ho theológos

Anno XLII (2024) 3 ISSN 0392-1484 NUOVA SERIE

QUADRIMESTRALE DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA
«S. GIOVANNI EVANGELISTA» - PALERMO



PAPA FRANCESCO, Dal Mediterraneo una teologia compromessa • L. SALONIA, Il *nomen "Christianus"* nella Siracusa paleocristiana • A. PILERI BRUNO, Il *pénthos* nella mistica di Simeone il Nuovo Teologo • M.A. SPINOSA, La Speranza: *more aesthetico de-monstrata*

distribuzione
euno edizioni

ho theológos

nuova serie

Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia
«S. Giovanni Evangelista»
ISSN: 0392-1484

I testi pubblicati in questa rivista sono sottoposti a *double-blind peer review*

Direttore:
Vito Impellizzeri

Comitato scientifico:
Piero Coda, Gianni Colzani, Paul Gilbert, Giuseppe Gioia,
Salvador Pié-Ninot, Richard Puza, Dario Viganò

Consiglio di direzione:
Calogero Cerami, Pietro Cognato, Domenico Messina,
Marida Nicolaci, Nicole Oliveri, Anna Pia Viola (coordinatrice)

Direzione e redazione:
Corso Vittorio Emanuele, 463 - 90134 Palermo (Italia)
Tel. 091331648
e-mail: segretario@fatesi.it

Amministrazione e distribuzione:
Biblioteca
Corso Vittorio Emanuele, 463 - 90134 Palermo (Italia)
Tel. 091331648
e-mail: biblioteca@fatesi.it

Abbonamento (comprese spese spedizione):
Italia € 40,00 - Europa € 63,00 - Africa-Asia-Americhe € 78,00 - Oceania € 96,00
Fascicolo singolo € 16.00 (numeri doppi 28,00) + spese spedizione
Annate arretrate, maggiorazione del 10%

L'abbonamento può essere sottoscritto
mediante bonifico su conto bancario:
Intesa Sanpaolo – Banca Prossima
IBAN: IT40W0306909606100000011875
intestato alla Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia "San Giovanni Evangelista"
Corso Vittorio Emanuele, 463 – 90134 Palermo

Registrazione Tribunale di Palermo 15-4-1973, n. 17

ho theológos

Anno XLII (2024) 3 ISSN 0392-1484 NUOVA SERIE

QUADRIMESTRALE DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA
«S. GIOVANNI EVANGELISTA» - PALERMO



Studi

L. Salonia, *L'*Iscrizione di Euskia *e il* Nomen "Christianus" *nell'uso epigrafico catacombale della Siracusa paleocristiana* 395

A. Pileri Bruno, *Il* pénthos*. Compunzione e conoscenza mistica in Simeone il Nuovo Teologo* 415

S. Barone, *Filosofia della storia, male e gnosi. Il contributo di Vittorio Possenti* 435

Note e discussioni

F.S. Cucinotta, *Ricerca, docenza e diaconia della Teologia cattolica orientale a Palermo* 455

M.R. Di Pasquale, *Itinerario di ricerca esistenziale ed accademica* 472

A. Lipari, *Teologia e vita cristiana* 478

C. Scordato, *Il* continuum *(discontinuo) della ricerca, staffetta del pensiero!* 486

P. Sorci, *Insegnamento della liturgia* 504

G. Trapani, *Mistero di Cristo* 507

C. Cerami, *Uccidere la guerra con la parola secondo Agostino d'Ippona* 511

G.E. Evina, *La* Kenosi*, chiave interpretativa dell'analogia sacramentale di* Lumen Gentium *8. Verso una riscrittura trinitaria* 525

T. Pace, *L'*istinto della fede *e l'opinione pubblica. Un non facile equilibrio* 541

M.A. Spinosa, *La Speranza:* more aesthetico de-monstrata 553

Interventi

Papa Francesco, *Dal Mediterraneo una teologia con-promessa inedita tessitura di reti evangeliche* 575

Cronaca

C. Cerami, *Relazioni e ricchezza nella società e nella Chiesa della Tarda Antichità. Esegesi, teologia e prassi storica* 583

Recensioni

T. Pace – N. Oliveri – L. Crapanzano, *Verrà il Giudizio di Dio. Chiesa e Mafia: quale magistero di liberazione oggi?* (A. Zappulla) 589

Indice dell'anno XLII - 2024 593

L'*Iscrizione di Euskia* e il *Nomen "Christianus"* nell'uso epigrafico catacombale della Siracusa paleocristiana

Luigi Salonia

Ecclesia Syracusana, prima divi Petri filia
et prima post Antiochenam Christo dicata
(Leone X)

χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς
(*Act.* 11, 26)

Sommario

L'articolo propone uno studio dell'iscrizione di Euskia, soprattutto in relazione all'aggettivo christianus *del quale la lapide fruisce per identificare la giovane, proponendo alcune suggestioni dall'uso epigrafico catacombale della Siracusa paleocristiana, prima tra tutte quella che lega il* nomen *all'idoneità alla sepoltura in un cimitero cristiano, appunto; una tale ipotesi sarebbe avvalorata ancora di più considerando la presenza dello staurogramma che non è in questo contesto strettamente legato al* nomen sacrum Christi*, quanto piuttosto probabilmente ad una simbologia figurativa che presenta ai* simpliciores *la presenza di un sepolcro cristiano.*

Parole-chiave: Epitaffio di Euskia, Luce e Ombra, Culto a Lucia, sepolture cristiane, nomen christianum.

Summary

This paper proposes a study of the Euskia's inscription, with particular regard to the adjective christianus*. Used in the gravestone to identify her, these suggestions come from the epigraphic use in the Syracusan early Christian catacombs, first of all the one linking the* nomen *to the burying right in a Christian cemetery; such an hypothesis would be validated even more if we consider the presence of the staurogram, that's not strictly connected to the* nomen sacrum Christi *in this context, but rather it is bonded giving the idea to the* simpliciores *that there's a Christian tomb.*

Keywords: Epitaph of Euskia, Light and Shadow, Worship of Lucy, Christian burials, Christian nickname.

Un'introduzione: il *con-textum* del *textum epigraphicum*

Ogni semplificazione, si sa, se da un lato permette una comprensione del messaggio in buona parte con immediatezza, dall'altro tuttavia ne determina la perdita della complessità, quella stessa complessità che rivela la poliedricità evenemenziale e storica. Così facendo, la seppur nobile finalità della facilitazione dell'apprendimento ha determinato una congerie di luoghi comuni che questo lavoro, con sguardo analitico della produzione epigrafica, desidera in qualche maniera almeno smussare. Muovendo allora dallo studio del *textum*, si tenterà una ricostruzione del *con-textum*

storico-culturale che determina il *textum* stesso: non si prescinderà, ma anzi valorizzerà tale trama di relazioni, il "tessuto" – appunto *textum* – che chi realizza l'epigrafe desidera determinare, per il tramite del messaggio stesso,[1] con chi lo legge.

E se ogni *textum* ha il proprio *contextum*, si è detto, a maggior ragione il *textum epigraphicum*; una γραφή, un'*incisione* scritta o pittorica che sia, per essere ἐπί, *su*, necessita di un supporto materiale, che non è come quello cartaceo, papiraceo o di pergamena; in questo caso, infatti, il documento è anche un monumento. Questo dato non può tralasciarsi poiché d'altro canto l'uomo antico, per cui il documento era pensato e realizzato era anzitutto attirato dal monumento, in seconda battuta, se alfabetizzato, dal documento. Pertanto oltre al messaggio veicolato sono fondamentali il contesto vitale dell'opera, il monumento nel quale è eventualmente collocata l'iscrizione, la posizione originaria, il committente e lo scopo dell'opera e il materiale e la forma del supporto. Ancora di più, tale considerazione acquista pregnanza valutando che per la maggior parte le iscrizioni del periodo in analisi sono funerarie:

> il supporto materiale dell'epitaffio assolve un ruolo primario, quello di segnacolo (σῆμα) del sepolcro, ai fini di evidenziare la tomba in quanto *locus religiosus*, sia per proteggerla, sia anche e soprattutto per definire il sepolcro come *monumentum* (μνῆμα), destinato a mantenere nel tempo, appunto su un "materiale durevole" la memoria dei defunti. La funzione memoriale, ai fini della persistenza del ricordo di uno specifico individuo, è il primo reale movente dell'estensione di un epitaffio, costituito da segni, appunto, apposti ἐπὶ ταφῷ, sulla tomba.[2]

Questo binomio, poi, σῆμα – μνῆμα è foriero di tutta l'ambiguità che il primo dei due termini ha insita, per cui la tomba, il sepolcro diviene segno, quasi indizio da decifrare, semantizzare. E dopo aver assurto al compito di ri-cordare non mancano, in questa dinamica intensionale, anche simpatici inviti a passare oltre: ἀναγνο<ὺ>ς ἀναχώρι.[3]

[1] Tale influenza reciproca tra testo e contesto, per quanto concerne i prodotti epigrafici e la società che li produce è ben delineata in C. Carletti, *Epigrafia dei Cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Edipuglia, Bari 2008 (*Inscriptiones Christianae Italiae septimo saeculo antiquiores*, 6), 8: la «naturale consuetudine all'uso della scrittura epigrafica (*epigraphic habit*) è un dato incontrovertibile più volte sottolineato dalla critica come cifra peculiarmente specifica di un 'mondo' che, proprio attraverso il *medium* epigrafico, fornisce di sé l'immagine di una società di dialogo. In questo panorama emerge una molteplicità di emittenti e riceventi di fatto trasversale, in virtù di uno strumento di comunicazione (appunto quello epigrafico) percepito come vettore non selettivo, proprio perché non v'era rigida equivalenza tra condizione economico-sociale e capacità culturale, intesa nel suo significato primario di possesso delle elementari cognizioni di base che potessero consentire di leggere e scrivere».

