jolivet-Lévy*. Paris 2016, 145–154.



Fig. 10: Siracusa, catacomba di Santa Lucia, oratorio dei Quaranta Martiri (foto: autore)

dell'unica figura femminile presente nella teoria dei santi, posta prima della figura conclusiva del vescovo Marciano e da sempre, non senza qualche perplessità, ricondotta all'immagine di Sant'Elena.

A Catania, un episodio della *Vita di san Leone* racconta che il vescovo avrebbe edificato in città una chiesa consacrata a Santa Lucia e un'altra dedicata ai Quaranta Martiri⁹², in onore quindi di una martire siciliana e di martiri greco-orientali, oggetto di particolare venerazione nel mondo bizantino. Il biografo, che riferisce fatti ascrivibili alla seconda metà dell'VIII sec. e che mostra un uso consapevole delle indicazioni topografiche, associa quindi il culto di santa Lucia a quello dei Quaranta Martiri, collegando l'edificazione delle due chiese catanesi ad un unico committente, il vescovo Leone. A Siracusa l'identità del committente rimane anonima, o comunque seppellita nel silenzio dell'operosità dei monaci, dal momento che la presenza dell'oratorio, come degli altri limitrofi, è in evidente rapporto con una fondazione monastica intitolata a S. Lucia e attestata già nel 597 in un'epistola di Gregorio Magno⁹³, di cui è documentata l'attività fino al XII secolo. Fissare la cronologia dell'affresco dell'oratorio in esame nella prima metà dell'VIII sec. fa presumere che il culto di Lucia e dei Quaranta Martiri fosse stato importato a Catania sotto la diretta influenza di quel primato, che Siracusa esercitava sulla città etnea⁹⁴. Già prima, sotto il pontificato di Gregorio, il controllo della vita ecclesiastica siciliana passava attraverso la sede episcopale siracusana, nel costante sforzo di cementare il legame tra Sicilia e Roma, intaccato, anche sul piano liturgico, dalla presenza bizantina nell'isola⁹⁵.

⁹² A. ACCONCIA LONGO, *Vita di san Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro*. *RSBN* 26 (1989) 3–98, 38.

⁹³ Greg. ep. 7, 36; A. GUILLOU, *La Sicilia bizantina. Un bilancio delle ricerche attuali*. In: *ArchStorSir* n. s. 4 (1975/1976), 45–89, 63 e V. VON FALKENHAUSEN, *Il monachesimo greco in Sicilia*. In: C. D. FONSECA (a cura di), *La Sicilia rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee. Atti del VI. Convegno sulla civiltà rupestre medievale nel Mezzogiorno d'Italia* (Catania – Pantalica – Ispica, 7–12 settembre 1981). *Galatina* 1986, 135–174, 138.

⁹⁴ La sede episcopale di Siracusa era già abituata da alcuni secoli ad esercitare un primato sulla sede di Catania, in qualche modo giustificato anche dal ruolo politico e commerciale della più antica diocesi dell'isola (F. LANZONI, *Le origini delle diocesi antiche d'Italia*. Roma 1923, 393); A. PINCHERLE, *Sulle origini del primo cristianesimo in Sicilia*. *Kokalos* 28 (1965) 547–562, 549.

⁹⁵ Greg. ep. 9, 26; V. MILAZZO – F. RIZZO NERVO, *Lucia tra Sicilia, Roma e Bisanzio: itinerario di un culto (IV–IX secolo)*. In: S. PRICOCO (a cura di), *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità. Atti del Convegno di Studi* (Catania, 20–22 maggio 1986). Catania 1988, 95–135, 120–121; V. VON FALKENHAUSEN, *Il monachesimo greco* (come a nota 93), 170, nota 113; F. P. RIZZO, *Sicilia cristiana* (come a nota 51), 157–159.



