

## Capitolo VIII

## CIL X, 7533: l'iscrizione di Antioco

Antonio M. Corda Università degli Studi di Cagliari



L'epigrafe di Antioco, attualmente conservata presso il Duomo di Iglesias, venne rinvenuta nella catacomba a lui dedicata a *Sulci* il 18 marzo 1615<sup>1</sup> in un momento storico che, se per certi aspetti fu particolarmente esaltante per lo studio delle “antichità cristiane”, per altri viene ricordato come uno dei più negativi nella storia degli studi storici della Sardegna.

Se è vero infatti che a questo periodo si può in qualche modo far risalire, sia pure con un po' di generosità, la nascita dell'archeologia cristiana in Sardegna non si può d'altra parte nascondere come questo felice evento sia stato funestato da una delle più grandi opere di falsificazione sistematica mai operate nel settore archeologico e segnatamente epigrafico.<sup>2</sup>

Senza entrare nei dettagli di una disputa che, com'è evidente, non fu proprio dottrinale e che ebbe come attori i vescovi delle due maggiori diocesi sarde, deve essere ricordato come la causa della manipolazione dei dati di scavo relativi alle *inventiones* di *sancti innumerabiles*<sup>3</sup> fosse una questione relativa al titolo primaziale.

In questo contesto la diocesi sulcitana non ha nulla a che fare se non per aver condiviso in quel momento lo stesso vescovo e perché questa iscrizione, assolutamente genuina, fu edita per la prima volta in un'opera inzeppata di iscrizioni false.

La rilevanza di questa epigrafe, oltre che per gli ovvi aspetti devozionali legati al culto del santo, è da riferirsi principalmente al fatto che essa risulta essere a tutt'oggi la testimonianza più antica del culto di Antioco il cui nome, al contrario degli altri martiri “storici” sardi, non viene mai citato nel *Martirologio Geronimiano*.<sup>4</sup>

Come e perché questo testo sia stato trasferito dalla catacomba di Sant'Antioco alla cattedrale di Iglesias è abbastanza noto, così come sappiamo che autorevoli studiosi del calibro di Giovanni Spano e di Giovanni Battista de

1. Francisco (de) Esquivel, *Relacion de la invencion de los cuerpos santos, que en los annos 1614, 1615 e 1616 fueron hallados en varias yglesias de la ciudad de Caller y su Arzobispado*, Napoli, 1617.

2. Paola Ruggeri, Daniela Sanna, “Mommsen e le iscrizioni latine della Sardegna: per una rivalutazione delle *falsae* con tema africano”, *Sacer*, 3: III, 1996, pp. 75-104; Paola Ruggeri, Daniela Sanna, “L'epigrafia paleocristiana della Sardegna: Theodor Mommsen e la condanna delle *falsae*”, *Sacer*, 5: V, 1998, pp. 39-73; sulla figura di Theodor Mommsen da ultimo Attilio Mastino, “Il viaggio di Theodor Mommsen e dei suoi collaboratori in Sardegna per il *Corpus Inscriptionum Latinarum*”, *Convegno sul tema Theodor Mommsen e l'Italia* (Roma, 3-4 novembre 2003), Roma, 2003, pp. 226-344.

3. Donatella Mureddu, Donatella Salvi, Grete Stefani, *Sancti innumerabiles, Scavi nella Cagliari del Seicento: testimonianze e verifiche*, Oristano, 1986. Sulla temperie culturale del periodo cfr. il contributo di Rossana Martorelli in questo volume.

4. Un sintetico quadro sulla figura di Sant'Antioco in Reginald Grégoire, “Introduzione all'antica letteratura agiografica sarda”, *Orientis radiata fulgore. La Sardegna nel contesto storico e culturale bizantino. Atti del Convegno di studi* (Cagliari 30 novembre-1 dicembre 2007), Ortacesus, 2008, 133-176., pp. 156-157.