[2] A.E. Felle, *Epigrafia pagana e cristiana in Sicilia: consonanze e peculiarità*, in «Vetera Christianorum» 42 (2005) 234.

[3] *IG* XIV, 196-199.

L'uso epigrafico di *christianus* nella Siracusa paleocristiana a partire dall'iscrizione di Euskia

Siracusa, città cristiana della primissima ora[4] poiché certamente evangelizzata da Paolo e Luca (cf. *Act.* 28, 12) – sebbene con ogni evidenza questo dato non permetta ulteriori ricostruzioni fededegne[5] – restituisce con i suoi complessi catacombali una grande quantità di materiale da analizzare, tramite la quale ricostruire, nei limiti del possibile, la cultura e la percezione che la Chiesa doveva avere di se stessa.[6] Le iscrizioni rinvenute nelle catacombe di Santa Lucia, Vigna Cassia e San Giovanni, peraltro, poiché composite ed eterogenee, denunciano una stratificazione ed evoluzione cronologica:[7] presso la zona dell'Acradina sono state rinvenute le più an-

[4] Per una sintesi che riporti i tratti salienti di un'evangelizzazione ivi avvenuta in epoca assai risalente, con approccio eminentemente di stampo storico, cf. P. Magnano, *Siracusa*, in G. Zito (a cura di), *Storia delle Chiese di Sicilia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 721-728. L'affermazione, per quanto vera, deve essere se non ridimensionata, almeno precisata: con cristiana non si vuole intendere che il cristianesimo fosse l'unico credo professato; anzi si è sottolineato come, per il panorama culturale siciliano dei primi secoli dell'era volgare, ci sia una compresenza di culti e religioni le più varie - a maggior ragione per Siracusa, ove è attestato il culto mitraico dal rinvenimento del mitreo nel quartiere di Santa Lucia: «in particolare per la Sicilia, il quadro è inoltre complicato dalla indubbia presenza, provata dai numerosi rinvenimenti, di un sostrato religioso composito, alla cui formazione concorrono cristianesimo, gnosticismo, ebraismo, culti egizi: difficile ad esempio stabilire, di fronte ai cosiddetti "amuleti", un confine tra "cristiano" e "non cristiano", specie poi quando questi oggetti siano rinvenuti in contesti sulla carta "affidabili" come ad esempio gli insediamenti funerari sicuramente gestiti e frequentati dalle comunità cristiane locali. Almeno fino all'avvento di Costantino il culto isiaco o il mitraismo erano, rispetto al cristianesimo, di pari se non superiore rilevanza nel composito panorama religioso del mondo romano e non contraddice questo quadro la stessa città di Siracusa» (A. E. Felle, *Epigrafia pagana e cristiana*, 234).

[5] Cf. F.P. Rizzo, *Il cristianesimo siciliano dei primi secoli*, in T. Sardella - G. Zito (a cura di), *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, 1-2 ottobre 2004*, Giunti, Catania 2005, 15.

[6] *E converso*, poi, si sottolinea come per quanto concerne la ricostruzione storica della quotidianità, ossia la *storia vissuta del popolo*, almeno nel caso di Siracusa le iscrizioni sono principalmente sepolcrali, per quanto magistralmente Wilson abbia tentato di porre in luce le iscrizioni derivanti da *instrumenta domestica*, come tra gli altri lucernari e lanterne prodotti nella prima metà del II secolo della nostra era. Queste riportano l'epigrafe del fabbricante, quasi fosse la marca, ΠΡΟΚΛΟ ΑΓΥΡΙΟ, "Proclo, di/a odierna Agira in provincia di Enna"; a queste più comunemente e ovunque in Sicilia rinvenute, corrisponderebbe, ad esempio, una lanterna siracusana che reca l'iscrizione (*IG* XIV) probabilmente dell'artigiano, *Damocrates* (cf. R.J.A. Wilson, *Iscrizioni su manufatti siciliani in età ellenistico-romana*, in M. I. Gulletta (a cura di), *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 4. *Sicilia Epigraphica: Atti del convegno internazionale ad Erice, 15-18 Ottobre 1998*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999, 535-537). Eccezion fatta per questi piccoli oggettini di uso domestico, dunque, «da un esame approfondito dei contesti monumentali di appartenenza si deduce che, non diversamente da Roma, la documentazione epigrafica delle comunità cristiane della Sicilia, almeno per i secoli III-IV, è quasi esclusivamente funeraria. Potremmo quindi applicare alla Sicilia quanto Carletti ha recentemente detto a proposito di Roma, dove "la storia dell'epigrafia dei cristiani è, in definitiva, storia delle iscrizioni delle catacombe"» (M. Sgarlata, *L'epigrafia greca e latina cristiana della Sicilia*, in *ib.*, 483). Su questa problematica, del medesimo avviso è anche A. E. Felle, *Epigrafia pagana e cristiana in Sicilia*, 234.

[7] Cf. V.G. Rizzone, *Opus Christi edificabit. Stati e funzioni dei cristiani di Sicilia attraverso l'apporto dell'epigrafia (secoli IV-VI)*, Città Aperta Edizioni, Catania 2001, 319-320: «per quanto concerne la provenienza delle iscrizioni, poco numerose sono quelle rinvenute nelle catacombe di Vigna Cassia e

tiche sepolture cristiane a Siracusa, quelle della catacomba di Santa Lucia, collocabile almeno nel plesso delle regioni A e B, le più antiche, tra il terzo decennio e la fine del III secolo; le catacombe di Vigna Cassia, con alcune celebri sue gallerie del Cimitero Maggiore o di S. Diego e la catacomba di S. Maria di Gesù, sono di poco successive: sono state rinvenute delle monete all'interno di loculi della galleria H del cimitero di S. Diego, databili tra il 270 e il 273, sebbene non siano in questo senso criterio sufficiente per fissare la cronologia.[8]

Le iscrizioni più note e più ricche per la riflessione e la ricostruzione storica, invece, sono restituite dalle catacombe di San Giovanni,[9] certamente di IV secolo: queste epigrafi sepolcrali, come si vedrà, presentano caratteristiche proprie dell'età costantiniana. Proprio per questa ragione si analizzeranno in questo contesto soltanto epigrafi provenienti dall'area funeraria di San Giovanni (*fig. 1*), quelle paradigmatiche per tentare una ricostruzione del termine *christianus*, il *nomen Christi*, nell'uso comune della Siracusa di IV secolo.

La giovane Euskia, protetta della Vergine Lucia

La lastra in marmo che fungeva da segnacolo per il sepolcro della giovane Euskia, la *buon'ombra*, è tra le più preziose iscrizioni delle catacombe siracusane, rinvenuta nel cosiddetto cubicolo di Eusebio a san Giovanni, nella zona più meridionale del complesso catacombale, quella che restituisce le scoperte più apprezzabili, quella che dovette ospitare

> il maggior numero di spazi privilegiati, riservati ad un'élite cristianizzata le cui esigenze di distinzione tradirono ben presto l'iniziale progetto comunitario del cimitero. Nessuna decorazione aggiunta, nessun segno distintivo accompagnano però la modesta sepoltura di Euskia (Orsi 1895, 299-308), una delle tante fosse scavate nel suolo del cubicolo, ma soltanto un'iscrizione marmorea che, nell'esitante impaginazione e nell'affollamento dei nessi fra le lettere (Guarduc-

di Santa Lucia e negli altri ipogei, ma tra queste poche se ne registrano alcune di epoca precostantiniana rinvenute nei nuclei più antichi di questi cimiteri. In massima parte i documenti epigrafici sono stati recuperati nella catacomba di San Giovanni, principale espressione della comunità cristiana che si organizza all'indomani della pace della Chiesa: le iscrizioni ivi rinvenute, pertanto, ci offrono uno spaccato vivacissimo della chiesa siracusana almeno fino alla seconda metà del V secolo d.C.».