Fig. 11: Siracusa, catacomba di Santa Lucia, oratorio della Regione C (foto: autore)

Mentre la fondazione del monastero, legata all'iniziativa di Gregorio, è certificata da fonti contemporanee e attendibili⁹⁶, la costruzione della basilica, destinata a custodire le reliquie della santa e ad accogliere i fedeli, viene attestata dalle due redazioni, greca e latina, della contestata *passio* (*aedificata est in eodem loco basilica*) per trovare la definitiva, ma non convincente, consacrazione nelle *Vitae* di O. GAETANI e nella *Sicilia Sacra* di R. PIRRI⁹⁷. E' sempre la stessa *passio* a sottolineare la funzione aggregante della sepoltura della santa, che attrae fedeli dalle città vicine e favorisce il flusso dei pellegrinaggi⁹⁸. A distanza di tempo dal pontificato di Gregorio, nella prima metà dell'VIII, avere associato i culti di Lucia e i Quaranta Martiri, equiparando la devozione locale a quella del mondo greco-orientale si presta ad una logica interpretativa che, più che confermare le spinte autonomistiche e il «distacco centrifugo» della Sicilia sia da Roma che da Costantinopoli⁹⁹, sembra restituire la Sicilia all'Oriente bizantino, confermando i timori e le preoccupazioni che la Chiesa romana aveva nutrito all'epoca di Gregorio Magno nei confronti di un'isola, tornata ad essere soprattutto greca¹⁰⁰.

⁹⁶ G. SALVO, Monachesimo e monasteri siracusani nel VI secolo. In: *Di abito in abitato. In itinere fra le più antiche testimonianze cristiane degli Iblei* (come a nota 26), Roma 2005, 117–133, 123–125. Le istituzioni monastiche garantivano «l'ufficiatura delle basiliche martiriali, la loro custodia e l'accoglienza di devoti e pellegrini» (V. FIOCCHI NICOLAI, *Sviluppi funzionali* [come a nota 86], 324).

⁹⁷ O. CAIETANUS, *Vitae Sanctorum Siculorum II. Animadversiones*. Panormi 1657, 106; R. PIRRI, *Sicilia Sacra I*. Panormi 1646, 601: «Ego scilicet in eo loco extra moenia ad 500 p. ubi adhuc templum vetustissimum sacrum extat... Antiquo enim nascentis Ecclesiae more ibi sepeliebantur ubi subibant tormenta». Scarse e vaghe risultano essere le informazioni di natura monumentale e topografica contenute nella *passio* di S. Lucia, oscillanti tra «la storia e l'immaginazione»; L. SPERA, Gli spazi del sacro nel suburbio di Roma tra tarda antichità e alto Medioevo: luoghi della storia e luoghi dell'immaginazione nelle passioni dei martiri romani. In: S. BOESCH GAJANO – F. SCORZA BARCELLONA (a cura di), *Lo spazio del santuario* (come a nota 86), 335–349.

⁹⁸ L. CRACCIO-RUGINI, 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). Caltanissetta 1987, 85–125, 119–120.

⁹⁹ G. ROSSI TAIBBI, *Martirio di Santa Lucia. Vita di Santa Maria. Testi greci e Traduzioni*. Palermo 1959, 70, 192–197; Cfr. D. MOTTA, *Mouetur urbs sedibus suis et currit ad martyrum tumulos. Uno sguardo alle città d'Italia tra IV e VI secolo d. C.* In: *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV^e–VI^e siècles)*. CSEL 26. Roma 2006, 325–343.

¹⁰⁰ V. VON FALKENHAUSEN, Chiesa greca e chiesa latina in Sicilia prima della conquista araba. *ArchStorSir* n. s. 5 (1979) 135–155, vd. anche M. J. FINLEY, *Storia della Sicilia*. Bari 1975, 237.

L'oratorio della regione C non è stato dipinto di volta in volta interamente: alcuni pannelli presentano anche quattro strati pittorici sovrapposti, altri ne presentano solo uno. Nella fase più antica, espressa dai primi strati, numerosi graffiti, ancora sostanzialmente inediti, si espandono a macchia d'olio sulle figure dei santi riprodotte sulle pareti; lo studio di questa inaspettata fonte epigrafica si configura come un tassello fondamentale per la comprensione del fenomeno del pellegrinaggio¹⁰¹ nel suburbio siracusano. Gli esiti di una nuova ricerca restituiscono una lettura convincente delle immagini superstiti entro uno schema architettonico e funzionale preciso, che si protrae fino alla seconda metà del XIII sec.¹⁰² Appare evidente come il culto di S. Lucia fosse destinato a sopravvivere nei santuari extramuranei anche oltre il momento della traslazione del corpo a Costantinopoli, avvenuta ad opera di G. MANIACE nel 1043, perché «quando una reliquia veniva rubata o venduta era impossibile rubarne o venderne la funzione legata alla collocazione originaria»¹⁰³ e, proprio per questo, l'asportazione delle reliquie non comportava necessariamente un disinteresse per la frequentazione dei *loca sancta*¹⁰⁴.

