

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni
32

LINGUE, SCRITTURE E SOCIETÀ NELL'ITALIA LONGOBARDA

Un percorso di sociolinguistica storica

a cura di Elisa D'Argenio, Roberto Delle Donne, Rosanna Sornicola



Federico II University Press



fedOA Press

Lingue, scritture e società nell'Italia longobarda

Un percorso di sociolinguistica storica

a cura di Elisa D'Argenio, Roberto Delle Donne, Rosanna Sornicola

Federico II University Press



fedOA Press

Lingue, scritture e società nell'Italia longobarda : un percorso di sociolinguistica storica / a cura di Elisa D'Argenio, Roberto Delle Donne, Rosanna Sornicola. – Napoli : FedOAPress, 2025. – ill. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 32).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-129-1

DOI: 10.6093/978-88-6887-129-1

Online ISSN della collana: 2499-4774

Il volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II – Fondi del progetto PRIN 2017 *Writing expertise as a dynamic sociolinguistic force: the emergence and development of Italian communities of discourse in Late Antiquity and the Middle Ages and their impact on languages and societies* (prot. 2017WLBK3Z_004).

Comitato scientifico

Enrica Amato (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaro (Corte Costituzionale)

© 2025 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Documenti magici della Sicilia romana e tardo-antica: aspetti documentari e linee di ricerca

*Carlo Consani**

Abstract: The work highlights the traditional vocation of ancient Sicily for the production of magical documents and analyses the quantitative and qualitative growth that characterizes this type of documentation from the first centuries of the Vulgar Era to the beginning of the Byzantine Age.

The specificity of the late-antique magical documents implies many issues that are discussed individually: from the relationship between magic and religion, to the presence of Christians and Jews on the island, from the religious and cultural syncretism that affects the Greco-Roman world to the relationship between oral and written. From a linguistic point of view, the comparison between some Greek magic papyri and the texts engraved on phylacteries and gems allows us to suppose the presence of textual traditions, if not of real textual communities, which could be the object of further research.

Keywords: Ancient magic; Binding spells; Amulets; Writing traditions; Papyri.

1. *La Sicilia e la magia*

Un dato facilmente ricavabile dai repertori correnti è che, nel periodo classico ed ellenistico, la Sicilia è una delle regioni del mondo grecofono che, al pari di Cipro, si segnala per la concentrazione di testi magici come le tabelle di defissione; probabilmente questo dato statistico relativo a due aree laterali e accomunate dal carattere insulare non è altro che il riflesso di un aspetto costantemente evocato ed esorcizzato da chi si occupa di sociolinguistica storica: il fatto cioè che la documentazione antica e medievale su cui lavoriamo altro non è se non quello che le alterne vicende della storia hanno fatto sì che potesse essere conservato e tramandato fino a noi.

* Università degli Studi “Gabriele d’Annunzio” di Chieti-Pescara. E-mail: carlo.consani1949@gmail.com.

Questo lavoro rappresenta la fase iniziale del mio studio dei testi magico-religiosi della Sicilia romana e tardo-antica che ho portato avanti nell’ambito della ricerca PRIN “Writing Expertise as a dynamic sociolinguistic force” (prot. 2017WLBK3Z), e che si è recentemente concretizzato nel volume *Testi magico-religiosi della Sicilia tardo-antica. Studio di sociolinguistica storica*, Trieste, EUT 2024 (<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/36048>).

Tuttavia, la speciale propensione della Sicilia verso la produzione di testi magici è un dato assai recente: basti pensare che agli inizi del secolo scorso la Sicilia era praticamente assente nella raccolta dell'Audollent (1904), mentre grazie alle scoperte dei decenni successivi questi testi avevano raggiunto proporzioni notevoli già all'inizio degli anni '90¹; nell'ultimo censimento dedicato a questo genere testuale il totale delle *tabellae defixionis* siciliane aveva raggiunto il ragguardevole traguardo di 66 numeri² e faceva registrare le attestazioni più antiche di questa tipologia documentaria anche rispetto alla madre patria greca, secondo un *décalage* cronologico non ignoto neanche nel resto delle attestazioni epigrafiche. Il quadro di questa vocazione della Sicilia per la redazione di testi magici risulta ancor più ricco se alle *tabellae*, la cui produzione si riduce fino a cessare completamente nei primi due secoli dell'era volgare, si affiancano le ἐπὶ δαί, come quelle dei "Getty-hexameters", una tradizione testuale composita e aperta cui soggiace un modello destinato ad essere ripreso e diffuso³.

Scendendo ai primi secoli dell'era volgare, alle *tabellae* e alle ἐπὶ δαί si aggiungono altre tipologie ancor più variegate di documenti magici come i filatteri, le gemme e gli amuleti, manufatti che fanno registrare un'imponente fioritura nel periodo tardo-antico in tutto il bacino del Mediterraneo, ma ancora una volta con una notevole concentrazione in Sicilia⁴.

Come è possibile ricavare dalle caratteristiche dei documenti magici più rappresentativi, in epoca ellenistica e romana l'interesse principale di questo tipo di documentazione riguarda gli aspetti del contatto interlinguistico, soprattutto tra greco e latino con le prospettive che questo apre sulla romanizzazione dell'isola e sulla formazione del siciliano.

Per delineare compiutamente le angolazioni da cui è possibile affrontare l'analisi della documentazione successiva, dai primi secoli dell'era volgare al periodo tardo antico, è tuttavia necessario in via preliminare rendere conto dell'accresciuta diversificazione dei supporti che portano incisi testi attribuibili alla sfera magica o magico-religiosa.

¹ López Jimeno (1991).

² Curbera (1999).

³ Tra la ricca serie di lavori dedicati a questi testi segnalo lo studio di Rocca (2008) e, per una contestualizzazione complessiva dei *Getty hexameters* e dei testi simili, i contributi raccolti in Antonetti (a cura di) (2018).

⁴ Per questa variata classe di oggetti latamente riferibili a pratiche magiche o magico-religiose è più difficile dare delle statistiche assolute precise, ma un'idea della loro distribuzione soprattutto nella parte sud-orientale dell'isola si può avere da lavori d'insieme come Bevilacqua (1999); Consani (1997a [1999]); Maltomini (2008).

2. *La documentazione siciliana di età imperiale e tardo-antica*

Alle tabelle di defissione, tipiche testimonianze di pratiche magiche negative, dominanti in epoca classica ed ellenistica, si aggiungono a partire dai primi secoli dell'era volgare altre tipologie di documenti, destinate soprattutto a pratiche positive, di scongiuro e di protezione dai malanni fisici e morali, cosa che indica già di per sé come questo tipo di testi ponga l'aspetto magico a confine e in rapporto stretto da una parte con la medicina e dall'altra con la religione sia quella olimpica tradizionale della componente greca sia, in progresso di tempo, con la religione cristiana e quella ebraica, per fare riferimento solo alle correnti religiose dominanti.