[8] Cf. A.E. Felle, *Epigrafia pagana e cristiana in Sicilia*, 237.

[9] «È indubbio come dei tre complessi cimiteriali di Siracusa il meno prolifico ai fini della ricerca si riveli quello di S. Lucia, al quale di fatto spetta la quota minore del numero complessivo delle epigrafi siracusane: M. Sgarlata, *Morti lontano dalla patria: la documentazione epigrafica delle catacombe siracusane*, in *L'Africa romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell'Impero romano. Atti del XVI convegno di studio, Rabat 15-19 dicembre 2004*, II, A. Akerraz et al. a cura di, Carocci, Roma 2006, 1194.

ci 1978, 526-528) assume per il suo contenuto un valore particolare per la storia del cristianesimo delle origini a Siracusa.[10]

L'*inventio* è da tributare all'archeologo Orsi,[11] che il 22 giugno del 1894 intuisce che più a Sud del corridoio di Adelfia, percorrendo un andito, poteva esserci la prosecuzione di quella zona che come si è detto era riservata ad un'élite cristiana.[12] Qui, nel cubicolo di Eusebio – zona che deve il nome all'omonima iscrizione ivi rinvenuta a forma di esedra – quella di Euskia è una delle tante fosse e non presenta particolari segni:[13] l'epigrafe (*fig. 2*) stessa non è elaborata e in ogni caso il *layout*, come si vedrà in seguito, non è ben proporzionato poiché le lettere si inseguono frenetiche e in ogni caso all'ultima riga, una volta terminata l'incisione e avanzato spazio si decide di sfruttarlo (sebbene la lastra sia pervenuta mutila proprio in quel pezzo, in basso a destra).

Per quanto l'epigrafe sia per una modesta sepoltura, purtuttavia, presenta elementi basilari per lo studio linguistico e culturale dell'epoca: per il primo dei due campi di indagine si notino connotazioni della *koinè* ormai del Tardoantico, per cui si registrano errori ortografici comprensibili alla luce della variabile diafasica orale con le proprie caratterizzazioni fonetiche che con categoria moderna potrebbero definirsi reuchliniane (paradigmatica è la confusione del dittongo ει con ι per cui si legge da un lato πλῖον per πλεῖον, τέλιος per τέλειος, dall'altro χρηστειανή per χρηστιανή, εἰδίῳ per ἰδίῳ, ἐνκώμειον per ἐνκώμιον – peraltro senza la notazione del γ nasale).

Εὐσκία, ἡ ἄμεντος, ζήσα(σα)
χρηστῶς καὶ σεμν<ῶ>ς ἔτη
πλῖο(ν) ἔλαττον κε'· ἀνε-
παύσετο τῇ ἑορτῇ τῆς κυ-
ρίας μου Λουκίας εἰς ἣν
οὐκ ἔστιν ἐνκώμειον
εἰπεῖν· χρηστειανὴ πισ-

[10] M. Sgarlata, *San Giovanni a Siracusa*, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Città del Vaticano 2003, 113.

[11] Paolo Orsi torna ad esaminare un'area delle catacombe di san Giovanni già esplorata e rinviene l'epigrafe di Euskia in una fossa all'interno di un cubicolo. Probabilmente era stata scartata nel corso dei secoli da avventori e archeologi per la sua modesta fattura e per l'umiltà della scrittura (cf. M. Leonzio, *Le fonti documentali della devozione luciana*, in M. Aliotta a cura di, *Storia della venerazione a Santa Lucia. Atti del Convegno di studi 17-18 maggio 2024*, Tyche Edizioni, Siracusa 2025, 86).

[12] Cf. P. Orsi, *Nuove esplorazioni nelle catacombe di S. Giovanni nel 1894*, in «Notizie di scavi di antichità» 3 (1895) 477-521.

[13] Cf. M. Sgarlata, *L'iscrizione di Euskia*, in G. Greco - G. Voza (a cura di), *Et lux fuit. Le catacombe e il sarcofago di Adelfia*, Arnaldo Lombardi Editore, Palermo 1998, 53.

τὴ τέλιος οὖσα εὐχα-
ριστοῦσα τῷ εἰδίῳ ἀν-
δρὶ πολλὰς εὐχαρισ-
τίας Α☧ω εὐομε[ἱλητος].

Euskia, l'irreprensibile, vissuta dabbene ed in maniera veneranda, approssimativamente venticinque anni, ha trovato pace nella festa della mia signora Lucia, verso la quale non esiste un encomio (adeguato) da dire / verso la quale non c'è necessità di sciorinare l'encomio; essendo cristiana, fedele, perfetta, grata al proprio marito con molti ringraziamenti, affabile.[14]

Per quanto concerne il campo socio-culturale dell'indagine, si evincono alcuni elementi fondamentali e fondanti altre considerazioni più generali: la questione del nome, anzitutto, la menzione della festa della "Signora" Lucia, gli attributi conferiti alla giovane donna e infine si proporrà qualche valutazione circa la presenza dello staurogramma.

Euskia e Lucia, una conciliante "antionomia"

Si evince dall'epigrafe, senza necessità di considerazioni ulteriori, il compiacimento del marito per la coincidenza della prematura morte della moglie nel giorno della festa della *patrona* Lucia: è importante a tal proposito la possibilità di attribuire all'ignoto marito la committenza dell'opera, anzitutto per il recupero della prospettiva da cui leggere l'esistenza umana della giovane Euskia.

Già Paolo Orsi[15] notava giustamente la stridente contrapposizione tra il nome della dedicataria dell'epigrafe e la santa cui la giovane è affidata; l'archeologo poi per sciogliere quest'antitesi, ardiva proporre come ipotesi che la donna potesse soffrire di una malattia agli occhi. Se così fosse l'epigrafe sarebbe il più antico documento che attesti il culto della Martire siracusana come protettrice della vista, ancor prima della redazione della leggenda per la quale l'esiziale testimonianza di fede di Lucia sarebbe stata preceduta dalla condanna ad aver strappati gli occhi.[16] Ora, sebbene suggestiva, quest'ipotesi rimane tale.

[14] *SEG* LIV, 942. La traduzione, *ad hoc* elaborata, che qui si presenta, cerca di essere quanto più è possibile aderente al testo, tenendo bene in considerazione l'esegesi che se ne propone nel presente contributo.

[15] Cf. P. Orsi, *Insigne epigrafe del cimitero di S. Giovanni in Siracusa*, in «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte» 9 (1895) 299-308.

[16] Per quanto concerne la ricostruzione storica del martirio di Santa Lucia è trádita «una *passio* composta tra il V e VI anch'essa in greco e in latino (*BHG* II, 61, nn 995-996; *BHL* II, 741-743, nn 4492-5003)» V. Grossi, *La Letteratura martiriale nella storiografia patristica*, in T. Sardella - G. Zito [a cura

Al contrario, il fatto che i nomi siano intenzionalmente legati, invece, sebbene non siano mancate argomentazioni contrarie nel corso della storia della ricerca,[17] sembra essere plausibile in quanto pratica rinvenuta anche altrove nello stesso complesso funerario, come ad esempio nel sarcofago della ventiduenne Euterpe, definita ἡ τῶν Μουσῶν σύντροφος,[18] probabilmente sfruttando l'omonimia con la Musa della poesia melica. In definitiva

> il nome della defunta *Eúskia* fa da contrasto con il nome di *Loukía*: l'"Ombrosa" si contrappone alla "Luminosa". Scartata, in ogni caso, a priori per ovvie ragioni[19] l'ipotesi che Euskia o Euterpe possano ascriversi all'espediente retorico del *nomen loquens*, si è dunque in presenza della prima attestazione del culto di S. Lucia, che conferma la storicità della notizia fornita dal martirologio geronimiano sulla devozione popolare nei confronti della santa, manifestatasi sin dall'inizio con la celebrazione di una festa.[20]

Eppure non sono mancate anche in questo senso alcune questioni di interpretazione, circa l'identità della κυρία Λουκία: sarà costei la santa protettrice siracusana, morta martire il 13 dicembre del 304 durante la feroce persecuzione dioclezianea, colei che Dante definisce «nimica di ciascun crudele»?[21]

di], *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, 1-2 ottobre 2004*, Giunti, Catania 2005, 36. Già in questo *martyrion*, datato qualche decennio dopo la morte di Euskia, si legge delle guarigioni ottenute dai devoti della santa che si recano in preghiera nel suo ναός sorto sul luogo del martirio, almeno nella sua versione greca il cui manoscritto più autorevole è certamente il *Codex Papadopulos*, rinvenuto da Ottavio Gaetani, gesuita siracusano a cavaliere tra XVI e XVII secolo (cf. M. Leonzio, *Le fonti documentali*, 88).

