

GABRIELLA BEVILACQUA – SERGIO GIANNOBILE

„MAGIA“ RURALE SICILIANA: ISCRIZIONI DI NOTO E MODICA

aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 133 (2000) 135–146

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

„MAGIA“ RURALE SICILIANA: ISCRIZIONI DI NOTO E MODICA*

Nell'ambito del repertorio epigrafico siciliano, particolare rilievo rivestono i filatteri di carattere rurale, preghiere per la protezione del raccolto e delle principali coltivazioni agricole¹, che il territorio sud-orientale dell'isola ha restituito in discreto numero. Si tratta di iscrizioni animate da un tipo di religiosità giudeo-cristiana, caratterizzata dalla devozione a Cristo e agli angeli dai nomi più vari, e da una sensibile preoccupazione per la sorte dell'economia agricola del territorio. I formulari dei testi e il *ductus* grafico, riconducibili, talvolta, a prototipi e a officine lapidarie comuni, rivelano il carattere seriale di questi documenti. Un esempio significativo è rappresentato da due iscrizioni provenienti da Comiso².

Da un unico archetipo sembrerebbero derivare anche le due pietre opistografe di Noto e Modica, databili tra il V e il VI sec. d.C., secondo la datazione proposta da Manganaro. L'iscrizione di Noto è attualmente conservata nei magazzini del Museo Archeologico Comunale, mentre dell'iscrizione proveniente da Modica, originariamente in possesso di privati, si ne ignora l'attuale collocazione.

Un'attenta rilettura del materiale fotografico di entrambe le epigrafi ci ha indotto ad una nuova analisi dei testi e all'individuazione, in qualche punto, di diverse soluzioni di lettura ed interpretazione rispetto alle precedenti edizioni. Tuttavia restano di dubbia interpretazione alcune parti dei documenti trattati.

* Ringraziamo il prof. David Jordan che con molta disponibilità ed interesse ha acconsentito a leggere il presente scritto, offrendo utili suggerimenti, che sono serviti a migliorare il nostro studio. I dubbi da noi avanzati sulla lettura del testo di Noto (lato B, ll. 1-3, 9-12) hanno condotto il prof. Jordan ad una nuova proposta interpretativa che, dietro nostro invito, egli presenta nell'articolo seguente al nostro.

Elenco abbreviazioni:

Delatte = A. Delatte, *Anecdota Atheniensia*, I, Liège-Paris 1927.

GMA = R. Kotansky, *Greek Magical Amulets*, I, Opladen 1994.

Jordan (1984) = D. R. Jordan, Two Christian prayers from Southeastern Sicily, *GRBS*, XXV, 1984, pp. 297-302.

Manganaro (1963) = G. Manganaro, Nuovi documenti magici della Sicilia orientale, *RAL*, 1963, pp. 57-74.

Manganaro (1994) = G. Manganaro, Nuovo manipolo di documenti magici della Sicilia tardo-antica, *RAL*, 1994, pp. 485-517.

PGM = K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*. Die griechischen Zauberpapyri, I-II, (2a ed.), Stuttgart 1973-74.

Pradel = F. Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Gießen 1907 (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, III 3).

SMA = C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Greco-Egyptian*, Ann Arbor 1950.

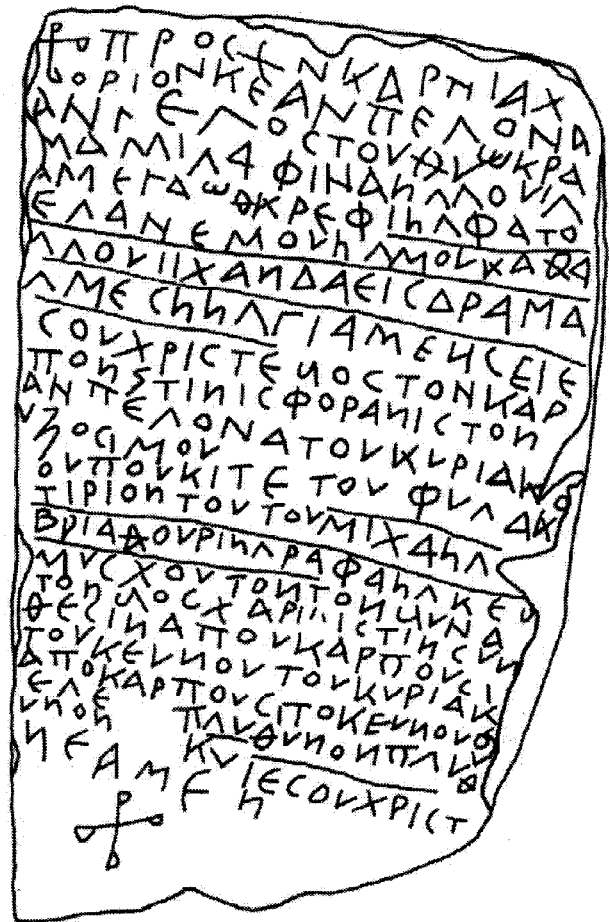
Suppl. Mag. = R. Daniel - F. Maltomini, *Supplementum magicum*, I-II, Cologne-Opladen 1990-1992.

¹ Essi sono editi, nell'ordine, da: G. Pugliese Carratelli, Epigrafi magiche cristiane della Sicilia orientale, *RAL*, 1953, pp. 181-189; M. Burzachechi, Nuove iscrizioni greche cristiane di Comiso, *RAL*, 1959, pp. 403-410; Manganaro (1963); Manganaro (1994), in particolare pp. 491-500. Cfr. D. Feissel, *Bull. épigr.*, 1995, 750; SEG, XLIV, 775, 781. Per una sintesi di carattere generale sul materiale magico siciliano cfr. G. Bevilacqua, Le epigrafi magiche, Atti del Convegno „Sicilia Epigrafica“ (Erice 15-18 ottobre 1998), *Quaderni della Scuola Normale Superiore di Pisa*, in corso di stampa.

² La revisione dei testi di Comiso si deve a Jordan (1984); cfr. anche la lettura proposta da Manganaro (1994), pp. 497-498, figg. 12-13 a-b.

I. Noto³ (Taf. V)

- A (charaktér) Πρὸς ἐνκαρπία(ν) χο-
 ρόριον κὲ ἀνπελὼνα
 ἄγγελος τοῦ Θεοῦ ὦ Κρα
 μαμιλα Φιναήλ Λουὶλ
 5 Ἀμεγαῶθ Κρεφιήλ Φατο-
 ἔλ Ἀνεμουήλ Μουκαθά-
 λ λουηχανδα Εἰσδραμά-
 λ Μεσηήλ γιάμεν σέ, Ἰε-
 σοῦ Χριστέ, δὸς τὸν καρ-
 10 πὸν (κὲ) τὴν ἰσφορὰν ἰς τὸν
 ἀνπελὼνα τοῦ Κυριακο-
 ῦ Ζοσίμου,
 οὔπου κίτε τοῦ φυλακ-
 τίριον τοῦτου Μιχαήλ [Γα-]
 15 βριάλ Οὐρήλ Ῥαφαήλ κὲ ὁ
 Μυσχούτον τὸν δυνα-
 τὸν δὸς χάριγ ἰς τὴν σύν-
 θεσιν ἀποῦ καρποῦ σί-
 του κὲ ὕνου τοῦ Κυριακ-
 οῦ
 20 ἀπὸ καρποῦ σίτο(υ) κὲ ὕνου (κὲ)
 ἔλέ[ου], πλύθυνον, πλύθ-
 υνον [. .] Κύ(ριε) Ἰεσοῦ Χριστ[έ],
 νὲ Ἀμέν.
 (charaktér)

