
**GLI EBREI IN SICILIA
DAL TARDOANTICO AL MEDIOEVO**

STUDI IN ONORE DI MONS. BENEDETTO ROCCO

a cura di Nicolò Bucaria

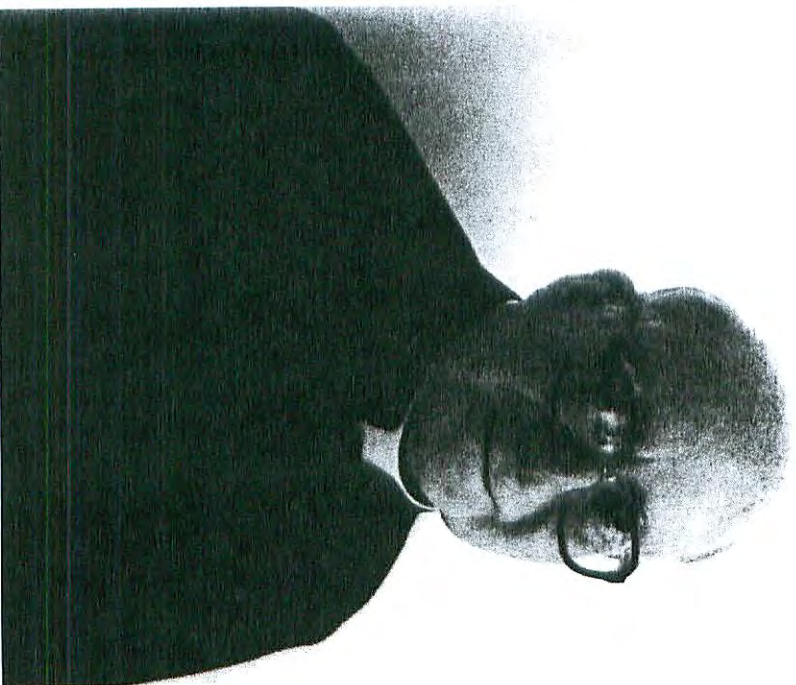


Foto Fabio Marino

FLACCOVIO EDITORE

preazione: «O Signore Onnipotente! Isacco Ma'alem (ossia Isacco Maestro) nell'anno 5239». Credo peraltro che sia necessario un chiarimento sul significato dell'espressione «Isacco Maestro».

Infatti, a mio parere, non è scritta qui la parola *עולם* (mondo), bensì un qualche attributo di Isacco, che lo distingueva da tutti gli altri Isacchi. Secondo la consuetudine dovrebbe comparire il nome del padre, a meno che non esista un attributo che lo identifichi meglio.

Occorre ora ricordare che nel Meridione, fino all'espulsione degli ebrei, si aggiungeva sovente il nome della professione in arabo. Tale lingua, che gli ebrei adoperarono per centinaia d'anni, venne conservata, sia per i nomi propri che per quelli delle professioni. Credo dunque che il nostro Isacco fosse un maestro oppure che appartenesse a una famiglia di maestri, e quindi fosse riconosciuto per la sua professione, *Ma'alem* - *עולם*⁶. Se lo traducessimo in ebraico, lo chiameremmo *עולם המורה* e, in italiano, Isacco Maestro.

Nomi come *מורה* (orefice) o *מורה* (ceramista) oppure, come abbiamo trovato in Sicilia, *מורה* (*sthor*, cioè tintore)⁷ o ancora, a Matera, *מורה* (*bezron*, cioè colui che è responsabile del cortile), confermano la mia supposizione che il nome Isacco Ma'alem si riferisca al nome proprio e all'attributo della stessa persona.

Mi trovo invece anch'io concorde sulla data. Vorrei solo fare una piccola osservazione: la linea incisa sopra la lettera *מ* nella data non è uno sbaglio nella collocazione della lettera incominciata troppo in alto, e che sarebbe poi stata scolpita in basso durante il lavoro d'incisione, ma è anche questa un'interpretazione di un segno comune per le date ebraiche: le migliaia si scrivono con la linea sulla *מ*, che rappresenta il numero 5, e poiché si tratta di migliaia, la *מ* corrisponde a 5.000 e il resto delle lettere rappresenta le unità. Il punto al di sopra della lettera rappresenta infatti il numero delle unità, in questo caso: 200 + 30 + 9 = 239. A questo numero si deve aggiungere come consuetudine 1240. Quindi la data è precisamente quella determinata da Benedetto Rocco: 1479. Nelle date ebraiche le migliaia dalla creazione del mondo si indicano con la linea orizzontale, le unità con un punto sovrapposto alla lettera.

Ritengo pertanto che l'interpretazione dell'epigrafe, di cui per primo Benedetto Rocco ha affrontato e risolto la lettura, possa essere così migliorata:

1. *מורה מורה*
2. *עולם*
3. *מורה*
4. *עולם*

1. Dio Onnipotente, Isacco
2. Maestro
3. nell'anno
4. 5239 (1479)

6. Un Meir b. Shabbetai *עמר* è ricordato anche a Marsala. Nel 1482 copio per Mosca b. Elia *מורה* un commento alla Mishna *Avoth* di Jonah Gerunde, *Mar'ot Elohim* di Enoch Constantini e una grammatica, cfr. M. Beit-Arié, "Addiziona a G. Tannan's Article on Hebrew Manuscripts copied in Sicily", *Henoch* xv (1993) II-III, 361, n. 10.

7. Cfr. B. Rocco, "Un'epigrafe ebraica incisa a Sculliana (Agrigento)", *Nicolaus* xxii (1995) I, 237-245.

MAGIA GIUDAICA NELLA SICILIA TARDOANTICA

Giancarlo Lacerenza

תבואה ע"פ ר"ח
Pr. xxii, 9

A differenza di altre regioni d'Italia, dove pure la presenza giudaica fu nel basso Impero altrettanto, quando non più consistente, la Sicilia possiede nella sua documentazione tardoantica, un patrimonio del tutto particolare rappresentato da alcuni testi epigrafici a carattere magico, di origine giudaica o nettamente influenzati dal giudaismo, il cui rinvenimento e riconoscimento è iniziato più di cento anni or sono.

Tale differenza è il primo dato che risalta, anche scorrendo il più recente dei repertori epigrafici¹, e se pure è possibile, se non molto probabile, che in futuro nuovi ritrovamenti sul territorio peninsulare giungeranno a ridimensionare tale distanza, resterà nondimeno il vantaggio della Sicilia nell'aver già offerto agli studiosi tanto materiale su cui esercitarsi, sebbene una sua valutazione unitaria e approfondita non sia in effetti ancora giunta. È sufficiente, del resto, dare un'occhiata alla "fortuna" che hanno conosciuto tali documenti al di fuori degli studi strettamente inerenti alla Sicilia, per constatare un fatto abbastanza singolare: mentre il materiale lapideo è stato complessivamente ben accolto e assorbito anche in studi più generali pertinenti a tale classe, lo stesso non può dirsi di certi amuleti, nonostante la loro rarità, anche rapportata al più esteso dei contesti mediterranei; e prova ne sia la loro assenza, anche per confronto, nei conspici e ancora recenti studi dedicati alla magia e agli amuleti giudaici, sia in lingua ebraica che, più frequentemente, aramaica².

Una rapida lettura del materiale è stata compiuta non molti anni fa da R.J.A. Wilson, in una ben documentata sintesi sulla Sicilia romana³, ma l'acribia dell'autore non ha impedito che nella discussione fossero accolti proprio i principali difetti delle prime edizioni dei testi, ossia, le ingegnose ma spesso poco fondate letture ipotizzate dagli editori. In vista di un riesame complessivo del materiale, sarà indispensabile una ricogni-

1. D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe. I. Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge U.P. 1993 (= *JWE* I).

2. J. Naveh, S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem-Leiden 1983 (1987²); E. Id., *Magical Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1993. Per gli amuleti in greco si è più fortunati, perché due di essi (Sofiana e Akai) sono stati ripresi in R. Koransky, *Greek Magical Amulets*, I, Opladen 1994.

