

MINISTERO PER I BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI

# BOLLETTINO DI NUMISMATICA

MONOGRAFIA

SYLLOGE GEMMARVM  
GNOSTICARVM

*Parte I*

ISTITUTO POLIGRAFICO E ZECCA DELLO STATO  
LIBRERIA DELLO STATO





**MINISTERO PER I BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI**

---

*DIREZIONE GENERALE PER I BENI ARCHEOLOGICI*

*Direttore responsabile* GIUSEPPE PROIETTI

*Direttore scientifico* SILVANA BALBI DE CARO

*Direttore Servizio II* ANTONIA PASQUA RECCHIA

*Redazione tecnico-scientifica* GABRIELLA ANGELI BUFALINI, ANNA CONTICELLO AIROLDI, SERAFINA PENNESTRÌ,  
GIUSEPPINA PISANI SARTORIO

*Segreteria di redazione* MARIA FERNANDA BRUNO, OLIMPIA DE CARO, GIGLIOLA DONADIO

*Coordinatore per la grafica* CARMELO LA MICELA

*Sede della redazione* VIA DI S. MICHELE, 22 – 00153 ROMA – TEL. 0658434662 – 0658434665 – FAX 0658432493

E-MAIL [bollettinonumismatica@archeologia.beniculturali.it](mailto:bollettinonumismatica@archeologia.beniculturali.it)



MINISTERO PER I BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI

**BOLLETTINO**  
***DI NUMISMATICA***

MONOGRAFIA 8.2.I  
Anno 2003

SYLLOGE GEMMARVM  
GNOSTICARVM

*Parte I*

*a cura di*  
Attilio Mastrocinque

ISTITUTO POLIGRAFICO E ZECCA DELLO STATO  
LIBRERIA DELLO STATO



## SOMMARIO

PREFAZIONE .....	<i>pag.</i>	9
GIULIA SFAMENI GASPARRO:		
LE GEMME MAGICHE COME OGGETTO D'INDAGINE STORICO-RELIGIOSA ..	<i>pag.</i>	11
1. RELIGIONE E MAGIA .....	»	13
2. LE FONTI ANTICHE .....	»	19
3. CRITERI DI CLASSIFICAZIONE .....	»	26
4. I PAPIRI E LE GEMME .....	»	28
5. IMMAGINE E DISEGNO COME STRUMENTI ESPRESSIVI DELL'UNIVERSO MAGICO .....	»	43
6. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE .....	»	46
ATTILIO MASTROCINQUE:		
LE GEMME GNOSTICHE .....	<i>pag.</i>	49
1. LA SYLLOGE .....	»	51
2. LA "MAGIA" .....	»	52
3. LE GEMME COME STRUMENTI DEI MAGHI .....	»	52
4. LE GEMME COME AMULETI .....	»	54
5. GEMME MEDICHE .....	»	58
6. GEMME ARCHETIPALI .....	»	63
7. CLASSIFICAZIONE DELLE GEMME GNOSTICHE .....	»	66
8. YAHWEH E GLI DÈI GRECO-ROMANI .....	»	68
9. SOGGETTI EGIZIANI .....	»	72
10. IL DIO PANTHEOS (ORTINEUS) .....	»	74
11. A IMMAGINE E SOMIGLIANZA DI CHNOUBIS .....	»	78
12. IL DIO LEONTOCEFALO .....	»	82
13. IL GALLO ANGUIPEDE: LETTURE DELLA GENESI .....	»	84
14. DEI GRECO-ROMANI .....	»	90
15. I CHARAKTERES .....	»	90
16. VOCES MAGICAE .....	»	98
17. LOGOI MAGICI .....	»	107
MARIA GRAZIA LANCELLOTTI:		
LE GEMME E L'ASTROLOGIA .....	<i>pag.</i>	113
1. DEFINIZIONE DELLA TIPOLOGIA .....	».	115
2. CONTESTO STORICO E IDEOLOGICO .....	»	116
3. LE SOTTOTIPOLOGIE .....	»	118
ATTILIO MASTROCINQUE:		
INTRODUZIONE ALLA SYLLOGE GEMMARVM GNOSTICARVM ( <i>Parte I</i> ) .....	<i>pag.</i>	125
1. I PRINCIPALI STUDIOSI DI GEMME GNOSTICHE NEI SECOLI XVI E XVII .....	»	127
2. OPERE UTILIZZATE NEL PRESENTE VOLUME IN ORDINE CRONOLOGICO .....	»	135
3. CRITERI EDITORIALI .....	»	137
4. ABBREVIAZIONI DEI NOMI DEGLI AUTORI .....	»	139

**CATALOGO**

DEI EGIZI .....	<i>pag.</i>	141
HARPOKRATES (nn.1-42) .....	»	148
ISIS (nn.43-46) .....	»	175
SARAPIS (nn.47-64) .....	»	178
CHNUM (n.65) .....	»	188
ANUBIS (nn.66-83) .....	»	188
THOTH .....	»	197
THOTH BABBUINO (nn.84-93) .....	»	198
THOTH IBIS (nn.94-104) .....	»	201
SETH (n.105) .....	»	205
OSIRIS (nn.106-114) .....	»	206
OSIRIS HYDREIOS (nn.115-123) .....	»	210
DIO A TESTA DI SERPENTE (nn.124-125) .....	»	216
SCARABEO (nn.126-132) .....	»	219
PHOINIX (nn.133-134) .....	»	223
API (n.135) .....	»	225
HORUS OPHIOUCHOS (nn.136-137) .....	»	226
PANTHEOS (nn.138-149) .....	»	227
PANTHEOS SU LEONE (nn.150-151) .....	»	241
CHNOUBIS (nn.152-183) .....	»	242
CHNOUBIS-AGATHODAIMON (n.184) .....	»	261
SERPENTE (nn.185-190) .....	»	261
LEONTOCEFALO (nn.191-197) .....	»	264
GALLO ANGUIPEDE (nn.198-250) .....	»	269
ALTRI DEI ANGUIPEDI (nn.251-255) .....	»	298
DEI DEL VICINO ORIENTE .....	<i>pag.</i>	301
MITHRA (n.256) .....	»	303
DIO A TESTA DI UCCELLO (nn.257-261) .....	»	305
ALTRI DEI A TESTA DI UCCELLO (nn.262-263) .....	»	308
SOGGETTI CRISTIANI (nn.264-265) .....	»	309
SOGGETTI DI TRADIZIONE GRECO-ROMANA .....	<i>pag.</i>	313
ZEUS (nn.266-268) .....	»	320
HERMES (nn.269-271) .....	»	321
KRONOS - SATURNUS (nn.272-274) .....	»	323
HELIOS (nn.275-287) .....	»	325
APHRODITE (nn.288-296) .....	»	331
ARES (n.297) .....	»	339
EROS E PSYCHE (nn.298-300) .....	»	340
EROS (n.301) .....	»	342
LE CHARITES (n.302) .....	»	343
HEKATE (nn.303-311) .....	»	344
HEKATE-SELENE E I DIOSCURI (nn.312-314) .....	»	354

GORGONEION (nn.315-318) .....	<i>pag.</i>	356
HERAKLES (nn.319-325) .....	»	361
DEMETER (n.326) .....	»	364
HERA OURANIA (n.327) .....	»	366
SPES (n.328) .....	»	368
TYCHE (nn.329-332) .....	»	368
NEMESIS (n.333) .....	»	370
PAN (n.334) .....	»	371
NIKE (nn.335-336) .....	»	372
IMPERATORE (nn.337-338) .....	»	373
<b>SOGGETTI ASTROLOGICI</b> .....	<i>pag.</i>	377
SEGN <span style="font-variant: small-caps;">I</span> ZODIACALI (n.339) .....	»	379
LEONE (nn.340-347) .....	»	380
TORO (nn.348-350) .....	»	382
CANCRO (nn.351-352) .....	»	384
SCORPIONE (nn.353-354) .....	»	385
SAGITTARIO (n.355) .....	»	386
LUNA E STELLE (nn.356-357) .....	»	386
TEPIACH (nn.358-362) .....	»	387
DECANO (?) (n.363) .....	»	393
OPHIUCHOS (nn.364-366) .....	»	394
PIANETI (nn.367-369) .....	»	396
SEGN <span style="font-variant: small-caps;">I</span> ZODIACALI E PIANETI (nn.370-372) .....	»	397
<b>ALTRI SOGGETTI</b> .....	<i>pag.</i>	399
UTERO (nn.373-377) .....	»	401
LUCERTOLA (nn.378-381) .....	»	408
ELEFANTE (n.382) .....	»	410
GRIFONE (n.383) .....	»	411
SPHINX (n.384) .....	»	413
ARPIA O UCCELLO E SERPENTE O MURENA (nn.385-387) .....	»	414
COLONNA TRAIANA (n.388) .....	»	416
BIGA CON SCHELETRI (n.389) .....	»	416
IL MALOCCHIO (n.390) .....	»	418
SOGGETTI DI DUBBIA INTERPRETAZIONE (nn.391-393) .....	»	420
ISCRIZIONI (nn.394-441) .....	»	421
<b>ABBREVIAZIONI</b> .....	<i>pag.</i>	451
<b>BIBLIOGRAFIA GENERALE</b> .....	»	453
<b>TAVOLE FUORI TESTO</b> .....	»	457

*Volumi editi e in preparazione*





## PREFAZIONE

L'idea di pubblicare un *corpus* o una *sylloge* delle gemme gnostiche è nata nel 1995 a Ravello, quando Giulia Sfameni Gasparro, Giovanni Casadio e il sottoscritto abbiamo formulato un progetto di ricerca, che poi ha trovato il sostegno morale e finanziario del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Si è così costituito un gruppo di studio al quale hanno aderito molti studiosi italiani, e in particolare, oltre ai tre già menzionati, Concetta Aloe Spada, Augusto Cosentino, Mariangela Monaca e Carla Sfameni di Messina, Gabriella Bevilacqua, Emanuele Ciampini, Maria Grazia Lancellotti, Ennio Sanzi di Roma. Per incoraggiare lo studio e la pubblicazione delle gemme gnostiche conservate nei vari paesi si è costituito poi un comitato internazionale, del quale fanno parte, oltre agli studiosi italiani, Richard Gordon (Immünster), Christopher Faraone (Università di Chicago), Roy Kotansky (Santa Monica), Arpád M.Nagy (Museo Nazionale delle Belle Arti, Budapest), Panayotis Pachis (Università di Tessalonica), Francisco Marco Simòn (Università di Zaragoza), Robert Turcan (Académie des Inscriptions et des Belles Lettres, Parigi), Peter Zazoff (Università di Amburgo), e vi faceva parte anche il compianto Michael Brashear (Museo Egittologico di Berlino).

Un decisivo passo avanti verso la creazione di un'opera così impegnativa come la *Sylloge Gemmarum Gnosticarum* (SGG) è arrivato quando il *Bollettino di Numismatica*, organo del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali italiano, ha accordato agli studiosi impegnati nella ricerca la piena disponibilità ad ospitare in volumi monografici l'intera opera. E per questo va un ringraziamento speciale alla dott.ssa Silvana Balbi de Caro e a tutto il comitato editoriale del *Bollettino*. Un grazie anche agli studiosi che hanno prodigato il loro consiglio nel corso dell'elaborazione del volume, e in particolare Luigi Pedroni e Fulvio De Salvia di Napoli, Ezio Albrile di Torino e Alfredo Buonopane di Verona.

L'esistenza di alcuni importanti repertori museali recentemente pubblicati, ma anche la difficoltà di reperire tutte le gemme gnostiche conservate nel mondo, hanno fatto sì che l'idea di un *corpus* cedesse il posto a quella di una vasta *sylloge*. L'impostazione di questo lavoro si è in parte ispirata alla *Sylloge Nummorum Graecorum*, e anche per questo si useranno termini numismatici quali Dritto e Rovescio (D/ e R/). Il termine "gemme gnostiche" è stato preferito rispetto a "gemme magiche" soltanto in ossequio alla secolare tradizione, fermo restando che la definizione "magiche" si riferisce alla forma di religiosità, mentre "gnostiche" rispecchia la sostanza del pensiero religioso che ha ispirato una parte degli intagli in questione. I criteri della *Sylloge* sono stati poi discussi nel corso di un convegno internazionale intitolato *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, i cui atti sono stati pubblicati nel 2002.

Nel primo volume si raccoglierà un'ampia scelta di disegni e descrizioni di gemme gnostiche redatti nei secoli XVI-XVIII. Non poche di tali gemme sono attualmente disperse, per cui la loro conoscenza è legata solo a quei disegni e descrizioni; e inoltre va detto che in genere si tratta di opere abbastanza rare, o di manoscritti, con cui pochissimi studiosi hanno familiarità e che meritano invece di essere messi a disposizione della comunità scientifica per la loro importanza documentaria nella storia delle religioni. I volumi successivi pubblicheranno collezioni di vari musei ed altre raccolte.

Una serie di studi introduttivi aprirà la *Sylloge*, studi che non vanno certo considerati come esaustivi della materia, e che saranno integrati da altri capitoli nei volumi seguenti. Restano infatti da trattare argomenti importanti, come quelli riguardanti le pietre usate negli amuleti e il loro significato, il carattere degli specialisti che li concepivano e prescrivevano, le grandi linee della distribuzione geografica delle gemme gnostiche e la loro cronologia, la transizione dalle produzioni pagane a quelle cristiane... Si tratta di argomenti difficili e, per ora, quasi privi di certezze, ma si confida che proprio la pubblicazione della *Sylloge*, cioè di molte collezioni edite e inedite, possa aiutare a chiarire qualche aspetto oscuro.

Un sentito ringraziamento va alle Direzioni delle Biblioteche Marciana di Venezia, Universitaria di Pisa, Apostolica Vaticana della Città del Vaticano, Marucelliana di Firenze, Archivio di Stato di Torino, Bibliothèque Nationale di Parigi, grazie alla cui disponibilità ho potuto procedere alla documentazione delle opere che saranno qui presentate. Un grazie anche all'Università Friedrich-Albert di Friburgo e alla Humboldt-Stiftung, che mi hanno permesso un proficuo periodo di lavoro in Germania.

ATTILIO MASTROCINQUE

LE GEMME MAGICHE  
COME OGGETTO D'INDAGINE  
STORICO-RELIGIOSA

---

Giulia Sfameni Gasparro





## I. RELIGIONE E MAGIA

«E inciso sulla pietra è Helioros come una figura a faccia di leone, che tiene nella mano sinistra un globo celeste e una sferza, e attorno ad essa in cerchio è un serpente che si morde la coda. E sull'ergo della pietra è questo nome (nascondilo) ACHA ACHACHA CHACH CHARCHARA CHACH. E dopo aver passato una cordicella Anubiaca attraverso di essa, indossala attorno al collo».

Questa prescrizione fornita dalla «Formula di Pnouthis, lo scriba sacro, per acquisire un assistente», contenuta nel primo delle *PGM* della raccolta di K.Preisendanz<sup>1</sup>, si situa in un contesto rituale complesso e denso di significato, implicante la rivelazione di un «grande mistero» (lin. 131) che deve essere accuratamente celato ai profani, da parte dello ἱερογραμματεὺς Pnouthis a un personaggio di nome Keryx, il quale viene definito «[beato] iniziato della sacra magia»<sup>2</sup>. Se, come vuole R.K.Ritner, tale linguaggio, oltre che lo specifico contenuto della prassi descritta, evoca uno scenario tradizionale egiziano<sup>3</sup>, esso ad orecchie greche non poteva non evocare la tipica connotazione esoterico-iniziatica dei culti di mistero, ossia dei più venerabili tra i propri tradizionali complessi mitico-rituali<sup>4</sup>. La finalità della prassi rituale è, come recita la titolazione del brano, l'acquisizione di un «compagno» sovrumano, un πάρεδρος che viene alternativamente definito ἄγγελος ovvero θεός o «spirito aereo» (πνεῦμα ἀέριον, lin. 97), manifestandosi anche in forma astrale (lin. 75: τὸ ἄστρον). Questo personaggio, dai poteri illimitati<sup>5</sup>, si porrà al ser-

<sup>1</sup> *PGM* I, 42-195 in K.PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Berlin, 1928-1931, voll. I-II, 2a ed. a cura di A.HENRICH, Stuttgart 1973-1974, vol. I, pp.4-13. Il passo citato in particolare è alle lin. 144-148 pp.10 s.: ἔστιν δὲ ὁ γλυφόμενος εἰς τὸν λίθον Ἡλίωρος ἀνδρῆς λεοντοπρόσωπος, τῇ μὲν ἀριστερᾷ χειρὶ κρατῶν πόλον καὶ μάστιγα, κύκλῳ δὲ αὐτοῦ δράκοντα οὐροβόρον. ὑπὸ δὲ τὸ ἔδαφος τοῦ λίθου τὸ ὄνομα τοῦτο (κρύβε) ἀχα ἀχαχα χαχ χαρχα χαχ. Trad. E.N.O'NEIL in H.D.BETZ, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spell*, Chicago 1986, 1992<sup>2</sup>, pp.4-8, in particolare p.7. Si tratta del PBerol. 5025 databile nel IV-V sec. d.C.

<sup>2</sup> *PGM* I, 127: ὦ μακάριε μύστης τῆς ἱερᾶς μαγείας.

<sup>3</sup> R.K.RITNER, *Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context*, in *ANRW* II, 18, 5, Berlin-New York 1995, pp.3333-3379, in particolare 3363-3365. Cfr. anche D.FRANKFURTER, *Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category 'Magician'*, in P.SCHÄFER, H.KIPPENBERG, edd., *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York-Köln 1997, pp.115-135.

<sup>4</sup> In questa prospettiva interpreta il documento e i numerosi analoghi riferimenti di altri testi magici H.D.BETZ, *Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri*, in Ch.A.FARAONE, D.OBBINK, edd., *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991, pp.244-259; cfr. Id., *Secrecy in the Greek Magical Papyri*, in H.G.KIPPENBERG, G.G.STROUMSA, edd., *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden- New York- Köln 1995, pp.153-175.

<sup>5</sup> *PGM* I, 96-104 e 114-129: «È riconosciuto che egli è un dio; è uno spirito aereo quello che hai visto. Se gli dai un comando, subito esegue il compito: egli invia sogni, porta donne, uomini senza uso di materiali magici, uccide, distrugge, suscita venti dalla terra, porta oro, argento, bronzo, li dà a te in qualsiasi momento sorga la necessità. E libera dai legami una persona incatenata in prigione, apre le porte, procura l'invisibilità sicché nessuno può vederti affatto, è un portatore di fuoco, porta acqua, vino, pane e [qualsiasi cosa] vuoi in forma di cibo... E [non appena] gli ordini di compiere un servizio, farà così e lo vedrai eccellere in altre cose: egli ferma le navi e [ancora] le lascia libere, ferma ogni cattivo [demone], tiene a freno bestie selvagge e rapidamente spezzerà i denti di rettili aggressivi, egli fa addormentare i cani e li rende senza voce (muti). Egli si muta in qualsiasi forma di animale tu vuoi: uno che vola, nuota, un quadrupede, un rettile. Egli ti porterà [nell'] aria, e ancora ti trascinerà nei flutti delle correnti del mare e nelle onde del mare; rapidamente congelerà fiumi e mari e in tal modo che tu possa correre sopra di essi solidamente, come desideri. E [specialmente] egli fermerà, se lo desideri, la schiuma che corre sul mare, e ogniqualvolta desideri portare giù le stelle e desideri [riscaldare] cose fredde e raffreddare cose calde, egli accenderà lampade e ancora le spegnerà. Egli scuoterà pareti e provocherà che rifulgano con il fuoco, ti servirà opportunamente per [qualsiasi] cosa avrai in mente, o [beato] iniziato della sacra magia (ὦ μακάριε μύστης τῆς ἱερᾶς μαγείας), e compirà ciò per te, questo potentissimo assistente, che è anche il solo signore dell'aria. E gli dei acconsentiranno a ogni cosa, poiché senza di lui nulla accade». Tra i benefici largiti dal paredro si pone anche la facoltà divinatoria, che nella letteratura in questione risulta essere una delle finalità fondamentali delle pratiche descritte.

vizio di colui che lo chiama, comunicandogli pertanto l'intero spettro delle sue capacità operative, le quali eccezionalmente si estendono dalla sfera inframondana – unico oggetto d'interesse dell'attività descritta nella letteratura dei Papiri magici, sia greci che demotici, – a quella oltremondana. Il  $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\delta\rho\omicron\varsigma$ , infatti, – dichiara Pnouthis al suo interlocutore – «quando sarai morto, avvolgerà il tuo corpo come si addice a un dio, ma prenderà il tuo spirito e lo porterà nell'aria con lui. Poiché nessun spirito aereo che è congiunto con un potente assistente andrà nell'Hades, poiché a lui tutte le cose sono sottoposte»<sup>6</sup>.

Per valutare a pieno il significato di quella «pietra incisa» con l'immagine di Helioros di cui si prescrive la confezione, secondo uno schema iconografico ben rappresentato con numerose varianti nella produzione gemmaria pervenuta fino a noi<sup>7</sup>, si noterà che essa è presentata come un oggetto di origine celeste, consegnato all'uomo da un misterioso falco manifestantesi all'inizio della prassi rituale. Salito sul tetto della casa dopo le necessarie purificazioni, con gli occhi bendati, recitate le formule prescritte e compiuti sacrifici di sostanze vegetali, l'operatore riceverà un segno: «un falcone [volerà giù e] si fermerà di fronte [a te], e dopo aver sbattuto le ali [nell'aria e aver lasciato cadere] una pietra allungata, esso immediatamente prenderà il volo e [salirà] al cielo. [Tu] prenderai la pietra; incidila innanzitutto [e più tardi intagliala]. Una volta che è stata incisa, fai un foro in essa e passa un filo attraverso e indossala attorno al tuo collo» (lin. 65-70).

La confezione dell'oggetto sacro è preliminare all'intera pratica rituale, ponendosi pertanto come elemento di supporto per la riuscita di essa.

La molteplicità di valenze del testo in discussione e il valore straordinario dei benefici arrecati all'operatore dalla corretta esecuzione della prassi in esso descritta sono stati qui brevemente evocati quali importanti indicatori del significato storico-religioso di quella ricca produzione gemmaria che, pervenuta per vie solitamente sconosciute<sup>8</sup>, è stata oggetto di interesse antiquario almeno fin dal secolo XVII e in buona quantità si custodisce nelle attuali raccolte museali.

Il testo citato, infatti, chiama in causa una serie di fattori che, mentre delimitano una precisa tipologia all'interno dell'ampia categoria di manufatti definibili come «gemme» (pietre preziose o semi-preziose con incisioni di figure varie, spesso incastonate in anelli o in collane), propongono una tematica fondamentale a livello epistemologico, sempre presente all'attenzione degli storici delle religioni ma da qualche decennio divenuta materia privilegiata di riflessione, su nuove basi metodologiche. Di fatto, la «pietra» di cui si indicano le modalità di incisione e l'uso, non è un oggetto decorativo bensì reca l'immagine di un personaggio sovrumano, quello Helioros nel cui nome si percepisce netta la *synkrisis* fra

<sup>6</sup> PGM I, 178-180. Una tassonomia delle diverse menzioni della figura dell'«assistente» nei PGM, sulla base delle funzioni e denominazioni ad esso attribuite, è proposta nel saggio di L.J.CIRAIOLO, *Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri*, in M.MEYER, P.MIRECKI, edd., *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln 1995, pp.279-295, che peraltro risulta sostanzialmente descrittivo. Vi manca infatti ogni tentativo di situare il tema in una prospettiva comparativa ai fini della definizione del suo significato storico-religioso.

<sup>7</sup> Per quanto attiene alle particolari tipologie evocate nel corso della presente trattazione, non si intende entrare nel merito di ciascuna di esse, ma si rimanda per l'esemplificazione e la relativa discussione alle varie sezioni di questa Sylloge.

<sup>8</sup> Purtroppo rare, ma per ciò stesso preziose, sono le attestazioni di rinvenimenti di questo materiale in precisi contesti archeologici. Tra i pochi casi, si segnala quello di alcune gemme rinvenute in varie necropoli della regione pontica e custodite nel Museo dell'Ermitage, pubblicate da O.Ya.NÉVÉROV, *Gemmes, bagues et amulettes magiques du sud de l'URSS*, in M.DE BOER, T.A.EDRIGE, edd., *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, (EPRO 68), vol.II, Leiden 1978, pp. 833-848 e Tavv.CLXVII-CLXX, in particolare i nn.5, 27-28, 33 e 49. Più frequenti, ma sempre problematiche, le notizie sulla presenza di gemme nel mercato antiquario. Tuttavia, qualora si tratti di regioni orientali (Egitto, Siria, Palestina etc.), tali notizie possono fornire utili indizi sulle aree di provenienza del materiale medesimo. Più difficile è tuttavia decidere se con tali aree di circolazione coincidano nell'uno o nell'altro caso anche quelle di fabbricazione.

due divinità solari, rispettivamente il greco Helios e l'egiziano Horus. Essa inoltre è accompagnata da una sequenza di termini che, nelle intenzioni del committente, si presenta come «il nome», ossia la denominazione specifica del personaggio in questione, da tenere segreta poichè evidentemente ad essa si attribuiscono un'efficacia e un valore particolari. Infine, quale dato decisivo dell'intero quadro, il documento in questione ci è consegnato da uno di quei papiri redatti in greco (spesso con inserzioni di formule in demotico) che, conservati in buon numero dalle sabbie dell'Egitto, si denominano, in maniera convenzionale ma non senza specifiche motivazioni storiche, «magici».

Ne risulta la piena legittimità per lo studioso moderno di circoscrivere all'interno della vasta produzione gemmaria una precisa categoria caratterizzata da elementi analoghi a quelli emergenti dal documento in esame: la presenza di figure di esseri sovrumani, a qualsiasi titolo definibili come tali, accompagnati da nomi vari, mutuati da diversi contesti tradizionali ma più spesso consistenti in palindromi, *nomina barbara* ovvero combinazioni vocaliche o sillabiche apparentemente prive di significato, autorizza in prima istanza a distinguere le gemme incise di questo tipo all'interno della più vasta produzione gemmaria, riconoscendo ad esse un valore non puramente decorativo.

Ciò di fatto è avvenuto già da parte di quegli autori dei secoli XVII e XVIII a cui si devono una serie di opere intese a descrivere e interpretare i materiali gemmari custoditi nelle raccolte antiquarie contemporanee, delle quali si è inteso appunto costituire una Sylloge, rappresentativa delle diverse tipologie ivi contenute. Tali autori hanno solitamente denominato «gnostiche» quelle gemme in cui le immagini incise risultavano accompagnate da nomi diversi e talora anche da iscrizioni abbastanza lunghe e complesse, oltre che da simboli vari, spesso di riferimento astrale.

Non è necessario spendere molte parole per mostrare che la definizione di questo materiale come «gemme gnostiche» risale ad un periodo in cui, sulla linea degli antichi eresiologi, gli interpreti consideravano gli gnostici come gli eretici per eccellenza, praticanti ogni sorta di attività segrete e malefiche, riconducibili assiomaticamente alla deprecabile sfera delle arti magiche. Senza pregiudizio di un eventuale uso o anche confezione di tali piccoli manufatti da parte degli aderenti alle varie comunità gnostiche<sup>9</sup>, che per altri versi conosciamo talora interessati alle pratiche magiche<sup>10</sup>, è più opportuna la denominazione ormai comune di «magiche» per designare tali gemme.

Da quando il Nock, nel 1929, recensendo il primo volume della raccolta del Preisendanz, auspicava la costituzione di un *Corpus* «delle cosiddette Abraxas-gemme» che facesse da pendant a quello dei Papiri<sup>11</sup>, un lungo cammino è stato percorso. Le opere fondamentali di A.Delatte e Ph.Derchain<sup>12</sup> e di C.Bonner<sup>13</sup>, senza soddisfare interamente questa esigenza, hanno posto a disposizione degli studiosi due Collezioni, quella della Bibliothèque Nationale di Parigi e quella del British Museum, che offrono degli

<sup>9</sup> Un esempio di gemma «gnostica» in senso proprio può essere indicato nell'esemplare pubblicato da G.W.ELDERKIN, *A Gnostic Amulet*, in *Hesperia* 2, 1933, pp.475-479 e commentato più ampiamente da C.BONNER, *An Amulet of the Ophite Gnostics*, in *Commemorative Studies in Honor of Th.L.Shear*, Hesperia Suppl. 8, 1949 (rist. Amsterdam 1975), pp.43-46. Cfr. anche F.HEINTZ, *A Greek Silver Phylactery in the Mac Daniel Collection*, in *ZPE* 112, 1996, pp.295-300.

<sup>10</sup> Per un approccio a tale tematica ci sia permesso rimandare ad un nostro intervento sul tema, (G.SFAMENI GASPARRO, *Tra gnosi e magia: spazio e ruolo della prassi magica nell'universo religioso dello gnosticismo*, in G.LANATA, a cura di, *Il tardo-antico alle soglie del Duemila. Diritto religione società. Atti del V Convegno nazionale dell'AST*, Genova 3-5 giugno 1999, Genova 2000, pp.1-35.

<sup>11</sup> A.D.NOCK, *Greek Magical Papyri*, in *JEA* 15, 1929, pp.219-235 (in particolare p.222), rist. in Id., *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, vol. I, pp.176-194 (in particolare p.194).

<sup>12</sup> A.DELATTE, Ph.DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1964.

<sup>13</sup> C.BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor-London 1950.

*specimina* interessanti e altamente rappresentativi di una produzione che le successive pubblicazioni di raccolte museali e private<sup>14</sup>, di nuovi esemplari o di interpretazioni di materiali già noti continuano a dimostrare essere stata assai notevole per numero e per varietà di soggetti.

Il problema della valutazione della ricca produzione gemmaria del tipo in questione giunta fino a noi ovvero attestata nelle antiche raccolte antiquarie, alcune delle quali risultano disperse o comunque non identificabili con sicurezza con quelle custodite attualmente nei vari musei, dalla quale è facile dedurre una assai ampia circolazione di questi piccoli materiali di facile dispersione, può essere posto in termini diversi secondo gli interessi da cui il ricercatore è mosso, siano cioè essi iconografici, artistici, antiquari etc. In prospettiva storico-religiosa questo materiale offre degli elementi di riflessione e apre delle piste d'indagine situabili a pieno titolo nel più ampio quadro problematico della definizione delle sfere del «religioso» e del «magico» su cui – come si è accennato – è in opera oggi un vivace dibattito. A nostro avviso anzi l'interesse di tale documentazione consiste soprattutto nel suo configurarsi come uno dei banchi di prova per la verifica della legittimità o meno della distinzione di quelle sfere, delle loro tangenze e delle più o meno profonde differenziazioni.

In altri termini, pur nella peculiarità di questo tipo di documenti a fronte di altre fonti di rango più «alto», quali quelle letterarie, epigrafiche e monumentali di altro genere, le gemme risultano significative allo storico delle religioni in quanto lo introducono nel medesimo ventaglio di questioni ermeneutiche posto dal difficile discrimine fra «religione» e «magia» come categorie interpretative dei fenomeni culturali che egli si propone di indagare. Tali categorie interpretative, come è noto, sono state formalizzate all'interno della cultura occidentale di matrice greco-romana, nella quale peraltro oggi più che mai si percepisce l'urgenza di una ridefinizione scientifica di esse, essendo messa in causa la loro stessa validità epistemologica.

Non è possibile in questa sede entrare nel merito di tale dibattito<sup>15</sup> ma solo rendere espliciti i fondamenti di quella che riteniamo essere la posizione più corretta sotto il profilo metodologico e più utile, almeno come punto di partenza, per una progressiva definizione dei fenomeni in questione.

Tra le due soluzioni estreme, l'una rivolta a dicotomizzare e contrapporre tali fenomeni secondo le note formulazioni di tipo frazeriano<sup>16</sup> e l'altra, per reazione, tesa ad eliminare ogni distinzione fra di

<sup>14</sup> Cfr. in particolare, H.PHILLIPP, *Mira et Magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der staatlichen Museen*, Mainz 1986; R.KOTANSKY, *Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae*, Papyrologica Coloniensia, 22.1, vol. I, Opladen 1994. Cfr. anche P.ZAZOFF, *Die antiken Gemmen (AGDS, III, Kassel)*, München 1983.

<sup>15</sup> Tra la letteratura ormai assai ampia e che si arricchisce continuamente di nuove voci, ci limiteremo a ricordare le ricche sintesi documentarie di A.BERNAND, *Sorciers grecs*, Paris 1991 e di F.GRAF, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris 1994; trad. it. Bari-Roma 1995 (su cui si veda la discussione critica in AA.VV., *Panel Discussion: Magic in the Ancient World by Fritz Graf*, in *Numen* 46, 1999, pp.291-325), ciascuna peraltro intesa anche a proporre un'interpretazione globale del fenomeno. Importanti contributi in opere collettive, spesso frutto di incontri congressuali, permettono un'adeguata percezione della complessità della problematica: Ch.A.FARAONE, D.OBBINK, edd., *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991; M.MEYER, P.MIRECKI, edd., *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln 1995; P.SCHÄFER, H.G.KIPPENBERG, edd., *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York-Köln 1997; D.R.JORDAN, H.MONTGOMERY, E.THOMASSEN, edd., *The world of ancient magic. papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen 1999; V.FLINT, R.GORDON, G.LUCK, D.OGDEN, *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, London 1999.

<sup>16</sup> È nota la proposta interpretativa dell'antropologo, argomentata con un ricco apparato documentario nel suo monumentale *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, voll. 12, London 1911-1915, che pone la magia nel primo gradino della generale scala evolutiva delle credenze religiose dell'umanità. Essa anzi, sarebbe anteriore al primo manifestarsi di queste ultime, rispetto a cui sarebbe antitetica. Per una discussione della tesi frazeriana cfr. L.WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über Frazers "The golden Bough"*, in *Synthese* 18, 1965, pp.236-258.



essi<sup>17</sup>, riteniamo legittima e praticabile piuttosto quella mediana, quale ci pare formulata in maniera equilibrata dal Versnel in un contributo pubblicato nel 1991<sup>18</sup>, e riproposta, con ulteriori motivazioni, da vari studiosi<sup>19</sup>.

L'analisi documentaria mostra infatti che all'interno di ciascuna cultura sono percepibili due «quantità» distinte ma pure dotate di caratteristiche «analoghe» sotto molti e qualificati profili. Il primo fra tutti è il loro esplicito e programmatico riferimento a quel livello del *supra* e del *prius* che in maniera generale ma sufficientemente pertinente può essere definito come sfera sacrale, inteso come fondante l'attualità (aspetto del *prius*) e capace di influire su di essa (aspetto del *supra*). Tali «quantità», che la cultura occidentale radicata sul terreno dell'esperienza greca e romana designa rispettivamente come «religione» e «magia», si pongono per certi versi in un rapporto di continuità, ad esempio per ciò che riguarda il comune riferimento a potenze sovrumane efficaci e la messa in opera di attività rituali, implicanti gesti («riti») e recitazione di formule («preghiere») per collegarsi ad esse ed ottenere il loro intervento per i propri bisogni esistenziali, in quanto individui e/o membri di una comunità.

Per altro verso, tuttavia, si delinea anche una distinzione ovvero una vera e propria tensione nel funzionamento di quei medesimi parametri ideologici e rituali, soprattutto là dove si afferma in diversa misura la nozione di un'intrinseca efficacia dello «strumento» (il rito) utilizzato dall'interlocutore umano nel suo mettersi in rapporto con le potenze divine. Esso si configura infatti come elemento capace di procurare con ampi margini di sicurezza, se conosciuto e opportunamente praticato, i risultati attesi e pare conferire all'operatore un «potere» forte anche nei confronti di quel livello sovrumano, divino e «demonico», con il quale sempre si pone a contatto.

A questo fine si percepisce nell'azione «magica» la tendenza ad una accumulazione di elementi, sia a livello ideologico (appello a molteplici potenze sovrumane il cui intervento convergente o addirittura la cui supposta sovrapposizione-identificazione mediata dall'uso dei rispettivi nomi ed epiteti possa meglio garantire l'esito positivo dell'azione) sia a livello pratico, attraverso complesse e più o meno lunghe operazioni rituali.

Un altro elemento che, con accentuazioni diverse secondo i casi, sembra distinguere la categoria magica rispetto a quella religiosa, già nettamente percepito dalle fonti antiche e riconosciuto dagli studiosi moderni (ivi compresi coloro che tendono ad abolire le frontiere tra tali categorie) può essere indicato nella componente aggressiva, spesso francamente malefica che la prima indubbiamente presenta in grado più o meno forte secondo i contesti, mentre risulta estranea alla seconda ovvero circoscritta a particolari situazioni (come nel caso delle esecrazioni-maledizioni di quanti si rendano colpevoli di trasgressioni gravi o in altri analoghi, come la *devotio* romana dei nemici etc.).

<sup>17</sup> In tal senso si è espresso, tra gli altri, A.SEGAL, *Hellenistic Magic: some questions of Definition*, in R.VAN DEN BROEK, M.J.VERMASEREN, edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden 1981, pp.349-375. Pur consentendo con lo studioso nel riconoscere la sostanziale ambiguità della nozione di magia, non ci sembra storicamente corretto abolire ogni distinzione fra tale nozione e quella di «religione» e concludere che «in the minds of those who were interested in the magical papyri, magic and religion were united. Magic was religion» (p.373). Un'analisi attenta dei contesti permette infatti di percepire alcune distinte valenze dei fenomeni in questione, solitamente presenti anche alla coscienza dei fruitori di essi.

<sup>18</sup> H.S.VERSNEL, *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*, in *Numen* 38, 1991, pp.177-197.

<sup>19</sup> Basti ricordare, in ultimo, la puntuale ripresa della problematica di J.BRAAVIG, *Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy*, in JORDAN, MONTGOMERY, THOMASSEN, *The world of ancient magic*, pp.21-54. Utili osservazioni nella medesima direzione, a proposito del rituale quale componente decisiva della prospettiva «magica», di E.THOMASSEN, *Is magic a subclass of ritual?*, in JORDAN, MONTGOMERY, THOMASSEN, *The world of ancient magic*, pp.55-66.

Entrambi questi dati, cui numerosi altri possono essere associati come rispettivamente caratterizzanti a vario titolo l'una e l'altra categoria, sono solitamente percepiti all'interno stesso della cultura in cui queste funzionano, come elementi differenziali se non opposti di ciascuna di esse. Il testo ippocratico *De morbo sacro*, che, dopo un breve frammento di Eraclito<sup>20</sup>, contiene la prima menzione di μάγοι nel senso derogatorio di personaggi che praticano riti catartici a fini medicali in contrasto con le norme religiose tradizionali<sup>21</sup>, è chiaro esempio della percezione da parte dei Greci di una distinzione di piani in cui si collocano, quanto ai contenuti ideologici e all'atteggiamento pratico, da una parte l'uomo «pio» che abbia corretta nozione e osservanza del «divino» e dall'altra quegli operatori che sono i «maghi, purificatori, questuanti e ciarlatani» contro i quali l'autore dell'opera polemizza.

Di fatto, uno dei percorsi più utilmente praticabili dalla ricerca storico-religiosa nella delimitazione dei fenomeni in discussione, che sostanzialmente coincidono con il suo stesso peculiare ambito di competenza, sembra essere un'equilibrata utilizzazione dell'approccio «emico» e di quello «etico», per utilizzare due termini ormai acclimatati nella letteratura antropologica<sup>22</sup>. Si richiede a nostro avviso la contestuale pratica dell'analisi documentaria e della riflessione sistematica su di essa, con attenzione convergente a ciò che all'interno di una data cultura è percepito rispettivamente come magico e religioso. In pari tempo è necessario esercitare il diritto-dovere dello studioso di formalizzare categorie interpretative il più possibile obiettive e universalmente valide per la classificazione dei fenomeni che studia.

Tali categorie di fatto devono essere costruite in maniera induttiva e pertanto sono sempre aperte a nuove acquisizioni sulla base dell'indagine positiva e quindi duttili e modificabili in rapporto ai concreti fenomeni storici indagati.

Sulla base dei presupposti teorici brevemente enunciati si può proporre qualche riflessione di carattere generale su quella speciale categoria di documenti che sono le cosiddette «gemme magiche» e sul significato e l'importanza che essa assume per la definizione delle due «quantità» della «religione» e della «magia» nel mondo tardo-antico.

<sup>20</sup> Eraclito in Clemente Alessandrino, *Protr.* II, 22, 2= Fr. 14 DK, ed. C.MONDÉSERT, Paris 1949, p.77: «Per chi profetizza Eraclito di Efeso? “Per gente che corre di notte, maghi, baccanti, iniziati”. Ecco coloro che egli minaccia di ciò che seguirà la morte, ecco coloro a cui predice il fuoco: “Poichè hanno l'empietà di farsi iniziare a quei riti che tra gli uomini sono ritenuti misteri” (Νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις...τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωσὶ τὶ μυσθύνται)». Non è possibile entrare nel merito dei problemi testuali pertinenti a questa citazione eraclitea, che mantiene comunque un valore eccezionale per la menzione di μάγοι in un contesto rituale di pratiche notturne, a carattere mistico ed estatico. Per una recente messa a punto della questione storica posta dalla mutazione di senso subita in ambiente greco dal termine in questione, pertinente all'ambiente culturale e religioso iranico dove indica una classe eminente di personale sacro, basti qui rimandare all'intervento di J.N.BREMMER, *The Birth of the Term 'Magic'*, in *ZPE* 126, 1999, pp.1-12. Particolare considerazione meritano peraltro le argomentazioni di K.J.RIGSBY, *Teiresias as Magus in Oedipus Rex*, in *GRBS* 17, 1976, pp.109-114; di E.J.BICKERMAN, *Darius I, Pseudo-Smerdis, and the Magi*, in *Athenaeum* 56,1978, pp.239-261, rist. in E.J.BICKERMAN, *Religions and Politics in Hellenistic and Roman Periods*, a cura di E.GABBA, M.SMITH, Como 1985, pp.619-641 e di P.KINGSLEY, *Greeks, Shamans and Magi*, in *Studia Iranica* 23, 1994, pp.187-198. Si veda anche A.LEBEDEV, *Pharnabazos, the Diviner of Hermes. Two Ostraka with Curse Letters from Olbia*, in *ZPE* 112, 1996, pp.268-278.

<sup>21</sup> *De morbo sacro*, 10: Ἐμοὶ δὲ δοκεῖουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα ἀφιερῶσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἷοι καὶ νῦν εἰς μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὁκόσοι δὴ προσποιέονται εὐφρόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναί. Trad. di A.LAMI, *Ippocrate, testi di medicina greca*, Milano 1991, p.219. Un'analisi del contesto storico-culturale e religioso riflesso nel trattato ippocratico, databile con buona probabilità alla fine del V sec.a.C., in G.LANATA, *Medicina magica e religione popolare in Grecia*, Roma 1967.

