

Una Nuova Evidenza sui Sabei di Harran

I *budar* di Sumatar Harabesi e la voce accadica (*w*)*ardu*

Il presente articolo non è stato concepito esclusivamente per gli addetti ai lavori. Al di là dell'impianto etimologico-lessicale che tecnicamente ne tiene le fila, la ricerca ha l'ambizione di individuare in realtà una delle possibili origini nonché l' articolazione interna di un tema gigantesco. Gli antichi danno per scontato che il sapiente sia una persona capace di penetrare nel mistero del divino o che la conoscenza faccia tutt'uno con la pietà; un' idea familiare perfino a chi come noi vive nel terzo millennio, a dispetto della catastrofe abbattutasi a un certo punto su una simile concezione del cosmo e dell'uomo. Ma come si è generato quel singolare rapporto di reciprocità tra la sapienza e le genti del mondo che, oltre ad essere un *topos* della cultura tardo-antica [Muscolino, 2011, clvi-clvii], entra di prepotenza in gioco quando ci si misura con l' enigma dei Sabei?

L'architettura complessiva della tesi che viene ripresa qui nelle sue linee essenziali è stata tracciata in uno studio di alcuni anni fa, *I Sebomenoi (ton Theon), una Risposta all'Antico Enigma dei Sabei* [Fratini-Prato, 1997, poi rielaborato in Inglese, Eidem, 2003]: l'idea di fondo del lavoro era che per un'adeguata messa a fuoco della questione storico-religiosa dei Sabei e del Sabeismo ci fosse bisogno anzitutto di un nuovo quadro di riferimento. Per un verso, una simile convinzione nasceva dal rilievo improvvisamente assunto dagli "adoratori di Dio" (*sebomenoi ton theon/theosebeis*) dopo il rinvenimento nel 1977 della Stele di Afrodizia, in Anatolia, che confermava in pieno l'importanza e la diffusione di queste comunità di gentili "pii" nei primi secoli della nostra era, gettando nuova luce al contempo sul fenomeno del Monoteismo Pagano nel suo insieme [Reynolds-Tannenbaum, 1987; Athanassiadi-Frede, 1999] . Per l'altro, dall'autentica rivoluzione operata alla fine degli anni '60 dalla scoperta italiana di Ebla, che spostava una volta per tutte l'attenzione verso il nord del Vicino Oriente Antico, rilanciando con autorevolezza il ruolo esercitato da questa vasta area geografica nella storia universale della civiltà, in particolare per quanto riguarda i suoi successivi sviluppi sul continente europeo [Semerano, 1994].

C'erano insomma molte e valide ragioni per tentare di battere strade alternative di ricerca, a cominciare da un' etimologia del termine "Sabei" differente da quelle fino ad allora proposte che ci sembrava per il momento il passo preliminare e più urgente da compiere. La circostanza che in circa milletrecento anni di dibattito sul Sabeismo non si fosse stati in grado di sgombrare il campo dalle ampie zone d'ombra che ancora gravavano sull'argomento era da imputare secondo noi principalmente alla mancanza di una soddisfacente base linguistica della parola.

Piuttosto suggestiva da questo punto di vista appariva subito la voce accadica *sabu, sabiu*, in merito alla quale il *Chicago Assyrian Dictionary* (d'ora in avanti *CAD*, vol. 16, s.v.) fornisce le accezioni seguenti: "gruppo di persone", "contingente di