I supporti che recano iscrizioni magiche sono stati oggetto di rassegne che ne rivelano la varietà, per mettere ordine nella quale sono stati tentati diversi tipi di classificazione, come quello avanzato da G. Bevilacqua, che distingue quattro tipologie documentarie:

1. filatteri ebraici incisi su lamine;
2. preghiere di protezione per il raccolto o per i campi legate ad un ambiente misto di elementi giudeo-cristiani, incise su pietra o terracotta;
3. preghiere esorcistiche di impronta cristiana incise su laminette di piombo;
4. documenti le cui componenti fondamentali appartengono alla religione cristiana e a quella ebraica, eventualmente con apporti minori dello gnosticismo come anelli, gemme e medaglioni⁵.

Se questo genere di classificazione dà un'idea adeguata della varietà dei supporti e dei tipi di testo, d'altra parte appare poco adatto ad un'analisi che prenda in considerazione i diversi elementi coinvolti, poiché le tipologie delineate si basano su criteri non omogenei, mischiando dati epigrafici esteriori ed elementi contenutistici, le cui valutazioni sono soggettive, in particolare per quanto concerne l'ascrizione di determinati aspetti di questi testi all'una o all'altra componente religiosa, filosofica o magica.

A mio parere, invece, i fattori esterni di carattere epigrafico dovrebbero essere mantenuti distinti dagli aspetti contenutistici dei testi, che è necessario affrontare separatamente e con l'attrezzatura metodologica richiesta dal sincretismo culturale diffuso in tutta l'area mediterranea nel periodo tardo-

⁵ Bevilacqua (1999: 67).

antico. Per questi motivi ritengo utile una classificazione più neutra degli oggetti iscritti di carattere latamente magico, che, una volta acquisito il dato epigrafico e linguistico, renda poi possibile un'analisi dei diversi fattori senza incorrere nei preconcetti dettati dall'opposizione tra magia e religione, che rappresenta il portato della speculazione moderna su questi aspetti⁶.

Per predisporre il materiale in modo utile a perseguire questo tipo di analisi ritengo che possa essere utile classificare questa congerie di documenti diversi in maniera funzionale, basandoci essenzialmente su due elementi: innanzi tutto la finalità che caratterizza ciascun oggetto e il testo che porta scritto e, in secondo luogo, il contesto storico e culturale in cui possono essere inquadrati questi due elementi oggettivi e non esposti all'interpretazione dei relativi contenuti.

In base a queste considerazioni è possibile ricondurre le diverse tipologie a due grandi categorie di oggetti e di testi:

1. quelli destinati alla protezione o, rispettivamente, all'offesa personale;
2. quelli destinati alla protezione o al danneggiamento di oggetti, manufatti o prodotti naturali.

Il primo tipo di documenti è costituito da filatteri personali, generalmente incisi su sottili sfoglie di metallo tenero (dal piombo all'argento all'oro), che portano incise preghiere, invocazioni, esorcismi; questi oggetti, per lo più ripiegati o arrotolati, venivano portati indosso, spesso appesi al collo in piccoli contenitori cilindrici di cui si hanno tracce nei resti archeologici; le malattie contro cui più spesso si fabbricano questi manufatti sono, oltre all'epilessia (il cosiddetto "morbo sacro"), il mal di testa, la tosse e la febbre, cui si affiancano generiche invocazioni per la buona salute. La presenza di supporti metallici preziosi come l'oro e l'argento mostra che le persone per cui questi manufatti erano fabbricati non appartenevano solo agli strati bassi ed economicamente più svantaggiati della società tardo-antica, ma riguardavano anche individui dotati di notevoli mezzi economici e, presumibilmente, caratterizzati da una collocazione sociale non bassa.

Un esempio di questa tipologia, significativo anche per i risvolti linguistici, è rappresentato dalla croce di metallo ricavata ritagliando grossolanamente

⁶ Sulla possibilità di introdurre specifici sottogruppi in questo genere di testi si veda anche Eidinow (2019: 351-352 e *passim*).

una laminetta di piombo⁷, sui cui bracci sono incise diverse invocazioni al Signore (Κύριε, ὦ Θεός), con frequente ricorrenza del verbo tecnico della preghiera, βοηθέω, e di tutto l'apparato di simboli usuali per questo tipo di testi (croci di varia foggia, cristogramma); l'aspetto linguisticamente più interessante in un contesto di greco d'età bizantina lontano dalla norma è rappresentato dalla forma con cui l'autrice di questa preghiera si qualifica: (παρ') ἀτᾶς τις δούλις (attico/koinè (παρ') αὐτῆς τῆς δούλης) una forma in cui tratti ormai avanzati, come il diffuso iotacismo e la caduta del secondo elemento del dittongo [au], convivono, in un orizzonte cronologico di V o VI secolo d.C., con la forma dorica del genitivo singolare femminile (ἀτᾶς), in una singolare enunciazione mistilingue che suona a conferma della persistenza a livello sub-standard di una forma morfo-fonologica tipica del dorico siciliano.

Il secondo genere documentale è rappresentato da filatteri, quasi sempre incisi su supporti litici o fittili (anche di riuso), posti a guardia di edifici e di manufatti, soprattutto di torchi oleari o vinari e di cantine. Le iscrizioni per la salvaguardia dei campi coltivati e dei vigneti, anche queste incise su pietra, erano poste lungo i confini del campo o della vigna, spesso agli angoli del campo, come indicato in alcuni documenti; gli eventi avversi contro cui erano concepite come difesa sono soprattutto la pioggia e la grandine, mentre all'opposto la preghiera è rivolta a ottenere una buona raccolta di messi, di vino, di olio o genericamente di frutti (καρποί). Si tratta di una tipologia documentaria diffusa in tutti i paesi affacciati sul Mediterraneo, dalla Croazia alla Francia fino all'Asia Minore, e che, secondo una recente rassegna (Maltomini 2008), ammonta a 20 esemplari, di cui 8 di provenienza siciliana; la visione complessiva di questa categoria di testi, collegati con quella che viene di solito designata come magia "rurale" o "agraria"⁸, permette di individuare formule che dipendono probabilmente dalla copia di modelli circolanti fra i personaggi responsabili della redazione di questi documenti, pure con variazioni collegate sia ai diversi contesti sia ai redattori dei singoli documenti.

Tra i diversi testi di questa tipologia uno che appare significativo, ancora una volta per le sue caratteristiche linguistiche, è conservato su una tavoletta d'argilla cotta dopo l'incisione del testo, proveniente da Palazzolo Acreide⁹. Il testo, dopo un *charakter* inizia con l'invocazione "nel nome del Signore Gesù

⁷ L'iscrizione è edita e analizzata da Manganaro (1994a: 457-461); per gli aspetti linguistici rinvio a quanto scritto in Consani (1997a [1999]: 225-226).

⁸ Queste espressioni ricorrono sia in Maltomini (2008), sia in Mastrocinque (2004).

⁹ Per una rassegna dei diversi contributi relativi a questo testo, da tempo noto, si veda Maltomini (2008: 174 n. 9).