[17] «Il nome della defunta, Εὔσκια, trova riscontro – in Sicilia – nel maschile Εὔσκιος; soltanto per caso, quindi, viene a determinarsi il contrasto – messo in rilievo da certi studiosi – col nome di Λουκία: l'"Ombrosa" e la "Luminosa"»: M. Guarducci, *Epigrafia greca*, IV, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1978, 528.

[18] *IG* XIV, 112.

[19] D'altro canto è immediatamente evidente che un tale artificio negherebbe lo scopo stesso della prassi funeraria, parimente pagana o cristiana, quello cioè di ricordare il defunto, individuandolo (eccezion fatta, chiaramente per i cosiddetti supporti sepolcrali muti, ossia anepigrafi. Per quanto concerne, poi, le epigrafi pre-costantiniane che pure si individuano come essenziali, «nella Sicilia orientale a Siracusa, nel grande complesso funerario di Vigna Cassia, la piccola catacomba di s. Maria di Gesù è stata con plausibili argomentazioni assegnata ad età precostantiniana e le sue iscrizioni (circa una trentina) ripropongono la struttura testuale già consolidata a Roma e presente, come si era visto, anche a Napoli: anche qui l'epitaffio-tipo ripropone l'elemento minimale identificativo, cioè il solo nome del defunto»: C. Carletti, *Epigrafia dei Cristiani in Occidente*, 42. In ogni caso anche dopo, nella maggior parte delle epigrafi post-costantiniane – almeno a Roma – l'iscrizione recava almeno il nome, secondo la prassi del *single name system* (Cf. *ib.*, 34). Prescindendo in questo contesto, peraltro, dalla considerazione della continuità con la tradizione pagana, basti invece soltanto accennare all'importanza del nome in un orizzonte eminentemente cristiano, nome acquisito durante l'elezione battesimale.

[20] M. Sgarlata, *L'iscrizione di Euskia*, 54.

[21] D. Alighieri, *Commedia. Inferno*, 2, v. 100.

Una ἑορτή per la Signora Lucia: ovvero del *dies natalis* di un martire

«L'unico dubbio di questa ricostruzione si annida nel termine riferito a Lucia nell'epigrafe; è da intendere come sinonimo di *haghía* (santa), cosa che garantirebbe l'ufficialità del culto, o come semplice titolo onorifico?».[22] La questione potrebbe dirimersi facilmente considerando l'ἐνκώμειον di cui parla l'epigrafe che sembra dire che non ne esista uno adeguato alla sua santità o che, comunque, nell'altra accezione in questo lavoro presentata, sembra sostenere che non ci sia necessità di sciorinarle un encomio per via della sua fama.[23] Eppure tale esegesi dell'iscrizione non è così unanimemente accettata: «alla defunta poi, e non a Lucia come alcuni sembrano avere inteso, si riferiscono le parole delle ll. 5-7 εἰς ἣν οὐκ ἔστιν ἐνκώμειον εἰπεῖν. Esse introducono le lodi della giovane Euskia»,[24] dove ἣν fungerebbe evidentemente da nesso relativo. Per meglio comprendere, dunque, l'apposizione κυρία, probabilmente è conveniente muovere i passi dal termine 'ἑορτή', cui con certezza il genitivo si riferisce.

> Quale che sia la risposta [alla questione dalla quale si è presi le mosse nell'indagine circa l'identità della Signora Lucia] l'importanza dell'iscrizione di Euskia rimane intatta perché attesta comunque, se non ancora la santità di Lucia, la devozione locale e il culto di cui la donna era oggetto nel V secolo a Siracusa. La *heorté* (la festa) corrisponde infatti al *dies natalis* di Lucia, e ricordandola, il committente, presumibilmente il marito, cercava di assicurare la protezione della martire alla sposa morta nello stesso giorno.[25]

Ora, proprio dalla connessione dei termini usati, κυρία ed ἑορτή, si può desumere l'importanza dell'epigrafe in questione, che restituisce alla storiografia una risalente attestazione del culto alla santa – sembra doversi così intendere il lessema κυρία.[26] Il fatto che si conservasse viva memoria,

[22] M. Sgarlata, *L'iscrizione di Euskia*, 54.

[23] D'altronde «l'encomio cristiano non esaltava la virtù umana del martire, ma la sua fede in Cristo. Il martire infatti veniva celebrato come il *locus fidei* divenuto *locus virtutum* e da *locus mortis* (l'essere ucciso) diveniva *locus vitae* (il trionfo sulla morte). Quanto alla teologia martiriale postcostantiniana essa si sviluppò in due versanti: la memoria del *dies nataliciorum martyrum* e l'ambito teologico vero e proprio» (V. Grossi, *La Letteratura martiriale*, 43).

[24] M. Guarducci, *Epigrafia greca*, 528.

[25] M. Sgarlata, *L'iscrizione di Euskia*, 54. In questo contesto si pone l'attenzione non tanto sulla data della morte della giovane Euskia, quanto su quella della Martire che, a distanza di anni era ancora ricordata. Infatti si preferisce tacere, non per preterizione ma per esigenze di *brevitas*, l'argomento giustamente ormai superato per cui la notazione del *dies natalis* sarebbe uso precipuamente cristiano tanto da fungere da *discrimen* nella valutazione degli epitaffi rinvenuti. Semmai piuttosto potrebbe esserlo la notazione della *depositio* (cf. C. Carletti, *Epigrafia dei Cristiani in Occidente*, 48).

[26] «Se il termine κυρία, qui nelle epigrafi di Ustica e di Catania appena ricordate, è sinonimo di ἁγία, "santa", come ritenne Paolo Orsi, e non un semplice titolo onorifico, come invece sostenne Santi Luigi Agnello, e se la Lucia menzionata è la martire siracusana, l'epigrafe, con l'esplicito riferimento

ancora decenni dopo,[27] al termine del IV secolo proficiente o V ineunte,[28] del *dies natalis* di questa donna e anche il fatto di assumerlo quale dato notorio, fa di lei una donna speciale:[29] certamente doveva essere una martire. L'evoluzione del culto dei santi a quest'altezza cronologica, infatti, vede progressivamente aggiungersi ai proto-vescovi delle varie diocesi, che avevano avuto la grazia di poter testimoniare con la vita la loro fede – Marciano nel caso di Siracusa – una devozione per quei testimoni della fede, i cui *refrigeria* – retaggio sepolcrale di tipo pagano – cominciavano a connotarsi diversamente dagli altri cubiculi per elaborazione e soprattutto per dei *foramina* (cf. Paul., *Carm.* 18, 21) che permettessero il contatto fisico con il corpo del santo.[30] D'altro canto quello del culto dei martiri diviene, al termine delle persecuzioni, un terreno fondamentale di riflessione, quasi un crinale tra ortodossia ed eresia, da una lato per l'accesa *querelle* donatista, che ivi trova le fondamenta, dall'altro perché «fu fondamentalmente di natura pneumatologica e ecclesiale, cioè relativa allo Spirito Santo sia per la testimonianza del martire che con la sua confessione pubblica esprime-

alla celebrazione liturgica, si accredita come la prima testimonianza del culto locale di Lucia» (V. Milazzo, *Bilinguismo e agiografia siciliana. Alcune osservazioni sulle* Passiones *di Agata e di Lucia*, in V. Milazzo – F. Scorza Barcellona [a cura di], *Bilinguismo e scritture agiografiche. Raccolta di studi*, Viella Libreria Editrice, Roma 2018, 86). Per una sintetica ed esaustiva trattazione della questione circa l'ermeneutica di κυρία operata da Agnello prima, Stelladoro e Sgarlata poi, cf. S. Amenta, *La venerazione a santa Lucia a Siracusa*, in M. Aliotta (a cura di), *Storia della venerazione a Santa Lucia. Atti del Convegno di studi 17-18 maggio 2024*, Tyche Edizioni, Siracusa 2025, 31-32.

[27] Per analogia con la monumentalizzazione dell'area dei martiri a Catania e in altre parti dell'Impero avvenuta all'indomani della *Pax Constantiniana*, si è notato che anche a Siracusa con ogni probabilità è avvenuto il medesimo processo di istituzionalizzazione del culto della martire siracusana nel suo *dies natalis* (cf. V. Rizzone, *Culto e luoghi di culto di santa Lucia a Siracusa e nel siracusano nel primo millennio dal suo martirio*, in *ib.*, 13-15).