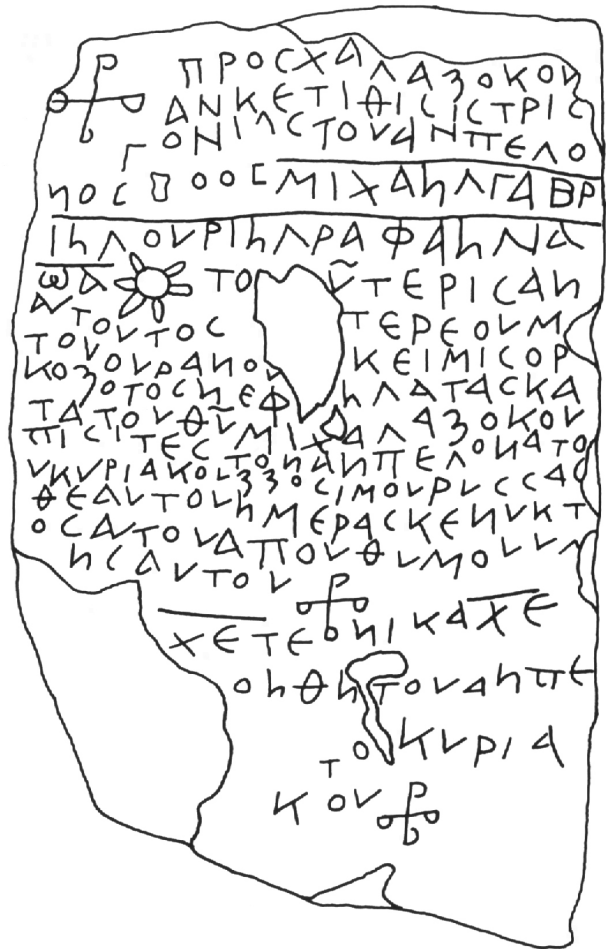


χορίον = χωρίον; ἀμπελὼνα, -ῶνος = ἀμπελῶνα, -ῶνος; κὲ = καί; ἄγγελος = ἄγγελος; τὴν = τήν; ἰσφορὰν = εἰσφορὰν; ἰς = εἰς; οὔπου = ὅπου; κίτε = κεῖτε; τοῦ = τό; φυλακτίριον = φυλακτήριον; τοῦτου = τοῦτο; ἀποῦ = ἀπό; ὕνου = οἶνου; ἔλέου = ἐλαίου; πλύθυνον = πλήθυνον; νὲ = ναί.

A Manganaro (1963) I. 1: πρὸς καρπία; I. 2: ἀνπελον ὁ; I. 3: Κραυίλ; I. 4: Μαμιλαφίναηλ (stella); I. 5: Ἀμεγα (charaktér); II. 5–6: Φατο | Εδανεμουήλ; I. 6: Μουκατα; II. 7–8: λλουηχαμδαεε δραμα | Ἀμεσηήλ; II. 9–10, Manganaro (1963): Χριστ' ἔμος κα[ρ]πὸν; Manganaro (1994): λουστον (= λῶστον) κα[ρ]πὸν; SEG XLIV, 775: <δ>ὸς τὸν κα[ρ]πὸν in base alla proposta di lettura avanzata da D. Feissel, Bull. épigr., 1995, 750, pp. 573–574 per il testo di Modica; Manganaro (1963) II. 9–10: καρπὸν τὴν ἰσφορὰν; II. 16–17: τὸν Λυνά[τον] Λοσχοιο; II. 17–18: ἰς τὴν σὺ | Θεὲ ἴν' ἀποῦ; II. 18–19: καρποῦ ἀπὸ τοῦ κεύνου, in seguito ad un'attenta analisi della fotografia del documento riteniamo di potere leggere sulla pietra il termine σί[του], non attestato nelle precedenti edizioni; II. 20–21: ἀπὸ καρποῦ ἀπὸ κεύνου | ἔλε[. .]; Manganaro (1994) integra alla I. 21 ἔλέ[ου]; al posto del secondo ἀπὸ letto dal Manganaro ci sembra di potere individuare il termine σίτο(υ); I. 22: Κύ(ριε).

³ Manganaro (1963), pp. 57–63, tav. I, figg. 1–2; cfr. Manganaro (1994), pp. 495–497, fig. 11 a–b (l'autore propone delle modifiche alla sua prima lettura del '63); cfr. SEG XLIV, 775; N. Bucaria, *Sicilia judaica*, Palermo 1996, pp. 93–94; C. Gebbia, *Presenze giudaiche nella Sicilia antica e tardoantica*, Suppl. a Kokalos, 11, T.S.A., I, 13, Roma 1996, pp. 63–64.

- B (charaktér) Πρὸς χά[λαζαν Μιχα]
λαζόκου
ἄν κὲ τιθίς ἰς τρῖς
γονίας τοῦ ἀνπελδ-
5 νος Μιχαήλ Γαβρ-
ιήλ Οὐρήτλ Ἰαφαήλ Ἰα-
ωα (stella) το[ῦ Θεο]ῦ τερισαν
αὐτοῦ τος[. . . σ]τερεύμ[α]
τοῦ οὐρανοῦ [. . .] κειμισορ
10 κοζοτος Νεφ[α]ήλ ἄτας κα-
τὰ τοῦ θεοῦ Μιχαλαζόκου
Πισιτες τὸν ἀνπελδνα το-
ῦ Κυριακοῦ Ζιζ]οσίμου ρύσσασ-
θε αὐτοῦ ἡμέρας κὲ νυκτ-
15 ὸς αὐτοῦ ἀποῦ θυμοῦ ὕλ-
ης αὐτοῦ
(charaktér)
Χ(ριστ)ὲ τε νίκα Χ(ριστ)ὲ
[τε β]οήθη τοῦ ἀνπε-
[λδνος] το[ῦ] Κυρια-
20 κοῦ (charaktér)

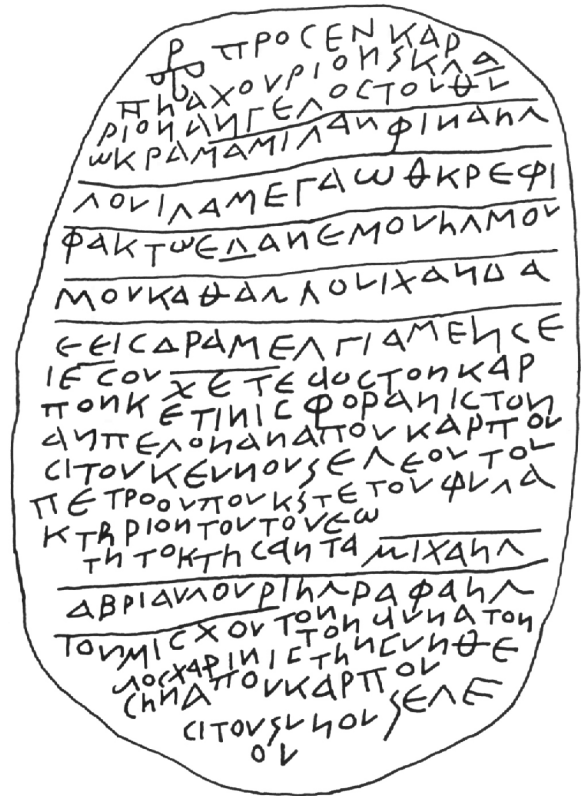


τιθίς = τιθείς; τρῖς = τρεῖς; γονίας = γωνίας; στερέυμα = στερέωμα.

B ll. 1–2: Manganaro (1963): πρὸς χά[λασμα Μιχα]λαζόκου, non escludeva comunque un'altra ipotesi di lettura, preferita, poi, nel 1994: πρὸς χά[λαζαν Μιχα]λαζόκου; ll. 3–4: Manganaro (1963): ἰς τρῖς ὄνους; Manganaro (1994): ἰς τρῖς ἰ γονίας; l. 5: θεὸς; l. 7: ΤΟ[. . .]ΥΤΕΡΙCΑΗ; l. 8: Ἄ τοῦτος [. . .]ΤΕΡΕΟΥΜ[.]; per il [. . .]ΤΕΡΕΟΥΜ Manganaro propone la seguente integrazione: [αἰ]τέρεουμ (lat. *aethereum*); ll. 13–14: ῥύσσ(σ)αστε; ll. 18–19: τοῦ ἀνπέλο[υ] το[ῦ].

2. Modica⁴ (Taf. VI)

- A (charaktér) Πρὸς ἐγκαρ-
πή(ν), χουρίον (κὲ) κλα-
ρίον ἄγγελος τοῦ Θεοῦ
ὦ Κραμαμιλαν Φιναήλ
5 Λουιλ Ἀμεγαῶθ Κρεφι(ήλ)
Φακτωὲλ Ἄνεμουήλ Μου
Μουκαθάλ λουιχανδα
Εἰσδραμεὲλ γιάμεν σέ,
Ἰεσοῦ Χ(ριστ)έ τε, δὸς τὸν καρ-
10 πὸν κὲ τὴν ἰσφοράν ἰς τὸν
ἀνπελῶναν ἀποῦ καρποῦ
σίτου κὲ ὕνου (κὲ) ἐλέου τοῦ
Πέτρο(υ), οὔπου κίτε τοῦ φυλα-
κτήριον τοῦτου εἰ[- - -]
15 -τητο κτήσαντα Μιχαήλ
[Γ]αβριάυλ, Οὐρήλ, Ῥαφαήλ
τὸν Μισχοῦτον, τὸν δυνατὸν
δὸς χάριν ἰς τὴν σύνθε-
σην ἀποῦ καρποῦ
20 σίτου (κὲ) ὕνου (κὲ) ἐλέ-
ου



εὐκαρπίαν = εὐκαρπίαν; χουρίον = χωρίον; κλαρίον = κληρίον; ἄγγελος = ἄγγελος; κὲ = καί; τίν = τήν; ἰσφοράν = ἰσφοράν; ἰς = εἰς; ἀνπελῶναν = ἀμπελῶνα; ἀποῦ = ἀπό; ὕνου = οἴνου; ἐλέου = ἐλαίου; οὔπου = ὅπου; κίτε = κείτε; τοῦ = τό; τοῦτου = τοῦτο; κτήσαντα = κτίσαντα; σύνθεσην = σύνθεσιν.