3. R.J.A. Wilson, *Sicily under the Roman Empire*, Warminster 1990, 310-312, 414 s.

zione autoptica dei reperti non appena saranno nuovamente accessibili le rispettive raccolte, al momento in corso di riordino, presso il Museo Archeologico Regionale "Paolo Orsi" di Siracusa. Nel frattempo, argomento di questa nota sarà non tanto la verifica, nel merito, delle singole letture – che pure, in qualche caso, ho ritenuto possibile anticipare – quanto, piuttosto, il tentativo di meglio mettere a fuoco la natura di alcuni documenti e, in qualche caso, reinterpretarne i dati che possono dirsi sicuri, cercando di contestualizzarli nel loro ambito originario.⁴

1. Il primo documento è l'amuleto di rame (3 x 9,5 cm.) che si dice rinvenuto presso la contrada di Sofiana, o di Mazzarino (Caltanissetta), pubblicato anni fa da S. Sciacca⁵. La datazione proposta, fra il III e il IV sec., in base alla forma corsiva di *alpha* e *omega*, è stata verosimilmente giudicata troppo alta da R.J.A. Wilson, il quale ha suggerito in alternativa il periodo più convenzionale per questo genere di documenti, il V-VI sec.⁶ D. Noy ha prudentemente indicato un periodo compreso fra il III e il V sec.⁷

La lettura del testo fornita dal primo editore è la seguente⁸:

ΔΕΑΚΩ ΙΑ ΔΙΚΩΝ ΙΑ ΕΣΚΑ-
 ΣΕΡΑ ΙΑ ΜΙΧΑΗ ΙΑ ΓΑΒΡΗΑ
 ΙΑ ΗΝ ΙΑ ΡΑΦΑΗ ΙΑ ΟΥΡΗΑ
 ΟΥ ΕΙΛΗ ΙΑ ΤΕΛΧΗ ΙΑ
 ΟΥΝΗ ΙΑ ΕΙΣΤΡΑΗ ΙΑ ΦΟΝΙ
 ΦΝΑΗ ΙΑ ΙΑ ΩΘ ΙΑ ΤΙΒΑΩ[Ω]
 ΙΑ ΟΥΡΗ ΙΑ ΤΕΛΧΗ ΙΑ ΣΕΙΛΑΜ
 ΦΗ ΙΑ ΤΕΛΧΗ ΙΑ ΚΡΟΤ-
 ΘΗ ΙΑ ΤΒΙΤΒΑ ΙΑ ΧΡΟΥΘ[
 ΙΑ ΣΕΡΑΦΙΜ ΜΣΟΡΘΩ ΙΑ
 ΑΡΦΕΛΑΙΜ ΙΑ ΜΑΩΝ ΙΑ ΠΑΙ-
 ΖΒΟΥ ΙΑ ΑΡΦΕΛΗΜ ΙΑ ΣΕΤΝ
 ΑΠΕΜΗΘ ΦΕΥΤΕ ΑΠΟ ΤΟΥ
 ΙΟΥΔΑ ΚΑΙ ΠΑΘ ΤΟΝΕΡΡΕ[-

4. A tale proposito, ringrazio l'amico Nicolò Bucaria per aver condiviso con me le sue competenze bibliografiche e documentarie sul giudaismo di Sicilia, senza le quali questo contributo dedicato a Mons. Benedetto Rocco, incentrato su un'area d'indagine per me non usuale, difficilmente avrebbe potuto vedere la luce.

5. S. Sciacca, "Phylacteria con iscrizioni magica greco-ebraica proveniente dalla Sicilia sud-occidentale", *Kakalos* XXVIII-XXIX (1982-83): 87-104; ripreso in *JWE* 1:159 (ove però, erroneamente, si parla di una lamina in bronzo); nonché in R. Koransky, *op. cit.*, nr. 33; e ora anche da G. Veltri, "Jewish Traditions in Greek Amulets", *BIGS* (1996) 35-37. L'oggetto è attualmente a Siracusa, Museo Archeologico Regionale "Paolo Orsi", inv. 82071.

6. R.J.A. Wilson, *op. cit.*, 414 n. 124.

7. *JWE* 1, 212.

8. Secondo l'uso che mi pare più convincente, mi permetto di riportare i caratteri alla forma epigrafica maiuscola e, per praticità tipografica, di omettere sia i simboli magici (d'ora in poi, *car.*). Si noti che nella numerazione delle linee di testo data in S. Sciacca, *art. cit.*, 90 e *passim*, è stata omessa una linea fra le II-20 e 25 e che quindi tutta la numerazione successivamente usata in quella scade ne risulta sfalsata.

15 EN TON ΔΟΕΑ ΤΟΥ ΑΤΙΟΥ ΘΙΕΟΥ
 . ΨΥΘΟC Π Π Π (*car.*)
 ΙΘΡΟC ΨΗ ΖΩΘΘ ΥΑΨ
 ΥΚΟΥΤΕΡΑ ΣΑΒΑΩΘ ΜΙΧΑ[Η]Α
 ΓΑΒΡΗΑ ΑΕΒΑΧΑ ΠΕ . I
 20 . ΑΒΑΔΙ ΑΥΑΝ ΑΒΑCΑΕ [Φ]Υ
 ΜΑΕΟΝ ΘΥΒΕC ΤΟΝ ΦΟΡΟΥ[Ν]ΤΑ
 ΙΟΥΔΑ ΤΟ ΑΤΙΟΝ ΝΟΜΟΝ
 CΟΥ ΒC ΙΑΑΑ Ζ Η (*car.*) I
 ΑΒΡCΑΕ (*car.*)
 25 ΣΑΒΑΩΘ CΦΡΑΤΕΙC ΕΠΙ
 ΑΔΩΝΕΑ . C ΑΑΒΑΜ
 ΑΙΑΩΔΑΙ [*vacar*] ΙΜΑΧ
 I . . . I Π (*car.*) T (*car.*) C Η (*car.*) I
 ΜΙΧΑΗ(Α) (*car.*) Α (*car.*)
 30 ΤΙΒΙΩΘ
 CΕΡΒΙΘ Π I (*car.*) CΕΤΙ
 . . . T ΝΑΑ

A S. Sciacca va, fra gli altri meriti, riconosciuto quello di aver subito rilevato la presenza di abbondante materiale onomastico di matrice giudaica, così come l'origine giudaica dell'amuleto stesso⁹. È ovvio che, data la natura dell'oggetto, molti particolari della lettura siano perfetibili, o suscettibili di varia interpretazione; senza al momento entrare nei particolari, credo utile aggiungere alcune osservazioni a quelle già compiute da altri¹⁰.

L.1, ΔΕΑΚΩ: S. Sciacca traduce "distruggete" (con il fuoco) ricorrendo alla radice ebraica פָּרַט. Qui come in seguito, ipotizzare continui calchi da verbi o da sostantivi ebraici, può rivelarsi impresa molto incerta, e non sempre necessaria; in questo caso, poiché tutta la prima parte del testo sembra riservata a invocazioni angeliche, potrebbe averci un semplice richiamo all'angelo זַרְזַרְזַר, il quale secondo la tradizione angelologica sarebbe specificamente preposto a favorire il ministero magico o religioso¹¹. ΔΙΚΩΝ: ca che a un derivato dall'ebraico נָסַר o נִסְרַר, come nella ricostruzione di S. Sciacca, non dovrebbero esservi dubbi sulla sua identificazione come nome celeste, sebbene a parere di D. Noy bisognerebbe pensare al greco ΔΙΚΗ, "giusto"; qui potrebbe però trattarsi dell'entità chiamata נִיבְרַר (נִיבְרַר > נִיבְרַר), in altri amuleti giudaici¹².

L.11-2: ΕΚΚ[Α]ΣΕΡΑ: sostanzialmente inspiegato, è forse ricalcato sull'ebraico

9. S. Sciacca, *art. cit.*, 103 s.

10. In *JWE* 1, 213-215; R. Koransky e G. Veltri, *ad loc.* *cit.*.

11. Cfr. M. Schwab, *Dictionnaire de l'Angelologie*, Paris 1897, s.v.: lo stesso S. Sciacca, *art. cit.*, 94 n. 17; nonché R. Koransky, *op. cit.*, teoforo זַרְזַר.

