

5

**Testi
magico-religiosi
della Sicilia
tardo-antica.
Studio di
sociolinguistica
storica**

Carlo Consani



5

LOLO
LOLO
AA
AA

ΔΙΑΛΟΓΟΙ

ΔΙΑΛΟΓΟΙ è una serie di volumi senza fissa periodicità, ognuno dedicato ad un tema giudicato di rilevanza storica e culturale: alcuni studiosi intervengono su un saggio preparato in anticipo da uno specialista esprimendo opinioni e integrando tale saggio con il loro punto di vista; il primo autore fornisce infine una sintesi del dibattito. La serie non si ripropone coerenza di temi e di competenze, ma piuttosto mira a favorire il dialogo interdisciplinare all'interno delle scienze umane ed è aperta alla collaborazione con le scienze teoriche e sperimentali.

GENERAL EDITOR
Franco Crevatin

COMITATO SCIENTIFICO ED EDITORIALE
Ilaria Micheli (Trieste), Gennaro Tedeschi (Trieste), Giorgio Banti (Napoli),
Mauro Tosco (Torino), Riccardo Contini (Napoli)

Volume pubblicato con fondi MIUR-PRIN 2017 prot. 2017WLBK3Z "Writing expertise as a dynamic sociolinguistic force: the emergence and development of Italian communities of discourse in Late Antiquity and the Middle Ages and their impact on languages and societies", Unità di ricerca dell'Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara, Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne.

Impaginazione
Oltrepagina S.r.l., Verona

Copertina
Gabriella Clabot

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2024

Proprietà letteraria riservata.
I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-5511-494-3 (print)
ISBN 978-88-5511-495-0 (online)

EUT Edizioni Università di Trieste
Via Weiss, 21 – 34128 Trieste
<https://eut.units.it>
<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>

UPI
UNIVERSITY
PRESS ITALIANE

Opera sottoposta a peer review secondo il
protocollo UPI – University Press Italiane

Testi magico-religiosi della Sicilia tardo-antica. Studio di sociolinguistica storica

Carlo Consani

EUT EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE



CASA DELLA VITA
*Associazione di Volontariato Culturale
Trieste*

Sommario

7	Prefazione
11	Introduzione. La Sicilia e la magia: un percorso di più di duemila anni
17	Capitolo I. I documenti magico-religiosi della tarda antichità e le prospettive di studio
17	1. Il <i>corpus</i>
26	2. I metodi d'indagine
34	3. L'impostazione della ricerca
37	Capitolo II. Documenti per la protezione dei campi, dei raccolti e della casa
37	1. Documenti di magia 'rurale'
55	2. Documenti di protezione della casa
58	3. Le iscrizioni su <i>instrumentum</i>
61	Capitolo III. Documenti per la protezione personale in vita e in morte
62	1. Oggetti di protezione personale destinati all'esposizione
67	2. Filatteri non destinati all'esposizione
92	3. Iscrizioni su tombe
97	Capitolo IV. Ricorrenze intertestuali
98	1. Un documento di corredo ai documenti siciliani: il filatterio Monaco
102	2. Documenti magici per la protezione dell'utero
107	3. Esorcismi 'per i sette cieli'
110	4. Il sincretismo dei papiri e quello degli altri documenti magici
117	Capitolo V. Le caratteristiche linguistiche e paratestuali
117	1. Il repertorio linguistico comunitario della Sicilia tardo-antica (uno sguardo dall'angolo del greco)
125	2. Tipo di greco attestato nei documenti (evoluzione diacronica, caratteristiche fonetiche e morfosintattiche, fenomeni di interferenza)

135	3. I diversi livelli di alfabetizzazione
137	4. L'apparato paratestuale
141	Capitolo VI. Il panorama storico e religioso della Sicilia tardo-antica
142	1. La Sicilia tardo-antica: movimenti di popolazioni e incontri di culture
145	2. Le tradizioni religiose della Sicilia antica
149	3. Connotati del cristianesimo siciliano
156	4. La presenza ebraica in Sicilia
162	5. <i>Nomina sacra</i>
165	Capitolo VII. Produzione e uso dei testi magico-religiosi nella società siciliana tardo-antica
165	1. Gli autori dei documenti magico-religiosi
173	2. Gli utenti dei testi magico-religiosi
179	3. Sintesi e conclusione
185	Appendice. Testi magico-religiosi in greco dalla Sicilia (III-VII secolo d.C.)
186	1. Filatteri
215	2. Gemme magiche
218	3. Amuleti in ebraico/aramaico
219	4. Documenti di corredo per la lettura e l'interpretazione dei testi magici siciliani
229	Riferimenti bibliografici
241	Postfazione. <i>Magica Parerga</i> , di Franco Crevatin

Prefazione

Mi sono dedicato allo studio di alcuni documenti magico-religiosi della Sicilia tardo-antica per la prima volta alla fine degli anni '80 nell'ambito delle mie ricerche sulle forme che la koinè ionico-attica ha assunto in aree diverse da quella della madrepatria greca e, specificamente, nel dominio grecofono di Sicilia e della Magna Grecia; allora il mio interesse, essenzialmente di carattere dialettologico, era volto a rintracciare, fin dove la documentazione lo rendeva possibile, i residui del dominio dorico e le principali tendenze del greco d'Italia in età romana e tardo-antica.

Successivamente, grazie anche agli scambi con due colleghi ai quali, al di là dell'apprezzamento scientifico, mi unisce la comune origine dalla scuola glottologica pisana, Franco Fanciullo e Paolo Poccetti, sono tornato su questa documentazione con gli occhi rivolti, da una parte, alla questione della possibile continuità tra i dialetti antichi e i dialetti neogreci dell'Italia meridionale, dall'altra, al rapporto fra oralità e scrittura, un aspetto caratteristico di molti documenti antichi di carattere magico.

L'occasione di affrontare di nuovo lo studio di questo genere di documentazione linguistica mi si è presentata nel 2015, nella fase di progettazione della ri-

cerca PRIN¹, all'interno della quale si è poi sviluppato questo lavoro. Nonostante le precedenti ricerche, all'inizio non avevo idea né della consistenza documentaria né, tantomeno, della sua varietà ed articolazione: accertato che la ventina di documenti magico-religiosi censiti negli studi allora disponibili era suscettibile di essere più che triplicata e con una diffusione sia geografica che cronologica che andava a coprire la gran parte dell'isola dal periodo tardo-antico all'inizio dell'epoca bizantina, è stato giocoforza impostare il lavoro di ricerca su questi documenti in una prospettiva che andasse ben al di là dell'interesse puramente linguistico e dialettologico. Alla luce dei contenuti di una tipologia testuale assai particolare, da una parte strettamente connessa con le esigenze quotidiane di larga fascia della popolazione siciliana, dall'altra legata alla questione della sovrapposizione del cristianesimo sul più antico sostrato religioso dell'isola è stato per così dire inevitabile assumere una prospettiva d'indagine coerente con i principi della sociolinguistica storica. Questo spiega l'articolazione che il lavoro ha assunto ed in particolare la trattazione separata di tutte le questioni relative all'analisi interna dei testi (capitoli II, III, V), rispetto alla ricostruzione del quadro esterno, storico, religioso e sociale nel quale la produzione e la circolazione dei documenti trova la sua collocazione (capitoli IV e VI), per tentarne poi una lettura complessiva che combinasse gli elementi dell'analisi interna con quelli del quadro storico-culturale esterno (capitolo VII).

Lo sviluppo di questo lavoro deve molto agli stimoli e alle osservazioni di cui molti colleghi della ricerca PRIN mi sono stati generosi in diverse occasioni di confronto che hanno avuto luogo a Napoli, a Bergamo e a Pescara, nonché in riunioni a distanza soprattutto nell'epoca in cui la pandemia da Covid-19 rendeva impossibile l'incontro in presenza: per evitare qualche involontaria preterizione, a tutti collettivamente va il mio ringraziamento. Un riconoscimento particolare debbo, tuttavia, ai colleghi che hanno avuto la pazienza di leggere una versione preliminare del volume, Pierluigi Cuzzolin, Francesca Guazzelli, Piera Molinelli, Carmela Perta, Ignazio Putzu, Rosanna Sornicola: le loro osservazioni sia su aspetti di dettaglio che su questioni più sostanziali sono state decisive nel determinare la veste finale che il lavoro ha assunto.

Come succede spesso alla conclusione di una ricerca lunga ed impegnativa, l'inevitabile bilancio che questo comporta mi induce a segnalare – tra i molti debiti scientifici che ho contratto nelle diverse fasi della ricerca – tre studiosi i cui

¹ Ricerca PRIN 2017 codice 2017WLBK3Z, "Writing expertise as a dynamic sociolinguistic force: the emergence and development of Italian communities of discourse in Late Antiquity and the Middle Ages and their impact on languages and societies", coordinatore nazionale Piera Molinelli. Fino al 31 ottobre 2019 sono stato coordinatore dell'UR operante presso l'Università degli Studi di Chieti e Pescara, successivamente e fino alla conclusione della ricerca la stessa UR è stata coordinata da Francesca Guazzelli.

lavori sono stati decisivi nella formulazione delle proposte che qui si avanzano: Giancarlo Lacerenza per quanto riguarda le presenze ebraiche in Sicilia ed in Italia, Vittorio Rizzone per l'analisi dei documenti epigrafici connessi con la diffusione del cristianesimo siciliano, Giovanni Pugliese Carratelli per gli studi dedicati al sostrato religioso dell'isola e per la sua edizione di alcuni dei più importanti documenti magico-religiosi. Nel corso della mia attività di ricerca mi è capitato di confrontarmi con la personalità scientifica di Pugliese Carratelli in più di un'occasione. Innanzi tutto nell'ambito degli studi sulle scritture dell'Egeo nell'età del bronzo, sfociate nell'edizione dei testi minoici che ho curato assieme a Mario Negri (1999): Pugliese Carratelli, primo editore dell'archivio di Hagia Triada, ha voluto onorare quest'opera con una sua prefazione; in secondo luogo nell'ambito dei documenti magico-religiosi siciliani: oltre ad apprezzare le edizioni di alcuni di questi testi che egli approntò negli anni '50, gli studi da lui dedicati ai diversi aspetti della religiosità siciliana, dalla preistoria all'epoca romana, risultano ancora oggi di una profondità di analisi e di una ampiezza di riferimenti affatto insuperabili. Mi è pertanto grato dedicare il presente lavoro alla memoria di Giovanni Pugliese Carratelli.

Un ultimo ringraziamento – non certo per ordine di rilevanza – va a Franco Crevatin che ha voluto accogliere questo lavoro nella collana editoriale da lui diretta, ed ha voluto arricchirlo di una piccola perla magica.

Carlo Consani
marzo 2024

Introduzione

La Sicilia e la magia: un percorso di più di duemila anni

La Sicilia è una terra che ha reso numerose testimonianze scritte di carattere magico nell'antichità e di natura magico-religiosa dai primi secoli dell'era volgare fino all'inizio dell'età bizantina.

Se teniamo conto del fatto che i documenti antichi, soprattutto di natura epigrafica, su cui noi basiamo la nostra analisi sono quelli che le diverse vicende storiche ed una quantità di altri fattori esterni – spesso casuali – hanno permesso che arrivassero fino a noi, è ragionevole supporre che questi rappresentino solo una piccola parte di quanti effettivamente prodotti nei diversi periodi storici.

Anche con le limitazioni appena ricordate, i numeri sono ragguardevoli: nell'ultimo censimento dedicato a questo genere di testi il totale delle *tabellae defixionis* siciliane aveva infatti raggiunto il traguardo ragguardevole di 66 numeri (Curbera 1999a), facendo registrare le attestazioni in assoluto più antiche di questa tipologia documentaria anche rispetto alla madre patria greca, con un rapporto cronologico tra documenti di area greca e documenti di provenienza magnogreca o siciliana che si ripete anche in altri generi di documentazione epigrafica. Il quadro di questa 'vocazione' della Sicilia per la produzione di testi magici risulta ancor più ricco ed articolato se alle *tabellae defixionis*, la cui produzione si riduce fino a cessare completamente nei primi secoli dell'era volgare, si affiancano le *ἐπιφθάλ*, i 'carmi incantatori' recentemente testimoniati nei 'Getty-

hexameters', una vera e propria tradizione testuale caratterizzata da modelli che sono stati riprodotti per secoli¹.

Eppure, se guardiamo alla storia delle ricerche condotte su questo genere epigrafico, è facile misurare i cambiamenti che l'aspetto documentario ha subito in poco meno di un secolo: infatti, la Sicilia era assente nella raccolta di Auguste Audollent (1909), che all'inizio del secolo scorso veniva a completare il panorama delle defissioni di provenienza attica pubblicata qualche anno prima da R. Wünsch (1890, 1907), raccogliendo tutte le defissioni allora note e rinvenute tanto nell'oriente quanto nell'occidente greco.

Proprio le scoperte susseguitesì nei decenni successivi hanno fatto sì che i ritrovamenti di questi testi nell'isola raggiungessero proporzioni importanti già all'inizio degli anni '90 del '900, quando Maria del Amor López Jimeno pubblicava la propria tesi di dottorato dedicata alle tabelle defissorie della Sicilia greca, che raccoglieva 40 numeri (López Jimeno 1991).

La diversa consistenza che il corpus delle *tabellae defixionis* siciliane ha via via assunto² appare di particolare rilievo per chiunque si occupi di sociolinguistica storica, poiché mostra con piena evidenza quanto le nostre conoscenze dei documenti scritti del passato dipenda non solo dalle contingenze della storia ma anche dalle decisioni moderne di condurre ricerche archeologiche in determinate aree, tutti elementi che sono in grado di condizionare profondamente la disponibilità di documenti scritti su cui possiamo basare il nostro studio: un insieme di fattori che suona dunque come un monito nei confronti dei pericoli insiti nel tentativo di ricostruire il quadro macro-sociolinguistico a partire dall'analisi dei singoli documenti disponibili per una determinata regione e in un determinato lasso di tempo.

Per il periodo tardo-antico la rassegna del materiale magico-religioso di origine siciliana messa a punto da Gabriella Bevilacqua (1999), pur evidenziando la difficoltà di fare un censimento preciso dei documenti noti, ancora disponibili nelle diverse raccolte museali e private oppure perduti o al momento irrimediabilmente, faceva riferimento ad una ventina di documenti; anche in questo caso è possibile notare come qualche nuova scoperta documentaria nel frattempo intervenuta e, soprattutto, una accurata ricerca del materiale già edito, ma spesso pubblicato in

¹ Nella ricca bibliografia su quest'argomento mi limito a segnalare due opere collettive recenti che presentano i diversi punti di vista espressi a proposito dell'interpretazione di questo documento per molti aspetti problematico: Faraone, Ch. A., Obbink, D., (Eds), 2013, Antonetti, Cl. (a cura di) 2018.

² Tra i progressi più recenti e di particolare significato in questo campo deve essere segnalata anche l'organica raccolta delle defissioni di Selinunte (Bettarini 2005), un'opera che ha il merito di inserire lo studio di un gruppo consistente di questi documenti e di provenienza omogenea in un quadro complessivo che permette di raggiungere risultati importanti sia sul piano culturale che su quello linguistico.

sedi disparate e di non sempre agevole accesso, abbiano permesso un notevole incremento quantitativo come quello che contraddistingue la raccolta che si presenta nell'Appendice e sulla cui analisi si basa il presente lavoro.

Ma se dal periodo antico e da quello tardo-antico che è al centro dell'interesse della ricerca che qui si presenta, scendiamo a quote cronologiche più basse, è possibile verificare che la speciale connessione della Sicilia con la produzione di documenti magici e della popolazione siciliana con le pratiche magico-religiose rappresenta una caratteristica che si potrebbe dire di natura antropologica e perciò in grado di resistere a livello sotterraneo ai più profondi cambiamenti di carattere sociale e culturale verificatisi fra l'antichità e l'età moderna. Ne sono una prova la persistenza di certe formule propiziatricie che compaiono nei documenti tardo-antichi della cosiddetta magia 'rurale' o in filatteri destinati alla protezione personale e che tornano in maniera letterale in fonti manoscritte redatte nell'Italia meridionale fino ad epoca rinascimentale³; inoltre, che la credenza popolare in questo genere di pratiche trovi continuità fino ai giorni nostri è confermato dagli studi condotti in diverse regioni dell'Italia meridionale da Ernesto De Martino e dagli antropologi che si rifanno alla sua scuola e, più specificamente per la Sicilia, dall'imponente messe di dati raccolti sul campo da una studiosa di tradizioni popolari come Elena Guggino⁴.

Al di là dell'interesse che i documenti magici e, a partire dai primi secoli dell'era volgare, quelli magico-religiosi (un'etichetta sulla quale tornerò in dettaglio più avanti) rivestono all'interno degli studi specificamente dedicati a questo genere testuale, è necessario segnalare fin d'ora che in una regione come la Sicilia, caratterizzata fin da epoca antica da un esteso multilinguismo, le *tabellae defixionis* e i filatteri d'epoca imperiale si presentano come una finestra privilegiata per mettere in evidenza almeno alcuni tratti linguistici che caratterizzano gli estensori e i destinatari di questo genere di documenti. Un caso esemplare in tal senso è rappresentato dalla *tabella defixionis* edita alla fine degli anni '90 del secolo scorso e proveniente da Lilibeo, noto centro di insediamento punico e poi sede di uno dei due questori assegnati dall'amministrazione di Roma all'isola⁵.

L'aspetto più notevole di questo testo, risalente al III/II secolo a.C., è costituito dalla presenza di nomi riferibili a personaggi che appartengono ai tre gruppi etnico-linguistici presenti nell'area di Lilibeo all'epoca dell'incisione delle due defissioni: Apithamb.al e Mambur, due nomi chiaramente fenicio-punici, sono il

³ Si veda il commento ai filatteri di Noto e di Modica e al filatterio per la protezione dell'utero.

⁴ De Martino (1959, 1962), Guggino (a cura di) 1991, Guggino (1993).

⁵ Il testo della defissione, nella forma in cui è stato pubblicato da Bechtold-Brugnone 1997, è stato oggetto di revisione da parte di Jordan 1997.

destinatario della prima defissione e, rispettivamente, la madre del destinatario del secondo testo; il greco Damea e il latino Numerio sono i due committenti della prima defissione giudiziaria, mentre, il destinatario della seconda defissione porta il nome greco di Zopirione, nonostante sia figlio della punica Mambur. All'intreccio di questi elementi che indicano in maniera molto chiara la composizione mista della popolazione locale dell'epoca, vanno aggiunti i personaggi latini i cui nomi sono incisi sulla faccia B della seconda defissione, trasversalmente al testo principale e riferibili a personaggi dal ruolo non agevolmente determinabile: forse si tratta dei testimoni chiamati in causa in questa duplice defissione di carattere giudiziario.

Il testo è redatto in una forma linguistica che può ritenersi tipica del greco siciliano di questo periodo: si tratta di una koinè sostanzialmente corretta e non priva di richiami alla lingua dell'epica sia dal punto di vista formale che contenutistico, ma che continua a mostrare un'estesa *facies* dorica rilevabile sia in tratti tutto sommato banali come la conservazione di /a:/, pur non senza incoerenze, sia in elementi più specifici come l'uso della preposizione $\pi\alpha\rho\acute{\iota}$ per l'attico e koinè $\pi\rho\acute{o}\varsigma$, il tutto in presenza di diffuse grafie itacistiche. Un insieme di elementi che rinvia ad una competenza del greco non dipendente solo dalla ripetizione di espressioni letterarie o formulari tipiche di questo genere di testi, ma che rispecchia con tutta evidenza una realtà linguistica viva in questa parte periferica del mondo greco e soprattutto caratterizzata da una sottile e complessa trama di interferenze fra le due realtà linguistiche maggiormente presenti nel testo, la greca e la latina⁶.

Come è possibile ricavare dalle caratteristiche della defissione ora ricordata, l'interesse principale di questo tipo di documentazione in epoca ellenistica e romana riguarda soprattutto gli aspetti del contatto interlinguistico e in particolare quello tra greco e latino con le note prospettive che questo apre sulla romanizzazione dell'isola e sull'orizzonte che porterà alla formazione del siciliano; tale interesse diventa ancor più ricco di sfaccettature e di aspetti complessi e talora problematici nel primo periodo imperiale e per tutta l'epoca tardo-antica: non solo per la dinamica del contatto fra greco e latino, ma anche per l'apertura dell'isola a molteplici correnti culturali, tra le quali va segnalata quella connessa con i precoci e numerosi insediamenti di nuclei di popolazione ebraica e quelli dipendenti dalla presenza sull'isola di culti di matrice egiziana e orientale.

⁶ Per quest'aspetto, come pure per un'analisi dettagliata delle caratteristiche linguistiche di questo testo, rinvio ad un mio precedente lavoro (Consani 2006, pp. 470-474.); più di recente P. Poccetti ha offerto ulteriori spunti sul plurilinguismo e sui fenomeni di contatto che caratterizzano sia questo testo sia altri documenti epigrafici dell'area lilibetana (Poccetti 2021, pp. 403-410).

Uno studio della documentazione di carattere magico-religioso di provenienza siciliana e databile al periodo tardo-antico e alla prima età bizantina si presenta dunque interessante sotto diversi punti di vista: da quello della storia linguistica del greco e del latino, a quello della tipologia dei prodotti del contatto interlinguistico, a quello della storia religiosa e culturale dell'isola, fino alle caratteristiche della società che ha conosciuto la circolazione di questa particolare tipologia documentaria, con particolare riferimento agli autori di questi testi e agli utenti cui si rivolgevano.

Capitolo I

I documenti magico-religiosi della tarda antichità e le prospettive di studio

1. Il corpus

Come si è già avuto modo di accennare, a partire dai primi secoli dell'era volgare, la già tradizionale vocazione dell'isola per la produzione di *tabellae defixionis* si è arricchita e diversificata, grazie all'introduzione di nuovi supporti epigrafici e di nuove tipologie testuali.

1.1. IL BINOMIO "MAGICO-RELIGIOSO"

Alle tabelle di defissione, tipiche testimonianze di pratiche magiche negative, il genere di documenti magici dominante nei secoli precedenti, si è aggiunto un altro tipo di documenti, soprattutto indice di pratiche positive, di scongiuro e di protezione dai malanni fisici e morali, che è divenuto quantitativamente maggioritario in epoca tardo-antica e bizantina. Lo sviluppo di questa nuova tipologia testuale indica già di per sé come questo genere di testi ponga l'azione magica a confine e in rapporto stretto da una parte con la medicina e dall'altra con la religione, sia quella olimpica tradizionale della componente greca sia, in progresso di tempo, con la religione cristiana e quella ebraica, per fare riferimento solo alle

correnti religiose dominanti. Su quest'ultimo aspetto, che richiede un notevole ampliamento d'orizzonte e un decisivo approfondimento, tornerò più avanti, ma intanto è necessario chiarire il rapporto fra le due categorie della religione e della magia che costituiscono il binomio definitorio impiegato fin dal titolo di questo lavoro. Secondo una percezione ancor oggi abbastanza diffusa, si usa infatti contrapporre la sfera della magia e delle sue pratiche a quella delle diverse religioni di volta in volta oggetto di riconoscimento ufficiale come ciò che si caratterizza per un insieme di atti e di comportamenti illeciti e contrari alle norme sociali, e, in quanto tali, per lo più coperti dalla riservatezza quando non anche dalla segretezza; dall'antichità fino al mondo moderno uno dei motivi – se non il principale – di questa sanzione delle pratiche magiche può essere individuato nella convinzione che l'atto di magia in qualche modo costringa la divinità cui ci si rivolge a compiere determinate azioni, laddove nelle religioni ufficiali e pubbliche il rapporto tra il fedele e la divinità è caratterizzato dalla soggezione del primo verso la seconda e l'intervento divino è ottenuto come contraccambio (ἀμοιβή nella tradizione greca) della preghiera e di offerte di diversa entità e natura a seconda dei contesti storici.

La visione appena descritta rappresenta il portato di un duplice condizionamento: quello di una serie di pregiudizi che si sono stratificati dall'antichità fino all'età moderna e quello di una visione e di una storia di questi fenomeni fatta dall'esterno e quasi sempre dal punto di vista dell'ideologia religiosa e politica vincente; non è un caso infatti che una condanna definitiva della magia sia sul piano politico e giuridico sia su quello religioso sia avvenuta proprio nel periodo tardo-antico quando la legislazione imperiale romana è stata affiancata dalla condanna sempre più esplicita anche da parte della chiesa di Roma, con una serie di atti che grosso modo si susseguono a partire dal IV secolo d.C. in poi (Luck 1997, pp. 66-67).

Tuttavia questo genere di visione della magia definibile solo in negativo, in rapporto alla religione dominante e come forma deviata di questa è stata criticata fin dai suoi fondamenti dalla scuola sociologica francese d'impronta strutturalista¹, al punto che a partire dagli anni '80 del '900 e fino alle opere più recenti si sono moltiplicati gli studi sia teorici che empirici che hanno indirizzato ad una visione del magico e delle pratiche magiche assai più neutra e soprattutto nell'evidenziare la difficoltà di separare con una linea di demarcazione netta le credenze religiose dalle pratiche magiche; una difficoltà particolarmente sensibile nel periodo di iniziale affermazione del cristianesimo in occidente.

Significative da questo punto di vista le parole conclusive del saggio di uno dei maggiori specialisti della prima diffusione del cristianesimo:

¹ Per una sintesi di questi aspetti si veda Aune 1980, pp. 1510-1516.

If we have found that magic was a characteristic feature of early Christianity from its very inception, that is because we have regarded magic as a constant if subordinate feature of all religious traditions. Unfortunately, the term 'magic' itself has been a red herring in a great deal of the scholarly discussion. We have used the term without any pejorative connotations, referring only to the pragmatic and religiously deviant features of magic as a necessary and universally present sub-structure of religious systems (Aune 1980, p. 1557).

D'altra parte un richiamo esplicito alla necessità di un'impostazione di carattere 'emico' nello studio di tutte le manifestazioni della magia antica viene da uno studioso come D. Frankfurter, da tempo impegnato in questo campo di studio²; la conseguenza di una tale prospettiva può arrivare al punto di negare l'esistenza ontologica della magia in quanto tale: «So what can we do with the word "magic"? If we accept (with Versnel) that "magic does not exist, nor does religion. What do exist are our definitions of these concepts", then it is an empty category to do with what we will» (Frankfurter 2019a, p. 13). L'alternativa, cui è possibile arrivare proprio grazie ad un'accurata distinzione dei due punti di vista etico ed emico, è di accettare che:

[...] "magic" or "magical" can serve as a quality of certain practices or materials that highlights for our scholarly scrutiny features of materiality, potency, or verbal or ritual performance we might not otherwise appreciate as part of a culture's religious world, or aspects of the social location of ritual practices we might not otherwise appreciate. "Magic" -the category- becomes thus a heuristic tool, rather than a second-order (etic) classification. (Frankfurter 2019a, pp. 13-14)

Anche se tentativi di indirizzare la ricerca in tal senso non sono mancati a partire dagli anni '90³, si deve riconoscere che una piena accettazione di quest'approccio alla magia nel mondo antico, per quanto acquisizione abbastanza recente, appare di fondamentale importanza per indirizzare correttamente la ricerca sui testi magici siciliani del periodo tardo antico.

Inoltre, l'utilità di una impostazione che tenga conto soprattutto delle opinioni e degli atteggiamenti che caratterizzano gli attori che agiscono su questa scena è mostrata con piena evidenza anche dalle accese dispute alimentate da polemisti come Tertulliano o da padri della chiesa come Origene che, al di là dell'importanza che rivestono per la conoscenza degli aspetti strettamente teologici e religiosi, non si spiegherebbero – e soprattutto non si spiegherebbe il tono accentuatamente polemico con cui sono presentate – se non fossero an-

² Frankfurter (Ed.) 2019; particolarmente significativo per l'impostazione dell'intero volume il contributo iniziale (Frankfurter 2019a).

³ Si vedano, ad esempio, i riferimenti addotti da Frankfurter 2019a, pp. 3-4. Segnalo anche una mia presa di posizione in tal senso: Consani 1997a, p. 68.

che lo specchio del fatto che fra la massa della popolazione siciliana ed egiziana dell'epoca dovevano restare notevoli sacche di resistenza alla diffusione della nuova religione e di attaccamento sia alla religione olimpica che a forme di culto di tipo orientale presenti soprattutto in Egitto, ma con importanti sedi cultuali anche in Sicilia e in Italia⁴.

Naturalmente il binomio definitorio 'magico-religioso' che ho appena cercato di esplicitare, come tutte le definizioni di carattere generale non rappresenta altro che una comoda etichetta sotto cui sono riuniti oggetti e documenti assai diversi che, come spero risulterà chiaro dall'analisi che ne sarà condotta, vanno dalla vera e propria preghiera d'ispirazione cristiana o giudaica con minime connotazioni di carattere magico, talora demandate unicamente all'apparato paratestuale, a veri e propri esorcismi con apporti più o meno consistenti di elementi religiosi, fino al caso estremo di prontuari predisposti per chi era addetto a questo genere di pratiche, alla fabbricazione dei relativi supporti e alla formulazione dei testi da comporre e scrivere in risposta alle esigenze del committente.

1.2. TIPOLOGIE TESTUALI

Una volta chiarito il binomio definitorio 'magico-religioso' che riunisce tutti i testi siciliani d'epoca tardo-antica oggetto di questo studio, è possibile procedere ad un'analisi più ravvicinata e dettagliata di quest'insieme documentario.

Le tipologie di documenti che servono da supporto alle iscrizioni magiche sono state oggetto di studio e di interesse da diverse angolazioni che ne hanno rivelato la varietà ed hanno anche mostrato come sia abbastanza difficile proporre un'efficace classificazione interna. La rassegna documentaria più recente e completa, messa a punto da G. Bevilacqua, propone di distinguere nel materiale noto quattro diverse categorie di documenti:

1. filatteri ebraici incisi su laminette metalliche;
2. preghiere di protezione per il raccolto o per i campi legati ad un ambiente misto di elementi giudaico-cristiani e incisi su pietra o su supporti di terracotta;
3. preghiere esorcistiche di impronta cristiana incise su laminette di piombo;
4. documenti le cui componenti fondamentali appartengono alla religione cristiana e a quella ebraica, eventualmente con apporti minori dello gnosticismo, come anelli, gemme e medaglioni (Bevilacqua 1999, p. 67).

⁴ Su tutto questo si veda la disamina che Sanzi (2015) ha dedicato alla testimonianza di figure come quella di Tertulliano, Origene, Paolino di Nola, nonché a quella del personaggio per certi aspetti controverso di Giulio Firmico Materno. Su tutti questi aspetti si tornerà in dettaglio nel Capitolo VII, § 2.

Come è facile dedurre anche da uno sguardo superficiale, se, da una parte, questo genere di classificazione dà un'idea adeguata della varietà dei supporti e dei testi, dall'altra appare poco utile per un'analisi che prenda in considerazione tutti gli elementi coinvolti attuando la necessaria distinzione tra i fattori interni e quelli esterni; infatti, le diverse tipologie delineate non si basano su criteri omogenei e univoci, ma fanno intervenire di volta in volta, accanto ai dati di carattere epigrafico, aspetti esterni le cui valutazioni non possono che essere soggettive, in particolare per quanto concerne l'ascrizione di determinati elementi testuali all'una o all'altra componente religiosa, filosofica o magica.

A mio parere, tuttavia, i fattori di carattere epigrafico dovrebbero essere mantenuti distinti tanto dagli aspetti contenutistici di questi testi, che richiedono l'attrezzatura metodologica del sincretismo culturale diffuso in tutta l'area mediterranea nel periodo tardo-antico, quanto da quelli esterni di carattere più latamente storico. Per questi motivi ritengo più proficua una classificazione per così dire neutra di questi oggetti, una classificazione cioè che, una volta acquisito il dato epigrafico e quello linguistico, renda poi possibile un'analisi di tutti i fattori in campo senza incorrere nei preconcetti dettati dalle moderne ideologie in materia di magia e dell'opposizione tra magia e religione che, come si è appena visto, rappresentano il portato di una visione di questi fenomeni condotta dall'esterno e spesso condizionata da pregiudizi di antica ascendenza.

Inoltre, la necessità di una distinzione tra gli elementi 'interni' al singolo documento – di carattere epigrafico, linguistico e contenutistico – da quelli 'esterni' di carattere storico, sociale e culturale, e la necessità che l'analisi dei primi che sia indipendente e prioritaria rispetto al quadro esterno, rappresentano altrettanti principi coerenti con la prassi della sociolinguistica storica, cui il presente lavoro si ispira.

Sulla base di queste considerazioni ho ritenuto utile e produttivo ricondurre le diverse tipologie di oggetti magico-religiosi a due grandi categorie:

- a. supporti epigrafici e testi destinati alla protezione o al danneggiamento di oggetti, manufatti o dei prodotti dei campi, inclusi gli animali impiegati in agricoltura, nell'allevamento o come mezzo di trasporto;
- b. supporti epigrafici e testi destinati alla protezione o, rispettivamente, all'offesa personale dei soggetti implicati nella commissione di questi supporti e nella formulazione dei relativi testi.

1.2.1. Alla prima categoria sopra indicata appartiene una serie abbastanza omogenea di oggetti e dei relativi testi.

Il nucleo più consistente, di maggiore interesse anche per i confronti esterni all'isola, e che è stato oggetto di studi più numerosi ed approfonditi, è costituito dai documenti della cosiddetta magia rurale: si tratta di sette filatteri più o meno

completi, incisi su pietra o diversi supporti di terracotta e concepiti per la protezione dei campi, dei raccolti e degli animali, oltreché di edifici e di manufatti, in modo particolare di torchi oleari o vinari e di cantine; gli eventi avversi contro cui erano concepiti come difesa riguardano soprattutto la pioggia e la grandine, ma anche il malocchio o il Maligno (come mostra l'invocazione ἐξέλθε διάβολε del n° 8); all'opposto, la preghiera è rivolta ad ottenere una buona raccolta di messi, di vino, di olio o genericamente di 'frutti' (καρποί). L'istruzione contenuta sulla faccia B del filatterio di Noto indica che questi oggetti dovevano essere posti "ai tre angoli" del campo o della vigna da proteggere.

L'aspetto più interessante di questi filatteri è che si tratta di una tipologia documentaria particolarmente diffusa in tutti i paesi che si affacciano sul Mediterraneo, dalla Croazia alla Francia fino all'Asia Minore; secondo la rassegna più recente (Maltomini 2008), questa classe d'epigrafi conta 20 esemplari, di cui ben sette sono di provenienza siciliana. La visione complessiva dei testi collegati con la protezione dei campi, dei raccolti e degli animali permette di individuare dei moduli formulari ricorrenti che dipendono probabilmente dalla copia di modelli che circolavano fra i personaggi responsabili della redazione di questi documenti, pure con variazioni notevoli che dipendono sia dai diversi contesti sia dai redattori dei singoli documenti⁵.

A a questo nucleo più consistente ed unitario possono essere accostati anche altri testi di carattere magico-religioso caratterizzati da finalità più variate che vanno dalla salvaguardia della casa (nnⁱ 8, 9, 10) alla protezione di animali, soprattutto del cavallo (n° 22)⁶, fino a casi limite di iscrizioni incise sulla pietra tombale, ma dalla tipologia assai distante dall'usuale formato degli epitaffi sia cristiani che pagani, e che implicano invece l'intervento di elementi magici o nelle formule o negli elementi grafici di contorno (nnⁱ 12, 13).

1.2.2. Il secondo tipo di documenti è costituito da filatteri personali, generalmente incisi su sottili foglie di metallo tenero (dal piombo all'argento all'oro), che servono da supporto per preghiere, invocazioni, esorcismi; questi oggetti, per lo più ripiegati o arrotolati, venivano portati indosso, spesso appesi al collo in piccoli contenitori cilindrici di cui si hanno tracce nei resti archeologici, o comunque a contatto fisico con la persona alla cui protezione erano destinati⁷. Le malattie contro cui più spesso si fabbricavano questi manufatti sono, oltre

⁵ Per un inquadramento storico generale di questo genere documentale si vedano Jordan 2000a, Mastrocinque 2004, Maltomini 2008.

⁶ Si tratta degli unici testi incisi su metallo, mentre tutti gli altri di questo gruppo sono incisi su pietra.

⁷ Per un inquadramento storico-culturale di questi oggetti i veda la voce 'filatterio' nell'Enciclopedia dell'Arte Medievale (Karlsson 1995).

all'epilessia, il cosiddetto 'morbo sacro', il mal di testa, la tosse e la febbre, il mal di stomaco e di ventre, cui si affiancano generiche invocazioni per la buona salute; un genere di malattie particolarmente temuto in epoca tardo-antica è quello che riguarda le affezioni dell'utero femminile, come è testimoniato dalle numerose gemme magiche destinate a prevenire questo genere di problemi e come testimoniato anche dal filatterio per la protezione dell'utero (se ne veda l'analisi nel capitolo terzo). La presenza di supporti metallici preziosi come l'oro e l'argento mostra che le persone per cui questi manufatti erano fabbricati non appartenevano solo agli strati bassi ed economicamente più svantaggiati della società tardo-antica, ma riguardavano anche individui dotati di notevoli mezzi economici e, presumibilmente, caratterizzati da una collocazione sociale non bassa.

Accanto ai filatteri, e caratterizzati da finalità analoghe a questi, si possono collocare i medaglioni e le gemme magiche: soprattutto per quest'ultima categoria è indispensabile tenere conto del fatto che si tratta di oggetti di larga produzione e circolazione in tutto il bacino del Mediterraneo in età tardo-antica, ma di cui è assai difficile individuare con precisione provenienza e luogo di fabbricazione proprio per la ricorrenza costante di una serie di motivi iconografici e culturali largamente standardizzati.

È possibile accostare a questo gruppo anche altri documenti di protezione personale che implicano almeno la menzione di qualche elemento devozionale sia di carattere religioso che propriamente magico: in questo senso sono da annoverare i numerosi anelli (n° 25d), il bracciale con l'inizio del Salmo 90 (n° 21), e le diverse iscrizioni di carattere devozionale su *instrumenta* diversi, dalle brocche di uso domestico ai timbri per il pane, fino alle else di spada (nn° 25b, 25c): si tratta di un insieme documentario che, al di là dell'aspetto magico-religioso si presenta di particolare interesse anche per seguire nel corso del tempo il succedersi delle vicende storico-politiche, l'apporto dei diversi gruppi etnici, il diverso impiego delle lingue e il grado di multilinguismo dell'isola.

1.2.3. Qualche considerazione sugli aspetti quantitativi e qualitativi dei testi raccolti e presentati nell'Appendice può essere utile anche per misurare i progressi rispetto alle rassegne più recenti, che risalgono tuttavia a più di venti anni fa e che, come ricordato, indicavano una cifra non distante dalla ventina di documenti.

tipologia	supporto	tipo di esorcismo/ preghiera	numero di documenti
tipo a) (protezione di oggetti o animali)	filatteri in pietra o su supporti in terracotta	magia 'rurale'	7
	su pietra	protezione della casa	3
	su metallo	protezione dei cavalli	2
	su pietra	epitaffi di carattere magico-religioso	2
tipo b) (strumenti di protezione personale)	laminette	protezione personale, fisica e spirituale	17
	medaglioni	protezione personale, contro il malocchio	13
	bracciali/anelli	iscrizioni devozionali	2
	su instrumentum	iscrizioni devozionali	10
	gemme	protezione personale	19
			totale 75

Tabella 1: censimento dei documenti magico-religiosi della Sicilia tardo-antica (marzo 2024)

Al di là dell'incremento documentario, che pure si presenta notevole, i dati raccolti nella tabella precedente (si vedano la seconda e terza colonna) danno bene un'idea di quanto tali pratiche – per lo più di carattere protettivo – fossero diffuse in profondità nella società tardo-antica, arrivando a toccare i più diversi aspetti della vita quotidiana in riferimento tanto ai bisogni materiali quanto agli aspetti più latamente spirituali dei personaggi coinvolti. La prima e generale impressione che si ricava da questo sguardo d'insieme è che la tarda antichità rappresenti effettivamente un periodo di profonda crisi tanto sul piano politico, quanto su quello sociale quanto per l'aspetto religioso⁸; questa crisi doveva essere particolarmente sensibile tra la popolazione di un'isola come la Sicilia, caratterizzata dalla compresenza di componenti etnico-linguistiche di diversa provenienza e particolarmente esposta alle grandi correnti culturali che in questo periodo attraversano e si fronteggiano nel Mediterraneo come risultato di movimenti di gruppi umani di diversa provenienza, etnia e cultura: alla luce di questo quadro non stupisce dunque il frequente ricorso all'uso di oggetti e a pratiche che agli occhi della popolazione siciliana coeva dovevano apparire come indispensabili strumenti per assicurarsi una valida protezione contro i pericoli che potevano

⁸ Si veda sull'argomento la prefazione di C. Santi al volume di Sanzi 2015 e *l'excursus storico sulla fortunata definizione del tardo-antico come 'the age of anxiety'* presentato da E. Sanzi (2015, pp. 21-25), con ulteriori rinvii bibliografici. Per un inquadramento storico-culturale complessivo del periodo resta sempre valida la sintesi di P. Brown (1974, pp. 45-113).

essere percepiti come una minaccia più o meno incombente per il proprio benessere fisico, materiale e spirituale.

1.3. IL CIRCUITO COMUNICATIVO

Un ultimo aspetto che merita di essere richiamato riguarda il particolare circuito comunicativo che caratterizza la maggior parte dei documenti magico-religiosi. Infatti il documento epigrafico, sia pubblico che privato, nella maggior parte dei casi prevede un pubblico di utenti – reali o potenziali – ai quali chi ha codificato il testo si rivolge attraverso il mezzo scritto che permette di superare la barriera del *hic et nunc* dell'enunciazione orale; del tutto diversa è invece la situazione comunicativa del documento magico in cui l'emittente coincide con il sacerdote, il mago o l'officiante del rito, mentre il destinatario si identifica con l'entità soprannaturale alla quale ci si rivolge per ottenere la finalità positiva o negativa richiesta. La persona che ha commissionato la tabella o il filatterio rimane in qualche modo sullo sfondo, mentre lo stesso messaggio, una volta formulato dall'emittente e pervenuto al destinatario, per mantenere la sua efficacia viene sottratto alla vista di chiunque: si tratta dunque di quello che è stato felicemente definito come un vero e proprio 'cortocircuito comunicativo'⁹.

Pertanto, un elemento che caratterizza tutti i documenti di questo genere è rappresentato dalla segretezza del messaggio codificato, spesso invocata negli stessi testi (si veda ad esempio il n° 34); nella pratica questo si risolveva, nel caso delle *tabellae defixionis*, nell'avvolgimento o nella piegatura del supporto, spesso trapassato da un chiodo per impedirne l'apertura e per ripetere simbolicamente con la tabella l'operazione definita dai verbi tecnici *καταδεῖν/defigere*; in maniera analoga, anche i filatteri, quando incisi su sottili lamine metalliche, venivano ripiegati e riposti in un astuccio di pelle o di metallo che veniva portato a contatto con la persona o con la parte del corpo da proteggere.

Tale pratica trova una duplice motivazione, una di carattere interno all'atto esorcistico, l'altra esterna allo stesso: da una parte, infatti, si temeva che la stessa vista dell'oggetto e del testo che porta scritto da parte di un occhio mal disposto – il malocchio appunto (*βασκανία*) – potesse depotenziare o addirittura annullare l'efficacia dell'esorcismo; dall'altra la segretezza appare come la condizione necessaria a mantenere riservata la conoscenza sia delle formule che del rituale

⁹ L'espressione è stata coniata da F. Graf (1995, pp. 203-204), il quale, tuttavia, non considera gli dei o le diverse entità a cui ci si rivolge come i veri destinatari del messaggio magico-religioso, in quanto nella sua visione il collegamento fra l'officiante dell'atto magico e le potenze superiori sarebbe un prerequisito della stessa operazione.

ed era una maniera per salvaguardare il potere degli operatori di magia e per assicurarne in qualche modo la professionalità.

Infine, il normale documento epigrafico ha come scopo precipuo quello di comunicare un messaggio comprensibile ad un pubblico potenzialmente vasto, e questo, in situazioni di multilinguismo, viene attuato attraverso la redazione di documenti in duplice o triplice versione; al contrario, il messaggio inciso sul testo magico si basa piuttosto sull'estraneità linguistica e sulla presenza di termini o espressioni volutamente incomprensibili al profano (*voces magicae*), le quali, con la loro stessa presenza, dovevano assicurare il compimento dell'azione invocata: la presenza di diversi filatteri che contengono imitazioni della scrittura o testi composti di sole *voces* prive di significato linguistico, rappresentano altrettante conferme quest'aspetto.

2. I metodi d'indagine

Una prima ricognizione degli obiettivi e dei metodi di indagine da mettere a punto in riferimento alle specificità di questo *corpus* documentario appare utile per chiarire fin dall'inizio il tipo di approccio che si seguirà nell'esame dei documenti oggetto d'analisi.

Considerato che l'approccio teorico che si intende seguire in questa ricerca si ispira ai principi della sociolinguistica storica, in quanto segue si procederà a mettere in evidenza innanzi tutto gli elementi 'interni' che si ritengono rilevanti per l'analisi di questo materiale, per procedere, successivamente, a segnalare le prospettive culturali ed il quadro storico-sociale utili a contestualizzare i singoli documenti come pure le diverse classi di oggetti iscritti.

2.1. GLI ELEMENTI PARATESTUALI

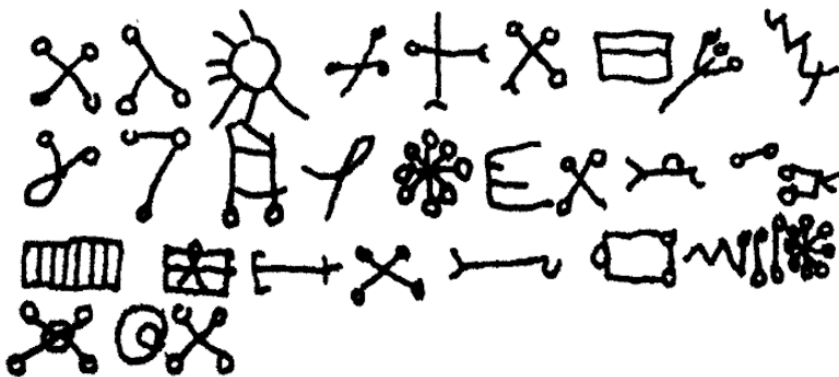
La prima e più evidente caratteristica epigrafica e testuale presente in pressoché tutti i testi magico-religiosi e che balza immediatamente all'occhio anche ad una prima e superficiale analisi del documento è rappresentata dal fatto che il testo scritto, linguisticamente significativo, è accompagnato da una serie di elementi di diversa natura, ma accomunati dal fatto di trasmettere contenuti non codificati per via linguistica; si tratta di tre tipologie diverse di elementi connessi o con la scrittura o con le formule di scongiuro pronunciate oralmente: i *charaktêres*, le *voces magicae* o *ephesia grammata* ed i *nomina sacra*.

Una sia pur sintetica illustrazione degli elementi appena ricordati, è utile come base di confronto per l'analisi dei testi siciliani, nella prospettiva di ve-

rificare le connessioni che i documenti magico-religiosi prodotti sull'isola nella tarda antichità possono rivelare con le tradizioni grafiche e formulari che caratterizzano questo genere di documenti nell'intero bacino mediterraneo.

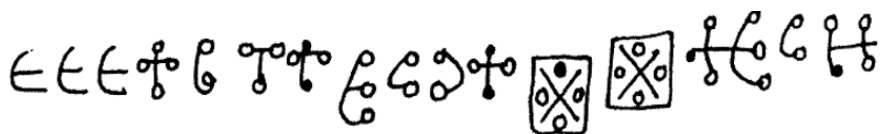
2.1.1. I *charaktères* si presentano come piccole composizioni grafiche formate da aste – per lo più dalle estremità ricurve a formare piccoli cerchi – che si uniscono in configurazioni disparate, spesso a forme di stella; in genere sono collocati in apertura o chiusura di un testo o si dispongono in gruppi che intervallano il testo scritto, segnalandone la scansione in parti distinte.

Dal complesso delle tavolette sethiane (Roma IV sec. d.C.) è stato enucleato il seguente complesso di *charaktères*:



(Wünsch 1909, p. 37)

Dalla Geniza del Cairo (V/VI d.C.), proviene invece la seguente serie:



(Naveh, J., Shaked, S. 1985, pp. 216-217)

L'oriente greco è particolarmente ricco di questo complesso simbolico; tra i molti casi interessanti segnalo i seguenti esempi:

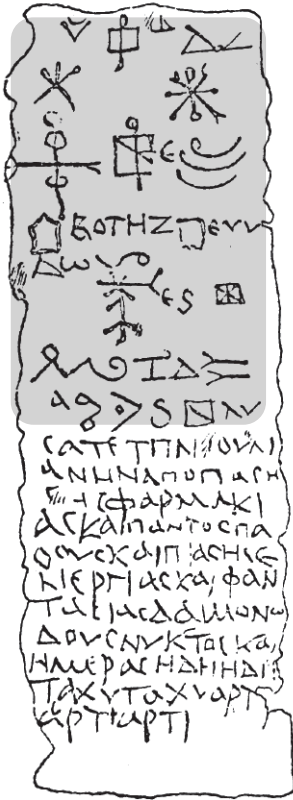


Tabella defixionis dalla Siria (II/III sec. d.C.) da Kotansky 1994, p. 240.

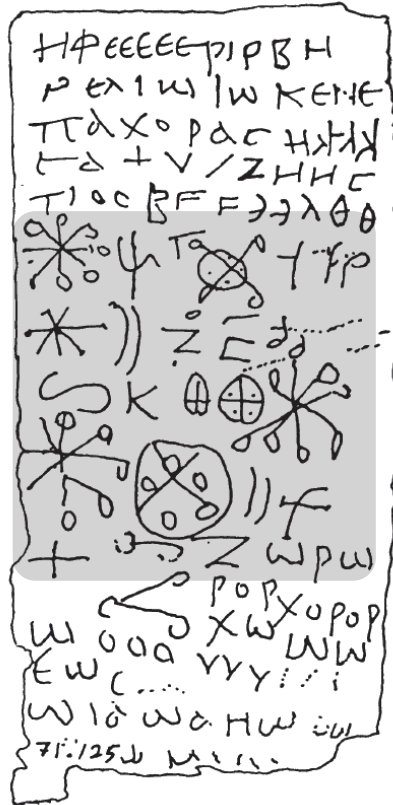


Tabella defixionis dalla Turchia (III sec. d.C.) da Kotansky 1994, p. 167.

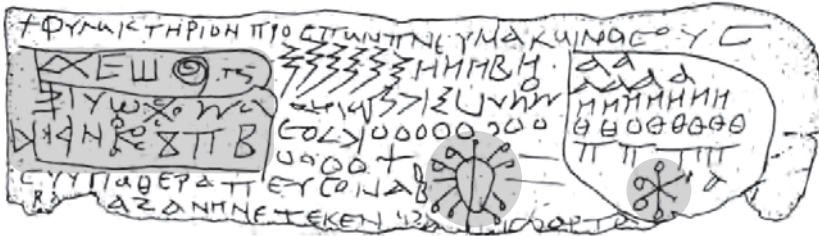
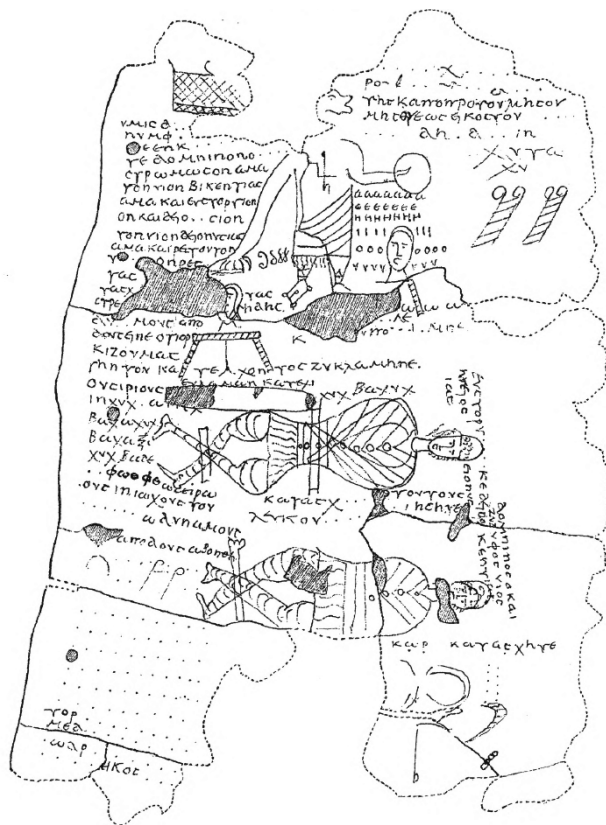


Tabella defixionis dalla Crimea (III sec. d.C.) da Kotansky 1994, p. 380.

Un caso particolarmente significativo di raffigurazione realistica della persona nei cui confronti si compie un atto di magia, questa volta di carattere negativo, è la rappresentazione dei cavalieri della parte avversa con le gambe legate ed immobilizzate che in alcune tavolette di defissione sethiane si alternano al testo scritto e ai vari altri espedienti magici come le *voces*:



(Wünsch 1898, n. 20 [A])

2.1.2. Le *voces magicae* rappresentano sequenze di lettere o di intere parole prive di significato denotativo, definite anche con l'etichetta di *ephesia grammata*, in quanto la tradizione tramandava la loro presenza sulle pareti del tempio di Artemide a Efeso. L'uso delle *voces*, sotto forma della serie delle vocali dell'alfabeto greco variamente ripetute, affonda le radici nelle tradizioni antiche sul significato particolare che avrebbero avuto le singole lettere dell'alfabeto greco¹⁰, un complesso di credenze che, ripreso e variamente declinato da movimenti filosofici e culturali come l'orfismo e il pitagorismo, è stato poi incorporato a pieno titolo nelle pratiche magiche dell'Egitto greco-romano, come appare da diversi papiri magici, dove le vocali sono collocate in configurazioni tipiche (ad ala, a quadrato, a basamento), adatte ad esaltarne il potere magico ed esoterico (Frankfurter 2019b, pp. 636-644).

Di particolare significato in questo senso appare il contenuto del XIII papiro della raccolta di Preisendanz-Heinrichs (1974), su cui ha richiamato l'attenzione

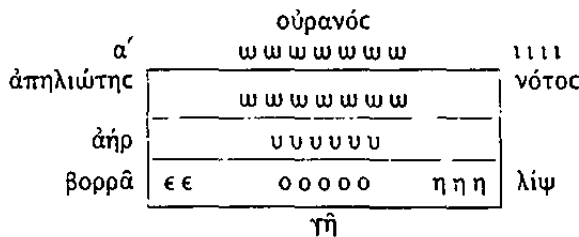
¹⁰ Un riferimento ancora valido per la quantità del materiale raccolto è al classico lavoro di F. Dornseiff, 1925; un aggiornamento più recente in Jordan 2000b.

qualche anno fa I. Chirassi Colombo (2005), sottolineando le corrispondenze di carattere soprannaturale fra le sette vocali dell'alfabeto greco – ἑπτὰφθογγοσ – i sette colori, i sette pianeti e la lira a sette corde in grado di suonare l'armonia dell'universo; un insieme di corrispondenze che spiega bene l'istruzione per la preghiera successiva, consistente appunto nella recita a voce alta delle sette vocali, una formula potentissima in grado di mettere in comunicazione diretta con la somma divinità celeste (Chirassi Colombo, 2005, 171-172).

È interessante l'intera istruzione descritta in *PGM XIII*, 824-834:

ὑπόδειξις· εἰπῶν εἰς τὸν ἀπηλιώτην, εἰς τὴν δεξιᾶν χεῖρα ἐπὶ τῶν εὐωνύμων καὶ τὴν εὐώνυμον ὁμοίως χεῖρα ἐπὶ τῶν εὐωνύμων, λέγε· ᾠ· εἰς τὸ<ν> βορρᾶ<ν>, τὴν μίαν πύξ προτεῖνας τῆς δεξιᾶς, λέγε· ἔ· εἴτα εἰς τὸν λίβα, ἀμφοτέρας χεῖρας προτεῖνας, λέγε· ἦ· <ε>ί<ς> τὸ<ν> νότον, ἀμφοτέρας ἔχων ἐπὶ τοῦ στομάχου, λέγε· ἰ· εἰς τὴν γῆν, ἐπικύπτων παραπτόμεος τῶν ἄκρων ποδῶν, λέγε· ὀ· <εἰς> ἀέρα βλέπων, τὴν χεῖρα κατὰ τῆς καρδίας, λέγε· ὕ· εἰς τὸν οὐρανὸν βλέπων, ἀμφοτέρας τὰς χεῖρας ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, λέγε· ὦ.¹¹

Il tutto riassunto nello schema esemplificativo che segue il testo dell'istruzione alla col. XIX:



Segue l'invocazione all'Essere supremo con cui si è entrati in contatto, grazie alla potenza mistica delle vocali:

Ἐπικαλοῦμαι σε, ἀέναε καὶ ἀγένατε, τὸν ὄντα ἕνα, μόνον τῶ<ν> πάντων συνέχοντα τὴν ὄλη<ν> κτίσιν, ὃν οὐδεὶς ἐπίσταται, ὃν οἱ θεοὶ προσκυνοῦσιν, οὗ τὸ ὄνομα οὐδὲ θεοὶ δύνα<ν>ται φθέγ<γ>εσθαι. ἔμπνευσον ἀπ'ἐξάκθ<ματος>, πο>λοκράτωρ, <τ>ῶ ὑπὸ σε ὄντι, τέλεσόν μοι τὸ δεῖνα πράγμα¹².

¹¹ «Istruzione: parlando verso est, con la mano destra verso sinistra e ugualmente con la sinistra verso sinistra, pronuncia: A. Rivolto a nord, protendendo il solo pugno destro, pronuncia: E. Quindi verso ovest, protendendo entrambe le braccia, pronuncia: H. Verso sud, con entrambe le braccia sul petto, pronuncia: I. Verso terra piegandoti in modo da toccare le punte dei piedi, pronuncia: O. Guardando in alto e con la mano sul cuore, pronuncia: Y. Guardando verso il cielo e con entrambe le mani sulla testa, pronuncia: Ω.»

¹² «Io invoco te, senza tempo e non creato, che sei l'unico e il solo che tiene insieme l'intero creato, te che nessuno conosce, te a cui gli dei si inchinano e il cui nome neppure gli dei osano pronunciare. Ispira, Onnipotente, della tua ispirazione me che mi sottometto a te e compi per me la tale azione.»

D'altra parte, la particolare fortuna che le vocali dell'alfabeto greco hanno avuto nell'Egitto greco-romano, rappresenta una circostanza verificatasi in un ambiente caratterizzato da un estremo multilinguismo e dall'incontro di tradizioni culturali e linguistiche diverse, come la greca e l'ebraica venute a contatto con quella indigena impersonata dalla classe sacerdotale egiziana, cui si deve la redazione della gran parte dei papiri magici: a mio parere non sarebbe pertanto impossibile supporre che, in circostanze come quella appena descritte, nell'attribuire un particolare significato magico alle vocali del greco, possa aver giocato un ruolo anche l'incontro fra chi era abituato a maneggiare scritture consonantiche come quella semitica o quella egiziana e che, venuto a conoscenza di un sistema di scrittura pienamente vocalizzato come appunto l'alfabeto greco, abbia potuto apprezzarne l'efficacia e la potenza in particolare in quelle lettere (γράμματα) che erano dotate di voce (φωνήεντα), come appunto le vocali¹³.

2.1.3. Si collocano all'intersezione fra gli elementi fin qui esaminati i cosiddetti *nomina sacra*, in quanto rappresentano la menzione dei nomi divini delle diverse religioni compresenti nell'area e stratificatesi nel tempo: in quanto tali, questi elementi partecipano del carattere orale connesso con l'invocazione del nome della divinità cui ci si rivolge, sempreché la pronuncia di tale nome non sia colpita da interdizione, come nel caso dell'esempio del papiro magico sopra ricordato. D'altra parte l'atto stesso di scrivere un determinato nome divino in un documento come un filatterio o una gemma caricava il documento di un potere speciale utile a perseguire la finalità che ci si proponeva di raggiungere con la fabbricazione dell'oggetto e l'iscrizione del relativo testo (Frankfurter 2019b, pp. 644-645).

L'esempio più diffuso del potere della rappresentazione grafica di un nome divino è il carattere, di volta in volta sacro o magico, del *tetragrammaton* YHWH, costituito dalla sequenza delle quattro lettere dell'alfabeto ebraico (yod, he, waw, he) che nella bibbia ebraica nota il nome di Dio. La possibile pronuncia 'Yahweh' del *tetragrammaton* è alla base della forma Iao che, variamente scritto (Ἰαώ, Ἰαό, Ἰαού, Ἰευώ), nei testi magici in greco rispecchia appunto il nome ebraico di Dio.

Poiché la presenza di nomi divini diversi per origine ed appartenenza religiosa è un indizio assai importante del sincretismo che caratterizza questo genere di documenti nel periodo tardo-antico, sarà di primaria importanza verificare come quest'aspetto si presenta nella documentazione siciliana (si veda in proposito Capitolo VI, § 5.).

¹³ Sull'incontro nell'Egitto greco-romano di tradizioni linguistiche e grafiche diverse si veda Crevatin 2018.

2.2. L'ASPETTO LINGUISTICO

Per quanto riguarda l'aspetto più centrale dell'analisi interna di questi documenti, vale a dire quello linguistico, è importante sottolineare un dato che è già pienamente emerso nell'illustrazione degli elementi paratestuali, vale a dire il fatto che questa tipologia di documenti è caratterizzata da una notevole contiguità tra la codificazione scritta del testo e la componente orale delle preghiere e degli scongiuri che è possibile supporre alla base di queste pratiche.

Questa circostanza appare di primario interesse poiché invita ad un'analisi linguistica attenta ad evidenziare nel *corpus* di documenti siciliani tutte le caratteristiche che possono essere riflesso del tipo di greco parlato nell'isola in epoca tardo-antica, una realtà linguistica che, come noto, si presenta ricca di aspetti rilevanti tanto per le sorti del greco d'Italia in età romana sia in prospettiva diacronica che areale, quanto per l'evoluzione generale del greco post classico verso la *facies* bizantina e medievale.

Come risulta dalle precedenti ricerche sulla documentazione magno-greco e siciliana, dalle fondazioni coloniali d'età arcaica e poi, lungo il corso del tempo, in epoca post-classica e nell'età romana, il greco d'Italia non si è mai configurato come una varietà con le caratteristiche delle aree periferiche e isolate; al contrario, accanto alla innegabile permanenza di alcuni tratti arcaici, il greco delle colonie d'occidente si è mostrato come una realtà linguistica pienamente vitale e partecipe dell'evoluzione diacronica del greco della madre patria, a cominciare dalla presenza e dalla diffusione della koinè ionico-attica, con i conseguenti fenomeni da contatto e interferenza con le diverse aree dialettali¹⁴.

Per quanto concerne più da vicino il greco di Sicilia, il ruolo politicamente egemone e aggregatore dell'elemento greco nell'isola svolto da Siracusa ha portato ad una diffusione e ad un prestigio del dialetto cittadino che ha assunto tutti i connotati di un iniziale processo di standardizzazione, bloccato solo dalla conquista dell'isola da parte di Roma¹⁵; in conseguenza di queste vicende il dorico *mitior* d'impronta siracusana ha assunto una vitalità ed una forza identitaria che hanno fatto sì che questa varietà lasciasse tracce consistenti sia a livello fonetico che lessicale anche nella koinè ormai dominante in epoca romana. Alla luce di questo quadro sarà di primario interesse verificare l'eventuale permanenza fino al periodo tardo antico e in questa particolare tipologia di testi di alcuni degli

¹⁴ La bibliografia sul greco d'Italia è notoriamente ricchissima; mi limito a citare un paio di lavori recenti da cui è possibile ricavare più ampie indicazioni bibliografiche: Consani 2016a, Tribulato (Ed.) 2012.

¹⁵ Per gli aspetti dialettologici mi permetto di rinviare a Consani 2016a, 104-107, mentre un'efficace sintesi del ruolo svolto da Siracusa durante le guerre puniche si può trovare in Braccesi/Millino 2000, 185-196.

elementi più caratteristici del greco siracusano; questo anche alla luce di alcuni fenomeni che in tal senso sono già stati evidenziati nei due testi di magia rurale di Palazzolo Acreide e di Modica (Consani 1999, 2003).

2.3. IL QUADRO SOCIALE, RELIGIOSO E CULTURALE

Passo ora ad una rapida illustrazione degli elementi 'esterni' la cui escussione sarà indispensabile per contestualizzare con ricchezza di dettagli i testi magico-religiosi siciliani, in modo da poter collegare tutto quanto è stato ricavato dall'analisi interna dei documenti con le possibili motivazioni esterne che ne sono all'origine.

Considerata la natura magico-religiosa dei testi in esame, è del tutto naturale che una particolare attenzione debba essere riservata all'aspetto religioso che, d'altronde, anche da un punto di vista più ampio appare un elemento centrale in grado di influenzare profondamente le dinamiche che hanno caratterizzato l'intera storia politica e sociale nel periodo tardo-antico¹⁶.

Sul piano della storia religiosa della Sicilia in età romana è necessario tenere conto di due aspetti importanti: la diffusione del cristianesimo, a partire dai primi secoli dell'era volgare, e la presenza di nuclei di popolazione di fede ebraica, come in gran parte dell'occidente; due circostanze che rendono il quadro di fondo in cui debbono essere collocati i nostri documenti assai complesso, variegato e ricco di apporti culturali che spesso oscillano fra religiosità cristiana o ebraica, resti della più antica religiosità pagana e pratiche magiche vere e proprie.

Le ricerche archeologiche hanno mostrato per la Sicilia di età tardo-antica una concentrazione di aree funerarie d'impronta cristiana, sia a cielo aperto, sia in strutture ipogee sia in contiguità con strutture di culto, che non ha l'uguale nelle isole del Mediterraneo (Bonacasa Carra *et al.* 2015), cosa che rappresenta un prezioso indizio materiale per misurare l'incidenza degli adepti della nuova religione di cui parlano le fonti epigrafiche¹⁷.

Accanto a queste testimonianze materiali della presenza di cristiani, sono da valutare anche i più sparsi indizi della circolazione e dell'insediamento in Sicilia di gruppi di ebrei a partire dall'epoca immediatamente successiva alla diaspora del 79 d.C.: in effetti numerose sono le sepolture ebraiche, spesso identifica-

¹⁶ Una tale impostazione caratterizza del resto l'opera di uno degli storici più attenti alla storia sociale del periodo tardo-antico: si veda, ad esempio, il rilievo che P. Brown riserva al fattore religioso in un'opera dedicata appunto a questo periodo storico (Brown 1974, pp. 45-113).

¹⁷ Rassegne complessive del materiale epigrafico collegabile con la diffusione del cristianesimo in Sicilia in Rizzone 2011a, 2012; per una panoramica più generale si veda lo studio complessivo di Rizzo 2005-2006.

bili solo in base alla simbologia incisa (*menorah, hethrog, shofar*), presente in numerose sepolture ipogee (Colafemmina 1995, Rutgers 2002, Palmieri 2021, Simonsohn 2011), dal momento che gli ebrei della diaspora hanno perseguito soprattutto nelle prime fasi del loro insediamento una politica per così dire di mimetizzazione con le popolazioni preesistenti, sia nell'onomastica che nell'adozione della lingua locale (Olivieri 1995), ed hanno affidato la manifestazione della propria identità solo all'uso – esclusivamente nelle sepolture – dei simboli tipici della propria cultura religiosa.

Coerente con questo atteggiamento dei primi nuclei di popolazione ebraica insediati in Sicilia è la relativa scarsità di testimonianze epigrafiche direttamente rivelatrici di tale presenza, come pure – per il periodo più antico – anche di indizi sia pure indiretti di una tale presenza sull'isola (Simonsohn 2011, pp. 21-22).

3. L'impostazione della ricerca

Da quanto si è appena visto, da una parte, a proposito delle caratteristiche del *corpus* dei testi magico-religiosi in lingua greca della Sicilia tardo-antica e, dall'altra, sulle diverse questioni connesse con le problematiche che l'analisi di questo complesso documentario comporta, discendono le linee seguendo le quali sarà condotta l'analisi del materiale raccolto, linee che ritengo utile richiamare ancora in maniera sintetica.

In primo luogo si procederà all'analisi interna di alcuni documenti magico-religiosi ritenuti di particolare interesse, cercando di evidenziarne tutti gli elementi di carattere epigrafico, testuale e linguistico; l'approccio che si seguirà in questa analisi sarà per quanto possibile coerente con una visione 'emica', caratterizzata dalla valorizzazione della prospettiva di chi ha composto questi testi e fabbricato gli oggetti che li portano incisi, piuttosto che dal punto di vista dell'osservatore esterno di questi fatti. Questo implica l'abbandono un'impostazione che oppone in maniera netta le pratiche magiche alle religioni ufficiali, a favore di un'attenzione alle diverse componenti presenti in questi testi per leggerle alla luce del carattere sincretistico che caratterizza il Mediterraneo tardo-antico nell'ambito delle credenze relative a tutti gli aspetti che travalicano i confini dell'umano.

In seconda istanza si cercherà di inserire i dati ricavati dall'analisi interna nel quadro storico e culturale che caratterizza la società in cui tali documenti hanno trovato la loro circolazione al fine di una loro più precisa contestualizzazione e di un'approssimazione ai connotati dei personaggi che erano responsabili della fabbricazione di questi oggetti e della composizione dei testi, nonché della relativa committenza.

Com'è possibile constatare, questa analisi si ispira alla prospettiva teorica già richiamata della sociolinguistica storica, tanto nella distinzione fra gli aspetti interni ed esterni dei documenti oggetti di studio e di una successiva integrazione delle due serie di dati, quanto nel tentativo di esaminare una tipologia documentaria dalle caratteristiche così peculiari assumendo per quanto possibile una prospettiva emica.

In riferimento alle tipologie documentarie descritte qui sopra ho ritenuto utile organizzare l'analisi dei documenti in due sezioni distinte, dedicate rispettivamente ai testi per la protezione dei campi, dei raccolti e della casa e a quelli dedicati alla protezione personale (tipologie a) e b) della Tabella 1).

Capitolo II

Documenti per la protezione dei campi, dei raccolti e della casa

1. Documenti di magia 'rurale'

1.1. I FILATTERI DI NOTO E DI MODICA

I due filatteri della 'magia rurale' di provenienza siciliana più notevoli sia per estensione che per contenuti, dopo la pubblicazione da parte di G. Manganaro ed i successivi interventi dello studioso¹, sono stati oggetto di estensivo studio ed analisi nel corso degli anni 2000 da parte di diversi specialisti di questo genere documentario². Se, per questi motivi, è difficile poter dire qualcosa di nuo-

¹ *L'editio princeps* dell'iscrizione di Noto è quella di Manganaro 1963a, 57-63, mentre quella di Modica è stata pubblicata da Manganaro 1994a, pp. 491-497; lo stesso studioso è poi tornato sui due documenti in diverse occasioni: Manganaro 2001, pp. 83-85, Id. 2002, p. 36, Id. 2004-2005, pp. 369-370, Id. 2007, pp. 267-274.

² Il contributo più esteso che riprende *ab imis* tanto la presentazione del testo quanto la sua interpretazione è quello di Bevilacqua, Giannobile 2000, completato, nella stessa sede, da un intervento di Jordan 2000c, che migliora sensibilmente uno dei punti di lettura ed interpretazione controversa. Un altro studio, a mio parere fondamentale per inserire questo genere di testi nel più ampio quadro delle credenze antiche e tardo-antiche sull'origine di fenomeni atmosferici negativi per la natura ed i raccolti è quello di A. Mastrocinque (2004); infine, importante per delineare la circolazione di questi testi nel Mediterraneo tardo-antico è la rassegna offertane da F. Maltomini in appendice all'edizione di due nuovi testi di magia rurale (Maltomini 2008, pp. 171-176).

vo in proposito, un riesame appare tuttavia utile sia per evidenziare i problemi che rimangono ancora aperti sull'interpretazione di alcuni passi, sia per inserire questi oggetti nell'orizzonte più ampio dei documenti magico-religiosi della Sicilia tardo-antica; sarà così possibile, da una parte, verificare gli apporti che il quadro generale è in grado di offrire alla soluzione delle questioni ancora irrisolte, dall'altra mostrare la misura in cui questi documenti contribuiscono alla ricostruzione dell'ambiente responsabile della produzione e della circolazione di tali manufatti.

Anche se la presente analisi è rivolta ad alcuni aspetti circoscritti di questi documenti ed in particolare alle *crucis* che ancora ne affliggono la piena comprensione, una visione generale dei due testi ed una traduzione di servizio appare indispensabile a seguire nel dettaglio quanto cercherò di mostrare.

<i>Filatterio di Noto</i>	
Faccia A	Faccia B
1 (<i>charaktêr</i>) Πρὸς ἐνκαρπία(ν) χ-	1-2 (<i>charaktêr</i>) Πρὸς χαλαζοκου[πί]-
2 ορίον κὲ ἀμπελῶνα	3 αν κὲ τιθίς ἰς τρίς
3 ἄγγελος τοῦ Θεοῦ ὦ Κρα-	4 γονίας τοῦ ἀμπελῶ-
4 μαμίλα Φιναῖλ Λουιλ	5 νος . . . Μιχαήλ Γαβρ-
5 Ἀμεγαῶθ Κρεφιήλ Φατο-	6 ἠλ Οὐριήλ Ῥαφαήλ Ἰα-
6 ἔλ Ἀνεμουήλ Μουκαθᾶ-	7 ωα (stella) το[ῦ Θεοῦ] ὕπερισαν
7 λ λουηχανδα Εἰσδραμᾶ-	8 αὐτοῦ τος [. . .σ]τερεῦμ[α]
8 λ Μεσηήλ γιάμεν σέ, Ἰε-	9 τοῦ οὐρανοῦ [. . .] κειμικ ορ-
9 σοῦ Χριστέ, δὸς τὸν καρ-	10 κόζο τὸς νεφ[ελ]ηλάτας κα-
10 πὸν (κὲ) τὴν ἰσφορὰν ἰς τὸν	11 τὰ τοῦ Θεοῦ· μὴ χαλαζοκου-
11 ἀμπελῶνα τοῦ Κυριακο-	12 πίσιτε {c} τὸν ἀμπελῶνα το-
12 ὕ Ζοσίμου,	13 ὕ Κυριακοῦ Ζ{ζ}οσίμου ῤύσσασ-
13 οὔπου κῖτε τοῦ φυλακ-	14 θε αὐτοῦ ἡμέρας κὲ νυκτ-
14 τίριον τοῦτου Μιχαήλ [Γα-]	15 ὃς αὐτοῦ ἀπὸ θυμοῦ ὕλ-
15 βριαλ Οὐριήλ Ῥαφαήλ κὲ ὁ	16 ης αὐτοῦ (<i>charaktêr</i>)
16 Μυσχούτον τὸν δυνα-	17 Χ(ριστ)έ τε νίκα Χ(ριστ)έ
17 τὸν δὸς χάριν ἰς τὴν σύν-	18 [β]οήθη τοῦ ἀμπέ-
18 θεσιν ἀπὸ καρποῦ σί-	19 [λου] το[ῦ] Κυρια-
19 του κὲ ὕνου τοῦ Κυριακ	20 κοῦ (<i>charaktêr</i>)
ο[ῦ]	
20 ἀπὸ καρποῦ σίτο(ν) κὲ ὕνου (κὲ)	
21 ἔλέ[ου], πλύθυνον, πλύθ-	
22 υνον[. . .] Κύ(ριε) Ἰεσοῦ Χριστ[έ],	
23 νὲ Ἀμέν.	
<i>(charaktêr)</i>	

Faccia A

«(segno magico) Per un abbondante raccolto, (per) il terreno e la vigna. L'angelo del Signore... (11 *nomina angelica* ll. 3-8). Riguardo a te, Gesù Cristo, concedi il frutto e la quota dell'affitto per il vigneto di Ciriaco (figlio) di Zosimo, dove giace questo filatterio. Michele, Gabriele, Uriele, Raffaele e Myskouton il potente. Concedi la grazia per

il raccolto del frutto del grano e del vino di Ciriaco; del frutto del grano e del vino e dell'olio, moltiplica, moltiplica ... Signore Gesù Cristo, sì, amen».

Faccia B

«(segno magico) Contro i danni della grandine, ponendo(lo) nei tre angoli del vigneto. Michele, Gabriele, Uriele, Raffaele, Iao (stella) ... di Dio ... proteggilo ... il firmamento del cielo ... , scongiuro coloro che addensano le nuvole nel nome del Signore: non colpite con la grandine il vigneto di Ciriaco (figlio) di Zosimo, preservate (il vigneto) di lui il giorno e la notte, (quello) di lui dall'ira dell'abietto, (quello) di lui (segno magico). Cristo vinci, Cristo soccorri la vigna di Ciriaco (segno magico)».

<i>Filatterio di Modica</i>	
Faccia A	Faccia B
1 (charaktêr) Πρὸς ἐγκαρ-	1 ἐλεῶνα, τὸν ἀν-
2 πῆ(ν), χούριον κὲ κλα-	2 πελῶνα τοῦ Πέτρου
3 ρίον ἄγγελος τοῦ θ(εο)ῦ	3 πλίθουν, πλύθυ-
4 ω Κραμαμιλαν Φιναῖηλ	4 νον νῦ(ν) Κύ(ριε) Ἰεσοῦ
5 Λουὶλ Ἀμεγαωθ Κρεφι(ῆ)λ	5 Χ(ριστ)έ τε, νὲ Ἀμέν
6 Φακτωῆλ Ἀναουῆλ Μου	(charaktêr)
7 Μουκαθαλ λουικανδα	
8 Εἰσδραμὲλ γιάμεν σέ,	
9 Ἰεσοῦ Χ(ριστ)έ τε δὸς τὸν καρ-	
10 πὸν κὲ τὴν ἰσφορὰν ἰς τὸν	
11 ἀμπελῶναν ἀποῦ καρποῦ	
12 σίτου κὲ ὕνου (κὲ) ἐλέου τοῦ	
13 Πέτρο(υ) οὔπου κίτε τοῦ φυλα-	
14 κτήριον τοῦτου εω[- -]	
15 τητο κτήσαντα Μιχαῖλ	
16 [Γ]αβριάυλ, Οὐριήλ, Ῥαφαήλ	
17 τὸν Μυσχοῦτον, τὸν δυνατὸν	
18 δὸς χάριν ἰς τὴν σύνθε-	
19 σην ἀποῦ καρποῦ	
20 σίτου (κὲ) ὕνου (κὲ) ἐλέ-	
ου	

Faccia A

«(segno magico) Per un abbondante raccolto, (per) il terreno e per il podere, o angelo di Dio, (10 *nomina angelica* ll. 4-8). Riguardo a te, Gesù Cristo, concedi il frutto e (di poter pagare) il canone per la vigna dal frutto del grano, del vino e dell'olio di Pietro, dove giace questo filatterio ... ponendo ... Michele, Gabriele, Uriele, Raffaele, Myskouton il potente. Concedi la grazia per il raccolto dal frutto del grano, del vino e dell'olio».

Faccia B

«L'uliveto, il vigneto di Pietro, moltiplica, moltiplica ora o Signore, Gesù Cristo, sì, amen. (segno magico)».

L'interpretazione della faccia B dell'iscrizione di Noto si presenta come la più problematica; a differenza della faccia A dello stesso documento e dell'intera iscrizione di Modica – che contengono preghiere volte ad assicurare abbondante raccolto nei poderi di Ciriaco e, rispettivamente di Pietro – questa infatti, a partire dalla l. 6, sembra contenere un esorcismo contro la grandine.

L'interpretazione del testo come un esorcismo per la protezione dalla grandine è affidata a due sezioni diversamente problematiche dell'iscrizione:

- a. le prime due linee della faccia B, che Bevilacqua–Giannobile, sulla base di precedenti proposte avanzate da Manganaro, trascrivono come:

1 Πρὸς χά[λαζαν Μικα-]
2 λαζόκου,

traducendo “Contro la grandine e (contro) *Michalazokos*” (Bevilacqua–Giannobile 2000, pp. 144, 146);

- b. le ll. 11-12 in cui pure, sulla scorta dell'interpretazione di Manganaro, i due studiosi pongono a testo:

11 Μιχαλαζοκου
12 Πίσιτες,

intendendo “...contro il dio *Michalazokos Pisites*” (Bevilacqua–Giannobile 2000, *ibidem*).

Come è facile vedere il nome della grandine nella sua forma completa non è mai attestato e l'inusitato demone della grandine *Michalazokos* è frutto di integrazione alle prime due linee, mentre si leggerebbe integralmente alle ll. 11-12, con una ulteriore apposizione che non fa che aggiungere problemi ai problemi.

Su tali difficoltà si è esercitato il noto acume divinatorio di D. Jordan, che ha proposto di leggere e di interpretare le ll. 9-13 della faccia B in maniera profondamente diversa da quella dei precedenti editori:

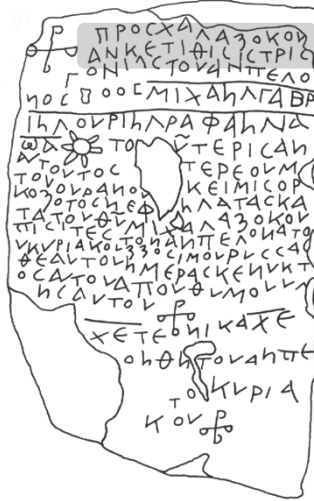
9 ... ορ-
10 κόζο τὸς νεφ[ελ]ηλάτας κα-
11 τὰ τοῦ θεοῦ· μὴ χαλαζοκου-
12 πίσιτε {c} τὸν ἀμπελῶνα το-
13 ῦ Κυριακοῦ ...

vale a dire “scongiuro coloro che addensano le nuvole nel nome del Signore: non colpite con la grandine il vigneto di Ciriaco” (Jordan 2000c, p. 148).