Rossi, il padre della moderna archeologia cristiana, se ne interessarono a più riprese.<sup>5</sup> Delle loro riflessioni e della loro interpretazione abbiamo in eredità un fitto carteggio, collegato all'edizione di questo manufatto nel *Corpus Inscriptionum Latinarum*, che è attualmente conservato presso la Biblioteca Vaticana (cod. Vat. Lat. 10528).<sup>6</sup> Già ai primi editori il testo apparve piuttosto criptico sotto l'aspetto interpretativo e il sospetto che una iscrizione così "difficile" potesse essere un falso sfiorò probabilmente i redattori del *CIL*. Che però il testo non provenisse *ex castris falsariorum* (la definizione è mutuata da Theodor Mommsen che la usò spesso in altri contesti "sardi") lo asseverò lo stesso coordinatore dell'opera accogliendolo nel volume X pubblicato nel 1883.<sup>7</sup> In realtà l'idea corrente, condivisa dai più, fu che si potesse trattare di una copia lapidea di cronologia indefinibile di un archetipo musivo perduto in antico.<sup>8</sup>

Da quel momento in poi l'iscrizione è stata oggetto di numerose edizioni, tra le quali fondamentale risulta la messa a punto effettuata da Leone Porru che pose in stretta relazione e in maniera chiara aspetti testuali dell'epigrafe con aspetti collegati agli arredi marmorei del complesso monumentale e, principalmente, "al corpo cupolato del *martyrium*".<sup>9</sup>

Il testo è inciso su una lastra di forma rettangolare che si caratterizza per essere stata impiegata dal lapicida solo nella parte superiore. Incise sul marmo sono evidenti una croce greca (l.1) e alcune *hederae distinguentes* (ll. 2 e 6), utilizzate come di consueto come segno di interpunzione.

La trascrizione del testo non è scevra da dubbi in quanto il lapicida, che pure doveva essersi impegnato non poco in considerazione dell'importanza dell'iscrizione, sembra avere avuto più di un tentennamento.

In l. 5 ad esempio è possibile che un'originaria incisione *CVLTV SPLENDORE* sia stata emendata in un secondo momento dallo stesso lapicida con l'aggiunta di una S in modulo minore che permetterebbe una lettura *CVLTVS SPLENDORE*. In l. 7 la lettura *fidei* sembra preferirsi a *fide*, ancorché metricamente più regolare, in quanto il carattere che taluno indica come segno di interpunzione sembra essere piuttosto una *I* con a fianco un errore di incisione (o un'interpunzione).

5. Quadro generale e bibliografia in Pier Giorgio Spanu, *Martyria Sardiniae. I santuari dei martiri sardi*, Oristano, 2000, pp. 83-85.

6. Massimo Ceresa, *La Sardegna nei manoscritti della Biblioteca Apostolica Vaticana*, Cagliari-Città del Vaticano, 1990, p. 96, n. 77.

7. Inespugnabilmente Paolo Cugusi, *Carmina Latina epigraphica provinciae Sardiniae / introduzione, testo critico, commento e indici*, Bologna, 2003, p. 98, mi attribuisce una *damnatio* del testo citando quanto da me scritto nell'edizione del 1999 delle iscrizioni cristiane della Sardegna. Il luogo menzionato è Antonio M. Corda, *Le iscrizioni cristiane della Sardegna anteriori al VII secolo*, Roma-Città del Vaticano, LV, 1999, p. 173, che risulta essere relativo non a *Sulci*, ma ad una iscrizione di Olmedo (!). A prescindere dall'errore che possiamo supporre materiale, preciso sulla scorta di A.M. Corda, *Le iscrizioni cristiane della Sardegna* cit., p. 184 che questo testo non venne inserito nella mia silloge semplicemente in quanto fuori arco temporale (il limite imposto era il VII sec.) e non perché un falso. Ritengo ora (così come ritenevo allora) che si tratti di una copia antica. Copia antica e falso sono ovviamente due cose diverse.

8. Cfr. *infra* nota 11

9. Leone Porru, "Riesame delle catacombe", in Leone Porru, Renata Serra, Roberto Coroneo, *Sant'Antioco. Le catacombe. La chiesa martyrium. I frammenti scultorei*, Cagliari, 1989, p. 25.

- (croce) *Aula micat ubi corpus beati s(an)c(t)i*  
*Anthioci quiebit in gloria* (hedera distinguens)  
*virtutis opus reparante ministro*  
*pontificis XPI (i.e. Christi) sic decet esse domum*  
 5 *quam Petrus antistes cultus splendo=*  
*re nobabit marmoribus titulis* (hedera distinguens)  
*nobilitate fidei d(e)dicatu(m) d(ie) XII k(alendas) Febr(uarias)*

CIL X, 7533; CLE 919; ILCV 1791 = ILCV 2101; Leclercq c. 893; B.R. Motzo, “La donazione dell’Isola sulcitana a S. Antioco”, *Archivio Storico Sardo*, XIII (1920), p. 88, n. 1; Porru 1989, p. 27; Cugusi 2003, n. 3; AE 2003, 799.