12. J. Naveh, S. Shaked, *op. cit.* (1985), amuleto 11:2 (due volte). G. Veltri, *art. cit.*, 37, richiama ΔΙΚΩΜ, con un'improbabile etimologia ebraico-aramaica.

(אֲרָאָה וְנִרְאָה) ma non saprei indicarne la fonte diretta ¹³.

L.4: ΤΕΔΧΙΗΗΑ, è il nome angelico nel testo più invocato, con tre attestazioni (anche alle II.7 e 8); non c'è dubbio che si tratti dell'angelo אֲרָאָה, e che quindi il nome sia da eventualmente da trascrivere *Sadq'el*. Il cambio della consonante da *sade* a *tau* è, come peraltro anche S. Sciacca nota, del tutto normale ¹⁴; si noti che, in tutto il testo, sembra quasi regolare il cambio della *a* nelle vocali *i* ed *e* (vedere, per esempio, ΠΙΒΙΤΙΒΑ e ΤΙΒΙΔΩ).

L.5-6: ΦΟΝΙΦΝΑΗΑ, da S. Sciacca (n. 28) e D. Noy accostato a אֲרָאָה, o anche a אֲרָאָה, angelo del globo lunare, principio degli *Ofanim*, altrimenti non ricordati nel testo; la ricostruzione di S. Sciacca, אֲרָאָה, non è però impossibile.

L.6: ΙΑ ΙΑ ΩΘ, sciolto da S. Sciacca "o divini segni", leggendo ΩΘ come l'ebraico אָרְ; a questa inedita soluzione mi sembra preferibile interpretare אֲרָ(אָרְ אָרְ) אָרְ. Per ΤΙ[ΒΑΩ]Θ, più che le "divine arché" (אָרְ) viste da S. Sciacca – peraltro non è chiaro di quali arché potrebbe trattarsi – sembra meglio accoglibile la proposta di D. Noy, come variante di *Sabaot*, anche perché lo scambio *sade/tau* è già presente nel testo, come si è visto, nel nome ΤΕΔΧΙΗΗΑ/*Sadq'el*.

L.7-8: ΣΕΙ[ΑΑΜ]ΦΙΗΑ, è rimasto inesplicito, e lo stesso S. Sciacca sembra non abbia tenuto conto della sua ricostruzione [ΑΑΜ] nella versione. In effetti, a giudicare dalla fotografia, la linea potrebbe anche essere completa; il nome ΣΕΙΦΙΗΑ si potrebbe accostare a quello dell'angelo אֲרָאָה (*Zaf'el*) o correggere in אֲרָאָה (*Ziq'el*).

L.8: ΚΡΟΥ[–], l'integrazione proposta da S. Sciacca, ΚΡΟΥ[ΒΙΜ], per אֲרָאָה "Cherubini", non sembra possa rientrare nel margine mancante della lamina: è più verosimile l'altra ipotesi proposta, ossia che il nome sia da legare alla linea successiva, leggendo quindi ΚΡΟΥΘΙΗΑ, probabilmente da correggere in ΚΡΟΥ<Β>ΙΗΑ, nome angelico ben conosciuto.

L.9: ΠΙΒΙΤΙΒΑ, richiede una spiegazione migliore di "arca superba"; forse, come D. Noy suggerisce, le ultime due sillabe hanno ha che fare con (אָרְ)אָרְ, già visto alla l.6: tuttavia, l'elencazione che segue della massima schiera (אָרְ) angelica, porta a credere che ΠΙΒΙΤΙΒΑ possa essere sciolto in una espressione quale אָרְ אָרְ אָרְ, "schiera celeste, esaltata", secondo un genere di epreiti comune nei testi di mistica e angelologia ¹⁵. ΧΡΟΥ[–], da S. Sciacca inesplicito e inteso come nome demonico o angelico ("o divino ΧΡΟΥ[–]"), non può essere altro che ΧΡΟΥ<Β>[ΙΜ], i "Cherubini" richiesti dalla sequenza angelica.

L.10: ΣΕΡΑΦΙΜ ΜΩΡΘΩΜ, "Serafini soccorritori", secondo la versione di S. Sciacca, il quale ha convicentemente collegato il secondo termine all'ebraico מְרַאָמ. A tal proposito D. Noy ha precisato trattarsi probabilmente non di angeli soccorritori in genere, ma dei מְרַאָמ, "angeli ministri" o "servienti", di cui si parla abbondante-

¹³ L'espressione si può interpretare "fuoco come tempesta", se è valida l'ipotesi di G. Velti (art. cit., 36) di spiegare ΣΕΑΡΑ con אָרְ, "tempesta" (con precedenti letterari).

¹⁴ S. Sciacca, art. cit., 96 n. 25.

¹⁵ Vedere in proposito S. Shaked, "Peace be Upon You, Exalted Angels": on Hekhalot, Liturgy and Incantation Bowls", JSQ II (1995) 197-219.

mente nella letteratura mistica e particolarmente nel *Sefer Hekhaloth* dello pseudo-Rabbi Ismael ¹⁶.

L.11: ΑΡΦΕΑΙΗΜ, tradotto da S. Sciacca con "Tenebre", dovrebbe essere conosciuto secondo D. Noy alla nuvoia (אָרְ) e al suo angelo אֲרָאָה; poiché, a giudicare dal contesto, qui dovrebbe trovare posto una classe angelica – ci si aspetterebbe gli *Ofanim* – credo probabile che si tratti delle nubi אֲרָאָה preposte alla protezione degli angeli e alla divisione delle schiere ¹⁷.

L.11-12: ΜΑΩΝ ΙΑ ΡΑ[–] ΖΒΟΥΑ, reintegrando ΡΑ[ΚΙΑ], come anche propone D. Noy, si ottiene una parte importante dei sette Cieli (אֲרָאָה אֲרָאָה אֲרָאָה) ¹⁸.

L.12: ΑΡΦΕΑΙΗΜ è problematico, ma la ripetizione con leggera variante di ΑΡΦΕΑΙΗΜ visto alla l.11 non è impossibile; forse è da leggere ΑΡΦΕΑΙΗ<Δ>. Difficile è la spiegazione di ΣΕΤΝ, che mi sembra arduo collegare con S. Sciacca e D. Noy al dio egizio Seth: per di più, è dubbio che il segno dato per N sia proprio un carattere, ma si direbbe un segno di abbreviazione ¹⁹, potrebbe trattarsi dell'angelo אֲרָאָה – quindi ΣΕΤ(ΙΗΑ) – o in subordine, poiché in questa sezione del testo pare si le introducano entità demoniche che intende esorcizzare, di γού, non sconosciuto agli amuleti ²⁰.

L.13: ΑΡΤΕΜΗC, Artemis, secondo S. Sciacca l'ultima delle potenze invocate, secondo D. Noy potrebbe invece essere la dea direttamente collegata al verbo successivo.

L.14: ΙΟΥΔΑ, difficilmente può essere l'etnico. Il successivo ΠΟΝΕΡ[–] è spiegato da D. Noy come ΠΟΝΕΡ[ΥC] (male, pericolo), secondo G. Mangano sarebbe un riferimento al Male, ΠΟΝΕΡ(Ο)C, inteso come il diavolo stesso ²¹. A mio avviso, il senso della frase richiede che ΑΡΤΕΜΗC ΦΕΥΤΕ ΑΠΟ ΤΟΥ ΙΟΥΔΑ "Artemis, fuggi da Giuda" formi uno scongiuro a sé, mentre ΚΑΙ ΠΑC ΠΟΝΕΡ[ΥC] sia da connettere, dopo un'inserzione di altre invocazioni e *nomina magica*, al nuovo scongiuro che inizia con ΦΥΛΑΞΟΝ alla l.20; ottenendo così "e da ogni male (...) preserva (etc.)".

L.16: Non trovo una spiegazione convincente per [–]ΨΥΙΘC, a meno che non si tratti di una corruzione di [Υ]ΨΥΙΘC, "altissimo". Per Π Π Π è verosimile l'influsso, come suggerisce D. Noy, del rettragamma grecizzato ΠΠΠ. In ogni caso, l'interpretazione di alcuni segni come parole ebraiche scritte al contrario, data da S. Sciacca anche per la l.29, non mi sembra abbia alcun senso, né coincidente con le presunte parole ebraiche scritte regolarmente alle II.17-20.

