Era il IV secolo d.C. quando la *infans dulcissima* Iulia Florentina scomparve, a soli diciotto mesi, lasciando nella costernazione i suoi genitori che, affranti, vollero dedicarle un'epigrafe. Quell'iscrizione funeraria – rinvenuta a Catania nel XVIII secolo – rappresenta, oggi, una testimonianza preziosa del culto di Agata ed Euplo, primi martiri cristiani in territorio etneo. Ma, oltre alla indubbia valenza di tipo storico, la lapide dedicata alla piccola Iulia sollecita l'apertura verso ulteriori orizzonti di ricerca dall'impronta interdisciplinare: un simile approccio è stato per la prima volta affrontato in questo volume, dedicato alla figura indimenticata di Monsignor Gaetano Zito. Il libro – che raccoglie gli atti di una giornata di studi dedicata proprio a Padre Zito – si pregia dei contributi non solo di storici, ma anche di studiosi di epigrafia e di archeologia, di medicina e di diritto, di psicologia e di beni culturali, a riprova della bontà di un progetto di dialogo multidisciplinare autorevole e fecondo.

Elena Frasca è ricercatore confermato di Storia moderna presso il Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università degli studi di Catania. Specialista dell'epoca borbonica, tra i suoi temi di interesse si segnano: la normativa scolastica e matrimoniale, i sodalizi culturali e scientifici e di tipo laico-assistenziale, la legislazione penale, i diari del *Grand Tour*, la storia della medicina, con particolare riferimento al territorio del Mezzogiorno d'Italia.

Cristina Soraci è professore associato di Storia romana presso il Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università degli studi di Catania. Autrice di quattro monografie e di articoli pubblicati su qualificate riviste e collane italiane ed estere, si è occupata di storia politico-istituzionale, economica, fiscale, sociale e culturale, con particolare riferimento alla Sicilia romana, alle tematiche concernenti la condizione femminile e alle trasformazioni generate dal cristianesimo.

Euro 20,00

9 788863 182897

ANALECTA HUMANITATIS - 38

E. Frasca - C. Soraci

IULIA FLORENTINA E I MARTIRI CATANESI

BONANNO EDITORE

BONANNO EDITORE

a cura di
Elena Frasca e Cristina Soraci

38

IULIA FLORENTINA E I MARTIRI CATANESI

ANALECTA HUMANITATIS

Collana del Dipartimento di Scienze della Formazione
dell'Università degli Studi di Catania
diretta da Rosa Loredana Cardullo

38

IULIA FLORENTINA
E I MARTIRI CATANESI

Atti della Giornata interdisciplinare di studi
in memoria di Monsignor Gaetano Zito

a cura di Elena Frasca e Cristina Soraci

BONANNO EDITORE

ISBN 978-88-6318-289-7

Proprietà artistiche e letterarie riservate
Copyright © 2021 - Gruppo Editoriale Bonanno s.r.l.
Acireale

www.gebonanno.com
gebonanno@gmail.com

Indice

Premessa
Rosa Loredana Cardullo 7

Saluti introduttivi
S.E.R. Monsignor Salvatore Gristina 11
Gioconda Lamagna 13
Martin Szewczyk 17

Introduzione
Cristina Soraci 19

Il primo cristianesimo in Sicilia e a Catania.
Culto dei santi e ruoli femminili
Teresa Sardella 31

Il cimitero scomparso. Le necropoli di Catania antica
Dario Palermo 65

L'iscrizione di Iulia Florentina:
peculiarità linguistiche ed epigrafiche
Vittorio G. Rizzone 75

Il luogo di sepoltura di Iulia Florentina:
ubicazione e caratteristiche del cimiterio
Cristina Soraci 89

Nuovi frammenti epigrafici catanesi
da documenti settecenteschi poco noti
Kalle Korhonen 107

Dalla Sicilia alla Francia.
Il viaggio dell'epigrafe di Iulia Florentina
Elena Frasca 117

L'epitaffio catanese di Iulia Florentina
alla luce del diritto sepolcrale e funerario romano
Francesco Arcaria 131

La morte di Iulia Florentina: ipotesi mediche diagnostiche
Martino Ruggieri, *Cristina Soraci* 171

Iulia Florentina e la mors acerba:
tra vissuti e rappresentazioni. Il punto di vista psicologico
Elena Commodari 191

L'epigrafe ritrovata
Maria Teresa Di Blasi 199

Conclusioni
Elena Frasca 203

Premessa

Il volume che ho qui il piacere di presentare, nella mia veste di Direttore del Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università di Catania, al quale afferiscono le due curatrici, la storica moderna Elena Frasca e la storica romana Cristina Soraci, rappresenta il felice esito di una giornata di studi che fu dedicata, l'8 febbraio 2020, alla memoria di Monsignor Gaetano Zito, illustre esponente della Chiesa catanese, grande studioso di storia del Cristianesimo e punto di riferimento sia scientifico che ecclesiastico per l'intera città di Catania. La dedica, allora, della giornata di studi e, oggi, di questo libro a Gaetano Zito trova la sua forte ragion d'essere nella prematura scomparsa dello studioso e uomo di Chiesa di origini troinesi ma naturalizzato catanese, avvenuta all'età di 65 anni l'8 ottobre 2019, dopo breve ma fulminante malattia. L'affetto che la comunità degli studiosi e dei fedeli catanesi ha nutrito per colui che confidenzialmente chiamava semplicemente "Padre Zito" ha spinto le due curatrici a organizzare un evento culturale che avesse al centro, da una parte, la figura di Monsignor Zito – che in quella giornata venne soprattutto ricordato, e con grande emozione, dall'Arcivescovo metropolita di Catania, Monsignor Salvatore Gristina – e, dall'altra, la storia della sua amata Catania con i suoi santi protettori e martiri archetipici della città, Agata ed Euplio, ricordati, sebbene non citati, dall'epigrafe di Iulia Florentina, che è l'oggetto precipuo di questo volume. Difatti, quale occasione migliore si poteva trovare, per ricordare Monsignor Zito, di una epigrafe incisa sulla lapide funeraria di una bambina catanese, nata pagana ma morta cristiana a soli 18 mesi, sepolta "davanti alle porte dei martiri" della città etnea? La storia di Iulia Florentina, *infans dulcissima* vissuta – sia pure troppo brevemente – in epoca costantiniana, molto amata non soltanto dai suoi genitori ma anche da Dio, che ne ordinò la sepoltura accanto ai martiri della città; l'epigrafe incisa sulla lapide costituisce una delle più antiche attestazioni del culto catanese di sant'Agata, cui Monsignor Zito ha dedicato

gran parte dei suoi studi e del suo impegno ecclesiastico, è sembrata l'occasione perfetta per offrire uno studio approfondito, documentato e ricco di spunti di ricerca, che al contempo potesse ricordare Monsignor Zito e il suo impegno intellettuale e sociale a favore di Catania e della sua Santa Patrona.

Oltre ad avere sicuramente un valore affettivo, il volume ha anche un indubbio valore scientifico, non ultimo per il suo impianto interdisciplinare. Ai pregevoli contributi offerti dagli storici si aggiungono infatti altrettanto interessanti interventi di specialisti di ambito archeologico, epigrafico, linguistico, psicologico, medico e giuridico. Gli studiosi hanno ripercorso con cura e rigore la storia dell'epigrafe – fonte di raro interesse documentale per i primi secoli cristiani in Sicilia –, dal suo rinvenimento, avvenuto nel 1730 tra i sepolcri che costituivano il cimitero sito sotto il podere di don Ignazio Rizzari, sino alla sua misteriosa sparizione e al suo rinvenimento, a Parigi, presso il Museo del Louvre. L'area cimiteriale, assieme all'intera storia delle ricerche archeologiche condotte a Catania dopo il rovinoso terremoto del 1693 grazie soprattutto al generoso apporto e interessamento del Principe di Biscari, sono oggetto, nel volume, di uno studio archeologico accurato; emerge, dunque, come nel catanese non esistessero complessi sotterranei di tipo catacombale, ma sepolcri monosomi *sub divo* o *formae*, spesso costruiti sopra terra e contenenti corredi non ricchi, scoperti quasi per caso in occasione di lavori agricoli condotti sul sito, e come quella di Iulia Florentina costituisca forse la più insigne delle epigrafi rinvenute durante gli scavi condotti tra il XVIII e il XIX secolo. Ma la storia della piccola Iulia presenta aspetti interessanti anche per lo studioso di psicologia dell'età evolutiva: sebbene non manchino attestazioni, anche epigrafiche, di attenzione parentale, la lapide di Iulia trasmette in maniera peculiare i sentimenti e l'affettività dei genitori nei confronti della loro piccola; essa consente, quindi, una lettura alternativa del rapporto psicologico tra genitori e figli nel mondo antico, che non era di norma caratterizzato da cure amorose, facendo di un bambino l'oggetto dell'attenzione stessa di Dio, che consola i genitori chiedendo per Iulia una sepoltura "sacra". Infine, di grande rilievo appare, nel libro, lo studio che inquadra e legge l'epitaffio nell'ambito del diritto sepolcrale e funerario, definito come uno dei campi più

misconosciuti del diritto romano. Un esame accurato di alcune norme del diritto sepolcrale romano – fra le altre cose – rende verosimile e plausibile la congettura che, nel caso di Iulia Florentina, si fosse provveduto prima a una sepoltura temporanea nella città (Hybla) dove era avvenuta la morte e poi, in seguito a un trasferimento avvenuto dopo dieci giorni dal decesso, alla sepoltura definitiva in un'altra città (Catania).

In conclusione, non mi resta che augurare al volume il successo che merita, non prima di avere ringraziato le due curatrici per questa lodevole iniziativa, che ci ha permesso sia di offrire un omaggio alla memoria di uno studioso siciliano, stimato e amato da tutti per l'impegno intellettuale e la militanza religiosa, sia, nel contempo, di aggiungere un tassello di pregio alla storia del Cristianesimo siciliano antico.

Catania 22.03.2021

R. Loredana Cardullo
Direttrice del Dipartimento di Scienze della Formazione,
Università di Catania

Saluti introduttivi

Sono particolarmente lieto di presentare la pubblicazione che raccoglie le relazioni della Giornata interdisciplinare di studi in memoria di Monsignor Gaetano Zito.

L'8 febbraio 2020 intervenni alla Giornata e mi dispiacque molto che un altro impegno improcrastinabile mi impediva di ascoltare tutte le relazioni che, dalla prima tenuta dalla Professoressa Teresa Sardella, promettevano di soddisfare abbondantemente le attese delle persone che prendevano parte all'evento.

Esso era significativo per l'argomento in se stesso: *Iulia Florentina e i martiri catanesi*. Come vescovo di Catania sono particolarmente interessato alle origini del cristianesimo nella nostra terra e, quando mi è possibile, mi piace leggere qualcosa al riguardo.

In questo mio interesse ho avuto la gioia e la fortuna di poter essere accompagnato da Monsignor Gaetano Zito.

Questo particolare legame ha costituito l'altra ragione che mi rendeva particolarmente preziosa la Giornata organizzata dal Dipartimento di Scienze della Formazione della nostra Università.

L'iniziativa ha voluto ricordare e onorare una persona carissima, uno studioso di riconosciute e apprezzate capacità nella ricerca, nella produzione scientifica e nella docenza.

Al riguardo, fu eloquente e indimenticabile testimonianza l'impressionante partecipazione al suo funerale in Cattedrale, il 10 ottobre 2019. La variegata diversità e provenienza dei presenti illustrava egregiamente la straordinaria ricchezza di relazioni umane, sacerdotali, culturali e pastorali che Monsignor Zito aveva coltivato nel corso dei suoi anni.

Avrebbe certamente partecipato alla Giornata interdisciplinare e insieme avremmo ricordato la commozione provata quando potemmo ammirare e toccare il marmo con incisa l'epigrafe di *Iulia Florentina* esposta nella mostra "*Agata Santa. Storia, arte, devozione*" inaugurata il 29 gennaio 2008.

Monsignor Zito fu uno degli artefici principali della mostra e

a più riprese ne fu un brillante cicerone per le numerose Personalità civili ed ecclesiastiche che la visitarono.

La presente pubblicazione mi offre anche la possibilità di avere a disposizione le relazioni che allora non mi fu permesso di ascoltare. Perciò mi complimento vivamente con i Relatori, augurandomi di poter leggere al più presto i loro contributi.

Un cordiale plauso alle organizzatrici della Giornata, Dottoresse Elena Frasca e Cristina Soraci, curatrici della presente pubblicazione che certamente sarà apprezzata negli ambienti scientifici e, me lo auguro vivamente, anche in seno alla comunità ecclesiale catanese.

Catania, 6 marzo 2021

S.E.R. Monsignor Salvatore Gristina
Arcivescovo metropolita di Catania

Desidero ringraziare le organizzatrici per l'invito a partecipare a questa lodevole iniziativa scientifica. Tale invito mi è giunto particolarmente gradito sia perché la giornata di studi sull'epigrafe di Iulia Florentina è stata organizzata per ricordare Monsignor Gaetano Zito, uomo di Dio, intellettuale di grande levatura, che, da poco scomparso, ha lasciato un grande vuoto nel mondo della cultura catanese, sia perché costituisce un'occasione proficua per accendere i riflettori su un patrimonio culturale certamente meno noto rispetto alle grandi testimonianze archeologiche del nostro territorio, ma altrettanto interessante.

E mi riferisco agli antichi contesti pertinenti alla vasta area cimiteriale extraurbana di età romano-imperiale e tardo antica (ma in cui sono documentati anche luoghi di culto) che si estendeva a nord della città, oltre l'Anfiteatro, e che è la zona da cui proviene la famosa iscrizione di *Iulia Florentina*, al centro del nostro convegno. Un vasto complesso di testimonianze, fatto di semplici tombe e di monumenti funerari più importanti, ancora intatto fino agli inizi del Novecento. Oggetto, poi, della travolgente crescita edilizia della città che, a partire dal secondo dopoguerra e con particolare impeto negli anni Sessanta, farà di quelle che erano amene campagne quartieri ad altissima densità abitativa.

Ciò che resta oggi, purtroppo, è costituito da relitti, isolati all'interno di un'area ormai pienamente urbanizzata. Uno di questi è l'ipogeo di via Sanfilippo, conosciuto anche come "ipogeo quadrato". Ubicato nei pressi di piazza Lanza, costituisce il monumento più a nord fra i siti in gestione al nostro Parco all'interno della città di Catania. Databile all'età imperiale romana, descritto alla fine del Settecento come ricadente all'interno della *Selva de' Frati di S. Maria di Gesù*, è oggi letteralmente accerchiato dall'edilizia moderna e fruibile dai visitatori solo perché all'interno di una piccolissima area demaniale.

Accanto a questi resti *in situ* rimangono, inoltre, preziose testimonianze strappate dalla loro giacitura originale per l'impos-

sibilità di conservarle nel luogo di rinvenimento. È il caso, per esempio, del mosaico databile al VI d.C. della grande basilica con altare centrale di via dottor Consoli, messo in luce negli anni Cinquanta e asportato in tutta fretta per scongiurarne la distruzione. Per anni collocato, grazie all'impegno di Giovanni Rizza, lo scopritore, all'interno del salone di San Giorgio del Castello Ursino (e poi purtroppo nuovamente rimosso per consentire qualche anno fa il restauro dell'edificio) oggi è conservato nei depositi del Parco, in attesa di trovare la definitiva collocazione nel Museo interdisciplinare di Catania in corso di realizzazione all'interno dei locali dell'Ex Manifattura Tabacchi.

Ovviamente il danneggiamento del patrimonio archeologico all'interno dei centri urbani a causa del boom edilizio degli anni Sessanta non fu un fenomeno solo catanese, tuttavia è indubbio che nella città etnea esso assunse vaste proporzioni e interessò non solo le aree fino a quel momento inedificate, ma anche il centro storico.

E così, in nome di una malintesa modernità associata a una speculazione edilizia sempre più spregiudicata, si perpetrarono ingenti danni al patrimonio culturale cittadino. E la tutela archeologica, condotta sempre in mezzo a innumerevoli difficoltà, spesso non poté che limitarsi a individuare e documentare (sovente in tutta fretta!) quello che veniva fortuitamente alla luce e subito ricoperto, se non distrutto, da proprietari e costruttori insofferenti a qualsiasi forma di controllo.

Per avere un'idea del clima che in quel tempo si respirava basta leggere le amare parole di Giovanni Rizza, rilasciate anni dopo al periodico *Prospettive*, a proposito degli scavi di via Dottor Consoli e del ritrovamento del mosaico: "*Proposi allora di fare della zona un sorta di polmone verde, anche perché si trattava del ritrovamento più importante della Catania dei primi anni del Cristianesimo, ma non ci fu nulla da fare e dopo qualche tempo i lavori di costruzione degli edifici destinati a sorgere sull'area ripresero. Allora, d'altronde, non esistevano ancora l'attenzione e la coscienza civica che si hanno oggi per i beni culturali e per le testimonianze del passato*" *(*www.cataniaperte.com/santagata/saggi/prospettive1.htm*).*

Possiamo dire che un deciso punto di svolta nella gestione degli scavi e delle ricerche si registrò a Catania soltanto diversi anni

dopo, nel 1987, quando, in forza del passaggio delle competenze in materia di beni culturali dallo Stato alla Regione, nacquero in Sicilia le Soprintendenze uniche su base provinciale e nella nostra città prese avvio l'attività della Soprintendenza per i beni culturali. La possibilità di intervenire con un ufficio in loco agevolò di molto, infatti, il lavoro dell'Amministrazione. Inoltre, una maggiore attenzione e una più salda consapevolezza da parte delle istituzioni e, in generale, della comunità fecero la differenza.

Da quel momento in poi saranno anni di grande e intenso lavoro per il neonato ufficio e per la Sezione archeologica costituita al suo interno e a lungo diretta da Maria Grazia Branciforti.

A Catania innanzitutto, dove l'attività di ricerca e tutela sarà segnata non solo da decine e decine di piccoli interventi, ma anche dalla conduzione di grandi cantieri urbani, portati avanti in alcuni casi attraverso campagne durate diversi anni. Tra questi, si segnalano, senza pretesa di esaustività, gli scavi nel Monastero dei Benedettini e in via dei Crociferi, quelli al Teatro antico, alle terme della Rotonda e all'ex Reclusorio della Purità. E ancora, alle terme sotto il Duomo, a palazzo Tezzano e alle terme di piazza S. Antonio (queste ultime addirittura nuovamente "scoperte" negli anni Novanta, dopo che di esse, pur segnalate già alla fine del Settecento, si erano perse le tracce!). Fuori dal centro storico sono da ricordare le esplorazioni nell'area di Monte Po e quelle all'interno della Grotta Petralia, la grande galleria di scorrimento lavico con contesti di età pre e protostorica ubicata tra i quartieri di Barriera e Canalicchio.

Anche sul resto del comprensorio provinciale si intervenne con grande energia, effettuando una incisiva attività di monitoraggio e controllo ed eseguendo scavi e ricerche in tutto il territorio.

A questo proposito si segnala, per esempio, l'intenso lavoro portato avanti in contrada Rocchicella di Mineo, nell'area archeologica di Palikè, sede del santuario di età arcaica e classica dei Palici. Oggi, dopo la vasta campagna di espropri che ha reso di proprietà pubblica un'area ampia 30 ettari, il sito è perfettamente fruibile e le numerose campagne di scavo effettuate ci restituiscono un panorama archeologico con contesti databili dal paleo-mesolitico fino al medioevo.

E ancora gli scavi nei territori di Grammichele, di Licodia Eubea, di Ramacca, di Monte Iudica e, sul versante della Valle

del Simeto, quelli condotti a Paternò e ad Adrano, sito, quest'ultimo, dove per anni si è portata avanti una difficilissima attività di tutela a difesa dell'antica città greca, assalita e parzialmente danneggiata dall'impianto di un quartiere di case abusive insediatosi a partire dalla fine degli anni Settanta.

E infine, sul versante ionico, non si può non segnalare l'impegno profuso nel sito di Santa Venera al Pozzo, in contrada Reitana di Acicatena, la cui acquisizione al demanio regionale ha permesso non solo la valorizzazione ma anche la salvaguardia di un'area dell'*hinterland* acese estremamente appetibile dal punto di vista edilizio.

In conclusione gran parte di ciò che oggi costituisce il patrimonio del *Parco archeologico e paesaggistico di Catania e della Valle dell'Aci* è stato definito nella sua veste attuale nei primi decenni di attività della Soprintendenza catanese, attraverso una sistematica attività di ricerca e tutela, una coraggiosa politica di espropri, una attenta opera di conservazione e restauro. Si è trattato di un lavoro impegnativo, sicuramente difficile, che ha però dato corpo e sostanza a un patrimonio archeologico in passato spesso sottovalutato o addirittura in parte negato.

Ed è questo grande patrimonio che il Parco di Catania, di recente istituzione, è oggi chiamato a conservare, promuovere e valorizzare.

E con questo concludo, porgendo il mio saluto a tutti i presenti e augurando un buon proseguimento dei lavori.

Gioconda Lamagna
Direttrice del Parco archeologico e paesaggistico
di Catania e della Valle dell'Aci

Un regard quelque peu pressé pourrait aisément glisser sur cette pierre d'aspect austère, parcourue de 13 lignes d'écriture serrée. L'inscription se présente sous la forme d'une pierre tombale des plus classiques, comme on en trouve un grand nombre dans la riche collection d'épigraphie latine conservée au musée du Louvre. Mais, comme se plaisait à le rappeler L. Robert, citant un mot de l'orientaliste Jean Sauvaget, «il n'y a pas d'inscriptions banales, il y a seulement une manière banale de les étudier».

L'épitaphe de Iulia Florentina est entrée dans les collections du Louvre en 1825, avec l'achat d'une partie significative de la collection du chevalier Durand. Cet historique explique la provenance géographique de la pièce, peu commune pour le Louvre: Edmé Antoine Durand (1768-1835) participa au vaste mouvement de collectionnisme qui saisit l'Italie méridionale dans la première moitié du XIXe siècle. Cette pierre en témoigne à sa manière: il s'agit de la seule inscription antique sicilienne dans les collections du Louvre.

A la lire de plus près, l'émotion vient en premier, comme souvent avec les épitaphes d'enfants très jeunes, desquelles affleure la douleur des parents, qui ici, avant l'injonction divine, *omni momento fleret*. Mais au-delà de cette sincérité du sentiment qui ne peut manquer de toucher le lecteur ou le visiteur, l'inscription sépulcrale de Iulia Florentina est, par sa loquacité même, une mine de renseignements d'ordre historique. De ce point de vue, il convient de remarquer la richesse des études qu'elle a déjà suscitées, notamment sous la plume de Cristina Soraci («Zoilo, Costantino e le fores martyrum catanesi. Ancora sull'epigrafe di Iulia Florentina», *Klio*, 99 (1), 2017, p. 238-259; «Iulia Florentina e il culto dei martiri catanesi», *in*: B. Caruso, M.T. Di Blasi (éds.), *Paesaggi del sacro. Tra memoria, storia e tradizione*, Palermo: Soprintendenza per i beni culturali ed ambientali di Catania, 2018, p. 23-30). Par le riche contenu de son texte, elle intéresse évidemment l'histoire religieuse, qu'il s'agisse de la place du bap-

têmе dans la tradition religieuse chrétienne au début du IVe siècle et croyances qui lui sont associées (notamment du point de vue de la santé du corps), des modes de communication avec Dieu (la *vox maiestatis* qui s'élève et intime aux parents de cesser de se lamenter), du transfert des corps et de la sépulture *ad sanctos*, ou encore, bien sûr, du culte des martyrs dans la Catane d'époque constantinienne et son inscription urbanistique et architecturale dans l'espace de la ville.

Il m'est donc plaisant de saluer la publication, sous les auspices de Cristina Soraci et Elena Frasca de l'Università di Catania, des actes du colloque qui s'est tenu à Catane en février 2020, dont l'épitaphe de Iulia Florentina constitue la pierre de touche, consacré à la Catane des premières décennies du IVe siècle. S'y trouvent abordés tour à tour les problèmes historiques de l'essor du christianisme en Sicile, de la topographie urbaine des nécropoles et du culte chrétien à Catane, des représentations de la mort, notamment enfantine, dans l'Antiquité, mais aussi les particularités du texte lui-même, de son histoire moderne, enfin de la courte biographie de Iulia Florentina. On ne peut que se réjouir de voir cette inscription si peu banale susciter autant de recherche et de travaux savants, dont profiteront autant la communauté scientifique que le grand public constitué par les visiteurs du musée, qui plongent là aux racines de la civilisation occidentale.

Martin Szewczyk
Conservateur - Département des Antiquités
grecques étrusques et romaines du Musée du Louvre

Introduzione

Cristina Soraci

È per me oggi un privilegio poter affermare che gli atti della Giornata di studi, organizzata in memoria di monsignor Gaetano Zito e incentrata sull'epigrafe di Iulia Florentina, inaugurano la nuova serie della collana dipartimentale Analecta Humanitatis, cui la collega Elena Frasca e io ci pregiamo di aver dato impulso quali promotrici della rinnovata veste scientifica, con la presenza di un comitato nazionale e internazionale[1], nonché della versione in *open access*.

Per introdurre i lavori di questa Giornata di studi mi corre l'obbligo di spendere qualche parola sulla sua genesi, di duplice natura.

Innanzi tutto, un primo merito va ascritto al nostro Dipartimento: per la sua natura fortemente interdisciplinare, si configura come terreno fecondo per una rilettura, foriera di sempre nuovi apporti, di testimonianze più o meno note. Il dialogo tra docenti di varie discipline – dall'archeologia alla geografia, dalla psicologia alla storia, dalle scienze pediatriche alla sociologia, dalla filosofia alla storia dell'arte – consente a ognuno di noi di mettere continuamente in discussione le proprie conoscenze per rivederle alla luce di altre prospettive.

È questo il caso dell'interesse venutosi a creare attorno all'epigrafe di Iulia.

Un primo evento si è svolto due anni fa: la Soprintendenza per i beni culturali e ambientali di Catania ha organizzato una Tavola rotonda dal titolo "Iulia Florentina e il culto dei martiri catanesi" (9 febbraio 2018); una seconda occasione ci è stata offerta dalla "Notte europea dei ricercatori", il 27 settembre 2019: la collega Elena Frasca, il collega Dario Palermo e io abbiamo

[1] L'attuale Direttrice, prof.ssa Loredana Cardullo, che ha accolto con favore la nostra proposta, ha, dal canto suo, caldeggiato l'inserimento nel comitato scientifico dei colleghi abilitati alla prima fascia afferenti al Dipartimento.

proposto un'attività dal titolo "Sulle tracce di Iulia. Un giallo catanese tra antico e moderno, tra storia e archeologia, dalla Sicilia alla Francia". Ci siamo, infatti, accorti che l'epigrafe continuava a riscuotere un particolare interesse, anche tra i nostri colleghi: ci è parso opportuno e stimolante chiedere ad alcuni di essi di analizzarla impiegando gli strumenti propri delle loro discipline.

Ma l'odierna Giornata di studi non sarebbe stata organizzata se un evento luttuoso non avesse segnato la vita della comunità catanese: mi riferisco alla prematura scomparsa di Monsignor Zito.

Nell'approssimarsi delle festività agatine abbiamo iniziato ad avvertire ancor più il peso della sua assenza: era venuto a mancare un profondo devoto di Agata, che tanto si è speso per ridare nuovo vigore alle forti radici cristiane della festa della Patrona di Catania. Tutti conosciamo l'impegno profuso da Monsignor Zito in questo campo e non occorre ribadirlo.

Forse non tutti sanno, però, che egli aveva particolarmente a cuore la "nostra" epigrafe.

Desidero adesso ripercorre alcune di queste tappe, in una sorta di flashback degli avvenimenti più recenti di cui sono a conoscenza, ben consapevole che altri potrebbero contribuire ad arricchire questa storia di molti particolari.

* * *

Padre Zito conosceva bene l'iscrizione; ne ha parlato in varie occasioni, nel presentare il contesto storico del primo cristianesimo o la devozione a sant'Agata e ai martiri catanesi[2]. L'interesse di Monsignor Zito per l'iscrizione di Iulia è poi culminato nella mostra su sant'Agata, allestita a Catania nel 2008, alla quale ha fatto seguito una pubblicazione: *Agata santa: storia, arte, devozione*, Firenze 2008, Catalogo della mostra (29 gennaio 2008- 4 maggio 2008). In tale contesto, Padre Zito prese accordi con il Museo parigino e fece ritornare la lapide a Catania, seppur per poco.

Monsignor Zito era, infatti, da tempo in contatto con il Louvre per tramite di alcuni intermediari: avrebbe fortemente desi-

[2] Cfr., per es., G. Zito, *Il contesto storico del martirio di S. Agata*, in *Agata. La santa di Catania*, cur. V. Peri, Gorle (Bg) 1996, pp. 13-65.

derato il rientro definitivo dell'epigrafe, negato dai colleghi del Museo parigino che affermavano, a ragione, di averla regolarmente acquistata, dopo una lunga e travagliata vicenda[3] che vide l'iscrizione abbandonare la città nel cui sottosuolo era stata conservata per secoli. Tuttavia, l'iscrizione non è esposta al pubblico, perché conservata nei depositi del Louvre; si aggiunga il fatto che, dal 2003, per prevenire i rischi derivanti da un'inondazione della Senna, i reperti non oggetto d'esposizione sono stati a più riprese trasferiti in edifici esterni al palazzo e distanti da esso. Lo studioso che chiede di prenderne visione deve prenotare la visita con congruo anticipo, sia in ragione del fatto che la lapide va estratta dallo scaffale sul quale si trova riposta e imballata sia perché ogni richiesta di autopsia avviene sotto la supervisione di un dipendente del Museo, appositamente autorizzato allo scopo[4]. Eppure, non era stato sempre così: nel 1981 il ben noto studioso statunitense Peter Brown scriveva di avere visto l'epigrafe appesa al muro della sala mediterranea del Louvre[5].

Avendo compreso, quindi, da un lato, l'impossibilità concreta di far ritornare l'epigrafe a Catania e, dall'altro, la difficoltà di consentire un'esposizione permanente nel museo del Louvre, Monsignor Zito stava cercando di ottenerne un calco.

Ma la cifra era molto elevata: nel febbraio 2018 il *Département Moulage & Chalcographie* (*Ateliers d'art de la Réunion des musées nationaux - Grand-Palais*) aveva chiesto 3000 euro per ottenere l'impronta e 1000 euro per la realizzazione del calco

---

[3] Opportunamente contestualizzata e ricostruita nei dettagli da E. Frasca, *Dalla Sicilia alla Francia. Il viaggio dell'epigrafe di Iulia Florentina*, in questo volume.

[4] Il 28 febbraio 2020, in occasione di una mia permanenza a Parigi, ho potuto prendere visione dell'epigrafe, constatando di persona la complessa procedura necessaria allo scopo; colgo l'occasione per ringraziare il dott. Martin Szewczyk, *conservateur responsable des collections de sculpture et d'épigraphie latine du Département des Antiquités grecques étrusques et romaines du Musée du Louvre*, che ha autorizzato la mia indagine, nonché la dott.ssa Agnès Schérer, ex allieva dell'illustre studioso André Chastagnol, che mi ha concretamente accompagnato durante la visita. In tale circostanza mi è stato detto che ben presto – probabilmente proprio nei giorni in cui il presente volume è in elaborazione – l'epigrafe, insieme ad altri reperti, sarebbe stata trasferita dal deposito nella periferia di Parigi, dove si trovava quando mi sono recata a vederla, all'interno di un magazzino di proprietà della République française ubicato nel nord della Francia. Iulia Florentina è destinata ad allontanarsi sempre più dalla sua terra natale.

[5] P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983 (Chicago 1981), p. 101.

vero e proprio; a questi andavano aggiunti i costi del trasporto da Parigi a Catania.

D'altro canto, l'ufficio riproduzione del Louvre sosteneva che il pezzo facesse già parte della loro collezione di calchi, segno, questo, che qualcuno l'aveva in precedenza richiesto. Sfortunatamente, l'ufficio non era in grado di risalire né a chi avesse ordinato la copia né a quando tale richiesta fosse stata inoltrata.

Nel prepararmi alla relazione che avrei tenuto in occasione della Tavola rotonda, svoltasi nel febbraio di due anni fa, ho riletto il volume che l'amico e collega Kalle Korhonen ha dedicato allo studio delle epigrafi catanesi custodite nel Museo Civico Castello Ursino; Korhonen menzionava l'esistenza di un calco conservato ancora una volta nei magazzini, ma stavolta in quelli del nostro Museo[6].

Ne ho parlato con Monsignor Zito, per il quale era ovviamente indispensabile appurare la provenienza di tale calco. In una mail inviatami il 20 febbraio 2018 mi scriveva: "Cara Cristina, sarebbe opportuno capire chi abbia realizzato il calco che si trova al Castello Ursino: se fosse certificato dal Louvre il cerchio si chiuderebbe con una idonea sistemazione e opportuna valorizzazione. In caso contrario mi sembra indispensabile averne uno certificato dal Louvre che, in tal caso, sarebbe anche il soggetto produttore del calco".

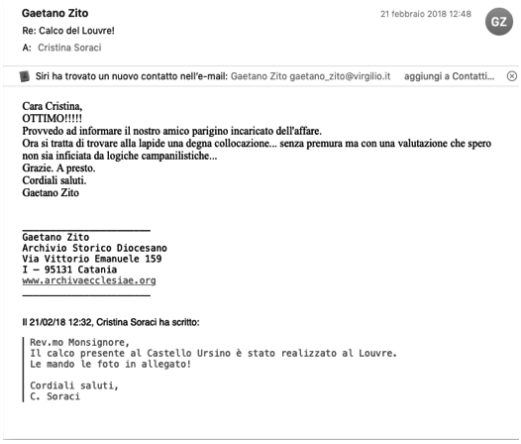
Mi sono, quindi, recata al Museo Civico; anche in questo caso, ho dovuto prenotare l'ingresso ai magazzini, ma, diversamente da quelli del Louvre (e per motivi facilmente comprensibili), già il giorno dopo avrei potuto prendere visione del calco (fig. 1a), sul retro del quale si stagliava un sigillo: "R(épublique) F(rançaise) – Ateliers de moulage des musées nationaux" (fig. 1b).

[6] K. Korhonen, *Le iscrizioni del Museo Civico di Catania: storia delle collezioni, cultura epigrafica*, Helsinki 2004, p. 143.

Fig. 1a. Il calco presente nel Museo Civico Castello Ursino; b. il sigillo presente sul retro

Il Museo Civico Castello Ursino possedeva, dunque, il calco originale.

Monsignor Zito, al quale comunicai la mia "scoperta", si manifestò entusiasta: "Cara Cristina, OTTIMO!!!!! (…) Ora si tratta di trovare alla lapide una degna collocazione… senza premura ma con una valutazione che spero non sia inficiata da logiche campanilistiche…" (fig. 2).



Gaetano Zito 21 febbraio 2018 12:48 GZ

Re: Calco del Louvre!

A: Cristina Soraci

Siri ha trovato un nuovo contatto nell'e-mail: Gaetano Zito gaetano_zito@virgilio.it aggiungi a Contatti...

Cara Cristina,
OTTIMO!!!!!
Provvedo ad informare il nostro amico parigino incaricato dell'affare.
Ora si tratta di trovare alla lapide una degna collocazione... senza premura ma con una valutazione che spero non sia inficiata da logiche campanilistiche...
Grazie. A presto.
Cordiali saluti.
Gaetano Zito

Gaetano Zito
Archivio Storico Diocesano
Via Vittorio Emanuele 159
I – 95131 Catania
www.archivaecclesiae.org

Il 21/02/18 12:32, Cristina Soraci ha scritto:

Rev.mo Monsignore,
Il calco presente al Castello Ursino è stato realizzato al Louvre.
Le mando le foto in allegato!

Cordiali saluti,
C. Soraci

Fig. 2. Risposta di Monsignor Zito alla notizia della presenza a Catania del calco originale

Appuratane la provenienza, è parso naturale domandarsi quando lo stesso calco fosse stato realizzato.

Nella scheda del Museo risulta quale "Dono Libertini": Guido Libertini (Palermo, 27 giugno 1888-Roma, 7 ottobre 1953) è stato docente di Archeologia nell'Università di Catania dal 1923, poi Preside della Facoltà di Lettere della stessa Università (anni '37-'39 e '44-'47), di cui divenne anche Rettore dal 1947 al 1950. Negli anni Trenta risolse una controversia tra la famiglia Biscari e il Comune di Catania, al termine della quale allestì il Museo Civico all'interno del Castello Ursino; di tale Museo divenne il primo Direttore.

Da archeologo e profondo conoscitore della storia antica di Catania[7] era ben al corrente dell'importanza dell'epigrafe. Avendone lamentato la perdita, ne richiese il calco, che poi donò al Museo: molto probabilmente l'aveva acquistato con fondi propri, come, del resto, gli altri reperti che facevano parte della sua col-

[7] Sono ben note le sue numerose pubblicazioni, concernenti vari aspetti della storia, della religione e della cultura di Catania e della Sicilia in genere; qui citiamo solamente: *Catania antica*, Catania 1925; *Il Museo Biscari*, Milano 1930; *Catania nell'età bizantina*, Catania 1932; *Storia della Sicilia dai tempi più antichi ai nostri giorni*, Catania 1933; *Romanità e avanzi romani in Sicilia*, Roma 1935; *Il Castello Ursino e le raccolte artistiche comunali di Catania*, Catania 1937; *Lezioni di antichità greche e romane: i culti e le divinità della Sicilia*, Catania 1938.

lezione[8]. Questa venne donata all'Università ed è oggi conservata presso il Museo di Archeologia. Il calco dell'iscrizione, invece, era stato destinato al Castello Ursino, probabilmente in ragione del valore che l'iscrizione aveva per tutta la città di Catania.

L'epigrafe sarebbe rimasta al Louvre, ma a Catania possedevamo un calco e sapevamo che era stato realizzato dagli ateliers del Louvre all'incirca negli anni Trenta del secolo scorso. Mancava solo un'adeguata valorizzazione di ciò che rimaneva a Catania di questa preziosa testimonianza del primo cristianesimo.

Monsignor Zito mi assicurò che si sarebbe occupato di quest'aspetto[9], ma la malattia non gli ha permesso di spendere le dovute energie in tal senso.

* * *

Contrariamente a quanto avveniva in genere nel mondo romano, che tendeva a non ricordare e a non compiangere bimbi morti nei primi anni d'età[10], Iulia Florentina, una bambina della cittadina di Hybla morta a diciotto mesi, ebbe l'onore di essere menzionata in un'epigrafe; l'iscrizione stessa, giudicata come uno dei resti più commoventi della tarda antichità, è un documento praticamente unico nel suo genere e si presenta come il racconto di una storia eccezionale[11].

Iulia morì nel paesino di Hybla, nei pressi dell'odierna Paternò, ma venne seppellita a Catania. Poco dopo aver ricevuto il battesimo, sembrò rendere l'ultimo sospiro e invece continuò a vivere per altre quattro ore; mentre piangevano la sua scompar-

---

[8] G. Buscemi Felici, *Paolo Orsi e Guido Libertini collezionisti. Tra proprietari dei fondi, commercianti antiquari e falsari centuripini*, in *Tradizione, tecnologia e territorio*, I, cur. E. Tortorici, Acireale-Roma 2012, pp. 155-182.

[9] Cfr. C. Soraci, *Iulia Florentina e il culto dei martiri catanesi*, in *Paesaggi del sacro tra memoria, storia e tradizione: attività di educazione permanente*, cur. B. Caruso, M.T. Di Blasi, Assessorato dei beni culturali e dell'identità siciliana - Dipartimento dei beni culturali e dell'identità siciliana, Palermo 2018, p. 27.

[10] J.-P. Néraudau, *Il bambino nella cultura romana*, in *Storia dell'infanzia*, I, *Dall'Antichità al Seicento*, cur. E. Becchi, D. Julia, Roma-Bari 1996, pp. 30-34; J. McWilliam, *Children among the dead. The influence of urban life on the commemoration of children on tombstone inscriptions*, in *Childhood, class and kin in the Roman world*, cur. S. Dixon, London 2001, pp. 74-98.

[11] *CIL* 10.7112 = *ILCV* 1549 = *AE* 1959, 23. Cfr. P. Brown, *Il culto*, cit. p. 101.

sa, i genitori sentirono una voce, quella della «Maestà (divina)», che intimava loro di non piangere più la bimba e di seppellirla «davanti alle porte dei martiri cristiani» (*pro foribus martyrum christianorum*).

Due eventi straordinari si erano, quindi, verificati al momento della morte di Iulia: battezzata in punto di morte, spirò e riprese a vivere; a ulteriore conferma del fatto che la bimba era stata oggetto di una speciale attenzione divina, una voce non umana impose di effettuare una procedura straordinaria: di seppellire, cioè, il corpo non nel luogo dov'era avvenuto il decesso, com'era consuetudine[12], ma nella città di Catania, dove appunto fu ritrovato, perché qui giacevano le spoglie dei «martiri cristiani».

Grazie alla chiarissima e acribica ricostruzione delle possibili patologie che causarono la manifestazione dei sintomi peculiari registrati dall'epigrafe, siamo oggi per la prima volta in grado di ipotizzare sul piano scientifico quello che accadde al corpo di Iulia[13]; ma se il primo dei due eventi straordinari si rivela così frutto di una circostanza patologica che oggi possiamo definire non rara ed eccezionale, non per questo motivo la fede manifestata dai genitori della bambina e la conseguente l'importanza della lapide per la storia del cristianesimo catanese risulta sminuita.

Purtroppo, nonostante la lapide si soffermi a narrare nei dettagli tutto ciò che era ritenuto essenziale perché la defunta venisse ricordata in futuro, l'insaziabile spirito d'indagine di noi moderni non rimane del tutto appagato. Nel corso dei tre secoli che ci separano dal rinvenimento del 1730 sono emersi dubbi e domande cui gli studi nel frattempo pubblicati hanno cercato di offrire risposta: senza le preziose ricerche di Raffaele Garrucci, Sebastiana Grasso, Giovanni Rizza, Giacomo Manganaro, per non citare che alcuni nomi, la nostra conoscenza sulla vicenda di Iulia sarebbe molto più lacunosa. Da questi studi è d'obbligo ripartire ogni qual volta ci si accosta all'epigrafe catanese.

Tuttavia, sono molte ancora le ipotesi e poche le certezze: ogni ulteriore contributo alla conoscenza della storia di Iulia è, dunque, il benvenuto. Abbiamo perciò ritenuto opportuno

---

[12] Cfr., in questo volume, il documentatissimo contributo di F. Arcaria, *L'epitaffio catenese di Iulia Florentina alla luce del diritto sepolcrale e funerario romano*.

[13] Cfr. il contributo di M. Ruggieri, *La morte di Iulia Florentina: ipotesi mediche diagnostiche*.

sottoporre il testo a specialisti di differenti discipline, nella convinzione che insieme sarebbe stato possibile ricostruire ulteriori tasselli della vicenda di Iulia: solo la collaborazione tra studiosi, continua, aperta e disinteressata, può contribuire fattivamente al progresso delle ricerche. Ne era convinto Monsignor Zito, che auspicava il superamento di "logiche campanilistiche" e che in più di una circostanza ha avviato proficue collaborazioni con il mondo dell'università e della ricerca[14].

È evidente come non ci si possa accingere a studiare l'iscrizione di Iulia Florentina senza una solida base di conoscenze sulle caratteristiche e la diffusione cristianesimo in Sicilia e a Catania tra I e IV sec. d.C. Sebbene tale questione sia complessa e problematica, è inevitabile osservare come lo sviluppo della nuova religione in Sicilia sia stato saldamente legato al culto dei santi e in particolare alla valorizzazione delle donne morte martiri[15]. L'epigrafe di Iulia rappresenta un'attestazione precoce di tale culto, in una fase però in cui l'esaltazione del martirio al femminile non si è ancora storicamente affermata, ma per ciò stesso costituisce un esempio prezioso per studiare le origini del fenomeno.

Se gli scavi condotti a più riprese nel sottosuolo di Catania dal Settecento fino a oggi fossero stati guidati, sin dall'inizio e in maniera continuativa, dalla volontà di salvaguardare il patrimonio sommerso della città per renderlo fruibile anche alle generazioni future, saremmo oggi in grado di ricostruire in maniera molto più accurata la storia di Catania e, in particolare, quella della sua progressiva cristianizzazione. In mancanza di dati coevi provenienti dalle fonti letterarie, solo le epigrafi e le indagini archeologiche possono, infatti, contribuire a gettare luce su un periodo che rimane ancora per lo più oscuro; lo studio delle necropoli scavate in passato e di quelle che di tanto in tanto affiorano in

---

[14] Ricordiamo, tra gli altri, il volume, curato da T. Sardella e dallo stesso Monsignor G. Zito, dal titolo *Euplo e Lucia (304-2004). Agiografia e tradizioni cultuali in Sicilia*, Atti del convegno di studi organizzato dall'Arcidiocesi di Catania e dall'Arcidiocesi di Siracusa in collaborazione con la Facoltà di Lettere e Filosofia, la Facoltà di Lingue e letterature straniere dell'Università degli Studi di Catania, l'Associazione Internazionale di Studio su Santità Culti e Agiografia, lo Studio Teologico S. Paolo (Catania-Siracusa, 1-2 ottobre 2004), Firenze 2006.

[15] Si vd. l'ampia panoramica offerta in questo volume da T. Sardella, *Il primo cristianesimo in Sicilia e a Catania. Culto dei santi e ruoli femminili*.

occasione di sporadici interventi nel sottosuolo è, in tal senso, prezioso[16].

Dagli studi pubblicati nel presente volume[17] appare chiaro che la famiglia di Iulia doveva avere contatti con personalità di spicco nel territorio catanese e non solo; se è stato in precedenza ipotizzato che essa fosse in qualche modo collegata al governatore provinciale[18], si può adesso maggiormente precisare la natura di tali contatti: Francesco Arcaria, nell'attenta e acribica ricostruzione della procedura di *translatio* delle spoglie, suppone che il governatore sia stato menzionato anche in ragione della sua necessaria autorizzazione al trasferimento del corpo di un defunto da Hybla a Catania, mentre Vittorio G. Rizzone, profondo conoscitore delle funzioni gerarchiche in essere tra i cristiani di Sicilia, ipotizza che la famiglia avesse un qualche ruolo nella gestione del patrimonio ecclesiastico posseduto dalla Chiesa di Roma nei dintorni dell'attuale Paternò e che per questo potesse ottenere una sepoltura in qualche modo "privilegiata"[19].

Evidentemente, Iulia non sarà stata una bambina qualsiasi, figlia di chi sa chi; eppure il nome dei suoi genitori, pure più volte citati (l. 2: *parens*; l. 9 *uterque parens*) non compare nell'epigrafe, contrariamente a quanto avviene in iscrizioni analoghe che ricordano la morte di bambini romani. Non sarà un caso che sulla sua lapide siano menzionati, invece, il governatore della provincia, di cui viene precisato il nome, e un presbitero. Decisamente, Iulia era una bambina fuori dal comune e la sua famiglia non doveva essere da meno.

D'altro canto, la stessa volontà di ricordare, nei termini ap-

---

[16] Lo mostra magistralmente D. Palermo nell'articolo pubblicato in questo volume (*Il cimitero scomparso. Le necropoli di Catania antica*).

[17] Nel presente volume avremmo volentieri incluso un contributo del collega Antonio Tempio sulla storia della collezione Rizzari, ma diverse ragioni non hanno reso possibile l'attuazione di questo progetto.

[18] In ragione o di un "contesto sociale legato agli ambienti governativi e/o alla familiarità con la loro presenza per la residenza dei governatori proprio nella città" (C. Molè, *L'età antica*, in *Catania: storia, cultura, economia*, cur. F. Mazza, Soveria Mannelli 2008, p. 58) o di relazioni derivanti dalla promozione del culto dei martiri catanesi (C. Soraci, *Zoilo, Costantino e le* fores martyrum *catanesi. Ancora sull'epigrafe di Iulia Florentina*, in «Klio» 99,1, 2017), pp. 244-245.

[19] F. Arcaria, *L'epitaffio catanese di Iulia Florentina alla luce del diritto sepolcrale e funerario romano*; V.G. Rizzone, *L'iscrizione di Iulia Florentina: peculiarità linguistiche ed epigrafiche*.

passionati che la contraddistinguono[20], la scomparsa di una bimba così piccola era in controtendenza – lo si è detto – rispetto a quanto avveniva nel mondo romano, in cui i bimbi morti al di sotto dei tre anni di età non erano sempre ritenuti degni di ricevere una sepoltura; evidentemente, l'assenza di manifestazioni esteriori di dolore e sofferenza per la perdita prematura dei figli doveva essere espressione di convenzioni sociali e non rispecchiava "il reale vissuto psicologico esperito dai genitori"[21].

Ancora una volta, l'epigrafe di Iulia rappresenta una testimonianza preziosissima, non esclusivamente per lo studioso della storia locale, nel caso specifico quella di Catania, ma per tutti coloro che si occupano di storia sociale, culturale e religiosa del mondo antico.

Questa lapide conferma, infatti, che l'interesse per il seppellimento dei corpi di cristiani – che potremmo definire "comuni", sebbene proprio Iulia non fosse considerata tale da quanti la circondavano – nelle zone ritenute sacre in virtù della presenza dei martiri fu precoce anche nelle province e non solo a Roma[22]: nel caso di Iulia tale interesse si manifestò all'epoca di Costantino e fu sottolineato da un'epigrafe, circostanza che si verificherà soprattutto in seguito e, per quello che sappiamo dalle testimonianze pervenute, al di fuori di Catania, in zone dove il tema della vicinanza alle spoglie dei santi fu ribadito con particolare insistenza[23].

---

[20] Occorre, tuttavia, rilevare che gli epitaffi romani ricorrevano non di rado a un formulario convenzionale, volto a lodare comunque il defunto: S. Dixon, *The Roman family*, Baltimore - London 1992, pp. 83-90 e 102-104; H. Sigismund Nielsen, *Interpreting epithets in Roman epitaphs*, in *The Roman family in Italy: status, sentiment, space*, Oxford 1997, pp. 185-193 (in particolare sugli epiteti *carissimus* e *dulcissimus*, spesso impiegati nel caso di bambini morti prematuramente); Ead., *The value of epithets in pagan and christian epithaphs from Rome*, in *Childhood*, cit., pp. 165-177.

[21] E. Commodari, *Iulia Florentina e la* mors acerba*: tra vissuti e rappresentazioni. Il punto di vista psicologico*, in questo volume.

[22] Dove sono attestati diversi casi di cimiteri comunitari risalenti agli anni successivi alla metà del III sec. d.C., contraddistinti dalla presenza di tombe di martiri ma non dotati di epigrafi che ne evidenziassero la vicinanza: V. Fiocchi Nicolai, *Gli spazi delle sepolture cristiane tra il III e il V secolo: genesi e dinamica di una scelta insediativa*, in *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'Alto Medioevo*, cur. L. Pani Ermini, P. Siniscalco, Città del Vaticano 2000, pp. 349-355.

[23] Della sterminata bibliografia sul tema citiamo solo: P. Brown, *Il culto dei*

L'importanza della lapide di Iulia per la storia di Catania è indiscussa; ad avvalorarla, se mai ce ne fosse bisogno, ha contribuito e concorre anche oggi l'interesse di personalità di spicco degli entourage culturali e religiosi cittadini e non solo: il volume che oggi vede la luce può vantarsi di ospitare, tra gli altri, gli interventi introduttivi della Direttrice del Dipartimento di Scienze della Formazione, professoressa Rosa Loredana Cardullo, dell'Arcivescovo Metropolita di Catania, S.E. Monsignor Salvatore Gristina, della Direttrice del Parco archeologico e paesaggistico di Catania, dottoressa Gioconda Lamagna, e del Conservateur al Département des Antiquités grecques étrusques et romaines du Musée du Louvre di Parigi, dottor Martin Szewczyk. A tutti costoro va il nostro più sentito ringraziamento.

Un primo passo per quella che Monsignor Zito ha definito "una degna collocazione" del reperto è stato compiuto nel febbraio del 2019 grazie all'interessamento della Soprintendenza di Catania, nella persona di Teresa Di Blasi: il calco dell'epigrafe fu reso visibile al vasto pubblico ed esposto in occasione di una mostra temporanea allestita al Castello Ursino[24]. A tutti i catanesi e a coloro che li rappresentano a vari livelli e in diversi contesti il compito di non perdere la memoria di una parte del nostro passato, nonché quello di saper e voler valorizzare testimonianze uniche e preziosissime della storia cittadina, del primo cristianesimo, ma anche, in ultima analisi, della condizione umana.

---

santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità, Torino 1983 (Chicago 1981), pp. 49-50 e *passim*; Y. Duval, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation* ad sanctos *dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe siècle au VIIe siècle*, Paris 1988; Ead., Sanctorum sepulcris sociari, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)* (Rome, 27-29 octobre 1988), Rome 1991, pp. 333-351; F. Bisconti, D. Mazzoleni, *Alle origini del culto dei martiri. Testimonianze nell'archeologia cristiana*, Roma 2005, in partic. pp. 69-98; D. Motta, Mouetur urbs sedibus suis et currit ad martyrium tumulos. *Uno sguardo alle città d'Italia fra IV e VI secolo d.C.*, in *Les cités de l'Italie tardo-antique (IVe-VIe siècle). Institutions, économie, société, culture et religion*, cur. M. Ghilardi, C.J. Goddard, P. Porena, Rome 2006, pp. 325-329; R. Wiśniewski, *The beginnings of the cult of relics*, Oxford 2019, pp. 83-100.

[24] T. Di Blasi, *L'epigrafe ritrovata*, in questo volume.

Il primo cristianesimo in Sicilia e a Catania. Culto dei santi e ruoli femminili

Teresa Sardella

1. Il cristianesimo in Sicilia: uno sguardo d'insieme su fonti e storiografia

Questo intervento, in un convegno dedicato all'epigrafe di Iulia Florentina, un documento di raro interesse documentale per i primi secoli cristiani in Sicilia, vuole essere una riconsiderazione del quadro storico e storiografico che, partendo dal tema capitale delle origini del cristianesimo, focalizzi l'attenzione sul cristianesimo dei primi secoli, in Sicilia e a Catania in particolare[1], città cui l'epigrafe è riferibile.

Il primo cristianesimo è tema storico-religioso dai confini storicamente problematici e anche storiograficamente ha acquisito dignità scientifica dopo un lungo e travagliato percorso[2].

La questione della Sicilia e del primo cristianesimo, ovvero del primo cristianesimo in Sicilia, è complessa e problematica[3] e

---

[1] S. Pricoco, *Premessa* a *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno*, Atti del Convegno di studi organizzato dall'Istituto teologico-pastorale «Mons. G. Guttadauro». Caltanissetta (28-29 ottobre 1985), cur. V. Messana, S. Pricoco, Caltanissetta 1987, p. 5; S. Pricoco, *Presentazione*, in *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità.* Atti del convegno di Studi (Catania 20-22 maggio 1986), cur. S. Pricoco, Soveria Mannelli 1988, pp. 7 sgg.; S. Pricoco, F. Rizzo Nervo, T. Sardella (a cura di), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*, Atti del Convegno di Studi (Catania 24-27 ottobre 1989), Soveria Mannelli 1989; S. Pricoco, *Storia del cristianesimo, I. L'Antichità*, cur. G. Filoramo, E. Lupieri, D. Menozzi, Roma-Bari 1997; *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto Medioevo: Religione e Società*, Atti del Convegno di studio (Catania-Paternò 24-27 settembre 1997), cur. R. Barcellona, S. Pricoco, Soveria Mannelli 1998; e, da ultimo, per la Sicilia occidentale, cfr. I. Gelarda, *Sulle tracce dei primi Cristiani nella Sicilia occidentale*, Palermo 2010.

[2] M. Pesce, *La storia delle origini cristiane come disciplina pienamente storica – Un processo dialettico*, in «Humanitas», 75, 5-6 (2017), pp. 694-695.

[3] S. Pricoco, *Premessa* cit., pp. 5-13.

si innesta su interrogativi storici già fortemente compromessi per natura e origine delle fonti e per interpretazioni storiografiche bloccate su stratificazioni di precedenti letture distorte o errate e offuscate da pregiudizi metodologici, di carattere politico, culturale o religioso[4]. Tutto è problematico: fonti, storiografia, approccio metodologico.

Stato e informazioni delle fonti sono alla base di questa situazione: le fonti letterarie sono pochissime, spesso fuorvianti e difficilmente collocabili; le fonti monumentali e archeologiche sono, a volte, veramente copiose e fonte di una continua progressione di conoscenze, soprattutto per l'arricchimento di sempre nuovo materiale, anche per quanto riguarda la Sicilia imperiale e tardo antica, ma conservazione e fruizione sono spesso penalizzate da scarso interesse istituzionale e da sempre limitate risorse per un adeguato utilizzo[5].

Una storiografia regionale – anticipatrice sulle altre regioni italiane di una tradizione storiografica i cui inizi sono databili al XVII secolo, autorevole e culturalmente significativa, legata alle vicende storiche dell'isola – registra una peculiare attenzione alla storia del cristianesimo nell'isola. Ma, pregiudiziali assetti storiografici non predisponevano le condizioni per un approccio scientifico, cui si arrivò solo alla fine del XX secolo e agli inizi del XXI, quando, dopo già acquisiti capovolgimenti storiografici, una revisione critica della documentazione letteraria e agiografica si è coniugata con una forte accelerazione conseguente a nuove acquisizioni archeologiche, peraltro già significative per un'intensa attività risalente ai decenni fra i secoli XIX e XX[6].

La tradizione storiografica del primo cristianesimo in Sicilia è stata frenata dalla impostazione concettuale della storiografia sei-settecentesca, gravata da ipoteche ideologiche e metodologiche, da limitati orizzonti eruditi, di cui ancora restava traccia fino alla seconda metà del secolo scorso. Fino ad allora una inveterata

---

[4] P. Anello, F.P. Rizzo, R. Sammartano, *Pagani e cristiani in Sicilia. Quattro secoli di storia (II-V).* Atti del X congresso int. sulla Sicilia antica, Palermo-Siracusa 2001, in «Kokalos», 47-48 (2008).

[5] S. Pricoco, *Premessa* cit.; M. Sgarlata, *L'eradicazione degli artropodi. La politica dei beni culturali in Sicilia*, Bari 2016.

[6] Principali tappe di questa storiografia: S. Pricoco, *Da Fazello a Lancia di Brolo. Osservazioni sulla storiografia siciliana e le origini del cristianesimo in Sicilia*, in V. Messana, S. Pricoco, *Il cristianesimo* cit., pp. 19 sgg.

tradizione storiografica, da Ottavio Gaetani a Lancia di Brolo sosteneva, tra l'altro, quello che va sotto il nome di «mito delle origini», il mito dell'antichità paolina o pietrina delle Chiese siciliane.

Gli studi sulla storia del cristianesimo e, in particolare, del cristianesimo in Sicilia hanno particolarmente risentito del rinnovamento storiografico della metà del secolo scorso, avviato dalla storiografia delle 'Annales'. Tra l'altro, dagli anni Settanta, la letteratura scientifica è arrivata a disinnescare meccanismi automatici di cambiamento in relazione a date tradizionalmente considerate epocali, come è avvenuto per l'azzeramento del valore più che soltanto simbolico attribuito per secoli alla data del 476. Così, per quanto riguarda la Sicilia, a partire dagli anni Ottanta, emergeva, tra l'altro, come la situazione della Sicilia fosse impossibile da agganciare alle periodizzazioni tradizionali o alla costruzione di un precostituito quadro storico. In particolare, per quanto riguarda la storia del cristianesimo in Sicilia, era escluso che fosse possibile un qualunque ingabbiamento cronologico nelle scansioni temporali della storiografia tradizionale, pur con le estensioni verso la tarda antichità – età antica, tardo antica, medievale, moderna, contemporanea – o che si potesse applicare un modello occidentale per il cristianesimo antico o un modello bizantino per quello tardo antico e medievale: in Sicilia, la situazione religiosa è articolata per periodi e per ambienti in modo frastagliato e senza nessuna semplicistica schematizzazione, come è ormai, del resto, assodato dal complesso della letteratura scientifica sulla Tarda Antichità per la generalità delle situazioni storiche in nessuna delle quali si possono prevedere rigide periodizzazioni.

Proprio nel 1980, il fondamentale lavoro di una storica romana definiva un profilo che sanciva la specificità, del resto non solo storico-religiosa, della Sicilia[7]. Sempre nel decennio Ottanta, progetti di ricerca, una serie di convegni e ricerche dedicate hanno determinato una intensa attività scientifica che ha illuminato molti nodi rimasti fino ad allora oscuri e ha definitivamente corretto tradizionali interpretazioni.

Nonostante lo svincolamento da gabbie cronologiche, valido più che mai per la Sicilia, alcune date istituzionali possono aiuta-

[7] L. Cracco Ruggini, *La Sicilia fra Roma e Bisanzio,* in *Storia della Sicilia*, III, Napoli 1980, pp. 1-96.

re a orientarsi, posto il loro valore di indiscutibile cambiamento: per la Sicilia, un periodo di svolta è da considerare il IV secolo con i decenni di rottura tra il III e il IV secolo quando si è determinato il reale cambiamento quanto meno di condizioni economico-sociali e istituzionali in seguito alla riforma amministrativa di Diocleziano, che ha legato la Sicilia a Roma e all'Italia suburbicaria facendole riacquistare un importante ruolo economico nell'Impero e determinando una cesura netta, una scansione epocale[8]. E proprio i dati economici della Sicilia, dalla tarda età repubblicana ai secoli della fine dell'Impero, innescano meccanismi interpretativi che riguardano i fatti religiosi come emergenti nei secoli della Tarda Antichità[9]. Del resto, il fatto religioso caratterizza in modo precipuo questi secoli, e in via generalizzata. Ma, in Sicilia, l'alienazione dei grandi patrimoni e l'abbandono delle grandi proprietà, quali sono testimoniati dalle prime fonti monastiche (*Historia Lausiaca* di Palladio e *Vita di Melania la Giovane*[10]), assumono un carattere di stravolgimento complessivo. Per altro verso si evidenzia come la Sicilia partecipi del processo economico e religioso costitutivo del formarsi del *patrimonium Sancti Petri,* fondamentale processo economico e religioso che ha caratterizzato il Medioevo: in Sicilia si trovano importanti possedimenti tra i quindici *patrimonia* petrini dell'Occidente, come testimoniato dalle lettere di Gregorio Magno[11].

Su altro fronte, quello della religiosità popolare, il processo di penetrazione del cristianesimo avviene lungo gli itinerari dell'evangelizzazione, documentati dalla ricerca archeologica[12]. E,

---

[8] G. Clemente, *Considerazioni sulla Sicilia nell'Impero romano*, in «Kokalos», 16-17 (1980-1981), pp. 192-218; L. Cracco Ruggini, *Sicilia III-IV secolo: il volto della non città*, in Kokalos, 28-29 (1982-1983), pp. 477-515; M. Mazza, *L'economia siciliana tra Impero e tardo Impero*, in *Contributi per una storia economica della Sicilia*, Palermo 1987, pp. 13-62; E. Caliri, *Società ed economia della Sicilia di VI secolo attraverso il 'Registrum epistularum' di Gregorio Magno*, Messina 1997; C. Soraci, *La Sicilia romana: secc. III a.C. V d.C.*, Roma 2016; E. Caliri, *Per la storia della Sicilia nell'età di Gregorio Magno*, Messina 2017.