Se anche volessimo escluderne un uso finalizzato all'identificazione del circuito murario di Siracusa, la dislocazione topografica dei tre santuari martiriali assolverebbe comunque ad un compito, più volte segnalato per altri centri¹⁰⁵, di proteggere per un lungo tratto la città, più di quanto non sarebbero riuscite a fare le mura stesse, difendendola simbolicamente grazie alla presenza delle tombe venerate, che rinnovavano la memoria del martirio e della santità¹⁰⁶ sia ai pellegrini che agli invasori.

Il fenomeno dell'inurbamento delle sepolture non sembra sfiorare i corpi santi, se le fonti non registrano alcun tentativo di allontanarli dalle loro posizioni originarie almeno fino al X secolo. Non è certamente casuale che la massima concentrazione dei dati numismatici, ricavati dagli scavi delle sepolture *intra moenia* che fiancheggiano l'*Athenaion*-Cattedrale, si registri per i secoli VIII e IX¹⁰⁷, rivelando l'impatto che prima le incursioni e poi la definitiva conquista araba¹⁰⁸ di Siracusa avevano esercitato sull'assetto urbano.

Rimanendo immediatamente fuori Siracusa, a parte il caso del vescovo Germano, al quale la Cronotassi attribuisce la committenza di una basilica martiriale a Priolo, intitolata a S. Foca, in un periodo nebuloso compreso tra la fine del IV e la prima metà del V sec.¹⁰⁹, l'edificazione delle chiese rurali sembra affidata

¹⁰¹ E' indubbio che l'analisi dei graffiti dell'oratorio C sarebbe un'occasione per un nuovo contributo alla ricostruzione dell'«epigrafia del pellegrinaggio»: C. CARLETTI, «Scrivere i santi»: epigrafia del pellegrinaggio a Roma nei secoli VII–IX. In: *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 34, I. (Spoleto, 19–24 aprile 2001). Spoleto 2002, 323–360.

¹⁰² G. ARCDIACONO, La decorazione pittorica dell'oratorio della Regione C della catacomba di Santa Lucia a Siracusa: indagini preliminari e proposte di lettura. *Koimesis* 54 (2016) 91–102.

¹⁰³ P. GEARY, *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo (secoli IX–XI)*. Milano 2000, 11.

¹⁰⁴ L. SPERA, *Ad limina apostolorum. Santuari e pellegrini a Roma tra la tarda antichità e l'altomedioevo*. In: C. CERRETI (a cura di), *La geografia della città di Roma e lo spazio del sacro. L'esempio delle trasformazioni territoriali lungo il percorso della Visita alle Sette Chiese Privilegiate*. Roma 1998, 1–104, 87–88.

¹⁰⁵ L. PANI ERMINI, Santuario e città tra tarda antichità e altomedioevo. In: *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V–XI)*. *Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*. Spoleto 7–13 aprile 1988, 36, 854–857.

¹⁰⁶ Sulla connessione ideologica tra la difesa delle mura e la presenza dei santi, vd. A. M. ORSELLI, Santi e città. Santi e demoni tra tardoantico e altomedioevo. In: *Santi e demoni* (come a nota 105), 783–830, 809. La funzione del santo come protettore e difensore della città è un punto fermo delle fonti agiografiche; lo testimonia anche la *passio* di Lucia (G. ROSSI TAIBBI, *Martirio di Santa Lucia* [come a nota 98], 27–30): «a Lucia, in pellegrinaggio presso la tomba di Agata, appare la martire catanese per illustrarle il ruolo di protezione e di custodia che entrambe svolgono a favore della città di provenienza» (D. MOTTA, *Mouetur urbs sedibus suis* [come a nota 98], 338).