[28] Cf. B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, IV, Società Editrice Dante Alighieri, Firenze 1949, 16; C. Scandurra, *Un nuovo spazio espositivo sulle catacombe siracusane: il* Settore F *del Museo Archeologico "Paolo Orsi"*, in M. Sgarlata - D. Tanasi (a cura di), *Koimesis. Recenti esplorazioni nelle catacombe siracusane e maltesi*, Parnassos Press, Sioux City 2016, 183, nota 80.

[29] Non è straordinario che si segni il *dies mortis* nell'epitaffio, quanto piuttosto che molto tempo dopo se ne conservi la memoria – Rizzone nota che oltre a questo *exemplum* di Euskia, anche nelle catacombe romane è una prassi che ricorre spesso (V.G. Rizzone, *Santi di Sicilia nelle fonti epigrafiche del primo millennio*, in V. Lombino - M. Re [a cura di], *Ripensare la santità in Sicilia*, Città Nuova, Roma 2022, 383). Quest'elemento delle formule funerarie, infatti, era stato in un primo momento individuato dal De Rossi e dal Ferrua come tratto precipuamente cristiano tanto da essere utilizzato per connotare le iscrizioni come cristiane o profane. Tale dicotomico *discrimen*, tuttavia, è stato ben ridimensionato successivamente dagli studi di Février e Monceaux: se ne individuò infatti il ricordo sia in iscrizione certamente pagane coeve (di II e III secolo d. C.) ma finanche in epitaffi di Età Repubblicana (cf. Id., *'Preistoria' dell'epigrafia dei Cristiani. Un mito storiografico* ex maiorum auctoritate*?*, in V. Fiocchi Nicolai - J. Guyon [a cura di], *Origine delle catacombe romane. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana [Roma, 21 marzo 2005]*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2006, 6-11).

[30] Per una ricca e approfondita disamina del processo di cambiamento, cf. A. Luciano, *Roma e l'Italia. L'archeologia del culto dei santi tra II e VI secolo d.C.*, in «Studi e ricerche della Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici di Matera» 15 (2015) 102-105, ove è presentato anche il caso paradigmatico di Siracusa e dell'arcosolio di san Marciano.

va la fede della comunità cristiana, sia per la sua intercessione capace di ridare la comunione ecclesiale a chi ne era stato messo fuori per il crimine dell'apostasia. La figura del martire, in altre parole, fu letta in chiave teologica di contesto pneumatologico ed ecclesiologico».[31]

In definitiva, sebbene non si fruisca del lessema ἅγιος, peraltro poco attestato fino a quest'epoca e comunque non con l'accezione contemporanea di *canonizzato*,[32] ciononostante non si può non constatare che «qui Lucia è rammentata dall'autore dell'epigrafe con l'attributo che i Greci dell'età imperiale riservavano alle persone care e venerande: κυρία = "signora")».[33] Prova è la conoscenza di espressioni analoghe in contesti viciniori: a Catania, infatti, al Museo Civico di Castel Ursino è conservata una lastra di marmo la cui epigrafe così chiude chiedendo protezione alla Signora Agata: Κυρία Ἀγάθη, εἰρήνη(ν) Ἀγά[θωνι];[34] e ancora una non più conservata lastra associa la morte di una fedele al *dies natalis* della Vergine Agata, ancora una volta connotata quale κυρία: Λουκιφέρ[α] / ἀ<πέ>θανεν [τῇ] κυρίας Ἀ / γάθης.[35]

De mortuis nihil nisi bonum

Il trasporto, l'affetto con il quale il marito ricorda Euskia lo portano a proporre aspetti della vita della giovane moglie qualificati certamente così come devono esser stati, aderenti alla sua esistenza – per un criterio evidente di veridicità – ma dall'altro lato anche seguendo alcune formule usuali, presenti in diverse epigrafi. Anzitutto colpisce l'attenzione del lettore la rosa di aggettivi in asindeto – per ovvie ragioni di spazio, peraltro – che produce un effetto quasi di concitazione, come se il marito avesse fretta di ricordare la moglie, di presentarla. Oltre alla già ricordata fierezza per la coincidenza della data di morte di Euskia e santa Lucia, il marito sciorina un encomio.[36]

Un incipit *problematico: Euskia una persona irreprensibile e dabbene*

Euskia è presentata prima d'ogni cosa come irreprensibile, ἡ ἄμεντος. Quest'attributo che pure prepara alle qualità morali ineccepibili della giovane, quasi riepilogandole in sé, risulta problematico: anzitutto per la let-

[31] V. Grossi, *La Letteratura martiriale*, 39.
[32] Cf. V.G. Rizzone, *Opus Christi edificabit*, 257; S. Amenta, *La venerazione a santa Lucia*, 33-34.
[33] M. Guarducci, *Epigrafia greca*, 528.
[34] *IG* XIV, 525.
[35] *IG* XIV, 592.
[36] Volendo solo funzionalmente fruire della proposta di lettura della professoressa Guarducci, poi perlopiù non presa in considerazione dagli studiosi e probabilmente anche a ragione (cf. M. Guarducci, *Epigrafia greca*, 528). Se ne è già accennato all'inizio del secondo sotto-paragrafo, laddove per ἦν si proponeva una funzione logica diversa.

tura, poiché si è sempre visto come ἄμεντος, appunto, con il τ in connessione con il ν, eppure ultimamente si è avanzata l'ipotesi che si possa leggere «ἄμενπτος, e non ἄμεντος come finora si leggeva, sembrandomi il ∏ implicito nel nesso (ciò è confermato dal prolungamento a sinistra del taglio del T fino a raggiungere il primo tratto verticale nel N)».[37] Così facendo si recupererebbe la comprensione dell'aggettivo, altrimenti sconosciuto, poiché con assimilazione regressiva e sonorizzazione della nasale si ha ἄμεμπτος, da μέμφομαι, quindi 'irreprensibile'. Questi problemi, seppur di taglio squisitamente filologico e linguistico risultano fondamentali ai fini della ricostruzione: ἄμεμπτος – è stato notato[38] – insieme all'aggettivo χρηστός pertiene al linguaggio modulare tipico dei cimiteri[39] pagani: χρηστός καὶ ἄμεμπτος[40] è, dunque, sintagma riservato ad una persona dabbene e irreprensibile.

a. Considerazioni più generali: pagani e cristiani a Siracusa

Recuperati e contestualizzati i lemmi χρηστός e ἄμεμπτος, però, non si può prescindere dall'accennare alla relazione, qualora ce ne fosse una, che intercorre tra sfera cristiana e profana; quest'esame si colloca nella più ampia *Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum*. Per esemplificare un punto di vista dirimente questa *vexata quæstio*, almeno per il caso della produzione epigrafica siracusana, si propone il classico passag-

[37] M. Guarducci, *Epigrafia greca*, 527.

[38] Cf. V.G. Rizzone, *Opus Christi edificabit*, 237 ove si riprende l'intuizione di A. Ferrua, *Epigrafia sicula pagana e cristiana*, in «Rivista di Archeologia Cristiana» 18 (1941) 180-184.

[39] Si utilizza in questo contesto il lemma, per quanto impropriamente, dal momento che il termine è caratterizzato cristianamente; «tanto cristiano è il termine κοιμητήριον che Giovanni Crisostomo ne trasse argomento per una spirituale sua predica, intitolata per l'appunto Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κοιμητηρίου (= "Sul nome del κοιμητήριον"). In questa si proclama che i Cristiani defunti non sono morti ma semplicemente "riposano" (κοιμῶνται) nei sepolcri, e ciò grazie al sacrificio di Cristo che morì per dare la vita al mondo. Da allora – afferma il grande Padre della Chiesa – "la morte non si chiama più morte, ma sonno e riposo" (οὐκετι θάνατος καλεῖται λοιπὸν ὁ θάνατος, ἀλλὰ ὕπνος καὶ κοίμησις)»: M. Guarducci, *Epigrafia greca*, 306. Questa digressione, per quanto possa sembrare poco funzionale, permette di comprendere ancora di più l'iscrizione di Euskia: questa infatti risulta ellittica del verbo, ma solo perché facilmente ricostruibile: di frequente infatti le iscrizioni funerarie presentano la formula ἐνθάδε κεῖται (l'alternativa più frequente, soprattutto nelle catacombe siracusane, è il nome del defunto in genitivo, retto dal verbo μιμνήσκω all'imperativo con cui si chiede a Dio di mantenere il ricordo del fedele), pure nota ai pagani ma utilizzata molto più in contesto cristiano, anche con la precisazione di ἐν Θεῷ o in connessione con il verbo ἀναπαύω (cf. *ib.*), come peraltro nel caso in questione. Si riposa in Dio che è Vita e si ha la pace solo nel Signore, che è il principe della pace (cf. *Is.* 9, 6): l'uso del saluto finale al termine dell'epigrafe con l'augurio della pace è mutuato da una prassi ebraica (C. Carletti, *Epigrafia dei Cristiani in Occidente*, 31.35), ma con l'aggiunta di ἐν κυρίῳ o ἐν Χριστῷ, anche sostituito dal monogramma, diviene formula tipicamente cristiana – o per meglio dire, mutuando una felice precisazione di Carletti "dei cristiani" (cf. *ib.*, 22).