Questa soluzione, che ho accettato nella forma in cui il testo è presentato qui sopra e nell'Appendice, risolve brillantemente i diversi problemi aperti; e a favore di una tale linea interpretativa si possono addurre almeno un paio di altre considerazioni che aggiungono forza all'interpretazione proposta da Jordan. La forma $\sigma\kappa\omicron\zeta\omicron$ (*recte* $\sigma\kappa\omicron\zeta\omicron$) al posto dell'atteso $\sigma\kappa\iota\zeta\omicron$ potrebbe trovare spiegazione non tanto in chiave fonetica, vista la rarità dei paralleli possibili, ma anche e piuttosto in chiave psicolinguistica con la <o> della seconda sillaba da intendere come persistenza della stessa vocale della prima sillaba oppure come anticipazione della vocale della sillaba finale; data la trascuratezza che il redattore del documento esibisce non solo nei confronti della corretta ortografia del greco, ma anche nello stile scrittorio generale, con scarsa attenzione all'allineamento della scrittura e alla forma e alle dimensioni delle lettere, un errore di carattere psicolinguistico mi sembra del tutto coerente con lo stile scrittorio di chi ha inciso questo testo. Il secondo motivo che, a mio parere, rende plausibile questa lettura delle linee centrali della Faccia B è rappresentato dall'analogia con altri documenti magico-religiosi in cui pure la parte iniziale del testo, coerente con le formule, le citazioni e il tono di una preghiera cristiana, volge poi improvvisamente alla formula esorcistica, con una mescolanza di sacro e di profano caratteristica: è il caso della laminetta da San Giovanni Galermo, del cosiddetto filatterio di Mosè e del filatterio per la protezione dell'utero.

Inoltre, se questa è l'interpretazione giusta per la parte centrale del testo, viene meno anche l'unica attestazione completa del nome del presunto demone della grandine Michalazokos: così, a ben vedere, anche le prime due linee potrebbero essere lette diversamente, dal momento che, come pure è stato notato, non sembra esserci lo spazio necessario all'integrazione proposta da Bevilacqua-Giannobile, sulla scorta delle precedenti letture di Manganaro. In effetti quello che si vede non sembrano essere due linee distinte di cui la prima sarebbe caduta nella frattura superiore³: potrebbe bensì trattarsi di un'unica linea di scrittura con andamento non perfettamente orizzontale, come nel resto del testo, con la conseguente possibilità di leggere tutto di séguito e pertanto senza lacune $\chi\alpha\lambda\alpha\zeta\omicron\kappa\omicron\upsilon$, come appare abbastanza plausibile dallo stesso fac-simile:

³ A tale proposito la ricostruzione del margine superiore dell'epigrafe proposta da Manganaro (2007, 274, Tav. A), non sorretta da alcun indizio materiale, appare come un semplice espediente per avvalorare l'ipotesi interpretativa primamente avanzata dallo stesso studioso.



Il problema potrebbe allora essere risolto, secondo quanto proposto da Jordan (2000c, p. 148), seguito da Mastrocinque (2004, p. 816), supponendo che nella lacuna che interessa la fine della linea sia caduta la sillaba [πι] che troverebbe il suo completamento nell'αν iniziale della linea successiva, finora di non facile interpretazione. Il risultato finale sarebbe dunque l'accusativo χαλαζοκου[πί]αν (*recte* χαλαζοκοπίαν 'danni della grandine'⁴) che, retto dal πρός iniziale, esprimerebbe secondo la formula attesa lo scopo dell'esorcismo inciso sulla faccia B, peraltro in maniera parallela a quanto si legge sulla faccia A della stessa pietra e sull'epigrafe di Modica (πρός ένκαρπία(v))⁵.

Una seconda questione non priva di risvolti culturali è rappresentata dall'interpretazione del sintagma τοῦ Κυριακοῦ Ζοσίμου, ripetuto alle ll. 11-12 della faccia A e 12-13 della faccia B in riferimento all'accusativo τὸν ἀμπελδῶνα: Manganaro ha difeso costantemente la propria interpretazione che vede nel primo termine non un nome personale bensì il sostantivo κυριακός, attestato nei testi cristiani dei primi secoli nel senso di "chiesa", intendendo di conseguenza "...il vigneto della chiesa di Zosimo"⁶; al contrario Bevilacqua-Giannobile hanno interpretato i due termini come nomi propri, con il secondo che rappresenterebbe il patronimico di Ciriaco (Bevilacqua-Giannobile 2000, p. 142). A favore della prima ipotesi

⁴ Per i riferimenti si veda Jordan 2000c, p. 148.

⁵ Non mi sembra che l'esteso intervento critico che Manganaro ha riservato da ultimo (2007, pp. 267-270) alle ipotesi interpretative avanzate da Jordan e Mastrocinque sia sorretto da argomenti tali da revocare in dubbio la plausibilità della soluzione proposta dai due studiosi per la lezione dell'inizio della faccia B dell'iscrizione di Noto.

⁶ L'intervento più recente in tal senso è in Manganaro 2007, pp. 270-271, con rinvio alla precedente bibliografia.

potrebbero valere la posizione dell'articolo e la relativa rarità all'inizio dell'epoca bizantina dell'indicazione del patronimico espresso dal genitivo del nome del padre come identificativo di un individuo (Mastrocinque 2007, p. 271); a favore della seconda linea interpretativa sono stati addotti la relativa rarità di κυριακός come sinonimo di ἐκκλησία nelle fonti epigrafiche (Bevilacqua-Giannobile 2000, p. 142).

Come è facile constatare, non esistono elementi dirimenti in un senso o nell'altro; tuttavia la consultazione del *data-base* del *Lexicon of Greek Personal Names* mostra l'estrema frequenza di questi due elementi onomastici nella Sicilia dei secoli III–V d.C., dove Κυριακός e Ζώσιμος compaiono rispettivamente 11 e 16 volte, il primo soprattutto a Siracusa e Catania, il secondo con attestazioni sparse su tutta l'isola.

Questa circostanza mi ha indotto ad accettare, pur con tutti i dubbi del caso, la proposta interpretativa dei due termini come elementi onomastici con espressione del patronimico ("di Ciriaco (figlio) di Zosimo"); se questo è corretto, da quest'uso è possibile trarne qualche considerazione d'ordine generale. In primo luogo, infatti, i documenti di magia rurale mostrano in questa circostanza di distinguersi nettamente da quelli di protezione personale, nei quali la filiazione della persona da proteggere o da danneggiare è costantemente indicata con la filiazione per linea materna (ad es. sui medaglioni n° 17 e 18, e nell'iscrizione da Comiso n° 31): si tratta di due modi di individuare la persona implicata che fanno riferimento a due tradizioni culturali assai diverse. Come è stato mostrato in maniera convincente sulla base di un'estesa documentazione⁷, l'indicazione della filiazione per via materna si diffonde nei documenti magici in greco tra il I secolo a.C. e l'inizio dell'era volgare, anche se non erano sconosciuti precedenti isolati dello stesso genere; la motivazione di base di un tale uso può ben coincidere con quanto da tempo indicato dai due maggiori editori di testi magici, R. Wünsch e A. Audollent, cioè il tentativo di individuare con certezza un certo individuo sulla base della massima 'mater semper certa', in modo da assicurare il buon esito dell'esorcismo attraverso un'indicazione incontestabile del destinatario.

Ma il dato più interessante che risulta dallo studio che J. Curbera ha dedicato a quest'uso è che l'indicazione della filiazione per via materna è tipica del mondo egiziano, per cui è assai probabile che gli operatori di magia greca si siano ispirati a questo modello per dare un colore esotico alle proprie pratiche magiche, dal momento che, rispetto all'uso giuridico della filiazione patrilineare, questo tipo di indicazione della discendenza implica il rovesciamento dell'ordine costi-

⁷ La questione è alla base di un accurato studio di J. Curbera 1999b, ai cui dati faccio riferimento.

tuito, secondo uno dei caratteri più tipici della magia intesa come sovvertimento dell'ordine naturale delle cose; inoltre, la precisa consonanza letterale esistente tra la formulazione egiziana della discendenza femminile *mn r-ms mn(.t)* ('il tale che generò la tale') e la formulazione greca X ὄν/ῆν ἔτεκεν Y appaiono elementi dirimenti nell'indicare la probabile origine egiziana dell'espressione greca che, generatasi nell'ambiente bilingue dell'Egitto greco-romano, si è poi diffusa largamente in tutto il bacino mediterraneo in epoca tardo-antica (Curbera 1999b, pp. 200-201). Il fatto che questa stessa espressione della filiazione femminile sia ben attestata anche nei documenti magici siciliani rappresenta un elemento che mostra la presenza nell'isola delle tradizioni testuali caratteristiche delle pratiche magico-religiose diffuse nel Mediterraneo tardo-antico.

La possibile filiazione col patronimico attestata nel filatterio di Noto, con il suo impiego di un'espressione tradizionale e giuridicamente corretta della filiazione, rinvia invece a tutt'altro ambito e deve essere inserita in un quadro notevolmente diverso, rappresentato dalla ricca e variegata tradizione sulla protezione dalla grandine e sul controllo degli elementi atmosferici, che affonda le proprie radici nella Grecia classica e che è stata oggetto dell'accurata ricostruzione di A. Mastrocinque (2004): questo complesso di credenze si sarebbe poi gradualmente fuso con le tradizioni cristiane e, soprattutto a partire dal regno di Costantino (306-337), accanto alla sempre più decisa condanna della magia negativa, sia da parte della Chiesa che del potere politico, si sarebbe lasciato uno spazio per la magia positiva, soprattutto per la protezione dei campi e dei raccolti, oltreché della salute umana. Entro questo quadro storico e culturale trovano adeguata collocazione i due filatteri di Noto e di Modica.

Illuminante in tal senso la norma varata dallo stesso Costantino, poi confluita nel *Codex Theodosianus*, che è giustamente considerata da Mastrocinque (2004, pp. 797-798) come un esempio di equilibrio tra le esigenze della nuova fede e le pratiche magiche tradizionali (cfr. *infra*, p. 171).

In questa disposizione, infatti, colpisce la menzione dei rimedi posti nei campi, la cui descrizione e il cui scopo corrispondono in maniera letterale ai contenuti di filatteri come quelli di Noto e di Modica: la norma emanata da Costantino e poi recepita nella legislazione successiva doveva così assicurare la perfetta liceità dell'approntamento di supporti come quelli su cui sono incisi i testi della cosiddetta magia rurale e questo spiega anche il motivo per cui il nome del proprietario del campo nei cui angoli dovevano essere posti questi oggetti di protezione, non solo è citato espressamente, ma è posto in evidenza in parti diverse del testo. In una parola siamo ben lontani dal clima di segretezza e di clandestinità che traspare invece da un prontuario come quello inciso sul filatterio di Mosè.

Un altro aspetto interessante di questi filatteri per la protezione dei vigneti e dei raccolti è rappresentato dai nomi angelici, invocati come parte integrante della preghiera cristiana.

La citazione dei tre arcangeli Michele, Gabriele, e Raffaele che anche in questo caso compaiono sia a Noto (faccia A, ll. 14-15, faccia B ll. 5-6) sia a Modica (faccia A, ll. 15-16) è accompagnata in entrambi i casi dal nome dell'arcangelo Uriele (Οὐριήλ), una presenza che potrebbe essere significativa in quanto si tratta di una delle sette figure angeliche presenti in fonti bibliche (libri di Enoch e di Esdra), successivamente ritenute apocriefe dalla chiesa di Roma, che ne ha pertanto proibito il culto; questa figura angelica è tuttavia presente nel culto della chiesa copta e le fonti informano della presenza a Palermo di una chiesa dedicata ai sette angeli "che stanno davanti al trono di Dio"⁸, tra cui, appunto, Uriele: si tratta di un altro elemento che conferma la presenza e la circolazione nella Sicilia tardo-antica di tradizioni religiose connesse con l'Egitto e con comunità giudaico-cristiane diverse dalla chiesa di Roma.

Tuttavia, il fatto più interessante è che l'autore di questi filatteri, oltre all'invocazione ai tre (o quattro come nel nostro caso) arcangeli, nella parte iniziale della preghiera (Noto, faccia A, ll. 3-8, Modica, faccia A, ll. 3-8) si esibisce nella citazione di un'altra decina di *nomina sacra*, aperta dalla menzione dell'ἄγγελος τοῦ Θεοῦ per la quale sono state identificate le possibili fonti bibliche⁹.

L'insistenza nell'invocazione dei nomi degli angeli e degli arcangeli trova un parallelo nel filatterio di Akrai (n° 5 dell'Appendice) che subito dopo l'apertura nel nome del Cristo presenta i 'santi angeli' come gli stessi autori dell'iscrizione apposta sull'ὐλιστίριον; ora l'espressione ἅγιοι ἄγγελοι, attestata nel Nuovo Testamento e utilizzata anche in *tabellae defixionis* tardo antiche¹⁰, dunque di larga circolazione in documenti di carattere magico-religioso, è stata messa in relazione da Pugliese Carratelli con la presenza nella Sicilia orientale verso la fine del VI secolo di un gruppo di cristiani eretici dediti appunto al culto degli angeli, che sono citati nelle fonti coeve e che hanno meritato anche l'attenzione di Gregorio Magno¹¹.

⁸ Gaspare Palermo, "Guida istruttiva per potersi conoscere ... tutte le magnificenze ... della Città di Palermo" (consultato il 24 agosto 2023), Volume IV, Palermo, Reale Stamperia, 1816, pp. 66-67. Bibliografia su Uriele reperibile dal sito: <https://www.santiebeati.it/dettaglio/93584> <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14606-urIEL> consultato il 24 agosto 2023.

⁹ Bevilacqua-Giannobile 2000, p. 141 e n. 17.

¹⁰ Riferimenti in Pugliese Carratelli 1953, p. 187 e n. 2).

¹¹ Sugli elementi che potrebbero confermare un preciso collegamento dell'epigrafe di Akrai con i gruppi di cristiani eretici dediti al culto degli angeli si vedano i dati addotti da Pugliese Carratelli 1953, pp. 188-189.

I nomi sacri citati nella parte iniziale dei filatteri di Noto e di Modica, a parte Φιναήλ che potrebbe essere ricondotto al nome dell'angelo Fanuele attestato in testi apocrifi, trovano solo qualche vago parallelo nei papiri magici¹², ma per la maggior parte si configurano come estemporanee creazioni dell'autore di questi testi, che mostra di aver ben presente la tecnica che sottostà alla confezione degli ingredienti ritenuti necessari per assicurare efficacia al filatterio: dal punto di vista linguistico si tratta dell'utilizzo di finali tipiche di nomi ebraici in *-èl/-il* estratti da nomi propri della tradizione ebraica che contengono nella seconda parte uno dei nomi di Dio (*'él*), oppure del suffisso *-oth*, probabilmente isolato a partire da *Sabaoth* (lett. 'delle schiere'). Questi suffissi, chiaramente defunzionalizzati e non più compresi nel loro significato originario, vengono aggiunti a basi diverse per creare quell'aspetto di estraneità linguistica che aggiunge efficacia al testo e al supporto su cui è scritto: non sembra infatti che sia possibile ricondurre a niente di noto, a parte vaghe assonanze con termini attestati nella letteratura magica, nomi come *Moukathal* o *Louicheanda*. Ma la motivazione che è alla base della creatività linguistica dell'autore di questi testi in qualche caso potrebbe essere individuata: *Eisdrama/el* potrebbe essere motivato come l'estrema corruzione del nome stesso di Israele (Bevilacqua-Giannobile 2000, p. 142), che in questo genere di testi appare per lo più caratterizzato dall'epentesi di elementi dentali (*Istraèl, Eistraèl*) che lo rendono più accettabile alla fonotassi del greco; sembra inoltre plausibile che Ἀνεμουήλ e Ἀμεγαωθ siano formati sulla base di termini greci con l'aggiunta dei due suffissi già indicati, il primo a formare un nome angelico preposto al vento, il secondo ad indicare un'entità divina dalla particolare potenza (μεγα+ωθ). La creatività linguistica che caratterizza questi ultimi due casi, rivelatori di una familiarità particolare con la lingua greca e con la tradizione ebraica, ricorda un genere di riflessione metalinguistica che può trovare un parallelo nell'autore dell'ἀμπελοσεργονιτα(ς) del filatterio di Akrai, su cui tornerò successivamente. In questo complesso di nomi sacri che rinviano alla tradizione ebraico-cristiana rientra anche la menzione di Iao, che compare nella forma Ἰαωα sulla faccia B del filatterio di Noto, in coda all'invocazione dei quattro arcangeli e prima di un *charaktêr* a forma di stella.

Rispetto ai filatteri di Comiso o ad una laminetta come quella da Cittadella Maccari di Vendicari l'uso dei *charaktêres* nei due filatteri di Noto e di Modica appare estremamente limitato: il tipo più diffuso, a forma di croce greca con le estremità chiuse a formare piccoli cerchi, è impiegato ad apertura e chiusura

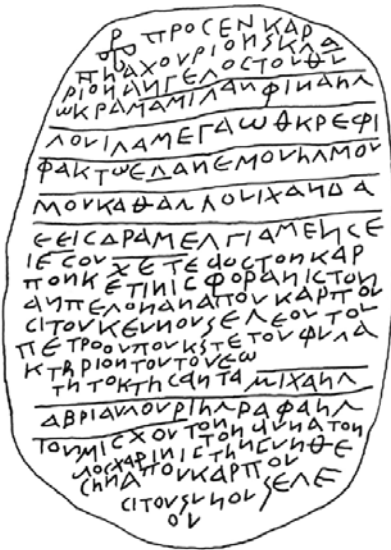
¹² Si vedano su quest'aspetto le fonti indicate da Bevilacqua-Giannobile 2000, pp. 140-141.

del testo della faccia A del filatterio di Noto e pure all'inizio della faccia A e alla fine della faccia B del filatterio di Modica: si tratta, evidentemente, di una forma per incorniciare il testo della preghiera. Leggermente più ricco l'apparato della faccia B di Noto (quella contenente l'esorcismo contro la grandine): qui lo stesso *charaktêr* è posto non solo all'inizio e alla fine del testo inciso su questa faccia, ma anche a separare la parte centrale della preghiera dall'invocazione finale a Cristo. Oltre a queste tre attestazioni, alla l. 7, subito dopo l'- $\omega\alpha$ finale di $\text{I}\alpha\omega\alpha$ è inserito un *charaktêr* a forma di stella, ben noto nel repertorio di questo genere di segni, e che, in questo caso, è forse da mettere in relazione con i termini $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\mu[\alpha]$ (*recte* $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$) e $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\varsigma$ che compaiono nelle linee successive, purtroppo in un contesto la cui precisa comprensione è disturbata da una lacuna che interessa la parte centrale della pietra; la vicinanza nel testo tra questo particolare *charaktêr* e i termini in questione potrebbe rappresentare una circostanza non casuale dal momento che $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$, 'firmamento', è attestato nella Bibbia (Genesi 1.6, ecc.) ed è impiegato anche nelle *tabellae defixionis* d'epoca imperiale, proprio in un sintagma che unisce i due termini in questione¹³.

Un'altra particolarità che accomuna i due filatteri è costituita dall'uso di contrassegnare i *nomina sacra* con una linea sovrapposta al nome stesso, un espediente che là dove la serie dei nomi citati sia sufficientemente lunga produce l'effetto visivo di individuare immediatamente nel corpo del testo delle porzioni per così dire 'incasellate', che con questo espediente risultano poste in immediata evidenza. L'effetto è particolarmente visibile nell'epigrafe di Modica, dove, essendo l'intero testo scritto con allineamento più regolare, anche le linee risultano assai nette e, soprattutto, interessano in maniera costante tutti i *nomina sacra*; al contrario, soprattutto sulla faccia A del filatterio di Noto, tutta la serie da *Kramamila* fino ad *Anemouil* (ll. 3-6) è priva di questo contrassegno caratteristico che inizia solo sopra a Μουκαθάλ (fine di l. 6) per concludersi sopra a $\text{γιαόμεν σέ, Ίησοῦ Χριστέ}$ (metà di l. 9).

Questa circostanza rimane senza una spiegazione plausibile, a meno di non voler pensare che la scrittura assai irregolare di questa parte del testo, in cui alcune lettere sono state palesemente inserite in un secondo tempo, abbia danneggiato la regolarità dell'allineamento a tal punto da far desistere il lapicida dall'inserimento di questo genere di contrassegno.

¹³ In una defissione di carattere circense proveniente da Cartagine e databile al III secolo d.C. compare infatti la frase: $\omicron\rho\kappa\acute{\iota}\zeta\omega\ \sigma\epsilon\ \tau\acute{o}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{i}\omega\nu\ \sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\eta\nu\ \text{Αχραμαχαμαρε}$ (Audollent n° 248, ll. 7-8).



Filatterio di Modica Faccia A



Filatterio di Noto Faccia A

Quest'espedito grafico è comunque interessante perché con la sua presenza conferma che sotto la forma Ιαωα è da vedere una delle rese greche del nome ebraico Yahweh e soprattutto mostra la natura divina, almeno nella visione dell'autore di questi testi, dell'altrimenti inusitato 'Myskouton il potente', evidentemente un demone locale che viene aggiunto agli altri nomi divini nell'assicurare la massima protezione del fondo e del vigneto rammentati in questi filatteri.

Se le tre preghiere rivolte a Gesù Cristo per propiziare raccolti copiosi e al contempo proteggere la campagna ed i vigneti dalla grandine rivelano un'ispirazione di fondo di tipo cristiano, rafforzata dai titoli (Κυριε), dalle formule tipiche (αμεν) e da acclamazioni come Χ(ριστ)ε̅ τε̅ νικα̅¹⁴, più difficile è distinguere gli elementi ebraici da quelli cristiani nel complesso degli altri *nomina sacra* presenti sui due filatteri; in effetti i numerosi interventi di Gregorio Magno sulla chiesa siciliana rivelano un'interazione assai intensa e protratta nel tempo con le comunità ebraiche presenti sul territorio e sull'attitudine di queste o di singoli personaggi di etnia ebraica a coltivare culti non ortodossi: esemplare il caso del giudeo Nasa, ricordato in una lettera inviata nel 593 dal pontefice al pretore di Sicilia

¹⁴ La stessa formula compare su un timbro in bronzo proveniente dall'area di Camarina (n° 24a dell'Appendice): in questo caso avremmo a che fare con la più antica attestazione dell'esordio di una 'laus regia' che successivamente avrebbe prodotto il noto inno "Christus vincit", di solito fatto risalire ad età carolina (Kantorowicz 2006).

Libertino, per reprimere il culto del profeta Elia promosso appunto da questo personaggio, a quanto pare con notevole successo anche presso i cristiani¹⁵.

Tuttavia, accanto alle due componenti religiose ebraica e cristiana, la menzione del demone *Myskouton* e l'impiego, sia pure assai parco rispetto ad altri documenti similari, dei *charaktêrs* mostrano ancora una volta come le nuove correnti religiose che fanno riferimento al cristianesimo si siano fuse con residui di elementi pagani e di religiosità popolare i cui confini con le pratiche magiche risultano assai labili.

Un'ultima osservazione connessa con quella predisposizione della Sicilia alle pratiche magiche di cui si è parlato all'inizio, riguarda proprio la possibile persistenza nel tempo delle pratiche di protezione della campagna e del personale impegnato nei lavori agricoli e nell'allevamento degli animali. A questo proposito è stato molto opportunamente richiamato un codice greco del XVI secolo composto probabilmente in Calabria o nella Magna Grecia grecofona che raccoglie un insieme di preghiere tradizionali per la protezione degli animali e dei campi¹⁶; naturalmente la distanza temporale di quasi un millennio tra i filatteri siciliani d'epoca tardo-antica e questo documento è enorme e tuttavia alcune consonanze letterali fra testi che si collocano ai due estremi di questo arco temporale possono essere considerate come non casuali: in questo senso convergono sia il fatto che molte delle preghiere raccolte nel codice risalgono ad un'epoca di molto anteriore alla loro registrazione nel manoscritto in questione, come mostra il loro stesso aspetto linguistico, sia il fatto che elementi della religiosità popolare si conservano per lunghi periodi di tempo in maniera per così dire sotterranea.

Per fare solo un paio di esempi:

- a p. 8 del codice (Marc. gr. Ap. II 163) è riportata una εὐχή εἰς πρόβατα καὶ βόας καὶ χοιρίδιον καὶ εἰς πᾶν ζῶον in cui i diversi angeli sono assegnati ciascuno alla protezione di un determinato aspetto; *Thoutèl* è l'angelo dei buoi e delle greggi, *Melidòn* è l'angelo delle sorgenti e dei pozzi, *Speanthèl* è l'angelo del fulmine, *Phanouèl* l'angelo del fuoco, *Pharmathaèl* l'angelo del sonno;
- a conclusione della preghiera viene evocata la tetrarchia degli arcangeli Michaèl, Gabrièl, Ourièl, Raphaèl, cui, assieme al Signore, viene richiesto

¹⁵ Sulla questione di Nasa e più in generale sulla politica perseguita da Gregorio Magno nei confronti degli ebrei di Sicilia si veda Rizzo 2012b.

¹⁶ A mia conoscenza la prima menzione di questo codice, edito nel 1907 da F. Pradel, in riferimento ai documenti magico-religiosi siciliani si deve a Jordan 1984, p. 300, n. 9; successivamente Bevilacqua-Giannobile lo hanno utilizzato nel loro commento ai due filatteri (2000, p. 141, nn. 15, 20).

di esaudire la preghiera del fedele, letteralmente “...ἔμπλησον αὐτοὺς ἀπὸ καρποῦ, σίτου καὶ οἴνου καὶ ἐλαίου καὶ πάσης ἀγαθοσύνης πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν” (‘...li riempiano dei frutti del grano del vino e dell’olio e di ogni bene per tutti i giorni della loro vita’).

Tanto i nomi angelici nelle loro forme caratteristiche, pure arricchiti di nuove coniazioni, quanto, soprattutto, il sintagma ‘ἀπὸ καρποῦ, σίτου καὶ οἴνου καὶ ἐλαίου’ tornano in maniera letterale sui filatteri di Noto e di Modica: il tutto a dimostrazione di come queste pratiche e i documenti che ne sono la testimonianza dovessero essere intimamente collegate con le comunità rurali della Sicilia e della Magna Grecia grecofone.

In conclusione, se si considera che dietro ad una preghiera contro la grandine come quella ospitata sulla faccia B del filatterio di Noto si snoda una tradizione contro quest’agente atmosferico che risale al mondo greco d’epoca classica e che attraverso il processo di cristianizzazione testimoniato dai filatteri siciliani con i testi di magia rurale una tale tradizione si perpetua nelle preghiere registrate nei codici d’epoca rinascimentale cui si è fatto cenno, è possibile ricostruire una storia più o meno sotterranea della durata di due millenni. Inoltre, se teniamo conto delle testimonianze che studiosi moderni come Guido Libertini e Giacomo Manganaro offrono dei loro incontri con i contadini che hanno scoperto questi manufatti nei loro fondi e ai quali si sono mostrati così affezionati da resistere ad ogni tentativo di acquisire questi documenti alle istituzioni museali locali, si deve pensare che questa tradizione caratteristica della popolazione rurale siciliana è durata ben oltre le testimonianze del passato ed ha trovato una continuità fino ai giorni nostri.

1.2. GLI ALTRI DOCUMENTI DI MAGIA RURALE

1.2.1. Come è stato notato (Bevilacqua-Giannobile 2000, p. 135) e come risulta abbastanza evidente da un confronto dei contenuti, i due filatteri di Noto e di Modica sembrano dipendere da un unico modello. Una dipendenza ancor più stretta caratterizza i due filatteri provenienti dalla Sicilia sud-orientale, più precisamente dall’area interna tra Comiso e Noto (nn¹ 1, e 3 dell’Appendice): nonostante lo stato molto frammentario del secondo documento, tanto il contenuto testuale ricostruibile, quanto lo stile scrittorio ricco di legature quanto, infine, lo stesso apparato di segni magici posto a conclusione del primo e del terzo documento, concorrono a mostrare che, molto verosimilmente, questi documenti sono stati redatti dalla stessa mano.

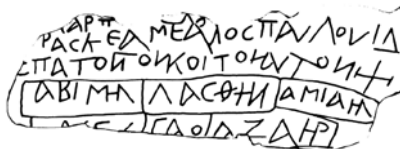
A questi deve essere aggiunto un terzo documento in tutto simile ai due precedenti (Appendice n° 2), oggi purtroppo in condizioni di conservazione assai precarie, ma il cui testo è stato oggetto di ricostruzione in base sia ad un apografo settecentesco (controllato autopicamente) sia al confronto con gli altri due filatteri (Burzachechi 1959, pp. 405-407). Il fatto che le pietre a protezione della vigna di Paolo giunte fino a noi in stato più o meno completo siano tre potrebbe non essere un caso, dal momento che, come si apprende dal filatterio di Noto, queste, per essere efficaci, dovevano essere collocate appunto nei tre angoli del campo o della vigna.

Tra Comiso e Noto n° 1



«Amil, Ga[briel, ..., o Cristo che moltiplichi le stelle nel cielo e l'acqua nel mare, moltiplica anche i frutti della vigna di Paolo (segni magici)».

Tra Comiso e Noto n° 3



«... i frutti e della campagna e della vigna di Paolo. Vigila sul frutteto di lui (*crux*). Abimil, Lasthil, Amiail ... Iao, Azaer.»

Pur in una maggiore concisione rispetto ai due filatteri di Noto e di Modica, anche in questo caso la formula centrale rappresenta una preghiera che riprende una metafora biblica ben nota e assai diffusa nelle Scritture, la cui attestazione più antica si trova in Gen. 22, 17-18¹⁷, dove compare nella sua forma più estesa: πληθύνων πληθυνῶ [...] ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης¹⁸, in quel caso con riferimento alla promessa fatta dal Signore ad Abramo di moltiplicare la sua stirpe, qui, in maniera più terrena al raccolto della vigna di Paolo. A differenza dei due filatteri di Noto e di Modica, nel primo di questi filatteri ed in quello in precario stato di conservazione (del terzo è conservata solo la parte centrale della pietra), la parte sottostante il testo è completamente riempita di una serie di *charaktères* identici nei due esemplari e disposti grosso modo su due linee parallele a quelle del

¹⁷ Le altre attestazioni bibliche sono state raccolte dal Pradel (1907, pp. 291-292), che rinviene l'espressione in una delle preghiere riportate nel codice cui si è già accennato.

¹⁸ «Io moltiplicherò [tanto la tua progenie, che sarà] come le stelle nel cielo e come la sabbia sulla riva del mare [...]».

testo scritto: accanto alle due croci con le estremità chiuse ad anello, ma qui ad otto braccia, compare una varietà di segni magici veramente notevole, dalle combinazioni di tratti con l'estremità ad anello alle due configurazioni alberiformi alle forme chiuse triangolari, e così via. Il tutto lascia pensare che chi ha redatto questi documenti avesse la possibilità di attingere ad un prontuario che raccoglieva questo genere di accessori grafici necessari alla confezione e all'efficacia del filatterio.

Una circostanza che potrebbe essere confermata dalla varietà dei nomi angelici, la maggior parte dei quali non altrimenti attestata almeno nella forma in cui ricorrono in questi documenti¹⁹; inoltre le piccole oscillazioni che caratterizzano alcuni nomi che compaiono nel terzo filatterio e in quello mal conservato (Λασθηλ Αμιαηλ e, rispettivamente, Λασφέν, Ἀμυήλ) e in quest'ultimo Ἐσραηλ e Ἐραηλ (l. 4), se non dipendono da letture erranee dell'apografo settecentesco, potrebbero essere interpretate come oscillazioni nella resa di nomi stranieri, con cui si ha scarsa dimestichezza. Una conoscenza abbastanza precisa delle diverse denominazioni ebraiche del nome del Signore è riflessa nella presenza nello stesso testo di Ἐλοέμ (ebr. *Ēlōhīm*), di Ἐάο (una delle rese greche di YHWH), e di Ἀδωναηλ formato su *Adonai*, lett. 'miei signori', cui è stato erroneamente aggiunto il suffisso *-el/-il* caratteristico dei nomi angelici: il tutto rinvia ad una conoscenza abbastanza estesa delle fonti ebraiche e della bibbia, ma senza la dimestichezza con le regole d'uso che prevedono l'impiego alternativo di una di queste denominazioni al posto dell'impronunciabile YHWH.

Frammisto a questi richiami insistiti alla cultura ebraica spicca la presenza di un elemento estraneo a questa tradizione religiosa come il nome *Abrax*, forse *Abraxia*, che è possibile enucleare nella sequenza di difficile interpretazione alla l. 2 del documento dalla conservazione e lettura fortemente compromessa: come sembra assai probabile, dietro a questa forma è infatti possibile riconoscere il nome Ἀβράξ o Ἀβράξας attribuito al noto personaggio dal corpo umano, testa di gallo e gambe a forma di serpente, corrispondente all'omonima divinità dello gnosticismo, ben noto nella letteratura magica e di frequentissimo uso sulle gemme magiche (cfr. anche Capitolo VI, § 5.).

1.2.2. Un ultimo esempio di questa tipologia, anche se con forme abbastanza diverse da quelle dei filatteri appena esaminati, è rappresentato dal testo inciso su di una lastra di argilla, successivamente cotta (Appendice n° 5).

L'insieme appare d'interpretazione assai problematica per la scarsa cura con cui il testo è stato inciso e per le lacune che lo costellano; appare tuttavia notevole il fatto che, a differenza dei filatteri già esaminati, in questo caso dopo l'in-

¹⁹ Per i possibili rinvii si veda Burzachechi 1959, pp. 406-407, Jordan 1984, p. 302.

vocazione al Cristo, che, preceduta da un *charaktêr*, occupa l'intera prima linea, si rivolge direttamente ai 'santi angeli' che sembrerebbero invocati come se fossero direttamente responsabili dell'iscrizione apposta sulla cantina o l'opificio vinario. L'intervento angelico, sollecitato per assicurare un abbondante raccolto nella vigna 'del Signore', qui è formulato in maniera semplice e senza ricorso alla metafora biblica che invece ricorre negli altri filatteri. Il supporto presenta *charaktêres* che incorniciano il testo scritto, all'inizio, e nella linea finale della Faccia A, in questo caso si tratta delle forme più diffuse come la croce dalle braccia chiuse ad anello, la stella a cinque punte con piccoli cerchi negli angoli e da una forma di struttura triangolare.

Ma il motivo di maggiore interesse di questo documento è rappresentato dalla forma ἀνπ<π>ελο<σ>εργονίτα che alla l. 4 designa il vignaiolo e che appare notevole per diversi motivi: innanzi tutto si tratta di una formazione estemporanea dell'autore di questo testo, impiegata al posto del normale ἀμπελουργός, largamente attestato anche nei Vangeli (ad es. Luca 13, 7); il secondo elemento d'interesse è rappresentato dalla forma del suffisso dei nomi d'agente -της che qui compare in forma fonetica dorica -τᾶς e con un morfo di genitivo singolare in -α, frequente in epoca romana²⁰. Questa forma, da considerare alla stregua di una creazione personale che ben riflette la competenza linguistica dell'autore di questo testo, riunisce dunque un aspetto che rappresenta un tratto arcaico, quale appunto il fonetismo dorico, ad uno invece coerente con il greco coevo, come la desinenza di genitivo singolare.

Una situazione del tutto analoga è possibile rilevare anche nel filatterio di Modica, dove la formula di apertura Πρὸς ἐνκαρπίη(ν), χούριον κὲ κλαρίον mostra nell'ultimo termine un corrispondente del κλήρος ("appezzamento di terra") della koinè e dell'attico, caratterizzato anche in questo caso da fonetica dorica della radice, ma con l'aggiunta del suffisso di diminutivo, formante caratteristico della koinè d'età romana. La presenza di forme linguistiche come quelle appena esaminate appare di grande rilievo perché rivela come il greco siciliano d'epoca tardo-antica, sia ben inserito nelle linee evolutive della koinè contemporanea, ma sia tuttavia in grado di conservare il tratto antico del fonetismo dorico, che, pertanto, non può essere considerato come un semplice arcaismo fossilizzato, ma deve essere inteso come uno degli ingredienti che contribuiscono a formare le peculiarità del greco parlato a quest'epoca sull'isola.

1.2.3. È possibile e opportuno tirare qualche conclusione provvisoria su un genere di documentazione relativamente uniforme come quella dei filatteri appena

²⁰ Per una compiuta analisi della forma rinvio a Consani 1999, pp. 224-225 = 2019, pp. 296-297.

esaminati, che hanno continuato ad esercitare interesse e sorprese fin dalla loro pubblicazione negli anni '50 del secolo scorso.

I due esemplari di Noto e Modica e i tre dall'area tra Comiso e Noto mostrano bene come la fabbricazione di questi documenti fosse in mano a degli specialisti che per la composizione di questi testi potevano far ricorso a dei modelli che probabilmente riunivano una serie di materiali eterogenei e composti, sia di formule testuali sia di segni magici, ritenuti adatti a rispondere alle diverse esigenze della committenza; come mostrano le somiglianze tra i due complessi di Noto-Modica e di Comiso-Noto, questi specialisti potevano lavorare in serie proprio per rispondere ad una delle indicazioni rituali contenute in uno di questi documenti, cioè collocare le pietre di difesa nei tre angoli del terreno da proteggere.

Dal punto di vista dei contenuti questi documenti attestano un'estesa conoscenza della cultura ebraica e del testo delle scritture, specialmente dell'Antico Testamento; tuttavia l'innegabile ispirazione religiosa di carattere ebraico o cristiano non si presenta nella stessa misura in tutti i documenti: alcuni di questi, come la lastra di Palazzolo Acreide e la pietra di Modica, si configurano come vere e proprie preghiere, con un minimo apparato di segni simbolici. Il filatterio di Noto invece, a parte un modesto incremento dei segni magici, alla preghiera unisce uno scongiuro contro la grandine di vecchia ascendenza pagana e che rivela maggiori caratteri di religiosità popolare; una gradazione ancora diversa è rappresentata dai filatteri di Comiso-Noto, che, pur mantenendo una netta impronta religiosa con connotati ebraici, come rivelano i nomi *Eloen*, *Eao* e *Adonail*, a questo complesso di richiami uniscono motivi strettamente collegati con la letteratura magica, come il nome *Abrax(ia)/Abrasax* e, soprattutto, l'imponente apparato di segni magici posto nella fascia sotto al testo.

Nonostante questo quadro di riferimenti esterni, la maggior parte di questi documenti, lungi dal ripetere formule fisse e standardizzate, esprime questi contenuti in una forma linguistica dalle caratteristiche fonetiche e morfologiche tipiche del greco siciliano contemporaneo parlato, una circostanza che probabilmente è da mettere in relazione con il fatto che la confezione di questi documenti non si doveva limitare alla copia di formulari standardizzati e alla sua incisione sui supporti da collocare nella campagna da proteggere, ma che doveva essere accompagnata da una qualche forma di rituale che prevedeva la recita ad alta voce delle preghiere e delle formule di protezione.

2. Documenti di protezione della casa

Diverse iscrizioni tra quelle raccolte nel *corpus* sembrano rinviare alla funzione di proteggere le case o gli edifici su cui erano apposti: si tratta dei nnⁱ 8, 9, 10, 11 presentati nell'Appendice.

2.1. ISCRIZIONI SU PIETRA

2.1.1 Il blocco di pietra (Appendice n° 8), pure nell'estrema precarietà ortografica e linguistica: Κ(ύρι)ε βοήτι τῆς υκ[ία]ς, *recte* Κ(ύρι)ε βοήθει τῆς οίκίας, contiene una chiara menzione della 'casa' e l'impiego di un verbo tecnico della preghiera e dell'invocazione come βοηθέω rende quest'invocazione al Signore del tutto coerente con le altre espressioni similari su *instrumenta* diversi. Purtroppo, stando alle circostanze del rinvenimento indicate dal primo editore del testo, la pietra è stata rinvenuta nel territorio di Rosolini in una collocazione secondaria e non è certo se la sua dislocazione originaria fosse pertinente ad una casa, un ovile o ad altro fabbricato rurale²¹, motivo per cui appare impossibile chiarire in base a circostanze esterne di tipo archeologico il significato di οἶκος, termine che normalmente può valere genericamente per 'casa', ma anche per 'beni', 'patrimonio' e 'sostanze' contenute nello stesso edificio.

Una chiara menzione della 'casa' appartenuta ad un tal *Syntrophos* chiude anche la preghiera, questa volta d'impronta chiaramente cristiana edita qualche anno fa (n° 11 dell'Appendice)²²: ... ῥῦσε τοῦ ὕκου Συντρόφου ἀμίν ...

La pietra, spezzata in basso, proviene dall'area di Noto, contrada Commaldo, dai pressi di una chiesa bizantina oggi distrutta; le forme delle lettere, il diffuso iotacismo e le approssimazioni di carattere sintattico e morfologico inducono ad una datazione di VI o VII secolo d.C.

In questo caso il testo non è accompagnato da *charaktêres* o da *voces magicae* e il contenuto comprende solo ripetute invocazioni di liberazione dal maligno e da altre entità angeliche negative, di cui l'editore ha individuato accuratamente i paralleli biblici, soprattutto dai Salmi, da passi del Nuovo Testamento e dalla preghiera dominica; lo stile abbastanza improvvisato e privo di una programmazione precisa sia nei contenuti che nella distribuzione del testo sul supporto (le lettere tendono ad ingrandirsi e ad allargarsi nella parte finale) lasciano pensare ad una preghiera improvvisata da qualche chierico su richiesta del committente:

²¹ Manganaro 2001, pp. 142-146.

²² Rizzone 2008, pp. 22-26.

«...è verosimile, pertanto, che essa sia stata composta, su commissione dello stesso Syntrophos, da un monaco che aveva familiarità con la preghiera dei Salmi e, in generale, con la Bibbia. È molto probabile che l'insediamento nel quale l'iscrizione è stata rinvenuta sia stato occupato da monaci: è stato messo in luce, infatti, il rapporto che lega l'icnografia della chiesa con presbiterio a triconco – icnografia che in Sicilia ricorre ancora nel S. Lorenzo presso Pachino, nel S. Pancrati di Cava Ispica, nel S. Pietro de Tremilio di Siracusa e nella chiesa di contrada Pirrone presso Licodia Eubea – con gli ambienti monastici del bacino del Mediterraneo» (Rizzone, 2008, p. 26).

Diversamente problematici sono invece gli altri due documenti di questo tipo che saranno esaminati qui di seguito.

2.1.2. Il primo (n° 8) è inciso su un blocco di calcare rinvenuto nel 1950 in contrada Maurino a nord-ovest di Ragusa, nelle vicinanze di una zona caratterizzata dalla presenza di piccoli ipogei cristiani; come non infrequente nel caso di questi documenti, la collocazione attuale di questo manufatto è sconosciuta e lo stesso editore ne ha avuto conoscenza prima per tradizione orale e poi attraverso delle fotografie, da cui è ricavata la trascrizione del testo²³; la pietra non sembra sia stata squadrata e predisposta per l'incisione del testo, data anche la sua natura non particolarmente adatta come supporto epigrafico (calcare poroso semitenero). Quello che resta, dal momento che la pietra è tagliata nella parte superiore, si configura come un esorcismo contro il diavolo (ἐξέλιθ[ε] διάβολε), seguito da *charaktêres* e da *nomina sacra*; la stessa menzione del demonio con il termine διάβολος, già impiegato nella Bibbia dei Settanta come traduzione dell'ebraico *Šāṭān* e poi utilizzato nella Vulgata in forma di prestito adattato come *diabŏlus*, può rinviare sia ad ambiente giudaico che ad ambiente cristiano e al primo di questi potrebbero far pensare anche i *nomina* successivi, *Adonai* e *Sabaoth*, che sono tuttavia largamente utilizzati in tutti i testi magico-religiosi tardo-antichi come invocazioni dell'Altissimo. L'ultimo *nomen*, tuttavia, identificato come tale dalla linea sovrapposta, secondo un uso epigrafico già evidenziato nei filatteri di Noto e di Modica, ammesso che sotto la grafia APAKIA sia da vedere, come propone l'editore, qualcosa come Αβρακκία o Αβραξία rinvia ad Abrasax, noto nome magico di cui si è già detto a proposito di uno dei filatteri da Comiso-Noto (cfr. § 2.1.). Anche nel caso di quest'iscrizione appare evidente come la tradizione ebraico-cristiana si presenti fusa con una serie di credenze magiche e di tradizioni filosofiche tipiche dell'Egitto greco-romano e della cultura tardo-antica.

²³ Per i particolari del rinvenimento si veda Pugliese Carratelli 1953, pp. 183-184.

2.2. L'EDICOLETTA FITTILE SIRACUSANA

Pure interessante, sebbene forse ancor più criptica, è l'edicoletta di protezione della casa rinvenuta a Siracusa e risalente al III o al IV secolo dell'era volgare, caratterizzata da un'iconografia singolare (se ne veda l'immagine nell'Appendice, n° 9), e contornata da un'iscrizione la cui interpretazione appare problematica. Dal punto di vista iconografico il supporto, di argilla cotta e probabilmente formato da una matrice che ne doveva assicurare la riproduzione in diversi esemplari, è costruito in forma di edicola entro cui è rappresentata una divinità femminile con attributi tipici:

Nel mezzo del campo della edicola di erge, come in una *epiphaneia*, una immagine di divinità femminile, su basetta, con calatos sulla testa e trecce (*sic*) cadenti sulle spalle fino a toccare le braccia. Avvolta in una veste, lunga fino a coprire i piedi e composta in un ritmo di pieghe stilizzate, la dea tiene i gomiti stretti ai fianchi, piegando ad angolo retto gli avambracci (da cui sembra scendere una mantelletta ad ala quadrata, con cui quasi si confondono le trecce), in un gesto ieratico, con le mani aperte. Da ciascuna di queste pende una catenina a grossi grani: alla estremità di quella di sinistra si rileva un pendaglio a mezza luna, all'estremità dell'altra catenina ad un eguale pendaglio è attaccato un falchetto. Una grande falce di luna, dal filo sottile, con le corna rivolte in basso, sovrasta la figura; ai due lati della testa e sotto l'avambraccio di sinistra, rispettivamente, è rappresentata una stella. (Manganaro 1963b, p. 64)

L'iconografia ha fatto pensare alternativamente alla dea egiziana Iside, con la quale è connesso il culto della casa, eventualmente sincretizzata con Artemide, e ad una più precisa identificazione con l'Artemide Efesia, anche se in questo caso è assente l'elemento più caratteristico di questa divinità venerata nel tempio di Efeso, cioè il seno con molteplici mammelle: in quest'ultima direzione vanno le interpretazioni di Sfameni Gasparro 1973, p. 42 e di Lacerenza 1998, p. 309.

Il testo si configura come una serie di *voces*, volutamente incomprensibili (non solo per il profano!) inframezzate da *charaktêres*, tra cui alcune forme assolutamente originali quale, ad esempio, la doppia ascia che si vede all'inizio di l. 4: così l'intero apparato si configura come quello tipico dei documenti magici. In quest'insieme – decisamente criptico – Manganaro ha creduto di poter identificare la menzione di qualche divinità egiziana, principalmente Atum, identificato nella religione eliopolitana con Ra e adorato come Atum-Ra, dio del sole, cosa che potrebbe spiegare il termine $\varphi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ apposto ad $\text{A}\tau\omega\mu$ all'inizio del testo (Maganaro 1963b, p. 72). Tuttavia, gli elementi ebraici individuati da Manganaro, sia come singole lettere dell'alfabeto ebraico, sia per l'espressione $\Delta\text{AMI IAKOPIII}$ (l. 13) intesa come 'sangue di Giacobbe', sia per MAPANI inteso come "signore nostro", sono stati oggetto di una serrata serie di obiezioni da parte di Lacerenza (1988, pp. 308-309), che lasciano eventualmente in piedi solo la presenza del nome del

patriarca Giacobbe, che spesso figura in documenti magico-religiosi tardo-antichi in Sicilia e fuori dall'isola.

In conclusione credo si possa concordare con la prudente posizione espressa in merito dal Lacerenza:

Il *pinax* sembra piuttosto il prodotto di un sincretismo magico più diffuso e seriale – si tratta pur sempre di una realizzazione a stampo – probabilmente di fruizione pagana alla cui elaborazione originaria, ovunque sia avvenuta (Siria, Asia Minore, Egitto; o la stessa Sicilia), possono aver concorso motivi “orientali” di origine disparata. (Lacerenza 1998, p. 309)

3. Le iscrizioni su *instrumentum*

In un paio di lavori più recenti che vengono a completare la serie di quelli in cui, a partire dagli anni '60, sono stati pubblicati molti documenti di carattere magico e religioso, Manganaro ha raccolto una serie di interessanti testimonianze epigrafiche incise su oggetti domestici diversi e che si collocano tra la religiosità cristiana e credenze religiose popolari (Manganaro 2001, 2007).

Tra queste si segnalano i due modellini bronzei di cavalli (rispettivamente n° 22a e 22b dell'Appendice) che, tra i molti dello stesso genere anepigrafi, portano incisi, uno un'iscrizione contro il malocchio, *βάσκαβε φῦγε* ('malocchio, vattene via!'), l'altro due stelle a cinque punte, *charaktêr* di frequente ricorrenza sui testi magici, come ad esempio sul bracciale (n° 21 dell'Appendice) in cui questo *charaktêr* è seguito dall'inizio del salmo 90 *ὁ κατοικῶν ἐ[ν βοηθείᾳ τοῦ ὑψίστου]* ('tu che stai sotto [la tutela dell'Altissimo]').

Chiare invocazioni al Signore di impronta cristiana sono incise, spesso con possesso molto approssimativo della scrittura, su diverse brocche (nn° 23a, 23b, 23c), in questi casi senza l'accompagnamento di nessun elemento accessorio di carattere magico.

Completano questa piccola serie alcuni timbri da pane di varia provenienza, alcuni dei quali portano incise iscrizioni sia di impronta religiosa, come *XPICTO|CNIKA* (n° 24a), sia di carattere beneaugurante ma profano quali *ZOHN ΠACIN* 'cibo per tutti' (n° 24b) e *ZOHA|ΓIA*, probabilmente da intendere come *ζωὴ ὑγία*, 'vita in salute!' (n° 24c).

Come appare evidente, questa ultima serie di documenti, anche per l'estrema concisione dei testi, poco aggiunge sul piano dei contenuti o dal punto di vista linguistico a quanto è possibile ricavare dall'analisi dei documenti di maggiore estensione come i filatteri di magia rurale o quelli di protezione della casa; tuttavia la varietà dei supporti su cui questi brevissimi testi sono incisi, talora solo

formule beneauguranti e acclamazioni, mostra quanto in profondità nella società siciliana all'inizio dell'epoca bizantina fosse radicato quest'uso della scrittura in una chiave che oscilla tra religiosità popolare, fede cristiana e un apparato paratestuale che fa riferimento a pratiche di carattere più strettamente magico.

Capitolo III

Documenti per la protezione personale in vita e in morte

Nella variata tipologia dei documenti destinati alla protezione di personaggi diversi si conta il maggior numero dei documenti ad oggi noti tra quelli d'ambito magico-religioso. L'aspetto puramente quantitativo si accompagna ad una notevole varietà di supporti: alcuni destinati alla pubblica visione in quanto dovevano essere portati appesi al collo, al polso o alla mano (medaglioni, gemme, croci, bracciali, anelli); altri, invece, come i filatteri incisi su laminette metalliche, non erano destinati alla pubblica visione perché una volta confezionati dovevano essere arrotolati o ripiegati e inseriti in contenitori di materiali diversi (pelle, stoffa, metallo). Nella scelta che segue si cercherà di analizzare, all'interno di ciascuna tipologia, i documenti che si presentano di maggior interesse per le caratteristiche formali e contenutistiche.

1. Oggetti di protezione personale destinati all'esposizione

1.1. MEDAGLIONI E BRACCIALI D'IMPRONTA CRISTIANA

Il caso dei medaglioni, nonostante la brevità dei testi incisi, condizionata evidentemente dall'esiguità della superficie disponibile¹, si presenta interessante per un duplice motivo: il primo è costituito dal fatto che il censimento più recente di questo genere di supporto (Giannobile 2002) annoverava 23 numeri, cui se ne è aggiunto di recente un altro (Zellmann–Rohrer/Martínez 2021), con una concentrazione sull'isola² che viene così a confermare, anche per questo genere di supporti, quella particolare disposizione della Sicilia per la presenza di documenti di carattere magico-religioso, secondo quanto si è detto all'inizio. Il secondo aspetto è rappresentato dal fatto che almeno cinque di questi medaglioni mostrano una tale serie di corrispondenze di carattere testuale, iconografico ed in tutto l'apparato paratestuale da rendere necessaria la supposizione che la loro preparazione dovesse dipendere da modelli di larga circolazione tra gli specialisti della fabbricazione di questo genere di oggetti. I cinque medaglioni in questione sono stati studiati comparativamente da S. Giannobile (2002), alla cui analisi mi rifaccio per ricavarne i dati utili ad inserire anche questa tipologia documentaria nel quadro complessivo dei documenti per la protezione personale. Sul *recto* tutti questi medaglioni mostrano un'iconografia del tutto particolare:

«Esso [il *recto* del medaglione] presenta, racchiusa da un *ouroboros* che si morde la coda, la figura frontale di un personaggio barbato, munito di corona, assiso su un trono con braccio destro sul petto; in alto a sinistra una stella a otto raggi, in basso a destra una chiave». (Giannobile 2002, p. 172)

Nella raffigurazione centrale è stato riconosciuto il re Salomone, non solo per la scritta che la sovrasta, Σφραγὶς Σαλομῶνος, ma anche per una serie di richiami iconografici alla regalità di questa figura della tradizione ebraica, cui ben presto si è associata un'aura di magia, a partire dall'operetta apocrifia dell'Antico

¹ Altri elementi esterni che vengono in qualche modo a limitare la piena leggibilità di questi documenti alla luce del quadro culturale della Sicilia tardo-antica sono rappresentati dal fatto che molti medaglioni sono di provenienza sconosciuta e dalla circostanza che fanno tuttora parte di collezioni private che ne rendono meno agevole lo studio ed in qualche caso ne limitano l'accesso e la disponibilità.

² Un numero così alto dello stesso tipo di documento ed in un lasso di tempo di un paio di secoli trova riscontro solo nella produzione dei cosiddetti 'contornati', genere di medaglie fabbricate a Roma tra la metà del IV e la metà del secolo successivo, dal contenuto celebrativo e secondo alcuni studiosi destinate a rafforzare il senso identitario nella nobiltà senatoria pagana di fronte all'avanzata del cristianesimo (cfr. Mondello, 2016, con ulteriori rinvii bibliografici).

Testamento che va sotto la denominazione di *Testamentum Salomonis*³, nella quale si narra che il re, grazie alla mediazione dell'arcangelo Michele, avrebbe ricevuto direttamente dal Signore un anello su cui era inciso un simbolo (una stella a cinque o sei punte⁴), grazie al quale avrebbe avuto il dominio sui demoni, e di cui si sarebbe avvalso per la ricostruzione del tempio.

Accanto ai simboli della regalità di Salomone, cui potrebbero essere non estranei anche motivi iconografici di diversa ascendenza (Giannobile 2002, p. 174), spiccano i simboli cosmici come le stelle a otto punte con le terminazioni a forma di mezzaluna poste sui montanti posteriori del trono: si tratta di elementi tipici di correnti filosofiche contemporanee come lo gnosticismo e che tornano con frequenza sia su altri documenti siciliani sia, soprattutto, sulle gemme magiche. Sul *verso* di tutti e cinque i medaglioni compare la raffigurazione del demone anguipede con testa di gallo, secondo l'iconografia che lo caratterizza anche sulle gemme magiche, cioè con il corpo rivestito della corazza e con la mano destra protesa a reggere il flagello (tipica arma di difesa contro i demoni), mentre la sinistra sorregge uno scudo rotondo. Questa figura, che compare esclusivamente sulle gemme magiche e sui medaglioni di protezione personale⁵, è stata per lo più identificata con due dei *nomina sacra* di più frequente utilizzo sui documenti magici, vale a dire Iao e Abrasax che effettivamente l'accompagnano su molte gemme magiche. Come è stato ben mostrato, questa figura singolare, che resta abbastanza difficile identificare in maniera precisa con una divinità o con un demone noto, riunisce in sé una serie di caratteri culturali di provenienza disparata: dall'armatura che rinvia all'ambiente romano, forse dei gladiatori, alla simbologia del serpente e del gallo che rinviano alla tradizione religiosa egiziana delle divinità teriomorfe, agli elementi della religione ebraica mediata attraverso il filtro greco (Iao come resa del tetragramma sacro YHWH)⁶; un insieme di elementi che rinviano fuori da ogni possibile dubbio all'ambiente dell'Egitto greco-romano in cui tutte

³ Si tratta di un'opera composta probabilmente in ambiente giudaico nel primo secolo dell'era volgare e tradotta in greco nel III secolo d.C. e di qui largamente diffusa in ambiente cristiano ed ebraico.

⁴ Questo genere di simbolo magico ricorre di frequente anche sui documenti magico religiosi siciliani: ad esempio sull'edicoletta in terracotta e sul bracciale bronzeo (rispettivamente nn° 9 e 21 dell'Appendice).

⁵ La stessa divinità potrebbe comparire anche su una delle monete rinvenute in un deposito votivo rinvenuto sotto il pavimento della sinagoga di Cafarnao, risalente al V secolo d.C.: anche in questo caso, tuttavia, il foro di sospensione che caratterizza l'oggetto e un insieme di altri elementi sembrerebbero convergere nell'indicare un impiego di profilassi magica ad uso personale (Arslan 2021).

⁶ Sull'iconografia ed il significato di questa figura magica si vedano Arslan 2021, Cosentino 2013; sulla fortuna che ha arriso a questa figura e sull'interesse che il suo studio ha suscitato fino ai tempi moderni si veda Urbini 2011.

queste tradizioni religiose e culturali si sono incontrate, dando luogo a forme sincretistiche di estrema originalità:

In conclusione possiamo dunque ipotizzare come il misterioso personaggio dalla testa di gallo e gambe serpentine sia il tipico esempio di sincretismo magico con un retroterra di pensiero gnostico o gnosticizzante, forse con qualche sfumatura mitraica. L'unione ibrida di elementi diversi in un unico personaggio divino mostra una creazione 'a tavolino' di una iconografia (e probabilmente di un sistema di pensiero magico-religioso). Sistema di creazione che ci è ben noto nell'epoca ellenistico-romana. Ma la cosa singolare sta nel fatto che il nostro personaggio ricorre frequentemente – come abbiamo visto – nelle gemme magiche, ma è assente dal panorama iconografico estraneo a quel mondo così particolare che costituisce la magia⁷. (Cosentino 2013, p. 277)

Altrettanto interessanti gli elementi testuali incisi su questi medaglioni: su tre di questi compare la scritta Σφραγίς Σαλομῶνος, in tutti e tre i casi incisa intorno alle raffigurazioni del *recto*; a destra e a sinistra della figura di Salomone compaiono alternativamente l'espressione magica σαλαμαξα βαμεαζα, l'indicazione della maternità εν ετεκεν (*recte*: ἦν ἔτεκεν), un enigmatico επηνα, e serie di lettere con valore magico; in esergo compaiono dei *charaktêres* del tipo usuale in questo genere di documenti. Solo nell'esemplare da Lentini compare esplicitamente il nome del personaggio cui il medaglione era destinato Μαρκιανός, ὃν ἔτεκεν Λαβιν(ί)α: è pertanto possibile che gli altri medaglioni abbiano semplicemente copiato un formulario vuoto, destinato poi ad essere aggiornato con l'inserimento del nome e del matronimico del committente; una conferma dell'attesa presenza del nome del committente viene dal medaglione edito più di recente (n° 19 dell'Appendice) che, sul *verso*, porta appunto la richiesta di protezione per un tal Filaste, figlio di Thermous. Entrambi gli ultimi due medaglioni appena citati, oltre alla menzione di Iao da individuare probabilmente nella forma Ια |ωη che compare anche negli altri esemplari sempre a destra e a sinistra della figura dell'anguipede, presentano anche un altro *nomen* di ascendenza ebraica, Adonai. Sul medaglione attualmente a Madrid è scritto in maniera chiara ed estesa all'inizio del *recto*, in quello di Lentini, invece, il nome divino è oggetto di una specie di mascheramento, caratteristico dei documenti magici, ottenuto circondando il nome con una lettera magica, *zeta*, che è anche inserita al centro del nome scritto abbreviato: :Ζ:ΑΔ:Ζ:ΩΝ:Ζ:.

Se colleghiamo gli aspetti iconografici caratterizzati dalla presenza della figura dell'*ouroboros*, di Salomone e dell'anguipede, con i brevi testi incisi, con i *charaktêres*, le *voces* e i *nomina sacra*, credo se ne possa dedurre che questi oggetti di protezione personale rappresentano un vero crogiuolo in cui si fondono elementi religiosi della tradizione ebraica e di quella cristiana, l'apparato più propriamente

⁷ Naturalmente l'affermazione dello studioso deve essere integrata con la comparsa dell'anguipede sui medaglioni.

magico, noto anche da altre tipologie di documenti magici come i papiri e le gemme, non senza qualche eco della cultura pagana tardo-antica: così, a dispetto di tutti gli elementi che – come si è visto all’inizio – costituiscono delle oggettive limitazioni connesse con questo genere di supporti, si tratta di documenti che rivelano appieno l’estremo grado di sincretismo religioso e culturale dei loro produttori e dei personaggi cui erano destinati; poiché i medaglioni, come le gemme magiche e a differenza dei filatteri, erano destinati alla piena esibizione e dunque anche alla libera visione, tutto lascia supporre che il potenziale pubblico fosse almeno in qualche misura in grado di comprendere, di decodificare e forse anche di apprezzare i molteplici richiami che siffatti oggetti implicavano.

1.2. ALTRI OGGETTI DESTINATI ALLA PUBBLICA VISIONE

Accanto all’omogeneità caratteristica dei medaglioni appena esaminati ritengo utile segnalare qualche altro documento di protezione personale che compare sui supporti più diversi.

Il primo e più notevole, anche per l’estensione del testo, è la preghiera incisa su una sottile lamina di piombo ritagliata significativamente a forma di croce, su un braccio della quale è stato praticato un foro destinato alla sospensione dell’oggetto (n° 14 dell’Appendice): il documento, da tempo noto, appartenendo alla serie su cui ha attirato l’attenzione Giacomo Manganaro a metà degli anni ’90, si trovava purtroppo in condizioni di conservazione pessime, cosa che ne ha condizionato profondamente la lettura. La scarsa leggibilità e la natura del tutto particolare del supporto, con la conseguente necessità di passare da un braccio all’altro della croce e con i frequenti cambi di orientamento della scrittura, sono le diverse cause la cui concomitanza ha reso difficile la ricostruzione di un testo continuo e coerente; se la sequenza che Manganaro ha proposto delle diverse fasi di incisione del testo è corretta, e nell’impossibilità di ulteriori verifiche⁸, si ha l’impressione di trovarsi di fronte ad una serie di invocazioni al Signore composte in maniera abbastanza estemporanea e senza una pianificazione precisa, una situazione che non è senza paralleli in questo *corpus*, basti pensare al testo inciso sulla lastra fittile da contrada Commaldo (n° 11 dell’Appendice).

Il contenuto generale del testo corrisponde ad una preghiera rivolta al Signore da personaggi femminili, circostanza che è confermata dalle forme di femminile τῆς δούλης (ripetuta ed in abbreviatura) e παρ’ ἀτῆς, più che dai problematici nomi femminili individuati da Manganaro, Ἀγία (possibile e con qualche paral-

⁸ Manganaro non fa cenno riguardo alla provenienza e alla conservazione della maggior parte dei documenti pubblicati in questo lavoro: si deve pertanto supporre che si tratti di documenti in possesso di privati, e di cui si sono perse le tracce dopo l’autopsia dello studioso.

lelo) Ἀνατᾶς (inusitato). La circostanza che la croce, di forma greca, sia stata ritrovata con i quattro bracci ripiegati sul corpo centrale porta a vanificare il foro di sospensione praticato sul braccio superiore e questo potrebbe far pensare che la croce, appartenuta in vita ad uno dei personaggi femminili ricordati, sia stata deposta nella tomba dopo la sua morte: una supposizione che potrebbe trovare riscontro nella forma θαν{ο}οῦ(σας), purtroppo risultato di integrazione, che compare sulla faccia B. Così, sempre sulla via delle ipotesi, questo quadro esterno permetterebbe di giustificare la presenza del personaggio denominato *Hagia*, che potrebbe aver deposto nella tomba l'oggetto appartenuto alla madre *Anata*.

Sia le invocazioni al Signore, espresse nella usuale forma Κύριε (ripetuto per ben 10 volte e variamente abbreviato) sia nel più raro Θεός (ripetuto due volte nella forma ὦ Θεός), sia i verbi impiegati per esprimere la richiesta βοήθησον (ripetuto cinque volte e per lo più abbreviato) e ελίσσον (*recte* ἐλέησον), sono coerenti con lo stile della preghiera cristiana; l'aspetto religioso d'impronta cristiana è arricchito dall'invocazione a S. Anania, che Manganaro propone di identificare con il santo damasceno, apostolo del Cristo, che avrebbe partecipato alla conversione di Saulo/Paolo⁹. In questo quadro religioso tipicamente cristiano spiccano tuttavia un paio di espedienti grafici che, assieme alla possibile collocazione della croce nella tomba, ricordano da vicino la tipologia delle pratiche magiche: mi riferisco, alle croci inserite in cerchi ed in particolare alle due croci a otto bracci entro cerchi, di cui quella più grande, al centro del lato B dell'oggetto, vede iscritte lettere dell'alfabeto (*theta, omicron, tau, iota, delta* capovolto, †), nelle quali Manganaro – con ipotesi ingegnosa – propone di leggere l'abbreviazione di Θ(ε)δ(ς) τ(ις) δ(ούλις), ma che potrebbero essere benissimo delle *voces*, visto l'apparato grafico in cui sono scritte: se quest'ultima ipotesi è corretta, avremmo ancora una prova della permanenza di elementi caratteristici delle pratiche magiche anche in un contesto pienamente religioso, a conferma della labilità dei confini le due sfere soprattutto nella religiosità popolare.

Il carattere ripetitivo del testo rappresenta una circostanza che permette di verificare la variabilità della costruzione del verbo βοηθέω, la cui analisi deve essere inserita nel complesso quadro della morfosintassi che emerge da questo genere di testi, per la cui analisi si veda il Capitolo V, § 2.2.

Ancora nell'ambito dei supporti del genere dei medaglioni e dei bracciali è interessante segnalare la gamma di variazione tra documenti che si caratterizzano per iconografia e testo di carattere più strettamente religioso e testi in cui gli

⁹ Viceversa mi sembra assai azzardata la menzione della Trinità, Τριάς, supposta dal Manganaro a seguito dell'integrazione [T]ρ[ι]άς sul braccio destro, lato B.

aspetti della fede si accompagnano ad altri più propriamente accostabili al polo della magia.

Al primo tipo appartengono i medaglioni con la raffigurazione di San Teodoro, pubblicati a suo tempo da Manganaro (1994b, pp. 459-461), nnⁱ 15 e 16 dell'Appendice, in cui il nome del santo è scritto a lettere lunate attorno alla figura che lo rappresenta (Ὁ ἅγιος Θεόδωρος); l'iconografia è quella tipica del santo armato che combatte il demonio rappresentato come un drago o un serpente: l'abbigliamento è di carattere militare, uno scudo ovale è sorretto nella mano sinistra, mentre la destra impugna una lancia dall'estremità cruciforme che viene infissa sulla testa del drago. Come è stato ben mostrato di recente, la lotta del santo (di volta in volta Teodoro, Giorgio e altre figure dell'agiografia cristiana) contro il dragone è già consolidata nel II sec. d.C., come si può ricavare dalla parodia che ne ha fatto Luciano, antecedente alle prime attestazioni dirette di questo genere di tradizione nelle fonti cristiane (Ogden 2020).

Coerente con una stretta adesione alla fede cristiana è anche il frammento di bracciale (n° 21 dell'Appendice) che, come ha mostrato Giannobile (2006, pp. 360-362), contiene un frammento dell'inizio del salmo 90, ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ ὑψίστου] anche se in questo caso la citazione biblica è preceduta da due segni che ricordano da vicino i *charaktêres* dei testi magici: una croce greca con le estremità puntiformi ed una stella a cinque punte delimitata da punti posti ai vertici e negli angoli esterni della stessa.

Decisamente caratterizzati dalla compresenza di elementi religiosi e magici sono invece alcuni altri medaglioni, tutti appartenenti a collezioni private e databili al V o VI secolo d.C. (quattro esemplari del n° 20 dell'Appendice): l'aspetto religioso è assicurato in due casi dalla stessa citazione dell'inizio del salmo 90 e dall'invocazione al Signore Χύριε (*sic*) Βοήθι, oltreché dalla figura del cavaliere che infigge una lancia dall'estremità a forma di croce nella figura distesa ai suoi piedi; tuttavia, tanto il richiamo al 'sigillo di Salomone' quanto, soprattutto, la figura dell'occhio con la legenda ὀφθαλμόν e l'iconografia della figura umana con grosso *phallos* che sorregge due specie di bacchette non meglio identificabili rappresentano altrettanti richiami alle pratiche esorcistiche contro il malocchio.

2. Filatteri non destinati all'esposizione

2.1. FILATTERIO PER LA PROTEZIONE DELL'UTERO

Un caso assai interessante è rappresentato dal filatterio per la protezione dell'utero (testo n° 30 dell'Appendice) da tempo noto (Manganaro 1994a), ma che solo di recente ha ricevuto un'interpretazione credibile, una volta individuato sulla

faccia B dell'amuleto il termine μήτρᾱ "utero", qui al genitivo plurale e con grafia iotacistica (μίτρων), rimasto precedentemente nascosto dalla difficoltà di lettura della lettera iniziale (*lambda o mi*)¹⁰:

A

- 1 [ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν κτίσαντα τοὺς] Χερυβίν (καὶ) Σερα[φίν]
- 2 [-----ἄ]γιος, ἅγιος, ἅγιος Κ[ύριος]
- 3 [Σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ αὐ]τοῦ δόξιος ὀρκίζο σε τὸ[ν]
- 4 [Κύριον τοῦ οὐρα]ν[οῦ] (καὶ) τίς δουλίτρα-
- 5 ς το-
- 6 [ὑ θεοῦ κορ-]
- 7 ιφίς
- 8 τριχ-
- 9 ῶν (καὶ)
- 10 ἄκρο(υ)

B

- 1 [---]μίτρων ἢ ἔχρουσα [---]στέρρα]
- 2 [μελάν]η α<μαυρ>ομένι ὁς π[---]
- 3 [---]κουμει ὁς (λέων) βρυ<χᾶ>[σαι ---]
- 4 [---]ακρωρη, ὀρκίζο σε τὸ[ν] θεὸν τῶν]
- 5 [---]αθνων τ πάντο[---]
- 6 [---]ων τρέμο[υσιν ---]
- 7 [---]ινο[---]

II

A «(Ti scongiuro nel nome del dio che ha creato) i Cherubini e i Serafini ... Santo, santo, santo il Signore dio degli eserciti, tutta la terra è piena della sua gloria. Ti scongiuro, nel nome del Signore (/ del Creatore?) del cielo e della serva di Dio ... della punta dei capelli e del capo».

B «(Filatterio?) delle matrici o ... Utero nero, reso nero, come un ..., come un (leone?) ruggisci..., ti scongiuro per il dio dei ... tutti, ... (al cui nome i demoni?) tremano...».

Questa lettura ha aperto la strada al confronto con una serie documentaria ricchissima d'epoca tardo-antica e bizantina che, partendo dalla concezione già d'epoca classica (Platone, *Timeo* 91c) che vedeva l'utero come una creatura indipendente e dotata di propria personalità, attua le similitudini più diverse. Ricorrenti sono, ad esempio, i paragoni delle affezioni dell'utero con il ruggito di animali feroci e la loro risoluzione con il sonno dei cuccioli di animali diversi; in un amuleto dell'inizio dell'età bizantina si legge:

¹⁰ Quest'ipotesi di lettura si deve a Mastrocinque 2005.

- ὑστέρα μελάνη μελανομένη, ὡς ὄφεις εἰλύεσαι κ(αι) ὡς λέων βρυχᾶσαι καὶ ὡς ἄρνιον κοιμοῦ (“utero nero, reso nero, come serpente ti contorci e come leone ruggisci, dormi come un agnellino”);
- in un altro scongiuro, questa volta però con un finale che volge in preghiera cristiana, ὑστέρα μελάνη μελανομένη, ὡς ὄφεις εἰλύεσαι καὶ ὡς δράκον συρίζησε καὶ ὡς λέων βρυχᾶσαι καὶ ὡς ἄρνιον κοιμοῦ. Θεότοκε βοήθει τῇ σῇ δούλῃ Μαρία (“utero nero, reso nero, come serpente ti contorci, come un drago sibili e come un leone ruggisci, dormi come un agnellino! Madre di Dio aiuta la tua serva, o Maria”).

Quello che appare più interessante – e che è stato al centro degli studi di A. Mastrocinque – è il fatto che formulari simili si incontrino sia sui filatteri come quello siciliano, sia sulle gemme magiche sparse in tutto il bacino del Mediterraneo, sia sui papiri magici greci rinvenuti in Egitto: il tutto rinvia non solo a pratiche esorcistiche collegate con malattie e affezioni varie, ma anche ad un complesso di formule testuali che nel periodo tardo antico e nell’età bizantina doveva avere una diffusione larghissima in tutto il Mediterraneo e doveva essere ampiamente condiviso fra chi praticava questo genere di rimedi.

Infine a sottolineare l’aspetto sincretistico si noti che tutto l’apparato magico-esorcistico (dal verbo tecnico ὀρκίζω alle formule assonanti tipiche di questo genere) è impiegato accanto a tratti che rinviano alla religiosità cristiana (dalle invocazioni alla Vergine, all’autodefinizione dell’interessata come δουλίτρας, ‘serva’ del Signore), ed il tutto per di più unito ad una conoscenza del testo biblico veramente notevole che indirizzerebbe ad individuare l’autore in qualche figura religiosa ebraica o cristiana: l’inizio, per quanto mutilo, appare come una citazione letterale di Isaia 6.3. Ἅγιος, ἅγιος, ἄγιος Κύριος Σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ (‘Santo, santo, santo è il Signore (dio degli) eserciti, tutta la terra è piena della tua gloria’), mentre nel τρέμουσιν (B 6) è da vedere pure una citazione del fatto che pronunciare una preghiera o il nome di Dio incute terrore nei demoni e nelle entità maligne (cfr. PGM LXX, 8-9 ὄν τρέμουσιν οἱ δαίμονες).

Quando ho presentato questo documento in occasione di un seminario organizzato nell’ambito del progetto PRIN, durante la discussione mi è stato chiesto se si potesse pensare a qualche collegamento fra il termine μήτρᾱ “utero” e il termine *matruni* ancora presente nel lessico siciliano col significato di ‘ventre’, ‘dolore di ventre’ e simili¹¹: in prima battuta il collegamento sembrerebbe possibile, a condizione che questo termine per ‘utero’ si fosse conservato con fonetismo dorico (*matr-* per attico *metr-* o *mitr-* con pronuncia iotacistica).

¹¹ Debbo la domanda a R. Sornicola, con la quale ho successivamente avuto modo di discutere della questione anche in privato: colgo qui l’occasione per ringraziare la Collega per questo suggerimento.

Dalle successive verifiche condotte sugli strumenti lessicografici disponibili per il siciliano è possibile individuare una serie di elementi interessanti, la cui interpretazione si presenta tuttavia assai complessa.

Il Dizionario Siciliano di Piccitto/Tropea (Vol. II F–M, 1985) registra due lemmi *maṭruni*:

- *maṭruni*¹ con i significati di “mal di fianco” [ME, SR EN]¹², “forte gastralgia”, “indigestione” [ME, CT, RG], “meteorismo” [TP], “isteria”, “malinconia”, “depressione” [CT], \u m. e u duluri\ “il danno e la beffa” [CT];
- *maṭruni*² con i significati di “utero”, “ventre”, “collera” [ME, RG, TP].

Innanzitutto non appare chiaro il motivo della separazione dei due lemmi, dal momento che in entrambi il nucleo semantico è rappresentato dal basso ventre e dalle affezioni sia fisiche che psichiche che nelle credenze popolari sono riconducibili a questa parte del corpo. In secondo luogo colpisce la concentrazione di queste attestazioni nei punti d’inchiesta delle provincie più orientali della Sicilia (Messina, Catania, Enna, Siracusa e Ragusa), che, come noto, corrispondono all’area la cui grecizzazione linguistica è maggiormente attestata e sicuramente è stata più intensa e di più lunga durata. La stessa forma con gli stessi significati è attestata anche in dizionari dei dialetti meridionali estremi più antichi di quello di Piccitto/Tropea¹³, e ricorre anche nella ‘Medicina popolare’ di Giuseppe Pitre (1896) che tra le affezioni che rientrano nella patologia interna cita appunto “lu *matruni*”, con una descrizione dei sintomi e una prescrizione dei rimedi che in certi aspetti rimanda alle credenze popolari la cui ultima radice va rintracciata proprio nelle prescrizioni dei filatteri d’età bizantina relativi all’utero:

Lu matruni è una malattia alla quale va soggetto l’uomo specialmente; e chi n’è colpito, perde l’appetito, e se non ci rimedia corre pericolo di vita. Il rimedio non è dato dai medici, ma da qualche uomo che ha la virtù di togliere il *matruni*. Quest’uomo virtuoso fa coricare il sofferente a letto (potrebbe essere anche una sofferente); lo spoglia de’ suoi abiti, gli alza la camicia e gli scopre il ventre; lo segna con croce, vi strofina sopra la mano; lo fa rialzare e gli dà da bere tre sorsi di aceto. La guarigione è immediata. Codesta virtù non è di chicchessia. L’hanno coloro che appena nati, prima del battesimo, ebbero posto nella mano sinistra un verme di cavolo; e, stretta la manina, lo schiacciarono, e l’ebbero strofinato nella palma (Favignana). Si può anche pronunziare quest’altro scongiuro dando ad odorare la ruta:
Bedda Matri, quantu granfi aviti!

¹² Tra parentesi quadre le sigle provinciali dei punti d’inchiesta che attestano il significato corrispondente.

¹³ La voce compare, ad esempio, nel *Vocabolario dialettale calabro-reggino-italiano* di Giovanni Malara (Reggio Calabria, 1909).

Centu mancuna e tutti li sparmati;
Ma chidda di lu cori 'un la niuviti;
Calatila, calatila, calati (Porticello).¹⁴

Oltre la ruta si fa anche odorare carta bruciata, più efficace dell'aceto, dello spirito di vino, del vino e degli altri mezzi comuni notissimi.¹⁵

Allargando lo sguardo alla Calabria, area pure di intensa grecizzazione, Rohlfs nel *Nuovo Dizionario Dialettale della Calabria*, 1996 riporta un lemma *matru-ne*, col significato di "dolore di stomaco", "colica". Ancora il Rohlfs nel *Lexicon Graecanicum* presenta un lemma μήτρα, "Gebärmutter", "utero", ricostruito a partire dalle seguenti forme: otrantino *midra* f. 'utero'; bovese (b, c, g, r f) *mutria* 'ovaia degli animali' = siciliano *màtria*, *mairi*, reggino *mutria*, *mairi*, salentino *mairi* id. (< lat. *mater*). La circolazione di queste forme in tutto il territorio grecizzato dell'Italia meridionale lascerebbe supporre una sopravvivenza lessicale greca che si presenterebbe così nelle due forme dialettali: dorica nella sopravvivenza siciliana *maṭṛuni* e di koinè con pronuncia itacistica nella forma otrantina *midra*.

D'altra parte, in che misura il vocalismo *-a-* del siciliano e delle altre forme connesse sia dovuto realmente ad un residuo dorico o non sia da attribuire piuttosto ad un incrocio paretimologico con il latino *mater* e con le succedanee forme romanze come sic. *maṭṛi* e simili, rimane un problema del tutto aperto, anche in virtù della circolazione pure fuori dall'estremo sud d'Italia di un'affezione generalmente definita come 'il mal di madrone'. Effettivamente, in un vecchio lavoro sulle formule di scongiuro bizantine collegate con l'utero, W. Drexler aveva già segnalato come anche in altre lingue germaniche e slave emergessero, sia pure con lessicalizzazioni diverse, delle forme di designazione delle affezioni uterine che in ultima analisi erano riportabili al nucleo di credenze popolari diffuse in età bizantina¹⁶: a quanto mi risulta questo spunto non è più stato ripreso nella letteratura successiva, ma, alla luce dei problemi che restano aperti sulle forme siciliane appena ricordate, un ampliamento di orizzonti mi sembra non solo interessante, ma anche necessario. A tale proposito appare di grande interesse la

¹⁴ "Bella madre [Maria] quante branche avete/ cento meno una e tutte le spalmate. Ma quella del cuore non la muovete. Calatela, calatela, calatela". Nel primo verso è possibile vedere un gioco di parole che, oltre all'interpretazione letterale proposta nella traduzione e che ricalca quella del Pitrè, potrebbe fare allusione all'espressione 'granfi di matri', nel senso appunto delle affezioni uterine o degli effetti isterici ad esse collegate nelle credenze popolari, per cui si veda Varvaro 2014 s.v. *granfa*.