Cristo e dei santi angeli”, cui il coltivatore della vigna chiede protezione del palmento (ὕλιστίριον) e aiuto (βοίθι μου) per il raccolto (ἰς τὸν καρπὸν) e per la vigna (ἰς ἀμπελοναν); sul verso segni magici (pentalfa), “Dio Signore”, *charakter* e, infine, l’invocazione agli arcangeli Gabriele e Michele. L’elemento linguistico notevole è costituito dal termine “vignaiolo” ἀμπελοσεργονιτᾶ (A. l. 4), estemporanea creazione linguistica che utilizza due elementi lessicali correnti (ἄμπελος, ἐργάζομαι), dotandoli del suffisso dei *nomina agentis* in una forma sul piano morfologico coerente con il greco del V/VI dell’era volgare (gen. sing. in -τᾶ dei nomi maschili in -τᾶς), ma che sul piano fonetico conserva un vocalismo tipicamente dorico¹⁰.

Entrambi gli esempi addotti per le due tipologie di testi appena esaminate, pur configurandosi come preghiere o invocazioni che fanno riferimento alla religione cristiana per le formule e per i nomi divini impiegati, tuttavia conservano l’armamentario dei *charakteres* e dei simboli tipici della tradizione dei testi magici, nonché una decisa contiguità con la tradizione ebraica, come risulta dai diversi nomi angelici spesso invocati: quest’aspetto induce a considerare più da vicino le diverse problematiche che questo genere testuale comporta e, di conseguenza, le diverse prospettive di studio implicate.

3. Prospettive d’analisi della documentazione magica tardo-antica

Il diversificato genere di testi appena richiamato ha suscitato e continua a suscitare molteplici interessi in ambiti diversi: dall’antropologia allo studio delle religioni a quello delle strutture sociali entro cui possono essere inseriti i produttori e i fruitori dei manufatti che servono da supporto ai testi in questione. Una direzione che ha conosciuto notevoli approfondimenti è rappresentata dall’analisi delle caratteristiche linguistiche che questa tipologia testuale esibisce, fino alla verifica dell’eventuale statuto di linguaggio settoriale o specialistico per la lingua delle *tabellae defixionis* e degli altri testi di carattere magico¹¹. Non ci si può tuttavia nascondere che un approccio di carattere filologico e linguistico come quello appena evocato e messo in evidenza nell’analisi di alcune caratteristiche linguistiche dei due testi ora richiamati risponde ad un’impostazione nettamente “etica”, tende cioè ad esa-

¹⁰ Per una compiuta analisi linguistica di questo testo rinvio a Consani (1997a [1999]: 222-225).

¹¹ Si vedano, tra gli altri, Id. (1997a [1999]; 1997b); Poccetti (1995; 2005); Quadrio (2020).

minare questi testi dal punto di vista dello studioso moderno, secondo una prospettiva che, legittima sul piano dell'analisi linguistica, non lo è altrettanto sul piano delle diverse implicazioni culturali, religiose ed antropologiche che questi oggetti e i relativi testi comportano; in questa seconda direzione, infatti, è evidente che non è corretto applicare all'analisi della documentazione antica le moderne concezioni riguardo ai rapporti fra pratiche magiche, superstizione e religione, pena un'inevitabile distorsione della realtà sociale in cui questa documentazione deve essere inquadrata. Un forte richiamo alla necessità di un'impostazione di carattere "emico" nello studio di tutte le manifestazioni della magia antica viene da uno studioso come D. Frankfurter, da tempo impegnato in questo campo di studio¹²; la conseguenza di una tale prospettiva può arrivare al punto di negare l'esistenza ontologica della magia in quanto tale: «So what can we do with the word "magic"? If we accept (with Versnel) that "magic does not exist, nor does religion. What do exist are our definitions of these concepts", then it is an empty category to do with what we will»¹³; l'alternativa, ottenuta grazie alla distinzione dei punti di vista etico ed emico, è di proporre:

[...] "magic" or "magical" can serve as a quality of certain practices or materials that highlights for our scholarly scrutiny features of materiality, potency, or verbal or ritual performance we might not otherwise appreciate as part of a culture's religious world, or aspects of the social location of ritual practices we might not otherwise appreciate. "Magic" – the category – becomes thus a heuristic tool, rather than a second-order (etic) classification¹⁴.

Anche se tentativi di indirizzare la ricerca in tal senso non sono mancati a partire dagli anni '90¹⁵, si deve riconoscere che una piena accettazione di quest'approccio allo studio della magia nel mondo antico appare di fondamentale importanza per indirizzare correttamente la ricerca sui testi magici siciliani del periodo tardo antico.

Dopo questa necessaria premessa metodologica analizzerò in maggiore dettaglio le diverse questioni poste dall'analisi dei documenti magici siciliani d'epoca tardo-antica.

¹² Frankfurter (ed.) (2019); particolarmente significativo per l'impostazione dell'intero volume il contributo iniziale (Id. 2019a).

¹³ Ivi (13).

¹⁴ Ivi (13-14).

¹⁵ Si vedano, ad esempio, i riferimenti adottati da Frankfurter (2019a: 3-4). Segnalo anche una mia presa di posizione in tal senso: Consani (1997b: 68).

3.1. *Oralità e scrittura*

La possibilità di recuperare tratti della lingua parlata nella documentazione epigrafica antica è stata di recente esplorata anche nell'ambito dei documenti magici, a partire dalla stessa terminologia tecnica impiegata in questo genere testuale¹⁶. In ambito latino la connessione dei termini per la preghiera e l'imprecazione con la radice di *canere* (*excantare, occentare, incantare, carmen*) è un elemento che permane dalle più antiche attestazioni fino ai primi secoli dell'era volgare; tuttavia, a partire dal I secolo a.C. appaiano riferimenti precisi anche a pratiche magiche che implicano l'uso di supporti scritti e di riti con questi associati¹⁷. Pure il greco classico è costellato di denominazioni che fanno riferimento all'aspetto orale della preghiera: basti pensare a termini come εὐχή “preghiera ad alta voce” ma anche “maledizione”, ἄρά “preghiera”, “giuramento”, “imprecazione”, ἐπαγωγή “evocazione”, “incantesimo”, ἐπὶ δὴ “formula d'incantesimo”; accanto a questi termini, per designare l'oggetto tipico delle pratiche negative delle *tabellae defixionis*, è usato il termine καταδεσμός, connesso con il verbo “legare” (καταδέω, καταδίδημι) da cui l'uso dei paesi anglosassoni di indicare questo genere di documenti con l'espressione “binding spells”¹⁸.

Tuttavia, accanto a questa imponente serie di termini tecnici che rinviano a pratiche di natura orale, nel mondo greco è ben attestato anche il verbo καταγράφω nel senso tecnico di “scrivere il nome di qualcuno in una tabella di maledizione”; è interessante notare che, se nelle defissioni attiche καταγράφω è assolutamente minoritario rispetto a καταδέω, viceversa in Sicilia ed in particolare a Selinunte si osserva la tendenza opposta¹⁹: altro indizio della particolare vocazione della Sicilia non solo per le pratiche magiche, ma anche per la predisposizione di testi scritti di natura magica²⁰; anche se non si deve trascurare il fatto che, almeno nell'Atene d'età classica, alla rarità dell'impiego di verbi che implicano la scrittura di questo genere di testi potrebbe aver contribuito la diffidenza nei confronti della scrittura, caratteristica della cultura greca almeno fino all'epoca di Platone²¹.