¹⁶ L'edizione a mio avviso ancora insuperata del testo e a cui, nonostante i difetti e l'età, farò anche in seguito riferimento, è quella di H. Odeberg, *3 Henoah or The Hebrew Book of Enoch*, Cambridge U.P. 1928 [= New York 1973]; per gli angeli ministri, אֲרָאָה o אֲרָאָה, cfr. ivi, *index*, s.v. אֲרָאָה. Altre traduzioni del testo in P.S. Alexander, *3 Hebrew Apocryphs of Enoch*, in J.H. Charlesworth (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha*, I, Garden City-New York 1983, 223-315; H. Hofmann, *Das sogenannte hebraische Henochbuch (3 Henoah)*, Bonn 1984; C. Mopsik, *Le livre hébreu d'Hénoch ou livre des Palais*, Larousse 1989.

¹⁷ *Sefer Hekhaloth* xxxiv 2, xxxviii 2.

¹⁸ Cfr. T.B. Hag. 12b. Secondo G. Velti, art. cit., 36, si dovrebbe leggere ΡΑΥ [ΚΙΑ].

¹⁹ S. Sciacca, art. cit., 90.

²⁰ J. Navon, S. Shaked, *op. cit.* (1985), amuleto 14:2, 9; per lo scambio vocalico vedere sopra, l.4.

²¹ G. Mangano, "Documenti magici della Sicilia: dal III al VI sec. d.C.", in *Studi Tardoantichi VI (Hekhalot. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, vi] (1989) [ma 1995] 19 n. 16.

L.17: probabilmente solo *nomina magica*.

L1. 18-20: ΥΚΟΥΤΕΡΑ, ΑΕΒΑΧΑ, ΑΒΑΔΙ, ΑΥΑΝ: dato il contesto, mi sembra preferibile evitare etimologie più o meno indirette e considerare le parole magiche, quale che fosse il loro significato originario ²².

L.21: ΘΥΒΕC, enigmatico, forse un antroponimo (per Τοβτρ?) ²³; sarebbe strano trovare ora un richiamo a un'entità pagana, <C>Υ ΒΕC, "tu Bes".

L.23: come alla l.17.

L.26: ΑΑΒΑΜ, difficile la relazione con la radice πιν vista da S. Sciacca.

L.28: come alle l.17 e 23.

L.30: ΤΙΒΙΩΘ, può essere valida la spiegazione indicata sopra, *Šabaobh*.

L.31: CΕΡΒΙΘ, se davvero corrisponde all'ebraico ורררר, "scettro", può esservi un nesso con il simbolo dei settantadue principi celesti secondo la tradizione mistica ²⁴. Riassumendo, la struttura dell'amuleto di Sofiana può essere così sintetizzata:

- A (ll.1-9) introduzione: invocazione a singole entità angeliche
 B (ll.9-11) invocazione a schiere angeliche
 C (ll.11-12) invocazione ai Cieli
 D (ll.12-13) invocazione a entità demoniache
 E (ll.13-15) prima parte dell'incantesimo *ad personam*
 F (ll.16-20) invocazioni e *charaktères*, *nomina magica et angelica*
 G (ll.20-23) seconda parte dell'incantesimo *ad personam*
 H (ll.23-25) *nomina magica et charaktères*
 I (ll.25-32) invocazione conclusiva, *charaktères*, *nomina magica et angelica*.

Questa è la mia interpretazione:

- 5 *Delq<ē>el> lab Diqōn 'Eš kl[a]*
š'arab "Fuoco come (la) tempesta"⁽²⁾ Tab Mēd'el lab Gabr'el
lab Tel lab Raḏa'el lab Ur'el;
 (e) *tu, Elr'el lab <Sadq'el> lab*
Oni'el lab Isrā'el lab Fanī-
f(a)n<u>el (?) lab(veh šaba')oth lab <[a]>baol[h]
f'el lab <Sadq'el> lab Kern-
 10 *f'el lab Gibitba (Schiera Esalata) lab Kern[im]*
lab Seraḏim Mešarīm (Ministri) lab
Ayfellim lab Ma'ōn lab Raḏa'el lab]

22. G. Manganaro, *ibid.*, 18 n. 14, ha comunque proposto di sciogliere ΥΚΟΥΤΕΡΑ con (O)ΥΚΟΥΤΕΡΑ, "al di là della casa".

23. Altre varianti in H. Wahnow, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des norderen Orients*, Leipzig 1930, 116, 143 s. (50).

24. Per esempio in *Séfer Hekalōth* xviii, 8. L'artefazione precisa di ורררר nella letteratura mistica sembra sia sfuggita a D. Noy, *JWE* i, 215.

- 20 *Zebul lab Ayfē'el<[> lab Set'(ē)el (?)*
 Artemis, fuggi da
 Giuda; e da ogni mal[er]
 nella gloria del Santo D[io]
 15 [all'issimo (?) Π Π Π N (car.)
 ΙΘΡΟC Π Η ΖΩΘΘ ΥΑΥ
 ΥΚΟΥΤΕΡΑ *Šabaobh Mīka'el*
Gabr'el ΑΕΒΑΧΑ ΠΕ[-]
 20 *ΑΒΑΔΙ ΑΥΑΝ ΑΒΑCΑΕ [pre-]*
 serva Thubēs il portat[re]
 Giuda della Santa Legge
 tua, ΒC ΙΔΑΑ Ζ Η (car.) Ι
 ΑΒΡCΑΕ (car.)
 25 *Šabaobh*, avendo sigillato per
Adonai [.]C ΑΑΒΑΜ
'Elohe [vacat] ΙΜΑΧ
 I . . . Ι Π (car.) T (car.) C H (car.) I
 30 *Mīka'el(Δ) (car.) Α (car.)*
<Šaba>obh
š'rbī (scettro) (?) Π Ι (car.) CΕΤΙ
 [...]T NAA

Di questo documento, di cui può dirsi indubbia la provenienza da un ambiente giudaico, forse non esente da elementi egiziani, ciò che mi sembra più rilevante non è tanto la presenza di alcuni calchi dall'ebraico, né la definizione del committente, o destinatario, *Iudae*. Interessante è invece che il testo mostri chiari influssi cosmologici e dalla mistica della *ma'āšeh merkabah*, o degli *Hekalōth* ²⁵; e questo tanto nella struttura dell'incantesimo, che rivela – specialmente nella parte iniziale – la tipica scansione dell'imno *Hekalōth*, quanto nella sequenza degli elementi angelologici e macrocosmici, ca-

25. Su cui cfr. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965²; I. Gruenewald, "The Development of the Merkavah Tradition", *JSt* II (1971) 149-160; A. Goldberg, "Der Vortrag des Ma'ase Merkava. Eine Vermutung zur frühen Merkavamythik", *Judaica* XXIX (1973) 4-23; D. Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980; I. Gruenewald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980; Id., "Jewish Merkavah Mysticism and Gnosticism", in J. Dan, F. Talmage (edd.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge 1982, 41-55; I. Cherus, "Visions of God in Merkavah Mysticism", *JSt* XIII (1982) 123-146; P.S. Alexander, "Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism: an Essay in Method", *JSt* XXXIV (1983) 1-18; J. Dan (ed.), *Early Jewish Mysticism. Proceedings of the First International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Jerusalem 1987 (con molti contributi, per lo più in ebraico); I. Gruenewald, *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Frankfurt/M 1988; C.C. Rowland, *The Open Heaven*, London 1988; P. Schäfer, *Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik*, Tübingen 1991; M.D. Swartz, *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah*, Tübingen 1991; C.R.A. Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic Merkavah Tradition", *JSt* XIII (1992) 1-31; I. Gruenewald, "The Study and Understanding of Jewish Mysticism", in J. Neuser (ed.), *Judaism in Late Antiquity*, II, Leiden 1995, 1-49.

