

La simbologia ebraica: a proposito dell'ipogeo di Beronice a Sulci

Marianna Piras*

Riassunto: *La menorah è il simbolo più ricorrente nelle iscrizioni e nei materiali ebraici, ma non sempre è stato ritrovato in contesti giudaici. In Sardegna, a Sulci, l'ipogeo di Beronice presenta quasi esclusivamente questo simbolo nelle iscrizioni presenti che di recente sono state oggetto di nuovi studi più precisi. Partendo dallo studio dei testi ci si sofferma su un'analisi dei significati del candelabro eptalicne e dei suoi contesti di ritrovamento.*

Abstract: *The menorah is the symbol most found in jewish inscriptions and materials, but it was not always found in Jewish contexts. In Sardinia, at Sulci, the catacomb of Beronice presents this symbol almost exclusively in the inscriptions that have recently been the subject of new studies more accurate. Starting from the study of the texts we focus on an analysis of the meanings of the seven-branched candelabrum and its contexts of discovery.*

Parole chiave: *Menorah, Beronice, Sulci, Ebrei, Sardegna*

Keywords: *Menorah, Beronice, Sulci, Jews, Sardinia*

Fra i centri della Sardegna che hanno restituito dei reperti pertinenti all'ambito ebraico¹, Sulci ci presenta una situazione ben definita non solo a causa di un iscrizione che farebbe riferimento alla *gherousia*, e che quindi porterebbe a ritenere che la comunità sulcitana fosse ben stratificata ed organizzata, ma anche per il fatto che questa comunità parrebbe direttamente collegata con le famiglie più importanti della città. Piero Meloni, infatti, ha ipotizzato un consistente gruppo di religione

* Università di Cagliari.

1. Oltre a Carales, Turrus Libisonis e ovviamente Sulci, i centri di rinvenimento sono legati alla dominazione romana dell'Isola, si tratta infatti di centri importanti dal punto di vista commerciale (*Tbarros, Forum Traiani*), nodi stradali e diverticoli di rilievo (*Mores, Marrubiu*), centri urbani notevolmente abitati (*Isili, Mogoro, Samugheo, Tertenia*), nonché rilevanti centri minerari (*Buggerru, Iglesias*).

ebraica, i *Beronicenses*², provenienti da *Berenice-Beronice* in Cirenaica e trasferitosi in Sardegna o dopo le rivolte giudaiche in Cirenaica oppure seguendo le vie della diaspora. Zucca non esclude l'ipotesi di Meloni affermando che i *Beronicenses* menzionati potrebbero essere i discendenti sulcitani di un gruppo di ebrei provenienti da *Beronice*³ in Cirenaica.

Qualunque fosse il loro credo religioso si tratta comunque di una *gens* molto influente a *Sulci*, dato che essi sono nominati espressamente assieme alle *univer(sae) tribus* nell'iscrizione in questione effettuata a *Sulci* in onore della città di *Neapolis*⁴. Le testimonianze si concentrano però sulla successiva età tardo antica e alto medievale, in cui è nota una comunità fiorente e ricca che svolge i propri riti religiosi e seppellisce i propri morti in un'area cimiteriale adiacente a quella cristiana, non troppo distante dal santuario del martire Antioco. Abbiamo un buon numero di materiali inerenti la sfera culturale e funeraria, tra cui delle lucerne fittili, un anello in bronzo, due camere sepolcrali con arcosolia, ma il documento più importante riguarda un testo epigrafico piuttosto dibattuto. Pubblicato dal Muratori nel *Novus Thesaurus veterum inscriptionibus*⁵, fu ritenuto falso da Ferrua⁶, nonostante ciò il formulario sembra suggerirne l'autenticità e dimostrerebbe indirettamente la presenza di una *gerousia* a *Sulci* e di conseguenza di un edificio di culto di ambito ebraico. Nel testo il defunto *Peon Geta* è definito *senex*, appellativo che, se non designa un'età avanzata dovrebbe sottolineare l'appartenenza al consiglio degli anziani se non addirittura la carica di gerusiarca⁷.