<sup>22</sup> Si veda la perspicua argomentazione di J.Braarvig, sopra citato (nota 19) che adatta opportunamente queste categorie antropologiche al discorso sul «magico» nelle culture del mondo antico.

## 2. LE FONTI ANTICHE

Prima di avviare il discorso sulle valenze peculiari delle «gemme magiche» si impone la necessità di stabilire i criteri in base ai quali definire «magici» o meno i piccoli manufatti in pietra più o meno preziosa secondo i casi che, con qualche rara eccezione situabile nel I sec. d. C., si datano in maniera approssimativa fra il II e il IV, senza che nella maggior parte dei casi sia possibile ridurre con maggiore precisione questa forbice abbastanza ampia. È superfluo infatti ricordare come l'uso di incidere figure e segni vari su pietra e altro materiale durevole come osso o avorio, assai antico in Oriente, in Grecia si manifesta almeno a partire dall'VIII sec. a.C. e nel periodo classico si esprime in una raffinata produzione glittica di alto valore artistico<sup>23</sup>. Il significato di questa produzione pare prevalentemente decorativo, senza che peraltro si possa escludere la convergenza di altri valori (religiosi? magici?).

Vi sono alcune attestazioni, sia pure molto sporadiche e allusive, nel periodo classico, di un uso di anelli a fini profilattici ovvero per la realizzazione di eventi prodigiosi, senza peraltro alcuna menzione di loro eventuali castoni gemmari. È stata infatti richiamata l'attenzione su un brano dialogico del *Plutus* aristofaneo, in cui – con la consueta verve ironica del commediografo ateniese – si registrano le battute scambiate fra due personaggi, ossia l'Uomo giusto e Carione. Al primo che esclama: «Di te, non mi curo. E quest'anello che porto, l'ho comperato da Eudamo per una dracma», il secondo risponde: «Ma non se ne vendono, contro i morsi di sicofante», rendendo evidente che il pubblico ateniese conosceva un uso profilattico di anelli contro possibili aggressioni di agenti esterni<sup>24</sup>. Un frammento di Antifane conferma tale situazione, precisando il quadro nel senso specificamente medicale, poiché l'anello in questione risulta efficace contro i malesseri dello stomaco<sup>25</sup>.

Platone riferisce la tradizione relativa a un anello “miracoloso” posseduto dal re Gige, il quale aveva la facoltà di rendere invisibili. I tratti favolistici del quadro sono accentuati dal racconto delle modalità del ritrovamento dell'anello, in una cavità del suolo, all'interno di un cavallo di bronzo, al dito di un cadavere di grandezza eccezionale<sup>26</sup>. Clemente Alessandrino, nel contesto di un'ampia discussione sulla divinazione nel mondo greco, si appella alla testimonianza di Aristotele nella *Costituzione di Focea* (fr. 599 Rose), per ricordare che «Esecesto, tiranno di Focea, portava due anelli incantati e dal suono che facevano urtandosi distingueva le occasioni propizie alle azioni». L'autore cristiano non manca di sottolineare che il personaggio morì, ucciso a tradimento, nonostante che il suono degli anelli lo avesse preavvertito<sup>27</sup>. In questo caso, dunque, si avrebbe un uso divinatorio dell'anello, ossia il riconoscimento di quello che – come vedremo – è uno dei più frequenti e diffusi poteri attribuiti alle gemme incise nelle pratiche rituali descritte nelle *PGM*.

Quanto alla presenza di immagini divine raffigurate sui castoni, è notissima la testimonianza di Plinio, il quale lamenta l'uso diffuso al suo tempo di applicare agli anelli pietre preziose, indizio di un

<sup>23</sup> Il quadro generale di una storia della glittica è stato tracciato nelle opere ancora fondamentali di J.H.MIDDLETON, *The Engraved Gems of Classical Times, with a catalogue of the Gems in the Fitzwilliam Museum*, Cambridge 1891 e di A.FURTWÄNGLER, *Die Antiken Gemmen. Geschichte der Steinschneiderkunst im Altertum*, Leipzig 1900.

<sup>24</sup> Aristoph., *Plutus* 883 ss.

<sup>25</sup> Antiphanes, fr.117 Kock: «Non c'è nulla di cattivo con me e spero che non ci sarà; ma se dopo tutto io prendo un crampo allo stomaco o all'ombelico, ho un anello, comprato da Ferarto per una dracma». Entrambi i luoghi sono citati in BONNER, *SMA*, p.4.

<sup>26</sup> Plat., *Rep.* II. 359d-360c.

<sup>27</sup> *Strom.* I.21.133.4.

amore per il lusso che profondamente ha mutato i costumi tradizionali dei cittadini romani<sup>28</sup>. Lo scienziato sottolinea, quale segno evidente di tale deprecabile traviamiento, che «ormai però perfino gli uomini cominciano a portare alle loro dita l'immagine di Arpocrate e figure di divinità egiziane» (fig. 1)<sup>29</sup>.

Questa abitudine, del resto, era già stata denunciata a Roma agli inizi del primo secolo d. C. da un giurista, Ateio Capitone, console nell'anno 5 d.C. e autore di trattati sul diritto sacro<sup>30</sup>. Nei *Saturnalia* di Macrobio, nel contesto di una discussione relativa alle ragioni dell'uso di portare l'anello nell'anulare della mano sinistra<sup>31</sup>, interviene un personaggio, Cecina Albino, che dichiara: «Se volete, vi posso citare ciò che mi ricordo di aver letto a questo stesso proposito in Ateio Capitone, una delle massime autorità nel campo del diritto pontificale. Egli, stabilendo che è un'empietà incidere immagini di divinità sugli anelli, approfondì la trattazione fino a spiegare perché si porta l'anello in questo dito e in questa mano. Ecco le sue parole: "Gli antichi portavano con sè l'anello non per ornamento, ma per firmare con un sigillo personale... Sull'anello, sia che fosse di ferro o d'oro, si scolpiva un'incisione, e lo si portava come ciascuno voleva, in qualunque mano a qualsiasi dito. In séguito – continua quello – in tempi di maggior lusso, venne l'usanza di incidere i sigilli su pietre preziose, e tutti andavano a gara nel seguire la nuova moda, vantandosi dell'alto prezzo pagato per procurarsi le pietre da intagliare». L'anello fu dunque passato dalla destra alla sinistra, meno "impegnata", per salvaguardare la pietra preziosa<sup>32</sup>.

Entrambe le fonti citate documentano pertanto – fin dagli inizi dell'epoca imperiale – la diffusione a Roma della pratica (che si può peraltro immaginare già presente nella tarda età repubblicana) di recare immagini divine sui castoni gemmari, senza peraltro alcun riferimento ad altro uso che quello decorativo sebbene non si possa escludere anche un significato latamente devozionale. Tale pratica doveva essere egualmente comune nel mondo greco ed ellenizzato, come tra l'altro risulta da un'affermazione polemica di Clemente Alessandrino che vivacemente biasima l'uso di incidere le immagini degli dei sulle pietre e di recarle incastonate negli anelli<sup>33</sup>.

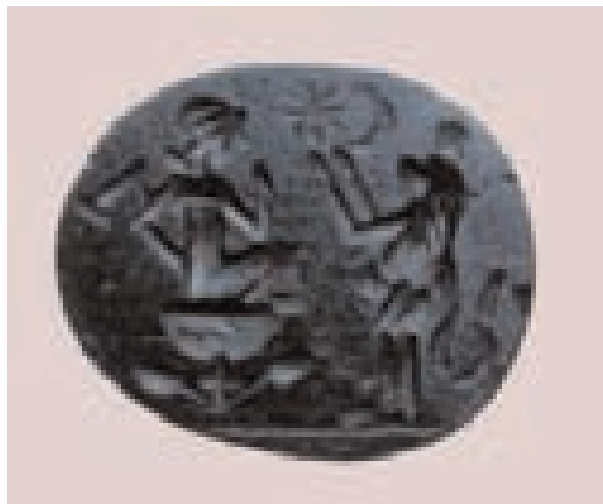


FIG. 1 – Diaspro verde raffigurante Harpokrates adorato dal babuino (Napoli, Museo Archeologico Nazionale).

<sup>28</sup> Plin., *N.h.* XXXIII.6.22 : «In questo campo, come in tutto il resto, il lusso ha introdotto variazioni in molti modi: applicando agli anelli gemme di raffinato fulgore, caricando le dita di pingui fortune, come diremo nel libro delle pietre preziose, e incidendovi immagini varie, di modo che a costituire il pregio fosse ora l'arte, ora il materiale». Traduzione di G.ROSATI in G.B.CONTE, G.RANUCCI (cur.), *Gaio Plinio secondo. Storia naturale*, vol. V *Mineralogia e Storia dell'arte. Libri 33-37*, Torino 1988, p.20 s.

<sup>29</sup> Plin., *N.h.* XXXIII.12.41, p.32 s.

<sup>30</sup> Tra essi si ricorda un trattato *De iure pontificio* a cui si riferisce Macrobi., *Sat.* I.14.

<sup>31</sup> Macrobi., *Sat.* VII.13.11-13 edizione e traduzione di N.MARINONE, *I Saturnali di Macrobio Teodosio*, Torino 1977<sup>2</sup>, pp.838-841.

<sup>32</sup> Ateius Capito, *De iure pontificio* fr. 15 Bremer = fr. 10 Huschke.

<sup>33</sup> *Protr.* IV.60.2: «...sui castoni dei loro anelli essi rappresentano l'uccello innamorato della femminilità, che vola attorno a Leda e, accettando volentieri questa immagine, essi l'impiegano come un sigillo che si accorda bene con la scostumatezza di Zeus».

Una chiara testimonianza di pratiche magiche connesse alla manipolazione di anelli e gemme incise viene peraltro da un autore contemporaneo di Clemente Alessandrino, che nella sua vasta produzione ci ha consegnato una vivida rappresentazione della società del suo tempo, vista attraverso lo schermo di una feroce ironia volta a smascherare e colpire ogni forma di ipocrisia e di superstizione. Ne *I patiti della menzogna o Lo scettico*, Luciano offre un quadro di estremo interesse, in cui si addensano a fini ironici tutte le possibili credenze e pratiche rituali, soprattutto quelle coinvolte nella sfera divinatoria e magica che più di ogni altra faceva spazio all'elemento prodigioso di cui si mostra avida la società contemporanea, anche nei suoi livelli culturalmente più elevati. Filosofi o almeno personaggi interessati alle dottrine filosofiche, sono infatti i protagonisti del dialogo, cui si contrappone con tutta la carica dissacratoria del suo scetticismo e del suo vivace sarcasmo l'autore stesso, nella veste del protagonista, Libero. Per vincere le resistenze di quest'ultimo ad accettare l'esistenza di eventi prodigiosi di vario tipo, uno dei dialoganti ricorda un «Arabo» il quale, aggiunge, «mi ha dato un anello fatto con il ferro delle croci e mi ha insegnato una formula magica, quella con tante parole (... τὴν ἐπιφθὴν ἐδίδαξεν τὴν πολυώνυμον)»<sup>34</sup>. E più avanti, nello sforzo di convincere l'amico sulla validità delle pratiche divinatorie, dichiara: «Quanto a me, non ti sto nemmeno a dire che possiedo un anello sacro con l'immagine di Apollo Pizio impressa sul sigillo, e che questo Apollo mi parla, perchè tu non pensi che mi voglia vantare di cose inverosimili»<sup>35</sup>.

La connotazione magica dell'uso delle pietre preziose e semi-preziose, inoltre, è ampiamente documentata – come è noto – dai diversi lapidari di età tarda, che recepiscono tradizioni certo assai più antiche, pertinenti ai diversi ambienti culturali mediterranei e vicino-orientali<sup>36</sup>. Senza procedere ora ad un'analisi di questo ampio e magmatico materiale, di cui è difficile distinguere componenti e stratificazioni, ci sembra opportuno piuttosto esaminare in breve i dati offerti da quella sorta di «lapidario» che è il Libro XXXVII della *Historia Naturalis* pliniana, dedicato appunto all'esame delle diverse varietà delle *gemmae*. Esso infatti rappresenta un preciso *terminus* cronologico per il complesso di nozioni connesse alle molteplici «virtù» di questi materiali lapidari preziosi e, in alcuni casi, anche per la letteratura relativa<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Lucian., *Philopseud.* 17.

<sup>35</sup> *Ibidem* 38: ...δακτύλιόν τινα ἱερὸν ἔχω Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθίου εἰκόνα ἐκτυποῦντα τὴν σφραγίδα καὶ οὗτος ὁ Ἀπόλλων φθέγγεται πρὸς ἐμέ...

<sup>36</sup> Cfr. M.G.LANCELOTTI, *Gemme magiche e terapeutica: osservazioni storico-religiose*, in E.DAL COVOLO-L.GIANNETTO (curr.), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo: contributi e attualizzazioni ulteriori*, Convegno Internazionale di studi, Oasi Maria Santissima di Troina, 29 ottobre-1° novembre 1999, Troina 2000, pp.199-208. Si veda la recente edizione di alcuni importanti lapidari a cura di R.HALLEUX, J.SCHAMP, *Les lapidaires grecs. Lapidaire orphique. Kérygmes lapidaires d'Orphée. Socrate et Denys. Lapidaire nautique. Damigéron-Évax (traduction latine)*, Paris 1985.

<sup>37</sup> Ad esempio, Plinio frequentemente rimanda all'autorità di «Democrito» (cfr. *N.h.* XXXVII.54.146; 58.160 e *passim*), ossia a quella letteratura pseudo-epigrafa circolante sotto il nome del filosofo, verisimilmente pertinente a Bolos di Mende. Ricorda opere di autori altrimenti ignoti, quali quella di Zachalias di Babilonia dedicata a Mitridate (*ibidem* 60.169), che ci rivelano tessere importanti del ricco mosaico costituito dalla scienza lapidaria, riflesso dello scenario culturale tardo-ellenistico nel quale – come ha magistralmente mostrato A.-J.Festugière (A.-J.FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, I L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950<sup>2</sup>) - istanze scientifiche e religiose risultano strettamente commiste sotto il segno della divina rivelazione cui entrambe appellano. Su Bolos-Democrito cfr. *ibidem*, pp.197-200. Un altro testimone significativo della letteratura magico-medica in cui si attribuivano alle varie specie di pietre, poste in «simpatia» con piante ed animali, virtù terapeutiche espresse o potenziate attraverso le figure ivi incise, sono le *Kyranides* ermetiche. In particolare, il primo libro dell'attuale raccolta, la *Kyranis*, contiene la descrizione di numerose raffigurazioni, alcune corrispondenti ai tipi del patrimonio gemmario a noi noto, segnalate nelle rispettive sezioni di questa Silloge. Cfr. M.WAEGEMAN, *Amulet und Alphabet. Magical Amulets in the Firts Book of Cyranides*, Amsterdam 1987. Per una prima ma perspicua informazione su questo documento si rimanda ancora all'opera citata del Festugière (I, pp.201-216). L'edizione del testo è a cura di D.KAIMAKIS, *Die Kyranides*, Mesenheim am Glan 1976.

Soprattutto, nel quadro più ampio della polemica condotta dall'autore contro quelle che egli tanto spesso definisce le *Magorum vanitates*, il testo pliniano fornisce utili elementi alla nostra problematica.

Per una corretta valutazione delle argomentazioni pliniane relative alle credenze e alle pratiche dei *Magi* continuamente chiamate in causa nel corso della sua esposizione, è indispensabile tenere presente quella peculiare «storia della magia» che l'autore delinea con tratti rapidi ma efficaci all'inizio del Libro XXX della medesima opera. Originaria della Persia ad opera di Zoroastro e da qui diffusa come una sorta di «peste» nelle regioni micro-asiatiche e in Grecia, per raggiungere quindi le regioni occidentali e l'Italia, questa *ars fraudolenta* ha usurpato autorità e prerogative di quelle tre discipline che più fortemente fanno presa sull'animo umano, ossia la *religio*, la *medicina* e le *artes mathematicae*. Essa quindi compendia in sé la tensione verso le entità sovrumane, la pratica terapeutica e quella divinatoria, configurandosi come fonte onnipotente di soddisfacimento di tutte le aspirazioni e rimedio a tutte le umane necessità<sup>38</sup>.

Senza soffermarci ora sulle peculiarità di questa visione del fenomeno, basti notare come essa rifletta una situazione storico-culturale che non è solo quella dell'Italia e di Roma<sup>39</sup> in particolare ma dell'intero mondo mediterraneo del I sec. d. C., in cui il processo di osmosi delle più diverse tradizioni religiose e culturali era ormai in una fase avanzata di sviluppo. In questo quadro, mentre era ancora netta la percezione del significato «etnografico» dei termini *magus* e *magia*, che la lingua latina aveva mutuato dagli omologhi greci *magos* e *mageia*, essi ormai coprivano una realtà complessa e magmatica in cui confluivano apporti da tutte le civiltà mediterranee, sotto il segno di una forte componente astrologica, percepita solitamente come «caldea», e di un'altrettanto decisiva valenza iatromantica. Pertanto, quando Plinio parla di *Magi* come portatori di determinate concezioni e prassi rituali è evocata una particolare tradizione, spesso espressa da una letteratura nota all'autore latino e attestata anche da altre fonti, che doveva essere già assai ricca e articolata. Tale tradizione, se per un verso si collega al mondo persiano nella formula di quei «Magi ellenizzati» resi famosi da una celebre opera di J. Bidez e di F. Cumont<sup>40</sup>, per l'altro copre un ambito assai più vasto, nel quale le convergenti esperienze delle più diverse culture avevano già costituito una realtà nuova, dotata di una fisionomia peculiare e non più scomponibile in distinte sezioni né riconducibile *in toto* alle sue varie matrici. Questa nuova quantità magica, dunque, si offre come parametro di riferimento ed eventualmente come *habitat* naturale per la produzione e l'uso del materiale gemmario noto ai redattori dei testi magici dei Papiri e di quello pervenuto fino a noi (*fig. 2*).

Il proposito enunciato da Plinio all'inizio della trattazione ne rivela nettamente la finalità polemica anti-magica e in pari tempo sottolinea la pervasività dell'interesse e delle elaborazioni ideologico-pratiche dei *Magi* sul tema in questione: «Ora parleremo della varietà di gemme riconosciute come tali, iniziando dalle più rinomate; e non tratteremo questo soltanto, ma, a maggior profitto del nostro vivere, con-

<sup>38</sup> Plin., *N.h.* XXX.1.1-6.18. Edizione e traduzione di I.GAROFALO in G.B.CONTE, G.RANUCCI. (cur.), *Gaio Plinio secondo. Storia naturale*, vol. IV *Medicina e farmacologia. Libri 28-31*, Torino 1986, pp.398-409. Assai superficiale è la breve nota dedicata a «Plinio e la magia» da A.ERNOUT, *La magie chez Plinie l'Ancien*, in M.RÉNARD-R.SCHILLING, edd., *Hommages à Jean Bayez*, Coll. Latomus LXX, Bruxelles 1964, pp.190-195.

<sup>39</sup> Sui caratteri della magia a Roma, oltre le relative sezioni dell'opera citata di F.Graf (cfr. sopra n.15), rimane ancora valida la sintesi di R.GAROSI, *Indagine sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana*, in P.XELLA, a cura di, *Magia, Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1977, pp.7-92. Si aggiungano soltanto i contributi di U.LUGLI, *La magia a Roma*, Genova 1989 e di A.-M.TUPET, *La Magie dans la poesie latine*, I, Paris 1976. Piuttosto superficiale la più recente rassegna della medesima studiosa (A.-M.TUPET, *Rites magiques dans l'antiquité romaine*, in ANRW II, 16, 3, 1986, pp.2591-2675).

<sup>40</sup> J.BIDEZ, F.CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I-II, Paris 1938. Per una discussione critica di questa letteratura si veda ora anche M.BOYCE, F.GRENET, *A History of Zoroastrianism*, vol. III, *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden-New York-København-Köln 1991, pp.491-565.



FIG. 2 – Ascia preistorica in ossidiana rilavorata in età imperiale. Plinio fa cenno alle asce magiche (collezione Zeri).

futeremo la vergognosa impostura dei Magi, dal momento che sulle pietre preziose essi hanno raccontato storie innumerevoli sconfinando, sotto l'allettante apparenza della medicina, nel prodigioso»<sup>41</sup>.

È subito chiaro il rapporto fra la gemmologia e la pratica medicale, quale ampiamente risulta dalle altre fonti, letterarie e papiracee, oltre che dalla stessa produzione in nostro possesso che nelle iconografie e nelle iscrizioni che talora le accompagnano riflette chiaro tale interesse. L'esposizione pliniana sarà attenta a sottolineare l'uso profilattico e curativo delle gemme, in rapporto a colore, forma e altre caratteristiche peculiari di ciascun tipo, e in pari tempo la connessione fra gemme e credenze astrologiche, che risulta pertanto un'altra specifica connotazione del quadro<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Plin., *N.h.* XXXVII.14.54 ed. e trad. di G.Rosati, in G.B.CONTE, G.RANUCCI, curr., *Gaio Plinio secondo. Storia naturale*, vol. V *Mineralogia e storia dell'arte. Libri 33-37*, Torino 1988, p.776 s.: *Nunc gemmarum confessa genera dicemus ab laudatissimis orsi, nec vero id solum agemus, sed etiam maiore utilitate vitae coarguemus Magorum infandam vanitatem, quando vel plurima illi prodidere de gemmis ab medicinae blandissima specie ad prodigia transgressi.*

<sup>42</sup> A titolo esemplificativo si può addurre quanto l'autore afferma a proposito del sandastro: «Alla famiglia dei carbonchi appartiene anche il sandastro...Vi sono anche associate credenze religiose per la parentela che queste pietre, si narra, hanno con le stelle, perché la costellazione che hanno al loro interno è per disposizione e numero più o meno la stessa delle Pleiadi e delle

Senza poter analizzare in dettaglio tutte le ricorrenze, pur assai significative, di concezioni «magiche» connesse all'uno e all'altro tipo di gemme e agli usi di esse quali amuleti per gli scopi più diversi<sup>43</sup>, soprattutto curativi<sup>44</sup> e divinatori<sup>45</sup>, fino all'eccezionale privilegio dell'invisibilità<sup>46</sup>, ci soffermeremo su una significativa menzione di incisioni di nomi e di figure, la quale concorre ad illuminare il significato della produzione gemmaria di cui si discute.

A proposito delle ametiste Plinio dichiara: «I Magi impostori assicurano che le ametiste tengono lontano l'ebbrezza e che da ciò derivano il loro nome, e che inoltre a incidervi sopra il nome della luna e del sole e ad appenderle poi al collo con peli di cinocefalo e piume di rondine tengono lontani i malefici; e ancora che, in qualunque modo siano usate, assistono le persone che devono rivolgersi a un re, e che allontanano anche la grandine e le cavallette, se solo vi si aggiunge una formula di preghiera che essi

Iadi; per questo sono usate dai Caldei nei loro riti» (XXXVII.28.100-101, p.802 s.). Cfr. anche *ibidem* 169, p.842 s.: «L'ematite...è color del sangue. Non dobbiamo omettere alcune affermazioni su di essa, per smascherare gli inganni dei Magi. Zacalia di Babilonia in quei libri che ha scritto per il re Mitridate, dove attribuisce all'influenza delle gemme il destino dell'uomo (*gemmis humana fata adtribuens*), non contento di aver onorato l'ematite della facoltà di curare gli occhi e il fegato, l'ha anche assegnata a quelli che postulano favori da un re; e l'ha ancora introdotta nei processi e nei giudizi, e ha poi dichiarato che è salutare per chi ha perso sangue in combattimento».

<sup>43</sup> *N.h.* XXXVII. 37. 115-118, pp.812-815: «Verde e spesso trasparente è il diaspro, che sebbene superato da molte altre pietre conserva il suo antico prestigio...». Dopo aver enumerato le varie specie, continua: «Tutte le popolazioni d'Oriente, a ogni modo, si dice li portino come amuleti (*pro amuleto*)... Mi piace denunciare anche qui, di passaggio, la falsità dei Magi, i quali hanno affermato che questa pietra è utile a chi tiene discorsi in pubblico». Tra gli altri effetti prodigiosi dell'uso di gemme si può ricordare ancora la protezione contro flagelli naturali: *ibidem* 56. 155 p.834 s.: «La chelonia è l'occhio della tartaruga indiana, ed è anche la più portentosa di tutte le pietre, secondo le menzogne dei Magi. Essi garantiscono infatti che, posta sulla lingua dopo che si sono fatti sciacqui nella bocca con miele, conferisce la facoltà di predire il futuro: al quindicesimo giorno della luna e al novilunio, per la durata dell'intero giorno; fa effetto prima della levata del sole, quando invece la luna è calante; in tutti gli altri giorni, dalla prima alla sesta ora. Ci sono anche le chelotiniidi, appartenenti ad altre tartarughe e simili alla pietra precedente, con le quali i Magi fanno svariati vaticini per placare le tempeste. La corite è del colore dell'erba; i Magi dicono che si trova nel ventriglio della cutrettola, ed è congenita ad esso; prescrivono di incastorarla nel ferro per certe pratiche prodigiose di loro consuetudine ». Cfr. anche 59. 164, p.840 s.: «La gorgonia non è altro che il corallo... si sostiene che questa pietra contrasta i fulmini e i tifoni. La goneia, con analoga menzogna, si assicura che possa punire i nostri nemici».

<sup>44</sup> *N.h.* XXXVII.54.139-142, pp.824-827: «L'agata ebbe grande prestigio, oggi non ne ha alcuno. La prima volta fu trovata in Sicilia...È anche chiamata sacra, perché si crede che sia di giovamento contro le punture dei ragni e degli scorpioni... (altra specie trovata in India)... se ne fanno statuette per aurighi da guerra, ornamenti per cavalli e piccoli mortai farmaceutici; il solo guardarle infatti fa bene agli occhi. Messe in bocca, placano inoltre la sete... Negli scritti dei Magi ci sono altre distinzioni tra le agate: quelle che si trovano somiglianti alla pelle di leone, essi dicono, sono efficaci contro gli scorpioni; in Persia invece mediante suffumigi fatti con esse si allontanano tempeste e trombe marine, e si ferma il corso dei fiumi... ma perché agiscano bisogna legarsele a mo' di amuleto con peli di criniera di leone; infatti, se sono accostate a peli di iena, allontanano le discordie familiari. Quanto all'agata di un solo colore renderebbe invincibili gli atleti...». *Ibidem* 146, p.828 s.: «L'aspisate, secondo quanto riferisce Democrito, nasce in Arabia, ha il colore del fuoco, e i malati di milza dovrebbero portarla come amuleto con serco di cammello... Egli afferma che vi si genera anche un'altra pietra, a Leucopetra, di colore argenteo, raggianti, efficace contro gli attacchi di pazzia»; 61.170, p.842 s.: «L'icteria somiglia alla buccia giallastra di una mela, e perciò è considerata salutare contro l'itterizia».

<sup>45</sup> *N.h.* XXXVII.58.160, p.836 s.: «L'erotilo o anficomo o ieromnemo è apprezzato da Democrito come strumento di divinazione (*in argumentis divinationum*). L'eumece nasce in Battriana; è simile alla selce e, messa sotto la testa, di notte procura sogni che sono come oracoli (*via nocturna oraculi modo reddit*)». Cfr. anche *ibidem* 167, pp.840-843: «Il corno di Ammone è tra le pietre più sacre di Etiopia; è del colore dell'oro; raffigura un corno d'ariete; si garantisce che procuri sogni profetici (*prae-divina somnia repraesentare*)».

<sup>46</sup> *N.h.* XXXVII.60.165, p.840 s.: «L'eliotropo... Anche a proposito di questa pietra abbiamo un esempio, addirittura scortissimo, dell'impudenza dei Magi: essi affermano che se si mescola all'eliotropo la pianta omonima con l'aggiunta di alcune formule (*quibusdam additis precationibus*), il portatore diventa invisibile». Per tale potere si veda anche *Kyranides* I, 15 ed. Kaimakis p.79: recare in un anello la pietra *onychnites*, ossia la sardonica, con la prescritta incisione, rende invisibili.





FIG. 3 – Intaglio frammentario in ametista raffigurante un dio dalla doppia testa di ariete (Roma, Museo Archeologico Nazionale)

insegnano. Ma cose simili le assicurano anche per gli smeraldi, se vi sono incise aquile o scarabei; cose che ritengo davvero essi abbiano scritto non senza disprezzo e irrisione del genere umano» (fig. 3)<sup>47</sup>.

La menzione di opere scritte sul tema rivela la presenza di sorta di «prontuari» magici in cui si fornivano le opportune indicazioni per la confezione delle gemme<sup>48</sup>, sia in relazione ai nomi divini da incidervi, in questo caso quelli di Sole e Luna, sia per quanto attiene alle immagini, che qui sono di animali, cui si attribuiva evidentemente un carattere profilattico, anche nei confronti di calamità naturali. La necessità della *precatio* per conferire efficacia alla gemma incisa si inserisce perfettamente nel quadro

<sup>47</sup> N.h. XXXVII.40.124, pp.816-817

<sup>48</sup> Ciò del resto è chiaramente confermato da opere come il *Libro sacro di Hermes ad Asclepio*, che fornisce un elenco dei 36 Decani le cui immagini – accuratamente descritte – devono essere incise su gemme a carattere profilattico (ved. oltre). Un esemplare di gemma con scena di imbalsamazione, contiene sul rovescio un'iscrizione del seguente tenore: «al rovescio della pietra, in un cerchio brillante, queste parole Xυχ βαχυχ βακαξιχυχ βακαβειχυχ βαδιτοφω βαλυχωωχ». Sul retto della pietra, la raffigurazione è accompagnata dalla formula seguente: «di un leone queste parole fra due sparvieri» e all'esterno: Ιαεωβαφρενεμουνοθιλ... (DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.98, nr.122). Ne risulta che il lapicida seguiva le indicazioni di un testo, di cui trascrive le prescrizioni. Un altro caso molto significativo è segnalato da A.M.NAGY (*Gemmae magicae selectae. Sept notes sur l'interprétation des gemmes magiques*, in A.MASTROCINQUE, cur., *Atti dell'Incontro di Studio Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Verona 22-23 ottobre 1999, Bologna 2002, p.161 s. e fig.8a-b). Si tratta di una gemma inedita della collezione delle antichità del Museo di Belle Arti di Budapest, con immagine dell'Anguipede alectorocéfalo accompagnata dal nome ΙΑΩ e da alcune lettere greche in cui si può identificare l'espressione «come è prescritto». Lo studioso nota correttamente che la formula, frequente nei testi magici dei papiri, rivela che l'incisore della gemma ha riprodotto quanto era indicato nella «ricetta di fabbricazione».

familiare anche ai Papiri magici, già brevemente ricordato. Il tutto mostra come alla riuscita della pratica concorrano il materiale (qualità della gemma), il disegno e la parola, oltre che l'uso di altre sostanze vegetali e animali, quali sono ben note ai complessi rituali descritti nelle nostre fonti.

### 3. CRITERI DI CLASSIFICAZIONE

Nel caso della produzione gemmaria di età imperiale romana di cui si discute, due elementi fondamentali orientano l'interpretazione in direzione di un preminente significato «sacrale» di essa, ossia la qualità delle immagini e la natura delle iscrizioni incise. La legittimità di situare entrambi questi elementi di volta in volta sull'uno o sull'altro dei due versanti, quello del «religioso» o del «magico», dipende allora dai criteri di giudizio adottati.

Il primo e più sicuro di essi risulta, per unanime consenso degli interpreti, quello fondato sulle iscrizioni, la cui qualità «magica» è garantita dal confronto con il ricco patrimonio letterario consegnatoci dai Papiri greci e copti di provenienza egiziana, cui si riconosce quella fondamentale qualità, pur rimanendo aperto il problema della definizione di essa. Il passo citato da *PMG* I e i contesti pliniani analizzati orientano legittimamente l'indagine in questa direzione e numerosi altri dati confermano la correttezza di un approccio al materiale gemmario condotto su queste basi classificatorie.

La ricorrenza di nomi divini quali Iao, Sabaoth, Adonai, Abrasax assicurano che la gemma rientra nella sfera ideologica e culturale peculiare del mondo rivelato dal patrimonio papiraceo. Basti per tutti ricordare il noto passo del Papiro di Leida J 384<sup>49</sup> che, nel fornire le indicazioni per la confezione di un anello d'oro e l'incisione di un «diaspro color cielo» con figura dell'*ouroboros* («iscrivi un serpente disposto in cerchio») e immagine femminile (Isis/Selene?) ammonisce di iscrivere sulla pietra il nome Ἰάω, Καβαώθ e quello «grande e santo e universalmente valido» Ἰάω, Καβαώθ.

La convergenza di questi dati, tuttavia, non risolve del tutto il problema. Se infatti la natura e la finalità magiche di una gemma possono ritenersi sicure quando in essa intervengano incisioni di nomi, palindromi, *nomina barbara* corrispondenti o comunque analoghi a quelli presenti nella letteratura dei Papiri, non si può escludere un uso parimenti magico nei casi in cui le immagini raffigurate sulle gemme non rechino alcuno di tali elementi.

Gli stessi testi magici dei Papiri, oltre che altre preziose fonti letterarie, confermano infatti la potenzialità «magica» di questi piccoli manufatti anche quando le immagini ivi impresse siano quelle tradizionali delle divinità pertinenti ai diversi pantheon dell'area mediterranea, senza alcuno dei «segni» peculiari sopra evocati. Tra le menzioni di gemme presenti nelle *PGM*, non numerose – come vedremo – ma di densa pregnanza storico-religiosa, due fanno intervenire le figure di Isis e di Sarapis, prive di specifici elementi distintivi atti a rivelarne la finalità magica piuttosto che quella più generalmente devozionale o, se si vuole, decorativa.

Nel primo caso si descrive la preparazione di un anello, definito «Anello di Hermes». L'operatore fornisce la seguente prescrizione, nella quale è assente qualsiasi caratterizzazione in senso specificamente magico della figura della dea Isis che dovrà occupare la superficie dello scarabeo: «In uno smeraldo di valore – si dichiara infatti – incidi uno scarabeo, foralo e fa' passare attraverso un laccio d'oro,

---

<sup>49</sup> *PGM* XII, 203- 210 ed. PREISENDANZ, vol. II, pp.71- 72; trad. di M.SMITH in BETZ, p.161.

e nella parte inferiore dello scarabeo incidi la sacra Isis (Ἴσις ἱεράν), e quando lo hai consacrato come è scritto sopra, fanne uso come è detto prima. I giorni in cui è opportuno compiere [il rito] sono, [a contare] dal sorgere [della luna nuova] il 7, 9, 10, 12, 14, 16, 21, 24, 25. Negli altri trattieniti»<sup>50</sup>.

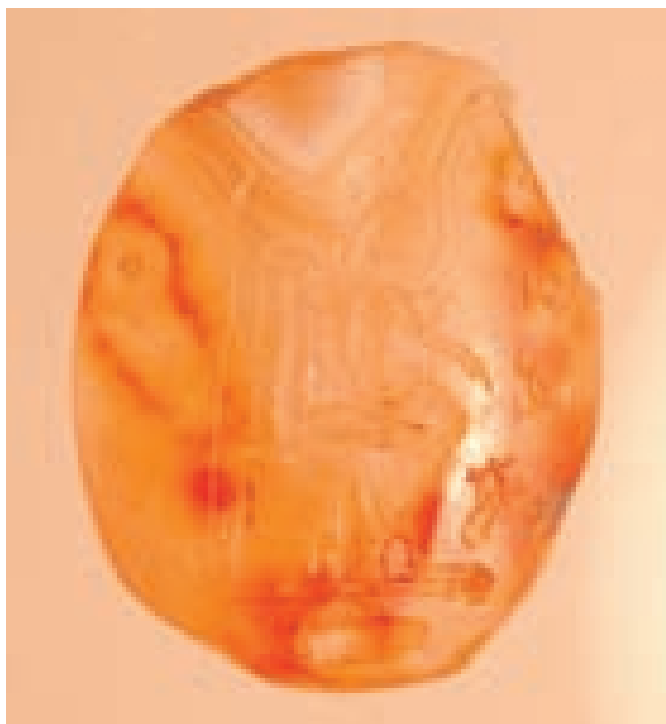


FIG. 4 – Intaglio in agata raffigurante Sarapis in trono (Verona, Museo Civico di Castelvechio).

Papiri – avesse sottoposto ai complessi processi che dovevano loro conferire quelle facoltà divinatorie che i contesti citati attribuiscono loro. Né d'altra parte i due atteggiamenti evocati sono nettamente separabili, laddove il conferimento dei poteri eccezionali alle gemme mediante procedure di tipo magico non esclude, da parte dei loro fruitori, sentimenti di venerazione del tipo religioso nei confronti delle divinità in questione.

Nello stesso Papiro un'altra formula recita: «Su un'agata simile al diaspro incidi Sarapis seduto, rivolto all'esterno (?), che tiene uno scettro regale egiziano e sullo scettro un ibis, e sul retro della pietra il nome [magico] [di Sarapis?] e mettilo al sicuro. Quando è necessario [solleva] in alto l'anello nella tua mano sinistra, e nella destra un ramo di olivo e di lauro, muovendoli verso la lampada mentre dici la formula (τὸν λόγον) sette volte. E quando hai messo [l'anello] nel dito indice della tua sinistra con la pietra all'interno [tienilo] così e, andando [a letto] senza parlare ad alcuno, vai a dormire tenendo la pietra vicino al tuo orecchio sinistro» (fig. 4)<sup>51</sup>.

Tra le numerose gemme a noi note recanti le raffigurazioni delle due divinità egiziane nella loro tipica iconografia ellenizzata è dunque impossibile distinguere quelle che il fedele, uomo o donna, recava con sé animato esclusivamente da sentimenti di devozione «religiosa» da quelle che – come risulta dai rituali descritti nei

<sup>50</sup> PGM V, 215-245, ed. PREISENDANZ, vol. I, p.188; trad. di M.SMITH in BETZ, p.104 s. Analoga raffigurazione è prescritta nel *Peri lithon* di Socrate e Dionigi (= *Orphei Lithica Kerygmata* 26) ed. HALLEUX, SCHAMPS, *Les lapidaires*, p.166 e in Damigerone-Evax VI, 5-7 *ibidem*, p.241 s. A.M.NAGY, accogliendo il giudizio già espresso da Th.HOPFNER, (*Griechisch-ägypter Offenbarungszauber* [Studien zur Paläographie und Papyruskunde, hrsg. C.WESSELY, XXIII], Leipzig 1924, vol. II, 2 p.506), che aveva notato trattarsi di uno scarabeo recante nella base l'immagine della dea, secondo un uso tipicamente egiziano, prospetta la possibilità che siano esistite «gemme magiche» anteriori all'età ellenistica. Lo studioso segnala inoltre l'esistenza di una gemma del Museo di Monaco (*Gemmae magicae*, pp.168-170, fig.19 a-b) edita da E.BRANDT (*Antike Gemmen in deutschen Sammlungen*, I, 1 *Staatliche Münzsammlung München*, München 1968, p.69 n.346), che sembra corrispondere perfettamente a tale descrizione.

<sup>51</sup> PGM V, 447-458, ed. PREISENDANZ, vol. I, p.196; trad. di M.SMITH in BETZ, p.109.

Un caso analogo è ricordato da C.Bonner a proposito di un personaggio del pantheon tradizionale greco, Poseidon, la cui immagine un lapidario attribuito a Socrate e Dionisio prescrive di incidere su una pietra di giacinto, con gli attributi peculiari del tridente e del delfino, posto presso ai piedi. «Dopo averla consacrata in questo modo – recita il testo – portala costantemente nel tuo anello; ed essa ha tutti i poteri posseduti dallo smeraldo ma inoltre salva dalla tempesta coloro che commerciano per mare»<sup>52</sup>.

#### 4. I PAPIRI E LE GEMME

Un'indagine di M. Smith rivolta a esaminare le menzioni di gemme e più ampiamente di pietre usate quali amuleti o *phylacteria* nei rituali descritti nella raccolta delle *PGM*, dopo aver individuato circa diciotto casi, aveva concluso che le gemme a noi pervenute non erano confezionate da artigiani che seguivano le istruzioni dei Papiri. Lo studioso notava infatti che soltanto in nove casi si dice che le gemme devono essere incise; due di esse, che presentano i tipi di Isis e Sarapis seduto, non hanno in sé nulla di magico, e due dei sette tipi rimanenti non trovano paralleli nelle gemme note. Suppone pertanto che esse «riflettono pratiche palestinesi, siriane e anatoliche come opposte a quelle egiziane»<sup>53</sup>.

In pari tempo egli nota che spesso sulle gemme appaiono figure riconoscibili come Aphrodite, Artemis, Eros, Hekate, Helios, Nemesis, Persephone, Selene e altre pertinenti al pantheon tradizionale greco-romano, ma poco frequenti sono i loro nomi, che appaiono invece spesso nei Papiri. Ares è menzionato solo una volta, talora Apollo e più spesso Zeus. Di solito i personaggi nominati nelle gemme sono «esclusivamente egiziani e giudaici». Aggiunge che Salomone non appare mai nei papiri come personaggio invocato per ottenere soccorso, mentre è molto importante in tale funzione in amuleti e gemme.

Molte delle affermazioni dello studioso richiedono precisazioni o vere e proprie correzioni, talora nel merito specifico, come nel caso di Salomone a cui è attribuito un noto «incantesimo» in *PGM IV*, 850-929<sup>54</sup>, dal quale l'operatore magico si attendeva il beneficio di una trance profetica. È possibile inoltre ampliare il ventaglio della documentazione con aggiunta di qualche caso di riferimenti ad anelli e gemme non registrato nel suo elenco<sup>55</sup>. Ai fini della valutazione del rapporto fra i due ordini di documenti, si impone peraltro un

<sup>52</sup> *Kerygmata* = Socrate e Dionisio §27 citato in BONNER, *SMA*, p.14 che adduce il testo edito da F.de MÉLY, C.E.RUELLE, *Les Lapidaires de l'antiquité et du Moyen Âge*, II (*Les lapidaires grecs*), Paris 1882, p.175. Si veda ora l'ed. HALLEUX-SCHAMPS, p.166. Cfr. *SMA* p.41 dove lo studioso nota che il tipo di Poseidon non sembra essere stato usato in gemme che, per la presenza di iscrizioni, si rivelino magiche. Cfr. ora M.HENIG, M.WHITING, *Engraved Gems from Gadara in Jordan. The Saed Collection of intaglio and cameos*, Oxford 1987, nr.39. Nello stesso lapidario di Socrate e Dionisio si menzionano anche gemme con figura di Artemis Teleia (*Kerygmata*= Socrate e Dionisio 30 ed. HALLEUX, SCHAMPS, p.168); cfr. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.179-183 e di altri personaggi del pantheon greco (Atena, Ares, Afrodite). Una discussione più ampia del tema del nostro contributo (*Religione e magia nel mondo tardo-antico: il caso delle gemme magiche*) in MASTROCINQUE (cur.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, pp.243-269.