¹⁵ La citazione è tratta dalla ristampa dell'opera in un volume, Firenze, Barbera, 1949, p. 333.

¹⁶ Drexler 1899, pp. 600-604.

preghiera riportata da G. Amati (1866, pp. 23-25) che l'avrebbe tratta da uno dei codici consultati nella Biblioteca Corsini, codice redatto da un autore dei 'secoli della buona lingua', quindi un toscano del XIV secolo; il testo merita di essere riportato proprio per le puntuali consonanze con alcuni aspetti dei filatterii bizantini:

Questa orazione è buona al male del fianco e di matrone.

Inomine patris e filii spirito santi, amen. Al nome della santa Trinità. E nel nome di Francesco, il quale sia liberato da ogni male di madrone e di fianco, il qual male ha molte radici di malizie: principalmente muggia come bue, salta come cerbio, morde come lupo, abbaia come cane, ruggia come liono, nuota come pesce, torcesi come serpio, piange nel corpo.

Io ti scongiuro mal di madrone e di fianco per lo nostro signore Gesù Cristo, Abraam, Isach, Iacob che costringesti i frutti delle falci, così ti priego che costringa il mal del fianco e del madrone a questo servo di Dio Francesco. Ancor ti priego, signor mio Gesù Cristo, pella tua santa passione sieno iscongiurate le predette malizie e le altre, pelli anglioli, e per li arcangeli e per li patriarchi, e profeti. Per li nocenti: pelli confessori: pelle vergini: pelli dottori per le piaghe fatte nel corpo del nostro Signore Gesù Cristo: pella salute della umana generazione. E al tuo luogo ti costringa Gesù Cristo che in tutto regnia. Santa Maria salvi questo servo di Dio Francesco de' dolori del madrone e del fianco, santo Girolamo, noi preghiamo che tu prieghi lo nostro signore Gesù Cristo acciò che non ci venga a noi né a questo servo di Dio Francesco la predetta malizia o null'altra; né di di, né di notte, né dormendo, né vegghiando, né mangiando, né bevendo, né stando ritto, né a sedere: ma ritorni al luogo onde venne di pelo in pelo, di pelle in pelle, di canna in canna. Agios, agios, agios: chirielleison, cristelleison, Christe salvi nos. Iddio che liberasti Susanna nel falso peccato, santa Chiara de' tormenti, santa Caterina delle mani di Nascenzio imperadore, santa Margherita dal dimonio, così libera questo servo di Dio Francesco da ogni dolore di madrone e di fianco pell'amore che ebbe Iddio agli uomini e alle donne, amen.

Sequenzia santi evangeli secondo Luca. Grolia tibi domine. In ilo tempore dissit Iesus discipolis suis. Estote voce quedam mulier de turba disit illi: beatus venter qui te portavit, e ubera que sunsisti. At ille disit: inimo beati que audiunt verbun dei e custodiunt ilud, Guaspar, Baldasar, Malchior.

Ancora mi raccomando a' dodici apostoli, a' quatro vangelisti, e a undici migliaia delle vergini, e a tutti santi di paradiso acciò che prieghino Iddio per questo servo di Gesù Cristo Francesco; per li loro meriti sia liberato dal difetto che lo tormenta, Amen. Santi Grigori, ora pro nobis. Onore deo patris liberazione, amen. Verbum caro fattu est e abitabit i nobis: si ergo me queritis os ab ire, amen. Semapri, phemas, tetrisgramaton.

Le corrispondenze con il paragone bizantino delle affezioni dell'utero assimilate al ruggito di animali diversi, l'invocazione del *trishagion* come ricorre anche ad apertura del filatterio dell'utero, la citazione dei profeti, degli angeli e degli arcangeli, nonché dei tre patriarchi, particolarmente frequente nei documenti cristiani siciliani dei primi secoli, la richiesta che ciò che provoca il dolore del

madrone a Francesco torni al proprio posto rappresentano altrettanti elementi di corrispondenza che non possono essere casuali; a questi si aggiungono altri particolari che fanno pensare che questo testo dipenda da una traduzione dell'originale bizantino mal compreso: così l'espressione finale di pelo in pelo, di pelle in pelle di canna in canna potrebbe rappresentare un tentativo di rendere le espressioni ταχύ ταχύ, ἦδε ἦδε, ἄρτι ἄρτι, con le quali spesso si chiudono i filateri.

In calce a questa preghiera il codice corsiniano riporta la notizia che si tratterebbe della preghiera formulata da San Girolamo per guarire la madre che era affetta dal 'mal di madrone': che la notizia corrisponda o meno a verità poco conta, tuttavia potrebbe trattarsi di un indizio della circolazione in epoca bizantina di questa paternità della preghiera, cosa che, visto il prestigio di cui la figura di San Girolamo ha goduto, spiegherebbe la fortuna e la successiva diffusione della preghiera, per quanto ormai trasfigurata in un'affezione che colpisce tanto gli uomini quanto le donne, conservando numerosi tratti dell'ideologia tardo-antica delle affezioni dell'utero. In conclusione, pertanto, considerata la larga diffusione di *madrone* e sim. in ambito romanzo, l'ipotesi più probabile sembra quella avanzata da Nocentini che interpreta questa denominazione dell'utero come un bizantinismo precocemente assunto dal latino e da qui diffusosi in ambito dialettale in Italia e fuori d'Italia (Nocentini 2006, pp. 137-139): se le cose stanno effettivamente così, è molto probabile che il vocalismo /a/ di siciliano *matruni* non sia da intendere come la conservazione di un dorismo al pari degli altri casi del genere che pure questi documenti presentano.

2.2. LAMINETTA DI SAN GIOVANNI GALERMO

Come si è visto all'inizio, le pratiche di religiosità popolare non scevra di connotazioni di carattere magico, sia nell'ambito della tutela dei raccolti e delle coltivazioni dagli agenti atmosferici avversi, sia nei documenti destinati alla protezione personale, si caratterizzano per una sopravvivenza più o meno sotterranea fino all'età moderna: questo aspetto è singolarmente collegato con la laminetta da San Giovanni Galermo (n° 27 dell'Appendice), un documento la cui storia merita di essere illustrata con qualche dettaglio. La laminetta plumbea è stato oggetto di notizia e di descrizione da parte di Guido Libertini, archeologo catanese cui si deve tra l'altro la costituzione della raccolta museale del Castello Ursino, il quale ebbe la possibilità di vedere questo documento presso un contadino che si rivelò irrimovibilmente legato all'oggetto, ritrovato sotto una pietra conica in uno dei suoi campi e che non la volle cedere a chi l'avrebbe collocata nelle collezioni museali della città. Fatto sta che il Libertini è l'unico ad aver visto la laminetta

e ad averne dato notizia, pubblicandone anche la trascrizione corredata da due fotografie in una breve nota comparsa sulla *RIGI* 11, 3-4 (1927). Tutti gli studiosi successivi, dal Pugliese Carratelli (1953) al Manganaro (1963a) si sono rifatti alla trascrizione del Libertini liquidando i primi 14 righi del testo come una semplice citazione del primo salmo del Libro dei Salmi: cosa che è senz'altro esatta, ma che se liquidata in questo modo omette una serie di dati di estremo interesse per ricostruire le modalità di redazione del documento e gli attori coinvolti.

Infatti, ponendo a confronto la trascrizione che accompagna l'articolo del Libertini con una trascrizione normalizzata e con la versione canonica del testo della Settanta, è possibile individuare una serie di elementi che le edizioni successive non permettevano di rilevare:

Faccia A

	<i>Apografo Libertini 1927</i>	<i>Trascrizione normalizzata dell'apografo</i>	<i>Testo LXX (ed. Rahlfs)</i>
1	ΜΑΚΑΡΙΩC ANHP ΩC ΟΥ-	Μακάριος ἀνὴρ ὃς οὐ-	¹ μακάριος ἀνὴρ ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν καὶ ἐν ὁδῶ ἀμαρτωλῶν οὐκ ἔστη καὶ ἐπὶ καθέδραν λοιμῶν οὐκ ἐκάθισεν
2	Κ ΑΙΠΟΡΕΥΘ ΕΝ ΒΟ<Υ>ΛΗ ACE-	κ ἐπορεύθ' ἐν βουλῇ ἀσε-	
3	BON ΚΑΙ ΕΝ ΩΔΩ ΑΜΑΡ-	βῶν καὶ ἐν ὁδῶ ἀμαρ-	
4	ΤΑΛΟΝ Ο<Υ>Κ ΕCΤΗ{N} ΚΑΙ ΕΠΙ	τολῶν οὐκ ἔστη καὶ ἐπὶ	
5	ΚΑΘΕΔΡΑ ΛΥΜΟΝ ΟΥΚ ΑΙΚΑ-	καθέδρα λοιμῶν οὐκ ἐκά-	
6	ΘΙCΕ ΑΛΛΑ ΕΝ ΝΟΜΟ ΚΥ	θισε ² ἀλλὰ ἐν νόμῳ Κ(υρίου)υ	² ἀλλ' ἦ ἐν τῷ νόμῳ κυρίου τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ μελετήσῃ ἡμέρας καὶ νυκτός
7	ΤΟ ΤεΛΗ<Μ>Α ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΕΝ ΤΟ ΝΟ-	τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ νό-	
8	ΜΟ ΑΥΤΟ ΜΕΛ<ε>ΤΑ ΗΜΕΡΑC ΚΑΙ	μῶ αὐτοῦ μελετᾷ ἡμέρας καὶ	
9	ΝΥΚΤΟC ΚΑΙ ΕCΤε ΩC ΤΟ ΞΥΛΟΝ ΤΟ	νυκτός ³ καὶ ἔσται ὡς τὸ ξύλον τὸ	³ καὶ ἔσται ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ καὶ τὸ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀπορρηθήσεται καὶ πάντα ὅσα ἂν ποιῇ κατευοδωθήσεται
10	ΠεΦΥ<ΤεΥ>ΜεΝ<ΟΝ> ΤΟ ΠΑΡΑ ΤΑC ΔΙεΞΟΔΟC	πεφυτευμένον τὸ παρὰ τὰς διεξόδους	
11	Των ΥΔΑΤΟΝ [] Των ΚΑΡΠΟΝ ΑΥ-	τῶν ὑδάτων τὸν καρπὸν αὐ-	
12	ΤΟ<Υ> ΔΟ<C>εΙ ΕΝ ΚεΡω ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΠΑ<Ν>ΤΑ	τοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ καὶ πάντα	
13	ΑΝ ΠΥε ΚΑΤεΥΔΟΤΙCεΤε	ἂν ποιῇ καθευ<ο>δωθήσεται	
14	ΟΥΤΟ	⁴ οὕτως ...	⁴ οὐχ οὕτως οἱ ἀσεβεῖς οὐχ οὕτως κτλ.
15	ΑΝΑΛΥΤΙΚΟΝ ΚΑΙ Α-	ἀναλυτικὸν καὶ ἀ-	
16	ΠΟΔΙΟΤΙΚΟΝ	ποδιοκτικὸν	
17	ΠΡΟC ΠΑCΑΝ	πρὸς πᾶσαν	
18	ΦΑΡΜΑΚΙΑΝ	φαρμακίαν	

«Beato l'uomo che non segue il consiglio degli empi, e non si è fermato sulla via dei peccatori, e non si è seduto sulla sedia degli schernitori, ma il cui diletto è nella legge del Signore e medita su di essa giorno e notte.

Egli sarà come un albero piantato presso i corsi d'acqua, il quale produce il frutto nella sua stagione (le cui fronde non appassiranno) e tutto quel che farà prospererà.

Così...]

(Filatterio) che risolve e respinge ogni tipo di maleficio».

Come è facile verificare, si tratta della citazione letterale delle prime due strofe del salmo e dell'inizio della terza strofa, dunque una porzione notevole del testo biblico, tale da implicare che chi l'ha dettata al redattore materiale dell'iscrizione, purtroppo assai modestamente alfabetizzato, la dovesse conoscere integralmente, forse un chierico, un monaco, o una figura del genere. Ma il fatto più interessante è che la grafia tutta in maiuscole con l'ingresso indebito di qualche minuscola – che si è cercato di riprodurre nella trascrizione – mostra una modesta competenza scrittoria del greco ed una altrettanto modesta competenza linguistica; o meglio si tratta di una competenza del greco parlato dell'inizio dell'età bizantina sotto la cui veste sono presentate le forme del testo della Settanta, con alcune caratteristiche veramente notevoli. Innanzi tutto sono evidenti tracce di oralità, non solo nell'esteso iotacismo che arriva fino a produrre una grafia come ΠΥΕ di l. 13, in cui non è certo immediato riconoscere il congiuntivo presente di ποιέω, ποιῆ e che implica la pronuncia iotacistica di <οι>, la sua resa grafica con *upsilon* e la semplice grafia con *epsilon* per *eta* accentato perispomeno e con *iota* sottoscritto.

In tutto il testo è evidente la confusione tra <αι> ed <ε>, con frequenti grafie inverse e restituzioni di dittonghi al posto di *epsilon* e viceversa; e tuttavia colpisce che la congiunzione καί sia sempre scritta correttamente, mentre da secoli in testi greci dell'Italia meridionale è frequente la grafia κέ [kje], a dimostrazione che nel greco di Magna Grecia e di Sicilia il passaggio di <αι> ad <ε> è di fatto compiuto almeno fin da età romana. Infine alla l. 2 la forma ΑΙΠΟΡΕΥΘ ΕΝ (*recte*: έπορεύθη έν) con un'evidente apocope della *eta* finale del verbo davanti alla *e* della preposizione έν si spiega bene nella prospettiva della recitazione orale del versetto e pertanto come '*allegro-form*'.

Se si pone attenzione sulle piccole variazioni che il testo inciso presenta rispetto a quello canonico è facile vedere che queste si infittiscono assumendo una portata via via più incisiva col procedere della citazione: il primo versetto è riportato in maniera praticamente perfetta, a parte il *ni* efelcistico della forma verbale finale e έπι καθέδρα rispetto a έπι καθέδραν messo a testo nell'ed. Rahlfs, su cui tuttavia non c'è accordo tra i codici. Ma già l'inizio del secondo versetto è riportato in maniera diversa rispetto all'originale, con il tentativo di compensare la mancanza della particella η̄ e dell'articolo con la grafia estesa e senza elisione di άλλα e έν, forse per un tentativo di mantenere in qualche modo il ritmo del

testo; nel seguito dello stesso versetto il futuro μελετήσῃ è rimpiazzato con una banalizzazione dal presente μελετᾷ. Le cose si fanno via via più critiche nel terzo versetto in cui viene omessa l'intera frase riferita all'albero piantato sulla riva del fiume fino ad arrivare a quello che sembra un vero e proprio vuoto di memoria che impedisce all'autore di completare la citazione del quarto versetto: infatti nel testo biblico il paragone con le opere dell'empio si apre con la negazione messa retoricamente in rilievo all'inizio del verso e ripetuta in maniera efficace alla fine dello stesso; l'autore esordisce invece con un οὕτως, 'così', che doveva evidentemente iniziare l'ultimo paragone del passo, non riuscendo tuttavia a ricordare né il senso né tantomeno la lettera di questa parte del salmo.

Credo che tutti questi elementi siano sufficienti per interpretare questa particolare distribuzione degli errori come un difetto della memoria di chi ha dettato o ha scritto il testo, memoria che si fa via via meno capace di ricordare il dettato corretto con il procedere della citazione del testo biblico, forse sotto il condizionamento dello sforzo di rendere quanto memorizzato nel mezzo scritto così faticosamente padroneggiato: è comunque assai verosimile supporre che chi ha scritto – o chi ha dettato a chi scriveva questa parte del testo – fosse qualche chierico o monaco o chi aveva comunque dimestichezza notevole con la recitazione di parti del testo biblico.

Tornando ora a quel poco che si può ricavare dalla descrizione della lamina fatta dal Libertini e dalle foto di corredo, appare abbastanza chiaramente che la lunga citazione biblica occupa tutta la parte superiore della faccia A in tutta la sua larghezza e si interrompe, come si è visto, all'inizio del terzo versetto del salmo.

La decisa virata verso il magico si verifica con i due aggettivi ἀναλυτικόν e ἀποδιοκτικόν, che possono essere intesi sia come riferiti ad un φυλακτήριον sottinteso, sia alla recitazione del salmo scritto nelle linee precedenti, presentati come protezione contro ogni forma di magia negativa (φαρμακίαν): si tratta di una specie di etichetta volta a chiarire la funzione dell'oggetto ed aggiunta in modo da essere messa in chiara evidenza con la sua disposizione fortemente rientrata che va ad occupare la parte destra del supporto a partire dalla metà:

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. _____ | 11. _____ |
| 2. _____ | 12. _____ |
| 3. _____ | 13. _____ |
| 4. _____ | 14. _____ |
| 5. _____ | 15. _____ |
| 6. _____ | 16. _____ |
| 7. _____ | 17. _____ |
| 8. _____ | 18. _____ |
| 9. _____ | 19. _____ |
| 10. _____ | |

Purtroppo la scarsa qualità delle due tavole fotografiche, la mancanza dell'apografo e l'assenza di qualsiasi indicazione in merito da parte dell'unico studioso che ha potuto vedere dal vivo quest'oggetto rendono impossibile stabilire se la parte iniziale contenente la citazione del salmo, le ultime quattro linee della faccia A e quanto inciso sulla faccia B appaia come l'opera della stessa mano o se si debba supporre la presenza di più di un redattore per questo documento.

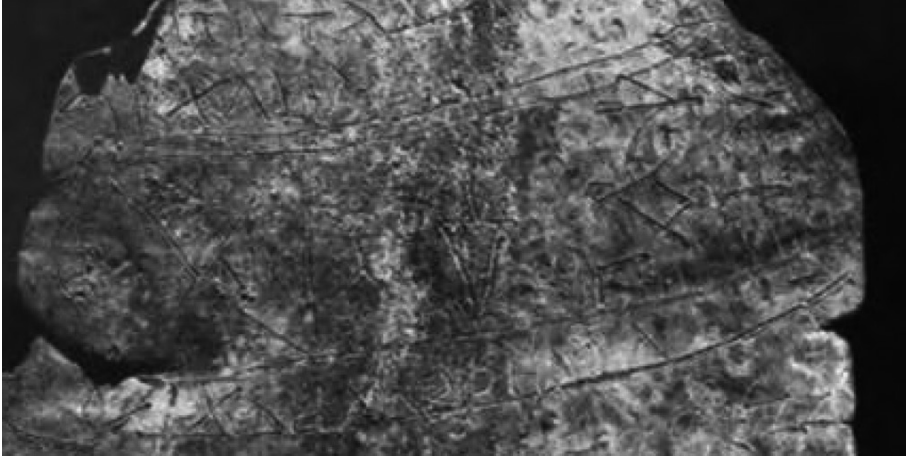
Faccia B

- | | | |
|----|------------------------------|--------------------|
| 1 | κατὰ δαίμον[α . . . | |
| 2 | Ἀρχαήλ | |
| 3 | | <i>charaktêres</i> |
| 4 | NO AC | |
| 5 | | <i>charaktêres</i> |
| 6 | Μιχαήλ, Ἀρρημίλ | |
| 7 | | <i>charaktêres</i> |
| 8 | φυλακ(τ)ήριον πρὸς φαρμακίαν | |
| 9 | Υ(α)κόβ <i>charaktêr</i> Βές | |
| 10 | σφραγίς Cωλομο- | |
| 11 | νοc HN AIε Cφρα . . . | |
| | | <i>charaktêres</i> |

«contro il demone Archael ... Michaël Arremil ...filatterio contro il maleficio. Iakob ...
Bes Sigillo di Salomone ... sigillo ...». *charaktêres*

La faccia B della laminetta, scritta in tutta la sua larghezza, appare divisa in quattro fasce da profonde rigature orizzontali di distanza irregolare, mentre tutta la parte inferiore della faccia è occupata da *charaktêres* che, per quanto si può scorgere dalla fotografia, appaiono in linea con le forme attestate su altri documenti siciliani¹⁷. La prima linea divisoria orizzontale è doppia, come nelle raffigurazioni schematiche dell'*ouroboros* (cfr. la laminetta di Monaco); in corrispondenza del margine destro sembra di poter intravedere l'abbozzo schematico della testa del serpente: tenendo conto del fatto che la laminetta doveva essere ripiegata su sé stessa lungo l'asse verticale, come si capisce dalla depressione centrale del supporto, con la faccia B verso l'esterno, quando la laminetta era chiusa, la raffigurazione del serpente che si mangia la coda doveva assumere la sua corretta posizione.

¹⁷ Si riescono a scorgere delle stelle o soli simili a quelle della faccia B del filatterio di Noto, un triangolo assai simile a quello della parte inferiore del filatterio di Comiso (n° 1), ma qui con lati raddoppiati; inoltre appare una quantità di rettangoli con notevole varietà di rigatura interna, assieme a lettere isolate dell'alfabeto greco.



Rigatura della faccia B

Nel testo inciso sulla faccia B compaiono gli uni accanto agli altri:

- nomi demoniaci ed angelici della tradizione biblica, pur con qualche innovazione;
- il complesso dei *charaktêres* largamente attestati anche sui papiri magici e sui documenti consimili;
- nella parte finale è stata creata una miscellanea di *nomina sacra*, in cui coabitano l'uno a fianco dell'altro il personaggio biblico Iakob, che compare di frequente nei documenti magico-religiosi siciliani, il dio egiziano Bes e, infine, la menzione del sigillo di Salomone, comune in questo genere di documenti (cfr. i nnⁱ 17a-d della raccolta).

Un insieme di elementi da cui esce confermata non solo l'estrema permeabilità degli aspetti religiosi e di quelli magici, ma anche la difficoltà di distinguere entro i richiami di carattere biblico e religioso la componente ebraica da quella cristiana.

2.3. LAMELLA DA COLLE SAN BASILIO

Nella stessa sede in cui ha pubblicato molti dei medaglioni e degli altri documenti di protezione personale esaminati nei due paragrafi precedenti, Giacomo Manganaro (1994b, pp. 461-464) ha dato notizia di una lamella plumbea (n° 28 dell'Appendice) rinvenuta in un'area ricca di resti d'età bizantina, in località Colle San Basilio, tra Lentini e Scordia; la stessa storia dell'oggetto conferma la permanenza fino ai tempi moderni di un'aria di magia attorno a questo genere di documenti: infatti, secondo il racconto dello storico catanese la lamella fu donata

negli anni '80 ad un medico (il Prof. Vinciguerra) da un paziente, che aveva ritrovato il documento in un suo fondo, per ringraziarlo della raggiunta guarigione. Solo diversi anni dopo la prima e provvisoria pubblicazione del testo ad opera del Manganaro, S. Giannobile e D. Jordan (2006), riesaminando le foto dell'originale, hanno fornito una lettura soddisfacente dell'insieme del documento, che è quella accettata nell'Appendice. La lamella si presenta divisa in otto parti in conseguenza della rottura del supporto che evidentemente doveva essere stato ripiegato una prima volta lungo l'asse verticale, più o meno in coincidenza del centro, e successivamente due volte sull'asse orizzontale: tanto l'uso del piombo quanto l'operazione della piegatura o dell'avvolgimento del supporto, pratiche tipiche della magia negativa e delle *tabellae defixionis*, sono state ereditate nella Sicilia tardo-antica in ambiente cristiano e per supporti di testi concepiti per la protezione personale¹⁸. Il testo si presenta di particolare interesse, non solo per i contenuti – che sono stati ben messi in luce dagli studiosi che si sono occupati di questo documento –, ma anche e soprattutto per le sue caratteristiche linguistiche, nonché per alcuni elementi testuali che, come vedremo, rinviano in maniera assai evidente all'operazione di copia di alcune parti del testo da precedenti modelli. Il testo è aperto e chiuso da un *charaktêr*, una croce con le estremità dei bracci terminanti in piccoli cerchi, tipico anche di altri documenti siciliani, come i filatteri di Noto e di Modica; tuttavia, a differenza di quanto si verifica altrove, nel resto non ricorre nessun altro segno dell'apparato magico.

Questa la trascrizione diplomatica del testo:

- 1 *charaktêr* ðĕχ̄ō̄ᾱ εν ο
- 2 νοματι το[υ] π̄ρ̄ς και [του]
- 3 υιου και / το[υ] αγῑπ̄ν̄ προς
- 4 [α]κρατεαν και απατισμα
- 5 και β[α]κ̄ο̄ς̄ιν̄ην̄ ορκηζο
- 6 σε κατά τις σφραγιδα-
- 7 ν του σολομοντος ορκηζ[ο]
- 8 σε κατά τον βατα[ζ̄ō]-
- 9 τα τον θρονον του θ̄ῡ [ορ]-
- 10 κηζο σε κατά τον χ]ερ]-
- 11 ουβι μιχαηλ ορκηζ[ο]
- 12 σε κατα τον ιβ̄ πατ[ρ]-
- 13 ιαρχον και τον προφ[η]-
- 14 τον τον λητουργουντων

¹⁸ Il differente metallo impiegato come supporto dei filatteri piuttosto che a motivazioni di ordine religioso, come proposto da Giannobile/Jordan (2006, pp. 74-75), alla luce della situazione complessiva del *corpus* siciliano sembrerebbe piuttosto da riportare alla diversa appartenenza socio-economica del committente; in ogni caso nella Sicilia tardo-antica il piombo appare il metallo più diffuso per la fabbricazione di oggetti di protezione personale.

15 [ε]ν τις οικ ορκηζο c[ε]
 16 κα του ηορδανου ποτ[α]-
 17 μου και το[υ] βαπτημα-
 18 τος ατου η από βασκο-
 19 σινης η απο προπηλα-
 20 κεας η από κακου [α]-
 21 παντηματος αυτου
 22 απο κορηγηφης ε-
 23 ος ονηχον φηγε π
 24 φηγαδεφθητι
 25 πανκακον απο
 26 του δουλου του
 27 θῦ γουληανου
 28 αμιν *charaktêr*
vacat

«charaktêr Ὁ Ἐ Χ Ὁ Ἄ Nel nome del padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Contro l'incontinenza (/la debolezza?) e l'incontro (col Maligno) e il malocchio. Ti scongiuro per il sigillo di Salomone; ti scongiuro per colui che innalza il trono di Dio <Michele>; ti scongiuro per i cherubini, {Michele}; ti scongiuro per i dodici patriarchi e {i diciotto (?)} profeti che officiano nel cielo; ti scongiuro per il fiume Giordano e il suo battesimo <e.g. libera il servo del Signore> dal malocchio, dall'oltraggio e dall'incontro (con il Maligno). Dalla punta dei capelli fino alle unghie (dei piedi), fuggi, sii bandito, Ognimale, dal servo del Signore Giuliano. Amen *charaktêr*».

Dopo cinque lettere sovrastate dalla linea che contraddistingue gli elementi sacri e scritturali, ma il cui significato in questo caso resta oscuro, il testo si apre con la citazione *in extenso* del segno della croce, scritto con alcune delle abbreviature di rito per i termini che lo compongono; segue una specie di titolo che chiarisce il contenuto del testo ('contro l'incontinenza (/la debolezza?) e l'incontro (col Maligno) e il malocchio'), che dà l'avvio al corpo del testo, costituito da una serie di invocazioni tutte introdotte dal verbo tecnico ὀρκίζω (ll. 5-18). Dopo una lacuna che doveva contenere un'espressione del tipo 'libera il tale da...' segue la serie delle situazioni negative da cui si chiede la liberazione; la parte finale dell'invocazione che inizia con una formula tipica di questi testi, 'dalla punta dei capelli fino alle unghie dei piedi' ripete e rafforza la richiesta di liberazione di Giuliano, servo di Dio, dal 'Male assoluto'.

Come è facile capire anche da questa sommaria descrizione, questo documento è di natura composita e quello che si legge è il risultato della confluenza in questo testo di parti diverse, che è utile prima di tutto chiarire sul piano contenutistico. Da questo punto di vista, spiccano la quantità di riferimenti a figure del Vecchio Testamento, da Salomone (qui, come in altri documenti siciliani, ricordato per il suo sigillo) a Michele, alle gerarchie angeliche (i Cherubini), ai 12

patriarchi, ai (18) profeti; una menzione particolare merita poi l'invocazione al fiume Giordano e al battesimo di Gesù che chiude la serie ὀρκίζω: questa menzione infatti, comune in documenti magici ed esorcistici¹⁹, riveste un particolare significato perché implica una notevole conoscenza della tradizione ebraica e del valore simbolico che in questa il Giordano riveste come fiume che delimita la terra promessa, ma anche come limite invalicabile per il demonio.

A fronte di questi richiami religiosi in cui è difficile distinguere con precisione la componente cristiana da quella ebraica, permangono tracce evidenti dell'apparato magico-esorcistico, dall'uso del verbo tecnico ὀρκίζω, all'espressione 'dalla testa alle unghie (dei piedi)', all'esplicita menzione del malocchio in quella che può essere considerata l'intitolazione del filatterio.

Come accennato all'inizio, diversi indizi testuali fanno pensare che la composizione di questo testo sia avvenuta attingendo a fonti diverse, forse a modelli preesistenti: non si tratta solo dell'inserimento del titolo dopo il segno di croce iniziale (così Giannobile/Jordan 2006, p. 78), ma di elementi ben più concreti come la π alla fine di l. 23, apparentemente ingiustificata, ma che può benissimo essere un'anticipazione indebita dell'iniziale di Πάγκρατον, dovuta a copia incompleta dell'espressione φύγε φυγαδεύθητι, che, in base ai paralleli citati da Giannobile/Jordan (2006, 80), appare un'espressione fissa caratteristica dei testi magici ed esorcistici con la ripetizione dell'imperativo volta ad accrescere la forza dell'esorcismo; una volta accortosi di aver tralasciato di scrivere φυγαδεύθητι l'autore ha lasciato sospesa la π e ha continuato ad inserire correttamente il testo. Anche la collocazione di Michele nella posizione errata, tra i Cherubini, invece che nel sintagma precedente dopo l'espressione 'per colui che solleva il trono di Dio', potrebbe essere dovuta ad una copia maldestra di un originale che portasse su linee separate i diversi scongiuri; pure come errore dovuto ad un *lapsus* del dettato interno dello scriba in fase di copia, potrebbe essere visto all'inizio di l. 16 con la grafia χα του per κατὰ τοῦ.

Uno sguardo complessivo al testo dal punto di vista della scrittura, dell'ortografia e delle caratteristiche linguistiche esibite è in grado di rivelare una serie di tratti notevoli: la scrittura in minuscola con lettere lunate, con diverse legature e con l'impiego delle abbreviazioni di rito soprattutto per le formule religiose rivela una mano assai esperta, la cui competenza ortografica del greco è tuttavia modesta come mostrano, tra l'altro, la mancata distinzione tra *omicron* e *omega* che in certi casi potrebbe causare problemi di comprensione del testo. Una serie di elementi diversi rinvia a fenomeni tipici del greco par-

¹⁹ Oltre ai numerosi paralleli di questa citazione indicati da Giannobile/Jordan (2006, pp. 79-80), si vedano i confronti richiamati da A. Mastrocinque (2004, pp. 830-831) a proposito di una tabella plumbea in latino del VI d.C. trovata in Dalmazia alla fine dell'800, che contiene questa stessa espressione.

lato d'epoca bizantina iniziale: in primo luogo lo iotacismo che riguarda <η>, <ει>, <υ>, <οι>, mostrando così di aver raggiunto la sua massima estensione, in secondo luogo la forma ατου (l. 18) con dileguo di [υ], nonché l'incertezza nella notazione di [j]/_V, come mostra ηορδανου per Ἰορδάνου (l. 16) accanto a γουληανου per Ἰουλιανοῡ (l. 27), una notazione quest'ultima che implica la pronuncia del *gamma* come spirante. Pure rivelatrici di una fase linguistica caratterizzata da un notevole allentamento della norma sono le incoerenze interne che riguardano sia fatti fonetici, come nel caso di ατου (l. 18) vs αυτου (l. 21) e quelle già richiamate nella notazione delle vocali, sia fatti morfologici, come la diversa reggenza del verbo ὀρκίζω: la norma prevede la costruzione con l'accusativo dell'entità invocata e un secondo accusativo oppure κατά + genitivo per le entità chiamate a soccorso dello scongiuro; nel testo il verbo è costruito regolarmente con il primo accusativo (ὀρκίζω σε), mentre per la seconda parte è impiegato il sintagma con κατά che tuttavia è costruito con l'accusativo (in maniera semanticamente immotivata) nelle prime due invocazioni e con l'atteso genitivo nelle ultime due. Anche in questo caso, a parte le oscillazioni tipiche del parlato, appare pertanto evidente quel fenomeno di opacizzazione delle valenze casuali che è già stato evidenziato a proposito dei medaglioni e per la cui analisi complessiva si rinvia al Capitolo V, § 2.

2.4. FILATTERIO DI MOSÈ

Si tratta di un documento singolare e probabilmente unico nel suo genere in quanto costituisce la prova più concreta della circolazione nella Sicilia tardoantica di formulari a disposizione di maghi e chierici per la fabbricazione di filatteri per la protezione personale. Non diversamente da altri documenti similari, neppure questo si è conservato e dopo la prima ed accurata edizione moderna ad opera di Vogliano, Preisendanz (1949), il supporto è andato perduto e tutte le analisi successive dipendono dalle riproduzioni presenti nell'edizione appena citata. Tuttavia anche in questo caso alcuni dettagli del suo ritrovamento e della sua preparazione sono importanti per ricostruire le modalità di fabbricazione e l'uso di questo genere di oggetti²⁰: il primo aspetto importante è che l'oggetto sia venuto alla luce negli scavi che il barone Judica ha condotto nel primo ventennio dell'800 nel territorio di Palazzolo Acreide ed in particolare nell'area occupata da estese sepolture ipogee²¹, per cui, pur senza un riscontro oggettivo, sembra

²⁰ Per l'illustrazione di questi dettagli mi rifaccio alla ricostruzione che delle vicende di questo documento ha offerto F. P. Rizzo (1994-'95, pp. 73-75).

²¹ Se ne può leggere la cronaca -quasi giornaliera-, tenuta dallo stesso barone e poi pubblicata nell'opera *Antichità di Acre, scoperte, descritte e illustrate* dal Barone Gabriele Judica, Regio

probabile che la laminetta sia stata rinvenuta in contesto funerario; questa circostanza, unita alla notizia fornita dal Thorlacius (1829, 10) e ripresa da Vogliano-Preisendanz (1949, pp. 73-74), secondo cui la laminetta sarebbe stata trovata arrotolata su se stessa ed avvolta in un'altra lamina simile – questa però priva di iscrizioni –, rinvia alla prassi tipica della magia negativa e alla deposizione delle *tabellae defixionis* arrotolate e trafitte da un chiodo in tombe, pozzi o luoghi tipici della comunicazione ctonia. Inoltre, il fatto del tutto unico che il filatterio sia stato trovato avvolto in una lamina di rame priva di scrittura, piuttosto che, secondo il costume usuale, inserito in un astuccio di cuoio o di stoffa da tenere appeso al collo o a contatto con il corpo, potrebbe essere indizio del fatto che in questo caso ci troviamo di fronte a due degli utensili di base necessari al praticante di magia, cioè il prontuario contenuto appunto nel filatterio di Mosè ed un supporto pronto ad essere scritto, ritagliato e confezionato, secondo le richieste dell'eventuale cliente.

Anche la preparazione del supporto appare abbastanza eccezionale: infatti, come ha fatto notare Kotansky (1994, p. 127), la tavoletta di rame, sfruttando la duttilità del metallo, è stata ripiegata più volte in modo da ricavare una rigatura orizzontale entro la quale sono state impresse le 36 linee di scrittura con una precisione che conferma che la rigatura è stata ottenuta prima di scrivere il testo; dopo la scrittura la laminetta è stata piegata a metà lungo l'asse verticale, più o meno al centro del supporto e poi è stata avvolta su sé stessa e inserita nella lamina esterna²². La scrittura, abbastanza accurata, rimanda a modelli libreschi del II/III secolo d.C. o ancora più tardi secondo le ipotesi del Vogliano; se tuttavia il testo fosse stato impresso usando dei caratteri mobili, secondo quanto traspare dalla descrizione del Vogliano²³, che negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale sembra aver avuto a propria disposizione il documento, non si può escludere che questi risalgano ad un momento anteriore a quello in cui sono stati usati per la composizione di questo testo.

custode delle Antichità del distretto di Noto, Messina, presso Giuseppe Pappalardo, 1819. L'opera è raggiungibile all'indirizzo: https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5Qad2qxwfy2qNwaXKkc-JpWVPkq7wRr2Vc4oReEkky1j4yHSS-3I4wIBX80hDmkAtmKZvIjZwul-j3u1yuoXF39s8p2rJjil6ppTzaExbENo9eiZh5voMZ0MuE51ODrBFRZXuYxFat-KCpBE2Orv_ZQgunqCTI1KTA7E-2UiWwraFfPdNQd0XVBGLrZ7ds4ZkF7LhLigoFYFAA0h0bp5gPWjmyIsKAJyd-0aSmh9UopaimyruhmWDMrwSTV-vM03Xc83_dfAV (consultato il 20 marzo 2024).

²² L'operazione di ripiegare il supporto lungo l'asse verticale, per procedere ad un'ulteriore piegatura o avvolgimento, ricorda da vicino la prassi seguita nella fabbricazione del filatterio da San Giovanni Galermo (*q.v.*).

²³ «Il testo è inciso, o, per meglio dire, impresso su una sottile laminetta di rame [...], più avanti «La lettura del testo può essere fatta servendosi del rovescio» e, ancora «Alcune incertezze di lettura permangono là, dove l'impressione manchevole delle lettere lascia trasparire troppo poco di esse sul rovescio» (Vogliano-Preisendanz 1949, p. 74)

Ad ogni modo, se, come vedremo, la parte centrale del filatterio contiene un'estesa citazione del Deuteronomio nella versione di Aquila, gli estremi biografici di quest'ultimo personaggio (II secolo d.C.) possono essere presi come *terminus a quo*.

La storia abbastanza travagliata di questo documento si riflette nelle incertezze di lettura che caratterizzano la parte centrale del testo, in particolare le ll. 17-22. Una tradizione ecdotica seguita per lo più dagli studiosi italiani, da Vogliano a Pugliese Carratelli a Manganaro e, infine, a Rizzo, ha visto in questa parte una serie di *nomina sacra* da Iao a Osiris inframezzati da *voces magicae* e conclusi dall'espressione ὅτι ὄνομα Κ(υρίου); da quando tuttavia R. Kotansky, partendo dall'identificazione di tre chiavi di lettura come il verbo γν[ο]<φω>θήσεται nella parte finale di l. 19, di τριχιδώντα alla linea successiva e infine di ψεκάδες alla l. 21, tre varianti attribuite nell'Esapla alla traduzione del Vecchio Testamento fatta da Aquila, è diventato evidente che dalla metà della l. 19 fino alla fine di l. 22 il filatterio riportava i primi versi del cosiddetto Cantico di Mosè (Deuteronomio 32, 1-3), ma non nella versione canonica della bibbia dei Settanta, bensì nella versione eseguita da Aquila, nota da scarsissimi testimoni diretti e per lo più da testimonianze indirette attribuite appunto alla versione di Aquila nella cosiddetta Esapla, un'edizione della bibbia approntata da Origene nella prima metà del III secolo d.C.

Questa lettura del testo, che mi sembra basata su prove inconfutabili e che ho pertanto accettato nella presentazione di questo documento (Appendice n° 34), ha conseguenze profonde tanto nella comprensione del testo quanto nei risvolti di carattere religioso e culturale connessi.

- 1 [Φυλα]κτήριον ᾧ [Μωσ]ῆς ἐχρᾶ[το] ἐν τῷ
- 2 [φύλα]ξε αὐτὸν εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων.
- 3 ἐ[ν] τῷ ἀγαγεῖν αὐτὸν εἰς τὴν δόξαν
- 4 φυσικοῦ. Ἀνεχώρει [τ]ὸ ἁγιοσύ[νης πν-]
- 5 [ε]ῦμα καὶ μετὰ ταῦτα μετέστρεφεν.
- 6 [Λ]όγον πετάλῳ χρυσῷ ποίει ἕξ· Σαβαώθ.
- 7 [Δεῖ ἅ]ρτύην μετὰ ληβ[ά]νων, ζμύρναν.
- 8 Φυλακτήριον Μωσέως ὅτε ἀνέβαινεν
- 9 τῷ ὄρει Σειλαμωναι λα[β]εῖν κάστου.
- 10 [αὐ]τὸ φορῶν οὐ φοβήσῃ μάγον οὐδὲ κατὰ-
- 11 δεσμον οὐδὲ πνεῦμ[α πον]ηρὸν οὐδέ τι δὴ-
- 12 ποτε. Καθαρείως δὲ [αὐ]τὸ φόρει, ὃ οὐ με-
- 13 ταδώσεις πλὴν γο[ν]ίμοις.
- 14 “ Ἰαῶ Σαβαώθ Ἄδωναῖε Σειλαμ Ἀβλα-
- 15 [ν]αθαναλβα, Κόσμε Κόσμου, διαφύ-
- 16 λαξον τόνδε. Ἀβρασάξ, [Τρ]ώ,
- 17 ΥΨΖΛΣΣΣΟΟΟΧΛΗΘ *charaktêres* (?) ΕΗΡΟΟΖΟΟ
- 18 [.] ΕΟΟΟΟΧΟ ΑΒΡΙΑΑ[.]Σ Ιαῶ ου ειε Ἰηου

19 ΘΑΘΘΑ ΕΛΑΑ Φθᾶ ΩΩ
 20 ρανὸν [.] ΑΙΛΑΝΣΩΚΩ[.] ΚΟΥΤΩΗΓΑΛΟΓΕ
 21 ΤΟ ὁμοῦ Ὡσίρι ANT[.] ΕΠΙΠΑΑΝΚΑΙ
 22 Ε[.]ΨΕΚΑΔΕΣΕΙΠΙΚΛΟΗΝ ὅτι ὄνομα Κ(υρίου)υ”.
 23 Φυλακτήριον Μωσέως ὅτε ἀνέ-
 24 βαινευ τῶ ὄρει Σει [λ]αβεῖν Σεισε-
 25 ι λαβεῖν κάστου. [α]ὐτό φορῶν οὐ φο-
 26 βήση μάγον οὐδὲ κατάδεσμον οὐδὲ
 27 πνεῦμα πονηρὸν οὐδέ τι δῆποτε.
 28 [Κα]θαρείως δὲ αὐ[τ]ὸ φόρει, ὃ οὐ με-
 29 [τα]δώσεις πλὴν γο[ν]ίμοις. “Ἰαῶ Σαβ-
 30 [αῶθ], πρὸς πυρετὸν ἢ [πρὸ]ς ἡμερηνοὺς [πυ]-
 31 [ρετοῦς] ἢ πρὸς ... ὀφθαλ[μοῦ β]ασκάνειαν
 32 [ἀνα]ιτέσημον ἀγαθᾶ: [αὐτό φορῶν οὐ φο]-
 33 [βή]ση μάγον οὐδὲ πνεῦ[μα πονηρὸν οὐδὲ]
 34 [φαν]τασίαν. Ἡ ζήση μα[κρο]μεύων ταῦ]-
 35 [τα μ]αθῶν, ζήση μα[κρο]βίος, ἔχων κακοῦ]
 36 [δαίμ]ονος ἄδειαν.

“γν[ο] <φω>θήσεται οὐ-
 ρανός, [κ]αὶ λαλήσω, καὶ [ἀ]κουέτω ἡ γῆ λό<γον στόμ>α-
 τος μου. ὡς τριχίῶντα ἐπὶ πᾶν καὶ
 ὡς ψεκάδες ἐπὶ χλόην. ὅτι ὄνομα Κ(υρίου)υ <ἐκάλεσα>”.
 Aquila, Deut. 32. 1-3

«A Filatterio di cui si servi Mosè (per proteggersi) davanti al Santo dei Santi e nel portarsi verso la gloria del divino. Lo spirito di santità si ritirò e dopo queste cose si allontanò. Prepara questo racconto con una lamina d’oro (e scrivi) sei volte (le sei lettere?) Sabaoth. Bisogna versare incenso e mirra.

B Filatterio di Mosè quando salì al monte Sinai per ricevere l’amuleto. Portando questo non temerai mago, né incantesimo né spirito maligno né niente del genere. Portali in maniera pura e non lo rivelare a nessuno se non ai discendenti (/agli adepti).

C “Iao, Sabaoth, Adonai, Seilam (eterno) Ablanathanalba, cielo del cielo, proteggete il tale.

voces

Abrasax, Tro voces ‘chiama il deserto’ zoo.e charaktêres Iao ou ei eie Iesou Thaththa, Elaa Phtha ôð”.

“Il cielo sarà oscurato e io parlerò,
 E che la terra ascolti le parole della mia bocca,
 Come sottile rugiada sull’erba,
 E come dolce pioggia sull’erba,
 Perché <ho chiamato> il nome del Signore”
 (Deuteronomio 32, 1-3 versione di Aquila)

D Filatterio di Mosè quando salì al monte Sinai per prendere la tabella d’oro per fare l’amuleto. Portando questo non temerai mago, né incantesimo né spirito maligno né niente del genere. Portali in maniera pura e non lo rivelare a nessuno se non ai discendenti (/agli adepti). “Iao, Sabaoth”.

E Contro la febbre e contro la febbre diurna e contro l’invereconda invidia dell’occhio (malocchio), concedi prosperità al tale”.

F [Portando questo] non temerai mago né apparizioni (del demonio). Certamente vivrai [a lungo] avendo appreso queste cose. Vivrai [a lungo] [possedendo] l’impunità dal demonio [malvagio]».

Nella traduzione di servizio presentata qui sopra ho distinto, per comodità di comprensione della struttura testuale, le diverse sezioni di cui si compone il documento, contrassegnandole con lettere dell'alfabeto maiuscole; nella sezione C, accanto alle interpretazioni tradizionali, ho riportato il testo come proposto da Kotansky. Come è facile vedere, la citazione del cosiddetto cantico di Mosè in un filatterio che si muove tutto entro la celebrazione di Mosè, tanto per il ruolo che questa figura ha avuto nella storia del popolo ebraico, quanto per la connessa fama di mago, appare perfettamente coerente con l'insieme; questo, tuttavia, è in grado di influenzare abbastanza profondamente l'interpretazione di termini e passi di non piana comprensione come quelli presenti nelle sezioni finali del documento.

Le prime due sezioni del testo contengono un racconto della tradizionale salita di Mosè al *sancta sanctorum* collocato alternativamente sul monte Sinai o sul monte Horeb, di cui Kotansky (1994, pp. 131-134) ha individuato le diversi possibili fonti bibliche, nonché alcune corrispondenze nei papiri magici, senza che, tuttavia, il filatterio ne riprenda alcuna in maniera letterale.

La disparità delle fonti confluite nel testo del filatterio è chiaramente percepibile dalle leggere discordanze dei due dettati: nel primo, infatti, Mosè appare già in possesso del filatterio quando sale al monte, nel secondo invece sembrerebbe che Mosè abbia ricevuto il filatterio sul monte dalle stesse mani del Signore. I due incisi che seguono le prime due descrizioni del filatterio, sono invece evidentemente altra cosa rispetto al racconto della salita di Mosè al monte: il primo contiene una descrizione delle modalità di fabbricazione del filatterio e del rituale per renderlo efficace ("Prepara questo λόγος con una lamina d'oro (e scrivi) sei volte (/le sei lettere?) *Sabaoth*. Bisogna versare incenso e mirra", ll. 6-7); il secondo invece contiene una magnificazione del potere del filatterio e un'istruzione su come deve essere usato per essere efficace ("Portando questo non temerai mago, né incantesimo né spirito maligno né niente del genere. Portalo in maniera pura e non lo rivelare a nessuno se non ai discendenti (/agli adepti)", ll. 10-13).

Queste due prime descrizioni del filatterio sono seguite dalla formula che si doveva pronunciare per ottenere la protezione auspicata: questa si apre con una serie di *nomina sacra* sia coerenti con la tradizione religiosa ebraica (Ιαῶ, Σαβαώθ, Ἀδωναϊε²⁴, Σειλαμ, Κόσμε Κόσμου) sia di estrazione più propriamente magica, come il palindromo Ἀβλα[ν]αθαναλβα, o i nomi Ἀβρασαάξ e [Τρ]ώ; l'inciso διαφύλαξον τόνδε, inserito prima dei due ultimi nomi, rivela ancora una volta la confluenza nel testo di un'espressione tipica dei modelli di formulario ('proteggi il tal dei tali'), che nella confezione del filatterio doveva essere personalizzato inserendo il nome del cliente.

²⁴ Da notare che in questo caso la forma riceve il morfo greco del vocativo, mentre di solito compare nella forma non declinata Ἀδωναί.

Le linee successive da l. 17 fino alla metà di l. 19 contengono *voces* e *charaktêres*, tra le quali è forse possibile enucleare Iao, seguito da sequenze assonanti di vocali, e il nome di Ptah, dio creatore e della luce nella teologia egiziana, di frequente attestazione nei papiri magici greci e copti²⁵. A metà della linea 19, in maniera improvvisa e apparentemente senza collegamento preciso con l'immediato contesto, inizia la citazione dell'inizio del Cantico di Mosè, secondo la versione greca della Bibbia approntata da Aquila, di cui si è già detto; a questo proposito Kotansky sottolinea le motivazioni profonde di questa citazione:

In Deut. 32:1-3, Moses sings his song to the whole assembly of Israel, with his own words likened to a divine utterance that even heaven and earth must hear. The words not only represent a distillation of all Moses' divine teaching as given on Sinai, they serve as a sort of incantation in themselves, for the words appropriately end, "I will proclaim the name of the Lord." That name, and its proclamation, represents the very essence of the magic 'Phylactery of Moses'- it is the 'Sabaoth' of the inscribed golden leaf (line 6), the Divine Names and Tetragrammaton (lines 14-18, 29f.) that Moses acquires on his ascent to Sinai. (Kotansky 1994, p. 144)

Il contenuto della penultima parte (ll. 22-30), dopo una ripetizione quasi letterale del racconto dell'ascesa al monte e dopo un centone che raccoglie indicazioni sull'efficacia del filatterio e sulle modalità con cui deve essere portato si conclude con la formula da pronunciare ad alta voce, questa volta in forma abbreviata (Ιαω, Σαβ[αώθ]) rispetto a quella delle ll. 14 e ss. La parte che va dall'inizio della l. 30 fino alla fine del testo si è prestata a letture e a interpretazioni discordanti, anche per l'oggettivo danneggiamento della lamina e le lacune che si prestano ad integrazioni diverse. Appare comunque evidente che anche in questa parte sono confluiti testi o porzioni di testo di natura disparata; dalla linea 30 alla 32 compare di nuovo una specie di etichetta che descrive il contenuto del filatterio il cui esordio è stato diversamente interpretato: Rizzo, come altri, legge il termine iniziale come *πνερόν*, intendendolo come "[protezione] contro la malvagità..." e preferendola alla lezione accettata da Kotansky, *πυρετόν* ("[protezione] contro la febbre..."), con la motivazione che questa seconda introdurrebbe una nota prosaica e quotidiana che mal si adatterebbe al tono generale del filatterio. Pur in assenza di elementi dirimenti, credo che la confluenza nel filatterio di formule di diversa provenienza e natura, potrebbe in qualche modo rappresentare una soluzione rispetto all'osservazione del Rizzo. Anche l'ultima frase, che contiene una descrizione dei benefici effetti del filatterio, si presta a interpretazioni diverse a seconda dell'integrazione accettata per l'aggettivo che probabilmente doveva qualificare l'oggetto βίον ('vita') caduto in lacuna: alla vita 'beatissima' (μα[κάριστον) accettata da

²⁵ Per i cui riferimenti si veda il commento di Kotansky (1994, p. 143).

Rizzo che in proposito evidenzia i paralleli giovannei (Rizzo 1994/'95, p. 102) ed i possibili richiami allo gnosticismo (Rizzo 1994/'95, pp. 100-101), Kotansky preferisce la lunghezza della vita (μακροημερέων ... μακρόβιος), sulla base di una serie di paralleli con una formula tipica che compare almeno in otto diversi passi del testo del Deuteronomio ad esprimere l'augurio "che la tua vita sulla terra possa essere lunga" (Kotansky 1994, pp. 147-148).

Tanto i contenuti appena descritti, quanto le circostanze di rinvenimento e le caratteristiche del supporto richiamate all'inizio rappresentano altrettanti motivi che vengono a confermare l'eccezionalità di questo documento. Sul piano dei contenuti i richiami alla figura di Mosè, presenti sia nelle prime due descrizioni del filatterio sia nell'estesa citazione del Cantico di Mosè che occupa la parte centrale del testo, convergono nell'indicare una componente ebraica come caratteristica di almeno una parte delle fonti confluite in questo documento; inoltre, la conoscenza della versione della Bibbia ad opera di Aquila e l'accentuazione di aspetti della figura di Mosè connessi in maniera più o meno scoperta con la magia rinviano a gruppi di ebrei della diaspora in qualche modo marginali se non addirittura eretici rispetto alla tradizione giudaica ortodossa (Rizzo 1994/'95, pp. 97-98). Tuttavia, accanto a questa componente di carattere ebraico, è innegabile l'emergere di motivi connessi con lo gnosticismo tardo-antico, percepibili sia nella tensione vita/morte, sia nell'accentuata presenza conflittuale di forze benefiche e malefiche, sia infine nell'esaltazione della conoscenza delle realtà divine come mezzo di salvezza, percepibili specialmente nell'ultima parte del testo²⁶.

Ma non mancano neppure motivi caratteristici della magia egiziana riflessa nei papiri e nelle gemme magiche: basti pensare alla presenza del diffusissimo palindromo $\alpha\beta\lambda\alpha\nu\alpha\theta\alpha\nu\alpha\lambda\beta\alpha$, alla citazione dei *nomina* Αβρασαξ e Ptah, al punto che non sembra da escludere che la paternità del documento possa risalire a gruppi di ebrei della diaspora stanziati in Egitto.

Se tutti questi elementi vanno ancora una volta a confermare, da una parte, l'estremo sincretismo religioso e culturale che caratterizza i documenti magico-religiosi tardo-antichi, dall'altra la permeabilità dei confini tra pratiche magiche e religiosità popolare, le circostanze di ritrovamento e le modalità di conservazione dell'oggetto ancorano in maniera indubitabile quest'oggetto nella realtà locale di un'area interna della Sicilia sud-orientale e possono aprire uno spiraglio sull'attrezzatura tipica di un praticante della magia del periodo tardo-antico. Non è pertanto fuor di luogo concludere quest'analisi con il giudizio complessivo formulato da R. Kotansky:

²⁶ Per una puntuale illustrazione di questi motivi si veda Rizzo 1994/'95, pp. 99-100.

No doubt the production and preservation of the 'Moses Phylactery' belonged in the hands of special Jewish groups interested in working mystical theurgy and initiation (see above). The 'Phylactery of Moses' is no ordinary protective amulet, but an initiate's privileged 'membership card' which he (or she) was to carry throughout life and hand down only to fellow-initiates. It derives its authority from the fact that it is the very phylactery that Moses was given and used in his encounters with the divine. (Kotansky 1994, p. 134)

2.5. FILATTERIO DA COMISO PER SKUBON

Il territorio di Comiso, già noto per la presenza dei filatteri per la protezione dei campi, in tempi più recenti ha restituito un altro documento di notevole interesse come la lamina d'oro con inciso uno scongiuro per la protezione di un certo Skubon (n° 31 dell'Appendice), ritrovata nel 1988 nello scavo di un edificio pertinente alle terme locali; stando alla relazione del responsabile dello scavo, la laminetta si trovava sul piano di campagna del giardino delle terme, da cui l'ipotesi che possa essere stata smarrita accidentalmente da chi la portava con sé (Di Stefano 2003, pp. 376-377). Il tipo di supporto e la sua preparazione offrono un parallelo interessante con il filatterio di Mosè: anche in questo caso infatti la lamina è stata ripiegata più volte su sé stessa per ottenere la rigatura che è stata rispettata in maniera accurata nell'inserimento del testo, la cui distribuzione si presenta molto regolare, a parte un accrescimento della spaziatura delle lettere nella parte finale. Sulla base della forma delle lettere lunate e della conformazione dell'*alpha* 'a occhiello', gli editori propongono una datazione al V secolo d.C. che appare perfettamente in linea con quella degli altri documenti magico-religiosi siciliani del periodo tardo-antico e anche dei contenuti del testo (Bevilacqua-De Romanis 2003, pp. 390-391).

1. Ὅρκίζω σε τὸν με-
2. γαν θεὸν ζῶ(ν)τα, τὸ-
3. ν ἐπάνω τοῦ θεοῦ Σα-
4. βᾶω τὸν Ιᾶω, τὸν ἐπ-
5. ἄνω τοῦ Ιᾶω τὸν Ελοε-
6. ον, τὸν ἐπάνω τοῦ Ε-
7. λοεου τὸν Ελαν, τὸν
8. ἐπάνω τοῦ Ελαν
9. τὸν Μαρμαριω, τὸ
10. ν ἐπάνω τοῦ Μαρ-
11. μαριω τὸν Ιακο-
12. βᾶ, τὸν ἐπάνω τοῦ
13. Ιαβοχ τὸν Ωγ[.]α.
14. Διαφύλαξον Σκ-

15. ὕβρον ὄν ἔτεκεν
 16. Μαρυλλε[τ]να.

«Scongiuro te, il grande dio vivente, quello al di sopra del dio Sabað(th), Iao, quello al di sopra di Iao, Eloeon, quello al di sopra di Eloeon, Elan, quello al di sopra di Elan, Marmario, quello al di sopra di Marmario, Iakoba, quello al di sopra di Iaboch (*sic*: per Iakob), Colui che [...]. Proteggi Skúbon che Marullina ha generato».

L'ipotesi dell'esistenza e della circolazione di modelli di filatteri, già argomentata a proposito del filatterio di Mosè, risulta confermata anche dalla lamina di Comiso, il cui testo appare formato dall'unione di tre diverse formule: la formula esorcistica iniziale (ὀρκίζω σε), la sequenza delle divinità chiamate a rendere efficace l'esorcismo, coordinate dalla preposizione ἐπάνω seguita dal genitivo, infine la formula profilattica (διαφύλαξον) seguita dal nome del personaggio interessato con l'indicazione della filiazione per via materna. Prima di entrare nel merito dei *nomina sacra*, che rappresentano l'elemento più notevole di questo documento, un'osservazione sulla competenza linguistica del redattore di questo testo, che appare notevole sotto diversi punti di vista e priva di quelle oscillazioni e delle imperfezioni che si sono notate in altri documenti dello stesso genere: qui, infatti, ὀρκίζω è seguito costantemente dall'accusativo e la costruzione è rispettata per tutta la lunga serie di accusativi che occupa la parte centrale del testo. Tuttavia c'è da domandarsi se, in questo caso, si abbia effettivamente a che fare con la costruzione con il doppio accusativo oppure se tutti gli accusativi successivi da τὸν μέγαν θεὸν ζῶ(ν)τα in poi non siano delle semplici apposizioni dell'accusativo σε la cui referenza rimarrebbe altrimenti inesplicita²⁷: infatti questo scongiuro, d'impronta nettamente religiosa, non chiama in causa demoni o altre entità magiche cui potrebbe essere riferito σε, ma si rivolge ai diversi nomi sacri che vengono invocati a protezione del cliente. Naturalmente niente esclude che l'autore del testo, vista la sua dimestichezza con diverse figure delle Scritture abbia semplicemente riprodotto uno stilema (ὀρκίζω σε τὸν Θεόν 'ti scongiuro in nome di Dio') che ricorre in Marco 5.7 e altrove nel Nuovo Testamento, cui avrebbe aggiunto la successiva serie di invocazioni. In ogni caso il controllo morfo-sintattico – anche nel caso della lunga serie di accusativi – appare eccellente, così come l'aspetto fonetico in cui si segnalano solo l'omissione della nasale /_C (ζῶ(ν)τα), un tratto che rinvia ad un fenomeno del parlato, al pari dello iotacismo di Μαρυλλε[τ]να.

Il confronto di questo con altri documenti simili mette bene in luce l'estrema varietà che riguarda tanto le competenze linguistiche e ortografiche

²⁷ Gli editori propendono per l'interpretazione dell'espressione come doppio accusativo, invocando una serie di riferimenti che non mi sembrano appropriati a risolvere la questione (Bevilacqua-De Romanis 2003, pp. 393-394 e n. 2).

degli autori dei testi incisi, quanto lo *status* socio-economico dei clienti di queste pratiche, dal momento che il possessore di quest'oggetto, sia per il metallo prezioso con cui è stato fabbricato sia per il luogo in cui è stato rinvenuto potrebbe essere appartenuto all'élite della società siciliana contemporanea. Ma, come si è già accennato, la serie dei nomi invocati nella parte centrale del documento rappresenta l'aspetto più interessante di questo testo, a cominciare dall'invocazione iniziale rivolta 'al grande Dio vivente', un'espressione tipica degli esorcismi di tradizione giudaica, che compare anche in altri documenti magici e di cui Kotansky ha indicato precisi paralleli nella bibbia ebraica come nella traduzione dei Settanta (Kotansky 1994, p. 384). I nomi successivi sono tutti collocati in una costruzione per asindeto caratterizzata dalla ripetizione ritmata della preposizione ἐπάνω, producendo l'effetto in una specie di litania, a proposito della quale è stato efficacemente osservato "[...] che fa pensare a una sorta di inno musicato e che comunque tradisce un'originaria recitazione orale" (Bevilacqua-De Romanis 2003, p. 395)²⁸. Probabilmente neppure il fatto che siano citati sette nomi sacri e che questi siano presentati come posti 'l'uno sopra l'altro' rappresentano circostanze casuali: infatti, il motivo dell'esistenza di sette cieli, presente in molte visioni cosmologiche dell'antichità a partire dal mondo mesopotamico, e probabilmente fondata sul fatto che sette sono appunto i pianeti visibili ad occhio nudo, acquista un significato particolare nella religione ebraica, dove ciascun cielo è associato ad un arcangelo, pronto ad eseguire gli ordini del Signore²⁹; del resto anche la maggior parte dei nomi sacri citati è inquadrabile nella tradizione ebraica del nome di Dio e nel fatto che, essendo questo impronunciabile, deve essere sostituito da denominazioni diverse come appunto Iao, Sabaoth, Elohim e varianti³⁰. Anche Marmario(th), nome attestato nell'ambito dell'angelologia giudaica o cristiana, compare spesso nei documenti magici tra le altre divinità invocate (Bevilacqua-De Romanis 2003, p. 397), mentre il nome del patriarca Giacobbe da solo o assieme agli altri patriarchi (Abramo, Isacco) compare in altri documenti magici come il filatterio di Monaco (cfr. Capitolo IV, § 1) ed è citato assai frequentemente sui documenti siciliani anche al di fuori dell'ambito magico-religioso. In considerazione del fatto che l'estensore di questo testo appare dotato di una buona competenza della lingua greca e della sua ortografia, l'ipotesi che nella forma

²⁸ Sulla componente orale presente in molti tipi di preghiere e di esorcismi, oltre ai riferimenti citati da Bevilacqua-De Romanis (2003, p. 395, n. 5), rinvio (Consani 1997a e Consani in stampa).

²⁹ Cfr. la voce *Angelology*, (L. Blau, K. Kohler) <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1521-angelology> (consultato 18 agosto 2023).

³⁰ Se ne vedano i riferimenti addotti in Bevilacqua-De Romanis 2003, pp. 396-397.

Ωγ[.]α di l. 13 sia da vedere l'accusativo maschile del participio presente di εἰμί (ὄντα)³¹, 'quello che è', mi è sembrata una proposta accettabile.

Nonostante il nome del possessore del filatterio rimanga senza plausibili confronti nell'onomastica greca, quello della madre appare largamente diffuso nell'epigrafia greca d'Italia sia a Roma che in Sicilia³², per cui non sembra ci siano motivi per mettere in dubbio l'appartenenza degli individui che li portavano alla popolazione della Sicilia tardo-antica. In conclusione questo filatterio presenta un tipo di testo i cui contenuti sono coerenti con una preghiera d'impronta giudaica o in subordine cristiana, senza la presenza dell'apparato di *voces* e di *charaktêres* che invece caratterizza molti degli altri documenti di protezione personale coevi; tuttavia il possibile inserimento di questo filatterio in una serie di confronti intertestuali con le gemme magiche ed i papiri magici è in grado di chiarire notevolmente sia la sintassi complessiva del testo sia alcuni dettagli interpretativi (cfr. Capitolo IV, § 3).

3. Iscrizioni su tombe

Il motivo per il quale ho ritenuto utile inserire tra le altre tipologie di testi magico-religiosi anche due iscrizioni tombali è rappresentato dalla circostanza che in questi casi non si tratta degli usuali epitaffi, d'impronta cristiana, ebraica o pagana caratterizzati dal formulario ricorrente e che è stato oggetto di studi approfonditi; qui, al contrario, si ha a che fare con iscrizioni che, per quanto apposte sulla lastra di copertura di un sepolcro, mostrano dei caratteri del tutto particolari e che in un modo o nell'altro esibiscono elementi chiaramente caratterizzati in senso magico.

3.1. ISCRIZIONE TOMBALE DI CAUCANA

L'iscrizione di Caucana, proveniente dalla località denominata Punta Secca, è caratterizzata da una storia singolare sia nella sua fase antica che in quella recente. Dentro un edificio domestico costruito fra 580 e 600 è stata ritrovata una sepoltura di età bizantina risalente al 625/630, vale a dire alla fase finale dell'edificio, poi definitivamente abbandonato attorno al 650; la sepoltura contiene i resti di una donna di circa 25 anni e di una bambina di circa 4 anni che l'esame del DNA

³¹ L'ipotesi, pur con tutta la cautela che questo caso richiede, è discussa e alla fine è preferita dagli editori del testo (Bevilacqua-De Romanis 2003, p. 398).

³² Confronti possibili per entrambi i nomi in Bevilacqua-De Romanis 2003, pp. 398-399.

ha rivelato essere consanguinei, quindi probabilmente madre e figlia. Secondo uno degli eventi più spesso esorcizzati negli epitaffi, qualcuno ha violato la tomba a breve distanza dalla sepoltura e un successivo intervento – forse ad opera dei familiari delle defunte – ha cercato di ricomporre i corpi ed ha sigillato di nuovo la tomba: le lastre di copertura della tomba, così come sono state ritrovate dagli archeologi dell'Università della British Columbia che hanno scavato il sito, risalgono pertanto a quest'ultimo intervento (Wilson 2013, p. 164). Anche la storia recente della lastra tombale di questa sepoltura ha degli aspetti curiosi, poiché l'esistenza dell'iscrizione (n° 12 dell'Appendice) è frutto di una scoperta casuale, una volta che la pietra, a distanza di un anno dal momento dello scavo della tomba, è stata casualmente girata sotto sopra, scoprendo così il testo e il disegno che lo circonda (Wilson 2013, pp. 164-165 e n. 7).

Ora, il testo in sé non ha niente di eccezionale, in quanto si tratta dell'invocazione del *trishagion* ancora presente nell'ordinario della messa e ricorrente anche in altri documenti magico-religiosi³³: questo, come pure altri elementi di contorno quali una croce greca incisa su un altro frammento della lastra tombale e una possibile iscrizione di A e Ω incisa su un'anfora di corredo alla tomba, indirizzano in maniera indubitabile verso una sepoltura di tipo cristiano. Ciononostante due elementi mostrano come, anche in questo caso, ci si trovi di fronte alla mistione di aspetti d'impronta magica con altri di carattere religioso: il primo elemento è rappresentato dalla grafia retrograda dei tre termini del *trishagion*, una circostanza che non trova paralleli nelle abitudini scrittorie dell'epoca e che rinvia invece ad una precisa procedura caratteristica dei testi magici³⁴, in cui la scrittura inversa, oltre a mascherare il significato delle parole così scritte, può anche simboleggiare il rovesciamento dell'ordine costituito che rappresenta uno degli ingredienti di base di ogni pratica magica. L'altro elemento, ancor più significativo è il disegno che accompagna o meglio che circonda il testo scritto: si tratta di tre linee con andamento curvilineo le cui estremità si chiudono a semicerchio, entro cui sono disegnati dei piccoli cerchi che occupano la parte concava e quella convessa di ciascuna linea; il disegno potrebbe trovare confronto in analoghi tracciati noti in tutto il Mediterraneo fin da epoca preistorica ed interpretabili sia come un fiore più o meno stilizzato o come il segno della svastica, di antica ascendenza solare.

Una circostanza abbastanza curiosa è rappresentata dal fatto che nella necropoli di Castelluccio (tra Noto e Palazzolo Acreide) alcune tombe erano chiuse da portelli di pietra su alcuni dei quali è stata scolpita a rilievo un'ornamentazio-

³³ Wilson presenta l'intera serie delle corrispondenze bibliche di questo sintagma e propone che l'iscrizione di Punta Secca rappresenti una citazione dell'*Anaphora* piuttosto che una imperfetta imitazione del *troparion* (Wilson 2013, pp. 166-167).

³⁴ Si vedano i paralleli addotti da Wilson 2013, p. 174 e n. 60.

ne che alle quattro estremità presenta segni curvilinei che ricordano da vicino l'andamento delle linee che circondano l'iscrizione di Punta Secca³⁵: pur essendo enorme la distanza temporale tra la necropoli di Castelluccio (datata alla media età del bronzo) e la sepoltura d'età bizantina, l'analogia di queste ornamentazioni potrebbe rappresentare qualcosa di più di una pura causalità e potrebbe rivelare la lunga permanenza nella Sicilia sud-orientale dell'uso di incidere questo genere di motivo grafico sulle lastre poste a copertura delle sepolture.

Anche in base a questo parallelo, la conclusione che ne trae Wilson sembra pertanto da sottoscrivere:

... the Punta Secca slab demonstrates a continuing belief in the efficacy of a magical design, and of a formula written backwards for magical effect, in Christian rural Sicily during the first half of the seventh century a. D. (Wilson 2013, p. 178)

3.2. EPITAFFIO DI PAOLO

Il secondo caso notevole di un'iscrizione funeraria che merita attenzione nella prospettiva dei documenti magico-religiosi è stato offerto dalla recente rilettura di una vecchia epigrafe funeraria rinvenuta a Siracusa da Paolo Orsi nel 1894, durante lo scavo della catacomba di San Giovanni; il testo offerto allora e poi generalmente accettato dagli studiosi successivi, pur con diverse proposte integrative della parte finale è il seguente:

christogramma
 Τόπος Παύλου.
 Ἐνθάδε κίτε
 ὦν ἐτῶν τριά-
 [κο]ντα. Ὁρκίζω κα-
 [τὰ τοῦ θεοῦ - - -]HOI Ζαχα[ρίας ?]

Recentemente G. Bevelacqua, considerando scarsamente credibile un'invocazione come 'per il dio di Zaccaria' ha invece proposto di leggere: Ὁρκίζω κα|[τὰ ἀγ]ήου Ζαχα|[ρίου] (o Ζαχα|[ρήου]) e, a seguito di autopsia della pietra, ha proposto di integrare la parte finale come ἐ|γγ<ε>ρι[δίου - - -], arrivando così a proporre il testo che ho accettato (n° 13 dell'Appendice), caratterizzato da un'invocazione contro gli eventuali violatori della tomba, 'per il pugnale di San Zaccaria'. Il termine ἐγγεῖριδιον nel senso di 'utensile' e 'pugnale' ricorre nella bibbia dei

³⁵ Un'immagine e una sommaria descrizione in Monterosso *et aliae* (2023, pp. 22-23).

Settanta³⁶ ed in particolare l'espressione 'pugnale', o 'seghetto' di San Zaccaria è attestato in un passo del quinto capitolo del libro del profeta Zaccaria³⁷, dove però le traduzioni greche parallele a quella dei Settanta si dividono nella resa del termine originale ebraico: alcune traducono con 'rotolo', 'volume' o comunque con qualcosa che ha a che fare con un supporto della scrittura su cui sarebbe stata scritta la maledizione apparsa nella visione del profeta, mentre altre traducono con 'pugnale' o simili; la circostanza è stata spiegata con un possibile fraintendimento dell'ebraico (*megilla vs maggal*), da cui in un secondo momento si sarebbe diffusa la versione accettata nella traduzione dei Settanta, 'pugnale di San Zaccaria', poi divenuto proverbiale pur avendo perso l'originale motivazione semantica (Bevelacqua 2021, 19-20). La diffusione del culto di San Zaccaria³⁸ sia nell'oriente greco sia in Sicilia e le attestazioni epigrafiche dello stesso culto garantiscono che nell'epitaffio siracusano del periodo tardo-antico sia da identificare proprio questo personaggio biblico, attraverso la tradizione assai complessa ricostruita in maniera ben documentata da G. Bevelacqua.

Un elemento che non è stato notato – e che invece mi preme sottolineare come rilevante nella prospettiva generale di questo lavoro – è rappresentato dall'aspetto formale della preghiera finale dell'epitaffio: questa, infatti, non segue il formulario usuale nelle epigrafi sia cristiane che pagane quando si esprime il divieto di aprire la tomba³⁹, ma adotta il verbo tecnico degli esorcismi, alla prima persona singolare come di regola nell'esorcismo dettato dal mago; non escluderei affatto, pertanto, che anche nell'epitaffio di Paolo, come nel precedente, sia possibile vedere una commistione di religiosità e di pratiche di carattere magico-esorcistico, secondo una delle caratteristiche cui questo genere testuale ci ha abituato.

³⁶ Se ne vedano i riferimenti in Bevelacqua 2021, p. 18 nn. 43, 44.

³⁷ Bevelacqua 2021, p. 19.

³⁸ Sul problema delle alternative identificazioni di questo santo con il Zaccaria padre di Giovanni Battista o con il profeta Zaccaria cui è attribuito l'omonimo libro dell'Antico Testamento si veda la ricostruzione proposta da Bevelacqua che propende per l'identificazione del titolare del culto siciliano con il primo di questi personaggi biblici (Bevelacqua 2021, pp. 16-18).

³⁹ Non mi sembra casuale in questo senso che una delle integrazioni proposte per l'ultima parte di questo epitaffio da un esperto dell'epigrafia cristiana come R. Wessel sia stata appunto: Ὁρκίζω κ[ατά] | [τοῦ θ(εο)ῦ, μ]ὴ ὀίξῃ ἵνα ἴα[ύτων ?] (*IGCV0*, n° 617).

Ricorrenze intertestuali

Al fine di completare il quadro della circolazione in Sicilia e nel bacino del Mediterraneo tardo-antico dei documenti che riflettono in maniera diversa e per scopi diversi pratiche di carattere magico si cercherà ora di verificare l'eventuale ricorrenza di formule, espressioni e contenuti che è stato possibile enucleare nell'analisi di alcuni documenti magico-religiosi della Sicilia tardo-antica nelle altre due classi di documenti di carattere spiccatamente magico: le gemme magiche e i papiri magici greci e copti.

Fino a qualche anno fa l'opinione più diffusa fra gli studiosi di questo genere di documenti era che le gemme magiche e i papiri magici attingessero a due tradizioni testuali e formulari diverse, cosa che avrebbe giustificato una pretesa assenza di aspetti di intertestualità fra i testi contenuti in questi diversi generi di documenti magici. Da quando, tuttavia, si sono infittite le ricerche su particolari gruppi di gemme magiche, come quelle cosiddette gnostiche, i cui *corpora* sono stati nel frattempo oggetto di accurata pubblicazione e studio¹, questo genere di

¹ Mastrocinque (2003, 2007, 2014). Uno strumento di fondamentale importanza per lo studio delle gemme magiche è il data-base di C. Bonner, aggiornato e informatizzato dagli specialisti che lavorano presso l'università di Budapest: <http://cbd.mfab.hu/> (ultima consultazione 14 marzo 2024).

posizioni ha subito un radicale cambiamento, come messo in evidenza da uno dei maggiori studiosi italiani di questo settore:

Si può dire che sia un luogo comune quello secondo cui i testi magici e le immagini di dei riportati nei papiri non trovano rispondenza nei testi e nell'iconografia delle gemme, tranne il caso eccezionale della magia detta "Spada di Dardano" [...]. Gli esempi che qui abbiamo riportato indicano come papiri e gemme si rifacessero alle medesime formule, anche se in qualche caso i papiri non parlano di gemme ma di altro genere di magie. Sarebbe da riconsiderare anche la validità del diffuso convincimento secondo cui il gallo anguipede dal busto di soldato – nota divinità solare delle gemme magiche – sarebbe sconosciuto ai papiri. Infatti, nel XXVI papiro magico, dopo la linea 101, è disegnato un dio dalla testa di gallo (identificato con Seth), dotato di un gonnellino da soldato. Ma i collegamenti fra gemme e papiri sono talmente numerosi che non è possibile trattarne diffusamente in questa sede. (Mastrocinque 1998, p. 119)

Questa acquisizione si basa, tra gli altri elementi, sulla costante presenza di Iao, trasfigurazione in chiave greca della somma divinità ebraica, in genere indicata con il tetragramma sacro YHWH, che compare oltretutto nei documenti magico-religiosi siciliani, anche nei papiri magici e sulle gemme con diverse raffigurazioni tipiche:

L'iconografia di Iao, raffigurato spesso come gallo anguipede armato [...], più raramente con testa d'asino, talora alla guida del carro solare, costituisce il soggetto più diffuso nella produzione di talismani nella tarda antichità. E tale diffusione, che quasi definiremmo onnipresenza, dovrebbe far ancora riflettere sul modo in cui il dio ebraico si inserì nei sistemi politeistici del mondo ellenistico-romano. (Mastrocinque 1998, p. 117)

La verifica delle corrispondenze intertestuali che interessano tutte e tre le principali categorie di testi magici, i papiri, le gemme ed i filatteri, è della massima importanza poiché la ricorrenza di figure, di formule e di altri elementi testuali e paratestuali da un tipo di documento magico all'altro rappresenta la riprova della circolazione di formulari e in senso più lato della conoscenza di pratiche magiche che doveva coinvolgere tutti coloro che pur in forme diverse erano interessati alla produzione di questi oggetti.

Tra i numerosi aspetti di intertestualità, nel seguito si cercherà di dar conto di quelli che interessano più da vicino i documenti magico-religiosi siciliani che sono al centro di questo lavoro.

1. Un documento di corredo ai documenti siciliani: il filatterio Monaco

Un documento di particolare interesse, oltre che per i contenuti anche per il complesso degli elementi paratestuali che riuniscono in modo esemplare gli aspetti

del potere sovranaturale della parola accanto a quello magico-religioso della scrittura su un supporto come il filatterio, è rappresentato da una laminetta battuta sul mercato antiquario di Monaco di Baviera nei primi anni 2000 e resa nota da G. Manganaro in un lavoro dedicato per il resto all'analisi dei documenti magico-religiosi siciliani d'età tardo-antica (Manganaro 2007, pp. 282-286); più recentemente questo documento è stato oggetto di un approfondito studio da parte di due specialisti di questo genere di testi come G. Bohac e Ch. A. Faraone (2018).



Filatterio dal mercato antiquario (fac-simile da Bohac-Faraone, 2018, p. 6).

“Ascolta o cielo e io parlerò, poiché il nome del Dio di Giacobbe ho chiamato, del dio di Neetra, del Dio di Abramo, di Gabriele, del Dio di Isacco, di Regedi, del Dio di Giacobbe, di Raphael, del Dio di Mosè, di Ziouda, del Dio di Aronne, di Alphael, del Dio di Daudi, di Rebecca, del Dio di Sabbath, di Michele. Proteggi Nymphikos, che Sosike generò, da ogni demonio e da ogni male”.

[voces] “Proteggi Nymphikos”.

Il testo con la sua formula di protezione διαφύλαξον κτλ. (‘preserva!...’), ripetuta per due volte alla fine della prima parte e, in forma abbreviata, nel riquadro in basso, permette di classificare questo documento tra i filatteri destinati alla

πρόσεχε οὐρανέ κ(αί) {κ} λα-
λήσω ὅτι ὄν(α)ομα θ Εακοβ
έκάλεσα Νητρα
θ Άβραάμ Γαβριήλ
θ Έισσάκ Έρεγεδι
θ Έακώβ Έραφαήλ
θ Μουσή Ζιούδα
θ Άρών Άλφαήλ
θ Δαῦδι Έρεβάκκα
θ του Σαββάτου Μιχαήλ
διαφύλαξον Νυμφικόν
ὄν ἔτεκεν Σωσίκη ἀπό πα [ν]-
τὸς δέμονος κ(αί) ἀπό παντ [ὸς]
κακοῦ

ααα	ηιου
ηηωε	
εαω	ιοιου
υηυ	αιο
θυωι	ι[]ωω
εθη	ωοιο
αεθη	εηα
ωωω	νιτω
ουωηο	ηεο
ιυο	
ιωω	εαι
ννε	
οοοοοοοο	διαφύ-
	λαξον Νυμφι-
	κον

protezione personale di tal *Nymphikós*. Quello tuttavia che lo distingue da altri documenti della stessa tipologia è l'apparato particolarmente ricco di elementi grafici e la stessa organizzazione della superficie scrittoria che ricorda da vicino alcune tipologie ricorrenti sulle gemme magiche. Intanto colpiscono immediatamente l'occhio i due cerchi, quello più piccolo a forma di ovale in alto e quello più grande in basso che sono contornati dal testo scritto; la cura con cui le lettere del testo non interferiscono con il contorno dei due cerchi rivela che probabilmente questi sono stati tracciati prima del testo, cosa che conferma una precisa pianificazione dello specchio scrittoria e, con ogni probabilità, anche la dipendenza di quest'oggetto da modelli diffusi nell'ambiente che lo ha prodotto². Ancora sul piano grafico sono da notare i *charaktêres* tracciati entro l'ovale in alto che ben rientrano nelle tipologie note in Sicilia e altrove: alle stelle, le scale e la figura umana si aggiungono nella parte bassa tre segni che, se non sono idiosincratici, potrebbero essere intesi come lettere dell'alfabeto greco (*delta, theta, zeta*), in riferimento alla tradizione ben viva fin dall'antichità circa il valore esoterico che assumono le lettere dell'alfabeto greco³. L'immagine complessiva dell'ovale, tanto per i *charaktêres* e le *voces*, quanto per il testo scritto lungo il margine in alto e a destra⁴ e per l'approssimativa raffigurazione di una figura umana in posizione seduta sembrerebbe riprodurre da vicino la forma di una gemma magica.