Apparato critico:

1.2: *Antiochi* Cugusi; 1.5: *cultu* Porru; 1.7: *fide*; Motzo, Cugusi, ILCV; *d(e)dicatu* ILCV.

La traduzione non è semplice e risente probabilmente del fatto di essere l’esito di un’epigrafe in qualche modo “incompleta”, in quanto, come abbiamo già osservato, copia di un testo precedente forse più ampio (vedi *infra*).

*Grazie all’attività di restauro di un ministro risplende l’aula dove riposa nella gloria  
della virtù il corpo del beato santo Antioco.  
Così deve essere la dimora di un pontefice di Cristo, che il presbitero (o vescovo) Pietro  
arredò con marmi ed iscrizioni per magnificarne il culto e per esaltarne la fede.*

Dalla lettura del testo si evince come l’iscrizione di Antioco sia nei fatti il perno ideale e la rappresentazione dell’immagine pubblica su cui ruota l’intero complesso monumentale sulcitano. Il *testo inciso*, poiché scolpito nella pietra, è infatti la rappresentazione concreta e visibile a tutti del sentimento di devozione che i pellegrini e gli abitanti di *Sulci* nutrivano nei confronti del santo.

Che questa epigrafe fosse di grande impatto contenutistico e visivo lo dimostra il fatto che abbia ingenerato grande attenzione nella storia degli studi storico-epigrafici e che si sia imposta con la sua problematicità collegata a “originalità” e funzione.

Si può intanto preliminarmente osservare come, per conferire importanza a un testo che si voleva celebrativo e solenne, siano stati usati dei versi in esametri e pentametri<sup>10</sup> conditi da una serie di espressioni formulari e di termini

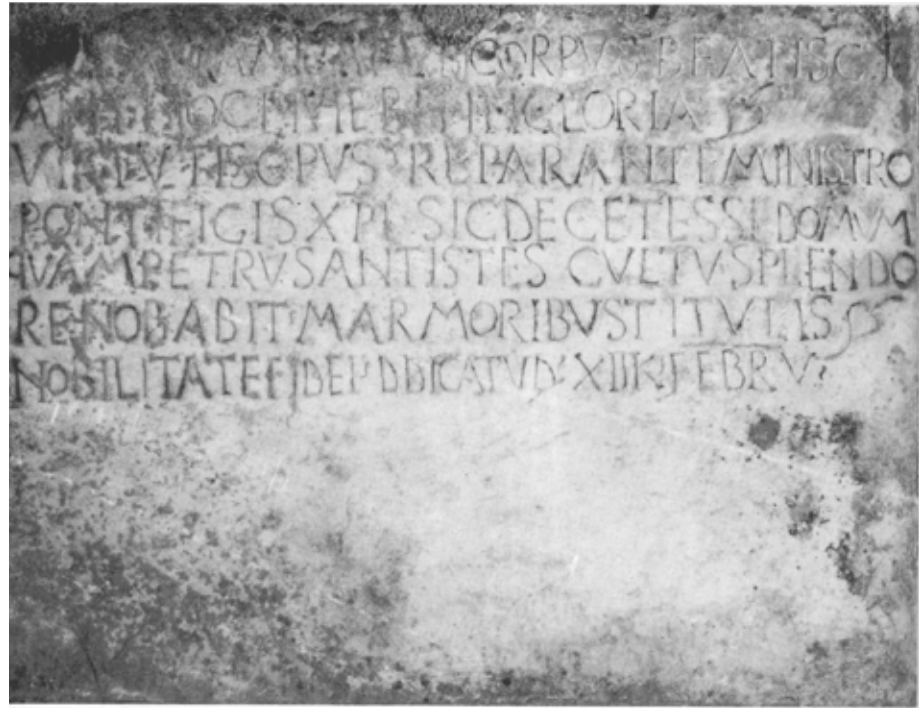
10. P. Cugusi, *Carmina Latina epigraphica provinciae Sardiniae* cit., n. 3.