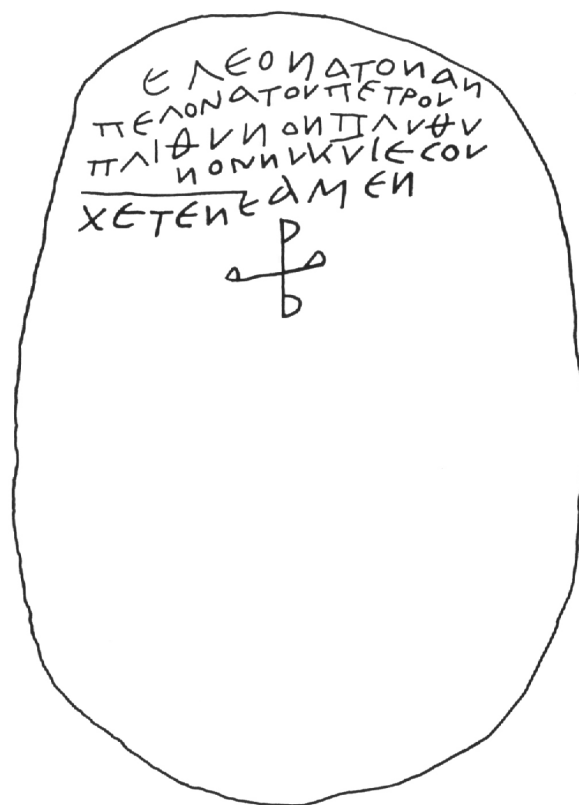
A II. 1–2, Manganaro (1994): πρὸς ἐ(υ)καρ(πί)α(ν); l. 4, Manganaro (1994): ὁ Κραμαμιλανφιναήλ; SEG XLIV, 781: ὁ Κρα(υί)λ, Μαμιλανφιναήλ; l. 5, Manganaro (1994): λουιλαμεγαῶθ θε(ε)ς Κρεφι(ήλ); SEG XLIV, 781: Λουιλ, Ἄμεγα ὦ θε(ε)ς Κρεφι(ήλ); l. 8: Manganaro (1994) = SEG XLIV, 781: εἰς δραμελ; l. 9, Manganaro (1994) = SEG XLIV, 781: Χ(ρι)στὲ; Manganaro (1994): λoστον (= λῶστον) καρπὸν; Feissel (1995) = SEG XLIV, 781: <δ>δς τὸν καρπὸν l. 11, Manganaro (1994): ἀνπελῶνα να, τὸ(ν) καρπό(ν); Feissel (1995): ἀνπελον ἄ(μ)α τοῦ καρποῦ; l. 12, Manganaro (1994): τοῦ κεύνου (καί) ἐλέου τοῦ; l. 13, Manganaro (1994) = SEG XLIV, 781: Πέτρο(ο)υ, ποῦ; l. 17, Manganaro (1994): τὸν δυνατον; si conferma la lettura di Tybout in SEG XLIV, 781; ll. 18–20: Manganaro (1994): της χάριν ἰς τὴν σὺν, Θε(ε)ῖ, ἦν' ἀποῦ καρποῦ (καί) ἐλέου κεύνου, si rileva, in seguito ad un'attenta analisi della fotografia, la presenza del termine σίτου, non letto dai precedenti editori. Feissel (1995) = SEG XLIV, 781: ἐλέ¹⁹20ου κὲ ὕνου.

⁴ Manganaro (1994), pp. 491–496, figg. 7–10; D. Feissel, Bull. épigr., 1995, 750, pp. 573–574; SEG XLIV, 781.

- B ἐλεῶνα, τὸν ἀν-
πελῶνα τοῦ Πέτρου
πλίθυνον, πλύθυ-
νον νῦ(ν) Κύ(ριε) Ἰησοῦ
5 Χ(ριστ)έ τε, νὲ Ἀμέν
(*charaktér*)

ἐλεῶνα = ἐλαιῶνα; πλίθυνον, πλύθυνον = πλήθυνον; νὲ =
ναί.

B l. 4, Manganaro (1994) = SEG XLIV, 781: Κ(ύριε); l. 5,
Manganaro (1994) = SEG XLIV, 781: Χ(ρι)στέ.



Caratteristiche grafiche comuni sono: il *ductus* epigrafico, che risulta particolarmente irregolare nell'epigrafe di Noto; la presenza dei *tractus supra* in corrispondenza dei *nomina sacra*, cioè di quelle linee che in tutti i documenti magici, compresi i papiri, servivano a mettere in evidenza i nomi di demoni, angeli e formule magiche⁵ e dei *charaktères* a forma di croce con apici ad anello (i cosiddetti *ringled type*), in un unico caso è attestato un *charaktér* a forma di sole o stella⁶ (Noto, B, l. 7). In entrambe le iscrizioni si rileva l'uso di una forma tachigrafica per la congiunzione *καί*⁷.

Particolarità paleografiche: forma corsiva dell'*omega* e dell'*eta*; si rileva l'uso destrorso e sinistrorso del *ny* e in quest'ultimo caso esso non è facilmente distinguibile dall'*eta* corsivo. Lo *ypsilon* si presenta nella forma di V latina. Il *delta* presenta la forma classica Δ accanto ad una forma aperta più piccola simile a un *lambda*⁸. Nell'iscrizione di Noto si riscontra la presenza di legature nel dittongo iniziale della parola *αὐτοῦ* alle ll. 8 e 15 del lato B.

Per meglio evidenziare le analogie dei due testi sopra trascritti risulta, a nostro avviso, utile sintetizzarne il contenuto negli schemi che seguono:

1. Noto

- A
ll. 1–2 scopo della richiesta di protezione
ll. 3–8 *nomina sacra et angelica*
ll. 8–9 invocazione a Gesù Cristo
ll. 9–12 formula di richiesta di protezione per il raccolto
e il tributo del vigneto di Ciriaco figlio di Zosimo

2. Modica

- A
ll. 1–2 scopo della richiesta di protezione
ll. 3–8 *nomina sacra et angelica*
ll. 8–9 invocazione a Gesù Cristo
ll. 9–12 formula di richiesta di protezione per il raccolto e il
tributo del vigneto di Pietro

⁵ Tale uso trova riscontro anche in altre due epigrafi magiche di Comiso, dove i nomi angelici invocati sono racchiusi all'interno di riquadri rettangolari, cfr. Jordan (1984), pp. 297–302, figg. 1–2; si veda anche un testo in aramaico dove le prime due righe sembrano contenere dei nomi angelici, ciascuno dei quali è racchiuso all'interno di riquadri, cfr. J. G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York–Oxford 1992, pp. 92–94, nr. 26, fig. 12.

⁶ Due *charaktères* simili al nostro sono presente nel trattato di magia contenuto in un manoscritto della Bibliothèque Nationale di Parigi, cfr. Delatte, tab. III, p. 104.

⁷ E. M. Thompson, *An Introduction to Greek and Latin Paleography*, Oxford 1912, p. 84.

⁸ Cfr. Anastasius C. Bandy, *The Greek Christian Inscriptions of Crete*, Athens 1970, pp. 43–44, nr. 11.

- ll. 13–14 riferimento alla collocazione del filatterio
 ll. 14–15 *nomina angelica*
 l. 16 nome di demone (?)
 ll. 17–21 formula di richiesta per il raccolto di Ciriaco
 ll. 21–23 invocazione a Gesù Cristo

B

- ll. 1–2 esorcismo contro il demone
- ll. 3–5 riferimento alla collocazione del filatterio nel vigneto
 ll. 5–6 *nomina sacra*
 ll. 7–16 dopo due righe di difficile comprensione segue una riga di *nomina sacra*, invocati contro il demone *Michalozokos* per proteggere la vigna di Ciriaco
 ll. 17–20 acclamazione a Cristo e nuova richiesta di aiuto

- ll. 13–14 riferimento alla collocazione del filatterio
 ll. 15–16 *nomina angelica*
 l. 17 nome di demone (?)
 ll. 18–21 formula di richiesta per il raccolto di Pietro

B

- ll. 1–5 richiesta di protezione sull'uliveto e sul vigneto di Pietro; invocazione a Gesù Cristo

Dall'analisi comparativa delle strutture delle due iscrizioni risulta evidente che il testo dell'epigrafe di Noto si presenta più articolato ed esteso di quello inciso sulla lastra di Modica. Inoltre è interessante osservare che il testo di Modica è unico e la faccia B costituisce la continuazione della A, mentre l'iscrizione di Noto è composta da due testi, incisi separatamente sulle due facce. Tale osservazione trova riscontro nella disposizione dei *charaktéres*. Essi, infatti, sono posti all'inizio e alla fine dei testi, quasi a suggello dei medesimi.