Lettere dell'alfabeto greco sono iscritte anche nei tre piccoli ovali che separano la parte superiore da quella inferiore della laminetta. Il cerchio in basso con la sua doppia linea e le appendici in alto ed in basso potrebbe essere una rappresentazione schematica dell'*ouroboros*, il serpente che si mangia la coda, di frequente impiego sui documenti magici e le gemme magiche come simbologia del potere che divora se stesso, del tempo ciclico e dell'eterno ritorno, tutti motivi particolarmente presenti nella teologia egiziana⁵; dentro all'*ouroboros* sono incise due colonne di *voces magicae*, composte principalmente da vocali con l'inserimento di un paio di *theta*, che terminano con una serie di *omicron*, cui segue la formula di protezione *διαφύλαξον Νυμφικόν*. Anche in questa piccola sezione appaiono le due componenti che caratterizzano questi documenti, cioè il testo scritto e l'apparato dei *charaktêres* e delle *voces magicae*.

² Un tipo di organizzazione della superficie scrittoria che ricorda questo della tavoletta di Monaco si trova nella lamella aurea da Haifa (III-IV secolo d.C.), Kotansky 1994, n° 55, pp. 310-311, composta di sole *voces*.

³ Oltre alla classica opera di Dornseiff (1922), si vedano in merito le considerazioni di Frankfurter 2019b, pp. 636-639.

⁴ Manganaro (2007, p. 284) vi legge *Κυ(ριε) Θρεισιυμα* ('Il Signore Th.'), mentre Bohak-Faraone (2018, p. 6) interpretano la sequenza come un tentativo, non del tutto riuscito, di scrivere *Κυ(ριε) ελεησον* ('Signore abbi pietà').

⁵ Per alcuni riscontri si veda Manganaro (2007, p. 285, figg. 18 e 19).

Più complessa si presenta invece sia la disposizione che la composizione del testo scritto nella parte superiore, la cui natura composita rinvia di per sé alla presenza di modelli diversi cui ha fatto ricorso chi ha creato questo documento.

Il testo si apre con quella che appare come un'evidente citazione del testo biblico, in particolare del cosiddetto 'Cantico di Mosè', Deuteronomio 32,3 Πρόσεχε ούρανέ καί λαλήσω ('Porgete orecchio o cieli e io parlerò')⁶, cui viene aggiunta l'espressione ὅτι ὄνομα θε(εοῦ) Εακοβ ἐκάλεσα ('poiché ho chiamato il nome del Dio di Giacobbe), in cui l'espressione il 'nome del dio di Giacobbe' potrebbe riflettere un sintagma che compare in Salmi 19,2. Tra parentesi sono da notare le approssimazioni di carattere fonetico, come in Εακοβ (più avanti scritto correttamente), l'evidente *lapsus* di ὄναμα per ὄνομα⁷, la grafia di un *k* superfluo fra l'abbreviazione κ(αί) e λαλήσω: si tratta di segnali che rivelano una scrittura trascurata o approssimativa forse perché eseguita sotto dettatura o comunque in riproduzione di una recitazione orale di queste formule. Ciononostante, il redattore di questo filatterio sembra un personaggio che conosce bene le abbreviazioni d'uso ed è dotato di una calligrafia che con i suoi tratti ricurvi ricorda quella su papiro, mentre sul piano ortografico e linguistico è in grado di scrivere un greco generalmente corretto.

L'ultima invocazione al nome del Dio di Giacobbe dà l'avvio alla seconda sezione del testo, disposta simmetricamente ai lati dell'ovale superiore e che si compone di una serie di invocazioni caratterizzate dalla ripetizione di *theta*, abbreviazione di θε(εοῦ), cui viene associata un'imponente serie di nomi di personaggi biblici maschili e femminili, inframezzata dai nomi degli arcangeli Raffaele, Gabriele e Michele, particolarmente presenti nei documenti magico-religiosi siciliani⁸. L'ultima invocazione θ τοῦ Σαββάτου (del dio del Sabbat), che appare come una perfetta denominazione del dio degli Ebrei, è un'espressione che, per quanto adeguata sul piano descrittivo, non compare mai nelle fonti ebraiche, mentre è abbastanza diffusa in quelle cristiane, nei vangeli di Marco, Matteo e Luca (Bohak-Faraone 2018, p. 11): una circostanza che mostra chiaramente la difficoltà di distinguere in modo preciso la componente ebraica da quella cristiana in questo testo come nel resto dei documenti di carattere magico-religioso della Sicilia tardo-antica.

⁶ Il testo del salmo in questo caso è coerente con la versione della bibbia dei Settanta, mentre nel caso del filatterio di Mosè lo stesso passo è citato, come si è visto, secondo il testo della versione di Aquila.

⁷ Si tratta con ogni probabilità di un *lapsus* di carattere psicolinguistico, creato per anticipazione indebita di un suono successivo, di solito quello della sillaba successiva. Su questa tipologia di errori mi permetto di rinviare ad un mio precedente lavoro (Consani 2003a, pp. 52-58).

⁸ Sulla triplice invocazione del nome di Dio nella forma "Il dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe" che compare per la prima volta in Esodo 3:6,15, e frequente in età tardo antica e sull'espansione che la caratterizza sia nella tradizione cristiana che in quella ebraica si vedano Bohak-Faraone 2018, pp. 8-11.

La terza parte del testo, dopo la citazione biblica iniziale e le ripetute invocazioni al Signore, contiene l'usuale formula di protezione, con la filiazione materna del personaggio, in questo caso riferita a due persone che portano nomi greci assai diffusi nel periodo ellenistico e romano⁹. Infine, le entità contro cui si invoca la protezione – ἀπὸ παντὸς δέμονος κ(αὶ) ἀπὸ παντ[ὸς] κακοῦ – rimandano ad un ambiente cristiano in cui, a ben altri livelli rispetto a quelli cui dovevano appartenere i due personaggi appena ricordati, il dibattito sulla natura dei demoni si presentava ricco di dubbi e non privo di spunti polemici¹⁰.

Nel complesso questo documento, non diversamente da altri testi siciliani similari, appare composto da chi aveva una familiarità notevole con il testo biblico, sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, ma caratterizzato da una menzione dei passi assai approssimativa e che richiama una citazione mnemonica con confusione di espressioni provenienti da passi diversi; il tono generale, in questo esemplare nettamente religioso, non è però immune dagli altri espedienti caratteristici dei testi propriamente magici, come mostrano in maniera assai chiara sia il complesso dei *charaktêres* e delle *voces*, sia la disposizione complessiva del testo sulla lamina.

Date le analogie contenutistiche e formali di questo documento con diversi di quelli siciliani coevi, non è forse un caso che Manganaro lo abbia pubblicato assieme ad altri documenti magico-religiosi di sicura provenienza siciliana: un dato che, purtroppo rimane nel rango delle semplici ipotesi, data la mancanza di qualsiasi elemento di contestualizzazione dell'oggetto.

2. Documenti magici per la protezione dell'utero

Come si è già accennato nel § 2.1. del III Capitolo, alla base di tutte le credenze antiche relative al funzionamento di un organo importantissimo in un'epoca caratterizzata da un'alta mortalità infantile è la convinzione che l'utero fosse un organo dotato di una propria personalità e che il suo benessere o le sue affezioni si riflettessero sulla salute della donna; si tratta di quanto adombrato nel noto passo del Timeo platonico:

[91c] ταῖς γυναιξίν αὖ μήτραί τε καὶ ὑστέραι λεγόμεναι διὰ τὰ αὐτὰ ταῦτα, ζῶον ἐπιθυμητικὸν ἐνὸν τῆς παιδοποιίας, ὅταν ἄκαρπον παρὰ τὴν ὥραν χρόνον πολὺν γίγνηται, χαλεπῶς ἀγανακτοῦν φέρει, καὶ πλανώμενον πάντη κατὰ τὸ σῶμα, τὰς τοῦ πνεύματος διεξόδους ἀποφράττον, ἀναπνεῖν οὐκ ἔωσιν εἰς ἀπορίας τὰς ἐσχάτας

⁹ Se ne vedano i riferimenti in Manganaro (2007, p. 286 n. 67).

¹⁰ Sulle diverse interpretazioni dei demoni nell'ambito dei Padri della chiesa si veda Sanzi 2015, pp. 123-126.

ἐμβάλλει καὶ νόσους παντοδαπὰς ἄλλας παρέχει, μέχριπερ ἂν ἑκατέρων ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ ἔρωσ συναγαγόντες κτλ.¹¹.

È facile supporre che questo genere di credenze, peraltro assai diffuso nel mondo greco, anche se non senza posizioni in merito contrastanti nella letteratura medica antica (Aubert 1989, pp. 423-424), abbia potuto essere trasformato dai praticanti delle arti magiche nella presenza di esseri soprannaturali, di volta in volta benefici o malefici, da invocare o da esorcizzare a seconda delle richieste e delle esigenze dei diversi clienti. Questo motiva perfettamente la confezione di un filatterio per una cristiana come la 'serva del Signore' rammentata nel documento siciliano per la protezione dell'utero e trova dei riscontri precisi in oggetti analoghi, come il filatterio da Beirut, probabilmente un po' più antico del nostro, Kotansky 1994 n° 51, pure di impronta cristiano-giudaica, probabilmente copiato da un formulario corrente, forse in latino, se ha ragione Kotansky nel giudicare impossibile in greco un nome femminile come Ἰψα (Ἐξορκίζω σε μήτρα Ἰψας, ἦν ἔτεκεν Ἰψα, κτλ.), e nell'intenderlo come la trascrizione in lettere greche di latino *ipsa*, nel senso di 'la tal dei tali' (Invoco te, o utero, della tale, che la tale generò...)¹².

Tra i papiri magici che si occupano di questa materia è noto il *PGM VII, 270-271* che contiene appunto una preghiera 'per la risalita dell'utero' (πρὸς μήτρας ἀναδρομήν):

Πρὸς μήτρας ἀναδρομήν· ἔξορκίζω σε μήτραν κατὰ τοῦ κατασταθέντος ἐπὶ τῆς ἀβύσσου πρὶν γενέσθαι οὐρανὸν ἢ γῆν ἢ θάλασσαν ἢ φῶς ἢ σκότος, τὸν κτίσαντα ἀγγέλους, ὧν πρῶτος Ἀμιχαμχου καὶ χουχαω χηρωει ουειαχω οδου προσειογγης, καὶ ἐπὶ χερουβὶν καθήμενον, βασιτάζοντα τὸν θρόνον τὸν ἴδιον ἀποκατασταθῆναι ἐν τῇ ἔδρᾳ μηδὲ κλιθῆναι εἰς τὸ δεξιὸν πλευρ[ῶ]ν μέρος μηδὲ εἰς τὸ ἀριστερῶν πλευρῶν μέρος μηδὲ ἀποδήξις εἰς τὴν καρδίαν ὡς κύων, ἀλλὰ στάθητι καὶ μένοις ἐν χώροις ἰδίοις, μηδὲν μεμαση[μ]ῆνη, ἔστε ἔξορκίζω σε τὸν ἀρχῆ ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῇ. ἀλληλουια, ἀμήν· γράφη ἐν λαπίδι κακκιτερῖνη καὶ ἔνδυσε ἐν χρώμασι ζ'¹³.

¹¹ «E ancora nelle donne, per le stesse cause, ogni volta che la matrice o l'utero, come viene chiamata, che è una creatura interiore desiderosa di avere figli, rimane senza frutto molto oltre la stagione dovuta, è irritata e la prende male; e deviando dappertutto attraverso il corpo e bloccando i passaggi del respiro e impedendo la respirazione, getta il corpo nella più estrema angoscia e causa, inoltre, ogni sorta di malattie; fino a quando il desiderio e l'amore dei due sessi li uniscono».

¹² Dal punto di vista della tipologia dei prodotti del contatto la forma in questione presenterebbe un morfo lessicale latino (benché scritto in alfabeto greco), cui è aggiunto il morfo grammaticale greco dei femminili tematici in -α.

¹³ «“Ti scongiuro, utero, per colui che è stabilito sopra l'Abisso, prima che il cielo, la terra, il mare, la luce o le tenebre venissero alla luce; [tu?] che hai creato gli angeli, il primo dei quali essendo AMICHAMCHOU e CHOUSHAO CHEROEI OUEIACHO ODOU PROSEIONGES, e che siede sopra i Cherubini, che innalza il tuo trono: ritorna di nuovo al tuo posto, e non girarti dalla

Non diversamente da altri testi del genere, anche in questo caso l'atteggiamento di fondo è quello di una religiosità ebraico-cristiana, come mostrano chiaramente le invocazioni all'essere che vagava nell'abisso prima della creazione (Genesi I, 1), gli altri richiami alle scritture¹⁴, nonché le formule con cui si conclude l'invocazione; ciò non impedisce, tuttavia, il ricorso ad una serie di espedienti più strettamente magici, come l'inserimento delle *voces* che vengono ad interrompere il testo a l. 264 e l'indicazione finale di scrivere il tutto su una laminetta metallica da porre in un contenitore colorato, evidentemente per poter essere portato a contatto fisico con il corpo della persona da proteggere.

Tra i molti che potrebbero essere citati, un altro papiro interessato all'utero, ma questa volta in maniera aggressiva, probabilmente per privare qualcuno della discendenza, è *PGM* LXII che, dopo aver tracciato un oroscopo, alle ll. 103-106 riporta la seguente preghiera:

‘ ἀνοιγίτω ἡ φύσις καὶ ἡ μήτρα τῆς δεῖνα, καὶ αἱμαccέσθω νυκτὸς καὶ ἡμῆρας.’ καὶ τα[ῦτα γρ(άφων)] ἀρ[νείω] χρῶ αἷματι καὶ προδί[ω]κε τὰ [πα]ράθε[τα] νυκτὸς γε [9 lettere] ιομ[.] πρωτη ηδικησε, καὶ χῶσον παρὰ ροῦν ἢ παρὰ ..δα χα...ον ἐν πιττακιδίω¹⁵.

La raffigurazione, definita nella didascalia del papiro che accompagna la preghiera καρδιοειδῶς ('a forma di cuore'), assieme all'usuale apparato di *voces*, potrebbe essere in realtà una rappresentazione dello stesso utero femminile implicato nella ricetta, che anche in questo caso si presenta come una ricetta per la confezione di un filatterio (πιττακίδιον), secondo quanto indicato nell'ultima parte del testo¹⁶.

Nell'ambito delle gemme magiche gli esemplari dedicati alla protezione dell'utero sono molto numerosi¹⁷ e dotati di un'iconografia abbastanza tipica: oltre alla raffigurazione dell'utero rappresentato in forma di vaso o di sacco, talora di

parte destra delle costole, o nella parte sinistra delle costole, e non roscchiare il cuore come un cane, ma rimani davvero nel tuo posto previsto e appropriato, non fare il pazzo [fintantoché] ti invoco per Colui che, in principio, ha fatto il cielo e la terra e tutto ciò che è su di essa. Alleluia! Amen!". Scrivi questo su una tavoletta di stagno e "vestilo" di sette colori.»

¹⁴ Noto di passaggio che l'espressione βασιτάζοντα τὸν θρόνον ricorre, assieme ai Cherubini, anche nel filatterio di Colle San Basilio.

¹⁵ «“Che i genitali e il grembo di lei, NN, siano aperti, e che il sangue scorra di notte e di giorno.” E [queste cose] scrivile col sangue di agnello, e recitale prima che cada la notte, ... per prima ha fatto del male (?) . . . , e seppelliscile vicino all'acqua che scorre o vicino a ... [scritte] su una tavoletta».

¹⁶ Sull'interpretazione della figura, come pure sull'accostamento dell'utero al cuore umano o ad altri animali come la rana e il topo, si veda Aubert 1989, p. 434 e *Plate* 1.

¹⁷ Nel data-base corrente per questo genere di documenti (<http://cbd.mfab.hu/>), ho contato non meno di un centinaio di gemme magiche dedicate alla protezione dell'utero.

octopus, è generalmente collocata una chiave (da tre a sette denti) che simboleggia la regolarità delle periodiche apertura e chiusura dell'organo, volte a favorire l'accoglienza del seme e la successiva crescita del feto, seguita a tempo debito dalla sua apertura in modo da assicurare una nascita propizia¹⁸. Questi due elementi di base, spesso raffigurati all'interno di un *ouroboros* che segue il contorno della gemma, sono accompagnati da figure di diverse divinità del *pantheon* egiziano, prima fra tutte Iside, dea preposta nella teologia egiziana alla protezione della maternità e spesso rappresentata sulle gemme come *Isis lactans*. Accanto a Iside compaiono Osiride e Chnoum, raffigurato con testa d'ariete, e due divinità protettrici degli infanti e dei bambini come Arpocrate e Bes; la presenza di Chnoubis è messa invece in relazione con il controllo dei liquidi nell'utero e con la creazione della vita (Mastrocinque 2014, p. 82). Gli elementi paratestuali sono rappresentati da *charaktêres*, vocali magiche, ed espressioni prive di senso, la più comune della quali è $\sigma\omega\rho\rho\iota\upsilon\theta$ e delle sue varianti che sono state messe in relazione con il termine egiziano per 'utero' *w'r.tj* (Stricker 1963, p. 81). A questo apparato possono aggiungersi invocazioni a divinità della tradizione ebraico-cristiana (Iao, Adonai, Sabaoth), nonché occasionalmente delle *historiolae*, come quella di Tantalò ($\delta\iota\psi\tilde{\alpha}\varsigma$ Τάνταλε, αἴμα πίε), scritta ripetutamente in forma di *pterugion* sul verso di alcune gemme uterine¹⁹.

Un esemplare che presenta paralleli stringenti con il filatterio siciliano e gli altri filatteri simili è rappresentato dalla gemma in ematite nera CBd 3295, conservata al Museo del Louvre:



¹⁸ Per una sintetica descrizione dei caratteri salienti di questa tipologia di gemme si veda Mastrocinque 2014, p. 83.

¹⁹ CBd # 754, 755, 1357, 3555. La *historiola* di Tantalò e le diverse gemme uterine su cui compare sono state analizzate in maniera dettagliata da Faraone 2009; nello stesso contributo lo studioso avanza, tra l'altro, l'ipotesi che l'utero sia raffigurato con l'apertura verso il basso e appoggiato sulla chiave quando l'intento della gemma era quello di favorirne la chiusura, mentre sarebbe stato raffigurato con l'apertura rivolta verso l'alto quando se ne voleva favorire l'apertura.

Sulla faccia A una divinità mummiforme con la testa di asino, alata e con in mano un tridente, che potrebbe rappresentare Seth, poggia i piedi su una linea sotto alla quale è inciso il palindromo $\alpha\beta\lambda\alpha\nu\alpha\theta\alpha\nu\alpha\lambda\beta\alpha$; attorno alla figura corre l'iscrizione $\alpha\delta|\alpha\mu|\nu\alpha|\epsilon|\mu|\nu|\omicron|\epsilon|\nu$, nella quale è possibile vedere una forma di $\Delta\alpha\mu\nu\alpha\mu\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$ (forse al vocativo), mentre tutt'intorno all'ovale della gemma è incisa la sequenza $\omicron\upsilon\rho\eta\eta\lambda\gamma\rho\alpha\beta\rho\eta\eta\lambda\rho\alpha\phi\alpha\eta\lambda\mu\iota\kappa\alpha\eta\lambda\iota\sigma\iota\gamma\alpha\eta\lambda\omega\eta$, nella quale sono facilmente isolabili i nomi degli arcangeli Uriele, Gabriele, Raffaele e Michele seguita da un gruppo ($\iota\sigma\iota\gamma\alpha\eta\lambda\omega\eta$) che forse rappresenta una *vox*²⁰.

Sulla faccia B il centro è occupato da raffigurazioni tipiche di questo genere di documenti: il serpente attorcigliato, il caduceo, l'utero e il fior di loto, mentre lungo il margine, scritto a lettere ben distanziate $\alpha\beta\rho\alpha\sigma\alpha\zeta\alpha\delta\omicron\nu\alpha\omega\sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta$, in cui si riconoscono Abrasax, Adonai (scritto con inversione delle due ultime lettere) e Sabaoth.

Come è facile vedere, anche in questo documento si trova lo stesso genere di sincretismo tra elementi religiosi sia egiziani sia ebraico-cristiani, aspetti dello gnosticismo e della magia che circolavano nel Mediterraneo tardo-antico assieme a resti delle tradizionali concezioni sul funzionamento dell'utero, un insieme non dissimile da quello riscontrato nel filatterio per la protezione dell'utero.

Un siffatto sincretismo è confermato da un'altra gemma, purtroppo oggi perduta, ma nota da un disegno, CBd 2925:



Sulla faccia A lo spazio racchiuso dall'*ouroboros* è diviso in due registri: quello superiore è occupato dalla raffigurazione di tre divinità, una mummia con testa di falco, Chnoubis con testa leonina e una figura femminile con lunga veste che potrebbe rappresentare Isis; nel registro inferiore l'utero in forma di sacco appoggiato sopra la chiave. La sequenza scritta tra l'*ouroboros* e il margine è una *vox magica* priva di significato ($\sigma\tau\rho\alpha\pi\iota\nu\nu\alpha\pi\omicron\kappa\alpha\iota\epsilon\iota\alpha\lambda\lambda\upsilon\chi\nu\omicron\omega\rho\omega\zeta\omicron\epsilon\rho\omicron\nu\chi\omega$),

²⁰ Secondo A. Mastrocinque (2014, p. 55) la prima parte di questo gruppo potrebbe contenere una grafia imperfetta di Ἰσδραήλ , nel qual caso le ultime tre lettere potrebbero a loro volta rappresentare una variante di Ἰάω : inutile sottolineare la natura estremamente ipotetica di queste ipotesi.

mentre sopra alle divinità è scritta la sequenza delle prime cinque vocali dell'alfabeto greco (AEHIO), mentre le ultime due (Υ, Ω) sono collocate ai lati dell'utero.

Sulla faccia B un'invocazione tipica della tradizione greca: τασσοντ|ηνμητρα ν|τησδειναισ|τονιδιοντο|πονοτονκυκ||λοντουηλει|ου, cioè τᾶσσον τὴν μήτραν τῆς δεῖνα εἰς τὸν ἴδιον τόπον <ὡς> τὸν κύκλον τοῦ ἡλ<ί>ου ('[metti] subito l'utero della tale al suo posto, come [guidi, *vel sim.*] il corso del sole').

In questo caso la preghiera prescinde da ogni connotazione verbale di tipo religioso e si pone invece piuttosto nella tradizione dell'Egitto greco-romano, copiando, come appare evidente, un formulario predisposto e trascurando evidentemente di inserire il nome della cliente. Si noteranno in questo caso anche le analogie con il filatterio di Monaco sia nella disposizione del testo che nell'uso magico delle vocali dell'alfabeto greco.

3. Esorcismi 'per i sette cieli'

Nel 1997 R. Kotansky rendeva nota una gemma magica in calcedonio blu, di probabile provenienza micrasiatica, conservata in una collezione privata londinese, e risalente al II o al III secolo dell'era volgare:



Un lato della gemma, anepigrafa sull'altra faccia, presenta un esorcismo assai simile a quello del filatterio di Comiso:

Ἐξορκίζω σε τοὺς ἑπτὰ οὐρα|νοὺς καὶ ἃ τοὺς δύο ἀρχαγγ|έλους καὶ τὸ {μ|ε} μέγα ὄνομα | Χερυβί<ν>· Ἰάω | σῶσον τὸν | φοροῦντα²¹.

Nel commentare questo testo Kotansky rilevava l'ambiguità semantica di fondo della costruzione del verbo ἐξορκίζω che si presenta sostanzialmente come una

²¹ «Io ti esorcizzo, per i sette cieli e i due arcangeli e il grande nome [e] i Cherubini; Iao, salva chi porta [questo filatterio]».

vox media, capace di assumere il significato di ‘invocare’, ‘chiamare a soccorso’ nei documenti di magia positiva e nelle preghiere e, al contrario, quello di ‘esorcizzare’, ‘evocare allo scopo di cacciar via’ nei veri e propri esorcismi rivolti a qualche demone o entità negativa (Kotansky 1997, pp. 145-147)²². Ora, nel caso della costruzione del verbo con il doppio accusativo, uno riferito al demone esorcizzato e l’altro alle divinità invocate a soccorso si può effettivamente ingenerare ambiguità circa la precisa funzione degli elementi in accusativo, rispetto invece all’immediata evidenza funzionale della costruzione di ὀρκίζω/ἔξορκίζω con l’entità esorcizzata posta in accusativo e con le entità positive chiamate a soccorso costruite con κατά e il genitivo. Per chiarire quest’aspetto Kotansky citava il caso dell’esorcismo contro gli indemoniati di Pibechis²³, noto mago egiziano, contenuto nel papiro PGM IV 3007-3086 che nelle sue 79 linee di scrittura contiene ben 14 esorcismi diversi con numerosissimi riferimenti alla storia ebraica ed una profonda conoscenza delle scritture, nonché le istruzioni per la fabbricazione di un filatterio: nella serie dei diversi esorcismi, nella quale si alternano le costruzioni con il doppio accusativo con quelle di accusativo e κατά+genitivo solo in due casi il primo accusativo σε è dotato di un’apposizione che chiarisce il demone esorcizzato (Kotansky 1997, p. 146, n. 7).

La conclusione cui perviene lo studioso merita di essere citata *in extenso*:

With this in mind, it can be securely argued that the ἔξορκίζω σε of the opening lines of our gemstone exorcises an ‘unnamed’ demon by the celestial realms and their inhabitants, and that the formula could well have used repeating adjurations with the naming of each heavenly element. The only advantage that the Paris papyrus sheet [*i.e.* PGM IV 3007-3086] has over the tiny gemstone is that the size of its writing surface can accommodate the longer, more repetitive, serial adjurations usual found with these exorcisms; our gem can only include a single ὀρκισμός, containing, however, four or more distinct parts. (Kotansky 1997, p. 147)

Come appare in maniera abbastanza evidente dalla discussione della gemma e del papiro magico appena illustrata, il filatterio di Comiso, presenta una struttura sintattica perfettamente identica a quella della gemma: la formula iniziale ἔξορκίζω σε, senza ulteriore chiarimento del demone esorcizzato, quindi probabilmente come formula stereotipata, è seguita dalla serie delle entità divine

²² A margine noto che la stessa ambiguità semantica esiste nell’italiano ‘scongiurare’, fin dalle più antiche attestazioni (GDLI, s.v.).

²³ «(Πιβήχης/Pibêchis). Late Antique sorcerer from Egypt. Probably known under various names, e. g. Apollobex (Apul. Apol. 90), all of which always bear the meaning ‘falcon’ or ‘sparrow-hawk’. Hence P. can be seen as close to the Egyptian deity Horus. P. is supposed to have possessed the alchemical ability to make gold [1. 2,25,12]. Biskup, Jan (Kiel)». Brill’s New Pauly, <https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/pibechis-e925040> consultato il 5 agosto 2023.

chiamate a soccorso, tutte in accusativo, ed è chiusa dalla formula di invocazione, in questo caso personalizzata e con l'espressione della filiazione materna, secondo l'uso tipico dei documenti magici. Ma credo si possa aggiungere un altro dato: l'estensione del testo del filatterio di Comiso si pone proprio come l'anello intermedio nella catena che alle due estremità ha l'estrema concisione del testo della gemma, da una parte, e, dall'altra, la 'prolissità' dei quattordici esorcismi del papiro magico, ben rappresentativi della fama del mago Pibechis; questa circostanza è tutt'altro che occasionale, perché mostra bene come questo genere di testi dipenda da modelli largamente circolanti nel bacino mediterraneo e che gli specialisti erano in grado di adattare alle esigenze dei diversi supporti e alle richieste dei loro clienti, pur mantenendo un'adesione rimarchevole alla sintassi complessiva e ai contenuti fondamentali del modello o dei modelli cui si rifacevano.

Un ultimo riscontro intertestuale che interessa in questo caso la menzione della serie dei sette cieli collegati dall'espressione τὸν ἐπάνω τοῦ..., che occupa la parte centrale del filatterio di Comiso, riguarda la gemma Cbd 3909, un caso veramente unico per l'estensione del testo inciso a caratteri minuscoli su questa piccola (20 x 13 x 6 mm) cornalina rossa di forma ovale, a facce piate. Attualmente quest'oggetto è conservato al Cabinet des Médailles della Bibliothèque Nationale di Parigi, ed è stato ultimamente studiato da A. Mastrocinque (2014, pp. 234-235), che ha addotto elementi importanti a chiarire l'insieme di questo testo. Anche in questo caso l'esordio è identico a quelli del filatterio di Comiso e della gemma e del papiro magico già analizzati, con la formula ἐξορκίζω seguita dagli accusativi delle divinità che vengono chiamate a soccorso per il felice esito dell'esorcismo:

ἐξορκίζω θεὸν τὸν μέγαν Βαρβαθ Ἰηαῶθ τὸν Καβαῶθ, θεὸν τὸν καθήμενον ἐπάνω τοῦ ὄρους παλαμνίου, θεὸν τὸν καθήμενον ἐπάνω τοῦ βήτου, θεὸν τὸν καθήμενον ἐπάνω τοῦ Χερουβί. Αὐτός ἐστι παντοκράτωρ. Λέγει σοι πάν<τ>α, ἐὰν καὶ συν<ά>νημα, Μαρμαραυῶθ Ἰηαῶθ.²⁴

La ripetizione per tre volte dell'espressione di 'Dio che sta seduto sopra a...', al di là dei possibili echi scritturistici segnalati da Mastrocinque, appare formalmente espresso con la triplice ripetizione di sintagmi caratterizzati dalla preposizione ἐπάνω, proprio come nella 'litanìa' del filatterio di Comiso, a conferma della ricorrenza di determinate espressioni formulari nei modelli cui si ispiravano gli

²⁴ Questa la traduzione offertane da A. Mastrocinque: «Je t'exorcise [, démon,] par le grand dieu Barbath Iêaôth Sabaôth, par le dieu qui est assis sur le mont du crime, par le dieu qui est assis sur le roncier, par le dieu qui est assis sur le Chérubin. Il est le Seigneur universel ! Il te dit toutes ces choses. Même s'il s'agit d'une rencontre [d'un démon]. Marmarauôth Iêaôth».

autori di questi documenti magici, un'altra espressione della quale – sia pure con un numero di cieli limitato a sei e con divinità diverse che vi siedono – si può leggere anche all'inizio di *PGM XXXV*, 1-7.

4. Il sincretismo dei papiri e quello degli altri documenti magici

Nei documenti portati finora a confronto con i filatteri tardo-antichi siciliani, siano essi rappresentati dai testi incisi sulle gemme magiche oppure brani ricorrenti nei papiri magici, ci si è trovati a confronto – nella quasi generalità di casi – con un tipo di sincretismo caratterizzato dalla compresenza nello stesso contesto di elementi tradizionali della teologia egiziana, di figure della tradizione religiosa ebraico-cristiana, spesso arricchiti da citazioni di espressioni e passi scritturistici che per lo più presuppongono la conoscenza della bibbia nella traduzione dei Settanta; tutto questo unito all'apparato caratteristico dei documenti più propriamente magici (*voces e charaktêres*), non senza qualche eco più o meno consistente di figure e motivi della religione olimpica. L'impressione complessiva che se ne ricava è che gli autori di questi testi, potendo attingere ad un complesso di modelli risalenti a tradizioni diverse, non abbiano saputo o non abbiano voluto fare delle scelte precise, anche se di volta in volta è abbastanza agevole individuare quale sia il tono dominante di un determinato documento magico, cui vengono aggiunti elementi diversi o per assicurare maggiore efficacia performativa all'oggetto o forse, in taluni casi, per assecondare le richieste della committenza. Tuttavia non si deve credere che questa situazione di estremo sincretismo, apparentemente senza una sintassi interna, sia generalizzabile all'insieme del complesso dei papiri magici, come indicano alcune delle più recenti direzioni di ricerca che si registrano in un ambito di studio caratterizzato da una lunga tradizione euristica, i cui esordi risalgono alla seconda metà del XIX secolo.

Come gli studi più recenti hanno messo in evidenza, la tradizione di studi che si sono esercitati sui papiri magici risente del problema che affligge spesso la documentazione scritta antica di carattere bilingue, in cui sugli stessi documenti coesistono testi scritti in due lingue diverse ciascuna dotata di una propria tradizione di studi filologici e linguistici, nella fattispecie dei papiri magici greci il greco e il demotico: questo ha portato a separare le competenze degli studiosi e a far sì i papiri magici greci fossero campo di studio preferito dei filologi greci o dei bizantinisti, mentre i papiri demotici restavano appannaggio degli specialisti di copto e di lingua egiziana antica²⁵; la separazione è però del tutto artificiosa

²⁵ Una problematica analoga è stata da tempo segnalata anche per i documenti epigrafici bilingui: si veda in merito Cardona 1988.

in quanto si hanno casi in cui lo stesso papiro riporta un testo magico scritto in greco accanto a uno demotico o con inserti demotici o in geroglifico, ma scritti dalla stessa mano, quindi evidentemente opera di scribi bilingui. Tuttavia, la parcellizzazione delle competenze dei grecisti e dei filologi classici da una parte e quelle degli egittologi dall'altra ha spesso impedito una piena comprensione proprio dell'aspetto che qui interessa maggiormente, quello appunto del grado di sincretismo che questi documenti rivelano fra la tradizione religiosa e magica egiziana e quella greca. Per questi motivi credo che si debba accogliere come un notevole progresso in questo campo di studi la comparsa di un'opera come quella di L. M. Bortolani (2016) che nel volume dedicato allo studio degli inni magici dell'Egitto d'epoca romana ha tentato proprio di ricondurre ad unità il campo di studi tradizionalmente dedicato ai papiri magici greci (*PGM*) e quello dei papiri demotici magici (*PDM*), raggiungendo conclusioni di grande interesse proprio per la comprensione più profonda del rapporto che in questi documenti si stabilisce fra tradizioni greche e tradizioni indigene ed anche per una decisiva chiarificazione dei luoghi comuni relativi ai supposti fenomeni di sincretismo religioso e culturale; anche se è vero che lo studio prende in esame solo i papiri che contengono 15 inni (9 rivolti a divinità maschili/solari, 6 rivolti a divinità femminili/lunari), che spaziano dal tardo II al VI secolo d.C., scelta motivata dalla maggiore confrontabilità con il materiale della tradizione greca più antica, non è difficile prevedere che le conclusioni raggiunte per questa selezione dei *PGM* possa essere estesa anche al resto del *corpus* (Bortolani, 2016, pp. 390-391).

Credo che la strada migliore per illustrare le conseguenze di un simile approccio e la presenza, nonché il grado di fusione o sincretismo, dei diversi apporti culturali sia quello di richiamare la struttura di un inno e di esaminarne direttamente la parte iniziale sulla scorta dell'analisi che ne ha fornito la Bortolani nel suo studio. L'inno in questione è rivolto ad Apollo e compare in quattro versioni caratterizzate dalla presenza di varianti tra loro confrontabili che permisero al primo editore di questo corpus, K. Preisendanz, di ricostruirne un prototipo; la versione che uso come *specimen* è la prima, contenuta in un papiro del IV/V secolo d.C., per il cui testo (n° 8 dei testi a corredo del *corpus* raccolto nell'Appendice), seguò la presentazione offertane da Bortolani (2016, pp. 59-61).

I 37 esametri dell'inno appaiono chiaramente strutturati e composti da parti diverse: la linea iniziale, non metrica, serve come intitolazione all'intero inno ed è seguita dalla vera e propria preghiera che si estende fino al v. 10; seguono 7 ll. di esorcismi del mago, tutti introdotti dal verbo tecnico ὀρκίζω, nei quali si menzionano le diverse divinità che vengono chiamate a soccorso dal mago per l'evocazione dello spirito, contenuta nelle linee successive. Seguono due linee non metriche (18-19), evidente traccia della natura composita del testo, che si riferiscono allo svolgimento del rituale per il quale l'inno è concepito; l'invocazione

vera e propria occupa le successive 11 linee, aperta dal verso κλῦθι, μάκαρ, κλήζω σε, τὸν οὐρανοῦ ἠγημονῆα e chiusa, dopo una ripresa del verbo κλήζω all'inizio di l. 30, da una *vox magica* in forma di palindromo al v.31 (αχαῖφωθωθωαῖηῖαηῖα αῖηαῖηῖαωῖθωθωφιαχα). Conclude il testo il vero e proprio inno apopemptico (ll. 32-37), aperto dal verso 32, ricco di richiami sia alla tradizione letteraria greca che alla teologia egiziana (ἴλαθί μοι, πρῶπατωρ, προγενέστερε, αὐτογένεθλε).

Prima di passare all'esame dei contenuti del testo, appare già evidente da questo sezionamento del testo l'analogia con la struttura di un filatterio come quello di Mosè: nell'un caso come nell'altro, accanto a descrizioni più o meno accurate sulla natura e la funzione del testo, ricorre la precisa citazione della formula magica da pronunciare, contenente i *nomina sacra* ed il palindromo, accanto a cui vengono impartite istruzioni sul rituale da seguire affinché la pratica magica sortisca l'effetto desiderato; la differente estensione del testo e il diverso apparato formale con cui il testo papiraceo e quello su lamina si presentano sono dovuti ad elementi esterni come la natura stessa del supporto, lo spazio disponibile per la scrittura del testo, nonché il diverso livello di istruzione dei codificatori.

La struttura dell'inno, così come si è tentato di descriverla in maniera schematica, dà già un'idea compiuta delle diverse parti confluite in questo testo e della sua struttura composita, una lettura ravvicinata dei primi dieci versi può offrire dettagli più precisi dei diversi ambiti religiosi e culturali che confluiscono in questa tipologia testuale; richiamando alcuni risultati della puntuale analisi che la Bortolani (2016, pp. 63-115) ha fatto di quest'inno, è infatti possibile enucleare le diverse tradizioni linguistiche, letterarie e religiose che confluiscono nel testo.

Il primo elemento che balza all'occhio è che l'autore dell'inno è un personaggio profondamente ellenizzato e ottimo conoscitore della tradizione letteraria della Grecia classica, a partire da Omero e dagli Inni Omerici: in questo senso vanno le citazioni di Apollo e di Paian, unite ai richiami che accompagnano queste divinità nella letteratura greca dagli Inni Omerici in poi (Delfi, il Parnaso, la Pizia); a questi richiami si affianca il richiamo a Zeus (tra l'altro in una forma morfologica dialettalmente marcata²⁶) e all'Olimpo, e, nella parte centrale e finale, quello alle Moire e all'Ade, nonché l'impiego di locuzioni (ἴλαος ἔλθοις, πάτερ κόσμοιο) o di interi versi (κλῦθι, μάκαρ, κλήζω σε, l. 20) che riprendono in maniera letterale precedenti letterari greci.

Ma questa conoscenza della letteratura e della cultura greca rappresenta per così dire una veste abbastanza superficiale e formale, dalla quale emergono elementi religiosi e mentalità ben diverse. Basti pensare alle epiclesi divine impiegate e alla loro diversa provenienza: accanto a δεσπότης, ben radicato nella

²⁶ Nella stessa direzione di una forma culta della tradizione letteraria classica vanno i dativi 'lunghi' come ἀνθρώποισι (l. 29).

tradizione greca come designazione sia del sovrano celeste (Pindaro, Euripide, Senofonte, tra gli altri), sia di quello terreno (Erodoto, Tuciddide, Platone) e che con il cristianesimo assume anche il riferimento a Dio onnipotente, ricorrono anche altre designazioni, da κύριος/κύριε, centrale nella tradizione ebraico-cristiana, al più ambiguo e polivalente θεός. La compresenza di diverse tradizioni religiose che si coglie nell'uso dei titoli divini si arricchisce ancor più se guardiamo ai nomi di divinità ricorrenti in questo breve passo dove, accanto agli dei olimpici (Zeus, Apollo), compaiono diversi nomi divini della tradizione giudaico-cristiana da Ἰάω, resa greca dell'ebraico YHWH, a Ἀδωνάι a Ἀβραασάξ, nome magico assai frequente in questo tipo di testi²⁷. La profonda impronta ebraico-cristiana è completata dall'invocazione ai due angeli Michele e Gabriele e alla definizione di quest'ultimo come πρωτάγγελος, un altro tratto che ricorre assai di frequente in tutti i filatteri tardo antichi.

Accanto alla presenza di queste tradizioni religiose e culturali esterne, è tuttavia da segnalare che, al di là della forma e dei singoli elementi già segnalati, l'intero spirito dell'inno è permeato di una visione religiosa perfettamente coerente con la teologia egiziana e con l'ambiente dei preti egiziani cui probabilmente è da attribuire la composizione finale di questi testi; in questo senso vanno letti i riferimenti ad una visione del dio supremo solare 'autogenerantesi'²⁸ e alle sue quattro diverse manifestazioni – mattino, mezzogiorno, sera, notte – di cui è pervaso tutto l'inno, così come immagini più concrete come quella della divinità che avanza a bordo di una nave piuttosto che sul carro, tipico del mondo greco, o del tempo visto nel suo perpetuo e ciclico trascorrere²⁹.

Infine i riferimenti non solo alle operazioni magiche, ma anche alla connotazione magica dell'intero testo fanno la loro comparsa a livelli diversi, sia espliciti che impliciti. Come si è già detto, infatti, dopo lo scongiuro ripetuto letteralmente per 7 volte (ll. 11-17), il mago, quasi a riassumere e ad esplicitare il valore dell'incantesimo appena pronunciato, ribadisce di aver esorcizzato τὰ ἅγια καὶ θεῖα ὀνόματα ταῦτα ("questi nomi sacri e divini") 'affinché gli inviino il divino spirito a compiere tutto ciò che ha nella mente e nel cuore': dove appare evidente il valore performativo che assume l'atto verbale della pronuncia dei nomi divini appropriati, che solo il mago conosce; lo stesso aspetto torna sia al v. 4, dove si

²⁷ Il termine potrebbe derivare dall'ebraico *harba* 'quattro' in riferimento alle quattro lettere del nome divino YHWH, impronunciabile in quanto colpito dal divieto di nominare il nome di Dio; tuttavia nella tradizione magica di impronta gnostica si carica di valori particolari (cfr. Capitolo VI, § 5).

²⁸ Il termine αὐτογένεθλος è di formazione tarda non attestato prima del II secolo d.C.: "[...] (it) embodies a concept almost unknown to traditional Greek religious thought: the good self-begotten, being the primeval creator of the cosmos" (Bortolani 2016, p. 93).

²⁹ Per dettagli su tutti questi aspetti rinvio al commento della Bortolani (2016, pp. 80-81, 86-87, 93-94).

fa appunto riferimento alle ‘nostre bocche sacre che pronunciano parole impronunciabili’, sia due volte nella preghiera centrale con l’espressione ἐμαῖς ἱεραῖς ἐπαοιδᾶς (ll. 22 e 27). Si noti, ancora, il parallelismo tra queste espressioni e le invocazioni delle ll. 14-22 del filatterio di Mosè.

Lo svolgimento notturno del rito (l. 23 νυκτὸς ἐλαυνόμενον) è un’altra caratteristica dominante nei testi magici, come pure il riferimento al corpo del morto evocato, probabilmente presente sotto forma di qualche sostanza (οὐσία) usata per compiere l’incantesimo; infine, le *voces magicae* (πακερβηθ l. 10 e quella che occupa l’intera l. 31), completano l’inventario di tutto l’apparato usuale per questo genere di testi. Nella composizione della l. 31 spicca l’assoluta predominanza quantitativa delle vocali, connessa con quanto già ricordato, come pure il fatto che tra le consonanti vengano usate solo le tre aspirate Φ, Χ, Θ: il tutto suona a conferma della presenza di precise riflessioni metalinguistiche sul valore (magico) dei suoni e delle lettere che li rappresentano. Come si può vedere, è sufficiente un’analisi parziale e cursoria di questo breve passo dell’inno per evidenziare nella tradizione papirologica magica la compresenza di elementi culturali e religiosi appartenenti ad almeno tre diverse tradizioni, la greca, l’ebraico-cristiana e l’egiziana: questo rappresenta un dato che trova un preciso parallelo nei filatteri tardoantichi di provenienza siciliana, dal momento che questi oggetti non sono altro che la manifestazione concreta delle pratiche magiche descritte nei papiri magici greci.

Certo, più complesso rimane il problema di determinare il grado di integrazione ed eventualmente di sincretismo fra le diverse tradizioni religiose e culturali che questi testi rivelano; alla conclusione dell’analisi del materiale inologico presente nel *corpus* dei papiri magici greci la Bortolani giunge a conclusioni sostanzialmente negative sulla presenza di tratti sincretistici e soprattutto sull’intenzione di attuare un processo di sincretismo religioso da parte della classe dei preti egiziani che continuano ad operare nell’ambito dei templi, pure con funzioni e prestigio via via limitati e ridotti: l’analisi condotta proprio sui connotati delle principali figure divine del *pantheon* egiziano mostrerebbe una chiara tendenza a mantenere distinte le tradizioni religiose compresenti, evitando di attribuire alle figure della tradizione indigena tratti distintivi di quelle delle tradizioni esterne, tranne casi assai limitati (come quelli di Isis-Serapis e di Hermes-Thot) e a prescindere da processi promossi dall’alto, come quelli messi in atto diversi secoli prima dalla monarchia dei Tolomei attraverso una vera e propria campagna di politica religiosa per rendere accette ed acclimatare le figure di re stranieri tra la popolazione locale abituata all’ideologia del Faraone come manifestazione terrena del dio supremo³⁰.

³⁰ Bortolani, 2016 pp. 7-8, 389. Per una diversa interpretazione delle forme di contatto fra le varie tradizioni religiose confluite nei *PGM* e sui possibili fenomeni di sincretismo si veda Betz (Ed.) 1986, pp. xlv-xlvi con ulteriori rinvii alla bibliografia su questa problematica.

Rimanendo invece più vicini agli autori di questo *corpus*, formatosi probabilmente fra I a.C. e I d.C., attingendo a tradizioni testuali molto più antiche (che nel caso di quelle egiziane potrebbero risalire addirittura al Nuovo Regno o al successivo Terzo Periodo Intermedio), la conclusione della studiosa è assai netta:

However, as far as the nature of divinity is concerned, in spite of the first general impression, there is no real sign of mutual religious influence. The magical hymns as we have them seem thus to fit in that process of 'assimilation and resistance' in which the Egyptian priestly 'upper class', with the progressive weakening of its prestige, tried to promote traditional beliefs and rituals by re-adapting them according to the expectations of the Hellenized ruling class [...]. The analysis of divinity in the magical hymns, despite the apparent syncretism of the corpus, reflects the general image of Graeco-Roman Egypt, a society in which, despite the formal Hellenization and multicultural interaction, the two cultures very rarely actually merged but more often coexisted [...].» (Bortolani 2016, p. 391)

Intanto, però, per tornare all'aspetto del sincretismo, credo che nell'insieme del materiale magico confrontato, (papiri, gemme, filatteri) si possano fin d'ora individuare due diverse tendenze sincretistiche.

Una tendenza è quella attestata nei papiri magici ed ascrivibile principalmente alla classe professionale dei preti egiziani, un sincretismo 'alto', dunque, che ha alle spalle una lunga tradizione e che si fa vanto di esibire la conoscenza di tradizioni religiose e culturali diverse: da una parte la teologia egiziana, com'è ovvio, dall'altra quella greca, inclusa la mitologia classica con precisi riflessi del testo omerico, dall'altra ancora la tradizione religiosa ebraica. Come si è potuto verificare attraverso l'analisi dell'inno magico appena condotta, la caratteristica precipua del sincretismo che caratterizza questi testi è l'accuratezza con cui gli attributi delle principali divinità della teologia egiziana tradizionale sono riservati al *pantheon* indigeno e non vengono mai estesi alle divinità delle altre religioni, quasi come per il riflesso di un estremo tentativo identitario e di conservazione delle tradizionali funzioni che fin dall'antichità erano stati appannaggio della classe sacerdotale egiziana.

L'altro genere di sincretismo è quello che si può cogliere invece nei documenti di collocazione decisamente bassa e si potrebbe dire 'popolare' della Sicilia e che circolano attraverso tutto il bacino del Mediterraneo in epoca imperiale e tardo-antica, come le gemme magiche e i filatteri: qui le diverse tradizioni religiose già individuate nel *corpus* dei papiri magici sono compresenti in forme e in proporzioni diverse da caso a caso e sono affiancate dai connotati di correnti filosofiche come lo gnosticismo ed il neoplatonismo; tuttavia, a differenza dei testi magici papiracei, i filatteri e le gemme rivelano una mistione di elementi diversi che appare di volta in volta unico, e in cui si fa difficoltà a distinguere in maniera netta gli apporti delle singole tradizioni: appare del tutto plausibile che questo

sia da mettere in relazione con il fatto che gli operatori di magia che hanno dato vita ai filatteri e ai documenti consimili sono di un livello culturale incomparabile con quello dei sacerdoti egiziani.

Se volessimo tentare un paragone con i prodotti del plurilinguismo a livello linguistico, nel caso del sincretismo dei papiri magici si ha la netta sensazione di trovarci nelle condizioni del *code-switching*, con una precisa grammatica che regola le commutazioni e con altrettanto precise restrizioni al genere di commutazione possibile; nel secondo caso si ha invece piuttosto l'immagine del *code mixing*, in cui il parlante/scrivente non riesce a tenere distinti i codici compresenti o addirittura non li vuole mantenere distinti – nel nostro caso si tratta, beninteso di elementi culturali – dando così vita ad esiti variabili che dipendono dalla conoscenza delle fonti e dal grado di cultura del singolo autore.

Capitolo V

Le caratteristiche linguistiche e paratestuali

Le caratteristiche linguistiche via via messe in luce nei documenti che sono stati oggetto d'analisi nei precedenti capitoli, sembrerebbero rientrare bene nelle grandi linee evolutive del greco d'epoca tardo-antica e dell'inizio dell'età bizantina; tuttavia, per verificare con maggiore dettaglio se dal complesso dei testi raccolti nel *corpus* presentato nell'Appendice emergano peculiarità o tendenze specifiche è indispensabile inserire questi testi nella situazione linguistica complessiva dell'isola in età romana e tardo-antica. A questo scopo si cercherà innanzi tutto di delineare il repertorio linguistico della Sicilia in età romana e tardo-antica, per inserire successivamente in questo quadro i principali fenomeni linguistici che caratterizzano i documenti magico-religiosi raccolti e analizzati.

1. Il repertorio linguistico comunitario della Sicilia tardo-antica (uno sguardo dall'angolo del greco)

La ricostruzione del repertorio linguistico della Sicilia tardo-antica, al pari di quello dei secoli precedenti almeno a partire dalla conquista dell'isola da parte dei romani nel corso delle guerre puniche, non si presenta come un obiettivo facile da raggiungere per diversi motivi che sono stati via via messi in luce da chi

ha ripreso in tempi recenti questa annosa questione¹: in particolare il carattere frammentario della documentazione epigrafica, la scarsità delle fonti esterne, l'incrocio di molteplici fattori di carattere politico, religioso, geografico e culturale rendono assai complessa l'interpretazione dei dati disponibili. Tuttavia credo che il giudizio più profondo che dovrebbe valere anche come *caveat* per chiunque si occupi di questioni di sociolinguistica storica è stato a mio parere espresso più di cinquant'anni fa in un'opera che continua ad essere un punto di riferimento imprescindibile per la ricostruzione della storia linguistica della Sicilia:

A me pare che in genere questi studiosi [il riferimento è a B. Pace e S. Borsari] pretendano di saperne più di quanto non sia possibile. Conviene dunque riesaminare la documentazione disponibile, diretta e indiretta, ed attenersi ad essa. (Varvaro 1981, p. 79)

La documentazione diretta è essenzialmente quella epigrafica e quella archeologica, entrambe caratterizzate da un notevole incremento nell'ultimo quarto di secolo, mentre le fonti indirette, rappresentate soprattutto dagli autori greci e latini che si sono occupati esplicitamente o solo di passaggio della situazione siciliana, sono da tempo note e fonte di interpretazioni di segno notevolmente diverso. Così, per fare solo un paio di esempi, il noto passo ciceroniano della *Divinatio in Quintum Caecilium*, è stato ripreso con diverse accentuazioni da quasi tutti gli studiosi che si sono occupati della situazione linguistica della Sicilia in età romana²; questo il passo saliente dell'orazione volta a contrastare l'ipotesi che Q. Cecilio potesse sostenere l'accusa nel processo contro Verre:

... in quo si te multum natura adiuveret, si optimis a pueritia disciplinis atque artibus studuisses et in his elaborasses, si litteras Graecas Athenis non Lilybaei, Latinas Romae non in Sicilia didicisses, tamen esset magnum tantam causam, tam exspectatam, et diligentia consequi et memoria complecti et oratione expromere et voce ac viribus sustinere. (Cicero, *Div. in Q. Caecilium*, 39)³.

Queste parole debbono essere inserite in un contesto in cui per tutta l'orazione, preliminare al processo contro Verre, Cicerone cerca con diverse motivazioni di

¹ Mi riferisco ai lavori di K. Korhonen (2002, 2012, 2016), di P. Poccetti (2021) e di J. Prag (2002, 2019), oltre ad alcuni contributi del sottoscritto (Consani 1996, 2006, 2021).

² Varvaro 1981, p. 38, Korhonen 2012, p. 358 e n. 130, Poccetti 2021, pp. 415-416.

³ «In questo, anche se la natura ti soccorresse pienamente e se ti fossi impegnato fin dall'infanzia nello studio delle migliori arti e discipline e a queste ti fossi applicato con zelo, se tu avessi imparato il greco ad Atene e non a Lilibeo e il latino a Roma e non in Sicilia, sarebbe tuttavia un'impresa fuori dal comune affrontare una causa così importante, e su cui c'è tanta aspettativa, e dopo averla affrontata, seguirla con la necessaria diligenza, tenerla presente alla memoria, spiegarla con la dovuta eloquenza e sostenerla con la tua voce e le tue forze».

presentare la propria persona come la più adatta a sostenere l'accusa: questo scopo viene perseguito anche attraverso la parallela svalutazione della figura di Q. Cecilio Furio, che invece Verre avrebbe voluto come suo accusatore nel processo, sperando di poter così contare su un'accusa in qualche modo addomesticata. Su questo sfondo appare evidente che la motivazione che Q. Cecilio non avrebbe avuto la competenza e la preparazione necessaria a svolgere la funzione di accusatore 'in una tale causa e da tanto tempo attesa [dai Siciliani]', in cui è incastonata l'osservazione sul fatto che l'avversario avrebbe appreso il greco a Lilibeo e il latino in Sicilia, piuttosto che ad Atene e rispettivamente a Roma, non possono essere automaticamente interpretate come indicazioni sulla diffusione delle due lingue in Sicilia né sulla possibilità di apprendere sull'isola. Appare, piuttosto, che il tutto si svolga su un piano retorico in cui l'eventuale riferimento alla realtà esterna è piegato alle esigenze dell'oratoria giudiziaria e non può essere tradotto in indizi sulla situazione linguistica della Sicilia; semmai si ha solo una conferma, del resto scontata, degli atteggiamenti di un rappresentante del bilinguismo greco-latino di tipo colto d'età repubblicana – come Cicerone – nei confronti del ruolo che Atene e Roma rivestivano come centri tipici di un apprendimento linguisticamente e letterariamente adeguato delle rispettive lingue.

Un altro passo che potrebbe dare indicazioni in tal senso è rappresentato dal prologo dei *Menaechmi*:

Atque hoc poetae faciunt in comoediis:
omnis res gestas esse Athenis autumant,
quo illud vobis graecum videatur magis;
ego nusquam dicam nisi ubi factum dicitur.
atque adeo hoc argumentum graecissat, tamen
non atticissat, verum sicilicissat.

[...]

Mercator quidam fuit Syracusis senex,
ei sunt nati filii gemini duo [...]
(Pl., *Men.*, 7-12, 17-18)⁴.

Se la connotazione negativa di Lilibeo e della Sicilia come luoghi in cui si potevano apprendere efficacemente il greco ed il latino del passo di Cicerone risponde a motivazioni esterne e di ordine retorico, ma che poco o nulla hanno a che vedere con la reale situazione linguistica dell'isola e di Lilibeo, nel caso dei *Menaechmi* e

⁴ «Questo fanno i poeti nelle commedie: sostengono che l'azione si svolge ad Atene, affinché il tutto vi sembri maggiormente greco. Io non citerò nessun luogo se non quello in cui si svolge l'azione, e così l'argomento parla greco, ma non il greco dell'Attica, bensì quello di Sicilia». [...] «C'era un vecchio mercante a Siracusa, al quale nacquero due gemelli...».

nell'autopresentazione scherzosa che l'autore fa di se stesso, anticipando l'argomento della commedia, la questione dell'uso della lingua così come dell'ambientazione greca del soggetto rappresentano il *focus* di questa parte del prologo. In questo caso, tuttavia, tanto nella lettera quanto nello spirito del testo non è presente nessun elemento che implichi una connotazione negativa del greco siciliano presupposto dal verbo *sicilicissitat* – in realtà si tratta del greco di Siracusa, dove appunto è ambientata la scena, come si apprenderà subito dopo – rispetto al greco dell'Attica. Mi sembra pertanto che da entrambe queste testimonianze esterne si possa cogliere solo che già in età repubblicana alla coscienza linguistica di personaggi pur così diversi come Plauto e Cicerone era ben presente il fatto che nella Sicilia coeva erano presenti ed eventualmente si potevano apprendere entrambe le lingue⁵.

Tornando ora all'analisi della documentazione diretta, è necessaria un'avvertenza preliminare riguardo alle questioni inerenti l'utilizzazione dei dati epigrafici nella ricostruzione del repertorio linguistico comunitario; l'avvertenza appare di tanto maggior significato nel panorama scientifico contemporaneo in cui si moltiplicano le iniziative che, sfruttando gli ausili che la moderna tecnologia mette a disposizione, si propongono di ricostruire quello che potrebbe essere definito come l'*epigraphic landscape* di un territorio più o meno esteso o di una città⁶. Come è già stato messo in rilievo diversi anni or sono proprio in riferimento alla situazione linguistica della Sicilia in età romana (Prag 2002, Consani 2006) molte sono le difficoltà che ostacolano il trasferimento di considerazioni di ordine numerico o statistico dedotte dalla documentazione epigrafica di una certa area in ipotesi relative all'effettiva situazione del repertorio linguistico di quella società, soprattutto se si intende il concetto di 'repertorio linguistico' non come semplice sommatoria delle varietà compresenti, ma piuttosto come architettura diasistemica che include anche i rapporti reciproci tra le lingue compresenti; questo è il motivo che allora mi induceva a considerare soprattutto l'aspetto qualitativo del rapporto tra latino e greco così come poteva essere dedotto dai fenomeni di interferenza che era possibile cogliere in diversi testi epigrafici. Oggi ci troviamo in una situazione potenzialmente più favorevole sul piano documentario, almeno da quando la situazione epigrafica dell'isola ha iniziato ad essere in-

⁵ Nell'analisi di queste due testimonianze mi discosto dall'interpretazione che ne offre P. Poccetti, il quale percepisce invece una connotazione negativa del modello siciliano rispetto a quello ideale di Atene e di Roma (Poccetti 2021, p. 416).

⁶ Mi riferisco ad esempio alla recente iniziativa promossa dall'Università degli Studi di Torino per la ricostruzione dell'*epigraphic landscape* di Atene (<http://www.epigraphiclandscape.unito.it/>) o a quello di Gortina messo a punto dal laboratorio LILA della Scuola Normale Superiore di Pisa (<https://saet.sns.it/en/the-epigraphic-landscape-of-gortyna/>) (ultime consultazioni settembre 2023).

clusa in uno strumento informatico come la base di dati della Sicilia epigrafica messa a punto nel 2017 dall'Università di Oxford sotto la supervisione di J. Prag con la collaborazione di diversi enti e studiosi e da allora costantemente aggiornata⁷. I risultati ottenibili attraverso questo strumento di lavoro sulla presenza epigrafica assoluta e relativa delle tre lingue di maggior rilievo in epoca romana, greco, latino e punico sono ben visibili nel quadro sottostante, soprattutto nella loro evoluzione diacronica:

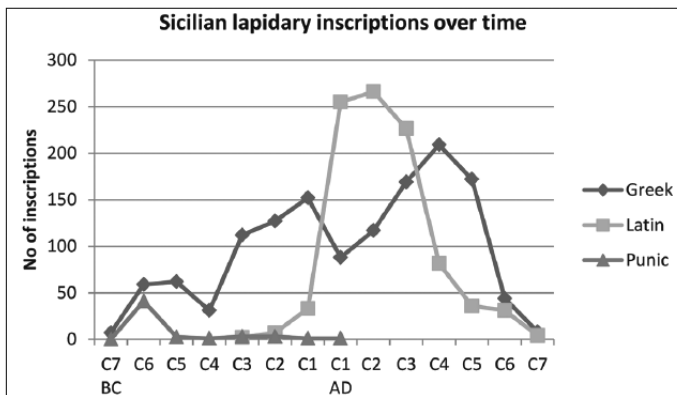


Fig. 1: Frequency of Greek, Latin, and Punic lapidary epigraphy on Sicily over time (other minor languages are omitted). Data from *I.Sicily*, as of 22.6.2016, $n=2352$ dated inscriptions out of a total of 3231 recorded stones.

(Fonte della figura: Prag 2019, p. 112.)

La figura mostra bene come la presenza epigrafica del punico cessi a partire dal I secolo dell'era volgare, anche se una serie di indizi permette di supporre che almeno a livello di parlato questa lingua sia stata presente più a lungo, soprattutto nell'area di Lilibeo, grazie anche dell'affluenza di personale proveniente dall'Africa – sotto il controllo romano e in parte latinizzata – durante tutta l'età imperiale⁸. Ma il dato di gran lunga più interessante è rappresentato dalla presenza del greco e del latino, la cui coesistenza assume livelli rilevanti a partire dal I secolo d.C., epoca in cui l'attestazione epigrafica del latino è più del doppio

⁷ Il data-base e gli strumenti collegati sono raggiungibili sia direttamente (<https://isicily.org/>) sia attraverso il sito dell'Università di Oxford (<http://sicily.classics.ox.ac.uk/>). Per una sommaria descrizione dei metodi seguiti nella messa a punto dello strumento e degli obiettivi perseguiti si veda Prag 2019.

⁸ Sulla questione si veda Korhonen 2012, 362 e soprattutto l'articolata discussione che al problema ha dedicato Poccetti (2021). L'epigrafe bilingue di Palermo relativa ad un'officina lapidaria del I o II secolo d.C., che in virtù delle deviazioni linguistiche che interessano entrambi i testi, è stata interpretata come l'opera di un parlante di lingua materna punica, a mio parere può invece essere pianamente spiegata all'interno dei sistemi e degli usi delle due lingue clas-siche compresenti sull'isola (Consani 2021).

superiore a quella del greco⁹, mentre nel III e IV secolo la tendenza si inverte e il greco torna ad essere attestato a livelli precedentemente mai raggiunti, con una parallela ed improvvisa decrescita delle attestazioni epigrafiche del latino.

Appare evidente che a questo genere di evoluzione diacronica – interessante in sé – possono non essere stati estranei fattori esterni come eventi storici particolari¹⁰, la stessa ‘cultura epigrafica’¹¹, e gli atteggiamenti dei parlanti nei confronti delle lingue compresenti: cosa che dimostra come la presenza di una lingua a livello epigrafico non possa essere pianamente tradotta nei termini di cambiamenti reali nel grado di competenza delle due lingue da parte della popolazione locale. Al di là dei diversi problemi fin qui passati in rassegna, ci sono però alcuni aspetti su cui il giudizio degli studiosi concorda, almeno nelle grandi linee: questi riguardano innanzi tutto determinate tendenze nella ripartizione territoriale, per cui l’area sud orientale dell’isola appare quella di più intensa e più persistente grecizzazione, certo nelle grandi città costiere, ma anche con penetrazione notevole nell’entroterra; al contrario il corno nord-occidentale è stato quello di più forte presenza della componente punica, prima, e poi di maggiore penetrazione del latino¹².

Anche la ripartizione città/campagna ipotizzata da Manganaro (1993, 1998) per cui il latino si sarebbe diffuso a partire dai maggiori centri urbani latinizzati mentre il greco avrebbe resistito più a lungo nelle campagne e nei piccoli centri isolati rispetto alle principali vie di comunicazione, mantiene tuttora una propria validità, soprattutto su larga scala e come criterio aggiuntivo e secondario rispetto all’altra ripartizione cui si è appena accennato. Studi di scala più fine come quelli condotti dalla Lomas hanno inoltre aggiunto importanti dettagli da cui appare che singole località possono presentarsi come eccentriche rispetto alle tendenze generali in atto nella stessa area: così, pure in una zona di presenza antica, diffusa e continua del greco come quella di Siracusa, Catania e Taormina, le epigrafi pubbliche ufficiali e quelle che è possibile collegare con gli strati sociali superiori dal punto di vista politico e culturale sono pressoché esclusivamente in latino, mentre a Lilibeo, centro che fin dai primi secoli dell’era volgare ha un’epigrafia pubblica e ufficiale in latino, non mancano iscrizioni non solo private ma anche pubbliche in greco (Lomas 2000, pp. 168-169). Come appare evidente,

⁹ A questa circostanza probabilmente non è stata estranea la deduzione delle colonie urbane fatta da Ottaviano allo scopo di sistemare i veterani reduci dalle campagne degli anni precedenti (Korhonen 2012, p. 333).

¹⁰ Ad esempio è stato dibattuto se la concessione della cittadinanza estesa a tutti i sudditi dell’impero con la *Costitutio Antoniniana* (212) possa essere messa in relazione con i dati epigrafici (Lomas 2000, p. 173, Prag 2002, pp. 29-30).

¹¹ Quest’espressione è stata coniata da Prag (2002, pp. 29-30).

¹² Quadri generali aggiornati su questo aspetto sono desumibili dai lavori di Tribulato 2012 e Prag 2019, dove si trovano i riferimenti ai precedenti contributi relativi alla distribuzione areale delle lingue presenti nella Sicilia d’età repubblicana e imperiale.

queste circostanze aprono almeno uno spiraglio su possibili differenze di carattere diastratico che vanno ad incrociarsi con le diverse tipologie documentarie attestate: dall'insieme di questi fattori deriva l'impressione che fin dal periodo del primo impero, e poi via via in maniera sempre più marcata nel periodo tardo-antico, la lingua latina e la greca siano costantemente presenti nel repertorio comunitario con connotazioni che per la prima indicano una connessione speciale con l'amministrazione e con la vita pubblica, per la seconda denotano piuttosto delle valenze che vanno in direzione dell'identità locale e familiare, ma senza che tuttavia si possa parlare di una situazione con connotazioni diglottiche, data la possibilità dell'impiego del greco anche nell'epigrafia pubblica. Inoltre, la relativa rarità di epigrafi bilingui (l'insegna palermitana della bottega lapidea è una delle poche eccezioni) mostra non solo che probabilmente la maggior parte della popolazione doveva essere bilingue (almeno a livello passivo), ma anche che il bilinguismo è trasversale alla società contemporanea, non si tratta dunque di un tipico bilinguismo separativo caratterizzato dalla compresenza nello stesso territorio di due comunità con basso livello di comunicazione reciproca.

A questo quadro di un bilinguismo dai connotati assai sfumati si deve aggiungere il fattore religioso, importante non solo in sé ma anche e soprattutto perché la connotazione religiosa è una delle componenti che caratterizza il *corpus* dei documenti magico-religiosi.

Come è stato ben mostrato, la cristianizzazione della Sicilia romana nella fase del secondo impero coincide con il periodo che è stato significativamente definito come 'Migration era' cioè una fase storica in cui la Sicilia si trova al centro di movimenti di popolazioni provenienti da diverse parti dell'impero, ma principalmente dall'Africa, da una parte, sotto la spinta della 'barbara vastitas'¹³, dall'altra della richiesta di mano d'opera necessaria alla coltivazione del frumento, da quando la Sicilia aveva di nuovo acquisito il ruolo di granaio non solo di Roma ma anche di altre aree dell'impero¹⁴.

¹³ L'espressione ricorre nel *Codex Theodosianus* in una disposizione datata 8 febbraio 410: «Tirones tricenis solidis aestimatos ab omnibus officiis iudicum Africae, exemplo praecedentis temporis, postulamus; quod simul etiam ab honoratis memoratarum provinciarum nec non Sardiniae Siciliae et Corsicae. Eos sane honores excipi ab his conveniet, quibus aut praesenti tempore publicum munus iniunctum est aut in Italiae sive urbis solo barbara vastitate depulsi sunt.» (*Cod. Theod.* 7.13.20).

Chiediamo trecento reclute robuste da tutti gli uffici giudiziari dell'Africa, secondo l'esempio della stagione precedente; e questo nello stesso tempo anche dagli onorevoli delle già ricordate provincie, nonché della Sardegna, della Sicilia e della Corsica. Naturalmente sarà opportuno che da questo tributo siano esonerati coloro che attualmente o siano stati investiti di pubblici uffici, o siano stati spinti sul suolo d'Italia o della città dalla devastazione causata dai barbari."

¹⁴ Questo quadro storico è stato ben ricostruito da Korhonen (2012, pp. 338-339), che lo presenta come uno degli scenari sul cui sfondo si è accresciuta la diffusione del cristianesimo in Sicilia.

In un quadro del genere, memori ancora dell'invito a tornare all'analisi dei dati è della massima importanza verificare le scelte linguistiche che caratterizzano gli epitaffi cristiani d'epoca imperiale: si tratta di un campo d'indagine che conosce una lunga tradizione, dai lavori di B. Pace alle ricerche intensive di padre Antonio Ferrua negli anni a cavallo della seconda guerra mondiale, ricerche poi riprese più recentemente, oltre che da chi scrive (Consani 1995, 1996, 2006) da J. Prag (2002, 2019), da Maganaro (1994, 1999) e ultimamente da Korhonen (2012, 2016). I dati assoluti parlano ancora di una netta prevalenza del greco nelle catacombe di Catania e Siracusa e del latino in località disseminate nella parte occidentale dell'isola, ma in ogni caso della compresenza di monumenti funebri nell'una e nell'altra lingua:

The general trend of the early Imperial period, that in the west the epitaphs are mostly in Latin, continues. In the east, however, the proportion of Greek epitaphs increases. According to my counts, in Syracuse 87 per cent of the Christian epitaphs are in Greek and 13 per cent in Latin; there are one or two bilingual texts. In Catania, 79 per cent are in Greek and 21 per cent in Latin. (Korhonen 2012, p. 339)

Qualche elemento in più può essere ricavato dalle correlazioni fra la lingua impiegata negli epitaffi e il nome del defunto; seguendo questa pista euristica sono stati messi in rilievo diversi dati interessanti: innanzi tutto il fatto che la percentuale di nomi latini ricordati sia superiore alla quantità di epitaffi scritti in latino indica che diverse famiglie di latini hanno scelto per i loro defunti degli epitaffi in lingua greca (Korhonen 2012, pp. 341-342). Quanto questo dipenda da una disposizione favorevole all'uso del greco secondo mode correnti o sia condizionato semplicemente dalla maggiore disponibilità di questo genere di monumenti funebri sul mercato non è possibile determinare con precisione; tuttavia colpisce che l'uso del greco negli epitaffi siciliani superi di gran lunga quello del latino nel genere funerario e secondo una proporzione che trova un preciso parallelo nell'epigrafia funebre della città di Roma, dove la cosa è meno attesa¹⁵. Infine la diffusione nell'onomastica tardo-antica della Sicilia di nomi di diversa origine etnica come Petrus, Paulus, Iohannes probabilmente rivela che la diffusione del cristianesimo ha contribuito a superare lo stigma sociale con cui tali nomi erano percepiti nel periodo repubblicano, favorendo la loro diffusione in maniera indipendente dall'appartenenza sociale di chi li porta (Korhonen 2012, p. 345).

In ogni caso nel cristianesimo del primo e del secondo secolo indubbiamente il greco ha continuato ad avere un ruolo importante, anche perché la chiesa di Roma non aveva ancora operato una scelta decisiva a favore dell'uso del latino,

¹⁵ A proposito della situazione linguistica di Roma nell'epoca del primo impero è sempre di grande interesse il quadro a suo tempo tracciato da Banfi 1991, pp. 84-105.

cosa che si verificherà solo in epoca successiva all'editto di Costantino (313)¹⁶; non sono pertanto infondate le ipotesi di chi vede nella progressiva cristianizzazione della Sicilia una delle vie attraverso cui è passata la diffusione anche della lingua latina pure fuori dai maggiori centri urbani, ma questo certo non tanto nell'epoca del maggiore sviluppo delle catacombe, quanto piuttosto nella parte finale del periodo tardo antico e all'inizio di quello bizantino¹⁷.

Il quadro così ricostruito, sia pure a prezzo di approssimazioni e sulla base di indizi tutt'altro che univoci, parla del repertorio linguistico della Sicilia tardo-antica come caratterizzato dalla compresenza delle due lingue latina e greca anche a livello di parlato, con situazioni che fanno pensare ad un esteso bilinguismo comunitario senza separazione troppo netta dei due gruppi; di conseguenza, è possibile pensare che le scelte operate dai parlanti abbiano risposto ad una serie di motivazioni esterne di carattere diverso da situazione a situazione. Tuttavia, per quanto è possibile ricavare dalla documentazione disponibile, il repertorio comunitario non appare irrigidito in configurazioni di tipo diglottico in cui il latino occupi stabilmente il polo alto, come la successiva situazione romanza potrebbe lasciar supporre, e rivela fino alle soglie dell'età bizantina una notevole vitalità del greco parlato, almeno in alcune aree dell'isola.

2. Tipo di greco attestato nei documenti (evoluzione diacronica, caratteristiche fonetiche e morfosintattiche, fenomeni di interferenza)

La conclusione appena raggiunta nel paragrafo precedente proietta l'analisi delle caratteristiche linguistiche che è possibile enucleare nei testi magico-religiosi in una prospettiva più complessa: infatti, accanto agli usuali assi di variazione che caratterizzano qualsiasi lingua impiegata da una comunità di parlanti, sarà necessario tenere conto anche dei possibili fenomeni di interferenza linguistica tra le due principali lingue compresenti nel repertorio comunitario.

Si procederà ora ad un'illustrazione complessiva dei fenomeni che caratterizzano il *corpus* dei testi magico-religiosi nel tentativo di inserirli in un quadro d'insieme che permetta di delineare le principali caratteristiche del greco siciliano in età tardo-antica e all'inizio della dominazione bizantina.

¹⁶ Il primo papa a scrivere in latino sembra essere stato Cornelio (papa dal 251 al 253), di cui si hanno tre lettere, due delle quali sono conservate nell'Epistolario di Cipriano (n. 49 e 50) come parte della corrispondenza tra i due. Ringrazio Piera Molinelli per quest'indicazione.

¹⁷ Assai significativa sotto questo rispetto l'analisi condotta da Varvaro (1981, pp. 72-75) dei dati relativi ai vescovi latini e greci noti per la Sicilia tra la fine del tardo-antico e l'inizio dell'età bizantina e delle notizie relative al loro grado di bilinguismo.

2.1. FONETICA

Sul piano fonetico il fenomeno che appare più diffuso nei testi è rappresentato dallo iotacismo, cioè quel complesso di mutamenti fonetici che rientrano nella generale tendenza delle vocali anteriori ad una progressiva chiusura e alla convergenza verso la vocale anteriore di massima chiusura, che – pure con un notevole *décalage* temporale – interessa sia la vocale anteriore arrotondata [y] che, perdendo il tratto di arrotondamento, si confonde con [i], sia i dittonghi con secondo elemento -i [eɪ e oɪ]¹⁸.

Le manifestazioni grafiche dello iotacismo che si possono cogliere nei testi magico-religiosi sono le più diverse e naturalmente hanno a che fare, oltre che con gli aspetti fonetici personali e di struttura fonologica del sistema, anche con il diverso grado di alfabetizzazione del redattore del singolo documento; in considerazione di questi fatti, che si tenterà di collocare in una visione d'insieme, ritengo utile presentare in forma tabulare una rassegna dei tipi di grafia connessi con questo fenomeno.

grafia standard	grafie attestate	attestazioni*
<η>	<ι>	5 (<i>bis</i>), 6 (<i>ter</i>), 7 (<i>bis</i>), 11 (<i>quinquies</i>), 14 (<i>sexies</i>), 23a (<i>bis</i>), 28, 29, 30 (<i>quater</i>), 33 (<i>octies</i>)
	<υ>	6, 7
	<οι>	1, 2, 5, 10 (<i>ter</i>)
<ει>	<ι>	6 (<i>sexies</i>), 7 (<i>ter</i>), 10 (<i>bis</i>), 11, 12, 13, 25b
	<η>	28
<υ>	<ι>	28 (<i>bis</i>), 30
	<η>	28 (<i>ter</i>)
<οι>	<ι>	28, 33
	<υ>	5, 6 (<i>bis</i>), 7 (<i>bis</i>), 10, 27, 29, 36
grafie 'inverse'		
<ι>	<η>	7 (<i>bis</i>), 12, 28 (<i>ter</i>), 25d (<i>bis</i>), 28 (<i>quater</i>),

* I numeri corrispondono all'ordine in cui i testi sono disposti nell'Appendice

Tabella 2: attestazioni grafiche dello iotacismo

Come mostrano i dati inseriti nella tabella precedente, le tendenze di carattere iotacistico hanno raggiunto la loro massima estensione sia entro il sistema, arrivando a toccare anche <οι>, pure in posizione morfemica, sia negli usi dei parlanti/scriventi, come mostrano le estese attestazioni e la varietà di soluzioni

¹⁸ Per una visione complessiva del fenomeno si veda Thompson 2013.

grafiche adottate: in mancanza di una standardizzazione grafica che non è ancora intervenuta a sostituire la vecchia norma ortografica della koinè, evidentemente ormai distante dalle forme del greco parlato, la grafia attesta oscillazioni anche all'interno di uno stesso documento. La situazione complessiva appare coerente con il quadro tracciato da Horrocks per la koinè parlata d'epoca romana (Horrocks 1997, pp. 102-111).

Sul piano delle vocali posteriori diversi fenomeni grafici rappresentano indizi abbastanza precisi di una perdita del valore distintivo della quantità vocalica, fenomeno meno percepibile sul versante delle vocali anteriori a causa delle evoluzioni prodotte dallo iotacismo; in questo senso vanno sia le oscillazioni <ω/o> (estesamente in 6 e 28) sia quelle <ου/o> (5, estesamente in 6). In un altro paio di casi che interessano ancora la vocale posteriore media ricorrono pure delle deviazioni rispetto a quanto atteso: si tratta dell'*unicum* ορκοζο (6B.9-10) in luogo dell'atteso e diffuso ὀρκίζω, che, come si è detto, potrebbe essere dovuto ad un semplice *lapsus* psicolinguistico; difficilmente può trovare una spiegazione analoga la forma κατοκον (*recte* κατοικῶν), in virtù della duplice circostanza che questa forma è ripetuta tale e quale in due documenti diversi (il medaglione n° 20.b e il bracciale n° 21) e che si tratta di una citazione biblica: due circostanze che lasciano pensare che questa grafia rispecchi la maniera in cui l'inizio del Salmo 90 veniva recitato oralmente. Infatti la riduzione del dittongo [oi] con perdita della semivocale rappresenta una tendenza fonetica abbastanza ben attestata nei papiri coevi, sia davanti a vocale (particolarmente nei diversi esiti fonetici corrispondenti alla coniugazione del verbo ποιέω), sia davanti a consonante¹⁹.

Due altri fenomeni riguardano la riduzione dei dittonghi [ai] e [ai̯]: il primo compare di frequente con omissione della semivocale (nnⁱ 3, 14, 28), anche con grafie incoerenti nello stesso documento (n° 3), cosa che lascia pensare ad un tratto frequente del parlato, restituito in forma grafica corretta nei redattori di maggiore alfabetizzazione; questo genere di evoluzione è largamente attestato anche nei papiri²⁰, con precedenti in forme substandard di attico/koinè e della koinè tolemaica; la frequenza con cui compare nella trascrizione di nomi latini come Κλαδοῦ, Ἀρήλιος, Φάστου, Ἀγούστων fa pensare che su tale evoluzione abbia influito il parallelo sviluppo latino e poi romanzo, una spiegazione che appare particolarmente adatta alla situazione siciliana alla luce di quanto evidenziato nel paragrafo precedente. La riduzione del dittongo [ai̯] > [e] (<ε>) appare generalizzata sia nella congiunzione sia altre parole (nnⁱ 1, 3, 6, 7, 11, 13, 33) ed è caratterizzata anche da grafie inverse come ἸΑΠΟΡΕΥΘ (*recte* ἔπορεύθ') della

¹⁹ Per un'analisi dei dati si veda Gignac (1976, pp. 199-202).