[40] Per quanto l'uso grammaticale dei due lemmi nell'iscrizione di Euskia sia differente, in quanto uno aggettivo e l'altro avverbio, è innegabile la ripresa dei due termini in questione per caratterizzare la giovane.

gio del poeta classico Orazio che ben esemplifica – desiderando mutuare categorie propriamente sociologiche – la questione di inculturazione e acculturazione: *Græcia capta ferum victorem cepit, et artes intulit agresti Latio* (Hor., *ep.* 2 1,156).

La situazione è analoga poiché quella stessa Siracusa che si è definita cristiana della primissima ora, allo stesso tempo non si può celare sia anche geneticamente e quindi intrinsecamente greca. Allora, probabilmente, la chiave ermeneutica non può che essere quella della continuità nella novità, e della novità nella continuità: tali notazioni risultano interessanti in quanto si può operare un confronto tra due *Weltanschauungen* diverse, quella cristiana e quella pagana, che si sono avvicendate senza permettere talvolta una soluzione di continuità e dunque una distinzione decisa: nel processo di ricostruzione storico di quanto accaduto, tuttavia, si nasconde un'insidia subdola, quella di stabilire dei criteri *a priori* con i quali decifrare i dati in possesso, quasi una metodologia che Carletti, mutuando categorie elaborate da Destro e Pesce, definiva una *teologia regressiva*, cui preferire un procedere di tipo eminentemente *storico induttivo*: «in questo percorso metodologico possono coerentemente inserirsi anche i molteplici temi e problemi relativi all'origine e ai primi sviluppi di una "cultura materiale dei cristiani" e in particolare delle manifestazioni epigrafiche: un indotto, certo collaterale, ma pur sempre – in filigrana – riconducibile alle dinamiche (interne alle comunità) che caratterizzano il processo formativo di un'identità cristiana».[41] Oltre all'esempio da cui si sono prese le mosse, quello degli aggettivi χρηστός e ἄμεμπτος presenti nell'iscrizione di Euskia, ulteriori esempi di continuità con il mondo classico sono la già ricordata iscrizione del sarcofago della giovane Euterpe, ἡ τῶν Μουσῶν σύντροφος,[42] e il disco di Nassiane (*fig. 3*), presentata quale fedele sposa del marito, tanto da poter gareggiare con Penelope: χρισ<τ>ιανῆς σεμνῆς ἀγανόφρονος [ἠδ] ὲ φιλάνδρου Ναssιανῆς τύμβον εἰσορᾷς, φίλε, κίμενον [ὧδε ἥ]τις σεμνοσύνῃσιν [ἐριζε]το Πηνελοπίῃ. In ambedue i casi si attinge con ogni evidenza al mondo classico, ma rimaneggiandolo e solo incidentalmente: la categoria che felicemente esplica tale *modus scribendi* è quella, elaborata da Giorgio Pasquali, dell''arte allusiva'.[43]

[41] C. Carletti, *'Preistoria' dell'epigrafia dei Cristiani*, 97.

[42] *IG* XIV, 112.

[43] Cf. G. Pasquali, *Arte allusiva*, in Id., *Pagine stravaganti di un filologo. Terze pagine stravaganti. Stravaganze quarte e supreme*, a cura di C. F. Russo, Casa Editrice Le Lettere, Firenze 1968, 275-282. Menzione a parte merita, tuttavia, l'iscrizione di Markiane (*IGCVO* 324), proveniente anch'essa dalle catacombe di San Giovanni: come *incipit* dell'epigrafe si ricostruisce infatti Θ(εοῖς) [Κ(αταχθονίοις)]. Tale dedica agli dei inferi non è unica nel panorama epigrafico del cristianesimo primevo del territorio: il caso più noto, infatti si trova nella vicina Acate, ove è stata rinvenuta l'iscrizione di Zoe; in questo caso – peraltro controverso dato che la lastra è datata al VI secolo – la consacrazione agli dei inferi è stata spiegata o con uno sbrigativo riutilizzo della lastra, o con un preciso intento di demarcazione

Accanto all'insidia della *teologia regressiva* se ne annida un'altra: dopo la raccolta dei dati certamente si può passare ad elaborare una proposta di ermeneutica dei documenti; purtuttavia avendo cura di fuggire ogni schematizzazione che renderebbe matematica qualsiasi deduzione, per cui presente un dato elemento con necessità si darebbe una precisa classificazione. È il caso della cosiddetta prassi epigrafica 'antisistema': l'epitaffio di committenza cristiana, sin dall'età dei Severi e almeno fino alla *pax costantiniana*, secondo Carletti[44] – sulla scorta di Mazzarino – presenta una modalità di 'scrivere la morte' sua propria, contrapposta a quella pagana, per cui si registrerebbe soltanto il nome del defunto e al massimo la già ricordata formula irenica – il De Rossi aveva in questo senso parlato di "indole laconicissima e misteriosa della prima cristiana epigrafia". Eppure «la 'prassi antisistema' elaborata e proposta dai responsabili delle comunità come opzione preferenziale – e non solo a Roma: si pensi ad esempio ai casi […] dei nuclei più antichi della necropoli di Vigna Cassia a Siracusa […] – è certamente il modello perseguito e caratterizzante l'espressione epigrafica funeraria delle comunità cristiane anteriori a Costantino, ma non ne costituisce l'unico ed esclusivo orizzonte».[45]

b. «Anche la Speme, Ultima Dea, fugge i sepolcri; e involve tutte cose l'obblio nella sua notte» (Foscolo, *Dei Sepolcri*)

«Tra la prima età costantiniana e l'età teodosiana, anche l'epitaffio "cristiano" sembra conservare integra la primaria e fondamentale funzionalità

sacrale, quasi a sottolineare anche contro i pagani il carattere di *res religiosa* della tomba, quindi di per sé inviolabile (cf. V. G. Rizzone, *Opus Christi edificabit*, 162). Per quanto concerne la produzione romana, poi, basti ricordare la stele sepolcrale, per quanto controversa ne sia la ricostruzione, di Licinia Amias (*ICUR* XI, 4246), proveniente dalla necropoli Vaticana, per la quale probabilmente, onde evitare ambiguità dovute al D. M. iniziale, dovette essere integrata l'iscrizione acrostica ἰχθὺς ζώντων (cf. C. Carletti, *Epigrafia dei Cristiani in Occidente*, 15). Per la consapevolezza più o meno presente dall'Età Repubblicana a quella Costantiniana, cf. S. Tantimonaco, *La formula* Dis Manibus *nelle iscrizioni della* Regio X, in «Polymnia: Studi di Archeologia» 5 (2013) 267: «a proposito della consapevolezza d'uso, va segnalata anche la presenza, nella *Regio X*, di 25 epitaffi [sic! *Corrige*: 250 (cf. C. Carletti, *Epigrafia dei Cristiani in Occidente*, 72)] dedicati agli Dei Mani sicuramente riconducibili a committenza cristiana. Non si tratta di un fenomeno esclusivo dell'area da noi indagata, essendo testimoniato innanzi tutto a Roma. Gli studi ivi condotti da Caldelli e Carletti hanno però dimostrato che simili casi sono limitati sia dal punto di vista quantitativo […] che cronologico. In precedenza rigettata e sottoposta a *damnatio*, la formula *Dis Manibus* compare infatti sugli epitaffi cristiani della capitale solo a partire dall'età costantiniana, forse perché, come è stato ipotizzato, il nuovo clima di tolleranza favorì il ritorno dei Cristiani all'uso di formule proprie dell'epigrafia pagana».

[44] Cf. C. Carletti, *Epigrafia dei Cristiani in Occidente*, 30-34.