Riteniamo opportuno fornire, fin dove è possibile, un unico commento alle due iscrizioni. I testi delle nostre epigrafi consistono, in sostanza, in tre preghiere, due delle quali indirizzate a Gesù Cristo e a numerose entità angeliche allo scopo di garantire un'adeguata produzione agricola e per poter assolvere al canone di affitto di due terreni, coltivati a frumento, vigneto e uliveto; uno, quello di Noto, relativo, secondo l'interpretazione di Manganaro, alla chiesa di un tale Zosimo, l'altro, di Modica, di proprietà di un tale Pietro. L'iscrizione di Noto, inoltre, contiene sulla faccia B una preghiera esorcistica indirizzata ad un demone della grandine, *Michalazokos*, il cui nome, risulta essere di nuova coniazione.

Il formulario di questi documenti non presenta particolari novità: l'*incipit* contiene le motivazioni della richiesta di protezione, espressa attraverso la preposizione *πρός* seguita dall'accusativo; le preghiere, domande di protezione ed acclamazioni, appartengono al comune repertorio augurale, religioso e magico-religioso di età tardoantica e sono rese con i verbi *δίδωμι*, *πληθύνω*, *ρύομαι*, *νικάω*, *βοηθέω*. Fa eccezione l'insolita forma di saluto *γιάμεν σέ* (l. 8, in entrambe le iscrizioni), che Manganaro ha interpretato come forma derivata dal verbo *ὕγιάζω*, ma che ci sembra riconducibile con maggiore verosimiglianza al verbo *ὕγιαίνω*. Un'ipotesi alternativa di interpretazione potrebbe, tuttavia, essere quella di riconoscere nel termine *γιάμεν*, nel quale, come si è già detto, Manganaro individuava una forma verbale, la preposizione *γιά* (seguita dalla particella *μέν*) attestata nel greco bizantino e nel neo-greco⁹. Essa normalmente si costruisce con l'accusativo e può anche esprimere relazione, limitazione ed argomento. Nel contesto dei nostri due documenti servirebbe, quindi, ad isolare e sottolineare la priorità del ricorso a Gesù Cristo rispetto alle altre entità invocate: „riguardo a te, o Gesù Cristo, concedi . . .“; il verbo, infatti, al singolare andrebbe riferito soltanto a Cristo, come anche sempre e soltanto Cristo è presente nelle acclamazioni e invocazioni alla fine dei nostri documenti.

Le formule di preghiera con il verbo *δίδωμι* (il *δός τὸν καρπὸν κὲ τὴν ἰσφοράν* delle ll. 9–10 per entrambi i testi) sono usuali; esse sono riscontrabili nei papiri magici, sugli amuleti, oltre che nelle preghiere cristiane¹⁰. La stessa formula si ritrova più avanti nei due testi (Noto, l. 17; Modica, l. 18),

⁹ F. M. Pontani, *Grammatica del greco moderno*, I, Città di Castello 1968, p. 157.

¹⁰ Cfr. *PGM* XXXI, e; III, 576; XIII, 802; cfr. anche *SMA*, pp. 176–178 sulle richieste di salute, fortuna, successo attestate negli amuleti.

nell'espressione δὸς χάριν τὴν σύνθεσιν . . .¹¹, che proponiamo come nuova lettura rispetto a quella fornita da Manganaro: . . . Λοσχοιο ἰς τὴν σὺό | Θεὲ ἴν' . . . (Noto)¹² e . . . της χάριν ἰς τὴν σὺν, Θελέ, ἦν' . . . (Modica). Il termine χάρις acquista nel testo il significato di „favore“, che in questa accezione appare sia nei contesti „magici“ che in quelli di preghiera¹³. L'uso del verbo πληθύνω (qui nelle forme πλίθυνον, πλύθυνον) non costituisce una novità per i testi „magici“ siciliani. Esso, infatti, appare in tre iscrizioni di Comiso¹⁴ ed è verbo diffuso nella tradizione vetero e neo-testamentaria e caratteristico delle formule di preghiera¹⁵.

Particolare rilievo ha la serie di entità angeliche che compaiono nei testi. La lista dei nomi angelici si apre con l'espressione ἄγγελος τοῦ Θεοῦ¹⁶. Questo riferimento esplicito all'angelo di Dio, come entità a sé stante, ci rimanda alla tradizione biblica. La formula *mal'ak JHWH* è attestata frequentemente nella tradizione veterotestamentaria, dall'epoca patriarcale fino al terzo secolo e la formula ἄγγελος Κυρίου (Θεοῦ) nel Nuovo Testamento. A questo essere celeste viene attribuita una funzione particolarissima nella Sacra Scrittura. „Dove se ne parla egli diventa subito il punto focale dell'avvenimento [...]. È la figura angelica più importante, l'unica dell'AT nettamente delineata dal punto di vista personale e religioso“¹⁷.

Risulta difficile isolare nel testo questi nomi, per i quali non siamo sempre riusciti a trovare confronti precisi. Abbiamo, comunque, pensato di proporre alcune ipotesi interpretative, seguendo come criterio quello di individuare, quando è possibile, la terminazione teofonica di matrice giudaica -ηλ (con le varianti -ελ, -ιλ, -αλ), per risalire ad alcuni possibili nomi angelici: Φιναήλ, Λουίλ, Κρεφιήλ, Φατοέλ (Φακτωέλ), Ἀνεμουήλ, Μουκαθάλ, Εἰσδραμέλ (Εἰσδραμάλ), Μεσηήλ. Non siamo sicuri che questi nomi ci siano pervenuti nella forma corretta o piuttosto in forma abbreviata o linguisticamente corrotta.

Per il nome Φιναήλ il confronto più attinente è con il nome dell'angelo Fanuele, attestato nel libro di *Henoch XL, 9. Phanuel*, con le varianti *Phanail* e *Phanoil*, ricorre in un papiro sethita¹⁸. E ancora in un altro documento magico è attestato nella forma Φαναήλ¹⁹. Il nome di questo angelo compare anche in una raccolta di eucologi di origine italo-greca (calabrese o siciliana) del XVI secolo. In questo testo, al quale faremo riferimento più volte nel corso del nostro studio, viene proposto di appellarsi (ἐπικαλοῦ αὐτόν) all'angelo Fanuele, ὅταν ἐπιτύχης ἐς ἐμπυρισμόν, in caso di incendio²⁰.

Il nome Λουίλ potrebbe intendersi come variante del nome angelico Λουήλ attestato nei papiri magici (*PGM XXII b 14* e *Suppl. Mag.*, I, 27, 5)²¹.

¹¹ Per σύνθεσις vd. *Thes. Gr. ling.*, VIII, col. 1386 D 11.

¹² Cfr. Manganaro (1963), p. 61. Lo studioso ritiene di potere intendere l'espressione ἰς τὴν σὺό „nella scrofa“, riconoscendovi una formula esorcistica e proponendo il confronto con l'episodio neotestamentario in cui Gesù libera due poveretti dai demoni, ordinando a questi di cacciarsi in un branco di porci.

¹³ *PGM VII. 186–190; 919–924; XII. 270; XXXV, 25; GMA, 41, 48–49; 45, A–C; 58, 12–13, 37–38; 60, 3–6*. Più in generale sull'uso e sul significato di χάρις vd. *SMA*, pp. 177–178; H. S. Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer, Faith, Hope and Worship, Aspects of Religious Mentality in Ancient World*, Leiden 1981, pp. 47–48.

¹⁴ M. Burzachechi, *Nuove iscrizioni greche cristiane di Comiso*, *RAL*, 1959, pp. 405–407; Jordan (1984), pp. 297–302, figg. 1–2.

¹⁵ Si veda il preciso confronto proposto da Jordan (1984), p. 300 con una preghiera per i bachi da seta, contenuta nel *Cod. Marc. grec.* app. II 163 edito dal Pradel (Pradel, p. 16).

¹⁶ Cfr. *PGM III. 211*: . . . Διὸς ἄγγελον; cfr. anche W. H. Brashear, *Magica Varia, Papyrologica Bruxellensia*, 25, Bruxelles 1991, p. 40, Inv. 35, l. 1. Si veda anche F. Maltomini, *I papiri greci, Studi classici e orientali*, XXIX, 1979, p. 109.