La comunità ebraica di *Sulci* seppelliva i propri morti in camere sepolcrali ipogeiche che sono ritenute essere opera di fossori punici⁸ o di maestranze imperiali⁹. Tuttavia è necessario soffermarsi in proposito sulle disposizioni ebraiche in materia di sepolture che vietavano espressamente il contatto di morti con altri morti e il riu-

2. Menzionati nell'iscrizione ILSard 1, 4. Vd. P. MELONI, *La Sardegna romana*, 2a ed., Sassari 1991, p. 172.

3. Odierna Bengasi. Vd. R. ZUCCA, «ΑΙΤΟ ΑΝΑΤΟΛΗΣ ΚΑΙ ΑΧΡΗ ΔΥΣΗΩΣ», in AA.VV., *Insulae Christi. Il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari. Guida alla mostra (1 aprile - 31 dicembre 2000)* Oristano-Ghilarza 2000, p. 15. Secondo lo studioso potrebbe trattarsi di discendenti diretti di un gruppo di Ebrei provenienti da Bengasi in seguito all'espulsione di Adriano.

4. A. MASTINO, «Popolazione e classi sociali ad *Turris Libisonis*: i legami con Ostia», in A. BONINU, M. LE GLAY, A. MASTINO, *Turris Libisonis colonia Iulia*, Sassari 1984, p. 37, n. 52; MELONI, *La Sardegna Romana... cit.*, pp. 278, 315.

5. L.A. MURATORI, *Novus Thesaurus veterum inscriptionum*, IV, Mediolani 1742, p. MCMXXXIII, 2, p. 1923, n. 2.

6. A. FERRUA, *Addenda et corrigenda al Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Epigraphica, III, fasc. 1, 1941, p. 41.

7. Per la carica di gerusiarca vd. D. DI CASTRO, *Arte Ebraica a Roma e nel Lazio*, Roma 1994, p. 35.

8. A. TARAMELLI, «Sant'Antioco (Cagliari) – Scavi e scoperte di antichità puniche e romane nell'area dell'antica Sulcis», in *Nsc*, 1908, p. 149.

9. C. TRONCHETTI, s.v. «S. Antioco», in *Sardegna Archeologica* (Guide e Itinerari 12), Sassari 1989, p. 255; P. BARTOLONI, «La necropoli punica», in P. BARTOLONI (CUR.), *Sulcis* (Itinerari III), Roma 1989, pp. 47-48.



Fig. 1



Fig. 2

so di ipogei/catacombe avrebbe richiesto un particolare rito di purificazione. È più probabile, secondo quanto dice Benito Paolo Serra, che si tratti quindi di creazioni *ex novo* «che mostrano planimetrie e volumi marcatamente distinti, come pure rigidamente separati appaiono i loculi degli adulti e dei fanciulli, i quali, a loro volta, ospitano sempre e in ogni caso una sola deposizione, stanti le precise prescrizioni del rituale funerario giudaico»¹⁰.

Oltre all'ipogeo di Beronice, esiste un altro sepolcreto a Sulci. Venne in luce agli inizi del secolo scorso ed è noto grazie alla menzione di un *Iud(a)* deposto in una tomba bisoma con le due casse rigorosamente separate.