<sup>53</sup> M.SMITH, *Relations between Magical Papyri and Magical Gems*, in *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International de Papyrologie, Bruxelles-Louvain 1977*, Bruxelles 1979 (*Papyrologica Bruxellensia* 18), pp.129-147, in particolare l'espressione citata alla p.133. Si veda ora l'elenco completo delle menzioni di gemme incise nelle *PGM* e nei principali lapidari, con pregevole commento critico, offerto da A.M. NAGY, *Gemmae magicae selectae. Sept notes sur l'interprétation des gemmes magiques*, in MASTROCINQUE (cur.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, pp. 153-179.

<sup>54</sup> *PGM IV*, 850-929 ed. PREISENDANZ vol. I, pp.102-105; trad. di W.C.Grese in Betz, p.55 s.

<sup>55</sup> Cfr., ad esempio, *PGM IV*, 2943-66 ed. PREISENDANZ, vol. I, pp.166-169; trad. di E.N.O'NEIL in BETZ, p.94. Si tratta di un «rito magico di attrazione mediante insonnia» per il quale si prescrive il modellamento di un cagnolino in pasta di farro o cera che deve essere adeguatamente trattato. Per la discussione del tipo cfr. oltre. La confezione di un anello con gemma è descritta

approfondimento dell'indagine rivolta a individuare corrispondenze non soltanto tra le gemme descritte nei Papiri e quelle a noi pervenute ma tra le raffigurazioni di queste ultime e quelle, non numerose ma significative, presenti sotto forma di disegni, spesso rozzi e «primitivi» nei testi papiracei. Soprattutto utile si rivela il confronto con le frequenti prescrizioni di confezioni di immagini con materiale vario ovvero figure da disegnare per rendere efficace l'intera procedura magica.

Non è possibile in questa sede procedere ad un'analisi dettagliata in questa direzione<sup>56</sup>. Intendiamo piuttosto esaminare più da vicino modalità e fini dei rituali in cui la gemma incisa assume un ruolo importante, ai fini di quella valutazione storico-religiosa del materiale gemmario cui queste brevi riflessioni sono in particolare orientate.

Un primo, decisivo elemento atto a illuminare il significato attribuito a tale materiale nell'orizzonte ideologico degli operatori e dei fruitori delle prassi rituali alla cui illustrazione è preminentemente finalizzata la letteratura delle *PGM*<sup>57</sup>, è offerto dalla cerimonia di consacrazione descritta in *PGM IV*, 1598-1715<sup>58</sup>.

La «τελετή universalmente valida» consiste in una preghiera ad Helios densa di quei toni cosmofici e «aionici» che connotano tanta parte delle sezioni inniche dei Papiri e per i quali si conferma la difficoltà di una netta dicotomizzazione tra componente «religiosa» e «magica» in questa letteratura<sup>59</sup>.

Basti citare le espressioni di apertura di quello che può definirsi un inno di lode della divinità, esaltazione della sua somma potenza diffusa su tutta la natura e in pari tempo trascendente rispetto ad essa, per percepirne l'intreccio inestricabile dei toni e delle finalità, celebrativi per un verso ma per l'altro intesi all'ottenimento di specifici benefici pratici. Questi ultimi, inoltre, sono ritenuti perseguibili attraverso una concentrazione di potere nell'oggetto, la pietra-filatterio che l'operatore reca con sé e sottopone alla prassi rituale, qui interamente risolta nell'esercizio della parola, efficace perché attinge dalla conoscenza dell'essere sommo e dall'enunciazione dei suoi nomi segreti quella forza misteriosa e potente che rifluisce sull'anello e la pietra che ne saranno poi gli autonomi ed altrettanto efficaci veicoli di trasmissione.

«Ti invoco, il più grande fra gli dei, Signore eterno, dominatore del mondo, tu che sei sul mondo e sotto il mondo, potente dominatore del mare, che splendi nel colmo del giorno, che, per il mondo intero, ti levi ad Oriente e ti corichi a Occidente. Vieni qui, tu che ti levi uscendo dai quattro venti, grazioso

nel *PDM XII*, 6-20 trad. di J.H.JOHNSON in BETZ, p.152: «Un anello per procurare lode (o consenso): Prendi un anello di ferro con una pietra bianca che è nella forma di un grappolo [che] cresce come una pianta fresca nell'acqua, essendoci colà [un] demone con la faccia [di] un falco... insieme con la sua coda di serpente, essendovi un copricapo (?) nemes in (?) gli... occhi la cui faccia va a... Scrivi questo nome su di esso... dicendo: "ABRAXAM PHILEN...CHINI...", metti una zampa di leone sotto di esso insieme con un pezzo d'oro; ponili sotto di esso; e mai...esso». Infine, in un incantesimo d'amore si dichiara necessario il possesso di un anello con gemma del tipo più comune nella nostra documentazione: *PDM LXI*, 159-196 - *PGM LXI*, 1-38 ed. PREISENDANZ, vol. II, p.189 s.; trad. di E.N.O'NEIL in BETZ, p.290 s., in particolare lin. 32 s.: «E ogni qualvolta reciterai questa formula, devi avere un anello di ferro con te, sul quale è stato inciso Harpokrates seduto su un loto, e il suo nome è ABRASAX».

<sup>56</sup> Per qualche esempio si veda oltre.

<sup>57</sup> In tal senso si veda J.Z.SMITH, *Trading Places*, in MEYER, MIRECKI, *Ancient Magic*, pp.13-27. Lo studioso individua nel carattere rituale lo specifico dei testi in questione, che costituiscono a suo parere «one of the largest collection of functioning ritual texts, largely in Greek, produced by ritual specialists that has survived from late antiquity».

<sup>58</sup> Ed. PREISENDANZ, vol. I, pp.124-127; trad. di M.SMITH in BETZ, p.68 s. Un'analisi del tema in S.EITREM, *Die magischen Gemmen und ihre Weihe*, in *SymbOsl* 19, 1939, pp.57- 85 .

<sup>59</sup> A.-J.FESTUGIÈRE, *L'ideal religieux des Grecs et l'évangile*, Paris 1932, rist. 1981, in particolare l'Introduzione e le pp.280-307 dedicate ad un esame delle *PGM*. Cfr. anche M.P.NILSSON, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri*, in *Bull.Soc.Roy.*, Lund 48, 1947, pp.59-93, rist. in *Opuscula Selecta* vol. III, Stockholm 1960, pp.129-166. Osservazioni pertinenti sul difficile discrimine fra componente magica e religiosa nella pratica della preghiera, in F.GRAF, *Prayer in Magic and Religious Ritual*, in FARAONE, OBBINK, *Magika Hiera*, pp.188-213.

Giulia Sfameni Gasparro

Agathodaimon, che ti sei dato come salone delle feste tutto il cielo. Io invoco i tuoi nomi sacri, grandi e nascosti, che ti rallegrino di udire. Sotto i tuoi raggi la terra è rifiorida, le piante hanno portato frutto in grazia del tuo riso, al tuo ordine i viventi hanno prodotto altri viventi. Dai gloria, onore, favore, successo e forza a questa pietra con la quale oggi opero la consacrazione (o: il filatterio che io consacro) per NN. Ti invoco, tu che sei grande nel cielo (parole magiche), Sabaoth, Adonai, Dio grande (parole magiche), splendente Helios che brilli su tutta la terra» (fig. 5).

Nella caratterizzazione cosmica della divinità emergono i tratti decisamente solari di essa<sup>60</sup>: definito «il grande Serpente», Helios assume aspetti diversi ad ogni ora del giorno, con corrispondenti nomi e relative forme animali, tutte fortemente qualificate in senso egiziano<sup>61</sup> come del resto risulta essere l'intera prospettiva della preghiera<sup>62</sup>, anche se non mancano nomi e nozioni pertinenti all'ambiente giudaico, secondo lo stile tipico di questa letteratura.

Si noti che per ogni aspetto del dio lo si invoca perchè conferisca potere al filatterio: sebbene sia assente ogni riferimento a eventuali immagini incise sulla pietra, non si può escludere che l'una o l'altra forma evocata della divinità o comunque un'immagine divina concorresse a caricare di *dynamis* l'oggetto consacrato, così come a questo fine evidentemente tende la preghiera medesima e la peculiare accumulazione dei misteriosi nomi divini che ne scandiscono lo svolgimento. Essa si conclude con una formula che, nel sancire l'intera procedura, conferma l'intima sutura delle istanze «devozionali» e «fattua-



FIG. 5 – Gemma in diaspro verde e rosso raffigurante Helios in quadriga (Napoli, Museo Archeologico Nazionale)

<sup>60</sup> Sono ben noti i fondamentali studi di F.Cumont rivolti a indagare i diversi aspetti della «teologia solare» che, maturata nel periodo ellenistico, pervade ampi settori delle culture mediterranee durante i primi secoli d.C. Tra tutti basti ricordare il «classico» saggio intitolato appunto *Théologie solaire du paganisme romain* (Mémoires présentés par des savants étrangers à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, vol. 12), Paris 1909. Il tema, che trova negli ambienti neoplatonici tardi di cui testimonia l'opera di Macrobio la sua espressione più sistematica (cfr. J.FLAMANT, *Macrobie et le néoplatonisme latin à la fin du IVe siècle* (EPRO 58), Leiden 1977), è stato da allora sempre presente all'attenzione degli studiosi del mondo antico. Si ricordano le ampie sintesi di G.H.HALSBERGHE, *The Cult of Sol Invictus* (EPRO 27), Leiden 1972 e di W.FAETH, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden 1995. Ampio spazio è dedicato in quest'ultima opera alla presenza della «teologia solare» nel campo della magia.

<sup>61</sup> Nell'ordine, esse sono: 1. gatto, 2. cane, 3. serpente, 4. scarabeo, 5. asino, 6. leone («nella sesta ora hai l'aspetto di un leone; il tuo nome è BAI SOLBAI, il signore del tempo...»), 7. capra («nella settima ora hai la forma di una capra; il tuo nome è OUMESTOTH. Dai attrattiva sessuale a questo anello [o a questo filatterio, o a questa incisione]»). Seguono le forme: 8. toro, 9. falcone («il tuo nome è PHEOUS PHOOUTH, il loto che emerge dall'abisso...»), 10. babbuino, 11. ibis, 12. cocodrillo.

<sup>62</sup> Il personaggio è invocato, tra l'altro, nei seguenti termini: «Tu sei il grande serpente che cammina in testa di tutti gli dei, tu occupi il primo posto in Egitto, che è anche l'ultimo della terra abitata, tu ti sei generato nell'oceano, Psoi, dio degli dei, tu sei colui che si manifesta ogni giorno, che si corica nel Nord-Ovest del cielo, e che si leva al Sud-Est...».

li» che si rivelano il segno qualificante dei testi delle *PGM* e dell'orizzonte ideologico ivi sotteso, del quale partecipano a pieno titolo i prodotti gemmari di cui ci occupiamo. Si potrà allora ritenere che uno degli aspetti qualificanti, se non il preminente dato distintivo del «magico» sia da identificare appunto in questo vitale intreccio di tensioni verso il trascendente da una parte e il mondano-pratico dall'altra, nella convinzione della trasmissibilità di potere dall'uno all'altro e della capacità di individui «specializzati» ad operare e controllare efficacemente questo «travaso».

«Sì, Signore KMEPH (parole magiche) – conclude il mago<sup>63</sup>–. Io scongiuro la terra e il cielo, la luce e le tenebre, e il grande dio che ha creato tutto, Sarousis, te, Buon Demone che mi assisti, dammi pieno successo in questa pratica per mezzo di questo anello o di questa pietra (πάντα μοι τελέσαι διὰ τῆς χρείας τοῦ δακτυλίου τούτου ἢ λίθου). Quando tu completi (la consacrazione), dici: “Non c'è che uno Zeus Sarapis”»<sup>64</sup>.

Si conferma dunque come anello o pietra sono insieme oggetto della prassi e strumento efficace della sua riuscita e soprattutto dell'esito felice di tutte le azioni e le circostanze per le quali essi sono ritenuti operanti. Se l'enumerazione delle dodici forme divine si accompagna alla richiesta di gloria, onore e forza<sup>65</sup> per l'oggetto, le finalità del suo uso sono indicate o nella forma generale del perseguimento di «successo e gloriosa vittoria»<sup>66</sup> o specificamente di quel «fascino erotico» (ἐπαφροδισίαν) cui tanta parte della procedura magica, all'interno della letteratura in esame e più ampiamente nell'intera prospettiva del mondo antico<sup>67</sup>, risulta indirizzata.

Gli altri esempi di uso di gemme incise forniti dai Papiri, oltre che le formule, i nomi, le immagini e le palindromi presenti negli esemplari noti e nel resto della documentazione relativa, confermano queste finalità, ampliando peraltro la prospettiva in direzione di altri ambiti altrettanto importanti, quali quello della profilassi e cura medica e della divinazione<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> La legittimità di usare questo termine per definire l'operatore del rito, anche in una prospettiva «emica» oltre che in quella «etica», definitoria sul piano interpretativo, discende dalle ricorrenze di esso, e del connesso sostantivo μαγεία ovvero dell'aggettivo μαγικός in alcuni passi, anche se non molto numerosi, della letteratura delle *PGM*. Oltre il testo già citato di *PGM* I, 42-195, relativo alla «Formula di Pnouthis, lo scriba sacro, per acquistare un assistente» (lin. 127 ss.), si possono addurre i seguenti passi contenenti menzioni dei termini in questione: *PGM* IV, 154-285 ed. PREISENDANZ, vol. I, pp.76-81; trad. di E.N.O'Neil in Betz, pp.40-43: Rituale di lecanomanzia; *PGM* IV, 2006-2125 ed. PREISENDANZ, vol. I, pp.134-137; trad. di E.N.O'Neil in Betz, pp.73-75: Formula di attrazione di Pityis; *PGM* IV, 2441-2621. Formula di attrazione ed. PREISENDANZ, vol. I, pp.148-155; trad. di E.N.O'NEIL in BETZ, pp.82-86. Ciascuno di questi contesti, con altri relativi alla medesima tematica, richiede un'analisi specifica non proponibile in questa sede.

<sup>64</sup> La ricorrenza di questa acclamazione, peculiare di un ben attestato filone della religiosità tardo-antica analizzato da E.PETERSON (*Heis Theos*, Göttingen 1926), nelle iscrizioni delle gemme è adeguatamente documentata da C.BONNER, *SMA*, pp.174-176.

<sup>65</sup> Cfr. lin. 1650 s.: δὸς δόξαν καὶ χάριν...δὸς ἰσχὺν καὶ τιμὴν...; lin. 1667 s.: δὸς ἰσχὺν καὶ θάρρος καὶ δύναμιν...

<sup>66</sup> Cfr. lin. 1685: δὸς ἐπιτυχίαν «καὶ» καιρὸς καλόν.

<sup>67</sup> Sulla dimensione erotica dell'attività magica basti rimandare alla recente indagine, relativa all'ambiente greco antico, di Ch.A FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge-London 1999.

<sup>68</sup> Per questo versante della pratica magica in genere, che ne rappresenta del resto una delle più importanti dimensioni, non è possibile ora una discussione dettagliata né fornire un'adeguata informazione documentaria. Basti rimandare all'opera tuttora fondamentale, per la ricchezza del materiale raccolto, di A.BOUCHÉ-LECLERCQ, e ai recenti contributi di S.EITREM, *Dreams and Divination in Magical Ritual*, in FARAONE, OBBINK, *Magika Hiera*, pp.175-187, di R.GORDON, *Reporting the Marvellous: Private divination in the Greek Magical Papyri*, in SCHÄFER-KIPPENBERG 1997, pp.65-92 e di F.GRAF, *Magic and divination*, in JORDAN, MONTGOMERY, THOMASSEN, *The world of ancient Magic*, pp.283-298. Per quanto riguarda l'uso divinatorio della produzione gemmaria in particolare, si veda il contributo di M.MONACA, *Gemme magiche e divinazione*, in MASTROCINQUE (cur.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, cit., pp.135-152.

Nello stesso papiro PGM IV, che è quello che contiene il maggior numero di menzioni di gemme ed anelli con le relative procedure di incisione e d'uso, rivelando pertanto uno specifico interesse per questa classe di materiali da parte del suo redattore e dei suoi fruitori, alla preghiera ad Helios esaminata segue immediatamente il rituale di magia erotica ben noto, definito «Spada di Dardano». Esso configura uno dei pochi ma preziosi esempi di precisa corrispondenza fra la descrizione della scena incisa sulla pietra, dettagliata fin nei minimi particolari, fornita dall'operatore magico<sup>69</sup> e quella contenuta da un esemplare fortuitamente pervenuto fino a noi. R.Mouterde ha infatti pubblicato una gemma rinvenuta in Siria, la quale può ritenersi la quasi perfetta realizzazione del disegno prescritto dal «mago» autore dello  $\Xi\acute{\iota}\phi\omicron\varsigma \Delta\alpha\rho\delta\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon$ <sup>70</sup>. Ora interessa sottolineare come, anche nel caso in esame, la fattura dell'oggetto e la relativa «consacrazione» tipicamente intrecciano una forte preoccupazione di ordine pratico, la quale anzi implica quel carattere aggressivo e violento inerente alla magia erotica, rivolta a soggiogare la persona amata per garantire il potere su di essa<sup>71</sup>, e un'apertura devozionale che si esprime ancora una volta in un inno di carattere cosmo-fico rivolto ad Eros che assume i tratti della somma divinità creatrice<sup>72</sup>. La confezione della gemma, inoltre, si situa in una procedura rituale complessa, che contempla anche un'offerta di sostanze aromatiche bruciate e il modellamento di una statuetta lignea di Eros che, in forza del rito, diviene «assistente» ( $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\delta\rho\omicron\varsigma$ ) dell'operatore, cooperando efficacemente al raggiungimento del suo scopo.

A fini di magia erotica risultano usati anche due anelli con sigilli gemmari già menzionati, dei quali l'uno rappresenta «coccodrilli con il muso rivolto uno verso l'altro»<sup>73</sup>, le cui immagini devono essere

<sup>69</sup> PGM IV, 1716-1870 ed. PREISENDANZ, vol. I, pp.126-131; trad. di E.N.O'NEIL in BETZ, pp.69-71 : «Prendi una pietra magnetica che respira e incidi Afrodite che siede a cavalcioni di Psyche e che con la mano sinistra trattiene i suoi capelli legati in riccioli (ben arricciati). E sopra la sua testa : "ACHMAGE RARPEPSEI"; e sotto Afrodite e Psyche incidi Eros ritto sulla volta dei cieli, che tiene una torcia ardente e brucia Psyche. E sotto Eros questo nome : "ACHAPA ADONAI E BASMA CHARAKO IAKOB IAO E PHARPHAREI". Sull'altro lato della pietra incidi Psyche e Eros che si abbracciano l'un l'altro e sotto i piedi di Eros queste lettere: "sssssss" e sotto i piedi di Psyche: EEEEEEE. Usa questa pietra, quando è stata incisa e consacrata, così: ponila sotto la tua lingua e rivolgilà a ciò che vuoi e dici questa formula: (segue un'invocazione al dio cosmico per l'ottenimento dell'amore della persona desiderata). Su una foglia d'oro scrivi questa spada: "Uno THOURIEL MICHAEL GABRIEL OURIEL MISAEL IRRAEL ISTRAEL».

<sup>70</sup> R.MOUTERDE, *Le Glaive de Dardanos: Objets et inscriptions magiques de Syrie*, in *Mél.Univ.St. Joseph. Beyrouth* 15, 3, Beirut 1930, pp.53-64. Con E.O'Neil (*loc. cit.*, p.69, n.220) si possono addurre anche il contributo di R.REITZENSTEIN, *Noch einmal Eros und Psyche*, in *ARW* 28, 1930, pp.42-87 e la letteratura sul tema ampiamente analizzata da S.BINDER, R.MERKELBACH, *Amor und Psyche*, Darmstadt 1968.

<sup>71</sup> Dopo aver prescritto di incidere su una lamina d'oro la «spada» consistente in una sequenza di nomi angelici di pertinenza giudaica (cfr. sopra n.69), si dichiara: «Possa essere questo un giorno propizio per questo nome e per me che lo conosco e sto indossandolo. Io invoco la forza immortale e infallibile di dio. Assicurami la sottomissione di ogni anima per la quale ti ho invocato» (lin. 1816-1824). Cfr. *ibidem*, lin. 1806-1810: «Rivolgi l'anima di lei NN a me NN, sicché possa amarmi, sicché senta passione verso di me, sicché possa darmi tutto ciò che è in suo potere». Un'illustrazione di questo motivo in J.J.WINKLER, *The Constraints of Eros*, in FARAONE, OBBINK, *Magika Hiera*, pp.214-243.

<sup>72</sup> Per esemplificare questo tema, basti addurre solo le linee iniziali della preghiera : «Io ti invoco, autore di tutta la creazione, che allarghi le tue ali sul mondo intero, tu l'inavvicinabile e l'incommensurabile che aliti dentro ogni anima infondendo la vita e la ragione, che unisci insieme tutte le cose con la tua potenza, primo nato, creatore di tutto, dalle ali d'oro, la cui luce è tenebra, che nascondi i pensieri razionali e ispiri oscura frenesia, tu nascosto che segretamente inabiti in ogni anima; tu generi un fuoco invisibile sostenendo tutti gli esseri animati ...» (PGM IV, 1746-1767).

<sup>73</sup> Cfr. sopra n.54. L'espressione greca:  $\kappa\omicron\rho\kappa\omicron\delta\epsilon\acute{\iota}\lambda\omicron\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\phi\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$  non è del tutto chiara e, come nota E.N.O'NEIL (in BETZ, p.94, n.374) può essere variamente interpretata come «testa a testa» ovvero «coda a coda» o ancora «testa a coda». In ogni caso la presenza di coccodrilli è ben attestata sulle gemme e il documento papiraceo in questione permette di interpretarla, almeno in parte, in funzione appunto della pratica erotica. Ciò forse - come nota ancora O'Neil- in rapporto al dio egiziano Sobek, connesso in alcuni casi con la prostituzione sacra (*loc. cit.*).



imprese su una tavoletta nel contesto di una complicata manipolazione di figure e di oggetti e con invocazioni alle divinità infere Hekate e Kore<sup>74</sup>. Il secondo esemplare è ricordato nel contesto di una formula trasmessa in due versioni, demotica e greca, in cui risulta del tutto prevalente la *facies* egiziana del rituale, con menzione dell'*Agathos Daimon*, di Isis, Osiris e Thot. Non è dunque un caso che la raffigurazione della gemma rifletta uno dei più tradizionali schemi iconografici dell'Antico Egitto, ossia quel «fanciullo sul loto», figura del dio creatore dai tratti decisamente solari che – secondo una consuetudine egualmente radicata – è qui identificato in maniera esplicita con Horos fanciullo, ossia Harpokrates<sup>75</sup>.

Alla dimensione divinatoria dell'attività rituale descritta nelle *PGM* si ricollegano, come già notato, le menzioni di gemme con figura rispettivamente di Sarapis e di Isis sopra illustrate.

Un terzo caso, ancora registrato in quel papiro *PGM IV* che più di ogni altro della raccolta rivela un interesse vivace per questo tipo di materiale «magico», è costituito da una formula che si potrebbe definire diretta a una «contro-divinazione». Si tratta infatti di confezione un sigillo per teschi che non sono utili per l'uso nella divinazione e anche per impedire loro di parlare o provocare altre forme di manifestazione. Tra le altre cose si deve prendere del ferro da un ceppo per la gamba, evidentemente di condannati, lavorarlo al fuoco «e fare con esso un anello che ha inciso un leone senza testa. Fa' che esso abbia, al posto della testa, una corona di Isis, e fai che esso calpesti con le sue zampe uno scheletro (la zampa destra deve calpestare il teschio dello scheletro). Nel mezzo di questo ci sarà un gatto dagli occhi di gufo con le sue zampe su una testa di Gorgone; in un cerchio attorno (a tutti questi?) questi nomi: IADOOR INBA NICHAIOPLEX BRITH»<sup>76</sup>. Sebbene sembri trattarsi di un'incisione da eseguire direttamente sul castone di ferro dell'anello, lo schema iconografico qui evocato trova riscontro nella produzione gemmaria, in cui spesso appaiono animali o personaggi vari che calpestano un cadavere<sup>77</sup>.

Più numerose sono le menzioni papiracee di anelli e gemme che si definiscono finalizzati all'acquisizione di «potere e successo», indicandosi con questa dizione un ventaglio assai ampio se non onnicomprensivo di prerogative dell'oggetto, riconosciuto dotato di una *dynamis* straordinaria, capace di superare ogni ostacolo che si frapponga alla realizzazione delle speranze e delle attese del fruitore, tutte concentrate nel perseguimento di ricchezze e consenso sociale.

<sup>74</sup> *PGM IV*, 2943-66 ed. PREISENDANZ, vol. I, pp.166-169; trad. di E.N.O'Neil in Betz, p.94; testo e trad. anche in G.LUCK, *Magic and the Occult in the Greek and Roman World. A Collection of ancient texts translated, annotated, and introduced*, Baltimore-London 1985, voll. I-II, trad. it. Milano 1997-1999, vol. I, 1997, pp.176-179, n.24. La formula, definita «Rito magico di attrazione tramite insonnia», recita: «Cava gli occhi alla femmina di un pipistrello e poi lasciala libera di volar via viva; con una pagnottella di farro non cotta o con cera vergine modella un cagnolino e metti l'occhio destro del pipistrello nell'occhio destro del cagnolino e, analogamente, l'occhio sinistro nel sinistro. Prendi un ago, infila il materiale magico nella cruna dell'ago e introduci l'ago negli occhi del cagnolino; assicurati che la sostanza magica sia visibile. Butta il cagnolino in una coppa mai usata, attaccaci una tavoletta cui avrai impresso il sigillo del tuo anello che raffigura cocodrilli con il muso rivolto uno verso l'altro, nascondilo in un trivio, ma lascia un segno sul posto per ritrovarlo se mai vorrai recuperarlo. Sulla tavoletta sarà scritto "Ti scongiuro tre volte in nome di Hekate PHORPHORBA BAIBO PHORBORBA: che (nome della donna) perda l'ardore dei suoi occhi o anche che resti insonne e i suoi pensieri non siano rivolti a nessuno, se non me solo (nome). Ti scongiuro in nome di Kore che è diventata signora dei trivii, che è vera madre di (scrivi i nomi di chi vuoi) PHORBEA BRIMO NEREATO DAMON BRIMON SEDNA DARDAR che tutto vede IOPE. Fai che (nome della donna) resti insonne per me per sempre».

<sup>75</sup> Cfr. sopra n.55. Per questa iconografia e i connessi problemi interpretativi si veda la sezione relativa in questa Sylloge.

<sup>76</sup> *PGM IV*, 2125-39 ed. PREISENDANZ, pp.136-139; trad. di M.SMITH in BETZ, p.75.

<sup>77</sup> Esempi di immagini di leone in analogo atteggiamento in C.BONNER, *SMA*, pp.288 s., nn.212-213; p.291 n.225; p.293 n.241. Discussione del motivo e dei suoi paralleli egiziani in H.M.JACKSON, *The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, SBLDS 81, Atlanta 1985, p.90 n.97.

Oltre l'esempio già citato da *PGM XII*, 201-268<sup>78</sup>, ancora due riferimenti all'uso di gemme per l'ottenimento di una sorta di illimitato «potere», il quale peraltro assume connotazioni diverse secondo i casi, sono contenuti in questo medesimo Papiro e altrettanti in *PGM IV*. In quest'ultimo si tratta di gemme recanti l'immagine di Hekate, secondo una tipologia ben attestata nel nostro patrimonio gemmario<sup>79</sup>, la cui funzione risulta per un verso intesa a garantire la riuscita della prassi medesima e per l'altro proiettata all'acquisizione di onnipotenza da parte del suo possessore (*fig. 6*).

La prima ricorrenza del tema interviene all'interno di una *Διαβολή πρὸς Cελήνην*, definita atta ad «agire per ogni cosa ed ogni rito. Poiché essa attrae nella stessa ora, invia sogni, causa malattia, procura visioni oniriche, allontana i nemici quando trasformi la formula come vuoi. Ma prima di tutto sii protetto da un incantesimo di protezione e non accedere al rituale in maniera disordinata e quando la dea è adirata»<sup>80</sup>. Segue la prescrizione per il *φυλακτήριον*, consistente appunto nella pietra incisa, la quale dunque si pone come necessario strumento per la buona riuscita dell'intera prassi. Si dichiara infatti: «Prendi un magnete che respira e modellalo in forma di un cuore, e fai in modo che sia in esso incisa Hekate che sta sul cuore, come un piccolo crescente. Poi incidi la formula da 20 lettere che è tutta vocali e indossalo attorno al tuo corpo. Il seguente nome è quello che è iscritto: AEYO EIE OA EOA OI EOI. Poiché questa formula è completamente capace di tutto. Ma compi questo rituale in una maniera santa, non frequentemente o in maniera leggera, specialmente a Selene. In ogni caso, brucia sopra pezzi di legni di ginepro un'offerta di storace cretese e comincia la formula...». Segue una lunga formula che, secondo lo stile prevalentemente aggressivo delle invocazioni rivolte alle divinità infere, contempla minacce contro una nemica da colpire (*fig. 7*).

I medesimi aspetti aggressivi, con accumulo di minacce rivolte alla divinità nel caso che non siano soddisfatte le richieste dell'operatore magico<sup>81</sup>, intervengono anche nel secondo testo<sup>82</sup> che si presenta come una *Εὐχή πρὸς Cελήνην*. Essa si conclude con la prescrizione di confezionare un *phylakterion*, ossia un incantesimo di protezione, per garantire l'efficacia del rito «Prendi una pietra di magnetite e su di essa hai inciso un' Hekate a tre volti. E fa' che la faccia mediana sia quella di una fanciulla che reca corna, e la faccia di sinistra quella di un cane, e quella di destra quella di una capra. Dopo che l'incisione è fatta, purificala con natron e acqua, e immergila nel sangue di uno che è morto di morte violenta. Poi fa' un'offerta di cibo ad esso e di' la stessa formula nel tempo del rituale».

Totalmente positiva appare la prospettiva in cui si situa l'incisione e la consacrazione-animazione della gemma descritta in *PGM XII*, 270-350<sup>83</sup>, la quale deve essere incastonata in un anello, definito in maniera significativa «Un piccolo anello per successo e favore e vittoria»<sup>84</sup>. Il testo quindi recita: «Esso fa l'uomo

<sup>78</sup> Cfr. sopra p.18.

<sup>79</sup> Si veda la sezione relativa della Sylloge.

<sup>80</sup> *PGM IV*, 2622-2707 ed. PREISENDANZ, vol. I, pp.154-159, in particolare per il passo citato e la descrizione della gemma 2622-2635; trad. di E.N.O'Neil in Betz, pp.86-88.

<sup>81</sup> Su questo aspetto della prassi magica, tipico della tradizione egiziana, si veda S.SAUNERON, *Aspects et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux*, in *Bull.de la Société française d'égyptologie* 8, 1951, pp.11-21. Anche negli amuleti e nelle gemme intervengono formule di minaccia di analogo tenore. Si veda in proposito BONNER, *SMA*, p.23.

<sup>82</sup> *PGM IV*, 2785-2890 (in particolare lin. 2877 ss.), ed. PREISENDANZ, vol. I, pp.160-165; trad. di E.N.O'Neil in Betz, pp.90-92.

<sup>83</sup> Ed. PREISENDANZ, vol. II, pp.76-80; trad. di M.Smith in Betz, pp.163-165.

<sup>84</sup> Analoga finalità è indicata per un anello con gemma incisa menzionato in un Papiro demotico. In un contesto alquanto corrotto, si legge infatti: «Un anello per procurare lode (o consenso): Prendi un anello di ferro con una pietra bianca che è nella forma di un grappolo [che] cresce come una pianta fresca nell'acqua, essendoci colà [un] demone con la faccia [di] un falco... insieme con la sua coda di serpente, essendovi un copricapo (?) nemes in (?) gli... occhi la cui faccia va a... Scrivi questo nome su di esso... dicendo, "ABRAXAM PHILEN...CHINI..."», metti una zampa di leone sotto di esso insieme con un pezzo d'oro; ponili sotto di esso; e mai...esso.» (*PDM XII*, 6-20, trad. di J.H.JOHNSON in BETZ, p.152).



FIG. 6 – Intaglio in agata raffigurante Hekate (Napoli, Museo Archeologico Nazionale)

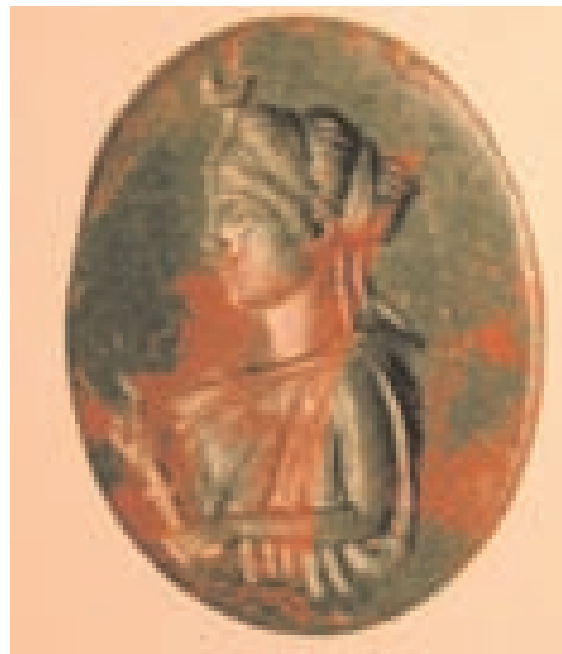


FIG. 7 – Intaglio in diaspro verde e rosso raffigurante Selene (Roma, Museo Archeologico Nazionale)

famoso e grande e ammirato e ricco come può essere, o rende possibile l'amicizia con uomini di tal sorta. Il cerchietto è sempre tuo da usare in maniera corretta e con successo, per tutti gli scopi. Esso contiene un nome ottimo. Helios deve essere inciso su una pietra di eliotropo come segue. Un serpente dal grande corpo nella forma di una corona deve essere (mostrato) avendo la coda nella bocca. All'interno (del cerchio formato dal) serpente fa' che ci sia un sacro scarabeo (scarabeo circondato da) raggi. Sul lato posteriore della pietra devi iscrivere il nome in geroglifici, come i profeti lo pronunciano. Poi, avendo consacrato (l'anello), indossalo quando sei puro. Il mondo non ha nulla di più grande di questo. Poichè quando tu lo hai con te otterrai qualsiasi cosa chiedi a chiunque. Inoltre, esso placa l'ira di signori e sovrani. Indossandolo, qualsiasi cosa tu puoi dire a chiunque, tu sarai creduto, e sarai gradito a chiunque. Ognuno può aprire porte e spezzare catene e rocce, se le tocca con la pietra, cioè la gemma, e dice il nome scritto al di sotto. Esso anche agisce per i demoniaci. Appena lo dai (a uno) da indossare, il demone immediatamente volerà via<sup>85</sup>.

<sup>85</sup> Questo uso esorcistico della gemma trova numerose conferme e corrispondenze negli esemplari noti, che recano formule apotropaiche di vario tipo, talora esplicitamente intese a mettere in fuga i demoni. Esso trova un parallelo famoso nel «sigillo di Salomone» noto a Giuseppe Flavio come potente strumento esorcistico (*Ant. Iud.* VIII, 2, 5, 42-49) e presente in una ricca documentazione, per la quale si veda la sezione relativa al personaggio in questa Sylloge. Aggiungiamo soltanto che l'uso di gemme incise contro la possessione demoniaca è registrato anche nelle *Kyranides*, in particolare in relazione all'immagine di Nemesi (I, 13 ed. KAIMAKIS p.73 s.). Un interessante scongiuro, di chiara origine giudaica, è inciso sulla gemma nr.460 del catalogo di DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.316 s., su cui si veda il puntuale commento di L.ROBERT, *Amulettes grecques*, in JS 1982, pp.3-44, in particolare pp.6-27, rist. in ID., *Opera Minora Selecta. Épigraphie et antiquités grecques*, VII, Paris 1990, pp.465-506. Cfr. anche l'esemplare pubblicato da R.KOTANSKY, *Remnants of a liturgical Exorcism on a Gem*, in *Le Muséon* 108, 1995, pp.143-156. Dello studioso si vedrà utilmente il saggio interpretativo sul tema (R. KOTANSKY, *Greek Exorcistic Amulets*, in MEYER, MIRECKI, *Ancient Magic*, pp.243-277).

Così all'alba ritto dinnanzi al sole, tenendo la pietra ben progettata, benefica, divina, santa, utile, economica, misericordiosa che provvede ai tuoi bisogni, la bella e adatta, (dici)...».

Segue una lunga preghiera che elenca innumerevoli nomi divini cominciando da Iao Sabaoth Adonai Eiloein, notorie denominazioni del Dio ebraico. Tra essi interviene anche la sequenza dei nomi giudaici dei patriarchi Abraham, Isaac, Jacob<sup>86</sup> e il nome che conosciamo anche come quello di uno degli arconti gnostici, Astaphaios<sup>87</sup>. Dopo questa enumerazione, si dice: «Io ho chiamato verso di te, o dio grandissimo, e attraverso di te su tutte le cose, affinché tu possa dare divina e suprema forza a questa immagine e possa renderla efficace contro tutti (gli avversari) ed essere capace di richiamare indietro anime, muovere spiriti, sottomettere oppositori legali, rafforzare le amicizie, produrre ogni (sorta di) profitti, procurare sogni, dare profezie, causare passioni psicologiche e sofferenze corporee e rendere incapaci malattie, e perfetti tutti i filtri erotici. Ti prego, signore, porta a compimento una perfetta consacrazione». Si danno poi indicazioni di tipo astrologico per la recitazione della formula, che deve essere accompagnata da libagioni. Si aggiunge che il nome più grande del dio invocato è Ouphor, concludendo con l'affermazione che quello descritto è il vero rituale per la consacrazione della gemma: pronunciare il nome segreto della divinità, il quale deve essere tenuto nascosto «come un mistero» permetterà, ogni qualvolta sia necessario, di rendere «viventi tutte le immagini modellate e le pietre incise e le statue»<sup>88</sup>.

Il potere del piccolo oggetto, la gemma, risulta dilatato fino ad abbracciare l'intera sfera delle attività e delle aspirazioni umane legate alla prospettiva infra-mondana. La fonte di tale potere è da vedere espressa nella raffigurazione di Helios e dell'*ouroboros* all'interno del quale si pone lo scarabeo, anch'esso tipico animale solare, quale immagine della divinità cosmica che campeggia nella prospettiva illustrata dalla letteratura dei Papiri. È questo dio, dai mille nomi e dall'unico nome segreto affidato alla conoscenza del mago, che infonde nella pietra incisa tutta la sua *dynamis* rendendola veicolo di trasmissione di essa al suo portatore. Si può pertanto comprendere la diffusione dell'uso del materiale gemmario, quale risulta dalla relativa abbondanza degli esemplari di esso pervenuta fino a noi e anche la varietà quasi illimitata dei soggetti rappresentati; ciascuno di essi, infatti, può esprimere uno degli innumerevoli aspetti e le varie prerogative della somma e onnicomprensiva divinità e, pur mantenendo la propria specifica individualità, riconducibile all'una o all'altra delle diverse tradizioni religiose confluenti nell'amalgama «magico», configurarsi di volta in volta come manifestazione di essa. La ricorrenza del «nome universalmente valido Iao Sabaoth» cui spesso si accompagna o con cui alterna quello altrettanto onnicomprensivo di Abrasax, imprime all'una o all'altra immagine il sigillo di quest'unica identità divina, nel quadro della cosmofilia solare che costituisce il tratto distintivo di questa prospettiva ideologica.

<sup>86</sup> Origene è testimone della frequente utilizzazione della triade di nomi dei patriarchi ebraici da parte dei maghi contemporanei, nella formula che invocava «il dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» (*contra Cels.* IV.33). Si veda in proposito M.RIST, *The God of Abraham, Isaac, and Jacob: A Liturgical and Magical Formula*, in *JBL* 57, 1938, pp.289-303.

<sup>87</sup> Si veda, ad esempio, la notizia origeniana sulla comunità gnostica che utilizzava il Diagramma, ossia una complessa raffigurazione del Tutto, noto anche a Celso, la quale denominava appunto Astaphaios l'arconte del terzo cielo (*contra Cels.* VI, 31). Analoga denominazione di uno degli arconti nel Trattato senza titolo del Codice gnostico copto di Nag Hammadi II, 5 (ed. L.PAINCHAUD, *L'écrit sans titre Traité sur l'origine du monde (NH II, 5 et XIII,2 et Brit. Libr. Or. 4926[1])*, BCNH Section «Textes» 21, Québec-Louvain 1995. Si noterà che esso interviene anche nell'unica gemma a nostro avviso sicuramente «gnostica», già ricordata (cfr. sopra n.9).

<sup>88</sup> PGM XII, 317-322: ... δι' οὗ ζωπυρεῖται πάντα πλάσματα καὶ γλυφαὶ καὶ ἔθανα.

Ciò naturalmente non esclude un uso «specializzato» dell'una o dell'altra tipologia gemmaria, come in parte abbiamo già constatato sulla base del referente letterario qui preso in considerazione e come ampiamente risulta dal materiale in nostro possesso, illustrato nelle pertinenti sezioni di questo volume.

Ora aggiungeremo soltanto alcune considerazioni su un aspetto importante di questa specializzazione, quello che forse più di ogni altro ha contribuito alla fortuna della pratica magica in genere e della sua espressione nella produzione glittica in particolare, ossia la finalità medica. Tale aspetto qui interessa nella sua specifica dimensione storico-religiosa, ossia come componente di un quadro relativo non certo alla pratica della medicina scientifica ma piuttosto alla sfera del «sacro», nella sua duplice fisionomia religiosa e magica appunto, che tanto spesso – come si è constatato – interferiscono in una trama inestricabile di rapporti.

Lo scenario del mondo mediterraneo dei primi secoli d.C.<sup>89</sup> appare di fatto caratterizzato, in tutte le sue numerose componenti, da un profondo coinvolgimento delle diverse tradizioni religiose nel tema della salute e della malattia, che tocca il nodo esistenziale più sensibile di ciascuna esperienza umana. Se nel variegato panorama dei culti politeistici trovano particolare sviluppo e favore quelli che offrono garanzie su questo piano, talora collegando insieme istanze iatriche e mantiche, come nel caso di Asclepio<sup>90</sup> e dello stesso Apollo, di Sarapis e di Isis ellenistica<sup>91</sup>, il nuovo messaggio cristiano fin dal suo primo apparire si mostra coinvolto nella problematica della salute<sup>92</sup>, presentandosi il suo fondatore Gesù di Nazareth come potente guaritore, oltre che esorcista<sup>93</sup>. Il tema risulta parimente presente all'attenzione nello stesso giudaismo, a livello popolare e rabbinico (*fig. 8*)<sup>94</sup>.