[9] A. Giardina, *Società romana e produzione schiavistica*, Roma-Bari 1981; A. Giardina, *Società romana e impero tardoantico*, Bari 1986.

[10] C. Soraci, '*Patrimonia sparsa per orbem*'. *Melania e Piniano tra errabondaggio ascetico e carità eversiva*, Roma 2013.

[11] *Registrum epistularum*, ed. D. Norberg, 4 voll., Roma 1996-1999.

[12] M. Sgarlata, *Il cristianesimo primitivo in Sicilia alla luce delle più recenti scoperte archeologiche*, in SMSR, 64 (1998), pp. 275-310; Ead., *L'architettura sacra e*

proprio grazie alla ricerca archeologica, appare superata la tradizionale convinzione di una assoluta, più antica e intensa cristianizzazione della Sicilia orientale, come per lungo tempo si è ritenuto anche in virtù delle copiosissime testimonianze soprattutto epigrafiche di città come Siracusa e Catania , essendo ora stata dimostrata la diffusione anche nella Sicilia occidentale[13]; così come appare superata anche l'idea, almeno nella forma radicale che si riteneva prima, di una maggiore e iniziale cristianizzazione delle coste rispetto alle zone interne[14]. L'epigrafia ha definito alcune condizioni del primissimo cristianesimo in Sicilia, cronologicamente delimitato tra i secoli II/III, ma soprattutto IV-VI[15].

Per quanto riguarda i secoli che vanno dal IV al V, quando le testimonianze agiografiche sono in numero minore, è sempre della seconda metà del secolo scorso uno studio critico della copiosa letteratura agiografica dei secoli che si spingono fino al X[16]. Quest'ultima ricerca, per vastità e insostituibile importanza ai fini della ricostruzione della storia della Sicilia nei secoli in questione, ci porta al cuore del nostro problema: l'incidenza, nella Sicilia tardoantica, non solo della storia religiosa, ma proprio del culto dei santi e dell'agiografia che ne narra le gesta, insostituibile materiale per le ricostruzioni storiche dell'isola di questi secoli.

---

funeraria tra città e territori nella Sicilia sud-orientale, in *Di abitato in abitati. In itinere fra le più antiche testimonianze cristiane degli Iblei*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Ragusa-Catania, 3-5 aprile 2003), cur. F.P. Rizzo, Pisa-Roma 2003, pp. 63-96; Ead., *I cimiteri comunitari di Siracusa e del territorio. Una ricerca senza interruzioni*, in KOIMESIS. *Recenti esplorazioni nelle catacombe siracusane e maltesi. Recent explorations in the Siracusan and maltese catacombs*, cur. M. Sgarlata, D. Tanasi, Sioux City, Iowa 2016, pp. 1-30.

[13] Per Agrigento: E. De Miro, *Agrigento paleocristiana e bizantina*, in «Felix Ravenna», 1-2 (1980), pp. 131-188.

[14] Cfr. E. Li Gotti, *La penetrazione cristiana nella zona di Barrafranca, Piazza, Pietraperzia e Mazzarino secondo le recenti scoperte*, in «Archivio Storico Siciliano», s. 3, 14 (1963), pp. 67-80.

[15] M. Sgarlata, *Epigrafia greca e latina cristiana della Sicilia*, in *Sicilia epigraphica*, Atti del Convegno internazionale (Erice 15-18 ottobre 1998), Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Serie IV. Quaderni 1-2, cur. M.I. Gulletta, Pisa 1999, pp. 483-497; G.V. Rizzone, Opus Christi edificabit. *Stati e funzioni dei cristiani di Sicilia attraverso l'apporto dell'epigrafia (secoli IV-VI),* Troina (EN) 2011; M. Sgarlata, M. Rizzone, *Vescovi e committenza ecclesiastica nella Sicilia orientale: architettura e fonti*, ACIAC, 15, 1, Città del Vaticano 2013, pp. 811-834.

[16] S. Pricoco, *Un esempio di agiografia regionale: la Sicilia*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI),* (Spoleto 7-13 aprile 1988), CISAM, 36, Spoleto 1989, pp. 319-380.

La letteratura agiografica, infatti, ha il monopolio delle fonti sulla Sicilia di questi secoli: proprio per questo testimonia l'importanza e direi quasi invasività del culto dei santi non solo nella vita e nella storia religiosa della Sicilia, ma anche nella società e nella cultura di questi secoli.

Allo stesso tempo è da rilevare come culto dei santi e agiografia in Sicilia, proprio tra IV e V secolo, abbiano una netta connotazione al femminile: una questione che si ricollega all'intramontabile tema, sempre attuale e sempre da contestualizzare, del ruolo della Sicilia nel Mediterraneo e delle sue archetipiche divinità femminili.

Così l'epigrafe latina di Iulia Florentina, collocata nell'ampia cornice dei problemi storici più generali del primo cristianesimo in Sicilia, diventa una testimonianza attraverso la quale e dalla quale guardare alla storia del cristianesimo in Sicilia e a Catania in particolare. L'epigrafe, di età costantiniana come l'inumazione della bimba in essa ricordata[17], fu collocata nei pressi di un luogo caratterizzato dalla presenza dei due martiri archetipici del cristianesimo a Catania – Agata ed Euplo – in una fase ancora embrionale del culto, ma gli stessi martiri non vi vengono indicati nemmeno per nome[18]. Un recente studio di C. Soraci indica in una volontà propagandistica indirettamente rinviabile allo stesso imperatore l'incentivazione del culto cristiano in generale e, più in particolare, della stessa Agata[19]. Ma, nonostante nella stessa zona e, forse, nello stesso sepolcro fossero custodite anche le spoglie di Euplo, sarà solo Agata a diventare, sia pure in una forma

[17] Decisivo, il riferimento, nell'epigrafe, alla carica di *corrector*, attribuita a un certo Zoilo: cfr. C. Soraci, *Zoilo, Costantino e le fores martyrum catanesi. Ancora sull'epigrafe di Iulia Florentina*, in «Klio», 99,1 (2017), pp. 238-259 e bibliografia di n. 18.

[18] Posteriori – tra IV e V d.C. – tutte le prime testimonianze del martirio (251 d.C.). Le testimonianze sono testi letterari – il *Martyrologium Hieronimianum*, un inno di Ambrogio e un inno di Damaso –, cui si potrebbero aggiungere il *Symposium* di Metodio di Olimpo, e due epigrafi funerarie in greco (del IV-V secolo), che ne menzionano il nome e la invocano come protettrice. La prima iscrizione, catanese, con qualche discordanza di opinione sull'effettivo riferimento ad Agata, proviene dalla collezione dei Benedettini; la seconda, ritrovata a Ustica, è oggi perduta, e testimonia la precoce diffusione del culto (C. Soraci, *Iulia Florentina e il culto dei martiri catanesi*, in B. Caruso, M.T. Di Blasi, *Paesaggi del sacro tra memoria, storia e tradizione. Attività di educazione permanente*, Palermo 2018, pp. 23-30). Molto più tarde sono tutte le *Passiones,* racconti romanzati della vita e del martirio.

[19] *Ibidem*.

per così dire traslata e metaforica, quasi eponima della città di Catania, la città agatina.

2. Il problema delle origini del cristianesimo in Sicilia: errori storiografici e scansioni temporali

La fase embrionale del culto di Agata, quale è attestata dall'epigrafe, ci mette di fronte a un problema storiografico plurisecolare e dagli aspetti molteplici, quello che riguarda le origini del cristianesimo, con particolare riferimento alla Sicilia e a Catania.

La storiografia scientifica degli ultimi decenni ha ormai superato inveterati errori storiografici, ma lascia aperti dilemmi, o quanto meno interrogativi, quale quello che riguarda proprio modalità e, ancor più, motivazioni della straordinaria espansione del culto di Agata, a sua volta collegata alla questione delle origini del cristianesimo in Sicilia. Questo conferma quanto sia problematica questa fase, con lo stesso concetto di origini aperto, dai confini fluidi, con conclusioni soggette a presupposti culturali e storiografici variabili, ma anche discutibili o del tutto errati.

Del resto, il tema delle origini si pone in vario modo anche in relazione a interpretazioni che, pur fondate su presupposti scientifici corretti, indicano confini cronologici diversi e periodizzazioni differenti. A proposito di questo, un'osservazione va fatta in merito al tema delle periodizzazioni. Il ricorso alle periodizzazioni spesso va incontro a riserve critiche in relazione a una ricerca di senso ritenuta discutibile. In realtà, come del resto è facilmente intuibile, ogni periodizzazione è soggetta a una precisa prospettiva e all'individuazione di temi e problemi particolari che indirizzano la ricerca e ne stabiliscono il percorso; né esistono gabbie cronologiche in cui la complessità dei fatti storici e sociali, in alcun periodo storico e, in particolare nella Tarda Antichità – entro cui, almeno in parte, rientra il tema delle origini del cristianesimo – possa essere rinchiusa. Ed è altrettanto evidente, però, che ogni periodizzazione consenta comunque un orientamento che è anche una possibile interpretazione, fondata a sua volta su precisi e legittimi presupposti teorico-metodologici[20].

[20] Basti pensare alla diversa segmentazione cronologica che distingue la storia delle origini cristiane e dell'antichità, nelle diverse monografie e nei manuali, con

In quanto agli errori storiografici riguardanti le origini del cristianesimo in Sicilia, questi rientrano tutti nell'area di una supposta 'mitica' origine di età apostolica con un precocissimo insediamento del cristianesimo nell'isola. Più precisamente queste interpretazioni storiografiche consistono in una prima errata interpretazione dei rapporti di continuità, in Sicilia, tra giudaismo e cristianesimo, con le origini del cristianesimo coincidenti con la missione dell'apostolo Paolo, che avrebbe predicato a comunità di ebrei, in Sicilia; e in una seconda errata interpretazione che fa dipendere tali origini dalla missione di discepoli dell'apostolo Pietro, giunti in Sicilia a predicare il vangelo per esplicito incarico di Pietro stesso.

Gli elementi di maggiore rilevanza che destituiscono di ogni fondamento la tesi di una diffusione del cristianesimo in Sicilia già in età apostolica si fondano, oltre che su un'analisi critica delle fonti letterarie che la sostengono – *Atti degli apostoli* e letteratura agiografica –, anche su argomenti che mettono in campo raffronti analogici, primo fra tutti i dati sulla mancata presenza di ebrei nell'isola per questo periodo, così come risulta da altre fonti, archeologiche comprese[21].

La prima testimonianza che è stata ritenuta collegare la Sicilia alla fede cristiana è il passo di *Atti degli Apostoli* 28,12: qui, l'autore racconta, da testimone, che, durante un avventuroso viaggio da Cesarea a Roma, – cui Paolo era stato costretto, nel 59-60, in conseguenza del suo stesso appello a Cesare, attraverso il procuratore Festo –, dopo una tempesta, che aveva gettato la nave sulla spiaggia di Malta, l'apostolo si era imbarcato verso l'Italia, facendo scalo a Siracusa per una sosta di tre giorni. «Approdammo a

---

denominazioni del periodo diversificate e dove si distinguono 'nascita' del cristianesimo e cristianesimo 'antico', e con limiti cronologici differenziati, che chiudono il periodo al II, al III secolo, all'età di Costantino (con il concilio di Nicea); oppure all'età di Gregorio Magno. Solo alcuni esempi, limitandoci alle edizioni di studiosi italiani: G. Jossa, *Il cristianesimo antico dalle origini al concilio di Nicea*, Roma 1997; G. Filoramo, D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo.*1. G. Filoramo, E. Lupieri, S. Pricoco, *L'Antichità*, Roma-Bari 1997 (fino a Gregorio Magno); E. Norelli, *La nascita del cristianesimo*, Bologna 2014 (fino al II-III secolo); E. Prinzivalli (a cura di), *Storia del cristianesimo.* 1.*L'età antica (secc. I-VII)*, Roma 2015.

[21] S. Calderone, *Comunità ebraiche e cristianesimo in Sicilia nei primi secoli dell'era volgare*, in S. Pricoco (a cura di), *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno*, cit., pp. 41-60.

Siracusa, dove rimanemmo tre giorni. Salpati di qui, giungemmo a Reggio. Il giorno seguente si levò lo scirocco e così l'indomani arrivammo a Pozzuoli. Qui trovammo alcuni fratelli, i quali ci invitarono a restare con loro una settimana. Quindi arrivammo a Roma».

Il passo in questione per molto tempo è stato interpretato nel senso della evangelizzazione da parte di Paolo portata agli ebrei di Sicilia: Paolo, a Siracusa, avrebbe incontrato ebrei e a loro avrebbe predicato la fede salvifica in Gesù; e, dunque, il passo è stato portato a dimostrazione del precocissimo insediamento a Siracusa di una comunità di cristiani. Questa tesi, dopo molti e autorevoli interventi, si è rivelata del tutto destituita di fondamento[22]. Ragioni interne, di interpretazione del passo, e di analogia storica contraddicono una tale interpretazione.

Indiscutibile il fatto storico che il cristianesimo nasca come *airesis* del giudaismo, e che da qui si sia definitivamente staccato per opera di Paolo. Di religione ebrea, Paolo, l'apostolo che non conobbe Gesù, troppo poco ascoltato dagli stessi ebrei, iniziò a predicare nel mondo di cultura ellenistico-romana in cui si era culturalmente formato. Anche in virtù di questo, Paolo inizierà il processo di distacco dal giudaismo che darà avvio al cristianesimo, articolatosi a sua volta in diversi gruppi e movimenti, compattati, nel IV secolo, intorno a Roma, nella costruzione di una identità definita e autonoma – peraltro dalle molte sfaccettature e con successivi e articolati esiti storici –, imbevuta di cultura ellenistico-romana. Il fraintendimento di questo passo è alle origini di un errore storiografico durato secoli, quello delle origini apostoliche delle Chiese siciliane, asserzione che ritroviamo dai padri della Chiesa a Lancia di Brolo e fino alla metà del secolo scorso[23].

Tralasciata ogni altra considerazione riguardante il pensiero paolino nei suoi rapporti con il giudaismo da un lato e le proiezioni verso la cultura ellenistico-romana, resta il fatto che, anche con Paolo, il vangelo non è ancora da considerare quale fede in Gesù separata dal giudaismo[24]. E, dunque, per quanto riguarda

---

[22] Così in P. Siniscalco, *Lo sviluppo del cristianesimo e la Sicilia fino al IV secolo*, in S. Pricoco, *Il cristianesimo in Sicilia* cit., p. 63 e S. Calderone, *Comunità ebraiche e cristianesimo* cit.

[23] S. Pricoco, *Premessa* cit.

[24] E. Norelli, *La nascita* cit., p. 10.

la testimonianza degli *Atti*, il problema non è se Paolo, da ebreo, sia stato un mediatore della fede in Gesù presso le comunità ebraiche: lo fu, certamente, come testimoniato dallo stesso passo, che parla della successiva predicazione di Paolo a Pozzuoli e a Roma. Il punto è che non si può considerare Paolo estensore del messaggio gesuano in relazione a una supposta comunità ebraica di Siracusa. Il silenzio dell'autore-testimone degli *Atti* sulla predicazione rivolta a ebrei già presenti a Siracusa, così come il similare silenzio sulla successiva sosta a Reggio, a differenza di quanto è narrato che avvenne per Pozzuoli e Roma, dove, invece, è esplicitato che Paolo predicò ai fratelli ebrei, appare eloquente: a Siracusa, Paolo non predicò a una comunità di ebrei[25].

Peraltro, anche altre fonti documentano che una significativa presenza giudaica nell'isola sembra evidenziarsi solo a partire dall'inizio del III secolo[26], per cui nulla induce a sostenere che ci siano rapporti di derivazione diretta, cioè che il cristianesimo in Sicilia si sia radicato a partire dalle comunità giudaiche. Nonostante il cristianesimo sia, con ogni evidenza, gemmato dal giudaismo, per quanto riguarda la Sicilia non è possibile fare del giudaismo il luogo di gestazione del cristianesimo. Altre fonti non abbiamo. Come per il giudaismo, anche dei cristiani sull'isola possiamo parlare a partire dalla metà del III secolo[27], al più alla fine del II secolo, mentre una compresenza con religioni tradizionali si spinge fino almeno al V secolo[28].

Destituita di ogni fondamento è anche l'altra via attraverso la quale alcuni illustri studiosi, per molto tempo, hanno sostenuto la tesi parallela delle origini apostoliche delle Chiese siciliane, che sarebbero state fondate dagli apostoli, in questo caso Pietro, o da suoi discepoli, in quanto suoi emissari: s. Marciano sarebbe stato il fondatore della Chiesa di Siracusa, inviato da Pietro direttamente da Antiochia; origini petrine anche per la Chiesa di

---

[25] A. Pincherle, *Sulle origini del primo cristianesimo in Sicilia*, in «Kokalos», 10-11 (1964-1965), pp. 547-562; S. Pricoco, *Studi recenti su alcuni aspetti e problemi del primo cristianesimo in Sicilia*, in «Kokalos. Atti IX Congresso», 43 - 44 (1997-1998) I, 2, pp. 813-826; F.P. Rizzo, *Sicilia cristiana dal I al V secolo*, Roma 2005.

[26] S. Calderone, *Comunità ebraiche* cit., p. 54.

[27] Ivi, p. 42; accanto all'assenza di nuclei giudaici sull'isola ricorda, però, anche testimonianze esterne che potrebbero essere suscettibili di essere estese alla Sicilia.

[28] P. Anello, F.P. Rizzo, R. Sammartano, *Pagani e cristiani in Sicilia. Quattro secoli di storia (sec. II-V)*, Roma 2008.

Taormina, fondata da s. Pancrazio, e per la Chiesa di Catania, che sarebbe stata fondata da s. Berillo.

Tutti i racconti e i testi agiografici – come l'*Encomio* di Marciano del VII secolo – che parlano dell'evangelizzazione della Sicilia da parte di discepoli di Pietro risalgono al VII e all'VIII secolo. Si tratta di invenzioni strumentali, dietro cui sono leggibili interessi politico-ecclesiastici: l'interesse di Siracusa, metropoli, dal 687/90, del *thema* bizantino di Sicilia, ad attribuirsi dignità ecclesiale pari a quella di Roma; ma anche gli interessi legati alle coeve rivendicazioni politiche delle Chiese di Sicilia contro la Chiesa di Roma[29]. Le origini apostoliche della Chiesa siracusana sono una 'costruzione' della seconda metà del VII secolo, prodotte in età bizantina, quando la Sicilia, contesa tra Roma e Bisanzio, ha costruito leggende che parlano dell'origine delle sue Chiese raccontate come fondate dagli apostoli[30]. In anni in cui l'Oriente bizantino riconquistava e tentava di mantenere il potere sui territori dell'Italia meridionale, la Chiesa siciliana era una testa di ponte del potere bizantino: era necessario e utile attribuire alla Chiesa siciliana autorevolezza maggiore di quella romana. E questo era possibile rinviandone l'origine agli stessi apostoli che, da Oriente, avrebbero mandato loro discepoli a cristianizzare la Sicilia, prima ancora di arrivare a Roma. Così si rafforzava l'autorevolezza dei territori ecclesiastici di giurisdizione bizantina in competizione con la Chiesa occidentale di maggiore autorevolezza: era un capitolo dello scontro tra Occidente e Oriente.

Il mito della apostolicità delle Chiese siciliane fu ripreso e coltivato nella Sicilia spagnola: quelle memorie servivano a compattare quel mondo sul rinato culto dei santi veicolato nella Sicilia controriformata e gesuitica, quando la storia della Sicilia sotto Roma e Bisanzio era diventata mitica, perché precedente all'occupazione islamica che, nelle ricostruzioni del '600, avrebbe distrutto tutto.

In entrambi i casi, le origini apostoliche del cristianesimo in Sicilia – nel primo caso, di tradizione paolina, innestate sul giu-

---

[29] T. Sardella, *663. Siracusa capitale dell'impero bizantino*, in *Storia mondiale della Sicilia*, Bari 2018, pp. 102-210.

[30] Leggende, senza nessun fondamento, peraltro ancora incredibilmente seguite come fatti storici, in C. Cosentini, '*Acta Apost.' 28,12 e la discussa origine del cristianesimo in Sicilia,* in Id., *Catania romanistica*, Catania 1956, pp. 221-265 e M. Stelladoro, *La tanto discussa origine apostolica della Chiesa di Catania*, in «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», 2 (2005), pp. 143-172.

daismo; nel secondo caso di origini petrine attraverso discepoli di Pietro – sono un 'mito' destituito di ogni fondamento storico.

3. Diffusione del cristianesimo: Oriente, Africa, Sicilia

Come i termini cronologici appaiono problematici e incerti da stabilire, così, ombre e sfumature, con difficoltà di delineare un quadro coerente e attendibile, riguardano anche il percorso geografico della diffusione del cristianesimo. Anche in questo senso, la Sicilia, nei secoli che hanno dato avvio al cristianesimo, è una delle regioni geografiche più interessanti da indagare, con una storiografia che ha dovuto cambiare orientamenti che parevano assodati e fuori discussione.

Le più antiche e attendibili testimonianze storiche sono quelle monumentali – soprattutto epigrafi funerarie – sulla base delle quali, oltre che la possibilità di fissare alcune datazioni[31], si registrano articolati itinerari di evangelizzazione non solo geografici, ma anche antropologico-religiosi. Esclusa la datazione alta, resta, comunque, l'interrogativo sui possibili legami tra le comunità ebraiche e quelle cristiane degli inizi, rapporti che sembrerebbero essere stati molto forti. È stata rilevata la presenza di comunità giudaiche in corrispondenza dei punti di snodo lungo le rotte commerciali e i principali percorsi di collegamento, negli stessi siti che vedranno nascere le prime comunità cristiane[32]. Non

[31] G.V. Rizzone, 'Opus Christi edificabit', cit.

[32] Più di cento epigrafi a Catania (fine III-inizi IV), ma oltre mille a Siracusa, con ipogei isolati, catacombe (terzo decennio del III secolo); la catacomba di S. Maria di Gesù (225): cimitero di comunità (non isolato); la catacomba di S. Lucia; il cimitero di S. Giovanni, con l'epigrafe di Euschia, vissuta 25 anni, morta «nella festa di nostra signora Lucia»: il più antico ricordo del culto di Lucia. Catania è la città, tra quelle siciliane, ad aver restituito il maggior numero di epigrafi giudaiche di periodo tardo-antico: le sette che vi sono state recuperate rappresentano circa un terzo delle iscrizioni ebraiche del periodo tardoantico della Sicilia e delle isole adiacenti. Troviamo epigrafi greche più che latine, con commistioni di epigrafi ebraiche ed eterodosse. L'epigrafe di Iulia Florentina, collegata al territorio di Hybla (Paternò), rinvia ai possedimenti della Chiesa romana in Sicilia. Nella Sicilia occidentale, ad Agrigento, le catacombe di Naro e la basilichetta mononave di Agrigento sono di età costantiniana: cfr. V.G. Rizzone, *Indicatori epigrafici della diffusione del cristianesimo nella Sicilia centrale*, in *La Villa del Casale e oltre (Piazza Armerina, 30 sett.-1 ott. 2010)*, cur. F.P. Rizzo, in «Seia», 15 (2012), pp. 251-277; G. Falzone, *Tre note di epigrafia cristiana in Sicilia*, Palermo 2014, con bibliografia relativa.

prima della fine del II secolo o inizi del III, troviamo le prime attestazioni di comunità stabili cristiane là dove, prima, c'erano state comunità ebraiche.

Escluse le origini apostoliche, il cristianesimo in Sicilia, di antica, ma non antichissima, datazione, pone il problema di quali influenze lo abbiano innescato, trovandosi l'isola al crocevia di movimenti tra Oriente, Africa e Roma, ed essendo stata cristianizzata dopo l'Oriente e dopo l'Africa. In Sicilia, come nel resto del Mediterraneo e nei territori dell'Impero, evangelizzazione e diffusione del cristianesimo seguono le rotte commerciali e si muovono lungo le vie di comunicazione viarie e marittime. Come in altre zone dell'impero, anche in Sicilia, l'evangelizzazione progredì lungo la costa e lungo le vie delle grandi comunicazioni e dei siti urbanizzati. La geografia della evangelizzazione, così come la testimonianza degli *Atti* esemplifica, segue le vie di comunicazione che da Oriente, via mare, raggiungono le città costiere.

La Sicilia, ponte tra l'Africa del nord e l'Italia, punto di appoggio lungo la rotta dal vicino Oriente alle foci del Rodano con percorsi che giungono da lì alla Gallia, è evangelizzata dopo Antiochia, Edessa, Efeso, Smirne, Filippi, Tessalonica, Atene, Corinto, Alessandria e prima di Roma. Dalla Palestina o dalla Siria e dall'Egitto il cristianesimo costeggia l'Africa fino all'attuale Tunisia. Per grandi linee la missione cristiana va dal mar Egeo e dal Peloponneso verso Italia, Gallia e Spagna. Lungo queste traiettorie, le teste di ponte erano le zone della Sicilia sud occidentale: Siracusa e Catania furono evangelizzate per prime. Siracusa è il primo approdo del cristianesimo sull'isola, ma Catania, ubicata lungo la costa orientale della Sicilia, che fa da cerniera tra il bacino orientale e quello occidentale del Mediterraneo, e che è posta lungo una rotta di collegamento tra la penisola italiana e le coste settentrionali dell'Africa, è una città di mare che costituisce un punto di riferimento per le rotte commerciali. Poco dopo vennero raggiunte anche Taormina e Agrigento[33] e dopo ancora altre zone dell'interno.

La fascia orientale dell'isola, la zona più ricca e urbanizzata, è anche quella di più antica e intensa cristianizzazione. La documentazione, arricchita nel corso degli ultimi decenni, ha fatto ritenere, talvolta, che vi sia stata una certa omogeneità tra

[33] P. Siniscalco, *Lo sviluppo del cristianesimo* cit., pp. 61; 69; G. Schirò, Ecclesia Agrigenti. *Note di storia e archeologia urbana*, Palermo 2014.

la costa e l'interno[34]. In realtà, la cristianizzazione della Sicilia occidentale appare con un ritardo di qualche decennio rispetto alla costa orientale[35], dove, comunque, le scoperte degli ultimi decenni hanno anticipato la cronologia paleocristiana dell'agrigentino con la scoperta delle catacombe di Naro e della basilichetta di Agrigento, databili ai primi decenni del IV secolo, in età costantiniana[36].

In fatto di documentazione letteraria, è ben noto come la prima attestazione di una presenza cristiana nell'isola, sia la lettera inviata, tra il gennaio 250 e il marzo 251, dal clero romano a Cipriano, vescovo di Cartagine, la diocesi africana a poche miglia dalle coste tra Agrigento e Trapani, legata alla comunità siciliana e interessata alla sua ortodossia.

Le tappe della evangelizzazione sono scansionate, inoltre, da una lettera di Costantino, che invita ad Arles (314) Cresto[37], vescovo di Siracusa; dalla presenza di Pascasino di Lilibeo emissario del papa al concilio di Calcedonia[38] (451); dalla preferenza di Gregorio Magno, accordata al bizantino Gregorio quale vescovo di Agrigento (591 circa).

Fonte inesauribile di informazioni, l'agiografia siciliana, il cui *corpus* sembra essere il più ricco in Europa, testimonia una religiosità fortemente attratta verso le manifestazioni cultuali della santità. Ormai è assodato che, a livello scientifico, le possibilità di lettura di questi testi sono molteplici e che la complementareità e la interdisciplinareità li rendono fonti inesauribili per capire società e cultura dell'epoca in cui furono scritti[39].

I testi più antichi di questo *corpus* risalgono alla fine del IV, inizi del V secolo. Insieme alle testimonianze monumentali questi testi consentono di ridefinire il quadro del cristianesimo in

---

[34] E. Li Gotti, *La penetrazione* cit.

[35] I. Gelarda, *Sulle tracce dei primi Cristiani* cit.

[36] E. De Miro, *Agrigento paleocristiana e bizantina*, in «Felix Ravenna», 1-2 (1989), pp. 131-180.

[37] Eus. *h.e.* 10, 5-23.

[38] *Pascasino e il suo tempo, a 1550 anni dal concilio di Calcedonia*, cur. M. Crociata, M.G. Griffo, Caltanissetta-Roma 2002; *Vescovi, Sicilia, Mediterraneo nella Tarda Antichità*, cur. V. Messana, V. Lombino, Caltanissetta-Roma 2012.

[39] C. Leonardi, *Il problema storiografico dell'agiografia*, in S. Pricoco, *Storia della Sicilia* cit., pp. 13-23; D. Motta, *Percorsi dell'agiografia. Società e cultura nella Sicilia*, Catania 2004.

Sicilia nei secoli della Tarda Antichità che arrivano fino al IX-X, dove il tratto più significativo, dal punto di vista della movimentazione geografica, è dato dalle relazioni con i paesi del Mediterraneo, Italia meridionale e Africa soprattutto[40].

Dal punto di vista dei protagonisti, alle origini, quella siciliana è una realtà religiosa fortemente attratta verso il culto dei santi martiri. E questo culto ha anche una netta preferenza per la santità femminile. Nella più tarda agiografia, invece, il dato più significativo è la dominanza di figure maschili. Fanno eccezione, interrompendo la serialità di genere maschile, le più tarde riscritture delle passioni di Agata e Lucia. Nei testi più recenti di questa produzione, infatti, il profilo dei protagonisti è tutto al maschile: si tratta di monaci ed eremiti, i cui itinerari confermano il movimento del cristianesimo sulle rotte commerciali con l'Africa[41]. Ed è chiaro il cambio di svolta con la religiosità e i culti vissuti, di cui specchio era l'agiografia più antica.

4. Agata, Euplo, Lucia.

«Quasi tutto ciò che resta [di Catania] parla di S. Agata, la vergine martoriata» (F. De Roberto)

La santità martiriale, paradigmatica ed esemplare del primo cristianesimo in Sicilia, ha questa specifica connotazione, quella di essere caratterizzata al femminile, come dimostrano i culti di Agata, a Catania, e Lucia, a Siracusa. Non ci sono fonti contemporanee o di poco successive alle persecuzioni di Decio e di Diocleziano durante le quali Agata e Lucia avrebbero subìto il martirio. Il martirio, dunque, non è attestabile con diretta documentazione storica per nessuna delle due martiri.

Le più antiche attestazioni del culto delle due sante e, conseguentemente, del loro martirio[42], sono l'epigrafe di Iulia Flo-

---

[40] V. Saxer, *Relazioni agiografiche tra Africa e Sicilia*, in S. Pricoco, *Storia della Sicilia* cit., pp. 25-36.

[41] F.P. Rizzo, *Eremiti e itinerari commerciali nella Sicilia: Ilarione*, in S. Pricoco, *Storia della Sicilia* cit., pp. 79-93.

[42] Sul complesso della documentazione antica, cfr. *supra* e nn. 17-18. Inoltre: G. Zito, *Sant'Agata da Catania*, Roma 2005. Su Lucia, cfr. V. Milazzo, F. Rizzo Nervo, *Lucia tra Sicilia, Roma e Bisanzio: itinerario di un culto (IV-IX secolo)*, in S. Pricoco, *Storia della Sicilia* cit., p. 95 s., nn. 1-2-3-4.

rentina, per Agata, di età costantiniana, in latino, dove, peraltro, Agata non è esplicitamente nominata; e quella di Euskia, in greco, per Lucia, probabilmente degli inizi del V secolo[43]. In quanto ai racconti delle passioni, la storiografia è orientata in due direzioni: quella che ritiene che la credibilità dei racconti agiografici sia conferma della storicità del martirio, attestato indirettamente dal culto; e quella che ritiene che, pur essendo la narrazione frutto della fantasia dell'agiografo, non si possa inficiare, comunque, la credibilità dell'esistenza storica della martire[44].

In questa gerarchia cultuale, al vertice è Agata: forse anche per ragioni cronologiche, dal momento che il suo culto sembrerebbe già radicato quando interviene il martirio di Lucia, della cui santità e dei cui poteri taumaturgici le passioni narrano che Agata stessa sarebbe stata patrocinatrice.

Anche nella storia del cristianesimo in Sicilia l'indubbio spartiacque della pacificazione costantiniana, che pose fine all'età dei martiri, operò nel senso di una mitizzazione dell'età considerata come quella in cui la testimonianza della fede in Cristo poteva raggiungere la sua unica e massima espressione nel sacrificio della vita.

In particolare, i martiri di età precostantiniana, nei secoli immediatamente successivi a Costantino, e anche oltre, vengono rivestiti da un'aura di esemplarità paradigmatica, in virtù di quella che andava sempre più costruendosi come l'età mitica delle origini cristiane, anche perché fondata sul sangue dei primi martiri. Dopo Costantino, il cristianesimo vittorioso avvia un processo di istituzionalizzazione del potere religioso, fondato su nuovi modelli di santità che si sostituiscono a quello del martire di età

---

[43] Essa, dunque, precede il più antico documento letterario, il contestato *martyrion* greco, probabilmente della fine del V secolo: cfr. M. Sgarlata, *La catacomba di S. Lucia a Siracusa. Nuove indagini per un progetto di conservazione*, cur. M. Sgarlata, G. Salvo, Caltanissetta 2004; Ead., *Le catacombe di S. Lucia a Siracusa: origini e trasformazioni*, in *Studi in memoria di Fabiola Ardizzone.* 2. *Scavi, topografia e archeologia del paesaggio*, cur. R.M. Carra Bonacasa, E. Vitale, CNAC IX, II, Palermo 2018, pp.1565-1588; Ead., *Nella più importante epigrafe cristiana di Siracusa la devozione a Santa Lucia. L'ombrosa e la luminosa*, in «L'Osservatore Romano», 12 dicembre 2010, online; Ead., *Dalla catacomba ai* loca sancta: *la storia archeologica di S. Lucia,* in *Santa Lucia e la catacomba che le è intitolata*, Floridia (SR) 2015, pp. 19-26.

[44] Su Lucia, cfr. V. Milazzo, F. Rizzo Nervo, *Lucia tra Sicilia, Roma e Bisanzio* cit., pp. 96 sgg.

precostantiniana: all'inizio, la primazia del modello di santo, che sostituisce il martire, è centrata sulla autorevolezza carismatica dei monaci; successivamente, sono i vescovi a diventare il nuovo modello di santo cristiano. Ma, anche dopo Costantino, sono ancora e sempre i martiri che continuano a rappresentare l'ideale assoluto con un'attrazione preferenziale in fatto di devozione da parte dei fedeli e un'esemplarità di cui sono rivestiti anche da parte istituzionale che alimenta l'incentivazione di una letteratura agiografica, orientata verso sempre nuove riscritture delle passioni, massima espressione di produzione colta, a gestione e di emanazione ecclesiastica. Proprio per l'esemplarità di cui godono i martiri, le loro passioni e i loro martìri vengono rinnovati con sempre nuove riscritture. E, ad ogni riscrittura, questi racconti vengono filtrati attraverso la lente dei secoli che ne rinnovano il culto. Così, ogni società e ogni cultura riflette la propria impronta lasciando tracce di natura religiosa – e non – in una letteratura agiografica dalle molteplici stratificazioni[45]. Nei secoli successivi alla pacificazione costantiniana, il cristianesimo mantiene vivo il ricordo dei martiri di quell'età e riattualizza, ricontestualizzandola nelle varie epoche, l'esperienza del martirio, ideale e suprema testimonianza di fede. Del resto, i cristiani, in ogni epoca, hanno avuto ed hanno orgogliosamente testimoniato la fede in Cristo con il sangue dei loro martiri[46].

Così, in Sicilia, l'elemento che caratterizza la maggior parte delle più antiche testimonianze del primo cristianesimo, e che resta esperienza cultuale di impatto più incisivo e significativo per la storia religiosa anche nei secoli successivi, ruota attorno all'esperienza del martirio[47], e delle gesta di questi martiri viene rinnovato il ricordo con la riscrittura della passione. Tutto questo riguarda le martiri, Agata e Lucia.

In età precostantiniana, la Sicilia orientale ha avuto tre martiri di cui sia rimasto il ricordo attraverso un culto precoce: Agata, martirizzata sotto Decio[48]; Euplo e Lucia, martirizzati sotto Dio-

---

[45] T. Sardella, *Visioni oniriche e immagini di santità nel martirio di S. Lucia*, in S. Pricoco, *Storia della Sicilia* cit., pp. 137-154.

[46] A. Di Berardino, *Il modello del martire volontario*, in *Euplo e Lucia*, cur. T. Sardella, G. Zito, Catania 2005, pp. 63-105.

[47] P. Siniscalco, *Lo sviluppo del cristianesimo e la Sicilia fino al IV secolo*, in *Il cristianesimo in Sicilia* cit., p. 77.

[48] Secondo un'altra tradizione, anche Agata sarebbe stata martirizzata sotto

cleziano. Sulla realtà storica di questi martiri non sembrerebbero esserci dubbi: una certezza che, sia pur con notevoli discriminanti da porre in relazione al tipo di testimonianza che li riguarda, dipende in gran parte soprattutto dalle precoci testimonianze del culto.

Le fonti agiografiche attestano, oltre al martirio di Agata, anche quello volontario del giovane Euplo (304 d.C.), per Catania; e quello di Lucia, per Siracusa. Di Euplo abbiamo, coeva ai fatti narrati, testimonianza documentale altamente attendibile[49]. Si tratta degli *Atti* del processo del martire, un testo di grande autorevolezza storica, per antichità e genuinità, uno dei rari documenti in cui è possibile conoscere da vicino e senza troppi filtri la testimonianza di fede di un martire, che, in questo caso, è divenuto ben presto, dopo la morte, oggetto di culto[50].

Riguarda Euplo anche l'epigrafe di Iulia Florentina, rinvenuta nel 1730 a Catania: di questa è discussa la datazione (tra fine III e età costantiniana), così come è stata discussa la localizzazione della sepoltura della bambina inumata «presso le porte dei martiri», collocata ora in una zona più vicina agli odierni luoghi di culto agatini, agli inizi dell'attuale via Androne[51]. L'epigrafe attesta una devozione popolare ancora agli albori. Siamo in una fase embrionale e precoce del culto e di una devozione che coinvolge Euplo e Agata, dei quali non viene riportato il nome. Appare, però, chiaro, che, benché entrambi i martiri catanesi fossero stati educati al cristianesimo nella medesima comunità e avessero te-

---

Diocleziano: così Adelmo (+709) nel *De laudibus virginitatis* e Beda, nel *Martirologio* (cfr. C. Pescio, A. Tosone, *Agata santa: storia, arte, devozione*, Milano 2008).

[49] B. Mombritius, *Sanctuarium seu de Vitis Sanctorum*, I, Parisiis 1910, pp. 448-449, 659. Cfr. F. Scorza Barcellona, *La Passione di Euplo nella storiografia ecclesiastica e regionale*, in *Euplo e Lucia 304-2004* cit., pp. 123-141.

[50] A fronte di una copiosa letteratura agiografica, tarda e storicamente poco o nulla attendibile, non sono molte le testimonianze di atti e passioni di martiri coeve o storicamente attendibili per i primi secoli: queste in *Atti e passioni dei martiri*, Testo critico e commento, cur. A.A.R. Bastiaensen, Milano 1987.

[51] CIL X, 7112. Il problema dell'epigrafe di Iulia Florentina è articolato sia in termini di datazione dell'epigrafe, sia di sepoltura, sia di collocazione delle aree cimiteriali. Su queste: cfr. A. Tempio, *Catania. La scoperta dell'epigrafe di Iulia Florentina e alcune ipotesi sui luoghi delle fores martyrum*, in *Tradizione, tecnologia e territorio*, II, Acireale-Roma 2014, pp. 109-142; C. Soraci, *Zoilo, Costantino* cit., pp. 240 sgg. e n. 6; D. Palermo, C. Soraci, *Il cimitero scomparso e la tomba di Iulia Florentina*, in «Incontri», 7 (2018), pp. 9-13.

stimoniato la propria fede in Cristo fino alla morte, solo di Agata si diffuse il culto così rapidamente da ottenere una popolarità netta e che ha prevalso sull'esemplarità martiriale di Euplo. Il culto, estesosi solo per Agata, ha segnato nel bene e nel male, ancora oggi, la storia di Catania, sviluppandosi, peraltro, ben oltre i confini della città.

Espressione alta della religiosità catanese, l'epigrafe attesta che in città, a quel tempo, v'era un sepolcro martiriale, punto di riferimento della vita religiosa e testimonianza di un culto popolare. E documenta, quindi, la presenza di una discreta comunità cristiana che aveva subìto la persecuzione da parte degli imperatori romani.

Prime attestazioni di una diffusione della devozione ad Agata, o quanto meno di una conoscenza di lei e della pratica di culto le troviamo anche altrove, in Sicilia, sempre nel IV secolo d.C. In ragione di queste, possiamo pensare ad una veloce diffusione nell'arco dei decenni successivi alla di lei morte. Già nel IV secolo notizie su Agata erano diffuse presso le comunità cristiane di Sicilia e delle isole limitrofe, attestate in altre iscrizioni[52].

Sia di Agata sia di Lucia abbiamo, oltre che testimonianze monumentali, più tardi racconti del martirio – *Passiones* –, della fine del IV, inizi del V secolo, che risalgono a oltre un secolo dai fatti narrati, con riscritture nei secoli successivi. Dei testi più antichi non è stata fissata con certezza né la cronologia né eventuali rapporti reciproci[53]. Inoltre, le *Passioni* testimoniano anche di una volontà politico-culturale volta a sostenere e stimolare il culto della santità femminile con una ripresa o accelerazione del culto stesso, incentivata da parte delle gerarchie ecclesiastiche, dai cui ambienti promanano i racconti delle passioni.

Le *Passiones* di Agata raccontano vita e martirio di Agata, avvolti nella leggenda dai contenuti favolosi come sempre nei racconti agiografici nei quali è difficile definire eventuali spunti storici. Agata – nata, secondo diverse tradizioni a Palermo o a Catania e martirizzata a Catania; secondo un'altra redazione nata

---

[52] A. Ferrua, *Epigrafia sicula pagana e cristiana*, in «Riv. Arch. Crist.», 18 (1941), pp. 237 ss.. Cfr. ivi, n. 18.

[53] Forse la redazione più antica è in lingua greca: cfr. S. Pricoco, *Un caso di agiografia regionale: la Sicilia*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secc. V-XI)*, CISAM 36, Spoleto 1989, p. 328.

a Catania, ma arrestata a Palermo – avrebbe subìto il martirio durante la persecuzione di Decio, oppure, secondo una meno diffusa tradizione latina (Aldelmo, *Martirologio di Beda*), sotto Diocleziano, agli inizi del IV secolo. Il nucleo centrale è nel confronto tra la martire e il governatore Quinziano che, durante il processo, sottopone Agata a prove sempre più pesanti. Secondo un procedimento di tortura contro le vergini documentato sia sul piano giuridico che sul piano agiografico[54], Agata viene prima portata nel lupanare tenuto da Afrodisia; i supplizi successivi culminano nella asportazione delle mammelle (un tema che viene ripreso dall'iconografia di Agata), seguono il risanamento da parte di S. Pietro, ma anche il supplizio dei cocci di vasi e di carboni ardenti. Il persecutore, alla fine, muore annegato nel Simeto. In questi racconti, sin dal primo anniversario della morte, Agata diventa la protettrice dei catanesi, e il suo velo è simbolo della protezione contro la continua minaccia dell'Etna.

La fortunata diffusione del culto di Agata conobbe un incremento nel V secolo, trovando ampio consenso sia nella chiesa romano-latina sia in quella greco-bizantina, con una battuta d'arresto solo durante la colonizzazione saracena, per poi riprendere con rinnovata intensità all'arrivo di Ruggero I d'Altavilla.

Di questo iniziale slancio propulsivo sarebbero testimonianza anche la stesura del *Simposio* delle dieci vergini di Metodio (250-311) il quale cita, come esempio d'inveterata verginità, una non meglio definita «Agata»; e un epitaffio rinvenuto ad Ustica, in lingua greca e risalente tra IV e V secolo, che riferisce: «Lucifera è morta il giorno di Agata»[55].

Anche nel caso di Lucia, perseguitata e morta sotto Diocleziano (304)[56], come Euplo, l'unico dato sulla storicità della sua esistenza è deducibile dal culto che è antico, ed è attestato da epigrafi funerarie, la più antica delle quali è l'epigrafe di Euskia, scoperta alla fine del secolo scorso nelle catacombe di S. Giovan-

---

[54] F. Rizzo Nervo, *La vergine e il lupanare. Storiografia, romanzo, agiografia*, in *La narrativa cristiana antica. Codici narrativa, strutture formali, schemi retorici*. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. 5-7- maggio 1994, Roma 1995, pp. 91-99.

[55] G. Zito, *S. Agata da Catania* cit., pp. 6-9, 41-47 e n. 19.

[56] Cfr. T. Sardella, s.v. *Lucia*, in *Il grande libro dei Santi. Dizionario enciclopedico*, cur. E. Guerriero, C. Leonardi, D. Tuniz, A. Riccardi, G. Zarri, II, Cinisello Balsamo (MI) 1998, pp. 1228 sgg.

ni di Siracusa[57]. Datata dall'editore, Paolo Orsi, tra la fine del IV e gli inizi del V secolo, l'epigrafe è successiva di circa un secolo alla morte della santa e di poco anteriore al *martyrion*, il racconto della passione in greco, con corrispondente redazione latina[58]: la più antica attestazione del martirio e dei fatti narrati[59], di cui non abbiamo fonti contemporanee o immediatamente successive, è dunque, a questi posteriore di circa un secolo.

Secondo questa tradizione, Lucia si reca in pellegrinaggio a Catania, presso il sepolcro della martire catanese, per impetrare la guarigione della madre malata. Agata stessa compare in sogno a Lucia, che la attrae verso una dedizione assoluta alla fede e le comunica, in un primo momento, che sarà Lucia stessa a fare miracoli di guarigione, e, poi, prima che Lucia venga martirizzata, perché, proclamatasi cristiana, aveva anche rinunciato al matrimonio e ai beni terreni, le profetizza che sarà protettrice di Siracusa.

La prima attestazione del culto fuori dalla Sicilia è a Ravenna: forse una chiesa fatta costruire nel 384 dal vescovo Orso, originario di Siracusa, e dedicata ad Agata e Lucia. Di certo, troviamo Agata e Lucia in S. Apollinare Nuovo, con la prima rappresentazione iconografica di Lucia, nella teoria delle vergini. Vari dati dimostrano che il culto raggiunse Ravenna direttamente dalla Sicilia, senza mediazione, né bizantina, né romana. Mentre per Agata, fuori dalla Sicilia, vi è anche l'antica attestazione nella cattedrale di Parenzo[60].

Nonostante autorevolezza storica e immediatezza documentale della testimonianza degli *Atti* del martirio di Euplo, non fu il culto del martire a godere di popolarità locale e diffusione generale. Di queste godettero, invece, il culto di Agata, a Catania, e quello di Lucia, a Siracusa, con estensione di popolarità in direzione universale.

---

[57] S.L. Agnello, *Silloge di iscrizioni paleocristiane della Sicilia*, Roma 1953, n. 20, p. 65.

[58] BHL 4992.

[59] BHG 995. Sulla diffusione del culto di Lucia, cf. V. Milazzo, F. Rizzo Nervo, *Lucia tra Sicilia, Roma e Bisanzio* cit., pp. 96-135.

[60] Sul culto di Agata e Lucia a Ravenna e a Parenzo vd. G. Bernardi, *I mosaici della basilica eufrasiana di Parenzo: documenti per la storia dei restauri (1862-1916)*, Milano 2006.

Per capire lo sviluppo del culto di martiri e santi e quello di Agata in particolare, con lo speciale rapporto che nei secoli si è creato tra la città e la sua santa, è necessario rinviare al tema della costruzione identitaria di una comunità o città rispetto ai luoghi sacri: i punti della memoria hanno un significato assoluto e attorno a loro si evoca il senso di appartenenza degli individui a un determinato gruppo[61]. Un fedele, di fronte agli atteggiamenti eroici di un martire, testava la propria fedeltà di cristiano, lo evocava come modello di fede, di umanità e di coraggio di fronte a tutte le difficoltà innescando un meccanismo di riconoscimento totale. Nel tempo diventa impossibile gestire qualunque forma di autorità e di potere senza coinvolgere gli spazi sacri in cui la cittadinanza si riconosce. La martire rappresenta un modello di riconoscimento, di aggregazione, costruisce appartenenza.

A parte la diffusione nel mondo, che risponde a logiche proprie, nella Sicilia orientale il culto di Agata e di Lucia testimonia una netta propensione sia da parte della devozione popolare sia da parte delle gerarchie ecclesiastiche, dai cui ambienti promanano i racconti delle passioni, a sostenere e stimolare il culto della santità femminile.

In quanto testimonianze dei fatti, questi racconti sono inattendibili. Alla mancanza di valore storico e documentario rispetto ai fatti narrati – fatti precedenti il martirio e fatti riguardanti da vicino il martirio stesso – si oppone la loro importanza in quanto a documenti di tipo cultuale e storico-religioso in grado di attestare l'esistenza di un culto radicato, che si traduce a sua volta in una produzione letteraria di edificazione attraverso il racconto.

L'età martiriale siciliana, dunque, si amplifica nella devozione e nell'immaginario religioso solo nei secoli successivi ai fatti narrati. E il valore documentale delle attestazioni, debole sul piano storico relativamente ai fatti narrati e alle vicende dei martiri, è attendibile sul piano del suo culto. Di assoluta e indiscutibile rilevanza l'importanza che tali attestazioni hanno in fatto di una

[61] Moltissimi gli studi sulla costruzione del rapporto tra santo patrono e identità cittadina. Per Catania, specificamente, cito L. Campione, *Corpo, tempio, città: le estensioni del sacro. Spazializzazioni del sacro e costituzioni identitarie nello sviluppo politico e urbano di una città. Un caso particolare: sant'Agata e Catania*, https://it.scribd.com/document/356261916/Corpo-Tempio-Citta-Le-Estensioni-Del-Sacro, url consultato nel gennaio 2021, pp. 1-50.

assoluta specificità: la prevalenza delle martiri donne il cui nome e il cui culto hanno grande impatto cultuale e una grande risonanza e sviluppo storici.

In riferimento all'età martiriale o a quelle immediatamente successive, la testimonianza di una santità maschile è riferibile esclusivamente a Euplo, senza essere, peraltro, devotamente seguita. Malgrado una documentazione di sicura antichità e di raro e autentico valore testimoniale, il culto di Euplo non ha avuto né fervore devozionale né sviluppo come quelli di Agata e Lucia. Nonostante l'autorevolezza dei documenti a lui riferibili, Euplo, contemporaneo di Lucia, non ha avuto, in relazione al culto che lo riguarda, nessuna forma di coinvolgimento popolare minimamente paragonabile al percorso dei culti di Agata e di Lucia.

In sintesi, a fronte dello scarto storico tra il martirio e il racconto – i martìri di Agata e di Lucia sono di secoli precedenti alla loro narrazione – si può dire che a Catania e a Siracusa, città costiere e primi approdi di una missione cristiana più lentamente irradiatasi verso l'interno, nascono i culti più anticamente attestati intorno alle due martiri vergini – Agata e Lucia –, diffusisi poi oltre i confini regionali. E solo queste sante martiri godranno di una simile diffusione.

Allo stesso tempo, per la valenza quasi epica che l'età martiriale è andata assumendo, quale età 'mitica' e di fondazione della storia cristiana, essa costituisce lo scenario per ambientare storie di perfetta edificazione cristiana. Nei secoli successivi, gli agiografi riprendono personaggi già noti: così, nel caso di Agata e Lucia, ampliano il racconto della vita e della passione delle martiri, adattandolo al contesto cui essi si rivolgono. Gli agiografi ridefiniscono così il profilo delle protagoniste sulla base di modelli di santità originaria e autorevole, adattati però alle nuove realtà religiose e comunitarie.

Indicativi dell'autorevolezza e della diffusione del culto di Agata sono anche i racconti agiografici relativi a Lucia. A dimostrazione del radicamento del culto di Agata, infatti, nei racconti agiografici relativi a Lucia viene fatto dipendere dalla protezione della martire catanese anche il percorso martiriale e di santità della martire siracusana. Solo così, sembrerebbe che la santità martiriale siciliana avrebbe potuto avere in Lucia un'altra protagonista illustre per fama e diffusione del culto.

Dunque, il dato più significativo per la storia del culto e della santità è lo stretto legame che unisce la martire siracusana ad Agata, martire e patrona di Catania. Questo legame è ripreso da tutta la tradizione letteraria e liturgica: dai martirologi storici agli antifonari dell'ufficio, che non sembrano avere alcun rapporto con il racconto agiografico. L'associazione Agata-Catania e Lucia-Siracusa, nel momento in cui la prima patrocina la santità della seconda, evidenzia una chiara dipendenza della martire siracusana da quella catanese. Un fatto in cui politica ecclesiastica e religiosa si intrecciano e che è molto significativo se pensiamo che la sede episcopale di Siracusa era più importante di quella di Catania.

Il più autorevole e determinante promotore del culto, per entrambe le martiri, fu, però, papa Gregorio Magno. Oltre che nel racconto delle passioni, anche in altre tipiche testimonianze documentarie di questo periodo, dall'indiscusso valore politico-ecclesiastico – i martirologi – le sante siciliane hanno un ruolo particolare[62].

Di Lucia, antichi e sicuri sono quasi tutti i dati storici relativi al culto[63]: epigrafe, *martyrion* e martirologi, anche questi, come le *passiones*, chiara testimonianza di promozioni del culto. In particolare, i martirologi – quello geronimiano, il più antico martirologio in cui troviamo testimonianza di martiri siciliani[64], il calendario cartaginese, il sinaitico, il sacramentario gregoriano, il sinassario costantinopolitano – relativi alla festa celebrata a Siracusa, atte-

---

[62] Anche là dove il racconto delle *Passioni* arrivò in ritardo, esso si fondava su una prassi liturgica, che era espressione di un vero e proprio culto in cui si era tradotta la venerazione che le prime comunità di credenti avevano tributato ai loro martiri. Esempi precoci di testimonianze di martìri erano confluiti nei *Martirologi* locali. Si trattava di liste contenenti giorno per giorno i nomi dei santi celebrati, come per esempio la *Depositio martyrum* e la *Depositio episcoporum* a Roma, il *Martirologio Siriaco* a Nicomedia, il *Martirologio Cartaginese* in Africa.

[63] Alcune incertezze riguardano il *dies natalis* che il martirologio geronimiano data al 13 dicembre (AA. SS Nov., p. 647), seguito in questo da tutte le fonti posteriori martirologiche e liturgiche e con la sola eccezione di qualche calendario mozarabico che porta la data del 12. Il *Geronimiano* porta anche la data del 6 febbraio, per evidente attrazione con il *dies natalis* di Agata.

[64] Si tratta di un calendario liturgico universale, composto in lingua latina all'incirca a metà del V secolo. Si diffuse enormemente e per questo fu soggetto a manipolazioni e adattamenti. Oggi lo possiamo consultare nel testo del VI secolo, che fu l'archetipo di varie interpolazioni galliche. In questo martirologio vi è la commemorazione di Agata, che vi ricorre il 5 febbraio.

stano una fase di promozione del culto, che si irradia dalla tomba tradizionale di Lucia, nella catacomba omonima di Siracusa[65].

5. Culti 'al femminile': linee di continuità

Sulla presenza al femminile, nelle tradizioni religiose del Mediterraneo, molto è stato detto in interventi che superano i limiti dell'interpretazione storica circoscritta all'area cristiana e toccano nodi problematici interpretativi di lungo e lunghissimo periodo[66].

Un dibattito denso ha riguardato la Sicilia precristiana, dove il quadro storico, culturale e religioso ha evidenti ricadute nei secoli successivi. Le principali linee della discussione critica riguardano lo scarto tra una società tradizionale di tipo patriarcale e l'evidenza di importanti presenze femminili tra le divinità: uno scarto che è stato attraversato da riflessioni sul ruolo della donna nelle società e nelle religioni dell'antico Mediterraneo[67]. Superata la tesi del matriarcato originario, che ebbe il suo principale esponente in Bachofen, oggi la storiografia non è attratta da suggestioni antropologiche decontestualizzate. E, piuttosto che a uniformi continuità di modelli culturali, tende a indagini storiche e contestualizzazioni con connesse questioni relative alle strutture familiari nel mondo antico. L'ipotesi del matriarcato o, al più, di una possibile discendenza matrilineare, che avrebbe contraddistinto una fase arcaica della famiglia anche in area Mediterranea, si è dimostrata fragile di fronte a indagini storiche più sofisticate e all'emergere di nuovi dati che hanno avuto la meglio sul semplice comparativismo etno-antropologico.

---

[65] Alla fase di diffusione extralocale, in cui il culto promosso dalla Chiesa di Roma si diffuse in area occidentale, appartiene la *passio* latina. Questa è fonte di testi liturgici che da essa dipendono e ne attestano la diffusione: si tratta di un Sacramentario e di un Antifonario generalmente attribuiti a Gregorio Magno, e di due opere di Aldelmo, vescovo di Shemborn (fine VII - inizi VIII).

[66] T. Sardella, *Donne e religioni: culti al 'femminile' in Sicilia*, in «La Chiesa nel tempo», 30 (2014), pp. 29-44.

[67] E. Cantarella, *Introd.* a *L'ambiguo malanno: condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Milano 2010 (I ed. 1981). Marcata la distinzione di genere negli spazi rurali e urbani: cfr. P. Barberi, *È successo qualcosa alla città. Manuale di antropologia urbana*, Roma 2010, con riferimento all'antropologia mediterranea: 182 ss.; F. Ricci, *I corpi infranti: tracce e intersezioni simboliche tra etica e politica*, Roma 2013.

Diversa è la questione della presenza femminile in ambito religioso. Pure all'interno di una imprescindibile contestualizzazione storica, che segna discontinuità e fratture, è possibile ritrovare una "continuità al femminile" che caratterizza forme e figure religiose.

Nelle società a base agricola, quali quelle del Mediterraneo antico, la centralità dell'elemento femminile non riguarda la presenza nel culto e nella sua amministrazione, ma la preminenza di divinità femminili[68]. Essa è testimoniata anche dai ritrovamenti archeologici delle più lontane età; rimanda a una preminenza della donna dal punto di vista religioso e a un ruolo maschile subalterno nelle religioni delle antiche civiltà agricole. Per quanto riguarda l'età arcaica, documenti di notevole interesse storico-religioso confermano che colonie siceliote dovettero conoscere la figura centrale della Grande madre asiatica[69]. Il panorama siciliano è relativamente omogeneo e uniforme per l'età arcaica, dove dominano rituali magico-apotropaici attestati da forme decorative[70]. Forse da qui deriva un sistema di credenze di ascendenza millenaria, che popola l'odierno immaginario magico-religioso siciliano. Strane figure femminili di natura extra umana intrecciano il loro vivere con quello degli uomini: i Donni. Sono belle, eleganti, amano la danza, il canto, i banchetti, ma sono anche capricciose e volubili. Insieme a fate e sibille volano verso convegni notturni, entrano nelle case e portano scompiglio e fortuna[71]: sono il fronte magico-religioso dell'importanza che la figura femminile ha nelle religioni e nei culti siciliani.

Dopo l'età arcaica, il tema della grande Madre appare assorbito in modo naturale nell'ambito di culti storici quale quello greco di Demetra. La Sicilia occidentale continua a mantenere figure minori che non si distinguono da quelli di età più antica. Invece, nella parte orientale, all'inizio dell'età ellenistica, il rifiorire dei rapporti con l'Egitto, dovuto alla rinnovata realtà storico-politica dell'Egitto stesso e ai suoi contatti con la cultura

---

[68] U. Pestalo, *Eterno femminino mediterraneo*, Venezia 1954; G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Leiden 1973, p. 119.

[69] G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali* cit., p. 119.

[70] G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali* cit., p. 103; I. Tantillo, *Santuari demetriaci nella Sicilia arcaica*, in «Forma Urbis», 14, 10 (2009), pp. 36-45.

[71] E. Giuggino, G. Angioni, *Fate, sibille e altre strane donne*, Palermo 2006.

greca si dimostrerà fecondo soprattutto in campo religioso, con la creazione di un nuovo dio, una divinità maschile, Serapide. Questi sarà associato alla dea, Iside, già nota in Occidente, e si diffonderà nel mondo greco-romano dove entrambi assumeranno forme più radicalmente ellenizzate. Solo in questa fase storica, dunque, interviene, associata all'elemento femminile, anche la divinità maschile. Decisivo l'influsso egizio in relazione a una centralizzazione religiosa sulla divinità femminile. I culti di Serapide e Iside erano fortemente radicati nei centri cittadini e sembrano essersi irradiati da Siracusa e Catania in centri minori[72]. Culti egizi, in particolare quello di Iside, sono attestati anche nella zona di Palermo[73]. A Siracusa, una ricca documentazione archeologica dimostra la ricchezza dei rapporti della città con l'Egitto: rapporti diretti, mediati, di tipo culturale, artistici, religiosi, sin dall'età arcaica[74]. Ma è dall'età ellenistica che i rapporti con le divinità egizie diventano più chiari. Sin dalle prime attestazioni di frammenti fittili, presenti anche in raffigurazioni decorative, compaiono personaggi femminili egizi, identificabili con Iside, talvolta associata a Osiride[75]. Emissioni siracusane di monete bronzee, di età risalente alla dominazione romana, intesa come *terminus post quem* (212 a. C.)[76], e con recanti incise le rappresentazioni di Iside e Osiride dimostrano il riconoscimento ufficiale da parte delle autorità cittadine[77]. Siracusa era centro del culto; non lo era, invece, Catania, dove la documentazione dei culti egizi presenta notevoli disparità di significati: soprattutto per l'incerta provenienza di gran parte del materiale minore. Complessivamente, i rilievi monetali, i frammenti di colonne e altri monumenti soprattutto di origine locale, anche se non ne possiamo seguire la corretta successione cronologica, consentono

---

[72] I riferimenti sono a Leontini e a Menaenum e riguardano attestazioni di varia natura databili al III a.C.: cfr. G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali* cit., pp. 54-55 e 105.

[73] G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali* cit., p. 85.

[74] Ivi, p. 6.

[75] Ivi, p. 9.

[76] Il riferimento è alla piena età ellenistica, quando Siracusa era soggetta a Roma repubblicana: G. Manganaro, *Ricerche di antichità e di epigrafia siciliote. II. Monetazione e terrecotte isiache a Siracusa*, in «Arch Class», 17 (1965), p. 191.

[77] In alcuni casi, l'identificazione resta controversa o è rinviata ad Artemide: cfr. G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali* cit., p. 31.

di ritenere che, in età ellenistico-romana, Catania fosse un centro del culto di Demetra, importante e diffuso nella Sicilia greco-romana; in particolare a Catania, per tutta l'età pre-cristiana, è attestata, oltre che la venerazione per una divinità femminile, una sacralità rituale centrata su donne e vergini[78].

Riesce difficile staccare la Sicilia da questo contesto geo-storico anche quando si pensi ai tratti salienti delle prime forme del cristianesimo sull'isola. Attestata al più presto non prima della fine del II secolo, la religione cristiana si innestava su una cultura che, nelle sue più genuine radici, rimaste sempre legate alla terra, aveva recepito da religioni e culti che si andavano via via introducendo aspetti di una sensibilità religiosa che trovava soprattutto nelle divinità femminili la più naturale espressione.