¹⁶ Poccetti (2015).

¹⁷ Ivi (378-379).

¹⁸ Sulla presenza di indizi a favore dell'esistenza di pratiche orali dietro alle *tabellae defixionis* greche si veda anche Eidinow (2019: 365).

¹⁹ Poccetti (2015: 381).

²⁰ Sui diversi tipi di formule che caratterizzano le *tabellae defixionis* e sui tentativi di classificazione che ne sono stati fatti si vedano le osservazioni di Eidinow (2019: 368-378).

²¹ Per una visione complessiva del rapporto fra oralità e scrittura nella Grecia classica rinvio a quanto mostrato in Consani (2019: 121-125).

Un altro aspetto rilevante è il fatto che i tratti del parlato che si colgono nei documenti magici sono spesso caratteristici di registri informali e lontani dall'ufficialità, cosa che rende questo genere di documenti particolarmente prezioso per la ricostruzione di aspetti della storia linguistica di qualsiasi regione del mondo grecofono nel periodo tardo-antico.

Il quadro dei rapporti fra oralità e scrittura muta notevolmente a partire dai primi secoli dell'era volgare per motivi diversi, legati da una parte alla diffusione di tradizioni religiose come la cristiana e l'ebraica in cui la Scrittura assume un valore dogmatico, dall'altra alla situazione di sincretismo religioso e filosofico che tocca tutte le culture che si affacciano sul Mediterraneo. In questa rinnovata situazione la scrittura si carica di valori nuovi e assume sia nel mondo greco sia in quello egiziano sia in quello ebraico una connessione particolare con il rituale, il magico ed il soprannaturale: «Writing is not simply the recording of oral charms but a ritual act in itself that encompasses a material medium as well as a performative situation and extends it in time»²².

Il particolare intreccio fra l'accentuazione del potere soprannaturale della parola nel rituale orale e la sua fissazione in forma permanente nello scritto si coglie in maniera esemplare, oltre che nella pratica delle *voces magicae* ricorrenti tanto in diverse tipologie di documenti magici tardo-antichi quanto nelle istruzioni per la loro fabbricazione contenute in alcuni papiri magici²³, nella creazione di termini che derivano dalla lessicalizzazione di formule tipiche; da questo punto di vista è esemplare la storia del termine *abracadabra*, se, come mostrato in maniera convincente da P. Martino, l'origine prima è da rintracciare nell'espressione rituale greca $\alpha\upsilon\rho\alpha\ \kappa\alpha\tau'\alpha\upsilon\rho\alpha\varsigma$, pronunciata nel contesto di un'esorcizzazione di tutti i venti malefici enumerati appunto uno per uno (Martino 1998): la forma finale della parola dipende infatti dalla sua fissazione grafica secondo le convenzioni del greco bizantino come <ABRAKATABRA>, in cui il grafema con valore [v], come notazione dell'esito di un più antico dittongo $\alpha\upsilon$, sarebbe stato interpretato in ambito romano come grafia per l'occlusiva bilabiale, con la conseguente creazione della forma moderna.

²² Frankfurter (2019b: 628).

²³ Il trattamento grafico delle *voces*, in modo particolare la loro ripetizione organizzata in modo da ottenere configurazioni tipiche come il *klima* lo *pterugion* e il *plinthion* (ivi: 636-639) implica naturalmente la presenza del mezzo scritto.

3.2. *Cristiani ed ebrei*

Sul piano della storia religiosa del periodo tardo-antico è necessario tenere conto di un altro aspetto importante: la diffusione del cristianesimo a partire dai primi secoli dell'era volgare e la presenza nell'isola di nuclei di ebrei; due fatti che rendono i contenuti di questi documenti complessi, variegati e ricchi di apporti culturali che spesso oscillano fra religiosità cristiana o ebraica, resti della più antica religiosità pagana e pratiche magiche vere e proprie.

Le ricerche archeologiche hanno mostrato per la Sicilia di età tardo-antica una concentrazione di aree funerarie d'impronta cristiana, sia a cielo aperto, sia in strutture ipogee, sia in contiguità con strutture di culto, che non ha l'uguale nelle isole del Mediterraneo²⁴, cosa che rappresenta un prezioso indizio materiale per misurare l'incidenza degli adepti della nuova religione di cui parlano le fonti epigrafiche²⁵.

Accanto alle testimonianze materiali della presenza di cristiani, sono da valutare anche i più sparsi indizi della circolazione e dell'insediamento in Sicilia di gruppi di ebrei a partire dall'epoca immediatamente successiva alla diaspora del 79 d.C., anche se fino al III secolo d.C. si hanno solo scarse testimonianze epigrafiche di tale presenza²⁶. Infatti, le prime comunità ebraiche della diaspora in genere usavano la lingua della comunità ospitante e solo in progresso di tempo, grazie all'accrescimento numerico, economico e identitario, questi gruppi possono aver dato luogo a manifestazioni esplicite della propria identità, che per il periodo più antico sono affidate a simboli della cultura e della religione (*menorah*, *hethrog*, *shofar*) piuttosto che all'uso dell'ebraico a scopi epigrafici. Questo dato è nettamente percepibile dall'*epigraphic landscape* delle iscrizioni ebraiche d'Occidente: delle 20 epigrafi di provenienza siciliana raccolte da D. Noy (1993: nnⁱ 143-162), 17 sono scritte in alfabeto greco e la connessione con personaggi di etnia israelitica è deducibile dall'onomastica o dai simboli tipici, una è in latino e solo due sono scritte in caratteri ebraici, non senza particolarità di rilievo²⁷; bisogna infatti arrivare al IV secolo per avere una testimonianza esplicita della presenza di ebrei in Sicilia²⁸. Infine, un aspetto caratteristico di

²⁴ Bonacasa Carra *et alii* (2015).

²⁵ Rassegne complessive del materiale epigrafico collegabile con la diffusione del cristianesimo in Sicilia in Rizzone (2011, 2012); per una panoramica più generale si veda lo studio complessivo di Rizzo (2005-2006).

²⁶ Per un aggiornamento dei dati e una sintesi dei vari aspetti della presenza giudaica in Sicilia si veda Lacerenza (2013: 413-414).

²⁷ Si veda, ad esempio, l'analisi che Noy ha dedicato ai nnⁱ 153 e 156.