¹⁰⁷ P. ORSI, *Gli scavi intorno all'Athenaion di Siracusa negli anni 1912–1917*. Roma 1919, 16–22; G. VOZA, *Nel segno dell'antico. Archeologia nel territorio di Siracusa*. Palermo 1999, 17, che insiste sulla differenza tra «l'iniziale e non organizzata presenza di tombe relative al cimitero bizantino e medioevale identificato dall'ORSI», lungo il lato occidentale della chiesa, e la «sistemazione e razionalizzazione» che lo spazio funerario assunse davanti all'ingresso della Cattedrale in un periodo compreso tra il VII e il XVI sec.

¹⁰⁸ Il secolo IX include i due assedi arabi alla città, il primo ascrivibile all'827 e il secondo terminato nell'878 con l'espugnazione (M. AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia* I. Firenze 1854, 401–403, 545–547). A Roma proprio l'incursione di Alarico nel 410 e l'assedio di Vitige nel 536 furono i principali fattori scatenanti dell'inurbamento delle sepolture (V. FIOCCHI NICOLAI, *L'organizzazione* [come a nota 71], 56).

¹⁰⁹ F. P. RIZZO, *Sicilia cristiana* (come a nota 51), 76–78. Per il complesso monumentale, vd. M. MUSUMECI (a cura di), *La basilica di S. Foca e siti archeologici nel territorio di Priolo Gargallo*. In: *La basilica di S. Foca. Le "memorie" del primo cristianesimo nel suburbio siracusano*. Priolo – Gargallo 2005, 104–153.



Fig. 12: Siracusa, chiesa di San Pietro *ad baias*, la trasformazione nella *cella trichola* (foto: autore)

prevalentemente ad iniziative evergetiche di privati e solo la testimonianza gregoriana ci certifica la presenza in contrada Tremilia della chiesa di S. Pietro *ad Baias* (fig. 12), cui era annesso un monastero¹¹⁰.

Se appare quindi quanto meno rischioso applicare per Siracusa e il suo territorio linee interpretative che hanno dato frutti migliori in altre aree del bacino del Mediterraneo, non si può fare a meno di notare come il ruolo della committenza ecclesiastica nell'organizzazione insediativa urbana e rurale emerga in modo sempre più netto solo durante l'arco del VI secolo, sostituendosi gradatamente all'azione fino ad allora dominante della committenza privata. Dall'esame degli epistolari dei pontifici – Gelasio (492–496), Pelagio I. (556–561) e Gregorio Magno (590–604) – si evidenzia la volontà di regolamentare la fondazione di chiese da parte dei privati e la difficoltà di centrare l'obiettivo, tanto più che in non pochi casi¹¹¹ l'iniziativa privata continua ad affiancare, ancora alla fine del VI sec., quella, ormai istituzionalizzata, collegata ai vari membri della gerarchia ecclesiastica.

Nei secoli successivi sarà solo l'azione consolidata dei vescovi ad alimentare costantemente il flusso dei pellegrini e la pratica devozionale, assicurando così una lunga vita ai santuari martiriali del suburbio come del territorio di Siracusa.

Solo con Gregorio quindi la Chiesa gode finalmente di una reale autonomia economica¹¹², è chiaro come le informazioni sulle edificazioni di chiese, non legate ad iniziativa privata, seguano l'arco di gestazione del potere episcopale e della trasformazione della Chiesa in organismo istituzionale¹¹³.

¹¹⁰ G. SALVO, *Monachesimo e monasteri* (come a nota 96), 122–125.

¹¹¹ E tra questi segnalo la fondazione di un oratorio in onore dei santi Severino e Giuliana da parte della *religiosa femina Ianuaria*, ricordata in una lettera di Gregorio Magno del luglio 559 al vescovo di T. Bennato (Greg. ep. 9, 181); M. SGARLATA – V. G. RIZZONE, *Vescovi e committenza ecclesiastica* (come a nota 43), più in generale, R. RIZZO, *Papa Gregorio e la nobiltà in Sicilia*. Palermo 2008.