lavoratori”, “truppa di soldati”, “esercito”, “gente”, “popolazione”, ma pure “personale del tempio”. In realtà la parola nei documenti antico-babilonesi è usata soprattutto quale forma di plurale collettivo per “uomini” e designa quindi un qualunque gruppo di esseri umani, lavoratori, prigionieri o soldati che siano (nel senso p. es. di una frase come “ho bisogno di uomini!”), compatibile con un ambito tanto militare che civile); ugualmente attestati nello stesso periodo, comunque, i significati di “gente”, “popolo” ecc. Con ciò non si intende dire che *sabu* non sia stato abbondantemente impiegato in altri contesti politico-culturali, ma pure a Babilonia stessa in una fase storica successiva, proprio in connessione alla sfera delle armi e della guerra, né sminuire il ruolo che la relativa famiglia di significati occupa in certi casi fin quasi a monopolizzare la scena. Lo scopo di questa rapida rassegna è un’altro: seguire da vicino un’evoluzione/oscillazione linguistica tutto sommato assai comprensibile e naturale, se si considera che presso gli stati del Vicino Oriente Antico le persone arruolate nell’esercito o chiamate a svolgere all’occorrenza altri pubblici servizi provenivano sovente da popolazioni straniere sottomesse, a prescindere dalla condizione giuridica di uomo libero o meno degli individui reclutati in tali contingenti. D’altro canto, la specializzazione in senso militare può essere pure una conseguenza del fatto che *sabu* abbraccia di regola dei soggetti di sesso maschile, al contrario di quanto accade per il sinonimo *ummanu* (che chiameremo qui per comodità *ummanu* 1) per cui un tale limite non vale. Torneremo a ragionare di questo particolare aspetto: per il momento sarà sufficiente annotare che il medesimo logogramma - ossia il grafema sumerico che in Accadico sostituisce talvolta la trascrizione fonetica in sillabe (in questo caso *ERIN*, *ERIN MESH: CAD*, vol. 20, s.v., cf. vol. 16) – svolge di solito la funzione di contrassegnare indifferentemente entrambe le parole, stabilendo così un rapporto di sostanziale interscambiabilità che ci sta a cuore visualizzare fin da adesso.

Un discorso analogo si può fare per l’ Ebraico, che sotto il profilo lessicale è certamente la fonte più verosimile e immediata degli enigmatici *Sabi’un/Sabi’yyin* menzionati nel *Corano* (II, 62; V, 69; XXII, 17). E’ vero infatti che il vocabolo *saba* (sia nella forma nominale, sia verbale) presenta nella letteratura veterotestamentaria una prevalente connotazione militare ma, come in Accadico, anche qui essa coincide solo con una delle diverse aree di significato del lemma, il cui spazio semantico si estende molto al di là di così andando a coprire la più generale nozione di “servizio” in tutti i sensi, comprese le mansioni di routine da svolgere nelle sedi di culto. E’ quanto emerge dal breve ma istruttivo articolo tecnico di Helmer Ringgren (2007, 479-80 e 482), che sottolinea assai opportunamente il rapporto di sovrapposibilità esistente tra *saba* e l’altra voce ebraica *‘ebed*, modellata a sua volta sull’universale radice semitica ‘ **b d** (vedi oltre).

Tutto ciò costituiva un’incoraggiante base di partenza: intanto perché consentiva di correggere su un punto fondamentale la congettura sui Sabei formulata nel lontano 1649 da Edward Pocock (“*Saba, Exercitus ... quasi saba hash-shamayim, Exercitus coelitis cultores*”: Tardieu, 1986, 41), riconducendo le cose ad un contesto che ha poco a che fare con “i cultori delle *armate celesti*” e con il “Dio degli *eserciti*”

(*Yahwe Sebaoth*) di biblica memoria, bensì – guarda un po’ – proprio con i “cultori”; in secondo luogo, perché lasciava intravedere un rapporto fra i Sabei coranici e gli “adoratori di Dio” grazie p. es. al ben noto racconto degli *Atti degli Apostoli* concernente la missione di Paolo, l’ “apostolo dei gentili” che, chiamando direttamente in causa queste comunità di credenti nel Dio Altissimo talvolta vicini ma comunque estranei all’Ebraismo, stabilisce in maniera esplicita l’equazione *theosebeis*/(pii) gentili - (virtuali) Cristiani. Certo, dal punto di vista strettamente linguistico il passaggio tra il verbo greco *sebo/sebomai* - da cui derivano le forme partecipiali (*theo*)*sebeis/sebomenoi* (*ton theon*) - e la voce ebraica *saba* non è altrettanto scontato, sia perché si tratta di due radici differenti (*sebo* semmai a nostro giudizio rispecchia il già citato semitico ‘ **b d**, benché i Dizionari Etimologici della Lingua Greca non cessino di fare appello a problematiche corrispondenze col Sanscrito), sia perché la tradizione dottrinale ebraica per designare la classe di gentili pii al centro del nostro interesse impiega sistematicamente il sintagma *yerei hash-shamayim*. Ma ciò vale solo in prima approssimazione.