1. L'ipogeo

1.1. *Le iscrizioni*

Il nostro sepolcreto fu scoperto casualmente verso la fine dell'Ottocento¹¹ e prende il nome dall'iscrizione funebre della giovane *Beronice*. L'ipogeo consta di una camera sepolcrale a forma di quadrilatero irregolare con volta a botte e ingresso orientato sull'asse N-NW. Internamente la camera sepolcrale è divisa in due ambienti più piccoli attraverso un tramezzo. Sul pavimento sono presenti diverse *formae* a vasca rettangolare, in principio ricoperte da embrici trapezoidali disposti alla cappuccina o in piano. Nella parete occidentale sono presenti due loculi (B1 e B2), mentre nella parete nord-occidentale si trova un altro loculo (B3). I tre arcosolia si trovano sulla parete posta a SE, il primo (A1/A2) è bisomo, ma con i loculi separati, gli altri due A3 e A4, sono monosomi. L'arcosolio A1/A2, orientato nell'asse EW, mostra due sepolture a letti paralleli e coperture in piano. Il tutto era ricoperto da abbondante malta di calce lisciata e finissima. Nella lunetta a sinistra è disegnata una menorah alta 28 cm, con base a tre piedi e braccia diagonali sormontate da una linea continua orizzontale che le unisce tutte, segue poi l'iscrizione della defunta Beronice. Sulla fronte della nicchia, intorno all'arco, si nota l'alternanza tra un'eulogia ebraica, un'iscrizione latina, un'altra formula augurale anche questa in ebraico. L'epitaffio, rubricato, è racchiuso da due *menorah* di 23 e 19 cm. L'*arcosolium* A4 presenta due iscrizioni illeggibili in ebraico, mentre una terza in latino è un semplice epitaffio.

10. B.P. SERRA, «Elementi di cultura materiale di ambito ebraico dall'Alto Impero all'Alto Medioevo», in P.G. SPANU (cur.), *Insulae Christi, il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, (Mediterraneo Tardoantico e Medievale, Scavi e Ricerche 16), S'Alvure 2002, p. 77. Secondo Leclercq le tombe erano preparate in vita dai fedeli e ognuno doveva pensare alla propria sepoltura, senza che vi fosse ingerenza da parte della comunità (vd. DACL, *Judaisme*, col. 182).

11. I. SANFILIPPO, *Memorie su una grotta funeraria in Sant'Antioco*, Iglesias 1894, pp. 3-10; TARAMELLI, «Sant'Antioco (Cagliari)...», *cit.*, pp. 150-152; Serra *cit.* scheda 12.



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6

La prima è un'iscrizione bilingue¹² dipinta in colore rosso-violaceo sulla parete e sulla fronte di un arcosolio, contenente una sepoltura bisoma (A1-A2). A sinistra del testo latino è ben visibile un candelabro eptalicne a bracci obliqui con supporto quadrangolare,

Beronice
in pace iuvenis moritur
in pace.

Si tratta inequivocabilmente di una sepoltura ebraica, come evidenziato dalle due menorah, nonché dai caratteri ebraici scritti nell'arco. Il nome Beronice è un *unicum* nell'onomastica isolana, ma è molto ben attestato nel resto dell'*orbis romanus*, non soltanto in ambito giudaico. Si tratta di un nome di origine greca per cui si trova molto ben attestata anche la forma Βερονίκη, di cui abbiamo un esempio nella catacomba di San Callisto (ICVR IV, 11033).

Non è possibile determinare lo *status* sociale dei due defunti, né tantomeno se la loro tumulazione sia avvenuta contemporaneamente o a distanza di tempo. La ricchezza però dell'arcosolio nel suo complesso fa pensare che si trattasse di personaggi relativamente abbienti.

La seconda¹³ è anch'essa un'iscrizione bilingue posta sulla fronte dell'arcosolio bisomo (A1-A2). Il testo sulla fronte è racchiuso da due menorah, quella di destra a bracci ad angolo retto con supporto quadrangolare, quella di sinistra con bracci semicircolari uniti da un segmento lineare con base quadrangolare.

שלום *virus bonus in pace bonus* שלום

Il testo ebraico, riferito ad un personaggio chiamato *virus*, ripete la formula eulogica *in pace*, già espressa per Beronice, in latino e in ebraico con *shalom*. Non è