[45] A.E. Felle, *Una lunga svolta costantiniana. Tradizione e mutamenti nella prassi epigrafica dei Cristiani di Roma prima e dopo Costantino (260-320)*, in O. Brandt - G. Castiglia (a cura di), *Costantino e i Costantinidi. L'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi/1. Atti del XVI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Roma, 22-28 settembre 2013)*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2016, 1170.

memoriale, l'antidoto all'oblio definitivo, alla *secunda mors*».[46] D'altro canto, la descrizione del defunto ne propone una ricostruzione biografica: i dati biometrici permettono, per così dire, il riconoscimento e riaccendono il ricordo di coloro che lo conobbero. Ancora una volta, si sottolinea, quest'elemento caratterizza la produzione epigrafica post-costantiniana – evitando chiaramente assolutizzazioni – così come la già smussata "prassi antisistema" propone.[47]

Gli attributi di Euskia sottolineati dall'epigrafe rappresentano se non il suo ἐνκώμειον,[48] almeno il suo *elogium*, quasi corrispondendo a quello che in ambito profano si nota quale *cursus honorum*: si distinguono caratterizzazioni retrospettive ma anche escatologiche. Così Euskia è ἄμεντος e ha vissuto χρηστῶς καὶ σεμνῶς[49] – si è visto – ma nella seconda parte dell'iscrizione si incalza e le connotazioni sono più escatologiche: χρηστειανή, anzitutto, quindi πιστή e τέλιος. Nei confronti del marito poi è da lui stesso dipinta come εὐχαριστοῦσα ed εὐομείλητος.[50]

Per quanto concerne l'uso di χριστιανή – di cui πιστή e τέλειος in fondo rappresentano accezioni sinonimiche – è notevole che a Roma non è molto attestato: «in Sicilia, e soprattutto a Siracusa, l'uso di χριστιανός, molto più frequente rispetto ad altri centri, sembra già configurarsi come termine

[46] C. Carletti, *Epigrafia dei Cristiani in Occidente*, 74.

[47] «Nel ripercorrere l'itinerario di sviluppo della prassi epigrafica di committenza cristiana generalmente – e, nell'insieme, giustamente – è condivisa l'idea dell'età di Costantino come momento dell'emersione libera e quasi improvvisa di termini, formulari, segni, immagini esplicitamente riconducibili all'identità religiosa dei loro committenti cristiani. Parimenti, alla medesima età costantiniana si assegna contestualmente il ritorno delle modalità espressive della tradizione epigrafica funeraria romana. Tale tradizione però, come si è visto, già nei decenni a cavallo tra III e IV secolo appare progressivamente ripresa anche da chi – quali i membri delle comunità ed in primo luogo i loro dirigenti – nelle generazioni immediatamente precedenti aveva proposto, aderendovi, un peculiare modello di espressione epigrafica volutamente e fortemente alternativo a quello dominante, dal quale la dimensione retrospettiva della memoria epigrafica funeraria di tradizione classica era stata volutamente esclusa»: A. E. Felle, *Una lunga svolta costantiniana*, 1170.

[48] Si è, in questo contesto, preferito aggiungere anche quest'avverbio alle espressioni formulari già analizzate poiché il termine dovette essere molto comunemente utilizzato: si pensi, solo a titolo esemplificativo, al corradicale presente nel disco di Nassiane, lei che gareggiava con Penelope proprio per σεμνότης, o mutuando il neologismo coniato *ad hoc* in quel caso, per σεμνοσύνη. Peraltro all'interno della vasta gamma di sfaccettature che il termine può ricoprire, al neutro sostantivato, è attestato l'uso di τὸ σεμνόν per "castità", recuperando così l'ideale connessione con la seconda parte dell'epigrafe, quella che riguarda più da vicino il committente, il marito.

[49] Tale attributo è controverso nella sua interpretazione: non è infatti mancato chi ne ha notato il carattere squisitamente cristiano di "gratitudine", una sorta di esistenza intesa come rendimento di grazie, quale eucaristia. Ciononostante l'oggetto interno del participio εὐχαριστοῦσα, εὐχαριστίας appunto, sembra denotare un'accezione altra: «non è tuttavia superfluo l'accenno alle grazie che rendevano Euskia cara al marito, qui rimasto anonimo. Tale concetto infatti, e non quello di "gratitudine", sembrano esprimere ed εὐχαριστοῦσα ed εὐχαριστίας. Se poi è giusto il mio supplemento εὐομε[ίλητος] (non ne vedo uno migliore), essa avrebbe avuto anche il dono dell'affabilità, che altri epitafi cristiani esaltano» M. Guarducci, *Epigrafia greca*, 528.

[50] Volendo riprendere la già ricordata questione dell'attribuzione del termine alla Venerabile Lucia e non ad Euskia.

consapevolmente distintivo degli appartenenti alla Chiesa, in analogia – come rileva Pietri – alla pratica giudaica della menzione di ἰουδαῖος per indicare nel contempo appartenenza religiosa ed etnica».[51] In questo senso, il termine potrebbe rappresentare una forma di "autorizzazione" alla sepoltura, quasi a dimostrare il diritto di avere una tomba in quel dato cimitero:

> alla dichiarazione di cristianità è collegata talvolta l'opportunità di rendere evidente l'acquisito diritto alla sepoltura in un cimitero di cristiani. "In [christi]ana regione situs" recita un'iscrizione funeraria romana di San Lorenzo al Verano; "[κοιμη]τήριον χρειστιανῶν καθολικῆς ἐκκλησίας" si legge in un'altra di Güllüköy in Lidia e, in Occidente, in Gallia, Cesario di Arles fa riferimento a sepolture "in cymiterio christianorum". […] Tale qualifica, pertanto, dissipa i dubbi circa il diritto ad essere seppellito in un cimitero riservato a cristiani, la cui organizzazione e gestione dipendeva dalla chiesa locale: ciò giustifica la concentrazione di iscrizioni con "cristiano" nella grande catacomba comunitaria siracusana di San Giovanni.[52]

A maggior ragione questa deduzione risulta vera se si considera che poteva allora capitare di morire senza essere battezzati, dal momento che fino alla diffusione del pedobattesimo dopo Agostino si tendeva a differire il Sacramento, procrastinando così anche l'adesione definitiva alla Chiesa.[53] D'altro canto, il cristiano, tramite il battesimo è configurato a Cristo e diviene *homo novus*, con una dignità sua propria: laddove χρηστῶς e ἄμεμπτος avrebbero potuto lasciare spazio ad equivoci sull'identità,[54] la specificazione χρηστειανή circoscrive del tutto, introducendo altresì un accenno alla relazione di intimità con Dio.[55] In definitiva

> naturalmente il significato profondo dell'aggettivo risiede nel fatto che il battezzato viene innestato in Cristo: se si viene battezzati nel nome di Cristo come bene si era espresso Aristide scrivendo che "οἱ χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ" (*Apol.* 2). "Cristiano" diventa a volte anche nome proprio. Se non nel caso della siracusana χρισιανή, il cui nome è invece *Nassiane*, certa-

[51] C. Carletti, *Epigrafia dei Cristiani in Occidente*, 56.

[52] V.G. Rizzone, *Opus Christi edificabit*, 243.

[53] Cf. *ib.*, 240.

[54] Cf. A. Ferrua, *Epigrafia sicula pagana e cristiana*, 180-184.

[55] In tal senso il termine di cui l'epigrafe fruisce, sembra accennare ad un rapporto creatura-Creatore; conferma ne è, ad esempio, il seguente attributo πιστή, *fidelis* appunto. La prassi documentaria epigrafica restituisce anche questo genere di accezioni, *exempli gratia* il termine δοῦλος: «l'espressione "servire" (δουλεύειν) e la qualifica di "servo/schiavo di Dio" (δοῦλος τοῦ Θεοῦ), vengono utilizzate per esprimere non solo un rapporto generico di servizio o di obbedienza, ma anche una relazione di comunione e di appartenenza esclusiva, nei confronti di Dio. In quest'ultimo senso, la si trova usata per Gesù Cristo (cf. *Phil* 2,7), sicché possono goderne quanti, a loro volta, sono stati "acquistati" da Gesù Cristo e sono, pertanto, sua proprietà (*1Cor* 7,22-23; cf. anche *Rm* 6,18-22)»: V.G. Rizzone, *Opus Christi edificabit*, 197.

mente in quello dell'africana *Munatia Cristiana*: qui il "cristiana" per "christiana" sembra essere il *cognomen* che accompagna il gentilizio.[56]

Lo staurogramma: una *syn-thesis* figurativa

Tra i già ricordati e analizzati εὐχαριστίας ed εὐομε[ίλητος] si legge chiaramente un simbolo: c'è infatti uno staurogramma[57] alla cui base, sotto le due ali della croce, sono incise la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto greco. Tale staurogramma è un monogramma differente da quello costantiniano che avrà la meglio, deriva comunque dalle prime due lettere del nome di Χριστός, ma mentre lo staurogramma focalizza l'attenzione all'elemento verticale, alla croce, ☩, il monogramma costantiniano enfatizza la lettera iniziale del nome in cui c'è salvezza, ☧.[58]

Poiché la lastra è mutila in basso a destra, questa sigla è pervenuta in modo ancora più fortuito del resto dell'epigrafe: infatti «essa era probabilmente destinata a chiudere l'epigrafe; ciò che indurrebbe a ritenere εὐομε[ίλητος] un'aggiunta dell'ultima ora»;[59] se fosse stata incisa dopo l'ultima parola, probabilmente sarebbe andata perduta. Eppure questo segno grafico risulta fondamentale, quasi l'immagine comprensibile a chiunque di quanto scritto, il disegno accessibile anche agli analfabeti della giovane donna ivi sepolta. Proprio in questo senso Rizzone si spinge a proporre di sciogliere questa sigla non soltanto come il monogramma di Cristo, ma in alcuni casi come immediato segno dell'appartenenza del defunto alla Chiesa: «una notazione va fatta in merito al *chrismon*, molto frequente nelle iscrizioni siciliane. Il monogramma che nasce dalla sovrapposizione delle lettere greche X e P potrebbe talora anche sciogliersi con χριστιανός: questo è il caso, infatti, di un'iscrizione di Tessalonica, forse databile al III secolo, anche se bisogna osservare che in questo caso il *compendium scripturae* potrebbe essere stato determinato dal fatto che l'iscrizione è stata redatta in maniera criptica durante il periodo di persecuzione».[60] Il *signum Christi*, poi, si noti

[56] *Ib.*, 238-239.