La circostanza che il nome della madre del Battista, *Elisabeth* (a sua volta figlia di *Soba!*), benché sempre interpretato dai biblisti in conformità ad etimologie abbastanza fantasiose (“Dio è sette”, “[Colei] il cui giuramento è Dio”), sia l’esatto equivalente nominale di *theosebes* e non significhi dunque altro in realtà che “serva, devota, adoratrice di Dio”, getta un ponte innegabile tra le due basi verbali e richiama inoltre l’attenzione sul nucleo semantico soggiacente alle molteplici valenze del vocabolo ebraico-aramaico, individuabile appunto nel generico concetto di “servizio” sopra osservato. Ma non basta: la posizione strategica che Elisabetta occupa in rapporto alla Parola Rivelata dal Vangelo risulta in qualche modo simmetrica a quella esistente secondo la versione ufficiale degli *Atti* tra gli “adoratori di Dio” e i Cristiani. Ora, non occorre precisare come la realtà religiosa dei credenti nell’Altissimo, e più in generale dei fedeli degli antichi culti, esorbiti di gran lunga l’ambito del Cristianesimo e non si risolve quindi in linea di principio in quest’ultimo: basterebbe ricordare il martellante attacco sferrato dagli intellettuali cristiani nel corso dei secoli *Ad Nationes* o *Contra Gentiles* per convincersi - se ce ne fosse bisogno – del valore della posta in gioco e della forte resistenza che le aspirazioni ecumeniche della Chiesa Cattolica non mancarono di suscitare presso quelle stesse “genti” che essa, in quanto *Ecclesia ex gentibus*, pretendeva a torto o a ragione di rappresentare. E’ tuttavia difficile negare al Cristianesimo nascente il merito di aver saputo porre una speciale enfasi sulla convergenza “gentili” - “pietà”, tanto da rendere così manifesta una dialettica riconoscibile *in nuce* già nell’originaria matrice accadica ma di cui proprio per questo si rischiava forse di perdere per sempre le tracce.

E’ chiaro che questi argomenti – da integrare almeno con la notizia segnalata da Shlomo Pines [1968, 151-2] riguardo uno dei nomi più comuni dei Cristiani in Iran, che suona appunto “timorati” (sinonimo di “adoratori di Dio”) - non erano sufficienti a stabilire con certezza chi siano i Sabei citati nei fatidici versetti della *Sura* della Vacca, della Tavola Imbandita e del Pellegrinaggio. Gli indizi raccolti erano però tali

secondo noi da circoscrivere un orizzonte ben definito, e cioè che quella usata nel *Corano* da Muhammad non fosse nient' altro che una denominazione alternativa dei Cristiani (Fratini-Prato, 1997, 7-8 n. 26; 25-26 n. 88; 50-53). Ciò, beninteso, non nel senso della classica linea di separazione tra giudeo-cristiani ed etno-cristiani, a cui in questo caso è del tutto fuori luogo fare appello vista la desolante assenza di riscontri oggettivi. Il grande interesse della menzione coranica dei Sabei risiede semmai nel fornire del Cristianesimo un'immagine inedita o almeno non proprio convenzionale, in quanto – in base alla nostra chiave di lettura – finisce in ultima analisi per ricondurre la religione cristiana all'universo misteriosofico della teurgia [Luck, 1989, 187, per i sinonimi: “teosofia”, “servizio”, “rituale”, “conoscenza del divino”, ecc.]. Il passaggio del *Corpus Dyonisiacum* (*Gerarchia Celeste*, IV, 4, 181B), in cui si parla esplicitamente della “teurgia umana di Gesù”, sembra andare senz'altro in questa direzione; così pure la testimonianza di Giovanni di Scitopoli che, commentando nel VI secolo le parole di (Pseudo) Dionigi l'Areopagita, vede nell'incarnazione del Cristo “l'opera preminente di Dio” ossia ancora una volta nulla di più e nulla di meno che un'operazione teurgica [Stang, 2011, 9].