12. CIJ 658-659; JIWE n. 170; C. COLAFEMMINA, «Una rilettura delle epigrafi ebraiche della Sardegna», in *Materia Giudaica* 14, 2009, pp. 81-99, pp. 84-85; M. PERANI, «Gli Ebrei in Sardegna fino al secolo VI: testimonianze storiche e archeologiche», in *RMI* 57, 1991, p. 149; SERRA, *Elementi di cultura materiale di ambito ebraico...*, cit., n. 12, pp. 100-101 (foto con ricostruzione corretta p. 79, n. 1); A.M. CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche latine della Sardegna romana*, Cagliari 1995, n. 2, 3, pp. 6-8 (con foto con ricostruzione erronea); M. PERANI, «Le testimonianze archeologiche in Sardegna», in M. PERANI (cur.), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Ravenna 2003, p. 323; TARAMELLI, «Sant'Antioco (Cagliari)...», cit., p. 151; SANFILIPPO, *Memorie su una grotta...*, cit., p. 5; DIEHL 2790a-b; *ILSard* 30, Epigrafia A30, A31.

13. CIJ 6659; JIWE n. 170; COLAFEMMINA «Una rilettura delle epigrafi...», cit., pp. 85-86; PERANI «Gli Ebrei in Sardegna fino al secolo VI...», cit., p. 323; SERRA *Elementi di cultura materiale di ambito ebraico...*, cit., n. 12, pp. 100-101 (foto con ricostruzione corretta p. 79, n. 1); CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche...*, cit., n. 3, p. 8; PERANI, «Le testimonianze archeologiche...», cit., pp. 149-150; TARAMELLI «Sant'Antioco (Cagliari)...», cit., p. 151; SANFILIPPO, *Memorie su una grotta funeraria...*, cit., p. 6; DIEHL 2790b; *ILSard* 31; Epigrafia A31.



Fig. 7

chiaro se si tratti solo di una semplice acclamazione funeraria o di un vero epitaffio riferito ad una seconda persona oltre Beronice, nonostante l'arcosolio presenti una sepoltura bisoma. Nel primo caso il nome potrebbe essere *Bonus* o *Virus*, in una variante mai attestata di *Virius*. Secondo Colafemmina i due personaggi sarebbero due coniugi che si fecero preparare il sepolcro ancora in vita. La formula che accompagna l'iscrizione di Beronice riprenderebbe un detto latino «*Quem dii diligunt, iuuenis moritur*», con il singolare al posto del plurale chiaramente. *Bonus* invece sarebbe, stando al Colafemmina, un nome proprio che non è stato riconosciuto da diversi precedenti editori.

Una terza iscrizione¹⁴ è corsiva, bilingue, ed è dipinta in rosso nell'arcosolio A4.

אמן שלום *Bonus in pace* [- -] *bonus*. שלום

Il testo può essere interpretato in due modi differenti, o come un'acclamazione funeraria o come un epitaffio vero e proprio. Nel primo caso il nome sarebbe stato collocato nella lacuna, mentre nel secondo caso Bonus sarebbe un antroponimo, attestato in questa forma sia in età tardoromana sia in ambito cristiano in un buon numero di casi. Corda sostiene inoltre che non si può escludere che il secondo Bonus sia un antroponimo o ancora che possa essere la parte finale di un elemento nominale come [*Homo*]bonus attestato in *CIL* XIII, 10010, 987. Colafemmina invece propone una lettura diversa, poiché studiando l'apografo del Taramelli legge *Bonus fe(cit), In pace Bonus*.

Il testo in lingua ebraica era ritenuto illeggibile anche se Serra sosteneva che il testo in latino fosse la sua legenda. Colafemmina, riprendendo la lettura di Colorni, sostiene che a destra si possa leggere benissimo ע אמן [- -] שלום צל. Si tratta di una formula normalmente completata in questo modo אמן שלום צל ישראל אמן ovvero «Pace su Israele, amen». Il testo trascritto dal Sanfilippo riporta soltanto שלום אמן. Sul lato sinistro prima dell'arco compaiono infatti degli scarabocchi che vorrebbero essere dei caratteri ebraici decorati come attesta appunto la presenza di «amen», mentre le altre lettere potrebbero essere quindi interpretate come «su Israele» con le lettere la in nesso. Chi tracciò l'iscrizione dovette quindi completare il testo con degli arabeschi in maniera piuttosto approssimativa.