¹⁷ G. von Rad, *Angelos*, in *GLNT*, I, 203; Idem, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, Brescia 1972, p. 328.

¹⁸ W. H. Worrel, *A coptic Wizard's Hoard*, *AJSL*, 46, 1929–30, pp. 239–262. Si veda anche E. Peterson, *Engel und Dämonennamen. Nomina barbara*, *RhM*, 75, 1926, n. 120.

¹⁹ *GMA*, 38, 2; 33, 5 Φονιφναήλ.

²⁰ Pradel, p. 18.

²¹ Cfr. anche M. Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie*, p. 273; G. Davidson, *Dictionary of Angels*, New York–London 1967, p. 176, s.v. *Luel*; E. Peterson, *Engel und Dämonennamen. Nomina barbara*, *RhM*, 75, 1926, n. 68.

Per i nomi Κρεφιήλ e Φατοέλ (in Modica, A, ll. 5–6 Κρεφι(ή)λ, Φακτωέλ) vale il confronto con un'altra epigrafe siciliana, proveniente da Comiso, dove Manganaro ritiene di potere leggere il nome Κρεφιήλ seguito dal nome Φαχθοβάρ²². Il nome Φατοέλ è, inoltre, attestato in *Cat. codd. astr.*, XII, p. 162, l. 13. Nel nome Ἀνεμουήλ può ravvisarsi un riferimento al termine greco ἄνεμος, e potrebbe trattarsi di un angelo preposto ai venti. In realtà altri sono i nomi degli angeli che rivestono questa funzione, come si può constatare nei numerosi esempi contenuti nei documenti magici e negli scritti apocrifi²³.

Un altro possibile confronto è quello relativo al nome Εἰσδραμέλ (Noto, A, ll. 7–8: Εἰσδραμάλ), da intendersi forse come forma estremamente corrotta del nome Εἰστραήλ, a sua volta nota variante per Ἰστραήλ²⁴. Per Μεσηήλ si veda il confronto con il nome Μισαήλ in *PGM IV*, 1815²⁵.

Anche nel nome Αμεγαωθ è possibile riconoscere un *nomen sacrum*; esso presenta un'altra terminazione (-ωθ), anch'essa di matrice giudaica, caratteristica dei nomi divini; basti, infatti, pensare al comunissimo Σαβαώθ.

Non è facile dividere la sequenza μουμουκαθαλλουιχανδα (Modica, A, ll. 6–7; la variante μουκαθα . . . in Noto, A, ll. 6–7); si può ipotizzare di isolare i termini Μουκαθαλ e Λουιχανδα. È difficile trovare nomi angelici corrispondenti, ma soltanto nomi e *voces magicae* dall'assonanza simile, come Μαμωνάς, Καττιήλ, Καταήλ²⁶: μουμου (*PGM III*, 414), μαρουκατα . . . τα κατα . . . Μουχου (Delatte, p. 34, l. 7), χανδαρα, χανθαρ (*PGM V*, 435; VII, 791), e al nome angelico Εξανκαντηα (J. Michl, s.v. *Engel*, in *RLAC*, 5, 1962, col. 212, n. 83).

Pensiamo di potere fornire una nuova interpretazione riguardo alla questione del nome del proprietario del terreno per il quale si invoca la protezione. Come è evidente nella griglia sopra presentata, questo viene menzionato in punti simmetrici nelle due iscrizioni (il nome viene ripetuto due volte anche sulla faccia B dell'epigrafe di Noto). Il proprietario del fondo agricolo di Modica è chiaramente un tale di nome Πέτρος. Qualche riserva invece esiste per l'iscrizione di Noto, dove Manganaro ha interpretato l'espressione τὸν ἀνπελὸνα τοῦ κυριακοῦ Ζοσίμου come „il vigneto della chiesa di Zosimo“, riconoscendo così nel termine che precede il nome Ζώσιμος la parola κυριακόν nel significato di „chiesa“ e non il nome proprio Κυριακός, lettura che invece ci è sembrata più semplice ed immediata²⁷. Il termine κυριακόν nell'accezione semantica di „chiesa, tempio, casa del Signore“²⁸ non ha un uso frequente e soprattutto non trova attestazioni in campo epigrafico, dove si preferisce la parola ἐκκλησία. Un'ulteriore prova del fatto che τοῦ κυριακοῦ Ζοσίμου potrebbe più verosimilmente significare „di Ciriaco figlio di Zosimo“, è la ripetizione del semplice Κυριακοῦ, nel corso dell'iscrizione. Era, probabilmente, il nome proprio che doveva essere messo in risalto, come nell'iscrizione di Modica alla linea 2 della faccia B, alla fine del testo (Πέτρου) e come in una delle altre iscrizioni magico-rurali di Comiso dove si legge: . . . ἰς τὸν ἀμπελὸναν Παύλου²⁹.

²² G. Pugliese Carratelli, Epigrafi magiche cristiane della Sicilia orientale, *RAL*, 1953, pp. 181–182, fig. 1; M. Burzachechi, Nuove iscrizioni greche cristiane di Comiso, *RAL*, 1959, pp. 405–407, tav. II, figg. 1–2 (l'autore legge invece il nome Κοφλιήλ); Manganaro (1963), pp. 63–64.

²³ Cfr. *GMA*, 52, pp. 270–300, dove si trova un'interessante rassegna delle principali fonti relative alle gerarchie angeliche, pp. 272–275.

²⁴ Cfr. *PGM IV*. 1816; XXXVI. 310; *GMA*, 33, 5; E. Peterson, Engel und Dämonennamen. Nomina barbara, *RhM*, 75, 1926, n. 54; per la variante Εἰσδραήλ cfr. G. Bevilacqua, Un filatterio gnostico inedito dai codici di Girolamo Amati, *MGR*, XIV, 1989, p. 289, l. 24.

²⁵ Cfr. E. Peterson, art. cit., n. 74.

²⁶ E. Peterson, art. cit., nn. 69, 60.

²⁷ Cfr. S. L. Agnello, *Silloge di iscrizioni paleocristiane della Sicilia*, Roma 1953, per Κυριακός nn. 44, 62; per Κυριακή nn. 26, 38, 44 e per Κυρακή n. 30.

²⁸ *Thes. Gr. ling.*, V, col. 2143 B 2–13.

²⁹ Cfr. M. Burzachechi, Nuove iscrizioni greche cristiane di Comiso, *RAL*, 1959, pp. 405–407; Jordan (1984), pp. 300–302, fig. 2.

Alle linee 13–14 di entrambe le iscrizioni si fa riferimento alla posizione del filatterio nel terreno da salvaguardare: οὔπου κίτε τοῦ φυλακτήριον τοῦτου, espressione che fa riferimento all'utilizzo della pietra, che doveva essere posta nel terreno, così come viene detto esplicitamente anche in un filatterio agrario rinvenuto a Sidi Kaddou (Tunisia). Si tratta di una pietra contenente un esorcismo contro la grandine, la ruggine, i venti e le cavallette per la protezione dei vigneti, uliveti e campi coltivati: . . . πάντοτε συντηρήσατε, ἕως ἂν οἶδε λίθοι γεγραμμένοι τοῖς ἱεροῖς ὑμῶν ὀνόμασιν ὑπὸ γῆ περίξ κείμενοι ὧσιν³⁰.

Documenti importanti per lo studio dei formulari attestati nelle nostre iscrizioni sono, come abbiamo già accennato, alcune preghiere legate al contesto rurale dell'Italia meridionale³¹, contenute in un manoscritto del XVI sec. edito da F. Pradel. Si tratta di una sorta di prontuario di preghiere esorcistiche, in alcune delle quali gli angeli, ai quali è assegnata una sorveglianza specifica sui vari fenomeni della natura e sugli agenti atmosferici, vengono chiamati ad assicurare la loro protezione sul raccolto e sui molteplici aspetti della vita rurale. In una εὐχή εἰς πρόβατα καὶ βόας καὶ χοιρίδιον καὶ εἰς πᾶν ζῶον (*Cod. Marc. gr. app. II 163*, p. 18), ci si appella a vari angeli, *Touthel*, l'angelo dei buoi e delle greggi, *Melidòn*, l'angelo delle sorgenti e dei pozzi, *Speanthe*, l'angelo del fulmine, *Phanouel*, l'angelo del fuoco, *Pharmathael*, l'angelo del sonno, alla tetrarchia composta da *Michael*, *Gabriel*, *Ouriel*, *Raphael*, e, infine, al Signore, affinché esaudisca la preghiera del proprio fedele: . . . ἔμπλησον αὐτοὺς ἀπὸ καρποῦ, σίτου καὶ οἴνου καὶ ἐλαίου καὶ πάσης ἀγαθοσύνης πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν . . . L'espressione ἀπὸ καρποῦ, σίτου καὶ οἴνου καὶ ἐλαίου ricorre anche nei nostri testi e rispettivamente alle ll. 18–19 (senza il termine ἐλαίου) e alle ll. 20–21 sulla faccia A dell'iscrizione di Noto e alle ll. 11–12 e 19–21 di quella di Modica. Tale sequenza è attestata nella tradizione veterotestamentaria e in tale contesto sembra assumere un valore formulare nella richiesta di abbondanza e prosperità. Nel nostro caso, come anche nel testo del *Cod. Marc. grec. app. II 163*, sopra citato, trattandosi di documenti che hanno una connessione stretta col mondo rurale, sembrerebbe rimandare a colture ben precise, oggetto dell'interesse del proprietario del terreno.