(set) *salvezza nella devastazione, che
 alto ed eccelso, sublime vai errando,
 [da] chi ci fa sortilegio rendi incolume, libera lei
 ed i figli: - 'El Yab
 Yab.*

La mancanza di buone riproduzioni fotografiche, fra quelle pubblicate, rende problematico il controllo di tale versione⁴⁰, gli apografi, inoltre, non sembrano molto affidabili⁴¹. Le due fotografie qui pubblicate si devono a N. Bucaria (Tav. I).

L.1: $\text{ל}^{\text{ב}}$, piuttosto incerto e tradotto "con questo", non è stato messo in discussione; la lettura di $\text{ל}^{\text{ב}}$, da S. Calderone associato alla radice $\text{ל}^{\text{ב}}$ e tradotto piuttosto liberamente "abbiamo scongiurato", non mi sembra assicurata dalle fotografie: per il suffisso $\text{ל}^{\text{ב}}$, c'è da osservare che la legatura di tali caratteri non risulta nelle altre loro presunte attestazioni (in $\text{ל}^{\text{ב}}$, II.6 e 12).

L.2: $\text{ל}^{\text{ב}}$, fatta eccezione per la *lamed*, i caratteri sono incerti: forse $\text{ל}^{\text{ב}}$, $\text{ל}^{\text{ב}}$, l'antroponimo *Amnia* secondo S. Calderone, eventualmente anche da sciogliere "con" ($\text{ל}^{\text{ב}}$) più un altro elemento, $\text{ל}^{\text{ב}}$ o il pronome suffisso $\text{ל}^{\text{ב}}$: [-] $\text{ל}^{\text{ב}}$, lettura probabile, ma interpretazione incerta; la ricostruzione di S. Calderone [RN] $\text{ל}^{\text{ב}}$ non ha più valore di altre.

L.3: $\text{ל}^{\text{ב}}$, la lettura sembra certa. $\text{ל}^{\text{ב}}$, ripetuto due volte, è inteso da S. Calderone come infinito dalla stessa radice e tradotto "sperare, speranza", mentre D. Noy ha preferito l'altro significato di "attendere, aspettare"; $\text{ל}^{\text{ב}}$, da S. Calderone interpretato come sostantivo ("salvezza"), sarebbe per D. Noy da considerare equivalente di $\text{ל}^{\text{ב}}$ e quindi da intendere "e salverà"; aggiungo che l'espressione $\text{ל}^{\text{ב}}$ $\text{ל}^{\text{ב}}$ potrebbe richiamare *Pr* xx 22⁴².

L.3-7: $\text{ל}^{\text{ב}}$ $\text{ל}^{\text{ב}}$ (...): $\text{ל}^{\text{ב}}$ $\text{ל}^{\text{ב}}$: si tratta di una pericope unitaria, ripetuta in maniera quasi identica alle II.8-13, la cui matrice per la prima parte è forse da ricercare in una formula liturgica, o una fonte simile forse in lingua aramaica, che malgrado le ricerche compiute non sono però riuscito a individuare.

L.4: $\text{ל}^{\text{ב}}$, reso da S. Calderone "nel tumulto", è invece da leggere – anche in base al confronto con la I.9 ($\text{ל}^{\text{ב}}$) – $\text{ל}^{\text{ב}}$ "nel nome (di)", l'errore di scrittura sembra invece accertato da D. Noy, che comunque propone di correggere in ($\text{ל}^{\text{ב}}$) $\text{ל}^{\text{ב}}$ ⁴³. Per $\text{ל}^{\text{ב}}$, intendere $\text{ל}^{\text{ב}}$ ($\text{ל}^{\text{ב}}$), anche alla I.10. $\text{ל}^{\text{ב}}$ è per S. Calderone tratto da $\text{ל}^{\text{ב}}$ e tra-

40. Su cui vedere già U. Schmoll, "Die hebräische Inschrift des Goldspätchens von Comiso", ZDMG cxiii (1963-64) 512-514, con alcune osservazioni sui caratteri individuati da S. Calderone, ma rinunziando a migliorare la lettura.

41. Malgrado le critiche rivoltegli da U. Schmoll (*art. cit.*, 513), il disegno di S. Calderone (*art. cit.*, 496, fig. 1) ha il vantaggio di essere stato eseguito, presumibilmente, avendo davanti l'originale: il che potrebbe giustificare le divergenze fra ciò che appare dalla fotografia e l'apografo; d'altra parte, il disegno di U. Schmoll (*art. cit.*, tav. III) non è altro, evidentemente, che un ricalco abbastanza maldestro dalle fotografie.

42. *BHS*, $\text{ל}^{\text{ב}}$ $\text{ל}^{\text{ב}}$ $\text{ל}^{\text{ב}}$ $\text{ל}^{\text{ב}}$, "confida nel Signore e ti salverà" (*alef* in $\text{ל}^{\text{ב}}$ come *mater lectionis*).

43. Per $\text{ל}^{\text{ב}}$ al posto del più consueto $\text{ל}^{\text{ב}}$, cfr. J. Naveh, S. Shaked, *op. cit.* (1985), amuleto 9-4.

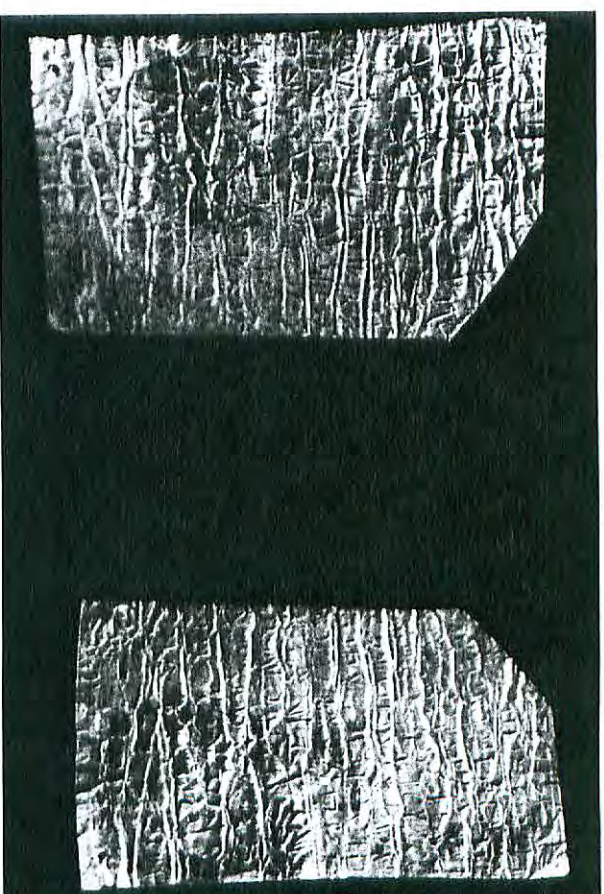


Fig. 1 - Siracusa, Soprintendenza Archeologica. *Lamina magica di Comiso, recto* (destra) e *verso* (sinistra); inv. 16280 (foto N. Bucaria).

dotto "e guardando con misericordia", più o meno mantenuto da D. Noy; in ambiente linguistico giudeo-aramaico non sarebbe improbabile il sostantivo, frequente in espressioni comuni di perdono⁴⁴.

L.5: לעל , reso con "umile, basso", ma la lettura non sembra certa. Il successivo ד sembra mostrare una *mem* aperta e, dunque, vi sarebbe da aggiungere la *waw* successiva; tuttavia, il ד cortisamente all'inizio della l.11 presenta la *mem* finale chiusa e pertanto può essere mantenuta la prima lettura⁴⁵. דמ può essere lasciato come epiteo divino, o scindendo מ e ד , "dall'alto".

L.5-6: על נלד , uguale alla l.11, "sublime, vai errando" per S. Calderone⁴⁶, sarebbe invece secondo D. Noy un'eco dell'espressione עלמ עול , "perdona, abbiamo sbagliato", in uso anche nel formulario liturgico, e tale inserzione sarebbe plausibile⁴⁷. לעל (per לעל) è però un'espressione comune nella preghiera come nei testi magici, e potrebbe non richiedere alcuna correzione⁴⁸, על può invece stare per (על) על poiché la radice עלע equivale a על .
L.6: עולמ , da S. Calderone reso con "da chi ci fa sortilegio" (radice עול), è da D. Noy inteso diversamente, "deliver us", radice עולמ e, in alternativa, accostato ai nomi salvifici *Matthe, Melho*, ricorrenti nella letteratura apocrita⁴⁹. עולמ , da S. Calderone "tendi incollume" (imperfero *hifi* da על); la lettura sembra certa, ma resta da spiegare la ל all'inizio della linea successiva (pronomine suffisso?).