²⁰ La documentazione relativa è raccolta ed esaminata da Gignac (1976, pp. 226-228).

laminetta da San Giovanni Galermo; tuttavia si deve segnalare che la congiunzione $\kappa\acute{\alpha}$ appare talora scritta correttamente anche in testi, come la stessa laminetta di San Giovanni Galermo, che per il resto mostra una competenza ortografica e linguistica assai modesta.

Un altro fenomeno di non immediata interpretazione è rappresentato dallo scambio tra $\langle\omicron, \omega\rangle$ e $\langle\alpha\rangle$ che compare nel nome di Salomone, per lo più attestato nella forma $\Sigma\lambda\omicron\mu^{\circ}$, ma che assume la forma $\Sigma\omega/\omicron\lambda\omicron\mu^{\circ}$ (nnⁱ 27 e 28); un fenomeno simile, presente anche nei papiri egiziani, è stato interpretato da Gignac come un possibile effetto dell'interferenza del sistema fonologico copto che sottodifferenzia drasticamente le vocali in sillaba atona, su quello greco in soggetti bilingui in greco e in copto (Gignac 1976, pp. 288-289). Pur non essendo esclusa la possibile presenza di nuclei di popolazione di provenienza africana e specificamente egiziana nella Sicilia d'età imperiale, la limitazione del fenomeno al solo nome di Salomone indirizza verso una spiegazione diversa: infatti, anche nei codici che hanno trasmesso la versione dei Settanta il nome del re compare alternativamente nelle due forme, secondo una delle caratteristiche più specifiche della koinè greca orientale²¹; è pertanto possibile che queste due forme fossero presenti già nelle versioni di parti della bibbia greca a disposizione della componente religiosa che è da presupporre presente dietro a questi documenti e dunque l'oscillazione fonetica non sarebbe dovuta a fenomeni linguistici in atto nella Sicilia tardo-antica, ma corrisponderebbe alle diverse forme con cui questo nome era noto agli autori dei documenti stessi²².

Chiude l'illustrazione dei fenomeni relativi al sistema vocalico un elemento che da tempo ho cercato di evidenziare anche in prospettiva neogreca, vale a dire la persistente presenza di un vocalismo /a/ rispetto all'attico/koinè $\langle\eta\rangle$, che ormai, anche dove si è conservato sul piano grafico, foneticamente è ridotto a /i/; si tratta, com'è evidente, di un residuo degli antichi dialetti dorici che in Sicilia avevano assunto soprattutto la forma del dorico *mitior*, sotto influenza siracusana, che rappresenta una delle caratteristiche più specifiche della koinè siciliana dei primi secoli dell'era volgare (Consani 1995, 1996, 2016a). Nei documenti magico-religiosi il fenomeno è ben attestato nell'area meridionale ragusana, cioè in quella parte dell'isola che assieme alla costa orientale ha più a lungo mantenuto l'originale impronta linguistica greca (nnⁱ 5, 7, 14)²³.

²¹ Per le caratteristiche della koinè greca orientale e per l'aspetto specifico delle forme del nome Salomone rinvio a Consani 2016b.

²² Sulla presenza in Sicilia di persone di madrelingua semitica che esibiscono lo scambio o/a si veda Capitolo VI, § 3.

²³ Per altri sporadici esempi del fenomeno, attestati soprattutto in epitaffi di più recente pubblicazione si veda Di Stefano-Rizzone, (2012/2013), nnⁱ 6 e 9 con ulteriori rinvii.

Anche nell'ambito del sistema consonantico che caratterizza la varietà di greco dei documenti magico-religiosi è possibile notare alcuni fenomeni interessanti, sgombrando innanzi tutto il campo dagli elementi che sembrano solo rivelatori di una scarsa competenza ortografica da parte degli autori di questi testi, senza implicazioni di eventuali risvolti linguistici: a questa categoria andranno ascritte le occasionali oscillazioni nella grafia delle occlusive con scambio della sorda con l'aspirata τ/θ (n° 10) κ/χ (n° 20d) o della sorda con la sonora come in Ιακωππι (n° 8.13), mentre altrove il nome è scritto con *beta*. Significativa invece per la pronuncia dell'occlusiva sonora velare <gamma> con il carattere di fricativa velare sonora [ɣ] o addirittura di approssimante palatale [j], con un'evoluzione che guarda al greco posteriore è la grafia γουληανου (*recte* 'Ιουλιανου) della laminetta da Colle San Basilio (n° 28, l. 27) in modo particolare se confrontata con la grafia ηορδανου (*recte* 'Ιορδάνου) dello stesso documento (l. 16); il fenomeno è del resto largamente attestato per tutte le occlusive sonore nei papiri coevi²⁴ e trova probabilmente un riscontro anche nel nostro *corpus* nei casi in cui l'atteso *beta* è reso con <υ>, come nei due nomi Γαυ(ρι)ίλ (5B, l. 2) per Γαβρηιλ e Σταβρακείου per σταυρο° (25b), due grafie che mostrano bene come il valore di fricativa bilabiale sonora assunto da *beta* si sia potuto prestare ad essere graficamente sostituito dal semplice approssimante arrotondato, anche con una pronuncia per entrambi assai vicina a quella della fricativa labiodentale sonora, come appare nella trascrizione di forme latine²⁵.

Collegato con questa problematica è il sintagma γιάμεν σέ che compare, in maniera identica, sui filatteri di Noto e di Modica: come si è già visto (cfr. § 1.1. del I Capitolo), ho preferito l'interpretazione offerta per questa forma da Bevilacqua e Giannobile 2000, p. 140) che vi hanno visto la preposizione γιά, poi attestata nel greco moderno come succedaneo di διά, costruita soprattutto con l'accusativo e con una gamma di valori notevolmente ampia²⁶, tra i quali appunto il significato 'in riferimento a', 'per quanto riguarda qtc.', con una possibile espressione (ὅσο γιά μένα)²⁷ che appare il perfetto succedaneo di quella attestata nei filatteri in questione; va da sé che, se questa è la spiegazione corretta, la forma fonetica del suono iniziale doveva essere [j] o [j̥], coerentemente con quanto già evidenziato per le forme della laminetta di San Giovanni Galermo.

²⁴ Per la documentazione relativa si veda Gignac 1976, pp. 68 ss e, specificamente per <γ>, *ibidem*, pp. 71-75.

²⁵ Se ne vedano gli esempi numerosi, tra cui delle evidenti grafie inverse, in Gignac 1976, pp. 68-69.

²⁶ Si veda il Dizionario Greco moderno a cura di E. Olivetti s.v. γιά, disponibile all'indirizzo: <https://grecomoderno.com> (consultato il 14 luglio 2023).

²⁷ Per tutta la questione si veda Pontani 1968, p. 157.

L'omissione della sibilante davanti a nasale labiale è ben attestata nei papiri fin dal I secolo d.C., con tendenza a divenire più frequente nei secoli successivi²⁸: una traccia di questo fenomeno, che evidentemente è caratteristico del greco parlato d'età imperiale, può essere intravista nella laminetta di Colle San Basilio, dove ricorre la forma βαπτηματος per βαπτίσματος (ll. 17-18), ma dove il termine per 'incontro [con il demonio]' compare nell'attesa forma απαντηματος (l. 21), mentre all'inizio, in quello che può essere considerato il titolo del contenuto della tabella, compare come απατισμα, forma caratterizzata da due tratti chiaramente non standard quale la mancata notazione della nasale davanti ad occlusiva e l'indebito inserimento di *sigma* davanti alla nasale bilabiale: si tratta di un palese ipercorrettismo che conferma l'incertezza di questo individuo sulla presenza o meno della sibilante in questa posizione.

I filatteri di Noto e di Modica mostrano una caratteristica tendenza all'omissione della nasale finale, tanto davanti a iniziale consonantica quanto vocalica, come mostrano le forme τὸν καρπὸ(ν) (n° 5A, l. 5) e ἐνκαρπία(ν) (n° 6A, l. 1), secondo un fenomeno che trova larga attestazione nel greco dei papiri contemporanei²⁹: la ricorrenza di questo fenomeno nei due documenti rafforza l'ipotesi della loro dipendenza da un modello comune, plausibile già sul piano delle ricorrente testuali (Bevilacqua-Giannobile 2000).

La nasale davanti a consonanti occlusive è omessa occasionalmente nel filatterio di Lazzàro (n° 32, l. 7) – che per il resto la nota correttamente – e in maniera più sistematica nella laminetta di San Giovanni Galermo (n° 27, ll. 4 e 8), coerentemente con un fenomeno già attestato nel greco substandard d'epoca ellenistica e che trova paralleli nella produzione papiracea e poi nell'evoluzione successiva verso il greco moderno³⁰.

2.2. MORFOSINTASSI

Nell'ambito della morfosintassi sono da segnalare innanzi tutto alcuni casi di metaplasmo per cui nomi della declinazione atematica assumono le desinenze della declinazione dei nomi in *-a-*, come nel caso di σφραγίδαν (n° 28, ll. 6-7) e di τὸν ἀμπελῶναν, che ricorre diffusamente nei filatteri di Comiso (1, 4) e di Noto (6A, 6B); in quest'ultimo caso, al posto del più banale ἄμπελος – la cui conoscenza in quest'area è comunque presupposta dall' ἀνπ<π>ελο<σ>εργονίτα del filatterio

²⁸ I dati relativi alle attestazioni del fenomeno in Gignac 1976, pp. 130-131.

²⁹ Se ne vedano le attestazioni in Gignac 1976, pp. 111-114.

³⁰ Per le attestazioni e l'interpretazione fonetica del fenomeno si veda Gignac 1976, pp. 116-119.

di Acre – è impiegato ἀμπελών, -ῶνος flesso all'accusativo come se fosse della 1^a declinazione.

Un altro metaplasmo che concerne sempre la declinazione dei temi in nasale è attestato dalle forme flesse del nome di Salomone che al genitivo, oltre alla normale e più diffusa forma Σαλομῶνος nella laminetta da Colle San Basilio compare nella forma Σαλομῶντος (n° 28, l. 7), flesso come un tema in dentale.

Un incerto controllo dei casi in un testo lungo e ripetitivo come l'estemporanea preghiera registrata sulla lastra da Contrada Commaldo ricorre nell'espressione διασκέδασον τὰς βουλῆς dove sarebbe atteso l'accusativo plurale βουλάς; non è escluso che in questo caso l'uso di βουλῆς (genitivo singolare: -ῆς) possa essere stato indotto anche dalla persistenza subconscia dei genitivi singolari della 1^a declinazione dei righi precedenti, tutti scritti con -ις a causa dello iotacismo, tra cui compare anche ἐπιβουλῆς: in ogni caso si ha a che fare con un evidente caso di scarso controllo morfosintattico.

La forma μιζ(ο)τέρου ('maggior-domo', gen. sing.) presenta un caso di rideterminazione morfologica del comparativo μείζων di μέγας, di cui si è evidentemente perduta la motivazione e che viene così reso in qualche modo più regolare e trasparente attraverso l'aggiunta del suffisso alterativo -τέρος.

La laminetta plumbea da Cittadella Maccari di Vendicari, un testo dall'interpretazione complessiva assai problematica, attesta un caso di impiego dell'articolo al posto del relativo nell'espressione Ὀνωριτανὸς τὸν ἔτεκεν Βοσα, mentre altrove la formula di filiazione matrilineare compare regolarmente come X ὃν ἔτεκεν Y: quest'uso è coerente con uno degli sviluppi caratteristici del greco d'età bizantina in cui le forme 'deboli' del pronome relativo tendono ad essere sostituite da quelle 'forti' dell'articolo con *tau* iniziale (Horrocks 1997, pp. 224-226).

Dal punto di vista della sintassi dei casi si deve innanzi tutto rilevare la rarità del dativo in tutto il *corpus*; tuttavia, questo caso ricorre in contesti o in testi ben precisi: ricorre, com'è naturale, nel segno della croce che apre alcuni documenti (ἐν ὀνόματι κτλ.), ricorre nella citazione di passi biblici come nella parte iniziale della tavoletta di San Giovanni Galermo, nell'inizio dell'*historiola* contenuta nel filatterio di Lazzaro e infine in tutto il filatterio di Mosè, ma mai altrove e, soprattutto, mai in documenti che riflettono la forma normale del greco coevo parlato, come la parte finale della Laminetta di San Giovanni Galermo. Un insieme di elementi che lascia intravedere la completa scomparsa di questo caso dal sistema del greco parlato e la sua sopravvivenza quando si citano forme o passi della koinè alta, a dimostrazione che ormai si è stabilita quella forma di diglossia interna alla lingua greca che sarà destinata a caratterizzarne la storia fino all'età moderna.

Ma al di là di questo fatto, certo non inatteso, una serie di elementi lascia intravedere un controllo sempre meno accurato della sintassi dei casi: un esem-

pio chiaro di quest'aspetto può essere colto nella costruzione morfosintattica del verbo $\beta\eta\theta\acute{\epsilon}\omega$, uno dei verbi tipici delle espressioni di preghiera, largamente ricorrente nel *corpus*. Un caso del tutto eccezionale è rappresentato dalla croce di piombo inscritta (n° 14): infatti l'estrema ripetitività dell'insieme e il suo carattere per così dire improvvisato, se in qualche modo limitano la possibilità di apprezzare pienamente il significato del testo, si rivelano assai interessanti per la variabilità con cui è costruito il verbo $\beta\eta\theta\acute{\epsilon}\omega$. In greco classico il beneficiario del soccorso espresso dal verbo – quando è usato alla diatesi attiva – prevede l'uso del dativo; nel nostro testo si hanno tre casi di costruzione con il genitivo semplice, due casi con il genitivo retto da $\pi\alpha\rho'$ e un caso con l'accusativo, una situazione che comporta due ordini di considerazioni: in primo luogo questo conferma il completo declino del caso dativo, cui ho poc'anzi accennato; in secondo luogo questo tipo di oscillazioni all'interno dello stesso testo e quindi nell'uso di un singolo parlante/scrivente è rivelatore di una situazione fluida in cui nuove norme non si sono ancora consolidate e generalizzate in sostituzione della norma classica. Questo stesso genere di oscillazioni è caratteristico di tutto il *corpus* dei testi magico-religiosi siciliani d'età tardo-antica, dal cui spoglio complessivo risulta che $\beta\eta\theta\acute{\epsilon}\omega$ è costruito in 9 casi con il genitivo e in 3 casi con l'accusativo, con documenti come quello che stiamo esaminando e come le iscrizioni sulla brocca da Butera (n° 23b dell'Appendice) che mostrano entrambe le soluzioni nello stesso testo. Del resto non si tratta di una situazione eccezionale: anche nel greco d'Egitto, soprattutto in documenti informali e prodotti da scriventi di non profonda alfabetizzazione, genitivo e accusativo possono essere alternativamente usati come casi utili a sostituire una delle funzioni del vecchio dativo (Horrocks 1999, pp. 121-126).

Questa situazione di fluidità in cui il parlante mostra una notevole libertà nelle scelte della reggenza casuale in mancanza di una norma generalizzata è destinata a protrarsi ancora a lungo: non è un caso infatti che nel piccolo *corpus* dei graffiti cristiani di Teos databili dall'VIII al X secolo, D. Feissel abbia riscontrato una situazione analoga a quella del *corpus* siciliano, anche se sempre più orientata alla norma moderna, con il genitivo ormai largamente maggioritario (29 casi) rispetto all'accusativo (2 casi) ed un solo caso di uso del dativo da parte del vescovo Timoteo, il quale evidentemente aveva anche una competenza della *koinè* (Feissel 1980).

Nello stesso testo anche la reggenza di $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$ con il genitivo appare contraria all'uso classico che prevede l'oggetto diretto animato in accusativo: in questo caso è possibile che a determinare quest'uso abbia agito l'analogia con $\beta\eta\theta\acute{\epsilon}\omega$, a meno di non voler pensare ad un influsso del corrispondente latino *misereor*, fatto non impossibile dato il bilinguismo greco-latino a quest'epoca ormai largamente diffuso sull'isola. Complessivamente dunque il testo inciso sulla lamella di

piombo cruciforme rivela un controllo morfosintattico ormai distante dalla norma della koinè alta, come mostrano anche la difficoltà nell'accordo dei casi che è possibile cogliere nel ripetuto sintagma τῖ(ς) δοῦ(λις) σου per τῖ(ς) δοῦ(λις) σου.

Non diversamente dai due verbi di preghiera appena esaminati si comporta anche il verbo ῥύομαι, qui attestato sempre nella sua forma tematica rispetto al classico ἔρυμαι, secondo una tendenza caratteristica del greco bizantino (Horrocks 1997, pp. 234-235); in greco classico, quando impiegato come medio con valore attivo 'proteggere', il verbo ammette le due costruzioni, con l'accusativo oppure con il genitivo per l'espressione della persona o cosa da proteggere: nello stesso senso vanno le attestazioni del *corpus*. Nella preghiera incisa sulla lastra da Contrada Commaldo il verbo è costruito sempre con l'accusativo, forse indotto dalla citazione dell'espressione finale della preghiera del *Pater Noster*, tratta dal vangelo di Matteo (6. 13)³¹; nell'unico altro documento del *corpus* che lo attesta, il filatterio di Noto, il verbo è costruito con il genitivo (n° 6B, 13-14).

In diversi documenti magico-religiosi emerge inoltre un'evidente tendenza a rideterminare le desinenze casuali attraverso l'uso di preposizioni – inutili secondo la norma classica – ma che qui servono a rendere più chiara ed esplicita la funzione casuale, con un'evidente tendenza a passare da una morfologia casuale sintetica ad un tipo analitico, secondo quanto è successo con ben altri esiti nel dominio tardo-latino e poi romanzo.

Esempi di questo fenomeno si colgono:

- nel testo appena esaminato nei due casi di παρ'ἀτᾶς τῖς δοῦλις in dipendenza di βοήθησον, in cui il sintagma sostituisce il semplice genitivo;
- nell'uso del sintagma preposizionale ἰς (*recte* εἰς) con l'accusativo che può essere usato per lo stato in luogo (n° 1, 6B, ll. 3-4), ma anche come sostituto del genitivo con valore di specificazione (nnⁱ 6A, l. 10, 7A, l. 10) e del dativo con valore di termine (nnⁱ 6A, ll. 17-18, 7A, l. 18);
- nell'uso di ἐπί con il genitivo al posto del semplice accusativo nel sintagma ἴδε ἐπ'ἀτοῦ τοῦ κοίτου (n° 3, ll. 3-4);
- nella costruzione di ἀπό con il genitivo al posto del semplice genitivo per esprimere appartenenza, come nell'espressione ἰς τὴν σύνθεσιν ἀπὸ καρποῦ (n° 6A, ll. 18, 20, 7A, l. 19).

L'impressione complessiva che si ricava dall'aspetto morfosintattico è che questi testi riflettono una fase di trasformazione del sistema greco assai complessa e in alcuni aspetti anticipatrice di fenomeni poi dominanti nelle epoche successive; inoltre proprio sul piano morfologico la distanza tra la koinè ufficiale e gram-

³¹ «Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ». Sul complesso delle citazioni bibliche di questo documento cfr. Rizzone 2008, pp. 23-26.

maturalmente normata d'epoca romana e il greco parlato tardo antico appare assai sensibile e lascia intravedere una situazione diglottica su base diamesica che rappresenta una delle costanti più caratteristiche del greco dalla sua fase medievale a quella moderna.

Nell'ambito della morfologia verbale e dei fenomeni connessi si segnala la forma verbale παρακαλειο, attestata sulla lamella di piombo ritagliata a forma di croce, di cui si è già detto (n° 29 dell'Appendice), che alla penultima linea del *recto* attesta questa forma verbale, semanticamente coerente con i verbi di invocazione e preghiera ricorrenti in questo genere di testi ('invoco'). La grafia qui attestata, corrispondente all'attico παρακαλέω, con la grafia antefinale <ει>, foneticamente corrispondente a [i] in considerazione del diffuso carattere iotacistico di questi testi, mostra che il greco di Sicilia a quest'epoca conosce una chiusura della vocale anteriore media davanti ad altra vocale che è coerente con l'evoluzione dei dialetti neogreci di Calabria, e che la oppone al neogreco otrantino che invece mantiene in questa posizione una vocale rilassata, come, ad esempio μηλέα > otrantino [miléa] vs bovese [milía] (Rohlf 1977, pp. 121-123).

Da un punto di vista più generale, inoltre, questa forma è notevole anche perché attesta una fase (cronologicamente o arealmente caratterizzata) in cui non si è ancora attuata la confluenza della coniugazione dei verbi in -έω con quella in -άω, oramai generalizzata nel neogreco di Calabria e di Puglia (Rohlf 1977, pp. 124-125), ragion per cui la forma verbale non contratta ha subito nella sua parte finale quel processo di sinizesi e chiusura di *e* davanti vocale che colpisce nomi e aggettivi caratterizzati da questa stessa terminazione, un fenomeno le cui prime manifestazioni appaiono già in diversi dialetti greci in età ellenistica (J. Mendez Dosuna 1993a 1993b), e che poi, in maniera più accentuata, caratterizza molti dialetti neogreci ed il greco moderno standard, come pure alcune lingue romanze.

Anche in questo caso entro una stessa forma coesistono un tratto antico come l'apocope della preposizione di composizione e uno recente, sintomatico di uno sviluppo che va in direzione dei dialetti neogreci d'Italia; come ho già accennato, questa forma, con la sua inequivocabile apocope della preposizione παρά, consente di considerare in maniera analoga anche il caso di παράτας τις δουλις.

2.3. LESSICO

Pochi sono gli elementi distintivi da segnalare sul piano lessicale oltre ai termini tecnici via via indicati nell'analisi dei singoli documenti; l'aspetto che a mio parere si presenta come più rilevante è la capacità che si coglie almeno negli autori di

alcuni di questi testi di manipolare elementi lessicali e morfologici per dare vita a delle creazioni linguistiche estemporanee che danno l'impressione di trovarsi di fronte a parlanti che – ancora all'inizio dell'età bizantina – hanno il greco locale come lingua materna.

Basta pensare a forme come l'άνπ<π>ελο<σ>εργονίτα del filatterio di Akrai, come il κλαρίον del filatterio di Modica o espressioni come il παρ'άτᾶς τῆς δούλης della lamella di piombo ritagliata a forma di croce, in cui il tradizionale fonetismo dorico in un caso nel morfo lessicale in due casi in quello grammaticale appare in combinazione con tendenze del greco tardo-antico o bizantino sia di tipo fonetico (caduta di -υ) sia di tipo morfologico (creazione di forme di diminutivo in -ίον): tutto questo lascia chiaramente intendere che ci si trova di fronte a una situazione linguistica in cui una componente della popolazione – quanto consistente è difficile stabilire – continua a parlare greco e un tipo di greco in continuità con la storia più remota di questa lingua sull'isola, ma al tempo stesso perfettamente inserito nelle correnti evolutive del greco contemporaneo.

Un siffatto stato di lingua è possibile solo se questi testi rappresentano non la ripetizione automatica di un formulario magico-religioso creato altrove, non si sa quando né da chi, ma corrisponde alla creazione, talora in maniera estemporanea e non pianificata, di testi di protezione nei riguardi della persona o della natura, operata impiegando il greco parlato quotidianamente: le evidenti tracce di oralità che si possono cogliere nelle *Allegroform* che ricorrono nell'iscrizione da Contrada Commaldo o nella laminetta da San Giovanni Galermo ne sono la riprova più evidente.

Pertanto, l'impressione generale che si ricava dall'analisi complessiva dei fenomeni linguistici più rilevanti che è possibile enucleare nei testi magico-religiosi siciliani d'età tardo-antica è quella di una forma linguistica ancora vitale, non immune da fenomeni di interferenza con il latino; l'impiego di questo sistema linguistico mostra un generale rilassamento nell'osservare le regole della koinè alta e ufficiale, quale si era imposta ed era usata in Grecia e fuori dalla Grecia in epoca romana in autori come Diodoro Siculo, Arriano, Epitteto o nella descrizione grammaticale di Apollonio Rodio e di suo figlio Erodiano, senza che tuttavia sia possibile ancora intravedere l'introduzione di un nuovo sistema capace di assicurare una qualche regolarità negli usi dei parlanti, la cui variabilità andrà esaminata soprattutto nella prospettiva del diverso grado di alfabetizzazione.

3. I diversi livelli di alfabetizzazione

Come è facile dedurre dall'analisi dei tratti linguistici precedentemente condotta, alcuni testi presentano una concentrazione veramente notevole di tutte le

caratteristiche linguistiche più distanti dalla norma, mentre altri testi si presentano a grandi linee coerenti con la norma della koinè standard d'epoca romana. Come esemplari di questi due diversi orientamenti allo standard possono essere considerati: da una parte la laminetta da Colle San Basilio, rivelatrice di una competenza linguistica e ortografica veramente modesta, al punto che la trascrizione normalizzata appare uno strumento quasi indispensabile per la sua comprensione; dall'altra si colloca un testo come quello del cosiddetto filatterio di Mosè che si presenta sostanzialmente corretto e aderente ad una norma linguistica fissata in un passato più o meno lontano, come mostra l'uso esteso e coerente del dativo, la costruzione sintattica generalmente corretta, anche con frequente impiego di forme verbali passive, con una resa linguistica che potrebbe rispecchiare le descrizioni della koinè restituiteci da grammatici d'età imperiale come Apollonio Discolo e Erodiano.

La situazione complessiva ricorda assai da vicino quella del *continuum* linguistico che ho già messo in evidenza in due altre tipologie testuali d'epoca romana come gli epitaffi e le tabelle di defissione (Consani 1996, 1997b), anche in questo caso con addensamento di documenti verso gli estremi dei due poli: assai vicino al polo della koinè sostanzialmente corretta si colloca anche l'iscrizione esorcistica da Comiso (n° 31) caratterizzata, tra l'altro, come il filatterio di Mosè, dal tentativo di acclimatare al greco i nomi stranieri dotandoli di una flessione invece di lasciarli, come per lo più accade, in forma non flessa; anche il filatterio da Lazzaro (n° 32), in quello che rimane di un testo che doveva essere assai più esteso, appare sostanzialmente corretto ed in grado di usare il dativo in maniera appropriata; appena più in basso si potrebbe collocare la preghiera cristiana dall'area reggina (n° 33), morfosintatticamente corretta ma profondamente interessata allo iotacismo nella sua forma più estrema. Decisamente orientata verso il polo basso è invece la laminetta da Cittadella Maccari di Vendicari (n° 36) che mostra una competenza del greco veramente problematica, al punto da poter supporre che si tratti dell'opera di un latinofono con scarsa dimestichezza del greco, lingua alla quale tuttavia si deve ricorrere perché la tipologia documentaria dei documenti magici – della quale l'autore appare perfettamente consapevole, come rivela l'uso esteso dei *charaktêres* – ne rende obbligatorio l'uso in quest'area e a quest'epoca.

Gli altri documenti si possono collocare tra i due poli appena descritti con gradazioni diverse da caso a caso e, comunque, con una distribuzione dei tratti sub standard assai caratteristica, con lo iotacismo come il tratto più diffuso, seguito dalla riduzione del dittongo *aj>e*, la cui presenza non implica altri tratti morfosintattici substandard, mentre la presenza di questi ultimi, almeno dove è possibile verificarlo, implica la presenza dei due tratti fonetici.

Si potrebbe pertanto tentare, pur con tutte le cautele del caso, di tracciare un abbozzo di scala implicazionale dei tratti del tipo: iotacismo \supset riduzione del dittongo [aj] > [e] \supset scomparsa del dativo \supset rideterminazione dei casi con preposizioni.

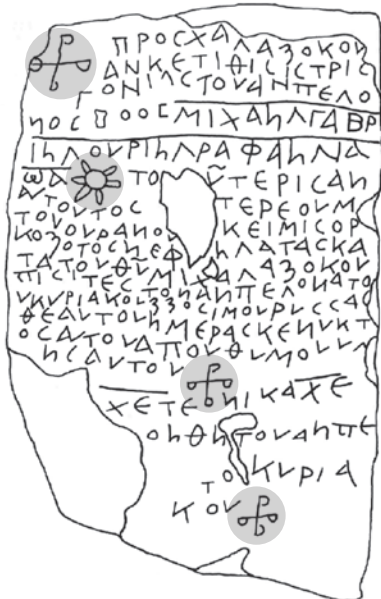
Una situazione assai interessante per la distribuzione dei fenomeni si rileva nella laminetta da San Giovanni Galermo il cui testo si compone di due parti nettamente distinte: l'estesa citazione del testo del primo salmo del Libro dei Salmi e la formula esorcistica che si estende nella parte finale della faccia A e nella faccia B; ora, come si è rilevato nell'analisi di questo documento (Capitolo III, § 2.2.), la citazione del salmo appare costellata da approssimazioni ed errori che si fanno via via più frequenti con il procedere del testo, fino all'improvvisa interruzione all'inizio del terzo versetto: l'ipotesi più probabile è che questa parte rifletta la recitazione orale del passo e che sia stata messa per scritto da qualcuno che aveva scarsa dimestichezza con l'aspetto che il testo biblico doveva assumere nella sua forma scritta. Al contrario la seconda parte della laminetta, contenente l'usuale formulario degli esorcismi, si presenta scritta in forma sostanzialmente corretta e con uso appropriato sia dei *nomina sacra* che dei *charaktêres* tipici di questo genere documentario; con i primi che rivelano un accostamento caratteristico di elementi della religione ebraico-cristiana (nomi degli arcangeli, il sigillo di Salomone) e del mondo egiziano (Bes). Certo, sarebbe stato di grande interesse poter verificare se la diversa competenza linguistica e ortografica ora evidenziata corrisponde anche all'opera di due diverse mani scrittorie; ma questo, per i motivi già detti, purtroppo non è più possibile.

Da quest'ultimo caso, unico nel suo genere in questo *corpus*, e dall'insieme delle caratteristiche linguistiche e contenutistiche via via messe in luce, esce dunque rafforzata l'ipotesi che alla confezione di questi documenti debbano aver partecipato figure caratterizzate da un grado di familiarità con la scrittura del greco e con la redazione di questo genere di documenti notevolmente diversa da caso a caso.

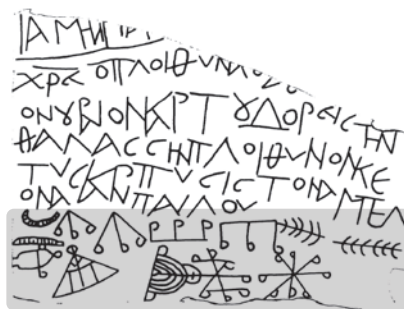
4. L'apparato paratestuale

Come si è detto all'inizio, una delle caratteristiche che permette di riconoscere a prima vista il documento magico o magico-religioso è il complesso di elementi simbolici che accompagnano il testo linguisticamente codificato, *charaktêres*, *voces* e *nomina sacra*: rinviando l'esame dell'ultimo di questi tre elementi ad una valutazione complessiva dell'elemento religioso (cfr. Capitolo VI), ritengo utile rivedere complessivamente l'apparato simbolico che caratterizza i documenti siciliani in rapporto al panorama generale già illustrato (Capitolo I, § 2.1.).

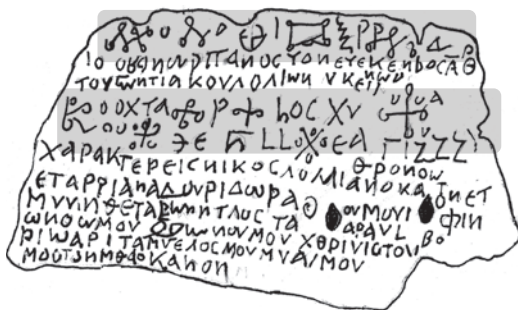
Un'idea abbastanza precisa della misura in cui anche chi ha redatto i documenti magico-religiosi siciliani fosse a conoscenza dell'apparato simbolico magico che circolava da una sponda all'altra del Mediterraneo, è possibile ricavare richiamando gli esempi più significativi.



Filatterio di Noto, faccia B



Filatterio di Comiso



Laminetta da Cittadella di Vindicari



Bracciale in bronzo (Manganaro 2001, p. 160, Giannobile 2006, pp. 360-362).

Come è facile constatare, due considerazioni si impongono in merito a questo genere di apparato: in primo luogo le tipologie di *charaktêres* attestate sui documenti siciliani trovano riscontri formali abbastanza precisi nel repertorio diffuso in tutto il Mediterraneo tardo-antico, con prevalenza delle forme a stella e a croce, caratterizzate da tratti con l'estremità ad occhiello e da forme chiuse soprattutto di formato triangolare e rettangolare. Il secondo aspetto è la diversa intensità con cui quest'insieme di simboli magici è impiegato: da una parte, infatti, un singolo segno apre e chiude il testo scritto, come nei filatteri di Noto e di Modica, in altri casi invece c'è un impiego massiccio di *charaktêres* inseriti in fasce che si collocano alla fine testo scritto, come nei filatteri di Comiso, o che intervallano il testo con fasce di simboli, come nel caso della laminetta da Cittadella di Vindicari e nei filatteri dell'area di Comiso-Noto.

Per quanto riguarda le *voces magicae* non si hanno esempi di configurazioni visive come quelle che ricorrono nei papiri, ma si tratta di un aspetto che è probabilmente connesso con la relativa ristrettezza della superficie scrittoria dei filatteri; cionondimeno la presenza di *voces* è ben documentata, ad esempio, sul verso di medaglioni (nnⁱ 17, 18), all'inizio del filatterio da Colle San Basilio (n° 28) e in forme più estese nel cosiddetto Filatterio di Mosè (n° 34, ll. 17-22) e infine, in una forma parziale del palindromo $\alpha\beta\lambda\alpha\nu\alpha\theta\alpha\nu\alpha\lambda\beta\alpha$, ricorrente in tutti i tipi di documenti magici, nei filatteri n° 34 e 35. Infine, i documenti siciliani offrono un altro esempio notevole di questa tipologia nell'espressione $\sigma\alpha\lambda\mu\alpha\zeta\alpha\beta\alpha\mu\epsilon\alpha\zeta\alpha$, che con piccole variazioni ed ampliamenti ricorre spesso sui medaglioni di protezione personale (nnⁱ 17, 18, 19).

Anche le gemme magiche rinvenute in Sicilia offrono attestazioni assai interessanti dell'uso delle *voces* come quelle che riempiono un'intera faccia della gemma n° 45 o quelle attestate nell'esemplare 44a. Casi estremi di documenti composti integralmente o quasi integralmente di *voces magicae*, a meno che questo non dipenda dalla nostra incapacità di decrittazione del testo, potrebbero essere l'edicoletta n° 9 e il disco di piombo n° 40.

Capitolo VI

Il panorama storico e religioso della Sicilia tardo-antica

I documenti magico-religiosi di provenienza siciliana raccolti nel *corpus* sono datati dai rispettivi editori ad un periodo compreso tra III e VII secolo dell'era volgare, con una concentrazione particolare nei secoli V e VI; tutte queste datazioni sono ovviamente da leggere con grande cautela, date le particolari condizioni di rinvenimento dei vari oggetti, e dato che molti di questi o sono perduti o non sono conservati in istituzioni museali che ne assicurino la piena fruibilità: ciononostante, sia le indicazioni paleografiche sia quelle linguistiche convergono nel mostrare che questi testi sono coerenti con una datazione compresa tra la tardo-antichità e l'epoca bizantina iniziale. Alla luce dei limiti temporali in cui si inserisce la documentazione oggetto di questo studio, appare interessante delineare i principali snodi storici che caratterizzano la Sicilia nel periodo in questione, al fine di ricostruire il quadro esterno, storico, sociale e religioso entro cui questi documenti ed i rispettivi testi debbono essere letti.

L'importanza di fornire qualche riferimento al quadro storico in cui si inseriscono i documenti magico-religiosi appare in tutta la sua rilevanza se solo si tenga conto del fatto che nel periodo in questione si registrano eventi di grande portata storica per tutto il Mediterraneo: dalla fine dell'impero romano d'occidente, alla presenza delle varie popolazioni barbariche in Italia ed in Africa, alla fondazione di Costantinopoli, destinata a diventare di lì a breve il polo trainante

della politica imperiale. Parallelamente a questa serie di eventi si assiste alla progressiva affermazione del cristianesimo, che in un breve lasso di tempo vede mutate le proprie condizioni nella società contemporanea, dall'ultima grande persecuzione sotto Diocleziano e i tetrarchi (303 d.C.) al riconoscimento di Costantino (313 e anni successivi).

1. La Sicilia tardo-antica: movimenti di popolazioni e incontri di culture

Il controllo politico ed economico romano sull'isola era diventato più stretto e non scevro da qualche intenzione punitiva da parte di Ottaviano dopo la disfatta di Sesto Pompeo (36 a.C.), che aveva fatto della Sicilia la propria base; le condizioni imposte all'isola dal futuro fondatore dell'impero furono durissime, con sanzioni pecuniarie alle città che avevano parteggiato per Sesto Pompeo e con una larga requisizione di terre, che negli anni successivi furono assegnate in parte a personaggi di rilievo come Agrippa, in parte ai veterani dell'esercito ed in parte confluirono nel patrimonio personale dell'imperatore, che divenne così il maggior proprietario di terreni sull'isola. Come si è già accennato, in queste vicende va probabilmente individuato uno dei canali dell'insediamento di parlanti latinofoni nell'isola. Negli anni immediatamente successivi Augusto adottò un'accorta politica per rafforzare i legami con l'isola promuovendo le principali città al rango di colonia (Taormina, Catania, Siracusa, Tindari, Termini e Palermo), mentre altre diventarono *municipia* (Messina, Lipari, forse Lilibeo, Agrigento, Alesia) ed altre ancora ottennero la condizione di città 'latine'¹. Quest'assetto politico dovette rimanere stabile fino alle riforme dell'impero d'occidente messe in atto da Diocleziano a Costantino, anche se il sostanziale disinteresse di Roma per la Sicilia tra I al III secolo d.C. può essere messo in relazione con il fatto che, a partire dalla sua conquista, l'Egitto aveva sostituito l'isola nel ruolo di principale fornitore di grano per la capitale; pure in mancanza di fonti storiche dirette², nell'immaginario collettivo l'isola continuava a godere della fama di luogo in cui si possono godere i piaceri di una vita tranquilla e della buona tavola, che, perpetuando un *topos* di antica tradizione, ha trovato una fioritura di testimonianze nel periodo tardo-antico, almeno fino al IV secolo (Paschoud 2008, pp. 53-54).

Ma il quadro storico era destinato a subire mutamenti sostanziali a partire dal IV secolo e ancor più nei due successivi: infatti, la fondazione di Costantinopoli,

¹ Per la ricostruzione di questo quadro si veda Finley (1992, pp. 169-175).

² Sulle possibili motivazioni della circostanza che nessuno storico della tarda-antichità si sia occupato esplicitamente della Sicilia si vedano Paschoud 2008, Baratte 2008.

‘nuova Roma’, da parte di Costantino (330 d.C.) avrebbe di lì a poco dirottato verso quella destinazione il grano dell’Egitto e dell’Africa, rendendo così di nuovo centrale la Sicilia come fonte di sostentamento per la popolazione di Roma³; questo cambiamento nel quadro macroeconomico del Mediterraneo tardo antico è confermato dagli studi sulle rotte e sugli itinerari tardo antichi i quali mostrano come l’isola sia tornata ad una rinnovata centralità come punto d’incontro e tappa obbligata sia della rotta nord-sud (da Roma all’Africa e viceversa) sia di quella est-ovest (da Costantinopoli e le province orientali verso l’Italia e viceversa)⁴. La rinnovata centralità della Sicilia per i rifornimenti di grano a Roma e all’Italia è stata messa in relazione con la ripresa dell’attività edilizia e la costruzione di grandi ville collegate alle *massae*, come quelle di Piazza Armerina, Filosofiana, Patti Marina e Tellaro e alla costruzione o all’ampliamento di complessi termali come quello di Agrigento, che rappresentano altrettante testimonianze della concentrazione della proprietà fondiaria e della ricchezza nelle mani di poche famiglie appartenenti alla classe senatoria o collegate con personaggi di rilievo della vita politica⁵.

Il caso delle terme di Agrigento pare esemplare per più di un aspetto, almeno da quando è stata rinvenuta e pubblicata l’epigrafe che rende noto chi le edificò – o piuttosto le restaurò:

[.] [...] [M]APTEI[NI]ANOS
 O Λ(ΑΜΠΡΟΤΑΤΟΣ) Υ[Π]ΑΤ(ΙΚΟΣ)] ΤΑΣ ΘΕΡΜΑ[Σ]
 [ΕΚ ΤΩΝ ΙΔΙΩ]Ν Π[Ο]Η<Ι>Ε[Ν]
 «[Flavio (?)] Martiniano,
 chiarissimo console, le terme
 [a sue spese edificò]».

Il Martiniano ricordato come costruttore a proprie spese delle terme è un personaggio di rilievo, originario della Cappadocia, dove aveva intrattenuto rapporti epistolari con padri della chiesa orientale come Basilio di Cesarea e Gregorio Nazianzeno; questi, dopo aver ricoperto la carica di *consularis Siciliae* nel 352, e di *vicarius Africae*, nel 378 d.C., concluse la propria carriera politica come *praefectus urbis Romae*.

Questa testimonianza riveste un deciso rilievo storico per diversi motivi: innanzi tutto, la presenza di Martiniano in Sicilia è stata messa in relazione con le notizie delle fonti agiografiche che parlano dell’arrivo sull’isola di *negotiatores* orientali (V. Caminnecki, M. C. Parello, C. Soraci 2023); in secondo luogo, se l’iscrizione, secondo quanto proposto dagli editori poteva essere posta a mo’ d’insegna

³ Sulla questione: Vera 2000, pp. 39-60, con precedente bibliografia su quest’aspetto.

⁴ Uggeri 2008, Vera 2000, Di Salvo 2000.

⁵ Sulla questione cfr. anche Pagliara 2009, pp. 18-19.

all'ingresso dell'edificio, l'uso del greco in questa funzione pubblica mostra come questa lingua dovesse essere compresa e di largo uso nella città attorno alla metà del IV secolo d.C. Infine le terme di Agrigento potrebbero rappresentare una perfetta scena in cui ambientare il contesto del filatterio aureo di Skubon, il quale pure sembra essere stato ritrovato sul pavimento di un edificio termale nel territorio di Comiso: la circostanza è di notevole valore perché mostra che anche esponenti degli strati superiori della società siciliana tardo-antica dovevano essere tra gli utilizzatori dei filatteri e di un esemplare dai contenuti così compositi come quello appena ricordato.

La riconquistata centralità della Sicilia sullo sfondo degli eventi del IV secolo era destinata ad accentuarsi, ma anche ad assumere connotati diversi in progresso di tempo, ed in particolare dopo la presa di Cartagine da parte dei Vandali (439 d.C.) e la costituzione del regno vandalico in Africa⁶; come è stato ben messo in luce, gli anni '40 del V secolo sono caratterizzati da una serie di scorrerie ed incursioni sulle coste della Sicilia ad opera dei Vandali di Genserico che, al di là degli effettivi danni, dovettero instaurare un clima di insicurezza e precarietà soprattutto come conseguenza dell'immagine drammatica che ne diedero le fonti di parte cattolica interessate a dipingere i Vandali in maniera particolarmente negativa in funzione anti-ariana⁷. In questo contesto va inserita anche la notizia che si ricava da una lettera di papa Leone (443 d.C.) relativa alle angherie subite dal vescovo di Lilibeo, Pascasio, che aveva rifiutato di convertirsi all'arianesimo subendo come conseguenza una '*amarissima captivitas*'. In parallelo con la rinnovata importanza dell'isola nei rifornimenti di grano a Roma e all'Italia si debbono registrare anche mutamenti nell'organizzazione del territorio e nella struttura sociale che, pure non uniformi su tutto il territorio isolano, mostrano linee di tendenza lungo cui le ville e le sedi dei grandi proprietari terrieri del periodo precedente sono via via divenute sedi di contadini che operano sotto il controllo dell'autorità pubblica o di privati, con un conseguente accrescimento funzionale dei villaggi e degli insediamenti rurali (Rotili 2023, pp. 211-212).

L'ultimo segmento temporale del dominio vandalico sulla Sicilia è caratterizzato da una serie di passaggi di potere da una popolazione barbarica all'altra, per lo più attuatisi in maniera pacifica: nel 476 d.C. Genserico concesse il controllo sull'isola a Odoacre, dietro pagamento di un tributo annuo; tra il 489 e il 491 d.C. l'isola passò, ancora una volta pacificamente grazie anche ai buoni uffici di Cassiodoro padre e figlio⁸, da Odoacre a Teodorico che regnò fino alla morte (526

⁶ Le strategie seguite da Genserico nelle sue azioni in Africa e in Italia, volte a sottrarre agli imperatori di Roma i mezzi di sussistenza, sono state ricostruite da Mazza 2000.

⁷ Pagliara 2009, pp. 50-52.

⁸ La vicenda è ricostruita da Pagliara 2009, pp. 76-79.

d.C.). Il regno dei due successivi re goti fu assai breve: Atalarico, salito al trono ancora bambino, regnò sotto la tutela della madre Amalasueta fino alla prematura morte sopravvenuta nel 534; gli successe Teodato, che Amalasueta aveva nel frattempo sposato, e il cui regno fu interrotto l'anno successivo dalla spedizione vittoriosa di Belisario che nel 535 portò la Sicilia sotto il controllo dell'impero d'Oriente⁹. A dispetto di questi frequenti mutamenti nel controllo politico, in questo scorcio di tempo l'isola dovette godere di una situazione economica particolarmente florida; ciononostante la popolazione locale non si mostrò solidale con gli amministratori Goti, se è vera la notizia che all'arrivo della flotta bizantina i siciliani non solo non avvisarono il contingente militare goto stanziato sull'isola, ma accolsero a braccia aperte i bizantini al comando di Belisario¹⁰.

Le vicende storiche fin qui delineate per sommi capi sono sufficienti a dare un'idea di come tra IV e VI secolo dell'era volgare la Sicilia sia stata al centro di movimenti di popolazione di varia provenienza, ma orientate su due poli principali: l'Africa ed in particolare l'Egitto, da una parte, e, dall'altra, le province orientali dell'impero¹¹; ne sono una prova esplicita gli oggetti di provenienza africana, legati soprattutto alla cultura e alla religione egiziana rinvenuti sull'isola, illustrati da Manganaro 2002a. Infine, sul piano linguistico e culturale, dietro alla presenza sull'isola di "*viri divites et eruditi omni doctrina, graeca quoque et latina*", secondo quanto indicato nell'anonima *Expositio totius mundi et gentium*, composta fra il 350 e il 362 d.C. (Grüll 2014, p. 631), G. Irigoien ha proposto di individuare l'opera di personaggi di cultura greca che redigevano manoscritti con opere di autori greci, in forme scritte e codicologiche tipiche dell'isola e non dipendenti dalla cultura bizantina (Irigoien 2000, pp. 143-151).

2. Le tradizioni religiose della Sicilia antica

Su questa trama, costituita di eventi storici di diverso rilievo, deve essere proiettata la questione religiosa, con particolare riferimento all'arrivo e alla diffusione in Sicilia della religione cristiana e dell'ebraica: questa vicenda, lungi dal rappresentare un aspetto strettamente settoriale e limitato, è, da una parte, ricca di connessioni con tutti gli attori 'alti' della storia, ma, dall'altra, presenta anche profonde ricadute di carattere sociale che hanno toccato tutti gli strati della so-

⁹ Una traccia epigrafica della presenza di queste popolazioni nella Sicilia tardo-antica è individuabile nell'iscrizione sulla misura granaria (n° 25 dell'Appendice).

¹⁰ Si veda le fonti in merito analizzate in Pagliara 2009, pp. 79-80.

¹¹ Sulla questione si vedano le panoramiche tracciate da Vera 2000 e De Salvo 2000, con particolare riferimento agli aspetti commerciali eannonari, e la più recente messa a punto della questione da parte di Rotili 2023, pp. 210-213.

cietà tardo-antica, al punto dal costituirne un angolo visuale privilegiato (Cracco Ruggini 1984). Tuttavia, prima di procedere ad illustrare qualche dato relativo alla diffusione delle due religioni monoteiste è indispensabile qualche cenno al sostrato religioso con cui queste venivano ad interagire e a sovrapporsi: la questione è naturalmente molto complessa, ma merita di essere almeno accennata per sommi capi.

Da quando le moderne ricerche di storiografia religiosa della Sicilia antica si è liberata di alcuni pregiudizi diffusi nella prima metà del XX secolo in merito ai rapporti fra culti indigeni e culti greci¹², è stato possibile vedere in maniera più equilibrata sia la specifica *facies* che il *pantheon* della religione greca ha assunto sull'isola sia le sopravvivenze di alcuni culti locali. Per il primo aspetto i lavori di Pugliese Carratelli sono centrali anche per la corretta impostazione metodologica del rapporto fra popolazioni indigene e colonizzatori greci in diversi aspetti della cultura, ma *in primis* della cultura religiosa¹³:

Ma qualunque sia stato il contributo indigeno alla cultura delle colonie, è chiaro che il patrimonio religioso (nel senso più ampio) dei coloni italiani e sicelioti non era suscettibile di alterazioni o innovazioni per influenza delle genti d'Italia e della Sicilia, che se in qualche sito o culto possono esser penetrati elementi indigeni, questi hanno avuto un'assai tenue incidenza, e i culti delle *poleis* coloniali, che erano in primo luogo i culti delle rispettive *metropoleis*, hanno sempre serbato sostanza e forma greca; e che a loro volta i culti indigeni, anche se hanno talora adottato una veste greca, non hanno mai perduto il loro carattere originario. (Pugliese Carratelli 1990, p. 144)

Per quest'ultimo aspetto basti pensare al culto acrense di Anna e delle Paides di origine indubbiamente locale e che si mantiene parallelo e indipendente da quello di Demetra e Kore, tipicamente greco e forse risaliente a contatti precoloniali fra la Sicilia e il mondo cretese minoico e miceneo; in questo culto è da rilevare una peculiarità iconografica come quella della dedica alle dee di nicchie e cavità delineate all'esterno in forma di edicola, una caratteristica che appare tipicamente siciliana e dell'area sud orientale dell'isola (basta pensare alle latomie, alla Scala greca e all'Acradina siracusane): pertanto mi chiedo se nell'edicola tardo-antica dedicata ad Artemide Efesia (cfr. Capitolo III § 2.3.) non sia possibile vedere – almeno sul piano iconografico – la precisa continuità di un culto locale¹⁴.

¹² Su alcuni schematismi e pregiudizi derivanti dall'opera di uno dei maggiori studiosi della Sicilia antica, Emanuele Ciaceri, si veda Gemellaro 2008.

¹³ I numerosi lavori che lo studioso ha dedicato a questi aspetti della società della Sicilia antica, comparsi tra gli anni '60 e gli anni '90 del '900, sono riuniti nel volume Pugliese Carratelli 1990.

¹⁴ Per il culto di Anna e delle Paides si veda Pugliese Carratelli 1990, pp. 327-336.

Per quanto riguarda il *pantheon* greco delle divinità maggiori e minori, l'accentuazione del carattere tradizionale che la venerazione di queste divinità assume tra i coloni greci di Sicilia, non deve tuttavia far dimenticare due aspetti che contribuiscono a dare una forma del tutto peculiare ai culti della Sicilia greca. Il primo aspetto coincide con il perfetto inserimento di queste figure nel territorio locale e nel paesaggio dell'isola: ne sono testimonianza le numerose epiclesi aggiunte ai nomi delle divinità maggiori; tralasciando il noto caso di Demetra, il cui culto è probabilmente il più diffuso su tutta l'isola, e che presso il santuario a lei eretto a Solinunte è venerata con il titolo di *Mālophoros*, 'che porta i frutti della terra'¹⁵, il caso della più alta divinità dell'Olimpo, Zeus, rappresenta una situazione emblematica. I templi ed i luoghi di culto in cui era venerato lo presentano con oltre dieci denominazioni diverse, alcune delle quali certo abbastanza generiche: *Olympios* (Agrigento, Siracusa, Leontini), *Ellanios* (Agrigento), *Sotér* (Imera, Siracusa), *Eumenés* (Selinunte), *Polieo* 'protettore della città' (Agrigento); altre invece contengono riferimenti ben più specifici come *Eleuterios* 'liberatore' (a Siracusa, in ricordo della cacciata di Trasibulo, ultimo tiranno dei Dinomenidi), *Agoraios* probabilmente 'protettore delle assemblee' che si tenevano nelle *agorai* (Selinunte, Acrai), *Exakesteros* 'purificatore' (Ravanusa presso Agrigento), *Casio* dall'omonimo oronimo tra Egitto ed Arabia, *Atabirios* da un oronimo rodio (Agrigento), *Meilichios* 'dolce come il miele', 'benigno' (Solinunte), *Etneo* (in diverse località dell'isola)¹⁶.

Il secondo aspetto che contribuisce a dare al *pantheon* greco della Sicilia antica un colorito del tutto particolare è rappresentato dalla permanenza in alcune figure divine dei connotati che dipendono dai contatti che in epoca precoloniale la Sicilia ha avuto con il mondo cretese, sia minoico che miceneo: la tematica degli scambi e della frequentazione dell'isola da parte di micenei cretesi che probabilmente portavano con sé anche più di qualche residuo della cultura minoica è stato approfonditamente esplorato da Pugliese Carratelli che ha raccolto ed interpretato una serie di dati storici, archeologici e della tradizione antica tali da ricostruire un quadro dettagliato e coerente del percorso che, per usare una felice formula dello studioso, unisce le *odysseiai* alle *apoikiai*¹⁷.

Senza entrare in troppi dettagli che ci porterebbero lontano dallo scopo di questo lavoro, è tuttavia significativo ricordare almeno il caso di Afrodite, una figura divina le cui connessioni con la Creta pre-micenea sono state ben messe in

¹⁵ Sulle possibili connessioni di questo culto con quello della 'Magna Mater' si veda Sfameni Gasparro 2008, pp. 99-106.

¹⁶ Per le fonti antiche ed i significati di questi epiteti si veda Rizzo 2012a *sub vocibus* Demetra, Zeus.

¹⁷ Si vedano i saggi raccolti nella prima parte del volume Pugliese Carratelli 1990, pp. 31-111.

luce¹⁸: pur essendo venerata in diverse località dell'isola, il tempio più importante dedicato al culto della dea era quello di Erice e, secondo la tradizione antica, il santuario sarebbe stato eretto da Erice, un figlio che la dea avrebbe avuto dal re locale Butas. A rafforzare le connessioni cretesi ed orientali di questa figura divina un'altra tradizione antica racconta che lo spazio attorno al tempio sarebbe stato ampliato da Dedalo e che il tempio sarebbe stato visitato anche da Enea, il figlio che Afrodite aveva avuto da Anchise, quando questi era approdato in Italia: quest'ultimo aspetto rappresenta un importante riferimento alla tradizione che collegava l'origine di Roma con i troiani venuti in Italia al seguito di Enea, dopo la distruzione della città di Troia ad opera degli Achei. Il prestigio di questa tradizione nell'immaginario mitografico romano relativo alle origini della città spiega in maniera soddisfacente i motivi per cui i romani, dopo la conquista della Sicilia (241 a.C.) non solo preservarono il tempio di Afrodite/Venus Ericina, ma ne fecero oggetto di un culto e di una venerazione particolare, come mostrano sia la tradizione letteraria dell'epoca aurea sia i lavori di restauro ed ampliamento del tempio intrapresi da Tiberio e completati da Claudio¹⁹. Il profondo radicamento locale di questi culti relativi alle divinità del *pantheon* greco spiega la loro persistenza fino al periodo tardo-antico, come mostrano – sia pure indirettamente – le tradizioni agiografiche di Agata e di Euplo che, tra la metà del III e gli inizi del IV secolo, tramandano il martirio di questi personaggi come conseguenza del loro rifiuto di fare sacrifici a Zeus e a Afrodite²⁰.

Accanto ai culti connessi con le divinità del *pantheon* greco-romano, è necessario tenere conto anche di un'altra componente religiosa che viene ad arricchire il quadro: mi riferisco alla presenza in Sicilia di luoghi connessi con i cosiddetti culti orientali, come quello di Mithra, dio solare di origine iranica, in Italia venerato sotto forma di *sol invictus*, ben attestato a Siracusa e a Catania, dove sono presenti dei mitrei rilevati negli scavi di strutture ipogee (Sfameni Gasparro 2008, pp. 119-122). Ma la corrente che ha avuto maggiore diffusione e fortuna è quella del culto di origine egiziana basato sulla coppia divina Osiride-Iside, con successiva sostituzione di Serapide a Osiride, e del figlio Horus/Arpocrate: questo culto è testimoniato dal serapeo di Taormina e da quello di Siracusa, quest'ultimo attivo dal III a.C. al II/III d.C., oggetto di descrizione anche da parte di Cicerone nel contesto delle Verrine, che lo definisce come 'celeberrimus ac religiosissimus', e largamente presente nelle testimonianze locali²¹. Nella diffusio-

¹⁸ Pugliese Carratelli 1990, pp. 73-75, 147-152.

¹⁹ Sulle testimonianze letterarie ed archeologiche del culto di Venus Ericina in età romana si veda Rizzo 2012a, pp. 18-21.

²⁰ Per i riferimenti alle relative tradizioni agiografiche si veda Rizzo 2012a, pp. 21, 239.

²¹ Per i relativi riferimenti si veda Sfameni Gasparro 2008, pp. 106-118, Rizzo 2012a, p. 209.

ne del culto di Iside-Osiride fuori dall'Egitto, che si accompagna con un processo più o meno forte di ellenizzazione, la figura di Iside assume connotati di benevola soccorritrice di tutte le esigenze individuali e sociali:

[...] quale potente detentrica della *heka*, termine che si suole tradurre con quello di "magia", e che nel contesto egiziano esprime la facoltà, propria in vario grado di tutti gli dei, ma in special modo pertinente al dio solare Râ, alla stessa Iside appunto e anche a Horus, di intervenire in maniera misteriosa e potente a modificare eventi cosmici e umani, garantendo protezione contro i pericoli dell'esistenza e soprattutto contro le malattie. (Sfameni Gasparro 2008, p. 113)

Questo culto di origine egiziana e profondamente caratterizzato da connotazioni magiche, si accompagna alla diffusione in Sicilia degli oggetti di culto e di moda egiziani cui si è già fatto cenno e, fin dall'epoca del primo impero, trova una singolare consonanza con il culto dell'Egitto, della sua cultura e della sua religione che ha caratterizzato anche a Roma le figure più alte dell'*establishment* politico: basta pensare alla politica religiosa e culturale di Nerone, 'l'amato di Iside' e al suo progetto di ampliamento della Domus Aurea²².

3. Connotati del cristianesimo siciliano

Su questo genere di sostrato religioso è da valutare l'impatto dell'arrivo e della diffusione sull'isola del cristianesimo, cosa resa particolarmente problematica dalla scarsità, per il periodo più antico, grosso modo dal I agli inizi del III secolo dell'era volgare, di documentazione diretta – archeologica ed epigrafica – e dalla discrasia fra la documentazione diretta e i dati deducibili dalla tradizione letteraria ed agiografica (Sgarlata 2011).

In effetti, entrambi i dati diretti, quelli archeologici e quelli epigrafici, sono abbastanza scarsi e ambigui per l'epoca pre-costantiniana. Per il primo aspetto che riguarda soprattutto il tipo di sepoltura e l'edilizia sacra, ben poche testimonianze esplicite sono databili ai primi tre secoli dell'era volgare ed anche i grandi complessi cimiteriali – soprattutto ipogei ma in certi casi, come quello di Agrigento, anche subdiali – mostrano per il periodo più antico una situazione caratterizzata da sepolture miste o in cui la distinzione tra sepolture pagane e cristiane è ben difficile da stabilire con certezza²³. La situazione non è molto differente per quanto riguarda l'aspetto epigrafico: una ricognizione accurata

²² Queste tematiche hanno fatto da contorno alla recente mostra romana sul restauro della Domus Aurea: Russo, A. *et al.* (Eds) 2023.

²³ Eloquenti in proposito i dati esaminati da Bonacasa Carra 2008.

delle iscrizioni nei cimiteri di Siracusa che risalgono ad epoca pre-costantiniana annovera poche iscrizioni (appena una quindicina) utili a stabilire le convinzioni religiose del defunto e l'eventuale fede cristiana è ricavabile per così dire solo in negativo, cioè dall'assenza dell'apparato formale caratteristico delle iscrizioni pagane, e dall'apposizione del solo nome, una prassi che in Sicilia come a Roma è stata interpretata come un indizio tipico del costume cristiano che tende a presentarsi come in contrasto e rivoluzionario rispetto all'uso pagano anche nella composizione della scrittura ultima²⁴.

La situazione epigrafica funeraria muta in maniera sostanziale a partire dal IV secolo ed in quello successivo, caratterizzati dalla costruzione della monumentale catacomba siracusana di san Giovanni, dove la proporzione delle iscrizioni si inverte rispetto al periodo precedente: 33% (106) di epigrafi "neutre" contro 66% (199) di testi con connotati nettamente cristiani, anche espressi attraverso simboli caratteristici piuttosto che in contenuti testuali espliciti (Felle 2008, pp. 196-200).

Tutti questi elementi tendono a indicare che una diffusione del cristianesimo nella popolazione siciliana in proporzione quantitativamente sensibile è un fenomeno da attribuire al periodo successivo al momento in cui la religione cristiana ha ricevuto i primi riconoscimenti ufficiali da parte degli imperatori di Roma: questo dato, oltre a rappresentare una necessaria precisazione di ordine cronologico, ha una rilevanza ben più profonda, dal momento che come è stato ben espresso:

Mentre l'Impero si cristianizza, il cristianesimo si trasforma. Impregnato di cultura greca, precisa la propria dottrina con un rigore crescente e, divenuto religione ufficiale, definisce un'ortodossia sempre più rigida, intorno alla quale non giunge mai perfettamente – anche all'interno dell'Impero – a realizzare l'unità della Chiesa. (Flusin 2007, p. 53)

Quanto sintetizzato in maniera efficace nel giudizio appena citato rappresenta uno dei motivi per cui la maggior parte degli studi recenti che hanno trattato i diversi problemi connessi con la diffusione del cristianesimo in epoca tardo-antica si sono concentrati sui protagonisti dei principali eventi, siano stati questi i papi della chiesa romana, gli imperatori dell'impero romano d'occidente e d'oriente o i re delle popolazioni barbariche che dal V secolo in poi hanno interferito con sempre maggiore incisività sulle vicende dell'Italia e del Mediterraneo. In un siffatto quadro storiografico il problema principale che incontra chi si proponga di collegare il quadro storico con i documenti magico religiosi nella prospettiva

²⁴ Su tutta la questione si veda Felle 2008 con riferimenti alla precedente bibliografia sull'epigrafia funeraria cristiana di Sicilia.

della sociolinguistica storica, è costituito dall'esigenza di saldare la storia fatta dall'alto e dai protagonisti appena ricordati con i riflessi che i grandi eventi storici possono aver prodotto sulla vita quotidiana della popolazione di una data area, condizionandone gli atteggiamenti religiosi e culturali nel senso più ampio del termine. Con queste difficoltà ben presenti, non rimane che seguire l'invito, già richiamato, a tentare di far parlare la documentazione diretta, contando sui progressi che in questi ultimi anni sono stati compiuti nella raccolta e nell'analisi del materiale epigrafico, proprio nella prospettiva di ricostruire su una base il più possibile oggettiva ed affidabile la diffusione del cristianesimo in Sicilia.

Fino a qualche anno fa chi si trovasse ad esaminare la documentazione epigrafica siciliana del periodo imperiale relativa alla diffusione del cristianesimo nella popolazione locale oltre ai classici repertori delle *Inscriptiones Graecae* e del *Corpus Inscriptionum Latinarum*, eventualmente integrati dalle pubblicazioni d'aggiornamento periodico, doveva far ricorso ad una pletora di lavori spesso di dettaglio e pubblicati in sedi talora difficilmente accessibili; oggi questo genere di ricerca può contare su uno strumento prezioso messo a punto da uno dei maggiori specialisti dell'epigrafia siciliana d'epoca tardo-antica e bizantina, V. Rizzone, il quale ha raccolto e riesaminato tutta la documentazione epigrafica dell'isola relativa a personaggi religiosi o anche solo contenente cenni a tali personaggi, nel tentativo di ricostruire non solo e non tanto i riflessi epigrafici dell'opera dei papi e dei vescovi, quanto piuttosto l'intero quadro di quello che è definito come il 'popolo di Dio'²⁵:

Su questa base, pertanto, si sono prese in esame non soltanto le iscrizioni che menzionano gli uffici ecclesiastici, gli incarichi affidati dalla comunità a chi possiede un determinato carisma, ovvero il complesso delle funzioni ed i compiti relativi connessi con gli stessi uffici ecclesiastici [...]; sono stati fatti oggetto di studio anche quei documenti epigrafici dai quali emerge, in qualche modo, l'agire del fedele cristiano nel contesto della comunità di appartenenza, agire che molte volte sfugge ad una classificazione precostituita. (Rizzone 2011a, p. 35)

Da uno sguardo complessivo a queste vere e proprie basi di dati balza all'occhio un elemento in qualche misura inatteso per i cultori della storia per così dire 'ufficiale', vale a dire l'estrema articolazione delle figure che ruotano attorno al cristianesimo dei primi secoli e che va dalle figure apicali dei vescovi delle diocesi siciliane fino alla *plebs*, la massa della popolazione locale che si definisce con epiteti, nomi o formule che la qualificano come aderente alla nuova religione; queste le denominazioni che sono attestate nelle testimonianze epigrafiche:

²⁵ Oltre ai singoli numerosi lavori di dettaglio, il lavoro fondamentale nel senso appena descritto è il volume *Opus Christi edificabit* (Rizzone 2011a), dotato di un corposo aggiornamento (Rizzone 2016b).

<i>Stato/carisma</i>	<i>Denominazione della carica/funzione</i>	<i>Sigla epigrafica adottata nell'opera</i>
ordini maggiori	vescovi	A
	presbiteri	B
	di sesso femminile	BA
	di fede ebraica	BB
ordini minori	diaconi	C
	chierici	D
	suddiaconi	DA
	lettori	DB
	ostiari	DC
	'servi/schiavi' della chiesa	DD
persone consacrate a Dio	vergini	E
	donne con un solo marito	EA
	monaci/monache	EB
persone qualificate con epiteti devozionali	servo/a di Dio, di Gesù, della Madre di Dio	F
	religioso/a	FA
	devoto/a	FB
<i>plebs</i> di fede cristiana	cristiani	G
	'fedeli'	GA
	'neoiluminati'	GB
	neofiti	GC
	'santi'	GD
-----	benefattori della chiesa	H

Tabella 3: organizzazione delle menzioni religiose cristiane nel corpus epigrafico Rizzone 2011a

Il quadro che esce dalla ricognizione dei semplici titoli attestati nelle epigrafi permette di ricostruire un'immagine assai articolata delle comunità cristiane siciliane dei primi secoli con diverse figure che dovevano servire da collegamento tra la massa dei fedeli e le loro esigenze spirituali e materiali ed i vescovi responsabili delle singole comunità, i quali a loro volta potevano farsi tramite di particolari esigenze verso il pontefice, come è possibile evincere dalle lettere di Gregorio Magno in risposta a questioni spesso connesse con la gestione del patrimonio religioso in cui erano coinvolti singoli fedeli o comunità cristiane locali²⁶. Vero è che in progresso di tempo e soprattutto nel corso del V e del VI secolo si

²⁶ Per una visione generale dei connotati che caratterizzano le principali figure ecclesastiche degli ordini maggiori e minori si veda Flusin 2007b, pp. 119-125.

assiste ad una sempre più marcata tendenza del papa a riportare sotto il proprio controllo diretto, esercitato attraverso le figure episcopali, la gestione di tutte le comunità locali anche in fatto di evergetismo privato, come è possibile ricavare dalle disposizioni emanate da Gelasio I (494) e dagli interventi di Pelagio I (556-561) e di Gregorio Magno (590-604), parzialmente recepite anche dalla legislazione civile²⁷; appare tuttavia evidente da una serie di indizi diversi che i vescovi delle diverse diocesi siciliane si siano trovati a fare per così dire da mediatori fra le istanze delle comunità locali e le tendenze centralistiche dei pontefici romani, volte non solo al controllo dell'ortodossia in un periodo di particolare diffusione di diverse eresie, tra cui particolarmente sensibili in Sicilia quella donatiana, quella angeliana e quella ariana dei Goti e dei Vandali, ma anche alla gestione del patrimonio della chiesa, che per certi aspetti è venuto progressivamente a ricoprire funzioni un tempo demandate all'autorità civile, come la fornitura di grano dalla Sicilia e dall'Africa per le periodiche distribuzioni alla plebe romana²⁸. Un dato accessorio, ma abbastanza interessante nella prospettiva della ricostruzione delle correnti culturali cui è esposta la Sicilia in questo periodo, è rappresentato dalla presenza – epigraficamente documentata – a capo delle diocesi dell'isola di personaggi provenienti da altre parti dell'impero, accanto ad esponenti delle élites locali: da Siracusa si ha l'epitaffio di un *Auxentius, hispanus ep(piscopus) Rotdo(magensis)*²⁹, e l'epitaffio del vescovo Χεπέριων, un nome abbastanza problematico e che è stato connesso con forme semitiche probabilmente di origine siriana (Rizzone 2011a, pp. 56-57), come pure di possibile origine siro-palestinese potrebbe essere il vescovo Tobias documentato per la diocesi di Alesa (Rizzone 2011a, pp. 76-77). La presenza di parlanti di madrelingua semitica non stupisce, data la collocazione dell'isola come punto obbligato delle rotte verso e dall'oriente in direzione di Roma: e pure di questa presenza si hanno delle tracce epigrafiche anche a livello sociale ben distante da quello episcopale, come attestano due epigrafi da Siracusa relativi alla sepoltura di due diaconi che mostrano la tipica confusione dei timbri vocalici [a] ed [o] che rappresenta un'evidente spia di uso del greco da parte di un parlante di madre lingua semitica³⁰.

²⁷ Per una puntuale disamina di queste successive disposizioni si veda Sgarlata 2011, pp. 143-144.

²⁸ Per il quadro generale rinvio oltre all'efficace sintesi di Cracco Ruggini 1984 a Flusin 2007b, pp. 122-124; i collegamenti delle figure dei vescovi rammentati nelle epigrafi con le comunità locali sono stati per quanto possibile ricostruiti da Rizzone 2011a, pp. 53-76.

²⁹ L'iscrizione tombale di Auxentius è stata volontariamente obliterata da un'iscrizione successiva di un certo Alypius, caso abbastanza raro nel caso di epitaffi di personaggi di rango come appunto un vescovo (Rizzone, 2011a, pp. 54-55).

³⁰ Si tratta delle epigrafi C3 e C4 della raccolta di Rizzone (2011a, pp. 127, 139) datate al IV o V secolo che mostrano la prima una forma ἐκκλεσίος per ἐκκλεσίας, la seconda ὀπέθανεν per ἀπέθανεν.

Interessante in prospettiva diastratica appare la scelta della lingua dell'epigrafia cristiana in rapporto con il diverso *status* del personaggio rammentato nel testo; da uno spoglio della raccolta messa a punto da V. Rizzone, suddivisa secondo i diversi stati dei personaggi, secondo quanto evidenziato nella tabella precedente, è possibile tracciare il quadro seguente:

<i>uso epigrafico del latino</i>	<i>uso epigrafico del greco</i>
<i>vescovi</i>	
12	6
<i>presbiteri (tra cui due donne e tre ebrei)</i>	
5	23
<i>diaconi</i>	
3	7
<i>suddiaconi, lettori, ostiari</i>	
4	4
<i>vergini e monaci</i>	
5	23
<i>persone qualificate con epiteti di devozione</i>	
3	44
<i>cristiani</i>	
10	53
<i>benefattori e altre categorie di cristiani</i>	
2	10
totali	
44	170

Tabella 4: scelta della lingua nelle epigrafi cristiane siciliane

Questi dati si prestano a diverse considerazioni. Innanzi tutto la larghissima preponderanza nella scelta del greco permette di sfumare un po' l'affermazione spesso ripetuta che la diffusione del cristianesimo debba aver favorito la latinizzazione dell'isola: questo è senz'altro vero per quanto riguarda i gradi più alti della gerarchia ecclesiastica, dove in effetti i vescovi lasciano trasparire una preferenza abbastanza netta per il latino, almeno fino all'inizio dell'età bizantina; un dato rafforzato dalla notizia che Pascasino, vescovo di Lilibeo e già prigioniero dei Vandali, durante la sua partecipazione al IV Concilio Ecumenico di Calcedonia (451) parlò in latino ed ebbe bisogno di un interprete³¹; cosa che del resto non

³¹ Sull'episodio cfr. Varvaro 1981, p. 54 con bibliografia precedente e Rizzone 2011a, pp. 349-350.

stupisce dal momento che Lilibeo e il corno nord-occidentale dell'isola è sempre rimasto in rapporti assai stretti con Roma.

Ma il quadro cambia in maniera sostanziale se passiamo a valutare le scelte linguistiche dei presbiteri, dove la prevalenza del greco è nettissima e in tutte le parti dell'isola; inoltre, se accantoniamo per un istante gli ordini inferiori, dove la prevalenza del greco è meno netta probabilmente anche per la minore rappresentatività statistica di questi dati, il quadro della prevalenza del greco si fa sempre più deciso man mano che si procede verso gli strati più ampi della popolazione, da chi ha fatto la scelta della vita monastica ai devoti ai semplici cristiani e ai benefattori della chiesa. In questi due ultimi casi la sproporzione a favore del greco è nettissima e si accompagna anche ad un aspetto altrettanto significativo: mentre le epigrafi latine si limitano a ripetere in maniera uniforme e costante l'aggettivo *fidelis* e nel caso dei benefattori attestano un unico *vir excellentissimus*, quelle in greco mostrano una notevole *variatio* che va dal semplice *χριστιανός/-ή*, a *πιστός/-ή/-ά*, a *έν πίστει καί έν ειρήνη*, a *νεοφώτιστος*, a *κυρία (μου)* e nel caso dei benefattori si incontra una quantità di espressioni diverse a seconda del tipo di beneficio attuato: dal banale *ναός Ἰλαρίωνος* di Catania, all'espressione *κολόμανν κεκιροφόρισα* della *δούλη* Phebronia da Messina, all'iscrizione musiva *εύχην έπλήρωσαν* da Salemi, alla dedica *κέκλυκε τὸ βήμα* di Zacharias da Siracusa.

L'immagine complessiva che si può ricavare da questo quadro è che la popolazione siciliana di fede cristiana sia rimasta fedele al greco fino alle soglie dell'età bizantina, anche se i vertici della gerarchia locale mostrano un'ovvia esposizione al latino, soprattutto nella parte settentrionale e occidentale dell'isola; questo ha delle conseguenze notevoli non solo come sottofondo ai documenti magico-religiosi ma anche nella prospettiva delle successive vicende politiche e culturali che hanno contraddistinto la Sicilia: infatti, la riconquista dell'isola da parte degli imperatori di Bisanzio, a conclusione della guerra gotica, e la conseguente collocazione dell'isola nella sfera d'influenza culturale bizantina e linguisticamente greca non sarà avvenuta su una popolazione ormai largamente latinofona, ma deve aver trovato forme di continuità linguistica almeno nella zona sud-orientale dell'isola e negli strati sociali più bassi.

Si può ottenere così una conferma diretta dalla documentazione epigrafica di quel mutamento dell'assetto del repertorio linguistico siciliano cui accennava già A. Varvaro (1981, pp. 75-77): nei primi secoli dell'era volgare il greco diventa progressivamente polo basso rispetto al latino come lingua delle élites senatorie ed equestri nonché dell'amministrazione imperiale; mentre, a partire dalla fine del VI e dall'inizio del VII secolo, con la dominazione bizantina che per un determinato periodo sceglie addirittura Siracusa come sede dell'imperatore, il greco si avvia a diventare di nuovo lingua della cultura e dell'amministrazione;

ma quello che più conta e che la documentazione epigrafica appena esaminata permette di cogliere è l'aspetto della continuità linguistica nell'uso del greco da parte di larghe fasce della popolazione siciliana fino a tutta l'epoca bizantina, nonostante i cambiamenti di organizzazione del repertorio linguistico comunitario.

4. La presenza ebraica in Sicilia

Ad arricchire – e, al tempo stesso, a rendere più complesso – questo quadro storico-culturale si aggiunge la presenza della componente ebraica, secondo quanto già accennato nell'analisi dei singoli documenti a proposito della difficoltà di distinguere nettamente gli elementi di religiosità cristiana da quelli d'impronta ebraica.

Anche nel caso della presenza di nuclei di popolazione ebraica in Sicilia vale quanto già detto a proposito delle testimonianze del cristianesimo nel periodo più antico: S. Simonsohn, cui si deve la più articolata raccolta di documenti e indizi relativi alla presenza ebraica in Sicilia, si esprime in maniera drastica per i primi secoli dell'era volgare: “Le prime tre notizie di presenze ebraiche, in Sicilia, se così possiamo chiamarle, corrispondono in realtà, la prima ad una congettura, la seconda è di natura controversa e la terza altro non è che una leggenda” (Simonsohn 2011, p. 21). I riferimenti sono alla sosta di Paolo a Siracusa nel suo viaggio verso Roma e all'abitudine che l'apostolo aveva di incontrare durante le soste dei suoi viaggi le comunità ebraiche delle località visitate, anche se nel caso di Siracusa non c'è alcun cenno esplicito ad incontri con ebrei del luogo; il secondo riferimento è al retore d'epoca augustea Cecilio di Calacte, d'origine siciliana (Καλή Ἀκτή, l'attuale Caronia) che, secondo la Suda sarebbe stato uno schiavo ebreo di nome Archagatos; infine, l'indizio leggendario riguarda il supposto martirio di Marciano, primo vescovo di Siracusa, ad opera degli ebrei locali, ma anche in questo caso l'evento che sarebbe da datare al III secolo è noto da fonti agiografiche posteriori di diversi secoli e la cui veridicità sarebbe tutta da dimostrare. Qualche precisazione sulla presenza ebraica a Siracusa nel tardo-antico viene tuttavia dai dati archeologici ed in particolare dalla possibile identificazione di un complesso con bagno rituale nel quartiere di Ortigia, la cui struttura e le cui proporzioni possono dare un'idea della notevole consistenza della popolazione ebraica stanziata in questo quartiere³².

Anche una valutazione complessiva dell'epigrafia ebraica siciliana rivela livelli di presenza di gran lunga inferiori a quanto appena rilevato per le testimonianze epigrafiche del cristianesimo: la silloge curata da D. Noy annovera venti

³² Sulla questione si veda Scandaliato, Mulè 2014, in particolare le pp. 50 e ss. per il *miqweh* di Ortigia.

epigrafi collegabili in maniera più o meno sicura con la presenza di ebrei (Noy 1993, nnⁱ 143-162), di cui 17 sono scritte in alfabeto greco, una è in latino e solo due sono scritte in caratteri ebraici, ma non senza particolarità di rilievo³³ e la connessione con personaggi di fede ebraica è anche in questi casi deducibile quasi esclusivamente dall'onomastica o dai simboli tipici³⁴. Altri aspetti che vengono ad arricchire il dato puramente quantitativo sono rappresentati dal fatto che queste epigrafi provengono da località disparate della Sicilia, cosa che conferma una diffusione notevole delle comunità ebraiche sull'isola, e, in secondo luogo, dal fatto che il tipo di greco impiegato è assai simile a quello che è possibile rinvenire nella produzione epigrafica della popolazione grecofona siciliana, a conferma della prossimità, anche a livello linguistico, tra le diverse componenti etniche e culturali compresenti³⁵.

Simonsohn, al pari di altri studiosi della presenza ebraica in Sicilia, riconosce che la prima e indubitabile presenza di un ebreo sull'isola è rappresentata dalla nota epigrafe catanese di Aurelius Samohil datata al 383 d.C. (Simonsohn 2011, pp. 22-23), un testo che si presenta di estremo interesse per diversi motivi: innanzi tutto per la scelta linguistica del latino – e di un latino dotato di alcuni tratti notevoli – scelta marcata, dal momento che generalmente gli ebrei della diaspora in Occidente impiegano il greco come lingua di comunicazione, anche se non mancano casi di impiego del latino nell'epigrafia ebraica dell'Italia meridionale, basti pensare alle scelte linguistiche della comunità ebraica di Venosa.

Nel caso di Aurelius Samohil, la scelta del latino può essere correlata con il tentativo del personaggio di accreditarsi presso l'apparato politico imperiale, come parrebbe potersi ricavare dalla triplice invocazione rivolta a chi avrebbe potuto agire sui potenziali lettori per convincerli a non violare la sepoltura: sono infatti chiamati come testimoni dell'auspicata inviolabilità in primo luogo gli imperatori di Roma evocati per le loro vittorie (*adiuro vos per victorias <eorum> qui imperant*, ll. 8-9), in secondo luogo i Patriarchi per gli onori loro dovuti (*item adiuro vos per honores patriarcharum* ll. 9-10), infine per la legge che Dio ha consegnato agli ebrei (*item adiuro vos per licem [sic: legem] quem [sic: quam] Dominus dedit Iudeis*, ll. 10-13).

I diversi poteri invocati e l'ordine in cui sono posti nel testo indicano chiaramente come la piena integrazione dell'autore nella società contemporanea e

³³ Infatti, la n° 153 per la forma quadrata delle lettere è stata interpretata come samaritana, mentre l'amuleto su lamina aurea da Comiso, n° 156, è in scrittura ebraica ma presenta caratteristiche linguistiche aramaiche.

³⁴ Non è senza interesse osservare che articoli d'insieme posteriori alla silloge *JlWE* presentano numeri leggermente inferiori rispetto a quelli censiti nel *corpus* dell'epigrafia semitica d'occidente: Manganaro 2002 = 2006, Rutgers 1997, 2002.