D'altro canto l'equivalenza tra i Sabei e gli *Hanif* (i pagani pii il cui prototipo nella tradizione islamica si incarna nella persona di Abramo: De Blois, 2002, 16-27), sottoscritta da Harraniani di spicco quali Thabit ibn Qurra e suggerita quindi con insistenza dal famoso manuale di arti magiche *Ghayat al-Hakim* (dove ricorre inoltre la preziosa indicazione: Sabei = “*servi nabatei fra i Casdei*”, reso poi con *servi capti Chaldeorum* dal *Picatrix*: Ritter-Plessner, 1962, 83, cf. 206: Sabei e “*servitori del tempio*”; Pingree, 1986, 46) riproponeva il medesimo piano di riferimento anche per i Sabei di Harran: l'analisi circostanziata delle fonti permetteva infatti di concludere che essi erano nelle condizioni di riconoscersi a pieno titolo nei *Sabi'un* ricordati dal Profeta, se è vero che questa è semplicemente una trascrizione in Arabo dell'ebraico *saba*, il quale a sua volta è tale da includere in linea di principio tanto i Cristiani quanto tutte le altre “genti devote” del mondo. Illuminante in questo senso un dettaglio: quando si riferiscono ai Sabei harraniani, quasi sempre gli autori arabi medievali evitano di impiegare il plurale regolare maschile ricorrente nei tre passi coranici (una volta al nominativo e due al caso obliquo) e preferiscono servirsi invece della forma collettiva *saba*, *sabi'a* o *sabia*, identica o comunque molto prossima all'Ebraico [Chwolsohn, 1856 II, *passim*]. Nonostante la pur notevole congruenza del quadro, anche in questo caso ci si andava a scontrare comunque con la mancanza di elementi determinanti di prova, i quali giungono però fortunatamente adesso da un materiale che avevamo a suo tempo considerato senza arrivare a valutarne appieno la portata [Fratini, 2014, 290 n. 50].

Sumatar Harabesi è luogo consacrato al dio-Luna poco distante da Harran, dove gli iniziati al culto di *Sin*, titolari al contempo di un'alta carica militare, sono designati dalle locali iscrizioni siriane del 164-5 d.C. con il termine *budar* [Segal, 1954, 26-28; Drijvers, 1980, 126 sgg.; Idem, 1973, 9, per il nome proprio *wrdw*]. Lo stesso sostantivo, trascritto in Arabo (al maschile plurale obliquo) *bughdariyyin*, compare più di otto secoli dopo nel *Fihrist* di al-Nadim in rapporto ai riti misterico-iniziatici dei

Sabei harraniani [Dodge, 1970, 769-71]. L' effettiva origine della parola non è mai stata chiarita.

Ma essa è con ogni verosimiglianza da ricondurre per metatesi all'accadico (*w*)*ardu* (attestato anche nelle forme *bardu*, *urdu*, *aradu* [= semitico ' **b d**'] "schiavo", "ufficiale", "servo", "soldato", soggetto [di un re]", fedele [di una divinità]": CAD, vol. 2, s.v. *ardu*; per la sistematica resa in Assiro e Neoassiro della *w* ant. bab. in *b*, Semerano, 1994, II A, xciv), la cui aderenza con il campo semantico abbracciato da *sabu/sabiu* e dal *saba* ebraico è fuori discussione. Il nucleo connotativo condiviso da tutte queste forme nominali si incentra ancora una volta sull'idea di "servizio", inteso tanto in senso militare, quanto religioso, quanto lavorativo-servile. Lo mostrano i successivi esiti linguistici di (*w*)*ardu*: si pensi all'italiano "orda", "guardia", "guardiano", "bardo"; oppure alla permanenza di un termine come *worship* (ma anche *Arthur/Artù!*) in una lingua conservativa quale l'Anglosassone; per non parlare dell'arabo *murid*, "novizio (sufi), aspirante alla conoscenza di Dio" [Margoliouth, 1913, 519; Plessner, 1936, 785], e *ward*, "persona coraggiosa, intrepida", ma soprattutto "rosa": un simbolo dalle straordinarie implicazioni mistiche e letterarie su cui è inutile insistere.