A lasciare traccia più che la religione olimpica, dai tratti maschili e solari, sono stati i culti ellenistico-orientali anelanti a una salvezza ultraterrena. Questi culti sono sia espressione del fallimento dell'equilibrio della polis sia frutto della risposta alle esigenze di una più emotiva religiosità, che si traduceva nella centralità di figure femminili sia pure accompagnate da figure maschili, nel ruolo di co-protagonisti: Cibele e Attis, Iside e Osiride hanno conservato nell'isola una persistenza di culto protrattasi ben oltre l'esistenza storica dei loro proseliti: e cioè fino a età cristiana, quando questa continuità appare evidente nelle forme del culto, testimoniate sia dalla tradizione letteraria e agiografica sia dalle opere degli eruditi del secolo scorso.

Restando nell'ambito della questione[79] relativa alla presenza femminile nella religione cristiana, la documentazione, per i primi due secoli, non documenta esperienze di martirio come quelle altrove precocemente attestate[80]. Solo nella vicenda di Euplo abbiamo documentato un nucleo di racconto storico contemporaneo ai fatti e che, nel nostro caso, è l'interrogatorio del martire.

Tranne qualche rara testimonianza epigrafica (l'epigrafe di Iulia Florentina per Agata e l'epigrafe di Euskia per Lucia), le at-

---

[78] G. Rizza, *Demetra a Catania*, in *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*, Pisa-Roma 2008, pp. 187-192; F. Caruso, *Prima di Agata: il rilievo di Demetra e Core*, in *Agata santa. Storia, arte, devozione*, Milano 2008, pp. 168-174. Cfr. Cic., *c. Verr*. 4, 45-99.

[79] F. Corsaro, *Studi sui documenti agiografici intorno al martirio di S. Euplo,* in «Orpheus», 4 (1957), pp. 33-62.

[80] A. Bastiaensen (a cura di), *Atti e passioni dei martiri* cit.

testazioni del culto cristiano sono più tarde rispetto all'inizio del culto stesso. Peraltro, alcuni elementi dello stesso culto cristiano proseguono forme di religiosità pre-cristiane. Ed è possibile ricostruire il filo in base al quale, risalendo all'indietro, il culto di Agata e Lucia, soprattutto della prima, si pone in prosecuzione di quello delle divinità femminili pre-cristiane.

È molto più che un'ipotesi collegare le manifestazioni di santità femminile di questi primi secoli di cristianesimo al contesto sincretico in cui tali culti si inseriscono e nel quale sono confluiti elementi indigeni, orientali, punici e greci, con la loro prevalenza di culti dedicati a divinità femminili.

I dati offrono elementi concreti di collegamento che vanno oltre il livello delle ipotesi suggestive. La presenza di culti orientali in Sicilia è ben attestata. I culti provenienti dall'Asia minore ruotanti attorno alla triade Cibele-Attis-Hermes[81] appaiono meno numerosi a Catania. Sono certi alcuni dati identificativi di una trasposizione dei culti dell'Asia minore. Ma sono da escludere alcune localizzazioni come quella di un tempio di Cibele nella contrada Cibali[82].

A proposito di Demetra, la dea dell'agricoltura, e Core ('ragazza'), nome con cui era anche indicata la figlia Persefone[83], il racconto di Diodoro fa emergere elementi che delineano i tratti della Demetra siceliota in base a una dialettica tra strutture mitiche e rituali panellenici e locali: «visitata la costa della Sicilia giunse alla città che ora è dei Siracusani e apprese le narrazioni mitiche riguardo al rapimento di Core: rese alle dèe splendidi sacrifici, offrì il toro più bello presso la fonte Ciane e ordinò agli indigeni di offrire ogni anno sacrifici a Core e di celebrare presso la fonte Ciane una riunione solenne e un rito sacrificale»[84]. Vi è associata a questa l'affermazione del primato siceliota – in opposizione alle analoghe pretese di Atene – rispetto all'origine

[81] G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali* cit., pp. 148 sgg.

[82] Ivi, p. 149 corregge in via definitiva molta antiquaria.

[83] Secondo il mito era stata rapita alla madre per diventare signora dell'oltretomba. Divenne così divinità ctonia degli antichi Greci. Nell'oltretomba regnava insieme al consorte Ade. In quanto protettrice anche dell'agricoltura, insieme alla madre, il suo culto era diffuso soprattutto in regioni tipicamente agricole (Grecia, Sicilia, Magna Grecia).

[84] Diod. 4, 23 (trad. it., I. Labriola, *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Libri I-V,* Palermo 1986, p. 205).

della cerealicultura, considerata un dono di Demetra all'umanità. Anche da questo verrebbe la particolare configurazione dei culti siracusani e più generalmente sicelioti che emergono da una dialettica con gli elementi panellenici[85].

Paolo Orsi, a proposito di Gela, aveva ipotizzato una continuità del culto di Demetra nel culto cristiano, in Sicilia, in relazione al culto della Madonna[86]. In realtà sono i culti di Iside e Demetra che, per più versi, sono collegabili soprattutto al culto di Agata. Una viva testimonianza di religiosità egizia sarebbe offerta da alcuni aspetti del culto tributato ad Agata. In particolare, la mascheratura e il comportamento dei partecipanti al rito, nella forma in cui si svolgeva nei secoli scorsi, riprenderebbero da vicino la processione isiaca del *navigium*, così come veniva celebrata ad apertura della navigazione nei principali centri del culto di Iside nel mondo greco-romano[87].

Nell'antica festa marinara, la processione si recava dal tempio alla spiaggia dove veniva consacrata a Iside Pelagia una nave che nella festa della martire diventa una barca che reca le reliquie della santa. Le concordanze sono forti. Il problema è il senso da attribuire a loro. La stessa analisi di Ciaceri dimostra, oltre alle concordanze, alcune significative differenze che già decenni fa inducevano dubbi su una interpretazione che fosse un perfetto calco del culto di Agata su quello di Iside[88].

Più di recente, il culto di Agata è stato considerato una ripresa, piuttosto che da quello dell'egiziana Iside, da quello delle divinità asiatiche Demetra/Persefone-Core[89]. Anche qui, vi sono

---

[85] G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986; Ead., *Demetra in Sicilia: tra identità panellenica e connotazioni locali*, in *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda* cit., in particolare p. 36.

[86] P. Orsi, *Gela. Scavi del 1900-1905*, in «Monumenti antichi», 17 (1906), col. 576. Cfr. G. Rizza, in *Demetra* cit. p. 187.

[87] E. Ciaceri, *La festa di S. Agata e l'antico culto di Iside in Catania*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», 2 (1905), pp. 266-270. La più completa descrizione della festa e del culto in P. Carrera, *Delle memorie historiche della città di Catania*, Catania, II, 1639, pp. 507 sgg., a cui fa riferimento Ciaceri.

[88] G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali* cit., p. 67.

[89] F. Caruso, *Prima di Agata: il rilievo di Demetra e Core*, in *Agata santa. Storia, arte, devozione*, Milano 2008, p. 170, chiama in causa, quale premessa funzionale al ruolo di Agata protettrice di Catania dal fuoco dell'Etna, il motivo dell'accensione delle fiaccole sull'Etna con supposto potere di controllo da parte delle dee sui fenomeni eruttivi; il calzare di Agata che si scioglie mentre la futura martire è condotta

argomenti che sembrano probanti. Anche la più tarda testimonianza di Gregorio Magno, che nel 593 restituì la chiesa di s. Agata dei Goti al culto cattolico, facendovi collocare le reliquie della santa siciliana, per riconsacrare l'edificio di culto e purificarlo dall'eresia, riproporrebbe la connessione con il culto di Demetra: la comparsa improvvisa di un maiale seminò stupore e terrore e si concluse con l'apparizione di una nube profumata e la cacciata della bestia. La connessione con il maiale, animale sacro a Demetra e Core e al centro del culto nei loro riti, cacciato dal tempio, è apparso come simbolico della sostituzione delle antiche divinità pre-cristiane, prima ancora che dell'eresia ariana[90].

Le mammelle di cera offerte dalle donne in grazia dell'avvenuta guarigione, a ricordo del martirio subìto dalla santa, riecheggiano forse il vasetto d'oro a forma di mammella portato a Corinto da un sacerdote che faceva libagioni di latte alla presenza del popolo. E al velo di Iside è sostituito il velo miracoloso di Agata presente nella più antica redazione del suo martirio. Alcuni elementi si pongono sulla linea di continuità – sia pur spezzata dalla sperimentata riutilizzazione delle forme culturali ellenistico-romane da parte dei cristiani – del culto di Agata.

La interpretazione più equilibrata, dunque, appare, come in moltissimi altri casi, quella di ritenere gli elementi del culto pagano materiali riutilizzati e rifruiti in chiave cristiana con nuovi significati secondo le ormai acquisite interpretazioni storiografiche relative alla problematica religiosa del passaggio dai culti ellenistico-romani al cristianesimo[91].

Per Agata, dunque, le perplessità sulla autenticità della tradizione agiografica intrisa di elementi leggendari sono bilanciate dalle attestazioni sul culto: legato alle divinità precedenti da un

---

al supplizio, il motivo del supplizio del seno, i rituali femminili delle feste greche di Demetra e Core, le Tesmoforie, con partecipazione di donne sposate e fanciulle vergini, che vanno insieme al tempio, una triade – vergine-madre-tempio- ripresa nelle figure di madre-figlia-tempio – dagli atti del martirio di Lucia nel racconto del pellegrinaggio fatto da Lucia e dalla madre alla tomba catanese di Agata nel giorno della sua festa.

[90] F. Caruso, *Prima di Agata* cit., p. 171.

[91] Della copiosissima bibliografia, cito soltanto i contributi in *Pagans and Christians in the Roman Empire: the Breaking of a Dialogue*, cur. P. Brown, R. Lizzi, Münster 2011.

lato e comprovato probabilmente anche dall'iscrizione di Iulia Florentina, dove l'allusione al culto di Agata, pur non menzionata esplicitamente, appare fuori discussione.

Parallelamente, anche nel culto di Lucia sembrano riprese antiche costumanze di un popolo dedito all'agricoltura: durante il rito si era soliti festeggiare il raccolto del grano, quando, in tempo di carestia giungevano barche cariche di grano. Qui, sembra esservi un rinvio alla festa di Cerere e all'uso di mangiare la cuccìa, un tipico dolce di grano cotto con miele, nel giorno della festa della santa.

Il culto di Agata e Lucia, testimoniato tra IV e V secolo, si diffonde sia in Oriente sia in Occidente: Agata e Lucia riflettono i due poli di gravitazione dell'area siciliana sul piano economico e culturale: l'Africa e l'Oriente.

Non è un caso che Gregorio Magno, nella sua abile e attenta politica nei confronti della Sicilia conferisca particolare rilevanza al culto delle due martiri siciliane. È noto che l'interesse di Gregorio per la Sicilia era motivato dai vasti possedimenti della Chiesa romana nell'isola, dalle proprietà dello stesso pontefice che vi aveva fondato sei o sette monasteri da lui istituiti prima dell'elezione al soglio pontificio, e dalla crescente preoccupazione per la presenza bizantina nell'isola che minacciava il rapporto della Sicilia con Roma.

L'importanza dell'isola quale teatro di un delicato gioco di equilibri è esemplificabile nella posizione di Siracusa con il suo ruolo chiave dal punto di vista amministrativo, ecclesiastico e militare. Da qui l'opera del pontefice tendente a intensificare la presenza romana concretizzatasi nell'inviarvi come vescovi uomini fidati del suo *entourage*, e nella scelta di *rectores*, cioè amministratori pontifici dei beni ecclesiastici, di provata fedeltà[92].

All'interno di questa politica di coinvolgimento della Sicilia nella Chiesa di Roma si inserisce l'interesse di Gregorio per la promozione del culto delle sante siciliane[93]: egli ne introduce i nomi nel canone della messa, intitola alla catanese Agata una basilica ariana riconsacrata; dedica alla siracusana Lucia un monastero a Roma, ponendosi come avveduto e autorevole promotore

[92] R. Rizzo, *Gregorio Magno e la nobiltà in Sicilia*, Palermo 2008.
[93] V. Milazzo, F. Rizzo Nervo, *Lucia* cit.

della diffusione del culto delle due martiri nel tentativo di rafforzare anche a livello devozionale il legame tra la Sicilia e Roma, messo in pericolo dalla presenza bizantina nell'isola.

A personaggi e culti legati a una religiosità al femminile, dunque, fino a questo momento, si ritiene di potere affidare anche le sorti politiche del Mediterraneo.

6. ...dopo l'età della santità femminile

In Sicilia, dal V secolo in poi, una parte della produzione letteraria e agiografica racconta, ancora e nuovamente, di santi, ma potremmo meglio dire solo di sante martiri, di età precostantiniana[94]; un'altra parte santifica monaci e soprattutto vescovi[95].

In molti casi, e la Sicilia nei secoli VIII e IX è uno di questi, tale produzione letteraria di natura agiografica costituisce in assoluto l'unica produzione/documentazione storica che abbiamo, a fronte della mancanza di qualunque altro tipo di fonti.

Il confronto con il complesso dell'agiografia siciliana evidenzia la specificità dell'età martiriale proprio in riferimento alla preferenza per la santità al femminile.

Solo a guardare l'indice delle *Vitae Sanctorum Siculorum,* la più ricca raccolta di testi agiografici siciliani, compilata dal gesuita O. Caetani, tra la fine del XVI e gli inizi del XVII secolo, nella Sicilia spagnola, appare subito evidente la sperequazione fra il numero di santi e quello di sante: su 265 santi, 214 sono uomini e solo 41 donne. Ma, questo scarto si capovolge in riferimento all'età martiriale: la santità femminile in Sicilia impone la sua presenza, fino a quando, in età bizantina, l'agiografia avrà una produzione vasta, da cui le donne saranno quasi assenti.

La situazione cambia soprattutto a partire dal VII-VIII secolo, quando la produzione agiografica è dominata da santi vescovi e monaci. Nella nuova situazione politica, sociale e culturale la

---

[94] Cfr. quanto affermato da A. Ferrua, sulla difficoltà di distinguere epigrafia pagana e cristiana: cfr. *Epigrafia sicula pagana e cristiana,* in «Rivista di Archeologia cristiana», 17 (1941), pp. 151-243.

[95] A.A.R. Bastiaensen, *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Milano 1997.

Sicilia è di nuovo al centro dell'equilibrio stabilitosi fra Oriente e Occidente. E anche la santità ufficiale si riveste degli abiti ufficiali di figure maschili rispondenti, nell'autorevolezza e nel prestigio, alle istituzioni e alle classi dirigenti di cui sono portavoce.

In questi secoli non vengono promossi nuovi culti di sante e l'elemento femminile fa solo da contorno alle figure maschili: Crescenza è la nutrice di Vito e a essa viene concessa una fugace apparizione al momento del martirio del santo bambino; Aesia, Susanna e Zenaide sono discepole di Pancrazio il cui 'romanzo' agiografico viene composto proprio in questo periodo, così come quello di Alfio, Cirino e Filadelfo dei quali Tecla e Giustina sono delle seguaci, relegate al ruolo di comparse. Unica ad avere più spazio è Ninfa, la santa vittima della persecuzione vandalica compagna di Mamiliano, vescovo di Palermo, portata schiava in Africa e qui torturata per la sua fede.

Ma il cerchio si chiude con la santità martiriale al femminile. La produzione agiografica di emanazione politico-ecclesiastica, con personaggi e ruoli maschili, non riesce ad avere la meglio sui culti martiriali della più antica tradizione. A Catania, ancora oggi, devozione popolare e potere ecclesiastico si incontrano nel culto della martire Agata.

Il cimitero scomparso. Le necropoli di Catania antica[1]

Dario Palermo

La ricerca sulle antichità di Catania nasce nel '700, a seguito del disastroso terremoto nel 1693 che rase al suolo la città medievale e ne determinò l'esigenza della ricostruzione; gli spianamenti per eliminare i cumuli di rovine e gli scavi per le fondamenta dei nuovi edifici portarono in luce infatti numerosi resti antichi, raccolti e illustrati soprattutto a opera di un personaggio a cui veramente si può fare risalire l'inizio dell'indagine sulla città antica, Ignazio Paternò Castello principe di Biscari[2]. A lui si deve non solo la salvaguardia di monumenti antichi quali il teatro, per la prima volta oggetto di scavi che ne rivelarono la posizione e la consistenza, ma anche la costituzione di una raccolta di antichità, provenienti da Catania ma anche da altre località nelle quali egli promosse esplorazioni con l'intento di recuperare oggetti antichi. Creò un Museo, nel Palazzo appositamente costruito alla Marina, che fu per molto tempo vanto della città, essendo aperto alla pubblica fruizione, e meta di visitatori stranieri che ne facevano una tappa indispensabile del loro *Grand Tour* allorché toccava la Sicilia.

Accanto al Principe di Biscari, un altro centro di indagine sulla città antica e di raccolta di oggetti antichi era il Monastero dei

[1] Questo contributo non vuole ovviamente essere una completa trattazione di tutte le evidenze cimiteriali di Catania antica, ma solo ripercorrerne alcune delle emergenze principali e delle problematiche che da esse discendono. Per le scoperte relative si vedano il classico A. Holm, G. Libertini, *Catania antica*, Catania 1925, e la completa enumerazione di tutti gli elementi conosciuti nel recente volume di E. Tortorici, *Catania Antica. La Carta Archeologica*, Roma 2016; sulle necropoli in particolare da p. 1 a p. 57.

[2] Sul personaggio vedi da ultimo G. Guzzetta, *Per la gloria di Catania: Ignazio Paternò Castello Principe di Biscari*, in «Agorà», VI a. II (luglio-settembre 2001), pp. 12-23.

Benedettini, dove operavano personaggi come Vito Maria Amico Statella e Vincenzo Onorato Colonna[3].

La città era allora sostanzialmente limitata all'interno delle mura cinquecentesche di Carlo V, che poi ricalcavano l'andamento della cortina muraria tardo medievale e forse di quella romana; al di fuori di essa, erano fertili campagne, ospitanti i luoghi di villeggiatura della nobiltà catanese.

Quest'area era stata, pochi decenni prima del terremoto del 1693, toccata da una disastrosa colata lavica proveniente da crateri periferici dell'Etna, che aveva ricoperto ampie porzioni di quel territorio, a est della città antica, dove aveva colmato in poche ore il lago o *gurna* di Nicito, che nel suo nome conservava ancora ricordi della Catania bizantina, con le deliziose campagne che lo circondavano; a sud della città aveva ricoperto l'area intorno al Castello Ursino che, al di fuori della Porta delle Decime, conservava, in mezzo a ricchi giardini, i resti di due grandi monumenti della città romana, l'Ippodromo e la Naumachia, intorno a un'importante via di comunicazione che conduceva alla città dai campi della Piana di Catania[4].

Il principe di Biscari era però perfettamente consapevole che a est della città, il cui limite orientale era segnato dalla mole del semidistrutto Anfiteatro, l'area campestre che si concludeva con la Selva dei Padri Riformati o di Santa Maria di Gesù era ricchissima di sepolcri antichi, da quelli monumentali di cui parleremo più avanti a semplici tombe terragne o costruite; questi ritrovamenti vengono descritti nella sua opera *Viaggio per tutte le antichità della Sicilia*[5].

Il Biscari, le cui notizie sono ripetute anche dal *peintre du Roi* di Francia Jean Houel, che per la sua descrizione di Catania si appoggia appunto alle notizie fornitegli dal Principe[6], mette in luce però il fatto che a Catania, diversamente da Siracusa, non

---

[3] Su questi personaggi vedi C. Naselli, *Letteratura e scienza nel Convento Benedettino di S. Nicolò all'Arena di Catania: con saggio bibliografico*, Catania 1930.

[4] Vedi F. Basile, E. Magnano Di San Lio, *Orti e giardini dell'aristocrazia catanese*, Messina 1996; D. Palermo, *La* Naumachia Illustris *di Catania: fantasma urbano o realtà architettonica?*, in *Archippe. Studi in onore di Sebastiana Lagona*, Catania 2017, pp. 279-286.

[5] *Viaggio per tutte le antichità della Sicilia*, Napoli 1781, pp. 38-39.

[6] J. Houel, *Voyage pittoresque des isles de Sicile, de Malta et de Lipari*, Parigi 1782-1787, vol. II.

esistevano complessi sotterranei di tipo catacombale, ma i sepolcri che si rinvenivano all'interno di questo vasto comprensorio erano quasi tutti sepolcri monosomi *sub divo* o *formae*, spesso costruiti sopra terra e contenenti non ricchi corredi.

In queste aree, nei secoli XVIII e XIX, in occasione soprattutto di lavori agricoli, avvennero di frequente scoperte casuali, delle quali in genere, nella migliore delle ipotesi, venivano conservate solamente le epigrafi, molte delle quali poi venivano acquisite dal Principe di Biscari o dai Benedettini per le loro raccolte, e che adesso si trovano conservate nel Museo Civico di Castello Ursino[7]. La più insigne di queste epigrafi, però, quella della *infans dulcissima* Iulia Florentina, fu venduta all'estero e oggi si trova al Museo del Louvre a Parigi[8].

Dopo la morte del Principe di Biscari, si può dire che la ricerca archeologica a Catania abbia languito per molto tempo, fino all'avvento di Paolo Orsi alla direzione del Museo Archeologico e della Soprintendenza di Siracusa, la cui competenza allora copriva tutta la Sicilia orientale e centro-meridionale.

Ma troppo ampio il territorio da difendere, troppi i siti archeologici da esplorare per un uomo solo, e Catania, dove non esisteva nemmeno un ufficio periferico della Soprintendenza, e che tra la fine dell'800 e gli inizi del '900 conobbe un impetuoso sviluppo urbanistico, era ahimè lontana dagli interessi del grande Roveretano, il quale interveniva spesso allorché il danno era già fatto, e si limitava solamente a raccogliere qualche notizia e a salvare il salvabile, spesso solamente qualche epigrafe o qualche elemento di corredo[9].

Paolo Orsi si pose anche il problema di dove fosse la necropoli della città greca, ma le evidenze disponibili erano troppo scar-

---

[7] Le iscrizioni del Museo di Castello Ursino sono raccolte nel volume di K. Korhonen, *Le iscrizioni del Museo Civico di Catania: storia delle collezioni, cultura epigrafica, edizione*, Helsinki 2004.

[8] Sulla quale vedi C. Soraci, *Zoilo, Costantino e le* fores martyrum *catanesi. Ancora sull'epigrafe di Iulia Florentina*, in «Klio» 99, 1 (2017), pp. 238-259; V.G. Rizzone, *L'iscrizione di Iulia Florentina: peculiarità linguistiche ed epigrafiche*, in questo volume.

[9] Per gli interventi di Orsi nell'ambito delle necropoli catanesi vedi P. Orsi, *Catania. Ipogeo cristiano dei bassi tempi rinvenuto presso la città*, in «Not. Scavi» (1893), pp. 385-390; Id., *Catania. Antico sepolcreto riconosciuto in Via Lincoln entro l'abitato*, in «Not. Scavi» (1897), pp. 239-242; Id., *Catania. Scoperte varie di carattere funerario*, in «Not. Scavi» (1915), pp. 215-225; Id., *Catania. Scoperte varie di antichità negli anni 1916 e 1917*, in «Not. Scavi» (1918), pp. 68-69.

se: eccessivamente lontana la piccola necropoli di inizi V secolo dell'Orto Botanico[10], o quella ipotizzabile dai materiali rinvenuti di contrada Cibali[11], forse riferibili entrambe a piccoli villaggi o *proasteia*, o a fattorie suburbane; nell'area di via Androne egli stesso mise in luce un basamento sormontato da una colonna dorica, forse di età ellenistica, ancora oggi visibile nel complesso appartenente all'amministrazione universitaria, che lascia pensare che l'utilizzo di questa area come necropoli sia iniziato già in età greca[12]. Un monumento simile si rinvenne anche nell'area del viale Mario Rapisardi[13].

Un altro elemento, anche se isolato, lascia pensare che la necropoli di età greca si estendesse nella zona a sud del centro storico: si tratta di una bella anfora panatenaica di V secolo a.C., proveniente quindi certamente dal sepolcro di un atleta, ma delle cui circostanze di rinvenimento, salvo una vaga indicazione di provenienza, dall'area del Palazzo Zappalà-Asmundo nel quartiere dell'Indirizzo, nulla sappiamo[14].

Ulteriori elementi relativi all'età greca provengono adesso dallo scavo effettuato nell'area della Purità, fra la via Plebiscito e la via Santa Maddalena, dove in corrispondenza di un muro arcaico in opera poligonale si rinvennero delle sepolture databili fra il VI e il V secolo a.C. Si trattava, per quel poco che ne è stato pubblicato, di tombe del tipo "alla cappuccina" simili a quelle delle consorelle città di fondazione calcidese Leontini e Naxos[15].

La presenza di queste tombe, a quanto pare di non ricchi corredi, è però molto significativa perché ci mostra il limite della città greca di età arcaica e classica. Non è inverosimile che il muro

---

[10] P. Orsi, *Catania. Scoperte varie di antichità* cit., pp. 68-69; E. Tortorici, *Catania antica* cit., pp. 1-2.

[11] P. Orsi, *Catania. Scoperte varie di antichità* cit., pp. 69-70; E. Tortorici, *Catania antica* cit., pp. 8-9.

[12] P. Orsi, *Catania. Scoperte varie di antichità* cit., pp. 65-68, figg. 11-14; E. Tortorici, *Catania antica* cit., pp. 18-21.

[13] E. Tortorici, *Catania antica* cit., pp. 17-18.

[14] Il vaso, con l'indicazione di provenienza, fu pubblicato da G.E. Rizzo, *Spigolature archeologiche. III. Anfora Panatenaica*, in «Roem. Mitt.», 15 (1900), pp. 257-260.

[15] M.G. Branciforti, *Gli scavi archeologici nell'ex Reclusorio della Purità a Catania*, in *Megalai Nesoi, Studi dedicati a Giovanni Rizza per il suo ottantesimo compleanno*, cur. R. Gigli, vol. II, Catania 2005, p. 52, figg. 4-5; Ead., *Da Katane a Catina*, in *Tra lava e mare. Contributi all'*archaiologhia *di Catania*, cur. M.G. Branciforti, V. La Rosa, Catania 2010, pp. 245-246.

poligonale a cui le tombe si addossavano possa essere un tratto del muro di cinta della città; un'altra possibile ipotesi è che esso, insieme al parallelo tratto di muro poligonale che è possibile osservare lungo l'attuale via Santa Maddalena[16], costituisse parte di un ampio recinto, oggi in buona parte occultato dal Reclusorio settecentesco della Purità, che forse data la sua collocazione poteva essere sede di un santuario periurbano come quello di Naxos, anch'esso circondato da mura in parte poligonali[17].

L'area di maggiore sviluppo delle necropoli catanesi, comunque, è senza dubbio quella a est dell'anfiteatro, e che si estende come abbiamo detto almeno fino al percorso dell'attuale viale Regina Margherita e alla piazza Santa Maria di Gesù[18]. Questo ampio comprensorio, rimasto sostanzialmente intatto fino agli inizi del XX secolo, fu oggetto di una intensa opera di occupazione sepolcrale già a partire da età ellenistica; è naturalmente difficile, come in tutte le città della Sicilia, isolare il momento di passaggio alla dominazione romana, in quanto la transizione è archeologicamente impercettibile[19]. Testimonianza significativa di età tardo repubblicana o protoimperiale è la presenza massiccia del rito dell'incinerazione, che ci potrebbe testimoniare l'installarsi in Sicilia di persone di origine italica, o comunque l'acquisizione di pratiche funerarie di quella provenienza, rito che come sappiamo resta in uso fino ad età adrianea allorché viene sostituito dall'inumazione in sarcofago.

Un importante elemento a questo proposito potrebbe essere stato quello del sepolcreto romano sotto l'attuale palazzo della Rinascente tra via Etnea e via Sant'Euplio; un grande complesso sepolcrale costituito da una serie di recinti che prospettavano originariamente su di una antica strada che doveva portare in direzione nord verso l'Etna, il cui tracciato corrisponde con l'attuale via Sant'Euplio; il primo di questi recinti funerari doveva essere per l'appunto destinato all'incinerazione, mentre gli altri recin-

---

[16] Cfr. D. Palermo, *Spigolature catanesi*, in *Catania antica. Nuove prospettive di ricerca*, cur. F. Nicoletti, Palermo 2015, pp. 741-755.

[17] Ivi, p. 743.

[18] Sul complesso delle aree di necropoli di Catania vedi E. Tortorici, *Catania antica* cit., pp. 1-47.

[19] Sul problema della "romanizzazione" della Sicilia ellenistica vedi da ultimo la sintesi di C. Soraci, *La Sicilia romana, secc. III a.C. - V d.C.*, Roma 2016, specialmente le pp. 60-74.

ti ospitavano sepolture a inumazione probabilmente più tarde. Purtroppo la condizione in cui fu effettuata l'esplorazione del complesso non ha lasciato margini per una migliore comprensione del monumento[20].

Resti di incinerazioni sono testimoniate anche in altre parti della città, a est della cinta muraria[21], ma, soprattutto, a questo tipo di sepoltura è dedicato uno dei grandi monumenti oggi superstiti, e cioè il colombario sottostante alla chiesa cosiddetta della Mecca, a pianta rettangolare con 18 nicchioni di dimensioni diverse lungo le pareti e destinati a contenere le urne funerarie; la nicchia maggiore si trova al centro della parete di fondo ed è sormontata da un arco a ghiera di mattoni; doveva essere dedicata al personaggio più importante della famiglia o gruppo sociale a cui apparteneva il sepolcro[22].

Un secondo colombario, forse ancora maggiore, si trovava nella zona a est della città, sotto l'attuale Convento di San Placido presso l'attuale piazza dello stesso nome lungo la via Vittorio Emanuele, anch'essa parte di un'ampia zona cemeteriale già segnalata da Paolo Orsi nel 1918[23]; esso è però testimoniato solo da un bell'acquerello di Jean Houel e non sappiamo se attualmente se ne conservi qualcosa o no.

Ma torniamo all'area più importante della necropoli, quella cioè già citata fra l'Anfiteatro e la Selva dei Padri Riformati o di Santa Maria di Gesù.

Tutta quest'area, che a giudicare dalla distribuzione dei magri resti che vi rimangono doveva essere pressoché interamente ricoperta di sepolture, andò distrutta, come abbiamo detto, negli anni del dopoguerra fino al 1968, allorché io, allora studente, ebbi la ventura di assistere all'ultimo scavo effettuato nell'area lungo la via Orto San Clemente a seguito della demolizione di un isolato ottocentesco per costruire una moderna palazzina[24].

---

[20] Vedi G. Rizza, *Necropoli romana scoperta a Catania in via Sant'Euplio*, in «Arch. Stor. Sic. Or.», 54-55 (1958-1959), pp. 249-251; E. Tortorici, *Catania antica* cit., pp. 42-46.

[21] P. Orsi, *Catania. Scoperte varie di antichità* cit., pp.

[22] A. Holm, G. Libertini, *Catania antica* cit., pp. 58-59, figg. 14-15; E. Tortorici, *Catania antica* cit., pp. 16-17.

[23] P. Orsi, *Catania. Scoperte varie di antichità* cit., pp. 53-64; E. Tortorici, *Catania antica* cit., pp. 169-170, fig. 295.

[24] Una breve notizia dello scavo in G. Rizza, s.v. *Catania. Storia della ricerca*

Lo scavo rivelò un due piccoli gruppi di *formae,* una delle quali conservava ancora l'epigrafe di un giovane *Eusebius* morto all'età di 23 anni, oggi conservata presso il Museo di Archeologia dell'Università di Catania[25].

A quest'area appartengono altri due sepolcri monumentali, già noti dal '700 e ancora esistenti, il cosiddetto Ipogeo quadrato (in realtà oggi tutto fuori terra) di via Ipogeo-piazza Lanza[26] e il monumento a pianta circolare della proprietà Modica lungo il viale Regina Margherita, ampiamente integrato e ricostruito a giudicare dal confronto con le riproduzioni d'epoca[27].

Un altro importante e certamente ben conservato, anche se integrato e parzialmente occultato da costruzioni seriori, è il cosiddetto "sepolcro di Stesicoro" inglobato nell'ex Convento del Carmine dell'omonima piazza, oggi Caserma Lucchesi Palli[28].

Nonostante le gravissime lacune della documentazione pervenuta, anche in quest'area di necropoli si riesce a percepire il cambio di moda sepolcrale testimoniato dall'abbandono del costume sepolcrale dell'incinerazione a favore dell'inumazione in sarcofago: a parte uno splendido sarcofago in marmo, possibilmente usato per ospitare le spoglie di Sant'Agata e oggi custodito sotto l'altare della chiesa della Vetere[29], esistono infatti anche alcuni sarcofagi in pietra basaltica dell'Etna, conservati al Museo Civico di Castello Ursino, di sicura fabbrica catanese, come dimostrato dal materiale utilizzato, ma di ispirazione micrasiatica[30].

---

archeologica, in *BTCGI*, V, Pisa-Roma 1987, p. 165; E. Tortorici, *Catania Antica* cit., pp. 36-38.

[25] G. Biondi, G. Buscemi Felici, E. Tortorici, *Il Museo di Archeologia dell'Università di Catania. Collezione Libertini,* Acireale-Roma 2014, n. 243, p. 171, fig. 42.

[26] A. Holm, G. Libertini, *Catania antica* cit., p. 60, fig. 16; F. Nicoletti, *La tomba romana di via Sanfilippo a Catania*, in *Catania antica*, cur. F. Nicoletti cit., pp. 431-444; E. Tortorici, *Catania antica* cit., pp. 3-7.

[27] A. Holm, G. Libertini, *Catania antica* cit., pp. 60-61, tavv. IX-X; E. Tortorici, *Catania antica* cit., pp. 11-16.

[28] A. Holm, G. Libertini, *Catania antica* cit., pp. 62-63, fig. 19; C. Rubino, *Il sepolcro inaccessibile (la cosiddetta tomba di Stesicoro)*, Catania 2007; E. Tortorici, *Catania antica* cit., pp. 38-42.

[29] F. Buscemi, *Il sarcofago di S. Agata*, in «Arch. Stor. Sic. Or.», 95 (1999), n. 1-3, pp. 125-146.

[30] A.M. Marchese, *Osservazioni sui sarcofagi in pietra lavica di Catania*, in «Antichità Altoadriatiche», VI (1974), *Atti del III Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana*, Trieste 1974, pp. 427-441.

La loro datazione, che è possibile riferire al III secolo d.C., li fa appartenere ancora alla necropoli pagana; uno solo di essi, probabilmente di V secolo d.C., e di diversa tipologia, ne attesta la continuità di produzione anche nell'ambito del cimitero paleocristiano.

Lo scavo di quest'area fu determinato, fra gli anni '30 e i '50 dello scorso secolo, dalla tumultuosa espansione edilizia che la interessò dietro ispirazione del piano dell'ing. Bernardo Gentile Cusa, mai transitato nei piani regolatori urbanistici della città ma pienamente applicato, che ricoprì la zona di palazzi di civile abitazione ma di modesto valore architettonico, stravolgendone le caratteristiche, fino a quel momento ancora suburbane, di orti e di ville, e ricoprendole con un fitto tessuto di strade regolari incrociantesi ad angolo retto.

L'archeologia, in questo quadro, ebbe una funzione più che altro di spettatore impotente. Nel 1935 Guido Libertini pubblicava scavi effettuati nella zona della via Dottor Consoli, dove l'area della strada e gli isolati adiacenti rivelavano la presenza di numerosi monumenti sepolcrali di vario tipo e cronologia, che si disponevano probabilmente lungo il tracciato di una strada, che proseguendo l'impianto urbano portava verso il suburbio formando una sorta di "via dei sepolcri" non dissimile da quelle di Pompei o di Ostia Antica[31], e vicino a essa una basilichetta cristiana a pianta *trichora*, alla quale si addossavano un gran numero di sepolture a forma di età tardo antica[32].

Lo scavo venne ripreso negli anni '50 da Giovanni Rizza[33], il quale individuò accanto alla prima una seconda basilica più tarda, a tre navate, il cui pavimento era costituito da uno splendido mosaico policromo con scene figurate[34], che fu in quell'occasione

---

[31] F. Tomasello, *La viabilità suburbana in età imperiale,* in *Tra lava e mare. Contributi all'*archaiologhia *di Catania* cit., p. 311.

[32] G. Libertini, *Catania. Necropoli romana e avanzi bizantini nella via Dottor Consoli*, in «Not. Scavi» (1956), pp. 170-189.

[33] G. Rizza, *Un martyrium paleocristiano di Catania e il sepolcro di Iulia Florentina*, in *Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, pp. 593-612. Sulle due basiliche vedi anche F. Trapani, *Il complesso cristiano extra-moenia di via Dottor Consoli a Catania*, in «Arch. Stor. Sic. Or.», 95 (1999), pp. 77-124.

[34] G. Rizza, *Mosaico pavimentale di una basilica cemeteriale paleocristiana di Catania,* in «Bollettino d'Arte» (1955), pp. 1-11.

asportato e da allora giace, ignorato da tutti, nei magazzini delle istituzioni preposte alla tutela.

Uno straordinario complesso sepolcrale, che Rizza volle mettere in relazione con il culto dei martiri, e del quale oggi si conserva forse qualche resto, chissà in quali condizioni, negli scantinati del palazzo moderno che lo ricopre.

È impressionante constatare, nella ricostruzione planimetrica della carta archeologica di Catania di E. Tortorici[35], l'estensione e la complessità di quest'area sepolcrale; e basti vedere, nello stesso volume, l'accurata descrizione, per quanto oggi possibile, di tutte le aree cimiteriali catanesi di cui è sopravvissuta notizia, per rendersi conto dell'immane devastazione che negli anni si è perpetrata a danno dei resti archeologici delle necropoli di Catania, dalle quali provengono magnifiche opere d'arte come il sopra ricordato mosaico, il ritratto marmoreo di personaggio togato di età giulio-claudia recuperato dallo stesso Rizza nella zona dell'Antico Corso[36] o il più tardo busto di un tal *Trophimus*[37], forse funzionario imperiale o addirittura vescovo, insieme a isolati elementi architettonici che rimandano a costruzioni, pagane o cristiane, della quali nulla d'altro è possibile dire[38].

È chiaro che in queste condizioni è praticamente impossibile affrontare, se non in forma ipotetica, questioni che pure sarebbero di fondamentale importanza per la comprensione dello sviluppo della necropoli e in definitiva della storia della città: l'organizzazione degli spazi sepolcrali, le trasformazioni legate all'avvento del cristianesimo[39], gli spazi martiriali ipotizzabili dalle iscrizioni (fra cui anche il problema del sepolcro della stessa sant'Agata e degli altri martiri catanesi!), la transizione al Medioevo[40].

---

[35] *Catania antica* cit., pp. 25-38, fig. 43.

[36] Vedi R.M. Bonacasa Carra, *Nuovi ritratti romani dalla Sicilia*, Palermo 1977, pp. 9-13, tavv. I-II.

[37] G. Libertini, *Catania. Necropoli romana* cit., p. 181 (cito da *Scritti su Catania antica. Scavi e scoperte archeologiche dal 1922 al 1953*, cur. G. Rizza, Catania 1981, pp. 144-145, tav. VI, 1-2).

[38] Ivi, figg. 11-12, 19.

[39] Sull'introduzione e la penetrazione del cristianesimo in Sicilia rimando a C. Soraci, *Sicilia romana* cit., pp. 132-133 e 147-148; T. Sardella, *Il primo cristianesimo in Sicilia e a Catania. Culto dei santi e ruoli femminili*, in questo volume.

[40] Sul problema delle necropoli altomedievali vedi i primi elementi in L. Arcifa, *Da Agata al* Liotru. *La costruzione dell'identità urbana nell'altomedioevo*, in *Tra lava e mare. Contributi all'*archaiologhia *di Catania* cit., pp. 357-360.

Quasi tutti è andato perduto, fra cui anche i resti umani di migliaia di defunti, corredi, opere d'arte, monumenti distrutti o occultati per sempre. In questo caso veramente Catania è stata madre ingrata nei confronti del suo passato, non solo con questa immane distruzione ma anche per non aver voluto, tramite l'occasione che questa situazione le forniva, dare un volto più a misura d'uomo, e più attrattivo per i cittadini e per i turisti, alla città, in nome di un progresso opaco che poco o nulla di buono ha saputo apportare a sé stessa[41].

E, a questo proposito, vorrei fare un ultimo esempio di indifferenza rispetto al patrimonio comune catanese, con specifico riferimento proprio alla necropoli; qualche anno addietro, infatti, avevo proposto come ultima area nella quale tentare una esplorazione archeologica, che suggerivo fosse portata avanti con le procedure dell'archeologia pubblica, e cioè con il coinvolgimento delle parti attive della città, nel cosiddetto Piazzale delle Carrozze, un'ampia area non interessata da costruzioni moderne nel cuore della Villa Bellini, e che viene a ricadere proprio nel pieno del comprensorio cittadino interessato dalle presenze cimiteriali antiche.

La proposta, anche se pubblicata in un volume edito dall'Assessorato ai Beni Culturali della Regione Sicilia[42], non ha avuto nessuna eco negli organi locali di tutela, i quali anzi hanno autorizzato un progetto avanzato dal Comune di Catania di pavimentazione dell'area e di passaggio di tubature al di sotto della superficie, effettuato non sappiamo se (ma c'è da dubitarne) con sorveglianza archeologica o no.

Qualsiasi commento a quest'ultima offesa al patrimonio archeologico di Catania da parte delle sue istituzioni, insieme a quanto sopra riportato, è, ahimè, ormai superfluo.

---

[41] Cfr. M.G. Branciforti. *L'archeologia a Catania tra le due guerre. Le occasioni perdute*, in Atti del Convegno *L'Archeologia in Sicilia fra le due Guerre*, cur. R. Panvini, A. Sammito, Modica 2017, p. 37.

[42] D. Palermo, *Spigolature catanesi* cit., pp. 752-755.

L'iscrizione di Iulia Florentina: peculiarità linguistiche ed epigrafiche

Vittorio G. Rizzone

Del celebre epitaffio di *Iulia Florentina* (fig. 1)[1] presento innanzitutto il testo così stabilito:

Iu⌜l⌝iae F⌜l⌝orentinae infan<t>i du⌜l⌝cissimae atq(ue) in-
nocentissimae, fide⌜l⌝i fac⌜t⌝a⌜e⌝, parens con⌜l⌝ocavit.
3 Quae pridie nonas martias ante lucem pacana
nata, Zoi⌜l⌝o corr(ectore) p(rovinciae), mense octavo decimo et vices⌜i⌝-
ma secunda die comple⌜t⌝is, fidelis facta, hora no-
6 ctis octava u⌜l⌝timum spiritu⌜m a⌝gens supervixit
horis quattuor ita ut consueta repeteret, ac de-
⌜f⌝uncta Hyble hora die<i> prima septimum kal(endas)
9 octobres. Cuius occasum cum uterq(ue) parens om-
ni momento fleret, p⌜e⌝r noctem Maiestatis
vox ⌜e⌝xtitit, quae defunctam lamen<t>ari prohi-
12 beret. Cuius corpus pro foribus martXPorum ⌜q⌝ua X
⌜l⌝ocu⌜l⌝o suo per prosbiterum humatu(m) e(st), IIII non(as) oct(o)br(es).

«A *Iulia Florentina*, dolcissima e innocentissima, divenuta fedele, il padre pose. Lei, il giorno prima delle none di marzo (*i.e.* il 6 marzo) prima del far del giorno, nata pagana, mentre *Zoilos* era correttore della provincia, divenuta fedele a 18 mesi e a 22 giorni compiuti, mentre rendeva l'ultimo sospiro all'ora ottava della notte, sopravvisse (ancora) quattro ore sì da ripetere gli atti consueti, e morì a Ibla la prima ora del giorno, sette giorni prima delle calende di ottobre (*i.e.* il 25 settembre). Mentre entrambi i genitori non cessavano di piangere in ogni momento la sua morte, nella notte si levò la voce della Maestà che proibiva di piangere la defunta. Il suo corpo (si trova) davanti alle porte dei martiri di Cristo, dove, nel

[1] Parigi, Louvre Ma 2994. Da Catania. Per la bibliografia si veda la scheda in V.G. Rizzone, Opus Christi edificabit. *Stati e funzioni dei cristiani di Sicilia attraverso l'apporto dell'epigrafia (secc. IV-VII)*, Troina 2011, pp. 274-275. Indicazioni bibliografiche più aggiornate si trovano nelle note successive.

proprio loculo – il decimo – è stato inumato per (intervento) del presbitero 4 giorni prima delle none di ottobre (*i.e.* il 4 ottobre)».

Le incongruenze che riguardano i dati biometrici sono state da tempo rilevate[2]. Secondo quanto riporta l'epitaffio, infatti, la piccola *Iulia Florentina* sarebbe nata "pridie nonas martias", ovvero il 6 marzo, morì "mense octavo decimo et vices[i]ma secunda die completis", all'età, cioè, di 18 mesi e 22 giorni, il giorno della morte non poteva essere "septimum kal(endas) octobres", cioè il 25 settembre, (VII kal. octobres) ma avrebbe dovuto essere "tertium kal(endas) octobres", cioè il 29 del mese (III kal. octobres): è stato ipotizzato che dell'errore debba essere ritenuto responsabile il lapicida, il quale, trascrivendo dalla minuta la data, evidentemente segnata in cifra, confuse III kal con VII kal. Non dissimilmente, è possibile ipotizzare che lo stesso tipo di errore si sia verificato nella trascrizione dell'età. Iulia sarebbe morta a 18 mesi e 26 giorni anziché 22: anziché il "vicesima secunda" (XXII) nella minuta avrebbe potuto essere scritto XXVI, anche in questo caso, scambiando però inversamente la cifra V (XXVI) con la cifra I (XXII), il lapicida scrisse "vicesima secunda" in luogo di "vicesima sexta".

Si potrebbe comunque semplicemente trattare di un calcolo erroneo: già il Garrucci ebbe a osservare che potevano essere stati non conteggiati gli ultimi giorni dei quattro mesi di 31 giorni da marzo ad agosto[3]. Secondo il Manganaro è possibile un calcolo erroneo della data di nascita: sarebbe venuta alla luce, non il 6, ma il 3 marzo, cioè cinque giorni prima delle none del mese[4].

Nel testo, redatto in capitale atipica, i cui caratteri presentano apicature, sono presenti diverse abbreviazioni[5] quali le solite *atq(ue)* al r. 1, *kal(endas)* al r. 8, *corr(eptore) p(rovinciae)* al r. 4; *uterq(ue)* al r. 9; nell'ultimo rigo (13), per evidenti ragioni di spazio, se ne succedono diverse: *humatu(m)*[6] *e(st) non(as) oct(o)br(es)*. Si

[2] R. Garrucci, *Di un epitaffio romano che vedesi ora nel museo del Louvre*, in «Civiltà Cattolica», XIX (1868), IV, pp. 218-219.

[3] Ivi, p. 219.

[4] G. Manganaro, *Costantino e la bambina di Hybla: uno sguardo sulla Sicilia "costantiniana"*, in «Seia», XIX-XX (2014-2015), p. 26.

[5] Per le abbreviazioni vd. M.C.J. Miller, *Abbreviations in Latin*, Chicago 1918.

[6] Cfr., tuttavia, l'iscrizione siracusana di *Felix* (Siracusa, MAR 26631), in cui

noti che le ultime due parole precedentemente non sono state abbreviate, rispettivamente ai rr. 3 e 9.

Non si tratta di abbreviazioni, ma di evidenti omissioni di lettere, al r. 1 dove si legge *infani* per *infanti*, al r. 8 in cui *die* sta per *diei*, e al r. 11 *lamenari* in lugo di *lamentari*. Potrebbe trattarsi del caso di una monottongazione, invece, al r. 8, l'omissione della A in *Hyble* (per il locativo *Hyblae*, il *pagus* in cui *Iulia Florentina* è morta), ma si rileva che in tutte le altre occorrenze il dittongo *ae* è scritto correttamente.

Al r. 6 si presenta uno scambio di lettere tra due parole: SPIRITVA MGENS = SPIRITVM AGENS, e sostituzioni di lettere ricorrono al r. 3 (*pacana* per *pagana*)[7], al r. 12 (*cua* invece di *qua*) – in entrambi questi casi subentra l'occlusiva palatale c – e al r. 13 (*prosbiterum* in luogo di *presb/yterum*)[8].

In un altro caso l'omissione di una lettera è stata supplita con l'inserimento successivo: al r. 2 l'ultima consonante di PARENS è stata palesemente aggiunta in un secondo momento.

Sono presenti anche dei nessi abituali quali NT (rr. 1 e 3) NF (r. 1) TE (r. 7), mentre in due casi si presenta l'assimilazione in un solo carattere dei tratti di due lettere: N per IV di IVLIAE al r. 1 e di nuovo N per AI di MAIESTATIS al r. 10. La fusione nella lettera N di due altre lettere ricorre anche in altre iscrizioni siciliane redatte in greco: per esempio, in un'iscrizione siracusana di Vigna Cassia: la sequenza di *lambda* e *iota* è sostituita da un *ny*[9].

Numerosi fraintendimenti del testo si rilevano nell'omissione del tratto di una singola lettera (la A è sempre scritta priva del tratto mediano, come una V capovolta; la I sostituisce la L in ben dieci occorrenze su diciassette; F si trova in luogo di E nei rr. 5, 10, 11. Altri fraintendimenti si rilevano nell'inserzione di

---

si registra la caduta della desinenza dell'accusativo: *Felix fidelix / in pace. Emi mici/ locu<m> a dzaconu*. Per essa vd. V.G. Rizzone, Opus Christi edificabit cit., pp. 138-139, C2 = GA7, fig. 30.

[7] Termine da intendere nella duplice accezione di "nata nel *pagus*" (*Hybla*) e "pagana", cioè "non cristiana". Sull'aggettivo "paganus" vd. E. Löfstedt, *Il latino tardo. Aspetti e problemi*, trad. it., Brescia 1980, pp. 108-112.

[8] Come in ILCV 14. Non meraviglierebbe che sia stata omessa una E, ovvero che nella minuta fosse stato scritto "proesbiterum". Comune è la forma *praesbyterus* per *presbyterus*: cfr. *ILCV* 272 b; 393; 1038; 1128 adn; 1129; 1129 adn; 1131; 1140 s; 1144 adn; 1151;1163 a; 1177 A; 1776; 1994; 3342 A.

[9] A. Ferrua, *Note e giunte alle iscrizioni cristiane antiche della Sicilia*, Città del Vaticano 1989, pp. 81-82, n. 327: ΑΠΡΙΝΟΥ per ΑΠΡΙΛΙΟΥ.

un tratto nei caratteri delle lettere: si ha, così, T per I al r. 4, E invece di F (r. 8)[10], e la V viene presentata con un tratto mediano, come una A capovolta (r. 5)[11]. La Z viene scritta come una S rovesciata al r. 4.

Un discorso a parte meritano gli ultimi due righi (12-13) in cui è scritto PRO FORIBVS MARTXPORVM CVA X / LOCVLO SVO: sulla scia dell'abate Amico[12], la Grasso[13] in MARTXPORVM riconosce la presenza di un *chrismon* sciolto (XP), da intendere quale *compendium scripturae*, e, pertanto, interpreta come "pro foribus mart(yrum) chr(istian)orum". In proposito si deve osservare che tale espediente ricorre in maniera chiara nell'iscrizione catanese di *Euangelis* (fig. 2) πιστὴ ἐν *chrismon* ῷ[14], e in una iscrizione siracusana rinvenuta nella catacomba di San Giovanni, entrambe scritte in greco (fig. 3)[15]: nella seconda, in particolare, come nel caso di un'iscrizione romana di San Callisto[16], la defunta *Chrysis* è qualificata, al pari di Maria da parte della parente Elisabetta (Lc 1,45), come πιστεύσασα, e il participio aoristo è associato a un *chrismon* per esprimere il fatto che la defunta è divenuta fedele in Cristo o è stata fedele a Cristo. Il monogramma cristologico di tipo costantiniano o eusebiano costituisce un evidente *compendium scripturae*[17]. Tuttavia,

---

[10] Cfr. un'iscrizione pagana del Museo Civico di Catania, inv. 585, in cui la parola INFANTI è scritta con E al posto di F e la A è sostituita da una V capovolta: K. Korhonen, *Le iscrizioni del Museo Civico di Catania. Storia delle collezioni – Cultura epigrafica – Edizione*, Helsinki 2004, pp. 158-159, n. 13. Vd. anche *ibid.*, p. 213, n. 98, con Λ in luogo di A e, p. 225, n. 120, con I in luogo di T ed E invece di F.

[11] Per gli scambi tra A e V vd. A. Ferrua, *Nuove correzioni alla silloge del Diehl*, Inscriptiones Latinae Christianae Veteres, Città del Vaticano 1981, p. 11, *sub* 266.

[12] V. Amico, Catana illustrata, III, Catanae 1741, p. 234: "pro foribus martyrum christianorum, cum loculo suo…".

[13] S. Grasso, *Martyrorum? Intorno all'epigrafe di Iulia Florentina*, in «Epigraphica», 15 (1953), pp. 151-153.

[14] Siracusa, MAR 16275. V.G. Rizzone, Opus Christi edificabit cit., pp. 165-168, 190, E 18, fig. 40.

[15] Siracusa, MAR 6159 (ex 158): χρησσιανὴ *chrismon* πιστεύσασα: V.G. Rizzone, Opus Christi edificabit cit., pp. 245, 250, 263, G10 = GA2, con bibliografia precedente.

[16] *IGCVO* 553: ἐν Θεῷ καὶ *chrismon* πιστεύσασα.

[17] A. Ferrua, *La polemica antiariana nei monumenti paleocristiani*, Città del Vaticano 1991, pp. 39, 270, *sub* 352 e nota n. 2, con rimandi; C. Carletti, *Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano: prassi e ideologia*, in *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, cur. I. Di Stefano Manzella, Città del Vaticano 1997, pp. 153-154.

per il Carletti, in considerazione della inusitata quantità di errori e fraintendimenti in cui occorse il lapicida in questa iscrizione forse, più semplicemente, è preferibile la lezione *marty⌜r⌝orum*[18].

Anche per Manganaro[19], però, si tratta del simbolo XP all'interno della parola *martyrum*, erroneamente scritta *martorum*. Lo studioso, inoltre, invece di "cum X loculo suo per prosbiterum humatum est", propone di leggere "qua X loculo suo per prosbiterum humatum est", come conseguenza di una sottesa, o meglio omessa ammonizione divina: "Maiestatis vox extitit, quae defunctam lamentari prohiberet, cuius (= et eius) corpus pro foribus Martorum (humari commoneret); cua loculo suo per prosbiterum humatum est". La lettera X non sarebbe per Manganaro altro che una croce decussata, un altro simbolo cristiano, "messo accanto all'avverbio *cua* (= *qua*), come per rilevarne il valore religioso".

Più recentemente, nell'ultimo contributo, postumo[20], il Manganaro ritorna alla precedente lettura "cum loculo suo", da intendere come bara, "λάρναξ". Credo, piuttosto, che il termine "loculus" debba intendersi come diminutivo di *locus*[21], nella stessa accezione del termine "locellus" documentato in Sicilia nella nota iscrizione della vergine Zoe: "Super locellu, ube iaceo ego birgo nomine Zoe…"[22].

Una interpretazione elucubrata presenta la Bitto[23], secondo la quale occorrerebbe leggere *mart(yrum) xp(istianorum)*, sarebbe

---

[18] C. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari 2008, p. 295.

[19] G. Manganaro, *Iscrizioni latine e greche di Catania tardo-imperiale*, in «Archivio Storico della Sicilia Orientale», IV s., XI-XII (1958-1959), pp. 10-15.

[20] G. Manganaro, *Costantino e la bambina di Hybla* cit., p. 26, n. 78, pp. 28-29. Nello stesso senso, C. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente* cit., p. 295, propende per intendere *loculus* come "un contenitore (marmoreo, fittile o di piombo) entro il quale erano state composte le spoglie della defunta prima della deposizione".

[21] Per "locus" vd. D. Nuzzo, *La denominazione della tomba nelle iscrizioni cristiane di Roma. Possibili elementi per la ricostruzione di una identità collettiva*, in «Vetera Christianorum», 42 (2005), pp. 107, 125-126, 134. Il diminutivo "loculus" è attestato in un frammento di iscrizione del cimitero romano di Ciriaca: *ICVR* VII, 18184.b.

[22] Ragusa, MAI 607, da Acate-Cozzo Cicirello: vd. V.G. Rizzone, Opus Christi edificabit cit., pp. 187-188, E14, fig. 38.

[23] I. Bitto, *Alcune osservazioni sulla iscrizione di Iulia Florentina (CIL X 7112)*, in «Studi Tardoantichi», VI (1989), pp. 268-287.

confermata la correzione proposta da Manganaro di *cua* in *qua*, abbreviazione del numerale da connettere con la seguente X, che avrebbe la duplice valenza del numero dieci e del simbolo di Cristo: si farebbe in tal modo riferimento al fatto che *Iulia Florentina* sarebbe stata seppellita presso un sacello costruito in onore dei Quaranta Martiri di Sebaste, ipotesi che rimanda alla notizia di V. Amico, secondo il quale le iscrizioni di *Iulia Florentina*, di *Avitianus* e altre erano da riferire alla chiesa dei XL Martiri[24]. Tale proposta di lettura è da respingere: a prescindere, infatti, dalla localizzazione esatta di questa chiesa catanese in una zona a settentrione della città presso la chiesa di Santa Maria di Bethlem[25], essa è menzionata per la prima volta dal *Bios* di San Leone che ne sarebbe stato il costruttore in luogo di un idolo innalzato dall'imperatore Decio[26]; è assai improbabile, inoltre, che il culto di tali santi, martirizzati nell'anno 320, si sia diffuso in Sicilia già tra il 320 e il 326, al tempo, cioè, della *correctura* di Zoilo[27]: la prima attestazione di questi santi in Occidente risale a qualche anno dopo il 390, a una menzione che ne fa Gaudenzio di Brescia, ed è di poco posteriore alla diffusione del loro culto in Oriente[28].

Anche per la Soraci[29] *cua* sta per *qua*, erroneamente privo della finale *e*: si tratta del pronome *quae*, relativo a *fores*, mentre la forma verbale *sunt* sarebbe stata sottintesa a causa della mancanza di spazio; l'inserimento di *XP* all'interno di *martorum*, e del

---

[24] V. Amico, Catana illustrata cit., p. 234.

[25] G. Libertini, *Catania nell'età bizantina*, in «Archivio Storico della Sicilia Orientale», 28 (1932), p. 254; D. Motta, *Percorsi dell'agiografia. Società e cultura nella Sicilia tardoantica e bizantina*, Catania 2004, pp. 263-265; A. Tempio, *Catania. La scoperta dell'epigrafe di Iulia Florentina e alcune ipotesi sui luoghi delle* fores martyrum, in *Tradizione, Tecnologia e Territorio*, 2, Acireale-Roma 2014, p. 112.

[26] *The Greek Life of St. Leo bishop of Catania (BHG 981b)*. Text and notes by A.G. Alexakis, Bruxelles 2011, pp. 148 e 214.

[27] C. Soraci, *La* provincia Siciliae *in età tetrarchica (284-324 d.C.): imperatori,* correctores *e comunità cittadine*, in «Annali della Facoltà di Scienze della formazione», 14 (2015), pp. 82-84 e 89; Ead., *Zoilo, Costantino e le* fores martyrum *catanesi. Ancora sull'epigrafe di* Iulia Florentina, in «Klio», 99/1 (2017), pp. 241, 244, 249.

[28] P. Maraval, *Les premiers développements du culte des* XL *Martyrs de Sébastée dans l'Orient byzantin et en Occident*, in «Vetera Christianorum», 36 (1999), pp. 193-209. Sulla diffusione del culto dei XL Martiri in Sicilia e sulla Chiesa catanese vd. anche L. Arcifa, *Da Agata al* Liotru. *La costruzione dell'identità urbana nell'Altomedioevo*, in *Tra lava e mare: contributi all'*archaiologhia *di Catania (Catania, 22-23 novembre 2007)*, cur. M.G. Branciforti, V. La Rosa, Catania 2010, p. 370.

[29] C. Soraci, *Zoilo, Costantino e le* fores martyrum *catanesi* cit., p. 240.

simbolo cristologico X dopo il pronome relativo indicherebbe la presenza di un luogo sacro per i cristiani. Dunque per la Soraci si dovrebbe leggere *pro foribus martyrum quae (sunt)*, ovvero "davanti alle porte che sono dei martiri (cristiani)".

Per quanto concerne la X incisa alla fine del penultimo rigo, benché anch'essa possa avere un valore di simbolo cristologico, e abbia, come tale, assolto anche al ruolo di *compendium scripturae*, come, del resto, ho avuto modo di dimostrare a proposito della già menzionata iscrizione siracusana di *Felix fidelix* (fig. 4)[30], in questo caso essa dovrebbe avere un diverso valore. Ho già avanzato l'ipotesi, infatti, che nel segno X debba riconoscersi il numero del loculo assegnato dal presbitero, che, come specificato subito dopo, ha provveduto alla sepoltura[31]. Tale indicazione, preziosa per specificare la titolarità di un sepolcro, ricorre in altre iscrizioni siciliane, quali quelle siracusane di *Chrysis*[32], e, soprattutto, di *Markianos* (fig. 5)[33], in cui ci si esprime in maniera dettagliata: «ἐτελεύτη (*hedera*) / σεν Μαρκιανὸς / μηνὶ ὀκτωβρίῳ / κῖτε πυλῶνι / τρίτῳ λανῷ / πένπτῃ ἐτῶν λζ'».

Dell'epitaffio di Iulia Florentina è stato espresso il giudizio di "un pezzo di prosa popolare, tirata tutta d'un fiato" (Manganaro)[34], di "un'epigrafe-elogio" scritta "al fine di propagandare il miracolo della *Maiestatis vox* nella notte, piccolo ma ottimo per affermare il valore carismatico del battesimo in punto di morte e così indurre altri cristiani a praticarlo" (Idem)[35]. La Bitto ha rilevato che "l'andamento descrittivo dell'iscrizione si presenta […] sorretto da una studiata impalcatura narrativa"[36]. L'iscrizione è stata anche considerata quale espressione di una comunità di cui "facevano parte, o venivano a fare parte, individui dotati di una certa cultura e capaci di elaborare testi letterari caratterizzati,

---

[30] Vd. *supra* nota n. 6; V.G. Rizzone, Opus Christi edificabit cit., pp. 250-251, con confronti.

[31] V.G. Rizzone, *La più antica comunità cristiana di Catania attraverso i documenti epigrafici (secoli IV-V)*, in *Agata santa. Storia, arte, devozione*, Firenze 2008, p. 186, nota 34.

[32] Siracusa, MAR 122, da San Giovanni. V.G. Rizzone, *Letture e riletture di iscrizioni della Sicilia orientale*, in «Seia», XIX-XX (2014-2015), pp. 90-92, fig. 24.

[33] Siracusa, MAR 93. *IG* XIV, 150; *IGCVO* 839.

[34] G. Manganaro, *Iscrizioni latine e greche* cit., p. 14.

[35] Id., *Costantino e la bambina di Hybla* cit., pp. 26 e 28.