³⁵ Questi aspetti sono stati molto opportunamente sottolineati da Rutgers 2002, pp. 46-48.

nel potere politico dominante si accompagni a precisi richiami alla propria identità etnica e religiosa con la menzione della legge consegnata da Dio al popolo ebraico e con il richiamo ai patriarchi, siano questi le gerarchie religiose ancora presenti nella Palestina coeva o non piuttosto le figure dei tre patriarchi biblici, Abramo, Isacco e Giacobbe; tutti richiami che vanno di pari passo con l'invocazione iniziale in ebraico (Š[LW]M'L YŠR' L'MN'MN ŠLWM ŠMW' L "Pace a Israele. Amen, Amen. Pace. Samuele)³⁶. L'atteggiamento appena rilevato in questa epigrafe appare del resto perfettamente coerente con l'orizzonte religioso e culturale cui appartengono i documenti magico-religiosi siciliani: per quanto riguarda i patriarchi basti pensare alla loro menzione nel filatterio da Colle San Basilio (nnⁱ 28) e nella tavoletta di possibile provenienza siciliana (n° 1 dei testi a corredo); per quanto riguarda l'importanza che la legge divina assume nella religione ebraica, oltre ai riferimenti opportunamente richiamati da Manganaro (2002, pp. 33-35), è possibile ricordare il racconto dell'ascesa di Mosè al sacro monte per ricevere la legge, ripetuto tre volte con piccole varianti nel filatterio di Mosè (n° 34).

I collegamenti che i gruppi di popolazione ebraica della Sicilia tardo-antica dovevano intrattenere sia con l'Egitto, sia con la madre-patria sia con altre importanti comunità ebraiche, come ad esempio quella di Roma³⁷ è del resto confermato da uno dei pochi testi parzialmente in lingua ebraica anche se in scrittura greca, come l'amuleto di Sofiana (Noy 1993, n° 159, qui n° 43 dell'Appendice), dove l'esorcismo riguarda un demone che porta il nome di una divinità pagana, Artemis, che viene cacciato da un ebreo di nome Giuda, citando tutto l'armamentario dei *nomina sacra*, inclusa una menzione della divinità egiziana Set, oltre alle *voces* e ai *charaktères* tipici dei documenti magico-religiosi di larga circolazione in quest'epoca. Poiché lo studio delle situazioni moderne in cui in una stessa regione convivono etnie diverse per tradizione culturale, religiosa e linguistica ha mostrato il rilievo che assume la differenza tra un plurilinguismo e una multiculturalità di carattere 'separativo' e invece i casi in cui le diverse componenti raggiungano livelli di piena integrazione comunitaria, appare di primario interesse interrogarsi sul tipo di rapporto sociale che è possibile ipotizzare tra le comunità cristiane e quelle ebraiche insediate in Sicilia nel periodo tardo-antico³⁸.

Tutti gli indizi di carattere primario, vale a dire la documentazione epigrafica e quella archeologica, sono concordi nell'indicare che, almeno fino sulle soglie

³⁶ Su tutti questi aspetti si vedano le considerazioni di Manganaro 2002, pp. 32-33, Rutgers 2002, pp. 48-49, Simonsohn 2011, pp. 22-23.

³⁷ Elementi in tal senso sono adottati da Manganaro 2002 e Rutgers 2002.

³⁸ Sui diversi tipi di bilinguismo si veda Berruto 2007, 2009.

dell'età bizantina, i nuclei di popolazione ebraica sono diffusi nelle diverse parti dell'isola, non solo nelle grandi città costiere, che rappresentano punti d'arrivo privilegiati per l'insediamento di nuclei stranieri, ma anche nelle piccole località dell'interno, spesso seguendo linee di diffusione verso l'entroterra che ricalcano le principali vie di comunicazione attestate negli itinerari tardo-antichi³⁹; anche se è difficile una valutazione quantitativa precisa e la percentuale di popolazione ebraica calcolata al 10% del totale della popolazione siciliana del periodo tardo antico deve essere considerata con grande prudenza (Rutgers 2002, p. 44), resta in ogni caso una diffusa documentazione diretta della presenza di comunità ebraiche più o meno consistenti e disseminate sull'intero territorio siciliano. In alcuni casi ci è giunta documentazione diretta di comunità che dovevano essere di notevole consistenza e articolazione, come quella di Palermo dotata di due o più sinagoghe e di un ospizio gestito da ebrei, come si ricava dagli interventi in merito di papa Gregorio Magno⁴⁰, mentre in almeno altre quattro comunità è attestata la presenza di un *presbyteros* (si veda sopra Tabella 3); ma quello che più conta è che in tutti questi casi si hanno indizi precisi di una stretta contiguità fra la componente ebraica e quella cristiana, che spesso si trovano affiancate nella stessa località e nello stesso documento, come nel caso dell'amuleto di Sofiana, che può essere citato come esempio estremo della fusione di diverse tradizioni religiose e culturali⁴¹.

Due altri aspetti concorrono a delineare le caratteristiche delle comunità ebraiche di Sicilia: da una parte i collegamenti esterni che queste mostrano con l'Africa, ed in particolare con l'Egitto, con Roma e con l'oriente, un aspetto che contribuisce a sfatare il *topos* spesso ripetuto dei gruppi di ebrei della diaspora come comunità chiuse ed isolate⁴²; dall'altra parte gli studiosi sono concordi nel rilevare nelle comunità ebraiche siciliane, ma anche in altre comunità della diaspora, un atteggiamento mimetico nei confronti delle comunità locali, sia in termini linguistici, sia nell'onomastica personale, sia nei modi di vita e financo nelle sepolture, dove spesso l'appartenenza del defunto alla componente ebraica è affidata semplicemente ai simboli che accompagnano l'epitaffio⁴³. Uno stile di vita sociale che è stato definito come 'normale' ed efficacemente descritto in questi termini:

³⁹ Manganaro 2002, pp. 33-36.

⁴⁰ Si veda in merito Rutgers 2002, p. 49.

⁴¹ Si vedano, oltre all'analisi di Noy (1993, n° 159), anche le osservazioni di Manganaro 2002, p. 34, di Lacerenza 2002a, p. 54 e di Simonsohn 2011, pp. 24-27.

⁴² Su questi aspetti si vedano Manganaro, che avanza sia pure in maniera prudenziale l'ipotesi di una provenienza principalmente egiziana degli ebrei di Sicilia (Manganaro 2002, pp. 34, 37), e Rutgers (2002, pp. 48-49).

⁴³ Olivieri 1995, Rutgers 2002, pp. 44-48.

[Gli ebrei siciliani] potevano viaggiare da una parte all'altra dell'isola, avevano contatti con ebrei di altre parti del mondo tardoromano, potevano stabilire liberamente il loro domicilio, non erano costretti a vivere all'interno delle mura di un ghetto, ma vivevano accanto alla popolazione locale e ne parlavano la lingua, potevano adunarsi nelle loro sinagoghe, erano in grado di seppellire i loro morti nei cimiteri fuori della città - insomma facevano parte in modo integrale del tessuto sociale della società tardo antica senza dover rinunciare alla propria identità. (Rutgers 2002, p. 44)

E, ancora:

[...] dappertutto gli ebrei siciliani seppellivano i loro morti nei cimiteri ugualmente in uso tra la popolazione pagana e cristiana, vale a dire in ipogei che dal punto di vista formale e topografico non avevano assolutamente niente di tipicamente ebraico. (Rutgers 2002, p. 45)

A proposito di quest'ultimo aspetto, quello cioè dell'uso degli stessi complessi cimiteriali da parte dei giudei e dei cristiani, Rutgers ha rilevato un dato interessante che mostra come questo genere di contatto fra i due gruppi etnici e religiosi non si traducesse comunque in una generale promiscuità: infatti, se i complessi di sepoltura ipogei erano condivisi tra gli adepti delle due religioni monoteistiche, tuttavia è quasi dappertutto osservata la tendenza a non seppellire ebrei e cristiani nelle medesime zone cimiteriali dello stesso complesso (Rutgers 1997, pp. 253-255); in altri termini, pur vigendo un generale regime di scambi e di integrazione fra giudei e non giudei, tale integrazione doveva conoscere precisi limiti rappresentati dalle istanze identitarie presenti soprattutto nelle comunità della diaspora ebraica⁴⁴. Una condizione di libertà di mantenere la propria identità e di vivere in perfetta integrazione sociale con il resto della popolazione locale che in Sicilia deve essersi protratto abbastanza a lungo e non deve aver risentito immediatamente delle disposizioni legislative che, a partire dall'epoca di Costantino, si sono succedute ed infittite nel limitare privilegi e diritti delle comunità ebraiche presenti nei territori dell'impero (Rutgers 2002, pp. 49-51, Flusin 2007a, pp. 58-60); questo nonostante che nell'immaginario collettivo si fosse ormai consolidata l'immagine dell'ebreo come persona naturalmente disposta alle pratiche magiche, intese non solo nel senso negativo della magia come forma deviata di religione, dal momento che il "consumo" di magia era ugualmente diffuso anche tra i pagani, ma sicuramente con accezioni profondamente negative a seguito delle prese di posizione in tal senso da parte di padri della chiesa come Origene (Lacerenza 2002a, p. 53, 2002b).

Alle testimonianze epigrafiche e archeologiche della presenza degli Ebrei in Sicilia - tutte accomunate da una prospettiva per così dire 'dal basso' - è pos-

⁴⁴ L'intera questione è discussa con dovizia di dati in Rutgers 1997.

sibile affiancare anche la testimonianza della documentazione ufficiale della Chiesa, e nelle vesti del suo più alto rappresentante cioè lo stesso pontefice: infatti Gregorio Magno, pontefice dal 590 al 604, ci offre un'importante finestra di osservazione tanto sui rapporti fra cristiani ebrei nella Sicilia alle soglie dell'età bizantina, quanto sulle pratiche di magia che nell'immaginario collettivo contemporaneo dovevano essere percepite come caratterizzate da collegamenti particolarmente stretti con la presenza degli ebrei (Lacerenza 2002a, pp. 53-54, Simonsohn 2011, pp. 25-26).

Il ricco epistolario di Gregorio Magno riflette bene la complessità delle problematiche con cui si è confrontato questo pontefice (Rizzo 2012b): 28 lettere riguardano problematiche connesse con gli ebrei e i rapporti fra la chiesa romana e le comunità ebraiche stanziate in territori a maggioranza cattolica; di queste lettere, ben 12 sono indirizzate a vescovi o altre figure di spicco della chiesa siciliana per favorire costantemente una politica di tolleranza nei confronti delle comunità ebraiche e della loro libertà di culto, pur senza trascurare l'opera di proselitismo nei confronti di singoli aderenti alla religione ebraica, perseguita anche con strumenti finanziari come lo sconto dei canoni di affitto dovuti alla chiesa da contadini di fede ebraica, nel caso di una loro conversione al cristianesimo. Queste testimonianze sono di particolare interesse nella nostra prospettiva perché si uniscono agli altri indizi che indicano nelle attività agricole una delle occupazioni d'elezione della popolazione ebraica siciliana (Rutgers 2002, pp. 43-44, 49) ed aprono così una finestra importante sul retroterra dei documenti di magia rurale, caratterizzati da una devozione segnata dalla presenza di una componente angelologica, che, come noto, è una delle caratteristiche della tradizione religiosa ebraica. In diverse lettere del pontefice alla tolleranza nei confronti delle comunità ebraiche, nonostante che sotto certi riguardi alcune di queste comunità potessero alimentare aspetti di vera e propria idolatria (come, ad esempio, per il culto del profeta Elia), si accompagna invece una specifica condanna per categorie come maghi, aruspici, indovini e idolatri (Rizzo 2012b, pp. 226-228).

Tuttavia, una lettura più attenta dell'epistolario di Gregorio Magno potrebbe rivelare anche qualcosa di diverso dal sentimento di tolleranza non scevra di proselitismo nei confronti della componente ebraica della popolazione siciliana: secondo quanto proposto, infatti, da Leonard Rutgers (2002, pp. 49-51) neppure questo pontefice, di solito considerato come un modello di giustizia e di equilibrio anche nel processo di diffusione della religione della chiesa romana, sarebbe immune da alcuni atteggiamenti tipicamente antiebraici che segnano un vero e proprio spartiacque storico e l'inizio di un generale cambiamento di atteggiamenti nei confronti degli ebrei siciliani come preludio alle crescenti discriminazioni dei secoli successivi. In conclusione, la contiguità fra la popola-

zione siciliana di fede ebraica e quella di fede cristiana ed il carattere di pacifica convivenza che le caratterizza almeno fino agli inizi del VI secolo confermano la difficoltà di distinguere in maniera netta l'apporto delle due componenti nei testi magico-religiosi, già rilevata nell'analisi dei singoli documenti.

5. *Nomina sacra*

Appare a questo punto interessante confrontare le conclusioni appena presentate sui principali eventi storici e sulle tradizioni religiose presenti nella Sicilia tardo-antica e bizantina, con i nomi divini presenti nel *corpus* dei testi magico-religiosi coevi, che ho raccolto nella seguente Tabella ai fini una valutazione complessiva.

	<i>Nomen</i>	<i>Attestazioni*</i>
1	Κύριος	4, 5 (<i>bis</i>), 6A, 10, 11 (<i>ter</i>), 14 (<i>decies</i>), 20d, 23A, 23b (<i>ter</i>), 23c, 25b, 27, 30, 33, 34 (<i>bis</i>), 39
2	Θεός	5, 6A, 6B, 7, 14 (<i>bis</i>), 23b, 28, 30, 31 (<i>bis</i>), 32 <i>bis</i> , 33 (<i>ter</i>)
3	Πατήρ	28, 33
4	Ιαο, Εαο, Ιω	2, 3, 6A, 6B, 17b, c, d, 18, 19, 26, 31 (<i>bis</i>), 34 <i>bis</i> , 42 (<i>bis</i>)
5	Αδωναι	2, 8, 19, 34, 44d
6	Σαβασθ	8, 31 (<i>bis</i>), 34 (<i>bis</i>)
7	Ελοεν	2, 31 (<i>bis</i>)
8	Άγιος	12 (<i>ter</i>), 14 (<i>bis</i>), 30 (<i>ter</i>)
9	Ύψιστος	20b
10	(Ιησους) Χριστός	1, 2, 4, 5, 6A (<i>bis</i>), 6B (<i>bis</i>), 7 (<i>bis</i>), 24A, 33
11	Υιός	28, 33
12	Άγιος Πνεῦμα	28, 33 (<i>bis</i>)
13	<i>nomina angelica</i> in -ηλ, -ιλ	1 (<i>bis</i>), 2 (<i>quater</i>), 3 (<i>ter</i>), 6A (<i>quinquies</i>), 6B (<i>quater</i>), 7 (<i>decies</i>), 27 (<i>ter</i>), 32
14	Ιακοβ, Εακοβ, Ιακωβ	9, 27
15	Ίορδάνος ποταμός	28
16	Αβρασαξ	8 ⁷ , 34, 42 (<i>ter</i>)
17	Βες	27
18	Φθᾱ (Ptah)	34
19	Φαχθοβάρ	2
20	Μαρμαριω	31 (<i>bis</i>)
		* I numeri fanno riferimento ai testi riportati nell'Appendice

Tabella: *nomina sacra* ricorrenti nei documenti magico-religiosi

Innanzitutto balza immediatamente all'occhio come la religione ebraico-cristiana rappresenti il baricentro di tutti questi riferimenti: lo mostra innanzi tutto l'alta ricorrenza dei primi sette *nomina* che rappresentano tutti riferimenti al nome di Dio. I primi due, Κύριος e Θεός rappresentano le denominazioni con cui il testo della bibbia greca dei Settanta ha reso il *tetragrammaton* YHWH del testo ebraico, che invece è riprodotto, con un'imitazione più o meno fedele della sua pronuncia, nella forma Ιαο e varianti connesse. Le denominazioni Αδωναι, Σαβαοθ ed Ελοεν rappresentano invece le modalità in cui la tradizione ebraica si riferisce a Dio, evitando la citazione diretta del suo nome, a seguito del consolidamento dell'interdizione posta alla pronuncia a voce alta del nome di Dio; anche i due aggettivi seguenti ('santo' e 'altissimo') rappresentano rituali attributi scritturistici al Signore e al suo nome. Ben rappresentate sono anche le altre persone della Trinità, in particolare il nome del Cristo, in un paio di casi attraverso la semplice designazione de 'il Figlio'; le denominazioni 'Padre' e 'Spirito Santo' compaiono solo nella grafia completa del segno della croce che ricorre in un paio di filatteri.

Tanto le diverse denominazioni del nome del Signore, quanto i numerosi *nomina angelica* in -ηλ, -ιλ, conati anche su materiale estraneo alla tradizione religiosa ebraico-cristiana, quanto infine la menzione del fiume Giordano, ricco di simbolismo nella storia ebraica, mostrano una notevole dimestichezza di chi ha messo a punto questi oggetti ed i relativi testi con la cultura religiosa ebraica. Ad ambiente cristiano e ai Vangeli sembrano invece fare riferimento le menzioni del nome di Cristo, quando questo compare da solo nei documenti magico-religiosi e su *istrumenta* particolari come i timbri per la cottura del pane.

Verso tradizioni più propriamente magiche indirizza invece Αβρασαξ, che compare assai frequentemente anche sui papiri magici e sulle gemme magiche, nella tradizione gnostica è il grande arconte dell'ogdoade ed il suo nome sembra ricco di riferimenti cosmici in quanto le lettere che lo compongono, prese nel loro valore numerico ($\alpha = 1$, $\beta = 2$, $\rho = 100$, $\alpha = 1$, $\sigma = 200$, $\alpha = 1$, $\xi = 60$), danno un totale di 365 che corrisponde alla durata dell'anno cosmico. Sulle gemme magiche Abrasax o Abraxas è anche identificato con l'ebraico Adonai e con l'egiziano Horus, ed è rappresentato come il *pantheos*, iconograficamente raffigurato con la testa di gallo, araldo del sole⁴⁵. Nella stessa direzione e con evidente collegamento con la magia egiziana vanno anche la menzione di Ptah del filatterio di Mosè e quella di Βεϛ, il dio nano con funzioni apotropaiche, che compare sulla faccia B della laminetta di San Giovanni Galermo.

In conclusione, la varietà di nomi divini e le tradizioni religiose cui fanno riferimento mostrano bene l'inserimento dei testi magico-religiosi nel contesto

⁴⁵ Nella ricchissima bibliografia su Abrasax segnalo solo un'opera recente che raccoglie tutte le fonti antiche su questa figura: Riberi, Caputo 2021.

storico, culturale e religioso della Sicilia tardo-antica in cui le due religioni monoteiste, ebraica e cristiana si sono sovrapposte a culti orientali, principalmente egiziani, e a residui dell'antica religiosità pagana che non doveva essere assolutamente scomparsa se nella seconda metà del IV secolo dell'era volgare l'imperatore Giuliano poteva aver vagheggiato il sogno di una sua restaurazione come fede ufficiale dell'impero romano.

Capitolo VII

Produzione e uso dei testi magico-religiosi nella società siciliana tardo-antica

Alla luce dei dati raccolti nel capitolo precedente è ora possibile tentare una risposta al duplice interrogativo di chi si può supporre sia stato alla base della fabbricazione dei filatteri siciliani, e presso quale genere di pubblico questi documenti fossero in uso nel contesto storico della Sicilia tardo antica che si è tentato di ricostruire.

Una volta chiariti i riferimenti storici e il sottofondo religioso nei quali si inserisce la produzione e l'uso degli oggetti di protezione personale o di elementi della natura si procederà, almeno nei limiti consentiti dalla documentazione disponibile, ad una verifica della possibilità di riconoscere in questi attori qualcuno dei costrutti messi a punto dalla sociolinguistica storica nei termini delle diverse comunità, 'di pratica', 'di discorso' o 'testuali'.

1. Gli autori dei documenti magico-religiosi

Il primo elemento che balza all'occhio sia nell'insieme del *corpus* sia nei documenti che sono stati oggetto di più accurata ricognizione nel secondo e nel terzo capitolo è un notevolissimo divario nella competenza linguistica e nel livello di alfabetizzazione di chi ha inciso questi testi sui diversi supporti; questo lascia

pensare che nella fabbricazione di questi oggetti debbano essere state implicate figure diverse, tra le quali un insieme di indizi che sono stati via via messi in luce indirizza la ricerca verso due tipi di personaggi: da una parte i maghi e i praticanti di magia, e, dall'altra, figure di religiosi. Gli indizi di una progressiva professionalizzazione della magia si moltiplicano a partire dai primi secoli dell'era volgare: già la standardizzazione dei *charaktêres* e la larga ricorrenza degli stessi tipi di forme caratteristiche da un capo all'altro del Mediterraneo rivelano l'esistenza di repertori di segni magici che dovevano circolare tra gli esperti di magia¹; un'altra indiretta conferma dell'esistenza di strumenti 'di lavoro' che dovevano essere a disposizione dei maghi sono le frequenti istruzioni per la fabbricazione di filatteri adatti a rispondere alle diverse esigenze che si leggono nei papiri magici greci e demotici²; inoltre, tanto le circostanze di ritrovamento del filatterio di Mosè, quanto i suoi contenuti del tutto particolari (cfr. Capitolo III, § 2.4.) confermano definitivamente la presenza anche su suolo siciliano di chi era in grado di utilizzare una simile strumentazione.

Come è stato giustamente sottolineato, il luogo principale di irradiazione di queste tradizioni è l'Egitto greco-romano, dove l'incontro delle tre tradizioni religiose egiziana, greca ed ebraica ha contribuito a caricare la scrittura e l'atto di scrivere di uno speciale potere: scrivere un nome in un documento significa rendere quel nome permanente e sottoporlo ad una specie di contratto che assume particolari valenze magiche e soprannaturali³; tuttavia la circolazione degli oggetti, di difesa (filatteri e gemme) e di offesa (*tabellae defixionis*), la cui fabbricazione è oggetto di così dettagliata e minuziosa descrizione nei papiri magici, lungi dall'essere limitata all'Egitto greco-romano appare diffusa geograficamente in tutti i paesi che si affacciano sul bacino del Mediterraneo e con una penetrazione in profondità nella società tardo antica da lasciar supporre l'esistenza di individui professionalmente impegnati nella loro confezione. Inoltre, proprio uno studio accurato dei formulari raccolti nei papiri magici ha permesso a E. Eidinow di sostenere con buona evidenza documentaria come accanto ai responsabili di quella che in Egitto potrebbe configurarsi come una vera e propria tradizione testuale, sia ben percepibile anche la presenza di figure intermedie e di praticanti più occasionali e meno professionali della magia:

¹ Repertori di *charaktêres* del periodo tardo-antico sono disponibili anche sul sito <https://charakteres.com/> (consultato il 7 agosto 2023).

² A puro titolo esemplificativo: *PGM VII*, 218-221, *PDM XIV*, 1003-1014, *PGM VII*, 579-590 (con disegno esplicativo dell'uroboros e dei *charaktêres* da usare), *PGM XXXVI*, 1-3 (con disegno di una figura umana e l'indicazione delle precise collocazioni in cui inserire le *voces*).

³ Su tutti questi aspetti si vedano Frankfurter 2019b e Eidinow 2019, pp. 378-381 con precedente bibliografia.

More compelling [dell'uso o meno della 1^a persona singolare nei verbi tecnici] are examples of highly unformulaic and individualistic phraseology, which suggest an "uncodified" approach. [...] My use of the term uncodified, above, to describe unprofessional curse-writers is not meant to suggest that in other contexts these materials would have gone through some type of official standardisation, or that other practitioners were (or even could be) somehow regarded as "licensed." [...] Rather, the evidence suggests that binding is an example of a self-regulating practice, which gradually, over time, acquired a recognisable set of characteristics. (Edinow 2019, p. 380)

Il quadro così ricostruito per l'Egitto greco-romano e per le regioni limitrofe presenta decise analogie con quanto, diversi secoli prima, Platone aveva dipinto come una situazione diffusa per le vie di Atene, percorse da sedicenti maghi ed indovini che offrivano i propri servizi a quanti se lo potessero permettere:

«Ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν, ἂν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλη, μετὰ συμκρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψει ἐπαγωγᾶς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν»⁴.

Ma le fonti indirette che parlano della circolazione di figure di maghi dallo *status* più o meno professionale, con collegamenti che si fanno via via più insistenti tra gli ebrei e il ricorso alle pratiche magiche si moltiplicano fra I e II secolo dell'era volgare in autori di diversa formazione e interesse, come Plinio il Vecchio, Tacito e Giovenale⁵; la tradizione indiretta sulla magia in alcuni casi assume i connotati di vere e proprie opere letterarie, come nel caso dell'*Apologia* in cui Apuleio si difende contro l'accusa di magia rivoltagli dai parenti della moglie Emilia Pudentilla dopo la morte di lei, unendo alla propria difesa personale quella di molte figure della tradizione filosofica greca accusate di magia; in direzione decisamente opposta rispetto a quella di Apuleio vanno invece diverse opere di Luciano, in *primis* il trattatello contro Alessandro lo 'Pseudoprofeta' e il dialogo Φιλοψεύδεις (gli 'Amanti del falso'), in cui vengono rivelati gli espedienti e gli ingegnosi trucchi cui ricorrevano i sedicenti maghi per impressionare il pubblico degli sprovveduti⁶.

⁴ «Vagabondi e indovini bussando alle porte di persone facoltose cercano di convincerle di aver ricevuto dagli dei per mezzo di sacrifici e incantesimi il potere di rimettere le colpe con piaceri e feste, nel caso che loro stessi o i loro antenati si fossero resi colpevoli di qualche azione ingiusta. Se poi volessero rovinare qualche nemico, con poca spesa avrebbero potuto danneggiare ugualmente il giusto come l'ingiusto con l'evocazione di spiriti e con magici nodi.» (Plato, *Resp* 2, 364b-c).

⁵ Per la ricostruzione di questo quadro di testimonianze si veda Lacerenza 2002b, pp. 395-401; ancora insuperata la raccolta delle fonti antiche sulla magia presentata nella prima parte dell'opera di Luck (1997).

⁶ Su questo genere di tradizione indiretta sulla magia si veda Luck 1997, pp. 58-62, 189-210.

Ma, come è stato opportunamente messo in luce, una piega decisamente diversa prende la polemica contro la magia e contro gli ebrei, percepiti come sempre più direttamente collegati con la pratica della magia nelle opere degli apologeti e dei padri della chiesa (Lacerenza 2002b); chiari esempi di tale atteggiamento profondamente negativo sono stati individuati, tra gli altri, nell'*Adversus Iudaeos* di Giovanni Crisostomo, che riprende a quasi due secoli di distanza il titolo dell'opera con cui Tertulliano aveva impostato la sua polemica dottrinale contro gli ebrei, e nell'omelia *De magis incantatoribus et divinis* di Isacco d'Antiochia⁷. Nella stessa direzione va il tono violento con cui le fonti cristiane coeve commentano la distruzione del serapeo di Alessandria per impulso del vescovo della città, Teofilo (vescovo dal 385 al 412), associando il culto della divinità egiziana con la presenza di una pretesa scuola pubblica di magia⁸.

D'altra parte, per tornare più direttamente alla situazione siciliana, accanto agli elementi storici che documentano movimenti di gruppi e di individui fra le coste africane e l'isola (capitolo VI, § 1) per tutto il periodo tardo-antico ed oltre, esiste una documentazione esplicita che parla della presenza nell'isola di figure definibili alla stregua di maghi professionali: mi riferisco alla tradizione relativa alla Vita di san Leone, vescovo di Catania e alla sua lotta contro gli incantesimi del mago Eliodoro, conservata in cinque codici, tutti di provenienza magno-greca o siciliana e databili tra X e XII secolo (Acconcia Longo 1989, pp. 76-79, *Ead.* 2007). Anche se i problemi legati alla precisa identificazione storica dei due protagonisti della Vita sono notevoli⁹, mi sembra che da alcuni dei particolari confluiti in questo testo si possa ricavare conferma che nella credenza popolare della Sicilia all'inizio dell'epoca bizantina era ben viva la percezione della presenza nella società contemporanea di operatori di magia, i cui prodotti, ben diversi dalle imprese romanzate attribuite a Eliodoro, sono invece giunti fino a noi nei filatteri così ampiamente documentati nell'isola per tutto il periodo tardo-antico e bizantino; d'altra parte appare altrettanto chiaro quello che a quest'epoca, dopo le lunghe dispute dottrinarie sostenute dai Padri della chiesa, è ormai divenuto un *topos* dell'agiografia ufficiale sostenuta dalle istituzioni ecclesiastiche: vale a

⁷ Su queste testimonianze si veda Lacerenza 2002b, pp. 397-398.

⁸ Per tutta la questione e il commento dei passi relativi si veda Sanzi 2015, pp. 86-92.

⁹ Per quanto riguarda la figura del vescovo Leone, l'editrice del testo ritiene che la biografia sia costruita su una serie di luoghi comuni abbastanza generici e che in ogni caso la presenza di un vescovo Leone a Catania sia da collocare piuttosto che nell'VIII secolo, tra la fine VI e gli inizi del VII secolo, quando effettivamente un vescovo di tale nome, proveniente da Ravenna ed amministratore dei beni che la chiesa di Ravenna doveva avere in Sicilia, è destinatario di una lettera con cui papa Gregorio lo esorta ad intervenire con decisione contro i maghi (Acconcia Longo 1989, p. 12). Anche nella figura del mago Eliodoro, alla cui base ci sarebbe la figura di Eliodoro di Emesa, autore delle *Etiopiche*, sarebbero confluiti successivamente i connotati provenienti da tradizioni diverse che ne avrebbero fatto di volta in volta un vescovo della Tessaglia oppure un astronomo, un indovino e infine un mago (*Ead.*, 1989, pp. 13-29).

dire che la fede cristiana, diffusa grazie all'opera del papa e dei vescovi, rappresenta l'unica strada per contrastare efficacemente le forze avverse suscettibili di essere evocate dagli operatori di magia.

Ma, accanto all'indubbia presenza di maghi più o meno professionali, credo che si possano indicare anche una quantità di prove oggettive e di indizi tali da supporre che attorno alla confezione dei filatteri deve essere stata presente anche una componente religiosa, come mostrano innanzi tutto le frequenti citazioni di passi biblici: in primo luogo quella della laminetta da San Giovanni Galermo, unica per l'estensione del passo citato e con tracce che fanno pensare ad una recitazione mnemonica da parte di chi ha inciso questo testo; a questo documento possono essere affiancati il *trishagion* nella forma che ha assunto nell'ordinario della messa che apre, sia pure in forma fortemente mutila, il filatterio per l'utero ed il centone di invocazioni tratte dal Vecchio e dal Nuovo Testamento che compone il testo inciso sulla lastra di Contrada Commaldo.

Un caso a sé rappresenta la citazione del cantico di Mosè nella parte centrale del filatterio di Mosè che contiene il testo biblico non nella versione della bibbia dei Settanta, ma in quella di Aquila, cosa che potrebbe far pensare alla presenza nella confezione dei filatteri di figure religiose in contatto anche con centri diversi da quello della chiesa di Roma, specificamente con fonti orientali se non addirittura con il patriarcato di Gerusalemme. A queste citazioni testuali più estese possono essere aggiunte quelle più concise come l'estratto dal salmo 90 (su un bracciale e su un medaglione) o come il giuramento per il pugnale di San Zaccaria dell'iscrizione tombale di Paolo che pure rinvia ad un precedente scritturale. Questo quadro caratterizzato da riferimenti letterali e più o meno estesi al testo biblico è completato dal ricorso alla menzione di figure divine dei vari ordini, come angeli, arcangeli, patriarchi, profeti, concentrati nella laminetta da Colle San Basilio, ma presenti in ordine sparso e in diverse combinazioni in tutti i documenti sia di protezione rurale che personale; ed anche la citazione dei diversi ordini di cieli che caratterizza l'intero testo della laminetta d'oro da Comiso, con le precise corrispondenze sparse nelle altre tipologie di documenti magici, presuppone una familiarità notevole con le fonti bibliche¹⁰.

Un tale apparato non è giustificabile senza supporre che alla confezione di questi documenti abbiano potuto partecipare in maniera diretta o indiretta figure dell'apparato religioso; pensando alla ricca e variata tipologia di titoli attestati in quest'epoca nell'epigrafia siciliana (Capitolo VI, Tabella 3) è logico pensare che pratiche del genere potessero trovare disponibilità presso i personaggi che

¹⁰ Un'utile rassegna delle citazioni bibliche presenti nell'epigrafia siciliana tardo-antica è stata messa a punto di recente da V. Rizzone (2023).

per esigenze pastorali si dovevano trovare a più diretto contatto con la massa dei fedeli e con le loro eventuali richieste di documenti di protezione, dai presbiteri ai diaconi ai chierici dalle diverse funzioni (lettori, ostiari). Una conferma dall'esterno e dall'alto che questa doveva essere la realtà della chiesa dei primi secoli sia in Sicilia, sia in Africa sia altrove si può rinvenire nelle diverse prescrizioni conciliari che vietavano ai presbiteri e al personale religioso di partecipare alla confezione dei filatteri e allo svolgimento di pratiche magiche.

Eloquente in tal senso diversi canoni approvati nel corso di successivi concili ecumenici tenutisi fra III e VI secolo d.C.:

- Concilio di Laodicea (343-381), canone 36 «Quod non oporteat sacriis officiiis deditos vel clericos, magos aut incantatores existere, aut filacteria facere, quae animarum suarum vincula comprobantur»¹¹.
- Concilio di Orléans (511), canone 30 «Si quis clericus, monachus, divinatio-nem vel auguria crederit observanda, vel sortes quas sanctorum vocant, vel quas mentiuntur esse sanctorum, quibuscumque potaverint intiman-das, cum iis qui iis crediderint, ab Ecclesiae communione pellantur»¹².
- Concilio di Auxerre (573 e 603), canone 41 «Non licet ad soresgos vel auguria respicere, nec ad caragius, nec ad sortes quas sanctorum vocant, vel quas de lignum aut de pane faciunt, aspicere, nisi quacumque homo facere vult, nisi in nomine Domini faciat»¹³.
- Concilio di Clichy (626) canone 16 «Comperimus ita a christianis auguria observari, ut simili paganorum sceleri comparetur»¹⁴.

Si noterà, tra l'altro il passaggio dal semplice avvertimento di tenersi lontani da maghi e filatteri contenuto nel testo del Concilio di Laodicea alla vera e propria scomunica comminata nel Concilio di Orléans non solo agli ecclesiastici e ai monaci, ma anche a chiunque prestasse credito e fiducia nelle pratiche magiche.

¹¹ “Non è opportuno che coloro che sono dediti alla celebrazione dei sacri uffici o i chierici siano maghi o autori di incantesimi o fabbrichino filatteri, che rivelino la dipendenza delle loro anime”.

¹² “Se qualche chierico o monaco darà credito all'osservazione degli auspici o a chiunque abbiano ritenuto di trarre quello che chiamano l'oracolo dei santi o quello che, mentendo, chiamano dei santi, questi assieme a coloro che abbiano loro creduto, siano esclusi dalla comunione della Chiesa”.

Le *sortes sanctorum* erano un mezzo di prevedere il futuro effettuato aprendo a caso una pagina di un testo sacro, dalla cui lettura si traevano previsioni per il futuro: su questo tipo di divinazione, che fu praticato anche da S. Agostino, nell'ambito dell'interpretazione allegorica del testo biblico, si vedano Brown 1971, pp. 266-277, Hornung 2020.

¹³ “Non è lecito osservare sortilegi e presagi né rivolgersi agli indovini né agli oracoli che chiamano dei santi o a quelli che traggono da (pezzi di) pane o legno, e qualsiasi cosa uno voglia fare (non la faccia) se non nel nome del Signore”.

¹⁴ “Sappiamo che la divinazione è osservata a tal punto dai cristiani da essere paragonata al simile misfatto dei pagani”.

Questo evidentemente implica una diffusa pratica della magia anche da parte di alcune figure religiose e mostra quanto nei primi secoli della diffusione del cristianesimo e soprattutto nel basso clero fosse labile il confine tra l'ortodossia ed il complesso delle manifestazioni di religiosità popolare¹⁵; del resto non mancano neppure notizie di vescovi che hanno subito processi e si sono dovuti difendere dall'accusa di aver fatto ricorso a pratiche magiche (Martinez Maza 2014, pp. 15-16).

Alle crescenti condanne della magia da parte della Chiesa si accompagna anche la legislazione civile coeva caratterizzata da prescrizioni sempre più severe verso tutte le forme di magia negativa, come mostrano le diverse disposizioni di legge che iniziano con il regno di Costantino e che sono poi confluite nel Codice Teodosiano e databili fra il secondo decennio del IV e la fine del V secolo¹⁶: appare abbastanza evidente che alla concordanza fra le disposizioni del sinodo e quelle della legge civile può non essere stato estraneo il tentativo degli apparati ecclesiastici ad accreditare sempre più la religione cristiana nei confronti del potere imperiale. In ogni caso, pur nella condanna dell'aruspicina, per ovvi motivi particolarmente invisa agli imperatori, e della magia negativa, qualche indulgenza viene mostrata per la confezione dei documenti di protezione personale e di salvaguardia dei campi e dei raccolti, come si evince da una disposizione legislativa di Costantino del 321 d.C., poi confluita nel *Codex Theodosianus*:

Eorum est scientia punienda et severissimis merito legibus vindicanda, qui magicis adincti artibus aut contra salutem hominum moliti aut pudicos animos ad libidinem deflexisse deteguntur.

Nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis innocenter adhibita suffragia, ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, quibus non cuiusque salus aut aestimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur.¹⁷ (*Cod. Theod.* 9.16.3)

¹⁵ Sulla questione si vedano anche le considerazioni di Lacerenza 2002b, pp. 410-419.

¹⁶ Per una visione complessiva delle diverse disposizioni di legge assunte dagli imperatori nei confronti dell'aruspicina e della magia fra IV e VI secolo dell'era volgare si veda Trombley 1995, pp. 59-81.

¹⁷ "La scienza di quegli individui che hanno padroneggiato l'arte della magia e che sono noti per aver lavorato contro la salvezza dei vivi o per aver sviato gli spiriti puri verso la libidine deve essere punita e meritatamente repressa con le leggi più severe. Ma i rimedi ricercati a beneficio del corpo umano non devono essere oggetto di alcuna accusa, così come non lo sono i cocci utilizzati in tutta innocenza nelle zone rurali per far sì che le piogge non costituiscano un pericolo per i vigneti pronti per la vendemmia o per evitare che i raccolti vengano squassati dalla grandine infernale. In realtà, queste procedure non mettono in pericolo la salute o la reputazione di nessuno; al contrario, attraverso tali azioni, queste persone assicurano che i doni offerti dagli dei e il lavoro compiuto dagli uomini non vengano distrutti". Sull'interpretazione di questo come di altre disposizioni legislative simili si veda Neri 2014.

Una volta chiarito che molti indizi concordano nell'individuare anche la presenza di figure di religiosi nella confezione dei filatteri, è tuttavia necessario riconoscere che appare assai difficile distinguere con precisione a quale tradizione religiosa le citazioni di passi, espressioni tipiche e figure bibliche possa essere attribuita: infatti, se la tradizione cristiana appare quella più diffusa nell'isola a quest'epoca e dall'editto di Costantino in poi anche quella dominante a livello politico, diversi indizi vanno in direzioni decisamente diverse. La prima componente religiosa diversa dal cristianesimo di cui si può supporre la partecipazione alla fabbricazione dei documenti magico religiosi è quella ebraica: sia perché la presenza ebraica sull'isola è largamente documentata (cfr. Capitolo VI, § 4.), sia perché presbiteri di fede ebraica sono attestati nella documentazione epigrafica siciliana, sia infine perché dalla Sicilia provengono almeno tre filatteri redatti in ebraico/aramaico (anche se quello di Sofiana è scritto in alfabeto greco) in tutto simili a quelli redatti in greco. Del resto anche la più recente ricognizione delle citazioni bibliche presenti nelle epigrafi siciliane ha rivelato l'indubbia presenza di espressioni che risalgono alla religiosità ebraica (Rizzone 2023)¹⁸.

Quest'insieme di circostanze giustifica pienamente il fatto che a partire dal periodo tardo antico sia riscontrabile in Sicilia ed altrove la sempre più diffusa convinzione di un legame del tutto speciale tra gli ebrei e le pratiche magiche:

Accanto a tale orientamento "ufficiale" [quello della legislazione civile] fu poi diffusa (dapprima solo a livello popolare) la tesi di un "naturale" coinvolgimento dei giudei nelle pratiche di magia: diceria questa circolante da sempre e di cui restano attestazioni precise in autori come Giovenale (*Saturae* VI, 546-547) o Apuleio (*Florida*, 6), e che sin dal IV secolo prese a farsi sempre più strada, ignorata dalla legislazione imperiale ma sostenuta dai nuovi cristiani e avallata dai Padri della Chiesa [...]. Tale atteggiamento aveva, del resto, ragion d'essere: giacché il "consumo" di magia non era affatto limitato alle cerchie degli ellenisti e dei giudei, ma soprattutto diffuso fra gli stessi cristiani. (Lacerenza 2002a, p. 53)¹⁹.

Ma accanto alla componente ebraica, del resto esplicitamente indicata da un documento come il filatterio di Mosè con la sua citazione biblica tratta dalla traduzione di Aquila, sono sicuramente rintracciabili anche delle correnti di pensiero diverse dalla fede ebraico-cristiana. Il primo e più consistente indirizzo è rappresentato dalla tradizione dello gnosticismo, largamente rappresentata sulle gemme magiche gnostiche (Mastrocinque 1998, 2014): alcuni aspetti di questa corrente di pen-

¹⁸ Almeno cinque dei 27 documenti che contengono citazioni bibliche secondo lo studioso contengono riferimenti che, per la forma o per i contenuti, sono da connettere con una religiosità di stampo ebraico.

¹⁹ Sulle modalità con cui si è arrivati, prima a livello di credenze popolari, poi con diffusione anche nei circoli più colti e a livello ufficiale si veda anche l'accurata ricostruzione che è al centro del contributo di G. Lacerenza 2002b.

siero sono presenti oltre che in numerosi papiri magici anche nei filatteri siciliani, in particolare nella lamina di Comiso contenente l'invocazione 'per i sette cieli' e, per certi aspetti, come l'apprezzamento della conoscenza, anche nel filatterio di Mosè. Infine una riprova della fortuna di questo genere di riflessione filosofica si può trovare nella capillare diffusione in tutti i tipi di documenti magici tardo-antichi del *nomen* Abrasax, centrale, appunto, nella speculazione gnostica.

2. Gli utenti dei testi magico-religiosi

È in parte implicito nel quadro appena tracciato relativamente agli autori dei filatteri – maghi e, occasionalmente, personale religioso degli ordini minori – che le persone cui tali oggetti dovevano essere destinati attraversano i diversi strati della società siciliana tardo-antica, come mostra anche il materiale più o meno prezioso con cui sono fabbricati i supporti dei filatteri; tuttavia la prevalenza del piombo e di materiali meno nobili dell'oro e dell'argento, nonché le diffuse professioni di fede presenti in molti documenti indicano che la maggior parte dei destinatari degli oggetti di protezione doveva essere costituita prevalentemente da cristiani e doveva appartenere alle fasce più basse della popolazione grecofona della Sicilia sud orientale. Del resto la partecipazione anche di fedeli cristiani a pratiche che uniscono aspetti di netta religiosità ad aspetti di chiara ascendenza magica non deve stupire troppo perché la ricorrenza di questo fenomeno si trova al centro delle preoccupazioni di molti vescovi sia nella parte orientale dell'impero che nell'occidente cristianizzato: le testimonianze raccolte in tal senso vanno da Senute, archimandrita della chiesa copta di Atripe (333/4-451/2), a Martino, vescovo di Braga (VI secolo), a Gregorio di Tours (VI secolo), a Agostino d'Ipbona (IV-V secolo)²⁰.

E proprio quest'ultimo personaggio, figura autorevolissima e vescovo di Ipbona dal 395 alla morte avvenuta nel 430, nelle sue *Enarrationes in Psalmos*, torna ripetutamente su quella che è possibile definire come la doppia morale dei cristiani:

Sunt qui dicunt: "Deus, bonus, magnus, summus, invisibilis, aeternus, incorruptibilis, vitam aeternam nobis daturus est, et illam incorruptionem quam in resurrectione promisit; ista vero saecularia et temporalia ad daemones pertinent, et ad potestates illas harum tenebrarum"²¹ (Agostino, *Enarr. in Ps. XXXIV,7*).

²⁰ Un'utile raccolta di testimonianze in tal senso in Martinez Maza 2014.

²¹ «Ci sono alcuni che dicono: "Dio è buono, grande, sommo, invisibile, eterno, incorruttibile, ci darà la vita eterna e quella incorruttibilità che ci ha promesso con la risurrezione; ma le cose del mondo e quelle temporali ricadono nella competenza dei demoni e dei poteri di queste tenebre"».

E in un altro passo della stessa opera viene invece riportato letteralmente il pensiero degli stessi *mali christiani* accusati di operazioni ritenute illecite dalla chiesa come l'attività di *inspectores ephemeridarum, et inquisitores atque observatores temporum et dierum*:

Haec propter tempus hoc necessaria sunt, christiani autem sumus propter vitam aeternam; propterea in Christum credidimus, ut det nobis vitam aeternam; nam vita ista temporalis in qua versamur, ad curam ipsius non pertinet²². (Agostino, *Enarr. in Ps. XL, 3*)

A quella di Agostino può essere affiancata la testimonianza altrettanto esplicita di un dottore della Chiesa come Giovanni Crisostomo, vissuto tra la metà del IV e gli inizi del V secolo, il cui richiamo ai cristiani a considerare il segno della croce come l'unica difesa efficace e ad abbandonare amuleti e strumenti similari appare significativo:

Ἰδοὺ λέγω, καὶ προλέγω πᾶσιν ὑμῖν, ὅτι ἐάν τις ἀλῶ, οὐ φείσομαι πάλιν, ἄν τε περίαττον, ἄν τε ἐπωδήν, ἄν τε ἄλλο τι τῆς τέχνης τῆς τοιαύτης ποιῆ [...] ἐπειδὴ [...] ταύτην ἐβάδισε τὴν ὁδὸν εἰς περιάμματα καὶ γραῶδεις μύθους· καὶ ὁ μὲν σταυρὸς ἠτίμωται, τὰ δὲ γράμματα προτετίμηται· ὁ Χριστὸς ἐκβέβληται, καὶ εἰσάγεται μεθούσα γρᾶς καὶ ληροῦσα· τὸ μυστήριον πεπάτηται τὸ ἡμέτερον, καὶ πλάνη χορεύει τοῦ διαβόλου²³ (*Ioannis Chrysostomi Homiliae in Epistolam ad Colossenses VIII, 5*).

Alcuni dettagli del passo come il disonore in cui sarebbe caduta la croce e la preferenza per le 'lettere' (γράμματα) sono un evidente riferimento all'uso di simboli cristiani come la croce e l'impiego delle *voces* e degli *ephesia grammata* nella confezione delle gemme e dei filatteri: si tratta di dettagli che mostrano come Giovanni Crisostomo dovesse essere ben a conoscenza anche dell'aspetto materiale degli amuleti che circolavano anche tra le mani dei cristiani e che sono pertanto oggetto della sua condanna.

A quelle qui presentate può essere aggiunta una quantità di altre testimonianze che punteggiano le opere di figure di primo piano del cristianesimo primitivo, da Girolamo ad Agostino, che sono state analizzate proprio in questa prospettiva da Lacerenza (2002b, pp. 410-411); tra queste mi sembra di particolare

²² «Queste cose [cioè la previsione del futuro] sono necessarie per questo tempo (terreno), mentre siamo cristiani per la vita eterna; per questo abbiamo creduto in Cristo, perché ci dia la vita eterna. Infatti questa vita terrena nella quale ci troviamo, non rientra nelle cose di cui si occupa».

²³ «Ecco che dico e proclamo a tutti voi che se qualcuno verrà sorpreso a fare un incantesimo o un filatterio o qualcosa del genere, non lo perdonerò un'altra volta [...] Infatti (il diavolo) [...] ha seguito la strada degli amuleti e delle favole delle vecchie; e mentre la croce è stata disprezzata, le lettere invece (le) sono state preferite; Cristo è stato scacciato ed è subentrata una vecchiaia alticcia e delirante; il nostro mistero è stato calpestato e l'inganno del diavolo invita alla danza».

significato, proprio in riferimento ai documenti di magia rurale, un passo della parte finale de *De civitate Dei*, in cui vengono descritti tutti i pericoli che minacciano la vita quotidiana dei cristiani (*Quibus malis plena sit ista vita...*), tra i quali spicca questa descrizione:

Agricolae, immo vero omnes homines, quot et quantos a caelo et terra vel a perniciosis animalibus casus metuunt agrorum fructibus! Solent tamen de frumentis tandem collectis et reconditis esse securi. Sed quibusdam, quod novimus, proventum optimum frumentorum fluvius improvisus fugientibus hominibus de horreis eiecit atque abstulit. Contra milleformes daemonum incursus quis innocentia sua fudit?²⁴. (Aug., *De Civ. Dei*, 22,3)

È evidente che una visione così cupa della vita e dei pericoli indotti da entità naturali e soprannaturali come i demoni lasciò uno spazio notevole a quella specie di doppia morale dei cristiani cui si è già accennato e che pure, in altre opere, Agostino non mostra esitazione nel condannare.

Tuttavia, nel corso del IV e del V secolo, nel periodo cioè che è stato indicato come quello della creazione e del consolidamento dell'ortodossia, la chiesa di Roma mostra una singolare divaricazione tra l'azione dei papi e dei vertici religiosi e gli atteggiamenti che caratterizzano i settori della chiesa che si sono trovati a più diretto contatto con il popolo di Dio: da una parte, infatti, i papi e le gerarchie della chiesa si sono trovate impegnate prima nelle lotte contro le diverse eresie, principalmente quella ariana, e successivamente nelle dispute cristologiche, nonché nelle dinamiche dei rapporti – non sempre lineari – con il potere imperiale d'Occidente e d'Oriente, con la tendenza, lungo questa linea, a cercar di definire un genere di ortodossia sempre più rigida, unitaria ed intransigente²⁵. Dall'altra, invece, i vescovi e il basso clero, impegnati nella diffusione della fede nella massa della popolazione si sono dovuti confrontare con esigenze ben diverse dalle profonde dispute dottrinarie e ben più basilari, come quelle che traspaiono dalle parole di Agostino e Giovanni Crisostomo e che erano connesse innanzi tutto con la sicurezza personale; così è ben comprensibile come ai livelli bassi la chiesa abbia gradualmente fatto proprie alcune forme della religiosità popolare, cercando di versare nelle vecchie forme e nei relativi supporti contenuti nuovi: in questa maniera uno strumento tipico della tradizionale magia come i filatteri si sono caricati di nuovi contenuti religiosi, pur mantenendo

²⁴ «Gli agricoltori, anzi tutti gli uomini temono molti e gravi incidenti per i prodotti dei campi: dal cielo, dalla terra e dagli animali nocivi. Però di solito sono tranquilli sul grano raccolto e riposto. Ma ad alcuni, che conosciamo, il fiume all'improvviso, mentre gli uomini se la davano a gambe, trascinò e asportò dai granai un'abbondante produzione di grano. Chi si fida della propria coscienza contro i multiformi attacchi dei demoni?».

²⁵ Per un sintetico quadro di queste vicende si veda Flusin 2007a, pp. 62-81.

intatta la forma del documento di protezione, la sua terminologia, il carattere della segretezza, nonché il complesso dei *charakêres* e delle *voces* che ne rappresentavano l'elemento più caratteristico. Questo processo di successiva cristianizzazione dei documenti di protezione personale e della natura ha fatto sì che le pratiche che nel IV secolo erano ancora definite alla stregua di 'superstizioni da donnicciole' siano entrate gradualmente nella prassi degli strumenti di protezione dei cristiani (Teja 2014): la frequenza delle citazioni bibliche ed evangeliche nei documenti di protezione personale dell'inizio dell'età bizantina rappresenta bene il punto finale di questo processo di appropriazione dei vecchi strumenti della magia popolare da parte delle religioni cristiana ed ebraica.

Del resto anche una fonte per così dire 'neutrale' rispetto alle posizioni dei padri della chiesa, come quella rappresentata dagli *Scriptores Historiae Augustae*, offre una pittura dell'Egitto tardo-antico che è pienamente coerente con la partecipazione sia dei cristiani che degli ebrei alle pratiche magiche, come si ricava da un passo della lettera apocrifia dell'imperatore Adriano al proconsole d'Egitto Serviano:

Hadrianus Augustus Serviano consuli salutem. Aegyptum, quam mihi laudabas, Serviane carissime, totam didici levem, pendulam et ad omnia famae momenta volitantem. Illic qui Serapem colunt Christiani sunt, et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt. nemo illic archisynagogus Iudaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes. Ipse ille patriarcha cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum²⁶.

In quest'ultimo passo è interessante osservare come nell'opinione dell'autore sia i cristiani che gli ebrei, una volta venuti a contatto con la religione egiziana, non riescano più a rimanere immuni dal fascino di Serapide, neppure nei loro rappresentanti più autorevoli, come i vescovi nel caso dei cristiani o lo stesso patriarca nel caso degli ebrei; anche se è difficile credere che questo corrispondesse alla realtà storica, assai più degno di fede appare invece quello che segue, cioè che per quanto riguarda gli ordini inferiori delle due religioni, cioè i presbiteri e i capi della sinagoga, era difficile distinguere le loro funzioni tipicamente religiose da aspetti che invece tradizionalmente erano connessi con l'ambito della magia, come l'osservazione degli astri, la previsione del futuro e la cura delle malattie.

²⁶ «Adriano Augusto saluta il console Serviano. Serviano carissimo, l'Egitto che tu mi magnificavi, mi è risultato un paese completamente incostante, infido e pronto a seguire qualsiasi capriccio della fama. Colà quelli che adorano Serapide sono cristiani e coloro i quali si dichiarano vescovi di Cristo sono devoti di Serapide. Là non c'è capo della sinagoga dei giudei, non c'è samaritano, non c'è prete cristiano che non sia anche astrologo, indovino e medico dedito alla cura del corpo. Lo stesso patriarca, una volta in Egitto, da alcuni è ritenuto seguace di Serapide, da altri di Cristo». *Historia Augusta*, 29. Firmus, Saturninus, Proculus, Bonosus Loeb DOI: 10.4159/DLCL.history_augusta_firmus_saturninus_proculus_bonosus.1932 (consultato il 9 agosto 2023).

Il fatto che testimonianze del genere siano sparse nelle diverse regioni che si affacciano sul Mediterraneo tardo-antico (dall'Egitto, all'Oriente, alla Sicilia alla Sardegna) mostra che questa mistione tra religione e magia doveva essere generalmente diffusa sia tra la popolazione di fede cristiana sia tra gli ebrei per non parlare naturalmente delle residue sacche di resistenza alle nuove religioni monoteiste e ancora fedeli all'antico politeismo sia di tipo olimpico che di stampo egiziano, come è perfettamente sintetizzato in questo giudizio:

Around 350 very little separated a Christian from his pagan counterpart in Roman society. Dancing, rowdy celebrations, especially those connected with cemeteries, the theatre, games, resorting to baths, a variety of magical practices and the like, often aroused suspicion and provoked denunciation by bishops; but they were part of that vast 'shared territory' which Christians inherited from the pagan past. (Markus 1990, pp. 27-28).

Fra la stessa popolazione siciliana d'epoca tardo-antica è possibile tuttavia cogliere una differenza di comportamenti relativamente alla credenze magico religiose che ha a che vedere con la collocazione sociale dei personaggi interessati; se infatti dalle numerose testimonianze, anche di parte cristiana, si deduce che fra la popolazione e il basso clero dovevano essere diffuse pratiche di ascendenza magica, pur se inserite in un contesto di carattere religioso, questo poteva non rappresentare la norma nel caso di personaggi appartenenti all'élite contemporanea: esemplare di tutto questo è la biografia di un personaggio come Giulio Firmico Materno, figura dell'élite siciliana, nato a Siracusa in una data imprecisata del IV secolo e avviato alla professione di avvocato che, tuttavia, dovette abbandonare per le inimicizie che si era procurato durante tale esercizio, infine arrivato a ricoprire la carica di senatore²⁷.

Nella prima parte della sua vita Firmico Materno appare come un perfetto rappresentante dell'élite senatoria, come mostrano sia la dedica del trattato di astrologia, finito di comporre nel 337, ad un alto funzionario imperiale, Q. Flavio Mesio Egnazio Lolliano Mavorzio, e il titolo di *vir clarissimus* che accompagna il suo nome nei codici che tramandano questo testo; diverse parti del trattato di astrologia rivelano il chiaro tentativo dell'autore di presentare al suo pubblico e di rappresentare se stesso come la figura del perfetto astrologo:

²⁷ Purtroppo le notizie relative alla sua biografia sono assai scarse e per lo più ricavate dalle sue stesse opere, come l'origine siciliana e la sua permanenza nell'isola e il particolare interesse per Siracusa che si ricavano dalla parte iniziale del primo libro del trattato di astrologia (*Matheseos Libri VIII*): «Posteaquam de actibus ac de processibus nostris confabulati sumus, scrutatus a me es, sicut meministi, totius Siciliae situm, quam incolo et unde oriundo sum, [...] (*Math. I, Proem.*,4) "Dopo aver parlato degli affari e dei miei processi, sei stato informato, come ricorderai, delle località dell'intera Sicilia, dove abito e da cui provengo".

L'astrologo che ci presenta il nostro autore, proprio come l'imperatore, venera la somma divinità solare; espone pubblicamente i propri responsi e si rifiuta di rispondere a questioni di natura illecita o immorale; non dirà mai nulla in merito al destino dello stato e del suo reggitore dal momento che il solo imperatore, in quanto *orbis totius dominus* alla cui *potestas* soggiace l'intero universo, non solo non è sottomesso alle influenze astrali ma si trova addirittura annoverato fra quegli dei ai quali la divinità prima ha affidato il compito di fare e custodire ogni cosa. Dal punto di vista del *modus vivendi*, l'astrologo del nostro Firmico Materno ripropone in qualche modo il *topos* del perfetto *civis romanus*». (Sanzi 2015, p. 59)

Ma all'epoca in cui il trattato di astrologia era stato completato era imminente il cambio di corso che i figli di Costantino, Costante e Costanzo II, avrebbero impresso alla politica religiosa dell'impero, abbracciando il cristianesimo in maniera esclusiva e perseguendo le religioni pagane fin dagli inizi degli anni '40 del IV secolo con una serie di disposizioni legislative via via più restrittive e severe²⁸. In maniera concomitante con questo rinnovato orientamento politico nei confronti della religione si registra l'improvvisa conversione di Firmico Materno che, ad una data non distante dal 346, pubblica il *De errore profanarum religionum*, opera che rappresenta non solo una totale abiura rispetto alla fiducia nell'osservazione degli astri sostenuta neppure un decennio prima nel trattato di astrologia, ma che si caratterizza anche per un'osservanza della fede cristiana intransigente rispetto ad ogni forma di eresia e di paganesimo, come mostrano i frequenti inviti ai due Augusti a perseguire con severità ogni forma di deviazione dall'ortodossia del cristianesimo, arrivando a prevedere addirittura la pena della morte per pagani e idolatri:

Sed et vobis, sacratissimi Imperatores, ad vindicandum et puniendum hoc malum necessitas imperatur, et hoc vobis Dei summi lege præcipitur, ut severitas vestra idolatriæ facinus omnifariam persequatur. Audite et commendate sanctis sensibus vestris quid de isto facinore Deus jubeat. In Deuteonomio lex ista præscripta est; ait enim: [Deuteronomio 13, 6-10].

Nec filio jubet parci nec fratri, et per amatam conjugem gladium vindicem ducit. Amicum quoque sublimi severitate persequitur, et ad discernenda sacrilegorum corpora omnis populus armatur. Integris etiam civitatibus, si in isto fuerint facinore deprehensa, decernuntur excidia [...]»²⁹. (Firmico Materno, *De errore prof. relig.*, 30, 1-3).

²⁸ Se ne vedano i dettagli in Sanzi 2015, pp. 59-63.

²⁹ «Ma anche a voi, santissimi imperatori, si impone la necessità di punire e reprimere questo peccato; questo vi è imposto dalla legge del sommo Dio, che perseguitate con ogni possibile severità il peccato di idolatria in qualsiasi forma si presenti. Ascoltate ed affidate alle vostre menti quello che ordina il Signore a proposito di questo delitto; questa prescrizione è scritta nel Deuteronomio, che infatti recita [...]. Ordina che non si risparmi né il figlio né il fratello e guida la spada punitrice anche sull'amata coniuge. Perseguita anche l'amico con sublime severità e tutto il popolo è chiamato in armi per fare a pezzi le membra dei sacrileghi. È prevista la distruzione anche contro intere città se saranno sorprese a compiere questo peccato».

È pertanto abbastanza comprensibile che una siffatta improvvisa conversione e un tale zelo nel perseguire la credenza in quelle entità soprannaturali che fino a qualche anno prima erano state oggetto di studio e di fede da parte dello stesso Firmico Materno abbiano destato più di un sospetto negli studiosi, che, infatti, si sono divisi nell'interpretare questo comportamento come una reale convinzione di fede o come la condotta opportunistica di un membro dell'*establishment* desideroso di non perdere i propri privilegi³⁰; quello che però più importa nella prospettiva del presente lavoro è notare come questa vicenda apra una finestra sui diversi atteggiamenti riguardo alla fede e alla magia che dovevano attraversare la società tardo-antica in Sicilia e fuori dall'isola.

3. Sintesi e conclusione

Una volta accertata la natura dei personaggi coinvolti nella produzione e nell'uso dei filatteri siciliani d'epoca tardo-antica e bizantina (maghi, praticanti di magia, presbiteri, monaci, rappresentanti del basso clero, nonché ampie fasce di popolazione anche di fede cristiana) è possibile cercar di verificare se, combinando i connotati del quadro esterno con le risultanze dell'analisi interna dei vari documenti, sia possibile identificare in queste componenti della società siciliana qualche connotato caratteristico di alcuni dei costrutti conati nell'ultimo quarto di secolo nell'ambito degli studi di sociolinguistica storica: mi riferisco, ovviamente, ai concetti di comunità di pratiche, comunità testuale, comunità di discorso. Un'utile base di partenza per tale verifica è rappresentata dalla ricognizione che di recente è stata compiuta di tali costrutti, proprio nella prospettiva delle possibilità euristiche che questi possono offrire una volta applicati a documentazione scritta di un passato più o meno lontano ed appartenente ad ambienti culturali assai diversi come quelli presenti nell'Italia dal periodo tardo-antico a quello medievale (Putzu 2021), alcuni dei quali oggetto di studio della ricerca PRIN 2017 dalla quale prende lo spunto anche questo lavoro.

Dal momento che la documentazione che è alla base dell'analisi condotta è costituita da testi e da testi appartenenti ad una tipologia abbastanza ben definita come quelli di carattere magico-religioso destinati a salvaguardare la sicurezza delle persone o di elementi della natura, la prima prospettiva che, senza entrare nel merito delle diverse accezioni in cui è stata impiegata, mi sembra quella più immediatamente da mettere alla prova è la prospettiva della comunità testuale. Un elemento di carattere generale che invita a seguire questa direzione è rappresentato dal fatto che la difficoltà teorica di tracciare una distinzione netta tra

³⁰ Si veda sulla questione Sanzi 2015, pp. 67-71.

due prodotti dell'attività linguistica come quelli che vanno sotto le etichette di 'discorso' e, rispettivamente, di 'testo', indirizza ad una visione più larga della comunità di testo, che arriva ad includere tra gli oggetti di questo costrutto non solo i testi intesi nel senso più tradizionale, dunque come prodotti consegnati al mezzo scritto e caratterizzati da una tradizione più o meno lunga, ma anche i discorsi che si articolano attorno a questi testi, quindi le esegesi, le traduzioni, i commenti³¹; una tale visione della comunità testuale che finisce per essere contigua alla comunità di discorso, sembra decisamente incoraggiante in considerazione di due caratteristiche della documentazione siciliana: la prima è rappresentata dal fatto che in diversi dei documenti magico-religiosi raccolti ci sono precise tracce di un apparato di recitazioni orali che deve aver accompagnato la manifattura dei filatteri. Non solo: alcuni documenti, primo fra tutti il filatterio di Mosè non si presenta come oggetto destinato alla protezione personale di chi lo porta ma costituisce un vero e proprio prontuario a disposizione del mago per la fabbricazione di tali oggetti, configurandosi così, al pari di alcuni papiri magici non come un documento magico per così dire di primo livello, ma come un testo contenente istruzioni per creare un filatterio attivo nella protezione personale; inoltre, se pensiamo al particolare che la lamina con l'iscrizione è stata trovata avvolta dentro un'altra laminetta di rame priva di iscrizione, interpretabile come un supporto pronto per essere scritto con la formula richiesta dal cliente e attinta dal repertorio modello presente, questa prospettiva lascia il rango delle semplici ipotesi per diventare decisamente verosimile. La seconda caratteristica riguarda invece la possibilità che una comunità di testo possa istituirsi anche in una società ad alto livello di analfabetismo, come doveva essere appunto quella siciliana del periodo tardo-antico, a condizione che ci sia una figura di mediazione che attraverso la lettura, la recitazione ed il commento rende partecipe anche la massa degli illetterati al discorso che si svolge attorno ad un determinato testo³²: un insieme di condizioni che sembrerebbero ben attagliarsi alla situazione che è stata delineata.

Ci sono tuttavia altrettanti elementi che mi sembrano contrastare, probabilmente in maniera definitiva, con la possibilità di applicare questo concetto ai documenti magico-religiosi: il primo è rappresentato dal fatto che questo costrutto è stato originariamente concepito per descrivere alcune comunità ereticali del XIII secolo caratterizzate dalla presenza di un testo canonico attorno al quale si

³¹ Per tutti questi aspetti rinvio a Putzu 2021, pp. 75-78.

³² Questa prospettiva risulta particolarmente promettente nello sviluppo che del concetto di comunità testuale si deve a J. Health (2019), che non a caso ha tentato di estendere la verifica della produttività del costrutto anche all'antichità: si veda in proposito il commento di Putzu 2021, pp. 78-80, che ha giustamente posto l'attenzione sulla figura e sulle funzioni del 'mediatore'.

organizza la discussione e l'esegesi, cosa che, almeno in via di principio, implica le dimensioni piuttosto limitate di tali comunità ed il loro carattere chiuso³³. Come è facile verificare, si tratta di condizioni che non si ritrovano nei documenti magico-religiosi siciliani: a parte i filatteri di magia rurale di Noto e di Modica e quelli di Comiso-Noto, che sembrano dipendere da un modello comune, e la particolare natura del filatterio di Mosè, per il resto si ha a che fare con testi notevolmente variati sia dal punto di vista formale che da quello contenutistico, con la decisa impressione che ciascun documento rappresenti un caso a sé quanto alla compresenza e alla mistione degli ingredienti di base, certamente dipendenti da un patrimonio di fonti comuni, ma senza modelli testuali precisi e prestabiliti. In secondo luogo gli indizi raccolti lasciano pensare che il consumo di questo genere di documenti e di pratiche fosse largamente diffuso nella società siciliana tardo-antica e bizantina, per cui verrebbero a mancare tanto l'aspetto dimensionalmente limitato della comunità di testo quanto quello della sua chiusura; e non contrasta con quest'ultima affermazione il fatto che nel filatterio di Mosè ricorra per due volte la raccomandazione di non rivelare all'esterno i segreti della pratica poiché questo riguarda il mago o il sacerdote non il pubblico cui era destinato il documento, che, come si è appena detto, rappresenta più un testo di istruzioni per praticanti di magia che un filatterio vero e proprio.

Se allarghiamo l'analisi anche alle altre classi di documenti magici, le gemme ed i papiri, è forse possibile che per quest'ultimo genere sia possibile pensare alla manifestazione di una comunità di testo: i sacerdoti egiziani cui risale la paternità dei papiri magici, sia greci che demotici, rappresentano effettivamente una classe limitata e chiusa che, in un'epoca ormai di decadenza delle antiche credenze e anche del potere sociale dei sacerdoti, cerca con ogni mezzo di mantenere l'insieme dei segreti di cui è depositaria, dando vita ad un *corpus* documentario in cui i rinvii a precisi modelli, le corrispondenze testuali incrociate e la continua ricodificazione di determinati temi potrebbe far assimilare gli autori di questi documenti ad una comunità testuale in senso proprio³⁴; ma il dislivello quantitativo e qualitativo tra i papiri magici egiziani e i filatteri tardo antichi siciliani è tale che, a mio parere, una tale qualifica male si attaglierebbe agli autori di questi ultimi.

Per quanto riguarda l'altro costrutto, quello della comunità di pratica, il fatto che sia stato oggetto non solo di una codifica più univoca ma anche di una serie di tentativi di applicazioni a situazioni del passato, rende in qualche modo più age-

³³ Si vedano in proposito le osservazioni di Putzu 2021, pp. 80-81.

³⁴ Decise aperture in questo senso in Frankfurter 2019a, 2019b, pp. 626-630 e *passim*); inoltre, non mi sembra un caso il fatto che R. Kotansky abbia inserito l'espressione *writing traditions* nel titolo del suo contributo (2019; cfr. specialmente pp. 543-547).

vole la prospettiva di verificarne la capacità euristica nell'analisi del materiale siciliano.

Inoltre, nel caso della comunità di pratica esiste un relativo accordo nell'individuare i parametri che permettono di supportare la costituzione in determinati momenti storici: si tratta, come noto, della concomitante presenza di un obiettivo o di uno scopo comune a tutti i suoi partecipanti, dell'istituzione di un impegno reciproco tra i membri della comunità al fine del conseguimento dell'obiettivo e delle finalità comuni e dell'impiego di un codice condiviso negli scambi reciproci tra i soggetti che ne sono partecipi³⁵.

Per quanto concerne la prima condizione, la presenza di un obiettivo che accomuna tutti i componenti dell'eventuale comunità di pratica, è abbastanza agevole supporre che questa sia pienamente assolta anche nell'ambito delle persone coinvolte, in maniera attiva o passiva, nella fabbricazione e nella circolazione degli strumenti di protezione personale: appare ovvio infatti che la finalità comune sia rappresentata dalla possibilità di offrire e, rispettivamente, di godere di uno strumento che assicuri la protezione contro tutti i pericoli che possono minacciare la salute fisica o morale delle persone; una finalità che doveva essere percepita come di particolare importanza in situazioni storiche caratterizzate da una serie di crisi di grande portata sul piano politico, su quello religioso e su quello sociale.

Se la assicurazione sulla protezione delle persone o dei raccolti, dalla cui abbondanza dovevano dipendere in larga misura i mezzi di sussistenza di intere comunità, coincide con l'interesse comune degli operatori di magia e dei loro clienti, da questo discende come logica conseguenza anche la seconda condizione definitoria della comunità di pratica: l'impegno reciproco che, in questo caso, prevede, da una parte, la fiducia di larghe fasce della popolazione tardo antica in questo genere di pratiche che, come si è avuto modo di vedere, uniscono elementi della religione ebraico-cristiana ad aspetti più strettamente connessi con la magia e con il suo rituale, dall'altro, l'impegno degli operatori a fornire uno strumento di protezione efficace grazie all'impiego delle giuste formule e del corretto apparato di *charaktêres*, di *voces* e di *nomina sacra*.

Più complessa invece si presenta la questione della presenza di un repertorio comune; poiché la componente linguistica e quella non linguistica in senso proprio (*charaktêres* e *voces*) sono entrambe rilevanti nella struttura dei filatteri e, soprattutto, delle gemme magiche, motivo per cui il repertorio in questo caso deve essere inteso in senso ampio a comprendere l'insieme dei mezzi che va a formare il linguaggio caratteristico di questo genere di testi. Ora è evidente che i mezzi linguistici (formule, citazioni bibliche, *nomina sacra*) e quelli non

³⁵ Sull'identificazione di questi parametri e per un commento sulla loro condivisione da parte degli studiosi che hanno operato con questo concetto si veda Putzu 2021, pp. 71-72.

linguistici (*charaktêres*, palindromi, serie vocaliche e loro disposizione tipica) sono ben noti ai redattori dei filatteri siciliani e in forme corrispondenti a quelle che circolano in tutte le regioni che si affacciano sul Mediterraneo, ma con ogni probabilità questo non è altrettanto vero per i possessori di questi oggetti: anche ammesso che questi fossero in grado di leggere, non è detto che comprendessero completamente il messaggio inciso sui filatteri, anzi, numerosi indizi indicano che proprio l'estraneità linguistica rappresenta uno degli ingredienti usati per accrescere l'efficacia del filatterio agli occhi di chi ricorreva a questo genere di oggetti e di pratiche. Esiste dunque un dislivello notevole tra i produttori di questi documenti e i loro 'consumatori' nella capacità di condividere il linguaggio complessivo dei documenti magico-religiosi; forse per i primi (gli autori di questi documenti) si potrebbe pensare, al limite, alla presenza di una comunità sovra-locale che condivide il patrimonio di mezzi linguistici e semiotici necessari alla confezione dei documenti magici, ma anche in questo caso deve essere tenuto nel conto il divario tra le figure degli autori dei papiri magici egiziani e quelle degli autori dei filatteri e delle gemme sparsi tra le regioni che si affacciano sul Mediterraneo tardo-antico.

A questa limitazione nella possibilità di applicare a questo caso il costrutto della comunità di pratica ne deve essere aggiunta un'altra e, a mio parere, di portata ben più decisiva: si tratta del fatto che uno dei caratteri della comunità di pratica, a parte i tre requisiti poc'anzi ricordati, è rappresentato dal carattere comunicativo e per così dire dinamico di questo concetto, basato sulla quantità e qualità degli scambi linguistici che caratterizzano i rapporti fra i suoi membri, al punto da poter individuare anche in questo caso addensamenti di scambi attorno ad alcuni nodi accanto a zone periferiche, in maniera assai simile a quanto si verifica per il costrutto della rete sociale³⁶.

Ma nel caso dei documenti magici il circuito comunicativo è del tutto particolare in quanto, ammesso che si possa parlare di vera e propria comunicazione, questa avviene fra il mago o il religioso e l'entità superiore cui ci si rivolge, mentre il committente del filatterio, per quanto individuato con precisione nel documento, spesso attraverso la filiazione materna, rimane per così dire sullo sfondo senza partecipare direttamente allo scambio comunicativo. Inoltre è necessario tenere presente anche il fatto che i filatteri non erano fatti per essere letti, a mo' di preghiera, ma erano ripiegati o avvolti su sé stessi e inseriti in contenitori che venivano portati a contatto fisico con il possessore, aspetto che esclude di per sé che i testi incisi su questo genere di supporti possano essere intesi come un messaggio in senso proprio, nel senso questo che implica l'instaurarsi di uno scambio linguistico.

³⁶ Su questi aspetti si veda Putzu 2021, pp. 71-72.

Una riprova che la situazione dei testi magico-religiosi dal punto di vista comunicativo è del tutto particolare si può avere nei tratti linguistici che li caratterizzano: come si è visto, infatti, al di là del sincretismo dei contenuti religiosi e culturali comuni a tutti i documenti di questo tipo, è ben difficile individuare tratti linguistici specifici ed esclusivi connessi con questo genere testuale; anzi l'analisi linguistica condotta nel Capitolo V, § 2 ha messo in evidenza che i contenuti di questi testi sono codificati con quello che possiamo supporre fosse il tipo di greco parlato nella Sicilia d'età tardo antica, e non un 'gergo' particolare e in grado di distinguere questo tipo di documenti rispetto ad altri.

Pertanto, se si trattasse di una comunità di pratica, sarebbe comunque una comunità che non è stata portatrice di innovazioni o di cambio linguistico su più vasta scala, ma i cui aderenti hanno utilizzato il codice linguistico del greco corrente per predisporre testi il cui scopo pratico è ottenuto con mezzi diversi da quelli strettamente linguistici. È probabile d'altra parte che la scarsa incidenza di questa eventuale comunità di pratiche magiche sull'innovazione linguistica del greco siciliano coevo sia connessa anche con un'altra circostanza esterna non trascurabile, vale a dire il fatto che è assai poco verosimile che esistessero degli operatori di magia che lavoravano per così dire a tempo pieno e che invece, al di là delle storie più o meno romanzate delle imprese del mago Eliodoro e del vescovo Leone, queste pratiche, i relativi rituali e i filatteri fossero opera di personaggi che per il resto svolgevano altre attività, sia all'interno della chiesa che delle comunità ebraiche, e che a tempo debito e dietro richiesta dei clienti potevano mettere occasionalmente in pratica le loro conoscenze nel campo della magia e della religione. Ammesso dunque che sia mai esistita una comunità di pratiche magiche, questi indizi indicano che si tratterebbe comunque di una comunità a regime assai più lasco di quelle, ad esempio, dei mercanti e dei notai, per non parlare di quelle monastiche.

In conclusione anche se alcune delle proprietà tanto della comunità di testo o di discorso, quanto della comunità di pratica sembrano ricorrere nell'ambito dei produttori e dei consumatori degli oggetti portatori di iscrizioni magico-religiose, appare assai arduo arrivare a proporre l'identificazione univoca di uno di questi costrutti come chiave di lettura dei personaggi che a titolo diverso hanno ruotato attorno ai filatteri siciliani d'epoca tardo-antica e bizantina.

Appendice

Testi magico-religiosi in greco dalla Sicilia (III-VII secolo d.C.)

Si ritiene utile presentare qui tutti i testi magico-religiosi di provenienza siciliana e risalenti ad un'epoca che va dal periodo tardo antico all'inizio dell'età bizantina, in modo da offrire una visione integrale del *corpus* documentario oggetto di descrizione nel § 1 del I Capitolo.

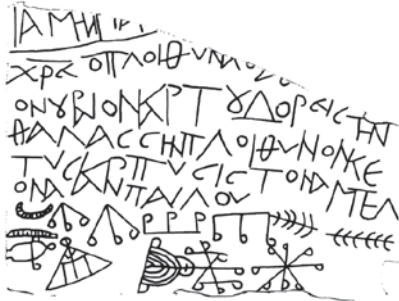
Al di là dell'analisi condotta nei Capitoli II, III e V, con attenzione ai documenti che si sono ritenuti di maggior interesse sia sul piano formale, sia per i contenuti, ritengo che la raccolta integrale di questo genere documentario, messa a punto seguendo delle coordinate spazio-temporali ben precise (la Sicilia e i secoli dal III al VII dell'era volgare), possa rappresentare un importante strumento di lavoro per ulteriori ricerche.

Di ciascun documento vengono proposti:

- a. gli estremi bibliografici relativi all'edizione del documento (nel caso di indicazioni multiple, il lavoro sottolineato è quello a cui si è fatto riferimento per la presentazione del testo);
- b. il testo, in taluni casi corredato di una versione in grafia normalizzata, necessariamente interpretativa del testo epigrafico, ove questa sia stata ritenuta utile alla comprensione;
- c. una traduzione di servizio (se non altrimenti specificato la traduzione è dell'autore).

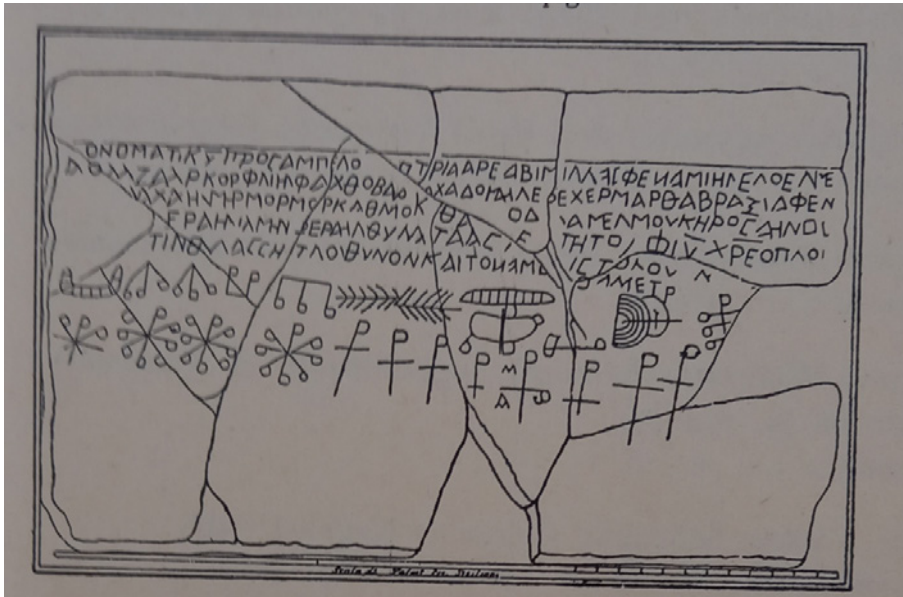
1. Filatteri

1. Filatterio per la vigna, su pietra, dall'area tra Comiso e Noto, V/VI^d (Burzachechi 1959, Jordan 1984).

Testo Jordan 1984, n° 1	Fac-simile da Jordan 1984, p. 299, Fig. 1
<p>1 Αμηλ. Γα[βρηλ (?) - ca. 12-] 2 Χρ(ιστ)ἔ ὁ πλοῖθνας ἀσ[τέρας ἰς τ]- 3 ὄν οὐρανόν καὶ τὸ ὕδωρ εἰς τὴν 4 θαλάσσην, πλοῖθνον κἔ 5 τὺς καρπὺς ἰς τὸν ἀμπε- 6 λῶναν Παύλου. 7 charaktères 8 charaktères</p>	

«Amil, Gabriel, ..., o Cristo che moltiplichi le stelle nel cielo e l'acqua nel mare, moltiplica anche i frutti della vigna di Paolo (segni magici)».