Quanto emerge dalle iscrizioni rupestri di Sumatar e dal *Fihrist* è decisivo. A garanzia della validità della ricostruzione ci sono le testimonianze arabe medievali, le quali provano come a Harran ancora nell'XI-XII sec. della nostra era si mantenessero in vita non soltanto gli originari nomi mesopotamici di alcune delle divinità venerate nel pantheon cittadino – prima fra tutte il dio lunare *Sin* – ma si conservassero pure epiteti divini quali *bel Harran* e festività quali l'*akitu* (nella forma corrotta *kadi*, *kadha*) tipici del vocabolario religioso di Babilonia, il cui utilizzo nel contesto harraniano è ampiamente documentato a partire almeno dal periodo neo-assiro e neo-babilonese.

Non sorprende a questo punto che il complesso tema lessicale oggetto della nostra discussione venga a riproporsi in termini praticamente identici nel mondo latino, dove il verbo *colere* e la relativa forma sostantivale coprono di fatto la medesima rete di significati finora esaminata [Semerano, 1994 II A, liv-lv] e ricorrono quindi entrambe nelle formule *Colentes Deum*, *Deicolae*, *Coelicolae*, di comune impiego per denotare tecnicamente gli "adoratori di Dio" nelle regioni romane d'Occidente. Siamo infatti davanti ad uno scenario che presenta caratteri incredibilmente stabili e costanti pur dispiegandosi con straordinaria ampiezza nel tempo e nello spazio, ad un paradigma le cui lontane origini sono segnate tuttavia nitidamente dal patrimonio di cultura e di conoscenza dei "popoli della scrittura" del Vicino Oriente Antico.

L' evidenza di Sumatar non è importante soltanto per le certezze che regala finalmente a livello linguistico. Essa appone pure un ulteriore e non secondario tassello al profilo della sofisticata forma di sincretismo dei Sabei harraniani, messo sempre meglio a punto negli ultimi decenni grazie al grande lavoro svolto da David Pingree [1980, 1981, 1987, 1992, 1994, 2002] e non solo da lui sull'argomento [Corbin, 1983 (ma 1950), Marquet, 1966, Hjarpe, 1972; Perrone Compagni, 1975 e

1977, Green, 1992; Genequand, 1999; Van Bladen, 2009; Boudet *et al.*, 2011]. A tal proposito non sarà inutile chiamare in causa due testi riprodotti e commentati di recente dall'assiriologo Pietro Mander [Albanese-Mander, 2011, 41-49]: il primo è una tavoletta trovata nella città di Uruk, nel sud mesopotamico; l'altro proviene da Assur e da Ninive (ne sussistono quattro manoscritti), dunque dall'alta Mesopotamia. Il denominatore comune è dato dal fatto che entrambe si inscrivono nel contesto specifico della teurgia. L'uso ripetuto del verbo *waradu* ("scendere, far discendere [una divinità]") delimita chiaramente l'orizzonte di pensiero entro cui collocare un termine come *budar/(w)ardu* e il senso effettivo che occorre dare perciò alla parola, ferma restando l'idea di "subalternità/moto dall'alto verso il basso" evocata comunque dalla radice: non si tratta di una forma di generica pietà, né di un indeterminato "culto" o "servizio" da prestare nei confronti degli dèi o dell'Altissimo. Si tratta di mettere in opera gli strumenti atti a realizzare l'unione dell'uomo con il Divino, vuoi spingendo gli dèi a discendere e a rendersi così manifesti in un ricettacolo predisposto a tale scopo (come accade p. es. con l'animazione delle statue), vuoi compiendo personalmente un'ascensione volta al mistico incontro del teurgo con i luminosi Signori del cosmo. Questo e non altro era l'obiettivo da raggiungere attraverso l'impiego delle liturgie astrali e dell'arte dei talismani, "le espressioni più alte di magia, dal punto di vista intellettuale, che furono sviluppate durante il Medioevo" [Pingree, 1987, 89], dove i filosofi ermetici di Harran seppero di sicuro eccellere quali massimi maestri.