Fig. 1.

Foto di CIL X, 7533 (da Spanu 2000)

Fig. 2.

Rappresentazione della tomba di Antioco con l'iscrizione in situ (Carmona)



1



2

solitamente riservati nell'epigrafia cristiana a personaggi di alto profilo istituzionale e morale. Il testo in realtà va ben oltre questi concetti, giacché è evidente come ad essere celebrato nell'epigrafe sia non solo il santo, ma colui o coloro che hanno operato per abbellire e rendere maggiormente visibile la sua tomba e, più in generale, il centro di culto.

L'aula risplende non solo della *gloria virtutis* del martire ivi deposto, ma anche dell'attività di chi si dedicò al suo abbellimento per rendere l'ambiente, chiesa e/o sepolcro, consono alla grandezza del santo.

Grandezza e nobiltà che sembrano peraltro doversi riferire non solo alla fede che portò Antioco ad esserne un *testimone estremo*, ma anche alla fede di chi per essa si trovò ad operare sul monumento (il *minister reparans* di l. 3).

A costoro, che nel messaggio pubblico dell'epigrafe sono i primattori, va unito idealmente chi "interagisce" con il testo e cioè il lettore che, essendo il destinatario del testo, ne è anche partecipe. Ciò che unisce tutti gli attori, collegati a diverso titolo all'epigrafe, è la fede che può essere diversa come *quantità*, ma che risulta identica come *qualità*, così da creare condivisione.

Siamo quindi in presenza di un evidente esempio della funzione generale di un testo epigrafico, del rapporto empatico che una lastra incisa determina tra protagonisti dell'evento (in questo caso Antioco), committenti (la chiesa sulcitana intesa come apparato) e fruitori-lettori (il popolo dei fedeli), e, in questo caso, soprattutto della sua funzione autoritativa e di *certificazione* di un evento (la testimonianza del santo).

Semplificando il discorso, si potrebbe dire che il testo epigrafico con la sua materialità attesta che ciò che è scritto è vero.

In questo caso esso è la certificazione scritta dell'autorevolezza di Antioco come testimone della fede, dell'esistenza a *Sulci* di una gerarchia ecclesiastica capace di "gestire" un *monumento complesso* e dell'esistenza nel momento della stesura del testo di un buon numero di fedeli che, oltre ai locali, sarebbero andati in quei luoghi come pellegrini. Torniamo brevemente su una questione già proposta. L'epigrafe è originale? Se per originale si intende "antica", la risposta è certamente sì. Diverso è invece rispondere all'interrogativo se il testo possa essere o meno la copia (antica certamente, ma non sappiamo esattamente di che periodo) di un testo preesistente.

La sostanziale cripticità del testo potrebbe ad esempio essere spiegata come l'esito di una cattiva copia di un'iscrizione collocata in un altro ambiente. In questo caso l'aula citata nel testo non sarebbe la catacomba del santo, ma la *domus*/dimora del *pontifex* e cioè la sua chiesa (intesa come edificio).

L'idea non è peregrina ed è stata del resto avanzata da autorevoli studiosi.<sup>11</sup> Abbiamo inoltre qualche suggestivo confronto circa le formule e i contenuti usati nel nostro testo.

Se ad esempio andiamo a leggere l'iscrizione ILCV 1766a da Roma relativa alla basilica di Filippo e Giacomo

11. Da ultimo Raimondo Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma, 1999, pp. 42-43; l'idea che fosse la copia di un'iscrizione musiva venne postulata già dal de Rossi (cfr. commento a CIL X, 7533) e autorevolmente riproposta da Bacchisio R. Motzo, "La passione di S. Antioco", *Studi cagliaritari di Storia e Filologia*, I, 1927, pp. 98-128 e Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 20, 1933, p. 313.

(poi XII Apostoli), troviamo che i due papi coinvolti nell'opera vengono così definiti e rappresentati: *Pelagius coepit, complevit papa Iohannes. Unum opus amborum par micat et praemium.*

L'associazione splendore formale/splendore della virtù è evidente nell'iscrizione ILCV 1769 da Roma, dove leggiamo: *virginis aula micat variis decorata metallis, sed plus namque nitet meritis fulgentior amplis*; della stessa iscrizione abbiamo un'altra *recensio* nel codice Cantabrigense Kk IV,6 del XII secolo, nella quale si legge: *virginis aula micat variis decorata metallis, sed plus est meritis splendida virgineis.*

Ciò che risplende nella *domus* di Antioco è quindi la luce della virtù e della fede, così come Felice IV (526-530) comandò fosse scritto nel catino absidale della chiesa dei santi Cosma e Damiano in Roma (ILCV 1784): *aula dei claris radiat speciosa metalli, in qua plus fidei lux pretiosa micat.*

Che significano questi esempi in relazione a CIL X, 7533?