[36] I. Bitto, *Alcune osservazioni* cit., p. 248.

anche se non del tutto privi di movenze popolari, organizzati secondo moduli "officiali", come suggerisce l'indicazione del governatore per fissare nel tempo la memoria di un episodio squisitamente privato e spirituale" (Molè)[37]. Da ultimo, secondo la Soraci, questo importante documento epigrafico manifesterebbe "una volontà 'propagandistica', quella di pubblicizzare sia i martiri catanesi sia la fede cristiana della defunta e dei suoi genitori", e, infatti, per la studiosa, l'iscrizione si inserisce nella temperie della *Pax* costantiniana, in cui si inquadrano, a livello locale, la conversione di famiglie agiate al cristianesimo, l'erezione di un edificio di culto in onore dei martiri locali[38], promosso dal nuovo orientamento della politica imperiale, alla cui attuazione non dovette essere estraneo il *corrector* Zoilo[39].

Si aggiunga che la famiglia della bambina proveniva da *Hybla*, identificata con l'attuale Paternò, nel cui territorio si dovevano trovare le *massae* molto redditizie denominate *Trapeas* e *Castis*, che secondo il *Liber Pontificalis* (*Silvester* 12) Costantino donò alla Chiesa di Roma. Il dato sembra essere confermato dal rinvenimento, in contrada Sferro del tenere di Paternò, di cippi confinari in pietra lavica che segnavano i limiti dei possedimenti della Chiesa di Roma e di quella di Catania[40]. Non è escluso che la famiglia di *Iulia Florentina* avesse un qualche ruolo nella gestione del patrimonio ecclesiastico e per questa ragione potesse ottenere per la bambina una sepoltura, se non "privilegiata", certamente in un'area cimiteriale presso le tombe dei martiri, di primaria importanza, la cui gestione dipendeva dai presbiteri della Chiesa locale[41].

Se, come pare, l'epitaffio si inserisce in questo quadro[42], non sorprende quell'innegabile grado di elaborazione concettuale del

---

[37] C. Molè, *L'età antica*, in *Catania. Storia, cultura, economia*, cur. F. Mazza, Soveria Mannelli 2008, p. 58.

[38] Cfr. C. Soraci, *Zoilo, Costantino e le* fores martyrum *catanesi* cit., pp. 241, nota 10, per alcuni santi martiri catanesi riportati nel *Martirologio Romano*. Vd. anche V.G. Rizzone, *Elementi per la ridefinizione della cronotassi dei vescovi di Catania di età paleocristiana e bizantina*, in «Synaxis», XXX/2 (2012), p. 249, per altri martiri catanesi riportati nel *Martirologio Geronimiano*.

[39] C. Soraci, *Zoilo, Costantino e le* fores martyrum *catanesi* cit., pp. 242-245.

[40] V.G. Rizzone, Opus Christi edificabit cit., p. 338, con bibliografia.

[41] Ivi, pp. 334-335.

[42] Vd. anche G. Manganaro, *Greco nei* pagi *e latino nelle città della Sicilia «romana» tra I e VI sec. d.C.*, in *L'epigrafia del villaggio*, cur. A. Calbi, A. Donati, G. Poma, Faenza 1993, pp. 558-560.

testo dell'iscrizione prima della stesura; sorprende, piuttosto, la trasandatezza dell'iscrizione.

Molto probabilmente ha ragione il Manganaro, il quale ipotizza che l'estensore del testo sia stato lo stesso presbitero, che, dopo aver assunto informazioni dai genitori della bambina, ha elaborato il contenuto dell'epitaffio, facendone veicolo di catechesi, ma anche strumento di propaganda[43]. Ma il lapicida, che incise nel marmo la minuta che gli era stata passata, e che forse mal comprendeva il latino, non fu certamente all'altezza del compito affidatogli, e commise gli errori che sono stati messi in evidenza[44]. Il testo della minuta, infatti, doveva essere impaginato, per adattarlo alle dimensioni della lastra di marmo già predisposta, che, molto verisimilmente, come è stato osservato, costituiva il chiusino della sepoltura destinata alla deposizione della piccola *Iulia*[45].

Al momento dell'impaginazione del testo[46], il maldestro lapicida dovette servirsi di sagome o di modelli di lettere, in dotazione all'officina lapidaria, che, forse più per ignoranza che per sbadataggine, scambiò di posizione (SPIRITVAMGENS per SPIRITVM AGENS) o di orientamento. Il Manganaro ha avanzato l'ipotesi che la lettura, ora per noi difficoltosa, in antico potesse essere facilitata dalla rubricazione delle lettere e dall'aggiunta di tratti di colore (ora perduti) che supplivano i tratti omessi durante l'incisione[47]. Credo, però, che ci sia stato un vero e proprio scambio di orientamento dei modelli delle lettere: la A sistematicamente sostituita con la V capovolta e la V in un caso con A capovolta, la Z sostituita da una S rovesciata. Incomprensione del testo e ignoranza portarono l'incisore ad apportare altre modifiche del testo: i gruppi di due lettere IV e AI scritte attaccate nella minuta

---

[43] Vd. ancora Id., *Costantino e la bambina di Hybla* cit., p. 28.

[44] Per gli errori di trascrizione da una minuta cfr., *e.g.*, J. D'Encarnação, *Errori d'interpretazione della minuta su epigrafi della Lusitania occidentale*, in *L'errore in epigrafia*, cur. A. Sartori, F. Gallo, Milano 2019, pp. 115-127.

[45] A. Tempio, *Catania. La scoperta dell'epigrafe* cit., p. 136, nota n. 145. Di diverso avviso G. Manganaro, *Costantino e la bambina di Hybla* cit., pp. 27-28.

[46] Per la preparazione di un'epigrafe vd. G. Susini, *Il lapicida romano. Introduzione all'epigrafia latina*, Bologna 1966, quindi in Id. *Epigraphica Dilapidata*, Faenza 1997, pp. 7-69; A. Buonopane, *Manuale di epigrafia latina*, Roma 2009, pp. 68-71.

[47] G. Manganaro, *Costantino e la bambina di Hybla* cit., p. 25.

dovettero dar luogo alla sostituzione con N, a scambiare lettere simili come E con F e I con L… D'altro canto, probabilmente per la mancanza di un modello esistente, il cristogramma di tipo costantiniano del r. 12 venne scomposto nelle due lettere X e P, i cui modelli furono giustapposti anziché sovrapposti.

Tale modo di operare trova riscontro in un'iscrizione, di epoca successiva, ma dello stesso territorio etneo: si tratta dell'epitaffio della presbitera *Kale*, rinvenuta nel territorio di Centuripe[48] (fig. 6). Anche in questo caso il lapicida, impaginando il testo avuto da una minuta in cui era utilizzato un *omega* minuscolo, si serve del modello del carattere più simile a questo, cioè un *my* maiuscolo, che però inopportunamente rovescia, per rendere l'*omega*: si trova, pertanto AMEΠTMC invece di ἀμέ<μ>πτως e OKTMBPIMN in luogo di ὀκτωβρίων.

L'analisi delle caratteristiche di questo importante documento getta luce sulla prassi epigrafica di un'officina lapidaria che lavorava verisimilmente al servizio della Chiesa di Catania, responsabile della organizzazione e della gestione di questa importante area cimiteriale.

L'evidente scarto tra ideazione ed esecuzione può trovare una spiegazione nell'ignoranza del lapicida e nella sua poca dimestichezza con la lingua latina e con i caratteri della sua scrittura, e in una mancata revisione dell'impaginato nel corso della realizzazione dell'epigrafe. In un ambiente, quale quello della necropoli settentrionale della città di Catania tra le vie Androne e dott. Consoli, in cui prevale nettamente l'uso della lingua greca[49], l'iscrizione di *Iulia Florentina* costituisce un precoce esempio cristiano in latino[50]: in essa si coglie il riflesso della cultura e della lingua parlata dalla *élite* del luogo, legata alla Chiesa di Roma e alla classe dirigente dell'Impero[51] – legame con questa molto

[48] Palermo, MAR 8707. V.G. Rizzone, *Iscrizione di* Kale, in *Agata santa* cit., p. 368, n. 141; Id., *Indicatori epigrafici della diffusione del cristianesimo nella Sicilia centrale*, in *La villa del Casale e oltre (Piazza Armerina, 30 settembre-1 ottobre)*, cur. F.P. Rizzo, in «Seia», 15 (2012), pp. 260-262, con bibliografia precedente.

[49] G. Manganaro, *Costantino e la bambina di* Hybla cit., p. 24.

[50] Le iscrizioni con datazione consolare più antiche risalgono al 341 e al 345: vd. K. Korhonen, *Le iscrizioni del Museo Civico di Catania* cit., pp. 245-246, nn. 164 e 165.

[51] C. Soraci, *Zoilo, Costantino e le* fores martyrum *catanesi* cit., pp. 242-243. Il latino è la lingua prevalentemente usata nei monumenti civici: K. Korhonen,

eloquentemente ribadito più tardi (anno 383) in un'altra celebre iscrizione catanese, quella del giudeo *Aurelius Samohil*[52] –, ma certamente è anche un'ulteriore conferma della mancanza del radicamento del latino nelle classi subalterne, soprattutto in ambito cristiano, nel periodo immediatamente successivo alla fine delle persecuzioni[53].

La cultura epigrafica della colonia di Catina nell'Alto Impero, in *Colonie romane nel mondo greco*, cur. G. Salmeri, A. Raggi, A. Baron, Roma 2004, pp. 238-239. Vd. già A. Varvaro, *Lingua e storia in Sicilia (dalle guerre puniche alla conquista normanna)*, Palermo 1981, pp. 43-44, e pp. 65-67, sul prevalere del latino anche nei *fundi* e nelle *massae*. Sull'uso del latino in Sicilia vd. anche J.R.W. Prag, *Epigraphy by numbers: Latin and the epigraphic culture in Sicily*, in *Becoming Roman, writing latin? Literacy and Epigraphy in the Roman West*, cur. A.E. Cooley, Porthsmouth 2002, pp. 15-31; K. Korhonen, *Questioni del bilinguismo siciliano antico in lunga durata*, in «Linguarum Varietas», 5 (2016), pp. 115-120.

[52] T. Grüll, *"Conquerors, Patriarchs and the Law of the Lord". Interpretation of a Late Antique Jewish Epitaph*, in «Arctos», 34 (2000), pp. 23-37; K. Korhonen, *Le iscrizioni del Museo Civico di Catania* cit., pp. 277-279, n. 228; da ultimo C. Giuffrida, *Aurelius Samohil between Ius and Identity*, in «Codex», 1 (2020), pp. 59-88 (*non vidi*).

[53] Cfr. K. Korhonen, *La cultura epigrafica della colonia di Catina* cit., pp. 243-244.

Fig. 1 - Iscrizione di Iulia Florentina

Fig. 2 - Iscrizione di Euangelis

Fig. 3 - Iscrizione di Chrysis

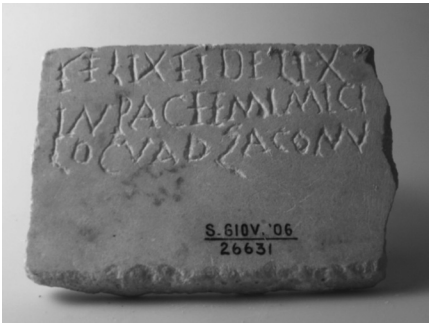


Fig. 4 - Iscrizione di Felix

Fig. 5 - Iscrizione di Markianos

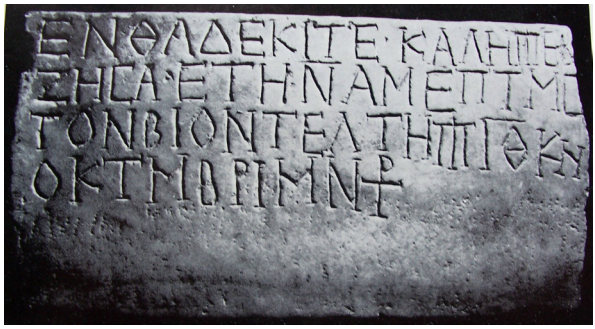


Fig. 6 - Iscrizione di Kale

Il luogo di sepoltura di Iulia Florentina: ubicazione e caratteristiche del *cimiterio*

Cristina Soraci

Nel mese di luglio del 1730 fu scoperto, al di sotto del podere di don Ignazio Rizzari, il cimitero che conteneva, tra le altre, la sepoltura di Iulia Florentina[1]. Già agli inizi del secolo successivo, tuttavia, a Catania si era persa traccia della lapide posta sulla sua tomba: nel 1829 Francesco Ferrara affermò che l'epigrafe di Iulia "venne in possesso con gli altri della nobile famiglia Rizzari ma da essa passò ad altri per non lasciarsi più vedere"[2]. Fu solo grazie all'acribia dell'erudita gesuita Raffaele Garrucci che l'iscrizione venne "ritrovata" nei magazzini del Museo del Louvre a Parigi e riportata momentaneamente in auge[3]. In realtà, come dimostra l'amica e collega Elena Frasca nel contributo pubblicato in questo volume, essa non era mai andata smarrita almeno in Francia, dove era stata nel frattempo portata ma dove si era ben presto perduta la cognizione dell'effettiva provenienza geografica del reperto[4].

La storia di un'epigrafe ritrovata nella prima metà del Settecento, poi "smarrita", "riscoperta" a metà dell'Ottocento e successivamente di nuovo dimenticata quasi dovunque a eccezione degli entourage accademici e religiosi catanesi, può sembrare singolare. In realtà, a condividere la sorte dell'iscrizione – e delle altre un tempo contenute nel cimitero – fu la stessa proprietà dei

---

[1] Su tale scoperta, vd., da ultimo, A. Tempio, *La scoperta dell'epigrafe di* Iulia Florentina *e alcune ipotesi sui luoghi delle* fores martyrum, in *Tradizione, tecnologia e territorio*, II, Acireale-Roma 2014, pp. 109-142.

[2] F. Ferrara, *Storia di Catania sino alla fine del secolo XVIII con la descrizione degli antichi monumenti ancora esistenti dello stato presente della città*, Catania 1829, p. 379.

[3] R. Garrucci, *Di un epitaffio cristiano che vedesi ora nel museo del Louvre*, in «Civiltà Cattolica», 19 (1868), pp. 210-221.

[4] E. Frasca, *Dalla Sicilia alla Francia. Il viaggio dell'epigrafe di Iulia Florentina*, in questo volume.

Rizzari, della quale alcuni mostravano di aver perso le tracce tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento: nel 1922 Monsignor Salvatore Romeo la riteneva "poco discosta dall'anfiteatro e precisamente" ubicata "dove ora sorge l'«Arena Pacini»", ossia nell'attuale Largo Paisiello[5].

La questione fu ripresa con determinazione dall'archeologo Giovanni Rizza, che aveva avuto l'opportunità di proseguire gli scavi intrapresi in via Dottor Consoli dal suo maestro[6], Guido Libertini. Gli scavi condotti dai due studiosi nella zona compresa tra via Androne e via Dottor Consoli sono in gran parte inediti[7]. Le testimonianze rinvenute nel corso degli scavi, condotti a più riprese tra il 1930 e il 1957, si trovano in parte all'interno del Museo Civico del Castello Ursino, in parte nei magazzini ora di competenza del Parco archeologico di Catania e della Valle dell'Aci.

Nel 1930 Libertini portò alla luce, all'interno della proprietà Calderaro in via Androne, "un tratto di mosaico policromo a disegno geometrico", che suppose appartenere a una piccola chiesa cristiana non ancora individuata; ipotizzò che tale edificio risalisse al IV sec. d.C. in ragione del fatto che "a poca distanza ed allo stesso livello, apparivano dei sepolcri di quell'epoca", al di sopra dei quali fu ritrovata, insieme ad altre, un'iscrizione databile nel 345 d.C. per la menzione dei consoli Eumazio e Albino[8]; nel

---

[5] S. Romeo, *S. Agata V.M. e il suo culto*, Catania 1922, pp. 170-171. Come ebbe ad affermare G. Rizza, *Un* martyrium *paleocristiano di Catania e il sepolcro di Iulia Florentina*, in *Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, p. 594, della villa Rizzari "si è da tempo perduto il preciso ricordo".

[6] Sul ben noto rapporto discepolo-maestro che legava Rizza a Libertini sia consentito il rimando al breve accenno di P.E. Arias, *Recenti studî di archeologia classica (1980-1981)*, in «ASNP», s. III, 12/4 (1982), p. 1594.

[7] F. Trapani, *Il complesso cristiano* extra-moenia *di via Dottor Consoli a Catania*, in «ASSO», 95 [1999], pp. 77-78 n. 3. Ottime ricostruzioni del contesto storico in cui operarono Libertini e Rizza sono offerte da A. Pautasso, *Giovanni Rizza e l'archeologia urbana a Catania nella seconda metà del XX secolo*, in *Catania antica. Nuove prospettive di ricerca*, cur. F. Nicoletti, Palermo 2015, in partic. pp. 724-728 e da D. Palermo in D. Palermo, C. Soraci, *Il cimitero scomparso e la tomba di Iulia Florentina*, in «Incontri», a. VII, 23 (apr.-giugno 2018), pp. 9-11.

[8] G. Libertini, *Catania: scoperte di antichità varie in via Androne*, in «NSA» (1931), pp. 369-372; l'iscrizione con la menzione dei consoli Eumazio e Albino è convenientemente pubblicata in K. Korhonen, *Le iscrizioni del Museo Civico di Catania: storia delle collezioni, cultura epigrafica*, Helsinki 2004 (d'ora in poi *IMC*), nr. 165.

corso degli scavi del 1950/51 fu rinvenuta, invece, una *trichora*, datata dal Libertini al V-VI sec. d.C. per "le sue forme, e le decorazioni di alcuni elementi architettonici"[9].

Rizza, dal canto suo, scoprì l'esistenza di una basilica di notevoli dimensioni impiantata su di essa: in un ben noto articolo, apparso nel 1964, ipotizzò l'appartenenza della basilica alla metà del VI secolo e datò alla prima metà del IV secolo la precedente *trichora.* Lo studioso riteneva, infatti, che questa potesse essere il *martyrium* dedicato alla memoria di Agata ed Euplo presso il quale Iulia Florentina, inumata *pro foribus martyrum*, sarebbe stata sepolta[10].

La stragrande maggioranza della dottrina accolse praticamente senza riserve la pur verosimile e accattivante ipotesi di Rizza[11], che, tuttavia, rimase tale perché non poté essere confermata in mancanza di notizie più precise concernenti l'ubicazione della proprietà Rizzari e del cimitero colà ritrovato.

---

[9] G. Libertini, Catania. *Necropoli romana e avanzi bizantini nella via Dottor Consoli*, in «NSA» (1956), p. 188. Altri edifici, siciliani e non, appartenenti alla stessa tipologia sono datati al V-VI secolo: S. Giglio, *Sicilia bizantina: l'architettura religiosa in Sicilia dalla tarda antichità all'anno Mille*, Acireale 2003, 83-97.

[10] G. Rizza, *Un* martyrium cit., pp. 593-612, in partic. 596 e 606. Alla basilica lo studioso aveva dedicato in precedenza altri lavori: Id., *Scoperta di un mosaico a Catania*, in «Fasti Archaeologici» 8 (1953), nr. 5104, p. 378; Id., *I mosaici di via Dottor Consoli*, in *Catania. Rivista del Comune di Catania*, 3, luglio-settembre, s. II. A. II (1954), pp. 55-63 e Id., *Mosaico pavimentale di una basilica cemeteriale paleocristiana di Catania*, in «BA», s. IV, 40 (1955), pp. 1-11, in cui si accoglie l'ipotesi di Libertini della datazione della *trichora* al V-VI sec. d.C. S. Di Mauro, *Edifici sacri nella zona etnea in età gregoriana*, in *Gregorio Magno. Il maestro della comunicazione spirituale e la tradizione gregoriana in Sicilia*, cur. L. Giordano, Catania 1991, p. 191, pur rilevando che le altre chiese tricore catanesi e gli edifici ravennati risalgono al VI sec., non dubita del fatto che la *trichora* di via Dottor Consoli possa essere precedente.

[11] R.M. Bonacasa Carra, *Architettura religiosa cristiana nella Sicilia del IV secolo. Aspetti e problemi*, in «Kokalos», 28-29 (1982-1983), pp. 408-423; Ead., *Topografia cristiana in Sicilia: alcuni esempi*, in «RAC», 73 (1997), pp. 270-274; M. Sgarlata, *Il cristianesimo primitivo in Sicilia alla luce delle più recenti scoperte archeologiche*, in «SNSR», 22, 2 (1998), pp. 275-310; F. Trapani, *Il complesso cristiano* cit., pp. 77-124; F. Rizzo, *Il cristianesimo siciliano dei primi secoli. Ruolo primario delle chiese di Siracusa e di Catania tra III e IV secolo*, in *Euplo e Lucia (304-2004). Agiografia e tradizioni cultuali in Sicilia*, Atti del convegno di studi organizzato dall'Arcidiocesi di Catania e dall'Arcidiocesi di Siracusa in collaborazione con la Facoltà di Lettere e Filosofia, la Facoltà di Lingue e letterature straniere dell'Università degli Studi di Catania, l'Associazione Internazionale di Studio su Santità Culti e Agiografia, lo Studio Teologico S. Paolo (Catania-Siracusa, 1-2 ottobre 2004), cur. T. Sardella e G. Zito, Firenze 2006, pp. 13-32.

L'identificazione del *martyrium* cui avrebbe fatto riferimento l'iscrizione con le strutture di via Dottor Consoli non aveva, però, convinto Roger J.A. Wilson, il quale si chiedeva se il *martyrium* paleocristiano dedicato ad Agata non aspettasse, invece, di essere scoperto "sotto la piccola chiesa di S. Agata la Vetere"[12]. Wilson ebbe il merito di ricordare che, finché il luogo di rinvenimento dell'iscrizione non fosse stato stabilito con precisione, "the building cannot, as has been claimed, be certainly identified as the *martyrium* whose existence is implied by the Julia Florentina tombstone" e che "the structure may in any case be later than the fourth century"[13].

Recentemente, anche Antonio Tempio ha messo in dubbio la possibilità che l'iscrizione di Iulia testimoniasse la sepoltura della bimba presso l'edificio di via Dottor Consoli; egli ritiene, invece, che Iulia fosse stata inumata in "un'area certamente al limite della città antica e, sul piano topografico, rivolta al settore monumentale piuttosto che al *martyrium* suburbano di via dottor Consoli"[14].

1. Il luogo di sepoltura

Grazie alle ultime ricerche, siamo adesso in grado di determinare con precisione l'ubicazione della tomba e del cimitero che la conteneva: essa si trovava all'inizio di via Androne, all'incirca di fronte all'attuale via Ughetti (fig. 1).

---

[12] R.J.A. Wilson, *Chiese paleocristiane in Sicilia: problemi e prospettive*, in «Kokalos», 47-48 (2008), p. 156; cfr. già Id. *La topografia della Catania romana*, in *Catania antica*. Atti del convegno della S.I.S.A.C. (Catania, 23-24 maggio 1992), cur. B. Gentili, Pisa-Roma 1996, pp. 150-151.

[13] R.J.A. Wilson, *Sicily under the Roman empire: the archaeology of a Roman province, 36 B.C.-A.D. 535*, Warminster 1990, p. 307.

[14] A. Tempio, *La scoperta* cit., p. 122; cfr. anche p. 125 (in cui la formula *pro foribus martyrum christianorum* viene messa in relazione "col profilo extramuraneo", assumendo a Catania "valore 'topografico' in connessione ai limiti settentrionali della città antica e ai recinti perimetrali che delineavano *loca ad martyres*") e 130.

Fig. 1. Legenda: a) Porta del Re o Porta Regia; b) Porta di Aci (anticamente detta Porta Stesicorea); c) chiesa di Sant'Agata La Vetere; d) chiesa di Sant'Agata al Carcere; e) chiesa di Sant'Agata alla Fornace, altrimenti detta di San Biagio; f) anfiteatro romano; g) piazza Santa Maria di Gesù; h) convento dei Domenicani, con annessa chiesa di Santa Maria La Grande; i) via Rizzari; l) luogo di rinvenimento dell'epigrafe di Iulia Florentina; m) sepolcreto ed edifici di culto di via Dottor Consoli (da D. Palermo, C. Soraci, *Il cimitero scomparso* cit., p. 12)

Il ritrovamento è stato possibile grazie all'indicazione del collega Dario Palermo, che mi ha segnalato l'esistenza di un manoscritto conservato presso la Biblioteca Universitaria Regionale di Catania. Tale manoscritto contiene una lettera indirizzata tra il 1736 e il 1741[15] dal monaco benedettino Francesco Onorato

[15] Di questa lettera era certo in precedenza solo il *terminus post quem* (cfr. C. Soraci, *Zoilo, Costantino e le* fores martyrum *catanesi. Ancora sull'epigrafe di Iulia Florentina*, in «Klio» 99,1 (2017), p. 249); per il *terminus ante quem* vd. adesso *infra*, p. 103.

Colonna al proprio zio, Francesco Ramondetto S. Martino, Balì di S. Eufemia, nella quale si illustrano e commentano alcune scoperte avvenute a Catania tra il 1700 e il 1736 (fig. 2a)[16].

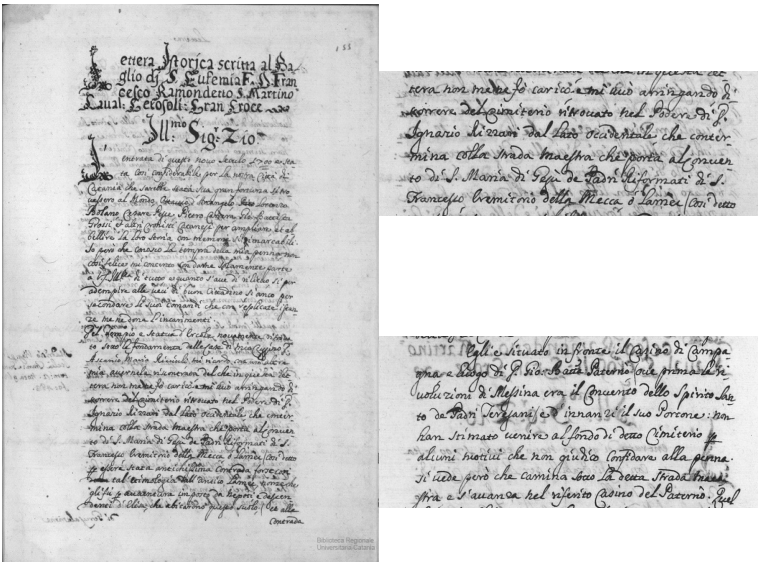


Fig. 2a, b, c. *Incipit* della lettera indirizzata da F.O. Colonna a F. Ramondetto S. Martino e particolari della prima e della seconda pagina

"Mi vuò arringando discorrere del cimiterio ritrovato nel Podere di D. Ignazio Rizzari dal lato occidentale, che contermina colla strada maestra che porta al convento di S. Maria di Gesù de Padri Riformati di S. Francesco Cremitorio della Mecca […] (fig. 2b). Egli è situato in fronte il casino di campagna e luogo di D. Gio. Battista Paternò (ove prima le rivoluzioni di Messina era il convento dello Spirito Santo de Padri Teresani) e d'innanzi il suo Portone: non han stimato venire al fondo di detto cimiterio per alcuni motivi che non giudico confidare alla penna. Si vede però

[16] F.O. Colonna, *Lettera istorica di D. Francesco Onorato Colonna all'Ill.mo Balì di S. Eufemia F.D. Francesco Ramondetto S. Martino nella quale se gli dà raguaglio di molte antichità ritrovate nella città di Catania dell'anno 1700 fino il 1736*: Biblioteca Universitaria Regionale di Catania, U.MS.BS.49. Anche per la stesura di questo contributo ho potuto trarre giovamento da un colloquio avuto con il collega Palermo, insieme al quale ho discusso alcune questioni poi confluite nel § 2.

che camina sotto la detta strada maestra e s'avanza nel riferito casino del Paternò […] (fig. 2c). Il cimiterio che presentemente s'osserva nel luogo di D. Ignazio Rizzari stende il suo corso verso ponente nella strada che tramezza tra di quello e l'altro del succennato di Paternò e nella strada anco si vedono vestigi di fabriche che attaccano col cemiterio".

Si tratta, come si può osservare, di una descrizione molto accurata, che trova puntuali riscontri nella documentazione iconografica pervenuta.

Il dipinto del 1675, raffigurante la ben nota eruzione dell'Etna del 1669, mostra chiaramente il convento di San Domenico, ancor oggi esistente, a nord-ovest del quale vi era il convento dello Spirito Santo dei Padri Teresiani, distrutto in seguito ai moti storiograficamente noti con il nome di "rivoluzione di Messina" (1674-78). Il terreno su cui sorgeva quest'ultimo cenobio era detto "di San Clemente" o "dello Spirito Santo"; tra il 1707 e il 1718 fu acquistato dai Paternò di Raddusa[17] (fig. 3).

Fig. 3. Particolare del dipinto attribuito a Giacinto Platania e raffigurante l'eruzione dell'Etna del 1669: al centro, la chiesa e il convento di San Domenico (1); a sinistra il convento dello Spirito Santo dei Padri Teresiani (2), sorto sul terreno detto "di San Clemente" o "dello Spirito Santo" (3), che agli inizi del secolo successivo sarebbe stato acquistato dai Paternò di Raddusa. A lato di questo convento (4), la strada che portava al convento di Santa Maria di Gesù, l'odierna via Androne (immagine, modificata, tratta da https://www.antoninodelpopolo.it/affresco-cattedrale-catania/)

[17] F. Basile, E. Magnano di San Lio, *Orti e giardini dell'aristocrazia catanese*, Messina 1996, p. 52.

Se della proprietà dei Rizzari, come già delle epigrafi in essa rinvenute, si persero ben presto le tracce, una sorte del tutto diversa toccò al terreno "di San Clemente" acquistato dai Paternò di Raddusa: sopra le rovine del convento dello Spirito Santo venne edificato un "casino" di campagna (cfr. fig. 4a), registrato come appartenente alla stessa famiglia ancora nel 1870[18].

Confrontando la pianta di Catania elaborata da Ittar[19] con la fotografia area è possibile individuare con precisione l'ubicazione del *casino* e della stradina privata in fondo alla quale doveva trovarsi il portone dei Paternò cui accenna Onorato Colonna: il cimitero ritrovato all'interno della proprietà dei Rizzari era situato appunto di fronte, al di là della stessa strada, oggi via Androne, all'incirca all'altezza dei civici 12-14 (figg. 4a e b).

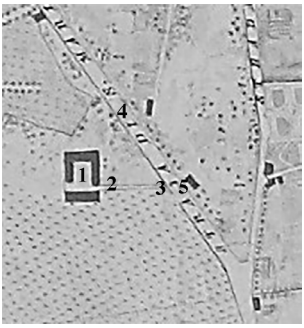


Fig. 4a e b. 1) *Casino* dei Paternò; 2) stradina privata, attuale via Ughetti; 3) portone dei Paternò; 4) attuale via Androne; 5) *cimiterio* ritrovato nella proprietà Rizzari (4a: Particolare della pianta di Catania di Sebastiano Ittar (1832) – immagine, modificata, tratta da https://www.lidentitadiclio.com/wp-content/uploads/2016/07/gianni1.jpg; 4b: isolati a ovest e a est di via Androne – immagine tratta da Google Maps)

[18] F. Basile, E. Magnano di San Lio, *Orti e giardini* cit., fig. 60.
[19] S. Ittar, *Pianta topografica della città di Catania*, Paris 1832.

2. Caratteristiche del cimiterio

Il cimitero *sub divo* portato alla luce, solo una piccola parte di un complesso più ampio[20], venne descritto da alcuni eruditi settecenteschi (tab. 1).

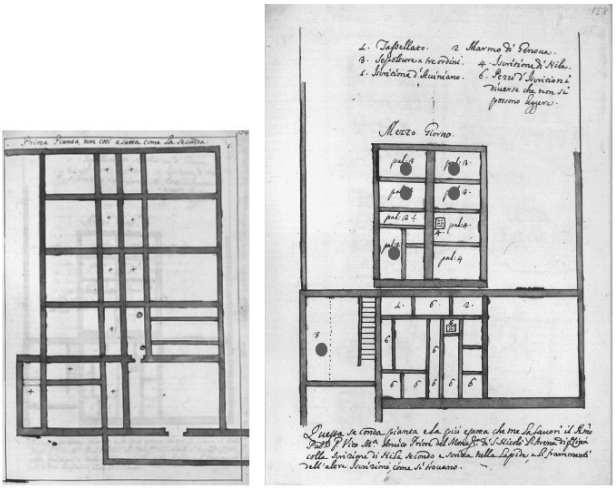
Nella sua *Lettera*, il Colonna acclude due differenti piante della struttura (figg. 5a e b), che presentano tra loro significative differenze e sull'accuratezza e la rispondenza al vero delle quali è, quindi, lecito nutrire alcuni dubbi. Uno dei dettagli in comune tra loro è, però, la posizione delle due epigrafi rinvenute integre, quella di Iulia e quella di Avitianus: esse e, dunque, le rispettive tombe sarebbero state ubicate sul lato occidentale: nella seconda pianta, a giudizio del Colonna "rozzamente delineata" ma "più esatta" dell'altra, è indicato espressamente il sud ("Mezzo Giorno"); dal canto suo, l'Amico precisa che la scala, attraverso la quale si scendeva nel cimitero, si apriva a Settentrione[21].

[20] Cfr. quanto scrive F.O. Colonna, *Lettera historica* cit., p. 2: "non han stimato venire al fondo di detto cimiterio per alcuni motivi che non giudico confidare alla penna. Si vede però che camina sotto la detta strada maestra e s'avanza nel riferito casino del Paternò". È possibile, dunque, che la struttura scoperta nella proprietà dei Rizzari fosse collegata al resto del cimitero, come nel caso ipotizzato da G. Libertini, *Necropoli romana* cit., p. 173.

[21] V.M. Amico, Catana illustrata, sive sacra, et civilis urbis Catanae historia, III, Catanae 1741, p. 85: *Gradus item lapidei, unde descensus in Coemeterium patebat ad Septentrionem*; ivi, p. 231: *gradusque, per quos in coemeterium ex Aquilone descensus patebat.*

Tab. 1. Il *cimiterio* nelle descrizioni degli eruditi settecenteschi (elaborazione personale)

F.O. Colonna, *Lettera istorica*, p. 2	V.M. Amico, Catana illustrata, p. 85	V.M. Amico, Catana illustrata, p. 231	D.A. Gagliano, *Brieve notizia*, pp. 6-7
Quello però s'ha scoverto lo potrà riconoscere dall'acclusa pianta che rozzamente delineata l'invio. È compartito egli con molti tabonetti, o siano timpagnoli di fabrica, ove suppongo riponevano li cadaveri, e ne appare l'indicate dell'ossa vi si sono trovati; ne lati ave molte stanziole à volta che mi vuò imaginando servivano per riempirle delle ceneri consummate nelli sepolcri. E nel principio una sala grande, nella quale puol essere che in quelli primi secoli vi celebrassero il Santo Sacrificio della Messa, sì come ne descrive quelli di Roma Nicolò Madrisio.	*Ad aestivum porro Occasum post S. Dominici Coenobium anno MDCCXXX in diruti, ut videbatur, aedificii vestigium fossores inciderunt nigris quadratis lapidibus compactum; subinde frequentissima loculamenta, alia aliis triplici veluti concameratione incubantia, compluraque ex illis tessellato ex vario marmore solo detexerunt: Gradus item lapidei, unde descensus in Coemeterium patebat ad Septentrionem, atque hincinde vascula, lucernae, integri inscripti lapides, aliorumque fragmenta, quos suo loco dabimus, quin & ostium reliquiae adhuc superstites inventae. At temporum injuriâ, Civiumque oscitantiâ, qui alio certe aevo in eadem rudera incurrentes omnia, sus deque vastarunt, dirutos fornices, Graeca, ac Latina monumenta in frustra minutissima redacta doluimus. Hinc ab agri domino Ignatio Rizzaro, eductis, quae vetustatis studiosis usui esse poterant, in piscinae formam molis vestigia sunt concinnata.*	*Repertus lapis hic* (l'epigrafe di Avitianus, ndr.) *in villa suburbana Ignatii Rizzari Viri Patricii, ubi forte fortuna sepulchretum fossores anno MDCCXXX detexerunt cum loculis, quorum alii aliis incumbebant; Omnes cementitii, at nonnulli strato marmore, atque opere tessellato insigniores erant. Muri loculamenta ambientes ex nigris quadratis lapidibus compacti, gradusque, per quos in coemeterium ex Aquilone descensus patebat, etiam lapidei. Olim in eadem rudera operas incidisse, omniaque ex rustica oscitatione sus deque vastasse, satis declarabant diruti fornices, Graeci, ac Latini lapides in frustra minutissima redacti, vascula, lucernae, atque ostium fragmenta hac illac dispersa.*	Entrato l'anno 1730 dell'Era nostra cristiana, nel quale al ben menzionato sito della Città fuori le antiche mura, che per Tramontana esistevano, discavando alcuni degli operai il terreno in antiche Fabbriche s'incontrarono, le quali un sepolcreto mostravano, di tante Cassule e conditorj a più ordini orizzontali construtte, che fra gli altri vedevansi alcuni di marmi ornati, e li più insigni a Musaico edificati comparivano: le mura non meno di certe nicchie quasi il vacuo mostravano fra le riquadrate Pietre di cui andavan composte, che parimente della Scala i gradini, ed al Borea l'ingresso fra le mura detegevasi. (…) Se un tempo si conosceva essergli ivi destruttrice mano accaduta, bastantamente lo mostrano le rotte ed infrante Volte, le Greche, e latine Iscrizioni in pezzetti ridotte, i Vasi, le Lucerne, ed altro di più singolar preggio in frantumi dispersi, colà giacere negletti, salvochè le cennate due illese Iscrizioni secondo li rapportati esemplari estratte.



Figg. 5a e b. Piante del *cimiterio*; indicate con un puntino rosso le sepolture a tre ordini (da F.O. Colonna, *Lettera historica* cit.)

Il *cimiterio* era un edificio in pietra lavica[22] e strutturato su due livelli, al più profondo dei quali si accedeva mediante una scala[23]: a giudicare dalla seconda pianta acclusa alla lettera del Colonna, la tomba di Iulia doveva trovarsi nel livello inferiore, quella di Avitianus nel livello superiore, che doveva, invece, ergersi al livello della strada perché non è menzionata l'esistenza di altri gradini. Considerata l'anteriorità della sepoltura di Iulia (età costantiniana, intorno al 325 d.C.)[24] rispetto a quella di

[22] Ivi, p. 85: *aedificii vestigium fossores inciderunt nigris quadratis lapidibus compactum*; ivi, p. 231: *Muri loculamenta ambientes ex nigris quadratis lapidibus compacti*.

[23] Ivi, p. 85: *Gradus item lapidei, unde descensus in Coemeterium patebat ad Septentrionem*; ivi, p. 231: *gradusque, per quos in coemeterium ex Aquilone descensus patebat, etiam lapidei*; F.O. Colonna, *Lettera historica* cit., "seconda pianta"; cfr. anche D.A. Gagliano, *Brieve notizia di un antico cimiterio, e di due iscrizioni da esso estratte*, Catania 1794, p. 6: "che parimente della Scala i gradini". L'accesso alle sepolture mediante gradini è attestato altrove nella stessa via Androne: G. Libertini, *Necropoli romana* cit., pp. 171-172 ("sepolcro n. 1").

[24] C. Soraci, *La provincia Siciliae in età tetrarchica (284-324 d.C.). Imperatori, correctores e comunità cittadine*, in «Annali della facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli studi di Catania», 14 (2015), pp. 82-84 e 89; Ead., *Zoilo* cit., pp. 240-241.

Avitianus (435 d.C.), è verosimile che inizialmente fosse stato realizzato l'edificio sotterraneo, nel quale venne inumato il corpo della bimba, e che solo in un secondo momento, quando la richiesta di spazi sepolcrali in quella zona si fece sempre più pressante, fosse stata costruita la struttura in elevato[25]. È verosimile, comunque, che il cimitero che conteneva le spoglie di Iulia fosse della tipologia edicola+ipogeo sottostante dotato di serie di tombe sovrapposte le une sulle altre[26].

Era suddiviso in molti loculi, alcuni dei quali (dalla seconda pianta sembrerebbe potersi desumere che fossero sei, indicati con il numero 3) presentavano sepolture a tre ordini[27]. In mancanza di indicazioni contrarie, possiamo supporre che Iulia Florentina e Avitianus, come anche altri defunti là sepolti, avessero a loro disposizione un loculo singolo: l'iscrizione di Iulia precisa alla l. 13 che la bimba fu inumata *loculo suo*; secondo la brillante e verosimile interpretazione di Vittorio G. Rizzone, che intende il segno "X" come un'indicazione numerica riferita al termine *loculo*, sarebbe il decimo: *X / loculo suo*[28]. È forse troppo esigere dalla seconda pian-

[25] In base alle descrizioni fornite dagli eruditi settecenteschi, non è possibile stabilire se vi fosse una commistione di fosse terragne e sepolcri sopraelevati, come nei casi osservati da G. Libertini, *Necropoli romana* cit., p. 174 ("sepolcro n. 3") e 184.

[26] Ivi, p. 185.

[27] V.M. Amico, Catana illustrata cit., p. 85: *subinde frequentissima loculamenta, alia aliis triplici veluti concameratione incubantia*; ivi, p. 231: *sepulchretum fossores anno MDCCXXX detexerunt cum loculis, quorum alii aliis incumbebant*; F.O. Colonna, *Lettera historica* cit., "seconda pianta"; cfr. anche D.A. Gagliano, *Brieve notizia* cit., p. 6: "discavando alcuni degli operaj il terreno in antiche Fabbriche s'incontrarono, le quali un sepolcreto mostravano, di tante Cassule e conditorj a più ordini orizzontali construtte".

[28] V.G. Rizzone, *La più antica comunità cristiana di Catania attraverso i documenti epigrafici (secoli IV-V)*, in AA.VV., *Agata santa. Storia, arte, devozione*, Firenze 2008, p. 184 n. 34; G. Manganaro, *Costantino e la bambina di Hybla: uno sguardo sulla Sicilia "costantiniana"*, in «SEIA», 19-20 (2014-2015), p. 27. Secondo A. Tempio, *La scoperta* cit., p. 136 n. 145, la lastra avrebbe potuto costituire il "chiusino di una nicchia parietale"; *contra*, cfr. G. Manganaro, *Costantino* cit., p. 27. In effetti, le sepolture richiamate da Tempio per un confronto, ossia quelle ritrovate nell'ipogeo funerario dell'ex convento di Santa Caterina, presentavano nicchie parietali "riutilizzate per la sepoltura dei neonati" (M.G. Branciforti, *Da Katane a Catina*, in *Tra lava e mare. Contributi all'*archaiologhia *di Catania*. Atti del convegno [Catania, 22-23 novembre 2007], cur. M.G. Branciforti, V. La Rosa, Catania 2010, p. 225), le cui dimensioni giustificano il seppellimento delle salme all'interno delle nicchie stesse. I corpi di bambini più grandi, come quello di Iulia che aveva diciotto mesi, non avrebbero, invece, potuto trovare posto all'interno di spazi così angusti, la cui

ta una precisa rappresentazione della realtà, ma contando i loculi posti nel gruppo più a sud si arriva appunto al numero di dieci.

Nel cimitero vennero ritrovate diverse ossa, la cui presenza è indicata con una croce nella prima pianta del Colonna[29]; tutti i loculi erano realizzati in mattoni, ma il pavimento di una sepoltura era in tessellato e quello di un'altra vicina in "marmo di Genova"[30]. Le pareti si presentavano dotate di nicchie, che il Colonna definisce "stanziole à volta che mi vuò imaginando servivano per riempirle delle ceneri consummate nelli sepolcri"[31]. Solo nella *Lettera* del Colonna si accenna all'esistenza di una sala grande, posta all'inizio del sepolcreto[32]. Disseminati in diversi punti del cimitero vi erano, oltre che vasi, lucerne e resti di porte trovate fino ad allora intatte, iscrizioni integre o in frammenti[33].

---

capienza doveva essere molto simile a quella delle nicchie rinvenute da Libertini: G. Libertini, *Necropoli romana* cit., p. 172 e fig. 3. Ciò non toglie, tuttavia, che la tomba di Iulia potesse trovarsi in elevato (vd. *supra*, n. 25; questa tipologia è attestata anche, per esempio, nel sepolcreto di via San Giuliano descritto da P. Orsi, *Antico sepolcreto riconosciuto in via Lincoln entro l'abitato*, in «NSA» [1897], p. 239): in tal caso, l'epigrafe avrebbe potuto costituire il chiusino della sepoltura stessa (come pensa anche V.G. Rizzone, *L'iscrizione di Iulia Florentina: peculiarità linguistiche ed epigrafiche*, in questo volume, n. 45; numerose le epigrafi poste a chiusura dei loculi nelle catacombe cristiane: cfr., per esempio, C. Carletti, *Nuove iscrizioni dalla catacomba della ex Vigna Chiaraviglio*, in «MEFRA», 106/1 [1994], pp. 39-40); se si fosse trattato di una fossa terragna si può ipotizzare, invece, che l'epigrafe giacesse sul pavimento ma che non delimitasse i margini della sepoltura.

[29] F.O. Colonna, *Lettera historica* cit., p. 2: "È compartito egli con molti tabonetti, o siano timpagnoli di fabrica, ove suppongo riponevano li cadaveri, e ne appare l'indicate dell'ossa vi si sono trovati"; ivi, p. 4, a proposito della prima pianta di p. 5: "ove sono le croci si sono ritrovati dell'ossa".

[30] Così la seconda pianta acclusa dal Colonna; l'Amico, seguito dal Gagliano (D.A. Gagliano, *Brieve notizia* cit., p. 6: "fra gli altri vedevansi alcuni di marmi ornati, e li più insigni a Musaico edificati comparivano"), parla, invece, ma forse genericamente, di più sepolture con il pavimento in tessellato e in marmo: V.M. Amico, Catana illustrata cit., p. 85 (*compluraque ex illis tessellato ex vario marmore solo detexerunt e di Omnes cementitii, at nonnulli strato marmore, atque opere tessellato insigniores erant)*; ivi, p. 231 (*omnes cementitii, at nonnulli strato marmore, atque opere tessellato insigniores erant*).

[31] F.O. Colonna, *Lettera historica* cit., p. 2; D.A. Gagliano, *Brieve notizia* cit., p. 6: "le mura non meno di certe nicchie quasi il vacuo mostravano fra le riquadrate Pietre di cui andavan composte".

[32] F.O. Colonna, *Lettera historica* cit., p. 2: "E nel principio una sala grande, nella quale puol essere che in quelli primi secoli vi celebrassero il Santo Sacrificio della Messa, sì come ne descrive quelli di Roma Nicolò Madrisio". Tale sala potrebbe essere riconosciuta nel vano quadrato posto in basso a destra nella seconda pianta.

[33] V.M. Amico, Catana illustrata cit., p. 85: *atque hincinde vascula, lucernae,*

Gli eruditi offrirono accurate descrizioni di tali epigrafi. A parte le ben note lapidi, giunte intatte fino al 1730, di Iulia Florentina e di Avitianus (quest'ultima oggi perduta)[34], Francesco Onorato Colonna riportava le riproduzioni di sette iscrizioni frammentarie, che asseriva fossero conservate da Ignazio Rizzari (fig. 6):

> Questi sette lapidi, ó per dir meglio frammenti tali quali sono, so essere senza senso, perciò non s'interpetrano. Li presento almeno per memoria della veneranda Antichità, e pabulo dell'antiquari; erano nel cemiterio riferito, nel cemiterio erano collocati nel numero 6. come nella pianta si rappresenta, e si conservano in potere di D. Ignazio Rizzari[35].

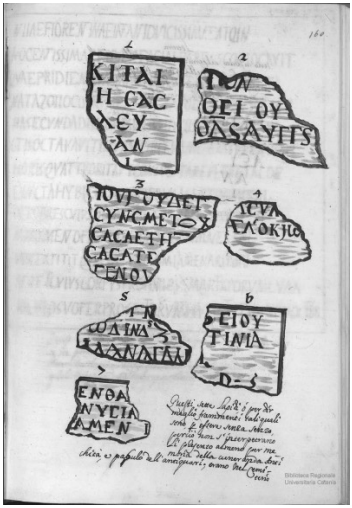


Fig. 6. Riproduzione delle epigrafi frammentarie ritrovate nel *cimiterio* (da F.O. Colonna, *Lettera historica* cit.)

integri inscripti lapides, aliorumque fragmenta, quos suo loco dabimus, quin & ostium reliquiae adhuc superstites inventae; cfr. anche ivi, p. 273. F.O. Colonna, *Lettera historica* cit., "seconda pianta", illustrazioni successive e pp. 7-11; cfr. anche D.A. Gagliano, *Brieve notizia* cit., p. 7.

[34] Sull'epigrafe di Avitianus vd. V.G. Rizzone, *La più antica comunità cristiana di Catania* cit., pp. 275-276; K. Korhonen, *Nuovi frammenti epigrafici catanesi da documenti settecenteschi poco noti*, in questo volume.

[35] F.O. Colonna, *Lettera historica* cit.

Sarebbe di particolare interesse poter sapere se il Colonna vide personalmente le suddette epigrafi in casa di D. Ignazio Rizzari. In ogni caso, quante tra queste passarono alla collezione dei Benedettini, dove le vide l'Amico[36], saranno state cedute tra il 1736, anno dopo il quale venne redatta la lettera, e il 1741, anno in cui venne pubblicata l'opera dell'Amico. Già presente nel Museo del Monastero dei Benedettini all'epoca della stesura della lettera doveva essere, invece, un'iscrizione[37] non inclusa dal Colonna, ma che la scheda C dell'Archivio Muratoriano precisa trovarsi nel Museo del Monastero; tra le epigrafi riprodotte dal Colonna mancano anche due, riportate nella scheda C e che, secondo l'Amico, sarebbero state conservate rispettivamente da Ignazio e Giovanni Rizzari[38]; forse almeno della prima, posseduta da Ignazio, si era perso il ricordo della connessione con l'edificio cimiteriale in cui fu sepolta Iulia.

L'Archivio Muratoriano di Modena, per contro, conserva una scheda inviata da Andrea Lucchesi e un'altra spedita da Antonio Pantò a Ludovico Antonio Muratori: entrambe, studiate ed edite da Antonio Tempio, riportano la riproduzione delle epigrafi frammentarie ritrovate al di sotto della proprietà Rizzari, ma, in aggiunta alle sette accluse alla lettera del Colonna, la prima scheda ne presenta due ulteriori, per un totale di nove, la seconda tre, per un totale di dieci[39]. L'amico e collega Kalle Korhonen, al quale, com'è noto, si deve l'eccellente edizione delle iscrizioni conservate presso il Museo Civico Castello Ursino, ha dedicato loro, la maggior parte delle quali viene pubblicata per la prima volta, un articolo nel presente volume[40].

Il cimitero doveva contenere, dunque, complessivamente quattordici epigrafi, tre integre (alle due di Iulia e Avitianus va aggiunta *IG* 14.493, riportata nella scheda C dell'Archivio Muratoriano) e dodici ritrovate in frammenti all'epoca della scoperta. È interessante osservare che, se si escludono le due latine di

---

[36] K. Korhonen, *Nuovi frammenti* cit. (d'ora in poi K). Le epigrafi dei Rizzari passate alla collezione dei Benedettini (*Catana illustrata* cit., p. 277) furono le numero K1 (= *IG* 14.560), K2 (= *IMC* 168), K7 (= *IG* 14.470).

[37] *CIL* 10.7119 = *IMC* 207.

[38] *IG* 14.493 e 557: V.M. Amico, Catana illustrata cit., pp. 255 e 271.

[39] AM 37.1, c. 47r e AM 37.5, c. 134v: cfr. A. Tempio, *La scoperta dell'epigrafe* cit., in partic. pp. 116-121.

[40] K. Korhonen, *Nuovi frammenti* cit. Per la summenzionata edizione vd. *IMC*.

Iulia e di Avitianus, il Colonna riporta solo iscrizioni in greco, mentre la scheda B dell'Archivio Muratoriano ne riporta una in latino (K1) e la scheda C dello stesso archivio un'altra in latino, ma diversa dalla precedente (*CIL* 10.7119).

Considerato lo stato frammentario delle iscrizioni e l'impossibilità di accedere ai documenti originali, qualsiasi osservazione su di esse potrebbe risultare arbitraria. Secondo quanto propone il Korhonen, almeno uno dei dodici frammenti ritrovati nel cimitero apparterrebbe a un epitaffio pagano (K1), mentre gli altri sarebbero cristiani (eccetto il caso, dubbio, rappresentato da K6).

L'epigrafe di Iulia è la più antica tra quelle cristiane sicuramente databili. K5 potrebbe risalire a un periodo simile, ma la datazione proposta (IV-VI secolo) non consente una maggiore precisione.

D'altronde, se si presta fede alla seconda pianta riportata dal Colonna, in cui l'epigrafe di Avitianus è posta al piano superiore e quella di Iulia al piano inferiore del *cemiterio*, si potrebbe supporre, come si è detto, che inizialmente fosse stato occupato il livello inferiore e che solo successivamente ne fosse stato costruito un altro sul precedente, in modo da rispondere all'aumentata richiesta di sepolture nella zona. Come ipotizzo in altra sede, probabilmente il sepolcro di Iulia concorse alla sacralizzazione di un'area posta ai margini settentrionali di Catania[41].

Di questo cimitero sembra non essere rimasto più niente, giacché, come testimonia l'Amico, le vestigia dell'edificio furono disposte in forma di piscina[42]; Gagliano precisa:

> Non so per qual disgrazia degli antichi patrii testimonij de' tempi trapassati avvenuto ci sia, che l'interessante scoverta non molto avanti all'età nostra conosciuta, cancellata indi si fosse che poco meno riconoscer potranno gli Antiquarj quel sito[43].

[41] C. Soraci, *La cristianizzazione di Catania e il culto dei martiri: storia e topografia*, in cds.

[42] V.M. Amico, Catana illustrata cit., p. 85: *in piscinae formam molis vestigia sunt concinnata.*

[43] D.A. Gagliano, *Brieve notizia* cit., p. 1.

Conclusioni

Come sostenuto da me stessa in altra sede, l'espressione *cuius corpus pro foribus martyrum… humatu[m] e[st]* va intesa nel senso che Iulia venne sepolta non davanti a uno specifico edificio di culto ma davanti a un'area che conteneva le spoglie dei martiri[44], area, peraltro, idealmente e topograficamente rivolta verso gli edifici sorti in prossimità del limite urbano[45].

La zona nei pressi dell'anfiteatro era variamente occupata e, verosimilmente, molto richiesta perché si trovava proprio nelle immediate vicinanze dell'abitato antico[46]. Per coloro i quali si curarono di seppellire la piccola Iulia non doveva essere stato facile trovare un posto libero agli inizi del IV sec. d.C.[47]: fu verosimilmente per i buoni uffici del presbitero e in considerazione dei legami della famiglia con l'ambiente ecclesiastico[48] che Iulia poté essere seppellita nel luogo disponibile, più vicino possibile alle spoglie dei martiri.

---

[44] C. Soraci, *Zoilo* cit., pp. 248-249; Ead., *La cristianizzazione di Catania*, in cds.

[45] Vd. già A. Tempio, *La scoperta* cit., pp. 122 e 125.

[46] C. Soraci, *La cristianizzazione* cit., in cds.

[47] Stesso problema doveva essere sorto nel suburbio romano, dove avranno giocato un ruolo determinante in tal senso sia la difficoltà di reperire spazi in settori più vicini alle mura e più intensamente insediati, sia la volontà di prediligere aree a costo verosimilmente più contenuto: V. Fiocchi Nicolai, *Gli spazi delle sepolture cristiane tra il III e il V secolo: genesi e dinamica di una scelta insediativa*, in *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'Alto Medioevo*, cur. L. Pani Ermini, P. Siniscalco, Città del Vaticano 2000, p. 349.

[48] Sui buoni uffici del presbitero vd. G. Manganaro, *Greco nei* pagi *e latino nelle città della Sicilia "romana" tra I e VI sec. d.C.*, in *L'epigrafia del villaggio*, cur. A. Calbi, A. Donati e G. Poma, Faenza 1993, pp. 558-560 e V.G. Rizzone, *La più antica comunità cristiana di Catania* cit., p. 177; cfr. anche G. Manganaro, *Costantino* cit., p. 28; sui legami della famiglia con l'ambiente ecclesiastico vd. V.G. Rizzone, *L'iscrizione di Iulia Florentina* cit., in questo volume. Anche il governatore provinciale dovette avere un ruolo non indifferente nelle vicende relative alla sepoltura di Iulia e, in genere, alla promozione del culto dei martiri catanesi: cfr. C. Soraci, *Zoilo* cit., pp. 244-245 e F. Arcaria, *L'epitaffio catanese di Iulia Florentina alla luce del diritto sepolcrale e funerario romano*, in questo volume. Infatti, la menzione del governatore provinciale in un'epigrafe a carattere privato è abbastanza singolare, se si considera che normalmente solo le epigrafi onorifiche e quelle dedicatorie riportavano il nome degli imperatori o dei governatori provinciali (C. Soraci, *La* provincia Siciliae cit., pp. 67-96), ovvero quello di magistrati romani (consoli) e locali (*duoviri*, *octoviri*, edili, ecc…): L.A. Curchin, *Dating by eponymous local magistrates in the Latin West*, in «Epigraphica», 78 (2016), pp. 53-72.

Nuovi frammenti epigrafici catanesi da documenti settecenteschi poco noti*

Kalle Korhonen

Nell'anno 1730 fu scoperta a Catania l'insigne epigrafe di Iulia Florentina (*CIL* X 7112). Mentre essa e l'epitaffio latino di Avitianus (*CIL* X 7113) diventarono rapidamente noti tra gli studiosi del Cristianesimo, frammenti epigrafici scoperti nello stesso luogo, ma evidentemente considerati di scarso valore, rimasero nascosti nei manoscritti. In questo articolo discuterò tre documenti della stessa epoca che contengono sei iscrizioni inedite di epoca romana e arricchiscono le nostre conoscenze sui luoghi di ritrovamento di altre epigrafi già note. Le fonti in questione sono due schede mandate da Catania a Lodovico Antonio Muratori e una lettera che ormai fa parte di un codice manoscritto conservato a Catania.

I due documenti dell'Archivio Muratoriano sono stati portati in luce nel 2014 da Antonio Tempio[1]: si tratta delle schede AM 37.1, c. 47r e AM 37.5, c. 134v. Utilizzerò in seguito le denominazioni proposte dal Tempio: "B" = AM 37.1, c. 47r; "C" = AM 37.5, c. 134v. Lo studioso catanese ha mostrato che l'autore della scheda C, già nota a Theodor Mommsen durante la creazione del volume X del *Corpus inscriptionum Latinarum*, fu Antonio Pantò, e l'autore della scheda B Andrea Lucchesi[2]. Il terzo documento è la *Lettera istorica di D. Francesco Onorato Colonna all'Ill.mo Balì di S. Eufemia*, inclusa nel codice della Biblioteca Regionale Universitaria Catania U. MS. BS. 49 (f. 160), che, su indicazio-

* Ringrazio gli amici Cristina Soraci e Antonio Tempio, Cristina per l'invito a studiare i documenti qui presentati, Antonio per i preziosi commenti offertimi.

[1] A. Tempio, *Catania. La scoperta dell'epigrafe di Iulia Florentina e alcune ipotesi sui luoghi delle* fores martyrum, in *Tradizione, tecnologia e territorio*, II, cur. E. Tortorici, Acireale-Roma 2014, pp. 109-142, qui 117-121. L'archivio viene conservato nella Biblioteca Estense di Modena.

[2] A. Tempio, *La scoperta* cit., pp. 120 e 112, nn. 20-23.

ne del collega Dario Palermo, Cristina Soraci ha riscoperto e in parte pubblicato[3].

Il ritrovamento e le vicende successive delle epigrafi

Mentre i frammenti inediti gettano un ulteriore raggio di luce sull'epigrafia paleocristiana di Catania, nel contesto siciliano già relativamente abbondante, è significativo il contributo delle "nuove" fonti settecentesche sulla provenienza archeologica delle epigrafi conosciute in precedenza.

Dall'insieme dei tre documenti apprendiamo che, oltre alle famosissime *CIL* X 7112 e 7113, dodici altre epigrafi furono scoperte nei terreni Rizzari vicino al convento dei Domenicani, non lontano dalle attuali piazza Stesicoro e via S. Euplio[4]. Secondo la scheda B dell'Archivio Muratori (A. Lucchesi), le iscrizioni furono trovate "nei sepolcri cavati nell'anno 1730 nel luogo detto di Paola del Sign. d. Ignazio Rizzari vicino la Clausura del Convento di S. Domenico fuori la Porta del Re". Il Pantò (scheda C) parla, invece, della "Villa di Mons. D. Giovanni Rizzari dietro il Convento de' PP. Domenicani sotto titolo di S. Maria la Grande"; specifica che il ritrovamento ebbe luogo "nel cavarsi le fondamenta d'un Vivajo" e che le epigrafi "si conservano presso il sud. Sig.re". Il Colonna precisa addirittura l'ubicazione delle epigrafi all'interno del *cemiterio*.

Le vicende delle iscrizioni scoperte nei terreni Rizzari sono state varie, ma la prima tappa doveva essere costituita dalle collezioni dei fratelli Giovanni e Ignazio Rizzari. Questi ultimi avevano raccolto ed esposto antichità scoperte nelle loro proprietà[5].

---

[3] Sul documento, già noto a Vito Maria Amico con il quale il Colonna era in contatto, vd. C. Soraci, *Zoilo, Costantino e le fores martyrum catanesi. Ancora sull'epigrafe di Iulia Florentina*, in «Klio» 99 (2017), pp. 238-259, qui 249-254; A. Tempio, *L'officina epigrafica del principe di Biscari. Ricostruire e riscrivere il passato nella Sicilia del XVIII secolo* (con saggio introduttivo di G. Salmeri), in corso di stampa.

[4] Vd. anche A. Tempio, *La scoperta* cit., pp. 115-122, con precisazioni sugli esatti luoghi di ritrovamento.

[5] S. Pafumi, *Un progetto per la storia del museo e delle collezioni dei Padri Benedettini di Catania: problemi, prospettive, primi risultati*, in *Oggetti, uomini, idee. Percorsi multidisciplinari per la storia del collezionismo* (Atti della tavola rotonda Catania, 4 dicembre 2006), cur. G. Giarrizzo, S. Pafumi, Pisa-Roma 2009, pp. 139-178, qui 142-143; A. Tempio, *La scoperta* cit., p. 111.

È probabile che inizialmente ci fossero due spazi museali distinti, uno nel palazzo cittadino, l'altro nella villa suburbana. Le due collezioni furono poi riunite da Giovanni Rizzari[6].

Già nel decennio successivo alla scoperta, quattro epigrafi del gruppo vennero donate alla collezione catanese dei Benedettini. Nella scheda C troviamo, in effetti, l'indicazione che il frammento di un epitaffio cristiano era stato accolto dai Benedettini. Viene conservato tutt'ora nel Museo Civico di Catania[7]. Per tre altre epigrafi, il testimone che le collega con la collezione dei Benedettini è Vito Maria Amico, che le incluse nel volume III dell'opera *Catana illustrata* (1741). Due furono pubblicate, in base alle letture dell'Amico, nel volume XIV delle *Inscriptiones Graecae*[8]. Anche se accolte nella collezione dei Benedettini, le pietre stesse sono state perse: non ci sono testimonianze posteriori all'opera di Amico. L'ultima, pubblicata soltanto nel Novecento da Antonio Ferrua, sempre dall'Amico, è comunque stata riscoperta nel Museo Civico di Catania da chi scrive[9].