Esisterebbe infine una quarta iscrizione all'interno dell'ipogeo. Taramelli la descrive come una lunga iscrizione ebraica e tentò di riprodurla senza però riuscirci¹⁵. In seguito non è stata riportata dal Sanfilippo, né la troviamo nel dettagliato contributo di Serra. Quando gli arcosoli vennero smontati dal sito per essere rimontati al Museo Archeologico di Sant'Antioco, avvenne che quest'arco fu montato sopra la lunetta con l'iscrizione di Beronice. L'iscrizione presenta una visibilissima menorah e, secondo Colafemmina¹⁶, un altro simbolo che sarebbe possibile identificare con uno shofar. Il testo presenterebbe un abbozzo di formula eulogica iniziante con שלום. Il resto del testo è evanido nel tempo, ma, secondo lo studioso, grazie alle tecniche e alle apparecchiature moderne sarebbe possibile riprendere la sua analisi per una trascrizione più completa.

14. *CIJ* 6660, COLAFEMMINA, «Una rilettura delle epigrafi...», *cit.*, pp. 86-87; SERRA, *Elementi di cultura materiale di ambito ebraico...*, *cit.* n. 12, pp. 100-101; CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche...*, *cit.*, n. 4, p. 8; TARAMELLI, «Sant'Antioco (Cagliari)...», *cit.*, p. 151; SANFILIPPO, *Memorie su una grotta funeraria...*, *cit.*, p. 7; *ILSard* 32; *Epigrafia* A32.

15. TARAMELLI, «Sant'Antioco (Cagliari)...», *cit.*, pp. 150-151.

16. COLAFEMMINA, «Una rilettura delle epigrafi...», *cit.*, pp. 87-88.

1.2. *L'apparato decorativo*

Quanto all'apparato decorativo del sepolcreto, si nota che il simbolo ricorrente è quello della menorah. Non è un fatto che stupisce poiché il candelabro a sette bracci è il simbolo più ricorrente nelle iscrizioni ebraiche. La sua forma abituale è quella con sei bracci ricurvi più quello centrale a formare il numero canonico di sette, nonostante ne esistano varianti con più o meno bracci e con la forma di essi triangolare o rettangolare¹⁷. Anche la base può essere differente, quadrata, triangolare o a treppiede, e talvolta i bracci possono essere chiusi in alto da una linea orizzontale oppure essere decorati con perline, piccoli tratti incisi e presentare sulla sommità le fiammelle accese¹⁸. Si tratta di un elemento fondamentale per la religione ebraica, spesso la sua sola presenza induce a ritenere il manufatto o il sepolcreto in oggetto di sicura pertinenza ebraica. Non esiste, fino al II secolo, un termine preciso per indicare questo candelabro. Il termine *menorah* in ebraico infatti indica genericamente «candelabro» senza specificarne la tipologia, indicata solo dal contesto. Se il candelabro a sette bracci è stato chiamato *menorah* è perché appunto indica il candelabro per definizione. Nella Bibbia dei Settanta il termine menorah è tradotto come λυχνία, mentre fu Ireneo a tradurlo come ἐπτὰμυχος [- - -] ἐπτὰμυχος, passato poi in latino come *eptamychos*¹⁹. La *menorah* era l'elemento principale del tabernacolo ebraico e fu eretto durante l'esodo in conformità a quello che si trovava nel Tempio di Gerusalemme. Nonostante la Di Castro sostenga che finora la *menorah* non è stata trovata in nessun monumento cristiano²⁰, Simon e la Dulaey hanno mostrato invece che sia possibile che ciò accada poiché sono state rinvenute un certo numero di lucerne decorate con la menorah in contesti inequivocabilmente cristiani. È poco credibile, vista l'ostilità tra le due religioni, che vi sia stato un utilizzo abituale di questi oggetti, né tantomeno sembra proponibile una fabbricazione cristiana di oggetti con questo simbolo²¹. Le interpretazioni dei Padri della