²⁸ Si tratta dell'iscrizione tombale di Aurelio Samuele e di sua moglie Lasie Erine (o Irene), proveniente da Catania, databile al 383 dell'era volgare (Noy 1993: n. 145); il testo è scritto in un latino dotato di alcuni tratti notevoli,

questa documentazione, che si coglie bene in un testo come l'amuleto da Sofiana²⁹ è la mistione di elementi culturali diversi: mentre la scrittura e la lingua impiegate sono senz'altro greche, pur costellate di approssimazioni grafiche, fonetiche e morfologiche, i contenuti fanno riferimento alla religione ebraica, soprattutto nella menzione dei nomi degli angeli e nell'uso dei nomi sacri (Sabaoth, Adonai); la finalità, invece, è l'esorcizzazione di un demone che porta un nome collegabile con una figura del pantheon olimpico, Artemis, mentre tra le figure divine invocate ricorre il nome della divinità egiziana Set.

3.3. *Aspetti del sincretismo*

L'aspetto formale e contenutistico dell'amuleto appena ricordato ci porta direttamente a confronto con il fenomeno del sincretismo, uno dei tratti che caratterizzano il periodo tardo antico, in particolare nelle regioni che si affacciano sul Mediterraneo. La natura dei documenti magici della Sicilia tardo-antica rende naturale che la categoria del sincretismo debba essere declinata a cavallo tra l'aspetto religioso, quello culturale e quello politico e sociale, visti nei loro riflessi linguistico-formali: tutti ambiti assai fluidi, dai contorni sfumati e non senza sovrapposizioni e che, proprio nel periodo considerato, caratterizzato da profondi cambiamenti e ristrutturazioni sia nella vita pubblica che in quella privata, tendono ad assumere caratteri particolari, come mostrato dalla più ricca tradizione testuale di carattere magico dell'intero Mediterraneo tardo-antico: la letteratura di argomento magico contenuta nei papiri magici greci.

Poiché esiste un collegamento abbastanza diretto tra i papiri magici greci e i documenti connessi con le pratiche sia di magia negativa che di protezione (*tabellae defixionis* e filatteri), e poiché alcuni papiri contengono dei veri e propri ricettari per la fabbricazione degli amuleti e per i riti con questi connessi³⁰, appare evidente l'interesse che i contenuti del corpus papiraceo rivestono per una piena comprensione di tutti gli apporti culturali che sono alla base dei documenti di protezione tardo-antichi; anche perché l'estensione quantitativa del primo compensa la brevità e la frammentarietà dei testi trasmessi dai filatteri e da oggetti simili.

scelta linguistica marcata, visto che generalmente gli ebrei della diaspora in Occidente impiegano il greco come lingua di comunicazione con gli altri.

²⁹ Ivi (n. 159).

³⁰ Sui collegamenti fra i papiri e i documenti magici tardo antichi di diversa natura e finalità si vedano Eidinow (2019); Frankfurter (2019b: 626-630); Kotansky (2019: 543-544), che, pur da punti di vista diversi, confermano l'esistenza di una complessa rete di relazioni fra gli specialisti di magia, al pari di una vera e propria "textual tradition" rintracciabile sia nel corpus papiraceo sia, in frammenti, sui filatteri tardo-antichi.

Come spesso si verifica nel caso di documenti o di corpora bilingui³¹, la parcellizzazione delle competenze tra i due ambiti linguistici interessati ha impedito una piena comprensione del quadro culturale soggiacente ed in particolare dell'aspetto che qui interessa maggiormente, quello del grado di sincretismo fra la tradizione religiosa e magica egiziana e quella greca che questi documenti rivelano. Un decisivo passo in avanti per superare questa lacuna è stato compiuto in una recente edizione degli inni magici dell'Egitto d'età romana che ha tentato di ricondurre ad unità il campo di studi tradizionalmente dedicato ai papiri magici greci (*PGM*) e ai papiri demotici magici (*PDM*), raggiungendo conclusioni di grande interesse proprio per la comprensione più profonda del rapporto che in questi documenti si stabilisce fra tradizioni greche e tradizioni indigene³².

La struttura stessa di un inno come quello rivolto ad Apollo Peana³³ è significativa; i 37 esametri dell'inno appaiono composti da parti diverse: la linea iniziale, non metrica, serve come intitolazione ed è seguita dalla vera e propria preghiera che si estende fino al v. 10. Seguono 7 ll. di scongiuri del mago, tutti aperti dal verbo ὀρκίζω, menzionando sia divinità sia parti del corpo, come usuale in questo genere di testi; le due successive linee non metriche (18-19) sono un'evidente traccia della natura composita del testo e si riferiscono allo svolgimento del rituale per il quale l'inno è concepito; seguono 11 ll. dell'invocazione, aperta dal verso κλῦθι, μάκαρ, κλήζω σε, τὸν οὐρανὸν ἡγῆμονῆα e chiusa, dopo una ripresa del verbo κλήζω all'inizio di l. 30 da una *vox magica* in forma di palindromo al v.31 (αχαῖφωθωθωαῖῆιαῖα αῖῆαῖῆαωΙθωθωφιαχα). Conclude il testo il vero e proprio inno apopemptico (ll. 32-37), aperto dal verso 32, ricco di richiami sia alla tradizione letteraria greca che alla teologia egiziana (ἴλαθί μοι, πρῶπατωρ, προγενέστερε, αὐτογένεθλε).

Un'analisi dettagliata delle prime 10 ll. del testo è sufficiente per evidenziare nella tradizione testuale magica la compresenza di elementi culturali e religiosi appartenenti ad almeno tre diverse tradizioni, la greca, la giudeo-cristiana e l'egiziana: questo rappresenta un dato di cui è indispensabile fare tesoro nell'analisi dei filatteri tardo-antichi di provenienza siciliana, dal mo-

³¹ Sui documenti epigrafici bilingui si veda Cardona (1988).

³² Bortolani (2016).

³³ L'inno è tramandato in quattro versioni caratterizzate dalla presenza di varianti tra loro confrontabili che permisero al primo editore di questo corpus, K. Preisendanz, di ricostruirne un prototipo; la versione che uso come *specimen* è la prima, contenuta in un papiro del IV/V secolo d.C., per il cui testo seguo la presentazione offertane da Bortolani (2016: 59-61).

mento che questi oggetti non sono altro che la manifestazione concreta delle pratiche magiche descritte nei papiri magici greci.

Tuttavia, al di là della compresenza di questi elementi diversi rimane il problema di determinare il grado di integrazione ed eventualmente di sincretismo fra le diverse tradizioni religiose e culturali che questi testi rivelano; alla conclusione dell'analisi del materiale innologico presente nel corpus dei *PGM* la Bortolani giunge a conclusioni sostanzialmente negative sulla presenza di tratti sincretistici e soprattutto sull'intenzione di attuare un processo di sincretismo religioso da parte della classe dei preti egiziani che continuano ad operare nell'ambito dei templi, pure con funzioni e prestigio via via limitati e ridotti³⁴.