La sfera del sacro risulta nei più diversi contesti vitalmente interessata, in tutte le sue manifestazioni, alla tematica della salute fisica e della guarigione, in quanto quest'ultima è percepita come problema che, pur avendo un innegabile fondamento «naturale» e la possibilità di trovare soluzione a livello pratico, «scientifico», non si esaurisce nel primo né affida interamente al secondo il soddisfacimento delle sue esigenze. Se a vario titolo e con modalità assai differenti secondo i contesti storico-culturali, frequentemente si attribuisce l'origine della malattia a fattori «sovrannaturali» o meglio all'intervento di entità sovrumane, è soprattutto la guarigione che, nella inadeguatezza dei rimedi scientifici, viene spes-

<sup>89</sup> Le principali tendenze religiose e le loro reciproche interferenze sono vivacemente illustrate nel saggio di R.L.FOX, *Pagans and Christians*, London 1986, trad. it. Roma-Bari 1991, che mette a frutto le esperienze di un filone storiografico ricco di voci, fra le quali basti ricordare quelle di R.REITZENSTEIN, A.-J.FESTUGIÈRE, M.P.NILSSON, A.D.NOCK, E.R.GOODENOUGH e L.ROBERT, per avere la misura dell'impegno della moderna scienza antichistica e storico-religiosa sul tema. Sull'aspetto del «sincretismo», spesso assunto come cifra interpretativa delle esperienze religiose di questo periodo, si vedano gli interventi ad un recente incontro scientifico, editi da C.BONNET, A.MOTTE, *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Roma 1999.

<sup>90</sup> Le fonti letterarie ed epigrafiche che attestano l'ampiezza di diffusione del culto medico di Asclepio in E.J.-L.EDELSTEIN, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, voll. I-II, Baltimore 1944-1945.

<sup>91</sup> Per un'illustrazione dei caratteri peculiari delle due divinità e delle modalità del culto basti rimandare alla recente monografia di R.MERKELBACH, *Isis Regina-Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart-Leipzig 1995.

<sup>92</sup> Per un primo approccio si vedranno utilmente le brevi rassegne di D.W.AMUDSEN, G.B.FERNINGREN, *The Perception of Disease and Disease Causality in the New Testament*, in ANRW II, 37, 3, 1996, pp.2934-2956 e G.B.FERNINGREN, D.W.AMUDSEN, *Medicine and Christianity in the Roman Empire: Compatibilities and Tensions*, in ANRW II, 37, 3, 1996, pp.2957-2980.

<sup>93</sup> Tra l'ampia letteratura sul tema, attualmente oggetto di vivace dibattito, ci limitiamo a ricordare il contributo di G.H.TWELFTREE, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, WUNT 2/54, Tübingen 1993, con buona informazione bibliografica.

<sup>94</sup> Una recente e ben documentata analisi in L.P.HOGAN, *Healing in the Second Temple Period*, Freiburg-Göttingen 1992.



FIG. 8 – Intaglio in diaspro rosso raffigurante Isis, Serapis ed Hekate (Firenze, Museo Archeologico Nazionale)

so ricercata nel livello di quelle potenze efficaci che sono percepite come fondamento della vita umana e cosmica o comunque vitalmente coinvolte e tali da intervenire con efficacia in essa<sup>95</sup>.

Questa problematica è pressoché universale e – nel caso delle culture del Mediterraneo – assai antica. Tuttavia nei primi secoli della nuova era si assiste come ad una concentrazione e quasi un'«esplosione» di essa, che si riflette anche sul piano della pratica magica, la quale anzi, secondo la definizione pliniana, si presenterebbe addirittura come una forma più alta di medicina, in quanto sintesi di *religio* e di *ars mathematica*.

---

<sup>95</sup> Cfr. R.M.GRANT, *Miracles and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952. La letteratura sul tema è così ricca che risulta impossibile addurre qui sia pure i principali titoli. Oltre che alle due monografie di H.C.KEE, *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method*, New Haven 1983 e *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge 1986, 1990<sup>2</sup>; trad. it. *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Brescia 1993, e un breve ma puntuale contributo di R.GORDON, *The healing event in Graeco-Roman folk-medicine*, in Ph.J.VAN DER EIJK, H.F.J.HORSTMANSHOFF, P.H.SCHRIJVERS, edd., *Ancient medicine in its socio-cultural Context, Clio Medica*, Amsterdam-Atlanta 1995, pp.363-374, ci permettiamo di rimandare a un nostro intervento in cui è fornita la principale documentazione: G.SFAMENI GASPARRO, *Tra religione e magia: il confronto tra pagani e cristiani sul tema delle guarigioni miracolose nella testimonianza di Giustino (II sec. d. C.)*, in DAL COVOLO, GIANNETTO, *Cultura e promozione umana*, pp.119-153.

Non è certo possibile ora entrare nel merito di un tema di dimensioni assai ampie, per la molteplicità delle sue componenti e la complessità del relativo dibattito storiografico, che chiama in causa la nozione di «miracolo» con le sue differenziate accezioni in rapporto ai vari contesti culturali e religiosi<sup>96</sup> ma comunque implicante il riconoscimento di un intervento eccezionale delle potenze sovrumane, capace di modificare il naturale corso degli eventi procurando la guarigione. Nell'ambito della cultura greco-romana l'atteggiamento pratico che riflette questa convinzione può essere illustrato da un'icastica espressione plutarchea del *De facie in orbe luna*. Introducendo l'argomentazione sulle varie opinioni relative al «volto della luna», l'autore dichiara che il problema non può essere affrontato con i normali strumenti razionali, ma bisogna percorrere altre vie, come avviene – aggiunge – quando «nelle malattie croniche, si finisce per rinunciare ai rimedi comuni e alle prescrizioni abituali, e ci si rivolge a purificazioni, amuleti e riti incubatori...»<sup>97</sup>.

Se questi ultimi richiamano una pratica assai diffusa nell'ambito dei culti iatromantici greci, dai quali in età ellenistica fu mutuata anche da parte di quelli egiziani, la menzione dei περίαπτα ci riconduce alla sfera magica e contribuisce a illustrare la situazione esistenziale che motiva la straordinaria fortuna e popolarità delle diverse specie di *phylacteria* a carattere medicale in cui si situa tanta parte della stessa produzione gemmaria. Non è necessario qui spendere molte parole sulle diverse tipologie figurative che rientrano nella dimensione profilattica o curativa del materiale in esame, ciascuna delle quali è adeguatamente analizzata nelle pertinenti sezioni di questa Sylloge. Diremo soltanto che una di esse, fra le più significative dal punto di vista iconografico e della soggiacente ideologia, direttamente si collega a quella terza, fondamentale dimensione del fatto magico che Plinio identificava con l'*ars mathematica*, ovvero l'astrologia.

Componente essenziale e pervasiva di tutti i diversi aspetti della vita culturale e religiosa delle società mediterranee, soprattutto a partire dal periodo ellenistico, la compagine articolata delle concezioni e pratiche astrologiche configura una delle direttrici più importanti per la definizione dell'identità dell'ampio arco storico che dalla fine del IV a.C. al V d. C. rappresenta una fase cruciale non solo di quelle società in maniera specifica ma della civiltà umana in assoluto, una volta che in essa si pongono le basi della stessa cultura moderna. Nulla si può aggiungere al magistrale saggio di A.D.Nock volto a illustrare l'intreccio vitale fra dottrine astrologiche e storia culturale per la comprensione del mondo antico e tardo-antico<sup>98</sup> ovvero alla ricostruzione della società egiziana di età ellenistico-romana attraverso la letteratura astrologica operata da F.Cumont<sup>99</sup>. L'attuale rinnovato interesse per questa tematica ha prodotto contributi di ottimo livello scientifico di cui non è possibile discutere in questa sede<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> Una raccolta documentaria utile per una prima esemplificazione del tema in W.COTTER, *Miracles in Graeco-Roman Antiquity. A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*, London 1999.

<sup>97</sup> *De facie in orbe lunae* 920 B trad. it. L.LEHNUS, Milano 1991, p.49; ed. H.CHERNIS, W.C.HELMBOLD, Cambridge-London 1957, p.34 s.: ὡς γὰρ οἱ ἐν νοσήμασι χρόνιοις πρὸς τὰ κοινὰ βοηθήματα καὶ τὰς συνήθεις διαίτας ἀπειπόντες ἐπὶ καθαρμοῦς καὶ περίαπτα καὶ ὀνειρούς τρέπονται.

<sup>98</sup> A.D.NOCK, *Astrology and Cultural History*, in Id., *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, vol. I, pp.493-502.

<sup>99</sup> F.CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles 1937 (rist. Bruxelles 1982).

<sup>100</sup> Ci limitiamo a ricordare due recenti contributi, il primo dei quali particolarmente interessante ai nostri fini poiché inteso a indagare i rapporti fra astrologia e magia (R.GORDON, *Quaedam veritatis umbrae: Hellenistic Magic and Astrology*, in T.ENGBERG-PEDERSEN, L.HANNESTAD, J.ZAHLE, edd., *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus 1997, pp.128-158; D.KONSTON, *Conventional Values of the Hellenistic Greeks: the Evidence from Astrology*, *ibidem*, pp.159-176) e gli Atti di un Colloquio sul tema (AA.VV., *Les Astres. Actes du Colloque International de Montpellier 23-25 Mars 1995*, voll. I-II, Montpellier 1996).

Se la dimensione astrologica della produzione gemmaria è ampia e consolidata, come risulta dall'e-semplificazione offerta da questa Sylloge e dalla relativa introduzione critica, un significato storico-religioso del tutto peculiare si deve riconoscere all'immagine del serpente a testa leonina radiato che tante iscrizioni identificano con il nome di Chnoumis/Chnoubis. I problemi iconografici e le valenze complesse di questa figura sono illustrate a suo luogo. Ora intendiamo notare come tale personaggio e la relativa ideologia contribuiscano a definire la peculiare rilevanza del materiale in esame in prospettiva storico-religiosa, quale prezioso indicatore delle principali istanze spirituali del variegato tessuto sociale dell'età tardo-antica.

Al di là degli elementi desumibili dalle gemme medesime, che spesso accompagnano a questa figura nomi e formule che ne esprimono attributi e funzioni, si possiede una documentazione letteraria relativamente ricca ed espressiva che permette una precisa definizione delle coordinate ideologiche del quadro in cui essa era ritenuta capace di operare efficacemente a beneficio di quanti ne portassero con sé l'immagine incisa sulla pietra. A fronte delle scarse notizie o rapide allusioni relative agli altri tipi rappresentati sulle gemme e al silenzio assoluto delle nostre fonti su quel personaggio dell'Alectorocefalo ovvero Gallo anguipede che pure risulta proporzionalmente l'immagine in esse più frequente, le menzioni relative al serpente dalla testa leonina radiata permettono di percepire senza equivoci la duplice valenza, astrologico-medica, del personaggio. Essa va collocata nel contesto di una tipica, radicata credenza del tempo, ossia la nozione delle «catene» simpatetiche che collegano le diverse componenti del grande Tutto, dai superiori livelli divini e demoniaci ai regni animale, vegetale, minerale, tutti convergenti infine sull'uomo che si conferma fulcro nodale dell'intera prospettiva.

Un'interessante conferma della popolarità del tema nei più diversi ambienti culturali viene da un noto passo del *Contra Celsum* di Origene che registra affermazioni dello scrittore pagano, autore dell'opera anti-cristiana che egli puntualmente confuta. Celso di fatto, in polemica contro la critica cristiana del politeismo, con le sue divinità funzionali legate ai diversi compartimenti cosmici, affermava: «Che in tutte queste cose, anche le più piccole, esista un essere cui è stata assegnata la soprintendenza su di esse, lo si può apprendere dagli Egiziani, secondo i quali trentasei demoni, o specie di dei dell'aria, si sono presi il corpo dell'uomo distribuito in altrettante parti (altri parlano di un numero ancor più grande), e che ognuno di essi ha ricevuto l'ordine di prendersi l'una di tali parti. Ed essi conoscono i nomi dei demoni nella lingua del luogo: Chnumèn, Chnachumèn, Knat, Sikùt, Biò, Erù, Erebiù, Raianor, e quanti altri essi chiamano nella loro lingua: essi invocandoli guariscono le infermità delle varie parti del corpo. Che cosa dunque vieta di onorare questi e tutti gli altri, se uno preferisce stare in buona salute invece che a letto ammalato, ed avere una vita buona piuttosto che misera, e sfuggire – per quanto è possibile – alle torture e ai supplizi?...». E a ciò Origene risponde: «Ora ti prego di considerare nel tuo intimo quale condotta sarà più gradita al Dio supremo...forse la condotta consistente nella completa consacrazione di se stesso a Dio, ovvero quella che risiede nel ricercare con grande impegno i nomi, le potenze e le attività dei demoni, e gli incantesimi, e le piante familiari ai demoni, e le pietre con le iscrizioni in esse incise, corrispondenti alle forme tradizionali dei demoni, sia nel senso simbolico sia in un altro modo qualsiasi?»<sup>101</sup>.

<sup>101</sup> *Contra Cels.* VIII, 58-61: ἡ τὸν περιεργαζόμενον δαιμόνων ὀνόματα καὶ δυνάμεις καὶ πράξεις καὶ ἐπωδὰς καὶ βοτάνας οἰκείας δαίμοσι καὶ λίθους καὶ τὰς ἐν αὐταῖς γλυφὰς, καταλλήλους ταῖς παρατιδομέναις εἴτε συμβολικῶς εἴτε ὅπως ποτὲ μορφαῖς δαιμόνων. Ed. M.BORRET, Paris 1989, pp.304-315; trad. A.COLONNA, Torino 1971, 1989<sup>2</sup>, pp.716-719.



Una concezione siffatta, attestata da numerose fonti<sup>102</sup>, è illustrata con immediatezza nel prologo del *Libro sacro di Hermes ad Asclepio*, trattato che coniuga al dato astrologico appunto un interesse privilegiato per le proprietà curative di piante e pietre, in quanto sottoposte agli influssi di quelle entità «demoniche», i Decani, che presiedono ai dodici segni zodiacali.

Il testo, appartenente al ricco filone della letteratura di carattere scientifico-magico e religioso attribuita ad Hermes Trismegistos, figura di dio-saggio rivelatore di sapienza che coniuga aspetti e prerogative di Hermes e dell'egiziano Thot, cui A.-J. Festugière ha dedicato studi magistrali<sup>103</sup>, si modula secondo lo schema della rivelazione-comunicazione di conoscenze da maestro a discepolo. Il primo dunque, rivolgendosi al secondo, dichiara: «Ho disposto per te, qui sotto, le parti e le forme dei trentasei Decani contenuti negli animali zodiacali, e (indicato) come bisogna incidere ciascuno d'essi e portarli (su di sè) tra l'oroscopo e il Buon Demone e il luogo di investimento (?). Di fatto, porta questo (su di te) e avrai un grande filatterio, poiché tutte le affezioni inviate agli uomini in seguito all'influenza degli astri sono guarite per mezzo loro. Di conseguenza, se tu onori ciascuno (di loro) per mezzo della sua pietra e della sua pianta, e inoltre della sua forma, tu possiederai un grande filatterio; infatti, senza questa disposizione decanica, non c'è più nascita di nulla, poiché è in essa che il Tutto è contenuto».

Segue la descrizione delle figure zodiacali modulate secondo lo schema ben noto del rapporto macrocosmo-microcosmo: esse infatti delineano la figura del cosmo come un macrantropo e tracciano le corrispondenze di ciascun membro di esso con il corrispettivo membro del corpo umano: «Il cerchio zodiacale, dunque, formato in (diverse) parti, membra e armonie, procede dal mondo e si costituisce per parti alla maniera seguente: l'Ariete è la testa del mondo; il Toro (ne) è il collo; i Gemelli, le spalle, il Cancro, il petto; il Leone, il dorso, il cuore e i fianchi; la Vergine, il ventre, la Bilancia i glutei; lo Scorpione, le parti sessuali; il Sagittario le cosce; il Capricorno, le ginocchia; l'Acquario, le gambe; i Pesci, i piedi.

Pertanto, dunque, ciascuno degli animali zodiacali possiede il suo membro e tratta a suo riguardo una certa malattia; e, di conseguenza, se vuoi evitare di soffrire di queste (affezioni), incidi le forme e le rappresentazioni dei Decani stessi sulle pietre e, dopo avervi posto al di sotto la pianta (adatta) e ancora una volta la forma e averne fatto un filatterio, portalo (su di te), grande e beato soccorso per il tuo corpo»<sup>104</sup>.

La corrispondenza di ciascun Decano all'uno e all'altro membro del corpo umano e le relative capacità curative, in rapporto alle piante e alle pietre «in simpatia» con esso sono successivamente illustrate. A proposito del primo Decano del Leone il testo recita: «Questo ha nome *Chnoumos* e come

<sup>102</sup> La breve ma preziosa notizia del *Lessico* di Suida su Giuliano il Caldeo, «il filosofo, padre di Giuliano detto il Teurgo», enuncia icasticamente la connessione funzionale tra demonologia e pratica profilattica quando ci informa che il personaggio aveva composto dei libri *Sui demoni*. E continua, verisimilmente riflettendo il contenuto dell'opera in questione: «Per gli uomini c'è un filatterio per ogni membro, quali i (filatteri) teurgici caldaici» (s.v., ed. A.ADLER, Leipzig 1921, p.641). Ne risulta il congiunto interesse per la variegata sfera d'azione dei *daimones*, spesso connessi con i corpi celesti, e l'esercizio di un'attività magico-medica che, nell'affermare il rapporto fra uno specifico tipo di *phylakterion* e un membro del corpo umano, lascia trasparire una soggiacente melotesia, verisimilmente di riferimento astrale.

<sup>103</sup> A.-J.FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, voll. I-IV, Paris 1942, 1950<sup>3</sup>-1949, dei quali il primo, già ricordato, esamina appunto la componente di tale letteratura relativa all'«astrologia e le scienze occulte».

<sup>104</sup> Ed. J.B.PITRA, *Analecta Sacra et Classica Spilegio Solesmensis parata*, vol. V, 2, Paris-Romae 1888 (rist. Frarnborough 1967), pp.284- 290, in particolare p.284 s.; C.-E.RUELLE, *Hermès Trismégiste. Le livre sacré sur les décans. Texte, variantes et traduction française*, in *RPh* 32, 1908, pp.247-277 (il passo citato a p.250 s.). Analisi del documento in A.-J.FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, pp.139-143.

forma il volto di un leone con i raggi solari e il corpo intero a spirale di un serpente rivolto verso l'alto. Esso regge le affezioni prodotte al cuore. Incidilo sulla pietra (chiamata) agata e, situando al di sotto la pianta (chiamata) piede di leone, racchiudilo in ciò che vuoi e portalo (su di te) astenendoti da uova di passerotti»<sup>105</sup>.

Numerose altre fonti<sup>106</sup>, e in particolare scritti astrologici affini all'opera ermetica in esame<sup>107</sup>, confermano – sia pure nelle varianti del nome – la pertinenza dello schema iconografico dello Chnoumis/Chnoubis delle gemme magiche alla melotesia decanale<sup>108</sup>. Le tavolette zodiacali rinvenute a Grand (Francia) e databili fra il primo e il II sec. d.C. permettono di constatare come il personaggio

<sup>105</sup> Τριεδέκατος δεκανός, λέοντος πρώτος. Οὗτος ὄνομα ἔχει Χνοῦμος, μορφήν δὲ λεοντοπρόσωπον, ἀκτῖνας ἔχων ἡλιακὰς, τὸ δὲ ὅλον σῶμα ὄφειος πυροειδοῦς, ἄνω ἀνατετραμμένου. Κυριεῖται δὲ γενομένων παθῶν περὶ τὴν καρδίαν. Γλύφον οὖν τοῦτον ἐν λίθῳ ἀχάτη, καὶ ὑποθεῖς βοτάνη λεοντοπόδην, κατακλείσκει ἐν ᾧ βούλει, καὶ φόρει ἀπεχόμενος ὡς στρουθῶν (ed. Ruelle 1908, pp.260 s.).

<sup>106</sup> Tra esse appare particolarmente significativo un passo di Galeno, perché dimostra l'interesse di uno dei massimi rappresentanti della medicina scientifica ufficiale per il complesso di nozioni e di pratiche afferenti all'universo mentale in esame. L'autore infatti riferisce la propria esperienza personale, dichiarando: «La testimonianza di alcune autorità attribuisce a certe pietre una qualità peculiare che è attualmente posseduta dal diaspro verde. Indossato come amuleto, esso dà beneficio allo stomaco e all'esofago. Alcuni pure lo pongono in un anello, e incidono in esso il serpente radiato, proprio come il re Nechepsos prescrive nel suo Libro XIV. Io stesso ho fatto una prova soddisfacente con questa pietra. Ho fatto una collana di piccole pietre di questa varietà e l'ho avvolta al collo (proprio? di un paziente?) in una lunghezza opportuna in modo che le pietre toccassero la posizione dell'orifizio cardiaco. Esse sono apparse benefiche anche se non avevano il disegno (γλυφήν) prescritto da Nechepsos Ἰδιότητα δὲ τινες ἐνίοις λίθοις μαρτυροῦσι τοιαύτην, οἷαν ὄντως ἔχει καὶ ὁ χλωρὸς ἱασπις, ὠφελῶν τὸν τε στόμαχον καὶ τὸ τῆς γαστρὸς στόμα περιεπτόμενον. ἐντιθέασί τε καὶ δακτυλίῳ αὐτὸν ἐνιοὶ καὶ γλύφουσιν ἐν αὐτῷ τὸν τὰς ἀκτῖνας ἔχοντα δράκοντα, καθάπερ καὶ ὁ βασιλεὺς Νεχεψὸς ἔγραψεν ἐν τῇ τεσσαρεκαίδεκάτῃ βίβλῳ... Τούτου μὲν οὖν τοῦ λίθου ἀγῶ...». Galen., *De simpl.* 10.19 (XII, 207 ed. KÜHN), citato in C.BONNER, *SMA*, p.54. Cfr. C.W.KING, *The Gnostics and their Remains, Ancient and Medieval*, London 1864, 1887<sup>2</sup>, p.220.

<sup>107</sup> Tra esse basti addurre il trattato di Efestione di Tebe, περὶ καταρχῶν ed. A.ENGELBRECHT, *Hephästion von Theben und sein astrologische Compendium*, Wien 1887, pp.63 s.; ed. PINGREE, vol. I, pp.11-13: i tre Decani del quarto segno dello Zodiaco, quello del Cancro hanno i nomi: Σωθὶς ὁ πρῶτος, εἶτ ὁ δεύτερος, χνοῦμις ὁ τρίτος; i tre Decani del quinto segno, il Leone sono: χαρχνούμις ὁ πρῶτος, ἦπη ὁ δεύτερος, φούπη ὁ τρίτος. Cfr. anche il Trattato περὶ λίθων di Socrates e Dionysius (*Kerygmata* = Socrate-Dionigi 35 ed. HALLEUX, SCHAMP p.170): «Altra pietra di onice, bianca e traslucida interamente, come l'aria. È anche questa una specie di onice. Incidi in essa le spire di un serpente con la protome o la testa di un leone e i raggi. Indossata, questa pietra impedisce assolutamente il dolore di stomaco e, qualsiasi cosa mangiate, digerirete bene. Ma che il portatore non la deponga mai». Il passo è anche in C.BONNER, *SMA* 1950, p.55. Altri testimoni della confezione di gemme per anelli con figura del serpente radiato sono Aetius, *Tetrabiblos* 1 serm. 2 c.36 (*Quidam anulis iaspidem viridem includunt et draconem radios habentem in ipsa sculptum ex praecepto Necepsi regis, qui prosit ventriculo*), e Marcellus 20, 98 ed. R.HEIM, *De rebus magicis Marcelli Medici*, in *Schedis philologiae Hermanno Usener a sodalibus seminarii regi Bonniensis oblatae*, Bonn 1891, p.125, dove si descrive un amuleto nei seguenti termini: *Ad stomachi dolorem remedium physicum sic: in iaspide exculpe draconem radiatum, ut habeat septem radios et claude auro et utere in collo*. Su tutte queste fonti si veda l'articolo ancora valido per l'ampia documentazione di W.DREXLER, s.v. *Knuphis*, in W.H.ROSCHE, vol.II, 1, Leipzig 1890-1894, coll.1250-1264, cui si aggiunge ora il breve ma aggiornato contributo di Z.KISS, s.v. *Chnoubis*, in LIMC III, 1, Zürich-München 1986, pp.272-273; III, 2.

<sup>108</sup> Il Festugière (*Révélation*, vol. I, p.139 n.2), segnala che anche l'astrologo Teucro di Babilonia (c.100 a.C.) «aveva composto un'opera sui Decani, i loro paranolletoni e le loro maschere (πρόσωποι), e anche sulle figure dei Decani da incidere sulle pietre», con rinvio a BOLL, CCAG VII, p.193 e a Porfirio, *Isagoge* 47 (CCAG V, 4, 221,3): ἔγκεινται δὲ τὰ καὶ τῶν δεκανῶν καὶ τῶν παρανατελλόντων αὐτοῖς καὶ τῶν προσώπων τὰ ἀποτελέσματα παρὰ Τεύκρου τοῦ Βαβυλωνίου; cfr. anche Teukros ap. Psellos, *Paradoxa*, p.147, 21 ss. ...εἰς ἐν ἐκάστῳ τῶν ζωδίων τρεῖς κατελεγμένοι δεκανοὶ ποικιλόμορφοι ὁ μὲν κατέχων πέλεκυν, ὁ δὲ εἰς ἄλλο τι ἐσχηματισμένος εἰκόνημα. ὡς εἰ τὰ εἶδη καὶ τὰ σχήματα ἐν δακτυλίῳ ἐγγλύφεις σφενδόνη, ἀποτροπαία σοὶ δεινῶν γενήσεται. Inventario completo di queste tradizioni in W. GUNDEL, *Dekanen und Dekansterbilder*, Hamburg 1936, pp.37-81.

appartenga al quadro, già consolidato in questo periodo, delle speculazioni astrologiche egiziane, ormai profondamente nutrite di apporti caldei e greci ma ancora capaci di imporre le proprie antiche formule iconografiche, con le tipiche connotazioni animali dei personaggi sovrumani<sup>109</sup>.

A noi interessa sottolineare come ancora una volta le gemme riflettano a pieno titolo aspetti e componenti essenziali dell'orizzonte culturale del loro tempo e permettano di cogliere nel vivo della sua operatività la peculiare tendenza del «magico» ad appropriarsi dei più diversi elementi per assimilarli, trasformandoli, all'interno della propria, specifica «visione del mondo»<sup>110</sup>.

## 5. IMMAGINE E DISEGNO COME STRUMENTI ESPRESSIVI DELL'UNIVERSO MAGICO

La tendenza insieme parassitaria e originalmente creatrice di nuove associazioni ideologiche e formali, propria del fenomeno della magia tardo-antica, si manifesta a pieno sul piano iconografico. A fronte di complessi e innovativi schemi iconografici in cui senza dubbio si riconosce una creazione nuova maturata compiutamente in ambienti «magici», di fatto, molto spesso la gemma reca personaggi divini o eroici riconducibili sostanzialmente a iconografie tradizionali dell'uno o dell'altro ambito «religioso», sia esso quello greco, quello romano, più spesso quello egiziano e talora di altri contesti vicino-orientali.

Entrambe queste situazioni si impongono all'attenzione dello storico delle religioni come occasioni importanti di verifica delle categorie definitorie del «magico» e del «religioso», una volta che esse chiamano in causa insieme le linee discriminanti fra i due fenomeni e le profonde e vitali interazioni fra di essi.

Nel primo caso, quello degli schemi iconografici nuovi il cui esempio più eclatante è costituito dal personaggio alectorocefalo e anguipede, per il quale non è possibile trovare alcun parallelo convincente<sup>111</sup>, ma

<sup>109</sup> Per le notizie sulla scoperta e la natura di questi importanti documenti si vedano i contributi editi da J.-H.ABRY, *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule Romaine*, Actes de la Table ronde du 18 mars 1992, Lyon - Paris 1993. In particolare, importanti ai nostri fini, i lavori della stessa Autrice (J.-H.ABRY, *Les diptyques de Grand, noms et images des Decans*, pp.77-111) e di J.C.GOYON, *L'origine égyptienne des tablettes décanales de Grand (Vosges)*, pp.63-76. Lo studioso ritiene che il modello iconografico più prossimo per l'immagine dello zodiaco presente nel dittico di Grand sia costituito dalla tavola astronomica del tempio di Esna, datata dalle iscrizioni dedicatorie dal regno di Vespasiano (69 d.C.) a quello di Settimio Severo (193 d.C.).

<sup>110</sup> Un'ampia trattazione dei problemi connessi alla figura del serpente leontocefalo in H.M.JACKSON, *The Lion*, pp.74-108. Non intendiamo entrare qui nel merito della tesi dell'A., rivolta a dimostrare il rapporto di continuità fra l'immagine e la relativa ideologia pertinenti allo Chnoumos/Chnoubis delle gemme e il demiurgo gnostico Ialdabaoth, concepito anch'egli a testa leonina. Ci interessa piuttosto prendere atto della dimostrazione fornita dallo studioso sull'origine del tipo del serpente leontocefalo in ambiente egiziano, e precisamente in quella sfera di esso attinente alle concezioni astrologiche sui Decani. Sebbene sia difficile stabilire tramite e momenti del processo storico per cui il Decano del segno del Leone ha assunto tale aspetto, ai fini della raffigurazione delle nostre gemme un importante *terminus* è fornito dalla nota stele di Metternich, databile nel IV sec. a.C., che reca sulla faccia di sinistra un'analogia immagine (serpente a testa leonina), anche se non radiata. Una raffigurazione del monumento in A.MORET, *Horus sauveur*, in *RHR* 72, 1915, pp.213-287, in particolare, Pl.VI.

<sup>111</sup> Nessuno degli schemi iconografici noti soccorre per la definizione del processo di formazione di questa singolare figura. Un personaggio umano a testa di gallo è rappresentato in *PGM* XXXVI, 69-101 come complemento di una formula di magia erotica. Esso appare ritto su un cartiglio in cui è l'iscrizione Aberamentho e ai suoi lati è tracciata una sequela di nomi tra cui quello di Seth, che appare essere, con l'equivalente greco Tifone, la denominazione del personaggio invocato nella formula stessa (ed. PREISENDANZ vol. II, pp.164 s.; trad. di E.N.O'NEIL in BETZ, p.270 s.). Tale immagine è stata spesso addotta a confronto dell'alectorocefalo delle gemme. Sui problemi interpretativi pertinenti al personaggio e l'ampia letteratura sul tema si rimanda alla sezione relativa.

che contempla numerosi altri soggetti<sup>112</sup>, si percepisce netta la tipica tendenza del «magico» all'accumulazione di elementi. Si tratta qui in particolare di quelli figurati come, in un processo analogo, nei testi dei papiri e delle iscrizioni gemmarie, si assiste alla sovrapposizione dei dati verbali, quali nomi, appellativi, formule etc. Tali elementi risultano mutuati da diversi ambiti tradizionali, con prevalenza di quelli greco-romano e egiziano per l'iconografia mentre sul versante formulare e dei nomi divini si percepisce una forte componente giudaica<sup>113</sup>.

Nel secondo caso, ossia nella ripresa di iconografie tradizionali, la «mutazione magica» già emerge dall'iscrizione apposta accanto al personaggio ovvero sul retro della gemma; essa, nell'accostare a ogni sorta di figura divina o eroica, da Sarapis a Isis, da Horus e Anubis a Hermes, Zeus, Hekate ed Herakles i *nomina sacra* di Iao, Sabaoth, Adonai, di angeli quali Michael, Gabriel, Souriel etc. e palindromi varie, spesso di netta connotazione solare, rivela una sorta di processo omogeneizzante di ambiti religiosi distinti. Ciò in funzione della peculiare tendenza all'accumulazione di poteri sovrumani atti a garantire l'efficacia dell'operazione rituale compiuta nel nome dei diversi personaggi divini, quale risulta dai papiri magici, ovvero, nel caso specifico della gemma, dell'azione protettiva di essa, spesso a carattere medicale, a beneficio del suo portatore.

L'analisi puntuale di quelle iconografie, quale è stata condotta nei diversi contributi a questa Sylloge, dimostra inoltre come anche gli schemi iconografici tradizionali hanno subito in vario grado quella «mutazione magica» che ne fa dei prodotti parzialmente nuovi o comunque riflesso di una nuova interpretazione delle strutture religiose dei diversi contesti nazionali chiamati in causa dai soggetti raffigurati.

In entrambi i casi evocati, pertanto, si realizza una situazione che trova il suo speculare parallelo nella letteratura dei Papiri magici, sicchè entrambi i tipi di documenti si confermano espressione di un medesimo ambiente ideologico e culturale. Come già accennato, accanto alle specifiche menzioni di pietre incise, di prescrizioni per la loro confezione e consacrazione, si pongono nei testi papiracei gli innumerevoli riferimenti a disegni e figure da tracciare su diversi tipi di materiale (stoffa, papiro, legno)<sup>114</sup>, alla confezione di

<sup>112</sup> Giustamente uno dei massimi conoscitori del materiale gemmario, C. Bonner, sottolinea l'estrema varietà delle tipologie in esso presenti e le continue elaborazioni cui i diversi schemi iconografici sono sottoposti, tanto da renderne molto difficile una precisa catalogazione. Egualmente impossibile appare la distinzione di ambienti artigianali e di «tradizioni» diverse (ellenistiche, egiziane, siriane, iraniche o giudaiche) in questo denso amalgama cui ciascuno poteva liberamente attingere e a cui ciascuno portava il contributo della propria formazione ideologica, religiosa e artistica.

<sup>113</sup> Esaltata al massimo nell'interpretazione di E.R. Goodenough, che addirittura attribuisce all'ambito della magia giudaica tutti gli amuleti recanti i nomi di Iao, Sabaoth, Adonai etc. (E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, II, *The archeological Evidence from the Diaspora*, New York-Toronto 1953, pp.153-295, essa è ritenuta assai limitata per quanto riguarda i PGM da M. SMITH, *Studies in the Cult of Jahweh*, (EPRO 130), II, Leiden 1996, cap. IV *The Jewish Elements in Magical Papyri*, pp.242-256.

<sup>114</sup> Cfr. PGM IV, 2006-2125, ed. PREISENDANZ, vol. I, pp.134-137: Incantesimo di attrazione di Pitys indirizzato a Ostones, il quale si conclude con una serie di prescrizioni relative al disegno di figure quali il dio solare leontocefalo, Hekate e Osiris. «E questa è la figura scritta sulla pelle: Un uomo dal volto di leone che indossa una fascia, che tiene nella mano destra una sferza e su di esso fai esserci un serpente. E attorno alla sua mano sinistra fai che vi sia avvolto un aspide e dalla bocca del leone fai che esca fuori del fuoco. La figura scritta sulla foglia di lino è questa: Hekate con tre teste e sei mani, che tiene le torce nelle sue mani, avendo sul lato destro del suo volto la testa di una vacca, e sul lato destro della testa un cane e nel mezzo la testa di una fanciulla con sandali legati ai suoi piedi. E iscritto in un pezzo di papiro: Osiris vestito come gli Egiziani lo rappresentano» (lin. 2114-2125, trad. di E.N. O'NEIL in BETZ, p.75). PGM XII, 144-162 (per ottenere un sogno): «Disegna il più esattamente possibile su un pezzo di bisso con del sangue di quaglia il dio Hermes in piedi, con un volto di ibis; poi scrivi con inchiostro di mirra il nome e là sopra pronuncia la preghiera» (ed. PREISENDANZ, vol. II, p.67 s.; trad. di W.C. GREASE in BETZ, p.158 s).

statuine (in legno o in cera) di immagini divine e demoniche<sup>115</sup>, accompagnate da formule, *charakteres*, nomi divini, palindromi, *nomina barbara*, al fine di rendere compiuta e efficace l'azione rituale e la recitazione dei formulari di invocazione alle potenze sovrumane. In alcuni casi gli stessi Papiri ci consegnano tali immagini<sup>116</sup> che talora corrispondono, in maniera più o meno precisa, alle iconografie gemmarie<sup>117</sup>.

Ne risulta che anche l'iconografia, soprattutto per i tipi che in tutto o in parte sono delle creazioni nuove dell'universo magico, funziona in esso come strumento parallelo e altrettanto importante rispetto alla parola, scritta o pronunciata. L'immagine dunque ha un ruolo operativo e efficace allo stesso titolo e con medesime finalità dell'enunciato verbale e della scrittura<sup>118</sup>. L'interesse storico-religioso della produzione gemmaria, pertanto, è dato anche dall'essere essa testimone al più alto grado di questa componente peculiare dell'orizzonte magico, contribuendo per tale via a definirne la specificità, in quel movimento alterno di continuità-rottura rispetto alla categoria contigua del «religioso» che sembra caratterizzare il fenomeno.

Tale produzione, con la sua ampiezza di diffusione, assicura la pervasività del tema nei più vari contesti sociali e, meglio che non la sofisticata e culturalmente complessa letteratura dei Papiri, riconducibile senza dubbio ad ambienti specializzati<sup>119</sup>, ha costituito veicolo di trasmissione di nozioni e pratiche magiche, sebbene sia difficile stabilire i livelli di comprensione di esse conseguiti dai loro fruitori.

<sup>115</sup> Per la confezione di statuine basti addurre *PGM* IV, 2359-72 (incantesimo di successo) ed. PREISENDANZ vol. I, p.146 s.; trad. di R.F.HOCK in BETZ, p.81: «Prendi della cera gialla, degli estratti della pianta dell'aria e della pianta della luna, mescola e modella un Hermes, vuoto dalla parte inferiore, che tiene nella sinistra un caduceo e con la destra una borsa. Scrivi su una foglia di papiro ieratico questi nomi e tu lo vedrai agire senza più smettere: "(parole magiche) CHAIOCHEN OUTIBILMEMNOUOTH ATRAUICH. Dai guadagno e successo a questo luogo poiché Psentebeth abita qui". Metti la foglia all'interno, chiudi con la stessa cera e posa l'oggetto al muro, senza che lo si veda, corona l'Hermes all'esterno, sacrificagli un gallo con delle libagioni di vino d'Egitto e accendi davanti a lui una lampada non dipinta al minio». Si veda anche *PGM* V, 370-446 ed. PREISENDANZ, vol. I, pp.134-137; trad. di E.N.O'NEIL in BETZ, pp.107-109 (figurina di Hermes secondo la tradizionale iconografia, con caduceo).

<sup>116</sup> Tale è il caso della figura di Artemis Efesia di cui si rappresenta l'immagine, prescritta dall'incantesimo erotico, in *PGM* LXXVIII, 1-14 ed. PREISENDANZ, vol. II, p.206 s.; trad. di E.N.O'NEIL in BETZ, p.299, con il disegno relativo.

<sup>117</sup> Tra i vari esempi, non numerosi ma molto significativi, si può ricordare quello offerto dal *PDM* XII, 135-46 (*PGM* XII, 474-79) trad. di J.H.JOHNSON in BETZ, p.171 che accompagna ad una formula di scongiuro, frammentaria, una raffigurazione che deve essere dipinta su un papiro nuovo, la quale appare spesso in gemme magiche. Si tratta di una scena di mummificazione in cui, su un letto a forma animale, è posta la mummia dietro la quale sta un personaggio, identificabile nell'imbalsamatore - Anubis. Per analoghe gemme con immagine di Anubis si veda DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.89-103, in particolare il tipo definito «Anubis e la mummia», nn.220-224, pp.97-100. Allusioni alla scena sono contenute in *PGM* VII, 222-249 ed. PREISENDANZ, vol. II, p.10 s.; trad. di W.C.GRESE in BETZ, p.122 s. (richiesta oracolare a Bes invocato come «dio senza testa») e *PGM* VIII, 64-100 (in particolare lin. 100 s.), ed. PREISENDANZ, vol. II, pp. 48-51; trad. di W.C.GRESE in BETZ p.147 s. (idem). Cfr. *SGG* I, 73. Si veda inoltre *PGM* XII, 121-143 ed. PREISENDANZ, vol. II, p.66 s.; trad. di R.KOTANSKY in BETZ, p.157 s. in cui si dà la descrizione di un personaggio a testa umana e quattro ali, del tipo di Bes panteo, da disegnare su una stoffa di lino: «Prendi un pezzo pulito di lino e - secondo i dettami di Ostane - con resina di mirra dipingivi sopra una figura umana con quattro ali, con la mano sinistra tesa all'esterno assieme alle due ali sinistre, e con l'altra mano piegata e con le dita piegate. Sul capo avrà una corona e sul braccio un mantello (e sul mantello saranno ricamate due spirali); al di sopra della testa ci saranno corna di toro e presso i glutei la parte posteriore, fitta di piume, di un uccello. La mano destra chiusa sia appoggiata allo stomaco, e su entrambe le caviglie sia posta una spada puntata verso l'esterno. Sul tessuto scrivi i seguenti nomi del dio e tutto quanto tu desideri che (nome) veda in sogno...». Infine si ricorderà la descrizione della barca solare su cui si poggiano il babuino e il falco, contenuta nel *PGM* XIII, 1 50-170 ed. PREISENDANZ vol. II, p.94 s.; trad. di M.SMITH in BETZ, p.176, la quale interviene spesso nelle gemme con figura di Harpokrates.

<sup>118</sup> La nozione dell'efficacia della scrittura è adeguatamente illustrata da D.FRANKFURTER, *The Magic of Writing and the Writing of Magic: the Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions*, in *Helios* 21, 1994, pp.189-221.

<sup>119</sup> Per la «formazione della tradizione di autorità nei Papiri greci magici» si veda H.D. BETZ, *The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri*, in B.F. MEYER, E.P. SANDERS (edd.), *Jewish and Christian Self-Definition*, III, *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1982, pp. 161-170. Diversa la posizione espressa da R.K. RITNER, *The Religion, Social, and legal Parameters of Traditional Egyptian Magic*, in MEYER, MIRECKI, *Ancient Magic*, pp.43-60 e ID., *Egyptian Magical Practice*, già citato (sopra nota 3).

## 6. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Sembra legittimo riconoscere che la specificità della quantità «magica» quale si riflette nella documentazione pertinente al mondo tardo-antico nelle sue espressioni papiracee e gemmarie, risultanti tuttavia conformi nella sostanza a quanto emerge dal resto della documentazione, sembra definirsi sotto il profilo del rapporto di continuità-rottura rispetto ai parametri del «religioso». Nella capacità di utilizzare gli elementi più diversi appartenenti a patrimoni tradizionali distinti e nell'«invenzione» di nuove espressioni del «sacro», sotto il profilo della rappresentazione figurata e della denominazione, emerge un altro aspetto peculiare di quella «quantità».