Come è noto, le epigrafi più famose scoperte nei terreni Rizzari nel 1730 presero l'itinerario oltralpino e arrivarono in Francia[10]. Nei magazzini del Museo del Louvre è conservato l'epitaffio di Iulia Florentina, il cui itinerario viene ripercorso in questo volume da Elena Frasca, mentre l'epitaffio "fratellino" di Avitianus fu visto nell'Ottocento nel Musée Desnoyers (vd. *CIL* X p. 992). Una fondamentale tappa intermedia dell'itinerario fu la collezione di Léon Dufourny (1754-1818), l'architetto, antiquario e collezionista che visse in Sicilia dal 1788 al 1793. Nel catalogo

---

[6] Vd. A. Tempio, *La scoperta* cit., p. 112 nt. 16 e Id., *L'officina epigrafica*. Per esempio, secondo il Pantò (scheda C), tutte le epigrafi scoperte nel 1730 nei terreni Rizzari si conservavano presso Giovanni Rizzari, tranne una conservata dai Benedettini, ma secondo Vito Maria Amico, l'epigrafe che noi conosciamo come *IG* XIV 493 era "penes eundem (= Ignatium) Rizzarum": V.M. Amico, Catana illustrata sive nova ac vetusta urbis Catanæ monumenta, inscripti lapides, numismata, civesque quotquot in ea celebres omni ævo floruere (= Catana illustrata sive sacra et civilis urbis Catanæ historia III), Catanæ 1741, pp. 254-255.

[7] *CIL* X 7119 = *IMC Catania* 207.

[8] *IG* XIV 470 e 560, segnalate in V.M. Amico, Catana illustrata cit., p. 277.

[9] A. Ferrua, *Le iscrizioni datate della Sicilia paleocristiana*, in «Kokalos» 28-29 (1982-83), pp. 3-29, qui 19 nr. 66 (da V.M. Amico, Catana illustrata cit., p. 277) = *IMC Catania* 168.

[10] Sullo smembramento della collezione Rizzari, vd. A. Tempio, *L'officina epigrafica* cit.

della sua collezione, preparato da L.J.J. Dubois per la vendita della collezione all'asta, vengono segnalati gli epitaffi di Iulia Florentina e Avitianus[11], ma anche cinque altre iscrizioni catanesi, di cui una appartiene al nostro gruppo. Si tratta di *IG* XIV 493, vista dall'Amico presso Ignazio Rizzari[12]. Delle altre, *IG* XIV 510 proveniva dalla collezione di Giovanni Rizzari[13], mentre *IG* XIV 545 e 546 erano state scoperte nel 1740, ma la prima arrivò *in domesticum museum* di Ignazio Rizzari[14] e la seconda era presso Giovanni Rizzari[15]. Infine, tra le epigrafi della collezione Dufourny vi era anche *CIL* X 7052, scoperta nel 1739 e conservata da Giovanni Rizzari, secondo Antonio Pantò[16].

Ma c'erano ancora altre iscrizioni provenienti dai Rizzari nella collezione Dufourny? Nel suo catalogo, il Dubois fa cenno a "quatre débris d'inscriptions sépulchrales, grecques et latines"[17], con le misure di 10 x 10 centimetri. È possibile che frammenti provenienti da Catania furono tra questi *débris*, visto anche che si menzionano subito dopo le epigrafi di Iulia Florentina e Avitianus. Comunque sia, il destino di sette epigrafi del gruppo di dodici – *IG* XIV 557 e i frammenti che si pubblicano in questa sede – dopo la sosta nella collezione Rizzari, rimane un mistero.

---

[11] *CIL* X 7112: L.J.J. Dubois, *Catalogue d'antiquités égyptiennes, grecques et romaines; sculptures modernes, émaux et terres émaillées; vitraux peints, etc., etc., qui composent l'une des collections d'objets d'arts, formées par feu M. Léon Dufourny*, Paris 1819, p. 46 nr. 112 (descrizione del monumento senza il testo); *CIL* X 7113: op. cit. 46 nr. 113 (con il testo).

[12] *IG* XIV 493: V.M. Amico, Catana illustrata cit., p. 255; L.J.J. Dubois, *Catalogue* cit., p. 33 nr. 85.

[13] L.J.J. Dubois, *Catalogue* cit., p. 32-33 nr. 84; V.M. Amico, Catana illustrata cit., p. 256-57, secondo cui si trattava di un dono di Saverio Riccioli (Xaverius Ricciolus), barone di Benvini. Stranamente Kaibel, *IG* XIV, parla di Ignazio Rizzari (un errore che ripeto in *IMC Catania* p. 14). È erronea la collocazione nel Museo dei Benedettini di Francesco Ferrara (*Storia di Catania sino alla fine del secolo XVIII con la descrizione degli antichi monumenti ancora esistenti e dello stato presente della città*, Catania 1829, 352-53 nr. 1).

[14] L.J.J. Dubois, *Catalogue* cit., p. 34 nr. 86; V.M. Amico, Catana illustrata cit., p. 254.

[15] L.J.J. Dubois, *Catalogue* cit., p. 34 nr. 87; V.M. Amico, Catana illustrata cit., p. 267.

[16] L.J.J. Dubois, *Catalogue* cit., p. 34 nr. 88; la scheda mandata dal Pantò al Muratori viene citata dal Mommsen, vd. *CIL* X 7052.

[17] L.J.J. Dubois, *Catalogue* cit., p. 47 nr. 114.

Nell'edizione utilizzerò, per le fonti primarie, le abbreviazioni seguenti:

Scheda Arch. Muratori B = Archivio Muratoriano AM 37.1, c. 47r.

Scheda Arch. Muratori C = Antonio Pantò, Archivio Muratoriano AM 37.5, c. 134v.[18]

Colonna = *Lettera istorica di D. Francesco Onorato Colonna all'Ill.mo Balì di S. Eufemia*, Cod. Biblioteca Regionale Universitaria Catania U.MS.BS. 49, f. 160 r.[19]

1. Epitaffio pagano

Frammento mutilo su tre lati; si conserva il lato sinistro. Lettere corsiveggianti.

Scheda Arch. Muratori B.

[---]+ILL[---]
vixi[t]
ann[is]
XX [---?]

Il nome della persona defunta è troppo frammentario per consentire di proporre integrazioni. Per la sua tipologia, seguendo le categorie proposte da chi scrive (*IMC Catania* pp. 93-100), l'epitaffio appartiene alla categoria L3 (nome del defunto/a + età) piuttosto che L4 (nome + età + dedicanti).

2. Epitaffio paleocristiano con datazione consolare

Frammento mutilo su tre lati; si conserva il lato destro. Sigma quadrato.

[18] Le schede B e C sono state riprodotte in A. Tempio, *La scoperta* cit., pp. 119 e 121.

[19] Ringrazio Cristina Soraci per le immagini del foglio, pubblicato adesso in C. Soraci, *Il luogo di sepoltura di Iulia Florentina: ubicazione e caratteristiche del cimiterio*, in questo volume.

Colonna nr. 6; Schede Arch. Muratori B e C.

[ὑπατίᾳ Θεοδ]οσίου
[τὸ -- καὶ Βαλεν]τινια-
[νοῦ τὸ -]+
[---]++

La datazione consolare riporta agli anni 20 o 30 del V secolo, più esattamente 425, 426, 430 o 435.

3. Epitaffio paleocristiano parzialmente metrico

Frammento mutilo su almeno tre lati. È incerto se si conserva il lato sinistro: nella scheda di Muratori, il lato sinistro è dritto (con linea ondulante), ma irregolare nella lettera di Colonna. Gli epsilon sono quadrati, i sigma lunati (per una prassi simile, cfr. *IMC Catania* 202).

Colonna nr. 3; Schede Arch. Muratori B e C.

ΙΟΥΓΟΥΔΕΓ[--- -]
σύνης μετοχ[--- ζή-]
σασα ἔτη ¯ [--- ζή-?]
σασα ΤΕ[---]
γενου[---]
[-]+[---]
---?

1 ΙΟΥΓΟΥ Scheda Arch. Muratori. – 2 NHC in nesso.

Che si tratti di un epitaffio cristiano è verosimile per l'uso del participio nell'esprimere l'età della defunta[20]. Sembra che la prima parte (rr. 1-2) fosse in esametri; seguiva l'età della defunta (o delle due defunte). Nella prima riga, forse γ' οὐδὲ γ[---] (τούτου all'inizio è inverosimile, perché la quarta lettera sembra un *gam-*

[20] Vd. K. Korhonen, *Between meaningful sentences and formulaic expressions: fronted verbs in Christian epitaphs*, in «Glotta» 87 (2011), pp. 95-125, qui 103-104.

ma.) Poi un'espressione come σωφροσύνης o εὐφροσύνης μέτοχος "partecipe di saggezza" o "allegria".

4. Epitaffio paleocristiano
Frammento mutilo su tutti i lati. Forma dell'omega: ω.
Colonna nr. 5; Schede Arch. Muratori B e C.

[---]+ N[---]
[---]ῳ δ' ἰνδ(ικτιῶνος) ζ' [---?]
[---]MANAΓΔΛ[---]

La datazione usata è del tipo "moderno", con il nome del mese al dativo, seguito dal numero del giorno (4). Visto anche l'uso dell'indizione, la datazione probabile è dal V al VII secolo.

5. Epitaffio paleocristiano
Frammento mutilo su tre lati; si conserva il lato inferiore. Forma dell'omega: ω.
Colonna nr. 4; Schede Arch. Muratori B e C.

[---]\CVΛ[---]
[--- κ]αλ(ανδῶν) Ὀκτω[βρίων ---?]

Datazione: probabilmente IV–V secolo.

6. Iscrizione di tipologia incerta
Frammento mutilo su tre lati; si conserva il lato sinistro. Epsilon quadrato.
Scheda Arch. Muratori B.

++MNΛ[---]
OEXON[---]

ΑΓ+[---]
+[---]

Difficile proporre un'integrazione o una datazione; potrebbe trattarsi di un marmo più antico riutilizzato nel cimitero di epoca imperiale romana. Nella prima riga, τὸ μνᾶ[μα è teoricamente possibile, ma inverosimile. La terza riga inizia con ΑΓΑ- o ΑΓΛ-.

Commenti su epigrafi già note

Per tutte le epigrafi seguenti, le nuove fonti confermano la provenienza catanese, già considerata verosimile dagli studiosi anteriori (cfr. *IMC Catania* pp. 134–135), anche se mancavano testimonianze così precise.

CIL X 7119 = *IMC Catania* 207: Scheda Arch. Muratori C. Secondo la scheda si conservava nel Museo dei Benedettini. La scheda conferma l'ipotesi di Ferrua[21], secondo il quale la lettura REQ alla riga 1 deve essere un supplemento di Amico. La lettera R dopo *hic* è comunque piuttosto certa.

IG XIV 470: Colonna nr. 7; Schede Arch. Muratori B e C. L'iscrizione, vista nella Collezione dei Benedettini da Amico, ma ormai perduta, fu pubblicata dal Kaibel in base alla lettura di Amico e collocata tra le cristiane da Ferrua[22].

IG XIV 493: Scheda Arch. Muratori C. L'urna cineraria fu vista nella collezione di Ignazio Rizzari da Amico; più tardi fu acquistata da Léon Dufourny.[23] Fu pubblicata dal Kaibel (*IG* XIV) in base alle letture di Amico. Secondo il Kaibel, la lettura del Torremuzza, Ὀπωρεῖνε, è un'emendazione, ma in base alla lettura della Scheda C, ΟΠωΙεΙΝε, sembra che il Torremuzza avesse potuto anche vedere la lapide. (Amico lesse ΟΠωΙΕΝΕ.)

[21] A. Ferrua, *Note e giunte alle iscrizioni cristiane antiche della Sicilia* (Sussidi allo studio delle antichità cristiane 9), Città del Vaticano 1989, p. 118 nr. 453.
[22] A. Ferrua, *Note e giunte* cit., p. 114 nr. 431.
[23] L.J.J. Dubois, *Catalogue* cit., p. 33 nr. 85.

In ogni caso, il nome doveva essere Ὀπωρῖνος, 'del tardo estate', che è molto raro.

IG XIV 557: Scheda Arch. Muratori C. Vista "in Joannis Rizzari museo" dall'Amico e pubblicata dal Kaibel in base alla lettura di quest'ultima. Perduta.

IG XIV 560: Colonna nr. 1; Schede Arch. Muratori B e C. Pubblicata dal Kaibel in base alla lettura di Amico, che la vide nella collezione dei Benedettini. Nella riga 3, Amico lesse ΑΕΥ (corretta da Kaibel in τε]λευ-), ma nella lapide c'era evidentemente ΛΕΥ, la lettura delle nuove fonti (malgrado la correzione di Colonna, verso del foglio).

A. Ferrua, *Le iscrizioni* cit., p. 19 nr. 66 (da Amico; *SEG* 35, 842 *bis*) = *IMC Catania* 168: Colonna nr. 2; Schede Arch. Muratori B e C. Vista nella collezione dei Benedettini dall'Amico. Sembra che alla prima riga (ormai perduta) si debba leggere] ΠωΝ[e non]ΝωΝ[come leggono Amico e i posteriori.

Sigle

CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*
IG = *Inscriptiones Graecae*
IMC Catania = K. Korhonen, *Le iscrizioni del Museo Civico di Catania. Storia delle collezioni – cultura epigrafica – edizione*, Helsinki 2004.
SEG = *Supplementum epigraphicum Graecum*

Dalla Sicilia alla Francia. Il viaggio dell'epigrafe di Iulia Florentina

Elena Frasca

La nota *querelle* "antichi contro moderni", che marca in maniera vivida e prorompente buona parte del dibattito nei salotti francesi animati dai *philosophes*, porta alla ribalta quella questione, ravvivata dai fervori illuministi, legata alle tematiche relative all'antichità e all'antiquaria, passando inevitabilmente per la dilagante moda del collezionismo. La vicenda passa dalle trame complesse che si intrecciano nei campi della politica e delle istituzioni, dell'economia e della società. A differenza dello spirito rinascimentale, quello illuminista si accosta al mondo classico con meno timore reverenziale e con più consapevolezza, una consapevolezza che nasce dall'esperienza e da quella fiducia nell'operato umano – o, almeno, di una parte degli uomini – che non disdegna di rivolgere uno sguardo ammirato a un passato glorioso, ma che utilizza quel modello con la lucida fermezza di chi ha acquisito, nel tempo e grazie all'esperienza, capacità, competenze e conoscenze che potranno consentire, forse, di raggiungere mete ancora più elevate[1].

La "scoperta dell'antico"[2] è lo specchio significante di un processo revisionistico che coinvolge – a più riprese e con schemi differenti – vari angoli di un'Europa al cospetto del dibattito illuminato e delle prove di riforma. La discussione è infuocata. L'accostamento al mondo classico porta in auge una pleiade di riverberi che conducono, inevitabilmente, a operare dei raffronti con il presente, creando opposte "tifoserie": monarchici e repubblicani, costituzionalisti e neo-assolutisti, Atene e Sparta. L'obiet-

[1] L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del '700*, Napoli 1979.

[2] Cfr. *Il sapore dell'antico. Regia Custodia, Grand Tour… e altro nella Sicilia di Sette-Ottocento*, cur. S. Raffaele, Catania 2007.

tivo comune è quello di cercare di dipanare le intricate matasse che avvolgono le realtà socio-politiche del presente[3].

Nel vortice forsennato di queste discussioni, il Mezzogiorno d'Italia assume contorni particolarmente significativi e, ancora di più, sarà la Sicilia ad avere un ruolo predominante, forte del suo straordinario patrimonio classico che, da metà Settecento in particolare, fungerà da vera e proprio richiamo per quanti – e non erano pochi – si apprestavano a percorrere le contrade di mezza Europa sull'onda del *Grand Tour*[4], animati, quasi tutti, da un forte spirito massonico[5].

L'Italia, meta per eccellenza del viaggio di formazione, contempla tra le sue tappe finalmente anche il suo estremo lembo, adesso non più visto come un territorio spaventoso, difficilmente raggiungibile e faticosamente percorribile, ma piuttosto salutato come estrema propaggine della grecità, particolarmente all'indomani della politica di scavo messa in moto da re Carlo di Borbone. La visione "dal vivo" di emozionanti ricordi del passato classico è ben raccontata nei diari di viaggio, scrigno di racconti e di nozioni che danno vita a una brulicante letteratura odeporica.

La presa di coscienza di quanto questo patrimonio potesse portare, in termini di visibilità e di prosperità, al territorio condusse, in maniera inevitabile e opportuna, a un deciso coinvolgimento delle classi al potere in tema di salvaguardia dei preziosi reperti antichi.

---

[3] Sull'argomento cfr. S. Raffaele, *Gusto dell'antico e rinnovamento culturale nella Sicilia borbonica*, in *La cultura scientifica nella Sicilia borbonica*, cur. D. Ligresti, Catania 2011, particolarmente le pp. 31-32.

[4] E. Frasca, *Sei tu bella Trinacria che alfin col piede io premo? La scoperta dell'antico nel Grand Tour in Sicilia (XVIII-XIX)*, in *Uso e reinvenzione dell'antico nella politica di età moderna (secoli XVI-XIX)*, cur. F. Benigno, N. Bazzano, Atti del Convegno, Teramo, 18-19 maggio 2006, Manduria-Bari-Roma 2006, pp. 241-263; Id., *La scoperta dell'antico nel Grand Tour in Sicilia (secoli XVIII-XIX)*, in *Il sapore dell'antico* cit., pp. 87-129; Id., *Il Grand Tour. Un laboratorio di intercultura*, in *Il paesaggio multiculturale. Immigrazione, contatto culturale e società locale*, cur. G.J. Kaczynski, Milano 2008, pp. 179-201; Id., *Immaginando la Sicilia. Il "Grand Tour" di Priscilla Wakefield (1802)*, in *Amicitia res plurimas continet. Omaggio a Febronia Elia*, cur. M. Albana, C. Soraci, Acireale-Roma 2018, pp. 223-241.

[5] Cfr. C. Francovich, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla Rivoluzione francese*, Firenze 1974; G. Giarrizzo, *Massoneria e Illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia 1994. Per le vicende della massoneria nel Mezzogiorno si veda E. Chiosi, *Nobili e massoni nella Napoli di Carlo di Borbone*, in *Dimenticare Croce? Studi e orientamenti di storia del Mezzogiorno*, cur. A. Musi, Napoli 1991, pp. 151-163.

La fondazione, nel 1778, della Regia Custodia delle antichità e delle belle arti, una sorta di soprintendenza *ante litteram*, segna il punto di arrivo di una politica di tutela dei beni archeologici che già aveva visto l'emanazione delle prammatiche LVII e LVIII, volute da Carlo III nel 1755 per definire in maniera inequivocabile l'elevazione delle antichità del regno a "patrimonio e decoro della nazione", il cui mantenimento doveva divenire prerogativa dei governi e oggetto di attenzione normativa.

L'antica divisione in tre Valli fa da sfondo alle nomine dei primi regi custodi: Ignazio Paternò Castello, principe di Biscari, per il Val Demone e il Val di Noto, e Gabriele Lancillotto Castello, principe di Torremuzza, per il Val di Mazara. Anche in Sicilia, dunque, si comincia, con sistematicità, a prescrivere leggi specifiche[6] volte a scongiurare la pratica dell'estrazione illecita di reperti antichi o la loro esportazione illegale all'estero, un problema, quest'ultimo, cui si cercherà di porre rimedio anche in seguito. Vennero emanate norme che provvedevano al controllo degli scavi o alla classificazione dei beni archeologici e artistici presenti nel territorio, allo scopo preciso di allontanare eventuali abusi e di vigilare sulla corretta conservazione del patrimonio classico[7]. È noto il caso dell'ambasciatore inglese Robert Fagan che si appropriò di diversi reperti rinvenuti nella zona di Tindari[8].

La passione per l'antiquaria trova concreta attuazione nella pratica, sempre più diffusa, di raccogliere reperti e antichità presso musei privati, vanto di appassionati collezionisti che volentieri aprono le porte dei loro "scrigni" a viaggiatori stranieri e a cultori dell'antico. A Catania, in particolare, il regio custode principe di Biscari[9] negli anni aveva acquisito grandi competenze in termini di comprensione di beni archeologici e di collezionismo

---

[6] Sull'argomento si veda E. Frasca, *«In ragione de' progrediti studii dell'archeologia, della storia, e del bello nelle arti». Beni archeologici, belle arti e formazione culturale nella normativa del Meridione d'Italia (1806 1859)*, in *La complessità della cultura. Flussi, identità, valori*, cur. F. Paterniti, D. Privitera, Milano 2019, pp. 253-265.

[7] Cfr. F. Muscolino, *Le antichità del Regno di Sicilia tra tutela statale e «furtive estrazioni»*, in *L'antichità nel Regno. Archeologia, tutela e restauri nel Mezzogiorno preunitario*, cur. C. Malacrino, A. Quattrocchi, R. Di Cesare, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Reggio Calabria 26-29 aprile 2017, Reggio Calabria 2020, pp. 405-412.

[8] Sull'*affaire* Fagan si veda S. Raffaele, *La Regia Custodia: i Biscari e i Landolina (secoli XVIII-XIX)*, in *Il sapore dell'antico* cit., in particolare le pp. 59-61.

[9] Sulla figura di Ignazio Biscari cfr. ivi, pp. 27-85.

antiquario che lo videro promotore, tra le altre cose, proprio di un celebre museo[10]. La passione per l'antico, Ignazio, l'aveva ereditata dal padre Vincenzo, vissuto negli anni della ricostruzione post terremoto del 1693, che tanti reperti aveva cominciato a portare alla luce. Il museo biscariano diventa meta obbligata per i tanti viaggiatori che, in quello scorcio di secolo XVIII, passando da Catania, non potevano fare a meno di andare a omaggiare di persona proprio il celebre principe, promotore, oltre al museo, di una ricca biblioteca[11], di un teatro e di un'accademia letteraria attraverso la quale intesseva rapporti di "massonica" fratellanza. Nei resoconti di viaggio, le parole di elogio sulla famiglia Biscari si sprecano: Johann Hermann von Riedesel definisce il principe «mio caro amico»[12], soffermandosi poi su un'entusiastica descrizione del museo inaugurato nel 1758: «è uno dei più completi che vi siano in Italia e forse, senza esagerare, nel mondo»[13]. Patrick Brydone scrive di Ignazio che «lui e la sua famiglia sembrano fare a gara quanto a cortesia»[14], mentre l'abate Domenico Sestini – chiamato, nel 1774, proprio dal principe per tutelare il suo museo e la sua ricca biblioteca – scrive: «la ferace Sicilia avendolo invaghito della botanica e della storia naturale, lo mosse a scrivere ancora cinque volumi di lettere dirette ad alcuni illustri toscani che gli erano uniti con nodo dell'amicizia, le quali riguardavano l'industria, il commercio, l'antichità ed i costumi di quell'isola»[15].

Parole ugualmente cariche di ammirazione sono anche quelle riportate da Michel-Jean de Borch, ricevuto dal principe Biscari

---

[10] Sul museo Biscari cfr. M. Rizzari, *Catania e il Museo Biscari*, in «Rivista Europea» (giugno 1873), p. 101; G. Libertini, *Il Museo Biscari*, Milano-Roma 1930; G. De Gaetani, *Le vicende del passaggio del Museo Biscari al Comune di Catania*, in «Rivista del Comune», 5-6 (1931), pp. 14 sgg.; G. Agnello, *Il Museo Biscari di Catania nella storia della cultura italiana del '700*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», X (1957), pp. 145-160.

[11] Cfr. D. Ligresti, *Il catalogo della biblioteca Biscari*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», LXXII, fasc. I-II (1976), pp. 287-288.

[12] J.H. Riedesel, *Viaggio in Sicilia*, Caltanissetta 1997, p. 78. L'edizione originale dell'opera di Riesedel, dal titolo *Reise durch Sicilien un Grossgriechenland*, venne pubblicata a Zurigo nel 1771, per i tipi di Orel e Fussli.

[13] Ivi, pp. 84-85.

[14] P. Brydone, *Viaggio in Sicilia*, Milano 1968, pp. 77-79.

[15] D. Sestini, *Biblioteca scelta di opere italiane antiche e moderne*, Milano 1853, p. VII.

nel mese di dicembre del 1776: «ce Prince est vraiment digne d'être l'idole des habitants de Catania qui le chérissent à l'adoration»[16].

Nel 1777 – anno in cui il pittore Jean Houel visita l'anfiteatro romano di Catania, citando gli scavi promossi da Biscari[17] – il principe Ignazio riceve la visita di Henry Swinburne, che gli consegna alcune "lettere di raccomandazione"[18], mentre l'anno successivo fa da cicerone a Dominique Vivant Denon – futuro direttore dei musei napoleonici – il quale, a proposito del principe, così scrive: «rispettabilissimo, che si può definire persona totalmente priva di vanagloria, tanto che basta avvicinarlo per apprezzarlo e compiacersene»[19].

Parole di elogio all'indirizzo di Biscari vengono vergate anche da Friedrich Münter[20].

Questo *trend* sembra continuare in maniera costante anche all'indomani della morte di Ignazio, avvenuta l'1 settembre del 1786.

Goethe, nel 1787, si reca dai figli e dalla vedova che gli chiede notizie, con una punta di nostalgia, di von Riedesel, Bartels e Münter[21]. Brian Hill, addirittura, dopo avere visitato il museo si scaglia duramente contro Sestini, accusato di averne data solo una «meschinissima notizia»[22].

Nella città etnea, ancora, è noto il museo allestito all'interno del monastero dei Benedettini, fondato probabilmente da Vito Maria Amico e Placido Maria Scammacca[23], ma sono diverse le

---

[16] M. Borch, *Lettres sur la Sicile et sur l'île de Malthe*, Turin 1782, vol. 1, p. 66.

[17] J. Houel, *Viaggio a Catania*, Palermo 1998, pp. 50 sgg.

[18] H. Swinburne, *Travels in the two Sicilies in the years 1777, 1778, 1779 and 1780*, Dublin 1783, 2 voll. Cfr. anche Id., *Viaggio nelle Due Sicilie negli anni 1777-1780*, Catania 2000.

[19] D. Vivant Denon, *Viaggio pittoresco in Sicilia nel 1778*, Palermo-Napoli 1973, p. 194.

[20] F. Peranni, *Viaggio in Sicilia di Federico Münter (1785-1786)*, rist. Palermo 1995, 2 voll., vol. 1, p. 24. La Tuzet, in realtà, sottolinea il fatto che Münter accusò il principe di scarsa cognizione a proposito di archeologia e arte, rivalutando la sua figura soltanto dopo la morte. Cfr. H. Tuzet, *Viaggiatori stranieri in Sicilia nel XVIII secolo*, Palermo 1988.

[21] J.W. Goethe, *Viaggio in Italia*, rist. Torino 1983, p. 322.

[22] B. Hill, *Curiosità di un viaggio in Calabria e in Sicilia nel 1791*, Reggio Calabria 1974, p. 68.

[23] Sulla questione si veda K. Korhonen, *La collezione epigrafica del Museo Civico di Catania*, Helsinki 2003, in particolare le pp. 10-12.

raccolte, spesso private, presenti nel territorio etneo[24]. Ed è qui che entra in gioco la famiglia Rizzari[25], che tanto ci interessa per le vicende legate all'epigrafe di Iulia Florentina. Proprio Vito Amico, nella sua monumentale opera su Catania, scritta tra il 1741 e il 1746, ci racconta di Giovanni Rizzari, priore della cattedrale, promotore di un museo nel quale erano conservati numerosi reperti, tra i quali si segna la nostra iscrizione, venuta alla luce intorno al 1730 nella proprietà della famiglia Rizzari, tra le attuali via Androne e via Dottor Consoli, come è ben spiegato dalla collega e amica Cristina Soraci nel saggio pubblicato in questo volume[26]. Amico cita ancora il fratello di Giovanni, Ignazio Rizzari, e il suo *domesticum museum*[27]. Si tratta presumibilmente dello stesso museo di Giovanni Rizzari; entrambi, peraltro, donarono antichità per il museo benedettino, come ha dimostrato Antonio Tempio nei suoi studi. Kalle Korhonen, nel nostro lavoro collettaneo, ci racconta con dovizia di particolari le circostanze relative alla presunta presenza di due raccolte museali distinte, ovvero di un unico nucleo, nonché talune divergenze circa il preciso luogo di ritrovamento dell'epigrafe di Iulia Florentina.

Ancora, nel 1868, in un articolo apparso ne "La Civiltà Cattolica", Raffaele Garrucci scrive: «il monumento originale conservavasi una volta presso il nobil uomo Ignazio Rizzari»[28].

La famiglia Rizzari, duchi di Tremestieri, è di certo una delle casate più influenti nella Catania del tempo. Secondo gli usi di

---

[24] S. Pafumi, *Museum Biscarianum. Materiali per lo studio delle collezioni di Ignazio Paternò Castello di Biscari (1719-1786)*, Catania 2006; Id., *Le antichità del principe di Biscari: scelte e criteri espositivi di un collezionista tra antiquaria e nuova scienza archeologica*, in *Oggetti, uomini, idee*, cur. G. Giarrizzo, S. Pafumi, Pisa-Roma 2009, pp. 87-116.

[25] Interessanti notizie sulla famiglia Rizzari sono rilevabili in L. Sanfilippo, *Per un profilo "nazionale" di Romualdo Maria Rizzari (1694-1758)*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», 1 (2019), pp. 36-46.

[26] C. Soraci, *Il luogo di sepoltura di Iulia Florentina: ubicazione e caratteristiche del* cimiterio, in questo volume. Sull'argomento si veda anche A. Tempio, *La scoperta dell'epigrafe di Iulia Florentina e alcune ipotesi sui luoghi delle fores martyrum*, in *Tradizione, tecnologia e territorio*, cur. E. Tortorici, II, Acireale - Roma 2014, pp. 109-142.

[27] V. Amico, *Catana illustrata, sive sacra, et civilis urbis Catanae historia a prima ejusdem origine in praesens usque deducta, ac per annales digesta*, Catanae 1741, vol. 3, pp. 115, 233, 254.

[28] R. Garrucci, *Archeologia*, in «La Civiltà Cattolica» (1868), p. 210.

allora, seguendo le note prassi della primogenitura e del maggiorascato, i figli cadetti, maschi, imboccavano la *vita militia* o quella ecclesiastica, ed è quest'ultima opzione quella riservata a Giovanni, destinato a rivestire ruoli di una certa importanza all'interno della Curia catanese. Mauro Licciardello e Adolfo Longhitano scrivono – citando ancora Vito Amico – che egli, morto il 14 maggio del 1771, fu «arcidicono e contemporaneamente prevosto della collegiata per speciale concessione, poi cantore e priore; commissario dell'Inquisizione e della Crociata. Dopo la morte del vescovo Andrea Riggio (1717) fu nominato vicario generale da Benedetto XIII e incaricato di togliere l'interdetto pronunziato per la controversia liparitana (1719); vicario capitolare dopo il trasferimento del vescovo Alvaro Cienfuegos (1725), dopo la morte dei vescovi Alessandro Burgos (1726) e Pietro Galletti (1757); vicario generale dei vescovi Pietro Galletti e Salvatore Ventimiglia»[29].

Dunque, un personaggio di rilievo per la Chiesa catanese, una figura chiave anche in momenti delicati e fondanti, come nelle note vicende legate ai dibattiti annosi sull'Apostolica Legazia e sulla "ribellione" avvenuta a Lipari.

L'epigrafe di Iulia Florentina, scrive Ferrara, venne rinvenuta nel 1730 «nell'orto di Rizzari e poscia di Biscari» e, continua, «venne in possesso con gli altri della nobile famiglia dei Rizzari ma da essa passò ad altri per non lasciarsi più vedere»[30]. Ferrara, che scrisse la sua opera nel 1829, dunque non sapeva che già dal 1825 l'epigrafe fosse conservata al museo del Louvre, a Parigi. Il rinvenimento, evidentemente, fu opera di Garrucci che così specifica nel suo articolo nel 1868: «gioverà mettere in luce un epitaffio cristiano che ho scoperto in una stanza terrena dell'imperial museo del Louvre, destinata ai marmi cristiani». Garrucci – come già accennato – scrive: «il monumento originale conservavasi una volta presso il nobil uomo Ignazio Rizzari: come sia passato nel Louvre, vel diranno i conservatori di quel parigino museo»[31].

---

[29] *Il clero di Catania tra Otto e Novecento*, cur. M. Licciardello, A. Longhitano, Catania 2009, p. 131.

[30] F. Ferrara, *Storia di Catania sino alla fine del secolo XVIII*, Catania 1829, pp. 378-379.

[31] R. Garrucci, *Archeologia* cit., p. 210.

Peraltro, la provenienza siciliana dell'epigrafe non era stata per nulla scontata fino a quel momento. L'archeologo Clarac, nella sua monumentale opera *Musée de Sculpture*, scrive nel 1841 che l'iscrizione proviene da Ibla, in Italia[32], non in Sicilia, facendo comprendere come il luogo d'origine dell'epigrafe fosse alquanto oscuro per i contemporanei, tanto da relegarla nei magazzini museali.

Al Louvre[33], l'epigrafe di Iulia Florentina era arrivata nel 1825, a seguito della vendita al museo di una parte della fiorente collezione Durand[34].

Ma in che modo la nostra epigrafe era pervenuta nelle mani del ricco commerciante francese Edme Antoine Durand? Quale percorso essa aveva compiuto dal luogo del suo ritrovamento, a Catania, per giungere tra le mura del museo più illustre e più celebrato al mondo? Ancora una volta, bisogna rivolgere lo sguardo verso la consuetudine, ormai consolidata, del viaggio di formazione che – come già detto – a metà Settecento inizia a contemplare il *tour* della Sicilia, un forziere traboccante di tesori che, inevitabilmente, funge da calamita per i tanti appassionati cultori che travalicano i confini dei loro Paesi con curiosità e spirito d'avventura.

L'anello di congiunzione tra la Sicilia e la Francia, tra Iulia e il Louvre, è certamente ravvisabile nell'attività alacre dell'architetto francese Léon Dufourny[35]. Nato a Parigi nel 1754 da una famiglia di commercianti, nel 1780 intraprese il viaggio di formazione in Italia, meta indispensabile per il completamento dei suoi studi di architettura. Il soggiorno previde numerose tappe che portarono

---

[32] F. de Clarac, *Musée de sculpture antique et moderne*, Paris 1841, p. 970.

[33] A questo proposito, ci tengo a ringraziare Agnès Schérer, chargée d'études responsabile del Dipartimento di antichità greche, etrusche e romane del Museo del Louvre, e Blandine Herrmann, chargée des relations avec les publics extérieurs della Bibliothèque de l'École du Louvre per l'aiuto e la collaborazione che mi hanno fornito nelle fasi talvolta complicate della ricerca.

[34] Questi i dati sull'epigrafe registrati al Louvre: «N° d'inventaire: ED 2728 (Numéro de collection); Autre numéro: Numéro catalogue: Ma 2994 («Catalogue des marbres antiques» par Héron de Villefosse, 1896 (N° Ma, de 1 à3058); Autre: REC 1465 (Récolement du lapidaire depuis 2002 (N° REC). N° d'inventaire informatique: 9830491 AGR; Département: AGER Oeuvres Louvre; Type de notice: AGER; Catégorie: document écrit».

[35] L.J.J. Dubois, *Catalogue d'antiquités égyptiennes, grecques et romaines*, Paris 1819.

Dufourny a rimanere in Italia più di dieci anni. Nove anni dopo il suo arrivo, si spinge fino all'estremo lembo della penisola, sbarcando in Sicilia, da poco entrata nel novero dei siti prediletti dai viaggiatori. Così, a tal proposito, scrive Dubois: «il conçut le dessein d'étendre ses recherches jusque dans le sein de la Sicile, où il savoit qu'il existoit des monumens peu visités, et d'autres mêmes qui n'avoient point encore attirés l'attention de voyageurs assez éclairés pour les faire connoître»[36]. Tra le tappe previste nell'isola, una delle prime è proprio Catania, dove giunge nel febbraio del 1789: «par les antiquités locales que présente encore cette ville, et par celles non moins intéressantes, que renferme le palais du Prince Biscari»[37]. L'architetto francese non manca di rilevare gli aspetti, talvolta discordanti, nella città ricostruita dopo il terremoto del 1693. Così, a tal proposito, scrive Pagnano: «[…] si aggira per via Etnea e, notata la disparità linguistica delle quinte edilizie, decide di documentarla con dei rilievi fatti a mano libera con metodo proporzionale a vista. Rileva gli edifici dei *lapidum incisore*, i grandi edifici di Vaccarini, Battaglia e Palazzotto, la Collegiata di Ittar e tutti gli edifici minori nei caratteri antisismici originari, nel loro stato di incompletezza o al contrario nella loro crescita abnorme dimentica del grande sisma»[38].

Lasciata la città, Dufourny si dirige verso Palermo, dove si fermerà per diverso tempo. Dopo un lungo e proficuo soggiorno, Dufourny lasciò la Sicilia per tornare in Francia, scossa dai fragori rivoluzionari.

La sua ricca collezione prevedeva la raccolta di reperti antichi di varia natura, dei quali era venuto in possesso soprattutto proprio durante il suo lungo soggiorno italiano. E, tra questi, si segna anche l'epigrafe di Iulia Florentina. Così si legge nella sezione *Marbres antiques*, n. 112, del libro di Dubois: *Marbre blanc. Table de forme carrée allongée. Inscription latine qui rappelle la mémoire d'une jeune fille, née payenne.Cette inscription, qui est bien conservée, contient treize lignes. Elle est mêlée de lettres irrégulières qui en rendent la lecture très-difficile. Hauteur, 49 cent. Lar-*

[36] Ivi, p. V.

[37] Ivi, p. VI.

[38] G. Pagnano, *Melior de cenere surgo:* Catania 1693-1790, in *Catania. La grande Catania. La nobiltà virtuosa, la borghesia operosa*, cur. E. Iachello, Catania 2010, p. 86.

geur, 46 cent[39]. La nostra epigrafe, dunque, diviene di proprietà di Dufourny presumibilmente tra il 1789 e il 1791, con molta probabilità già dal 1789, appena giunto in Sicilia e prima di recarsi a Palermo, dove si soffermò per un lungo lasso di tempo, prima – come detto – di rientrare in patria.

La collezione Dufourny, scomparso nel 1818, venne dunque acquistata dal già citato Durand.

Edme Antoine Durand[40], appassionato collezionista di antichità, nacque il 7 gennaio 1768, figlio di un ricco commerciante di vini di Auxerre, Edme Germain, le cui fortune si interruppero bruscamente a seguito della politica monetaria rivoluzionaria, e di Jeanne Geneviève Robin. Sulla scia della professione paterna, anche Edme Antoine intraprende la strada del commercio, rivelando ben presto le sue capacità e il suo "fiuto" per gli affari. La svolta significativa avvenne nel 1799 quando, al seguito dell'esercito napoleonico rivoluzionario, pronto a conquistare l'Europa seguendo il vessillo del giacobinismo, giunge in Italia, dove – per usare le parole della Detrez – ha un vero e proprio "shock estetico" che lo condusse irrimediabilmente a percorrere in lungo e in largo il cammino del collezionista di arte antica. Inizia così a spostarsi da un luogo all'altro del vecchio continente, alla ricerca di preziosi reperti che lo condussero in breve tempo a possedere collezioni corpose e di indubbio valore artistico ed economico. Si tratta, in particolare, di una galleria di immagini, di un gabinetto di disegni, di una collezione di stampe, di una raccolta di gemme antiche e moderne, di un medagliere e di un gabinetto di armi. A queste collezioni per così dire "minori" si aggiungono le due, celebri, di oggetti d'antiquariato e di opere d'arte, vendute, la prima nel 1825, riversata nel neonato nucleo del museo Carlo X, la seconda oggetto di una vendita pubblica nel 1836, dopo la morte del suo proprietario. Così si legge nel suo epitaffio: «[il] passa sa vie, rendit son nom célèbre en mettant autant de soin que de zèle à acheter des monuments des arts du passé à ses pro-

[39] Ivi, p. 46.

[40] Sulla vita e sulle collezioni di Edme Antoine Durand si veda L. Detrez, *Edme Antoine Durand (1768-1835): un bâtisseur de collections*, in «Les Cahiers de l'École du Louvre», 4 (2014), pp. 45-55. Cfr. anche S.P. Chaudé, *Notice sur feu M. le chevalier Durand*, Paris 1836.

pres frais, y consacrant toute sa fortune, pour l'intérêt public»[41], mentre queste sono le parole riportate in un atto notarile postumo: «Mr Durand n'a jamais été marié. Tout dévoué à la science archéologique, il avait placé sa fortune presque entière dans les objets d'art et d'antiquité qui composaient son cabinet»[42].

E questa passione per il collezionismo antiquario gli fece conquistare proseliti e ammiratori negli ambienti culturali di mezza Europa. Emblematiche, in questo senso, suonano le parole su di lui scritte dal conte di Clarac, conservatore del Museo del Louvre dal 1818: «depuis longtemps, la collection de Mr Durand, l'une des plus considérables et des mieux choisies qu'il y ait en Europe, a mérité l'admiration des connoisseurs par son étendue et sa variété»[43].

D'altra parte, i fornitori di Durand sono personaggi di spicco nel vasto panorama del collezionismo antiquario che animava la scena europea in quegli anni significativi. Tra i tanti si contano mercanti di alto livello, come James Millingen, Raffaele Gargiulo, o collezionisti raffinati, come il siciliano Gabriele Judica. E, a detta del botanico francese Adrien de Jussieu in una lettera indirizzata a Stendhal nel 1838, fu proprio Judica ad avere impinguato la collezione di Durand con la vendita di tanti reperti conservati nel suo museo[44].

Sempre a proposito di rivenditori celebri, Durand, nel 1814, procedette all'acquisto di tanti oggetti d'antiquariato appartenuti a Giuseppina Bonaparte, dispersi dagli eredi, in particolare parte dei reperti rilevati negli scavi di Pompei ed Ercolano, conservati nel museo di Portici, offerti nel 1802 dal re di Napoli Ferdinando IV. Indubbiamente, dunque, è in Italia che Durand raccoglie la maggior parte della sua ricca collezione. Sono attestati almeno cinque viaggi all'estero del collezionista, negli anni 1825, 1826-1827, 1830, 1833 e 1834-1835, poco prima di morire.

La scelta di vendere la sua prima, corposa collezione al museo del Louvre, nel mese di marzo del 1825, prende spunto dalla volontà sovrana di recuperare, almeno in parte, i fasti di una Francia uscita malconcia dal tavolo delle trattative, a Vienna.

---

[41] Citato in L. Detrez, *Edme Antoine Durand* cit., p. 46.
[42] *Ibidem*.
[43] *Ibidem*.
[44] Stendhal, *Correspondance (1835-1842)*, Paris 1968, vol. III, pp. 545-546.

L'ambizione di Carlo, e il suo afflato reazionario, si manifestano anche in questa scelta di "orgoglio" nazionalistico[45].

In una lettera scritta al conte de Forbin, direttore generale dei musei reali, nel novembre del 1824 Durand scrive che, «finalmente», ha ricevuto diverse "expéditions" che aspettava da lungo tempo, provenienti da Roma, Napoli e Sicilia: «trois cents monument importants, dans le plus parfait état de conservation, viennet de prende place dans les diverses séries de ma collection». In una lettera ancora al conte de Forbin del luglio 1825, Durand annuncia di essere in partenza per l'Italia e la Sicilia, contando di fermarsi per almeno sette-otto mesi[46].

Il legame forte con il sud Italia è confermato dalle sue frequenti richieste di esportazione di oggetti e reperti dal Regno di Napoli, oltre che dai tanti riferimenti al territorio rilevabili dai luoghi di provenienza citati nel catalogo[47] delle vendite. L'ultima collezione di Durand, addirittura, veniva ritenuta dagli estimatori coevi come la migliore tra quelle esistenti in Europa, seconda soltanto a quella conservata presso il museo di Napoli.

La fama di cui godeva il collezionista francese è altresì rilevabile dai tanti rapporti che egli intesseva con gli appassionati cultori di arte di tutta Europa. Come scrive la Detrez: «amateur éclairé estimé de la communauté archéologique européenne, ses achats d'importance sont relayés dans la presse érudite et souvent assortis d'éloges». Durand, infatti, è uno dei corrispondenti associati dell'Istituto di corrispondenza archeologica, sorta a Roma, come si legge nel *Manifesto* dell'associazione, «sotto la protezione del principe ereditario di Prussia [Federico Guglielmo, N.d.A.]… e composto di un numeroso ceto di mecenati e raccoglitori, di archeologi ed artisti, e di amatori d'antichità italiani e oltramontani», allo scopo precipuo di «raccogliere dall'anno 1829 in poi le nuove scoperte provenienti dagli scavi o dallo studio dei monumenti dell'antichità classica, e relative alle arti, alla topografia ed

[45] M. Kanawaty, *Les acquisitions du musée Charles X*, in «Bulletin de la Société française d'égyptologie» (1985), pp. 31-54; Id., *Vers un politique d'acquisitions: Drovetti, Durand, Salt et encore Drovetti*, in «Revue du Louvre», 4 (1990), pp. 267-271.

[46] Sull'epistolario con de Forbin cfr. L. Courajod, *La collection Durand et ses séries du Moyen Âge et de la Renaissance au musée du Louvre*, in «Bulletin monumental» (1888), *passim*; L. Detrez, *Edme Antoine Durand* cit., *passim*.

[47] *Catalogue des stampe du cabinet de M. E. Durand*, Paris 1819.

epigrafia antica: archeologica impresa, la quale più ch'altra mai abbisogna di scambievoli rapporti ed ajuti»[48].

La morte improvvisa colse Edme Antoine Durand a Firenze, durante uno dei suoi viaggi alla ricerca di pezzi da contemplare nella sua collezione che, era la sua speranza, avrebbe dovuto impinguare ulteriormente quella già presente al Louvre. Tuttavia, ciò non avvenne: l'amministrazione declinò l'offerta di acquisto fatta dai suoi eredi e il gabinetto Durand fu quindi disperso dal 25 aprile al 27 maggio 1836, nel corso di una vendita pubblica.

È questo, dunque, il viaggio tortuoso che condusse l'epigrafe di Iulia Florentina dal suo primo giaciglio catanese alle stanze del Louvre, passando tra le mani di collezionisti certamente raffinati, ma che probabilmente non ne compresero appieno il grande valore storico.

[48] *Bullettino degli Annali dell'Instituto di corrispondenza archeologica*, Roma 1829, p. V.

L'epitaffio catanese di *Iulia Florentina* alla luce del diritto sepolcrale e funerario romano

Francesco Arcaria

1. Nell'ambito del diritto sepolcrale e funerario romano ancora oggi è dato rinvenire tutta una serie di problemi certamente non sufficientemente affrontati e discussi e, in ogni caso, risolti in maniera insoddisfacente dalla dottrina romanistica, sicché sono rimasti quasi del tutto privi di attenzione e soluzione e, comunque, in ombra, alcuni importanti aspetti di alcuni istituti che pure avrebbero dovuto suscitare, come in effetti suscitano, interrogativi non di poco conto[1], rispondere ai quali consentirebbe di avere un quadro più compiuto in ordine all'importanza e al ruolo avuto da questa peculiare branca del diritto romano – «un ilôt particulier dans ce même droit»[2] – e, in particolare, di quello dell'età del Principato e, soprattutto, del Tardo Impero.

Alla luce di quanto ora detto, credo perciò che si imponga un riesame di alcune testimonianze che possano condurre, nei limiti del possibile, a risultati più sicuri di quelli di cui oggi disponiamo e, di conseguenza, a una visione più completa di quello che è sicuramente uno dei campi più misconosciuti del diritto romano[3].

---

[1] Può qui ricordarsi, per esempio, che, come è stato puntualizzato dal Paturet, *Le transfert des morts dans l'antiquité romaine: aspects juridiques et religieux*, in «RIDA», 54 (2007), p. 349, il De Visscher, nella sua celebre opera dedicata al diritto sepolcrale e funerario romano, *Le droit des tombeaux romains*, Paris 1963, «a omis de s'intéresser à la législation relative aux transports des morts».

[2] O. Estiez, *La* translatio cadaveris. *Le transport des corps dans l'Antiquité Romaine*, in *La mort au quotidien dans le monde romain*. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris - Sorbonne 7-9 octobre 1993), cur. F. Hinard e M.-F. Lambert, Paris 1995, p. 108.

[3] Sulle evidenze del diritto sepolcrale e funerario romano nelle fonti epigrafiche v. F. De Visscher, *La fondation funéraire de* Iunia Libertas *d'après une inscription d'Ostie*, in *Studi in onore di Siro Solazzi nel cinquantesimo anniversario del suo insegnamento universitario (1899-1948)*, Napoli 1948, pp. 542-553; Id., *Le jardin de*

2. In questa sede, le fonti a nostra disposizione verranno però in considerazione unicamente quali possibili punti di appoggio per la ricostruzione di alcuni aspetti del ben noto epitaffio catanese di *Iulia Florentina*[4], oggi conservato presso il museo del Louvre, del quale, per comodità di esposizione, si riporta qui di seguito il testo:

Iuliae Florentinae infant[*i*] *dulcissimae atq*(*ue*) *in-*
nocentissimae fideli factae parens conlocavit
quae pridie nonas Martias ante lucem pacana
nata Zoilo corr(*ectore*) *p*(*rovinciae*) *mense octavo decimo et vices*[*i*]*-*
5 *ma secunda die completis fidelis facta hora no-*
ctis octava ultimum spiritum agens supervixit
horis quattuor ita ut consueta repeteret ac de-
[*f*]*uncta Hyble hora die*[*i*] *prima septimum kal*(*endas*)
Octobres cuius occasum cum uterq(*ue*) *parens om-*
10 *ni momento fleret per noctem Maiestatis*
vox extitit quae defunctam lamen[*t*]*ari prohi-*
beret cuius corpus pro foribus martXPorum cua X
loculo suo per prosbiterum humatu[*m*] *e*[*st*] *IIII non*(*as*) *Oct*(*o*)*br*(*es*)

Mousa. Une fondation funéraire gréco-romaine d'Egypte, in «RIDA», 6 (1959), pp. 179-207; Id., *La fondation funéraire d'un citoyen romain en Phrygie*, in «RIDA», 12 (1965), pp. 247-255; G. Geraci, *Note di diritto sepolcrale romano: dalla collezione di epigrafi urbane già nella rocca di Cusercoli*, in «StudRomagn», 20 (1969), pp. 375-413; S. Lazzarini, *Sul significato giuridico di* deasciare *ed* exacisclare, in «RaComo», 160 (1978), pp. 135-143; Id., Sepulchrum familiare *e* ius mortuum inferendi, in *Studi in onore di Arnaldo Biscardi*, V, Milano 1984, pp. 225-237; G. Impallomeni, *Per una nuova ipotesi sul fondamento giuridico delle sanzioni sepolcrali alla luce dei ritrovamenti in Concordia Sagittaria*, in «AN», 55 (1984), pp. 121-136; S. Lazzarini, Sepulchra familiaria. *Un'indagine epigrafico-giuridica*, Padova 1991, *passim*; Id., *Tutela legale del sepolcro familiare romano*, in *Monumenti sepolcrali romani in Aquileia e nella Cisalpina*. Atti della XXVI settimana di studi aquileiesi, Aquileia 24-28 aprile 1995, cur. M. Mirabella Roberti, Trieste 1997, pp. 83-97; Id., *Regime giuridico degli spazi funerari*, in Terminavit sepulcrum. *I recinti funerari nelle necropoli di Altino*. Atti del Convegno (Venezia 3-4 dicembre 2003), cur. G. Cresci Marrone, M. Tirelli, Roma 2005, pp. 47-57; J.M. Blanch Nougués, *Nuevas consideraciones acerca de la fundación* de Iunia Libertas *en Ostia*, in «RIDA», 54 (2007), pp. 197-218; S. Lazzarini, *Note di diritto sepolcrale romano*, in *Storia di Sarsina*. I. *L'età antica*, cur. A. Donati, Cesena 2008, pp. 665-676; L. Radulova, Iura sepulchrorum *nella* Moesia Inferior*: la realizzazione di un fenomeno romano in un ambito greco-trace*, in «RIDA», 63 (2016), pp. 197-212.

[4] CIL 10.7112 = ILCV 1549 = AÉ 1959, 23.

L'epigrafe[5] fu posta dal padre in memoria della figlia di diciotto mesi[6], *Iulia Florentina*[7], la quale, all'epoca della *correctura provinciae Siciliae* di Zoilo, era nata pagana il 6 marzo,

---

[5] Sulla quale v., recentemente e per tutti, V.G. Rizzone, Opus Christi aedificabit. *Stati e funzioni dei cristiani in Sicilia attraverso l'apporto dell'epigrafia (secoli IV-VI)*, Troina 2011, pp. 97, 101, 242-243, 249, 274-275 (ivi ampia letteratura citata), 283, 333-334, 338 e 341 e C. Soraci, *Zoilo, Costantino e le* fores martyrum *catanesi. Ancora sull'epigrafe di Iulia Florentina*, in «Klio», 99.1 (2017), pp. 238-254 e 255-259 (ivi ampia letteratura citata), cui *adde* P.-A. Février, *La morte cristiana*, in *Un gallo ad Asclepio. Morte, morti e società tra antichità e prima età moderna*, cur. A.L. Trombetti Budriesi, Bologna 2013, p. 22 e D. Palermo, C. Soraci, *Il cimitero scomparso e la tomba di Iulia Florentina*, in «Incontri», VII.23 (2018), pp. 9-13.

[6] In proposito il Degrassi, *L'indicazione dell'età nelle iscrizioni sepolcrali latine*, in *Akte des IV. Internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik* (Wien, 17. bis 22. September 1962), Wien 1964, pp. 79-82, ha evidenziato che nelle iscrizioni viene di preferenza indicata l'età delle persone morte in giovane età, ciò che è più evidente nelle epigrafi di Roma di età repubblicana. E questo perché solamente una morte prematura faceva sentire il bisogno di indicare l'età del defunto, con la conseguenza che il genitore che si era visto morire il figlio in tenera età avvertiva la necessità di notare l'età nell'epigrafe sepolcrale, quasi che il compianto del passante che leggeva l'epitaffio potesse essere di conforto al genitore. Mancano però nell'età repubblicana epigrafi di bambini morti nei primi mesi di vita, mentre, a giudicare da quanto sappiamo per il tempo a noi vicino, la mortalità infantile doveva essere assai incidente. La prevalenza del ricordo delle età giovanili continua, anche se attenuata, nelle epigrafi di età imperiale, avvenendo frequentemente che, in iscrizioni poste insieme a persone anziane e a persone giovani, sia indicata l'età delle seconde e omessa invece quella delle prime. E, a differenza di quanto si è detto per l'età repubblicana, per la quale mancano assolutamente bambini morti in tenera età, in età imperiale ce ne sono alcuni, anche se molto pochi. In particolare, nelle quasi mille iscrizioni con dati di età esaminate da tale autore si rinvengono solo 6 bambini morti prima del compimento di un anno, ai quali ne vanno aggiunti altri a Roma e altrove per un totale complessivo di 145. Più in generale, la Gunnella, *Morti improvvise e violente nelle iscrizioni latine*, in *La mort au quotidien dans le monde romain*. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris - Sorbonne 7-9 octobre 1993), cur. F. Hinard, M.-F. Lambert, Paris 1995, pp. 10 e 17-21, ha rimarcato la frequenza di iscrizioni funerarie recanti accenni alla durata della vita, al sopraggiungere della morte, prevedibile o inaspettata, e in qualche caso anche alle circostanze, violente (come gli omicidi) o accidentali, del trapasso, evidenziando come, a differenza dei ceti elevati, che adottavano stili di vita e forme di comportamento improntati a un severo controllo di sé e della propria immagine pubblica, limitando l'esibizione del dolore al compianto funebre, i ceti più umili tenessero un atteggiamento diverso, in quanto meno condizionati dal punto di vista culturale, giungendo così a esprimere il lutto attraverso forme caratterizzate da una maggiore immediatezza.

[7] Un altro caso di morte avvenuta a diciotto mesi è quello – ricordato dalla De Filippis Cappai, Imago mortis. *L'uomo romano e la morte*, Napoli 1997, pp. 86-87 e n. 311 – di cui a CIL 6.12807, che riguarda una tale *Anulina*.

prima dell'alba, ed era stata battezzata poco prima della morte, ma, dopo il battesimo, rendendo l'ultimo sospiro, sopravvisse quattro ore riacquistando così le funzioni vitali e morì a Hybla (l'attuale Paternò) la prima ora del 25 settembre. Nel corso della notte, i genitori sentirono una voce divina che proibì di piangere la defunta, il cui corpo fu inumato[8] davanti alle porte dei martiri, nel suo *loculus*[9] a opera del presbitero[10], il 4 ottobre.

La datazione dell'iscrizione funeraria, che rappresenta un importante documento per la conoscenza della prima comunità

---

[8] Mentre nella Roma pagana gli usi disciplinati dal diritto pontificale imponevano che il cadavere fosse destinato all'inumazione (pratica, questa, quasi certamente più risalente) o all'incinerazione, sarà solo con l'affermarsi della religione cristiana che la cremazione del cadavere, come pratica pagana, cominciò a essere osteggiata: A. Trisciuoglio, voce *Cadavere (dir. rom.)*, in «Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica», III, Napoli 2010, p. 8. Cfr. R. Orestano, *Il problema delle fondazioni in diritto romano*, Torino 1959, ripubblicato in «RDR», 8 (2008), p. 117, secondo cui, dei due procedimenti funerari in uso tra i popoli antichi, inumazione e incinerazione, solo *prima facie* sembrerebbe essere stato il primo a prevalere nella tradizione romana. Infatti, gli scavi archeologici nelle stesse necropoli romane dimostrano essere stata largamente praticata anche l'incinerazione, sicché il problema dell'antichità rispettiva dei due sistemi, e della loro rilevanza nel diritto funerario, è ancora lontano dall'essere risolto. Ma v. pure, in riferimento alle fonti letterarie, C. Vismara, *Dalla cremazione all'inumazione (?)*, in «ArchClass», 66 (2015), pp. 595-613.

[9] Nelle fonti giuridiche, letterarie ed epigrafiche romane, per indicare il sepolcro, ricorrono diverse denominazioni, quali, oltre a *loculus* di cui all'epitaffio in esame, *saxum*, *lapis*, *sedes*, *piticulus* e *casula* e le più pretenziose *monumentum*, *mausoleum*, *sepulchrum*, *aedes*, *heroum*, *cella memoriae* e *columbarium*: C. De Filippis Cappai, Imago mortis cit., p. 110. In particolare, sulla distinzione, nelle medesime fonti, tra *sepulchrum* e *monumentum* v., ampiamente e recentemente, G. Zarro, Sepulchrum*,* monumentum*, ed aree* adiectae, in «RIDA», 64 (2017), pp. 383-408. Inoltre, come si legge nel lemma 7 dell'*Expositio sermonum antiquorum*, piccolo glossario attribuito a Fabio Planciade Fulgenzio e redatto tra la fine del V e l'inizio del VI sec. d.C., i sepolcri degli *infantes* che non avessero compiuto quaranta giorni (*sepulchra infantium qui necdum quadraginta dies implessent*) erano definiti dagli antichi (*antiqui dicebant*) «*suggrundaria*», molto probabilmente piccole arche sepolcrali congiunte in modo stabile nei pressi del margine del tetto, la *suggrunda*: M. Felici, *Riferimenti giuridici nei* sermones antiqui *fulgenziani*, in *Atti del XV Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana in onore di Carlo Castello*, cur. G. Crifò e S. Giglio, Napoli 2005, pp. 186-187; Id., Ius *e* nova saeculi aetas *in un mitografo tardoantico*, Roma 2018, pp. 56-57.

[10] Secondo il Février, *La morte cristiana* cit., p. 22, la menzione del presbitero consentirebbe di immaginare che l'iscrizione in esame fosse uno dei tanti casi – attestati dalle fonti letterarie [Agostino, Possidio, *Sacramentarium Gelasianum* ed *Ordo* (visigotico) *observandus in functione episcopi*] – nei quali veniva celebrata la messa nel cimitero in occasione della sepoltura dei morti.

cristiana di Catania e delle origini del culto dei martiri in questa città, è discussa, ma certo è il *terminus ante quem*, dal momento che nel testo ricorre la menzione del *corrector* (tale funzionario, infatti, venne sostituito in Sicilia dal *consularis* in un anno compreso tra il 320 ed il 331 d.C.), appunto un certo Zoilo, sicché la risalenza della confezione della lapide all'epoca costantiniana appare la più appropriata. Conclusione, questa, che sembra avvalorata anche da considerazioni di ordine religioso[11] e che induce peraltro a immaginare che lo stesso Zoilo (o, forse, uno dei suoi predecessori), seguendo l'esempio o dando attuazione a una disposizione di Costantino, del quale è ben noto l'interesse per l'edificazione di luoghi legati al culto dei martiri nelle varie province dell'impero, potrebbe avere consentito, se non proprio promosso, la costruzione di un edificio destinato al culto dei martiri, ubicato nei pressi delle mura della città di Catania[12].

3. Un primo aspetto che mi sembra meritevole di approfondimento è costituito dalla circostanza che tra il momento della morte di *Iulia Florentina*, avvenuta a Hybla il 25 settembre (lin. 8), e la sua sepoltura a Catania, che ebbe luogo il 4 ottobre (lin. 13), fossero trascorsi ben dieci giorni.

Ora, questa narrazione sembrerebbe potersi spiegare, *prima facie*, nella maniera più semplice, e cioè immaginando che il *corpus*[13]

---

[11] In questo senso v. C. Soraci, *Zoilo* cit., pp. 240-243, la quale, dopo avere passato in rassegna le diverse proposte di datazione dell'epitaffio, ha ritenuto che in favore dell'idea che esso risalga all'epoca di Costantino deponga la circostanza che l'iscrizione manifesti una precisa volontà 'propagandistica', cioè quella di pubblicizzare tanto i martiri catanesi quanto la fede cristiana della defunta e dei suoi genitori. Ed è proprio a questo periodo che risalgono le epigrafi ritrovate a Roma menzionanti esplicitamente, come nel caso di *Iulia Florentina*, l'attività, il luogo e la data di inumazione, in particolare nei casi delle sepolture *ad sanctos*. Pertanto, la Sicilia e, in particolare modo, la sua zona orientale, più cristianizzata, sembrano essere state terreno assai fecondo per la ricezione precoce di motivi provenienti dalla Chiesa di Roma.

[12] Così C. Soraci, *La* provincia Siciliae *in età tetrarchia (284-324 d.C.): imperatori,* correctores *e comunità cittadine*, in «Annali della facoltà di Scienze della formazione dell'Università degli studi di Catania», 14 (2015), p. 84; Ead., *Zoilo* cit., pp. 245 e 249.

[13] In proposito, va detto che nelle fonti giuridiche romane sono rintracciabili diversi termini che designano il corpo umano dopo che siano cessate le funzioni vitali, quali *corpus*, *cadaver*, *mortuus* e *defunctus*, distinguendosi inoltre il cadavere

della piccola defunta fosse stato trasportato dal luogo della morte al luogo della sepoltura[14].