Il documento di Uruk studiato da Mander consiste principalmente in una lista contenente i nomi dei sette re antidiluviani e dei sette sapienti primordiali (*apkallu*) chiamati a coadiuvarli, a cui seguono quelli di altri otto sovrani (per la maggior parte realmente esistiti) e degli altrettanti saggi (*ummanu*) incaricati di prestar loro consiglio: a questo punto l'elenco si interrompe perché dopo, malauguratamente, non ci fu più nessuno in possesso delle facoltà spirituali necessarie per assistere i re. Ora, non è tanto per la distinzione tra i "sapienti" e i "saggi" in funzione di un progressivo allontanamento dalle sorgenti vive della sapienza, né per il mito ad esso collegato della decadenza della condizione umana col susseguirsi delle età del mondo, che vale la pena di trattenerci su questo testo. E' perché il vocabolo *ummanu* (che chiameremo *ummanu 2*) scelto qui e ad Assur-Ninive per indicare i "saggi" (CAD, vol. 20, 114-5: anche "esperti nella conoscenza segreta"), ossia gli individui in grado persuadere gli dèi a "calare" (*waradu*) benigni sulla terra, è quanto mai simile per non dire identico alla voce *ummanu 1* sopra richiamata a causa della sua equivalenza sul piano lessicale al *sabu/sabiu* con cui abbiamo ormai dimestichezza, se non fosse per la diversa quantità della sillaba centrale esibita dalle due parole.

In effetti, il dizionario registra i due termini come separati e distinti, ma la complessa storia del Sabeismo dimostra al contrario che un processo di interferenza, di risonanza reciproca, addirittura di osmosi si è di fatto sistematicamente prodotto. Un po' come avviene per "coltura" e "cultura" in Italiano dove – come del resto per *colere* e i suoi derivati in Latino - la differenza vocalica tra i due lemmi non

corrisponde a una rigida differenza semantica e dove quindi non è raro assistere a uno scambio, giustificato o ingiustificato che sia: così p. es. una persona “colta” è, naturalmente, una persona di “cultura” e di certo non un “coltivatore” diretto; ma si deve scrivere “puericultura” o “puericoltura” ? Meglio prendere un vocabolario.

Ora, è noto che il tesoro nascosto negli archivi dei geniali inventori della scrittura è divenuto accessibile in tempi abbastanza recenti, tutto sommato. Ma siamo convinti che l'ostacolo da rimuovere sulla via della comprensione del “mistero” dei Sabei risieda solo in minima parte nella tarda decifrazione del cuneiforme. Il vero nodo da sciogliere per tutti coloro che hanno avuto nel corso dei secoli motivo di confrontarsi con il problema del Sabeismo non era di natura lessicale bensì fisio-logica: parlare di “veri” e di “falsi” Sabei - come fa Chwolsohn insieme a tanti altri prima e dopo di lui - non è tanto un errore quanto piuttosto un'operazione priva di senso, per il semplice motivo che le categorie logiche tradizionali sono impotenti nei confronti di un oggetto dotato della proprietà paradossale di dividersi, di scindersi, di sdoppiarsi non appena venga intenzionato. L' Islam è ben consapevole di ciò, ed infatti fin dal principio gli esegeti del *Corano* e i lessicografi arabi fanno appello all'espedito di ricondurre “Sabei” a due differenti forme verbali, *saba'a* e *saba*, irriducibili fra loro; noi, per render conto dei valori “servizio”/“saggezza”/“pietà”/“umanità” espressi alternatamente dal termine, abbiamo seguito una via diversa, ma il risultato è anche stavolta un bivio, una forchetta: *ummanu* 1 e 2 ! Non è una sconfitta. E' una ragione dottrinale profonda a condannare in anticipo qualunque tentativo di *reductio ad unum* inevitabilmente allo scacco: solo una logica non-binaria e una semantica non-dualista si accordano con la teologia negativa e con la metafisica neoplatonica della luce professate dal Sabeismo. Che è intanto un modo per fissare le coordinate di massima della questione. Ma si può andare oltre. Trattare *sabu*, *saba*, *sabia*, *sabi'un*, *sabi'yyin*, *(theo)sebeis*, *zabii* (ma pure i celebri *semnotheoi* di Diogene Laerzio e di Clemente d'Alessandria) ecc. come se fossero parole d'uso comune è un'ingenuità soprattutto perché esse sono qualcosa di più e di ben altro: sono il Salvacondotto lungo un preciso percorso iniziatico, il Segno d'appartenenza a quella nobile tradizione di pensiero che attinge da sempre alle eterne sorgenti della *Pia Philosophia* e della *Prisca Theologia* care a Ficino e ai suoi non pochi compagni di strada.