A questo riguardo risulta assai proficuo l'apporto recato da un'analisi in prospettiva storico-religiosa delle gemme, con la loro ricca iconografia e la convergente presenza di nomi divini, formule più o meno ampie fino a veri testi di contenuto mitico e di valore rituale<sup>120</sup>. In particolare questo tipo di documenti conferma quella che è riconosciuta da molti interpreti come una componente tipica della dimensione magica, ossia la ricerca di un «potere» atto a influenzare il corso degli eventi cosmici e umani e condizionare in certa misura anche le entità sovrumane. Tale potere è percepito di origine superiore – divina o demonica<sup>121</sup> – come nella stessa sfera religiosa, nella quale pure si prospetta il suo conferimento a certe categorie di uomini, saggi o operatori del sacro di vario tipo e competenza. Tuttavia nella sfera del magico si accentua notevolmente il valore attribuito a tale potere e la possibilità di appropriazione di esso da parte dell'uomo.

Ciò che sembra caratterizzare la prospettiva magica, dunque, è proprio il tono forte che assume questa tensione verso l'acquisizione di potere per agire efficacemente sul piano della realtà esistenziale, con strumenti rituali opportunamente messi in opera e in virtù del possesso di conoscenze segrete, spesso perseguite mediante un periodo più o meno lungo di apprendistato che può assumere caratteri iniziatici<sup>122</sup>. Anche se tale potere è riconosciuto talora come dono divino, rimane una differenza – percepita all'interno delle varie culture convergenti nel mondo tardo-antico come già nella Grecia di età classica – rispetto alle corrispondenti nozioni e agli atteggiamenti rituali pertinenti alla sfera più ampia di cui partecipa l'intera comunità, definibile come «religiosa».

Rimangono naturalmente aperti altri problemi fondamentali per la classificazione dei fenomeni in questione e la definizione storico-religiosa delle rispettive identità. Tuttavia non è irrilevante constatare come anche documenti solitamente ritenuti minori se non addirittura trascurabili come semplice espressione di mode popolari, quali le gemme, possano concorrere alla corretta impostazione di tematiche di ampio respiro storico-religioso. L'uomo o la donna che, a garanzia della propria salute fisica e più generalmente del proprio benessere esistenziale, recava al dito o al collo una gemma con l'immagine dell'una o dell'altra personalità divina o demonica, accompagnata da uno o più nomi «universalmente validi»

<sup>120</sup> Per un'esemplificazione delle iscrizioni e delle formule, numerose e varie, ricorrenti nelle gemme, è sufficiente la documentata trattazione di C.BONNER, *SMA*, pp.167-207. Tra tutti si segnala il caso di una formula liturgica dai tratti nettamente cosmosofici che riecheggia lo stile delle preghiere «aioniche» dei *PGM* (*ibidem*, pp.181-185).

<sup>121</sup> Una breve analisi della tipologia demonica nei testi dei *PGM* nel nostro contributo *Magie et démonologie dans les Papyrus Graecae Magicae*, in *Res Orientales XIII, Démons et merveilles*, Bures-sur-Yvette 2001, pp.1-17.

<sup>122</sup> Cfr. F.GRAF, *Comment devenir magicien? Le rituel d'initiation magique gréco-égyptien*, in *L'Initiation. Actes du Colloque international de Montpellier 11-14 avril 1991*, II, Montpellier 1992, pp.27-35; Id., *The magician's Initiation*, in *Helios* 21, 1994, pp.161-178.

che gli assicuravano quei benefici, certo non si poneva tali problemi. Essi tuttavia, in maniera più o meno consapevole, nell'uso di tali oggetti percepivano di aver compiuto una scelta personale, diversa anche se non totalmente contraddittoria rispetto a quella operata nell'accedere ai luoghi tradizionali del sacro e nel compiersi gli atti ivi prescritti.

Una riprova ci viene da un ambiente religioso quale quello cristiano che per i suoi presupposti teologici più di ogni altro dovrebbe essere immune da «tentazioni» magiche ma che pure storicamente appare, fin dalle sue origini, a vario titolo coinvolto nei suoi diversi livelli sociali in pratiche fortemente caratterizzate in senso magico e di riferimento astrologico. Né c'è bisogno di sottolineare le forti connessioni tra questi due piani, quali le stesse gemme con la loro variegata simbologia astrologica ci confermano.

Al vescovo Agostino, che rimproverava i suoi fedeli perchè essi erano «indagatori delle tavole astronomiche» e facevano ricorso ad amuleti e filatteri in occasione di malattie e disgrazie di vario genere, quelli risposero senza esitazione: «Queste cose sono necessarie per la vita temporale, siamo cristiani in vista della vita eterna; per questo abbiamo creduto in Cristo, affinché ci dia la vita eterna; perché egli non si occupa della vita temporale in cui viviamo»<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> *Haec propter tempus hoc necessaria sunt; christiani autem sumus propter vitam aeternam; propterea in Christum credidimus, ut det nobis vitam aeternam; nam vita ista temporalis in qua versamur, ad curam ipsius non pertinet* (Enarr. in Ps. XL, 3, ed. e trad. di A. CORTICELLI et alii, *Sant'Agostino, Esposizione sui salmi*, I, Roma 1967, Nuova Biblioteca Agostiniana XXV, pp.982-985). Per questa tematica e la relativa documentazione cfr. G.SFAMENI GASPARRO, *Agostino fra etica e religione*, Brescia 1999, pp.75-142.





LE GEMME GNOSTICHE

Attilio Mastrocinque





## 1. LA SYLLOGE

La *Sylloge Gemmarum Gnosticarum* nasce per soddisfare un'esigenza sentita da molti studiosi della cultura ellenistico-romana e che fu espressa da A.D.Nock<sup>1</sup> e da A.A.Barb<sup>2</sup>, il quale auspicava appunto la creazione di un *Corpus Gemmarum Gnosticarum*. E, nella scia di questi due grandi studiosi, anche gli autori della *SGG* si propongono di dare un contributo allo studio delle civiltà antiche, con particolare attenzione alla religione e ai fenomeni sociali.

Le gemme gnostiche o magiche sono, esattamente come i papiri magici, il risultato della collazione moderna di una "classe di materiali" accomunati da una medesima forma di atteggiamento religioso, anche se derivano da correnti religiose e dottrinali differenti. Ovviamente anche il confine che separa le gemme magiche da quelle non magiche è alquanto arbitrario, quasi quanto incerto e soggettivo è il confine tra magia e religiosità "normale"; le controversie sorte durante il processo per magia contro Apuleio dimostrano quanto quel confine fosse incerto e discutibile anche in antico<sup>3</sup>. Ad esempio, ci si potrebbe domandare fino a che punto (cioè in che epoca, a quale livello sociale e presso quali gruppi religiosi) fossero considerate "magiche" le gemme con segni e personaggi astrologici relativi all'oroscopo di una persona<sup>4</sup>, o quelle per proteggersi da qualche malattia. Pertanto potremmo dire che nella *SGG* saranno pubblicate gemme magiche e di interesse storico-religioso, lasciando un qualche margine di arbitrio nella scelta, come hanno fatto la gran parte dei nostri predecessori.

Ci si atterrà ai criteri moderni prevalenti nella scelta delle gemme gnostiche, quali la presenza di iscrizioni magiche o di iconografie esotiche degli dèi, estranee alla tradizione ufficiale e pubblica. Cercheremo però di non entrare nella controversia moderna che oppone studiosi che negano la liceità dell'uso della nozione di "magia" e coloro che la sostengono; basterà in proposito rifarsi all'esistenza di leggi romane contro la magia, che avevano bersagli abbastanza definiti. Anche i Padri della Chiesa avevano in mente qualcosa di abbastanza preciso quando condannavano l'uso di *phylacteria* o *periammata*, termini che designavano tutti gli amuleti, comprese le gemme gnostiche<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Greek Magical Papyri*, in *JEA* 15, 1929, p.232 = *Essays*, I, Oxford 1972, p.194: "...three tasks await accomplishment. First, the proper study of the *vores magicæ*; second, the making of a Corpus of magical drawings in the papyri and an accompanying study of their iconographic bearing; third, the making of a Corpus of the so-called Abraxas gems".

<sup>2</sup> BARB, rec. a Delatte-Derchain, in *Gnomon* 41, 1969, p.307, dove egli auspicava la creazione "einer Sylloge, wenn nicht eines Corpus Gemmarum Gnosticarum".

<sup>3</sup> *Apol. 2: calumniam magiae, quae facilius infamatur quam probatur*.

<sup>4</sup> Cfr. per es. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.395; O.NEUGEBAUER, *A Horoscope-Gem*, in *AJA* 73, 1969, pp.361-362; in generale: O.NEUGEBAUER, H.B.van HOESEN, *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1959.

<sup>5</sup> Augustin., *de Christ. Doctrina* II.20.23; *Constitutiones Apostolicæ* 8.32 (PG 1, 1128-33); decreti di Gelasio: H.LECLERCQ, in *DACL* VI, s.v. *Gélasien (decret)*, p.745; Basilius, *Homil. in Psalm. 45* (PG 29, 417); Gregor.Naz., *De baptismo* (PG 36, 381); Cyrill. Hierosol., *Catechesis* 4.36 (PG 33, 501); Iohannes II Hierosol., *Catech.* 19.8 (PG 33, 501); Severus Antioch., *Homil.* 120 (*Patrol.Orientalis* 29, 79-81); Ps.Athanasius, *Homil. de Virg.* 35-6 Lefort; *Canon Ps.Hippol.* 11; 15 (*Patrol. Orientalis* 31.2, 96-7; 100-1); Shenute, in T.ORLANDI, *A Catechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi*, in *HThR* 75, 1982, p.90. Cfr. Chr.WALTER, *The Intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the Origins of the Iconography of Warriors Saints*, in *Delton tes Archaiol. Etaireias* 15, 1989-90, pp.34-35; D.FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, pp.29; 115-116.

## 2. LA “MAGIA”

Ovviamente nella *SGG* si studierà il fenomeno “magia”, e per questo è necessario precisare che cosa si intenderà qui per “magia”. L’argomento “magia” in questi ultimi anni ha visto una straordinaria fioritura di studi<sup>6</sup>, la quale, oltre a contributi formidabili su argomenti specifici, ha spesso mirato ad una definizione sociologica della “magia”, per cui spesso vengono studiati allo stesso modo i Magi persiani, i sacerdoti egiziani, gli sciamani siberiani, i cartomanti, Circe, Medea e Simon Mago. È necessaria pertanto una definizione storico-culturale della “magia” o, per lo meno, una distinzione sul tipo di quella che separa il Romanticismo storico dal romanticismo perenne, o lo Gnosticismo da qualsiasi forma di gnosi. La magia di cui ci occupiamo è quella del mondo ellenistico-romano, al cui interno si è elaborata quella specifica nozione di “magia” che la cultura europea ha poi ereditato<sup>7</sup>, attraverso il tramite del Cristianesimo e dell’atteggiamento repressivo contro la magia tipico dell’ultimo secolo dell’impero. Noi europei definiamo “magico” tutto ciò che assomiglia a ciò che il mondo ellenistico-romano definì come tale. Certamente non è facile precisare quale fu la nozione ellenistico-romana di magia, ma si potrebbe dire, con un buon margine di approssimazione, che essa definiva un fenomeno nato dalla diffusione delle pratiche religiose dei sapienti orientali – soprattutto Magi e Caldei, o, più in generale, i sacerdoti di quello che precedentemente era stato l’impero persiano<sup>8</sup>, o che pretendevano di esserne gli eredi – i quali si richiamavano alle tradizioni orientali e che erano ben addentro nella cultura greca. Essi avevano elaborato nuove sintesi dottrinali derivanti dalla reciproca conoscenza delle tradizioni orientali, egiziane e greche, e tramandavano il loro sapere attraverso rivelazioni iniziatiche private e talora ispirate alle iniziazioni dei misteri greci. Il loro sapere metteva a frutto le proprietà occulte delle sostanze naturali, direttamente o facendo intervenire divinità e demoni grazie all’uso di simboli, nomi segreti ed incantesimi<sup>9</sup>. Pochissimi di loro, convinti di avere una missione divina, cercarono di passare nella sfera del pubblico.

## 3. LE GEMME COME STRUMENTI DEI MAGHI

Le gemme gnostiche sono una classe di materiali creata dagli studiosi moderni, anche se certamente con buone ragioni. Ma si tratta pur sempre di una giustapposizione di oggetti che avevano scopi diversi, dislocati variamente nel tempo, nello spazio geografico e nel tessuto sociale. In un lapidario latino, quello di Damigerone ed Euax, è specificato, ad esempio, che bisognava scegliere iconografie diverse per le gemme, a seconda che fossero destinate ad un libero, ad un liberto o ad uno schiavo. Ma, come vedremo, la differenziazione può essere anche più sostanziale.

<sup>6</sup> Citeremo soltanto, oltre alla monografia di F.GRAF, *La magie dans l’antiquité*, Paris 1994, i recenti volumi miscellanei *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, edd. C.A.FARAONE, D.OBBINK, New York - Oxford 1991; *Ancient Magic and Ritual Power*, edd. M.MEYER, P.MIRECKI, Leiden, New York, Köln 1995; *Envisioning Magic. A Princeton Seminary and Symposium*, edd. P.SCHÄFER, H.G.KIPPENBERG, Leiden-New York-Köln 1997.

<sup>7</sup> Cfr. P.XELLA, a cura di, *Magia. Studi in memoria di R.Garosi*, Roma 1976.

<sup>8</sup> A conferma di ciò, si può aggiungere, e *contrario*, che la nozione di magia non si sviluppò per definire le attività di druidi, aruspici o altri sacerdoti di ambito occidentale, né essa aveva rapporto con gli dèi del settore occidentale dell’impero romano, bensì con quelli dell’area che era stata achemenide, e poi seleucidico-tolemaica.

<sup>9</sup> Un perfetto esempio è costituito dal mago gnostico Marco, che usava i trucchi svelati in un libricino di Anassilao di Larissa verso la fine del I sec. a.C., ma insieme proclamava la sua natura divina ed eterna: *Iren.*, *Adv.haer.* I.13.1.

Plinio il Vecchio permette di riconoscere una classe di intagli, quella su asce preistoriche in pietra, che non riguardava un pubblico normale, ma gli stessi maghi, i quali se ne servivano per vincere città e flotte o per pratiche divinatorie<sup>10</sup>. Si conoscono, in effetti, alcuni esemplari di simili asce<sup>11</sup> (fig. 2). Ci sono poi intagli su pietre rotondeggianti non sagomate artificialmente, come nel caso degli “autoglifi” (pietre sulle quali la natura ha disegnato un qualche soggetto)<sup>12</sup>, che avevano potere di per sè, o dei betilli, cioè le pietre cadute dal cielo. Certe pietre sideriti poi, avvolte come bambini in fasce, si mettevano a parlare in modo profetico<sup>13</sup>. Si credeva che le pietre possedute dai maghi potessero rompere catene e rocce, o cacciare i demoni<sup>14</sup>. Certe pietre oblunghe si diceva venissero portate al mago da un falco marino nel corso di un rito iniziatico<sup>15</sup>. C'erano poi anelli per “sigillare” coppe ricavate da crani, in modo da renderle profetiche<sup>16</sup>. Strumenti degli specialisti del sacro, forse di teurghi<sup>17</sup>, erano anche le sfere magiche: oggetti in pietra, talora in cristallo<sup>18</sup>, con scritti, figure e simboli magici incisi<sup>19</sup>.

Una fra le specialità dei teurghi era anche quella di animare le statue degli dei, in modo da renderle prodigiose e profetiche<sup>20</sup>; a tale scopo essi si servivano anche di pietre dure incise che venivano poste dentro le statue<sup>21</sup>. Nei loro riti i maghi talvolta costringevano gli dèi o i demoni ad esaudire i loro desideri attraverso minacce o “torture”, che rievocavano miti come quello dello smembramento di Osiris da parte di Seth; e le rare gemme raffiguranti un dio mutilato, in genere acefalo, erano probabilmente destinate ad operazioni magiche del genere<sup>22</sup>, e dunque forse non erano destinate a persone qualsiasi.

<sup>10</sup> N.h. XXXVII.135: *ceraunia, nigrae rubentisque similes eas esse securibus ... urbes per illas expugnari et classes; baetulos vocari; quae vero longae sint, ceraunias. Faciunt et aliam raram admodum, magorum studiis expetitam, quoniam non aliubi inveniatur quam in loco fulmine icto.* N.h. XXX.14: *ut narravit Ostanes, species eius (scil. ‘magices’) plures sunt: namque ex aqua et sphaeris et aere et stellis et lucernis ac pelvibus securibusque et multis aliis modis divina promittit.*

<sup>11</sup> Cfr. A.MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo. (Il Mitraismo e la magia)*, Roma 1998, cap.V.

<sup>12</sup> Cfr. J.BIDEZ, *Plantes et pierres magiques d'après le Ps.Plutarque, de fluviis*, in *Mélanges offerts à M.O.Navarre*, Toulouse 1935, pp.35-36.

<sup>13</sup> *Orphei Lithica* 360-87; *Orphei lithikà kerygmata* 16.5, pp.101-3 e 157 Halleux-Schamp; Tzetz., *Posthom.* 574; cfr. J.SCHAMP, *Apollon prophète par la pierre*, in *Rev.Belge de Philol. et Hist.* 59, 1981, pp.29-49.

<sup>14</sup> PGM XII, 279 ss.; *Kyranides* I.24, p.107 Kaimakis. Per esempio, Ios., *A.I.* VIII.2, racconta che il mago Eleazar, davanti a Vespasiano, operò un esorcismo grazie ad un anello contenente una radice prescritta da Salomone.

<sup>15</sup> PGM I.67 e 144 ss.

<sup>16</sup> PGM 2125-39: anello raffigurante un leone che, al posto della testa ha la corona di Iside e schiaccia con la zampa il cranio di uno scheletro, in mezzo tra questi un gatto dagli occhi di civetta che afferra la testa della Gorgone; sulla gemma con analogia iconografia cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, pp.32-34; 92-94.

<sup>17</sup> Cioè filosofi platonizzanti seguaci delle dottrine dei Caldei e della magia.

<sup>18</sup> Cfr., in particolare, il prisma cristallino, che forse serviva per catoptromanzie, edito da W.W.BRASHEAR, *Magica Varia, Papyrologica Bruxellensia* 25, Bruxelles 1991, pp.80 ss.

<sup>19</sup> A.DELATTE, *Études sur la magie grecque, I. Sphère magique du Musée d'Athènes*, in *BCH* 37, 1913, pp.246-78; A.NAGY, *Pilula crystallina*, in *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* 73, 1990, pp.11-19. Sulle sfere magiche dei teurghi, o *iynges*, cfr. Psellus, *Opusc.* 38 (*Philosophica minora*, II, ed. D.I.O'Meara, p.133).

<sup>20</sup> Procl., in *Tim.* I.51.25; III.155.18; in *Crat.* 19.12; *Theol.Plat.* I.28, p.70; cfr. R.DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, tr.it., Firenze 1959, pp.352; 356-357.

<sup>21</sup> *Corpus Herm. Asclepius* III.24; 37-38; PGM IV, 3142: magnetite a forma di cuore; cfr. IV, 2630: magnetite a forma di cuore raffigurante la luna e 20 vocali. Esistono alcune gemme magiche a forma di cuore raffiguranti Thoth a forma di ibis (BONNER, *SMA*, pp.266-7, D 80-82; cfr. anche l'esemplare in G.BEVILACQUA, *Antiche iscrizioni augurali e magiche dai codici di Girolamo Amati*, Roma 1991, p.21, tav. III, 1), che D.WORTMANN, *Kosmogonie und Nilflut*, in *BJ* 166, 1966, pp.97-98, ha ricondotto alla credenza egiziana secondo cui Thoth era il cuore di Rê. In PGM XIII, 174 Hermes è detto Νόυς κατέχων καρδίαν (“Intelletto che possiede il cuore”); in V, 400: ἐνκάρδιε (“che stai nel cuore”); Horapollon, *Hierogl.* I.36 afferma che l'ibis era il geroglifico che rappresentava il cuore, trattandosi dell'animale di Hermes, “signore di ogni cuore”; cfr. B.VAN DE WALLE, J.VERGOTE, *Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon*, in *Chr.d'Ég.* 35, 1943, p.69, ove ulteriori dati.

<sup>22</sup> Cfr. A.DELATTE, *Études sur la magie grecque, V. ΑΚΕΦΑΛΟC ΘΕΟC*, in *BCH* 38, 1914, pp.189-249.



FIG. 9 - Intaglio in quarzo ialino raffigurante Harpokrates (Palermo, Museo Archeologico Regionale A.Salinas).

#### 4. LE GEMME COME AMULETI

Una tra le più antiche testimonianze sulle gemme che noi definiamo magiche, si trova in Plinio il vecchio, secondo il quale a Roma si era diffusa anche presso gli uomini la moda di portare anelli con l'immagine di Harpokrates (fig. 9) e degli dèi egizi<sup>23</sup>. Qui Plinio sta parlando di anelli di gusto esotico che potevano essere portati da chiunque. Il giurista d'età augustea Ateio Capitone<sup>24</sup>, ricostruisce la storia dell'uso degli anelli a Roma, per sostenere l'empietà delle immagini divine incise sugli anelli<sup>25</sup>, e ricorda che in tempi recenti s'era diffuso l'impiego di pietre preziose intagliate, cosicché l'anello passò dalla destra alla sinistra, perché era diventato ingombrante.

La gran parte delle gemme magiche è costituita da piccoli amuleti di pietra dura da montare su anelli, su collane o da portare addosso in altro modo, dotati di due facce levigate, incise su uno o su entrambi i lati, talora anche sullo spessore. Sia i

papiri magici, sia i lapidari antichi attestano che le gemme venivano montate in oro o in altro metallo; effettivamente ci sono esemplari di gemme entro montature<sup>26</sup>. A differenza dalle gemme normali, quelle magiche in genere erano consacrate da sacerdoti o maghi con riti appropriati<sup>27</sup>, e non avevano immagini o iscrizioni incise alla rovescia, per ottenere impronte, ma erano destinate ad essere guardate così com'erano. Salvo eccezioni<sup>28</sup>, non si trattava mai di cammei (cioè incisioni in bassorilievo), ma di incisioni

<sup>23</sup> N.h. XXXIII.41: *Harpocraten statuasque Aegyptiorum numinum in digitis viri quoque portare incipiunt*. Concorda con la testimonianza pliniana la documentazione delle circa 4.000 impronte gemmarie da Cirene databili grosso modo tra il I sec. a.C. e il I-inizi II d.C. (G.MADDOLI, *Le cretule di Nomophylakion di Cirene*, in ASAA 41-42, 1963-64, pp.39-145), fra le quali ci sono immagini di Harpokrates, Isis lactans e Sarapis.

<sup>24</sup> In Macrob. VII.13.11-16.

<sup>25</sup> Gli scritti attribuiti a Pitagora proibivano parimenti l'uso di anelli con immagini di dèi: Diog.Laert. VIII.7; Iambl., *Vita Pyth.* 84.

<sup>26</sup> Cfr. il gallo anguipede montato su collana d'oro, trovato in una tomba a Polis tis Chrysochou, presso l'antica Marion di Cipro: P. DIKAIOS, *Archaeology in Cyprus 1959-1961*, in *Archaeological Reports for 1961-1962*, fig.28; V.KARAGEORGHIS, *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques à Chypre en 1960*, in BCH 85, 1961, pp.259-260, fig. 5; A.PIERIDES, *Jewellery in the Cyprus Museum*, Nikosia 1971, pp.48-49, tav.XXXIII (II-III sec. d.C.); o le quattro gemme montate come pendenti trovate a Byblos: M.DUNAND, *Fouilles de Byblos*, I, p.44, pl.CXXXVII, nn.1248-1251.

<sup>27</sup> Sulla consecrazione (ἀφιέρωσις ο τελετή) cfr. per es. PGM IV, 1617 ss.; 1716 ss.; 1743 s.; XII, 16 ss.; 201 ss.; VII, 579 ss.; Socrates et Dionysius (p.173 Halleux-Schamp) § 43; cfr. S.EITREM, *Die magischen Gemmen und ihre Weihe*, in *Symb.Osl.* 19, 1939, pp.57-85; A.FESTUGIÈRE, *Amulettes magiques*, in CPh 46, 1951, pp.82-3. Nel trattato arabo di magia astrologica *Ghāyat Al-Hakīm (Lo scopo del Sapiente*, composto in Spagna verso la fine del X secolo - inizi XI), noto piuttosto come *Picatrix (Picatrix. The later version of the Ghāyat Al-Hakīm*, ed. D.Pingree, London 1986) sono nominati molti tipi di talismani ed è precisato in quali congiunzioni astrali realizzarli. Il trattato derivava da testi di tipo ermetico di epoca tardo-antica.

<sup>28</sup> Cfr. A.A.BARB, *Three elusive Amulets*, in JWCJ 27, 1964, pp.1-9.

incuse. La forma più comune delle gemme è quella tronco-conica ovale, ma sono frequenti anche le forme lenticolari biconvesse (specie per l'immagine di Chnoubis); altre forme sono più rare. Stranamente gli scarabei sono rarissimi, anche se nelle ricette magiche essi sono nominati ripetutamente<sup>29</sup>. Le pietre più usate sono i diaspri (verde soprattutto per l'immagine del gallo anguipede, rosso per molti dèi egizi, nero per Osiris e Serapis, giallo per le gemme uterine), le agate e le corniole, l'ematite (per le gemme uterine e per altri amuleti medicali) (fig. 10), la magnetite (per gli amuleti amorosi), il cristallo, l'ametista ed altre pietre trasparenti, il prasio verde (per Chnoubis).

Le gemme magiche sono nominate in moltissimi testi antichi e, in particolare, nei papiri magici<sup>30</sup>, nei lapidari<sup>31</sup> e nelle opere di medicina. Tali gemme, fino all'epoca delle durissime leggi del IV secolo contro la magia, non avevano un carattere segreto, né erano proibite dallo Stato o dalla tradizione. Basti pensare al fatto che molte iconografie magiche ritornano anche sulle monete di Alessandria d'Egitto in epoca imperiale.

Tra le varie pietre, gli autori antichi distinguono spesso quelle dotate di *pneuma*, cioè "animate", fra le quali erano, in particolare, la magnetite e la siderite, evidentemente per le loro capacità magnetiche<sup>32</sup>. In antico, oltre a queste e ad altre pietre, si usavano spesso pietruzze ed ossicini presi da animali, come testimoniano i papiri magici e soprattutto i lapidari, specialmente le *Kyranides*. Ad esempio, dallo zocco-



FIG. 10 - Gemma in ematite raffigurante l'utero sopra una chiave.

<sup>29</sup> PGM V, 239-46: scarabeo in pietra verde, con foro passante, raffigurante Isis; XIV, 636 ss.; *Lapidarium Socratis et Dionysii* 26, p.166 Halleux-Schamp: scarabeo di smeraldo con immagine di ibis; *Lapidarium Damigeronis* VI, p.241 Halleux-Schamp: scarabeo in smeraldo raffigurante Isis stante; la pietra viene perforata e vi si fa passare una fibula. Per la documentazione archeologica: A.A.BARB, *Magica varia*, in *Syria* 49, 1972, pp.367-370; P.ZAZOFF, *Die antiken Gemmen*, München 1984, p.355; cfr. anche, oltre agli scarabei citati da questi autori: R.WUENSCH, *Sopra uno scarabeo con iscrizione greca*, in *BCAR* 27, 1899, pp.294-299; A.MILIOTTI, *Description d'une collection de pierres gravées qui se trouvent au cabinet impérial à St.Petersbourg*, I, Vienne 1803, p.88.

<sup>30</sup> Cfr. per es. PGM IV, 2880-90: ematite con Hekate a tre facce, una di donna cornuta, una di cane, una di capra; XII, 270-350: eliotropio raffigurante uno scarabeo radiato entro un *ouroboros*; LXI, 29-30: anello di ferro con Harpokrates sul lato accompagnato dal suo nome: Αβρααξ.

<sup>31</sup> Per i più importanti di essi, oltre alla vecchia (ma in parte insostituibile) edizione dei Lapidari greci a cura di de Mély e Ruelle, ora si dispone dell'edizione *Belles Lettres* dei Lapidari orfici, di quelli di Socrate e Dionisio e di Damigerone ed Evax, a cura di Halleux e Schamp, nonché dell'edizione delle *Kyranides* a cura di Kaimakis. Cfr. M.WELLMANN, *Die Stein- und Gemmenbücher der Antike*, (Quellen und Stud. zur Gesch. der Naturwiss., IV.4), 1935. Il *Picatrix* è poi una fonte utilissima di descrizione di talismani d'ogni genere, anche se non è facile stabilire quali risalissero all'antichità e quali fossero risultato di innovazioni arabe medievali; cfr. H.R.KAHANE, A.PIETRANGELI, *Picatrix and the Talismans*, in *Romance Philology* 19, 1966, pp.574-593. Anche il *de fluviis* pseudo-plutarco fa parte di questo genere di letteratura. Nei papiri ci sono ricette o disegni che, anche se non riferiti a gemme, pur sempre ritraggono dèi che conosciamo dalle gemme: PGM XII, 121-143: descrizione del dio Pantheos con quattro ali e coda d'uccello, il quale è identificato qui con Osiris; XXVI, dopo la linea 101: disegno di divinità in armi alectorocefala, paragonabile al gallo anguipede delle gemme; IV, 2113: nume leontocefalo con bastone sul quale è attorcigliata una serpe.

<sup>32</sup> Cfr. A.A.BARB, "Lapis Adamas", in *Hommages à Marcel Renard*, I, Bruxelles 1969, pp.67-82; part. p.69 e n.6. Secondo Philo, *FGH* 790, F2, 23, le pietre animate (*empsychoi*) furono inventate da Uranos. È significativo che l'ambra, che pure aveva la capacità di accumulare elettricità statica e attirare oggetti leggeri, non avesse alcun ruolo di rilievo nei lapidari e, ancor meno, nella produzione delle gemme gnostiche. Evidentemente questo materiale era estraneo alle culture orientali che produssero lapidari e gemme (ma non lo sarà più nei lapidari arabi). Come eccezione si segnalerà la lunga iscrizione magica su gemma in ambra descritta da Ch.Th.de MURR, *Description du cabinet de Monsieur Paul de Praun*, Nurenberg 1797, pp.351-352 = *SGG* I, 409; cfr. forse anche *CIL* VIII, 22658, 33.

lo d'asino si ricavano anelli che salvavano gli indemoniati, e dal corno di rinoceronte amuleti contro i demoni<sup>33</sup>. Ma questi amuleti, al pari dei moltissimi realizzati in metallo e in altri materiali deperibili, non sono pervenuti fino a noi, e neppure possiamo riconoscere le pietre grezze usate come amuleti<sup>34</sup>.

Non si deve certo credere che tutte le gemme fossero incastonate su anelli, e a provare ciò bastano le grandi dimensioni di parecchie gemme gnostiche. Certamente gli anelli erano strumenti magici molto diffusi. Nell'*Incredulo*, Luciano<sup>35</sup> racconta di un tale a cui era apparsa una Hekate dalla testa di Medusa e che l'aveva respinta capovolgendo la pietra del proprio anello, forse per mostrarle il nome segreto o il simbolo di qualche dio. In un papiro magico demotico<sup>36</sup> colui che celebra il rito si fa forte dicendo: "Perché è Osiris colui che è nella mia mano", probabilmente facendo riferimento ad un amuleto raffigurante questo dio e il suo nome. Avere con sé una gemma magica significava gestire il potere della divinità raffigurata, dalla quale in genere si sperava di ottenere favore (*charis*), vittoria e successo (*nike*), salute (*hygieia*). Immagini, nomi veri<sup>37</sup> e segreti, simboli divini facevano sì che le gemme partecipassero della natura stessa del dio e pertanto ne condividessero i poteri. I sapienti orientali, a partire circa dal II-I secolo a.C.<sup>38</sup>, avevano studiato i principi di *sympatheia* e *antipatheia* che legavano o dividevano oggetti, animali e piante; sulla base di questi principi sono stati concepiti gran parte dei lapidari e degli altri trattati sulla natura di epoca imperiale. I medesimi principi permettevano di operare anche nei confronti degli dèi; tuttavia di quest'ultimo aspetto degli studi non conosciamo molto, sia perché esso costituiva un livello di conoscenza riservato agli iniziati, sia perché i libri che ne trattavano erano soggetti a pubblica condanna e certamente finirono sul rogo<sup>39</sup>.

Con le gemme, e specialmente con gli anelli, si cacciavano i demoni e i fantasmi<sup>40</sup>, e l'atto di sottometerli al dio raffigurato nell'anello era definito talora dal verbo *σφραγίζω*, "io sigillo". Su una sardonica del Kunsthistorisches Museum di Vienna, ad esempio, si legge: *διαφύλαξον τὸν φοροῦντά σου τὴν ἅγιαν σφραγίδα* ("proteggi colui che porta il tuo santo sigillo")<sup>41</sup>.

In ambito cristiano, era diffusa la consuetudine di portare addosso, dopo il rito battesimale, amuleti o lamine contenenti formule esorcistiche<sup>42</sup>.

Possedere una gemma magica era, per certi aspetti, come gestire in privato un tempio portatile, e ciò permetteva di ottenere favori personali dagli dèi, attraverso preghiere e riti. La magia, in generale, è una

<sup>33</sup> *Kyranides* II.34, p.168 Kaimakis.

<sup>34</sup> Ad esempio, lo Ps.Plut., *de fluv.* 20 dice che le levatrici applicavano una pietra aetite (cioè contenente un'altra pietruzza all'interno) sulla partorienta, che non avrebbe così patito dolori.

<sup>35</sup> *Philopseudeis* 24.

<sup>36</sup> *Papyri demoticae magicae* XIV, 580 (p.227 Betz); cfr. *Papyri demoticae magicae* Suppl., p.330 Betz 1992<sup>2</sup>.

<sup>37</sup> *Onomata physikà*, come venivano chiamati, erano i nomi originari e connaturati alle cose (agli dei stessi, nel caso specifico), secondo la dottrina platonica espressa nel *Cratilo*; cfr. P.COX MILLER, *In Praise of Nonsense*, in *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, ed. A.H.Armstrong, London 1989, pp.481-505.

<sup>38</sup> Soprattutto grazie alle opere di Bolo di Mende, sulle quali cfr. M.WELLMANN, *Die ΦΥΣΙΚΑ des Bolos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, I, *Abh.Preuss.Ak.* 1928, VII; R.HALLEUX, *Les Alchimistes grecs*, I, Paris 1981, pp.66-67.

<sup>39</sup> Come quelli di cui parla Zacharias Scholasticus, *Vita Severi*, *Patrologia Orientalis*, II, p.61 (cfr. BIDEZ, CUMONT, II, pp.246-247). In *Kyranides* II.28, p.160 Kaimakis, si allude a pratiche segrete che non possono essere scritte in quell'opera, che evidentemente era destinata a maggiore divulgazione.

<sup>40</sup> Cfr., per es., L.ROBERT, *Amulettes grecques*, in *JS* 1981, pp.20-25.

<sup>41</sup> A.BARB, *Zur Deutung des Kahnfahrers vom Magdalensberg*, in *Carinthia 1* 1957, pp.102-4; E.ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, n.2194. L'aggettivo "santo" rivela un influsso giudaico.

<sup>42</sup> R.KOTANSKY, *Greek Magical Amulets*, I, Opladen 1994, pp.178-179.



ritualità privata, concepita ad imitazione della religione pubblica, esattamente come aveva fatto Alcibiade celebrando in privato i misteri eleusini e come fecero, al tempo dell'imperatore Valente, il teurgo Massimo ed altri specialisti, che imitarono la consultazione dell'oracolo delfico<sup>43</sup>. Grazie alle gemme magiche, si potevano ottenere tanti favori dagli dèi. Ad esempio, alcune gemme venivano poste sotto l'orecchio durante il sonno per ottenere sogni profetici<sup>44</sup>, altre venivano poste sotto la lingua<sup>45</sup>, sia di persone vive che di morti o di statue degli dèi, per farle profetizzare<sup>46</sup>. Le pietre usate per scopi curativi venivano legate alle varie parti del corpo; Damigerone<sup>47</sup>, ad esempio, prescriveva di legare l'ematite all'ombelico, all'inguine o al prepuzio per curare problemi urinari. Certamente le gemme dovevano essere usate per proteggere i bambini<sup>48</sup>. Persone di rango subordinato che temevano la collera dei loro superiori ricorrevano a strumenti magici (θυμοκάτοχοι)<sup>49</sup> e talora portavano con sé una gemma magica destinata allo scopo<sup>50</sup>, realizzata con pietre appropriate<sup>51</sup>. Come si dirà fra breve, si usavano molto di frequente le gemme magiche per ottenere amore e per allontanare i demoni; mentre le gemme destinate a magie aggressive, o "magie nere", sono pochissime<sup>52</sup> e i testi scritti che ci sono pervenuti non ne parlano. Gemme ed altri amuleti servivano anche per allontanare il malocchio<sup>53</sup> e venivano tenuti, a quanto pare, in casa<sup>54</sup>. Vi sono poi molte gemme (raffiguranti Harpokrates, il "segno di Chnoubis", Sarapis, Helios) che riportano un'iscrizione incomprensibile, che comincia con CΘOMBAOAH, CΘOMBAAXA *vel similia*, che con ogni probabilità rappresentava un sortilegio per favorire o per impedire il sonno, e dunque tali gemme dovevano essere portate a letto. Infatti il testo di una *defixio* da Cartagine riporta il

<sup>43</sup> Amm.Marc.XXIX.1.29-32.

<sup>44</sup> PGM V, 447-58: gemma raffigurante Sarapis; cfr. Plin., *N.h.* XXXVII.160. Per questo scopo era usata la gemma edita da R.WUENSCH, *Sopra uno scarabeo con iscrizione greca*, in *BCAR* 27, 1899, pp.294-9, la cui iscrizione inizia con τεουσηταιη / αιηουοει / χρημάτις/ον μοι εν τη / νυκτι ταύτη / επι αληθεία: "in questa notte dammi un responso veritiero".

<sup>45</sup> *Lapidarium Damigeronis* XXVI, pp.264-5 Halleux-Schamp.

<sup>46</sup> D.SPERBER, *Some Rabbinic Themes in Magical Papyri*, in *Journ. for the Study of Judaism* 16, 1985, pp.96-99, il quale interpreta il passo di PGM IV, 3039-41: "ti scongiuro per il sigillo che Salomone pose sotto la lingua di Geremia ed egli parlò", alla luce di tradizioni ebraiche (la *Spada di Mosé* e testi rabbinici) che menzionano l'uso di laminette magiche per simili pratiche.

<sup>47</sup> *Lapidarium Damigeronis* IX, p.245 Halleux-Schamp.

<sup>48</sup> Cfr. Basil.Caesar., in *Psalm.* 45 § 29, PG 29, 417.

<sup>49</sup> Cfr. P.COLLART, *Une nouvelle tabella defixionis d'Égypte*, in *RPh* 57, 1930, pp.248-56 = J.G.GAGER, *Curse Tablets and binding Spells*, New York-Oxford 1992, n.115; PGM IV, 467; 831; Amm.Marc.XXVIII.1.20.

<sup>50</sup> R.MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, in *Mél.Univ.St. Joseph. Beyrouth* 15, 1930-31, pp.77-80.

<sup>51</sup> *Orph.Lith.kerygm.* 2, p.146 Halleux-Schamp.

<sup>52</sup> Cfr. BONNER, *SMA*, cap.VIII. La gemma discussa alle pp.108-110 non si riferisce ad una magia nera, ma testimonia la convinzione o la speranza che una persona non muoia, ma dorma in attesa di rinascita, come l'eroe Memnone; cfr. S.MICHEL, in *The Workshop of Magic*, in stampa. Forse essa presuppone un uso funerario delle gemme. Una gemma destinata a "legare" la lingua degli avversari è SGG I, 317; una contro coloro che lanciano maledizioni è edita da R.MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, in *Mél.Univ.St. Joseph. Beyrouth* 15, 1930-31, pp.80-1.

<sup>53</sup> Cfr. O.JAHN, *Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten*, *Berichte Sächsischen Gesellsch. der Wiss. Phil.-hist. Klasse* 7, Leipzig 1855, pp.28-110; H.SYRIG, *Invidiae medici. 1. La faim de l'ibis et la soif de Tantale*, in *Berytus* 1, 1934, p.1; ROBERT, *Amulettes grecques*, pp.18-19; J.ENGEMANN, *Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike*, in *Jahrb.f.Ant.u.Christ.* 18, 1975, pp.22-48; K.M.D.DUNBABIN, M.W.DICKIE, *Invidia rumpantur pectora: the Iconography of Phthonos-Invidia in Graeco-Roman Art*, in *Jahrb.f.Ant.u.Christ.* 26, 1983, pp.7-37. Amuleti contro il malocchio erano realizzati già dagli Egiziani in caratteri geroglifici: S.SCHOTT, *Ein Amulett gegen den bösen Blick*, in *Zeitschr. für Ägypt.Sprache* 67, 1931, pp.106-110.

<sup>54</sup> Cfr., per il caso di Anemurium nel VI-VII sec.: J.RUSSEL, *Archaeological Context of Magic*, in *Byzantine Magic*, ed. H.Maguire, Dumbarton Oaks, Washington 1995, pp.35-50.

seguinte scongiuro: ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν τοῦ ὕπνου δεσπόζοντα Cθομβλοην (“ti scongiuro in nome del dio che governa il sonno, Sthombloe”)<sup>55</sup>. Per quanto ne sappiamo, le magie relative al sonno servivano per restare svegli durante le notti d’amore<sup>56</sup> o per togliere il sonno a qualche persona. Per finire, alcune gemme, simili a quelle magiche, hanno un’iscrizione votiva<sup>57</sup>, il che implica che erano state donate ad una divinità, forse in un tempio.

## 5. GEMME MEDICHE

Una tra le categorie meglio documentate è quella delle gemme mediche. Anzi, gran parte delle gemme gnostiche era destinata a proteggere la salute fisica di chi le portava, motivo per cui non si avrà nella SGG una sezione speciale per le gemme mediche.

Certamente i medici greci in epoca imperiale continuavano a credere che le malattie fossero causate da fattori presenti nelle acque, nell’aria o negli alimenti<sup>58</sup>, non da demoni o dèi. Ma dall’epoca tardo-repubblicana si erano affermati nel mondo ellenistico-romano personaggi carismatici, che si definivano o venivano definiti come *magi*, i quali operavano guarigioni attraverso l’uso di sostanze naturali conosciute grazie a rivelazioni e attraverso culti e riti magici. Pretesi taumaturghi di ispirazione giudaica o genericamente vicino-orientale diffusero, in particolare, la pratica dell’esorcismo terapeutico. La medicina fu infatti la forma attraverso la quale si diffuse inizialmente la magia nell’impero romano, con pretese di superiorità e maggiore santità della medicina greca<sup>59</sup>. Si creò una branca della medicina ispirata alla scienza, di origine orientale, tipica dei trattati sulle proprietà occulte, sulle simpatie e antipatie di piante, animali e pietre, grazie alle quali, oltre che a riti ed altri interventi appropriati, i medici procuravano guarigioni ad uomini e animali<sup>60</sup>. Talora gli stessi medici greci di tradizione ippocratica non disdegnavano di consigliare qualche amuleto da usare insieme alle terapie consuete (*fig. 11*).