L.7: על עמ , probabile per "tutti i bambini", ma secondo D. Noy è oscuro.
L.8: עמ , lettura improbabile di caratteri molto incerti. עממ , "i Gemelli" per S. Calderone, da cui il presunto richiamo a divinità gemelle e, in particolare, ai Dioscuri; la spiegazione alternativa di D. Noy è che potrebbe invece trattarsi semplicemente di עמ (per עמ , convenzionale per il tetragramma divino) e עממ , "amen".
L.8-13: ripete, con alcune varianti, la formula vista alle l.3-7.
L.8: עממ , visto da S. Calderone, sembra invece da correggersi עממקע , come dal confronto con la l.3.

L.9: עממ , migliore lezione rispetto alla l.4 (עממ).
L.10: עממ , non trova corrispondenza all'inizio della l.5; "reprobo" secondo S. Calderone, ampliamente il senso generale della radice עמ , "mandare, allontanare".
L.12: dopo עממ , come alla l.6, al posto del suffisso vi è un sostantivo, letto da S. Calderone עממ , per la cui interpretazione "libera lei" ha però dovuto correggere in עממ ; e invece forse possibile leggere עממ , "luogo chiuso, stabile" e quindi "casa".

L.14: la *alef* dopo עמ è stata espunta da S. Calderone, sebbene non appaiano serie ragioni per non considerarla il suffisso dello stato enfatico dell'aramaico, anche se mancante alla l.7; quindi עממ , "i bambini". עממ , potrebbe anche essere עממ .

44. Cf. M. Jastrow, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1903, 485.
45. In un primo momento, tuttavia, mi era sembrato di poter leggere עממ עממ , "spargi il suo sangue".
46. Contrariamente al senso positivo che sembra suggerito, evidentemente per distrazione, da S. Calderone, *errata* è negativo ("errare" nel senso di "sbagliare").
47. *JWVE* 1, 208.
48. Cf. J. Naveh, S. Shaked, *op. cit.* (1985) 36, e glossario, s.v. עממ , עממ .
49. D. Noy cita il *Testamentum Salomonis*, xviii, 36, 40.

Una lettura potrebbe risultare:

Con questo ? ? [...]	[...](?)
? Ammia (?) ?[...]	חלב (?) עממ לעממ[...]
Yah, confida, confida ed (Egli) salverà	יה קוקה קוקה ויעצא
per il (Suo) nome che è in alto, e perdona	בשמ ממתממ וחס
lumine, Alto ed Eccelso, Selah	שפול רם ומרם סלא
(?) Liberaci (?), preserva	עלעמ (?) מלסטמ השאר
lei e tutti i bambini, sia lodata	ה ועממ טפ ועממ
(?) amen. Perché confida, ed	יה (?)ת אממ שקוקה ו
(Egli) salverà per il Suo nome che è	יעצא בשממ ש
in alto, e perdona l'invitato,	מתממ וחס שלוד
Alto ed Eccelso, Selah, (?)	רם ומרם סלא טע
Liberaci (?), preserva la casa	מ(מ)לטמ השאר סרר
e tutti i bambini, El, Yah,	ועממ טפמ אל רק
Yah.	יה

Dunque, permangono su questo testo ancora troppe incertezze e oscurità: tali, al momento, da rendere sconsigliabile qualunque utilizzo del suo presunto contenuto (antropomima, formule liturgiche o magiche) o ipotesi sulla sua destinazione specifica. Sembrava chiaro, tuttavia, che i riferimenti sincretistici, su cui in passato si è tanto insistito, possano in realtà essere esclusi, anche se la loro presenza non sarebbe stata da considerarsi straordinaria. In base all'analisi dei caratteri si può escludere che l'estensore dell'ammuleto fosse realmente in grado di scrivere usando la scrittura giudaica: e, di conseguenza, che conoscesse la lingua – ebraica o aramaica – del testo che stava copiando. Pertanto, l'ammuleto di Comiso non può essere assunto come indice di conoscenza della lingua ebraica da parte dei gruppi giudaici stanziati in Sicilia in età tardoantica⁵⁰; semmai, esso dimostra esattamente il contrario. La sua esistenza, tuttavia, testimonia un interesse verso un modo di pensare alla magia che ha al suo centro la tradizione giudaica: anche se, sfortunatamente, difficilmente sapremo mai se a fruirne fu un gentile o un giudeo.

3. Un terzo amuleto, per certi aspetti simile a quello di Comiso, ma su lamina di rame, provverrebbe dall'area dell'antica *Alexai* (Palazzo Acetide, Siracusa), da dove proviene anche il ben più noto amuleto greco-giudaico noto come $\text{φωλακτροποιον Μωσων}$, anch'esso su lamina di rame⁵¹. Ciò che si conosce del nostro amuleto è una fotografia.

50. Così S. Sciucca in *Koheles* xxvii-xxviii (1980-81) 463. Sulla lingua di tali gruppi, generalmente il greco, si è soffermato G. Mangano, "Greco nei *papy* e latino nelle città della Sicilia 'romana' tra I e VI sec. d.C.", in A. Calli *et al.* (ed.), *L'epigrafia del villaggio*, *Atti AIEGL* vii (Fidenza 1993), 543-594, specialmente 563-570.
51. A. Vogliano, K. Preisendanz, "Laminetta magica siciliana", *Atene* i (1948) 73-85; G. Pugliese Carratelli, in L. Bernabò Brea, *Alexai*, Catania 1956, 170 s., nr. 52; *JWVE* 1, 209; R. Kozansky, *op. cit.*, nr. 32; G. Valeri, *art. cit.*, 34 s. Vedere inoltre l'ampio riepilogo della lamina, da anni dispersa, a cura di F. P. Rizzo, "I Formolari di Mosè" in un documento acresce: paure e speranze dell'uomo tardo-antico", memoria letta il 25 maggio 1999 all'Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Palermo e di prossima pubblicazione nei relativi *Atti*.

tratta dall'archivio della Soprintendenza siracusana a suo tempo pubblicata da U. Schmoll⁵². Da allora di questa lamina non si è più parlato, né il testo è stato mai letto, anche perché la superficie epigrafica si presenta in condizioni pessime a causa del suo avanzato stato di corrosione; U. Schmoll ebbe solo modo di indicare la possibile presenza di scrittura giudaica⁵³.

Un esame accurato della fotografia edita da U. Schmoll mi ha portato alla conclusione che la lamina sia stata edita alla rovescia, in senso orizzontale; ignoro se sia stata fotografata già al contrario, o se ciò si debba a un errore nella stampa. In ogni caso, invertendo l'immagine emerge il vero aspetto dell'amuleto, di cui, se pure non è meno arduo ristabilire il testo – almeno sulla base di quell'unica fotografia – nondimeno si può tracciare un profilo più preciso.

A differenza dell'amuleto di Comiso, si ha qui un documento coerente, più lungo e omogeneo, composto da circa trenta linee di scrittura giudaica quadrata, espressa in caratteri regolari, benché estremamente minuti. Fra le ll. 15 e 16 – numerazione approssimativa; comunque si tratta della parte centrale della lamina – il testo è interrotto da una serie vistosa di segni magici, pseudogeometrici. Il parallelo più prossimo si trova, almeno nella struttura "esterna" del testo, in un oggetto simile da Aleppo⁵⁴. Per quanto riguarda la lettura, la fotografia non certo brillante e le condizioni della superficie non sembrano consentire, per il momento, più che il riconoscimento di singoli caratteri o di piccoli gruppi di caratteri. Mi limito pertanto a ripresentare la fotografia già nota, debitamente rovesciata, in attesa di poter compiere ulteriori indagini dirette (Tav. II)⁵⁵. Benché l'analisi del testo debba essere rinviata ad altra occasione, questa seconda lamina di Akrai dimostra che l'amuleto di Comiso non è un caso isolato, e che può essere esistita, in Sicilia, una pratica magica basata sulla confezione di lamine magiche con il testo in ebraico (o giudeo-aramaico); cadrebbe così la giusta riserva manifestata in proposito da M.I. Finley⁵⁶.