Si diceva come non sia da ascrivere del tutto alla mancanza degli strumenti resi oggi disponibili dall'Assiriologia l'incapacità di vincere la sfida lanciata dalla Gorgone [Marquet, 1966, 86-7; Green, 1992, 208-9] del Sabeismo. Perché è senza dubbio da escludere che l'anonimo redattore del *Picatrix Latinus* (come del resto il compilatore dell'originale arabo) abbia mai avuto l'opportunità di consultare l'*Akkadische Handwörterbuch* di Von Soden o l'*Assyrian Dictionary* dell'Università di Chicago. Ma esiste una formidabile memoria storica della lingua, in virtù della quale un tema sensibile torna per motivi apparentemente misteriosi a risuonare dopo secoli e secoli di silenzio. In Occidente, la necessità di far comprendere in qualche modo al lettore chi sia il soggetto del discorso quando si parla di “Sabei” obbliga *Picatrix* a rinunciare ad un termine esotico e incomprensibile come

azzahabin, che ricorre infatti una sola volta [Pingree, 1986, 46], e a cercare perciò di rendere il senso della parola attraverso una perifrasi o una traduzione. Oltre al già citato *servi nabatei* ecc., compaiono così “coloro che pregano gli idoli e le immagini” (*idola orantes ac imagines*), “uomini” (*isti homines*) e “genti” (*gentes*). Tuttavia, nella sezione III, 7 dedicata alla magia astrologica e alle sue arcane cerimonie per i pianeti e l’Orsa Maggiore, la formula cui fa più volentieri ricorso il manuale è *sapientes, sapientes antiqui* ... E noi da parte nostra non crediamo serva aggiungere per il momento nient’altro.

BIBLIOGRAFIA E SITOLOGIA

Albanese-Mander, 2011: L. Albanese, P. Mander, *La Teurgia nel Mondo Antico*, Genova 2011.

Athanassiadi-Frede, 1999: P. Athanassiadi, H. Frede, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999.

Boudet *et al.*, 2011: J.-P. Boudet, A. Caiozzo, N. Weill-Parot (a c. di), *Images et Magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris 2011.

CAD: I.J. Gelb, B. Landsberger, A.L. Oppenheim (eds.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1956 -

Chwolsohn, 1856: D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 voll., St. Petersburg 1856.

Corbin, 1983: H. Corbin, “Rituel sabéen et Exegèse ismailienne du Rituel”, *Eranos Jahrbuch* (1950), tr. it. in *L’Immagine del Tempio*, Torino 1983, 11-62.

De Blois, 2002: F. De Blois, “Nasrani (*Nazoraïos*) and Hanif (*Ethnikos*): studies on the religious vocabulary of Christianity and Islam”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, part 1 (2002), 1-30.

Dodge, 1970: B. Dodge (tr.), *The Fihrist of al-Nadim*, 2 voll., New York 1970.

Drijvers 1980: H.J.W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden 1980.

Drijvers, 1973: H.J.W. Drijvers, “Some New Syriac Inscriptions and Archaeological Finds from Edessa and Sumatar Harabesi”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 36 (1973), 1-14.

Fratini, 2014: A. Fratini, “ ‘Chi conosce sé stesso è divinizzato’. Harran: la Luna e la Religione dei Filosofi”, in L. Abbondanza, F. Coarelli, E. Lo Sardo (a c. di), *Apoteosi da Uomini a Dèi. Il Mausoleo di Adriano*, Catalogo della mostra di Castel Sant’Angelo 21/12/2013 – 27/04/2014, Roma 2014, 283-291.

Fratini-Prato, 1997: A. Fratini, C. Prato, *I Sebomenoi (ton Theon). Una Risposta all’Antico Enigma dei Sabei*, Roma 1997 (pubblicato su www.ricerchefilosofiche.it).

Fratini-Prato, 2003: A. Fratini, C. Prato, *God-Worshippers, a Solution to the Ancient Problem of the Identity of the Sabians*, 2003 (pubblicato su www.ricerchefilosofiche.it).