Tuttavia, bisogna chiedersi se tale ricostruzione sia verosimile, dal momento che il lungo lasso di tempo intercorso tra la morte e l'inumazione comportava certamente l'inevitabile conseguenza che il corpo di *Iulia Florentina* andasse incontro a un sicuro processo di decomposizione, certamente favorito dalle alte temperature che notoriamente si riscontrano in questa parte della Sicilia ancora tra la fine del mese di settembre e l'inizio del mese di ottobre, che poteva avere anche conseguenze gravi per l'igiene pubblica.

Questo rilievo mi induce allora a prospettare una seconda possibilità del tutto antitetica a quella del mero trasporto del corpo dall'una all'altra città, e cioè a congetturare che, per quanto non vi siano indizi in tal senso ricavabili dall'iscrizione funeraria, si fosse provveduto prima a una sepoltura temporanea nella città (Hybla) dove era avvenuta la morte e poi, appunto in seguito a un trasferimento avvenuto dopo dieci giorni dal decesso, alla sepoltura definitiva in un'altra città (Catania).

Una conferma di tale supposizione può però aversi solamente esaminando la disciplina prevista dal diritto sepolcrale romano in tali casi.

---

integro dalle porzioni residue del corpo morto, quali *ossa* e *reliquiae*, anche se le due identità spesso sono equiparate: R. Taubenschlag, *Miszellen aus dem römischen Grabrecht*, in «ZRG», 38 (1917), pp. 251-252 e A. Trisciuoglio, *Cadavere* cit., pp. 8-9. Ma, in realtà, come è stato rimarcato dal Thomas, Corpus aut ossa aut cineres. *La chose religieuse et le commerce*, in «Micrologus», 7 (1999), p. 88, «il faut être attentif au fait que ce qui est mis en terre, cadavre, ossements ou cendres, soit si souvent désigné du nom de *corps*. Avant même la sépulture, d'ailleurs, ce sont encore des *corps*, et non des cadavres». Cfr. N. Laubry, *Le transfert des corps dans l'empire romain. Problèmes d'épigraphie, de religion et de droit romain*, in «MEFRA», 119.1 (2007), p. 151, secondo cui «*corpus* désigne le corps qui a reçu ou doit recevoir une sépulture, par opposition au *cadaver*». Sull'uso dei termini *corpus* e *cadaver* nelle fonti letterarie romane v. A. Allara, Corpus et cadaver*, la "gestion" d'un nouveau corps*, in *La mort au quotidien dans le monde romain*. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris - Sorbonne 7-9 octobre 1993), cur. F. Hinard, M.-F. Lambert, Paris 1995, pp. 71-79.

[14] Il termine 'sepoltura' si intende qui in senso stretto e non in quel significato più ampio – evidenziato dal Palma, voce *Sepoltura (dir. rom.)*, in «Enciclopedia del Diritto», XLII, Milano 1990, p. 12 – di «complesso rituale delle onoranze prestate al defunto. Il procedimento consiste nel trasferimento del corpo dalla dimora al luogo della inumazione o della combustione, nella sua deposizione nel sepolcro, negli atti di purificazione».

E, in proposito, una considerazione preliminare che può farsi discende dal divieto di non lasciare insepolti i corpi (non *proicere insepulta*) e dall'irrogazione di una multa appunto in caso di violazione di tale precetto previsti dalla *lex libitinaria Puteolana* di età augustea (col. I lin. 32-col. II linn. 1-2), che, per quanto applicabile unicamente agli aggiudicatari del servizio pubblico funerario, si ricollegava certamente a un più generale obbligo, di natura tanto sacrale quanto giuridica, di non abbandonare i morti insepolti lungo le strade cittadine o in campagna, problema, questo, che diverse fonti giuridiche più tarde mostrano essere più di ordine pubblico che di tabù religiosi[15].

Se dunque le preoccupazioni principali della *translatio cadaveris*, in quanto «composante essentielle du droit des tombeaux et de la gestion au quotidien de la mort»[16], ruotavano attorno alle due idee fondamentali dell'escatologia romana «de ne pas produire d'*insepulti* et de ne pas porter atteinte à la communauté des vivants»[17], i genitori di *Iulia Florentina*, ove si accedesse all'idea che avessero provveduto al trasporto del corpo insepolto di quest'ultima da Hybla a Catania dopo dieci giorni, avrebbero potuto incorrere nel divieto e nella sanzione di cui ora si è detto. E ciò, a onta del fatto che il loro intento di procedere solo in un secondo momento alla sepoltura del corpo della propria figlia in un'altra città non presupponeva certo la loro volontà di lasciare insepolto il *corpus*. Tali conseguenze a loro carico non si sarebbero invece prodotte laddove essi, come qui si ipotizza, avessero disposto la sepoltura temporanea del corpo di *Iulia Florentina* nella città in cui era avvenuta la sua morte.

In realtà, come bene è stato messo in luce dal Laubry[18], con l'espressione onnicomprensiva *translatio cadaveris* – tema, questo, «très complete, aussi bien sur le plan juridique que sur le plan religieux»[19] e «simple en apparence, mais qui a des conséquences de grande portée, puisque la *translatio cadaveris* touche au domaine des cénotaphes, des *insepulti*, de la putréfaction, des autorisations

[15] Sul punto v., per tutti, S. Castagnetti, *Le* leges libitinariae *flegree. Edizione e commento*, Napoli 2012, pp. 172-177.

[16] A. Paturet, *Le transfert des morts* cit., p. 377.

[17] Ivi, p. 375.

[18] N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., pp. 149-154 e nn. 5 e 8.

[19] O. Estiez, *La* translatio cadaveris cit., p. 101.

pontificales, de rituels nocturnes»[20] – le fonti giuridiche ed epigrafiche (nella stragrande maggioranza dei casi, epitaffi) indicano tanto il semplice trasporto del cadavere da un luogo a un altro, che avveniva solitamente per il rimpatrio della salma (comportante, in base alla documentazione a nostra disposizione, la copertura di distanze che andavano da qualche centinaio di metri fino a più di 800 chilometri)[21], quanto il suo trasferimento da una sepoltura ad un'altra, che trovava la sua giustificazione nei motivi più disparati (quali, per es., il desiderio di essere sepolti insieme ai parenti più prossimi, la *pietas* o qualunque *necessitas* lo richiedesse) e, tra questi, ove si ritenesse verosimile la ricorrenza di questa seconda ipotesi nel caso di *Iulia Florentina*, anche ragioni di ordine religioso.

E, invero, in riferimento al trasferimento di un corpo per la sua inumazione, il diritto romano disciplinava sia il caso in cui ciò avesse luogo al fine di provvedere a una sepoltura definitiva e sia quello nel quale si attuasse una traslazione del cadavere da una sepoltura iniziale provvisoria a una successiva definitiva:

> Paul. Sent. 1.21.4: *Qui corpus perpetuae sepulturae traditum vel ad tempus alicui loco commendatum nudaverit et solis radiis ostenderit, piaculum committit: atque ideo, si honestior sit, in insulam, si humilior, in metallum dari solet*.

Il testo[22], che riflette un'opinione *recepta* sin dagli inizi del III

---

[20] *Ibidem*.

[21] Sul punto v., per tutti, L. Cracco Ruggini, *Les morts qui voyagent: le rapatriement, l'exil, la glorification*, in *La mort au quotidien dans le monde romain*. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris - Sorbonne 7-9 octobre 1993), cur. F. Hinard, M.-F. Lambert, Paris 1995, pp. 117-134, in esclusivo riferimento al rimpatrio delle spoglie degli uomini illustri dell'età repubblicana (come Silla) e degli imperatori (dall'inizio del Principato fino al V sec. d.C.). In riferimento a questi ultimi, la Ricci, *Qui non riposa. Cenotafi antichi e moderni fra memoria e rappresentazione*, Roma 2006, p. 8, puntualizza che, già alla fine del III sec. d.C., la traslazione dei loro corpi divenne però difficile e non più conveniente, neanche dal punto di vista del ritorno di immagine. Sul rimpatrio delle salme dal luogo della morte a quello della sepoltura attestato da numerose epigrafi della Spagna romana dei primi tre secoli dell'impero v. A. Ruiz Gutiérrez, Peregre defuncti*: observaciones sobre la repatriación de restos mortales y la dedicación de cenotafios en la Hispania romana (siglos I-III)*, in «Veleia», 30 (2013), pp. 95-118.

[22] Sul quale v., oltre alla letteratura citata nelle note seguenti, D. Liebs, *Römische Jurisprudenz in Africa*, in «ZRG», 106 (1989), p. 236 e n. 172 e *Die pseudopaulinischen Sentenzen* II, in «ZRG», 113 (1996), p. 149.

sec. d.C.[23], è chiarissimo nell'affermare che chiunque[24] «*nudaverit et solis radiis ostenderit*» un corpo[25] che aveva ricevuto una sepoltura definitiva (*perpetuae sepulturae traditum*) o temporanea (*ad tempus*)[26] commetteva un atto meritevole di espiazione (*piaculum committit*)[27], con la conseguenza dell'irrogazione di una pena diversa a seconda che l'autore dell'atto riprovevole fosse un «*honestior*» od un «*humilior*»[28].

---

[23] I. Ruggiero, *Ricerche sulle* Pauli Sententiae, Milano 2017, p. 222.

[24] Secondo il Paturet, *Le transfert des morts* cit., p. 371, «l'indéfini *qui* employé au début, associé à l'énoncé de la sanction qui conclut la sentence, donne un caractère brutal et coecitif au texte, à la mesure de l'outrage évoqué».

[25] Secondo il De Visscher, *Le droit des tombeaux* cit., p. 39, nonostante il nuovo fervore verso il culto del Sole influenzasse certamente le prescrizioni tradizionali concernenti le sepolture e nel testo in esame «l'exposition d'un cadavre au grand jour est ressentie comme une offense d'autant plus grave à la pureté du Soleil que la divinité de celui-ci s'approche davantage du rang suprême», sarebbe tuttavia erroneo vedervi «un emprunt aux doctrines orientales dans cette souillure d'un cadavre. Il s'agit bien plutôt de la reviviscence de conceptions très anciennes». Ma v. pure I. Ruggiero, *Ricerche* cit., p. 216.

[26] Sul termine «*commendatum*», che ricorre nella frase «*ad tempus alicui loco commendatum*», v. B. Kübler, *Die Konträrklagen und das Utilitätsprinzip*, in «ZRG», 38 (1917), p. 105 e n. 1.

[27] Assolutamente non condivisibile e del tutto errata è l'interpretazione che di questa parte del testo ha dato il Paturet, *Le transfert des morts* cit., p. 371, secondo cui «celui qui soustrait le *corpus* d'un *sepulchrum* et l'exhibe aus rayons du *sol* ou le transporte ailleurs temporairement est coupable de *piaculum*», con la conseguenza che «*la translatio cadaveris* opérée sans autorisation équivaut à une forme de violation de sépulture». Sull'espressione «*piaculum committit*» v. B. Fabbrini, *La deposizione di Gesù nel sepolcro e il problema del divieto di sepoltura per i condannati*, in «SDHI», 61 (1995), p. 155 e n. 436, secondo cui, se per qualche evenienza (per es., riparazione del sepolcro o traslazione del corpo) i resti avessero veduto la luce del sole, si doveva compiere un sacrificio espiatorio; R. Mentxaka, *Algunas consideraciones sobre los* crimina*, en particular contra el estado, en el Etimologías de Isidoro (*Et. *5,26)*, in «RHD», 65 (1997), p. 404 e n. 46; J. Adame Goddard, *Sobre los sepulcros en las Sentencias de Paulo. Análisis crítico de PS 1,21*, in «Anuario Mexicano de Historia del Derecho», 15 (2003), p. 652, secondo cui la frase «*piaculum committit: atque ideo*» dimostrebbe «una mentalidad más preocupada por consideraciones religiosas que jurídicas»; L. Di Cintio, *L'*Interpretatio Visigothorum *al* Codex Theodosianus. *Il libro IX*, Milano 2013, p. 122 e n. 295, secondo la quale il termine «*piaculum*» sarebbe equivalente qui a '*crimen*'; N. Horsfall, *Virgil,* Aeneid *6. A Commentary*. 1. *Introduction, Text and Translation*, Berlin-Boston 2013, p. 171; M. Padovan, *Il sepolcro come bene di interesse comune*, in *I beni di interesse pubblico nell'esperienza giuridica romana*, cur. L. Garofalo, II, Napoli 2016, p. 168 e n. 147; I. Ruggiero, *Ricerche* cit., p. 215, secondo la quale il termine «*piaculum*», che rinvia alla sfera etico-religiosa, concretandosi in una violazione del diritto divino, è qui tuttavia «utilizzato non nel suo significato originario di offerta espiatoria, ma in quello di azione sacrale».

[28] Sulle due diverse sanzioni della *deportatio in insulam* e della *damnatio ad me-*

E se può discutersi se l'atto qui sanzionato sia la violazione del sepolcro attraverso l'intermediazione di un comportamento illecito riguardante il cadavere oppure la violazione del cadavere in sé per mezzo della sua denudazione ed esposizione ai raggi del sole[29], un dato è tuttavia sicuro, e cioè che il passo contiene una precisa distinzione tra sepoltura definitiva e sepoltura temporanea[30].

A questa precisa differenza corrisponde così una diversificata disciplina giuridica, che, per la sepoltura definitiva, si rinviene, implicitamente, in una costituzione dell'imperatore Caracalla del 213 d.C. e, in maniera espressa, in un altro passo delle *Pauli Sententiae*:

> CI. 3.44.1 (*Imp. Antoninus A. Dionysiae*): *Si vi fluminis reliquiae filii tui continguntur vel alia iusta et necessaria causa intervenit, aestimatione rectoris provinciae transferre eas in alium locum poteris*.

---

tallum di cui a questa parte finale del testo v. F. M. de Robertis, Arbitrium iudicantis *e Statuizioni imperiali. Pena discrezionale e pena fissa nella* cognitio extra ordinem, in «ZRG», 59 (1939), p. 243 e n. 4; R. Rilinger, Humiliores - Honestiores. *Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzit*, München 1988, pp. 36 e nn. 9-10 e 67 e n. 8; R. de Castro-Camero, *Consecuencias jurídicas de la dicotomía* 'honestiores'-'humiliores', in «SDHI», 65 (1999), p. 336; S. Giglio, Humiliores, in *Studi per Giovanni Nicosia*, IV, Milano 2007, pp. 157-158 e n. 20; C. Osiek, *Roman and Christian Burial Practices and the Patronage of Women*, in *Commemorating the Dead. Text and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials*, cur. L. Brink, O. P. Green, D. Green, Berlin-New York 2008, p. 246; L. Di Cintio, *Riflessioni sul libro IX della* Interpretatio *alariciana*, in «RDR», 12 (2012), p. 12 e n. 55; I. Ruggiero, *Ricerche* cit., pp. 197-198 e n. 3, 215 e 217-218.

[29] Su queste due diverse interpretazioni v. F. De Visscher, *Le droit des tombeaux* cit., p. 154 e n. 39 (ivi altra letteratura citata); Y. Thomas, Corpus aut ossa cit., pp. 103-104; É. Rebillard, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris 2003, pp. 78-79; N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 161 e n. 76; I. Ruggiero, *Ricerche* cit., pp. 215-216. Il Lambertini, *Recensione ad I. Ruggiero, Ricerche sulle* Pauli Sententiae*, Milano 2017*, in «Iura», 67 (2019), p. 265, non esclude che «vada focalizzato l'atto del *nudare* inteso alla lettera, come empio sfregio arrecato al corpo ancora integro di un defunto magari anche al di fuori di una razzia in senso proprio, e in questo senso è logico che non abbia importanza la durata dell'inumazione, né sembra casuale che il passo non parli di violazione di sepolcro».

[30] In proposito, la Ruggiero, *Ricerche* cit., p. 216, ritiene che oggetto di protezione giuridica, oltre ai resti umani, fosse soprattutto la loro destinazione, appunto provvisoria o definitiva, ad una sepoltura, ciò che sarebbe confermato dall'uso consapevole di due differenti aggettivi, riferiti a «*corpus*», «*traditum*» e «*commendatum*», che rimarcherebbe tale scopo.

Paul. Sent. 1.21.1: *Ob incursum fluminis vel metum ruinae corpus iam perpetuae sepulturae traditum sollemnibus redditis sacrificiis per noctem in alium locum transferri potest*.

Come si evince già dalla semplice lettura di queste due testimonianze, la seconda fonte[31] riprende quasi testualmente il contenuto del rescritto di cui alla prima[32], stabilendosi che, se

[31] Sulla quale v. M. Conrat (Cohn), *Der Westgothische Paulus. Eine rechtshistorische Untersuchung*, in «Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde», VIII.4 (1907), pp. 69 e 182; A. Burdese, voce *Cadavere (dir. rom.)*, in «Enciclopedia del Diritto», V, Milano 1959, p. 763; O. Estiez, *La* translatio cadaveris cit., p. 106 e n. 9; D. Liebs, *Die pseudopaulinischen Sentenzen* cit., pp. 148-149; R. López Melero, *Enterrar en Urso (*Lex Ursonensis LXXIII-LXXIV*)*, in «SHHA», 15 (1997), pp. 111-112 e n. 42; Y. Thomas, Corpus aut ossa cit., p. 101 n. 1; J. Adame Goddard, *Sobre los sepulcros* cit., pp. 641-642; S. Randazzo, Collegium pontificum decrevit. *Note in margine a CIL. X.8259*, in «Labeo», 50 (2004), p. 136; N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 157; M. Zimmermann, *Bemerkungen zur Verbreitung und Bedeutung der Inschriftenformel* in suo (posuit), in «ZPE», 182 (2012), p. 282 e n. 57; A. Ruiz Gutiérrez, Peregre defuncti cit., p. 100 e n. 14; M. Padovan, *Il sepolcro* cit., pp. 167-168 e n. 143; M. Jońca, *Pliny the Younger and the problem of* translatio cadaveris, in «Krytyka Prawa», 8.2 (2016), p. 23 e n. 29; I. Ruggiero, *Ricerche* cit., pp. 214 e n. 48 e 217 e n. 57; A. Paturet, *La mort, la souillure, la terre et le droit dans l'ancienne Rome*, in «Otium», 3 (2017), p. 16 e n. 71; L.-M. Mureşan, I. Mureşan, Translatio cadaveris. *Aspecte legate de cadrul juridic referitor la transportul defuncţilor în provinciile danubiene*, in «ArheoVest», 6 (2018), p. 728 e n. 37.

[32] Sulla quale v. P. Krüger, *Die Ueberlieferung der Adressaten in Haloanders Ausgabe des* Codex Iustinianus, in «ZRG», 13 (1892), pp. 302, 313 e n. 1 e 315; D. A. Petrakakos, *Die Toten im Recht nach der Lehre und den Normen des orthodoxen morgenländischen Kirchenrechts und der Gesetzgebung Griechenlands*, Leipzig 1905, p. 76 e n. 37; G. Donatuti, Iustus*,* iuste*,* iustitia *nel linguaggio dei giuristi classici*, in «Annali della facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia», 33 (1921), pp. 415-416; A. Ehrhardt, Justa causa traditionis. *Eine Untersuchung über den Erwerb des Eigentums nach römischem Recht*, Berlin-Leipzig 1930, p. 155 e n. 19; G. Longo, *Comunità cristiane primitive e* res religiosae, in «BIDR», 59-60 (1956), pp. 243 e 257 n. 32; Id., *La sepoltura dei cristiani giustiziati* [1958], in Id., *Ricerche romanistiche*, Milano 1966, p. 249; S. Solazzi, *Costituzioni glossate o interpolate nel* Codex Iustinianus, in «SDHI», 24 (1958), p. 10; A. Burdese, *Cadavere* cit., p. 763; T. Mayer-Maly, Obligamur necessitate, in «ZRG», 83 (1966), p. 63 e n. 55; G. Longo, *Le droit funéraire romain dans son développement historique*, in *Scritti in memoria di Antonino Giuffrè*, I, Milano 1967, pp. 638-639; M. Kaser, *Zum römischen Grabrecht*, in «ZRG», 95 (1978), p. 28 n. 50; B. Fabbrini, *La deposizione di Gesù* cit., p. 154; J. Adame Goddard, *Sobre los sepulcros* cit., pp. 643-645 e n. 14; N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., pp. 157 e 173 e n. 166; A. Paturet, *Le transfert des morts* cit., pp. 352-353 e 377; F. Cuena Boy, Ne funestentur sacra civitatis, ne sanctum municipiorum ius polluatur. *Una reflexión sobre el posible alcance público de la*

in seguito a eventi naturali o per qualunque altra evenienza eccezionale si fosse reso necessario trasferire un corpo già destinato a una sepoltura definitiva a un altro luogo, ciò poteva avvenire unicamente in seguito a un provvedimento del governatore della provincia.

Ora, quel che qui più ci interessa non è il contenuto di tale disciplina, ma piuttosto la circostanza che siffatta regolamentazione concernesse esclusivamente la sepoltura definitiva, e cioè quella «*perpetua sepultura*» che ricorre non soltanto nel secondo testo, ma anche, con uguale terminologia, in Paul. Sent. 1.21.4, precedentemente esaminato.

Norme giuridiche *ad hoc*, sia di origine giurisprudenziale e sia di provenienza imperiale, erano poi previste per la sepoltura provvisoria ed in vista di quella definitiva:

> D. 11.7.39 (*Marcian*. 3 *inst*.): *Divi fratres edicto admonuerunt, ne iustae sepulturae traditum, id est terra conditum corpus inquietetur: videtur autem terra conditum et si in arcula conditum hoc animo sit, ut non alibi transferatur. Sed arculam ipsam, si res exigat, in locum commodiorem licere tranferre non est denegandum*.
>
> D. 47.12.3.4 (*Ulp*. 25 *ad edict. praet*.): *Non perpetuae sepulturae tradita corpora posse transferri edicto divi Severi continetur, quo mandatur, ne corpora detinerentur aut vexarentur aut prohiberentur per territoria oppidorum transferri. Divus tamen Marcus rescripsit nullam poenam meruisse eos, qui corpus in itinere defuncti per vicos aut oppidum transvexerunt, quamvis talia fieri sine permissu eorum, quibus permittendi ius est, non debeant*.
>
> D. 11.7.40 (*Paul*. 3 *quaest*.): *Si quis enim eo animo corpus intulerit, quod cogitaret inde alio postea transferre magisque temporis gratia deponere, quam quod ibi sepeliret mortuum et quasi aeterna sede dare destinaverit, manebit locus profanus*.
>
> CI. 3.44.10 (*Impp. Diocletianus et Maximianus AA. Aquilinae*): *Si*

---

contaminación causada por el contacto con la muerte, in «Diritto@Storia», 11 (2013), p. 6; A. Ruiz Gutiérrez, Peregre defuncti cit., p. 100 e n. 13; M. Rizzi, Aequum/iniquum esse *nelle* constitutiones principum *di età severiana in materia contrattuale attraverso le testimonianze dei* Digesta *giustinianei*, in «RIDA», 62 (2015), p. 343 e n. 14; M. Padovan, *Il sepolcro* cit., p. 168 e n. 144; M. Jońca, *Pliny the Younger* cit., pp. 23-24 e n. 30; A. Paturet, *La mort* cit., p. 16 e n. 68; L.-M. Mureşan, I. Mureşan, Translatio cadaveris cit., p. 728 e n. 35.

necdum perpetuae sepulturae corpus traditum est, translationem eius facere non prohiberis.

Nel primo testo[33], Marciano, nel ricordare un editto di Marco Aurelio e Lucio Vero stabilente il divieto di non *inquietare* il cadavere[34] consegnato a una «*iusta sepultura*» mediante il suo regolare interramento[35], considerava quest'ultimo deposto in terra (*terra*

[33] Sul quale v., oltre alla letteratura citata nelle note seguenti, D.A. Petrakakos, *Die Toten im Recht* cit., pp. 74 e n. 10 e 76 e n. 36; G. Longo, *La sepoltura dei cristiani* cit., p. 249; A. Burdese, *Cadavere* cit., p. 763; M. Lauria, Infames *ed altri esclusi dagli ordini sacri secondo un elenco probabilmente precostantiniano*, in «Iura», 21 (1970), p. 184; G. Impallomeni, *Sulla capacità degli esseri soprannaturali in diritto romano*, in *Studi in onore di Edoardo Volterra*, III, Milano 1971, p. 39 e n. 53; M. Kaser, *Zum römischen Grabrecht* cit., p. 28 n. 50; O. F. Robinson, *Ancient Rome. City planning and administration*, London-New York 1992, p. 109 e n. 117; Y. Thomas, Corpus aut ossa cit., p. 101 n. 1; A. Ruiz Gutiérrez, Peregre defuncti cit., p. 100 e n. 16; L.-M. Mureşan, I. Mureşan, Translatio cadaveris cit., p. 727 e n. 32.

[34] Il Dursi, Aelius Marcianus. Institutionum libri I-IV, Roma 2019, p. 165, ricollega l'editto dei *Divi fratres*, in quanto volto a impedire la profanazione dei sepolcri, all'editto di Nazareth, emanato da un non meglio precisato imperatore del I sec. d.C. allo scopo di reprimere la violazione dei sepolcri in Palestina, immaginando che il secondo avesse avuto una efficacia territoriale limitata e il primo un'applicazione in tutto il territorio dell'impero. Peraltro, Marciano nulla ci dice in ordine alla pena da irrogare ai trasgressori, anche se sappiamo *aliunde* (P. Berol. 1024 del IV sec. d.C.) che doveva essere la pena di morte. In ogni caso, è certo che, per emanare un provvedimento di portata generale, le condotte che venivano punite dovevano avere assunto un notevole grado di allarme sociale. Il che non doveva costituire una novità, dal momento che Filone Alessandrino nel *De specialibus legibus* (2.94 e 3.159 ss.) ricordava, in riferimento a un'epoca vicina all'editto di Nazareth, che gli esattori delle imposte giungevano perfino ad aprire le tombe dei debitori insolventi del fisco.

[35] Secondo il Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 158, con la qualifica «*iusta*», attribuita alla sepoltura, il giurista avrebbe fatto riferimento al fatto che erano stati compiuti regolarmente i riti finalizzati a conferire al luogo della sepoltura il carattere religioso. Cfr. F. De Visscher, *Le droit des tombeaux* cit., p. 55, secondo cui una *iusta sepultura* «suppose que le corps soit *terra conditum*» e M. Falcon, *Il corpo di San Babila nelle concezione ellenica e cristiana*, in *Il corpo in Roma antica. Ricerche giuridiche*, cur. L. Garofalo, II, Ospedaletto-Pisa 2017, p. 400 e n. 66, secondo il quale dal testo marcianeo si arguirebbe che i rituali pagani prevedessero il lancio di una manciata di terra sul corpo. Lo Scarlata Fazio, *Principii vecchi e nuovi di Diritto privato nell'attività giurisdizionale dei* Divi Fratres, Catania 1939, pp. 89-90, ha ravvisato in questa prima parte del frammento «un'importante limitazione al diritto di proprietà» per motivi religiosi sancita appunto dall'editto dei *Divi fratres*, e ciò sul presupposto che in esso non fosse contenuta «una disposizione di ordine pubblico dettata per motivi di igiene o simili». Stabilito dunque che tale editto avesse un contenuto privatistico e, più precisamente, attinente al concetto di *res religiosa*, bisogna però chiedersi: «a chi è rivolto il divieto? e qui occorre fare

conditum)[36] anche se ciò fosse avvenuto in un'«*arcula*» – cioè «un coffre funéraire contenant les *reliquiae*»[37] – con l'intenzione di non trasferirlo altrove[38] e, tuttavia, precisava che, ove le circostan-

---

le diverse possibili ipotesi: a) il proprietario del terreno e il seppellitore sono la stessa persona, il divieto non può riferirsi a lui perché se no cadremmo nel caso della norma dettata per ragioni di ordine pubblico, il che abbiamo visto non essere sostenibile; b) il proprietario del terreno e il seppellitore non sono la stessa persona, e qui bisogna dire che, mentre il divieto non può riferirsi al seppellitore non proprietario, in quanto ritorneremmo al caso della norma dettata per ragioni di ordine pubblico, deve invece riferirsi al proprietario non seppellitore, in quanto non può profanare, col suo atto di estraneo, la religiosità del luogo, con la logica conseguenza che vedrà così diventare, contro la sua volontà, religioso un luogo su cui altri avrà necessariamente acquistato un diritto».

[36] Secondo il Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 158, la menzione, per ben due volte, della terra (*id est terra conditum corpus inquietetur: videtur autem terra conditum*) rinvia probabilmente a quell'importanza simbolica attribuita all'inumazione sulla quale insistono le fonti letterarie. Il Paturet, *Le transfert des morts* cit., p. 350, ha ritenuto che il verbo *condere*, anch'esso ricorrente due volte nella medesima frase ora riportata, mette in evidenza un tratto fondamentale dell'ideologia funeraria romana, e cioè che la sepoltura «a pour but de protéger le corps par enfermement et aussi de le cacher, de le soustraire aux regards des vivants». Ma v. pure, in precedenza, F. De Visscher, *Le droit des tombeaux* cit., p. 32: «*Condere* dans le sens de 'cacher' est pour ainsi dire le terme technique pour signifier l'acte d'ensevelir, peu importe qu'il s'agisse d'un corps ou de ses cendres: 'condere aliquem terra'». Sul significato di tale verbo nel testo in esame v. inoltre F. Casavola, *Scienza, potere imperiale, ordinamento giuridico nei giuristi del II secolo*, in «Iura», 27 (1976), p. 19 n. 3; L. d'Amati, *I* nova negotia *nella riflessione romana (brevi considerazioni)*, in «BIDR», 90 (1987), p. 569 e n. 7; R. Quadrato, Iuris conditor, in «Index», 22 (1994), p. 91.

[37] Così la definisce il Paturet, *Le transfert des morts* cit., p. 350, secondo cui l'inumazione in un'*arca* o, come nel nostro frammento, in un *arcula* avrebbe messo in evidenza l'utilizzazione «d'un ensemble funéraire collectif classique de type *columbarium*» la cui utilizzazione è attestata molto prima dell'inzio del Principato. Successivamente lo stesso Paturet, *La mort* cit., p. 16 n. 67, ha precisato che «il pourrait s'agir, dans ce texte, d'un vaste tombeau commun dont les *ollae* pouvaient être librement vendues ou données. Il pourrait également s'agir des fameuses tombes archaïques dites 'a pozzo' qui supposent la crémation du corps». Cfr. M. Jońca, *Pliny the Younger* cit., p. 23 n. 28, secondo cui l'*arcula* sarebbe «a box, which, depending on the size, may refer to both a sarcophagus or an urn». Secondo il Longo, *Comunità cristiane* cit., p. 243, il testo marcianeo proverebbe che, di fronte al diritto in vigore, i cristiani, una volta autorizzata la sepoltura o la traslazione, avrebbero potuto invocare la tutela contro turbative o inibizioni nell'esercizio del diritto a loro riconosciuto, come a qualunque altro cittadino. E ciò appunto perché Marciano, nell'affermare implicitamente che era repressa qualunque attività, reputata antigiuridica, che ostacolasse le traslazioni considerate lecite, esprimeva un principio che aveva valore «per la tutela dell'eterno riposo di qualunque religione».

[38] Sulla frase «*ut non alibi transferatur*» v. M. Sixto, *Una nueva interpretación de D. 34, 1, 15, 1*, in «RIDA», 35 (1988), p. 259 n. 27.

ze lo avessero richiesto, non si dovesse negare la liceità del trasferimento della stessa «*arculam*»[39] in un luogo più conveniente. Nel parere del giurista si può allora scorgere l'idea – fondata sul principio giuridico che a un corpo non può che corrispondere un solo sepolcro, cioè un unico *locus religiosus*[40] – che ogni corpo che non fosse stato destinato a una *perpetua sepultura*[41] potesse essere trasferito al fine di essere seppellito in un altro luogo, risultando però decisivo a tale scopo l'accertamento dell'intento di chi volesse procedere in tal senso, con la conseguenza che la distinzione tra sepoltura definitiva e sepoltura provvisoria tratteggiata da Marciano, in sede di commento a una decisione autoritativa imperiale[42], comportava «un engagement clair de la part de l'exécutant au moment où la tombe est mise en place»[43].

Nel secondo testo[44], Ulpiano menziona inizialmente un edit-

---

[39] «Arculam ipsam ohne den Leichnam?» si chiede il Beseler, *Unklassische Wörter*, in «ZRG», 57 (1937), p. 11.

[40] Sul punto v., ampiamente, M. Padovan, *Il sepolcro* cit., pp. 167-169.

[41] Secondo l'Adame Goddard, *Sobre los sepulcros* cit., p. 642 n. 12, «el texto se refiere al *corpus iusta sepultura traditum*, expresión que luego explica diciendo *id est terra conditum*. La expresión *iusta sepultura* puede ser una interpolación de fondo cristiano para recalcar la oposición a la incineración: quizá la expresión original fuera *perpetua sepultura traditum* como en la sentencia o en Ulp. *18 ad ed.* D 47,12,4,4. Papiniano *8 quest.* D 11,7,43 habla de *iustum sepulchrum* en el sentido de que se ha sepultado el cadáver de alguien que tenía derecho a ser sepultado en ese lugar».

[42] Sul rapporto tra il parere di Marciano e l'editto dei *Divi fratres* v. P. Ferretti, De cenothapio diatriba, in «SDHI», 66 (2000), pp. 419-420 e n. 35.

[43] N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 159.

[44] Sul quale v., oltre alla letteratura citata nelle note seguenti, D.A. Petrakakos, *Die Toten im Recht* cit., pp. 225-226 n. 8; H. Heumann, E. Seckel, *Handlexicon zu den Quellen des römischen Rechts*, Jena 1907, p. 594, voce *Tribunus*; R. Taubenschlag, *Miszellen* cit., p. 253 e nn. 3-4; L. Wenger, *Eine Inschrift aus Nazareth*, in «ZRG», 51 (1931), pp. 379 e 386-387; F.M. de Robertis, Arbitrium iudicantis cit., p. 250 e n. 3; G. Longo, *Comunità cristiane* cit., pp. 243 e 252; A. Burdese, *Cadavere* cit., p. 763; F. De Visscher, *Le droit des tombeaux* cit., pp. 189 n. 81 e 312-313 n. 6; G. Longo, *Le droit funéraire* cit., p. 638; Id., *La repressione della violenza nel diritto penale romano*, in *Studi in onore di Gioacchino Scaduto*, III, Padova 1970, p. 500 e n. 83; M. Kaser, *Zum römischen Grabrecht* cit., p. 28 n. 50; R. Rilinger, Humiliores cit., p. 260 e n. 31; F. Grelle, *L'appartenenza del suolo provinciale nell'analisi di Gaio, 2.7 e 2.21* [1990], in Id., *Diritto e società nel mondo romano*, cur. L. Fanizza, Roma 2005, pp. 298-299 e n. 21; L. Cracco Ruggini, *Les morts qui voyagent* cit., p. 121 e n. 14; B. Fabbrini, *La deposizione di Gesù* cit., p. 155 e n. 435; J.-P. Coriat, *Le prince législateur. La technique législative des Sévères et les méthodes de creation du droit impérial à la fin du Principat*, Roma 1997, pp. 467 e 573; Y.

to di Settimio Severo[45] con il quale si era stabilito[46] – forse per la prima volta[47] – che i corpi destinati a una sepoltura non definitiva potevano essere trasferiti e, in relazione a tale prescrizione, si vietava trattenerli o maltrattarli o ostacolare il loro passaggio attraverso i territori degli *oppida*[48] e, successivamente, un rescritto di Marco Aurelio con il quale era stato enunciato il principio che non avrebbero subito alcuna pena coloro i quali, nel trasportare il defunto alla sua tomba, avessero attraversato dei *vici* o degli *oppida*[49], e ciò «*quamvis talia fieri sine permissu eorum, quibus*

Thomas, Corpus aut ossa cit., pp. 96 e n. 2 e 100-101 e n. 1; F. Crowe, *Women, burial data and issues of inclusion: the problem and potential of Romano-British cemeteries*, in *Childhood, class, and kin in the Roman world*, cur. S. Dixon, London-New York 2001, p. 150; J. Adame Goddard, *Sobre los sepulcros* cit., pp. 642-645; D. Noy, *'Goodbye Livia': Dying in the Roman Home*, in *Memory and mourning. Studies on Roman death*, cur. W. M. Hope, J. Huskinson, Oxford 2011, p. 17; L. Minieri, *L'insepoltura nel mondo antico*, in «Iura and Legal Systems», 2 (2015), pp. 148-149 e n. 88; L. Radulova, Iura sepulchrorum cit., p. 203 e n. 35; L.-M. Mureşan, I. Mureşan, Translatio cadaveris cit., p. 728 e n. 39.

[45] Questo editto è l'unico di Settimio Severo a essere menzionato dalle fonti giuridiche, mentre altri ci sono noti solamente grazie alle fonti papirologiche: J.-P. Coriat, *Les constitutions des Sévères. Règne de Septime Sévère*, I, Roma 2014, p. 337.

[46] Il Finkelstein, Mandata principum, in «RHD», 13 (1934), p. 151 n. 4, sottolinea l'«incorrect use» dell'espressione «*mandare edictum*» (*edicto divi Severi continetur, quo mandatur*).

[47] I. Ruggiero, *Ricerche* cit., p. 222 e n. 75.

[48] Il Franciosi, Partes secanto*, tra magia e diritto*, in «Labeo», 24 (1978), pp. 274-275, in riferimento alle tre attività vietate dall'editto, e cioè «*corpora detinerentur aut vexarentur aut prohiberentur per territoria oppidorum transferri*», correttamente traduce le prime due (*corpora detinere aut vexare*) con «trattenere» e «manomettere» il cadavere, ma, a mio avviso, immotivatamente traduce la terza (*corpora prohiberentur per territoria oppidorum transferri*) con «impedirne il funerale». *Contra*, giustamente, R. Bonini, *Comportamenti illegali del creditore e perdita dell'azione o del diritto (nelle Novelle giustinianee)*, in «SDHI», 40 (1974), p. 127 e n. 47, secondo cui il testo ulpianeo non riguardava affatto l'ipotesi dell'impedimento e della turbativa di funerali.

[49] Su cosa debba intendersi per *vici aut oppida* (città, villaggi, quartieri, *pagi*, *fora*, *conciliabula*?) v. M. Tarpin, Vici *e* pagi *dans l'Occident romain*, Roma 2002, pp. 28-29; N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., pp. 154-155 n. 40; S. Sisani, In pagis forisque et conciliabulis. *Le strutture amministrative dei distretti e l'età municipale*, in «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Memorie», 27.2 (2011), p. 567 e n. 41. Sul significato del termine «*territoria*», che compare nella frase «*per territoria oppidorum*», v. A.M. Hirt, *Imperial Mines and Quarries in the Roman World. Organizational Aspects 27 BC – AD 235*, Oxford 2010, p. 50 e n. 12.

permittendi ius est, non debeant»[50]. Di queste due costituzioni imperiali, quella che qui più ci interessa è il provvedimento di Settimio Severo, che autorizzava il trasporto dei defunti solamente nel caso in cui il corpo non avesse ancora ricevuto una sepoltura definitiva e «théoriquement, il interdit donc l'exhumation d'une dépouille pour la transférer»[51]. Ed è chiaro che questa attestazione fa presumere che il verificarsi di condotte ostacolanti la sepoltura dei cadaveri dovesse essere assai frequente[52], sicché si può concordare con chi[53] ha puntualizzato che «oltre che smentire l'eccezionalità della possibilità di una *translatio corporis* da una tomba all'altra, il provvedimento imperiale segna la ineludibilità di un intervento reso necessario da una pratica che doveva aver luogo tutte le volte che il defunto veniva collocato in un luogo di

---

[50] Sul significato del verbo *permitto*, che ricorre in questa frase, v. G. De Bonfils, Honores *e* munera *per gli Ebrei di età severiana*, in «Labeo», 44 (1998), pp. 214-215 e n. 53, secondo cui il testo di Ulpiano è uno dei tanti nei quali tale giurista avverte quasi una necessità psicologica di aggiungere alle sue affermazioni la forza che deriva dall'autorità esterna. La Todisco, *Esempi di alfabetismo nella campagna romana in età imperiale (Italia e province occidentali)*, in «ZPE», 187 (2013), p. 295 n. 3, ritiene che il rescritto di Marco Aurelio valutasse la necessità che i *vici* dessero l'autorizzazione al passaggio al loro interno dei cadaveri trasportati. Ma di tutto ciò nel testo non vi è alcuna traccia, spettando tale competenza, nelle province, al *praeses provinciae* (v. paragrafo successivo). In ordine poi ai motivi che stavano alla base del provvedimento di Marco Aurelio, si può immaginare che esso fosse uno dei tanti con i quali si cercò di porre riparo ai disastrosi effetti di un'epidemia – indagata minuziosamente dal Birley, *Marco Aurelio*, traduzione di C. De Grandis, Milano 1990, pp. 186-189 e della quale peraltro non si è certi se si trattasse di vaiolo, tifo esantematico o peste bubbonica – che nel 167 d.C. flagellò l'impero al tempo di questo imperatore e che lo indusse a rinviare la partenza per i confini della parte settentrionale del territorio romano minacciati dai barbari ed a rimanere a Roma. E se le conseguenze e l'incidenza di tale epidemia sono ancora oggi oggetto di discussione fra gli storici, le fonti letterarie sono tuttavia concordi nel descriverla come incredibilmente letale: F. Arcaria, Oratio Marci. *Giurisdizione e processo nella normazione di Marco Aurelio*, Torino 2003, p. 108 e n. 202 (ivi ampia citazione di fonti giuridiche e letterarie).

[51] N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 155, seguito da M. Padovan, *Il sepolcro* cit., p. 165. Cfr. I. Ruggiero, *Ricerche* cit., p. 217 e n. 57, secondo cui l'esumazione comportava il venir meno della religiosità del luogo, con la conseguenza che, affinché fosse consentita, occorreva la mancanza della condizione di *res religiosa*.

[52] Così, giustamente, M. Navarra, *Creditori e debitori nel IV sec. d.C.: un macabro caso di esecuzione personale*, in *Atti del XVII Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana in onore di Giuliano Crifò*, cur. S. Giglio, II, Roma 2010, p. 871.

[53] P. Biavaschi, *Ricerche sul* precarium, Milano 2006, p. 84 n. 43.

sepoltura provvisorio. Rimane inalterato il quesito sulla portata dell'editto severiano: esso potrebbe costituire una assoluta novità, così come la conferma di una pratica in uso, oppure, ancora l'alleggerimento, nel caso di trasferimento delle spoglie, da eccessivi permessi richiesti in precedenza».

Nel terzo testo[54], Paolo afferma che, se qualcuno avesse seppellito un corpo con l'intento di trasferirlo poi da quel luogo a un altro e più per deporlo temporaneamente che per dare ivi sepoltura a un morto e decidere di stabilirne lì quasi l'eterna dimora, il luogo sarebbe rimasto profano. A prescindere dall'espressa puntualizzazione che una sepoltura provvisoria qualificava il luogo come «*profanus*», con l'implicita conseguenza che solamente quella definitiva o, forse meglio, a titolo definitivo rendeva il luogo *religiosus*[55], il frammento è importante perché evidenzia come il giurista cercasse di specificare meglio e circoscrivere il significato di «*perpetua sepultura*», che ricorre nei più sopra richiamati Paul. Sent. 1.21.4 e 1.21.1 e nell'appena esaminato D. 47.12.3.4, ponendo l'accento sulla circostanza che siffatta sepoltura poteva aversi unicamente laddove vi fosse stata la precisa intenzione di dare al defunto, per così dire (*quasi*), un'«*aeterna sedes*»[56].

---

[54] Sul quale v., oltre alla letteratura citata nelle note seguenti, D. A. Petrakakos, *Die Toten im Recht* cit., p. 74 e n. 10; G. Grosso, *Corso di diritto romano. Le cose*, Torino 1941, ripubblicato in «RDR», 1 (2001), p. 23; G. Longo, *La sepoltura dei cristiani* cit., p. 250 e n. 15; Id., *Le droit funéraire* cit., pp. 635-636; M. Kaser, *Zum römischen Grabrecht* cit., p. 35 e nn. 81-82; A. Ruiz Gutiérrez, Peregre defuncti cit., p. 100 e n. 16; L.-M. Mureşan - I. Mureşan, Translatio cadaveris cit., p. 727 e n. 28.

[55] Sul punto v. R. Taubenschlag, *Miszellen* cit., p. 254; F. De Visscher, *Le droit des tombeaux* cit., pp. 54 e n. 37 e 189 n. 81; P. Pescani, *Difesa minima di Gaio*, in *Gaio nel suo tempo*. Atti del simposio romanistico, cur. A. Guarino e L. Bove, Napoli 1966, pp. 96-97; G. Impallomeni, *Sulla capacità* cit., p. 45 n. 68; A. Palma, voce *Sepolcro (dir. rom.)*, in «Enciclopedia del Diritto», XLII, Milano 1990, p. 3 e n. 21; O. Estiez, *La* translatio cadaveris cit., pp. 102-103; Y. Thomas, Corpus aut ossa cit., p. 101 e n. 1; P. Biavaschi, *Ricerche sul* precarium cit., pp. 82-84; N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., pp. 157-158; M. Padovan, *Il sepolcro* cit., p. 125; I. Ruggiero, *Ricerche* cit., p. 217.

[56] In questo senso, si può allora scorgere nel frammento di Paolo – come bene è stato rimarcato dall'Estiez, *La* translatio cadaveris cit., p. 103 – «une mise en responsabilità du dédicant», mentre, secondo l'Impallomeni, *Sulla capacità* cit., p. 45, «è assente invece una eventuale concezione che intravedesse una particolare proprietà del defunto sul sepolcro». Ma v. pure C. M. A. Rinolfi, *Livio 1.5.20-7: pontefici,* sacra*,* ius sacrum, in «Diritto@Storia», 4 (2005), p. 13 e Servi *e* religio, in «Diritto@Storia», 9 (2010), pp. 44-45 e n. 131.

Nel quarto e ultimo testo[57], un rescritto di Diocleziano e Massimiano del 287 d.C. emanato su richiesta di una tale *Aquilina*[58] ribadiva il principio fissato dal più sopra ricordato *edictum* di Settimio Severo stabilendo, in maniera tanto concisa quanto perentoria, che, se un corpo non avesse ancora ricevuto una «*perpetua sepultura*», non poteva essere proibito il suo trasferimento. E si può allora concordare con chi[59] ha ritenuto che, in relazione a questa delicata e complessa problematica di ordine giuridico e religioso, i due imperatori avessero fornito un'interpretazione meno stretta rispetto a quella che era invece prevalsa in passato, ciò che, in effetti, è confermato dalla circostanza che il rescritto «permet ces trasports sans qu'aucune formalité ne soit exigée»[60].

Ora, a me sembra che tutte le disposizioni concernenti le sepolture non definitive qui ricordate si attagliassero bene al caso di *Iulia Florentina*, trovandovi applicazione in relazione al trasporto del suo corpo dal luogo della morte e, come qui si immagina, della sua prima provvisoria sepoltura a quello della sepoltura definitiva.

Infatti, il principio stabilito dall'editto di Marco Aurelio e Lucio Vero (D. 11.7.39) secondo cui, ove le circostanze lo avessero richiesto, non si dovesse negare la liceità del trasferimento di un'«*arculam*» in un luogo più conveniente, con la conseguenza che ogni corpo non destinato a una *perpetua sepultura* potesse essere trasferito allo scopo di essere seppellito in un altro luogo, risultando però decisivo a tale scopo l'accertamento dell'intento di chi volesse procedere in tal senso, era applicabile alla vicenda di *Iulia Florentina*, nella quale evidente era l'intenzione dei suoi genitori di procedere solo in un secondo momento alla sepoltura del corpo della propria figlia in un'altra città.

---

[57] Sul quale v., oltre alla letteratura citata nelle note seguenti, D.A. Petrakakos, *Die Toten im Recht* cit., p. 76 e n. 37; A. Burdese, *Cadavere* cit., p. 763; G. Longo, *Comunità cristiane* cit., p. 257 n. 32; Id., *Le droit funéraire* cit., pp. 638-639; M. Kaser, *Zum römischen Grabrecht* cit., pp. 28 n. 50 e 35 e n. 82; B. Fabbrini, *La deposizione di Gesù* cit., p. 154; Y. Thomas, Corpus aut ossa cit., pp. 100-101 e n. 1; J. Adame Goddard, *Sobre los sepulcros* cit., pp. 642 e 645; N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., pp. 156-157; A. Ruiz Gutiérrez, Peregre defuncti cit., p. 100 e n. 17; M. Padovan, *Il sepolcro* cit., p. 133 e n. 35; I. Ruggiero, *Ricerche* cit., p. 217 e n. 57; L.-M. Mureşan, I. Mureşan, Translatio cadaveris cit., p. 727 e n. 30.

[58] O, più probabilmente, *Aquiliana*: P. Krüger, *Die Ueberlieferung der Adressaten* cit., p. 314.

[59] F. Millar, *The Emperor in the Roman World* (31 BC – AD 337), London 1992², p. 361 e n. 40.

[60] A. Paturet, *Le transfert des morts* cit., p. 352.

Ancora, l'editto di Settimio Severo ed il rescritto di Marco Aurelio (D. 47.12.3.4), vietanti, in relazione al trasporto dei defunti alle proprie tombe, la frapposizione di ogni ostacolo al passaggio delle salme attraverso i territori dei *vici* o degli *oppida*, disciplinavano delle fattispecie particolari all'interno delle quali rientrava sicuramente il trasferimento del corpo di *Iulia Florentina*, in relazione al cui percorso, di qualche chilometro, dal luogo di partenza (Hybla) a quello di arrivo (Catania), non si può negare l'esistenza, se non proprio di *oppida*, certamente di *vici*.

Inoltre, la specificazione, da parte di Ulpiano (D. 11.7.40), del concetto di *perpetua sepultura* nel senso che tale sepoltura poteva aversi solamente laddove vi fosse stata la precisa intenzione di dare al defunto un'«*aeterna sedes*» trova riscontro nella volontà dei genitori di *Iulia Florentina* di dare 'eterna dimora' al corpo della propria figlia non nel luogo della sua morte e della sua provvisoria sepoltura ad Hybla, ma in luogo diverso, a Catania.

Infine, il rescritto di Diocleziano e Massimiano (CI. 3.44.10), che reiterava le disposizioni contenute nell'*edictum* di Settimio Severo stabilendo che, se un corpo non avesse ancora ricevuto una *perpetua sepultura*, non poteva essere proibito il suo trasferimento, regolava proprio il caso di *Iulia Florentina*. E, in questo senso, mi sembra assai significativa la circostanza che questo provvedimento fosse stato emanato nel 287 d.C., cioè solo pochi decenni prima della morte di *Iulia Florentina*.

Mi sembra perciò di potere concludere che il precedente esame di alcune norme del diritto sepolcrale romano possa rendere verosimile e plausibile la congettura che ho prospettato, e cioè che, nel caso di *Iulia Florentina*, si fosse provveduto prima a una sepoltura temporanea nella città (Hybla) dove era avvenuta la morte e poi, in seguito a un trasferimento avvenuto dopo dieci giorni dal decesso, alla sepoltura definitiva in un'altra città (Catania).

4. A prescindere dall'accoglimento di questa mia supposizione o, al contrario, della conclusione che il corpo di *Iulia Florentina* fosse stato sepolto una sola volta e in via definitiva, un dato è sicuro, e cioè che vi era stato comunque il trasporto della piccola salma da Hybla a Catania.

E proprio in ordine al trasporto dei corpi dei defunti il diritto sepolcrale romano prevedeva che ciò potesse avvenire in seguito a un provvedimento dei *pontifices*, dei *tribuni plebis*, del *princeps* e, nelle province, del *praeses provinciae*[61], che lo adottava in ambedue i casi ora prospettati:

> D. 11.7.38 (*Ulp*. 9 *de omn. trib*.): *Ne corpora aut ossa mortuorum detinerentur aut vexarentur neve prohiberentur quo minus via publica transferrentur aut quominus sepelirentur, praesidis provinciae officium est*.
>
> CI. 3.44.1 (*Imp. Antoninus A. Dionysiae*): *Si vi fluminis reliquiae filii tui continguntur vel alia iusta et necessaria causa intervenit, aestimatione rectoris provinciae transferre eas in alium locum poteris*.

Nel primo testo[62], Ulpiano afferma che era competenza del governatore della provincia impedire che i corpi e le ossa dei defunti fossero trattenuti o maltrattati o che ne venisse impedito il trasporto nella pubblica via o la sepoltura[63]. *Prima facie*, la

---

[61] Sulla competenza di questi quattro organi v., ampiamente, B. Fabbrini, *La deposizione di Gesù* cit., pp. 152-156 e N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., pp. 170-175 e, più limitatamente, E. Lefèvre, *Du Rôle des Tribuns de la Plèbe en procédure civile*, Paris 1910, pp. 238 e 256; G. Longo, *Comunità cristiane* cit., p. 252; B. Santalucia, *I* libri opinionum *di Ulpiano*, I, Milano 1971, p. 68 n. 125; M. Kaser, *Zum römischen Grabrecht* cit., pp. 26-28; A. Paturet, *Le transfert des morts* cit., pp. 375-376.

[62] Sul quale v., oltre alla letteratura citata nelle note seguenti, F. von Velsen, *Das* edictum provinciale *des Gaius*, in «ZRG», 21 (1900), p. 109; D.A. Petrakakos, *Die Toten im Recht* cit., p. 76 e n. 36; E. Lefèvre, *Du Rôle des Tribuns* cit., pp. 236-238 (con ampia citazione della letteratura più risalente); R. Taubenschlag, *Miszellen* cit., p. 253; R. Düll, Corpus Iuris. *Eine Auswahl der Rechtsgrundsätze der Antike*, München 1939, pp. 70-71; G. Longo, *Comunità cristiane* cit., pp. 243 e 252; Id., *La sepoltura dei cristiani* cit., p. 249; Id., *Le droit funéraire* cit., pp. 638-639; R. Bonini, *Comportamenti illegali* cit., p. 127 e n. 47; M. Kaser, *Zum römischen Grabrecht* cit., p. 28 n. 50; L. Cracco Ruggini, *Les morts qui voyagent* cit., p. 121 n. 14; B. Fabbrini, *La deposizione di Gesù* cit., p. 156 e n. 440; Y. Thomas, Corpus aut ossa cit., p. 96 e n. 1; J. Adame Goddard, *Sobre los sepulcros* cit., p. 651; A. Paturet, *Le transfert des morts* cit., p. 376; A. Kaiser, *Roman Urban Street Networks*, New York-London 2011, p. 215 n. 225; M. Padovan, *Il sepolcro* cit., pp. 165-166 e n. 139; L.-M. Mureşan, I. Mureşan, Translatio cadaveris cit., p. 727 e n. 27.

[63] Secondo l'Estiez, *La* translatio cadaveris cit., p. 107, il principio enunciato da Ulpiano sarebbe stato finalizzato «à raccourcir le plus possible le temps du trajet et à veiller particulièrement à ce que les mânes ne soient pas attisés. La *translatio cadaveris* fait déjà remonter le défunt du monde des morts à celui des vivants.

fattispecie oggetto dell'attenzione del giurista sembra riguardare tanto l'ipotesi del trasporto dei corpi e delle ossa da una sepoltura provvisoria a una definitiva quanto quella del loro trasporto finalizzato a una sola e definitiva sepoltura, ciò che, in effetti, appare confermato dall'assenza di alcuna specificazione nell'uno o nell'altro senso rinvenibile nel frammento. Tuttavia, in senso contrario milita la circostanza che, in realtà, Ulpiano richiamava qui la disciplina dettata da un editto di Settimio Severo – menzionato dallo stesso giurista in D. 47.12.3.4 e già esaminato nel paragrafo precedente – con il quale si era stabilito che i corpi destinati a una sepoltura non definitiva potevano essere trasferiti e, in relazione a tale disposizione, si vietava trattenerli o maltrattarli o ostacolare il loro passaggio attraverso i territori degli *oppida* (*Non perpetuae sepulturae tradita corpora posse transferri edicto divi Severi continetur, quo mandatur, ne corpora detinerentur aut vexarentur aut prohiberentur per territoria oppidorum transferri*). Il provvedimento di Settimio Severo e, quindi, il principio enunciato da Ulpiano nel testo ora in esame, riguardavano allora – come è invero comprovato anche dall'uso dei medesimi verbi[64] e per di più all'interno di un'uguale costruzione della frase in ambedue i frammenti ulpianei (D. 11.7.38: *Ne corpora … detinerentur aut vexarentur neve prohiberentur … transferrentur*; D. 47.12.3.4: *ne corpora detinerentur aut vexarentur aut prohiberentur … transferri*), ciò che, peraltro, «incite à penser qu'Ulpien reprend l'édit de Septime-Sévère pour l'appliquer plus spécifiquement aux situations provinciales»[65] – l'autorizzazione al trasporto dei defunti unicamente nel caso in cui il corpo non avesse ancora ricevuto una sepoltura definitiva[66].

Nel secondo testo, l'imperatore Caracalla aveva stabilito che, se in seguito alla violenza del fiume o per qualunque altra evenienza eccezionale si fosse reso necessario trasferire delle *reliquiae* in un altro luogo, occorresse l'autorizzazione del *rector provinciae*. Come si è già chiarito all'inizio del paragrafo precedente, questa

---

C'est une situation contre-nature, une brutalité faite au défunt. Le mort est non seulement "réveillé", mais comme privé de sépulture. Aussi faut il tout faire pour abréger ce moment dangereux».

[64] Sul cui significato v. G. Franciosi, Partes secanto cit., pp. 274-275.

[65] N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 156.

[66] Così anche M. Navarra, *Creditori* cit., pp. 870-871.

costituzione va interpretata alla luce di Paul. Sent. 1.21.1 (*Ob incursum fluminis vel metum ruinae corpus iam perpetuae sepulturae traditum sollemnibus redditis sacrificiis per noctem in alium locum transferri potest*), che, nel riprenderne quasi testualmente il contenuto[67], specificava che la regolamentazione in essa contenuta concernesse esclusivamente la sepoltura definitiva.

Ora, a me sembra che il riferimento di questi due testi alla competenza del governatore provinciale in materia di trasporto dei *corpora mortuorum* possa aiutare a comprendere meglio la menzione, nella quarta linea dell'iscrizione di *Iulia Florentina* [*Zoilo corr*(*ectore*) *p*(*rovinciae*)], del *corrector Siciliae* Zoilo «quale elemento di datazione, insolita in un'epigrafe funeraria cristiana di carattere privato»[68].

La Soraci[69] ha spiegato questa singolarità ritenendo che la volontà di perpetuare il ricordo del *corrector* potrebbe essere dovuta a motivi di ordine religioso, «oltre che a possibili echi neotestamentari e a una certa familiarità con gli ambienti governativi. Innanzi tutto, l'incidentale *Zoilo corr*(*ectore*) *p*(*rovinciae*) è inserita tra le informazioni relative alla nascita di Iulia Florentina e quelle del battesimo», con la conseguenza che la «collocazione della menzione del *corrector* tra i due momenti chiave nella vita della bambina potrebbe indicare che lo stesso governatore abbia giocato un ruolo, anche se probabilmente non diretto, nel passaggio della piccola da *pacana* a *fidelis*». E, da qui, la conclusione che la *correctura* di Zoilo rappresentò probabilmente un momento di svolta per la diffusione in Sicilia del cristianesimo, i cui seguaci appunto isolani dovettero godere, durante il suo governo, di maggiori attenzioni.

Questa ricostruzione appare condivisibile e, tuttavia, a me sembra che a questo meritevole tentativo di decifrazione della menzione della *correctura* di Zoilo se ne possa aggiungere un altro, che può fondarsi proprio sul richiamo alla competenza del *praeses provinciae* di cui al secondo dei due testi ora ricordati, CI. 3.44.1.

---

[67] Di «*incursum fluminis*» discorre anche Plin. *epist*. 10.68: *Petentibus quibusdam, ut sibi reliquias suorum aut propter iniuriam vetustatis aut propter fluminis incursum aliaque his similia quaecumque secundum exemplum proconsulum transferre permitterem …*

[68] C. Soraci, *Zoilo* cit., p. 243.

[69] Ivi, p. 244.

Infatti, se si presta attenzione alla frase finale del rescritto dell'imperatore Caracalla, si potrà facilmente notare come l'autorizzazione che il governatore della provincia doveva concedere per il trasporto dei defunti non fosse affatto un atto dovuto, ma, al contrario, un provvedimento improntato alla più ampia discrezionalità[70], ciò che è inequivocabilmente attestato dall'inciso «*aestimatione rectoris provinciae*». E si trattava di «una clausola tipica con la quale gli imperatori rimettono al magistrato-giudice della *cognitio* la valutazione discrezionale del caso concreto»[71], che, significativamente, ricorre, in formulazioni analoghe e ugualmente in riferimento al governatore provinciale, anche in altri rescritti di età severiana, quali CI. 2.36(37).2 (*praesidis provinciae viri clarissimi notio est isque causa cognita aestimabit*), 5.36.3 (*praeses provinciae … aestimabit*), 5.62.11.1 (*praeses provinciae … aestimabit*) e 6.6.4pr. (*praeses provinciae … aestimabit*) di Alessandro Severo.

Se il *praeses provinciae* poteva dunque accordare o negare il permesso di trasportare i defunti, ciò avvenendo in seguito a una attenta valutazione dei singoli casi sottosposti alla sua decisione e comunque a suo insindacabile giudizio[72], si può allora immaginare, a mio avviso, che la menzione del *corrector provinciae* Zoilo

---

[70] Secondo il Paturet, *Le transfert des morts* cit., p. 353, «l'autorité compétente pour délivrer la permission de transférer se rélève invariablement étatique au sens administrsatif, comme dans d'autres sources, à travers l'agrément du gouverneur de province. Pou autant, l'intervention du *rector provinciae* devait être automatique au point qu'il aurait pu être redondant d'y faire allusion».

[71] B. Santalucia, *I* libri opinionum cit., p. 171.

[72] Assai significativo è, in tal senso, Plin. *epist*. 10.69, in cui Traiano, rispondendo a un puntuale quesito di Plinio in ordine alla competenza a concedere l'autorizzazione al trasferimento dei cadaveri nelle province (*epist*. 68: *Petentibus quibusdam, ut sibi reliquias suorum aut propter iniuriam vetustatis aut propter fluminis incursum aliaque his similia quaecumque secundum exemplum proconsulum transferre permitterem, quia sciebam in urbe nostra ex eius modi causis collegium pontificum adiri solere, te, domine, maximum pontificem consulendum putavi, quid observare me velis*), chiarisce che il provvedimento doveva essere concesso non dai pontefici, bensì dai governatori provinciali, specificando inoltre che ciò sarebbe avvenuto caso per caso e in base ai motivi allegati dai richiedenti (*Durum est iniungere necessitatem provincialibus pontificum adeundorum, si reliquias suorum propter aliquas iusta causas transferre ex loco in alium locum velint. Sequenda ergo potius tibi exempla sunt eorum, qui isti provinciae praefuerunt: ex causa cuique ita aut permittendum aut negandum*). Su queste due *epistulae* v., recentemente e per tutti, M. Jońca, *Pliny the Younger* cit., pp. 17-26.

nell'epitaffio fosse il migliore modo per ringraziarlo di avere esercitato il suo ampio potere discrezionale nella direzione auspicata dai genitori di *Iulia Florentina*, ciò che si era appunto verificato e concretizzato nell'autorizzazione al trasporto del corpo della piccola defunta da Hybla a Catania.