2. Filatterio per la vigna, su pietra, dall'area tra Comiso e Noto, V/VI^d (Pugliese Carratelli 1953a, Burzachechi 1959).



(Riproduzione dell'apografo settecentesco da G. Libertini, *Il museo Biscari*, Milano, Bestetti e Tumminelli, 1930, pp. 318-319)

- 1 [Ἐν ὀνόματι Κυρίου πρὸς ἀμπελῶ[ναν] ΟΤΡΙΑΑΡΕ Αβιμηλ, Λασφέν, Ἄμηλ, Ἐλοέμ, (Ἐλοέλ?), Ἐ-
- 2 ἄο - Ἄζαήρ. Κορφλιήλ. Φαχθοβάρ. -- ΑΧ Αδοναηλ ΕΟΧΕΡΜΑΡΘ Αβράξ ΙΑΦΕΝ
- 3 --- ΑΧΑΕΛΜΕΡΜΟΡΜΟΡΚΑΘΑΛΟΚ ΘΑ --- ΟΔ -- ΑΜΕΛΜΟΥΚΗΡΟCΑΗΝΟC
- 4 ---- Ἐσραηλ, ἀμήν, - Ἐραηλ ΘΥΛΑΤΑΑCΕ -- ΤΗΤΟ - Φ Ι(ησο)ϋ Χρ(ιστ)έ, ὁ πλοι-
- 5 [θύνας --- ἰς] θαλάσση[ν], πλοίθουνον καὶ τὸν ἄμπ[ελον] ἰς τ[ὸν ἀμπε]λῶν[α]ν [Παύλου] Ο ΛΜΕΤΡ

charaktères

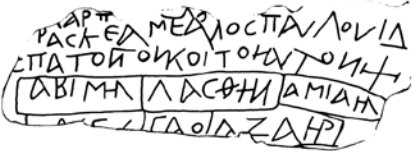
charaktères

«Nel nome del Signore, per la vigna ... Abimil, Lasphen, Amiil, Eloem/Eloèl (*sic*) Eao, ... Azaèr, Korflièl, Fachthobàr, ... Adonail (*sic*), ... Abrax ...

Esraèl, amen, E(s)raèl (?) ... Gesù Cristo, tu che moltiplichi la sabbia nel mare, moltiplica anche l'uva nella vigna (di Paolo) ...»

segni magici

3) Filatterio per la vigna, su pietra, dall'area tra Comiso e Noto, V/VI^d (Burzachechi 1959, Jordan 1984).

Testo Jordan 1984, n° 2	Fac-simile da Jordan 1984, p. 301, Fig. 2
<p>-----</p> <ol style="list-style-type: none"> 1 [- - ^c - ¹¹ - - (e.g.) πλοίθουνον κέ] 2 [τὺς] καρπ[ὺς κέ - ^{ca} - ⁸ - τῆς] 3 [χό]ρας κέ ἀμπε(λ)ῶνος Παύλου. ἴδ- 4 [ε] ἐπ' αὐτοῦ τοῦ κοίτου αὐτο(ῦ). † 5 Αβιμηλ. Λασθηλ. Αμιαηλ. 6 - ^{ca} - ⁸ - Ἐαο. Αζαηρ. <p>-----</p>	

«... i frutti e della campagna e della vigna di Paolo. Vigila sul frutteto (?) di lui (*crux*). Abimil, Lasthil, Amiail ... Iao, Azaer.»

4) Epigrafe da Comiso su lastra di pietra assai mutila, V/VI^d (Pugliese Carratelli 1953a, pp. 181-183).

- 1 ἐν ὀνόματι Κυρίου πρὸς ἄμπελο[ν]
- 2 [.....]
- 3 [.....]
- 4 -- -]εραηλ ἀμήν [. . .] Ἴ(ησο)ϋ Χρ(ιστ)έ ΟΠΛΟΙ

«Nel nome del Signore. (filatterio) per il vigneto ... -eraèl (finale di nome angelico) amen. Gesù Cristo ..?..».

5) *Filatterio inciso su una lastra rettangolare di argilla. Da Palazzolo Acreide (Akrai), V^{di} (Pugliese Carratelli 1953a, 184-189, 1956, 169-170), Burzachechi 1959, 407-409, G. Manganaro 1963, 64-67, Consani 1997a [2019]).*

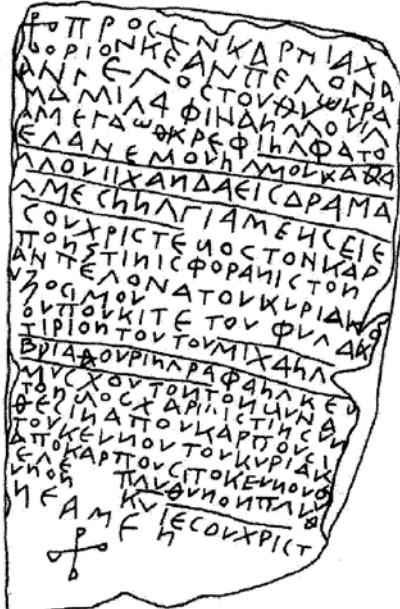
- faccia A: 1 *charaktêr* ἐν ὀνόματι τοῦ Κ(υρίου) Ἰ(ησοῦ) Ὡ(ριστοῦ),
 2 ἄγιοι ἄγγελου, οἱ ἐπιγ[ρ]άφ-
 3 οντες ὑλιστίριον το(ῦ)το
 4 ἀνπ<π>ελο<σ>εργονίτα,
 5 βοίθι μὲ ἰς τὸν καρπὸ(ν)
 6 (ἰ)ς [ἀν]πελῶναν το(ῦ) Θ(εο)ῦ
 7 *charaktêres* Θ(εό)ς.

- faccia B: 1 *charaktêres* Θ(εό)ς Κ(ύριο)ς *charaktêr*
 2 Γαυ(ρι)ῖλ, Μιχ / αἰλ.

«Nel nome del Signore Gesù Cristo, o santi angeli, che avete scritto questa cantina del vignaiolo, aiutami per il frutto (e) per la vigna del Signore (segni magici) Dio (segno magico) Dio, Signore (segno magico) Gabriele, Michele».

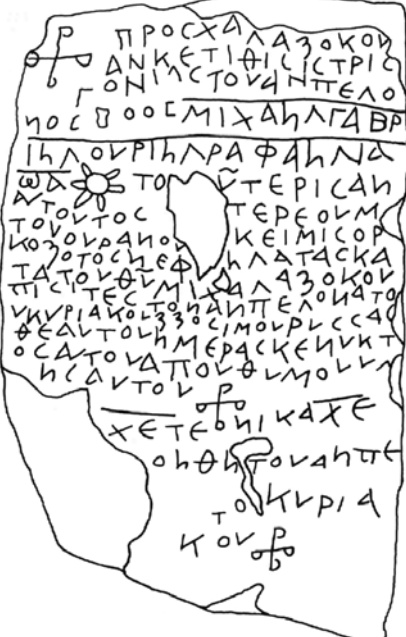
6) *Filatterio su pietra, da Noto V/VI^{di} (Manganaro 1963, pp. 57-63, Manganaro 1994, pp. 495-497, Manganaro 2007, pp. 268-273, Bevilacqua/Giannobile 2000, pp. 136-137, Jordan 2000, Consani 1997a [2019]).*

(Due iscrizioni indipendenti sulla Faccia A e B)

Faccia A	Fac-simile da Bevilacqua-Giannobile 2000, p. 136
<p>1 (<i>charaktêr</i>) Πρὸς ἐνκαρπία(ν) χ- 2 ορίον κὲ ἀμπελῶνα 3 ἄγγελος τοῦ Θ(εο)ῦ ὦ Κρα- 4 μαμίλα Φιναῖλ Λουῖλ 5 Ἀμεγαῶθ Κρεφιῖλ Φατο- 6 ἔλ Ἄνεμουήλ Μουκαθά- 7 λ λουηχανδα Εἰσδραμά- 8 λ Μεσηήλ γιάμεν σέ, Ἰε- 9 σοῦ Χριστέ, δὸς τὸν καρ- 10 πὸν (κὲ) τὴν ἰσφορὰν ἰς τὸν 11 ἀμπελῶνα τοῦ Κυριακο- 12 ῦ Ζοσίμου, 13 οὔπου κίτε τοῦ φυλακ- 14 τίριον τοῦτου Μιχαῖλ [Γα-] 15 βριάλ Οὐριήλ Ῥαφαῖλ κὲ ὁ 16 Μυσοῦτον τὸν δυνα- 17 τὸν δὸς χάριν ἰς τὴν σύν- 18 θεσιν ἀπὸ καρποῦ σί- 19 του κὲ ὕνου τοῦ Κυριακ ο[ῦ] 20 ἀπὸ καρποῦ σίτο(υ) κὲ ὕνου (κὲ) 21 ἐλέ[ου], πλύθουν, πλύθ- 22 υνον[.] Κύ(ριε) Ἰεσοῦ Χριστ[έ], 23 νὲ Ἄμέν. (<i>charaktêr</i>)</p>	

Faccia A

«(segno magico) Per un abbondante raccolto, (per) il terreno e la vigna. L'angelo del Signore... (11 *nomina angelica* ll. 3-8). Riguardo a te, Gesù Cristo, concedi il frutto e la quota dell'affitto per il vigneto di Ciriaco (figlio) di Zosimo¹, dove giace questo filatterio. Michele, Gabriele, Uriele, Raffaele e Myskouton il potente. Concedi la grazia per il raccolto del frutto del grano e del vino di Ciriaco; del frutto del grano e del vino e dell'olio, moltiplica, moltiplica ... Signore Gesù Cristo, sì, amen».

Faccia B	Fac-simile da Bevilacqua-Giannobile 2000, p. 137
<p>1-2 (<i>charaktêr</i>) Πρὸς χαλαζοκου[πι]- 3 αν κὲ τιθις ἰς τρις 4 γονίας τοῦ ἀμπελῶ- 5 νος . . . Μιχαὴλ Γαβρ- 6 ἠὲλ Οὐριὴλ Ῥαφαὴλ Ἰα- 7 ωα (<i>stella</i>) τοῦ θ(εο)ῦ ἤ τερισαν 8 αὐτοῦ τος [. . .σ]τερεῦμ[α] 9 τοῦ οὐρανοῦ [. . .] κειμικ ορ- 10 κόζο τὸς νεφ[ε]λῶν ἡλάτας κα- 11 τὰ τοῦ θ(εο)ῦ· μὴ χαλαζοκου- 12 πῖσιτε {c} τὸν ἀμπελῶνα το- 13 ῦ Κυριακοῦ Ζ(ζ)οσίμου ῥύσσασ- 14 θε αὐτοῦ ἡμέρας κὲ νυκτ- 15 ὸς αὐτοῦ ἀπὸ θυμοῦ ὕλ- 16 ης αὐτοῦ (<i>charaktêr</i>) 17 Χ(ριστ)έ τε νικά Χ(ριστ)έ 18 [β]οήθη τοῦ ἀμπέ- 19 [λου] το[ῦ] Κυρια- 20 κοῦ (<i>charaktêr</i>)</p>	 <p>The image shows a fac-simile of a magical papyrus. It features several lines of Greek text in a medieval script. At the top, there are three lines of text: 'ΠΡΟΣΧΑΛΑΖΟΚΟΥ', 'ΔΑΝΚΕΤΙΘΙΣΤΡΙΣ', and 'ΓΟΝΙΑΣ ΤΟΝ ΑΜΠΕΛΩΝΟΣ'. Below these, there is a line with the names of archangels: 'ΜΙΧΑΗΛ ΓΑΒΡΗΛ ΟΥΡΙΗΛ ΡΑΦΑΗΛ ΙΑΩΑ'. The central part of the papyrus contains a diagram with a central figure and surrounding text. The text includes 'ΙΗΛΟΝΡΗΛΡΑΦΑΗΛΝΑ', 'ΩΔΑ ΤΟΝ ΕΤΕΡΙΣΑΝ', 'ΤΟΝ ΟΥΡΑΝΟΝ ΚΕΙΜΙΚΟΡ', 'ΚΟΖΟΤΟΝ ΝΕΦΕΛΩΝ ΗΛΑΤΑΣ', 'ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΜΠΕΛΩΝΑ ΤΟΥ ΚΥΡΙΑΚΟΥ ΖΟΣΙΜΟΥ', 'ΡΥΣΑΣΘΕ ΑΥΤΟΥ ΗΜΕΡΑΣ ΚΕ ΝΥΚΤΟΣ ΑΥΤΟΥ ΑΠΟ ΘΥΜΟΥ ΥΛΗΣ ΑΥΤΟΥ', 'ΧΕΤΕΒΟΝΙΚΑΧΕ', 'ΟΗΘΑΦΟΝΑΗΤΕ', and 'ΤΟΥ ΚΥΡΙΑΚΟΥ'. There are also some decorative elements like a cross and a star.</p>

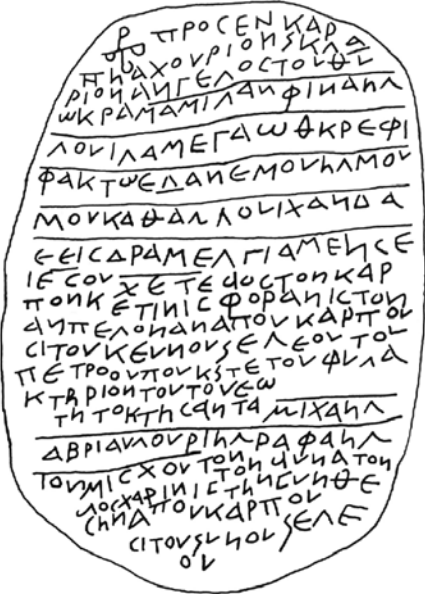
Faccia B

«(segno magico) Contro i danni della grandine, ponendo(lo) nei tre angoli del vigneto. Michele, Gabriele, Uriele, Raffaele, Iao (stella) ... di Dio ... proteggilo ... il firmamento del cielo ... , scongiuro coloro che addensano le nuvole nel nome del Signore: non colpite con la grandine il vigneto di Ciriaco (figlio) di Zosimo, preservate (il vigneto) di lui il giorno e la notte, (quello) di lui dall'ira dell'abietto, (quello) di lui (segno magico). Cristo vinci, Cristo soccorri la vigna di Ciriaco (segno magico)».

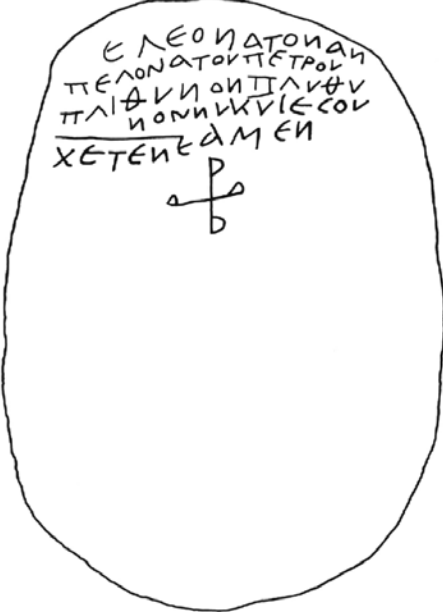
¹ La traduzione a testo è quella proposta da Bevilacqua-Giannobile; va tuttavia rilevata l'inusitata presenza dell'articolo che non si giustifica davanti ad un nome proprio: basandosi su questa considerazione Manganaro ha proposto da ultimo (2007, pp. 270-271) di intendere κυριακοῦ come un tardo sinonimo di ἐκκλησία, per cui la traduzione, qui e alle ll. 19-20 risulterebbe "...per il vigneto della chiesa di Zosimo".

7) *Filatterio su pietra, da Modica V/VI^d (Manganaro 1994, pp. 491-496, Bevilacqua-Giannobile 2000, pp. 138-139, Consani 1997a [2019]).*

(Una sola iscrizione Faccia A e B)

Faccia A	Fac-simile da Bevilacqua-Giannobile 2000, p. 138
<p>1 (charaktēr) Πρὸς ἔνκαρ- 2 πή(ν), χούριον κὲ κλα- 3 ρίον ἄγγελος τοῦ Θ(εο)ῦ 4 ω Κραμαμιλαν Φιναῖλ 5 Λουὶλ Ἀμεγαωθ Κρεφι(ήλ) 6 Φακτωὲλ Ἀναουήλ Μου 7 Μουκαθάλ λουικανδα 8 Εἰσδραμεὲλ γιάμεν σέ, 9 Ἰεσοῦ Χ(ριστ)έ τε δὸς τὸν καρ- 10 πὸν κὲ τὴν ἰσφορὰν ἰς τὸν 11 ἀμπελὸν ἀποῦ καρποῦ 12 σίτου κὲ ὕνου (κὲ) ἐλέου τοῦ 13 Πέτρο(ν) οὔπου κίτε τοῦ φυλα- 14 κτήριον τοῦτου εω[- -] 15 τητο κτήσαντα Μιχαήλ 16 [Γ]αβριάυλ, Οὐριήλ, Ῥαφαήλ 17 τὸν Μυσχοῦτον, τὸν δυνατὸν 18 δὸς χάριν ἰς τὴν σύνθε- 19 σην ἀποῦ καρποῦ 20 σίτου (κὲ) ὕνου (κὲ) ἐλέ- ου</p>	 <p> Ρ ΠΡΟΣ ΕΝΚΑΡ ΠΗΝ ΧΟΥΡΙΟΝ ΚΕ ΚΛΑ ΡΙΟΝ ΑΓΓΕΛΟΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ Ω ΚΡΑΜΑΜΙΛΑΝ ΦΙΝΑΗΛ ΛΟΥΙΛ ΑΜΕΓΑΩΘ ΚΡΕΦΙ ΦΑΚΤΩΕΛ ΑΝΑΟΥΗΛ ΜΟΥ ΜΟΥΚΑΘΑΛ ΛΟΥΙΚΑΝΔΑ ΕΙΣΔΡΑΜΕΛ ΓΙΑΜΕΝ ΣΕ ΙΕΣΟΥ ΧΕΤΕ ΔΟΥΣΤΟΝ ΚΑΡ ΠΟΝ ΚΕ ΤΗΝ ΙΣΦΟΡΑΝ ΙΣ ΤΟΝ ΑΜΠΕΛΟΝ ΑΠΟΝ ΚΑΡΠΟΥ ΣΙΤΟΥ ΚΕ ΥΝΟΥ ΚΕ ΕΛΕΟΥ ΤΟΥ ΠΕΤΡΟΥ ΟΥΠΟΥ ΚΙΤΕ ΤΟΥ ΦΥΛΑ ΚΤΗΡΙΟΥ ΤΟΥΤΟΥ ΕΩ ΤΗΤΟ ΚΤΗΣΑΝΤΑ ΜΙΧΑΗΛ ΓΑΒΡΙΑΥΛ ΟΥΡΙΑΗΛ ΡΑΦΑΗΛ ΤΟΝ ΜΥΣΧΟΥΤΟΝ ΤΟΝ ΔΥΝΑΤΟΝ ΔΟΣ ΧΑΡΙΝ ΙΣ ΤΗΝ ΣΥΝΘΕ ΣΗΝ ΑΠΟΥ ΚΑΡΠΟΥ ΣΙΤΟΥ ΚΕ ΥΝΟΥ ΚΕ ΕΛΕ ΟΥ </p>

«(segno magico) Per un abbondante raccolto, (per) il terreno e per il podere, o angelo di Dio, (10 *nomina angelica* ll. 4-8). Riguardo a te, Gesù Cristo, concedi il frutto e (di poter pagare) il canone per la vigna dal frutto del grano, del vino e dell'olio di Pietro, dove giace questo filatterio ... ponendo ... Michele, Gabriele, Uriele, Raffaele, Myskouton il potente. Concedi la grazia per il raccolto dal frutto del grano, del vino e dell'olio».

Faccia B	Fac-simile da Bevilacqua-Giannobile 2000, p. 139
<p>1 ἐλεῶνα, τὸν ἀν- 2 πελῶνα τοῦ Πέτρου 3 πλίθονον, πλύθυ- 4 νον νῦ(ν) Κύ(ριε) Ἰεσοῦ 5 Χ(ριστ)έ τε, νὲ Ἀμέν (<i>charaktêr</i>)</p>	


«L'uliveto, il vigneto di Pietro, moltiplica, moltiplica ora o Signore, Gesù Cristo, sì, amen. (segno magico)».

8) *Epigrafe su calcare dalla zona di Ragusa, V/VI^d (Pugliese Carratelli, 1953a, pp. 183-184).*

- 1 ---- (*charaktêres*) ΦΕ---
- 2 --- ΜΕΘΕΞ () ἐξελθ' διάβο-
- 3 λε
- 4 (*charaktêres*) Ἄδωνᾶϊ (*charaktêres*)
- 5 (*charaktêres*) Ε[.]Ι ᾘᾶ
- 6 βᾶωθ ΑΡΑΚΙΑ
- 7 (*charaktêres*) ---

« ... Vattene, diavolo! Adonai, Sabaoth (?) ».

9) Edicoletta di protezione della casa in terracotta con al centro Artemide Efesia, da Siracusa, III/IV^d (Manganaro 1963, Lacerenza 1998).

<p>1 Ατωμ φάος εροη 2 ησηοχηλιμισα 3 χνιωηκχοοτ 4 (<i>charaktêr</i>) ηδιν κωρρι 5 μλυ (s) (s) ηυρυω 6 εωυς (χ.) ο ο (s) υ (s) οκ 7 φαυφιλ (s) αδ 8 (<i>charaktêr</i>) τκιημ (s) μυος 9 ιοαποφος (s) ωση 10 αξμδοδηει 11 μ (<i>charaktêr</i>) οξ (s) (χ.) (χ.) (χ.) (χ.) ι. 12 αβσωνι (χ.) 13 δαμι Ιακωππι 14 υοεοακιαραβχ</p> <p>nel registro inferiore entro tre riquadri:</p> <table border="1"> <tr> <td>παινοιο εστικα</td> <td>τπον αι μαρανι</td> <td>ακ ια</td> </tr> </table>	παινοιο εστικα	τπον αι μαρανι	ακ ια	
παινοιο εστικα	τπον αι μαρανι	ακ ια		

Il testo, che contorna l'immagine di Artemide efesia inserita in una cornice di carattere architettonico, appare formato quasi integralmente da *voces magicae* prive di significato in senso proprio, inframezzate da *charaktêres* (notevole la doppia ascia all'inizio di l. 4).

All'interno del testo Manganaro identifica le espressioni:

- Ατωμ che potrebbe corrispondere al dio egiziano Atum, dio della creazione nella teologia di Eliopoli;
- φάος, 'luce'; (l'insieme darebbe luogo ad una denominazione divina doppia, greco-egiziana);
- δαμι Ιακωππι ('sangue di Giacobbe' come esclamazione).

E nel registro inferiore:

- μαρανι, possibile espressione ebraica (Signore nostro).

10) *Blocco di pietra dalle rovine di un muro a secco nell'area di Modica, da cui provengono anelli di bronzo e monete d'epoca bizantina (Manganaro 2001, pp. 142-146).*

- | | | |
|----|----------------|----------------|
| 1. | ΚΕΒΟΗΤΙ | (Κ(ύρι)ε βοήτι |
| 2. | ΤΗC ΥΚ[- - -] | τῆς υκ[ίας] |

«Signore, proteggi la casa».

11) *Iscrizione su lastra fittile da contrada Commaldo nei pressi di Noto, VI/VII^d (Rizzone 2008, pp. 22-26).*

- | | | |
|----|-------------|---------------------------------------|
| | <i>crux</i> | Κ(ύρι)ε Κ(ύρι)ε Κ(ύρι)ε μῆ 'σεν[έγκης |
| | | ίς πιρασμόν, ἀλλά ῥ[ῦ]σε ἰμᾶς |
| | | ἀπὸ τοῦ πονιροῦ κὲ [τῶν ἀγγέλων |
| | | τῶν αὐτοῦ ῥῦσε ἰμ[ᾶς ἀπ- |
| 5 | | ὀ τοῦ πονιροῦ κὲ [τῶν ἀγγέλ- |
| | | ων αὐτοῦ ῥῦσε ἰμᾶς [ἀπὸ |
| | | τῆς ἐπιβουλῆς τῶν ἐπα[νιστ- |
| | | αμένων ἰμῖν ὀρατῆς τ[οῦ |
| 10 | | ἀοράτου ῥῦσε ἰμᾶς ἀπὸ συ[σ- |
| | | τροφῆς τῶν πονιρευομένων |
| | | διασκέδασον τὰς βουλῆς αὐ- |
| | | τῶν ἀπὸ ἀνδρὸς ἀδίκου κὲ {δ} |
| | | δίωκε λυδόρου κὲ δυνάσ- |
| | | του κὲ συκοφάντου ῥῦσε |
| 15 | | τοῦ ὕκου Συντρό- |
| | | φου ἀμίν, ἀλλὰ [ῥῦσ- |
| | | ε ἰμ[ᾶς ἀπὸ - - - |

«Signore, Signore, Signore, non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal Maligno e dai suoi angeli, liberaci dal Maligno e dai suoi angeli, liberaci dall'insidia di coloro che ci opprimono, (dall'insidia) visibile dell'Invisibile, liberaci dal tumulto dei malvagi, rendi vani i loro disegni, libera dall'uomo iniquo e – caccialo via! – oltraggiatore e prepotente e calunniatore la casa di Syntrophos, ma liberaci (dal Maligno?)...» (trad. V. Rizzone).

12) *Iscrizione su lastra tombale da Punta Secca (Caucana ?) VII^d (Wilson 2013).*

- | | |
|---|--------|
| 1 | ∅ΟΙ7A⇐ |
| 2 | ∅ΟΙ7A⇐ |
| 3 | ∅ΟΙ7A⇐ |

Simbolo solare (di tipo svastica ?) che circonda l'iscrizione.

ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος
«Santo, santo, santo».

13) *Iscrizione tombale da Siracusa con formula esorcistica, III/IV^d (Bevelacqua 2021).*

Cristogramma	Foto da Bevelacqua 2021, p. 14
<p>Τόπος Παύλου. Ἐνθάδε κίτε ῶν ἐτῶν τριά- [κο]ντα. Ὁρκίζω κα- [τὰ ἀγ]ήου Ζακα- [ρίου] ἐ]γγ<ε>ρι [δίου ---] ----- ?</p>	

«Tomba di Paolo. Qui giace, [morto a] anni 30. Scongiuro per il pugnale di San Zaccaria...».

14) *Lamella di piombo ritagliata a forma di croce con foro di sospensione, VI^d, da Caucana (?), area di Ragusa (Manganaro 1994b, pp. 457-459, Consani 1997a [2019]).*

- Lato A
- 1 Κ(ύρι)ε, Κ(ύρι)ε βοή-
 - 2 θ (foro) η-
 - 3 σον τοῦ δού(λου)
 - 4 σον, τῖ(ς) δ(ού)λις
 - 5 Κ(ύρι)ε βοό(θη)σον
 - 6 Ἄγιαν Ανα-
 - 7 τας, ἄν βο[ή]-
 - 8 [θη]σον, Κ(ύρι)ε, Κ(ύρι)ε
 - 9 ἀτᾶς ὦ (braccio destro) Θεός, τῖ(ς) δού(λις)
 - 10 (cristogramma) (croce inscritta in cerchio) (croce a otto bracci) ὦ θεός,
 - 11 τῖ(ς) δού(λις) σον Λ †
 - 12 ἀτὸς τῖ(ς)
 - 13 δού(λις) βοή(θησον) πᾶρ ἀτᾶς, Κ(ύρι)ε, δ(ού)-
 - 14 λου σον
 - 15 ἅγιος
 - 16 Κ(ύρι)ε βοή(θησον)

(sul braccio sinistro, capovolgendo la croce)

17 ὦ θεὸς

18 τῖ(ς) δοῦ(λις) σον

19 Ἀμέγ

«Signore, Signore, aiuta il tuo servo, la tua serva, o Signore, aiuta Hagia figlia di Anata. Aiuta o Signore questa serva ... la tua serva, questa serva aiutala, o Signore, la tua serva o santo Signore, aiuta. O signore della tua serva, amen».

Lato B φ ϕ † †

σον - - -

(croce a otto bracci con inscritte le lettere Θ Ο Τ Ι Δ Χ) (forse da leggere come θεὸς τῖ(ς) δοῦ(λις) Χ)

(sul braccio destro) θαν{o}οῦ(σας)

† Χ [Τ]ρ[ι]άς †

(sul braccio inferiore) Χ ἅγιος

Ἀνανί-

ας πᾶρ

ἀτᾶς, Κ(ύρι)ε, δ(ο)ύ[λις]

(sul braccio sinistro, capovolgendo la croce) ΕΛΙΞΟΝ Κ(ύρι)ε,

δοῦ(λις) σον, ὦ

Κ(ύρι)ε, ἅγιος

«... della tua serva ... essendo morta ... santo Anania per questa serva, o Signore ... abbi pietà o Signore della tua serva, o Signore santo.»

15) *Medaglione di bronzo, proveniente da area catanese VI^d raffigurante un santo nimbato in abito militare che infigge una lancia sulla testa di un drago (Manganaro 1994b, p. 459).*

Attorno al medaglione in senso orario la leggenda (lettere lunate):

Ὁ ἅγιος Θεόδωρος(ς)

(Santo Teodoro)

16) *Medaglione a sottile lamina d'oro (Museo di Reggio Calabria) VI^d raffigurante un cavaliere con la testa nimbata, in atto di infiggere una lancia cruciforme sulla testa di un serpente (Manganaro 1994b, pp. 459-460).*

La leggenda ai due lati della figura:

Ὁ ἅγιος Θεόδωρος

(Santo Teodoro).

17) Medaglioni di Salomone (4 esemplari da Siracusa, Paternò, Adrano, prov. ignota), IV/V sec. d.C. (Giannobile 2002, p. 175, Rizzone 2010, pp. 119-120).

Iconografia

Recto: raffigurazione del serpente che si morde la coda (*ouroboros*) entro il quale è inserita la figura di un personaggio con barba e corona assiso in trono; in alto a sinistra una stella a otto raggi, in basso una chiave.

Verso: demone anguipede con testa di gallo, in abito militare; la mano destra protesa in alto sorregge un flagello, mentre la sinistra sorregge uno scudo circolare.

Testi incisi:

17a) Prov. Ignota

Recto

legenda intorno: Σφραγίς Σαλομῶνος

a sinistra: Επηνα | συμαηα | σαλαμ|αξα βα|μεαζα | ους

a destra: αβ|υασ|μοη ε|ν ἔτεκεν ε|ηηε|δαβ

esergo: *charaktêres*

Verso

legenda intorno: Ιαωαλω[ν] | εἰς πᾶσαν | ψυχὴν

a sinistra: Ια ηηω | μα | μω | ων | βαλ | ολ | βαλ | σθε

a destra: ωη σε

17b) Adrano

Recto

legenda intorno: non leggibile

a sinistra: non leggibile

a destra: non leggibile

esergo: *charaktêres*

Verso

legenda intorno: Ιαωαλων | εἰς πᾶσαν | ψυχὴν

a sinistra: Ια ηηω | μα | μω | ων | βαλ | ολ | βαλ | σθ | ε

a destra: ωη σε

17c) Paternò

Recto

legenda intorno: Σφραγίς Σολομῶνος

a sinistra: Αβυασμοη εν ἔτεκεν ε|ηηε|δαβ

a destra: Επηνα | συμαηα | σαλαμα|ξα βα|μεαζα | ους

esergo: *charaktêres*

Verso

legenda intorno: Ιαωαλων | εἰς πᾶσα(ν) | ψυχὴν
a sinistra: Ια ηηω | μα | μω | ων | βαλ | ολ | βάλ | σθε
a destra: ωη σε

17d) Siracusa

Recto

legenda intorno: Σφραγίς Σολομῶνος
a sinistra: Αβα|υασ|μοη εν ἔτε|κεν ε|ηηε|δαβ
a destra: Επηνα | συμαηα | σαλαμα|ξα βα|μεαζα | ους
esergo: *charaktêres*

Verso

legenda intorno: Ιαωαλων | εἰς πᾶσα(ν) | ψυχὴν
a sinistra: Ια ηηω | μα | μω | ων | βαλ | ολ | βάλ | σθε
a destra: ωη

«*recto* Sigillo di Salomone. Il tal dei tali che la tal delle tali generò. ... 'salamaxa bameaza' ...
verso Iao, per tutta la vita ... *voces magicae*».

18) *Medaglione di protezione personale da Lentini IV^{at}, (Manganaro 1994a, pp. 485-488, Giannobile 2002, p. 175).*

A)

Iconografia: raffigurazione del serpente che si morde la coda (*ouroboros*) entro il quale è inserita la figura di un personaggio con barba e corona assiso in trono, in alto a sinistra una stella a otto raggi, in basso una chiave.

Testo

1 επινα
2 συμαηα
3 σαλαμαξα
4 βαμεαζα (*charaktêr*)
5 :Z:ΑΔ:Z:ΩN:Z: (Αδων[αί] + Z (lettera magica))
6 ἐπὶ ἀξίαν Μ-
7 αρκιανός, ὄν
8 ἔτεκεν Λαβι-
9 ν(ι)α
10 *stella N*

«... 'salamaxa bameaza' ... Adonai, per la buona reputazione (di) Markianos, che Lavinia generò. *stella*».

B)

Iconografia: demone anguipede con testa di gallo, in abito militare; la mano destra protesa in alto sorregge un flagello, mentre la sinistra sorregge uno scudo circolare.

Testo

Legenda intorno: Ιαωαλων [είς πᾶσαν ψ]υ[χήν]

a sinistra: Ια ηηω | μα | μω | ων | βαλολ | βαλ | σθε

a destra: ωη

verso «Iao, per tutta la vita ... voces magicae».

19) Medaglione di protezione personale di provenienza siciliana ora a Madrid IV^{d?} (Zellmann-Rohrer/Martínez-Chico 2021, pp. 62-72).

Faccia A

alto a destra

Αδωναι

serpente che si morde la coda

ωηι

sotto il braccio sinistro del serpente

σε

a sinistra

Ιαη|ω | μα | μω | ων | Βα|ολ βαλ | σθε

Faccia B	Foto da Zellmann-Rohrer/Martínez-Chico 2021, p. 71
1 επηνα 2 συμαεαο <i>signum</i> 3 σαλαμαξα 4 σαλαμαξα 5 <i>charaktêres</i> 6 διεφύλαξον 7 Φηλαστε η- 8 ν έτεκεν 9 Θερμου<ς> <i>vacat</i> 10 <i>vacat charaktêr</i>	

«... Adonai ... proteggi Philaste che Thermous generò *charaktêr*».

20) Medaglioni contro il malocchio V/VI^d di varia provenienza (Catania, Grammichele, provenienza ignota, in collezioni private siciliane) (Giannobile 2002, pp. 196-201).

20a) Prov. ignota, collezione Burgio

Tra le altre raffigurazioni quella di un occhio (simbolo del malocchio) e ὄφθαλμόν

Σφ[ραγίς] Σολο[μῶνος].

«...contro il malocchio ... Sigillo di Solomone».

20b) Prov. ignota coll. privata

Cavaliere nimbato che impugna una lancia a forma di croce contro una figura distesa.

+ ω κα|τοκον [έν βοή]|θια τοῦ ὑψίστου

« *crux* colui che dimora nell'aiuto dell'Altissimo».

20c) Grammichele collezione Burgio

Cavaliere nimbato che impugna una lancia a forma di croce contro una figura distesa.

+ ω κα[.] | [.]κων έν | βωήθια

L'integrazione ὁ κατοικῶν potrebbe produrre anche in questo una citazione del Salmo 90

« *crux* tu che dimori nell'aiuto [dell'Altissimo]».

20d) Catania collezione Manganaro

recto: Cavaliere nimbato che impugna una lancia a forma di croce contro una figura distesa.

verso: grande occhio sovrastato da due spade. Χύριε (*sic*) Βοήθι

«Signore, aiuta(mi)».

21) *Bracciale in bronzo a nastro, rotto ad un'estremità (Manganaro 2001, p. 160, Giannobile 2006).*



Pentalpha, crux ΩΚΑΤΟΚΟΝϚ

Dopo l'omega iniziale che, con il significato di 'grande' di solito precede i nomi di divinità e di demoni egizi, Manganaro identifica i nomi delle due divinità egiziane Κόθος, e il termine magico AKOM.

Giannobile (2006, pp. 360-362) propone invece un'altra e più convincente spiegazione che vede, dopo i segni tipici dei testi magici, l'inizio del salmo 90 ὁ κατοικῶν ἐ[ν βοηθεία τοῦ ὑψίστου].

«Tu che dimori [nell'aiuto dell'Altissimo]».

22) *Iscrizioni su piccoli bronzi d'età bizantina raffiguranti cavalli tra le molte anepigrafe (Manganaro 2007, pp. 278-280), due con iscrizioni.*

22a) Modello di cavallino in corsa con le zampe in posizione di galoppo (Manganaro 2001, pp. 174-186) sul dorso è incisa l'iscrizione:

βάσκανε φύγε

«lettatore vattene via!»

22b) Modello di cavallo in corsa, con orecchie e coda protese, conservato nella Biblioteca dell'Accademia degli Zelanti di Acireale (Manganaro 2007, p. 279).

Sul dorso, sia a destra che a sinistra, sono incise due *pentalpha, charaktêr* apotropaico assai diffuso in ogni genere di documento magico-religioso.

23) *Iscrizioni incise su brocche d'età bizantina (Manganaro 2001, pp. 139-146).*

23a) Iscrizione su brocca da Sofiana (ora al Museo di Siracusa) età bizantina

intorno al collo:

Κ(ύριε) βοήθῃ τῆς δούλις σου Γανοῦς

«Signore, aiuta la tua serva Ganò».

23b) Iscrizione su brocca da Butera (ora al Museo di Agrigento) età bizantina

1. [Κ(ύρι)ε βο]ήθῃ με Θεοριτεκα
2. Κ(ύρι)ε βοήθῃ τοῦ δού(λου) σου Χρυσ[ᾶ]
3. [Κ(ύρι)ε βοήθ]ῃ τὸν ΥΑτον ὁ Θ(εός) +

«Signore, aiuta me Teokritea. Signore, aiuta il tuo servo X. Signore, aiutalo. Iddio (cruz)».

Scrittura assai trascurata nel nome a l. 1, scritto prima con omissione del *kappa*, poi reinserito ma in posizione scorretta; a l. 2 la normale abbreviazione δού(λου) è scritta con lambda iniziale; a l. 3 la terzultima parola è scritta con inversione delle prime due lettere.

23c) Iscrizione su brocca frammentaria conservato al Museo di Agrigento (età bizantina)

[Κύ(ρι)ε βοήθ[η - -]

«Signore, aiuta... ».

24) *Timbri da pane d'età bizantina con scritte beneauguranti (Manganaro 2001, pp. 146-149).*

24a) Timbro in bronzo collezione Pace ora al Museo di Siracusa, forse proveniente dall'area di Camarina.

ΧΡΙΣΤΟ-
CNIKA

«Cristo vince».

24b) Timbro in bronzo con maniglia ad anello.

ZOHN
ΠACIN

«(Concedi) sostentamento a tutti».

24c) Timbro in bronzo cruciforme con maniglia ad anello probabilmente da Selinunte.

ZOHA
ΓΙΑ (ζωή ὑγία)

«Vita in salute».

25) *Instrumenta diversi che testimoniano la persistenza del greco anche dopo la fase bizantina, pur non collegati con la magia (Manganaro 2001, pp. 149 e ss).*

25a) Misura granaria di provenienza esterna, ma attribuibile alla Sicilia per l'onomastica gotica ed altri elementi di contesto (Manganaro 2001, pp. 149-157)

Iscrizione su cinque linee intorno alla misura, nella parte alta:

1. Είταλικὸς τῆς δεσποτίας τοῦ κόμητος Οὐαδίλα,
2. ἀπὸ κελεύσεως τοῦ ἄρχοντος, ἔγραψα κα(τ)εξα-
3. γιασμένον ξέστιν ἀπὸ ὀνόματος Ἐορτασίου
4. δίκαιον ὀνκίων ἴκοσι τε(σ)άρων στρατιοτικῶ-
5. ν

«Io Italiko (schiavo) del fondo del comes Vadila, secondo l'ordine dell'arconte, ho iscritto il sestario, (controllato) sotto il nome di Eortasio, giusto di once ventiquattro castrensi».

25b) Elsa bronzea della spada di un maggiordomo, da Catania (Manganaro 2001, pp. 169-172)

Iscrizione sui due lati:

Κ(ύρι)ε βοήθη τοῦ δούλ(ου) σου
Σταβρακείου μιζ(ο)τέρου

«Signore, aiuta il tuo servo, Staurakios, maggiordomo».

25c) Elsa bronzea della spada di un notaio, con iscrizione bilingue (Manganaro 2001, pp. 169-172)

Iscrizione sui due lati:

Βασιλείου NOT

«Di Basilio, Not(aio)».

25d) Anelli di vari materiali, V/VI secolo, rinvenuti in Sicilia e di varia provenienza con legende sia in greco che in latino (Manganaro 2001, pp. 164-169).

Μαρήας ΑΩ	(Di Maria ΑΩ)
Κύριε Βο ήθη Μαρίας	(Signore, aiuta Maria)
Πέ τρο +υ	(Di Pietro)
Κον σταντ ήνου	(Di Costantino)
Ἰωά(ν)ης	(Giovanni)
ΡΟΣ ΚΕ	(Roscio [vocativo?])
Δονάτου	(Di Donato)
Βιν(ί)κιος	(Vinicio)
Λέοντος	(Di Leone)
Vena tor	(Cacciatore, V.)
Rust(i)ci	(Di Rustico)

26) *Lamella opistografa in piombo dall'entroterra siracusano (Manganaro 1994b, pp. 456-457).*

Faccia A e Faccia B rigate con linee parallele (28 e 29 rispettivamente) che accolgono sequenza di lettere greche prive di significato (*voces magicae*), con frequente ripetizione di I, H, Ι, spesso in legatura e inframezzate dal segno della croce che compare numerose volte, talora seguito da IA.

È possibile isolare i gruppi IAO, IOIO, AIO e il frequente IA dopo la croce che l'editore considera come invocazione al dio degli ebrei (YHWH), ridotto nella forma greca spesso attestata anche nei papiri.

Sapienza esorcistica ridotta all'impiego del segno della croce, del monogramma IA e del *nomen sacrum* IAO.

27) Laminetta di piombo da San Giovanni Galermo (CT) VI^d (Libertini 1927, Manganaro 1963, pp. 71-73).

A

Apografo Libertini 1927	Trascrizione normalizzata dell'apografo	Testo LXX (ed. Rahlfs)
1. ΜΑΚΑΡΙΩC ANHP ωC ΟΥ-	Μακάριος ἀνήρ ὄς οὐ-	¹ μακάριος ἀνήρ ὄς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλή ἄσεβων καὶ ἐν ὁδῶ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἔστη καὶ ἐπὶ καθέδραν λοιμῶν οὐκ ἐκάθισεν
2. Κ ΑΙΠΟΡΕΥΘ εΝ ΒΟ<Υ>ΛΗ ACE-	κ ἐπορεύθ' ἐν βουλή ἄσε-	
3. ΒΟΝ ΚΑΙ εΝ ωΔω ΑΜΑΡ-	βῶν καὶ ἐν ὁδῶ ἄμαρ-	
4. ΤΑΛΟΝ Ο<Υ>Κ εCΤΗ{N} ΚΑΙ εΠΙ	τολῶν οὐκ ἔστη καὶ ἐπὶ	
5. ΚΑΘεΔΡΑ ΛΥΜΟΝ ΟΥΚ ΑΙΚΑ-	καθέδρα λοιμῶν οὐκ ἐκά-	
6. ΘΙCε ΑΛΛΑ εΝ ΝΟΜΟ ΚΥ	θισε ² ἀλλὰ ἐν νόμῳ Κ(υρίου)	² ἀλλ' ἢ ἐν τῷ νόμῳ κυρίου τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ μελετήσῃ ἡμέρας καὶ νυκτός
7. ΤΟ ΤεΛΗ<Μ>Α ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ εΝ ΤΟ ΝΟ-	τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ νό-	
8. ΜΟ ΑΥΤΟ ΜεΛ<ε>ΤΑ ΗΜΕΡΑC ΚΑΙ	μῶ αὐτοῦ μελετᾷ ἡμέρας καὶ	
9. ΝΥΚΤΟC ΚΑΙ εCΤε ωC ΤΟ ΕΥΛΟΝ ΤΟ	νυκτός ³ καὶ ἔσται ὡς τὸ ξύλον τὸ	³ καὶ ἔσται ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῶ αὐτοῦ καὶ τὸ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀπορρηθήσεται καὶ πάντα ὅσα ἂν ποιῇ κατευδωθήσεται
10. ΠεΦΥ<ΤεΥ>ΜεΝ<ΟΝ> ΤΟ ΠΑΡΑ ΤΑC ΔιεΞΟΔΟC	πεφυτευμένον τὸ παρὰ τὰς διεξόδους	
11. Των ΥΔΑΤΟΝ [] Των ΚΑΡΠΟΝ ΑΥ-	τῶν ὑδάτων τὸν καρπὸν αὐ-	
12. ΤΟ<Υ>ΔΟ<C>εΙ εΝ ΚεΡω ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΠΑ<Ν>ΤΑ	τοῦ δώσει ἐν καιρῶ αὐτοῦ καὶ πάντα	
13. ΑΝ ΠΥε ΚΑΤεΥΔΟΤΙCεΤε	ἂν ποιῇ καθευ<ο>δωθήσεται	
14. ΟΥΤΟ	οὕτως ...	⁴ οὐχ οὕτως οἱ ἄσεβεῖς οὐχ οὕτως κτλ.
15. ΑΝΑΛΥΤΙΚΟΝ ΚΑΙ Α-	ἀναλυτικὸν καὶ ἄ-	
16. ΠΟΔΙΟΤΙΚΟΝ	ποδιοκτικὸν	
17. ΠΡΟC ΠΑCΑΝ	πρὸς πᾶσαν	
18. ΦΑΡΜΑΚΙΑΝ	φαρμακίαν	

B

- 1 κατὰ δαίμον[α . . .
- 2 Ἄρχαήλ
- 3 *charaktêres*
- 4 ΝΟ ΑC
- 5 *charaktêres*
- 6 Μιχαήλ, Ἄρρημίλ
- 7 *charaktêres*

- 8 φυλακ(τ)ήριον πρὸς φαρμακίαν
 9 Υ(α)κόβ *charaktêr* Βές
 10 σφραγίς Cωλομο-
 11 voc HN AIε Cφρα ...

charaktêres

«A. Beato l'uomo che non segue il consiglio degli empi, e non si è fermato sulla via dei peccatori, e non si è seduto sulla sedia degli schernitori, ma il cui diletto è nella legge del Signore e medita su di essa giorno e notte.

Egli sarà come un albero piantato presso i corsi d'acqua, il quale produce il frutto nella sua stagione (le cui fronde non appassiranno) e tutto quel che farà prospererà.

Così...]

(Filatterio) che risolve e respinge ogni tipo di maleficio.

«B. contro il demone Archael ... Michaël Arremil ...

filatterio contro il maleficio. Iakob ... Bes Sigillo di Salomone ... sigillo ...».

charaktêres

28) *Laminetta di piombo da Colle san Basilio (tra Lentini e Scordia), VII^d (Manganaro 1994a, pp. 461-464, Giannobile/Jordan 2006, pp. 73-86).*

trascrizione	grafia normalizzata
1 <i>charaktêr</i> òĕχ̄òā̄ εν ο	<i>charaktêr</i> òĕχ̄òā̄ (?) Έν ό-
2 νοματι το[υ] π̄ρ̄ς και [του]	νόματι το[υ] π(ατ)ρ(ὸ)ς και [του]
3 υιου και / το[υ] αγῑπ̄ν̄ πρ̄ος	υιοῦ και το[υ] ἀγί(ου) πν(έυματος). Πρὸς
4 [α]κρατεαν και απατισμα	[ἀ]κράτειαν και ἀπάντημα
5 και β[α]ς[α]κοσινην ορκηζο	και β[α]ς[α]κοσύνην. Ὁρκίζω
6 σε κατά τιγ σφραγιδα	σε κατά τήν σφραγιδα
7 ν του σολομοντος ορκηζ[ο]	ν τοῦ Σολομῶντος· ὀρκίζ[ω]
8 σε κατά τον βαστα[ζο]	σε κατά τὸν βαστά[ζο(ν)]-
9 τα τον θρονον του θ̄υ [ορ]	τα τὸν θρόνον τοῦ θ(εο)ῦ Μηχαηλ· [ὀρ]-
10 κηζο σε κατά τον χ[ερ]	κίζω σε κατά τῶν Χ[ερ]-
11 ουβι μιχαηλ ορκηζ[ο]	ουβι(ν) {Μηχαηλ}· ὀρκίζ[ω]
12 σε κατα τον ῑβ̄ πατ[ρ]	σε κατά τῶν ῑβ̄ πατ[ρ]-
13 ιαρχον και τον προφ[η]	ιαρχῶν και τῶν <ῑη>προφ[η]-
14 τον τον λητουργουντον	τῶν τῶν λειτουργούντων
15 [ε]ν τις ο~ις ορκηζο ε[ε]	[έ]ν τοῖς ο(ύραν)οῖς· ὀρκίζω σ[ε]
16 κα του ηορδανου ποτ[α]	κατά τοῦ Ἰορδάνου ποτ[α]-
17 μου και το[υ] βαπημα	μοῦ και τοῦ βαπτίσμα-

18 τος ατου η από βασκο	τος ατύου <e.g. ἀπάλλαξον τὸν δούλον τοῦ θ(εο)ῦ> ἢ ἀπό βασκο-
19 σινης η απο προπηλα	σύνης ἢ ἀπό προπηλα-
20 κεας η από κακον [α]	κείας ἢ ἀπό κακοῦ [ά]-
21 παντηματος αυτου	παντήματος ατύου.
22 απο κορηγηφης ε	Ἄπο κορυφῆς ἔ-
23 ος ονηχον φηγε π	ως ὄνυχων φύγε, {π}
24 φηγαδεφθητι	φυγαδεύθητι,
25 πανκακον απο	Πάγκακον, ἀπό
26 του δουλου του	τοῦ δούλου τοῦ
27 θυ γουληανου	θ(εο)ῦ Ἰουλιανοῦ.
28 αμιν charaktêr vacat	Ἀμην †

«charaktêr Ὁ Ἐ Ξ Ὁ Ἄ Nel nome del padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Contro l'incontinenza (/la debolezza?) e l'incontro (col Maligno) e il malocchio. Ti scongiuro per il sigillo di Salomone; ti scongiuro per colui che innalza il trono di Dio <Michele>; ti scongiuro per i cherubini, {Michele}; ti scongiuro per i dodici patriarchi e {i diciotto (?)} profeti che officiano nel cielo; ti scongiuro per il fiume Giordano e il suo battesimo <e.g. libera il servo del Signore> dal malocchio, dall'oltraggio e dall'incontro (con il Maligno). Dalla punta dei capelli fino alle unghie (dei piedi), fuggi, sii bandito, Ogni-male, dal servo del Signore Giuliano. Amen charaktêr».



Fac simile da Giannobile-Jordan 2006, p. 76

29) Laminetta di piombo rinvenuta nell'entroterra catanese VI/VII^d contenente un esorcismo contro fuoco, mali corporali, vento, freddo e animali nocivi (Manganaro 1994a, pp. 500-504, Consani 1997a [2019]).

Lato A

- 1 † KZIX
- 2 πυρρουνος
- 3 - γ † δοξ -
- 4 χυπνας
- 5 τυοθο<αμος

6 ορπυθη τοσαν
 7 * * *
 8 τοσαπορο ΧΡ
 9 τουμσουτες
 10 τυμουστουδου
 11 τουδοτουθυφ
 12 οσηνου ἀμήν
 13 † | † ομαγυεκ.ι
 14 υδυναργυρι
 15 παρκαλειο
 16 ρους δεδε

(fine della prima 'litanìa')

ὁ μαγ(ι){ε}κ[ο]ι (o magici)
 οἱ δύο(ο) Ἀναργύρι(οι) (i due Anargyri)
 παρκαλέ{ι}ο (io invoco)

Lato B

17]ους δοδε[
 18] ωεμου [-
 19 ου δοδε-
 20 κα ανεμο
 21 τους δεισαν
 22 ετοι ζυλητο
 23 από πυρπυρο-
 24 το ανεμοπυρο-)
 25 το απο γαλοτο
 26 αποβορεατο
 27 ανεμοπυρομ
 28 ι γαλε πυρω-
 29 μα αποεμου
 30 επηρομευγαλε
 31 πυρομαουρα
 32 νος 'αμήν

(i dodici venti)

(dall'infiemmazione)

(dai venti freddi)

(dai venti (?) caldi)

(dalla donnola, dall'in-
 fiemmazione)

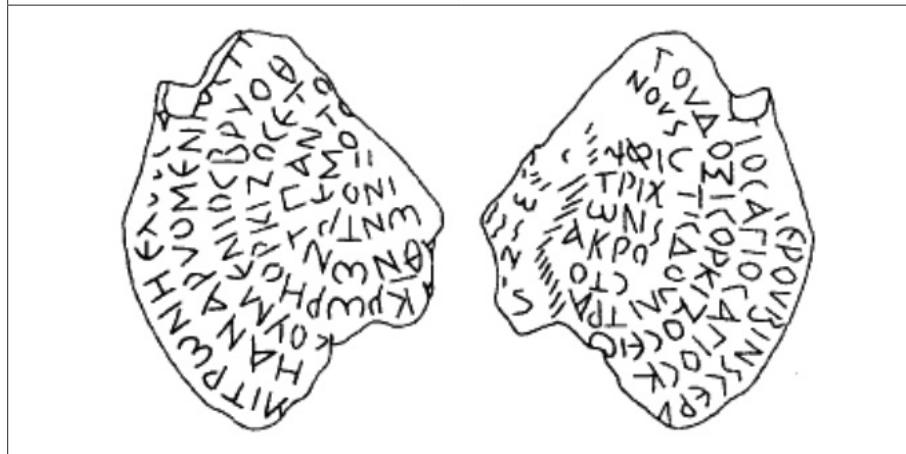
(... amen)

(fine della seconda 'litanìa').

30) Due frammenti di un dischetto di bronzo dal territorio di Gela, contenenti un esorcismo per la protezione dell'utero d'età bizantina (Mastrocinque 2005, pp. 168-170).

Faccia A	Faccia B
1 [ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν κτίσαντα τοὺς]	1 [---]μίτρων ἢ ἔχρουσα [---]ὐστέρα]
Χερυβὶν (καὶ) Σερα[φίν]	2 [μελάν]η α<μαυρ>ομένι ὁς π[---]
2 [------]ἄ]γιος, ἄγιος,	3 [---]κουμενι ὁς (λέων) βρυ<χᾶ>[σαι ---]
ἄγιος Κ[ύριος]	4 [---]ακρωρη, ὀρκίζο σε τὸ[ν θεὸν τῶν]
3 [Σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ αὐ]τοῦ	5 [---]αθνων τ πάντο[---]
δόξις ὀρκίζο σε τὸ[ν]	6 [---]ων τρέμο[υσιν ---]
4 [Κύριον τοῦ οὐραν]οῦ (καὶ) τίς δουλίτρα-	7 [---]ινο[---]
5 ς το-	II
6 [ὑ θεοῦ κορ-]	
7 ιφισ	
8 τριχ-	
9 ὦν (καὶ)	
10 ἄκρο(υ)	

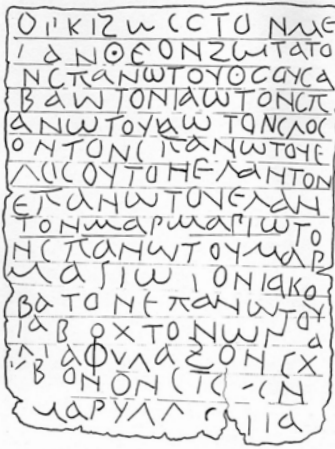
Fac-simile da Mastrocinque 2005, p. 168



A «(Ti scongiuro nel nome del dio che ha creato) i Cherubini e i Serafini ... Santo, santo, santo il Signore dio degli eserciti, tutta la terra è piena della sua gloria. Ti scongiuro, nel nome del Signore (/ del Creatore?) del cielo e della serva di Dio ... della punta dei capelli e del capo».


B «(Filatterio?) delle matrici o ... Utero nero, reso nero, come un ..., come un (leone?) ruggisci..., ti scongiuro per il dio dei ... tutti, ... (al cui nome i demoni?) tremano...». [Si ripropone il testo largamente integrato sulla base delle gemme magiche e dei papiri magici da A. Mastrocinque e la relativa traduzione].

31) *Iscrizione esorcistica da Comiso su laminetta aurea, V^d (Bevilacqua/De Romanis 2003, pp. 389-402).*

<ol style="list-style-type: none"> 1. Ὅρκίζω σε τὸν με- 2. γαν θεὸν ζῶ(ν)τα, τὸ- 3. ν ἐπάνω τοῦ θεοῦ Σα- 4. βᾶω τὸν Ιαω, τὸν ἐπ- 5. ἄνω τοῦ Ιαω τὸν Ελοε- 6. ον, τὸν ἐπάνω τοῦ Ε- 7. λοεου τὸν Ελαν, τὸν 8. ἐπάνω τοῦ Ελαν 9. τὸν Μαρμαριω, τὸ- 10. ν ἐπάνω τοῦ Μαρ- 11. μαριω τὸν Ιακο- 12. βα, τὸν ἐπάνω τοῦ 13. Ιαβοχ τὸν Ωγ[.]α. 14. Διαφύλαξον Σκ- 15. ὕβρον ὃν ἔτεκεν 16. Μαρυλλε[τ]να. 	<p style="text-align: center;"><i>Fac-simile da Bevilacqua-De Romanis 2003, 393</i></p> 
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

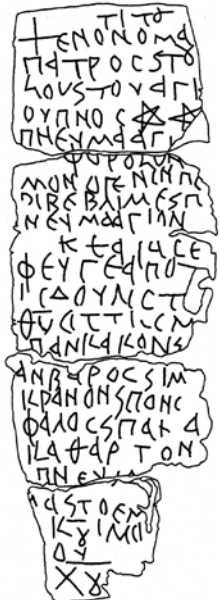
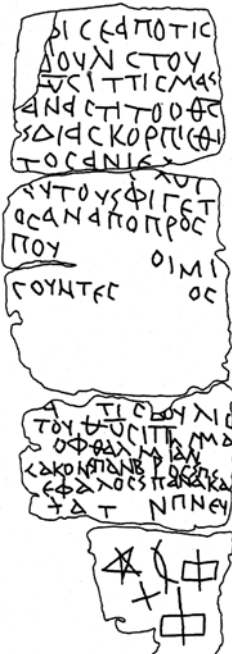
«Scongiuro te, il grande dio vivente, quello al di sopra del dio Sabaò(th), Iao, quello al di sopra di Iao, Eloeon, quello al di sopra di Eloeon, Elan, quello al di sopra di Elan, Marmario, quello al di sopra di Marmario, Iakoba, quello al di sopra di Iaboch (*sic*: per Iakob), Colui che [...]. Proteggi Skúbon che Marullina ha generato».

32) *Filatterio greco da Lazzàro (Reggio Calabria), inciso su un frammento di tegolone, reimpiegato come filatterio VI^d (D'Amore 2005, pp. 157-160).*

<ol style="list-style-type: none"> 1 Ὡ θ(ε)ὸς Ἀλεξά- 2 νδρου, ὦ θ(ε)ὸς Π- 3 ολυδώρου. Καὶ 4 ὁ ἄγγελος Μη- 5 χαήλ. Βοήθ[ει]. 6 Ὑπήνητησεν ὁ 7 ἄγγελος τοῦ δέ- 8 μον<ο>ς καὶ 9 λέγει 10 αὐτῷ 11 δέμονι 12 Βάρζον ΑΥΡ 13 Μ 	<p style="text-align: center;"><i>Fac-simile da D'Amore 2005, p. 157</i></p> 
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

«O Dio di Alessandro, o Dio di Polidoro. E l'angelo Michael, aiuta. L'angelo incontrò il demone e disse al demone Barzon ...».

33) Preghiera esorcistica cristiana dall'area di Reggio Calabria su lamina di piombo, VII/VIII^d (Giannobile 2008, pp. 135-143).

Faccia A	Fac-simile da Giannobile 2008, p. 136
<p>1 ἐν ὀνόματι τοῦ 2 πατρὸς κ(αί) τοῦ 3 <i>crux</i> υιοῦ κ(αί) τοῦ ἁγί 4 ου πν(εὔματ)ος <i>2 pentalpha</i> 5 πνεῦμα ἅγιον 6]φορο υἰόν 7 μονογενῆ{ν} πε- 8 ριβέβλιμε κ(αί) π- 9 εὔμα ἅγιον .. 10 ...κθαρασε 11 φεῦγε ἀπὸ τ- 12 ἱς δούλις τ[οῦ] 13 θ(εο)ῦ Σιττησμ[α] 14 πᾶν κακὸν κ(αί) [π]- 15 ἄν βάρος κ(αί) ἱμί- 16 κρανον κ(αί) πονο[κέ]- 17 φαλος κ(αί) πᾶν ἄ- 18 κάθαρτον 19 πνεῦ[μα. τὸ σο]- 20 μα κ(αί) τοῦ ἔμ[α τοῦ] 21 Κ(υρί)ου ἱμῶ[ν Ἰης]- 22 οῦ 23 Χ(ριστ)οῦ</p>	
Faccia B	
<p>1 φῖσε ἀπὸ τῆς 2 δούλις τοῦ 3 [θ](εο)ῦ Σιττησμα. 4 ἀναστίτο ὁ θ(εὸ)ς 5 κ(αί) διασκορπισθί- 6 τσαν ἰ ἐχθρ[οί] 7 αὐτοῦ κ(αί) φιγέτ- 8 σαν ἀπὸ προσ[ό]- 9 που [αὐτοῦ] οἱ μι- 10 σοῦντες [αὐτόν], ὅς 11 [-----] 12 [-----] 13 [-----] 14 [-----] 15 [-----] 16 ἀ[πὸ] τῆς δούλις 17 τοῦ θ(εο)ῦ Σιττησμα 18 ὀφθαλμίαν [κ(αί) πᾶν] 19 κακὸν κ(αί) πᾶν βάρος κ(αί) πο[νο]- 20 κ]έφαλος κ(αί) πᾶν ἀκά- 21 θα[ρ]τ[ον] πνεῦ- 22 [μα ----- 23 <i>charaktêres</i> 24 <i>charaktêres</i> 25 <i>charaktêres</i></p>	

« A *Crux* Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo *pentalpha pentalpha*. Dal Figlio unigenito portatore di santità (?) sono circondata e lo Spirito Santo (mi) ha purificata. Allontana dalla serva di Dio, Sittisma, ogni male ogni disgrazia, l'emigrania, il mal di testa e ogni spirito impuro. Il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo


B preservino la serva del Signore Sittisma. Sorga Dio, i suoi nemici si disperdano e fuggano davanti al suo volto quelli che lo odiano [[*citazione del salmo 67*... come fumo si disperdano, come cera si scioglie davanti al fuoco, così allontanata]] dalla serva del Signore Sittisma l'oftalmia, ogni male, ogni disgrazia e il mal di testa ed ogni spirito impuro».

34) *Laminetta di rame avvolta su sé stessa da Akrai III/IV^d contenente i 'filatteri di Mosè' (Kotansky 1994, n° 32, Rizzo, 1994'95).*

- 1 [Φυλα]κτήριον ᾧ [Μωσ]ῆς ἐχρᾶ[το] ἐν τῷ
- 2 [φύλα]ξε αὐτὸν εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων.
- 3 ἐ[ν] τῷ ἀγαγεῖν αὐτὸν εἰς τὴν δόξαν
- 4 φυσικοῦ. Ἀνεχώρει [τ]ὸ ἁγιοσύνη[ς πν-]
- 5 [ε]ὔμα καὶ μετὰ ταῦτα μετέστρεφεν.
- 6 [Λ]όγον πετάλω χρυσῷ ποίει ἕξ· Σαβαώθ.
- 7 [Δεῖ ἄ]ρτύην μετὰ ληβ[ά]νων, ζμύρναν.
- 8 Φυλακτήριον Μωσέως ὅτε ἀνέβαιnen
- 9 τῷ ὄρει Σειλαμωναι λαβ[εῖ]ν κάστου.
- 10 [αὐ]τὸ φορῶν οὐ φοβήση μάγον οὐδὲ κατὰ-
- 11 δεσμον οὐδὲ πνεῦμ[α] πον[η]ρὸν οὐδέ τι δὴ-
- 12 ποτε. Καθαρείως δὲ [αὐ]τὸ φόρει, ὃ οὐ με-
- 13 ταδώσεις πλὴν γο[ν]ίμοις.
- 14 “ Ἰαῶ Σαβαώθ Ἄδωναῖε Σειλαμ Ἄβλα-
- 15 [ν]αθαναλβα, Κόσμε Κόσμου, διαφύ-
- 16 λαξον τόνδε. Ἀβρασάξ, [Τρ]ώ,
- 17 ΥΨΖΛΣΣΣΟΟΟΧΛΗΘ *charaktères (?)* ΕΗΡΟΟΖΟΟ
- 18 [.] ΕΟΟΟΟΧΟ ΑΒΡΙΑΑ[.]Σ Ἰαῶ ου ειε Ἰηου
- 19 ΘΑΘΘΑ ΕΛΑΑ Φθᾶ ΩΩ
- 20 ρανὸν [.] ΑΙΛΑΝΣΩΚΩ[.] ΚΟΥΤΩΗΓΑΛΟΓΕ
- 21 ΤΟ ὁμοῦ Ὠσίρι ΑΝΤ[.] ΕΠΙΠΑΑΝΚΑΙ
- 22 Ε[.]ΨΕΚΑΔΕΣΕΠΙΚΛΟΗΝ ὅτι ὄνομα Κ(υρίο)υ”.
- 23 Φυλακτήριον Μωσέως ὅτε ἀνέ-
- 24 βαιnen τῷ ὄρει Σει [λ]αβεῖν Σεισε-
- 25 ι λαβεῖν κάστου. [α]ὐτὸ φορῶν οὐ φο-
- 26 βήση μάγον οὐδὲ κατὰδεσμον οὐδὲ
- 27 πνεῦμα πονηρὸν οὐδέ τι δὴποτε.
- 28 [Κα]θαρείως δὲ αὐ[τ]ὸ φόρει, ὃ οὐ με-
- 29 [τα]δώσεις πλὴν γο[ν]ίμοις. “ Ἰαῶ Σαβ-
- 30 [αώθ]”, πρὸς πυρετὸν ἢ [πρὸς] ἡμερηνοὺς [πυ]-
- 31 [ρετοὺς] ἢ πρὸς ... ὀφθαλ[μοῦ] β]ασκάνειαν

“γν[ο] <φω>θήσεται οὐ-
ρανός, [κ]αὶ λαλήσω, καὶ [ἀ]κουέτω ἡ γῆ λό<γον στόμ>α-
τος μου. ὡς τριχιῶντα ἐπὶ πῶαν καὶ
ὡς ψεκάδες ἐπὶ χλόην. ὅτι ὄνομα Κ(υρίο)υ <ἐκάλεσα>”.
Aquila, Deut. 32. 1-3

- 32 [άνα]ιτέσημον άγαθα: [αυτό φορών ού φο]-
 33 [βή]ση μάγον ούδδ πνευ[μα πονηρόν ούδδ]
 34 [φραν]τασίαν. Ἡ ζήση μα[κροημεύων ταυ]-
 35 [τα μι]αθών, ζήση μα[κρόβιος, έχων κακοῦ]
 36 [δαμι]ονος ἄδειαν.

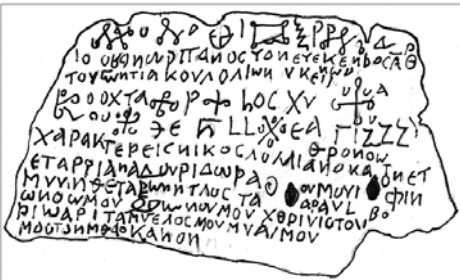
Traduzione	Fac simile da IG XIV, 2413, 17
<p>«A Filatterio di cui si servì Mosè (per proteggersi) davanti al Santo dei Santi e nel portarsi verso la gloria del divino. Lo spirito di santità si ritirò e dopo queste cose si allontanò. Prepara questo racconto con una lamina d'oro (e scrivi) sei volte (le sei lettere ?) Sabaoth. Bisogna versare incenso e mirra.</p> <p>B Filatterio di Mosè quando salì al monte Sinai per ricevere l'amuleto. Portando questo non temerai mago, né incantesimo né spirito maligno né niente del genere. Portali in maniera pura e non lo rivelare a nessuno se non ai discendenti (/agli adepti).</p> <p>C "Iao, Sabaoth, Adonai, Seilam (eterno) Ablanathanalba, cielo del cielo, proteggete il tale.</p> <div data-bbox="186 797 267 862" style="border: 1px solid black; padding: 2px; display: inline-block;">voces</div> <p style="margin-left: 20px;">Abbrasax, Tro voces 'chiama il deserto' zoo.e charaktères Iao ou ei eie Iesou Thaththa, Elaa Pthha ôd".</p> <p>"Il cielo sarà oscurato e io parlerò, E che la terra ascolti le parole della mia bocca, Come sottile rugiada sull'erba, E come dolce pioggia sull'erba, Perché <ho chiamato> il nome del Signore" (Deuteronomio 32, 1-3 versione di Aquila)</p> <p>D Filatterio di Mosè quando salì al monte Sinai per prendere la tabella d'oro per fare l'amuleto. Portando questo non temerai mago, né incantesimo né spirito maligno né niente del genere. Portali in maniera pura e non lo rivelare a nessuno se non ai discendenti (/agli adepti). "Iao, Sabaoth".</p> <p>E Contro la febbre e contro la febbre diurna e contro l'invereconda invidia dell'occhio (malocchio), concedi prosperità al tale".</p> <p>F [Portando questo] non temerai mago né spirito maligno né apparizioni (del demonio). Certamente vivrai [a lungo] avendo appreso queste cose. Vivrai [a lungo] [possedendo] l'impunità dal demonio [malvagio]».</p>	

35) Lamina di rame, svolta con 15 linee di scrittura da Lentini, nota da una foto e oggi dispersa (Manganaro 2007, pp. 281-282).

- --
--
- ΙΑΟΑΒΔΚΥΠΠΛ
5 - ΤΗΝΧΙΜΙΟΝΙΑΟΥΜ
- ΙΠΟΤΙΘΝΠΟΝΤΟΥΝΨΙΤΝΘΟ
- ΛΒΑΛΛΑΒΑ . . ΛΛ
ΙΟΛΑΝΒΑΛΟΛΛΝΝΑΙΟΑω
... ΑΝΛΑΘΕΝΑ ΟΔΒΑΛΝΟ
10 - ΛΛΒΟΘΘΑΒΝΨΟΛΛΓΙ VANOΙ
. ΠΙΤΟΘΥΤωΤΑΡΑΙΑΟΧΚΕΤ
. ΑΘΟΑΛΒΑΘΑΝΛΑΓΙΕΝΘΑΙ
- ΘωΕΤΨΙΕΟΥΨ
15 - ΛΑΛΙΕΑ
- ΡΙC [

Sequenza di lettere che compongono *voces magicae*, alcune attestate anche altrove; parti del palindromo αβλαναθαναλβα sono rintracciabili a ll. 7 e 13; il *nomen sacrum* Iao è attestato a ll. 4, 5, 12 e come Iao alla fine di l. 8.

36) Lamina di piombo dalla Cittadella Maccari di Vendicari (Siracusa), d'età tardo-antica. Ora al Museo Archeologico Nazionale di Siracusa (cassa 57, inv. 101653) (Rizzone 2016a, pp. 159-161).

<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>charaktêres</i> 2. ΙΟΟ Β'Ονωριτανός τόν έτεκεν Βοσα Θ 3. ΝωΟ 4. τοῦ Πωντιακοῦ Λολίων ΥΚΕΙΝ Α 5. <i>charaktêr</i> ΟΧΤΑ <i>charaktêres</i> ΟC ΧΥ <i>charaktêr</i> 6. <i>charaktêres</i> ΕΑΓΙΖΖΖ 7. θρόνο ω 8. χαρακτέρες νικῶς Λολλιανῶ κα[ι ?] τὸν ἔτ[ε] 9. [κ]ε Ταρριάνα ΔΟΥΡΙΔΩΡΑ Θ[. .] ΟΥ ΜΟΥ Ι [. .] ΦΙΝ [. .] 10. ΜΥΥ ΙΝΘΕΤΑ <i>charaktêr</i> ωΝΝ [.]ΤΛΟC ΤΑ [. .] ΑΡΑΥ ΒΟ [- -] 11. ωΝΟ ωΜΟΥ <i>charaktêr</i> [. .] ωΝΟΘΜΟΥΧΘΡΙ ὑἱὸ τοῦ [- -] 12. ΡΙωΑΡΙΤΑ ΜΥΕΛΟC ΜΟΥ ΜΥ ΑΥΜΟΥ [. .] 13. ΜΟΟ [. .] ΟΝΜΘΑΟ ΚΑΝΟΝ [- -] 	<p>Fac-simile da Rizzone 2016a, p. 160</p>  <p style="text-align: center; font-size: small;">Fig. 5. Lamina da Vendicari, Agrigento.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Testo assai problematico nella sua interpretazione complessiva; secondo l'editore è possibile individuare solo lacerti del testo: a l. 2 il nome scritto Ονωριτανος è forse da intendere come grafia approssimativa per 'Ονωρατιανός, corrispondente al latino *Honoratianus*, attestato in ambito africano, cui segue l'espressione della maternità, comune in altri documenti siciliani e altrove (con il relativo sostituito dall'articolo, come spesso nel greco post-classico e basso e rispetto ad un nome femminile inusitato). Il theta isolato che chiude il primo rigo può essere inteso come simbolo per la divinità somma autogenerantesi egiziana, spesso raffigurata simbolicamente dall'ouroboros.

Anche il successivo Πωντιακοῦ è inusitato e forse corrisponde ai più comuni Pontianos o Pontikos, mentre Λολίων ricorda Lollianus/-a; il successivo ΥΚΕΙΝ potrebbe rappresentare una forma di οίκίαν con estremo iotacismo e morfologia approssimativa. Le sequenze di lettere successive non sono prive di confronti sui documenti magici, in particolare la tripla Z ricorre anche nella tavoletta di Monaco e su altri documenti magici, spesso in riferimento ad affezioni femminili.

In θρόνο secondo l'editore si può trovare un riferimento all'ordine angelico dei troni.

Interessantissima l'espressione di l. 8 χαρακτηρεις νικῶς da intendere probabilmente come χαρακτηρες νικῶσι, in riferimento all'efficacia performativa dei *charaktêres*, con numerosi paralleli.

Il resto è fatto di *voces*, tra cui un ΦΙΝ (l. 9) che potrebbe esse la parte iniziale del nome angelico ΦΙΝΑΙΛ, l'espressione 'figlio del [tale]' (l. 11), ΠΙω forse finale di Onorio (l. 12).

37) *Lamina in rame, conservata nel Medagliere del Museo Archeologico di Siracusa (inv. 101969) e rinvenuta a Cava Grande (Rizzone 2016a, 161).*

I bordi sfrangiati e i resti della rigatura orizzontale rivelano che probabilmente questa è stata ottenuta ripiegando più volte il supporto su sé stesso, contando sulla duttilità della sottilissima foglia di rame da cui è ricavata.

Nel documento si succedono sequenze di minutissimi tratti e punti incisi che vogliono dare l'idea di righe di scrittura. Come giustamente nota l'editore: "È chiaro che non era necessario [che] il destinatario di tale lamina ne dovesse comprendere il contenuto, ma solo contare sul suo valore magico." (Rizzone 2016a, p. 161).

Foto da Rizzone 2016a, p. 161



38) *Lamina di piombo da Camarina IV/V² (Cordano 1999, p. 295).*

Lamina di piombo di forma ovale, ripiegata in due, con la faccia interna coperta interamente da “incisioni lineari e angolari” assimilabili ai *charaktêres*, che ne assicurano il carattere di documento magico.

39) *Lamina di piombo da Camarina V² (Cordano 1999, pp. 295-296).*

Frammento di lamina di piombo di forma rettangolare, ripiegata più volte su sé stessa, scritta su entrambe le facce:

Faccia A
στόμα[χος]

Faccia B
KE (a lettere di grande formato)

Si tratta di un filatterio volto a scongiurare i problemi digestivi, accompagnato da tre *charaktêres* a forma di croce con le estremità chiuse in piccoli cerchi e dall’abituale abbreviazione del nome del Signore (Κύριε).

40) *Disco di piombo iscritto di valore magico, forse negativo, di provenienza e datazione non determinate (Manganaro 1994b, pp. 455-456).*

Faccia A

Reticolo composto da 10 linee orizzontali intersecate da 6 verticali con sequenze di lettere apparentemente prive significato, forse *voces*:

2. AY
3. ΧΓΙΧΧΕΕΝ
8. ΧΧ
9./10. ΧΑΧΠ
ΧΑΑ

Faccia B

8 linee orizzontali intersecate da 1 verticale

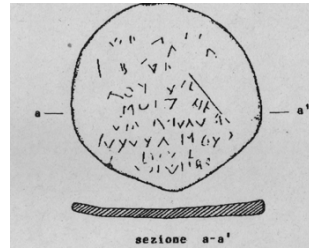
1. ΜΗΝΧ
2. ΗΝΧΕΠΡΕ
3. ΝΙ ΚΗΚΕΡΜΥΧ
4. ΧΠΙΛ ΗΙΚΑΝΑΑΔ ←
5. [- -]ΝΕΓΙ. κ. ΑΑΓ

6. ΧΝΥΡΠΓΜΕΝΑ
7. ΨΚΑΚΑΤΥΚΥΝΙ
8. ΚΤΕΥΝΟΙΧΝΑ
9. ΑΜΝΟΚΑ

L'unica sequenza dotata di senso è isolata dall'editore a l. 7 della faccia B che viene interpretata come κακὰ Τυκυνι (Τυκίνη) "Malanni a T."

41) *Disco di piombo da Cifali III^{d2} (Cordano 1999, pp. 296-297).*

Disco di piombo dal contorno irregolare, scritto su una sola faccia. Sembra di poter individuare 9 linee di scrittura molto superficiale e difficilmente leggibile che secondo l'editrice potrebbero contenere sia un testo in alfabeto greco che in scrittura ebraica.



Fac-simile da Cordano 1999, p. 296.

2. Gemme magiche

Nonostante le limitazioni ben note sulla precisa provenienza e datazione delle gemme magiche tardo antiche, esistono buone probabilità che almeno alcune di quelle attualmente conservate nei musei siciliani siano di provenienza locale.

42) *Il museo archeologico di Palermo conserva 7 esemplari di gemme magiche, contrassegnati nella silloge di Mastrocinque (2007, pp. 97-101) con le sigle Pa 1- Pa 7².*

Benché alcune siano anepigrafe è interessante notare che l'aspetto iconografico, con le raffigurazioni di divinità come Bes, Arpocrate, Horus, Phtah, Iside, Osiride, Sechmet e Chonoum, rinvia all'ambiente della magia egiziana tardo-an-

² «La collezione di gemme del Museo di Palermo è costituita da due nuclei principali antichi: il lascito ottocentesco di Girolamo Valenza e il fondo del vecchio Museo dell'Università. Poi ci sono stati ulteriori apporti da scavi. Nel complesso si tratta sempre di gemme provenienti dalla Sicilia, anche se raramente si hanno dati precisi sul luogo di rinvenimento. Non è stato (sic) reperita la gemma in diaspro sanguigno con gallo anguipede ed iscrizioni, senza inventario, edito (sic) in Sfameni Gasparro, n. 248.» (Mastrocinque 2007, p. 99).

tica; un dato che è confermato anche dalla presenza di altri oggetti tipici come gli scarabei e gli amuleti di diverse dimensioni³.

In diversi esemplari ricorrono, oltre alle *voces*, la menzione di Iao con diverse deformazioni (Pa 1 e Pa 7) e di ABPACAΞ, mentre sul contorno di Pa 7 la forma IEYPEC potrebbe rappresentare una grafia approssimativa di IEPEYC (ιερεύς).

43) Il museo archeologico di Siracusa, conserva 11 esemplari di gemme magiche, contrassegnati nella silloge Mastrocinque (2007, pp. 147-150) con le sigle Si 1- Si 11.

A differenza delle gemme conservate a Palermo, la maggior parte di quelle di Siracusa porta l'immagine di Serapide e questo potrebbe essere messo in relazione al serapeo in funzione nella città almeno dal I secolo a.C.; quest'elemento potrebbe togliere supporto all'osservazione di Mastrocinque (2007, p. 147 e n. 2) che, essendo la pietra su cui è incisa la maggior parte di queste iscrizioni di provenienza esterna, questo potrebbe costituire un indizio che si tratta di materiale importato e non di fabbricazione locale.

Rispetto al materiale incluso nella silloge di Mastrocinque, c'è da osservare che la Sfameni-Gasparro censiva a suo tempo 14 gemme, di cui 10 con raffigurazione di Serapide, una con Zeus/Ammon e due con Iao.

44a) Su una delle due gemme da tempo disperse (Sfameni-Gasparro 1973, n° 80), al recto si legge:

IABATAOP
ΘONATHCMI
ARBAΘI
ΛΑΛωM

nelle cui due ultime linee Mastrocinque propone di riconoscere Ἀρβαθιάω (2007, p. 147, n. 1).