¹¹² Cl. SOTINEL, *Le personnel épiscopal. Enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité*. In: È. REBILLARD – Cl. SOTINEL (éds.), *L'Évêque dans la cité du IV au V siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome* (Rome, 1–2 dicembre 1995). CEFR 248. Rome 1998, 104–126, 125.

¹¹³ R. LIZZI TESTA, *I vescovi e i potentes della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due partes Imperii fra IV e V secolo d. C.* In: È. REBILLARD – Cl. SOTINEL (éds.), *L'Évêque dans la cité du IV au V siècle* (come a nota 112), 81–104, 84–85.

ABBREVIAZIONI

<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
<i>ArchStorSir</i>	<i>Archivo Storico Siracusano</i>
<i>ARCHEA</i>	<i>Association en Région Centre pour l'histoire et l'archéologie</i>
<i>ASSic</i>	<i>Archivo Storico Siciliano. Palermo</i>
<i>BHG</i>	<i>Bibliotheca hagiographica graeca (Bollandisten)</i>
<i>CEFR</i>	<i>Collection de l'École Française de Rome</i>
<i>CIAC</i>	<i>Congrès International d'Archeologie Chrétienne</i>
<i>ChrHi</i>	<i>Christianity and History</i>
<i>CIL</i>	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
<i>CSEL</i>	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i>
<i>FelRav</i>	<i>Felix Ravenna</i>
<i>Gym.</i>	<i>Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistischen Bildung (Heidelberg)</i>
<i>MEFRA</i>	<i>Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité</i>
<i>MemPontAcc</i>	<i>Memoriali della Pontificia Accademia Romana di Archeologia</i>
<i>n. s.</i>	<i>nova seria</i>
<i>NSA</i>	<i>Notizie degli Scavi di Antiquità</i>
<i>PG</i>	<i>Patrologia Graeca</i>
<i>PIAC</i>	<i>Pontificio Istituto Archaeologia Cristiana</i>
<i>RivAc</i>	<i>Rivista di archeologia cristiana</i>
<i>RRB</i>	<i>Rivista di ricerche bizantinistiche</i>
<i>RQS</i>	<i>Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte</i>
<i>RSBN</i>	<i>Rivista di studi bizantini e neoellenici</i>
<i>SMSR</i>	<i>Studi e Materiali di Storia delle Religioni</i>
<i>StAntCr</i>	<i>Studi di Antichità Cristiana</i>
<i>VetChr</i>	<i>Vetera Christianorum</i>

SUMMARY

The systematic studies of cities and territories in Southeastern Sicily started many years ago. Beyond the archaeological surveys, the late antique funerary settlements of Syracuse proposed multiple research cues and paths, as the historical-religious, economic and social nature. The cemeteries distribution (both of private and community law) and topography of funerary monuments in the suburban area, between the 3rd and 5th centuries, reflect well a diversified situation within a few hundred meters radius. To understand that, one needs to take account of the relationship between paganism and Christianity, orthodoxy and heterodoxy (most of all for the 5th century), which is not only a Sicilian problem, even if it is strongly sensed in the island. Our aim is to trace the out-lines for an initial study of how the suburb of Akradina in Syracuse was transformed over time. Over a long period that goes from the classical period to the Late Antiquity and Early Middle Ages the area underwent interesting and important changes. Over centuries the area underwent changes that modified the original destination. At the beginning of the VI it seems that the burial sites was out of use: the last burial of Goti at S. Giovanni belongs to this period. His catacomb is of particular interest because it is the only one that has not undergone modifications that would have changed its original form. In the nearby crypt of S. Marciano and the two cemeteries of Vigna Cassia and S. Lucia the areas that were reserved for important burial were transformed into places for religious ceremonies and devotion, for a very long period. A particular focus is dedicated to the city of Catania.

Several interest has been given to structural aspect of the catacombs of Sicily: practice of funeral rituals, ethnic and cultural fruition's characters, transformation in the use, transformation in the way of using spaces for graves, to complete a general point of view about the phenomena of continuity and innovation as to previous sepulchral arrangements and, in the analysed periods, the facies belonging to the different settling, variegated in the committees' ideological and religious themes, in choosing monumental types (like the *rotundae*) and decorations, in self-representative aspects, in burial uses.



9 783700 181859

ISSN 1025-6555

ISBN 978-3-7001-8185-9