Ancora più avanti, nell'ἀφορκισμὸς τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ (Pradel, p. 24), l'angelo scongiura il demone, nel nome del Dio vivente, che nessun tipo di calamità (insinuazione di invidia, distruzione di abitazioni, etc.) dovrà abbattersi ὅπου τὸ φυλακτήριον τοῦτο κεῖται, e, in risposta, lo spirito evocato assicura che nel nome dell'*archistrategòs Michaèl*, là, ὅπου τὸ φυλακτήριον τοῦτο κεῖται, nessun demone entrerà nelle case, né egli compirà apparizioni, ma fuggirà dal servo del Signore e dalla sua casa.

Diversità tra i due testi si ravvisano alle linee 14–15 del testo di Modica, dove i nomi dei quattro arcangeli sono preceduti da alcune parole, delle quali l'unica individuabile è κτήσαντα, che tuttavia non sembra, almeno apparentemente, accordarsi con quello che segue. Il verbo κτίζω, „costruisco“, „creo“, appartiene alla comune fraseologia delle preghiere, riferito, ovviamente, alle divinità, a Dio e agli angeli³². Uguale perplessità desta il nome che segue la tetrarchia angelica, κὲ ὁ Μυσχοῦτον τὸν δυνατὸν (Noto, ll. 15–17), τὸν Μισχοῦτον, τὸν δυνατὸν (Modica, l. 17), che sembrerebbe appartenere ad un demone, ma del quale non sembra, nel contesto di queste linee, potersi spiegare la presenza.

³⁰ N. Ferchiou – A. Gabillon, Une inscription grecque magique de la région de Bou Arada (Tunisie), ou les quatre plaies de l'agriculture antique en Proconsulaire, *BCTH*, fasc. 19 B, 1983, p. 111, ll. 14–17.

³¹ A. Pertusi, Sopravvivenze pagane e pietà religiosa nella società bizantina dell'Italia meridionale, in AA. VV., *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca e medioevale*, Reggio Calabria 1983, pp. 17–46, sottolinea la necessità di uno studio sistematico delle testimonianze relative alle sopravvivenze pagane medioevali „comparandole da una parte alle superstizioni dell'antichità, [. . .] dall'altra alle superstizioni che fino ad alcuni anni or sono esistevano e forse ancor oggi esistono nel popolo calabrese soprattutto delle campagne“ (p. 17).

³² Tra i numerosi esempi di formulari contenenti il verbo κτίζω, cfr. *GMA*, 52, 14 (amuleto di Beyrut con la gerarchia angelica), 56, 7; A. Audollent, *Defixionum tabellae*, Paris 1904, n. 242, l. 1. 1, n. 271, l. 10.

Un commento a parte richiede il testo che si dispiega nella faccia B dell'iscrizione di Noto. Seguendo la lettura proposta da Manganaro, esso conterrebbe una preghiera esorcistica rivolta contro un demone della grandine³³ nominato qui per la prima volta, *Michalazokos*³⁴.

L'integrazione di questo nome nelle prime due linee dell'iscrizione è sicura per la sua ripetizione alla linea 11, in un punto completamente integro della pietra, secondo la formulazione esorcistica: κατὰ τοῦ θ(εο)ῦ Μιχαλάζοκου Πισιτες, termine quest'ultimo che può costituire, a nostro avviso, un epiteto pertinente al demone, legato probabilmente all'aggettivo πισσίτης (da πισσίω), usualmente associato ad οἶνος, per definire un tipo di vino profumato di pece, il *vinum picatum* (Diosc., 5, 48; Plin., 23, 1), o a πισσώδης, „simile a pece, scuro, nero, color pece“³⁵.

Tuttavia, come si può osservare, nella prima linea, dove era contenuta la parte iniziale del nome, Μιχα, non sembra esserci lo spazio per ospitare l'intero termine χάλαζαν. La seconda parte del nome, inoltre, sembra essere stata inserita forzatamente nello spazio interlineare. Si dovrebbe supporre che l'incisore avesse tralasciato, per dimenticanza, il nome del demone e l'avesse poi inserito forzatamente in un secondo momento. Una lettura alternativa potrebbe essere la seguente: πρὸς χά[λαζ]αν κὲ [Μιχα]λάζοκον τιθίς.

Questa ipotesi, certo non priva di dubbi, potrebbe forse rendere più chiaro quello che segue nel testo: πρὸς χάλαζαν κὲ Μιχαλάζοκον τιθίς ἰς τρίς γονίας τοῦ ἀνπελδονος: „Contro la grandine e contro *Michalazokos*, ponendo (il filatterio) nei tre angoli del vigneto“³⁶. La precedente lettura di Manganaro: Πρὸς χά[λαζαν Μιχα]λάζοκου | ἄν κὲ τιθίς ἰς τρίς | γονίας τοῦ ἀνπελδῶνος („contro la grandine del demone *Michalazokos*, anche se insediato nei tre angoli del vigneto“) non sembra rispettare la struttura grammaticale e sintattica del testo.

³³ Questa preghiera esorcistica ci richiama alla mente l'esistenza, nel mondo greco-romano, dei *chalazophylakes*, funzionari incaricati ufficialmente di predire l'avvento della grandine e di compiere sacrifici appositi; una sorta di esorcisti istituzionalizzati, secondo quanto ci viene riferito da Seneca (*Quaest. Nat.*, IV, 6, 2) e da Plutarco (*Symp.*, VII, 2, 2). Ci sembra, inoltre, interessante sottolineare che i Padri della Chiesa e gli scrittori cristiani ammisero l'intervento di fattori soprannaturali nelle dinamiche che caratterizzavano gli sconvolgimenti di ordine naturale. Una tale teoria andò man mano affermandosi facendo leva su un passo della lettera agli Efesini, in cui S. Paolo esorta alla lotta contro gli spiriti malvagi che si trovano nelle regioni celesti (*Ad Ephes.*, VI, 12). Essa sosteneva che nei cieli che circondano la terra risiedesse una parte cospicua di demoni. Lo stesso S. Ambrogio scrive: *Hoc enim (inferius) coelum velut medius quidam inter coelum et terram aërius locus dicitur, in quo sunt etiam spiritalis nequitiae in coelestibus* (*In psalm.*, 118 = *PL*, 15, 1319). Inoltre, secondo Cassiano (*Collation.*, VIII, 12), tali entità affollavano completamente l'aria e si riteneva provvidenziale il fatto che esse fossero invisibili agli occhi degli uomini. André Guillou, *Preghiera e devozione nell'Italia meridionale bizantina*, in AA. VV., *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittorica nella Calabria greca e medioevale*, Reggio Calabria 1983, pp. 47–54, sottolinea che „preghiere e benedizioni sono anche previste per proteggere i cristiani contro le calamità naturali, i terremoti ad esempio, o il temporale, e per domandare il bel tempo, contro anche la siccità“ (p. 49); vd. anche M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1950, vol. IV, pp. 532–537.

³⁴ Per una proposta alternativa alla lettura di Manganaro, si veda l'articolo di David Jordan, di seguito al nostro. Sulla formazione di questo nome rimandiamo alle considerazioni e ai confronti addotti da Manganaro (1963), p. 60; Manganaro (1994), p. 497, nota 16; G. Manganaro, *Documenti magici della Sicilia dal III al VI sec. d. C.*, *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, VI, 1989, p. 16, nota 7. Esistono altri documenti, connessi col mondo rurale, nei quali si chiede protezione dalle minacce delle perturbazioni atmosferiche: iscrizione magica di Sidi Kaddou (Tunisia), cfr. N. Ferchiou – A. Gabillon, art. cit., pp. 109–125 = *GMA*, *appendix* a p. 52; croce di piombo da Furnos Maius (Tunisia), cfr. A. Audollent, *Double inscription prophylactique contre la grêle, sur une croix de plomb trouvée en Tunisie*, *MAI*, XLIX, 2, 1939, pp. 45 ss.; due laminette di piombo rispettivamente dai pressi di Avignone e dalla Vaucluse, cfr. *GMA*, 11 A–B; iscrizione esorcistica di Philadelphia di Lidia, cfr. H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, Paris 1922, pp. 124 ss., nr. 341 *ter*; preghiera cristiana nella quale si invoca Cristo per debellare la grandine e scongiurare una eventuale carestia, cfr. W. H. Brashear, *Magica Varia, Papyrologica Bruxellensia*, 25, Bruxelles 1991, nr. 2, pp. 63–70; lamina di piombo, proveniente da Rodi, contenente quasi tutto il testo del salmo 79 (il sacro testo, relativo ad una simbolica vigna, sarebbe stato scelto per proteggere e rendere feconda una vigna vera e propria), cfr. M. Guarducci, *Epigrafia greca*, IV, Roma 1978, p. 366, fig. 106 (con bibl. precedente).