3.4. *Cristianesimo delle origini e magia*

Un ultimo aspetto sul quale ritengo utile richiamare l'attenzione è il rapporto fra cristianesimo primitivo e pratiche di magia, di tanto maggior interesse proprio per la presenza in Sicilia di una consistente tradizione religiosa e culturale cristiana: si tratta di un ambito di ricerca contrassegnato da una lunga tradizione di studi che, accomunati da un atteggiamento negativo nei confronti della magia intesa come forma deviata di religione, ha assunto una posizione in fondo non sostanzialmente diversa da quella dei Padri della chiesa, cercando di dimostrare l'infondatezza di ogni possibile accostamento fra tradizione cristiana e pratiche magiche³⁵. Per questi motivi non stupisce che uno studioso della tradizione del primo cristianesimo come David Aune concluda uno studio, che può essere considerato rifondativo di questa problematica storica, con una specie di *excusatio* per aver messo in luce i collegamenti esistenti tra la magia del mondo greco romano e il cristianesimo dei primi secoli dell'era volgare:

If we have found that magic was a characteristic feature of early Christianity from its very inception, that is because we have regarded magic as a constant if subordinate feature of all religious traditions. Unfortunately, the term 'magic' itself has been a red herring in a great deal of the scholarly discussion. We have used the term without any pejorative connotations, referring only to the pragmatic and religiously deviant features of magic as a necessary and universally present sub-structure of religious systems³⁶.

³⁴ «The analysis of divinity in the magical hymns, despite the apparent syncretism of the corpus, reflects the general image of Graeco-Roman Egypt, a society in which, despite the formal Hellenization and multicultural interaction, the two cultures very rarely actually merged but more often coexisted [...]» (ivi: 391). Per una diversa interpretazione delle forme di contatto fra le varie tradizioni religiose confluite nei *PGM* e sui possibili fenomeni di sincretismo si veda Betz (1992: xlv-xlvi) con ulteriori rinvii alla bibliografia su questa problematica.

³⁵ Per una rassegna di questa fase della ricerca si veda Aune (1980: 1507-1510).

³⁶ Ivi (1557).

In effetti, proprio grazie ad una visione funzionalistica e non pregiudiziale del fenomeno magico e di tutto quello che può essere ascritto a questa categoria, Aune ha buon gioco nel mostrare che, a dispetto della difesa d'ufficio svolta dai Padri della chiesa:

During the first centuries of the Christian era, magic (despite its deviant religious character) constituted a strong undercurrent in Judaism, and Jewish magic certainly became parte of the Christian heritage. As Christianity emerged from Judaism in consequence of its paganization, it continued to absorb magical traditions from the surrounding Graeco-Roman world³⁷.

Anche riguardo all'accusa di magia rivolta spesso dai detrattori del cristianesimo, sia ebrei che pagani, e alla possibilità che la stessa figura di Gesù possa essere assimilato a quella di un mago, un'analisi attenta dei diversi esorcismi e delle guarigioni descritte nel testo evangelico porta lo studioso a concludere che i mezzi impiegati e i gesti descritti in diversi passi non erano dissimili da quelli che le fonti coeve tramandano come caratteristici delle pratiche magiche, ragion per cui agli occhi di chi era interessato a criticare il cristianesimo, l'accusa di magia appare pienamente giustificata.

I collegamenti e le analogie che i contemporanei potevano individuare fra il primo cristianesimo e le pratiche magiche diffuse nel mondo greco-romano in epoca tardo-antica hanno ricevuto conferma negli studi più recenti, tra le cui acquisizioni mi limito a citare solo un paio di aspetti. Da una parte un'analisi più accurata degli argomenti addotti nella produzione patristica e apologetica tra II e IV secolo contro le accuse di magia rivolte alla figura di Gesù e ai primi cristiani, ha mostrato quanto, su una materia così delicata come quella del malocchio e delle credenze diffuse attorno a questa pratica, i Padri della chiesa abbiano mostrato posizioni diversificate e non prive di ambiguità; se infatti appare generalmente condivisa sia dai Padri che dalle gerarchie ecclesiastiche la convinzione che non sia possibile che un uomo getti il malocchio con il semplice sguardo o con una preghiera offensiva, sono altrettanto diffusi i tentativi di mettere in guardia i cristiani contro le forze soprannaturali del male, invidiose della buona fortuna, della prosperità, della virtù e della bellezza, identificando queste forze negative con il demonio³⁸. Ma anche all'interno di questo orizzonte non mancano posizioni diversificate: mentre infatti Tertulliano, Giovanni Crisostomo e Eusebio escludono ogni mediazione umana e vedono nel malocchio l'opera

³⁷ Ivi (1520-1521).

³⁸ Dickie (1995).

del demonio, Basilio e Girolamo, con un passo ulteriore verso le credenze diffuse nel popolo, suppongono che il diavolo si possa servire degli occhi dell'uomo per gettare il malocchio³⁹; profonde incoerenze e cedimenti alle credenze popolari a proposito dell'efficacia dei filatteri sono rintracciabili nelle opere di molti personaggi della chiesa, a partire da Agostino e fino al periodo medievale avanzato⁴⁰.

Due altri dati sono significativi riguardo alla diffusione delle pratiche magiche anche presso figure vicine alla Chiesa cristiana del periodo tardo-antico. Il sinodo di Laodicea, svoltosi nella città siriana nel 363/4, vietò esplicitamente che presbiteri, diaconi e tutte le figure che svolgevano una qualche funzione nella chiesa continuassero a praticare l'esorcismo e la magia⁴¹: è evidente che la prescrizione assunta dai vescovi riuniti nel sinodo attesta una diffusa pratica della magia anche da parte di alcune figure religiose e mostra quanto nei primi secoli del cristianesimo e soprattutto nel basso clero fosse labile il confine tra l'ortodossia ed il complesso delle manifestazioni di religiosità popolare. Non si deve inoltre dimenticare che anche nella legislazione civile coeva si susseguono delle prescrizioni sempre più severe verso tutte le forme di magia negativa, come mostrano le diverse disposizioni di legge confluite nel Codice Teodosiano e databili fra secondo decennio del IV e la fine del V secolo⁴²: appare così evidente che alla concordanza fra le disposizioni del sinodo e quelle della legge civile può non essere stato estraneo un tentativo degli apparati ecclesiastici per accreditare sempre più la religione cristiana nei confronti del potere imperiale. A distanza di poco più di due secoli la questione viene di nuovo affrontata da Gregorio Magno, pontefice dal 590 al 604, ed in una prospettiva assai interessante sia per i rapporti fra comunità ebraiche e cristiane di Sicilia, sia per la questione di chi praticava la magia: in diverse lettere del pontefice alla tolleranza verso le comunità ebraiche si accompagna infatti una specifica condanna per figure come maghi, aruspici, indovini e idolatri⁴³.

³⁹ Ivi (18-30).

⁴⁰ Si veda la voce "filatterio" di L. Karlsson in *Enciclopedia dell'arte medievale* (1995), disponibile all'indirizzo https://www.treccani.it/enciclopedia/filatterio_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Medievale%29/ (consultato il 15 dicembre 2020).

⁴¹ Questo il testo del canone XXXVI approvato dal Sinodo: «Non licere clericos magos vel incantatores esse aut filacteria facere» (citato da Migne, *Patrologia Latina*, disponibile al sito: https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0363-0364__Synodus_Laodiciae__Documenta_Omnia__LT.doc.html (consultato il 13 dicembre 2020)).