44b) Si 1 = Sfameni-Gasparro 1973, n° 82

D/ Mummia di Osiris con copricapo piatto.

R/ Gallo anguipede scudo (forse con IAW), sferza nella d.

Spessore: *voces* e *charaktêres*.

44c) Si 2 = Sfameni-Gasparro 1973, n° 81

D/ Testa di Zeus-Ammon di profilo verso s. con corna di ariete, *kalathos* e raggi;
davanti al volto: AMI.

³ Sulla questione si vedano anche i dati addotti da Sfameni-Gasparro 1973, pp. 233 e ss.

44d) Si 3 = Sfameni-Gasparro 1973, n° 76

D/ Busto di Sarapis con diadema e *kalathos*, volto a d.

Sul bordo: ΔΩΝΑΙΟΥ in cui forse è da riconoscere una scrittura maldestra per ΑΔΩΝΑΙ.

45) Una gemma inedita rinvenuta nel medagliere del museo di Siracusa è edita da Rizzone (2014/5, n° 9, pp. 89-90).

/D: raffigurazione molto stilizzata di Helios, stante, con testa radiata, con le mani alzate; alla sua destra è un soldato con elmo, in atto di adorazione e con un oggetto in mano.

/R: una serie di *voces*, principalmente formate da vocali inframezzate da theta e ny, senza un ordine riconoscibile.



3. Amuleti in ebraico/aramaico

Allo scopo di completare la *recensio* dei testi di carattere magico-religioso di provenienza siciliana, si segnalano, infine, i seguenti tre documenti.

46) Amuleto su tavoletta di bronzo da Sofiana (CL) in greco ed ebraico traslitterato, III-V d.C. (Noy 1993 n° 159, pp. 212-215, Lacerenza 1998, pp. 294-300).

	Fac-simile da Kotansky 1994, 157
1 Δελκω ια Δικων ια Εσκα [- -]	
2 σεαρα ια Μιχαήλ ια Γαβριήλ	
3 ια Ήλ, ια Ραφαήλ, ια Ουριήλ	
4 σὺ Ειλήλ, ια Τεχδιήλ, ια	
5 Ουριήλ, ια Είστραήλ, ια Φονι	
6 φαήλ ια ιαώθ ια τ[ι]βαώ[θ]	
7 ια Ουριήλ, ια Τεδχιήλ, ια Σει[λαμ]	
8 φηήλ, ια Τεδχιήλ, ια Κρου[- -]	
9 θηήλ, ια γιβτιβια, ια Χεουθ[- -]	
10 ια Σεραφίμ μσωρθωμ ια	
11 Αρφελλίμ, ια Μαών, ια Ρα[ικαι - -]	
12 Ζβουλ, ια Αρφελλή, ια Σετυ	
13 Ἄρτεμις φεύγε ἀπὸ τοῦ	
14 Ἰούδα καὶ πᾶς πονερε[- -]	
15 ἐν τὸν δόξα τοῦ θεοῦ	
16 .ψιιθς Π Π Π Ν Q ε	
17 Ἴθρος ψη ζωοθ υαψ	
18 γκουπερα Σαβαώθ Μιχα[ήλ]	
19 Γαβριήλ αεβαχα πε[- -]	
20 [.]αβαδι αυαν αβρασαξ φύ	
21 λαξον θυβες τὸν φοροῦ[ντα]	
22 Ἰούδα τὸ ἅγιον νόμον	
23 σου βς ιδαα ΖΗΘΙ	
24 αβρααξ	
25 Σαβαώθ σφραγεῖς ἐπί	
26 Ἀδωνέα[.]ς ααβαμ	
27 Αἰλωαί ιμαχ	
28 ι[.....]ΙΠΥΤQ CHI	
29 Μιχαή(λ) Α	
30 τιβιωθ	
31 σερβιτ ΠΙ 88 σετι	
32 [...]τ vacat γαλ	

« ... , ΙΑ giustizia (?), ΙΑ ..., ..., ΙΑ Michaël, ΙΑ Gabriël, ΙΑ Ιèλ, ΙΑ Raphaël, ΙΑ Ourièl, tu, Eilièl, ΙΑ Techdièl, ΙΑ Ounièl (Ourièl ?), ΙΑ Istraèl, ΙΑ Phoniphnaèl, ΙΑ Ioth, ΙΑ Tibaoth, ΙΑ Ourièl, ΙΑ Techdièl, ΙΑ Seilamphièl, ΙΑ Teichdièl, ΙΑ Krou-thièl, ΙΑ gibitiba, ΙΑ Chrouth--, ΙΑ Seraphim mesharethim (?), ΙΑ Arphellim, ΙΑ Maðn, ΙΑ Rak[jia Zeboùl, ΙΑ Arphellièm, ΙΑ Setn

Artemis fuggi da Giuda e da ogni malvagio, nella gloria del santo Signore, ... *voces magicae* ..., Sabaòth, Michaèl, Gabrièl, ... *nomina sacra* ..., Abrasax, preserva Thybes che porta (questo filatterio). Giuda, la tua sacra legge ... *abrax* (*sic*), Sabaòth che porta il sigillo su Adonai, ... *voces magicae*..., Michaèl, ..., tibiòth, serbith, ..., seti, ...».

Si segnalano, inoltre, due amuleti redatti apparentemente in scrittura ebraica- ca, la cui interpretazione pone numerosi problemi:

47) Lamina aurea da Comiso con iscrizione in scrittura ebraica o imitazione della stessa V/VI (Calderone 1955, Lacerenza 1998, pp. 300-305).

48) Amuleto da Akrai (Palazzolo Acreide, Siracusa) su lamina di rame, noto da una foto pubblicata da Schmoll 1963-64. Lacerenza 1998, pp. 305-306, Rizzone 2016a, pp. 161-163.

4. Documenti di corredo per la lettura e l'interpretazione dei testi magici siciliani

1) Laminetta esorcistica tardo-antica di possibile provenienza siciliana battuta sul mercato antiquario a Monaco di Baviera (Manganaro 2007, Bohac-Faraone 2018).



πρόσεχε οὐρανέ κ(αί) {κ} λα-
λήσω ὅτι ὄν{α}ομα θ Εακοβ
ἐκάλεσα
θ Ἀβραάμ
θ Ἐισάκ
θ Ἰακώβ
θ Μουσή
θ Ἄρων
θ Δαῦδι
θ τοῦ Σαββάτου
διαφύλαξον Νυμφικόν
ὄν ἔτεκεν Σωσίκη ἀπό πα[ν]-
τὸς δέμονος κ(αί) ἀπό παντ[ὸς]
κακοῦ

Νητρα
Γαβριήλ
Ῥεγεδι
Ῥαφαήλ
Ζιῦδα
Ἄλφαήλ
Ῥεβάκκα
Μιχαήλ

ααα	ηίου
ιηῶε	ιοίου
εαῶ	αίο
υηυ	ι[]ῶω
θυωι	ωοιο
εθη	εθα
αεθη	νιτω
ωωω	ηεο
ουωηο	εαι
ιωω	
νωε	
οοοοοοοο	διαφύ-
λαξον	Νυμφι-
κον	κον

Traduzione:

“Ascolta o cielo e parlerò, poiché
ho chiamato il nome del Dio di Giacobbe.

di Neetra,
Il Dio di Abramo di Gabriele
Il Dio di Isacco di Regedi
Il Dio di Giacobbe di Raphael
Il Dio di Mosè di Ziouda
Il Dio di Aronne di Alphael
Il Dio di Daudi di Rebecca
Il Dio di Sabbath di Michele

Proteggerò Nymphikon, che Sosike generò, da ogni demonio e da ogni male”.

Nel cerchio superiore a destra dall’alto verso il basso Κυ(ριε) Θρεισυμα (Manganaro, ‘Il Signore Threisyuma’) oppure Κυ(ριε) ελεησον (Bohac-Faraone). Segni magici tradizionali in tutto il riquadro (stella con semicerchi alle estremità, scala, triangolo, zeta, abbozzo di figura umana (?)).

Nei riquadri piccoli lettere dell’alfabeto (ΛΗ, οο, εο)

Nel riquadro inferiore due colonne ognuna lunga 12 linee e ciascuna linea composta di gruppi di lettere (da 3 a 5), principalmente vocali; il tutto precede la formula breve di protezione di Nymphikós. Tutto rinchiuso un ouroboros dalla testa appena accennata in alto.

2) Preghiera cristiana per i campi su lamina di piombo dall’Asia Minore, probabilmente dalla Bitinia, IV^{sa} (Maltomini 2008, pp. 159 ss.).

A

- 1 *cristogramma* πρὸς εὐφορίαν ἀνπέλω[ν]
- 2 κὲ χωρῶν κὲ δένδρων κ[ἐ]
- 3 παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἀγροῦ τού[του].
- 4 ὡς ὁ ὠκεανὸς ποταμὸς π[...]
- 5 [.] οὐκ ἀπορῖ, ὡς θάλασσα ὑ-
- 6 [δ]άτων κὲ ἥλιος ἀρμάτων
- 7 κὲ ἀῆρ ἀστέρων κὲ σελήν[η]
- 8 κυμάτων κὲ πᾶσα πηγὴ ἡ ἀ[δια]-
- 9 λιπτος, οὕτως κὲ ᾿ῶδε ἡ καρπία τῶ[ν]
- 10 ἀνπέλων τοῦ ἀγροῦ τούτο[υ]
- 11 κὲ ἡ γεωργία ἀδιάλιπτος, ἐν [ό]-
- 12 νόματι κυ(ρίο)υ θε(εο)ῦ. ἀπέλασον δε,
- 13 κύριε, πάντα νόσον ἀπὸ ἀ[ν]-
- 14 [π]έλων κὲ ἀνθρώπων κὲ τετραπό-
- 15 δων κὲ πᾶσαν αειπον κὲ κάν-
- 16 θαριν κὲ εὐ βροσύβον ἀπὸ τῶν
- 17 ἀμπέλων τούτων, κάνπην, κανθά-
- 18 ριν κὲ ὕν τὴν πανκράκιστον,

19 πάντα ἀπέλασον τὰ κακὰ τὰ
 20 λυμένοντα τὸν ἀγρὸν τοῦ
 21 [τ]ρν. ὡς σοὶ ἀθάνατος σοὶ κὲ ἀ-
 22 [να]ποτέλεστος, οὕτως εὐ-
 23 [2-3] ς κὲ ὁ ἀγρὸς τοῦτος.
 24 [5-6] εὐνοοῦντα Δα-
 25 [ματρι] *cristogrammi* [

B

- - - - -

1-8 *charaktêres*
 9 [4-5]θὶ τῷ ἀγρῷ το[ύ]τω δ'[[ι]]άνυπέ[ρβλη]-
 10 [τον δ]ὸς εὐφορίαν ἀνπέ[λων κ]ὲ χωρ[ῶν κὲ δεν]-
 11 [δρων] κὲ ἄλνος, ἐν κ(υρ)ίῳ θ(ε)ῶ. σοὶ δὲ, κ(ύρι)ε, τελίαν
 12 [δ]ὸς τὴν βοήθειαν κὲ τὴν εὐφορίαν τῷ ἀγρῷ τοῦ-
 13 [τ]ῷ κὲ τῷ οἰκοδεσπότην Δαματρίῳ.
 14 *charaktêres*
 15 *charaktêres*
 16 [Ι(ησο)ῦ Χ(ριστ)]ὲ Ναζορηνέ, δὸς τὴν εὐφορίαν κὲ εὐ[2-3]
 17 [3-4] κὲ εὐσιτίαν ὧδε τῷ τόπῳ κὲ ἀγρῷ ἕως [2"3]
 18 [4-5 ὡς] σοὶ ἀθάνατος σοὶ κὲ ἀναποτ[έλε]-
 19 [ςτος, οὕτως εὐ-] κ[ὲ ὁ] ἀγρὸς [τοῦτος.

- - - - -

«A Per la buona raccolta delle viti, dei campi e degli alberi e di ogni bene di questo fondo.

Come il fiume Oceano (di onde) non manca, come il mare di acqua, come il sole di carri e il cielo di stelle e la luna di umori ed ogni fonte (è) perenne, proprio così il frutto delle viti di questo campo e la coltivazione (siano) incessanti, nel nome del Signore Iddio. Allontana anche, o Signore, ogni malattia delle viti, dagli uomini e dai quadrupedi, ogni verme e cantaride e ruggine da queste viti e bruchi e cantaride e la femmina del cinghiale, il male peggiore; allontana tutti i malanni che possono danneggiare questo fondo. Come tu sei immortale e senza fine, così [ricco di prodotti] anche questo fondo [---] benevolo verso Damatrio.

B Qui (?) a questo fondo concedi insuperabile abbondanza di viti, di terre, di alberi e di cereali, nel Signore Iddio. Tu, Signore, concedi aiuto e perfezione e produzione a questo fondo e al suo padrone Damatrio *charaktêres* Gesù Cristo Nazareno, concedi produzione, abbondanza di frutti e di grano qui a questo luogo e a questo fondo finché [questo filatterio sia conservato] ... come tu eterno e senza fine, così produttivo anche questo fondo».

3) *Cod. Marc. gr. Ap. II 163, di provenienza calabrese, XVI sec. d.C. (Ed. Pradel 1907).*

p. 8 “εὐχή εἰς πρόβατα καὶ βόας καὶ χοιρίδιον καὶ εἰς πᾶν ζῶον”

...ἐμπλησον αὐτοὺς ἀπὸ καρποῦ, σίτου καὶ οἴνου καὶ ἐλαίου καὶ πάσης ἀγαθοσύνης
πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν.

«...li riempiano dei frutti del grano del vino e dell'olio e di ogni bene per tutti i giorni
della loro vita'».

4) *Formule di protezione dell'utero dell'inizio dell'età bizantina di diversa provenienza (Ed. Pradel 1907).*

4a) ὑστέρα μελάνη μελανομένη, ὡς ὄφεις εἰλύεσαι κ(αι) ὡς λέων βρυχᾶσαι
καὶ ὡς ἀρνίον κοιμοῦ

«utero nero, reso nero, come serpente ti contorci e come leone ruggisci, dormi come un agnellino!».

4b) ὑστέρα μελάνη μελανομένη, ὡς ὄφεις εἰλύεσαι καὶ ὡς δράκον συρίζησε
καὶ ὡς λέων βρυχᾶσαι καὶ ὡς ἀρνίον κοιμοῦ. Θεότοκε βοήθει τῇ σῆι δούλῃ Μαρία

«utero nero, reso nero, come serpente ti contorci, come un drago sibili e come un leone ruggisci, dormi come un agnellino! Madre di Dio aiuta la tua serva, Maria».

5) *Gemme per la protezione dell'utero (<http://bastazov//cbd.mfab.hu/> consultato 19 agosto 2022).*

5a) CBd-3295



A

Iconografia: Seth alato, con testa d'asino e corpo mummiforme sorregge un tridente

Testo: intorno Αδαμναμενευ e varianti (*voces*)
sotto Seth αβλαναθαναλβα (palindromo)
margini Ουριήλ, Γαβριήλ, Ψαφαήλ, Μιχαήλ (varianti)

B

Iconografia: serpente arrotolato acefalo, caduceo, utero in forma di vaso sopra ad una chiave a tre denti, boccio di loto arrovesciato

Testo: intorno Ἄβρασας, Ἄδων(α), Ἰάω, Σαβαώθ

5b) CBd 2925

(mancano immagini moderne; disegno da du Molinet 1692)



A

Iconografia: Ouroboros che racchiude uno spazio ovale diviso in due registri; in quello superiore la serie delle vocali greche, tre figure divine; in quello inferiore utero in forma ovale sopra una chiave a sette denti, circondato dalle lettere Υ e Ω.

Testo: tra l'ouroboros e il margine *voces* non identificabili.

B

Testo: 1 τᾶσσον τ-
2 ἦν μήτραν
3 τῆς δεῖνα εἰς
4 τὸν ἴδιον τό-
5 πον <ὡς> τὸν κύκ-
6 λον τοῦ ἡλεί-
7 ου

«Metti l'utero della tale al suo proprio posto <come muovi> il cerchio del sole».

6) Gemma επάνω (<http://cbd.mfab.hu/> consultato 22 agosto 2022).

CbD 3909



A

Una linea di *characteres* seguita da 12 linee di testo:

έξορκίζω σε θεόν τόν| μέγαν Βαρβαθ| Ίηαώθ τόν Σαβαώθ| θεόν τόν καθή|μενον
έπάνω| τοῦ ὄρους παλ|αμναίου θεόν| τόν καθήμε|νον επάνω| τοῦ βάτου |θεόν

B

segue testo della faccia A, su 13 linee

τόν κ|αθήμε|νον επάνω| τοῦ Χερου|βί. Αὐτός έσ|τι παντοκρ|άτωρ. Λέγε|ι σοι
πάν<τ>α| εάν και συν|<ά>ντημα Μ|αρμαρα|υώθ Ίη|αώθ.

C

sul margine

Ώρκισμός οὔτος έστ<ι> Σαβαώθ Αδωναϊ τοῦ μη έγγίσει ότι Κυρίου θεοῦ Ίσραήλ
Άκραμμαχαμαρεϊ Βρασασυ Άβραβλαιν. Έξορκίζω θεόν Έναθιάω Φαβαθαλλον Βαβλαια
Ίάω Θαλαχ Ερου Ώωσαρ Βώς Θεοῦ μη παρακούσης τό ὄνομα τοῦ θεοῦ.

«I invoke you, god, great Βαρβαθ Ίηαώθ Σαβαώθ, god seated upon the mountain of violence, god seated above the bramble, god seated on the Cherubi(m). He is the all-powerful one. He addresses you... every unfortunate encounter, Μαρμαραυώθ Ίηαώθ. This spell is from Σαβαώθ Αδωναϊ. Do not come near, because (the owner) belongs to the lord god of Ίσραήλ. Άκραμμαχαμαρεϊ Βρασασυ Άβραβλαιν. I invoke you god, Έναθιάω Φαβαθαλλον Βαβλαια Ίάω Θαλαχ Ερου Ώωσαρ Βώς Θεοῦ. Do not disobey the name of god!». [trad. J. G. Gager]]

7) Gemma magica prov. sconosciuta periodo del secondo impero (ed. Endreffy/Nagy 2020).



Foto: CBd n° 2639 (<http://cbd.mfab.hu> ultima cons. 17 agosto 2022)

Faccia A

Iconografia: scena in un riquadro centrale di forma trapezoidale le cui estremità terminano con le teste di Helios (con raggi) e Selene (con simbolo lunare); al centro barca di papiro con Harpocrate nella tipica postura con la mano destra alla bocca; ai lati della barca con Harpocrate: a destra una figura con testa di sciacallo (Anubis), a sinistra una figura di mummia circondata dal serpente in posizione di difesa (Osiris); sopra alle due figure laterali due stelle a otto punte.

Interpretazione degli edd.: raffigurazione coerente con la teologia egizia del dio solare nelle sue manifestazioni diurna e notturna e simbologia del tempo nel suo scorrere universale, garanzia di lunga vita e di prosperità.

Testo che corre lungo il margine, con inizio sopra alla testa di Helios:

ιαωσαβαω αδωναι αβρασαξ βαενχωωωχ μιχαηλ αβρηηλ
Iáω Σαβαώ(θ) Ἀδωναί Αβρασαξ βαενχωωωχ Μιχαήλ Ἀβρηήλ

I primi tre e gli ultimi due sono nomi sacri della tradizione ebraica, i primi corrispondono a denominazioni o epiteti del Dio ebraico, gli ultimi a due nomi angelici.

Le due voci centrali sono la prima una *vox* tipica dei documenti magici, ricorrente in Egitto e in altri contesti; la seconda è l'unica espressione interpretabile linguisticamente in chiave egiziana ed è tradotta dagli edd. come "lo spirito-ba della primigenia divinità dell'oscurità".

Faccia B

Iconografia: il centro della gemma è occupato dalla raffigurazione dell'*anguipes* con testa di gallo, e piedi di serpente; con la mano sinistra sorregge uno scudo rotondo, mentre con la destra impugna una frusta legata al gomito. Sotto i piedi due teste, con acconciature diverse dei capelli, che si guardano.

Testo sul margine:

ἐβοήθῃ τὸν φοροῦντα πρὸς τοὺς ἀντιδίκους καὶ ἀπό-
(continua su tre linee in campo, attorno all'*anguipes*)

λυσον

ἀπὸ παν-

κακοῦ

«Aiuta chi porta (questa gemma) contro i nemici e liberalo dal Male assoluto».

Conclusione degli editori: "The language that the magos used to formulate his request is thus more polished than usual. The amulet he created reveals that he was equally at home in Egyptian theology and the Judaizing tradition widespread in imperial period 'magic'. He may have had some affinity with the creation of curse tablets as well. He worked together with a skilled engraver, who was nevertheless not very well versed in writing. The gem thus allows us to outline some traits of a ritual practitioner who lived nearly two millennia ago" (Endreffy/Nagy 2020, 185).

8) *Inno ad Apollo in un papiro magico greco del IV d.C. (Per il testo: Bortolani 2016, pp. 60-61; traduzione dell'A.).*

<i>Testo</i>	<i>Traduzione*</i>
1. Ἄναξ Ἀπόλλων, ἔλθε σὺν Παιήονι,	O Signore APOLLO, vieni con PEAN,
2. χρήματισόν μοι, περὶ ὧν ἄξιῶ, κύριε.	rispondi alle domande che pongo, SIGNORE.
3. δέσποτα, λίπε Παρνάσ{σ}ιον ὄρος καὶ Δελφίδα Πυθῶ	SIGNORE, lascia il monte Parnaso e la delfica PIZIA,
4. ἡμετέρων ἱερῶν στομάτων ἀφθεγκτα λαλούντων,	quando le nostre sacre bocche pronunciano parole mai pronunciate;
5. ἄγγελε πρῶτε <θε>οῦ, Ζηνὸς μεγάλιο, Ἰάω,	o primo messaggero del dio, del grande ZEUS, IAO,
6. καὶ σὲ τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα, Μιχαήλ,	e te che occupi l'uranio cosmo, MICHAEL,
7. καὶ σὲ καλῶ, Γαβριήλ πρωτάγγελε· δεῦρ' ἀπ' Ὀλύμπου,	e te invoco, GABRIELE ARCANGELO; giù dall'OLIMPO

8 Ἀβρασαξ, ἀντολίης κεχηρημένος, Ἰλαος ἔλθοις,	ABRASAX, che preannunci l'alba, possa giungere propizio,
9 ὅς δύσιν ἀνθολίηθεν ἐπισκοιπιάζει[ς, Ἄ]δωναί·	tu che osservi il sorgere del sole, ADONAI;
10. πᾶσα φύσις τρομ[έ]ει σε, πάτερ κό[σ]μοιο, πακερβηθ.	tutta la natura trema di fronte a te, padre del kosmo PAKERBETH.
11 ὀρκίζω κεφαλὴν τε θεοῦ, ὄπερ ἐστὶν Ὀλυμπος,	(Ti) SCONGIURO per la testa degli dei, che è l'OLIMPO,
12 ὀρκίζω σφραγίδα θεοῦ, ὄπερ ἐστὶν ὄρασις	SCONGIURO per il SIGILLO di Dio, che è visione,
13 ὀρκίζω χέρα δεξιτερὴν, ἣν κόσμῳ ἐπέσχες,	SCONGIURO per la MANO DESTRA che protendi sull'universo
14 ὀρκίζω κρητῆρα θεοῦ πλοῦτον κατέχοντα,	SCONGIURO per il cratere di dio che contiene la ricchezza
15 ὀρκίζω θεὸν αἰώνιον αἰῶνά τε πάντων,	SCONGIURO per il dio eterno AION di tutto,
16 ὀρκίζω φύσιν αὐτοφυῆ, κράτιστην ἀδωναῖον,	SCONGIURO per la natura autogenerante, potentissimo ADONAIOS,
17 ὀρκίζω δύνοντα καὶ ἀντέλλοντα ἔλωαῖον,	SCONGIURO per ELOAION che sorge e tramonta,
18 ὀρκίζω τὰ ἅγια καὶ θεῖα ὀνόματα ταῦτα, ὅπως ἂν πέμψωσί μοι τὸ θεῖον	SCONGIURO questi sacri e divini nomi affinché mandino a me il divino
19 πνεῦμα καὶ τελέση ἃ ἔχω κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν.	spirito e compia ciò che ho nella mente e nel cuore.
20 κλυθὶ μάκαρ, κλήζω σε, τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα	Ascolta, o beato, chiamo te, signore del cielo
21 καὶ γαίης, χάεός τε καὶ Ἄϊδος, ἔνθα νέμονται ...	e della terra, del chaos e dell'Ade, dove dimorano...
22 πέμψον δαίμονα τοῦτον ἡμαῖς ἱεραῖς ἐπαοιδαῖς	Manda questo DEMONE alle mie sacre invocazioni,
23 νυκτὸς ἐλάνόμενον προστάγμασι σῆς ὑπ'ἀνάγκης,	(demone) che di notte è spinto dagli ordini della tua costrizione,
24 οὐπὲρ ἀπὸ σκήνου ἐστὶ τόδε, καὶ φρασ{σ}σάτω μοι,	al cui corpo appartiene questo (PEZZO), e mi possa dire
25 ὅσσα θέλω γνῶμῃσιν, ἀληθείην καταλέξας,	quanto voglio nella mia mente, dicendo la verità,
26 πρηῦν, μειλίχιον μηδ'ἀντία μοι φρονέοντα.	(demone) benevolo, dolce e che non mediti niente contro di me.
27 μηδὲ σὺ μνησίης ἐπ'ἡμαῖς ἱεραῖς ἐπαοιδαῖς,	E non disdegnare le mie sacre preghiere
28 ἀλλὰ φύλαξον ἅπαν δέμας ἄρκιονες φάος ἔλθειν·	ma preserva tutto il corpo che arrivi alla luce efficace;

29 ταῦτα γὰρ αὐτὸς ἔταξας ἐν ἀνθρώποισι δαῖνα.	tu stesso infatti hai ordinato queste cose agli uomini perché le conoscessero.
30 κλήζω δ' οὖνομα σὸν Μοίραις αὐταῖς ἰσάριθμον·	Chiamo il tuo nome dello stesso numero di quello delle MOIRAI
31 ἀχαῖφωθωθωαῖηῖαῖα αἰηῖαῖηαωθωθωφιαχα	ACHAIPHŌTHŌTHŌAIĒIAĒIA AIĒIAĒIAŌTHŌTHŌPHIACHA
32 Ἰλαθί μοι, προπάτωρ, προγενέστερε, αὐτογένεθλε·	Sii propizio a me, PRIMO PADRE, PROGENITORE, AUTOGENERATO;
33 ὀρκίζω τὸ πῦρ τὸ φανὲν πρῶτον ἐν ἀβύσσῳ,	SCONGIURO il fuoco che risplende per primo nell'abisso
34 ὀρκίζω τὴν σὴν δύναμιν, τὴν πᾶσι μεγίστην,	SCONGIURO il tuo potere che è il più grande su tutto,
35 ὀρκίζω τὸν φθειρόντα μέχρις Ἄιδος εἶσω,	SCONGIURO colui che distrugge fino a dentro all'ADE,
36 ἵνα ἀπέλθῃς εἰς τὰ ἴδια πρυμνήσια καὶ μὴ	affinché tu lasci indietro la poppa e non
37 με βλάβῃς, ἀλλ' εὐμενὴς γενοῦ διὰ παντὸς.	mi danneggi, ma sia per sempre benevolo.

* In maiuscolo sono segnati i nomi divini e le espressioni tecniche degli scongiuri. Le linee in grigio rappresentano le partizioni interne del testo.

Riferimenti bibliografici

- ACCONCIA LONGO, A. 1989, *La vita di San Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro*, "RSBN" 26, pp. 3-98.
- ACCONCIA LONGO, A. 2007, *Note sul dossier agiografico di Leone di Catania: la trasmissione della leggenda e la figura del mago Eliodoro*, "RSBN" 44, pp. 3-38.
- AMATI, G. 1866, *Ubbie, ciancioni e ciarpe del secolo XIV*, Bologna, Romagnoli (Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII, Dispensa LXXII).
- ANTONETTI, CL. (a cura di) 2018, *Gli esametri Getty e Selinunte. Testo e contesto*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- ARSLAN, E. A. 2021, "Abraxas" a Cafarnao. I. *Anticipazioni sugli amuleti nel deposito sotto la pavimentazione della sinagoga*, "WAMZ" 3. Serija / 54, pp. 123-138. <https://hrcak.srce.hr/file/386840>
- AUBERT, J.-J. 1989, *Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic*, "GRBS" 30,3, pp. 421-449.
- AUNE, D. E. 1980, *Magic in Early Christianity*, in Haase, W., Temporini H. (Hgb), *ANRW, Band 23/2. Halbband Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion, Fortsetzung)*, Berlin, Boston, De Gruyter, 1980, pp. 1507-1558. <https://doi.org/10.1515/9783110860436-016>
- BANFI, E. 1991, *Alloglotti in Roma imperiale: per una definizione della storia linguistica del latino come L2*, in Aspesi, F., Negri, M. (a cura di), *Studia Linguistica Amico et Magistro Oblata. Scritti di amici e allievi dedicati alla memoria di Enzo Evangelisti*, Milano, Unicopli, pp. 79-105.
- BARATTE, F. 2008, *Continuité et discontinuité en Sicile à la fin de l'antiquité. Monuments, arts et culture matérielle*, "ΚΩΚΑΛΟΣ" XLVII-XLVIII, tomo I, pp. 25-47.

- BECHTOLD, B., BRUGNONE, G. 1997, *Novità epigrafiche da Lilibeo. La tomba 186 della via Berta*, in *Atti delle Seconde Giornate Internazionali di Studi sull'Area Elima*, vol. I, Pisa-Gibellina, Scuola Normale Superiore, pp. 111-140.
- BERRUTO, G. 2007, *Lingue minoritarie e sociolinguistica del contatto*, in Consani, C., Desideri, P. (a cura di), *Minoranze linguistiche. Prospettive, Strumenti, Territori*, Roma, Carocci, pp. 17-31.
- BERRUTO, G. 2009, *Repertori delle comunità alloglotte e 'vitalità' delle varietà minoritarie*, in Consani, C., Desideri, P., Guazzelli, F., Perta, C. (a cura di) *Alloglossie e comunità alloglotte nell'Italia contemporanea. Teorie, applicazioni e descrizioni, prospettive*, Roma, Bulzoni, pp. 173-198.
- BETTARINI, L. 2005, *Corpus delle defixiones di Selinunte*, Alessandria, Edizioni Dell'Orso.
- BETZ, H. D. (Ed.) 1986, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*, Chicago & London, University of Chicago Press. [2^a ed. 1992].
- BEVELACQUA, G. S. 2021, *Una minaccia «Per San Zaccaria» su un'iscrizione cristiana da San Giovanni a Siracusa? Una nuova proposta di lettura e alcune osservazioni*, "Epigraphica" 83, pp. 9-17.
- BEVILACQUA, G. 1999, *Le epigrafi magiche*, "ASNP" Serie IV, Quaderni 1, pp. 65-88.
- BEVILACQUA, G., DE ROMANIS, F. 2003, *Nuova iscrizione esorcistica da Comiso*, "RAL", Serie IX, 14, pp. 389-402.
- BEVILACQUA, G., GIANNOBILE, S. 2000, „*Magia*“ rurale siciliana: iscrizioni di Noto e Modica, "ZPE" 133, pp. 135-146.
- BLAU, L., KOHLER, K. 2002, *Angelology*, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1521-angelology>
- BOHAK, G. – FARAONE, CH. A. 2018, *"Pay heed, o heaven, and I will speak" (Deut. 32:1): A Greek Amulet with Biblical and Angelic Names*, "MHNH" 18, pp. 5-14.
- BONACASA CARRA, R. M. 2008, *Pagani e cristiani nei cimiteri tardoantichi della Sicilia. Aspetti del rituale funerario*, "ΚΩΚΑΛΟΣ" XLVII-XLVIII, tomo I, pp. 219-235.
- BONACASA CARRA, R. M., FALZONE, G., SCHIRÒ G., VITALE, E., SANNA, E. 2015, *Le aree funerarie fra isole e terraferma: esempi dalla Sicilia e dalla Sardegna*, in Martorelli, R., Piras, A., Spanu, P. G., *Isole e terraferma nel primo cristianesimo*, a cura di, Cagliari, PFTS University Press, pp. 135-179.
- BORTOLANI, L. M. 2016, *Magical Hymns from Roman Egypt. A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRACCESI, L., MILLINO, G. 2000, *La Sicilia greca*, Roma, Carocci.
- BROWN, P. 1974, *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Milano, Einaudi (ed. or. *The World of Late Antiquity. AD 150-750*, London Thames & Hudson, 1971).
- BROWN, P. 2005, *Agostino d'Ippona*, Milano Einaudi 2^a ed. (ed. or. *Agustinus of Hippo*, London, Faber & Faber 2000²).
- BURZACHECHI, M. 1959, *Nuove iscrizioni greche cristiane di Comiso*, "RAL" Serie VIII, 14, pp. 403-410.
- CAMINNECI, V., PARELLO, M. C., SORACI, C. 2023, *Un documento epigrafico inedito delle terme di Agrigentum*, in Caminneci, V., Parello, M. C., Pisciotta, F. M., Rizzo, S. (a cura di), *Indagini archeologiche Sull'Insula IV del quartiere ellenistico romano di Agrigento (2014-2018)*, L'Aquila, One Group Edizioni, pp. 537-549.
- CALDERONE, S. 1955, *Per la storia dell'elemento giudaico nella Sicilia imperiale (sull'iscriz. RIGI 1927, 63 sgg.)*, RAL S. VIII, vol. X, pp. 480-502.

- CARDONA, G. R. 1986, *Considerazioni sui documenti plurilingui*, in Campanile, E., Cardona, G. R., Lazzeroni, R. (a cura di), *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico. Atti del Colloquio Interdisciplinare (Pisa, 28-29 settembre 1987)*, Pisa, Giardini, pp. 9-15.
- CHIRASSI COLOMBO, I. 2005 *Parole di Mago. Riflessioni intorno a PMG XIII*, in Crevatin, F., Tedeschi, G. (a cura di), *Scrivere Leggere Interpretare: studi di antichità in onore di Sergio Daris*, Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, pp. 167-173.
- CHIRASSI, I. 2006, *Il Magos e la Pharmakís: excursus attraverso il lessico storico in ottica di genere*, in Bonnet, C., Rüpke, J., Scarpi, P. (Hgb), *Religions orientales - culti misterici. Neue Perspektiven — nouvelles perspectives - prospettive nuove*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 163-180.
- COLAFEMMINA, C. 1995, *Ipogei ebraici in Sicilia*, in *Italia Judaica. Gli Ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492. Atti del V Convegno Internazionale, Palermo (15-19 giugno 1992)*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, pp. 304-329.
- CONSANI, C. 1995, *I dialetti greci in età ellenistica e romana: la documentazione epigrafica della Magna Grecia e della Sicilia*, in *Studi di linguistica greca* (a cura di Pierluigi Cuzzolin), Milano, Franco Angeli, pp. 73-89.
- CONSANI, C. 1996, *Koinai et koiné dans la documentation épigraphique de l'Italie méridionale*, in *La koiné grecque antique II. La concurrence* (sous la direction de Cl. Brixhe), A.D.R.A. Nancy, Etudes anciennes 14, Paris, De Boccard, pp. 113-132.
- CONSANI, C. 1997a, *Fra oralità e scrittura. Considerazioni sui testi magici greci della Magna Grecia*, "Berenice" anno V n° 14, pp. 67-77.
- CONSANI, C. 1997b, *La nozione di continuum linguistico e la koiné greca di Sicilia in età imperiale*, in Banfi, E. (a cura di), *Atti del Secondo Incontro Internazionale di Linguistica greca*, Trento, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, pp. 57-75.
- CONSANI, C. 1999, *Considerazioni su testi magici siciliani vecchi e nuovi*, in Cassio, A. C. (a cura di), *KATÀ DIÁLEKTON. Atti del III Colloquio Internazionale di Dialettologia Greca (Napoli-Fiaiano d'Ischia, 25-28 settembre 1996)*, Napoli, pp. 215-232.
- CONSANI, C. 2003a, *Sillabe e sillabari fra competenza fonologica e pratica scrittoria*, Alessandria, Edizioni Dell'Orso.
- CONSANI, C. 2003b, *Commutazione e mescolanza di codice in testi greci della Sicilia tardo-antica e proto-bizantina*, in Oroles, V. (a cura di), *Studi in memoria di Eugenio Coseriu*, Udine, Forum, pp. 95-109.
- CONSANI, C. 2006, *Il greco di Sicilia in età romana: forme di contatto e fenomeni di interferenza*, in Bombi, R. et alii (a cura di), *Studi Linguistici in onore di Roberto Gusmani*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 467-481.
- CONSANI, C. 2016a, *The Greek of Italy Between Archaism, Internal Evolution and Contact Phenomena*, "Graeco-Latina Brunensia" 21, 2, pp. 99-115.
- CONSANI, C. 2016b, *Do some books of the Septuagint contain elements of Palestinian Greek?* in Bons, E., Josteen, J. (Hgb), *Handbuck zur Septuaginta*, Bd. 3, Gütersloch, Güterslocher Verlagshaus, pp. 257-267.
- CONSANI, C. 2019, *Scritti scelti*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore.
- CONSANI, C. 2021, *Documenti bilingui antichi e bilinguismo dei parlanti*, in Aliffi, M. L., Bartolotta, M., Nigrelli, C. (a cura di), *Perspectives on Language and Linguistics. Essays in honour of Lucio Melazzo*, Palermo, Palermo University Press, pp. 87-104.
- CONSANI, C. i.s., *Potere della parola, potere della scrittura nei testi magico religiosi della Sicilia tardo-antica*, i.s. negli *Atti del Convegno "Gruppi professionali e dinamiche socio-linguistiche fra innovazione e conservazione*, Pescara 18-19 maggio 2023.

- CORDANO, F. 1999, *Nuove epigrafi di devozione da Camarina e Cifali*, "ΚΩΚΑΛΟΣ" XLIII-XLIV, pp. 293-298.
- COSENTINO, A. 2002, *La tradizione di Re Salomone come mago e esorcista*, in Mastrocinque, A. (a cura di), *Atti dell'incontro di studio gemme gnostiche e cultura ellenistica (Verona 22-23 ottobre 1999)*, Bologna, Pàtron, pp. 41-59.
- COSENTINO, A. 2013, *Personaggi divini in armi sulle gemme magiche*, "Arys" 11, pp. 271-284.
- COSENTINO, A. (a cura di) 2013, *Testamento di Salomone. Introduzione, traduzione e note di Augusto Cosentino*, Roma, Città Nuova Editrice [Collana di testi patristici 230].
- CRACCO RUGGINI, L. 1984, *Christianisation in Sicily (IIIrd-VIIIth Century)*, "Géron" 1, pp. 219-234.
- CRACCO RUGGINI, L. 2008, *Un bilancio e una prospettiva*, "ΚΩΚΑΛΟΣ" XLVII-XLVIII, tomo I, pp. 245-257.
- CREVATIN, F. 2018, *Scrivere nell'Egitto greco-romano*, in *Egitto crocevia di traduzioni*, Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, pp. 145-164.
- CRIPPA S. 2009, *Les marges du langage dans les contextes sacrés: φθόγγος, φθέγγομαι*, in Batsch, C., Bartejanu-Joubert, M. (Eds), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale. Melanges offerts à Francis Schmidt par ses élèves, collègues et ses amis*, Leiden-Boston, Brill, pp. 269-279.
- CRIPPA S., CIAMPINI, E.M. (Eds) 2017, *Language, Objects and the Transmission of Rituals. An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing. <https://edizionicafoscari.unive.it/libri/978-88-7543-439-7/>
- CURBERA, J. 1995, *Two Christian Inscriptions from Sicily*, "ZPE" 108, pp. 100-101.
- CURBERA, J. 1996, *Jewish Names from Sicily*, "ZPE" 110, pp. 297-300.
- CURBERA, J. 1997, *Chthonians in Sicily*, "GRBS" 38, pp. 397-408.
- CURBERA, J. 1999a, *Defixiones*, "ASNP" Serie IV, Quaderni 1, pp. 159-186.
- CURBERA, J. 1999b, *Maternal Lineage in Greek Magical Texts*, in Jordan, D. R., Montgomery, H., Thomassen, E., (Eds), *The World of Ancient Magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute of Athens, 4-8- May 1997*, Bergen, P. Åström Verlag, pp. 195-204.
- D'AMORE, L. 2004, *Una preghiera esorcistica su piombo da Reggio Calabria (VII-VIII secolo)*, "Mediterraneo Antico" 7,2, pp. 751-770.
- DANIEL, R. W., MALTOMINI, F. 1990, *Supplementum Magicum. Vol. I*, Opladen, Westdeutches Verlag.
- DANIEL, R. W., MALTOMINI, F. 1990, *Supplementum Magicum. Vol. II*, Opladen, Westdeutches Verlag.
- DE MARTINO, E. 1959, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli.
- DE MARTINO, E. (a cura di) 1962, *Magia e civiltà*, Milano, Garzanti.
- DE SALVO, L. 2000, *Negotiatores de Oriente Venientes (V.Hil.25,8)*, "ΚΩΚΑΛΟΣ" XLIII-XLIV, pp. 85-105.
- DICKIE, M. W. 2003, *Magic and Magician in the Graeco-Roman World*, Routledge, London & New York.
- DI STEFANO, G. 2003, *Nuovo amuleto aureo delle terme di Comiso (Sicilia)*, "RAL" s. IX, vol. XIV, pp. 373-387.
- DI STEFANO, G., RIZZONE, G. V. 2012/13, *Miscellanea epigrafica iblea*, "SEIA" XVII-XVIII, pp. 49-70.
- DORNSEIFF, F. 1925, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig Berlin, Teubner (2^a edizione).

- DREXLER, W. 1899, *Alte Beschwörungsformeln*, "Philologus" 58, pp. 594-616.
- EIDINOW, E. 2019, *Binding spells on tablets and papyri*, in Frankfurter, D. (Ed.), 2019, pp. 351-387.
- EITREM, S. 1949, *Varia*, "Symbolae Osloenses" 27, pp. 143-146.
- ENDREFFY, K., NAGY, A.M. 2020, "Apolysion apo pankakou!". *A Recently Surfaced Magical Gem*, in Rocca, G., Bevilacqua G. (a cura di) 2020, pp. 159-191.
- FARAONE, CH. A. 2009, *Does Tantalus Drink the Blood, or Not? An Enigmatic Series of Inscribed Hematite Gemstones*, in Deli, U., Walde, C. (Eds), *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin / New York, De Gruyter, pp. 248-73.
- FARAONE, CH. A. 2010, *Notes on Some Greek Amulets*, "ZPE" 172, pp. 213-219.
- FARAONE, CH. A., OBBINK, D. (Eds) 1991, *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York Oxford, Oxford University Press.
- FARAONE, CH. A., OBBINK, D. (Eds) 2013, *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, Oxford University Press.
- FEISSEL, D. 1980, *Notes d'épigraphie chrétienne (IV)*, "BCH" 104, pp. 459-475.
- FELLE, A. E. 2008, *Epigrafia pagana e cristiana: consonanze e peculiarità*, "ΚΩΚΑΛΟΣ" XLVII-XLVIII, tomo I, pp. 187-205.
- FINLEY, M. I. 1992, *Storia della Sicilia antica*, Roma-Bari, Laterza.
- FLUSIN, B. 2007a, *Trionfo del cristianesimo e definizione dell'ortodossia*, in C. Morrisson (a cura di), *Il mondo bizantino. I L'impero romano d'Oriente (330-641)*, Milano, Einaudi, pp. 53-81.
- FLUSIN, B. 2007b, *Le strutture della chiesa imperiale*, in C. Morrisson (a cura di), *Il mondo bizantino. I L'impero romano d'Oriente (330-641)*, Milano, Einaudi, pp. 119-152.
- FRANKFURTER, D. 1994, *The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions*, "Helios" 21,2, pp. 189-221.
- FRANKFURTER, D. 2018, *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Princeton & Oxford, Princeton University Press.
- FRANKFURTER, D. 2019a, *Ancient Magic in a New Key: Refining an Exotic Discipline in the History of Religions*, in Frankfurter, D., (Ed.), 2019, pp. 3-20.
- FRANKFURTER, D. 2019b, *The Magic of Writing in Mediterranean Antiquity*, in Frankfurter, D., (Ed.), 2019, pp. 626-658.
- FRANKFURTER, D., (Ed.) 2019, *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden | Boston, Brill.
- GEMELLARO, P. 2008, *Religione e religioni della Sicilia antica nell'opera di Emauele Ciaceri*, "Studi e materiali di storia delle religioni" N.S. XXXII, 1, pp. 49-76.
- GIANNOBILE, S. 2002, *Medaglioni magico-devozionali della Sicilia tardo-antica*, "Jahrbuch für Antike und Christentum" 42, pp. 170-201.
- GIANNOBILE, S. 2006, *Malanni fisici e malanni spirituali nelle iscrizioni magiche tardo-antiche*, in Marino, R., Molè, C., Pinzone, A. (a cura di), *Poveri ammalati e ammalati poveri. Dinamiche socio-economiche, trasformazioni culturali e misure assistenziali nell'Occidente romano in età tardoantica. (Atti del Convegno di Studi, Palermo, 13-15 ottobre 2005)*, Catania, Edizioni del Prisma, pp. 335-363.
- GIANNOBILE, S. 2008, *Una preghiera cristiana da Reggio Calabria contro l'emigrania, il mal di testa e l'oftalmia*, "ZPE" 167, pp. 145-153.
- GIANNOBILE, S., JORDAN, D. R. 2006, *A Lead Phylaktery from Colle san Basilio (Sicily)*, "GRBS" 46, pp. 73-86.
- GIGNAC, F. T. 1976-1981, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, Vol. I: *Phonology*, Vol. II: *Morphology*, Istituto Editoriale Cisalpino - La Goliardica, Milano.

- GRAF, F. 1995, *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari, Laterza (Ed. originale: *La magie dans l'antiquité gréco-romaine: Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres 1994).
- GRÜLL, T. 2000, "Conquerors, Patriarchs and the Law of the Lord": Interpretation of a late antique Jewish epitaph, "Arctos" 34, pp. 23-37.
- GRÜLL, T., 2014, Expositio totius mundi et gentium. A peculiar work on the commerce of Roman Empire from the mid-fourth century compiled by a Syrian textile dealer?, in Zoltán Csabai (Ed.), *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in Memory of Péter Vargyas*, Paris, L'Harmattan, pp. 629-642.
- GUGGINO, E., (a cura di), 1991, *Storie di Maghi*, Palermo, Renier (Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane 26-28).
- GUGGINO, E., 1993, *Il corpo è fatto di sillabe*, Palermo, Sellerio.
- HORNUNG CH., 2020, *Klerus und Magie. Zur Verurteilung magietreibender Kleriker in der Spätantike*, in L. Seehausen, P. Enke, J. Herzer (Hrsg.), *Religion als Imagination. Phänomene des Menschseins in den Horizonten theologischer Lebensdeutung. Festschrift für Marco Frenchkowski*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, pp. 303-314.
- HORROCKS, G., 1997, *Greek: A History of Language and its Speakers*, London / New York, Longman.
- IRIGOIN, J. 2000, *Viri divites et eruditi omni doctrina, graeca quoque et latina*, "ΚΩΚΑΛΟΣ" XLIII-XLIV, pp. 139-151.
- JORDAN, D. R. 1984, *Two Christian Prayers from Southeastern Sicily*, "GRBS" 25, pp. 297-302.
- JORDAN, D. R. 1985, *A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora*, "GRBS" 26, pp. 151-197.
- JORDAN, D. R. 1997, *Two Curse Tablets from Lilybaeum*, "GRBS" 38, pp. 387-396.
- JORDAN, D. R. 2000a, *New Greek Curse Tablets (1985-2000)*, "GRBS" 41, pp. 5-46.
- JORDAN, D. R. 2000b, *Ephesia Grammata at Himera*, "ZPE" 130, pp. 104-107.
- JORDAN, D. R. 2000c, *Cloud-Drivers and Damage from Hail*, "ZPE" 133, pp. 147-148.
- KANTOROWICZ, E. H. 2006, *Laudes Regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel medio evo*, Milano, Medusa (ed. or. *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Rulers Worship*, Berkeley, University of California Press, 1946).
- KARLSSON, L. 1995, *Filatterio*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana (<https://www.treccani.it/enciclopedia/filatterio/>).
- KORHONEN, K. 2010, *Greek and Latin in the Urban and Rural Epigraphy of Byzantine Sicily*, "Acta Byzantina Fennica" N.S. 3, pp. 116-135.
- KORHONEN, K. 2012, *Sicily in the Roman Imperial Period: Language and Society*, in Tribulato, O. (Ed.), *Language and Linguistic Contact in Ancient Sicily*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 326-369.
- KORHONEN, K. 2016, *Questioni del bilinguismo siciliano antico in lunga durata*, "Linguarum Varietas" 5, pp. 116-120.
- KOTANSKY, R. 1980, *Two Amulets in the Getty Museum: A Gold Amulet for Aurelia's Epilepsy. An inscribed Magical Stone for Fever, "Chills", and Headache*, "J. P. Getty Museum Journal" 8, pp. 181-188.
- KOTANSKY, R. 1994, *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I. Published Texts of Known Provenance. Text and Commentary*, Springer Fachmedien, Wiesbaden.
- KOTANSKY, R., 1997, *Remnants of a Liturgical Exorcism on a Gem*, "Le Muséon" 108 (1997), pp. 143-156.

- KOTANSKY, R. 2019, *Textual Amulets and Writing Traditions in the ancient World*, in Frankfurter, D., (Ed.), 2019, pp. 507-554.
- LACERENZA, G. 1998, *Magia giudaica nella Sicilia tardoantica*, in Bucaria, N. (a cura di), *Gli Ebrei in Sicilia dal Tardoantico al Medioevo. Studi in onore di Mons. Benedetto Rocco*, Palermo, Flaccovio, pp. 293-310.
- LACERENZA, G. 2002a, *Gli amuleti giudaici e sincretistici della Sicilia tardoantica e bizantina*, in Bucaria, N., Luzzati, M., Tarantino, A. (a cura di), *Ebrei e Sicilia*, Regione Siciliana, Palermo, Flaccovio Editore, pp. 53-58.
- LACERENZA, G. 2002b, *Jewish Magicians and Christian Clients in Late Antiquity: The Testimony of Amulets and Inscriptions*, in Rutgers, L. V. (Ed.), *What Athens has to do with Jerusalem. Essays on Classical, Jewish and Early Christian Art and Archaeology in Honor of Gideon Foerster*, Louvain, Peeters, pp. 393-419.
- LIBERTINI, G. 1927, *Laminetta plumbea iscritta da S. Giovanni Galermo (Catania)*, "R.I.G.I" 11, 3-4, pp. 105-109.
- LOMAS, K. 2000, *Between Greece and Italy: An External Perspective on Culture in Roman Sicily*, in Smith, C., Serrati, J. (Eds), *Sicily from Aeneas to Augustus. New Approaches in Archaeology and History*, Edinburg, Edinburg University Press, pp. 161-173.
- LÓPEZ JIMENO, M. DEL A. 1991, *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Amsterdam, A. M. Hakker.
- LÓPEZ PÉREZ, M. 2021, *La gemmas uterinas y la terapéutica de las piedras en la obra de Oribasio de Pérgamo*, "Acta Class. Uni. Scientiarum Debrecen." 57, pp. 95-105.
- LUCK, G. (a cura di) 1997, *Arcana Mundi. Volume I. Magia, miracoli, demonologia*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori Editore.
- MALARA, G. 1909, *Vocabolario dialettale calabro-reggino-italiano*, Reggio Calabria, Calabrò.
- MALDOMINI, F. 2008, *Due nuovi testi di magia rurale*, "ZPE" 164, pp. 159-179.
- MALDOMINI, Francesca 2018, *Pratiche testuali e tracce di 'ricerca magica' nei formulari in greco*, "MHNH" 18, 37-54.
- MANGANARO, G. 1963a, *Nuovi documenti magici della Sicilia orientale*, "RAL" Serie VIII, 17,1-2, pp. 57-74.
- MANGANARO, G. 1963b, *Un pinax di Siracusa con figura di Artemide-Iside*, in "Cronache di Archeologia e Storia dell'Arte" 2, pp. 64-78 e tav. XIII.
- MANGANARO, G. 1964, *Un ovetto magico di pietra*, "RAL", Serie VIII, 19,1-2, pp. 24-30.
- MANGANARO, G. 1989 [1995], *Documenti magici della Sicilia dal III al VI sec. d. C.*, in Mazza, M. (a cura di), *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messina, Sicania, pp. 13-27.
- MANGANARO, G. 1993, *Greco nei pagi e latino nelle città della Sicilia "romana" tra I e VI secolo d.C.*, in Calbi, A., Donati, A., Poma, G. (a cura di), *L'epigrafia del villaggio*, Faenza, Fratelli Lega Editori, pp. 543-594.
- MANGANARO, G. 1994a, *Nuovo manipolo di documenti "magici" della Sicilia tardoantica*, "RAL", Serie IX, 5,3, pp. 485-517.
- MANGANARO, G. 1994b, *Inscrizioni esorcistiche della Sicilia bizantina*, in Curti, C., Crimi, C. (a cura di), *Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro*, Catania, Università degli Studi di Catania, pp. 457-464.
- MANGANARO, G. 1999, *L'epigrafia greca di Sicilia*, "ASNP" Serie IV, Quaderni 2, pp. 417-424.
- MANGANARO, G. 2001, *Byzantina Siciliae*, "Minima Epigraphica et Papyrologica" 5, pp. 131-178.
- MANGANARO, G. 2002a, *Dall'Egitto alla Sicilia (II sec. a.C. – VI sec. d.C.)*, "Mediterraneo Antico" V, 2, pp. 615-638.

- MANGANARO, G. 2002b, *Ebrei grecanici nella Sicilia imperiale. Documentazione epigrafica e figurativa*, in Bucaria, N., Luzzati, M., Trantino A., a cura di, *Ebrei e Sicilia*, Regione Siciliana, Palermo, Flaccovio Editore 2002, pp. 31-41. [= Manganaro 2004-2005].
- MANGANARO, G. 2004-2005, *Ebrei grecanici nella Sicilia d'età imperiale. (Documentazione epigrafica e figurativa)*, "Minima Epigraphica et Papyrologica" 9-10, pp. 357-372. [= Manganaro 2002b]
- MANGANARO, G. 2007, *Magia benefica nella Sicilia tardo-antica*, "Epigraphica" 69 (2007), pp. 263-286.
- MARKUS, R. A. 1990, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARTINEZ MAZA, C., 2014, *Recursos Mágicos Paganos en la Iglesia Tardoantigua*, "MHNH" 14 (2014), pp. 9-24.
- MARTINO, P., 1998, *Abradacabra*, Roma, Il Calamo, 1998.
- MASTROCINQUE, A. 1998, *Studi sulle gemme gnostiche*, "ZPE" 120, pp. 111-122.
- MASTROCINQUE, A. 2005, *Amuleto per l'utero dal territorio di Gela*, "ZPE" 150, pp. 168-170.
- MASTROCINQUE, A. 2004, *Magia agraria nell'impero romano*, "Mediterraneo Antico" 7,2, pp. 795-836.
- MASTROCINQUE, A. (a cura di), 2003, *Sylloge Gemmarum Gnosticarum. Parte I*, Bollettino di Numismatica, Monografia 8.2.I, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
- MASTROCINQUE, A. (a cura di), 2007, *Sylloge Gemmarum Gnosticarum. Parte II*, Bollettino di Numismatica, Monografia 8.2.II, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
- MASTROCINQUE, A. (a cura di), 2014, *Les Intailles Magiques du Département des Monnaies, Médailles et Antiques de la Bibliothèque Nationale de France*, Paris, BNF.
- MAZZA, M. 2000, *I Vandali, la Sicilia e il Mediterraneo nella Tarda Antichità*, "ΚΩΚΑΛΟΣ" XLIII-XLIV, pp. 107-138.
- MENDEZ DOSUNA J. 1993a: *El cambio de <e> en <i> ante vocal en los dialectos griegos: ¿ una cuestión zanjada?*, in *Actas del II Coloquio Internacional de Dialectología griega*, Madrid, pp. 237-259.
- MENDEZ DOSUNA J. 1993b: *Metátesis de cantidad en jónico-ático y heracleota*, "Emerita" 61, pp. 95-134.
- MICHEL, S. 2004, *Die Magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.
- MONACA, M. (a cura di) 2009, *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico tra magica e magia*, Cosenza, Edizioni Lionello Giordano, 2009.
- MONACA, M. 2017, *A scuola di magia. Gli strumenti del mago tra papiri e gemme: rileggendo PGM IV, 2006-2139*, in Suarez, E., Blanco, M., Chronopoulou, E., Kanzobre, I. (editores), *Magikè Téchnē. Formación y consideración del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, Clásicos Dykinson, pp. 159-176.
- MONDELLO, CH. 2013, *Simboli nuovi e simboli antichi sui contorniati*, "Hecate" 3, pp. 121-136.
- MONTEROSSO, G., MANENTI, A., MUSUMECI, A., STORACI, E. 2023, *Il museo archeologico Regionale "Paolo Orsi" di Siracusa. Guida*, Milano, Electa.
- NAVEH, J., SHAKED, S. 1985, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem, Magnes.
- NERI, V. 2014, *La repressione penale della magia: principi e prassi giudiziaria. Le testimonianze antiochene*, in Escribano Paño, M. V., Lizzi Testa, R. (Eds), *Política, religión y legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V d.C.) = Politica, religione e legislazione nell'Impero romano (IV e V secolo d.C.)*, Bari, Edipuglia, pp. 199-214.

- NOCENTINI, A., 2006, *Residui di greicità bizantina nei dialetti dell'Italia mediana*, "Abruzzo" 42-44, pp. 135-150.
- NOY, D. 1993, *Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume I. Italy (excluding the City of Rome)*, Spain and Gaul, Cambridge, Cambridge University Press [JIWE].
- OGDEN, D. 2020, *Lucian's Chaldaean Snake-blaster and the Hagiographical Dragon-fight Tradition*, in Rocca, G., Bevilacqua G. (a cura di) 2020, pp. 229-248.
- OZÓG, M. 2014, *Magic Practices against Human Life and Health in Late Antiquity as Reflected in Church Legislation*, "Vox Patrum" 63, pp. 243-252.
- OLIVERI, F. 1995, *Giudei, fenici e musulmani di Sicilia*, in *Italia Judaica. Gli Ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492. Atti del V Convegno Internazionale, Palermo (15-19 giugno 1992)*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, pp. 296-303.
- PAGLIARA, A. 2009, *Contributo alla storia di Sicilia nel V secolo d.C.*, Macerata, Edizioni dell'Università di Macerata [Quaderni SEIA N.S. XIV].
- PALMIERI, S. 2021, *Cristiani ed Ebrei nell'Italia meridionale tra antichità e medioevo*, Napoli, Unior Press [Archivio di Sudi Ebraici X].
- PASCHOUD, F. 2008, *La Sicilie dans la littérature et l'imaginaire de l'antiquité tardive*, "ΚΩΚΑΛΟΣ" XLVII-XLVIII, tomo I, pp. 49-61.
- PITRÈ, G. 1896, *Medicina popolare siciliana / raccolta ed ordinata da G.P.*, Torino - Palermo, C. Clausen. Ristampa in unico volume, Firenze, Barbera, 1949.
- POCETTI, P. 1991, *Forma e tradizioni dell'inno magico nel mondo classico*, in Cassio, A. C. (a cura di), *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di un Colloquio (Napoli 21-24 ottobre 1991)*, = A.I.O.N. Sez. Filologico-Letteraria 13, pp. 179-204.
- POCETTI, P. 1995, *Lingue speciali e pratiche di magia nelle lingue classiche*, in Bombi, R. (a cura di), *Lingue speciali e interferenza. Atti del Convegno Seminariale, Udine 6-7-maggio 1994*, Roma, Il Calamo, pp. 255-273.
- POCETTI, P. 2015, *Le plurilinguisme de la Grande-Grèce dand le cas d'un genre épigraphique: les tabellae defixionis du domain sabellique*, in Dupraz, E., Sowa, W. (sous la dir. de), *Genres épigraphiques et langues d'attestation fragmentaire dand l'espace méditerranéen*, PURH, Mont-Saint-Aignan, 375-407.
- POCETTI, P. 2021, *Plurilinguismo a Lilybaeum nella prima età romana*, in Aliffi, M. L., Bartolotta, M., Nigrelli, C. (a cura di), *Perspectives on Language and Linguistics. Essays in honour of Lucio Melazzo*, Palermo, Palermo University Press, pp. 395-422.
- PONTANI, F. M. 1968, *Grammatica del greco moderno*, Vol. I: *Fonetica e morfologia*, Vol. II: *Esercizi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- PRADEL, F. 1907, *Griechische un süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Töpelmann, Giessen, 1907.
- PRAG, J. R. W. 2002, *Epigraphy by Numbers: Latin and the Epigraphic Culture in Sicily*, in Cooley, A. E. (Ed.), *Becoming Roman, Writing Latin?*, Portsmouth, RI, pp. 15-31. (Journal of Roman Archaeology Supplementary Series, No. 48).
- PRAG, J. R. W. 2019, *I.Sicily, Open Scholarship, and the Epigraphic Landscape of Hellenistic/Roman Sicily*, "Ktēma" 44, pp. 107-121.
- PREISENDANZ, K., HENRICHS, A. 1972, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri, I*, Teubner, Stuttgart (2ª edizione).
- PREISENDANZ, K., HENRICHS, A. 1974, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri, II*, Teubner, Stuttgart (2ª edizione).
- PRICOCO, S. 2000, *Studi recenti su alcuni aspetti e problemi del primo cristianesimo in Sicilia*, ΚΩΚΑΛΟΣ XLIII-XLIV, pp. 813-826.

- PUGLIESE CARRATELLI, G., 1953a, *Epigrafi magiche cristiane della Sicilia orientale*, "RAL" S. VIII, 8, 3-4, pp. 181- 189.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. 1953b, *Sicilia XVIII - Palazzolo Acreide. Epigrafi cristiane della collezione Iudica*, Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei - Notizie di Scavi dell'antichità, Serie VIII, 7, pp. 345-352.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. 1956, *Silloghe delle epigrafi acrensi*, in Bernabò Brea, L., *Akrai*, Catania, Tip. La cartotecnica di Scicali e Molino, pp. 151-177.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. 1990, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna, Il Mulino.
- PUTZU, I. 2021, *Comunità di pratica, comunità di discorso e comunità testuali tra sincronia e diacronia: alcune considerazioni preliminari*, "Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology, and Literature" 12,1, pp. 66-88 <https://rhesis.it>.
- RIBERI, P., CAPUTO, I. 2021, *Abraxas. La magia del tamburo. Il culto dimenticato del dio cosmico, dallo sciamanesimo alla gnosi*, Milano-Udine, Mimesis.
- RIZZO, F. P. 1994/'95, *I 'Formulari di Mosè': un documento acrense delle paure e delle speranze dell'uomo tardo-antico*, "Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo", Serie V, 15, pp. 73-119.
- RIZZO, R., 2000, *Il Pervigilium Veneris e i rapporti Roma-Sicilia-Africa*, "ΚΩΚΑΛΟΣ" XLIII-XLIV, pp. 75-83.
- RIZZO, R. 2012a, *Culti e miti della Sicilia antica e protocristiana*, Caltanissetta/Roma, Salvatore Sciacca Editore.
- RIZZO, R. 2012b, *Papa Gregorio Magno e gli ebrei di Sicilia*, "MEDIAEVAL SOPHIA. Studi e Ricerche sui saperi medievali", E-Review semestrale dell'Officina di Studi Medievali12 (luglio-dicembre 2012), pp. 223-251.
- RIZZONE, V. G. 2008, *Vecchie e nuove, vere e presunte iscrizioni tardoantiche della campagna netina*, "Nea Rhome" 5, pp. 17-26.
- RIZZONE, V. G. 2010, *Documenti epigrafici paleocristiani e bizantini dal territorio etneo occidentale (Paternò, Adrano, Biancavilla)*, "Annuario Beni Culturali" Biancavilla, pp. 115-122.
- RIZZONE, V. G. 2011a, *Opus Christi Edificabit. Stati e funzioni dei cristiani di Sicilia attraverso l'apporto dell'epigrafia (secoli IV-VI)*, Troina, Città Aperta Edizioni.
- RIZZONE, V. G. 2011b, *Riflessi di liturgie dei morti nelle iscrizioni paleocristiane e proto-bizantine della Sicilia*, in Aleo, F., Gisana, R., Zito, G. (a cura di), *In servitio magistris. Miscellanea in onore dei docenti emeriti dello Studio Teologico S. Paolo*, Troina, Città Aperta, pp. 439-454.
- RIZZONE, V. G. 2014/5, *Lecture e riletture di iscrizioni della Sicilia orientale*, "SEIA" XIX-XX, pp. 71-97.
- RIZZONE, V. G. 2016a, *Inedite lamine magiche del territorio siracusano*, "Sicilia Antiqua" XIII, pp. 159-163.
- RIZZONE, V. G. 2016b, *Addenda et Corrigenda a "Opus Christi Edificabit. Stati e funzioni dei cristiani di Sicilia attraverso l'apporto dell'epigrafia"*, "Synaxis" XXXIV,1, pp. 59-84.
- RIZZONE, V. G. 2017, *Una lamina magica rinvenuta a Vendicari*, "Le Muse" 5,2, 16-19.
- RIZZONE, V. G. 2023, *Citazioni bibliche nelle iscrizioni tardoantiche. Per un'appendice siciliana alla Biblia Epigraphica di A. E. Felle*, in Bisconti, F., Braconi, M., de Maria, L., Lo Faro, M. D., Spera, L. (a cura di), ἡ ἀμειπτος ζήσασα χρηστῶς καὶ σεμνῶς. *Scritti per Mariarita Sgarlata*, Todi, τὰυ Editrice, pp. 501-518.

- ROCCA, G., BEVILACQUA G. (a cura di) 2020, *Gift of a Book. Studi in memoria di David Jordan*, Alessandria, Edizioni Dell'Orso.
- ROHLFS, G. 1977, *Grammatica storica dei dialetti italogreci (Calabria, Salento)*, München, Beck.
- ROTILI, M. 2023, *Evidenze insediative nella Sicilia dell'alto medioevo*, in Archetti, G., Piazza, E. (a cura di), *La Sicilia nei secoli VI-X. Dinamiche di poteri e culture fra Oriente e Occidente. In onore di Carmelina Urso*, Brescia, Centro studi longobardi, pp. 203-227.
- RUSSO A., GUARNERI, F., BORGHINI, S., POZZI, M. (Eds) 2023, *L'amato di Iside. Nerone, la Domus Aurea e l'Egitto*, Napoli, Artem.
- RUTGERS, L. V. 1997, *Interaction and its Limits: Some Notes on the Jews of Sicily in Late Antiquity*, "ZPE" 115, pp. 245-256.
- RUTGERS, L. V. 2002, *Gli Ebrei in Sicilia nel tardoantico*, in Bucaria, N., Luzzati, M., Trantino, A. (a cura di), *Ebrei e Sicilia*, Regione Siciliana, Palermo, Flaccovio Editore, pp. 43-52.
- SÁNCHEZ NATALÍA, C. 2013, *Le defixiones durante la tarda antichità e la loro iconografia*, "Chaos e Kosmos" 14, pp. 1-16. <http://www.chaosekosmos.it/>
- SANTI, C. 2015, *Prefazione. Figure del sacro nell'età della crisi, II-IV secolo e.v.*, in Sanzi, E., 2015, pp. 11-17.
- SANZI, E. 2015, *Maghi, sacerdoti, santi. Un itinerario storico-religioso attraverso la "crisi" dei primi secoli della nostra era*, Roma, Lithos Editrice.
- SCANDALIATO, A., MULÈ, N. 2014, *Percorsi ebraici a Siracusa. Il mistero della chiesa che non fu mai sinagoga e della sinagoga trasformata in chiesa*, Firenze, Giuntina.
- SCHMOLL, U. 1963-'64, *Die hebräische Inschrift des Goldsplättchens von Comiso*, "ZDMG" 113, pp. 512-514 (Taf. I-IV).
- SFAMENI GASPARRO G. 1973, *I culti orientali in Sicilia*, Leiden, Brill "EPRO" 31.
- SFAMENI GASPARRO G. 2008, *La Sicilia nei secoli II-V d.C.: approdo di tendenze e di movimenti*, "ΚΩΚΑΛΟΣ" XLVII-XLVIII, tomo I, pp. 97-136.
- SFAMENI GASPARRO G. 2017, *Il mago e i suoi clienti: rivelazione di saperi, epifania divina e arte magica*, in Suárez, E., Blanco, M., Chronopoulou, E., Canzobre, I., (Eds), *Magikè Techne. Formación y consideración social del mago en el munfo antiguo*, Madrid, Clásicos Dykinson, pp. 47-64.
- SGARLATA, M. 2011, *Pro sua devotione. Le pulsioni autonomistiche dell'evergetismo monumentale cristiano nella Sicilia orientale tra V e VI secolo*, in Rotondo, A. (a cura di), *Studia Humanitatis. Saggi in onore di Roberto Osculati*, Roma, Viella, pp. 135-151.
- SIMONSOHN, S. 2011, *Tra Scilla e Cariddi. Storia degli ebrei in Sicilia*, Roma, Viella.
- SIMONSOHN, S. 2014, *The Jews of Italy. Antiquity*, Leiden / Boston, Brill.
- STRICKER, B. H. 1963, *De geboorte van Horus. I. Ex Oriente Lux*, Leiden, Brill.
- TEJA, R. 2014, *De 'cuentos de viejas' a objetos sagrados: la 'cristianización' del amuleto-phylakterion en la Iglesia antigua*, "MHNH" 14, 71-96.
- THOMPSON, R. 2013, *Vowel Fronting*, in Giannakis, G. K. (Ed.), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, Leiden, Boston, Brill [accesso online 18 agosto 2023 <http://dx.doi.org/10.1163/2214448X_eagll_SIM_00000548].
- THORLACIUS, D. B. 1829, *Momumentorum Siculorum Speciminis secundi particula prior*, Hauniae, Janus Hostrup Schultz.
- TOSI, M. 2011, *Dizionario delle divinità dell'Antico Egitto*, Torino, Ananke.
- TRIBULATO, O. 2011, *The Stone-Cutter's Bilingual Inscription from Palermo (IG XIV 297 = CIL X 5276): a New Interpretation*, "ZPE", 177, pp. 131-140.
- TRIBULATO, O. 2012, *Siculi Bilingues? Latin in the Inscriptions of Early Roman Sicily*, in Tribulato, O. (Ed.), pp. 291-325.

- TRIBULATO, O. (Ed.), *Language and Linguistic Contact in Ancient Sicily*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TROMBLEY, F. R. 1995, *Hellenistic Religion and Christianization C. 370-529*, Leiden - New York, Köln, Brill.
- UGGERI, G. 2008, *La Sicilia sulla rotta tra Roma e l'Africa (III-VI sec. d.C.)*, "ΚΩΚΑΛΟΣ" XLVII-XLVIII, tomo I, pp. 63-95.
- URBINI, S. 2011, *Abracadabra. Lettura della tavola 23a di Mnemosyne*, "La Rivista di Engramma" 92, pp. 46-62.
- VALLARINO, G. 2010, *Parole invisibili*, "Opuscula Epigraphica" 12, pp. 87-93.
- VARVARO, A. 1981, *Lingua e storia in Sicilia*, Palermo, Sellerio.
- VARVARO, A. 2014, *Vocabolario storico-etimologico del siciliano*, 2 voll., Strasbourg, Éditions de linguistique et de philologie.
- VASQUEZ HOYS, A. M., 2009, *Arcana Magica. Diccionario de símbolos y términos mágicos*, UNED Ediciones.
- VERA, D. 2000, *Fra Egitto ed Africa, fra Roma e Costantinopoli, fra annona e commercio: la Sicilia nel Mediterraneo tardoantico*, "ΚΩΚΑΛΟΣ" XLIII-XLIV, pp. 33-73.
- VERMASEREN, M. J. 1982, *La sotériologie dans les Papyri Graecae Magicae*, in Bianchi, U., Vermaseren, M. J., *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio Internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Roma 24-28 settembre 1979*, Leiden, Brill, pp. 17-30.
- VERSNEL, H. S. 1991, *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*, "Numen" 38,2, pp. 177-197.
- VIGLIONE, A. 2010, *Le immagini figurate nei documenti magici*, in "Opuscula Epigraphica" 12, pp. 119-131.
- VITELLOZZI, P. 2014, CΘENEXE COYΘIC. *Considerazioni su un gruppo di gemme magiche di età imperiale*, "ArcheoArte" 3, pp. 183-193.
- VITELLOZZI, P. 2015, *La voce dell'uomo e la voce del cosmo. Percezione della dimensione sonora nella magia ellenistico-romana*, "Medea" 1,1, pp. 1-21 (DOI: <https://doi.org/10.13125/medea-1822>)
- VOGLIANO, A., PREISENDANZ, K. 1949, *Laminetta magica siciliana*, "Acme" 1, pp. 73-85.
- WESSELY, K. 1886, *Ephesia Grammata*, Wien, A. Pichlers Witwe & Sohn.
- WILSON, R.J.A. 2013, *An Unusual Early Byzantine "Thrice-Holy!" Inscription and Accompanying Design from Punta Secca, Sicily*, "Phoenix" 67, pp. 163-181.
- WINKELMAN, M. 1982, *Magic: A Theoretical Reassessment*, "Current Anthropology" 23,1, pp. 37-66.
- WÜNSCH, R. 1897, *Defixionum Tabellae Atticae*, Berolini, apud G. Reimerum.
- WÜNSCH, R. 1898, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig, Teubner.
- WÜNSCH, R. 1907, *Antike Fluchtafeln*, Bonn, A. Marcus und Veber's Verlag.
- WÜNSCH, R. 1909, *Deisidaimoniaka*, "Archiv für Religionwissenschaft" 12 (1909), pp. 1-45.
- ZAGO, M. 2010, *"Al modo dei profeti". Strategie di scrittura e di enunciazione in alcuni testi rituali greco-egiziani*, "Humanitas" 65, pp. 831-850.
- ZELLMANN-ROHRER, M. W., MARTÍNEZ-CHICO, D. 2021, *A Sicilian Amulet in Madrid and its Tradition*, "GRBS" 61,1, pp. 62-72.
- ZINZI, M. 2018, *Verbi di affidamento nella magia aggressiva greca: uno studio diacronico e testuale*, "MHNH" 18, pp. 55-76.

Postfazione

Magica Parerga

FRANCO CREVATIN

Il passaggio della magia da una tecnica orale ad una basata su supporti scritti è uno dei prodotti dell'interazione culturale nell'Egitto greco e romano (Crevatin 2018; 2020). La scrittura implica la costituzione di tipologie testuali e di possibilità di accedere a materiale librario (in generale v. Faraone, Torallas Tovar 2022). Una figura che riassume il complesso e diacronico sistema di relazioni culturali è il serpente leontocefalo con testa nimbata *Chnoubis*, comunissimo su amuleti e gemme magiche (Dasen, Nagy 2012). Originariamente *Chnoubis* era un'importante stella decanale del cielo notturno (Hephaest. *Astrol. Apotel.* p. 11, 15), l'egiziano *knm.t*, ma esso si può presentare come modesta presenza protettiva o di guarigione, come divinità solare, creatrice e talora sembra associato al sommo dio di Israele. In questa storia di sempre rinnovato favore popolare va notato il simbolo del dio, $\text{---}\text{SSS}\text{---}$, una resa graficamente corsiva dell'immagine del decano, ossia un cobra in posizione eretta il cui corpo è attraversato da tre serpenti: tale immagine è di tradizione egiziana colta (von Lieven 2000).

La magia dell'Egitto greco e romano è stata una tecnica sempre aperta all'innovazione interculturale e quanto segue mi pare un caso altrettanto esemplare. Su amuleti e papiri compare frequentemente la serie vocalica $\alpha\eta\iota\omega\upsilon\sigma$, Non è un nome proprio, anche se talora è scritto su figure di *daimones*, né ha caratteri di *vox magica*, pare piuttosto un richiamo ad una dimensione mistica: spesso,

seguendo K. Preisendanz, si sono identificate le vocali con i sette pianeti o con l'interezza del mondo celeste. Il fatto dal quale procedere è che in età romana il sistema vocalico del greco era largamente mutato, per cui all'identità dei simboli grafici non corrispondeva più un'identità fonica o fonologica, dunque ciò che contava nella sequenza $\alpha\epsilon\eta\iota\omicron\omega\upsilon$ era il numero dei segni, appunto sette. La creazione della sequenza è stata un'operazione colta e semplice, favorita dal ruolo assunto dalla scrittura nella pratica magica dell'Egitto greco e romano. È nella cultura religiosa e nella mistica ebraica, recepite in ambiente egiziano, che va identificata la funzione del numero 7, è il numero della completezza, della perfezione, quasi il numero di Dio (Collins 2016). Queste idee furono condivise dal primo Cristianesimo ed hanno lasciato tracce evidenti nelle parlate neolatine (Ruffini in st.). Mi riferisco a espressioni come *sudare sette camicie*, *fare il giro delle sette chiese* o *sette bellezze*, nelle quali sette indica semplicemente la totalità. Lo stesso senso di completezza, verosimilmente attribuito al mondo umano e divino, va attribuito a mio parere alla sequenza vocalica della magia.

Riferimenti bibliografici

- COLLINS, A.Y. 2016, *Numerical symbolism in Jewish and early Christian apocalyptic literature*, Berlin, De Gruyter.
- CREVATIN, F. 2018 (Ed.), *Egitto crocevia di traduzioni*, Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste.
- CREVATIN, F. 2020 (Ed.), *Incontri della scrittura*, Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste.
- DASEN, V., NAGY, A.M. 2012, *Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale*, "Anthropozoologica" 47, pp. 291-314.
- FARAONE, C.A., TORALLAS TOVAR, S. 2022, *The Greco-Egyptian magical formularies. libraries, books and individual recipes*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- JOHNSTON, J., GARDNER, I. 2023 (Eds.), *Drawing spirit: the role of images and design in the magical practice of late antiquity*, Berlin, De Gruyter.
- RUFFINO, G. 2024, *Sette: la sacralità di un numero nel parlare quotidiano*, "Lingue Linguaggi", 61 (2024), 17-26, <http://siba-ese.unisalento.it/index.php/linguelinguaggi/article/download/28308/23212>
- VON LIEVEN, A. 2000, *Die dritte Reihe der Dekane oder Tradition und Innovation in der spätägyptischen Religion*, "Archiv für Religionsgeschichte", 2, 2000, pp. 21-36.

Questo lavoro si propone di presentare un'analisi dei testi di carattere magico-religioso provenienti dalla Sicilia e databili al periodo compreso tra III e VIII secolo dell'era volgare, che si ispira ai principi e ai metodi della sociolinguistica storica. La raccolta integrale di questo corpus documentario si presenta anche come uno strumento di lavoro che può rivelarsi prezioso per ulteriori indagini, considerato il carattere sparso e spesso non agevolmente accessibile di questo genere di documentazione epigrafica. In conseguenza del taglio metodologico prescelto, che è dettagliatamente descritto nel I capitolo, viene offerta innanzi tutto un'analisi approfondita dei documenti considerati più rilevanti, tanto per l'aspetto linguistico quanto dal punto di vista culturale; l'analisi riguarda tutti gli aspetti 'interni' dei singoli documenti, dalla *mise en page* epigrafica, alle questioni filologiche, agli aspetti linguistici (capitoli II e III). Su questa base si offre una descrizione del tipo di greco impiegato nei documenti magico-religiosi, cercando di inquadrarlo nel sistema linguistico del greco tardo-antico, con particolare attenzione al repertorio linguistico della Sicilia d'età imperiale, caratterizzato dalla compresenza di greco e latino (capitolo V). Il quadro culturale e religioso in cui si inserisce questo tipo di documenti è oggetto della ricostruzione presentata nel VI capitolo, anche sulla scorta delle ricorrenze intertestuali rilevate tra i documenti magico-religiosi siciliani e altre tipologie documentarie come i papiri magici e le gemme magiche, che hanno conosciuto una larga circolazione nel bacino del Mediterraneo (Capitolo IV).

La combinazione dei dati 'interni' e di quelli 'esterni' permette di delineare quale circolazione abbiano avuto i documenti magico religiosi nella società siciliana tardo-antica, per quanto riguarda tanto gli autori di questi testi quanto le persone cui questi erano destinati (Capitolo VII).

CARLO CONSANI, formatosi alla scuola glottologica pisana negli anni '70, ha insegnato linguistica e sociolinguistica all'Università degli studi "G. D'Annunzio" di Chieti e Pescara. Tra i suoi interessi di ricerca: le lingue e scritture dell'Egeo nell'età del Bronzo e del Ferro, la variazione linguistica e sociale del greco antico e tardo-antico, i processi di standardizzazione linguistica e le connesse questioni relative alle alloglossie. Oltre ai contributi comparsi su periodici italiani e stranieri è autore di *ΔΙΑΛΕΚΤΟΣ. Contributo alla storia del concetto di 'dialetto'* (1991), *Sillabe e sillabari fra competenza fonologica e pratica scrittoria* (2003), *Scritti scelti* (2019). Per le Edizioni dell'Università di Trieste ha curato il volume *Lingue e scritture nell'Egeo pregreco* (2023).