³⁵ Cfr. *Thes. Gr. ling.*, VI, col. 1111.

³⁶ L'esigenza della triplice protezione del terreno poteva rispondere sia ad un criterio pratico di disposizione simmetrica, sia all'osservanza magico-religiosa del numero tre. Per una bibliografia esaustiva su questo aspetto magico-religioso, si veda W. H. Brashear, op. cit., p. 41.

Infatti riteniamo che il participio presente $\tau\theta\acute{\iota}\varsigma$ (per $\tau\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$) abbia un significato attivo e che abbia come oggetto lo stesso filatterio. Inoltre sembra strano l'uso della preposizione $\acute{\alpha}\nu$ che, a nostro parere, non si spiega né dal punto di vista sintattico, né concettuale. In un testo così corrotto linguisticamente, l'inserimento di una frase ipotetica appare una costruzione forzata³⁷. Il verbo $\tau\theta\acute{\iota}\varsigma$ avrebbe, quindi, come oggetto sottinteso il *phylaktérion* che andrebbe collocato ai „tre angoli del vigneto“ e assumerebbe nel testo un valore prescrittivo. A questo proposito il confronto con l'iscrizione proveniente da Sidi Kaddou (Tunisia), alla quale abbiamo fatto già riferimento, ci farebbe pensare all'esistenza di altre due lastre, sulle quali doveva essere inciso lo stesso testo, disposte nella zona di confine della proprietà di Ciriaco³⁸, per tenere lontano da questa il demone della grandine. Infatti nell'iscrizione, sopra citata come confronto, si fa riferimento all'infossamento di $\lambda\acute{\iota}\theta\omicron\iota \gamma\epsilon\gamma\gamma\alpha\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$, che dovevano essere dislocati lungo il confine della proprietà, in modo tale da costituire una specie di cerchio magico invalicabile.

Di incerta interpretazione sono le ll. 7–9 dove ci sembra di potere leggere: $\tau\epsilon\rho\iota\sigma\alpha\nu \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon \tau\omicron\varsigma[. . . \sigma]\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\mu[\alpha] \tau\omicron\upsilon \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$. Nel termine $\tau\epsilon\rho\iota\sigma\alpha\nu$ è forse possibile riconoscere una forma corrotta del verbo di protezione $\tau\eta\rho\acute{\epsilon}\omega$, attestato nei documenti magici³⁹, mentre alla l. 8 ci sembra verosimile integrare il termine $\sigma]\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\mu[\alpha]$ che ben si accompagna al $\tau\omicron\upsilon \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$ della l. 9. Essi ci suggeriscono un'immagine cosmica⁴⁰, forse anticipata dal *charaktér* a forma di stella o sole raffigurato alla l. 7.

Alle ll. 9–10 si legge $\kappa\epsilon\iota\mu\iota\sigma\omicron\rho\kappa\omicron\zeta\omicron\tau\omicron\varsigma$ dove sembra potersi individuare un riferimento al verbo $\omicron\rho\kappa\acute{\iota}\zeta\omega$, che potrebbe accordarsi con la costruzione seguente, $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ + genitivo (ll. 10–11), con la quale questo verbo, generalmente, si costruisce: $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\omicron\upsilon \theta(\epsilon\omicron)\upsilon \text{Μιχαλαζόκου Πισιτες}$. Si legge chiaramente sulla pietra il nome Νεφ[.]ήλ (prob. Νεφ[α]ήλ), per il quale già Manganaro proponeva la connessione con $\nu\epsilon\phi\acute{\epsilon}\lambda\eta/\nu\acute{\epsilon}\phi\omicron\varsigma$. Subito dopo si legge Ατας , che Manganaro interpreta come *nomen sacrum* proponendo come confronto un'iscrizione magica di Antiochia di Pisidia⁴¹. Riteniamo, comunque, verosimile potere intendere $\acute{\alpha}\tau\alpha\varsigma$ come accusativo pl. del sostantivo $\acute{\alpha}\tau\eta$ („sventura, rovina“); e quindi „. . . rovine contro il dio Michalazokos“.

Infine alla l. 15 una richiesta di protezione resa attraverso l'espressione $\rho\acute{\upsilon}\sigma\{\sigma\}\alpha\sigma\theta\epsilon \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon \acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma \kappa\acute{\epsilon} \nu\kappa\tau\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\pi\omicron\upsilon \theta\upsilon\mu\omicron\upsilon \acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon$, nella quale si chiede agli angeli di liberare il vigneto dall'ira del demone, una sorta di *thymokátochon*, o incantesimo con il quale si intendeva soffocare l'ira altrui, anche se in questo caso si tratta, come è ben visibile, di una semplice preghiera propiziatrice di serenità meteorologica, una situazione dunque ben diversa dagli abituali contesti di magia aggressiva in cui questo rituale generalmente si riscontra⁴². Rimane di non facile spiegazione il termine $\acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma$, che

³⁷ L'uso temporale della preposizione $\acute{\alpha}\nu$ si trova nel filatterio di Sidi Kaddou (Cartagine), in una corretta costruzione grammaticale: . . . $\acute{\pi}\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\tau\epsilon \sigma\upsilon\nu\tau\eta\rho\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\epsilon, \acute{\epsilon}\omega\varsigma \acute{\alpha}\nu \omicron\acute{\iota}\delta\epsilon \lambda\acute{\iota}\theta\omicron\iota \gamma\epsilon\gamma\gamma\alpha\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota \tau\omicron\iota\varsigma \acute{\iota}\rho\omicron\iota\varsigma \acute{\upsilon}\mu\omicron\omega\nu \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\sigma\iota\nu \acute{\upsilon}\pi\omicron \gamma\eta \acute{\pi}\epsilon\rho\iota\zeta \kappa\acute{\epsilon}\iota\mu\epsilon\nu\omicron\iota \acute{\omicron}\sigma\iota\nu$; cfr. N. Ferchiou – A. Gabillon, art. cit., p. 111, ll. 13–17.

³⁸ Nelle prescrizioni relative alla preparazione di incantesimi riportate su papiro, ricorre con frequenza l'indicazione di realizzare due o più copie del testo e di porlo in luoghi diversi; cfr. F. Maltomini, I papiri greci, *Studi classici e orientali*, XXIX, 1979, pap. 7, p. 98, dove si legge: $\acute{\omicron}\beta\beta\acute{\alpha} \gamma\alpha\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\mu\epsilon\nu\alpha \kappa(\acute{\alpha}\iota) \tau\omicron \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu \beta\acute{\alpha}\lambda\epsilon \epsilon\acute{\iota}\varsigma \sigma\omega\tau\acute{\upsilon}\rho\upsilon\alpha (= \sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha) \kappa(\acute{\alpha}\iota) \tau\omicron \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu \chi\acute{\omicron}\delta\omicron\sigma\omicron\nu (= \chi\acute{\omicron}\delta\omicron\sigma\omicron\nu) \epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\omicron\nu \upsilon\kappa\omicron\nu (\omicron\acute{\iota}\kappa\omicron\nu)$; cioè „Mova scritte e uno ponilo in una latrina e l'altro sotterralo in casa“ (= *Suppl. Mag.*, II, 97, pp. 255–256). Per l'uso dei “cerchi magici” in ambiente rurale, cfr. R. MacMullen, *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, Paris 1998, pp. 187–188.