⁴² Per una visione complessiva delle diverse disposizioni di legge assunte dagli imperatori nei confronti dell'aruspicina e della magia fra IV e VI secolo dell'era volgare si veda Trombley (1995: 59-81).

⁴³ Rizzo (2012: 226-228).

Appare evidente che quest'insieme di iniziative di progressiva marginalizzazione e di condanna degli operatori di magia da parte sia dei papi che degli imperatori, unita invece alle numerose testimonianze documentali e alla ricca produzione di testi che testimoniano la diffusione delle pratiche di magia nel periodo tardo-antico, costituiscono precisi indizi della formazione di gruppi di persone abbastanza chiusi e caratterizzati dalla pratica degli esorcismi e della magia protettiva, nonché dalla produzione degli oggetti e dei testi con questi connessi, in accordo con quanto trasmesso dalle prescrizioni contenute in alcuni *PGM*.

Tutti gli elementi ora richiamati mostrano appieno che agli occhi di chi viveva nel periodo tardo-antico esisteva un quadro di contiguità con notevoli margini di sovrapposizione fra molti degli aspetti della nuova fede e le pratiche della magia trasmesse tradizionalmente: un elemento essenziale per poter comprendere i contenuti di molti documenti di protezione tardo-antichi.

4. *Sintesi e prospettive di ricerca aperte*

I diversi aspetti trattati nel § 3 aprono un ventaglio di prospettive di studio che può investire ambiti diversi; se tuttavia si tiene d'occhio la prospettiva generale della ricerca PRIN ("Writing Expertise as a dynamic sociolinguistic force", prot. 2017WLBK3Z) l'interesse principale che riveste questo genere di documentazione è senz'altro quello di mettere in atto delle strategie di analisi testuale adatte a verificare se – e eventualmente in quale misura – le caratteristiche linguistiche dei testi magici possono essere ascritte: in prima istanza a determinate tipologie testuali e alle relative funzioni; in alternativa, se almeno alcuni tratti linguistici non possano essere meglio interpretati come il frutto di una professionalizzazione dei personaggi addetti a queste pratiche e alla stesura dei relativi documenti. In effetti tracce di professionalizzazione degli operatori di magia, già testimoniate nel mondo greco-romano, sono rese più problematiche nel periodo tardo antico dalla diffusione del cristianesimo e della religione ebraica e dal fatto che la labilità del confine tra religione e magia, già nota nel mondo classico, ha continuato a caratterizzare il periodo tardo-antico ed il rapporto fra le pratiche magiche e le due grandi religioni monoteiste.

D'altra parte proprio alcune delle caratteristiche messe in rilievo nei §§ 3.1. e 3.3. lasciano intravedere l'esistenza nel periodo tardo-antico di precise tradizioni testuali o addirittura di "textual communities", principalmente basate

in Egitto, ma certo con riflessi documentari in tutte le regioni che si affacciano sul bacino mediterraneo, che ruotano attorno alla produzione di oggetti con iscrizioni di protezione e di offesa e alla composizione di testi contenenti istruzioni, talora veri e propri ricettari, per la fabbricazione dei supporti e per la composizione di testi adatti alle diverse richieste della clientela⁴⁴. Quest'ultima prospettiva si configura come una pista di particolare interesse alla luce di diversi elementi: innanzi tutto proprio le variazioni nei formulari impiegati mostrano che anche non specialisti o apprendisti dell'arte magica attingevano a dei testi modello per la fabbricazione delle *tabellae* e degli amuleti, in un rapporto certo tutt'altro che lineare:

My use of the term uncodified, above [in riferimento a: examples of highly unformulaic and individualistic phraseology], to describe unprofessional curse-writers is not meant to suggest that in other contexts these materials would have gone through some type of official standardization, or that other practitioners were (or even could be) somehow regarded as "licensed". Rather, the evidence suggests that binding is an example of a *self-regulating practice* [sottolineatura dell'A.], which gradually, over time, acquired a recognizable set of characteristics⁴⁵.

Inoltre, riguardo ad un elemento testuale specifico caratteristico di questa tipologia testuale, le cosiddette *voces magicae*, sequenze di lettere (per lo più vocali) prive di significato denotativo ma ritenute ricche di richiami ai poteri soprannaturali alla cui evocazione sono diretti i testi che le ospitano, è stato osservato che «This esoteric category of written words thus seems to have had a predominantly iconic function, *probably the work of specific ritual experts* [mia sottolineatura], signaling a craft in the ritual inscriptions of "letters"» e, ancora, che «Their inscriptions on statues, amulets, or lead tablets would thus also reflect an "oral" communication transmitted or preserved in writing»⁴⁶; in maniera del tutto analoga, anche i *charaktēres*, (segni composti di stelle, linee diritte terminanti in piccoli cerchi variamente combinate poste alla fine dei documenti magici) potrebbero essere una prova dell'esistenza di tradizioni testuali, in quanto, pur essendo spesso frutto di improvvisazione, rivelano delle costanti nella tipologia dei segni che fanno pensare a qualche tipo di tradizione, sia pure sotterranea, diffusa nell'Egitto e nel Mediterraneo tardo-antichi⁴⁷.

Gli elementi che in qualche modo alludono all'esistenza di comunità di

⁴⁴ Eidinow (2019); Kotansky (2019).

⁴⁵ Eidinow (2019: 380).

⁴⁶ Frankfurter (2019b: 644).

⁴⁷ Ivi (648-650).

pratiche magiche e di tradizioni scritte di testi magici nel mondo greco-romano del periodo tardo-antico potrebbero essere facilmente moltiplicati; ritengo tuttavia che quanto messo fin qui in evidenza possa essere largamente sufficiente per individuare alcune delle direzioni in cui è possibile indirizzare una rilettura dei documenti magici della Sicilia tardo-antica in una prospettiva che collochi i dati linguistici nella necessaria cornice storica e culturale.