<sup>55</sup> A.AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, Paris 1904, n. 242, l.33; cfr. DELATTE, *Etudes*, III-IV, p.63; BONNER, *SMA*, p.206.

<sup>56</sup> Magie che si servivano di parti del corpo dei pipistrelli: Iulius Africanus, *Kestoi* I.17, pp.162-6 (ed. J.R.VIEILLEFOND, *Les “Cestes” de Julius Africanus*, Firenze 1970); *Kyranides* II.28, p.160 Kaimakis; *PGM* IV, 2946; VII, 652; cfr. Plin., *N.h.* XXX.140. Sulle pietre che procuravano o toglievano il sonno: J.RUSKA, *Das Steinbuch des Aristoteles mit literargeschichtlichen Untersuchungen nach der arabischer Handschrift der Bibliothèque nationale*, Heidelberg 1912, p.166 § 33-34.

<sup>57</sup> Cfr. *SGG* I, 60 e 327; altra gemma votiva è la sardonice dell’Ermitage: *CIG* IV.1, 7321.b; O.WEINREICH, in *MDAI(A)* 37, 1912, p.13, n.52; M.I. MAKSIMOVA, *Die antiken geschnittenen Steine der Staatlichen Ermitage*, Leningrad 1926, p.89, n.16; probabilmente è votiva l’agata di Kassel: *AGDS*, III, *Kassel*, n.81, con due scene relative al culto e iscrizione che dice *V(otum) S(olvit) C(...) C(...) et filius) s(uus) d(onum) d(ant)*; un’altra gemma votiva è conservata a Budapest ed è pubblicata da A.NAGY, in *Eirene* 36, 2000, pp.134-146, il quale fornisce ulteriori menzioni di gemme votive. C.BONNER, A.D.NOCK, *Neotera*, in *HThR* 41, 1948, pp.213-215, hanno rilevato che le gemme con iscrizioni acclamatorie per divinità erano adatte alla dedica in santuari, e inoltre che gli archivi di alcuni santuari registravano la presenza di anelli. Il BONNER, *SMA*, p.148, segnala una gemma raffigurante Helios accompagnato dall’iscrizione *Κιδονία χέρε (= χαίρε)*, la quale potrebbe alludere al dono della gemma ad una donna.

<sup>58</sup> L.EDELSTEIN, *Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic*, in *Ancient Medicine. Selected Papers of L.Edelstein*, Baltimore 1967, pp.205-246.

<sup>59</sup> Plin., *N.h.* XXX.2.1.

<sup>60</sup> Tra i medici di questa corrente si annoverano Marcello di Side ed Aelius Promotus, entrambi del II secolo d.C.; cfr. M.WELLMANN, *Marcellus von Side als Arzt und die Koiranides des Hermes Trismegistos*, in *Philologus*, Suppl. XXVII.2, Leipzig 1934; Id., *Aelius Promotus Ἱατρικὰ φύκικά*, in *SBAW* 1908, pp.772 ss. Nell’Oriente la solidarietà tra medicina e magia perdurava da millenni; cfr. ad esempio i papiri del Ramesseum (1750-1640 a.C. ca.): A.H.GARDINER, *The Ramesseum Papyri*, Oxford 1955.

L'immagine di Chnoubis, il serpente con testa leonina radiata, scolpita su pietre verdi smeraldine, era indicata per evitare i mali allo stomaco. Anche il simbolo che frequentemente accompagna questa immagine, la tripla S barrata, era consigliato allo stesso scopo<sup>61</sup>. Chnoubis rappresenta uno dei soggetti più diffusi nelle gemme magiche; su una di esse si legge l'iscrizione φύλαξον ὑγειῆ στόμαχον Πρόκλου (proteggi la salute dello stomaco di Proclo)<sup>62</sup>, su un'altra: CTOMAKOY H XNOYNIC (*sic*)<sup>63</sup>, e su altre due è ripetuto il verbo πέεεε (digerisci!)<sup>64</sup>. Il medesimo verbo ritorna su gemme raffiguranti la fenice<sup>65</sup>. Anche al rovescio dell'immagine di un guerriero a testa leonina e gambe serpentiformi ritorna la menzione dello stomaco<sup>66</sup>. Contro le coliche il medico Alessandro di Tralles<sup>67</sup> prescriveva di realizzare un amuleto in pietra di Media, incidendovi Herakles che soffoca il leone, un genere di gemma ben conosciuto. Un esemplare reca precisamente l'iscrizio-



FIG. 11 - Gemma in diaspro rosso raffigurante Herakles che strozza il leone (Ravenna, Museo Archeologico Nazionale).

<sup>61</sup> Galen.XII, 207 (ove si cita il XIV libro di Nechepso, sul quale cfr. E.RIESS, *Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica*, Bonn 1890); Socrates et Dionysius, *De lapidibus* 35, p.170 Halleux-Schamp: "onice bianca, totalmente traslucida come l'aria... incideteci le spire di un serpente la cui parte anteriore sia la testa di leone con i raggi. Portata, questa pietra blocca completamente i dolori di stomaco, e qualunque cosa voi mangiate, la digerirete bene"; Hephaestion, p.52 Engelbrecht (φυλακτήριον τοῦ στομάχου: "protezione dello stomaco"); Aetius II.36; Marc.Emp.XX.98, p.354 Liechtenhan: *ad stomachi dolorem remedium physicum hic: in lapide iaspide exculpe draconem radiatum, ut habeat septem radios, et claude auro et utere in collo; XXIV.7, p.412 L. (pleuriticis et laterum doloribus remedia) in lapide iaspide frygia aerizusa si nota infra scripta insculpta fuerit, id est 555, et collo dolentis latus fuerit suspensus, inire proderit; cfr. XX.98, p.354. In PGM IV, 1264 si parla di un segno del genere con una sola S, utile per cacciare i demoni. Cfr. BONNER, SMA, pp.54-60; 162.*

<sup>62</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.80 = SGG I, 168. Su una gemma dell'Ermitage raffigurante Chnoubis si legge "Chnoubis, il grande dio dello stomaco": O.NEVEROV, *Le thème égyptien dans les amulettes magiques de l'époque d'Empire Romain*, in *L'Egitto in Italia dall'antichità al Medioevo. Atti del III Congr. Intern. Roma 1995*, Roma 1998, p.468.

<sup>63</sup> R.MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, p.74 (cfr. BONNER, *Studies*, p.59) secondo il quale il gemmario doveva avere seguito maldestramente le indicazioni di un testo che prescriveva di scrivere sopra un simile amuleto: στομάχου ἢ Χνουβις, cioè l'una o l'altra parola.

<sup>64</sup> BONNER, SMA, p.59.

<sup>65</sup> Cfr. BONNER, SMA, pp.60-61.

<sup>66</sup> AGDS, I, München, n.2909.

<sup>67</sup> Alex.Trall. VIII (IV, p.80 Brunet = R.L.M.HEIM, *Incantamenta magica Graeca Latina*, in *Jahrbuch für klassische Philologie* Suppl.19, 1892, p.485. La pietra di Media è una pietra nera simile all'ematite; cfr. BONNER, SMA, pp.62-63. Lo stesso medico, per lo stesso disturbo, prescriveva anche di realizzare un anello di ferro e di scriverci sopra: φεύγε φεύ, τοῦ χολῆς, ὁ κορυδαλόεος ζῆτει ("fuggi via, colica, l'allodola ti cerca"): Alex.Trall.VIII (IV, p.81 Brunet = HEIM, n.57; ma in questo caso il materiale deperibile deve aver fatto sì che l'eventuale documentazione archeologica andasse perduta.



FIG. 12 - Intaglio in ematite raffigurante Ares. Coll. Skoluda

*harpe* nell'altra era invece un soggetto indicato per la cura della podagra<sup>73</sup>. Pure in ematite si realizzavano gemme raffiguranti il mietitore, il quale forse è Kronos, un soggetto utile per proteggersi dalla sciatica e da altri mali alle anche<sup>74</sup>. Su alcune di esse è iscritto:  $\chi\iota\omega\nu$  ("delle anche", in geni-

ne: ἀναχώρι κόλε, τὸ θῖον σε διόκει (cioè: ἀναχώρει κόλε, τὸ θεῖόν σε διώκει: "vattene, colica, il dio ti insegue")<sup>68</sup>. Simili formule, volte ad allontanare le malattie, furono molto usate, e venivano attribuite a varie divinità o eroi, mentre poi la cristianizzazione fece sì che questi ultimi fossero sostituiti da Gesù, Salomone o da angeli e santi<sup>69</sup>. Le emorragie in generale, specialmente quelle mestruali o da ulcere allo stomaco, erano trattate anche con amuleti raffiguranti Ares ed accompagnati dall'iscrizione:  $\Delta\psi\acute{\alpha}\varsigma \text{ Τάνταλε, αἶ}\{\epsilon\}\mu\alpha \piῖ\epsilon$  ("hai sete, Tantalos? Bevi sangue!") oppure  $\delta\nu \sigma\tau\omega\mu\acute{\alpha}(\chi)\omega$  ("nello? stomaco") ripetuta con il solito metodo sottrattivo<sup>70</sup>. L'allusione a Tantalos serviva per far calare l'emorragia, come l'acqua calava quando Tantalos cercava di bere (fig. 12).

Contro il meteorismo e la colite si incideva sulle gemme la figura di Aeolos con l'otre dei venti<sup>71</sup>, Ares era raffigurato su gemme (in genere di ematite) che proteggevano il fegato<sup>72</sup>; Perseus in volo con la testa della Gorgo in mano e la

<sup>68</sup> BONNER, *SMA*, p.63. La medesima iconografia era incisa anche su cocci di terracotta da seppellire ai quattro angoli e al centro dei campi di legumi, per proteggerli, soprattutto dalle erbe parassite, tra le quali la più temuta si chiamava *leonteios*, "leonina": *Geoponica* II.42.2, ove si segnala (§ 5) che altri contadini deponevano cocci con scritto  $\text{Ἰαβ}\omega$ , il nome del dio ebraico.

<sup>69</sup> Cfr. W.K.PRENTICE, *Magical Formulae on Syrian Lintels*, in *AJA* 10, 1906, pp.140-3.

<sup>70</sup> H.SEYRIG, *Invidiae medici. 1. La faim de l'ibis et la soif de Tantale*, in *Berytus* 1, 1934, pp.1-5; A.DELATTE, PH.DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964, n.364; A.J.FESTUGIÈRE, *Pierres magiques de la collection Kofler (Lucerne)*, in *Mél.Univ.St.Joseph. Beyrouth* 37, 1961, pp.287 ss. = *Etudes d'histoire et de philologie*, Paris 1975, p.151; cfr. Id., *Amulettes magiques*, in *CPh* 46, 1951, pp.86-89; A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche, VIII*, in *ZPE* 130, 2000, pp.137-138.

<sup>71</sup> R.MOUTERDE, *Objets magiques. Recueil S.Ayvaz*, in *Mél.Univ. St.Joseph. Beyrouth* 25, 1942-43, pp.112-113, ove ulteriore bibliografia; BONNER, *SMA*, pp.64-66.

<sup>72</sup> A.A.BARB, *Bois du sang, Tantale*, in *Syria* 29, 1952, pp.279-283; cfr. BONNER, *SMA*, p.66, i quali menzionano una nota gemma del British Museum, in ematite e raffigurante Ares, sulla quale si legge:  $\text{Αρης ἔτεμεν τοῦ ἥπατος τὸν πόνον}$  ("Ares arresta il male di fegato").

<sup>73</sup> Gemma dell'Ermitage con tale soggetto ed iscrizione:  $\phi(\epsilon)\acute{\upsilon}[\gamma\epsilon] \text{ ποδάγρα [Π]ερσεύς σε διώχ(ε)ι}$  ("fuggi, podagra, Perseus ti insegue): O.NEVEROV, *Antique Intaglios in the Hermitage Collection*, Leningrad 1976, n.143a. Cfr. Tessalo di Tralles, *CCAG* VIII.3,145 (Perseus e Kronos proteggevano dalla gotta e dalla sciatica). Lucian., *Podagr.* 2-6 enumera i rimedi, medici e magici, cui gli uomini ricorrono contro la podagra, anche se invano; sui paralleli epigrafici al testo di Luciano cfr. G.PETZL, *Lukians Podagra und die Beichtinschriften Kleinasiens*, in *Metis* 6, 1991, pp.131-45.

<sup>74</sup> Su tali gemme cfr. BONNER, *SMA*, pp.71-77; A.FESTUGIÈRE, *Amulettes magiques*, in *CPh* 46, 1951, p.86, che identifica il mietitore con Kronos; A.A.BARB, *Bois du sang, Tantale*, in *Syria* 29, 1952, p.283, il quale sottolinea i legami tra queste gemme e le credenze vicino-orientali relative al rene di Hadad. Una cretula di Cirene (I a.C.-I d.C. ca.) raffigura già il soggetto: G.MADDOLI, *Le cretule de Nomophylakion di Cirene*, in *ASAA* 41-42, 1963-64, p.131, n.976.

tivo, come στομάχου: protezione delle anche, o dello stomaco), in una si legge: ἐργάζομε κὲ οὐ πονῶ (cioè: ἐργάζομαι καὶ οὐ πονῶ: “lavoro e non ho male”)<sup>75</sup>. Una classe di gemme assai ben definita, tale da far pensare ad un’unica produzione (con qualche caso di imitazioni<sup>76</sup>), è quella delle ematiti<sup>77</sup> raffiguranti l’utero, simile ad un vaso rovescio, chiuso in basso da una chiave (*fig. 10*) e sormontato da divinità egiziane, quali il serpente leon-tocefalo Chnoubis, Isis, Harpokrates, Osiris, Anubis. Si tratta di amuleti che favorivano l’apertura dell’utero (ad esempio per il parto o per l’accoppiamento) o la sua chiusura (per la gestazione)<sup>78</sup>. La presenza del dio Seth (*fig. 13*), sopra l’utero, e dell’iscrizione Κοροορμερφεργαββαρμαρφριουριγει documentano l’impiego di tali gemme al fine di aprire l’utero, sia per fini amorosi, sia per evitare il concepimento e la gravidanza, sia, forse, per il parto<sup>79</sup>. In epoca bizantina gli amuleti per l’utero raffiguravano la Gorgo, simbolo della malattia, circondata dall’iscrizione ὑπέρα μελάνη μελανομένη, ὡς ὄφις εἰλύεσαι καὶ ὡς λέων βρυχάσαι καὶ ὡς ἀρνίου κοιμοῦ (“utero nero, reso nero, come un serpente ti contorci, come un leone ruggisci, dormi come un agnellino!”)<sup>80</sup>.

Più raramente attestati sono altri generi di gemme mediche, come nel caso del lapislazuli con l’iscrizione σταφύλη (“grappolo”), ripetuta togliendo ogni volta una lettera, utile per la salute dell’ugo-



FIG. 13 - Intaglio in ematite raffigurante Seth sopra l’utero.

<sup>75</sup> Delatte-Derchain, n.261; altri esemplari: nn.262-269; interessante anche l’ematite edita da H.SEYRIG, *Notes archéologiques 5. Invidiae medici*, in *Berytus* 2, 1935, p.50: *σχίον θεραπεία* (cioè *ἰσχίων θεραπεία*: “terapia delle anche”).

<sup>76</sup> Cfr. G.NÉMETH, *ΟΡΩΠΙΟΥΘ* in *Vilabertran*, in *ZPE* 130, 2000, pp.139-42.

<sup>77</sup> In genere si tratta di piccole gemme in ematite, ma ne esistono anche in altre pietre, come, ad esempio, il diaspro giallo, e di dimensioni maggiori, a testimoniare la molteplicità delle produzioni.

<sup>78</sup> Cfr. soprattutto A.A.BARB, *Diva matrix*, in *JWCJ* 16, 1953, pp.193-238; ed anche A.DELATTE, *Etudes sur la magie grecque. La clef de la matrice*, in *Mus.Belg.* 18, 1914, pp.75-88; J.-J.AUBERT, *Threatened Wombs: Aspects of ancient Uterine Magic*, in *GRBS* 30, 1989, pp.421-449.

<sup>79</sup> Sul ruolo di Seth, dio sterile: J.G.GRIFFITHS, A.BARB, *Seth or Anubis?*, in *JWCJ* 22, 1959, pp.367-71; sulla formula magica di apertura: R.K.RITNER, *A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection*, in *JNES* 43, 1984, pp.209-221.

<sup>80</sup> Cfr. *SGG* I, 315-6; su questo tipo di gemme bizantine e sulle loro imitazioni in area russa nei secoli XI-XII d.C. cfr. J.SPIER, *Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition*, in *JWCJ* 56, 1993, pp.25-62, part. 31-33.

la<sup>81</sup>. Un'altra gemma, raffigurante sei uccelli, reca l'iscrizione ὄλεθρον καὶ πύρηθρον φύγε ἀπὸ τοῦ φοροῦντος τὸ φυλακτήριον τοῦτο ["malattia distruttrice e febbre (?), fuggite da colui che porta questo amuleto"]<sup>82</sup>. Un'agata, che al dritto ha una formazione ad ala che parte dalla vox Αβλαναθαναλβα, reca al rovescio la seguente iscrizione: ἀπάλλαξον Γαίην τοῦ πυρετοῦ καὶ τοῦ τε ῥείγους κὲ πάσης τῆς ὁδοῦνης τῆς κεφαλῆς ("libera Gaia dalla febbre, dai brividi e da ogni mal di testa")<sup>83</sup>. Non è del tutto escluso che l'iscrizione sia stata composta *ad hoc* per la malattia di Gaia, e dunque se ne può dedurre che gli specialisti di medicina magica potevano, all'occasione, concepire una gemma per uno specifico caso patologico. Questo fatto probabilmente spiega casi di tipologie attestate da un unico esemplare, come nel caso del prisma bronzeo che reca l'iscrizione Φοῖβος κελεύει μὴ κύειν πόνον πόδαο (da intendere κελεύει μὴ κύειν: "Phoibos ordina che i piedi non producano dolore")<sup>84</sup>. Un'unica gemma attesta la profilassi o la terapia dell'idrofobia, come indica l'iscrizione: φύγε, δαίμων Ὑδροφόβα, ἀπὸ τοῦ φοροῦντος τοῦτο τὸ φυλακτήρι(ο)ν ("fuggi, demone Idrofobia, da colui che porta questo amuleto")<sup>85</sup>. Pure unico è l'esemplare volto a combattere la tisi, come dice la sua iscrizione: ἀπάλλαξον τῆς φθίσεως καὶ τῆς νόσου ("tienimi lontano dal male distruttivo - tisi - e dalla malattia")<sup>86</sup>. Una gemma trovata in Russia<sup>87</sup> attesta invece che si poteva chiedere all'amuleto la protezione da ogni genere di malattia, fornendone un elenco.

Anche le immagini di animali erano usate per garantire la salute. Ad esempio, la lucertola, accompagnata dalla falce di luna e dall'iscrizione ΚΑΝΘΕ COΥΛΕ<sup>88</sup>, serviva per la salute degli occhi (fig. 14). Le gemme in pietra gialla (in genere diaspro), raffiguranti lo scorpione, dovevano proteggere dalle punture di tale animale<sup>89</sup>. La fenice è incisa su gemme recanti iscrizioni relative alla digestione<sup>90</sup>. L'ibis (talora sostituito dalla gru o dalla cicogna) che prende col becco un serpente, proteggeva dai serpenti velenosi, forse evocando l'opera di tali animali che Mosé avrebbe lanciato contro i serpenti del deserto

<sup>81</sup> R.W.DANIEL, F.MALOMINI, *Una gemma magica contro l'infiammazione dell'ugola*, in *ZPE* 78, 1979, pp.93-4; cfr. Marc.Emp., *de medic.* XIV.25 s. Nelle magie curative la ripetizione di una parola che evocava la malattia eliminando da essa una lettera alla volta intendeva spronare la malattia a decrescere; cfr. H.S.VERSNEL, *Die Poetik der Zaubersprüche*, in *Die Macht des Wortes*, hrsg. T.Schabert und R.Brague, München 1996, pp.265-266.

<sup>82</sup> BONNER, *SMA*, pp.67-8, ove si discute sul modo in cui si possa interpretare l'*apax legomenon* (o sbaglio di grafia per πυρετόν?) πύρηθρον.

<sup>83</sup> R.KOTANSKY, *A Gold Amulet for Amelia's Epilepsy. An inscribed magical Stone for fever, "chills", and headache*, in *PGetty Mus.Journ.* 8, 1980, 186—8. Γαίην sta per Γαίαν ο Γαίον ed indica genericamente "il tale"; cfr. P.PERDRIZET, ΣΦΡΑΓΙΣ ΣΟΛΟΜΟΝΟΣ, in *REG* 16, 1903, p.46, n.4.

<sup>84</sup> H.SEYRIG, *Notes archéologiques 4. Amulette et sortilèges d'Antioche*, in *Berytus* 2, 1935, p.48.

<sup>85</sup> DELATTE, *Etudes III-IV*, pp.70-72. Da notare però che nell' *Hippiatr. Cantabr.* 71.3, *hydrophoboi* sono animali che strisciano, il cui morso è pericoloso.

<sup>86</sup> JALABERT, MOUTERDE, *IGLS*, I, 221.

<sup>87</sup> O.Ya.NEVEROV, *Gemmes, bagues et amulettes magiques au Sud de l'URSS*, in *Hommages à M.J.Vermaseren*, Leiden 1978, p.848, n.50.

<sup>88</sup> Sulle ricette mediche per la cura degli occhi, che prevedevano l'impiego di una lucertola, in quanto animale solare: W.DREXLER, *Alte Beschwörungsformeln*, in *Philologus* 58, 1899, pp.610-6; DELATTE, *Etudes III-IV*, pp.64-5; A.FESTUGIÈRE, *Amulettes magiques*, in *CPh* 46, 1951, p.83; BONNER, *SMA*, pp.69-71.

<sup>89</sup> Cfr. BONNER, *SMA*, pp.77-8; A.A.BARB, Rec. a DELATTE-DERCHAIN, in *Gnomon* 41, 1969, p.305, con rinvio al trattato arabo *Picatrix* (I.5.23-24; "*Picatrix*"). *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrīfī*, trad. H.Ritter ed. Plessner, London 1962, pp.31-32; cfr.p.56); sui talismani astrologici degli Arabi contro gli scorpioni cfr. anche L.Agostini, *Annotazioni sopra le gemme antiche*, Roma 1696, p.45. Anche la lucertola proteggeva dallo scorpione: Plin., *N.h.* XXIX.28; *Geop.* XIII.9.7; cfr. P.KRAUS, *Jâbir ibn Hâyyin*, Kairo 1942 (rist. Paris, 1986), p.66.

<sup>90</sup> BONNER, *SMA*, pp.60-62; 270.

per salvare il suo popolo<sup>91</sup>. L'ibis era l'animale di Thoth, l'Hermes egiziano, con il quale Mosé fu identificato. Ma probabilmente l'immagine dell'ibis che mangia il serpente serviva anche per evitare qualsiasi genere di veleno, poiché si credeva che l'animale non bevvesse mai acqua avvelenata<sup>92</sup>.

Ci sono gemme che recano solo *charakteres* e poche parole magiche ebraizzanti, spesso incise entro un serpente che si morde la coda (*ouroboros*); orbene, anche queste gemme erano destinate a proteggere chi le portava da varie malattie, come prova un papiro magico<sup>93</sup>, ove è disegnato un amuleto quasi uguale alle gemme magiche, raffigurante l'*ouroboros*, entro il quale è scritto CEMECIAM AEHIOYΩ, seguono le tre S barrate in mezzo a due asterischi a 6 punte, e poi un ovale entro cui è scritto CAAMABA ΖΖΖ BAMAIXA; il papiro ci fornisce di seguito la preghiera, che accompagnava l'amuleto: "Proteggi Touthos nato da Sara da ogni accesso di brivido e di febbre terzana, quartana, quotidiana...".



FIG. 14 - Gemma in diaspro raffigurante una lucertola (Ravenna, Museo Archeologico Nazionale).

## 6. GEMME ARCHETIPALI

I modelli primi delle iconografie ricorrenti nelle gemme erano stati inventati una prima volta da qualche mago, ma delle loro scoperte abbiamo solo una serie di indizi indiretti, costituiti dalle ricette dei lapidari, che pretendono di risalire a rivelazioni divine concesse a re antichissimi, a maghi o a profeti. Conosciamo poi i prototipi mitici delle gemme magiche, come, ad esempio, il sigillo sull'anello di Salomone, che, secondo il *Testamento di Salomone*<sup>94</sup>, aveva la capacità di dominare i demoni. Ed effettivamente molte gemme furono prodotte con la pretesa di riprodurre quel sigillo<sup>95</sup>. Si diceva pure che Salomone avesse stabilito un accordo con l'arcangelo Michele, in base al quale chi avesse portato un

<sup>91</sup> Ios., *Ant.Iud.* II.245-7; cfr. G.MUSSIES, *The Interpretation Judaica of Thot-Hermes*, in *Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee*, Leiden 1982, pp.102-105. Gemme con ibis e serpente: cfr. *SGG* I, 95; 99.

<sup>92</sup> Per es. Plut., *De Is. et Os.* 75, 381 D; cfr. A.A.BARB, *Magica varia*, in *Syria* 49, 1972, pp.357-62.

<sup>93</sup> W.BRASHEAR, *Vier Berliner Zaubertexte*, in *ZPE* 17, 1975, pp.27-30 = *Suppl.Mag.* 10 = *PGMT* CVI; cfr. anche *Suppl.Mag.* 48. Esempi di gemme di cui si parla sono in *SGG* I, 405-423.

<sup>94</sup> C.C.McCOWN, *The Testament of Solomon*, Leipzig 1922 (cfr. *PG* 122, 1315-58).

<sup>95</sup> Su un amuleto in rame dorato, di epoca bizantina, figura un santo cavaliere che colpisce un demone femminile, ed è accompagnato dall'iscrizione *εφραγλις Κολομόνος ἀποδιοξον πάν κακὸν ἀπὸ τοῦ φοροῦντος* (G.SCHLUMBERGER, *Amulettes byzantines anciennes destinées à combattre les maléfices et maladies*, in *REG* 4, 1896, p.74). Non molto diverse dovevano essere le gemme con l'iscrizione *εφραγλις θεοῦ*; cfr. P.PERDRIZET, *ΣΦΡΑΓΙΣ ΣΟΛΟΜΟΝΟΣ*, in *REG* 16, 1903, pp.42-61; Id., *Negotium perambulans in tenebris*, Strasbourg 1922, pp.32-35; BONNER, *SMA*, pp.208-211; B.BAGATTI, *Altre medaglie di Salomone cavaliere e la loro origine*, in *Riv.Arch.Crist.* 47, 1971, pp.331-442; Id., *I Giudeo-Cristiani e l'anello di Salomone*, in *Recherches de science religieuse* 60, 1972, pp.151-160; D.R.JORDAN, R.D.KOTANSKY, *Magisches; 338. A Solomon Exorcism*, in *Kölner Papyri*, VIII (Papyrologica Coloniensia VII/8), Opladen 1999, pp.64-9.

certo tipo di anello con sigillo non avrebbe potuto essere toccato dai demoni e dai fantasmi<sup>96</sup>. Le gemme, e in genere tutte le magie che si rifacevano a Salomone, erano ispirate da maghi giudei<sup>97</sup>.

I Cristiani e i Cristiani Gnostici, specie dal II secolo d.C., accompagnavano il battesimo con riti esorcistici, al fine di cacciare demoni e dèi pagani dal nuovo adepto, e chiamavano il rito stesso col nome di *sphragis* (“sigillo”). Il battezzato era così marchiato, e faceva parte del gregge del Buon Pastore, ma insieme quel sigillo aveva cacciato i demoni, al pari dell’anello di Salomone<sup>98</sup>.

Minore importanza ebbe, nella produzione di intagli, la tradizione relativa alle dodici gemme profetiche del pettorale di Aronne, sulle quali erano iscritti i nomi delle tribù degli Ebrei<sup>99</sup>. Una gemma ispirata a questa tradizione porta l’iscrizione IOΥΔΑΚ<sup>100</sup>. Presso gli gnostici Naasseni si credeva che Gesù fosse sceso nel mondo portando con sé i sigilli che permettevano di attraversare le sfere planetarie<sup>101</sup> e i trattati gnostici danno molti esempi dei simboli che dovevano comparire sui “sigilli battesimali”, intesi evidentemente come sigilli veri e propri<sup>102</sup>.

Alcune gemme mitiche, dotate di poteri arcani, sono note solo dalla letteratura, ma non siamo in grado di riconoscerle materialmente, perché non sono descritte adeguatamente. Ad esempio, si diceva che Abramo avesse una gemma con cui poteva guarire chi la guardasse<sup>103</sup>, per altro verso, Filostrato<sup>104</sup> racconta che i gimnosofisti indiani regalarono ad Apollonio di Tiana sette anelli con i nomi dei pianeti, che il taumaturgo infilava secondo l’ordine dei giorni della settimana. Molti autori, a partire da Platone, parlarono della mitica pietra dell’anello di Gige, che dava l’invisibilità<sup>105</sup>; secondo Filostrato, quella pietra proveniva dalla testa di certi serpenti indiani<sup>106</sup>. Altri astrologi usavano tavolette astrologiche sulle quali

<sup>96</sup> G. PELLICIONI, *Un filatterio esorcistico*, in *Atti e Memorie delle Deputazioni di Storia Patria per le Provincie dell’Emilia*, 5.II, 1880; cfr. SCHLUMBERGER, *Amulettes byzantines*, p.87: διαθήκη ἤν ἔγευτο ἐπὶ μεγάλου Κολομώνος καὶ Μιχαήλου τοῦ ἀγγέλου μὴ ἄψαθαι τῆς φοροῦσης.

<sup>97</sup> Cfr. Ios., *A.I.* VIII.2.; Origen., in *Matth.* PG 13, 1757.

<sup>98</sup> Cfr. ancora l’esaustivo libro di F.DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn 1911. Sugli esorcismi battesimali cfr. F.J.DÖLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn 1909; H.A.KELLY, *The Devil at Baptism*, Ithaca-London 1985.

<sup>99</sup> Soprattutto: *Num.* 28.17-21; cfr. *Lettera di Aristeo a Filocrate* 97; Epiphani., *De gemmis (The old Georgian Version and the Fragments of the Armenian Version)*, by R.P.BLAKE and *the Coptic-Sahidic Fragments*, by H.De VIS, London 1934, p.193; ma anche vari testi di tradizione ebraica; cfr. J.S.HARRIS, *The Stones of the High Priest’s Breatplaste*, in *The Annual of Leeds University Oriental Society* 5, 1953-65, pp.40-62, part. 61-2; J.TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1979, pp.137-8 e 265-7.

<sup>100</sup> SGG I, 197; cfr. anche DELATTE-DERCHAIN, n.307. In *Gen.* 49.9 si parla di Giuda come di un giovane leone; gli autori cristiani, partendo da questa espressione, hanno riconosciuto in Gesù il leone di Giuda: *Apocal.* 5.5; Ioh.Chrys. *Hom. in Gen.* 67.8; PG 54, 574.

<sup>101</sup> “Mandami, Padre: avendo i sigilli scenderò”: *Salmo dei Naasseni sull’anima*, in Hippol., *Refut.* V.10.2.

<sup>102</sup> Nel *Secondo libro di Ieu* (ed. C.Schmidt, in GCS, *Koptisch-gnostische Schriften*, I, Berlin 1954, pp.303-29) Gesù spiega come pervenire al “tesoro” della luce divina ricevendo il triplice battesimo e l’impressione dei sigilli, al fine di allontanare la malvagità degli Arconti planetari; nell’opera sono riportate le forme che dovevano comparire nei sigilli stessi.

<sup>103</sup> Cfr. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, p.136.

<sup>104</sup> *Vita Apollonii* III.41. Apollonio nella tradizione tardo-antica e araba divenne l’inventore per eccellenza dei talismani, che egli avrebbe deposto in molte città per proteggerle da vari mali; cfr. P.KRAUS, *Jābir ibn Ḥāyyn*, Kairo 1942 (rist. Paris, 1986), pp.292-7.

<sup>105</sup> Plat., *Rep.* 359 B ss.; Cic., *De off.* III.38; Lucian., *bis acc.* 21; *Nav.* 42; Suid., s.v. Γύγου δακτύλιος ecc.; Plin., *N.h.* XXXIII.8 (che attribuisce l’anello dell’invisibilità a Mida).

<sup>106</sup> Philostr., *Vita Apollonii* VIII.47. Sulle leggende dell’anello che dà l’invisibilità cfr. K.FLOWER SMITH, *The Tale of Gyges and the King of Lydia*, in *AJPh* 23, 1902, pp.268-9. Su un tipo di gemma magica in pietra “draconzia”, cioè di serpente: *Kyranides* I.10, pp.62-65 Kaimakis.



disponevano sette pietre diverse, una per ogni pianeta<sup>107</sup>. Apollonio di Tiana avrebbe anche conosciuto una pietra prodigiosa detta pantarbe, una sorta di magnetite capace di attirare a sè le altre pietre sottacqua<sup>108</sup>; la stessa pietra, secondo le *Etiopiche* di Eliodoro<sup>109</sup>, respingeva il fuoco, se incisa con caratteri sacri.

La serie archetipa delle gemme magiche amorose si trovava, secondo la dottrina esposta nelle *Kyranides*<sup>110</sup>, nel  $\kappa\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$  ἰμάς di Aphrodite<sup>111</sup>, il diadema che cingeva il capo della dea, dove le gemme erano nascoste all'interno. Il primo *kestòs* era una gemma in ossidiana, "pietra di serpente", che faceva cambiare sesso o tendenza sessuale, raffigurante Kronos evirato, con Aphrodite alle sue spalle in atteggiamento di desiderio amoroso<sup>112</sup>; il secondo, al centro del diadema, una pietra lychnites o keraunites, raffigurava Ares in armi<sup>113</sup>; poi c'erano pietre adamantes (forse ematiti) con Aphrodite che toglie la spina di rosa dal piede; ai lati seguivano due pietre zaffirine (cioè lapislazuli) raffiguranti Aphrodite che si lega in alto i capelli<sup>114</sup> e un Amorino; seguivano due sardoniche raffiguranti Helios sulla quadriga e Selene sulla biga di tori; poi due agate con Hermes che tiene il caduceo (cfr. *fig.* 16); ed infine due pietre nemesiti (cioè prese dall'altare di Nemesis) raffiguranti Nemesis con il piede sulla ruota ed il ramo in mano<sup>115</sup>. Queste sono iconografie ben note e se ne troverà esemplificazione in questo volume.

Grazie al grande papiro magico di Parigi<sup>116</sup> conosciamo la magia amorosa denominata "spada di Dardanos", la quale prevedeva che su una magnetite si incidesse Aphrodite a cavallo di Psyché; ed effettivamente conosciamo due esemplari di gemme<sup>117</sup> realizzate seguendo i dettami di Dardanos, che era uno tra i maghi più famosi dell'antichità, forse il fondatore dei misteri di Samotraccia<sup>118</sup>.

<sup>107</sup> Ps.Callisth., *Historia Alexandri* (recensio A) I.4.5, p.5 Kroll; Z.PACKMAN, *Instructions for the Use of Planet Markers on a Horoscope Board*, in *ZPE* 74, 1988, pp.85-95; S.WEST, *Astrologoumena*, in *ZPE* 77, 1989, pp.30-32. Sette pietre erano disposte anche sul bordo di specchi mantici: A.DELATTE, *La catoptromancie grecque et ses derivés*, Liège-Paris 1932, pp.160-161.

<sup>108</sup> Philostr., *Vita Apollonii* III.46.

<sup>109</sup> VIII.11.

<sup>110</sup> 10, pp.62-67 Kaimakis.

<sup>111</sup> Secondo Hom., *Il.*XIV.214-217, esso era una fascia di cuoio traforato che passava ad incrocio sul petto di Aphrodite e conteneva tutti gli incantesimi amorosi; cfr. C.BONNER, *ΚΕΣΤΟΣ ΙΜΑΣ and the Saltire of Aphrodite*, in *AJPh* 70, 1949, pp.1-6. Ma in epoca imperiale la parola *kestòs* (propriamente: "perforato") venne ad indicare l'incantesimo, come nel titolo dell'opera di Giulio Africano,  $\kappa\epsilon\sigma\tau\omicron\iota$ .

<sup>112</sup> Si tratta delle gemme raffiguranti Kronos con *harpe*, del tipo detto del Kronos alessandrino; cfr. R.KOTANSKY, *Kronos and a new magical Inscription Formula on a Gem in the J.P.Getty Museum*, in *Anc.World* 3.1, 1980, pp.29-32; MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*; capp. VI-IX; ID., *Metamorfosi di Kronos su una gemma di Bologna*, in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, *Atti dell'incontro di studio Verona 1999*, a.c. di A.MASTROCINQUE, Bologna 2002, pp. 103-118.

<sup>113</sup> Cfr. *SGG* I, 297.

<sup>114</sup> Cfr. *Kyranides* I.5, p.44 Kaimakis: pietra euanthos con molto oro, raffigurante Aphrodite nello stesso atteggiamento. Su Aphrodite e la rosa cfr. anche *Geopon.* XI.17. Su alcune gemme magiche è raffigurato Eros che toglie una spina dalla zampa del leone: C.BONNER, *Eros and the wounded Lion*, in *AJA* 49, 1945, p.442; ID., *SMA*, p.293, D 243. Una gemma per magia amorosa è la sarda rappresentata nella *fig.* 15.

<sup>115</sup> Sulle gemme con Nemesis ed Eros cfr. A.MERLIN, *Intaille représentant le châtement d'Éros*, in *Mélanges Maspéro*, II, Paris 1934-7, pp.131-6. Sull'identificazione di Nemesis con Isis: *PGM* VII, 502-3. Nemesis era identificata in ambito siriano con Sima/Sema, dea del destino analoga a Tyche: S.RONZEVALLÉ, *Sîma-Athéna-Némesis*, in *Orientalia* 3, 1934, 121-46.

<sup>116</sup> *PGM* IV, 1716-1870.

<sup>117</sup> R.MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, in *Mél.Univ.St.Joseph. Beyrouth* 15, 1930-31, pp.55-64; DELATTE-DERCHAIN, n.322.

<sup>118</sup> Nei papiri magici e nella tradizione relativa alla magia si parla talora di un grande mago chiamato Dardanos (cfr. per es. Tertull., *De an.* 57; Arnob., I.52; Apul., *Apol.* 90; in Plin., *N.h.* XXX.9 Dardanos è detto fenicio), il quale viene identificato spesso con un mago dell'Antico Testamento (cfr. Ios., *Ant.Iud.* VIII.43), ma secondo alcuni autori egli potrebbe essere il fondatore di Troia e dei misteri di Samotraccia; sulla questione cfr. recentemente W.FAETH, *Dardaniel*, in *ZPE* 98, 1993, 57-75.



FIG. 15 - Intaglio in sarda raffigurante Eros che brucia le ali di una farfalla, simboleggiante l'anima della donna desiderata (Verona, Museo Civico di Castelvecchio).



FIG. 16 - Intaglio in diaspro marron raffigurante Hermes con il suo nome magico (Verona, Museo Civico di Castelvecchio).

## 7. CLASSIFICAZIONE DELLE GEMME GNOTICHE

La questione fondamentale nello studio delle gemme gnostiche è la loro definizione a seconda delle correnti dottrinali che ne ispirarono la creazione. Fra gli studiosi dei secoli XVII-XIX era prevalsa l'attribuzione agli Gnostici<sup>119</sup>, dovuta principalmente al fatto che la parola magica ABRASAX ricorrente su molte gemme, e specialmente quelle con il gallo anguipede, ritorna nelle opere dei Padri della Chiesa<sup>120</sup>, secondo i quali questo era il nome dato dagli Gnostici al dio sovrano dei 365 cieli, visto che il suo nome indicava<sup>121</sup> il numero 365. Se questa era la tendenza interpretativa prevalente nel XVII secolo, al punto da affermare la denominazione "gemme gnostiche"<sup>122</sup>, non significa che essa fosse l'unica. Infatti altri autori<sup>123</sup> notarono che

<sup>119</sup> Cfr., primo fra tutti: C.BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, I-XII, Roma 1588-1607, II, rist. Lucca 1738, pp.92-93; cfr. anche A.CAPELLO, *Prodromus iconicus sculptilium gemmarum Basilidiani amulectici atque talismani generis*, Venezia 1702; J.MATTER, *Histoire critique du Gnosticisme*, Paris 1828; Id., *Une excursion gnostique en Italie*, Strasbourg 1852; C.W.KING, *Histoire critique du Gnosticisme*, Paris 1828; Id., *The Gnostics and their Remains*, London 1887.

<sup>120</sup> Iren., *Adv.haer.* I.19.1; Hippol., *Ref.* VII.26.6; cfr. Hier., in *Amos 3 (PL 25, 1018)*; *Contra Lucif.* 23 (*PL 23, 178 A*); Ps.Tert., *Adv.omn.haer.* 1.

<sup>121</sup> Sommando i valori numerici delle singole lettere greche che lo componevano.

<sup>122</sup> E chiamare Abrasax il gallo anguipede.

<sup>123</sup> J.MACARIUS, J.CHIFFLET, *Abraxas seu Apistopistus*, Antverpiae 1657; P.A.MAFFEI, *Gemme antiche figurate*, II, Roma 1707, pp.49, 55; MONTFAUCON, *Antiquity explained*, II, p.226. A.KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, II, Roma 1653, p.461, affermava che Abrasax non è tanto Mithra, quanto Iao Sabaoth.