5. Un altro interrogativo che si pone in relazione alle possibili vicende *post mortem* di *Iulia Florentina* consiste nel chiedersi, anche qui nell'assoluto silenzio dell'iscrizione funeraria di *Iulia Florentina*, quando ebbero luogo i suoi funerali e il trasporto del suo corpo.

E, sul punto, una plausibile risposta può forse essere data alla luce di quanto previsto da un testo delle *Pauli Sententiae*, già esaminato nel terzo paragrafo e nuovamente richiamato nel quarto:

> Paul. Sent. 1.21.1: *Ob incursum fluminis vel metum ruinae corpus iam perpetuae sepulturae traditum sollemnibus redditis sacrificiis per noctem in alium locum transferri potest.*

Il principio enunciato è chiaro: nel caso di eventi naturali eccezionali (*Ob incursum fluminis vel metum ruinae*), un corpo già destinato a una sepoltura definitiva poteva essere trasferito in un altro luogo, a condizione che fossero stati compiuti dei «*sacrificia*» (*sollemnibus redditis sacrificiis*) e che il trasporto avvenisse di notte (*per noctem*).

Se è dunque incontestabile che il diritto sepolcrale romano prevedesse la necessità di compiere dei *sacrificia* per il corretto svolgimento del trasporto dei corpi, non pochi dubbi esistono invece in ordine all'individuazione del loro contenuto (offerte, uccisione di animali, banchetti od altro) e, soprattutto, della loro natura, giacché può pensarsi che questi «*sollemnia sacrificia*» fossero dei sacrifici espiatori[73] o, al contrario e più verosimilmente, dei sacrifici svolti durante i funerali[74] o, comunque, «d'usage en matière funéraire»[75] e ricollegabili probabilmente

[73] N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 161.

[74] O. Estiez, *La* translatio cadaveris cit., pp. 104-105 e J. Adame Goddard, *Sobre los sepulcros* cit., pp. 645-646.

[75] A. Paturet, *Le transfert des morts* cit., p. 360.

«aux usages traditionnels du paganisme»[76], finalizzati, come anche nel nostro caso, «à écarter l'*ira deorum* et assurer le maintien de la *pax deorum*»[77].

E non è poi senza significato, per la presente indagine, l'utilizzo, nel testo, del plurale «*sacrificia*», che autorizza l'interprete a immaginare che il testo si riferisse, in realtà, à «deux sacrifices distincts, le premier intervenant avant l'exhumation du corps et le second aux moment de l'inhumation dans le nouveau sépulcre… Dans la prèsente hypothèse il est permis de penser par exemple à un premier sacrifice offert aux mânes du défunt, pour expier l'exhumation par anticipation. Un second serait offert à Cérès au moment de la nouvelle inhumation comme pour symboliser l''ancrage' du défunt dans un nouveau *locus* souterrain»[78], con la conseguenza che «le *sacrificium* de la *translatio* postérieure peut être rapproché de funérailles dites 'simplifiées'»[79] oppure «d'un fête commémorative des morts come celle des *parentalia* ou peut-être d'une *parentatio*»[80].

Se si ritiene convincente e plausibile, come credo, questa ricostruzione, si può allora congetturare che lo svolgimento dei sacrifici in due diversi momenti, e cioè in relazione prima alla sepoltura provvisoria e successivamente a quella definitiva, si sarebbe verificato anche nel caso dell'ipotizzata doppia sepoltura (prima ad Hybla e poi a Catania) di *Iulia Florentina*.

E in favore dell'opinione che questi sacrifici fossero di natura non espiatoria ma funeraria potrebbe trovare conferma nel preciso riferimento temporale, «*per noctem*», che ricorre nella lin. 10 dell'epitaffio: «*cum uterq*(*ue*) *parens omni momento fleret per noctem Maiestatis vox extitit quae defunctam lamen*[*t*]*ari prohiberet*» (linn. 9-12). Inciso, questo, che si rinviene anche nel testo in esame, nel quale la costruzione della frase finale «*sollemnibus redditis sacrificiis per noctem in alium locum transferri potest*» legittima l'intepretazione che l'interposizione «*per noctem*» si riferisse tanto ai sacrifici quanto al trasporto del defunto.

---

[76] Ivi, p. 362.
[77] Ivi, pp. 363-364.
[78] Ivi, pp. 364-365.
[79] Ivi, p. 366.
[80] Ivi, p. 367.

E, invero, è noto[81] che i funerali[82] si svolgevano nella Roma arcaica di notte e successivamente, ma non si sa quando, tale pratica, che riguardava anche le riesumazioni, venne riservata solamente ai poveri e agli impuberi[83], discorrendo le fonti, per questi ultimi, di '*funus acerbum*' o di '*immaturae exsequiae*': le esequie dei minori di età dovevano dunque svolgersi in fretta e di nascosto, ciò avvenendo per il timore di essere contaminati dal *funus* dei morti in età prematura. Qualsiasi morte precoce doveva perciò essere avvertita, individualmente, come una punizione e, collettivamente, come una sconfitta della società, per cui probabilmente «si cercava di nascondere una realtà dolorosa, di respingerla nel nulla, di rimuoverla freudianamente situandola in un'oscurità vissuta come simbolo»[84]. Nel caso di *funus acerbum* si trattava allora di «stabilire una condizione di pace con la divinità»[85] e questo appunto perché «la morte precoce di un figlio veniva vissuta come una sorta di maledizione»[86].

Lo stesso inciso «*per noctem*» di cui all'epitaffio consente poi

---

[81] A. Palma, *Sepoltura* cit., p. 13; C. De Filippis Cappai, Imago mortis cit., pp. 59 e 87-91; M. Felici, *Riferimenti giuridici* cit., p. 187 e n. 59 (ivi altra letteratura citata); S. Castagnetti, *Le* leges libitinariae cit., pp. 184-187 e n. 78; M. Felici, Ius cit., p. 57 e n. 52 (ivi altra letteratura citata).

[82] Sui diversi aspetti dei quali v., senza pretesa di esaustività, B. Albanese, *Su XII Tab. 10.2-4 (regole per i riti funerari)*, in «SDHI», 64 (1998), pp. 397-411; N. Belayche, *Le neuvaine funéraire à Rome ou "la mort impossible"*, in *La mort au quotidien dans le monde romain*. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris – Sorbonne 7-9 octobre 1993), cur. F. Hinard, M.-F. Lambert, Paris 1995, pp. 155-159; L. Deschamps, *Rites funéraires de la Rome républicaine*, in *La mort au quotidien* cit., pp. 171-180; E. Falletti, *La rappresentazione dei funerali e delle onoranze funebri nell'epigrafia latina*, in *La mort au quotidien* cit., pp. 225-234; M. Felici, *Riferimenti giuridici* cit., pp. 179-191; S. Castagnetti, *Le disposizioni sui funerali 'speciali' nelle* leges libitinariae, in Fides Humanitas Ius. *Studii in onore di Luigi Labruna*, cur. C. Cascione, C. Masi Doria, II, Napoli 2007, pp. 867-873; A. Paturet, *Funérailles publiques et sépulture privée: le paradoxe de la mort dans l'ancienne Rome*, in «Acta Iassyensia Comparationis», 10 (2012), pp. 22-28; M. Blasi, *Strategie funerarie. Onori funebri pubblici e lotta politica nella Roma medio e tardorepubblicana (230-27 a.C.)*, Roma 2012, *passim*; A. Ramon, *Il rituale della morte: tra* pollutio *e apoteosi*, in *Il corpo in Roma antica. Ricerche giuridiche*, cur. L. Garofalo, II, Ospedaletto-Pisa 2017, pp. 359-365.

[83] I funerali degli impuberi e dei decurioni avevano la precedenza rispetto a quelli di tutti gli altri: S. Castagnetti, *Le disposizioni sui funerali* cit., pp. 877-881 e *Le* leges libitinariae cit., pp. 182-189.

[84] C. De Filippis Cappai, Imago mortis cit., p. 88.

[85] Ivi, p. 91.

[86] *Ibidem*.

di supporre che non solo il funerale di *Iulia Florentina*, ma anche il trasporto del suo piccolo corpo da Hybla a Catania fosse stato effettuato, appunto secondo quanto previsto dal passo in esame (*per noctem in alium locum transferri potest*), di notte.

E si trattava di una disposizione di carattere precauzionale finalizzata a evitare «la pollution de passants, surtout de ceux qui, d'une façon ou d'une autre, avaient affaire avec le sacré et les rites de la cité»[87] e «liée à l'idée de souillure. De plus, la fraîcheur de la nuit pouvait ralentir la décomposition des chairs, tandis que pendant la période diurne, la chaleur serait propice à une corruption fétide plus rapide, surtout pendant la saison estivale, réputée beaucoup plus chaude»[88]. Anche se «cette remarque ne peut s'appliquer qu'au transfert d'un individu décédé depuis peu et non au transfert des ossements ou *reliquiae* de quelqu'un mort depuis longtemps, car en ce cas les chairs sont déjà retournées à la poussière»[89], dovendosi inoltre pensare «que la *translatio* postérieure de tombe à tombe se pratiquait la plupart du temps sur un trajet relativement court, destiné à mettre la dépouille à l'abri des dangers qui menacent son integrité»[90].

Affermazioni e deduzioni, queste, che appaiono tutte ampiamente condivisibili e, per quel che qui più ci interessa da vicino, sicuramente valevoli anche per il caso di *Iulia Florentina*, in ordine al quale non interessa in questa sede interrogarsi ulteriormente se il trasporto notturno sia da interpretare come una *fictio* volta a evitare l'insepoltura derivante dall'esumazione del cadavere in quanto l'oscurità si sarebbe sostituita alla terra venuta meno oppure come momento della morte dedicato ai defunti[91] e neppure indagare i motivi che indussero l'imperatore Giuliano, nel 363 d.C., a reiterare la disposizione, enunciata appunto nel testo delle *Pauli Sententiae* ora esaminato, che il funerale e il trasporto dei defunti dovessero svolgersi durante la notte[92]:

---

[87] N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 169.

[88] A. Paturet, *Le transfert des morts* cit., p. 370.

[89] *Ibidem*.

[90] *Ibidem*.

[91] Su questa alternativa v. M. Padovan, *Il sepolcro* cit., pp. 168-169.

[92] Sul primo paragrafo della costituzione giulianea riportata nel testo e sul suo *principium* (*Pergit audacia ad busta diem defunctorum et aggeres consecratos, cum et lapidem hinc movere et terram sollicitare et cespitem vellere proximum sacrilegio*

CTh. 9.17.5.1 (*Imp. Iulianus A. ad populum*): *Secundum illud est,*

---

maiores sempre habuerint. Sed et ornamenta quidam tricliniis aut porticibus auferunt de sepulchris. Quibus primis consulentes, ne in piaculum incidant contaminata religione bustorum, hoc fieri prohibemus poena manium vindice cohibentes) v. D. A. Petrakakos, *Die Toten im Recht* cit., p. 16 e n. 13; L. Chiazzese, *Confronti testuali. Contributo alla dottrina delle interpolazioni giustinianee. Parte generale*, in «ASGP», 16 (1931), pp. 55 e n. 1 e 411 e n. 1; L. Wenger, *Eine Inschrift* cit., p. 381 e n. 3; G. Grosso, *Corso di diritto romano* cit., pp. 22 e 28; R. Düll, *Studien zum römischen Sepulkralrecht*, in *Atti del Congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto*. Verona 27-28-29 – IX – 1948, cur. G. Moschetti, III, Milano 1951, p. 163; B. Biondi, *Diritto romano cristiano*, II, Milano 1952, pp. 249-250; J. Bidez, *Kaiser Julian. Der Untergang der heidnischen Welt*, Hamburg 1956, p. 194; F. De Visscher, *Le droit des tombeaux* cit., p. 157; E. Volterra, *Il problema del testo delle costituzioni imperiali*, in *La critica del testo*. Atti del II Congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto. Venezia, 18-22 Settembre 1967, Firenze 1971, pp. 917-920; C. Kunderewicz, *La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Théodosien*, in *Studi in onore di Edoardo Volterra*, IV, Milano 1971, pp. 142 e n. 33 e 144-145 e n. 43; R. Andreotti, *Problemi della* Constitutio de postulando *attribuita all'Imperatore Giuliano e l'esercizio della professione forense nel tardo Impero*, in «RIDA», 19 (1972), p. 202 e n. 82; Id., *Problemi del* suffragium *nell'imperatore Giuliano*, in *Atti del I Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana* (Spello - Foligno - Perugia 18-20 settembre 1973), cur. G. Crifò, Perugia 1975, p. 24 n. 65; A. Biscardi, *Cultura e anticonformismo di Giuliano l'Apostata*, in *Atti del III Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana* (Perugia - Trevi - Gualdo Tadino) (28 settembre - 1º ottobre 1977), Perugia 1979, p. 68 e n. 66; C. Dupont, *La politique de Julien à l'égard du christianisme dans les sources littéraires des IVe et Ve siècles après Jésus-Christ*, in *Atti del III Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana* cit., p. 208 e n. 64; M. Sargenti, *Aspetti e problemi dell'opera legislativa dell'Imperatore Giuliano*, in *Atti del III Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana* cit., p. 338; C.S. Tomulescu, *Julien l'Apostat et le code de Justinien*, in *Atti del III Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana* cit., pp. 413-414 e n. 8 e 420-422 e n. 35; J.L. Murga, *Delito e infracción urbanística en las constituciones bajoimperiales*, in «RIDA», 26 (1979), p. 311 e n. 4; Id., *Una Constitución de Mayoriano en defensa del patrimonio artístico de Roma*, in «AHDE», 50 (1980), pp. 592-593 e n. 11; E. Volterra, *Intorno alla formazione del Codice Teodosiano*, in «BIDR», 83 (1980), p. 134; F. De Marini Avonzo, *Codice teodosiano e Concilio di Efeso*, in *Atti del V Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana* (Spello - Perugia - Bevagna - Sansepolcro) (14-17 ottobre 1981), Perugia 1983, p. 120 e n. 55; G. Bassanelli Sommariva, *La legge di Valentiniano III del 7 novembre 426*, in «Labeo», 29 (1983), p. 298 e n. 38; P. Cuneo, *Codice teodosiano, Codice giustinianeo e diritto del Tardo Impero*, in «Labeo», 42 (1996), p. 218; R. López Melero, *Enterrar en Urso* cit., p. 111 e n. 39; R. Mentaxaka, *Delitos contra la moral sexual en las 'Etimologias' de Isidoro*, in «Labeo», 44 (1998), p. 83 e n. 48; S. Kernéis, *Vol de nuit. L'abrogation de l'ancien article 382-3 du Code Pénal ou la fin d'un 'document de droit primitif'*, in «RD», 77 (1999), p. 295 e n. 65; O.F. Robinson, *Unpardonable Crimes: Fourth Century Attitudes*, in *Critical Studies in Ancient Law, Comparative Law and Legal History*, cur. J.W. Cairns, O.F. Robinson,

quod efferri cognovimus cadavera mortuorum per confertam populi frequentiam et per maximam insistentium densitatem; quod quidem oculos hominum infaustis incestat aspectibus. Qui enim dies est bene auspicatus a funere aut quomodo ad deos et templa venietur? Ideoque quondam et dolor in exsequiis secretum amat et diem functis nihil interest, utrum per noctes an per dies efferantur, liberari convenit populi totius aspectus, ut dolor esse in funeribus, non pompam exsequiarum nec ostentatio videatur.

Oxford-Portland 2001, p. 123 n. 27; M. Allison, *Les religions de l'empereur Julien*, Neuchâtel 2002, pp. 30-31 e n. 265; É. Rebillard, *Religion et sépulture* cit., pp. 80-81; J. Adame Goddard, *Sobre los sepulcros* cit., pp. 644 e 651; H.-F. Mueller, Nocturni coetus *in 494 BC*, in Augusto augurio. Rerum humanarum et divinarum commentationes *in honorem Jerzy Linderski*, cur. C.F. Konrad, Stuttgart 2004, p. 81; Id., *La reglamentación nocturna en la antigua Roma*, in «Nova Tellus», 22.1 (2004), pp. 135-137; N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 168; S. Benoist, *Du* pontifex maximus *à l'élu de Dieu: l'Empereur et les* sacra *(Ier s. av. n. e.-Ve s. de n. e.)*, in *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007), cur. O. Hekster, S. Schmidt-Hofner, C. Witschel, Leiden-Boston 2009, p. 45 e n. 40; J. Torres, *Emperor Julian and the veneration of relics*, in «Ant-Tar», 17 (2009), pp. 205-209 e nn. 1 e 4; A. Łukaszewicz, *Caesar in Alexandria. Fragmentary Latin dipinti discovered at Kom el-Dikka*, in «JJP», 41 (2011), p. 82; J. Harries, *Imperial Rome AD 284 to 363. The New Empire*, Edinburgh 2012, pp. 309-310 e n. 79; Y.A. Marano, *'Roma non è stata (de)costruita in un giorno'. Fonti giuridiche e reimpiego in età romana (I secolo a.C. - VI secolo d.C.)*, in «Lanx», 16 (2013), p. 27 e n. 154; F. Cuena Boy, Ne funestentur sacra civitatis cit., pp. 6-7 e 13-14; G. Franciosi, *Corso storico istituzionale di diritto romano*, cur. L. Monaco, E. Germino, Torino 2014, p. 211 e n. 52; R. Lizzi Testa, *The Famous 'Altar of Victory Controversy' in Rome: The Impact of Christianity and the End of the Fourth Century*, in *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*, cur. J. Wienand, Oxford 2015, p. 415 e n. 49; W. Kaiser, Res sacrae *und* res religiosae. *Zur Textkonstitution von D. 1.8.1 pr. (Gaius 2 inst.)*, in «Index», 44 (2016), p. 17 e n. 42; M. Falcon, *Il corpo di San Babila* cit., p. 392 e n. 22; C. Murer, *From the Tombs into the City: Grave Robbing and the Reuse of Funerary Spolia in Late Antique Italy*, in «AAAH», 30 (2018), pp. 117-118 e n. 14. Secondo il Polaček, *L'attività riformatrice di Giuliano l'Apostata nel quadro dell'evoluzione storica*, in *Atti del III Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana* (Perugia - Trevi - Gualdo Tadino) (28 settembre - 1º ottobre 1977), Perugia 1979, pp. 317-318, l'editto di Giuliano era chiaramente rivolto contro i cristiani che compivano cerimonie funebri durante il giorno. *Contra* M. Sargenti, *Il Codice Teodosiano: tra mito e realtà*, in «SDHI», 61 (1995), p. 378 n. 12, secondo cui l'*edictum ad populum* giulianeo, nonostante il linguaggio evidentemente paganeggiante, non conteneva norme che si possano ritenere favorevoli ai pagani. In generale sull'atteggiamento di Giuliano verso il paganesimo ed il cristianesimo v., recentemente e per tutti, A. Marcone, *Giuliano. L'Imperatore filosofo e sacerdote che tentò la restaurazione del paganesimo*, Roma 2019, *passim*.

6. Le linn. 12-13 dell'epitaffio di *Iulia Florentina*, nel rendere noto che il *corpus* della piccola defunta era stato inumato a Catania davanti alle porte dei martiri (*pro foribus martXPorum … humatu[m] e[st]*), pone poi all'interprete un altro quesito, che si riassume nell'interrogarsi se, nel caso in esame, fossero state rispettate, o meno, le norme previste dal diritto romano in ordine all'ubicazione dei siti di sepoltura.

Per rispondere a questo interrogativo bisogna però preliminarmente ricordare che l'esatta individuazione del luogo di culto legato ai martiri catanesi nel quale si trovavano le «*fores*» menzionate nell'iscrizione è stata oggetto di indagini storico-archeologiche che sono pervenute a conclusioni talmente disparate da far ritenere che, sul punto, ci si possa muovere, in realtà, «solo nel campo delle ipotesi»[93].

Tuttavia, in questa sede non è affatto necessario passarle in rassegna – bastando rinviare all'acribica esposizione che ne ha fatto la Soraci[94] prospettando la propria ricostruzione – e nemmeno pronunciarsi in favore di una soluzione fra le tante proposte, dal momento che sembra certo che si trattò di un'area cimiteriale[95] – 'davanti' (*pro*) alle cui 'aperture' (*foribus*) sarebbe stata sepolta appunto la piccola *hyblensis* – edificata in una zona periferica della città di Catania e nei pressi delle sue mura[96].

E quanto ora evidenziato in ordine all'ubicazione della sepoltura di *Iulia Florentina* fuori dalle mura della città sembra trovare un preciso riscontro nelle fonti giuridiche romane:

---

[93] C. Soraci, *Zoilo* cit., p. 245.

[94] Ivi, pp. 245-254.

[95] Secondo il Longo, *Sul diritto sepolcrale romano*, in «Iura», 15 (1964), p. 155, prima ancora della creazione dei vasti complessi cimiteriali cristiani, sarebbe stato facile ai seguaci del cristianesimo, anche in ambiente pagano e pure laddove tale ambiente fosse numericamente preponderante e ostile, effettuare l'*illatio* dei propri morti. Infatti, l'ampiezza del complesso che, accanto al sepolcro vero e proprio, costituiva, nell'accezione sociale, la parte di terreno destinata al culto dei morti, lasciava ogni possibilità ai filocristiani di concedere piccole zone alla sepoltura di defunti cristiani. E, invero, numerose epigrafi ci mostrano che, nei luoghi in cui sorgevano sepolcri, nelle zone *adiectae* e negli stessi sepolcri di vaste dimensioni, accanto alle sepolture pagane, i sepolcri cristiani trovavano modo di sistemarsi.

[96] C. Soraci, *Zoilo* cit., pp. 245, 247 e 249-250 e D. Palermo, C. Soraci, *Il cimitero scomparso* cit., pp. 9, 11 e 13.

Paul. Sent. 1.21.2: *Corpus in civitatem inferri non licet, ne funestentur sacra civitatis: et qui contra ea fecerit, extra ordinem punitur*.

Paul. Sent. 1.21.3: *Intra muros civitatis corpus sepulturae dari non potest vel ustrina fieri*.

CI. 3.44.12 (*Impp. Diocletianus et Maximianus AA. Victorino*): *Mortuorum reliquias, ne sanctum municiporum ius polluatur, intra civitatem condi iam pridem vetitum est*.

Nel primo testo[97], si stabilisce il divieto di seppellire un *corpus* in città[98], e ciò al fine di non *funestare sacra civitatis*[99], prevedendosi anche che il suo trasgressore fosse punito *extra ordinem*.

---

[97] Sul quale v., oltre alla letteratura citata nelle note seguenti, M. Conrat (Cohn), *Der Westgothische Paulus* cit., pp. 68-69 e n. 180; D. Liebs, *Die pseudopaulinischen Sentenzen* cit., p. 149; J. Adame Goddard, *Sobre los sepulcros* cit., pp. 646-647; A. Paturet, *Funérailles publiques* cit., p. 26 e n. 2.

[98] Secondo il Paturet, *Le transfert des morts* cit., p. 376, il verbo *inferre*, che ricorre nel testo, «induit deux significations: soit le *corpus* est simplement porté à travers la ville, soit il s'agit de l'usage typiquement funéraire du terme, cf. Cicéron, *De leg*., 2, 64, le corps serait alors transporté dans la ville pour être inhumé en son sein». Cfr. R. López Melero, *Enterrar en Urso* cit., p. 109 e n. 26, secondo cui «*inferre* puede equivaler a 'dar sepultura', si expresa o tácitamente se refiere al *locus* o al sepulcro, pero de ningún modo si aparece construido con un lugar a dónde, como *in civitatem* en un pasaje de Paulo. Aquí se prohibe 'introducir un cadáver en la ciudad'».

[99] Cioè «pour éviter de polluer les rites de la cité par contact avec la mort»: N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 161, il quale sottolinea anche che il testo non fa alcuna allusione al carattere sacro dello spazio *intra pomerium*, ma, appunto, «au risque de souillure qu'encourent les rites qui se déroulent dans les sanctuaires urbains» (p. 164). Cfr. B. Gesemann, *Zum Standort der Traianssäule in Rom*, in «JRGZ», 50.1 (2003), pp. 309 e n. 22 e 319 e n. 112 e M. Fiorentini, *Culti gentilizi, culti degli antenati*, in «Scienze dell'antichità. Storia archeologia antropologia», 14.2 (2007-2008), p. 1028, secondo cui «il testo non collega il divieto di sepoltura con lo spazio contaminato dell'*Urbs*, ma comunque con la necessità di evitare di *funestare* il culto pubblico cittadino, corrompendolo col contatto con la morte. L'antitesi tra spazio sacro della *civitas* e carica contaminante della morte è espressa recisamente». Secondo il Cuena Boy, Ne funestentur sacra civitatis cit., p. 5, «el autor de las Sentencias todavía siga invocando el concepto tradicional de la impureza causada por el contacto con la muerte como fundamento de la prohibición de introducir (o de enterrar) un cadáver dentro de la *civitas*. Lo más sorprendente, sin embargo, no es ni la persistencia de esta antiquísima razón de tipo religioso – cuyo peso en el plano de las costumbres seguiría siendo seguramente considerable – ni tampoco la aparición de la misma en un enunciado de carácter jurídico, sino el dato de que la contaminación derivada del acto prohibido pudiera afectar nada menos que a los *sacra civitatis*, o sea, a la propia *civitas*».

Nel secondo testo[100], si vieta la sepoltura di un corpo o la sua cremazione (*ustrina fieri*)[101] all'interno delle mura della città[102].

Nel terzo ed ultimo testo[103], una costituzione di Diocleziano e Massimiano del 290 d.C., si ricorda che già da molto tempo fosse

---

[100] Sul quale v., oltre alla letteratura citata nelle note seguenti, D. Liebs, *Die pseudopaulinischen Sentenzen* cit., p. 149; R. López Melero, *Enterrar en Urso* cit., p. 109 e n. 27; J. Adame Goddard, *Sobre los sepulcros* cit., p. 648; A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero,* De Legibus, Ann Arbor 2004, p. 400; M.J. Castillo Pascual, *Espacio en orden: El modelo gromático-romano de ordenación del territorio*, Logrõno 2011, p. 118 e n. 30; F. Cuena Boy, Ne funestentur sacra civitatis cit., p. 6.

[101] Sull'univoco significato, nelle fonti epigrafiche e letterarie, del termine *ustor* nel senso di 'colui che appicca il fuoco al rogo funebre' e, quindi, di addetto all'*ustrina* e sulla sua assenza invece nelle fonti giuridiche, nelle quali, come appunto nel passo in esame, ricorre il termine *ustrina* v. S. Castagnetti, *Le* leges libitinariae cit., p. 230 e n. 90.

[102] Secondo il Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 164, anche questo testo, come quello precedente, non costituisce una testimonianza esplicita «sur la nature proprement religieuse de l'interdit d'ensevelir des morts *intra pomerium*». Cfr. B. Gesemann, *Zum Standort der Traianssäule* cit., pp. 309 e n. 22 e 319 e n. 112 e S. Sisani, Qua aratrum ductum est. *La colonizzazione romana come chiave interpretativa della Roma delle origini*, in *Roman Republican Colonization. New Perspectives from Archaeology and Ancient History*, cur. T.D. Stek, J. Pelgrom, Roma 2014, p. 374, secondo il quale il richiamo alle mura, come limite concreto dell'*urbs*, va inteso quale allusione alla funzione di discrimine svolta dal *pomerium*. Sul significato dell'espressione «*intra muros*» v. O. Gradenwitz, *Zur Rechtssprache*, in «ZRG», 16 (1895), p. 119. Peraltro, diversi scavi hanno rivelato che le norme vietanti le sepolture intramuranee vennero frequentemente trasgredite nel V e VI sec. d.C., anche se, a tutt'oggi, non si è ancora cercato di dare una spiegazione olistica a questo cambiamento, indicando comunque la proliferazione di sepolture intramuranee nel complesso paesaggio urbano romano non solo un mutato atteggiamento nei confronti della morte, ma anche una decisa inversione di rotta nella gestione dei defunti e nella topografia della città: M. Costambeys, *Burial topography and the power of the Church in fifth- and sixth-century Rome*, in «PBSR», 69 (2001), pp. 169-189.

[103] Sul quale v., oltre alla letteratura citata nelle note seguenti, M. Conrat (Cohn), *Der Westgothische Paulus* cit., pp. 68-69 n. 181; M. Kaser, *Zum römischen Grabrecht* cit., p. 28 n. 50; R. López Melero, *Enterrar en Urso* cit., p. 112 e n. 43; P. Grossmann, *The Pilgrimage Center of Abû Mînâ*, in *Pilgrimage and holy space in late antique Egypt*, cur. D. Frankfurter, Leiden-Boston-Köln 1998, p. 293 n. 50; M.U. Sperandio, *La* Consultatio veteris cuiusdam iurisconsulti *e alcuni problemi del* Codex Gregorianus, in *Atti del XV Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana in onore di Carlo Castello*, cur. G. Crifò, S. Giglio, Napoli 2005, p. 44 e n. 20; M. Felici, *Riferimenti giuridici* cit., p. 187 e n. 61; S.J.J. Corcoran, *New subscripts for old rescripts: the Vallicelliana fragments of Justinian code Book VII*, in «ZRG», 126 (2009), p. 417 e n. 26; M. Felici, Ius cit., pp. 57-58 e n. 54.

vietato seppellire[104] le *reliquiae* dei morti all'interno della città[105], e ciò allo scopo di non *polluere sanctum municiporum ius*[106].

---

[104] Nessun dubbio può aversi in ordine all'utilizzo del verbo *condere* (*intra civitatem condi*) per indicare l'interramento: F. Cuena Boy, Ne funestentur sacra civitatis cit., p. 6.

[105] L'inciso «*iam pridem*» rimanda sia al divieto decemvirale di sepoltura *intra urbem*, che si applicava tanto all'inumazione quanto all'incinerazione (10.1: *Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*) e che rappresenta la prima disposizione normativa in materia, a partire dalla quale iniziò a diffondersi l'uso di dare sepoltura ai resti umani lungo le vie pubbliche esterne alla città e in cimiteri pubblici posti nel suburbio oppure nei campi, e sia alla reiterazione di tale precetto da parte prima di Adriano (D. 47.12.3.5: *Divus Hadrianus rescripto poenam statuit quadraginta aureorum in eos qui in civitate sepeliunt, quam fisco inferri iussit, et in magistratus eadem qui passi sunt, et locum publicari iussit et corpus transferri. Quid tamen, si lex municipalis permittat in civitate sepeliri? Post rescripta principalia an ab hoc discessum sit, videbimus, quia generalia sunt rescripta et oportet imperialia statuta suam vim optinere et in omni loco valere*) e poi di Antonino Pio, che «*intra urbes sepeliri mortuos vetuit*» (SHA. *vita Antonini Pii* 12.3), testo, quest'ultimo, in cui il plurale «*urbes*», per un verso, ci dà la misura della diffusione, ancora nella seconda metà del II sec. d.C., delle sepolture all'interno dei centri abitati e, per altro verso, pone seri dubbi in ordine all'osservanza del divieto in questione – alla cui mai venuta meno vigenza sembra fare riferimento SHA. *vita Marci* 13.4 (*Tunc autem Antonini leges sepeliendi sepulchrorumque asperrimas sanxerunt, quando quidem caverunt, ne quis ubi vellet fabricaretur sepulchrum. Quod hodieque servatur*) – non tanto a Roma, quanto piuttosto nelle province: D.A. Petrakakos, *Die Toten im Recht* cit., p. 58 e nn. 13-18; A. Burdese, *Cadavere* cit., p. 763; F. De Visscher, *Le droit des tombeaux* cit., pp. 22-23 e n. 12, 60 e n. 56 e 147; A. Romano, *Riflessioni sulla decima tavola*, in «AAN», 92 (1981), pp. 11-16; A. Palma, *Sepolcro* cit., p. 2 e n. 7; O. Licandro, In ius vocatio *e violazione del domicilio*, in «SDHI», 57 (1991), pp. 213-214 n. 31 (ivi ampia letteratura citata); O. Diliberto, *Materiali per la palingenesi delle XII Tavole*, I, Cagliari 1992, p. 408; B. Albanese, *Su XII Tab. 10.2-4* cit., p. 397 n. 1; J. Adame Goddard, *Sobre los sepulcros* cit., pp. 646-648; O. Licandro, Domicilium habere. *Persona e territorio nella disciplina del domicilio romano*, Torino 2004, pp. 385-386 n. 12 (ivi ampia letteratura citata); A.R. Dyck, *A Commentary on Cicero* cit., pp. 400-401; M. Felici, *Riferimenti giuridici* cit., pp. 186-187; N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., pp. 160-161; M. Fiorentini, *Culti gentilizi* cit., pp. 1021-1028; O. Licandro, Domicilium. *Il principio dell'inviolabilità dalle XII Tavole all'età tardoantica. Lezioni di esegesi*, Torino 2009, pp. 18-20; A. Trisciuoglio, *Cadavere* cit., pp. 11-12; F. Cuena Boy, Ne funestentur sacra civitatis cit., p. 6; M. J. Bravo Bosch, *La protección del medio ambiente en la antigua Roma*, in «Labeo», 42 (2014), pp. 491-492 e n. 2; M. Felici, Ius cit., pp. 56-57; M.F. Cursi, *Le norme in materia di sepoltura*, in XII Tabulae. *Testo e commento*, cur. M.F. Cursi, II, Napoli 2018, p. 704.

[106] Secondo il Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 164, non é facile decifrare il significato dell'inciso «*sanctum municiporum ius*» e, tuttavia, «le souci de ménager un espace propre aux morts reste evident». Cfr. F. Cuena Boy, Ne funestentur sacra civitatis cit., pp. 5-6, il quale, dopo avere specificato che il verbo *polluo* (*polluere sanctum municiporum ius*) significa 'contaminare' o 'profanare' (così anche J. Adame Goddard, *Sobre los sepulcros* cit., p. 647), ritiene che, trattandosi di un rescritto

E si può concordare con chi[107] ha ritenuto che, mentre la regola enunciata nelle prime due testimonianze trovava la sua motivazione nella necessità di limitare «i disagi da superaffollamento causati, non solo a Roma ma anche nelle province, dall'imponente sviluppo edilizio, nonché in motivi igienici», nella terza «la giustificazione – con il suo richiamo alla santità delle istituzioni in un clima di abbandono dei culti tradizionali – sembra corrispondere al tentativo di restaurare anche a livello ideologico la vacillante unità dell'impero con ogni supporto, compreso quello di una religione ormai in agonia».

Pertanto, l'evidenziata suburbanità del luogo di sepoltura di *Iulia Florentina* consente di concludere che, in questo caso, vennero sicuramente rispettate le disposizioni ora ricordate e, quindi, che l'iscrizione catanese certifichi la piena legittimità dell'operato di chi scelse di seppellire il suo piccolo corpo «*pro foribus martXPorum*».

7. Ed è proprio in relazione a quest'ultimo rilievo, e cioè alla risoluta volontà dei genitori di *Iulia Florentina* di seppellire il corpo della propria figlia in un cimitero destinato a raccogliere le spoglie dei martiri cristiani, che può avanzarsi un'ultima congettura.

Infatti, benché dall'iscrizione traspaia con evidenza la stretta correlazione di siffatta intenzione dei genitori con il passaggio di *Iulia Florentina* dallo *status* religioso di «*pacana*» a quello di «*fidelis*» (linn. 2-4: *fideli factae … pacana nata*), non mi sentirei di escludere affatto che, oltre a questa motivazione di ordine religioso, ve ne potesse essere un'altra, dettata da una precisa preoccupazione che può scorgersi alla luce di una puntuale norma del diritto sepolcrare romano tardoantico:

CTh. 9.17.7 (*Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius AAA.*

---

il cui destinatario, *Victorinus*, abitava probabilmente in un *municipium*, «la referencia a un *ius municipiorum* podría deberse a esta circunstancia aun si hubiera que suponer, dado el uso del genitivo plural, que el ius en cuestión no era exclusivo de la localidad del consultante», per cui «parece lógico pensar que la frase *sanctum municipiorum ius pollueri* se refiere a los efectos que podía causar sobre el municipio aquel factor de impureza constante, emplazado clandestinamente en el interior del área urbana, desconocido e imposible por tanto de purgar» (p. 12).

[107] A. Romano, *Riflessioni* cit., pp. 15-16.

Cynegio praefecto praetorio): *Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur. Habeant vero in potestate, si quolibet in loco sanctorum est aliquis conditus, pro eius veneratione quod martyrium vocandum sit addant quod voluerint fabricarum*.

CI. 1.2.3 (*Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius AAA. Cynegio praefecto praetorio*): *Nemo martyres distrahat, nemo mercetur*.

Nel 386 d.C., gli imperatori Graziano, Valentiniano II e Teodosio I avevano dunque stabilito il divieto della vendita e del commercio dei corpi dei martiri[108] ed è significativo che Giusti-

[108] Sulla scia di quanto ritenuto in precedenza dal Saxer, *Morts martyrs reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris 1980, pp. 239-240, il Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 170, traduce i verbi *distrahere* e *mercari*, che ricorrono nei due testi, con «dépècement» e «vente» e, similmente, in precedenza, il Coulton, *Five Centuries of Religion*, III, Cambridge 1936, p. 117, secondo cui si tratterebbe di «removal» e «sale». *Contra* e nel senso di 'alienare' (*distrahere*) e 'commerciare' (*mercari*), giustamente, G. Zarro, Sepulchrum cit., pp. 383-384 e n. 3 e 385 n. 4, il quale, dopo avere ricordato l'esistenza di molte iscrizioni attestanti compravendite di sepolcri o contenenti clausole di inalienabilità tendenti appunto a contrastarne la vendita, che, quindi, doveva presumersi praticata, rimarca la necessità di interrogarsi se le reliquie dei martiri fossero escluse, o meno, dal novero delle cose o, invece – come è stato ritenuto in passato dal Petrakakos, *Die Toten im Recht* cit., p. 226 n. 10 – incluse tra le *res extra commercium* e, ancora, sulla differente ragione di fondo, che con l'avvento del cristianesimo, ostava. Cfr. W. Enßlin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, München 1953, p. 54 e M.C. Mirow, K.A. Kelley, *Laws on Religion from the* Theodosian *and* Justinianic Codes, in *Religions of Late Antiquity in practice*, cur. R. Valantasis, Princeton-Oxford 2000, p. 266, secondo cui si tratterebbe, rispettivamente, di «teilen» (dividere) e «verhandeln» (negoziare) e di «sell» (vendere) e «buy» (comprare). Di «commercio di reliquie» discorrono genericamente il Falchi, *Legislazione e politica ecclesiastica nell'impero romano dal 380 d.C. al Codice Teodosiano*, in *Atti del VI Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, cur. G. Crifò, Perugia 1986, p. 206 ed il Trisciuoglio, *Cadavere* cit., p. 9, cui *adde* N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine. Empire et civilisation*. I. *L'empire oecuménique (527-641)*, Bucarest 1934, p. 95 e C. N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, traduzione di J. Carner, Madrid 1949, p. 321. E, più specificamente, di «distribution» e «commerce» il Boiron, *Jalons pour une histoire du statut canonique des reliques*, in «Archives de l'Église de France», 84 (2015), p. 14 e di «partición» e «comercio» la Gabrielli, *El culto a los mártires en el Norte de África: Devoción y control eclesiástico sobre el pueblo cristiano*, in *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, cur. J. Fernández Ubiña, A.J. Quiroga Puertas, P. Ubric Rabaneda, Granada 2015, p. 219.

niano, inserendo la loro costituzione[109] nel suo Codice, avesse voluto ribadirne, a distanza di quasi centocinquant'anni dalla sua

[109] Sulla quale v., oltre alla letteratura citata nella nota precedente ed in quelle seguenti, M. Conrat (Cohn), *Miscellen. Ueber die Epitome Codicis Florentina*, in «ZRG», 4 (1893), p. 131; A. Burdese, *Cadavere* cit., p. 763; G. Longo, *Le droit funéraire* cit., p. 638; G. Brummer, *Wer war Jacobus? Zur Deutung von Claudian C. M. 50*, in «ByzZ», 65 (1972), p. 347 n. 42; F. Casavola, *Scienza* cit., p. 19 n. 3; H. Geertman, *The Builders of the* Basilica Maior *in Rome* [1976], in Id., Hic fecit basilicam. *Studi sul* Liber Pontificalis *e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, cur. S. de Blaauw, Leuven-Paris-Dudley 2004, p. 9 e n. 30; D.S. Potter, *The Roman Empire at Bay. AD 180-395*, London-New York 2004, pp. 565 e 713 n. 244; M. Kaser, *Zum römischen Grabrecht* cit., p. 27 n. 49; C. Mango, *Constantine's Mausoleum and the translation of relics*, in «ByzZ», 83 (1990), p. 51 e n. 4; B. Effros, *Caring for Body and Soul. Burial and the Afterline in the Merovingian World*, Philadelphia 2002, p. 66 e n. 80; H. Röckelein, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*, Stuttgart 2002, p. 143 e n. 56; É. Rebillard, *Religion et sépulture* cit., p. 81; J. Adame Goddard, *Sobre los sepulcros* cit., pp. 643-644; G. Clark, *Christianity and Roman Society*, Cambridge 2004, p. 57; A. Paturet, *Le transfert des morts* cit., p. 377 e n. 102; L. Spera, Hic constituit supra memorias martyrum missas celebrare. *Interventi papali su tombe di martiri per la celebrazione* ad corpus *tra tarda antichità e alto medioevo*, in *Martiri ed Eucarestia nella civiltà cristiana. L'Eucarestia, forza dei Martiri, fonte della testimonianza cristiana*. Atti della Giornata di Studio - 27 ottobre 2005. Collegio Teutonico - Città del Vaticano, cur. L. Spera, Roma 2007, p. 52 n. 32; B. Croke, *Reinventing Constantinople: Theodosius I's imprint on the imperial city*, in *From the Tetrarchs to the Theodosians. Later Roman History and Culture, 284-450 CE*, cur. S. McGill, C. Sogno, E. Watts, Cambridge 2010, p. 261 e n. 158; A. Muñoz Melgar, *La memòria de sant Fructuós en la basílica de l'amfiteatre de Tàrraco*, in *Pau, Fructuós I el cristianisme primitiu a Tarragona (segles I-VIII)*. Actes del congrés de Tarragona (19-21 de juny de 2008), cur. J.M. Gavaldà Ribot, A. Muñoz Melgar, A. Puig i Tàrrech, Tarragona 2010, p. 384 e n. 14; H.A. Klein, *Sacred Things and Holy Bodies: Collecting Relics from Late Antiquity to the Early Renaissance*, in *Treasures of Heaven. Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, cur. M. Bagnoli, H.A. Klein, C. Griffith Mann, J. Robinson, Baltimore 2010, pp. 56 e 65 n. 11; R. McKitterick, *The representation of Old Saint Peter's basilica in the* Liber Pontificalis, in *Old Saint Peter's, Rome*, cur. R. McKitterick, J. Osborne, C. M. Richardson, J. Story, Cambridge 2013, pp. 109-110 e n. 56; A.S. Jacobs, voce *Relics*, in «The Encyclopedia of Ancient History», cur. R.S. Bagnall, K. Brodersen, C.B. Champion, A. Erskine, S.R. Huebner, Malden 2013, p. 5767; J.C. Bermejo Barrera, *Crónicas, reliquias, piedras legendarias y coronaciones en la Edad Media*, in «CHD», 23 (2016), p. 31; M. Stuart Williams, *The Politics of Heresy in Ambrose of Milan. Community and Consensus in Late-Antique Christianity*, Cambridge 2017, p. 290 e n. 15; C. Murer, *From the Tombs into the City* cit., p. 117 n. 17; J.P. Stanfill, *The Body of Christ's Barbarian Limb: John Chrysostom's Processions and the Embodied Performance of Nicene Christianity*, in *Revisioning John Chrisostom: New Approaches, New Perspectives*, cur. C.L. de Wet, W. Mayer, Leiden-Boston 2019, p. 679 e n. 38.

emanazione, la vigenza[110] e, come si evince dalla sua massimazione nel secondo testo[111], accentuarne la perentorietà[112].

Sulla scorta di tale disposizione, che dovette sortire l'effetto di promuovere la costruzione di edifici religiosi nei luoghi dove erano seppelliti i martiri[113], si può allora immaginare, a mio avviso,

---

[110] Cfr. F. De Visscher, *Le droit des tombeaux* cit., p. 312 n. 5, secondo cui «il semble que devant le développement toujours croissant du culte des reliques et l'ardeur avec laquelle les communautés de fidèles recherchaient et se disputaient les restes des martyrs, la recommandation impériale, ancore valable au IVe siècle, n'ait pu être maintenue en vigueur», e, in precedenza, F. Wieland, *Altar un Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrhundert. Neue Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie*, Leipzig 1912, p. 84, secondo il quale il commercio delle reliquie martiri era «eine ganz gewöhnliche Sache» e H. Silvestre, *Commerce et vol des reliques au Moyen Age*, in «RBPh», 30.3-4 (1952), p. 723, il quale sottolinea che «il suffit d'avoir quelque peu fréquenté les sources narratives de l'époque pour se rendre compte que ces prescriptions restèrent le plus souvent lettre morte. Le seul fait de répéter l'interdiction est déjà suggestif». Il divieto introdotto dalla costituzione in esame sarà poi rinnovato in età carolingia, riconoscendosi tuttavia ai principi e ai vescovi il diritto dell'*inventio* e della *translatio* dei corpi santi: M. Sensi, *L'Umbria terra di santi e di santuari*, in M. Sensi, M. Tosti, C. Fratini, *Santuari nel territorio della provincia di Perugia*, Perugia 2002, p. 114 n. 15. Ma v. pure U. Swinarski, *Der ganze und der zerteilte Körper. Zu zwei gegensätzlichen Vorstellungen im mittelalterlichen Reliquienkult*, in *Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung*, cur. D.R. Bauer, K. Herbers, Stuttgart 2000, p. 61, secondo cui «in der Ostkirche scheint die Zerteilung von Märtyrerleibern sehr früh üblich gewesen zu sein. Dabei kam es offenbar auch bald zu Mißbräuchen im Reliquienkult, zielte das Gesetz Kaiser Theodosius' aus dem Jahr 386 doch vor allem auf die unkontrollierte Plünderung von echten und wohl auch vermeintlichen Märtyrergräbern, die Zerteilung der Heiligen und den Handel mit solchen Reliquien».

[111] Il Chiazzese, *Confronti Testuali* cit., pp. 189-190 e n. 5 e 216 e n. 6, sottolinea che la costituzione in esame rientra in quei casi nei quali l'esemplare teodosiano viene smembrato nel Codice di Giustiniano in due parti [CTh. 9.17.7 = CI. 1.2.3 + CI. 3.44.14 (*Nemo humatum corpus ad alterum locum sine Augusti adfatibus transferat*)] e assai frequente è l'uso compilatorio del plurale, che scalza il singolare del dettato genuino [CTh. 9.17.7 (*martyrem*) = CI. 1.2.3 (*martyres*)]. Sul punto v. anche F. De Visscher, *Le droit des tombeaux* cit., pp. 158 e 312 n. 5 e M. Falcon, *Il corpo di San Babila* cit., p. 394 e n. 32.

[112] Secondo il De Visscher, *Le droit des tombeaux* cit., p. 313, «la reccomandation est formelle et précise».

[113] Secondo il Galletti, *Cimiteri e sepolture negli ordinamenti civili ed ecclesiastici tra Tarda Antichità ed età comunale*, in «I quaderni del Mediæ Ætatis Sodalicium», 16 (2018), p. 52, già alla fine del IV secolo la presenza di reliquie in chiese urbane dovette attrarvi delle sepolture e che questo fenomeno fosse in espansione lo confermerebbe appunto la costituzione in esame, nella quale il divieto di rimozione delle tombe venne contemplato non più nel quadro di una generica *violatio sepulchri*, bensì nella specifica casistica di un trasferimento di corpi santi.

che la sepoltura del corpo di *Iulia Florentina* in un luogo deputato a raccogliere le spoglie dei martiri cristiani non rispondesse solamente a motivazioni di ordine religioso, ma anche alla convinzione o, forse meglio, all'auspicio dei genitori che, trattandosi appunto di un sito tutelato giuridicamente contro il traffico delle reliquie dei martiri, pure il corpo della piccola defunta – che *stricto iure* non poteva essere annoverata tra coloro i quali avevano perduto la propria vita a causa della loro fede – avrebbe avuto, sol perché i suoi resti erano stati inumati insieme a quelli dei martiri, la medesima protezione giuridica contro delle attività speculative e, comunque, dei comportamenti *contra legem*, spesso alimentati dalla devozione dei fedeli[114].

Né, in senso contrario, può valere la scontata obiezione che la disposizione di cui si è detto fosse successiva alla vicenda di *Iulia Florentina*, giacché il De Visscher[115] ha dimostrato che «la ligne de conduite que devait si clairement énoncer la constitution de l'an 386 était déjà celle de Constantin», alla cui epoca, come si è già detto nel secondo paragrafo, risale la confezione dell'epitaffio catanese. E, nel medesimo senso, il Saxer[116] ha messo bene in luce l'affermarsi di una *pietas* africana verso i martiri e le loro reliquie che avrebbe poi trovato un suo riconoscimento normativo generale appunto nella costituzione ora ricordata, la cui emanazione testimonia come i fenomeni cultuali e devozionali cristiani da essa regolamentati fossero comuni a tutto l'impero, nel quale invalse in ambito cristiano, non a caso proprio alla fine del III sec. d.C., l'uso, poi esploso a metà del IV sec. d.C., del trasferimento delle

---

[114] Sul rapporto tra quest'ultima e la norma ora ricordata v. i condivisibili rilievi del De Visscher, *Le droit des tombeaux* cit., pp. 312-313, secondo cui tale norma tendeva a conciliare la difesa dei *corpora martyrorum*, il loro culto e la devozione dei fedeli. Secondo la Effros, *Monuments and memory: repossessing ancient remains in early medieval Gaul*, in *Topographies of power in the early Middle Ages*, cur. M. de Jong, F. Theuws, C. van Rhijn, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 105-106, «great popular pressure on bishops to produce the remains of indigenous martyrs thus faced resistance in the form of imperial legislation banning relic translations in February, 386». Il Wiśniewski, *The Beginnins of the Cult of Relics*, Oxford 2019, p. 185, ha recentemente sottolineato che «the fact that the bodies of martyrs were explicitly mentioned suggests that the phenomenon of unearthing and transferring the remains of these particular dead was already widespread enough to attract the attention of the emperor; and if so it could have hardly escape the notice of non-Christians».

[115] *Le droit des tombeaux* cit., p. 314.

[116] *Morts martyrs reliques* cit., pp. 124 e n. 4 e 244.

reliquie di martiri e santi[117], il cui culto divenne, appunto dal IV sec. d.C. in poi, un elemento costitutivo della religione cristiana[118].

8. L'esame delle diverse fonti giuridiche considerate nei paragrafi precedenti in relazione all'epitaffio di *Iulia Florentina* testimonia inequivocabilmente che lo studio del diritto sepolcrale e funerario romano del Principato e degli inizi del Tardo Impero e, in particolare, del trattamento e del trasporto del cadavere, delle modalità di svolgimento dei funerali e dei riti connessi e la condizione dei sepolcri può essere fruttuosamente affrontato e condotto solamente attraverso «une comparaison entre les prescriptions et les exigences de la religion d'une parte, et le discours de la jurisprudence imperiale de l'autre»[119] che consente allo storico del diritto di guardare alle iscrizioni funerarie di quest'epoca come a testimonianze aventi non solo una dimensione commemorativa, ma anche, e soprattutto, «una valeur juridique accordée à l'intention»[120] che costringe l'interprete a chiedersi, come appunto nel caso della vicenda di *Iulia Florentina*, se vennero, o meno, rispettate le norme previste dall'ordinamento giuridico romano e, quindi, se l'epigrafe in questione attesti l'agire, o meno, nella legalità più completa.

Ma, a prescindere dalle questioni giuridiche che pone l'iscrizione di *Iulia Florentina* e nella piena consapevolezza che, in relazione a esse, nel presente lavoro non sono state proposte spiegazioni od avanzate soluzioni, ma sono state solamente prospettate congetture e supposizioni, più o meno verosimili e plausibili, che sono espressione del tentativo di ricostruire 'ciò che l'epitaffio non dice', una conclusione mi sentirei comunque di sottoscrivere, e cioè che «la morte lontana, cioè quella di individui scomparsi in un passato percepito come distante, sembra perdere, agli occhi di chi la indaga, il carico di dolore e angosce che accompagna ogni distacco definitivo e acquistare un valore aggiunto legato alle informazioni che essa offre sul mondo di vivi che l'ha vissuta, elaborata e rappresentata»[121].

---

[117] C. Ricci, *Qui non riposa* cit., p. 8.

[118] *Ibidem*.

[119] N. Laubry, *Le transfert des corps* cit., p. 150.

[120] O. Estiez, *La* translatio cadaveris cit., p. 108.

[121] Sul punto v., recentemente, E. Cronnier, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient (IVe-VIe s.)*, Turnhout 2015, *passim*.

La morte di Iulia Florentina: ipotesi mediche e diagnostiche

Martino Ruggieri - Cristina Soraci

Introduzione

L'epigrafe funeraria in marmo, detta di "*Iulia Florentina*", fu portata alla luce a Catania nel 1730, nei luoghi ove sorgeva un cimitero paleocristiano cittadino, ed è oggi conservata presso i locali delle opere non in esposizione del Museo del Louvre, fuori Parigi; un calco di gesso si trova invece presso il Castello Ursino di Catania[1].

L'epigrafe commemora la morte di una bambina siciliana, di un anno e mezzo d'età, conosciuta con il nome di Iulia Florentina, che fu sepolta, nel periodo in cui fu imperatore Costantino il Grande (306-337 d.C.), nell'allora città romana di Catania[2].

Dal testo dell'epigrafe noi sappiamo che la piccola Iulia fu inumata il 4 ottobre [*IIII non(as) oct(o)br(es)*] di un anno non precisato durante il periodo in cui Zoilo fu governatore della Sicilia [*Zoilo corr(ectore) p(rovinciae)*], tra il 320 e il 326 d.C.[3]

Da quanto riportato nell'epigrafe, sappiamo anche che Iulia nacque pagana (*pacana nata*) e che fu battezzata (*fidelis facta*) all'età di diciotto mesi e ventidue giorni (*mense octavo decimo et vices[i]ma secunda die completis*), proprio lo stesso giorno nel quale (apparentemente e inizialmente) morì (*ultimum spiritum agens*), tra l'una e le due del mattino (*hora noctis octava*); essa poi "sopravvisse" altre quattro ore (*supervixit horis quattuor*) continuando a fare le cose consuete (*ita ut consueta repeteret*) prima di essere dichiarata morta (*de[f]uncta*) tra le 6 e le 7 del mattino nella città di Ibla (nei dintorni dell'attuale Paternò, in provincia di Catania) [*Hyblae hora die[i] prima septimum kal(endas) octobres*].

---

[1] C. Soraci, *Introduzione*, in questo volume.

[2] C. Soraci, *Zoilo, Costantino e le* fores martyrum *catanesi. Ancora sull'epigrafe di Iulia Florentina*, in «Klio», 99 (2017), pp. 238-259.

[3] *Ibidem*.

Quella stessa notte, narra ancora l'epigrafe, i genitori udirono la "voce del Signore" (*per noctem Maiestatis / vox extitit*), che proibiva loro di piangere la defunta (*quae defunctam lamen[t]ari prohi/beret*): il corpo della piccola fu sepolto, per intercessione del presbitero, in un loculo (una tomba) di fronte alle *fores martyrum* [*cuius corpus pro foribus martXP(orum) cua X loculo suo per prosbiterum humatu[m] e[st]*], cioè le "porte" (o "archi") dei "martiri" cristiani, che era il luogo dove venivano sepolti i cristiani e i martiri della Cristianità nella città romana di Catania[4].

Questa epigrafe e il suo luogo di ritrovamento hanno fornito agli storici della Cristianità una grande quantità d'informazioni sui luoghi di sepoltura e sulle stesse sepolture nella Sicilia e nell'Italia paleocristiana. Nonostante una simile mole d'informazioni storiche e archeologiche, non è stata mai formulata alcuna ipotesi medica su questo fenomeno straordinario di "morte apparente", "risuscitazione" e morte di una bambina vissuta in una provincia dell'Impero romano.

La "bambina" Iulia Florentina raccontata dalla sua epigrafe

Le iscrizioni dell'epigrafe ci raccontano che Iulia Florentina[5]:

- era una bambina di un anno e mezzo e ventidue giorni d'età;
- viveva in una città provinciale dell'impero romano, la siciliana Catania;
- visse nel IV secolo d.C.;
- era di origini pagane;
- fu battezzata l'ultimo giorno della sua vita;
- apparentemente morì tra l'una e le due del mattino (ora ottava della notte);
- riprese a vivere, in quelle stesse ore, dopo essere stata ritenuta morta;
- visse per ulteriori quattro ore, durante le quali riprese a fare le cose consuete;
- morì dopo quelle quattro ore, tra le sei e le sette del mattino (ora prima del mattino);

[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*.

- morì a Ibla (nei dintorni dell'odierna Paternò), una città in provincia di Catania;
- fu sepolta a Catania davanti alle *fores martyrum*, luoghi di sepoltura dei cristiani in città.

L'epigrafe narra anche che la notte della morte di Iulia i suoi genitori udirono la "voce del Signore" che proibiva loro di piangerla.

Indizi sulla morte di Iulia Florentina

Conoscendo nei dettagli quanto riportato nell'epigrafe sulla piccola Iulia Florentina e sulla sua morte, bisogna ora comprendere se questi dati ci possono realmente aiutare nel formulare una diagnosi o perlomeno una ipotesi diagnostica quanto più vicina alla verità.

Questo tipo di percorso deduttivo e induttivo è molto simile a quello seguito dal medico, nella pratica quotidiana, per giungere a una diagnosi; esso è valido ancor di più in campo pediatrico, in quanto è ben evidente come i bambini molto piccoli non raccontino e/o riferiscano nulla al medico pediatra e quindi il processo diagnostico, in questa fascia d'età, deve basarsi su indizi raccolti dalla storia riferita dai genitori e/o dal tutore del bambino, da una loro analisi critica e dall'obiettività clinica ottenuta attraverso l'osservazione e la visita del bambino[6].

Nel nostro caso, abbiamo a disposizione solo poche righe d'iscrizione e le conoscenze storiche, archeologiche e culturali dell'epoca e della società all'interno della quale viveva Iulia Florentina e la sua famiglia; dobbiamo quindi sforzarci di eseguire un'analisi quanto più attenta e dettagliata di questi pochi dati a nostra disposizione.

In medicina generale, così come in pediatria, ogni aspetto della storia personale e medica passata e presente di un essere umano assume importanza, giacché ogni variabile può influire nel causare una malattia e/o nel modificarne il decorso; per esempio il luogo

[6] C. Catassi, P. Cogo, G. Corsello, L. Lugheti, G. Peroni, G. Piacentini, M. Ruggieri, A. Verroti di Pianella, in T. Lissauer, W. Carroll, *Manuale di Pediatria*, Milano 2018.

di nascita e/o residenza; i genitori dai quali si è nati e/o quelli adottivi; gli eventuali fratelli e/o sorelle; sesso; età; gravidanza; parto; periodo neonatale; prime tappe dello sviluppo intellettuale, motorio e comportamentale e malattie contratte in precedenza, oltre ai luoghi dove si è vissuto, sono importanti ai fini della corretta ricostruzione e della formulazione di una diagnosi corretta[7].

Procederemo quindi ad analizzare, punto per punto, i dati fornitici dall'epigrafe e li valuteremo alla luce del contesto storico-culturale e pediatrico.

Luogo d'origine, sesso e fascia d'età di Iulia

Sappiamo dal nome indicato nell'epigrafe che "Iulia" Florentina era una bambina (quindi una persona di sesso femminile) e che assai probabilmente era nata in Sicilia, una provincia dell'Impero romano; sappiamo con certezza che in tale provincia (e precisamente a Ibla, non lontano da Catania) è morta all'alba del 4 ottobre in un anno compreso tra il 320 e il 326 d.C., cioè durante l'amministrazione senatoriale di Zoilo. Sappiamo infine che essa fu sepolta in un cimitero della città siciliana dell'antico impero romano nota come Catania.

L'analisi dell'età, così come quella del sesso di un bambino, sono assai importanti per sapere che tipo di bambina ci troviamo di fronte; secondo il sesso e l'età, molti parametri cambiano in campo pediatrico[8]: per esempio, si possono presentare, tra le altre cose, rischi specifici di malattia o di morte o capacità di eseguire o no determinate azioni. Secondo il sesso e/o l'età di sviluppo, un bambino potrà ammalarsi o manifestare prevalentemente o esclusivamente i sintomi o i segni di determinate malattie. Esso inoltre rischierà di morire maggiormente per determinate complicanze che colpiscono solo o prevalentemente alcuni organi ancora meno sviluppati e quindi più suscettibili in quella fascia d'età (in minore maniera per il sesso). Potrà essere capace di eseguire determinate azioni motorie (es., reggere il capo, stare seduto, in piedi, camminare o correre), vocali (canticchiare, balbettare, parlare in maniera semplice o complessa) o interagire socialmente (es., riconoscere il

[7] *Ibidem.*
[8] *Ibidem.*

volto di un'altra persona, agganciare lo sguardo, seguire una persona o un oggetto, afferrarlo, giocare, interloquire)[9].

Conosciamo il sesso di Iulia Florentina che collegheremo in seguito alla sua morte. Analizziamo la fascia d'età della quale essa fa parte.

Premesso che un bambino "normale" nasce da una gravidanza decorsa normalmente e completatasi alla 38° settimana di vita intrauterina (bambino a termine), in pediatria i bambini sono suddivisi nelle seguenti fasce d'età[10]:

Prematuro: bambini nati prima della 37ª settimana di vita intrauterina;
Neonato: qualunque bambino dalla nascita al 28° giorno di vita extrauterina;
Lattante: dal 1° al 6° mese di vita;
1ª infanzia: dal 6° mese al 2° anno di vita;
2ª infanzia: dal 2° al 6° anno di vita;
3ª infanzia: dal 6° anno di vita sino alla pubertà (8-10 anni);
Pubertà/Adolescenza: dalla comparsa dei caratteri sessuali al compimento dei 18 anni d'età.

Iulia Florentina è di sesso femminile e il giorno della sua morte è una bambina nella sua 1ª infanzia, cioè ha meno di due anni di vita. Questi particolari saranno analizzati successivamente in profondità.

Stato di salute precedente e al momento della morte (apparente)

L'epigrafe ci fornisce pochi indizi su questi aspetti. Si legge solo che Iulia era una bambina "dolcissima" e "innocentissima" [*dulcissimae atq(ue) innocentissimae*]. Queste due parole potrebbero indicare, soprattutto la parola "dolcissima", che Iulia era di fattezze gentili, delicate e che quindi non presentava note patologiche visibili, definite in pediatria e genetica "note dismorfiche": cioè quelle caratteristiche del volto, degli arti e del corpo in generale che si discostano dalla

[9] M. Ruggieri, in L. Pavone, M. Ruggieri, *Neurologia pediatrica*, Milano 2021³.
[10] C. Catassi, P. Cogo, G. Corsello, L. Lugheti, G. Peroni, G. Piacentini, M. Ruggieri, A. Verroti di Pianella, in T. Lissauer, W. Carroll, *Manuale* cit.

morfologia normale e che spesso sono solo delle innocenti caratteristiche proprie tipiche della variabilità del genere umano, ereditate o no dai nostri genitori e/o dai nostri avi, ma che talora sono il segno clinico peculiare di determinate e specifiche malattie. Questa stessa parola potrebbe volere descrivere anche o solo un tratto comportamentale: in questo caso, ai fini diagnostici, potrebbe significare che non vi erano disturbi del comportamento e che comunque la bambina fosse conosciuta per un comportamento tranquillo[11]. La parola "innocentissima" è probabilmente da riferire all'età di Iulia, troppo piccola per potere essere destinata a morte.