[57] «Le *sigle* salutari si riferiscono, quasi esclusivamente, a Gesù Cristo: al suo nome, alla Croce del suo martirio, alla sua miracolosa filiazione da Dio, alla sua nascita da Maria Vergine, alla salvezza da lui portata nel mondo. Cominciando dalla Croce, bisogna ricordare che la sua sigla (o, meglio, il suo simbolo) è suggerita dalla forma dello strumento di quell'orrendo supplizio: dapprima lo schema a *tau* (τ), poi quelli della cosiddetta Croce greca (+) e della cosiddetta Croce latina (†). […] La Croce o il monogramma ☧ sono inoltre fiancheggiati, talvolta, dalle lettere A e Ω, per indicare così, secondo i noti passi dell'*Apocalisse*, che Dio (o Cristo) è principio e fine delle cose create: A†Ω, A☧Ω»: M. Guarducci, *Epigrafia greca*, 310.

[58] Per una più approfondita differenziazione simbolica e situazione cronologica dei due monogrammi, cf. *ib.*, 551.

[59] *Ib.*, 528.

[60] V.G. Rizzone, *Opus Christi edificabit*, 246.

che è corredato delle due lettere: «dalla seconda metà del IV secolo i cristogrammi potenziano e allargano la loro carica evocativa arricchendosi di ulteriori elementi (alfabetici e figurativi) come le lettere apocalittiche A e Ω».[61]

In merito alle lettere appena ricordate, si è parlato a ragione di "multiformità" delle presenze scritturistiche nella produzione epigrafica, finanche con *significanti* non propriamente testuali ma figurativi e simbolici.[62] Mutuando le felici categorie di Pasquali e della Kristeva,[63] si può parlare di "arte allusiva" o anche di "intertestualità": in questo senso, senza esplicitare, l'epigrafe cercava la complicità del lettore, ricordando al passante la *pietas* e chiedendo preghiera per la defunta. Per quanto concerne questo caso, nello specifico, poi, tra le diverse finalità delle citazioni bibliche negli epitaffi,[64] se ne individuano almeno tre e cioè il ribadire che l'esistenza umana appartiene a Cristo, dall'inizio alla fine, con conseguente espressione di speranza e fede nella Resurrezione finale, e infine, proprio per questo, la già accennata richiesta di preghiera al passante che affidi alla Misericordia il defunto. Questa in ultima analisi la finalità, questo in *syn-thesis* il senso di tutta la lapide.

Alcune conclusioni per prospettive altre di indagine

"L'ombra della luce" titolava icasticamente Franco Battiato una sua preghiera cantata del 1991: l'ombra della Luce è probabilmente l'esperienza umana del *tremendum et fascinans* dell'incontro della creatura con il suo Creatore. La buona ombra, alla presenza eterna del Signore per le sue proprie qualità eucaristiche, non è dimenticata neanche dai suoi per le medesime qualità: allora questa è esperienza antitetica al destino lamentato dal salmista di una presenza umbratile nella fossa della morte (cf. *Ps*. 88, 4-11), dimenticati dal Signore nello שאול che tutto fagocita. Eppure la vita di Euskia, la *buona ombra*, dà *luce*, sulle orme di Lucia, a chi le sopravvive, illumina la vita vera e la verità vitale: la sua esistenza vince la morte stessa

[61] C. Carletti, *Epigrafia dei Cristiani in Occidente*, 69-70. Nel libro conclusivo della Bibbia Cristo si definisce principio e fine, *alpha et omega* (cf. *Apoc*. 1, 8; 21, 6; 22, 13) e qui si assiste alla trasposizione figurata di quanto lì scritto.

[62] Cf. A.E. Felle, Biblia epigraphica. *La Sacra Scrittura nella documentazione epigrafica dell'*Orbis christianus antiquus *(III-VIII secolo)*, Edipuglia, Bari 2006, 16-17.

[63] Cf. J. Kristeva, Σημειωτικὴ. *Ricerche per una semanalisi*, a cura di P. Ricci, Feltrinelli, Milano 1978, 121.

[64] Cf. A.E. Felle, *Expressions of hope quoted from Biblical texts in Christian funerary inscriptions (III-VII cent. CE)*, W. Kraus - S. Kreuzer - M. Meiser - M. Sigismund (a cura di), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.-22. Juli 2012*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 775-824.

perché, innestata in Cristo, è lei stessa a sorgere, fedele, a dar lode al Signore (cf. *ib.*); in tal senso ecco comprese le qualità escatologiche che la lapide presenta, qualità che non vengono a cessare una volta alla presenza del Signore, quando l'anima contempla il volto del Signore. In tale prospettiva queste riflessioni possono aprirsi ad una lettura teologica della corporeità: ombra, allora, non è soltanto la presenza umbratile *post-mortem* ma anche e soprattutto il prodotto di un corpo; quello stesso corpo che, lo si ricorda, dietro l'epitaffio viene cristianamente onorato in attesa della sua risurrezione finale.

Il presente lavoro, lungi dall'avere pretese esaustive, desidera essere un modesto contributo allo studio dell'iscrizione di Euskia, soprattutto in relazione all'aggettivo *christianus* del quale la lapide fruisce per identificare la giovane, proponendo alcune suggestioni dall'uso epigrafico catacombale della Siracusa paleocristiana, prima tra tutte quella che lega il *nomen* all'idoneità alla sepoltura in un cimitero cristiano, appunto; una tale ipotesi sarebbe avvalorata ancora di più considerando la presenza dello staurogramma che non è in questo contesto strettamente legato al *nomen sacrum Christi*, quanto piuttosto probabilmente ad una simbologia figurativa che presenta ai *simpliciores* la presenza di un sepolcro cristiano.



Fig. 1
Planigrafia delle catacombe di S. Giovanni di Führer-Griesheimer
da: M. Sgarlata, *L'architettura del sotterraneo a Siracusa nelle memorie di eruditi e viaggiatori del Settecento*, in «Annali del Barocco in Sicilia» (2006) 28.

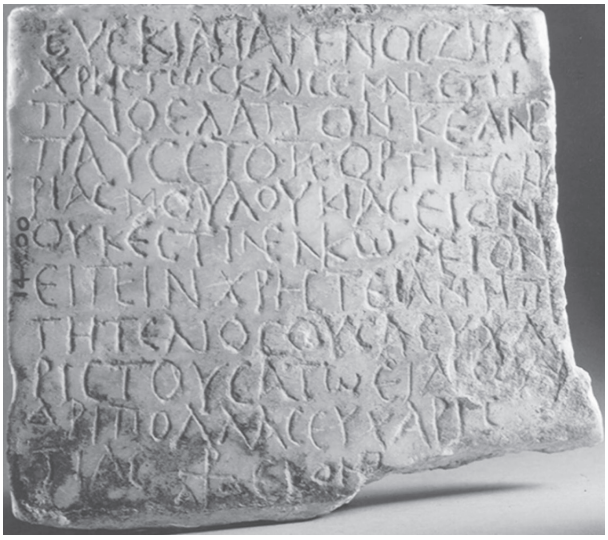


Fig. 2
Iscrizione di Euskia
Museo Archeologico Regionale P. Orsi – Siracusa
da: M. Sgarlata, *L'iscrizione di Euskia*, in G. Greco - G. Voza (a cura di), *Et lux fuit. Le catacombe e il sarcofago di Adelfia*, Arnaldo Lombardi Editore, Palermo 1998, 52.



Fig. 3
Disco di marmo di Nassiane
Museo Arch. Regionale P. Orsi – Siracusa
da: C. Scandurra, *Un nuovo spazio espositivo sulle catacombe siracusane: il Settore F del Museo Archeologico "Paolo Orsi"*, in M. Sgarlata - D. Tanasi (a cura di), *Koimesis. Recenti esplorazioni nelle catacombe siracusane e maltesi*, Parnassos Press, Sioux City 2016, 163.