4. Un altro documento magico che si è voluto riportare all'ambiente giudaico o giudaico-pagano, è il cosiddetto *pinax* di Siracusa, rinvenuto sulla spiaggia presso il Porto Piccolo⁵⁷. Si tratta di una tavoletta in argilla a forma di *naos* (7,5 x 13,5 x 1,5 cm.), con al centro una figura divina femminile e lo sfondo coperto da un'iscrizione, alquanto cripto-

52. U. Schmoll, *art. cit.*, 514, tav. IV. L'oggetto, di cui non sono date le dimensioni, è a Siracusa. Museo Archeologico Regionale "Paolo Orsi", già nella "Sala Cristiana" senza numero d'inventario.

53. Così anche D. Novy in *JWPE* I, 209.

54. In J. Naveh, S. Shaked, *op. cit.* (1985), amuleto 4.

55. Occorrerebbe intanto verificare se questo amuleto è il medesimo, in caratteri "ebraici" e rinvenuto in Palazzo Acetide, un cui disegno si trovava fra le carte del barone Gabriele Ludica, collezionista e pioniere degli scavi sul sito dell'antica Akrai, la cui attività di ricerca narrò egli stesso in *Le antichità di Acrae Scoperte, descritte, ed illustrate*, Messina 1819. All'esistenza di questo disegno ha fatto cenno A. Messina, "Le comunità giudaiche della Sicilia nella documentazione archeologica", *Herodotus* III (1981) 207 s.

56. M.I. Finley, *A History of Sicily. Ancient Sicily to the Arab Conquest*, London 1979², 168 (trad. it. *Storia della Sicilia antica*, Bari 1979, 192 s.).

57. Siracusa, Museo Archeologico Regionale "Paolo Orsi", inv. 1920.



Fig. 2 - Siracusa, Museo Archeologico Regionale "Paolo Orsi", *Lamina magica di Akrai*; si. (foto da U. Schmoll, *art. cit.*, Tav. IV, rovesciata e riportata al recto).

tica, in caratteri greci; nota sin dal principio del secolo scorso, è stata in seguito più volte ripubblicata⁵⁸. L'identificazione della figura divina centrale è oggi unanimemente riconosciuta in Artemis Efesia⁵⁹. La datazione del documento, in base a confronti tipologici formulata da G. Manganaro in ragione del II-III sec., mi risulta tuttora incontestata.

Per quanto riguarda il testo e la sua interpretazione, nessuno vi è tornato sin dall'edizione di G. Manganaro, di recente implicitamente ribadita⁶⁰, e mi sembra ora opportuno postularla brevemente. La lettura allora proposta, in cui fra i caratteri greci sono stati visti altri caratteri ebraici (soprattutto la *waw*) e alcuni segni magici, è la seguente⁶¹:

- ΑΤΟΜ ΦΑΟΣ ΕΡΟΗ
 ΗΟΗΧΗΙΝΙΝΙΣΑ
 ΧΝΙΩΗΚΧΧΟΟΤ
 (car.) ΗΑΙΝ ΧΩΡΡΙ
 ΜΑΥ 11 (car.) ΗΥΡΤΩ
 ΕΟΥΣ (car.) Ο Ο 1 Υ 1 ΟΚ
 ΦΑΥΦΙΛ 1 ΑΔ
 (car.) ΤΚΙΗΙ η ΜΥΟΣ
 ΙΟΑΠΟΦΟΣ (car.) ΝΟΗ
 ΑΕΜΑΟΔΗΕΙ
 10 Μ (car. ebr.) ΟΕ (car. ebr.) (car.) Ι
 ΑΒΣΟΝΙ (car.)
 ΔΑΜΙ ΙΑΚΩΠΠΙ
 ΥΟΕΟΑΚΙΑΡΡΑΒΧ

In un registro inferiore, corrispondente al basamento del *naos* suddiviso in tre scomparti, si leggerebbe:

- 15 ΠΑΝΟΙΟ ΤΠΟΝ ΑΚ
 ΕΣΤΙΚΑ ΑΙ ΜΑΡΑΝΙ ΙΑ

Per ovvie ragioni, non è possibile ottenere una versione unitaria di questo testo, composto quasi per intero da nomi e termini magici, volutamente oscuri, alcuni dei

58. La prima edizione in F. D. P. Avolio, *Delle antiche fature di argilla che si trovano in Sicilia*, Palermo 1829, 105-107, tav. VII, per la bibliografia secondaria cfr. G. Siameni Gasparto, *I culti orientali in Sicilia*, Leiden 1973, nr. 44, 179 s.

59. Questa era anche l'interpretazione tradizionale, a suo tempo contestata da G. Manganaro, "Una *pinax* di Siracusa con figura di Artemide-Side", *ConASA* II (1963) 64-78. Dopo le osservazioni di R. J. A. Wilson, *op. cit.*, 415 n. 127, lo stesso G. Manganaro ha accantonato la propria identificazione con Side (Id., *op. cit.* in *Studi Tarantolici* VI, 19 n. 16).

60. G. Manganaro, *op. cit.* in *Studi Tarantolici* VI, 18 s.

61. Anche in questo caso, come per l'annello di Sofiana, restituisco al testo la forma epigrafica: con (car. ebr.) indico i segni interpretati da G. Manganaro come caratteri ebraici, ma non identificati.

quali già visti altrove. Senza ora approfondire l'interpretazione delle singole voci, in parte già commentate e talora forse con anche eccessiva erudizione, va detto che la lettura di G. Manganaro, almeno da quanto si può controllare sulle fotografie e limitatamente ai caratteri greci, sembra fedele. Diverso è il discorso per i presunti elementi "ebraici", che sarebbero presenti a più riprese nel testo.

Infatti i cosiddetti caratteri "ebraici" (II.5, 6, 7, 8, 11) sui quali poggia, in ultima analisi, la presunta parziale matrice giudaica dell'oggetto, sono in effetti segni che, così isolati e decontestualizzati, a mio avviso non hanno più possibilità di essere considerati caratteri giudaici rispetto a qualunque altra ipotesi⁶². Lo stesso credo possa dirsi per i due elementi "ebraici" dedotti dal testo greco, ΔΑΜΙ ΙΑΚΩΠΠΙ alla 1.13 e ΜΑΡΑΝΙ alla 1.16. Il nome di Giacobbe visto in Iakotti può essere preso per certo, ma non è da solo indice di giudaismo, attestato com'è in vari tipi di documenti magici⁶³. L'interpretazione di δῆμι sulla base dell'ebraico *dām* (דַּם), "sangue" è invece per me meno sicura: in primo luogo perché non mi risulta, in epigrafia e in letteratura, un'espressione – o anche un'imprecazione, come vuole G. Manganaro – che chiami in causa il "sangue di Giacobbe"⁶⁴, in secondo luogo, perché se dietro δῆμι vi fosse davvero un calco dall'ebraico, דַּם o דַּמ, "il (mio) sangue" – e ancora non vedo motivi per escludere l'aramaico – allora di questo passo si potrebbero cercare, e trovare nel testo altri calchi dello stesso genere, per esempio in ΗΑΙΝ ΧΩΡΡΙ (1.4), ΝΟΗ (1.9), ΑΒΣΟΝΙ (1.12)⁶⁵. Per quanto riguarda ΜΑΡΑΝΙ, il significato offerto da G. Manganaro "signore nostro", dall'ebraico, si basa su un'accezione errata del pronome suffisso di prima persona plurale (נַ) anziché נַ) e, del resto, l'eventuale e improbabile richiamo all'espressione יאקאבאדא ci ricondurrebbe all'aramaico o, comunque, a un clima cristiano⁶⁶.