Va notato anche però che aggettivi come *dulcissimus* e *amatissimus* o definizioni simili erano spesso presenti nelle iscrizioni funerarie dell'antica Roma e rispecchiavano prevalentemente il coinvolgimento emotivo dei familiari per la morte prematura di creature piccole d'età[12]; il bambino, infatti, anche se non aveva un ruolo sociale e legale ben affermato, era amato e accudito in seno alle famiglie in maniera molto attenta[13]. Ricordiamo anche che la mortalità infantile nel mondo romano antico era pari al 33%, e che, da un'analisi delle iscrizioni e delle epigrafi funerarie nel mondo romano, l'attesa di vita dei bambini era pari a "due lustri" (il lustro era pari a cinque anni di vita); l'attesa di vita di un uomo era pari a ventidue anni, mentre quella delle donne era di venti anni circa. Quindi, malgrado l'attesa di vita generale fosse bassa, la morte di un bambino veniva sempre considerata un fatto ingiusto per l'età comunque troppo precoce. L'adozione, peraltro, era una pratica assai diffusa in questo periodo dell'antichità, in quanto, i genitori purtroppo potevano spesso venire a mancare[14].

Un'altra notazione importante può essere quella del battesimo, fatto amministrare dai genitori proprio in coincidenza dell'ultimo giorno di vita di Iulia. Sappiamo che Iulia nasce pa-

---

[11] M. Ruggieri, in L. Pavone, M. Ruggieri, *Neurologia pediatrica* cit.

[12] R.A. Colón, P.A. Colón, *A History of Children. A socio-cultural survey across millennia*, Westport 2001; E. Commodari, *Iulia Florentina e la* mors acerba*: tra vissuti e rappresentazioni. Il punto di vista psicologico*, in questo volume.

[13] N. Latronico, *Pediatria e puericultura nel mondo romano*, in *Storia della pediatria*, cur. N. Latronico, Torino 1977; G. Penso, *La medicina romana. L'arte di Esculapio nell'antica Roma*, Milano 1985; R.A. Colón, P.A. Colón, *Nurturing Children. A History of Pediatrics*, Westport 1999.

[14] R.A. Colón, P.A. Colón, *Nurturing Children* cit.; R.A. Colón, P.A. Colón, *A History of Children* cit.

gana, come recita l'epigrafe, ma che i suoi genitori decidono di battezzarla all'età di poco più di un anno e mezzo. Ciò potrebbe essere interpretato anche come il desiderio di renderla cristiana e consegnarla nelle mani del Signore proprio perché vi erano le avvisaglie di una malattia incipiente o di un aggravamento di una malattia già esistente[15]. È certamente singolare, agli occhi di noi moderni, che Iulia fu battezzata proprio nello stesso giorno della propria morte, ma nei primi secoli cristiani si trattava di una consuetudine volta a presentare a Dio l'anima il più possibile immacolata, perché purificata dal battesimo.

Non conosciamo altri particolari sullo stato di salute della bambina poco prima della sua morte, ma sappiamo che, ritenuta inizialmente morta, visse poi altre quattro ore (eseguendo le comuni azioni di una bambina in vita), per poi morire. Questo fenomeno e la fascia oraria all'interno della quale si svolgono tutti i fatti sono particolari importanti e vengono analizzati qui di seguito[16].

Ora della morte "apparente" di Iulia

Il periodo nel quale viene costatata la morte di Iulia, che secondo l'epigrafe riprenderà poi a vivere per altre quattro ore, è quello compreso tra le prime ore dopo la mezzanotte, cioè tra l'una e le due del mattino. Questa fascia oraria già, di per sé, potrebbe prestarsi ad alcune interpretazioni. Infatti, le prime ore del mattino sono le ore nelle quali il *metabolismo basale* (cioè le attività di produzione e consumo di energia degli esseri viventi) è più basso; le ore nelle quali si attiva maggiormente il *sistema nervoso autonomo* nella sua parte detta *parasimpatico* (ricordiamo che questo sistema è detto autonomo perché comanda le funzioni indipendenti dalla nostra volontà: es., battito cardiaco, respiro, funzioni intestinali e renali; il sistema viene diviso in due parti: simpatico, che comanda le funzioni autonomiche attivandole e aumentandole per preparare l'organismo al risveglio e all'azione; parasimpatico, che comanda tali funzioni rallentandole per preparare l'organismo al sonno e al riposo); le ore nelle quali il sistema endocrino (cioè quello che produce e regola la produzione degli ormoni, sostanze immesse nel

[15] L. Casson, *Everyday life in ancient Rome*, Baltimore 1999.
[16] M. Ruggieri, in L. Pavone, M. Ruggieri, *Neurologia Pediatrica* cit.

nostro organismo da ghiandole interne speciali che a loro volta regolano svariate funzioni degli esseri viventi: es., fame, sete, sonno, veglia, attività muscolare, attività cerebrale, crescita nel bambino e funzioni dello stesso metabolismo basale e del sistema nervoso autonomo) viene prevalentemente inibito[17].

In queste ore mattutine, tutti gli esseri viventi sono più a rischio, specie se vi sono delle cause (genetiche, esterne, legate al genere) predisponenti: questa è la fascia oraria nella quale maggiormente si rischia la morte improvvisa, per esempio da arresto cardiaco per una maggiore attivazione del sistema nervoso autonomo parasimpatico che a sua volta inibisce in maniera esagerata le funzioni che dovrebbe solo modulare[18]. Qualsiasi essere vivente che presenti delle malattie, anche sconosciute, purtroppo è a maggiore rischio di complicanze cardiache, respiratorie, intestinali e altro, proprio in questa fase del giorno.

Quindi la costatazione errata di morte della piccola Iulia, tra l'una e le due del mattino, potrebbe essere stata legata a una maggiore attivazione di uno di questi sistemi: del metabolismo; nervoso autonomico; e/o endocrino; tale iperattivazione, che può verificarsi anche in maniera transitoria, potrebbe avere inibito in maniera esagerata alcune funzioni ingannando i genitori e/o chiunque si prendeva cura in quel momento di Iulia, facendo credere che la bambina fosse morta, mentre in realtà essa presentava uno stato d'inibizione delle funzioni autonomiche, con conseguente diminuzione degli atti respiratori, del battito cardiaco e quindi delle pulsazioni dei polsi periferici e del movimento.

Questo fenomeno, che verrà discusso meglio di seguito, è frequente negli esseri viventi e specie nei bambini che per la loro età presentano delle difficoltà oggettive di constatazione delle funzioni vitali; ciò potrebbe essere stato accentuato dalle scarse conoscenze mediche dell'antica Roma, dove gli ausili medici per valutare le funzioni di un essere vivente erano inesistenti e le interpretazioni assai variabili[19].

---

[17] C. Catassi, P. Cogo, G. Corsello, L. Lugheti, G. Peroni, G. Piacentini, M. Ruggieri, A. Verroti di Pianella, in T. Lissauer, W. Carroll, *Manuale* cit.; M. Ruggieri, in L. Pavone, M. Ruggieri, *Neurologia Pediatrica* cit.

[18] M. Ruggieri, in L. Pavone, M. Ruggieri, *Neurologia Pediatrica* cit.

[19] N. Latronico, *Pediatria* cit.; G. Penso, *La medicina romana* cit.; H. King, *Greek and Roman Medicine*, Bristol 2001.

Non sappiamo, infine, se la piccola Iulia presentasse già dei segni premonitori di una sua eventuale malattia e se questi segni fossero durati a lungo o fossero stati al contrario brevi; tutto ciò potrebbe avere influito negativamente sulla costatazione errata di morte.

Chi costatava la morte nell'antica Roma?
1. Medici generalisti e pediatri

"I bambini non devono essere curati come gli adulti…"[20] (*Non nec pueri uti viri, curari debet…;* Cels. *De Medicina*, III, 7). Questa frase, contenuta nel trattato in otto volumi intitolato *De Medicina* (10 d.C.) di Aulo Cornelio Celso (25 a.C. - 45 d.C.), segna la nascita della *pediatria* come branca specialistica[21]. L'autore era un enciclopedista e medico di origine greca (forse nato a Roma o più probabilmente nella Gallia narbonense, cioè l'attuale Francia meridionale), poi trasferitosi definitivamente a Roma; egli visse nel settantennio comprendente l'impero di Ottaviano Augusto (27 a.C. - 14 d.C.) e di Tiberio (14-37 d.C.); fu allievo della scuola filosofica dei Sestii e profondo conoscitore di Ippocrate. Celso, forte della sua solida convinzione di una sostanziale differenza tra bambini e adulti, non consigliava mai per il bambino salassi, purghe e vino, classici rimedi dell'adulto, praticando quindi i veri principi della pediatria[22].

Malgrado ciò, però, i medici romani non separarono mai la patologia infantile da quella degli adulti, e non esistevano a Roma e in nessuna parte dell'impero romano specialisti in pediatria, anche se altre branche della medicina, quali l'oculistica, l'otologia, l'odontoiatria e la chirurgia, annoveravano medici prevalentemente provenienti dalle province dell'impero ma cresciuti e formatisi a Roma[23].

Gli autori romani (così come i Greci in precedenza), nei loro

---

[20] N. Latronico, *Pediatria* cit.; G. Penso, *La medicina romana* cit.; R.A. Colón, P.A. Colón, *Nurturing Children* cit.; H. King, *Greek and Roman Medicine* cit.; R.A. Colón, P.A. Colón, *A History of Children* cit.

[21] R.A. Colón, P.A. Colón, *Nurturing Children* cit.; N. Latronico, *Pediatria* cit.

[22] R.A. Colón, P.A. Colón, *Nurturing Children* cit.

[23] N. Latronico, *Pediatria* cit.; A. Cruse, *Roman Medicine*, Cheltenham 2004.

testi, si limitavano a segnalare che alcune malattie colpiscono anche i bambini o soprattutto i bambini, senza aggiungere altro[24]; le loro conoscenze delle malattie infantili includevano le malformazioni congenite (es., gli esiti delle paralisi cerebrali, le forme oculari, degli organi genitali e i difetti di genere), le malattie dell'apparato digerente e respiratorio (le più comuni), nervoso (es., epilessia), circolatorio e le malattie esantematiche (es., morbillo, scarlattina, varicella) e diverse altre malattie infettive anche parassitarie[25].

La medicina infantile, nell'antica Roma, ha percorso un cammino parallelo a quello della medicina generale senza però discostarsene; non si può quindi parlare di pediatria e puericultura nella quasi totalità delle varie fasi storiche dell'antica Roma, nel senso attuale delle parole[26].

L'assistenza del bambino sano e la cura di quello malato erano esercitate senza rilevanti differenze di metodo dagli stessi medici che praticavano la medicina generale[27]. Solo il pensiero di Celso si discostava da questa tendenza, avendo egli compreso e scritto che l'organismo infantile, avendo caratteristiche ed esigenze particolari, ha bisogno di cure diverse da quelle usate per gli adulti. Questo suo pensiero, però, fu misconosciuto ai più sino all'età moderna. Non esistevano, inoltre, nella vasta letteratura (greca e) romana antica, trattati monografici di argomento pediatrico[28].

Soltanto il medico Sorano di Efeso (II secolo d.C.) nella sua opera di ginecologia, *Gynecia*, parla in modo specifico di alcune malattie che possono colpire il neonato e il suo libro può essere considerato il primo trattato di puericultura e pediatria[29]. Ciononostante e malgrado quasi tutti i trattati di medicina antica greca e romana, incluso quello di Sorano, inserissero ampi e importanti capitoli dedicati alla biologia, alla fisiopatologia e alla patologia dell'infanzia, queste parti erano solo marginali ai trattati o rappresentavano appendici degli stessi. Inoltre, molte opere antiche di argomento ostetrico-pediatrico sono andate perdute o

[24] N. Latronico, *Pediatria* cit.

[25] N. Latronico, *Pediatria* cit.; G. Penso, *La medicina romana* cit.

[26] N. Latronico, *Pediatria* cit.

[27] N. Latronico, *Pediatria* cit.; R.A. Colón, P.A. Colón, *Nurturing Children* cit.

[28] N. Latronico, *Pediatria* cit.

[29] N. Latronico, *Pediatria* cit.; G. Penso, *La medicina romana* cit.; R.A. Colón, P.A. Colón, *Nurturing Children* cit.

sono rimasti solo alcuni frammenti, noti attraverso le citazioni di altri autori.

La cultura dell'infanzia nell'antica Roma è coltivata e i bambini, non appena nati, vengono cresciuti con cura e attenzione dai genitori e dai familiari, ma non esiste un rispetto socio-culturale di questa fascia d'età. Le regole pratiche dell'allevamento dei neonati e dei piccoli, come quelle scritte da Sorano, sono semplici, razionali, non dissimili da quelle che si leggono nel Medioevo e nel Rinascimento, e in parte sono valide anche nell'era moderna[30].

Il latte materno, per esempio, è considerato come l'alimento sovrano del bambino e l'allattamento materno viene praticato sino all'età di due anni[31]; solo raramente viene consigliato l'impiego del latte della balia[32]; si hanno notizie, dai rinvenimenti di poppatoi rudimentali, di pratiche di nutrizione con latti animali o con altri alimenti (es., decotti, farinate); le prime pappe vengono inserite dopo le prime settimane di vita. Le antiche scuole di pensiero filosofico e medico – greche e romane – si dividono presto in: (a) scuole che preferiscono l'alimentazione con i liquidi (latte e bevande derivate: scuola fluidista/umoralista), che seguono il pensiero di Ippocrate; e (b) scuole che preferiscono l'alimentazione con i solidi (carni, tessuti animali: scuole solidiste)[33].

Queste scuole entrano in antitesi e sarà principalmente Galeno di Pergamo (129-201 d.C.) a dare una veste nuova a questi concetti, fondendoli in una visione unitaria; egli applicherà il suo metodo diagnostico basato sull'*esperienza,* che anche in quei tempi antichi era già tanta, e sulla *scienza*, che al contrario poggiava su basi meno solide e prevalentemente intuitive, anche se spesso geniali, come confermato anche dalla moderna medicina. I suoi principi influenzeranno la medicina romana dei suoi tempi. Ciononostante, quasi tutte le malattie nel periodo romano antico, tranne alcune (es., l'epilessia), vengono ancora definite

---

[30] N. Latronico, *Pediatria* cit.; R.A. Colón, P.A. Colón, *Nurturing Childrен* cit.

[31] C. Soraci, *La durata dell'allattamento nel mondo greco e romano*, in *Miscellanea di studi in onore di Antonia Criscenti*, cur. S. Lentini, S.A. Scandurra, Roma 2021, in cds.

[32] G. Pedrucci, *Allattamento e co-allattamento nel mondo greco e romano*, in *Una favola breve. Archeologia e antropologia per la storia dell'infanzia*, cur. C. Lambrugo, Firenze 2019, pp. 21-28.

[33] *Ibidem*.

con il nome attribuito dal sintomo principale, quindi la febbre, la tosse, il catarro, la diarrea, il vomito, i vermi, le afte, l'angina, l'insonnia e altre definizioni indicheranno vaghe e generiche forme patologiche che nulla hanno a che vedere con la medicina moderna e attuale[34].

La stessa terapia è basata sul principio Ippocratico di *crasi umorale* (equilibrio, proporzione e distribuzione degli umori) e *discrasia umorale* (disarmonia e corruzione degli umori), dalle quali derivano rispettivamente la salute e l'infermità e dalla benefica azione della natura nel risolvere questo equilibrio. I rimedi dovevano quindi mirare a ristabilire l'equilibrio tra gli umori, espellere la "mala materia" senza disturbare la *vis medicatrix naturae*[35].

I latini ebbero il grande merito di avere, prevalentemente se non esclusivamente, raccolto con accuratezza e precisione e incorporato, nel loro pensiero medico, le nozioni scientifiche greche, incluse quelle sulle malattie infantili; ben presto, i frutti di questa metodologia, che rispecchiava anche la regola di tutte le loro conquiste, portarono i Romani a creare vere scuole mediche autoctone e a imporre la medicina e i medici romani rispetto a quelli importati dalle colonie imperiali. A ciò si aggiunse l'altro grande merito di avere di avere imposto la pubblica igiene e una capillare legislazione sanitaria che regolava tutti gli aspetti della sanità. Tra questi aspetti, uno tra i più importanti fu quello dell'accertamento di morte e la creazione della polizia mortuaria[36].

In base a tali considerazioni non è improbabile che, se mai Iulia fosse stata affidata alle cure di un medico, questo sarà stato un medico dell'adulto, del quale non possiamo conoscere l'esperienza specifica sul bambino.

Chi costatava la morte nell'antica Roma?
2. Medici e polizia mortuaria

L'accertamento di morte, nell'antica Roma, era quindi regolato da una precisa legislazione sanitaria che comprendeva un'attenta

[34] N. Latronico, *Pediatria* cit.; R.A. Colón, P.A. Colón, *Nurturing Children* cit.
[35] N. Latronico, *Pediatria* cit.
[36] N. Latronico, *Pediatria* cit.; A. Cruse, *Roman Medicine* cit.; R.A. Colón, P.A. Colón, *Nurturing Children* cit.

constatazione medica della morte e un capillare servizio di polizia mortuaria che interveniva in questi passaggi medici e legislativi[37].

Il filosofo greco atomista Democrito (460-370 a.C.), allievo del filosofo Leucippo (V secolo a.C.), definiva morte quell'evento nel quale "cessano gli atti di inspirazione e espirazione (*apnoun*): fuoriescono dal corpo gli atomi psichici… e cessano le pulsazioni (*asphykton*)".

Aulo Cornelio Celso, all'inizio del I secolo d.C., cercò di definire accuratamente le regole mediche da mettere in atto per una corretta "Dichiarazione di Morte": egli elencava una serie di manovre semeiologiche di accertamento di morte (*semeia thanatodea*) da eseguire e cercare nella persona prima di dichiararla morta; secondo questi andava individuata l'eventuale presenza di: "naso affilato, tempie depresse, occhi infossati, orecchie fredde e flaccide/cascanti, cute dura e tesa, colorito scuro o pallidissimo"; andavano ben distinti alcuni stati di questa condizione: es., la morte certa (*mortis est*); la condizione di morte incipiente e/o imminente (*in propinquo est*) e infine la condizione di coloro che sarebbero ritornati da questa condizione (*convalescant*)[38].

Va ricordato che, tranne che per la voce di Sorano di Efeso che considerava i bambini distinti dagli adulti sia dal punto di vista organico che terapeutico, nessun altro proponeva di distinguere la pratica di accertamento di morte da parte dei medici generalisti rispetto a degli specialisti pediatri o a dei medici generalisti che avessero maturato una particolare esperienza nell'accudimento e cura dei bambini[39].

Infine, Galeno, nella sua riorganizzazione della medicina attraverso il riordinamento e la rivisitazione delle conoscenze antiche greche, dichiarava (accettando i principi di Aristotele) che la morte era da considerarsi come una "estinzione del calore innato e dell'umidità congenita" e uno "sbilanciamento delle quattro qualità fondamentali (caldo, freddo, secco e umido: eucrasia)" e quindi, fondamentalmente, una "cessazione dell'*inspiratio* e dell'*exspiratio*… (l'aria inspirata serve a "refrigerare il cuore" e l'espirazione serve a "eliminare le scorie") e il "cuore se privato

[37] F.P. De Ceglia, *Storia della definizione di morte*, Milano 2015.
[38] *Ibidem*.
[39] N. Latronico, *Pediatria* cit.

dell'aria cessa di battere". Galeno proponeva e insegnava che dovevano essere accertati, prima della dichiarazione di morte, quale fosse lo stato della *diapnoé* (cioè, la *respirazione cutanea*); proponeva, anch'egli, una serie di manovre semeiologiche (*semeia thanatodea*) che includevano l'accurato accertamento della presenza delle *pulsazioni periferiche* (la scienza della *sfigmologia*) e l'accertamento dell'eventuale presenza di *catalessia, dolori acuti, coma (karos), apoplessia e coma vero*[40].

Molto importante nella pratica dell'accertamento di morte erano le procedure, eseguite dalla polizia mortuaria, volte a impedire un errato accertamento di morte apparente con conseguente sepoltura precoce: a tale fine si proibiva la sepoltura di qualsiasi persona, adulto o bambino, per il quale vi fosse anche un minimo dubbio (*De prohibenda sepultura in incerto morborum seu mortis dubiae genere*). A tale fine, subito dopo l'accertamento di morte attraverso le manovre semeiologiche mediche, si invitava il parente più prossimo a dare un ultimo saluto al congiunto e, da questo momento, proprio per impedire la possibilità anche remota di errata costatazione di morte apparente, avveniva la *conclamatio*, con la quale si ripeteva il nome del defunto sino al momento della sepoltura; a queste enunciazioni venivano associate le lamentazioni delle *praeficae*, donne pagate a questo scopo dalle famiglie più abbienti, che si univano a quelle delle donne della famiglia. Tutti questi rituali avevano lo scopo di scongiurare l'ipotesi di una morte apparente del defunto[41].

Morte "apparente" di Iulia

Cosa può avere portato a una costatazione di morte apparente tra l'una e le due del mattino, considerato che Iulia vivrà altre quattro ore?

Guardando alle manovre semeiologiche in uso nell'antica Roma, per la costatazione di morte[42], è probabile che Iulia non abbia più respirato in maniera appropriata (*ultimum spiritum agens*), inclusa la possibilità che abbia solamente respirato meno

[40] F.P. De Ceglia, *Storia* cit.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibidem*.

frequentemente, sino a dare l'impressione di non respirare del tutto. Oppure i suoi polsi periferici non sono stati più percepiti o percepibili. Oppure ancora l'aspetto della sua pelle è improvvisamente mutato dando l'impressione di un pallore o al contrario che sia comparsa una colorazione cutanea bluastra. È anche probabile che tutte queste cose insieme siano davvero capitate per l'imminente morte e che i genitori, i familiari e/o eventualmente un medico chiamato (che, ricordiamo, poteva non avere maturato alcuna esperienza nella sua carriera con bambini) abbia confuso tutto ciò con uno stato di morte reale. Queste reazioni potrebbero essere state generate anche da veri fenomeni legati a una iperattivazione del sistema nervoso autonomico parasimpatico e quindi correlati anche con l'orario della costatazione di prima morte. L'epigrafe ci narra di una morte, ma nelle stesse righe ci narra anche di una risurrezione.

Risuscitazione e ripresa delle "cose consuete"

Un dato importante nella nostra ricerca diagnostica è rappresentato da quanto scritto nell'epigrafe e quindi accaduto a proposito della ripresa di vita: viene, infatti esplicitato, sottendendo un miracolo o comunque un fenomeno eccezionale, che la bambina, dopo essere morta (ricordiamo che per i genitori e per le persone di quell'epoca la morte "apparente" poteva facilmente essere considerata morte reale), visse per ulteriori quattro ore, durante le quali riprese a fare le cose consuete.

Quali potrebbero essere state le cose consuete che Iulia aveva "ripreso" a fare?

Ricordiamo che un bambino di un anno e mezzo passa circa 12-14 ore a dormire e il rimanente tempo ad alimentarsi (circa 5 pasti a quell'età) e a giocare o interagire con gli altri.

Con uno sviluppo motorio, intellettivo e sociale normale, un bambino nella fascia d'età di Iulia (1° infanzia, cioè meno di due anni d'età) sarà stato capace di fare le seguenti cose all'interno delle seguenti aree di sviluppo[43]:

[43] C. Catassi, P. Cogo, G. Corsello, L. Lugheti, G. Peroni, G. Piacentini, M. Ruggieri, A. Verroti di Pianella, in T. Lissauer, W. Carroll, *Manuale* cit.; M. Ruggieri, in L. Pavone, M. Ruggieri, *Neurologia Pediatrica* cit.

(1) area motoria "*grossolana*": avrà retto il capo a 3 mesi; il tronco a 6-7 mesi; la stazione eretta a 10 mesi; avrà iniziato a camminare a 11-12 mesi e dopo i 15 mesi sarà stato capace di camminare da solo;
(2) area motoria "*fine*" e della vista: sarà stato capace di seguire oggetti a 6 settimane; raggiungere oggetti/giocattoli a 4 mesi; prendere oggetti con il palmo delle mani a 5 mesi; trasportare oggetti da una mano all'altra a 7 mesi; avere una presa a pinza a 10 mesi, scarabocchiare a 16-18 mesi;
(3) area del linguaggio e dell'udito: sobbalzare dopo un rumore da neonato; vocalizzare (bisillabe) a 4 mesi; girarsi per un rumore localizzato a 7 mesi; pronunciare "mamma" o "papà" a 10 mesi; pronunciare due-tre parole (oltre a mamma o papà) a 12 mesi; pronunciare 6-10 parole (oltre a mamma e papà) a 16-22 mesi;
(4) area delle relazioni sociali e del comportamento: sorriso in risposta al sorriso di altri a 6 settimane; portare il cibo alla bocca autonomamente a 6-8 mesi; salutare e/ o beve autonomamente con due mani a 12 mesi; mangiare da solo a 12-16 mesi; iniziare il gioco simbolico a 18-24 mesi.

È probabile che Iulia abbia ripreso a fare qualcuna tra queste cose, anche le più semplici o anche solo una di queste cose: per esempio, riprendere gli atti respiratori, certamente, ma anche muoversi autonomamente e/o muovere le braccia o le gambe, rispondere agli stimoli di coloro che le stavano intorno, riaprire gli occhi e/o muoverli, riprendere ad alimentarsi o anche solo a bere, sorridere, piangere, storcersi, stirarsi, girarsi. Probabilmente, durante le ore precedenti, quando veniva dichiarata la morte "apparente", aveva cessato di fare proprio queste cose, oltre a respirare e/o muoversi o interagire e reagire agli stimoli.

Queste cose poi saranno accadute senza possibilità di ripresa, all'alba, quando Iulia fu dichiarata morta e iniziarono le procedure di sepoltura, così come descritto prima.

Cause mediche di "morte apparente" e risuscitazione in età infantile

Se assumiamo che Iulia non avesse e/o avesse avuto alcun segno di patologia in corso o precedente, potremmo prendere in consi-

derazione alcune sindromi patologiche acute che possono colpire esclusivamente l'età infantile, prevalentemente entro i due anni di vita, ma anche in fasi più tardive.

Queste sindromi colpiscono tipicamente il bambino durante le prime fasi del suo sviluppo, quando molti dei sistemi di regolazione (es., sistema nervoso centrale, periferico e/o autonomo, recettori periferici vascolari, cuore, sistema endocrino, immunitario) sono immaturi o non adeguatamente sviluppati per l'età e quindi sono maggiormente sensibili a variazioni brusche di funzionamento interno e/o a cambiamenti nell'ambiente esterno.

Alcune di queste sindromi colpiscono le primissime fasce d'età e sono quindi da escludere in Iulia: es., le cosiddette *SUPC* [*Sudden Unexpected Postnatal Collapse*; collasso postnatale: prima settimana di vita]; *SUEND* [*Sudden Unexpected Early Neonatal Death*; morte neonatale precoce: primo mese di vita]; *SIDS* [*Sudden Infant Death Syndrome*: sindrome da morte improvvisa infantile] e *SUDI* [*Sudden Unexpected Death in Infancy*; sindrome da morte improvvisa dell'infanzia] si possono verificare tra il primo mese e il primo anno di vita.

Una di queste sindromi invece, la *SUDCA* [*Sudden Unexpected Death in Children and Adolescent*] può verificarsi tra il primo anno di vita e l'adolescenza e quindi potrebbe essere attribuita a Iulia.

Tutte queste sindromi sono causate da anomalie genetiche ereditabili e sono legate al malfunzionamento di particolari proteine che si trovano nelle membrane di molte se non tutte le cellule: queste particolari proteine hanno la forma di lunghi bastoncelli che si dispongono insieme a formare dei canali cavi che attraversano, a tutto spessore, le membrane cellulari da un lato (interno della cellula) verso l'altro (esterno della cellula); esse hanno la funzione, con un meccanismo di apertura e/o chiusura, di permettere (o non permettere) il passaggio in entrambe le direzioni (da dentro verso fuori e viceversa) di molecole con cariche elettriche (es., sodio, potassio, calcio, cloro); grazie a questo passaggio bidirezionale, le membrane possono "caricare" elettricamente le proprie superfici e/o il proprio interno, positivamente o negativamente; questo fenomeno elettrico permetterà alle cellule di attivarsi e svolgere tutte le loro funzioni.

Se queste proteine vengono create con difetti di forma e/o posizione all'interno delle membrane (a causa del difetto genetico

di base) non permetteranno a questo meccanismo di espletarsi in maniera corretta e quindi le cellule potranno anche cessare di funzionare o funzionare difettosamente anche solo temporaneamente. Se queste cellule si trovano all'interno di tessuti e/o organi di cruciale importanza – es., cervello, cuore, polmoni – quella funzione cesserà all'improvviso, o funzionerà male, riprendendo per alcuni minuti o ore per poi cessare definitivamente. Esattamente come accade nei circuiti elettrici e/o negli apparecchi che sfruttano l'elettricità per il funzionamento.

Questo è il fenomeno che potrebbe avere causato la morte "apparente" e quella definitivamente accertata in Iulia.

Alternativamente, Iulia avrebbe potuto avere sperimentato il fenomeno della morte e risuscitazione, conosciuto come *sindrome di Lazzaro*[44]: questa è una sindrome medica conosciuta prevalentemente nell'adulto, ma anche nei neonati e nei bambini più grandi, nella quale in un determinato organismo vivente (animale e umano) possono cessare il battito cardiaco e il respiro (sempre per i meccanismi precedentemente descritti) per poi riprendere entrambi spontaneamente o in seguito a manovre rianimatorie o dopo tempo da queste manovre, per fenomeni legati al sistema nervoso autonomo.

Oppure in Iulia si potrebbe essere verificato il fenomeno dell'*immobilità tonica* o *morte apparente* (tanatosi, dal greco θάνατος)[45]. Questo è un comportamento messo in atto da alcuni animali, che implica l'irrigidimento totale del corpo in seguito a una situazione di pericolo o come semplice reazione da contatto, al fine di simulare uno stato di morte. Questo comportamento è presente sia tra gli invertebrati (soprattutto gli insetti) che tra i vertebrati (pesci, anfibi, rettili, uccelli e mammiferi). È abitualmente un comportamento di difesa volto a ingannare un eventuale predatore, ma gli stessi predatori lo possono mettere in atto per ingannare le loro prede. Oppure, tale comportamento può essere messo in atto come semplice reazione da iperattiva-

[44] S. Mullen, R. Zoe, D. Tuthill, L. Owens, J. Te Water Naude, S. Maguire, *Lazarus Syndrome - Challenges Created by Pediatric Auto resuscitation*, in «Pediatr. Emerg. Care», 2018 Sep 11 [Online ahead of print].

[45] M.P. Abrams, R.N. Carleton, S. Taylor, J.G. Asmundson, *Human Tonic Immobility: Measurement and Correlates*, in «Depress Anxiety», 26 (2009), pp. 550-556.

zione del sistema nervoso autonomo (in questo caso il sistema parasimpatico, vedi prima) a stimoli esterni. Comportamenti simili vengono messi in atto durante la cosiddetta animazione sospesa, cioè il fenomeno dell'ibernazione, quando gli animali (e forse, secondo recentissime ricerche, anche i nostri antenati Neanderthal)[46] rallentano fisiologicamente il metabolismo basale e tutte le funzioni corporee per evitare di affrontare periodi rigidi di freddo eccessivo durante i quali le attività comuni di approvvigionamento sarebbero difficoltose.

Da ultimo si potrebbe anche ipotizzare un fenomeno raro anche se segnalato da ricerche nel campo della tafonomia, cioè quella scienza che studia le regole della formazione di un fossile (dal greco τάφος = tomba, sepoltura e νόμος = legge, regola): questa recente branca della scienza si occupa della storia di un organismo, dal momento della sua morte o della fase di pre-agonia che precede la morte vera, fino alla definitiva conservazione e studia pertanto il susseguirsi delle fasi di morte dell'organismo, le vicende che subiscono i resti fino al loro seppellimento, il seppellimento definitivo nei sedimenti e la trasformazioni del materiale. Studi recentissimi hanno evidenziato che gli esseri viventi, animali e uomo, subiscono mutamenti di posizione e/o movimenti (es., contrazioni, cambiamenti di posizione) immediatamente dopo la morte, ma anche dopo ore o giorni o molto più tempo dalla morte. Questi mutamenti di posizione e i movimenti sono dovuti a fenomeni di cambiamento di composizione dei tessuti che si verifica subito dopo o anche dopo tempo dalla morte (es., essiccamento dei tessuti, retrazione dei tendini, rigidità e successivo rilassamento muscolare).

Questi fenomeni tafanamici spiegano (o potrebbero spiegare) anche i rinvenimenti di cadaveri animali, ma anche di esseri umani, all'interno di sepolture, in posizioni diverse, anche molto differenti, da quelle nelle quali erano stati posti. E questi fenomeni, che possono appunto durare ore o giorni, potrebbero anche spiegare un'errata costatazione di morte, fenomeno comune nei tempi antichi per la mancanza di strumenti atti ad accertare con matematica certezza la morte di un individuo; strumenti, quali

[46] A. Bartsiokas, J.L. Arsuaga, *Hibernation in hominins from Atapuerca, Spain half a million years ago / Hibernation des hominidés d'Atapuerca, en Espagne, il y a un demi-million d'années*, in «L'Anthropologie», 124 (2020), pp. 1-34.

per esempio l'elettrocardiografo o l'elettroencefalografo che oggi, utilizzati anche nelle funzioni di registrazione continua per ore, permettono di accertare la reale e permanente cessazione delle attività elettriche principali dell'organismo e quindi la presenza di vita. Ciò anche se oggi sappiamo che, dopo diverse ore dalla morte accertata (cardiaca e cerebrale), i neuroni sopravvivono e possono riprendere a funzionare se posti di novo in condizioni di farlo[47].

Tutto quanto sopra esposto vuole essere un mero tentativo medico di spiegazione di un fenomeno singolare, anche se considerato alla luce delle conoscenze moderne, ma certamente abbastanza unico nel mondo antico; tale unicità è legata però a un'appassionata, vivida e commovente descrizione che dei semplici genitori, e in particolare il padre (secondo le antiche tradizioni di "patria potestà" romana), affranti, offrono degli ultimi momenti di vita della propria (dolcissima e innocentissima) figlioletta: la descrizione, come tutte le epigrafi, tenta di lenire il dolore profondo di una morte che non era sembrata tale, ma che poi in poche ore ha portato via Iulia.

[47] Z. Vrselja, S.G. Daniele, J. Silbereis, F. Talpo, Y.M. Morozov, A.M.M. Sousa, B.S. Tanaka, M. Skarica, M. Pletikos, N. Kaur, Z.W. Zhuang, Z. Liu, R. Alkawadri, A.J. Sinusas, S.R. Latham, S.G. Waxman, N. Sestan, *Restoration of brain circulation and cellular functions hours post-mortem*, in «Nature», 568 (2019), pp. 336-343.

Iulia Florentina e la *mors acerba*: tra vissuti e rappresentazioni. Il punto di vista psicologico

Elena Commodari

La storia di Iulia Florentina, bimba morta a soli diciotto mesi e passata alla storia grazie a un'epigrafe che ne racconta gli ultimi istanti di vita, è spunto e occasione di riflessione sull'incontro tra discipline diverse e apparentemente lontane quali la storia e l'archeologia da un lato e la psicologia dall'altro.

Lo studio di questa epigrafe, sulle tracce delle vicende dei primi martiri cristiani, mostra un interessante punto di contatto tra ambiti di ricerca differenti che, pur distanti tra loro, sono di fatto accomunati da un oggetto di studio condiviso: l'uomo e la complessità dell'esistenza umana. La lettura del passato, compiuta nell'ambito di queste discipline attraverso le peculiari impostazioni teoriche e metodologiche di ciascuna di esse, permette, infatti, di accedere, seppure da prospettive diverse, al variegato fluire delle dinamiche affettive e relazionali che governano i rapporti interpersonali e familiari. Anche nella ricerca psicologica, infatti, così come in quella storica e archeologica, lo studio e la comprensione dell'uomo come essere psichico e sociale passano dalla disamina del passato individuale e collettivo, sulla base della considerazione, magistralmente espressa da C.G. Jung, che "è dal passato più remoto che viene creato il futuro"[1].

La vicinanza tra il *modus operandi* della ricerca psicologica, storica e archeologica è esplicitamente messa in evidenza da S. Freud, il grande padre della psicoanalisi, che utilizzava spesso la metafora archeologica per descrivere il lavoro dell'analista. Secondo S. Freud, infatti, il lavoro di ricostruzione dell'analista durante un percorso terapeutico è identico a quello svolto dall'archeologo che dissotterra una città sepolta o un antico edi-

[1] C. Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, Torino 2011, pp. 48-49.

ficio, benché il terapeuta sia avvantaggiato rispetto all'archeologo poiché dispone di un materiale ausiliario più cospicuo e ancora in vita piuttosto che di un oggetto distrutto[2].

L'enfasi posta da Freud sulle similitudini tra il metodo archeologico e quello psicologico si concretizza anche nella sua passione per l'arte antica, che diede origine a una superba collezione di opere d'arte e fece di Freud un visitatore abituale del museo del Louvre, dove l'epigrafe di Iulia Florentina è ancor oggi conservata. Proprio in una delle epistole inviate alla fidanzata[3], Freud descrive l'esercito di statue greche e romane, di iscrizioni, frammenti e pietre tombali che ha avuto modo di osservare durante una delle sue visite e, benché non sia dato sapere se abbia avuto la possibilità di ammirare l'epigrafe di Iulia Florentina, pur essendo questo reperto già di proprietà del Louvre nel periodo in cui Freud visse, il tema della morte e dell'elaborazione del lutto, che è dolorosamente espresso nell'iscrizione, è sicuramente centrale in tutta la sua opera.

L'epigrafe di Iulia Florentina si configura, con il suo testo delicato e carico di significato, come una evidente azione di elaborazione della perdita per una *mors acerba*, attraverso un'operazione di "oggettualizzazione" del lutto che si concretizza, così come accade ancora oggi, nella produzione di realtà materiali, quali lapidi e sculture funerarie, che rinnovano in eterno il legame con chi si è perduto. L'epigrafe, infatti, non solo racconta in dettaglio gli ultimi periodi di vita di questa sfortunata e amata bambina, ma sottolinea anche il valore speciale che essa aveva all'interno della famiglia, valore pubblicamente espresso nelle parole che descrivono il posto di sepoltura assolutamente inusuale per un infante: il luogo dove sono sepolti i martiri cristiani.

Le parole dell'epigrafe, che senza pudore manifestano l'amore paterno per un infante, cui viene data una sepoltura tipicamente negata ai bambini, oltre a rivelare la profondità dei sentimenti del padre, aprono le porte a una lettura alternativa del rapporto psicologico tra genitori e figli nel mondo antico, favorendo una revisione del significato dell'infanzia e del valore intrinseco attribuito al bambino nelle culture antiche.

Le analisi antropologico-sociali del rapporto genitori-figli nell'antichità hanno sempre sottolineato lo scarso investimento

---

[2] S. Freud, *Costruzioni nell'analisi*, Torino 2000.

[3] S. Freud, *Lettere alla fidanzata*, Torino 1990.

emotivo dei genitori sul neonato e l'infante. Mentre nella società odierna ogni bambino, già dal concepimento, è oggetto privilegiato di attenzione e cure e il rapporto tra genitore e figlio è considerato indissolubile, non negoziabile, e ampiamente reso pubblico attraverso manifestazioni esteriori di vario tipo, si è ritenuto che nell'antichità i sentimenti parentali fossero labili, e che anche una tragedia quale la morte di un figlio in tenera età, evento tra l'altro molto frequente[4], fosse una circostanza poco significativa sia per la società che per i genitori stessi[5]. La morte prematura di un neonato o un bambino era vissuta, infatti, come una anomalia attesa nel corso della vita[6].

Effettivamente, l'analisi dei pochi reperti sulle morti infantili sembrerebbero sostenere tale visione: le tombe dei bambini al di sotto dei due anni erano anepigrafe e spesso non riportavano neanche il nome dell'infante deceduto[7], i bambini venivano sepolti in luoghi diversi da quelli degli adulti, talora addirittura nelle intercapedini dei muri, ed era vietato portare il lutto, di cui esisteva una sorta di calendarizzazione secondo cui le manifestazioni di cordoglio da parte dei familiari dovessero essere tanto più brevi quanto più piccolo fosse stato il bambino. Lo stesso evento del nascere non equivaleva all'avere diritto alla sopravvivenza, come testimoniato dalle pratiche dell'infanticidio e dell'esposizione, attraverso cui il *pater familias* poteva rifiutare il figlio lasciandolo a terra subito dopo la nascita e, benché con l'avvento del Cristianesimo i bambini inizino ad avere una dignità prima loro negata, l'idea dell'assenza di forti legami emotivi tra i più piccoli e i loro genitori è rimasta viva tra gli studiosi del mondo antico.

Una tale lettura delle relazioni interpersonali e familiari appare però in contrasto con il funzionamento dei principali meccanismi psichici implicati nelle dinamiche socio-relazionali e ampiamente studiati dalla psicologia e dalle neuroscienze. In

---

[4] M. Golden, *Did the Ancients Care When Their Children Died?*, in «Greece & Rome», 35/2 (1988), pp. 152-163.

[5] L. Montanini, *Nascita e morte del bambino*, in *Gli affanni del vivere e del morire. Schiavi, soldati, donne, bambini nella Roma imperiale*, cur. N. Criniti, 2 ed. corr., Brescia 1997, pp. 89-107.

[6] S. Aglietti, *Dalla nascita alla morte: Antropologia e archeologia a confronto*, in *Atti dell'Incontro Internazionale di studi in onore di Claude Lévi-Strauss,* Roma 2011, pp. 517-527.

[7] *Ibidem.*

particolare, la credenza della mancanza di investimento affettivo da parte del genitore nei confronti del neonato e dell'infante è in disaccordo con i principi della teoria dell'attaccamento elaborata da J. Bowlby[8] che, traendo origine da ricerche condotte in campo etologico ed evoluzionistico, sottolinea il valore adattivo del legame tra caregiver e bambino, nonché la presenza nell'adulto di una predisposizione alla cura e all'accudimento che è indispensabile per la crescita fisica e lo sviluppo psicologico, oltre che per la stessa sopravvivenza della specie umana.

L'attaccamento è il legame che si viene a creare tra un bambino e gli adulti significativi che si prendono cura di lui. Tale legame si struttura sulla base delle prime esperienze relazionali dell'infanzia e si rinsalda e si evolve nel tempo, contribuendo a determinare anche i modelli di relazione tra l'adulto e il proprio partner. Il sistema dinamico di atteggiamenti e comportamenti che caratterizza il legame di attaccamento, che si struttura già nei primissimi mesi di vita, è il presupposto indispensabile per un adeguato sviluppo socioemotivo[9]. La figura d'attaccamento infatti è per il bambino una "base sicura" a partire dalla quale muoversi all'esplorazione dell'ambiente circostante, sulla via di una sempre maggiore autonomia e indipendenza. La relazione di attaccamento può essere diadica o può coinvolgere più caregivers, come per esempio il padre, e presenta come elemento caratteristico il fatto di non essere mediata dalla semplice funzione nutritiva, dato che il bambino si attacca alla figura che soddisfa i suoi bisogni di calore e protezione piuttosto che le sue necessità alimentari.

L'attaccamento si sviluppa sulla base di una dotazione iniziale che trae origine da riflessi e comportamenti istintuali posseduti sia dal bambino che dall'adulto che si prende cura di lui. Ogni bambino possiede, infatti, già dalla nascita una serie di schemi comportamentali che mirano a mantenere la prossimità fisica con l'adulto. Il riflesso del "grasping", cioè di prensione palmare, e le condotte di suzione sono comportamenti che, seppur non consapevoli, permettono al bambino di mantenersi in contatto con l'adulto, e tali comportamenti associati al cosiddetto "sistema di segnalazione" che si avvale del pianto, del sorriso e di tutti i

---

[8] J. Bowlby, *Attaccamento e perdita,* Torino II ed. 1999.

[9] J. Holmes, *John Bowlby & Attachment Theory, Makers of modern psychotherapy*, London 1993.

segnali comunicativi che il neonato produce, garantiscono la sopravvivenza, facendo sì che l'adulto si avvicini a lui quando ne ha bisogno, soddisfacendo i suoi bisogni. Dal canto suo il caregiver sviluppa una particolare sensibilità, anche di tipo percettivo, che permette di rispondere prontamente alle richieste del bambino. Un esempio particolare di tale sensibilità si ritrova nel cosiddetto "sonno della nutrice" che consiste in quel particolare fenomeno per cui il sonno della madre si sintonizza con quello del figlio, rendendola capace di reagire al minimo cambiamento del ritmo del respiro del bambino pur non percependo tutti gli altri rumori. Tale sensibilità non si determina solo nella madre biologica ma si attiva in tutti gli adulti che stabiliscono un rapporto di accudimento continuato e significativo. A tale proposito, alcuni studi hanno rilevato che anche i padri adeguano il sonno alle necessità di dormire dei propri figli, se impegnati costantemente nell'accudimento, e tale adeguamento ha un preciso riscontro fisiologico che si manifesta nell'abbassamento dei livelli di testosterone, come è stato osservato negli uomini che attuano periodi di co-sleeping con il figlio rispetto a quelli che dormono da soli o con il solo partner[10].

Un'altra evidenza della predisposizione biologica dell'adulto all'accudimento e alla relazione emotiva con i neonati e gli infanti è data dalla capacità della madre di discriminare i diversi tipi di pianto del proprio figlio[11]. Il pianto è un potentissimo attivatore emozionale, cioè è uno stimolo che è in grado di produrre spontaneamente una forte risposta emotiva in chi lo ascolta, e tale effetto attivatore è amplificato in chi accudisce costantemente un bambino, in specie nella madre, che è in grado meglio di ogni altra persona di distinguere tra un pianto di fame, di dolore o dovuto ad altra causa.

Il ruolo di attivatore emozionale del pianto è osservabile in tutte le culture e condizioni sociali ed è manifestazione della cosiddetta "universalità" delle emozioni. Le emozioni di base, quali la gioia e la tristezza, come hanno dimostrato gli studi avviati già

---

[10] L.T. Gettler, J.J. McKenna, T.W. McDade, S.S. Agustin, CW. Kuzawa, *Does Cosleeping Contribute to Lower Testosterone Levels in Fathers? Evidence from the Philippines*, in «PlosOne» 5 (2012). https://doi.org/10.1371/journal.pone.0041559

[11] A. Sagi, *Mothers' and non-mothers' identification of infant cries*, in «Infant Behavior and Development» 4 (1981), pp. 37-40.

da C. Darwin[12], sono universali cioè comuni a tutti gli uomini, e tale universalità si osserva non solo nelle modalità mimico-gestuali attraverso cui le stesse vengono espresse ma anche nei loro antecedenti, cioè negli stimoli che ne determinano la comparsa. Tra gli antecedenti delle emozioni negative, la separazione e la perdita, come quella sperimentata nell'esperienza del lutto, sono ampiamente riconosciute.

Le evidenze scientifiche sul valore adattivo del legame affettivo-emozionale tra genitore e figlio e sull'universalità delle emozioni umane trovano conferma in numerosi studi sul campo, primi tra tutti quelli realizzati da Rene Spitz[13], che ha messo in luce gli effetti devastanti sullo sviluppo cognitivo e comportamentale della separazione dal caregiver nei bambini ospedalizzati. Questo famoso psicoanalista austriaco ha infatti osservato gli effetti della deprivazione materna ed emotiva descrivendo le diverse manifestazioni della depressione anaclitica del bambino a seguito di una brusca e prolungata interruzione del legame con le figure di riferimento.

Tutti i principali paradigmi psicologici sulle dinamiche interattive in contesto familiare aprono quindi le porte a una revisione dell'interpretazione della qualità della relazione genitore-figlio nell'antichità. È presumibile infatti che l'assenza di manifestazioni esteriori di dolore e sofferenza per le perdite premature dei figli fosse espressione di convenzioni sociali e non rispecchiasse il reale vissuto psicologico esperito dai genitori. L'elevatissimo rischio di morte nell'infanzia non riduceva l'amore genitoriale e forse alcune pratiche, quali quella di seppellire i bambini nelle intercapedini dei muri delle case, non erano un segno di mancanza di affetto e di rispetto verso il piccolo venuto a mancare ma estrema manifestazione del legame parentale, attraverso cui il genitore, che non vuole separarsi dal proprio oggetto[14] amato, lo lascia vivere in eterno nella casa natia.

La stele di Iulia Florentina, attraverso la descrizione della innocenza e dolcezza di questa bambina e il racconto dei suoi ultimi momenti di vita, non solo esplicita, in modo inusuale per

---

[12] C. Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, London 1872.

[13] R. Spitz, *Le première anée de la vie de l'enfant*, Paris 1958.

[14] Nella terminologia psicoanalitica l'oggetto è una persona con cui un individuo entra in relazione, la persona verso cui è rivolta l'energia pulsionale.

l'epoca, il cordoglio genitoriale, ma fornisce un sostegno a questa interpretazione alternativa dei rapporti parentali nell'antichità, dando una dignità e un ruolo assolutamente nuovo al bambino, che diventa oggetto diretto dell'attenzione divina. È, infatti, la Maestà Divina che proibisce ai genitori di continuare a piangere la defunta e a ordinare il luogo di sepoltura, lo stesso luogo dove erano seppelliti i primi martiri di Cristo. Il rapporto privilegiato dei genitori con la fede si concretizza nel posto assolutamente unico di sepoltura concesso alla piccola "nata pagana" ma "fatta cristiana", presentando un Dio che rivolge il suo immenso amore a tutti gli uomini, anche alle creature più umili, quali erano considerate i bambini. A differenza delle *consolationes* latine qui è Dio stesso che proibisce ai genitori di piangere la piccola Iulia che, già oggetto di un miracolo, potrà rimanere viva per sempre nella memoria dei posteri grazie all'epigrafe che ne ricorda gli ultimi istanti di vita.

L'epigrafe ritrovata

Maria Teresa Di Blasi

> *"Agata, fanciulla di nobile famiglia, bellissima di corpo e pura di cuore abitava a Catania e santamente venerava il Signore. Il console della Sicilia, Quinzano, uomo di bassa condizione, lussurioso, avaro e idolatra desiderava prendersi in moglie la beata vergine Agata perché era egli di umile origine e quella nobile; perché la bellezza della fanciulla eccitava i suoi sensi e le ricchezze di lei erano un'esca alla sua avarizia".*
> (Jacopo da Varagine, fine del XIII secolo)

Il tema della valorizzazione dell'epigrafe di Iulia Florentina ha visto la sottoscritta coinvolta a più riprese negli anni passati.

In qualità di membro del Comitato per i festeggiamenti di S. Agata – istituito allo scopo di fornire tutta una serie di indicazioni, che poi si sarebbero trasformate in regolamenti, per lo svolgimento sereno della festa – ho avuto l'opportunità di cogliere non poche espressioni di dissenso concernenti l'eccesso di manifestazioni profane; mi è sembrato, così, doveroso intervenire in qualche modo, innanzi tutto organizzando nel 2018 un corso di educazione permanente, inizialmente indirizzato ai docenti degli Istituti siciliani e in seguito allargato alle associazioni e ai cittadini. Il corso era intitolato "Paesaggi del Sacro tra memoria, storia e tradizione"; all'interno di esso ho dedicato un incontro specifico alla santa patrona catanese.

Nel corso di quest'incontro, Monsignor Zito, allora docente di Storia della Chiesa presso lo Studio Teologico San Paolo, ha presentato un intervento sul tema: "Sant'Agata tra storia e tradizione". Egli ha messo l'accento su tutte quelle leggende che, a dir suo, offuscavano la figura religiosa di Agata. Tra queste leggende, inscindibilmente legate alla memoria dei catanesi che non intendono negarle, vi è, per esempio, quella del furto del tesoro della Santa: *Doppu ca a Sant'Aita c'arrubbaru/ Ci ficiru i porti 'i ferro!*

Secondo un'altra leggenda, il busto di Sant'Agata sarebbe immerso nell'acqua di un pozzo che scende fino al centro della

terra; ancora un'altra attribuisce alla santa una paternità catanese con tanto di nome dei genitori, dei membri della famiglia e altro. A proposito di quest'ultima "favola" Monsignor Zito ha rivelato che ha rinunciato a una somma che gli era stata offerta per restaurare la cosiddetta "Casa di Sant'Agata" individuata in via Museo Biscari.

Per quanto riguarda le altre relazioni presentate in quella stessa occasione, moltissimo entusiasmo ha suscitato il prof. Palermo, allora docente di Archeologia classica all'Università di Catania, che nella sua relazione dal titolo *Per una topografia di Catania cristiana* ha ricostruito, per quanto possibile, la fisionomia della Catania cristiana e i luoghi di seppellimento.

Altrettanto interessante è stato l'intervento della prof.ssa Soraci riguardante *Iulia Florentina e il culto dei martiri catanesi*.

Proprio quel giorno, grazie all'interesse suscitato da questi interventi, si è aperto un acceso dibattito riguardante l'assenza a Catania dell'epigrafe di Iulia Florentina che si trova oggi al museo del Louvre a Parigi. Monsignor Zito aveva già da tempo chiesto al Comitato di finanziare almeno un calco dell'epigrafe in modo da restituire il prezioso reperto storico alla città. A questo punto della storia è intervenuta la prof.ssa Soraci, che ha detto di aver appreso dell'esistenza di un calco del reperto, custodito al Castello Ursino.

Sono partite allora le ricerche, animate da entusiasmo stemperato da un'ombra di scetticismo. A seguito di specifiche richieste e sopralluoghi il calco dell'epigrafe è stato ritrovato dalla Soraci nei depositi del castello.

Era una copia realizzata al tempo del Libertini e recante impresso il timbro del Louvre.

Questa meravigliosa scoperta ha consentito ai catanesi di ricongiungersi in qualche modo a un bene prezioso per la storia dei loro martiri cristiani.

L'epigrafe in mostra

L'epigrafe ritrovata, a questo punto, è stata esposta al Castello Ursino nell'ambito della mostra dal titolo "S. Agata segreta", organizzata nel 2019 dal Comitato dei festeggiamenti agatini e

dalla Soprintendenza di Catania. Il titolo, "S. Agata segreta", è stato scelto proprio per rimarcare l'eccezionalità dell'esposizione dell'epigrafe che si sarebbe svelata, finalmente, ai catanesi. In realtà l'epigrafe, stavolta quella vera, era stata già messa in mostra nel 2008 in occasione di una grandiosa esposizione alla quale aveva collaborato anche Monsignor Gaetano Zito. La mostra, corredata da un catalogo, aveva come titolo "Agata santa. Storia, arte, devozione", ed era allocata nelle seguenti sedi espositive: Museo Diocesano (dipinti, sculture), chiesa di San Francesco Borgia (contesto storico, archeologia), chiesa di San Placido (argenteria, oreficeria, oggetti sacri, città, archivi). Essa ripercorreva una storia quasi bimillenaria, dalla Catania romana, con i suoi resti archeologici, ai capolavori medievali e oltre (il Bergognone, Caravaggio, Van Dyck, fino a Gustave Moreau), e la accompagnava con lo splendore dei lavori in oro, argento e pietre preziose che nel corso dei secoli grandi maestri crearono per onorare la santa e costruirne il mito.

La mostra "S. Agata segreta", invece, non aveva la pretesa di esporre tanti oggetti, ma di mettere in luce piccoli tesori nascosti nei depositi dei musei o custoditi nelle collezioni private. In una prima stanza sono stati esposti tele, reliquie, libri, stampe, cere, sculture; la seconda stanza, quasi completamente vuota, è stata riservata, invece, al calco dell'epigrafe di Iulia.

Sulla parete di fondo della stanza è stato sistemato un grande stendardo rosso bordato d'oro con la "A" di Agata; accanto, su un semplice leggio, è stato poggiato il calco dell'epigrafe corredato dalla traduzione offerta dalla prof.ssa Soraci.

La sera dell'inaugurazione, il 2 febbraio, inizio ufficiale delle festività agatine, la gente si accalcava nelle stanze del grande castello. Giunti nella stanza di Iulia, all'improvviso, come per miracolo, tutto si quietava e regnava un silenzio assoluto.

La triste vicenda della bambina romana, vissuta tanti secoli prima, diventava, di colpo, attuale e coinvolgeva, fin nelle pieghe più profonde, gli astanti. C'era chi ascoltava attentamente e chi si asciugava qualche sincera lacrima.

Il calco adesso non è più esposto, ma è ritornato nei depositi del castello Ursino, pronto a raccontare la storia di Iulia, ricca di vibrante umanità, ma anche a ricordare la costante presenza dei martiri e di sant'Agata nella storia della nostra Catania.

Conclusioni

Elena Frasca

Scrivere le conclusioni di un volume non è un'impresa semplice, sia esso il frutto di una ricerca individuale, o un romanzo, oppure l'epilogo di un intenso momento comunitario, come in questo caso. La sensazione che mi pervade mentre mi accingo a stilare queste brevi note, in realtà, è quella che mi induce a riflettere che non di conclusioni stiamo parlando, bensì di un inizio, di un'apertura, di una sorta di punto di partenza che ha visto il suo *start* in occasione di questa giornata così ricca e stimolante, ma che tanti altri obiettivi si prefigge di raggiungere.

Sono grata alla collega, e carissima amica, Cristina Soraci perché è stata lei ha introdurmi e a farmi conoscere l'affascinante vicenda storica dell'epigrafe di Iulia Florentina, ed è con lei, attraverso le nostre chiacchierate, che il progetto ha preso forma, negli anni, comprendendo quanto questo reperto storico aprisse a una pleiade di ulteriori *input* di ricerca. L'antico e il moderno si incontrano in un medesimo punto di un percorso lungo e fecondo che consente di trovare un'intersezione tra periodi storici cronologicamente distanti tra loro, ma che si intersecano perfettamente nell'economia di una ricerca che abbatte limiti di spazio e di tempo.

Va da sé che, in uno studio come questo, facilmente estrassero in gioco tematiche ulteriori e consonanti legate all'epigrafia, all'archeologia, ai beni culturali.

Tanti sono i contributi che, in questa direzione, hanno consentito di delineare in modo quanto più completo ed esauriente numerosi e sfaccettati aspetti.

Le prime testimonianze del culto cristiano in Sicilia, con particolare riferimento alla santità femminile, sono raccontate nell'esaustivo contributo di Teresa Sardella, che ci accompagna nella non facile lettura di fonti variegate e di interpretazioni diverse, convergendo lo sguardo particolarmente verso il contesto catanese.

Di grande importanza sono i risultati delle ricerche sulla necropoli cittadina condotte da Dario Palermo che, nel suo contributo, ci accompagna in una sorta di "*tour* virtuale" tra le strade di Catania, sulle tracce di quelli che furono i luoghi di sepoltura urbani.

L'aspetto squisitamente epigrafico è trattato con dovizia da Vittorio Rizzone in una riflessione argomentata che scandaglia il testo dell'epigrafe, soggetto, nel passato, a numerose letture e, spesso, ad altrettante fallaci interpretazioni.

Il luogo di sepoltura di Iulia Florentina, e le notizie capillari relative al *cimiterio*, sono raccontati con particolare attenzione da Cristina Soraci, in un saggio costruito mediante l'utilizzo di numerose fonti documentarie e denso di notizie e di spunti per ulteriori riflessioni.

Di particolare interesse è il contributo firmato da Kalle Korhonen che, attingendo a fonti settecentesche, rivela ulteriormente quanto fossero alacri, all'epoca, l'attività di scavo e la contestuale velleità collezionistica presso i musei catanesi, benché di alcuni di questi reperti si siano misteriosamente perse le tracce.

Il progetto di ricerca, poi, si è aperto a ulteriori spunti d'indagine, a campi apparentemente lontani, come il diritto, la pediatria e la psicologia, rendendo quello che in origine poteva sembrare un semplice schizzo, un vero e proprio percorso di studi ampio e differenziato, eppure convergente nel medesimo punto di incontro.

Il denso saggio di Francesco Arcaria ci conduce entro i meandri articolati del diritto sepolcrale e funerario di età romana, mediante la peculiare ricognizione di molteplici fonti normative che consentono di ricostruire i passaggi complessi inerenti alla pratica di sepoltura dei defunti.

Gli aspetti diagnostici relativi alla mortalità infantile sono al centro del contributo di Martino Ruggieri e di Cristina Soraci, felice risultante della generosa condivisione di competenze pediatriche e di cognizioni storiche, che apre un ulteriore scenario di indagine sulle vicende di Iulia Florentina.

Affascinante appare quella *liaison*, sapientemente tratteggiata da Elena Commodari, tra mondo del passato e scavo psicologico di chi quel mondo lo ha vissuto, rilevando una propensione al sentimento che – la storiografia ci insegna – troverà una dignità

"sociale" solo molto tempo dopo. Ugualmente ricco di fascino è quel *trait d'union* tra storia, archeologia e psicoanalisi che, sottolinea ancora l'autrice, rappresenta un *leit motiv* significativo in certi percorsi intrapresi da chi è chiamato a scandagliare la mente umana nella sua complessità.

Il forte legame di Agata con la sua città traspare, infine, dalle parole, accorate e sentite, di Teresa Di Blasi, che ci introduce alle tante iniziative messe in atto dalla Soprintendenza ai Beni Culturali di Catania e dal Comitato agatino, nelle quali un ruolo precipuo ed entusiasta ha spesso avuto Monsignor Gaetano Zito.

Ad arricchire ulteriormente questo volume si aggiungono le preziose note di presentazione firmate da Rosa Loredana Cardullo, Direttrice del dipartimento di Scienze della formazione, da Sua Eccellenza Reverendissima Monsignor Salvatore Gristina, Arcivescovo Metropolita di Catania, da Gioconda Lamagna, Direttrice del Parco archeologico e paesaggistico di Catania, da Martin Szewczyk, Conservateur presso il Département des Antiquités grecques étrusques et romaines del Museo del Louvre.

Se quella che inizialmente sembrava una semplice idea progettuale ha progressivamente assunto i contorni di una ricerca *tout court*, di un campo esplorativo così ricco di suggestioni, il merito è – chi ha organizzato questa giornata di studi ne è certo – di Monsignor Gaetano Zito.

Chi ha avuto la possibilità e la fortuna di conoscerlo sa quali fossero il suo spessore intellettuale e scientifico e la sua profonda umanità. In ciascuno di noi "padre Zito" ha lasciato un'eredità preziosa e indelebile, ravvisabile nelle feconde chiacchierate su temi vari e ricerche differenti, su documenti inediti e riflessioni storiche. La giornata interdisciplinare di studi è dedicata a lui, così come questo volume, che di quel giorno è la testimonianza diretta e palpabile.

Cristina e io ringraziamo quanti hanno voluto prendere parte a questo progetto, a questo omaggio, doveroso e sentito, a una persona, una personalità, generosa e di grande pregio.

Come scritto all'esordio di queste brevi note, non si tratta di una conclusione, ma di un'apertura verso ulteriori e auspicabili orizzonti di ricerca multidisciplinare.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2021
presso Creative 3.0 - Reggio Calabria