17. La descrizione di come dovesse essere la menorah (in ebraico מְנוֹרָה) del Primo Tempio di Gerusalemme (o Tempio di Salomone) si può trovare nella Bibbia in Es. 25: 31-40 e 37:17-24. In II Chron 4:7 e I Re 7:49 si dice chiaramente che nel Tempio di Salomone dovevano esserci dieci menorah, suddivise per i due lati del tempio, cinque a destra e altrettante a sinistra. Il primo tempio fu distrutto da Nabucodonosor II nel 586 a.C. Il cd. Secondo Tempio fu edificato a partire dal 536 a.C., dopo l'esilio babilonese, e ampliato con Erode intorno al 19 a.C. Questo tempio fu distrutto nel 70 d.C. dall'imperatore Tito. L'idea di come dovesse essere la menorah del Secondo Tempio viene infatti dal fregio dell'arco di Tito. La *menorah* è posta sopra una doppia base ottagonale di cui sono visibili tre facce, la centrale è decorata con aquile mentre le due laterali presentano dei mostri marini. Proprio la base presenta alcuni problemi di veridicità storica, mentre la menorah vera e propria è rappresentata con fedeltà.

18. DI CASTRO, *Arte Ebraica...*, cit., pp. 36-37.

19. M. DULAËY, «Le chandelier à sept branches dans le christianisme ancien», in *Revue des Études Augustiniennes* 29, 1-2, 1983, p. 8, nota 38.

20. DI CASTRO, *Arte Ebraica...*, cit.. Della stessa opinione era stato LECLERCQ in *DACL*, alla voce *Chandelier*: «...comme une règle archéologique l'absence du chandelier à sept branches sur les monuments chrétiens».

21. M. SIMON, «Le chandelier à sept branches symbole chrétien?», in *Mélanges d'archéologie et*

Chiesa, ovvero che la *menorah* rappresentasse l'immagine di Cristo, della Chiesa e della Croce e poi in seguito che i sette bracci rappresentassero i sette doni dello Spirito Santo, sono da considerare appunto interpretazioni basate su metodi allegorici. Questi significati, trovati interpretando il Vecchio Testamento in funzione del Nuovo, volevano intravedere nei riti, nelle prescrizioni e negli oggetti propri del culto giudaico un'anticipazione del Cristianesimo²². Questa visione retrospettiva non vale comunque a legittimare l'uso da parte dei cristiani di oggetti marcatamente giudaici. Al massimo si potrebbe pensare che fosse un'immagine complementare e simmetrica di Cristo e la loro giustapposizione indicherebbe le due tappe della rivelazione, quasi come se l'immagine della Nuova Alleanza si appoggiasse a quella Antica. D'altronde va anche considerato che mai si trovano invece altri simboli tipicamente ebraici, quali lo *shofar*, l'*etrog* o il *lulab*, in abbinamento a contesti o ad ambiti squisitamente cristiani²³. Queste lampade, dette cristiane ma decorate con la *menorah*, vengono da officine giudaiche e niente, sia nella fattura sia nella decorazione, potrebbe distinguerli da esemplari propriamente giudaici. Resta dunque da capire il motivo dell'uso di questi materiali da parte di cristiani²⁴. Si potrebbe sostenere che esse siano lucerne rubate assieme ad altri oggetti da parte di fedeli cristiani, poco attenti e scrupolosi, ad un gruppo giudaico che si trovava nelle loro vicinanze. Potrebbe essere possibile che servissero a giudei convertiti anche per ragioni economiche, tra cui il riciclo e il costo minore, cosa che fra l'altro era praticata anche da cristiani con le lucerne pagane. Tuttavia non si tratta di argomentazioni decisive e non sembra nemmeno logico che dei giudei convertiti, conoscendo il profondo significato simbolico della *menorah*, continuassero ad impiegarla solo per ragioni economiche, né sembra logico il loro utilizzo che inequivocabilmente agli occhi di tutti identificava un fedele e praticante giudeo e non un convertito. Il paragone col paganesimo, infine, non regge: i simboli pagani si sono gradualmente spogliati della loro connotazione religiosa assumendo sempre di più il significato di profano piuttosto che pagano²⁵. I simboli pagani rappresentano una concessione alla moda del momento e non un attaccamento alla religione dei Gentili. Anche in ambito giudaico si incontrano con una certa frequenza rappresentazioni di soggetti mitologici pagani: nella sinagoga di Dura troviamo Orfeo, Elios e i segni dello zodiaco in quella di Beth Alpha, nonché lucerne con Giove e Minerva nella sinagoga di Delo e con Venere in quella di Monteverde²⁶. La *menorah* invece resta il simbolo di una fede molto precisa e non