Genequand, 1999: Ch. Genequand, “Idolatrie, astrolatrie et sabéisme”, *Studia Islamica* 47 (1999), 109-128.

Green, 1992: T. M. Green, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*, Leiden-New York-Koln 1992.

Hjarpe, 1972: J. Hjarpe, *Analyse Critique des Traditions Arabes sur les Sabéens Harraniens*, Uppsala 1972.

Luck, 1989: G. Luck, “Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism”, in S. Neusner, E.S. Frerichs, P.V. Mc Cracken (eds.), *Religion, Science and Magic: in Concert and in Conflict*, New York 1989, 185-225.

Marquet, 1966: Y. Marquet, “Sabéens et Ikhwan al-Safa’ ”, *Studia Islamica* 24 e 25 (1966), 35-80 e 77-109.

Margoliouth, 1913: D.S. Margoliouth, “Harranians”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 6 (1913), 519-520.

Muscolino, 2011: “Saggio Interpretativo”, in G. Girgenti, G. Muscolino (a c. di), Porfirio, *La Filosofia Rivelata dagli Oracoli*, Milano 2011, cxii-ccxi.

Perrone Compagni, 1975: V. Perrone Compagni, “*Picatrix*. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica”, *Medioevo* 1 (1975), 237-337.

Perrone Compagni, 1977: V. Perrone Compagni, “La magia cerimoniale del *Picatrix* nel Rinascimento”, *Società nazionale di scienze, lettere e arti in Napoli, Atti dell’Accademia di scienze morali e politiche* 88 (1977), 280-330.

Pines, 1968: Sh. Pines, “The Iranian Name for Christians and ‘God-Fearers’ ”, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2 (1968), 143-152.

Pingree, 1980: D. Pingree, “Some of the Sources of the Ghayat al-Hakim”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 43 (1980), 1-15.

Pingree, 1981: D. Pingree, “Between the *Ghaya* and *Picatrix*. I: The Spanish Version”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44 (1981), 27-56.

- Pingree, 1986: D. Pingree (ed.), *Picatrix. The Latin Version of the Ghayat al-Hakim*, London 1986.
- Pingree, 1987: D. Pingree, "The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe", in B. Scarcia Amoretti (a c. di), *La Diffusione delle Scienze Islamiche nel Medioevo Europeo*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1987, 57-102.
- Pingree, 1992: D. Pingree, "Al-Tabari on the Prayers to the Planets", *Bulletin d' Etudes Orientales* 46 (1992), 105-117.
- Pingree, 1994: D. Pingree, "Learned Magic in the Time of Frederick II", *Micrologus* 2 (1994), 39-56.
- Pingree, 2002: D. Pingree, "The Sabians of Harran and the Classical Tradition", *International Journal of the Classical Tradition* 9 (2002), 8-35.
- Plessner, 1936: M. Plessner, "murid", *Encyclopedie de l'Islam* III, 1936, 785.
- Ritter-Plessner, 1962: H. Ritter, M. Plessner, *Picatrix. Das Ziel des Weisens von Pseudo-Majriti*, London 1962.
- Reynolds-Tannenbaum, 1987: J. Reynolds, R. Tannenbaum, *Jews and God-Fearers at Aphodisia, Proceedings of the Cambridge Philological Society*, Suppl. Vol. 12, Cambridge 1987.
- Ringgren 2007: H. Ringgren, "saba", *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, tr. it. Brescia 2007, VII, 478.484.
- Segal, 1954: J.B. Segal, "Some Syriac Inscriptions of the 2nd-3rd century A.D.", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16 (1954), 13-36.
- Semerano, 1994: G. Semerano, *Le Origini della Cultura Europea*, 2 voll., Firenze 1994.
- Stang, 2011: Ch. M. Stang, "From the Chaldaean Oracles to Corpus Dyonisiacum", *Journal for Late Antique Religion and Culture* 5 (2011), 1-13.
- Tardieu, 1986: M. Tardieu, "Sabiens coraniques et 'Sabiens' de Harran", *Journal Asiatique* 274 (1986), 1-44.
- Van Bladen, 2009: K. Van Bladen, *The Arabic Hermes*, Oxford 2009.