Bibliografia

- PDM = Griffith, Francis Ll. / Thompson, Herbert (eds.) (1904), *The demotic magical papyrus of London and Leiden*, London, Grevel & Co.
- PGM = Preisendanz, Karl (Hrsg. und Übersetz.) (1928-1931), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Leipzig / Berlin, Teubner; (1973-1974), 2. verbesserte Aufl., mit Ergänzungen von Karl Preisendanz, durchgesehen und herausgegeben von Albert Henrichs, Stuttgartiae, in aedibus B. G. Teubneri.
- Antonetti, Claudia (a cura di) (2018), *Gli esametri Getty e Selinunte. Testo e contesto*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Audollent, Adolphe (1904), *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter atticas in Corpore Inscriptionum Graecarum editas*, Luteciae Parisiorum, Fontemoing.
- Aune, David E. (1980), «Magic in Early Christianity», in Temporini, Hildegard / Haase, Wolfgang (Hgb), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.23.2, Religion (Hgb von W. Haase), Berlin / New York, De Gruyter, pp. 1505-1557.
- Bechtold, Babette / Brugnone, Antonietta (1997), «Novità epigrafiche da Lilibeo. La tomba 186 della via Berta», in *Atti delle Seconde Giornate Internazionali di Studi sull'Area Eli-ma*, vol. I, Pisa-Gibellina, Scuola Normale Superiore, pp. 111-140.
- Betz, Hans Dieter (ed.) (1992), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, Chicago & London, Chicago University Press (1^a ed. 1986).
- Bevilacqua, Gabriella (1999), «Le epigrafi magiche», in Gulletta, Maria Ida (a cura di), *Sicilia epigrafica*, ASNP, Serie IV, Quaderni I, pp. 65-88.
- Bonacasa Carra et alii (2015), «Le aree funerarie fra isole e terraferma: esempi dalla Sicilia e dalla Sardegna», in Martorelli, Rossana / Piras, Antonio / Spanu, Pier Giorgio (a cura di), *Isole e terraferma nel primo cristianesimo*, Cagliari, PFTS University Press, pp. 135-179.
- Bortolani, Ljuba Merlina (2016), *Magical Hymns from Roman Egypt. A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cardona, Giorgio Raimondo (1988), «Considerazioni sui documenti plurilingui», in Campanile, Enrico / Cardona, Giorgio Raimondo / Lazzeroni, Romano (a cura di), *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico*, Pisa, Giardini, pp. 9-15.
- Consani, Carlo (1997a [1999]), «Considerazioni sui testi magici siciliani vecchi e nuovi», in Cassio, Albio Cesare (a cura di), *KATA ΔΙΑΛΕΚΤΟΝ*, Atti del III Colloquio Internazionale di Linguistica Greca, *AION sezione Filologico-Letteraria*, XIX, pp. 215-232.

- Consani, Carlo (1997b), «Fra oralità e scrittura. Considerazioni su testi magici greci della Magna Grecia», *Bérénice*, Anno V, 14, pp. 67-77.
- Consani, Carlo (2006), «Il Greco di Sicilia in età romana: forme di contatto e fenomeni di interferenza», in Bombi, Raffaella *et alii* (a cura di), *Studi linguistici in onore di Roberto Gusmani*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 467-481.
- Consani, Carlo (2019), «Riflessi del multilinguismo fra oralità e scrittura», in Id. / Perta, Carmela (a cura di), *Dinamiche del multilinguismo. Aspetti teorico-applicativi fra oralità e scrittura*, *Quaderni di AIQN*, n.s., 6, pp. 119-148.
- Curbera, Jaime (1999), «Defixiones», in Gulletta, Maria Ida (a cura di), *Sicilia epigrafica*, ASNP, Serie IV, Quaderni I, pp. 159-186.
- Dickie, Matthew W. (1995), «The Fathers of the Church and the Evil Eye», in Maguire, Henry (ed.), *Byzantine Magic*, Washington D.C., Dumbarton Oak Research Library and Collection, pp. 9-34.
- Eidinow, Esther (2019), «Binding Spells on Tablets and Papyri», in Frankfurter, David (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden / Boston, Brill, pp. 351-357.
- Frankfurter, David (2019a), «Ancient Magic in a New Key: Refining an Exotic Discipline in the History of Religions», in Frankfurter, David (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden / Boston, Brill, pp. 3-20.
- Frankfurter, David (2019b), «The Magic of Writing in Mediterranean Antiquity», in Frankfurter, David (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden / Boston, Brill, pp. 626-658.
- Holmén, Tom (2011), «Jesus' "Magic" From a Theodicean Perspective», in Holmén, Tom / Porter, Stanley E. (eds.), *Handbook for the Study of Historical Jesus*, Leiden, Brill, pp. 3179-3200.
- Jordan, David (1997), «Two Curse Tablets from Lilybaeum», *GRBS*, 38, pp. 387-396.
- Karlsson, Lars (1995), «Filatterio», in *Enciclopedia dell'arte medievale*, Vol. 6, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, s.v. https://www.treccani.it/enciclopedia/filatterio_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Medievale%29/.
- Kotansky, Roy D. (2019), «Textual Amulets and Writing Tradition in the Ancient World», in Frankfurter, David (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden / Boston, Brill, pp. 507-554.
- Lacerenza, Giancarlo (2013), «Judaism in Italy and the West», in Adler, William (ed.), *Cambridge History of Religions in the Ancient World. Volume II. From Hellenistic Age to Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 398-420.
- López Jimeno, Maria del Amor (1991), *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Amsterdam, Hakkert.
- Maltomini, Franco (2008), «Due nuovi testi di magia rurale», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 164, pp. 159-179.
- Manganaro, Giacomo (1994), «Nuovo manipolo di documenti "magici" della Sicilia tardo-antica», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, serie IX, 5, pp. 485-517.
- Martino, Paolo (1988), *Abracadabra*, Roma, Editrice Il Calamo.
- Mastrocinque, Attilio (2004), «Magia agraria nell'impero cristiano», *Mediterraneo Antico*, 7 (2), pp. 795-836.
- Noy, David (1993), *Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume 1. Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Pocchetti, Paolo (1995), «Lingue speciali e pratiche di magia nelle lingue classiche», in Bombi, Raffaella (a cura di), *Lingue speciali e interferenza*, Roma, Il Calamo, pp. 255-273.
- Pocchetti, Paolo (2005), «La maledizione delle attività di parola nei testi magici greci e latini», *AIQN*, 27, pp. 339-382.
- Pocchetti, Paolo (2015), «Le plurilinguisme de la Grand-Grèce dans le cas d'un genre épigraphique: les *tabellae defixionum* du domaine sabellique», in Dupraz, Emmanuel / Sowa, Wojciech (sous la dir. de), *Genres épigraphiques d'attestation fragmentaire dans l'espace méditerranéen*, Mont-Saint-Aignan, PURH, pp. 374-407.
- Quadrio, Tiziana (2020), «Sui termini per "magia" nelle lingue indoeuropee», *Incontri Linguistici*, 43, pp. 27-52.
- Rizzo, Francesco Paolo (2005-2006), *Sicilia cristiana dal I al V secolo*, 2 voll., Roma, Giorgio Bretschneider.
- Rizzo, Roberta (2012), «Papa Gregorio Magno e gli ebrei di Sicilia», *Mediaeval Sophia*, 12, pp. 223-251, www.mediaevalsophia.it.
- Rizzone, Vittorio Giovanni (2011), *Opus Christi Edificabit. Stati e funzioni dei cristiani di Sicilia attraverso l'apporto dell'epigrafia*, Troina, Città Aperta Edizioni.
- Rizzone, Vittorio Giovanni (2012), «Indicatori epigrafici della diffusione del cristianesimo nella Sicilia centrale», *SEIA*, 15, pp. 251-277.
- Rocca, Giovanna (2008), *Nuove iscrizioni da Selinunte*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Trombley, Frank R. (1995), *Hellenic Religion and Christianization C. 370-529*, Leiden / New York / Köln, Brill.
- Versnel, Hendrik S. (1991), «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers», in Faraone, Christopher A. / Obbink, Dirk (eds.), *Magica Hiera. Ancient Greek Magic & Religion*, New York / Oxford, Oxford University Press, pp. 60-106.