d'histoire offerts à Charles Picard à l'occasion de son 65e anniversaire, vol. II, Paris 1949, p. 972.

22. SIMON, «Le chandelier...», *cit.*, p. 973.

23. SIMON, «Le chandelier...», *cit.*, p. 973.

24. De Rossi era dello stesso parere di Leclercq, ovvero che si trattasse di nuovi cristiani che usavano questi oggetti in luoghi appartati ed isolati dove nessuno poteva avvicinarsi, come d'altronde facevano anche i cristiani con gli oggetti pagani. SIMON, «Le chandelier...», *cit.*, p. 974; G.B. DE ROSSI, *La Roma sotterranea cristiana* 1966, III, p. 616.

25. SIMON, «Le chandelier...», *cit.*, pp. 974-975.

26. SIMON, «Le chandelier...», *cit.*, p. 975, nota 2.

è possibile vederla utilizzata da fedeli di altri credi religiosi, come succede per altri simboli. Queste lucerne rappresentano il segno di una fede non del tutto affermata o una tendenza giudaizzante. Come si è detto in precedenza, i candelabri giudaici hanno un numero di bracci che a volte è inferiore e a volte è superiore ai sette canonici. Si tratta di varianti non arbitrarie che rispondono ad un precetto rabbinico riportato anche nel Talmud che proibiva di riprodurre esattamente il candelabro del Tempio, e che consigliava di fabbricarne con cinque, sei oppure otto bracci, ma non con sette²⁷. Secondo Kaufmann²⁸ si trattava di una proibizione per gli oggetti di uso quotidiano, ma non per la loro rappresentazione grafica. Secondo Simon però non è comunque impossibile pensare che il precetto non fosse stato esteso a questa categoria di monumenti e che essa contribuisca in egual maniera rispetto alla fantasia degli artisti, a spiegare la diminuzione o l'aumento del numero di bracci del candelabro in alcune immagini²⁹. La somiglianza con la palma è ugualmente molto comune ed è difficile in alcuni casi dire con assoluta certezza che si tratti di una *menorah* o piuttosto di un *lulab*. Questi due simboli poi sono spesso rappresentati vicini e disegnati, o per distrazione o per scelta artistica, nello stesso modo. In effetti il modo per distinguerle esisterebbe, infatti il *lulab* ha una base costituita da una sola linea verticale, mentre la *menorah* può avere diverse forme³⁰. Esistono poi casi in cui l'autore del disegno sembra quasi voler mascherare il significato effettivo della figura e renderla incomprensibile ai non iniziati, si tratta di cripto-giudaismo³¹. Se non si considera altro che il cristianesimo ecclesiastico il candelabro non è mai stato un simbolo cristiano né appartiene al repertorio iconografico ortodosso. Fu adottato da piccoli gruppi eterodossi, oppure contro l'autorità della Chiesa da Giudei non totalmente convertiti o da cristiani «simpatizzanti». Secondo Martine Dulaey non si deve commettere l'errore nel pensare che i cristiani abbiano rinunciato molto presto all'utilizzo della *menorah*, considerandola un simbolo marcatamente giudaico, nella Bibbia infatti sono presenti evidenti richiami alla *menorah*, tanto nel Vecchio che nel Nuovo Testamento, nonché negli scritti cristiani successivi³². L'interpretazione che più frequentemente si dà della *menorah* nell'Antico Testamento è che essa rappresenti la creazione del mondo in sette giorni, con il braccio centrale a rappresentare il sabato. Rappresenterebbe l'albero della fede, secondo quanto espresso anche nel libro di Zaccaria in cui le sette fiamme sono i sette occhi di Dio