La nostra iscrizione si inserisce in quel filone di testi che si affermarono intorno al IV secolo e in cui veniva esaltato l'evergetismo dei vescovi collegato agli edifici di culto, visti non solo come chiese, ma come luoghi pubblici. Ciò avveniva in un momento in cui la gerarchia ecclesiastica andava ad affermare il proprio ruolo e a colmare, principalmente a Roma, un vuoto istituzionale dovuto alla "lontananza" del potere civile dalla gente comune. Per questo motivo la prassi liturgica amministrativa (= evergetismo) tipica del mondo romano, che vedeva come attori primari il *princeps* e i maggiorenti locali, viene riprodotta dalla gerarchia ecclesiastica sugli edifici di culto, che da questo momento in poi diventeranno via via i veri monumenti identitari di una comunità.

Non va inoltre trascurato, in relazione al nostro testo, un altro aspetto piuttosto importante.

In pratica questo tipo di iscrizioni, lo abbiamo visto negli esempi precedenti, funzionava come una sorta di didascalia di un apparato figurativo normalmente di grande impatto (cfr. il già citato caso dei Santi Cosma e Damiano); una didascalia che, oltre ad essere originata da motivi devozionali, si rendeva necessaria come *principium individuationis* di una determinata figura all'interno di una pletora di rappresentazioni che sarebbero rimaste altrimenti sconosciute.

Nel nostro caso si può quindi ipotizzare che il testo nella sua forma originaria (iscrizione musiva) fungesse da didascalia collegata direttamente a un apparato figurativo poi andato perduto.<sup>12</sup>

Alla luce di quanto esposto, si potrebbe immaginare che l'originario impianto chiesastico sulcitano fosse dotato, sul modello romano, di un ampio mosaico in cui doveva essere rappresentato il santo. Probabilmente, aggiungiamo noi, non da solo.

Infatti nel testo, oltre ad Antioco, si fa esplicita menzione di un *minister* che opera il restauro e la cui identificazione con il vescovo di Sulci non è così scontata, dal momento che il termine era usato per i presbiteri e i diaconi più fre-

12. In alternativa, se si pensa cioè che questa iscrizione sia quella "originale", si può pensare che, così come avveniva a Roma nelle chiese del suburbio (cfr. ICVR II, 4783 relativa a San Paolo fuori le mura) o nei cimiteri (ICVR IX 24313, VI secolo, santuario di Sant'Alessandro), un'iscrizione commemorativa lapidea fosse esposta da qualche parte nell'edificio. Sostanzialmente il discorso non cambierebbe granché: anche in questo caso il testo sarebbe una didascalia.

quentemente che per i vescovi; allo stesso modo, non sembra essere automatico il riferimento del termine *pontifex* al santo inumato piuttosto che, ad esempio, al vescovo titolare della sede. Non è chiaro del resto se il *minister* a cui si attribuisce la *reparatio* e l'*antistes Petrus* autore della *novatio* siano la stessa persona; se così fosse, il termine *antistes*, riservato di norma a presbiteri, porterebbe a escludere che si tratti di un diacono. Ove invece si distinguesse il *minister* dall'*antistes*, avremmo allora in campo quattro personaggi: a operare il restauro sarebbe un diacono sotto la “direzione artistica” dell'*antistes* Pietro, forse un presbitero, per conto del titolare della sede (il vescovo/*pontifex*) in onore del santo protettore della diocesi con lo scopo di rendere degna la *domus* (= chiesa) per entrambi.

In questo caso nel mosaico potevano essere rappresentati questi tre personaggi (o quattro, se si include il *minister*) con al centro il nostro Antioco.

Sulla scorta della datazione degli esempi citati il mosaico e l'iscrizione musiva originaria potrebbero essere di VI secolo, la copia lapidea posteriore di qualche secolo.