In sostanza, non vedo nel *pinax* di Siracusa alcun indizio concreto per poterlo considerare espressione di un sincretismo locale giudaico-pagano, e tanto meno in una datazione alta quale il II-III sec. 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.

Da questo *excursus* preliminare, sembra si possano già estrarre alcuni elementi utili a costituire una prima immagine della magia praticata presso le comunità giudaiche, e

62. Lo stesso G. Manganaro ha notato (*op. cit.* in *ConASA*, 66) che tali segni sarebbero rappresentati in modo "ora sinistroso, ora destrorso", il che sembra poco verosimile, persino in un contesto magico, se l'intenzione era quella di utilizzare caratteri esotici per il loro aspetto peculiare.

63. E anche l'opinione di D. Noy in *JWE* I, 200.

64. Sarà comunque utile, in proposito, ulteriore consultazione del vastissimo materiale raccolto in F. Vattioni (ed.), *Sanguis e antropologia*, I-VIII, Roma 1981-1993, purtroppo privo di indice analitico.

65. Di tali possibili espressioni, a mio avviso solo ΑΧΜΑΟΔΗΕΙ (1.10) può essere un consapevole riferimento al demone Asmodeus (*Tp* III.8, 17).

66. Cfr. i *Cor* XVI.22; *Ap* XVII.20.

MINIMA SICILIA

Heikki Solin

di riflesso negli ambienti a esse contigue, della Sicilia tardoimperiale. È bene, tuttavia, tenere presente che tale immagine dipende in larga misura dall'assunto, *a posteriori*, di una origine o manifattura locale degli oggetti in questione.

Si può supporre, in primo luogo, l'esistenza di artefici specializzati, dediti alla magia in maniera non troppo diversa da quanto avveniva, per esempio, in Africa o in altri luoghi della diaspora orientale, o nella stessa Palestina, ove il ricorso a certe pratiche si era affermato nonostante i severi veti rabbinici, tali da prevedere la scomunica o persino la pena di morte.⁶⁷ Contaminazioni sincretiche con culti pagani e, nella fattispecie egiziani, greco-romani, o locali, costruiscono base della realtà all'interno della quale si muoveva la vita giudaica, ed è ovvio che la magia risentisse dei rispettivi influssi, anche se la loro incidenza nei testi che abbiamo esaminato si è rivelata tutt'altro che diffusa o primaria.⁶⁸ Al contrario, si può dire che l'aderenza a moduli espressivi tipicamente giudaici sembra risultare, presso i suddetti artefici, molto più elevata di quanto sia stato fino a oggi supposto, tanto da poterne tracciare grosso modo la fisionomia: costoro erano a contatto, anche se probabilmente solo in maniera indiretta, con la mistica della *merkabab* e dei testi *Hekaloth* (amuleto di Sofiana); avevano accesso a modelli magici comuni a quelli orientali (amuleto di Comiso e di Palazzolo Acreide); avevano probabilmente una minima conoscenza dell'aramaico, certo appena migliore di quella dell'ebraico; né è da escludere la presenza occasionale di esperti dalla preparazione tecnica e culturale superiore alla media; agivano in un'area limitata, la Sicilia sud-orientale, probabilmente nelle campagne, intorno alle comunità stanziate fra Ragusa e Siracusa. Il prestigio di tali pratiche fu tale che, com'è noto, ebbe modo di influenzare in maniera decisiva anche la magia degli ambienti cristiani, o appena cristianizzati, specialmente tramite i riferimenti biblici e angelologici, come attestano le iscrizioni e gli amuleti di incerta attribuzione religiosa rinvenuti in *Akrati*, Comiso, Noto.⁶⁹

67. Sui vari aspetti del rapporto fra pratica della magia e normativa rabbinica, cfr. J. Seidel, "Charming Criminals: Classification of Magic in the Babylonian Talmud", in *Ancient Magic and Ritual Power* cit. (supra), n. 27), 145-166; B. Kern-Ulmer, "The Depiction of Magic in Rabbinic Texts: The Rabbimic and the Greek Concept of Magic", *JSJ* xxvii (1996) 289-303; G. Veldi, *Magie und Hekaloth*, Tübingen 1997.

68. Sarà utile il confronto con le contaminazioni fra i diversi tipi di culto, nei testi magici di Edessa discussi in H.J.W. Davies, "The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria", in M. Garsoua et al. (edd.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, (Dumbarton Oaks Symposium 1980) Washington D.C. 1982, 35-43 (= in Id., *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*, London 1984); Id., "Syrian Christianity and Judaism", in J. Lieu et al. (edd.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London-New York 1992, 124-146, specialmente 128 s.

69. Su tale materiale, per lo più cristiano e come tale già ampiamente discusso, cfr. R.J.A. Wilson, *op. cit.*, 310 s., 414 s. (con bibliografia anteriore); G. Mangano, *art. cit.* in *Studi Tardoantichi* vi, *passim*; Id., "Nuovo manipo di documenti magici della Sicilia tardoantica", *RAL* v (1994) 485-517, specialmente 488-500. Sul problema delle influenze vedere ora C. Gebbia, *Presenze giudaiche nella Sicilia antica e tardoantica*, (*Kocheilos* Suppl. 11) Roma 1996, 18-21; L.V. Rutgers, "Interaction and its Limits: Some Notes on the Jews of Sicily in Late Antiquity", *ZPE* cxv (1997) 245-256.

Habent sua fata libelli. Avevo appena preparato per gli studi in onore di Monsignor Benedetto Rocco un contributo sui caratteri generali dell'epigrafia ebraica della Sicilia antica, e ne avevo anche compilato un primo abbozzo, quando mi giunse un estratto dell'articolo di Leonard V. Rutgers, *Interactions and its Limits: Some Notes on the Jews of Sicily in Late Antiquity*. Il Rutgers ha messo bene in luce in questo contributo le vicende degli ebrei siculi della tarda antichità nel loro contesto storico-religioso, facendo anche dei confronti con altre comunità ebraiche del Mediterraneo. Perciò non è il caso di trattare qui più diffusamente dell'argomento; mi limiterò a fare un'unica osservazione su un'epigrafe latina di Catania, un documento di notevole interesse, anch'essa, come tutte le altre iscrizioni ebraiche della Sicilia del tardo Impero. Infatti, tutte le testimonianze documentarie sugli ebrei nell'isola si datano all'età imperiale inoltrata. Ma da ciò non si può dedurre che non ci fossero stati ebrei in Sicilia durante il Principato o anche prima¹. Un'analoga situazione si verifica anche a Roma, dove c'era una fiorente comunità ebraica già fin dal periodo repubblicano, anche se le iscrizioni cominciano ad apparire soltanto dal III secolo in poi.

L'iscrizione in questione è Frey 1 650² = Noy 1 145 di Catania, come detto, databile al 383 d. C., e dal Noy³ ben spiegata, nelle linee essenziali. Si tratta di un documento di notevole valore dal punto di vista linguistico, onomastico, storico, religioso. È significativo vedere come ancora nel 383 il gentilizio era in uso in una famiglia certo non aristocratica; evidentemente si tratta di gente benestante, in ogni caso munita di citadi-

1. Cfr. sull'argomento Leonard V. Rutgers, "Interactions and its Limits: Some Notes on the Jews of Sicily in Late Antiquity", *Zeitschrift für Epigraphik und Papyrologie* cxv (1997) 245-256.

2. J.B. Frey, *Corpus Inscriptionum Indictarum*, I, Città del Vaticano 1936.

3. D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, I, Cambridge 1993, n. 145; Si può fare qualche piccolo ritocco all'apparato ed al commento di Noy: il contributo del Ferraro (1938) p. 71 n. 1, elencato nella prima sezione, è completamente marginale e poteva essere omissso del tutto; Millar (1992) con cui si chiude l'elenco bibliografico della sezione successiva, non compare nella bibliografia generale: di che cosa si tratta dunque? Nel commento non si può dire che *Samoel* nella lin. 2 sarebbe una forma latinizzante di *Sammuel* (1). Per tacere del resto, *Sammuel* compare presso gli autori cristiani antichi con maggioranza schiacciante in confronto con le forme con *-b-*; cfr. Rutgers, *ZPE* cxv (1997) 252 n. 71.