27. In questo senso si può portare ad esempio un'iscrizione siracusana riportata in *DACL*, *Chandelier*, col. 219., in cui è presente anche il monogramma di Cristo. Tuttavia il numero dei bracci, che sono 14/15, e l'orientamento che essi hanno rispetto al braccio centrale, nonché il fatto che non terminino tutti alla stessa altezza fa supporre che questo simbolo si possa avvicinare più ad un ramo di palma, non fuori luogo in un iscrizione cristiana, che ad una *menorah*.

28. D. KAUFMANN, «Études d'archéologie juive», in *Revue des Études Juives* 12, 1886, p. 52.

29. SIMON, «Le chandelier...», *cit.*, p. 976.

30. Chiarissima in questo senso un'iscrizione proveniente dalla *Via Portuensis* con accostati una *menorah* e un *lulab* (Vd. *CIJ*, p. 494).

31. SIMON, «Le chandelier...», *cit.*, p. 978.

32. DULAHEY, «Le chandelier à sept branches dans...», *cit.*, p. 4.

che scrutano la terra, interpretazione che è anche riportata in un'iscrizione della Tessaglia, dove la *menorah* è accompagnata dalla dicitura «immagine di Dio che vede»³³. Negli scritti rabbinici essa rappresenta la luce imperitura della Torah ed è un'immagine già attestata nel III secolo. Interessante però è l'interpretazione che ne dà Filone d'Alessandria, il quale interpreta la menorah associando i sei bracci ai tre pianeti, inclusa la luna, che per ogni parte stavano ai lati del sole, una sorta di lira cosmica con il sole al centro dell'armonia divina³⁴. Nel libro di Isaia³⁵ invece raffigurerebbe il Messia su cui si posano i sette doni dello Spirito Santo, un'interpretazione sviluppatasi anche nell'ambito del giudaismo ellenistico. Sempre a quest'ambito risalirebbe la tradizione secondo cui rappresentare la menorah sul proprio sepolcro e unire così le due sue interpretazioni più frequenti, ovvero la raffigurazione del Dio di Abramo e il *logos*, potessero congiungersi per evocare la vita eterna, dimostrando un'influenza astrale nel significato di eternità³⁶. Sono varie anche le interpretazioni della *menorah* anche nel Nuovo Testamento con esempi ricorrenti specialmente nell'Apocalisse. In particolare, la rappresentazione della *menorah* come chiesa apparirebbe, per la studiosa, ad una tradizione occidentale, che si appoggia all'interpretazione dell'Apocalisse, testo che non era molto letto nell'ambito della chiesa orientale. Per i Cristiani significa essenzialmente la croce, Cristo luce del mondo e infine la Chiesa, mai quindi rappresenta la sinagoga³⁷. Essendo portatrice di luce, va a rappresentare la vittoria di Cristo sulle tenebre.

Come si è visto, dunque, la menorah è un simbolo molto forte e importante per la religione ebraica che ha avuto molteplici interpretazioni e usi non solo in ambito strettamente giudaico. Gli esempi di possibili utilizzi in contesti anche cristiani restano ancora da chiarire, ma nel caso del nostro ipogeo non possono fare altro che riportarci alla comunità ebraica sulcitana, ben definita e stratificata, nonché profondamente legata alle personalità più importanti del centro.

33. DULAEY, «Le chandelier à sept branches dans...», *cit.*, p. 7.

34. Phylo, *Quis rerum*, 219, 221, 225-226; *Mos.*, 2, 102-103; *Quaest. Gen.* 1, 10.

35. *Is* 11, 1.

36. DULAEY, «Le chandelier à sept branches dans...», *cit.*, p. 7.

37. DULAEY, «Le chandelier à sept branches dans...», *cit.*, p. 13.