S.Girolamo<sup>124</sup> aveva menzionato l'equivalenza tra i nomi Μείθραϛ e Αβρασαξ, sulla base del medesimo valore numerico 365. Pertanto si sostenne pure che Abrasax fosse Mithra e che le gemme gnostiche fossero state ispirate da culti solari quali il Mithraismo. Anche se il termine "gemme gnostiche" perdurò, nel XVIII secolo, in seguito alla dissertazione di Giovan-Battista Passeri *de gemmis Basilidianis*<sup>125</sup>, si radicò la convinzione che tali amuleti fossero da attribuire ai maghi e ai ciarlatani dell'epoca imperiale, più che agli Gnostici o ai Mithraisti. Questa opinione è quella che alla fine ha trionfato, in seguito alla pubblicazione dei papiri magici. Dopo la riaffermazione del ruolo dello Gnosticismo nelle opere ottocentesche di Matter e King<sup>126</sup>, all'inizio del XX secolo un articolo di Armand Delatte<sup>127</sup> ha segnato la svolta negli studi, dimostrando gli strettissimi legami tra le gemme - che da allora furono chiamate preferibilmente "magiche" - e i papiri magici, ed attribuendo entrambi ai maghi di epoca imperiale, mentre il legame con lo Gnosticismo fu ridotto a nulla o quasi. La medesima posizione fu mantenuta nell'opera fondamentale sulle gemme magiche di Campbell Bonner<sup>128</sup>, il quale ha tentato per la prima volta una classificazione a seconda delle correnti dottrinali che ispirarono le gemme magiche. Infatti l'attribuzione di queste ultime alla sfera della magia è tanto giusta quanto insufficiente; infatti il problema si ripresenta se ci chiediamo se lo Gnosticismo avesse ispirato o influenzato alcuni brani dei papiri magici<sup>129</sup>. Molti Gnostici, da Simon Mago al valentiniano Marco, si comportavano né più né meno come tanti altri maghi carismatici dell'impero romano, e i Padri della Chiesa<sup>130</sup> affermavano con sicurezza che gli Gnostici fecero proprie molte dottrine dei maghi e dei "matematici", cioè degli astrologi; ma ciò implica che anch'essi si ritagliarono il loro spazio nel fenomeno "magia", quel fenomeno estremamente variegato e composito<sup>131</sup> che faceva riferimento a molti sistemi di divinità e a molte correnti dottrinali.

Bisogna dunque prestare attenzione alle divinità raffigurate e ai loro nomi per cercar di capire. Sulle gemme magiche non compaiono tutti gli dèi greci ed egiziani, bensì solo quelli che i maghi di tradizione orientale posero al centro delle loro speculazioni<sup>132</sup>. In qualche caso, l'assenza di alcune divinità è solo

<sup>124</sup> In Amos 3; PL 25, 1018.

<sup>125</sup> Nel II volume di I.B.PASSERI e A.F.GORI, *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum*, Firenze 1750. Cfr. G.-A.ALDINI, *Istituzioni glittografiche*, Cesena 1785, pp.300-304; L.BOSSI, *Spiegazione di una raccolta di gemme incise dagli Antichi*, Milano 1795, pp.311-312; A.PELLEGRINI, *D'una abraxa inedita*, Bergamo 1874; E.RENAN, *Marc-Aurèle*, Paris 1882, pp.141-143; PERDRIZET, *ΣΦΡΑΓΙΣ ΣΟΛΟΜΟΝΟΣ*, p.59.

<sup>126</sup> J.MATTER, *Histoire critique du Gnosticisme*, Paris 1828; ID., *Une excursion gnostique en Italie*, Strasbourg 1852; C.W.KING, *The Gnostics and their Remains*, London 1887.

<sup>127</sup> *Etudes sur la magie grecque, III-IV*, in *Mus.Belge* 18, 1914, pp.5-96.

<sup>128</sup> *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor-London 1950.

<sup>129</sup> Secondo H.M.JACKSON, *The Origin in anc.Incantatory voces magicae of some Names in the Sethian Gnostic System*, in *VC* 43, 1989, pp.69-79, le *voces magicae* che ricorrono nelle opere degli Gnostici derivavano dalla magia, tale quale è attestata nei papiri magici o nelle *defixiones*. Nessun mago però, né in epoca imperiale né mai, avrebbe detto che la sua religione è la magia. I papiri, le *defixiones* ed anche le gemme magiche erano ispirate alla religione di determinati dèi e a un determinato credo. La magia era solo la forma espressiva, l'applicazione pratica di un complesso dottrinale.

<sup>130</sup> Iren., *adv.haer.* I.24.6; Orig., *Contra Celsum* VI.32. Molto importante la testimonianza di Hippol., *Ref.* IV.42, che, dopo avere descritto molte performances dei maghi, afferma: "gli eresiarchi, stupefatti dalle arti di quelli, le hanno imitate, sia trasmettendo le loro dottrine in segreto e nell'oscurità, sia rielaborandole come loro proprie".

<sup>131</sup> Un bel contributo alla comprensione dello sviluppo diacronico della magia è quello di M.SMITH, *How Magic was changed by the Triumph of Christianity*, in *Studies in the Cult of Yahweh*, II, Leiden-New York-Köln 1996, pp.208-216.

<sup>132</sup> Ad esempio, se parliamo delle produzioni più diffuse di gemme, restano escluse, salvo rare eccezioni, molte grandi divinità tradizionali, come Dionysos, Athena, Zeus, Hera, Asklepios, Cybele; è esclusa gran parte delle divinità egiziane, salvo Osiris, Sarapis, Isis, Horus-Harpokrates, Anubis, Thoth, Chnoubis, Seth.

apparente: ad esempio Gesù non compare pressoché mai nelle gemme magiche<sup>133</sup>, ma poteva essere simboleggiato dalla lettera greca F oppure dal serpente del Decano Tepiach<sup>134</sup>; non ci sono Apollo, Dionysos ed Hades, ma c'è la versione egiziana di questi dèi: Horus ed Osiris. Né bisogna aspettarsi di trovare i nomi tradizionali degli dèi. Le gemme magiche parlano dunque attraverso i loro codici, basati su identificazioni, sincretismi ed altre chiavi di lettura del divino.

Prima di affrontare la questione, bisogna però premettere che la ricerca storico-religiosa applicata alle gemme non si riferisce a coloro che le usavano<sup>135</sup>, ma a coloro che per la prima volta concepirono i diversi modelli di iconografie e di iscrizioni, che poi poterono essere ripetuti all'infinito, anche con scopi diversi da quelli del primo inventore, fraintendendo o volutamente adattando iconografie e testi ad altri sistemi dottrinali. Un'altra indispensabile premessa è che non bisogna necessariamente credere che il sapiente o il mago che concepì una determinata iconografia operasse nell'area culturale cui si rifaceva l'iconografia stessa. Ad esempio, non è necessario credere che una determinata iconografia di Osiris fosse stata concepita in Egitto, da un egiziano e per gli Egiziani. Moltissime sono le controversie sollevate dagli studiosi sulla magia, ma in genere tutti si trovano d'accordo nel ritenere che gli elementi religiosi e sapienziali usati dal mago sono tendenzialmente estranei alla cultura in cui egli opera. "Magia" è un aspetto della religione degli altri. Riprendendo il nostro esempio: per un egiziano la gemma raffigurante Osiris non era che l'immagine di un dio tradizionale, mentre per un romano poteva essere fonte di "magia".

## 8. YAHWEH E GLI DÈI GRECO-ROMANI

Una prima distinzione, semplicistica ma utile, può essere stabilita tra le gemme legate a culti pagani e quelle legate al Giudaismo e alle religioni ad esso ispirate (soprattutto lo Gnosticismo). Da una parte abbiamo gli dèi che hanno aspetto antropomorfo e che, in ogni caso, hanno una forma, in quanto sono parte della Physis, del mondo naturale, dall'altra ci sono gli dèi che sono al di sopra e al di fuori della Physis e che sono puro spirito, privi addirittura di forma e di nome. Tra i primi ci sono gli dèi greci ed egiziani, tra i secondi ci sono il dio degli Ebrei<sup>136</sup> ed i suoi angeli. Il problema sorge quando troviamo una

<sup>133</sup> Sulle pochissime eccezioni cfr. A.MASTROCINQUE, *Orpheos Bakchikos*, in *ZPE* 97, 1993, pp.16-24; cfr. inoltre una gemma magica (ca. VI sec.) raffigurante Cristo e l'emorroissa: *Age of Spirituality. Late antique and early Christian Art, third to seventh Century. Cat. Exhibition Metropolitan Mus. 1977-78*, New York 1977, p.393; un'altra raffigurante Cristo e Lazzaro: H.GITLER, *Four magical and Christian Amulets*, in *Liber Annuus* 40, 1990, pp.369-70. È da notare, a tale proposito, che gli Gnostici non volevano che si tributasse culto al Crocefisso, perché erano convinti che Gesù fosse stato sostituito dal corpo di un'altra persona: Iren., *adv. haer.* I.24.4. Sulla scarsità di riferimenti a Cristo, come pure alla dottrina biblica professata nelle sinagoghe, entro il complesso delle ricette dei papiri magici, cfr. M.SMITH, *The Jewish Elements in the Magical Papyri*, in *Studies in the Cult of Yahweh*, II, Leiden-New York-Köln 1996, pp.254-255.

<sup>134</sup> Cfr. *SGG* I, 358-362. Il nome del Decano compare anche in una gemma conservata a Venezia, al cui dritto ci sono le lettere con valore numerico entro *ouroboros*: V.LAZARI, *Notizia delle opere d'arte e d'antichità della raccolta Correr di Venezia*, Venezia 1859, p.125; n.566; A.DORIGATO, *Gemme e cammei del Museo Correr*, in *Boll.Mus.Civ.Veneziani* 19, 1974, p.44, n.7; MICHEL, *British*, nn.498, 518. Cfr. *SGG* I, 420-422.

<sup>135</sup> Bene scriveva il BONNER, *SMA*, p.18: "not every person who wore a ring engraved with the words Iao Sabaoth was a Jew, not every pendant with a figure of Aphrodite arranging her hair was worn by a Greek woman, not every stone inscribed Abrasax belonged to a member of a Gnostic sect". Clem.Al., *Protr.* III.59.2 suggerisce ai Cristiani di usare anelli con l'ancora seleucidica o con la lira dell'anello di Policrate, e questo prova che una medesima iconografia era soggetta a varie interpretazioni (l'ancora diventava quella della nave di Cristo); cfr. P.CORBY FINNEY, *The invisible God*, New York - Oxford 1994, pp. 111-114.

<sup>136</sup> Nelle speculazioni degli Gnostici erano presi in considerazione anche i Grandi Dèi di Samotraccia, probabilmente proprio perché erano, pur essi, divinità prive di nome e di iconografia; cfr. Hippol., *Ref.* V.8.9; cfr. 7.4.

molteplicità di iconografie di dèi, sia antropomorfi, sia non antropomorfi, accompagnate da teonimi di tradizione giudaica, quali Iaô (che indica, in greco, il dio Yahweh), Sabaoth, Adonai, Michael, Gabriel... Il problema non si risolve entro le due apparentemente ovvie soluzioni, e cioè che: 1) i pagani usarono il nome del dio ebraico<sup>137</sup>, oppure che 2) i fedeli di Yahweh usarono iconografie greco-egiziane<sup>138</sup>. Infatti il più importante filone di magia ellenistico-romana, quello che va dai Caldei babilonesi ai filosofi teurgici della tarda-antichità, aveva inserito nel proprio pantheon e nel bagaglio dottrinale segreto la figura del dio ebraico, che veniva identificato con Kronos<sup>139</sup>. Poiché la diffusione delle pratiche magiche nel mondo ellenistico-romano è attribuita unanimemente a Magi e Caldei, i quali spesso si confondono tra loro nelle fonti antiche, sarà da credere che almeno una parte delle gemme che coniugano iconografie greco-romane e teonimi giudaici sia stata concepita dai Caldei<sup>140</sup>. Le più importanti figure divine che compaiono sulle

<sup>137</sup> In un importante contributo, M. SMITH, *The Jewish Elements in the Magical Papyri*, in *Studies in the Cult of Yahweh*, II, Leiden-New York-Köln 1996, pp.242-56, ha preso in esame gli elementi giudaici o giudaizzanti nei papiri magici, ed ha concluso che essi risalgono ad epoche relativamente antiche (o, in qualche caso, ad interpolazioni secondarie), quando i Giudei di Elefantina o quelli di Leontopolis non si facevano molti scrupoli a venerare qualche dio egiziano accanto a Yahweh, e quando gli Egiziani non erano ancora così ostili ai Giudei come lo saranno al tempo di Traiano. Questa impostazione del problema, che vale parimenti per le gemme magiche, conserva una parte di validità, ma va rivista in considerazione del ruolo giocato dai Caldei e dai Magi nell'elaborazione dottrinale di Yahweh e della sua identificazione con Kronos.

<sup>138</sup> Testi ebraici che descrivono viaggi attraverso i cieli, quali le *Hekhalot* e il *Sepher ha-Razim* (cfr. *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, ed. P.Schäfer, Tübingen 1981; *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, ed. P.Schäfer, Tübingen 1984; M.MARGALOT, *Sepher ha-Razim: a newly recovered Book of Magic from the Talmudic Period*, Jerusalem 1966; M.A.MORGAN, *Sepher-Ha-Razim. The Book of Mysteries*, Chico/Calif. 1983) per ottenere il favore e l'incontro con angeli ed esseri divini usano procedimenti magici del tutto analoghi a quelli noti attraverso i papiri magici greco-egiziani. Il fatto è stato rilevato da molti studiosi, tra i quali ricorderemo, in particolare M. SMITH, *Observations on Hekhalot Rabbati*, in A. ALTMAN, ed., *Biblical and other Studies*, Cambridge MA 1963, pp.142-60, che insiste sul fatto che le forme di magia presenti nel Giudaismo, nel Cristianesimo - gnostico o meno - e nel politeismo pagano derivavano da una comune matrice ellenistica. R.LESSES, *Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations*, in *HThR* 89, 1996, pp.41-60, part.59, al termine di una utile analisi dei procedimenti magici comuni a *Hekhalot*, *Sepher ha-Razim* e papiri magici greco-egiziani, ritiene che dei giudei parlanti greco avessero contribuito allo sviluppo della magia greco-egiziana.

<sup>139</sup> Lyd., *de mens.* IV.53: "Il romano Varrone (*Rer.div.* I, fr.17 Card.), prendendo posizione circa il dio dal nome di 4 lettere, dice: "il dio dei Giudei è chiamato Iaô dai Caldei nei loro scritti segreti", in lingua fenicia, al posto di *phos noetôn* (luce dell'intelletto), come dice Erennio (*scil.* Filone di Biblo), e spesso è detto Sabaoth, come colui che sta sopra le 7 sfere, vale a dire il creatore". L'identificazione tra Kronos (che per i Babilonesi era uguale a Ea, dio delle acque, padre di Marduk, uguale a Zeus) e il dio ebraico poteva facilmente essere dedotta dal testo di Berossos (*FGH* 680, F 4, 14), secondo il quale Kronos apparve in sogno a Xisuthros e gli disse che avrebbe distrutto l'umanità con il diluvio universale, dal quale Xisuthros poi si salvò esattamente come Noè. Ci si può porre la questione del senso che Varrone dava alla parola Caldei, che poteva designare gli astrologi babilonesi, gli astrologi di qualunque luogo che si richiamavano alla tradizione babilonese, ma sappiamo che i fondatori stessi dell'Ebraismo erano considerati caldei o almeno parlanti lingua caldea (Abramo: Philo, *Gig.* 62; *Somm.* I.161; Mosè: Philo, *Mos.* I.5). Ma il testo di Lido distingue Giudei da Caldei, per cui sono preferibili le prime due spiegazioni. La credenza giudaica, semitica e persiana negli angeli era condivisa dai Caldei e si diffuse precocemente nel mondo greco e romano: F. CUMONT, *Les anges du paganisme*, in *RHR* 71, 1915, pp. 159-182. Secondo la *Vita di Isidoro* del neoplatonico Damascio (fr.56, p.82 Zintzen) il saggio Teosebio avrebbe costretto un demone a fuggire dal corpo di una donna imponendogli un giuramento (*horkise*) nel nome (*proteinôn*) "dei raggi del sole e del dio degli Ebrei". Sugli esorcismi praticati dai maghi: Philostr., *Vita Apoll.* IV.25; Iustin., *Apol.* II.5; *Kyranides* I.13, p.74 Kaimakis e *passim*... Parimenti nella *defixio* AUDOLLENT, n.41, A 11, l'operazione è compiuta con "formule di Hekate ed esorcismi ebraici". Si noti anche *PGM* XIII, 1061: ὁ ὄν Βαλκάμης, dove il dio ebraico è identificato col siriano Bahalshamin. Gli stessi Ebrei di età imperiale sapevano benissimo che i Teurgici usavano il nome del dio ebraico (*Visione di Ezechiele*, citata da G.SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965, p.46), e noi sappiamo, per altro verso, che i Teurgici si consideravano gli eredi della sapienza dei Caldei. Due iscrizioni di metà III secolo d.C. da Acmonia (*MAMA* VI, 335; GAGER, *Curse Tablets*, n.91) fanno ricorso "alle maledizioni del *Deuteronomio*"; di esse la prima probabilmente non è stata concepita da un giudeo, la seconda è incerta.

<sup>140</sup> Damasc., *Vitae Isidori*, fr.111, p.87 Zintzen, racconta che un Caldeo consegnò un giorno al saggio Teosebio "l'anello della castità", dopo averlo fatto egli stesso.

gemme magiche sono il risultato delle speculazioni di Magi e Caldei sul dio segreto, identificato con Iaô e con Kronos. Tuttavia è più che probabile che fra tali specialisti del sacro e i padri dello Gnosticismo - ma anche alcuni giudei vicini allo spirito della magia - si fossero verificati generosi interscambi di nozioni e di dottrine, specie nel campo astrologico e cosmologico<sup>141</sup>, così che è difficile stabilire una linea netta che separi questi due ambiti religiosi nel campo delle applicazioni magiche.

Magi e Caldei ci riportano soprattutto all'ambito culturale babilonese, crogiolo di cultura mesopotamica, iranica ed ebraica. E per questo sarà interessante notare che uno dei più antichi lapidari greci a noi noti è quello di Zachalias, dedicato a Mitridate Eupatore re del Ponto<sup>142</sup>. Zachalias era probabilmente un giudeo chiamato Zaccaria<sup>143</sup>, la cui opera trattava di tutte le pietre che poi effettivamente furono usate per realizzare le gemme gnostiche, quali il diaspro e l'ematite. Dunque in Babilonia va ricercato il principale o uno dei principali ambiti culturali che permisero la concezione delle gemme gnostiche.

Alcune gemme raffiguranti Sarapis recano l'iscrizione Ἰαλδαβαῖμ<sup>144</sup>, che probabilmente era uguale a Ἰαλδαβαῖμ e a Ἰαλδαβαώθ, nome con cui gli Gnostici designavano il dio biblico. Molte sono poi le gemme che, oltre all'immagine di Sarapis, recano l'iscrizione μέγα τὸ ὄνομα τοῦ Κάραπτις ο μέγα τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Κάραπτις (sic), ο εἷς Ζεὺς Κάραπτις ἅγιον ὄνομα<sup>145</sup>, ο Ὑψιστος Κάραπτις. L'enfaticizzazione del nome di dio<sup>146</sup> e i suoi appellativi *kyrios*, Signore, e *hagios*, santo, sono tipici del dio ebraico. Una identificazione fra Yahweh e Sarapis è dunque più che probabile. Il medesimo sovrano che aveva promosso il culto di Sarapis, Tolemeo I, poi imitato dal figlio Filadelfo, si dimostrò molto favorevole al popolo giudaico e mandò ricchi doni al tempio di Gerusalemme, come apprendiamo dalla *Lettera di Aristea* a Filocrate e dai primi capitoli del XI libro delle *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe. Anche Tolemeo III offrì sacrifici a Gerusalemme<sup>147</sup>. Un controverso passo della *Historia Augusta*<sup>148</sup> asserisce poi che i Cristiani in Egitto al tempo di Adriano veneravano Sarapis. Dalla *Lettera di Aristea*<sup>149</sup> si apprende che presso Tolemeo II il dio ebraico era identificato con Zeus, e al tempo di Antioco IV perdurava, specialmente presso i Samaritani, una sua identificazione con Zeus Hellenios, o Xenios<sup>150</sup>; sotto i Romani fu pure diffusa l'identificazione con Zeus-Iuppiter<sup>151</sup>.

<sup>141</sup> Cfr. M.TARDIEU, *La Gnose Valentinienne et les Oracles Chaldaïques*, in *The Rediscovery of Gnosticism, I. The School of Valentinus*, ed. B.LAYTON, Leiden 1980, pp.194-231.

<sup>142</sup> Plin., *N.h.* XXXVII.169. La cultura babilonese, fino ad epoca ellenistica, aveva prodotto testi in cui si spiegavano le proprietà di pietre e piante in rapporto agli astri; cfr. E.WEIDNER, *Gestirndarstellungen auf babylonischen Tontafeln*, in *SÖAW Phil.-hist. Klasse 254*, 1967, pp.29-32; G.PETTINATO, *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia*, Milano 1998, p.114. Metrodoro di Scepsi, pure lui legato alla corte mitridatica, aveva scritto delle proprietà delle pietre, fra le quali il "panerotes", pietra di Venus: Plin., *N.h.* XXXVII.178; cfr. anche Solin.II.43.

<sup>143</sup> Cfr. A.MOMIGLIANO, *Saggezza straniera*, tr.it., Torino 1980, p.119.

<sup>144</sup> Cfr. *infra*, p.107.

<sup>145</sup> Rispettivamente: BONNER, *SMA*, p.322, D 398; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.101; KING, *Gnostics*, p.172 (εἷς Ζεὺς Κάραπτις ἅγιον ὄνομα Καβαώ φῶς ἀνατολῆ χθῶν); altri esempi in LE BLANT, n. 202 ss.

<sup>146</sup> Sulla formula μέγα τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ cfr. *SGG I*, 434; S.PERIA YÉBENES, *El sello de Dios* (Σφραγὶς Θεοῦ), Madrid 2000, pp.45-46.

<sup>147</sup> *Ios.*, *contra Apion*. II.48.

<sup>148</sup> *Scriptores Historiae Augustae* (*Vita Saturnini* 8). Cfr. W.SCHMID, *Die Koexistenz von Sarapiskult und Christentum im Hadrianbrief bei Vopiscus*, in *Bonner Historia Augusta-Colloquium 1964:1965*, Bonn 1966, pp.153-184; R.SYME, *Ipse ille patriarcha*, in *Bonner Historia Augusta-Colloquium 1966-1967*, Bonn 1968, pp.119-130; A.BALDINI, *L'epistola pseudoadrianea nella Vita di Saturnino*, in *Historiae Augustae Colloquium Maceratense*, a cura di G.Bonamente e G.Paci, Bari 1995, pp.35-56.

<sup>149</sup> *Lettera di Aristea a Filocrate* 16.

<sup>150</sup> *Ios.*, *A.I.* XII.261; *II Macch.* VI.2.

<sup>151</sup> Cfr. M.SIMON, *Jupiter-Yahvé*, in *Numen* 23, 1976, pp.52-56.

Ci si chiederà poi se veramente la formula εἰς Ζεὺς Κάραπις<sup>152</sup>, che ricorre in molte gemme raffiguranti, per lo più, Sarapis, fosse priva di riferimenti al dio unico degli Ebrei<sup>153</sup>, o se piuttosto derivasse da un'identificazione fra le due divinità promossa in ambiti filotolemaici. Del resto, in età imperiale i rabbini esortavano i loro fedeli a disfarsi di anelli con immagini, tra le quali quella del “dragone” e quella di Sarapis<sup>154</sup>. Essendo Sarapis (fig. 17) il dio dell'Oltretomba identificato con Hades, Dionysos, Asklepios o Kronos<sup>155</sup>, è possibile che fosse stata condotta un'operazione sincretistica tra Yahweh e Sarapis, in chiave egiziana, analoga a quella operata dai Caldei in chiave babilonese. Un'iscrizione trovata in Spagna, che recita: εἰς Ζεὺς Κάραπις Ἰάω<sup>156</sup> riveste probabilmente un ruolo di prova al riguardo e si affianca al famoso oracolo teosofico riportato da Macrobio<sup>157</sup>: “il più grande di tutti gli dei è Iaô, che è Hades in inverno, Zeus quando arriva primavera, Helios in estate e il potente Iaô in autunno”. Per cui verosimilmente si ha a che fare con due ambiti culturali diversi che produssero fenomeni sincretistici volti ad integrare il dio ebraico rispettivamente entro il sistema religioso egiziano ellenistico ed entro quello vicino-orientale “caldeo”.

Per altro verso, in ambienti giudaici ellenizzati si verificarono anche procedimenti di identificazione tra il dio giudaico e il sole, come attestano il *Sepher ha-Razim*<sup>158</sup> e il mosaico della sinagoga di Beth Alpha, raffigurante Helios sul carro in mezzo allo zodiaco<sup>159</sup>; a tali procedimenti fanno eco i teonimi ebraici attribuiti nei papiri magici ad Apollo<sup>160</sup>.



FIG. 17 - Gemma in nicolo raffigurante la testa di Sarapis (Palermo, Museo Archeologico Regionale A.Salinas).

<sup>152</sup> Cfr. C.BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor-London 1950, pp.174-176.

<sup>153</sup> E.PETERSON, *Heis Theos*, Göttingen 1926, p.265. Recentemente L.Di SEGNI, “Εἰς θεός” in *Palestinian Inscriptions*, in *Studia Classica Israelica*13, 1994, pp.94-115, ha rilevato come l’acclamazione in area palestinese fosse caratteristica di Sarapis e Kore, o di altri dei pagani, piuttosto che del dio ebraico. In realtà, la formula riguarda Zeus Sarapis nella stragrande maggioranza dei casi, altri dei solo eccezionalmente; cfr. PETERSON, o.c., pp.227-76.

<sup>154</sup> *Talmud babilonese*, Aboda Zara.

<sup>155</sup> Per l’identificazione con Kronos: Macrobi.I.7.14-5.

<sup>156</sup> *CIL* II, Suppl. 5665 (da Quintanilla); cfr. recentemente PEREA YÉBENES, *El sello de Dios*, pp.58-59. Il PETERSON, p.230, di fronte ad una analoga iscrizione su un sarcofago di Trier, riteneva che il nome di Iaô fosse aggiunto per scopi apotropaici.

<sup>157</sup> I.18.19-20; su altre testimonianze del medesimo tenore: PETERSON, o.c., pp.241-53.

<sup>158</sup> Pp. 30; 56; 71 ed. Morgan.

<sup>159</sup> E.SUKENIK, *The ancient Synagogue of Beth Alpha*, Jerusalem 1932; cfr. R.LESSES, *Speaking with Angels*, pp.50-51.

<sup>160</sup> *PGM* I, 300-305.

## 9. SOGGETTI EGIZIANI

Una categoria molto vasta ed importante è costituita dalle gemme con soggetti egiziani, le quali mostrano poche o nulle influenze giudaiche. Gli dèi più frequentemente raffigurati sono Harpokrates (fig. 18), Isis, Osiris, Sarapis (fig. 17), Horus, Anubis, Thoth, Seth, il dio Pantheos, raramente Atum; altri dèi, come Rê, Ammon, Phtah, sono menzionati nelle iscrizioni ma in genere non raffigurati.

La quantità di tali gemme, unitamente allo stile egittizzante di moltissime altre, ha fatto sì che molti studiosi abbiano attribuito gran parte, se non la totalità delle gemme magiche ad ambiente egiziano, o greco-egiziano<sup>161</sup>, pensando soprattutto alla cultura di Alessandria, la cui folta comunità giudaica viene chiamata in causa per spiegare l'abbinamento di iconografia egiziana e teonimi giudaici<sup>162</sup>. In una certa misura gli studiosi moderni hanno scambiato l'egittomania degli antichi per una reale onnipresenza di religiosità egiziana e per una prova del monopolio egiziano nella concezione e nella produzione di gemme magiche<sup>163</sup>. Sarebbe un po' come sostenere che *defixiones* e lamine magiche erano tutte prodotte in Egitto perché contengono elementi che rinviano all'Egitto.

È nota la devozione e il rispetto dei Greci (si pensi ad Erodoto e a Platone) per la religione egizia; i popoli del Vicino Oriente e gli stessi Giudei riconoscevano la remota antichità della civiltà egizia. Senza nulla togliere all'importanza dell'Egitto nella concezione della magia, ci sono alcuni fatti che debbono far riflettere. 1) Nella seconda metà del I secolo d. C. Plinio<sup>164</sup> conosceva tre grandi scuole di Magia: quella zoroastriana, quella giudaica e quella cipriota, di una scuola egiziana non si fa parola, e tra tutti i maghi leggendari che egli menziona, l'unico egiziano è Apollobeches di Copto, la cui opera sarebbe stata valorizzata da Democrito<sup>165</sup>. 2) Le gemme gnostiche di cui si conosce la provenienza, anche se approssimativa, sono relativamente poche, ma di queste poche la maggioranza viene dal Vicino Oriente<sup>166</sup>. 3) Le gemme gnostiche non derivano dagli scarabei egiziani e non ne continuano la funzione<sup>167</sup>. 4) Considerato

<sup>161</sup> Tale è l'impostazione delle due opere principali dedicate alla gemme magiche: BONNER, *SMA*, e DELATTE, DERCHAIN (che definiscono le gemme magiche come "greco-egiziane"). Per un ridimensionamento di tale impostazione cfr. M.SMITH, *Rec. a Delatte-Derchain*, in *AJA* 71, 1967, p.418; BARB, *Rec. a Delatte-Derchain*, in *Gnomon* 41, 1969, p.295.

<sup>162</sup> Tale era già l'impostazione delle opere del King, parzialmente ripresa dal Perdrizet (ΣΦΡΑΓΙΣ ΣΟΛΟΜΟΝΟΣ) e dal Bonner; cfr. più di recente, A.A.BARB, *La sopravvivenza delle arti magiche*, in *Il conflitto tra Paganesimo e Cristianesimo nel secolo IV*, a cura di A.MOMIGLIANO, London 1963, tr.it., Torino 1968, p.130.

<sup>163</sup> Per fare un confronto, è stato notato che i due dittici astrologici trovati a Grand nei Vosgi presentano un'iconografia egittizzante di soggetti non propriamente egiziani; cfr. F.GURY, *L'iconographie zodiacale des tablettes de Grand*, in *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine, Table ronde 1992*, Lyon 1993, pp.113-137.

<sup>164</sup> *N.h.* XXX.10-11.

<sup>165</sup> XXX.9.

<sup>166</sup> BONNER, *SMA*, p.124, afferma, al contrario, che "the vast majority of all our magical stones come from Egypt". Controllando i dati di provenienza delle gemme della collezione De Clercq (A.De RIDDER, *Collection de Clercq. Catalogue. VII: Les bijoux et les pierres gravées*, Paris 1911) e la quantità delle gemme magiche pubblicate dal Seyrig e dal Mouterde, si ricava un quadro affatto diverso. Sintomatico è, ad esempio, il caso delle gemme raffiguranti la fenice, le quali presentano iconografia egiziana, ma provengono tutte dalla Siria; cfr. BONNER, *SMA*, pp.60-62. È possibile dunque che si trattasse di un'iconografia egiziana reinterpretata dalle culture vicino-orientali. Sulla fenice nelle interpretazioni cristiane e rabbiniche cfr. M.R.NIEHOFF, *The Phoenix in Rabbinic Literature*, in *HThR* 89, 1996, pp.245-65. Interessante la gemma con la fenice e iscrizione ebraizzante Αιανακβα Καλαμαζα Αμοραχθη Βαμιαζα e nomi angelici: PH.DERCHAIN, *Intailles magiques du Musée de Numismatique d'Athènes*, in *Chr.d'Eg.* 39, 1964, p.186 n.14. Un numero considerevole di gemme gnostiche viene dal Nord-Africa; cfr. L.POINSSOT, *Pierres gravées trouvées en Tunisie*, in *Mém.Soc.Antiquaires de France* 69, 1909, p.219, n.2; A.MERLIN, *Amulettes contre l'invidia provenant de Tunisia*, in *REA* 42, 1940, 486-93; cfr. *infra*, nota 214.

<sup>167</sup> Cfr. BONNER, *SMA*, p.8; cfr. *supra*, nota 29.



che moltissime gemme gnostiche abbinano iconografie egiziane a teonimi ebraici e che esse furono prodotte, grosso modo, dal I secolo d.C. al V, è improbabile che l'origine di una simile amalgama fosse la cultura di Alessandria d'Egitto, considerato che essa fu teatro di periodiche lotte tra Greci e Giudei, lotte che toccarono l'apice negli anni 115-117 d.C., quando i Giudei furono quasi totalmente eliminati dalla repressione romano-egiziana<sup>168</sup>; dopo quella data - non prima - la produzione di gemme gnostiche divenne un fenomeno rilevante. 5) Plinio<sup>169</sup> attesta che al suo tempo si usavano gli anelli raffiguranti Harpokrates; tali anelli con gemme potevano inizialmente essere stati prodotti in Egitto, ma è inverosimile che le officine italiche non li abbiano ben presto imitati. 6) Probabilmente gli anelli con Harpokrates noti a Plinio, come molte gemme raffiguranti gli dèi egizi, che tradizionalmente vengono



FIG. 18 - Diaspro rosso raffigurante Harpokrates sulla barca solare (collezione privata).

classificate tra le gnostiche, non avevano nulla di specificamente magico. 7) Eccezion fatta per il dio Pantheos, gli dèi egizi delle gemme gnostiche sono quelli conosciuti in tutto il mondo ellenistico attraverso i serapei e gli isei. 8) Nella tarda antichità l'Egitto cristianizzato conosceva alcuni specialisti del sacro, tra i quali anche dei monaci, i quali nei loro villaggi realizzavano o prescrivevano amuleti di vario

<sup>168</sup> L'ostilità culturale risaliva ben addietro nell'epoca ellenistica, infatti la letteratura greca alessandrina relativa ai Giudei, dal tempo di Manetone in poi, li presentava come nemici degli dèi, distruttori di templi, e sosteneva che furono allontanati dall'Egitto al tempo di Mosè in quanto appestati; cfr. C.AZIZA, *L'utilisation du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (IVème siècle av. J.-C. - Ier ap. J.C.)*, in ANRW, II.20.1, pp.41-65. Sulla questione giudaica in Egitto: A.KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen 1985.

<sup>169</sup> N.h. XXXIII.41.

genere<sup>170</sup>. È possibile che nei secoli più floridi dell'impero ci sia stato un limitato commercio di gemme magiche dall'Oriente verso Occidente, ma è improbabile che il fenomeno della produzione locale, attestato alla fine dell'impero e nell'alto Medioevo, non fosse diffusa già allora, esattamente come lo erano sia la restante produzione glittica, sia la pratica della magia.

In Egitto esisteva una tradizione magica antichissima, la quale, ad un certo momento divenne parte integrante, e probabilmente trainante nelle scuole di magia d'età imperiale. Ma per molto tempo la magia egiziana, al pari di quella romana, scitica, celtica, germanica ecc., rimase una delle tante magie nazionali. Essa entrò a far parte della magia ellenistico-romana grazie all'assimilazione con la magia vicino-orientale, processo in seguito al quale gli specialisti egiziani del sacro, quali gli scribi e i sacerdoti, furono considerati, e si considerarono "maghi"<sup>171</sup>, e dunque adottarono, per metafora, il titolo degli antichi sacerdoti persiani nell'accezione corrente assunta in età ellenistica. Un processo analogo fu quello per cui certi specialisti del sacro giudei fecero propri i modelli di comportamento tipici dei Magi e dei Caldei, fossero essi Magi/maghi di corte<sup>172</sup>, o itineranti<sup>173</sup>, o alla ricerca di un personaggio potente cui vendere i propri servigi<sup>174</sup>.

Presentando la stessa cosa da un'altra angolatura, possiamo dire che i culti egiziani giunsero a Roma e in Italia senza nessuna particolare caratteristica di magia, e non furono perseguiti dal Senato per tale motivo, mentre solo più tardi essi divennero ciò di cui parlano, verso la metà del II secolo d.C., le *Metamorfosi* di Apuleio. Invece il collegamento tra il culto del dio ebraico e la magia fu molto più precoce, ed avvenne grazie ai Caldei e ai maghi giudei<sup>175</sup>.

## 10. IL DIO PANTHEOS (ORTINEUS)

In una elaborazione di concezioni religiose egiziane, influenzate da elementi greci e forse anche fenici va ricercata l'origine di un'altra figura importante nelle gemme magiche, quella che convenzionalmente viene chiamata "dio Pantheos" (fig. 19) o "Bes Pantheos", divinità composita, che ha la testa di vecchio barbuto, come Kronos, oppure testa di Bes, oppure ha un complesso coronamento sulla o al posto della testa. La sua natura composita lasciava spazio a infinite variazioni: ad esempio, un esemplare mostra elementi vegetali che escono dalla testa<sup>176</sup>, un altro presenta testa di sciacallo e corpo di scarabeo<sup>177</sup>, un terzo

<sup>170</sup> D.FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, pp.215-217.

<sup>171</sup> Su tale fenomeno cfr. D.FRANKFURTER, *Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category 'magician'*, in *Envisioning Magic*, pp.115-135; ID., *Religion in Roman Egypt*, pp.225-233. Per l'età classica ed ellenistica si ricordi però che la cultura egiziana, e soprattutto la classe sacerdotale egiziana era molto ostile al dominio persiano, di cui odiava soprattutto l'empietà nei confronti degli dèi egiziani [si ricordino gli episodi relativi a Cambise (Her.III.27-29; H.SCHÄFER, *Bruchstück eines koptischen Romans über die Eroberung Aegyptens durch Kambyse*, in *SBAW* 38, 1899) e Artaserses Ochos (FGH 690, F 21; Aelian., *Vh.* IV.8; VI.8; i. X.28 ecc.)], per cui è impossibile che la classe sacerdotale egiziana sentisse il desiderio di confondersi con i Magi persiani.

<sup>172</sup> Come quelli di Tiridate d'Armenia: Plin., *N.h.* XXX.14-17; Cass.Dio LXIII.5.

<sup>173</sup> Come i Caldei menzionati da Cato, *de agr.* 5.4.

<sup>174</sup> Come il Caldeo conosciuto da Silla: Vell.Pat.II.24.3; Plut., *Sulla* 5.

<sup>175</sup> Sui quali cfr. MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche, IV*, in *ZPE* 122, 1998, pp.105-109.

<sup>176</sup> J.H.ILIFFE, *A neolithic Celt with Gnostic Inscriptions at Toronto*, in *AJA* 35, 1931, pp.304-309.

<sup>177</sup> F.M.SCHWARTZ, J.H.SCHWARTZ, *Engraved Gems in the Collection of the American Numismatic Society I. Ancient Magical Amulets*, in *ANSMN* 24, 1979, p.175, n.32.

la testa di gallo<sup>178</sup>. Quello che accomuna questa categoria di divinità è la presenza di due paia di ali e di braccia e la coda di uccello (talora abbinata a coda di cocodrillo); spesso sono raffigurati piedi coperti da teste di sciacallo o di serpente, teste di leone sulle ginocchia, una mano che pianta uno stilo sulla coscia, mentre dal coronamento sulla testa e dai lati del volto spuntano teste di animali<sup>179</sup>; il nume tiene con due mani le due colonnine che lo fiancheggiano; è sempre itifallico, qualche volta ha in mano una frusta o una bilancia, quasi sempre uno scorpione, ed è posto in piedi su un serpente che si morde la coda, entro cui sono alcuni animali, per lo più nocivi.

Un altro schema iconografico raffigura un dio Pantheos in movimento sopra un leone.

La composizione del Pantheos deriva, più in alcune gemme che in altre, dalle stele magiche egiziane, in cui è raffigurato il giovane Horus con scorpioni e altri animali pericolosi in mano, posto sopra un cocodrillo e con una testa di Bes sopra la sua, in mezzo a due strette colonnine con capitelli a forma di papiro o di loto<sup>180</sup>. Due immagini di un simile dio sono state identificate, grazie all'iscrizione, con quelle del dio noto come Hormerty, "Horus dei due occhi"<sup>181</sup>, venerato a Pharbaitos, nel Delta nilotico orientale. Secondo Delatte e Derchain ci sono maggiori probabilità che l'immagine di Hormerty fosse quella



FIG. 19 - Gemma in diaspro verde scuro raffigurante il dio Pantheos (Roma, Museo Archeologico Nazionale).

<sup>178</sup> H.PHILIPP, *Mira et magica. Gemmen im ägyptischen Museum der Staatl. Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin Charlottenburg*, Mainz 1986, n.156.

<sup>179</sup> Cfr. E.ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, n.2219.

<sup>180</sup> Cfr. in particolare: BONNER, *SMA*, cap.XII; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.128-129. Sulle stele cfr. soprattutto la famosa stele Metternich; per altri esempi cfr. per es. P.LACAU, *Les statues "guérisseuses" dans l'ancienne Égypte*, in *Monuments Piot* 25, 1921-22, pp.189-209; W.D.van WIJNGAARDEN, B.H.STRICKER, *Magische Stèles*, in *OMRO* 22, 1941, pp.6-38; B.van DE WALLE, *Le cippe d'Horus découvert par J.Bruce à Axoum*, in *Chr.d'Ég.* 56, 1953, pp.238-247; *Iside. Il mito, il mistero, la magia. Cat. della mostra*, Milano 1997, p.219, n.IV.198-9; p.587, n.VI.50. Esempari di questo tipo di stele sono stati trovati anche in Siria: H.INGHOLT, *Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles en Syrie*, Copenhagen 1940, p.122; interessante la stele riprodotta dal MONTFAUCON, *L'antiquité expliquée*, II.2, pp.370-371, tav.167, al cui rovescio ci sono iscrizioni magiche d'età imperiale avanzata, greche e latine: ΦΡΗΝ, ΑΒΡΑΧΑΕ ΙΑΩ, ΙΣΙΕΙΣ.

<sup>181</sup> F.W.F.VON BISSING, *Zur Deutung der "pantheistischen Besfiguren"*, in *ZÄS* 75, 1939, pp.139 ss.; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.128.

del Pantheos sopra il leone, considerate le connessioni del dio di Pharbaitos con il leone (egli era detto “leone possente”)<sup>182</sup>. Alphonse Barb<sup>183</sup> fece notare che una figura simile al dio delle gemme è quella del Kronos di Byblos, che compare nella monetazione tardo-seleucidica<sup>184</sup>. Questo dio è descritto da Filone di Byblos nei seguenti termini: “Taautos (il Thoth di Biblo) concepì anche per Kronos, come segni della sua regalità, quattro occhi sulla parte anteriore e su quella posteriore del corpo, due svegli e due chiusi in riposo, quattro ali sulle spalle, due spiegate in volo e due abbassate... e ancora due ali sulla testa, una sulla parte dell’intelletto che maggiormente comanda e una sulla parte sensitiva”<sup>185</sup>. Filone identifica Kronos con il dio fenicio El e gli attribuisce la fondazione di Byblos<sup>186</sup>. È possibile dunque che la figura divina egiziana avesse subito un’interpretazione in chiave fenicia. Ci sono infatti alcuni elementi che fanno riflettere: in Egitto il dio Pantheos è Horus, mentre un papiro magico<sup>187</sup> identifica questo dio con Osiris, che il mago controllava attraverso minacce nel nome di Seth. Plutarco<sup>188</sup> poi riferisce il mito secondo cui il sarcofago contenente Osiris sarebbe giunto per mare a Byblos, dove Isis lo ritrovò, avvolto in mezzo a rami di erica, e poi lo riportò in Egitto.