³⁹ Per l'uso di $\tau\eta\rho\acute{\epsilon}\omega$ come verbo di protezione, cfr. *PGM* IV. 856; XII. 93, 260, 381; XXXVI. 76; *Suppl. Mag.*, II, 54, 31. Cfr. anche G. Kittel e G. Friederich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, s.v. $\tau\eta\rho\acute{\epsilon}\omega$. Frequente è anche la forma composta $\sigma\upsilon\nu\tau\eta\rho\acute{\epsilon}\omega$, ravvisabile ancora nel filatterio di Sidi Kaddou, per il quale cfr. N. Ferchiou – A. Gabillon, art. cit., p. 111, l. 13 (. . . $\acute{\pi}\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\tau\epsilon \sigma\upsilon\nu\tau\eta\rho\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\epsilon$); C. Faraone – R. Kotansky, An Inscribed Gold Phylactery in Stamford Connecticut, *ZPE*, 75, 1988, p. 258, l. 15, e su una gemma amatoriale (*SMA*, p. 49). Vd. anche E. Miranda, Una gemma „gnostica“ dalle Catacombe di S. Gennaro, *RAC*, 67, 1991, p. 116, l. 9. Più raro è l'uso di $\delta\iota\alpha\tau\eta\rho\acute{\epsilon}\varsigma$, cfr. ad es. F. Heintz, A Greek Silver Phylactery in the MacDaniel Collection, *ZPE*, 112, 1996, p. 297, l. 41 e p. 299.

⁴⁰ Per altri esempi cfr. A. Audollent, *Defixionum tabellae*, Paris 1904, n. 242, l. 8; *GMA*, 52, 67.

⁴¹ D. M. Robinson, A Magical Inscription from Pisidian Antioch, *Hesperia*, 22, 1953, pp. 172–174, fig. 52, ll. 11–12: $\acute{\alpha}\nu\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\tau\eta\varsigma; \text{Ατα}$ è il nome di un demone nel trattato di magia di Salomone, cfr. Delatte, b. p. 26, l. 23, p. 419, l. 2.

⁴² Per questo tipo di formulari, cfr. Th. Hopfner, Ein neues ΘΥΜΟΚΑΤΟΧΟΝ, *Archiv Orientalní*, 10, 1938, pp. 128–148; F. Maltomini, *Papyrologica Florentina*, 16, 1988, pp. 42–45; *Suppl. Mag.*, II, 57, p. 35.

Manganaro propone di riferire al demone e intende: „che il vigneto sia protetto (ῥύσσασθε) contro l'ira (θυμός) dell'immondo (ῥύλης)“⁴³. Il testo si conclude con un'acclamazione a Cristo e con la comune richiesta di aiuto resa attraverso il verbo βοηθέω.

In base alle osservazioni addotte nel corso di questo studio e tenendo conto della lacunosità dei due testi, una traduzione approssimativa potrebbe essere la seguente:

Noto A: „Per un'abbondante produzione, per il terreno ed il vigneto, o angelo del Signore, (*nomina angelica*), riguardo a te, o Gesù Cristo, concedi il frutto e il tributo per il vigneto di Ciriaco figlio di Zosimo, dove giace questo filatterio *Michael, Gabriel, Uriel, Raphael*, (*nomen sacrum* ?) il potente concedi la grazia per il raccolto del frutto del grano e del vino di Ciriaco; (il raccolto) del frutto del grano e del vino e dell'olio moltiplica, moltiplica ... Signore Gesù Cristo, sì, amen.“

Noto B: „Contro la grandine e (contro) *Michalazokos*, ponendo(lo) nei tre angoli del vigneto ... *Michael, Gabriel, Uriel, Raphael, Iaoa* ... di Dio (?) proteggilo ... il firmamento del cielo ... scongiuro (?) *Nephael* riguardo alle sventure (?) contro il dio *Michalazokos Pisites* preservate il vigneto di Ciriaco figlio di Zosimo, (quello) di lui di giorno e di notte, (quello) di lui dall'ira dell'abietto, (quello) di lui. Cristo vinci, Cristo soccorri il vigneto di Ciriaco.“

Modica A: „Per un'abbondante raccolto, per il terreno e per il podere, o angelo di Dio, (*nomina angelica*), riguardo a te, o Gesù Cristo, concedi il frutto e il tributo per il vigneto del frutto del grano e del vino e dell'olio di Pietro, dove giace questo filatterio ... *Michael, Gabriel, Uriel, Raphael*, (*nomen sacrum* ?) il potente, concedi la grazia per il raccolto del frutto del grano e del vino e dell'olio.“

Modica B: „l'uliveto, il vigneto di Pietro moltiplica, moltiplica ora, o Signore Gesù Cristo, sì, amen.“

Le due iscrizioni di Noto e di Modica possono definirsi pertanto preghiere esorcistiche, in accordo sia con altri documenti epigrafici siciliani tardoantichi provenienti grosso modo dalla stessa area geografica, sia con i repertori di preghiere dell'Italia meridionale di età medievale di tradizione manoscritta. La definizione di questi documenti come „magico-religiosi“ sembra pertanto la più appropriata, fondendosi in eguale misura in essi superstizione e un tipo di religiosità giudeo-cristiana, espressioni di una mentalità destinata a perdurare in un ambito culturale come quello contadino.

Università di Roma „La Sapienza“
Università di Roma „La Sapienza“

Gabriella Bevilacqua
Sergio Giannobile

⁴³ Manganaro (1963), p. 62; lo studioso traduce: „... il vigneto della chiesa di Zosimo proteggete: di questa giorno e notte, di questa dall'ira dell'immondo, di questa (il vigneto proteggete) ...“ (p. 62). Il termine ῥύλη, oltre i noti significati di “foresta”, “bosco”, riveste anche quello di “materia”, che nel lessico filosofico viene utilizzato per designare un principio opposto al νοῦς. Da questo concetto di materia derivano i significativi di “fango”, “melma” (cfr. H. G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon*, s.v. ῥύλη, p. 1848).

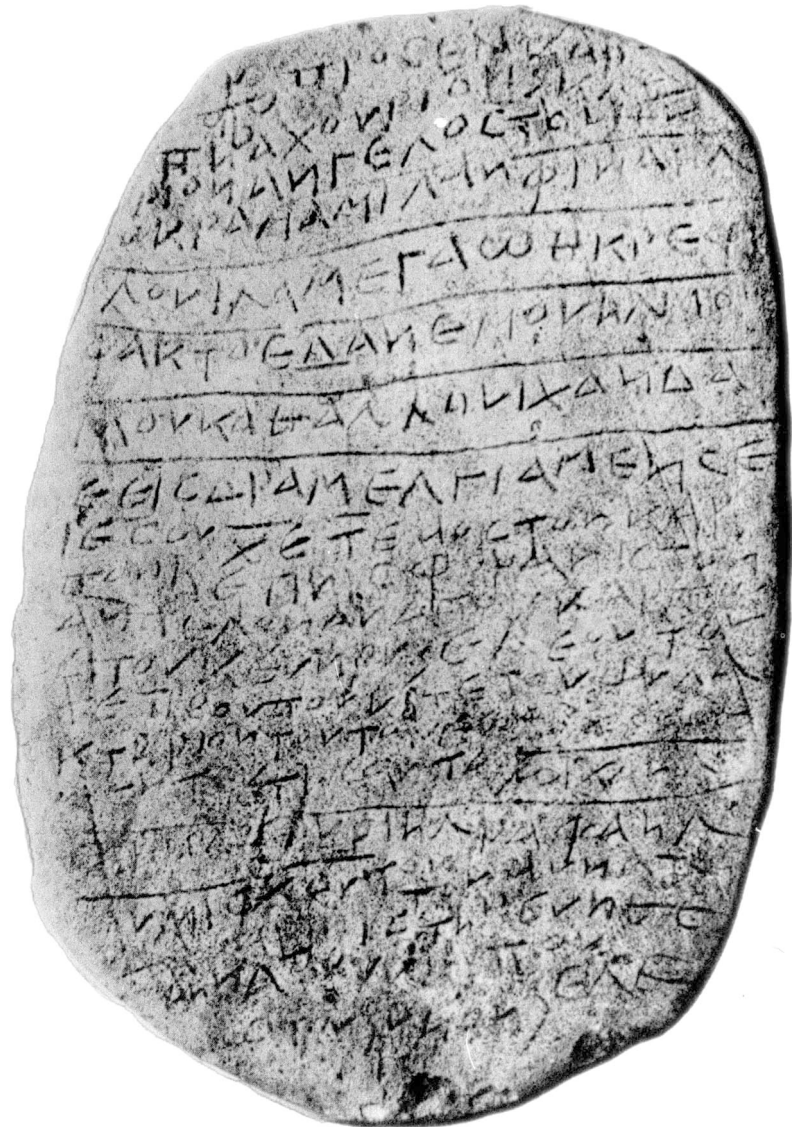


Preghiera cristiana da Noto, lato a

(Foto Museo Archeologico di Siracusa)



Preghiera cristiana da Noto, lato b



Preghiera cristiana da Modica, lato a

(Foto da G. Manganaro, RAL 1994, pp. 491-500)



Preghiera cristiana da Modica, lato b