Pertanto è probabile che il dio raffigurato sulle gemme fosse più Osiris che Horus, e che fosse identificato con Kronos, l’antico padre degli dèi. Inoltre il dio Pantheos è sempre itifallico, segno che esso era considerato nella sua attività di creatore, egli infatti era il creatore<sup>189</sup>, simile ad Atum, il creatore egiziano, e forse anche a El-Kronos, che poteva essere identificato con Osiris.

Il dio Pantheos deriva direttamente dal nume raffigurato sulla stele Metternich e su un papiro di Brooklin<sup>190</sup>, un nume tipico della magia egiziana di età ellenistico-romana. Un noto amuleto egiziano (fig. 20)

<sup>182</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, 129; cfr. Ph.DERCHAIN, *La couronne de la justification*, in *Chr.d’Eg.* 30, 1955, p.245.

<sup>183</sup> Rec. a Delatte, Derchain, in *Gnomon* 41, 1969, p.298.

<sup>184</sup> Cfr. J.ROUVIER, *Numismatique des villes de la Phénicie: Gebal-Byblos*, in *JIAN* 4, 1901, pp.35-66; A.Houghton, *Coins of the Seleucid Empire from the Collection of Arthur Houghton*, New York 1983, p.68, nr.694-6 (sotto Antioco IV).

<sup>185</sup> *FGH* 790, F2, 37-38.

<sup>186</sup> Damasc., *Dubitaciones* 265, II, p.131 Ruelle, afferma che i Fenici attribuivano a Kronos sette teste. La cultura delle città fenicie ellenistiche era un grande crogiolo di culture; ad esempio, sappiamo che i Samaritani di Sechem si proclamavano Sidonii (Ios., *A.I.* 11.340-4; 257-64), cioè Fenici, e che nel III sec. a.C. a Sidone c’era un tempio di Nergal, divinità mesopotamica veneratissima dai Samaritani originari di Kutha (H.DONNER, W.RÖLLIG, *Kanaanäische und aramaische Inschriften*, Wiesbaden 1964-66, n.59, I, p.3, II, pp.72-73; cfr. JACKSON, *The Lion becomes man*, p.15).

<sup>187</sup> *PGM* XII, 121-143. Osiris con quattro ali compare nella monetazione medio-ellenistica di Malta: C.T.Seltman, *The ancient Coinage of Malta*, in *NC* 1946, pl.6.2.

<sup>188</sup> *De Is. et Os.* 15-17 = 356 F-357 F. Secondo Lucian., *De dea Syr.* 7, a Byblos sarebbe giunta la testa di Osiris. Sulla grande antichità del mito e del ruolo di Astarte siriana: M.GUENTCH-OGLOUEFF, *Astarté syrienne et le Déd d’Osiris*, in *Rev.d’Égyptol.* 1, 1933, pp.197-202.

<sup>189</sup> Come comprova il simbolo della bilancia, la quale, in egiziano, aveva un nome omofono a “mano (che masturba)”, omofono al nome della dea Iousâas, la cui funzione mitica era di essere la mano di Atum, nel gesto della creazione; cfr. Ph.DERCHAIN, *Le démiurge et la balance*, in *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque Strasbourg 1967*, Paris 1969, pp.31-34. M.PHILONENKO, *Le “livre des secrets d’Hénoch”*, in *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, cit., pp.109-116, nota che nel *Libro di Enoch* (cap.XI; *Le livre des secrets d’Hénoch. Texte slave et trad. franç. par A.Vaillant*, Paris 1952, pp.29-31) è detto che Dio creò Adoil e gli ordinò di liberare dal suo ventre il grande secolo, e che questo gesto è da paragonare con quello del creatore della mitologia heliopolitana, cioè Atum, considerato anche che Adoil significa in ebraico “la sua mano è Dio”. Il Kronos egiziano pure “generava tutto da se stesso e concepiva in se stesso”: Plut., *De Is. et Os.* 44. Il fatto che il dio Pantheos sia itifallico rinvia ai miti sulle capacità generatrici di Osiris, anche dopo la morte, e lo stilo che gli trapassa la coscia rinvia alle sofferenze del medesimo dio, e non alla figura di Horus. Il particolare della coscia richiama Her.III.29, ove si narra che Cambise, volendo dimostrare che il bue Apis non era divino, gli piantò uno stilo nella coscia e lo uccise. Forse lo stilo piantato nella coscia indica che il Pantheos è immortale, anche se sofferente.

<sup>190</sup> Cfr. l’ottima illustrazione in *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Modena 1991, p.113.



FIG. 20 - Amuleto bronzeo egiziano raffigurante un pantheon tipico della magia.

in bronzo edito da Flinders Petrie<sup>191</sup> riassume in sè tutto il repertorio delle divinità magiche egiziane: al centro vi campeggia il dio Pantheos sopra l'*ouroboros*; ha tre facce umane sormontate da sei animalesche, che fanno di lui un dio dai nove aspetti (*ἐννεάμορφος*)<sup>192</sup>. Negli scavi di Byblos è stato trovato un pendente quadrangolare raffigurante il dio Pantheos, che l'iscrizione definisce come segue: φρευβηλ μαρμαραωθ αβραμανταδουχε (al R/:) ὁ γῆς κὲ θαλάσσης δεσπότης ὁ κύων τὴν οἰκοιμένην Ορτινευ ἐννεάμορφε κελενεφές, ἐθέρα τέμνων, cioè: "Rê, Bahal, Signore dei Signori... Signore della terra e del mare che scuote il mondo, Ortineus dalle nove forme, avvolto da nubi, che fende l'etere", segue la richiesta di allontanare malattie e insidie<sup>193</sup>. Il nove, essendo il triplo del tre, indicava la totalità assoluta, visto che già il tre, in Egitto, indicava la pluralità<sup>194</sup>. L'accenno all'etere attraversata dal dio potrebbe richiamare l'espressione ὄκ αἰθήρα ἔχθορε πρῶτος, relativa ad un essere generatore di natura solare, secondo la cosmogonia del papiro orfico di Derveni<sup>195</sup>. Nell'Orfismo il primo essere generato (spesso identificato con Phanes) era dotato di due paia di occhi, due sessi, ali e teste di vari animali, tra i quali il leone, l'ariete, il toro e il serpente<sup>196</sup>. Poiché il Pantheos è itifallico, è da credere che egli fosse il dio creatore, e le molteplici forme che caratterizzano la sua figura fossero quelle delle sue future creature.

<sup>191</sup> W.M.FLINDERS PETRIE, *Amulets*, London 1914, p.30.

<sup>192</sup> Cfr. R.MERKELBACH, *Astrologie, Mechanik, Alchimie und Magie im griechisch-römischen Ägypten*, in *Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*, *Riggisberger Berichte* 1, 1993, p.57.

<sup>193</sup> M.DUNAND, *Fouilles de Byblos*, I, p.44, pl.CXXXVII, n.1248; BONNER, *SMA*, pp.182-183.

<sup>194</sup> MERKELBACH, l.c.

<sup>195</sup> R.JANKO, *The Derveni Papyrus: an interim text*, in *ZPE* 141, 2002, p.26; cfr. L.BRISSON, *Les Théogonie orphiques et le papyrus de Derveni*, in *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995, pp.415-420; diversa interpretazione in W.BURKERT, *Da Omero ai Magi*, Venezia 1999, p.82: "aveva eiaculato per primo la brillantezza del cielo".

<sup>196</sup> *Orphicorum fragmenta*, 76; 78-81.

Pertanto la somiglianza del Pantheos con Horus sul coccodrillo non deve essere sempre ritenuta l'unica chiave di lettura per capire il Pantheos: essa vale, in particolare, nei casi in cui il dio ha la testa sormontata da una testa di Bes. Del resto, l'amuleto bronzeo egiziano di cui si è appena detto e la stele Metternich ritraggono distintamente il Pantheos alato e Horus sul coccodrillo con animali feroci in mano, dal quale pertanto quest'ultimo era distinto in ambito magico. Ci sono poi alcune gemme raffiguranti Horus con i due serpenti in mano, le quali sono abbastanza differenti dalle gemme con il Pantheos e sono invece paragonabili con l'iconografia della costellazione dell'Ophiouchos o Serpentario.

Il Pantheos era pertanto un nume di ispirazione egiziana, influenzato forse anche dalla mitologia fenicia e soprattutto dal pensiero filosofico e cosmogonico greco. Se volessimo attribuirgli un nome, dovremmo chiamarlo Ortineus. Con esso è collegata l'iconografia derivata da Horus sui coccodrilli con capo sormontato da testa di Bes e l'iconografia del dio alato sopra il leone, oltre ad altre variazioni isolate sul tema.

#### 11. A IMMAGINE E SOMIGLIANZA DI CHNOUBIS

Il serpente leontocefalo Chnoubis (figg. 21, 22) era raffigurato, come si è visto, su amuleti che servivano per favorire la digestione. Esso era uno dei 36 Decani (dèi che governavano 10 gradi del cerchio zodiacale, tre per ogni segno) noti alla cultura egiziana fin da tempi remoti, era il primo Decano del Leone, nel quale ad un certo punto fu riconosciuta l'immagine di un dio solare, e questo spiega il suo grande successo nelle gemme magiche. Egli era venerato in Egitto soprattutto a Syene come nume della piena del Nilo, che cominciava sotto il suo influsso nel segno del Leone<sup>197</sup>. Il suo nome talora è trasformato, nelle gemme, in Chnoumis, certamente per influsso del nome del dio creatore egiziano Chnum. Inoltre è ben attestata la *vox magica* Harponchnoubis, che rappresenta una modificazione di Harponchnouphi, titolo di Horus (Har-), nel quale evidentemente si riconosceva (in -chnouphi) il nome di Chnoubis; e del resto Harponchnouphi fu identificato anche con l'Agathodaimon, il serpente a testa umana egiziano, signore del destino<sup>198</sup>. Probabilmente molti maghi e molti fruitori di amuleti devono avere inteso Chnoubis come un grande dio astrale egiziano, ma con ogni probabilità in altri ambienti religiosi la sua figura dev'essere stata oggetto di ulteriori speculazioni, prevalentemente in chiave biblica.



FIG. 21 - Intaglio in prasio raffigurante Chnoubis (Napoli, Museo Archeologico Nazionale).



FIG. 22 - Intaglio in calcite raffigurante Chnoubis (Napoli, Museo Archeologico Nazionale).

<sup>197</sup> MERKELBACH, *Astrologie, Mechanik, Alchimie und Magie im griechisch-römischen Ägypten*, cit., p.59.

<sup>198</sup> Cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo*, p.69, nota 224.

Chnoubis è composto da due elementi: il serpente e la testa di leone circondata dai raggi. Qualche studioso della *Bibbia*, bramoso di conoscere l'immagine vera del dio ebraico, notò che il nome YHWH assomigliava a HYWAH, "animale"<sup>199</sup>, e di questa speculazione troviamo tracce nei trattati gnostici<sup>200</sup>, nei quali il dio ebraico, detto Ialdabaoth, insieme agli altri Arconti delle sfere planetarie, aveva forma animalesca, e in particolare, forma leonina<sup>201</sup>. Ma nei circoli gnostici era diffusa anche la convinzione che il Kosmokrator, Signore del mondo, avesse forma di serpente<sup>202</sup>. Nell'*Apocrifo di Giovanni* (cap.10) leggiamo che Ialdabaoth "aveva la forma di un drago, la faccia di leone dagli occhi di fuoco fulminanti e fiammeggianti... e (Sofia) lo avvolse in una nube lucente...". Questa sembra precisamente la descrizione di Chnoubis.

Non è facile capire quale fu il ragionamento che condusse a riconoscere nel Decano del Leone la forma del dio creatore, ma un brano del trattato di Nag Hammadi noto come *Origine del mondo* apre uno squarcio di luce sui procedimenti mentali degli Gnostici in questo campo. A p.119 viene descritta la creazione dell'uomo ad opera dei sette Arconti, attribuendo a ciascuno di loro la creazione di singole parti, delle quali è specificata quella che toccò al loro capo, Ialdabaoth, corrispondente al dio biblico: "il loro capo formò il cervello e le midolla"<sup>203</sup>. Poi passiamo ad un brano di Ippolito relativo alla dottrina degli Gnostici Perati<sup>204</sup>, in cui è esposta la teoria secondo cui Gesù Cristo, il Logos, sarebbe stato un serpente, visibile nella costellazione polare del Draco, e manifestatosi più volte in terra. I Perati riconoscevano l'esistenza di tre entità: il Padre, il Figlio e la Materia. Nel microcosmo dell'uomo, il Padre, cioè lo spirito, era rappresentato dal cervello, il Figlio dalla spina dorsale col cervelletto e la Materia dal seme, che, attraverso il movimento della spina dorsale, generava traendo ispirazione dal cervello<sup>205</sup>. Il punto di partenza di questo genere di speculazioni astrologiche e fisiologiche era il *Timeo* di Platone<sup>206</sup>, che descrive forma e funzione del cervello, del midollo e dello sperma, quali furono volute dal creatore, che pose nel-

<sup>199</sup> Cfr. A.BÖHLIG, P.LABIB, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi*, Berlin 1962, comm. a § 114; G.A.G. STROUMSA, *Another Seed*, in *Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984, p.52.

<sup>200</sup> Cfr., per es., *Origine del mondo* 114; 119; Origen., *Contra Cels.* VI.30.

<sup>201</sup> Cfr. particolarmente Origen., *Contra Cels.* VI.30-1; della natura leonina di questo dio parlano molti testi gnostici: cfr. per es. *Ipostasi degli Arconti* 94; *Origine del mondo* 100; *Apocr.Ioh.* BG 37; *Pistis Sophia*, I.31-32, 39; cfr. H.M.JACKSON, *The Lion becomes man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta 1985 (secondo cui la natura leontocefalina del demiurgo gnostico derivava, oltre che da alcuni passi della *Bibbia*, soprattutto da influssi egiziani, e la stessa iconografia leonina di Chnoubis sarebbe derivata dall'identificazione fra il dio creatore Chnum e Yahweh e fra Yahweh e gli dei leontocefali egiziani, quali Bastet e Mios). J.E.FOSSUM, *The Name of God and the Angel of Lord*, Tübingen 1985, pp.321-329, ha notato che il dio leontocefalo poteva essere anche Michael, nome angelico di Ialdabaoth (cfr. Origen., *Contra Cels.* VI.30 e due gemme gnostiche che accompagnano il leone al nome dell'arcangelo; cfr. *SGG* I, 71 e 197).

<sup>202</sup> Cfr. *Acta Thomas* 32 (*Acta Apost.Apocr.*, II.2, ed. M.Bonnet, Leipzig 1903, p.149; Epiphani., *Panar.* XXVI.10.8, GCS 25, p.296; l'idea era condivisa dal samaritano Saduqa'i, cfr. J.FOSSUM, *Sects and Movements*, in A.D.CROWN, ed., *The Samaritans*, Tübingen 1989, p.336. In *Num.* 21.6-7 i Serafini hanno forma di serpenti. L'idea che il dio supremo avesse forma di leone e di serpente era condivisa anche dai maghi, cfr. *PGM* IV, 939-40: χαίρει δράκων, ἀκαμάτε λέων ("salve, serpente, indomito leone"). Sulla concezione egiziana del creatore a forma di serpente: B.van de WALLE, J.VERGOTE, *Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon*, in *Chr.d'Eg.* 35, 1943, p.87.

<sup>203</sup> Cfr. Ps.Clem., *Hom.* X.102: "dovete comprendere l'invenzione malefica del serpente che è in voi... che scivola dal vostro cervello nel midollo dorsale". Sulla credenza pagana secondo cui dal midollo spinale dei morti si originava un serpente cfr. M.TARDIEU, *Trois mythes gnostiques*, Paris 1974, p.124 e n.260.

<sup>204</sup> Hippol., *Ref.* V.17-19.

<sup>205</sup> Cfr. F.MICHELINI TOCCI, *La cosmogonia dei Perati e il gregge di Giacobbe (e Dante)*, in *Omaggio a Piero Treves*, Padova 1983, pp.249-260.

<sup>206</sup> *Tim.* 73 B-74 A; il pensiero platonico trovava rispondenza anche nelle concezioni egiziane; cfr. Horapollon, *Hierogl.* II.9.

l'encefalo l'anima divina e nel midollo quella mortale<sup>207</sup>. Combinando la *Genesi* col *Timeo* si giunse a definire la divinità come un essere a forma di serpente con una testa importante, come quella del leone.

Il procedimento consisteva nel riconoscere la forma di Dio attraverso la forma dell'uomo, il quale fu fatto a sua (propriamente "a loro") immagine e somiglianza. L'idea che il creatore avesse fatto il primo uomo a sua immagine e somiglianza fece sì che il pensiero gnostico concepisse la prima creatura come un essere simile ad un verme, che non poteva alzarsi in piedi né respirare<sup>208</sup>. Anche nella tradizione giudaica Adamo inizialmente era come un verme che non camminava<sup>209</sup>. Il nume dall'aspetto simile a Chnoubis era uguale all'essere che egli stesso aveva creato a sua somiglianza. Il fatto che Chnoubis fosse considerato spesso come il creatore è ribadito dalla forma "Chnoumis" che talora lo accompagna sulle gemme: questo era il nome del dio vasaio creatore nella mitologia egiziana, il cui tempio di Elefantina era attiguo a quello del dio ebraico, chiamato YHW (Iao) dai Giudei della locale guarnigione tra il 495 e il 399<sup>210</sup>.

Guardando bene, la tipologia di Chnoubis è riconducibile a due tipi fondamentali: quello a forma di S, o di spina dorsale (*fig. 21*), e quello con una (*fig. 22*) o molte spire, più o meno simile ad un intestino. È difficile dire se questo secondo tipo, che certamente era più adatto dell'altro per ottenere amuleti digestivi, avesse rapporti con le teorie gnostiche relative alla forma dell'intestino<sup>211</sup>.

Certamente i maghi di ispirazione politeistica egiziana o egittizzante prescrivevano amuleti con Chnoubis e coloro che li portavano dovevano essere prevalentemente politeisti, mentre non sappiamo se le speculazioni degli Gnostici avessero determinato una produzione di gemme con Chnoubis. La diffusione del noto simbolo di Chnoubis (la tripla S barrata) anche su gemme aniconiche ispirate al sigillo di Salomone potrebbe però suggerire che il serpente leonino fosse ben presente nelle dottrine e nelle pratiche religiose degli adepti di sette giudaizzanti o cristianizzanti. Si può solo aggiungere che la tipologia del serpente levato su due spire a forma di 8 disteso, con capo radiato e nimbato<sup>212</sup>, sembra essere tipica di gemme provenienti dall'Egitto<sup>213</sup>. È noto invece che una delle gemme con Chnoubis a forma di "spina dorsale" proviene dalla Cirenaica<sup>214</sup>.

<sup>207</sup> Lo gnostico Marco, di conseguenza, sosteneva che nel cervello stava la particella di potenza divina, che fu creata da Dio a sua immagine e somiglianza; l'immagine dell'Ogdoade sarebbe stata, sempre secondo Marco, riprodotta e celata nelle viscere: Iren., *adv.haer.* I.18.1.

<sup>208</sup> Iren., *adv.haer.* I.24.1: Saturnino sosteneva che i sette Arconti fecero l'uomo simile ad un verme, a somiglianza di una figura divina apparsa dall'alto del cielo; similmente: I.24.1 7, ove è detto che la scintilla posta dal Padre entro il "verme" permise che esso si animasse e diventasse un uomo; 30.6: Ialdabaoth udì la voce della Madre e creò l'uomo; gli altri Arconti fecero un uomo enorme come un verme strisciante, ed il padre Ialdabaoth soffiò sul suo volto per dargli un'anima. Il pensiero degli Ofiti era probabilmente diverso: Ialdabaoth, guardando materia fangosa, avrebbe generato Nous, contorto a forma di serpe, che forse è rappresentato dal cervello: Iren., *adv.haer.* I.30.5.

<sup>209</sup> E.PREUSCHEN, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften*, in *Festgrüß B.Stade*, Gießen 1900, p.227; si diceva anche che all'inizio l'uomo avesse la coda, che poi Dio gli tolse per dargli dignità: *Midrash ad Gen.* XIV.10 (Judah ben Rabbi: *Midrash Rabbah*, ed. H.FREEDMAN, M.SIMON, I, London 1939, pp.117-188).

<sup>210</sup> Cfr. recentemente *The Elephantine Papyri in English*, ed. B.PORTEN, Leiden, New York, Köln 1996, nn. B 37-38.

<sup>211</sup> Iren., *adv.haer.* I.30.15: secondo i Barbelo-gnostici, la "Sofia si mutò in serpente, divenne avversaria del Creatore di Adamo e portò la gnosi; la posizione e la forma dei nostri intestini per i quali passa il cibo sarebbe un segno che la sostanza generatrice del serpente si trova in noi".

<sup>212</sup> Cfr. *SGG* I, 158.

<sup>213</sup> W.M.FLINDERS PETRIE, *Amulets*, London 1914, tav.XXI, n; t; ZWIERLEIN-DIEHL, *Die ant. Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, III, n.2222.

<sup>214</sup> F.DELLA CELLA, *Viaggio da Tripoli alle frontiere occidentali dell'Egitto*, Città di Castello 1912 (III rist. dell'ed. 1819), p.127 e tav.I, con iscrizione in cui si riconosce lo stesso testo dell'analogo esemplare del British Museum (C.BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, p.325, n.20): Χνουβις Ναβις βιεννους ὕδωρ δίψη ἄρτος πείνη πῦρ ῥέγυοι (= ῥύγι). Sulla forte presenza culturale giudaica in Cirenaica cfr. R.KOTANSKY, *Greek esorcistic Amulets*, in M.MEYER, P.MIRECKI, a c. di, *Ancient Magic and ritual Power*, Leiden 1995, p.274, nota 69.



I raggi che circondano il capo di Chnoubis sono sempre stati interpretati come la prova che Chnoubis fosse il dio del sole, ma bisogna dire che molte divinità magiche delle gemme hanno elementi che evocano la luce, come Σεμεσιλαμψ (“sole eterno”, con gioco di parole che evoca il greco λάμπειν), o raggi sulla testa, o fiaccole in mano, ma ciò non basta a farne divinità del sole, identificandole con Helios, perché nello Gnosticismo, nel Cristianesimo e in altre religioni di epoca imperiale la luce stessa è considerata manifestazione della divinità, fosse essa la luce solare, fosse quella lunare, o delle stelle, del fuoco o del lampo.

Un problema ulteriore è costituito dalle ricorrenti iscrizioni che paiono designare Chnoubis come vincitore dei giganti: Γιγαντορήκτα, Γιγαντοφόντα<sup>215</sup> (*vel similia*). Si noti che l’immagine di Chnoubis non è mai abbinata con quella del gallo anguipede<sup>216</sup>, come dire che non troviamo mai il gigante e il vincitore dei giganti uno di fronte all’altro. La separazione è significativa, anche se dobbiamo tener presente che Chnoubis era raffigurato più per proteggere lo stomaco, l’intestino o altre parti del corpo, che per venerare il creatore, e dunque non dobbiamo aspettarci dalle gemme la stessa coerenza dottrinale che dovrebbe caratterizzare un libro teologico.

In un complesso esorcismo “ebraico”, in nome del Dio ebraico, attribuito al mago egiziano Pibechis, il dio invocato è definito come colui che ha distrutto i giganti con i fulmini<sup>217</sup>. Tale testo risulta in più punti ispirato a tradizioni rabbiniche<sup>218</sup>, e pertanto esso conferma quanto il tema dei giganti, e dunque il gallo anguipede e Chnoubis *gigantorekta*, fossero radicati nell’ambito dottrinale giudaico. Inoltre, nel testo della *Preghiera di Ciriaco*, in cui sono riflesse dottrine ebraico-gnostiche, si parla del serpente che ha “spento il cuore dei giganti”<sup>219</sup>, tale serpente è l’*ouroboros* con la coda in bocca, identificato con il serpente del Paradiso terrestre, con l’istigatore di Caino, con l’autore della malvagità umana e con colui che fuorviò gli angeli attraverso le passioni: si tratta di tematiche tipicamente gnostiche<sup>220</sup>.

Un’iconografia egiziana, quella di Chnoubis, interpretata in chiave biblica, fu usata soprattutto per combattere il male, il male fisico, concepito come un gigante<sup>221</sup>, che Chnoubis aveva vinto alle origini e poteva vincere ancora. Possiamo soltanto chiederci chi fossero i medici, inclini alla magia, che prescrivevano questo genere di amuleti. L’esemplare del Cabinet des Médailles<sup>222</sup>, che affianca al serpente leon-

<sup>215</sup> BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, p.326, n.21.

<sup>216</sup> Un esemplare (SGG I, 252) ritrae un leone anguipede e, al rovescio, l’iscrizione ΓΙΓΑΝΤΟΡΗΚΤΑ, mentre solo nell’esemplare edito da DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.12, il gallo anguipede è accompagnato, al rovescio, dalla medesima iscrizione. La gemma con Chnoubis e gallo anguipede, proveniente da Bombay (J.H.MIDDLETON, *The Lewis Collection of Gems and Rings*, London 1892, p.79) DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.87, probabilmente è falsa: M.SMITH, Rec. a Delatte-Derchain, in *AJA* 71, 1967, p.418; cfr. anche nota a SGG I, 234. Si ricorderà, a proposito di Gigantorekta (“colui che spezza i giganti”) l’espressione *rumpere serpentes*, con cui lo Ps.Quintil., *Decl.* X.15, descrive una delle operazioni che i maghi potevano compiere. Per altro verso, è nota l’espressione *rumpere invidiam*.

<sup>217</sup> PGM IV, 3007-86, part. 3059. La medesima definizione ritorna in due esorcismi medievali: Basilius Magnus, *PG* 31, 1679; L.DELATTE, *Un office byzantin d’exorcisme (Ms. de la Lavra du Mont Athos, Ø 20)*, in *Académie Royale de Belgique, Mémoire, (Classe Lettres)* 52, Bruxelles 1957, p.37, l.11; cfr. A.A.BARB, Rec. a Delatte-Derchain, in *Gnomon* 41, 1969, p.296 e n.5. cfr. la tradizione dei *Kyranides* sui giganti che avevano costruito la torre di Babele, di cui è detto in nota 254.

<sup>218</sup> Cfr. D.SPERBER, *Some Rabbinic Themes in Magical Papyri*, in *Journ. for the Study of Judaism* 16, 1985, 93-103, part. pp.96-99.

<sup>219</sup> H.GRESSMANN, *Das Gebet des Kyriakos*, in *Zeitschr. f. d. Neutestamentl. Wissenschaft* 20, 1921, p.26; A.BARB, *Abraxas-Studien*, in *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles 1957, p.86.

<sup>220</sup> Theodoret. 21 afferma che a Ciro o presso Ciro gli gnostici Marcioniti veneravano un serpente bronzeo che si morde la coda.

<sup>221</sup> Il male era concepito spesso come una testa di Medusa piena di serpenti, debellata da Perseus (*supra*, nota 73) o esorcizzata dalla formula delle gemme uterine cristiane (SGG I, 315-316).

<sup>222</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.82.

tocefalo i teonimi Iao e Glykon, prova che alcuni di tali medici non erano né cristiani né giudei, e difficilmente anche cristiani gnostici. Il Decano del Leone poteva essere l'immagine dell'incarnazione di Asklepios, quale fu il serpente Glykon venerato ad Abonouteichos<sup>223</sup>, mentre nelle gemme uterine esso campeggia spesso al centro di gruppi di dèi egiziani. Pertanto è verosimile che gli specialisti che prescrivevano l'uso di questa specifica immagine fossero prevalentemente pagani, come l'autore della ricetta attribuita a Pibechis, la quale pure alludeva alla gigantomachia del dio ebraico.

Le immagini di Chnoubis talora raffigurano una base rotonda, che potrebbe essere un altare, ma anche una *cista mystica*, come quelle con il serpente, raffigurate su monete d'età ellenistica e imperiale.

## 12. IL DIO LEONTOCEFALO



Esistono gemme in cui il dio Chnoubis assume i tratti del guerriero, con torso corazzato e braccia umane, ma la sua testa è di leone e con la destra impugna la spada, mentre al posto delle gambe c'è una lunga coda di serpe<sup>224</sup>. Ci sono poi altre variazioni sul tema: un guerriero anguipede a testa di asino, con possibile allusione alla credenza secondo cui nel tempio di Gerusalemme si venerava un idolo asinino<sup>225</sup>; oppure il medesimo nume ha una testa di scimmia (Thoth)<sup>226</sup>; ci sono anche immagini di mummie di Osiris con zampe serpentine che escono dal basso<sup>227</sup>. Esistono gemme raffiguranti un guerriero con due gambe serpentiformi e testa di leone<sup>228</sup>, gemme che, almeno in qualche caso, servivano per favorire la digestione<sup>229</sup>. Di solito, i guerrieri leonini e serpentiformi non hanno la frusta, ma la spada, talora accompagnata dal ramo di palma, per ribadire la loro natura guerriera<sup>230</sup> (fig. 23).

FIG. 23 - Gemma in diaspro raffigurante il dio dalla testa di leone (Aquileia, Museo Archeologico Nazionale).

<sup>223</sup> L'iscrizione della gemma del Cabinet des Médailles ritorna in un'altra gemma di Chnoubis trovata a Cesarea Marittima (cfr. A.MASTROCINQUE, *Alessandro di Abonouteichos e la magia*, in *Imago antiquitatis. Mél. Turcan*, Paris 1999, pp.346-347), in ambito samaritano, e non fa che rendere il problema più complesso. Il fatto che il serpente leontocefalo fosse talora raffigurato al di sopra di un altare o di una base apre inoltre la possibilità che si trattasse di una statua di culto riprodotta sulle gemme.

<sup>224</sup> Le iscrizioni che talora lo accompagnano menzionano Chnoubis: DUNAND, *Fouilles de Byblos*, p.44 e pl.CXXXVII, n.1250; BONNER, *SMA*, p.269, D 99-101.

<sup>225</sup> Cfr. Tac., *Hist.* V.2.4; Ios., *Contra Ap.* 2.80; Tert., *Apol.* 16; Min.Fel., *Oct.* 9.3.

<sup>226</sup> BONNER, *SMA*, D 181; sulle raffigurazioni della scimmia che simboleggia il sole e sostituisce Horus: p.155.

<sup>227</sup> BONNER, *SMA*, D 186; *SGG* I, 245.

<sup>228</sup> Cfr. *SGG*, 252.

<sup>229</sup> E.ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, n.2230: iscrizione ΠΕΠΤΕ.

<sup>230</sup> Secondo la tradizione rabbinica (*Midrash in Gen.* 11, Bereshit Rabba 38), coloro che costruirono la torre di Babele avrebbero posto in cima alla torre un dio armato di spada, in atto di contendere con Dio.

Il tipo più diffuso è però quello del dio antropomorfo leontocefalo. Si tratta essenzialmente di un nume egiziano, come prova il fatto che una medesima officina gemmaria ha prodotto due gemme praticamente uguali, con gli stessi nomi angelici, ma una raffigura il leontocefalo, l'altra Anubis (SGG I, 71).

Sono importanti le interpretazioni di questo dio in chiave ebraica. Si è visto che il dio ebraico, identificato con Kronos, era anche concepito come un nume dalla testa leonina, e come tale è stato raffigurato su alcune gemme magiche, tra le quali una famosissima<sup>231</sup> raffigura un demone antropomorfo dalla testa leonina accompagnato dall'iscrizione Ἰαλδαβαώθ / Ἄαριήλ; e al rovescio: Ἰὰ Ἰάω Καβαώθ Ἀδωναί Ἐλωαί Ὀρέος Ἀσταφέος. Questi sono i nomi degli Arconti planetari tipica degli Gnostici Ofiti, tramandata da Origene e da Ireneo<sup>232</sup>. Il nome angelico Ariel, che accompagna Ialdabaoth (che è il nome gnostico del dio ebraico) sul dritto della gemma, con buona probabilità significava "Leone di Dio"<sup>233</sup>. Del resto, è noto che nello Gnosticismo era radicata l'idea che il Creatore avesse un volto leonino<sup>234</sup>, mentre nell'*Apocalisse*<sup>235</sup> è descritto un angelo con enormi gambe di fuoco e voce di leone.

Le gemme raffiguranti un analogo dio leontocefalo, che in alcuni esemplari tiene in mano il serpente Chnoubis a forma di spina dorsale, probabilmente derivano dal medesimo prototipo a cui si è ispirata la gemma raffigurante Ialdabaoth leonino. Esiste anche un calcedonio raffigurante il dio leontocefalo accompagnato dall'iscrizione Χνοῦβις<sup>236</sup>; la stessa iscrizione accompagna il leontocefalo con il serpente Chnoubis in mano sull'amuleto bronzeo egiziano di cui si è già parlato<sup>237</sup>, mentre un'altra gemma<sup>238</sup> reca l'iscrizione ἑκατοντομάχε, traduzione greca di una carica di ufficiale dell'esercito giudaico ellenistico<sup>239</sup>, ed un'altra<sup>240</sup> reca l'iscrizione Καβαώ Φρήν Ἰάω. All'interno di questa categoria iconografica si distingue la serie recante un'invocazione a Seth e, apparentemente, a Mithra, per la propria salvezza e quella della famiglia<sup>241</sup>; la serie raffigurante il leontocefalo con sei raggi o fiamme che escono dai suoi fianchi, in atto di sollevare una tabella (che è stata interpretata come la legge mosaica consegnata a Mosè

<sup>231</sup> C.BONNER, *An Amulet of the Ophite Gnostics*, in *Studies in Hon. of Th. Leslie Shear*, in *Hesperia Suppl.* VIII, 1949, pp.43-46; Id., SMA, pp.135-7 e pl.IX.188. J.M.A.CHABOUILLE, *Catalogue général et raisonné des camées et pierres gravées de la Bibliothèque Impériale, suivi de la description des autres monuments exposés dans le cabinet des médailles et antiques*, Paris, 1858, pp.288-289, n.2179 descrive un'ematite con immagine dell'utero, accompagnato da Chnoubis e, al D/ da una mummia a testa d'asino, le iscrizioni hanno nomi angelici, compreso quello di Ialdabaoth; cfr. MATTER, pl.VI, 6.

<sup>232</sup> Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adonai, Eloeus/Aiolaios, Horaios/Oreus, Astaphaios: Origen., *Contra Cels.* VI.30, 33; Iren., *Adv.haer.* I.30.5; si veda in proposito *Origen: Contra Celsum*, ed. H.Chadwick, Cambridge 1965, p.349, n.2.

<sup>233</sup> Quanto a Kronos, in *Mythogr. Vatican.* III.1.8 (pp.155-6 Bode) è esposta la dottrina secondo la quale la testa di Saturnus aveva attributi di serpente, di leone o di cinghiale, a seconda delle stagioni.

<sup>234</sup> *Ipostasi degli Arconti* 94; 99; Ps. Clem., *Hom.* VIII.18.2, e soprattutto in *Origine del mondo*, cap.100 (p.35 Layton), si dice che l'arconte Ialdabaoth veniva chiamato dai perfetti (gli Gnostici) "Ariel" perché aveva l'aspetto di un leone.

<sup>235</sup> 10.1-2.

<sup>236</sup> E.ZIERLEIN-DIEHL, *Glaspasten im Martin-von-Wagner-Museum der Universität Würzburg*, I, München 1986, p.278, n.854; il dio tiene in mano delle spighe; probabilmente si tratta dello stesso intaglio o di uno molto simile a quello descritto da C.CAVEDONI, *Dichiarazione di due gemme incise provenienti dalle parti di Reggio, l'una ortodossa, l'altra gnostica*, Modena 1852, pp.7-11 (trovato nel 1849 nella villa di Coggento, nell'agro di Reggio, a 11 miglia da Reggio e 16 da Modena); cfr. *Cat. of the Coll. of ant. Gems formed by J.Ninth earl of Southesk K.T.*, ed. H.CARNEGIE, I, London 1908, n.52.

<sup>237</sup> W.M.FLINDERS PETRIE, *Amulets*, London 1914, p.30.

<sup>238</sup> KING, *Gnostics*, tav.L, 2.

<sup>239</sup> Ios., *A.I.* XII, 339; cfr. BONNER, SMA, p.169.

<sup>240</sup> G.MINERVINI, *Poche osservazioni intorno ad una pietra Basilidiana*, in *Bull.Arch.Napol.* 5, 1857, p.90.

<sup>241</sup> Cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, pp.37-38. In tali iscrizioni l'abbreviazione κε, cioè Κύριε ("O Signore"), probabilmente è un indizio di influenza giudeo-cristiana; cfr. BONNER, SMA, p.292.

sul Sinai) con scritto Ἰάω, accompagnato, al rovescio, da iscrizioni che invitano lo stomaco a digerire<sup>242</sup>, e la serie delle molte gemme raffiguranti il leontocefalo con gonnellino egiziano e simboli egittizzanti in mano, oltre ad un bastone con avvolto un serpente, talora leontocefalo<sup>243</sup>. Il medesimo leontocefalo è accompagnato, su una gemma trovata a Saqqarah e conservata a New York<sup>244</sup>, da un'iscrizione che lo identifica con il dio di Leontopolis, signore dei fulmini, dei tuoni e dei venti, i cui nomi sono Miôs, Miôsi, Armiôs, Ousirmiôs, Phrê, Simiephe, Phnouto, Phôs, Pyr, Phlox. Si tratta del dio leontocefalo o leontomorfo Mios di Leontopolis, identificato con Rê (nella forma Phrê), Horus (nella forma Harmiôs), Osiris (nella forma Ousirmiôs), e designato come Grande Dio (nella forma Phnouto), luce e fuoco (Phôs, Pyr e Phlox)<sup>245</sup>. Questa gemma è collegata a quelle che invocano salvezza per sè e la famiglia, perché alla fine della sua iscrizione un tale Ammonio invoca la grazia dal dio usando lo stesso verbo (ἐλεεῖν, “aver pietà”, “essere benevoli”). Poiché a Leontopolis, come si è detto, fiorì non solo il culto di Mios e della dea leonina Bastet, ma anche quello del dio ebraico, è probabile dunque che la figura del dio solare a testa leonina fosse allo stesso tempo il dio leontocefalo Mios, Horus, Osiris, dèi solari, e Yahweh, signore del tuono, del lampo e del vento<sup>246</sup>.

### 13. IL GALLO ANGUIPEDE: LETTURE DELLA GENESI

Parleremo, a questo punto, delle principali figure divine derivanti da speculazioni legate al Giudaismo e vedremo attraverso quali vie contorte si giunse a determinare la forma del dio spirituale e inconoscibile e dei suoi angeli.

L'immagine magica più frequente nelle gemme è quella del gallo anguipede (*figg.* 24, 25), il quale fu composto dalla sintesi di tre elementi principali: il gigante con gambe serpentiformi, il guerriero e la testa di gallo. Esso è assente dall'amuleto bronzeo egiziano edito dal Flinders Petrie raffigurante l'intero

<sup>242</sup> BONNER, in *Hesperia* 20, 1951, p.332, n.44: στόμαχε πέπτε. Cfr. *SGG* I, 193. M.SMITH, *Old Testament Motifs in the Iconography of the British Museum's Magical Gems, in Coins, Culture, and History in the Ancient Worlds. Numismatic and other Studies in honor of Bluma L.Trell*, Detroit 1981, pp.192-193, ritiene che il personaggio che solleva la tabella sia Mosè stesso, poiché in una gemma del British Museum presso di lui compaiono due piccoli personaggi in atto di far festa e danzare; tuttavia il personaggio medesimo ha, in questa gemma, la testa di gallo, esattamente come il gallo anguipede, ciò che induce a pensare che si tratti di una manifestazione angelica; il processo di trasfigurazione grazie al quale la carne si trasforma in “fiaccole fiammeggianti” è noto alla mistica ebraica di età imperiale: G.SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it., Milano 1957, p.77.

<sup>243</sup> Sui vari schemi iconografici del dio leontocefalo cfr. BONNER, *SMA*, p.152. In *PGM* IV, 2006 ss., è prescritto di disegnare un simile dio; la ricetta è contenuta in una lettera del mago tessalo Pitys al re Ostane; alle ll. 2124-5 il mago dice di riprodurre Osiris “come lo mostrano gli Egiziani”, il che prova che gli scritti di Pitys non risalivano ad un mago egiziano (cfr. E.N.O'NEIL, in Betz, *GMPT*, p.75).

<sup>244</sup> P.PERDRIZET, *Antiquités de Léontopolis*, in *Monuments Piot* 25, 1921-22, p.359 e p.357, fig.2; BONNER, *SMA*, pp.183-185.

<sup>245</sup> Secondo la cosmogonia di Filone di Byblos (*FGH* 790, F2, 9), questi erano i nomi dei tre mortali nati da Aiôn e Protogonos, dai quali presero il nome i monti Casio, Libano ed Antilibano, e Tabor (cfr. O.EISSFELD, *Der Gott des Tabor und seine Verbreitung*, in *ARW* 31, 1934, pp.14-41). In *Gen* 15.17 Dio si manifestò ad Abramo come una lingua di fuoco: φλόξ e πῦρ.

<sup>246</sup> Cfr. *Gen.* 7-9 (il diluvio); *Ex.* 9.22-25 (la piaga della grandine); *Psalms.* 77, 17-19; *Ierem.* 10.13. Talora è stato notato che a Meroe era venerato in età ellenistico-romana un altro dio leontocefalo, Apedemak (sul quale: L.ŽABKAR, *Apedemak, Lion God of Meroe*, Warminster 1975), con cui potrebbe essere identificato il nome delle gemme gnostiche; cfr. O.NEVEROV, *Le thème égyptien dans les amulettes magiques de l'époque d'Empire Romain*, in *L'Egitto in Italia dall'antichità al Medioevo. Atti del III Congr. Intern. Roma 1995*, Roma 1998, p.470; non escludo che rappresentino Apedemak i serpenti leontocefali di cui a nota 224.

pantheon della magia egizia, e anche dalle ricette dei papiri magici rinvenuti in Egitto; esso non si trova mai abbinato con le iconografie delle gemme “uterine”, di produzione prevalentemente egiziana<sup>247</sup>, e pertanto la sua origine va ricercata altrove.

Da tempo si è sostenuto che esso è una rappresentazione del dio ebraico, considerato che sullo scudo del guerriero c'è regolarmente scritto 'Iáw, e questo si spiega alla luce di *Gen.* 15.1, ove è detto che Dio è lo scudo di Abramo, nonché alla luce di vari passi dei



FIG. 24 - Gemma in diaspro rosso e marron raffigurante il gallo anguipede (Palermo, Museo Archeologico Regionale A.Salinas).



FIG. 25 - Gemma in diaspro verde raffigurante il gallo anguipede (Aquila, Museo Archeologico Nazionale).

Salmi che confermano la metafora di Dio come scudo dell'uomo<sup>248</sup>. Il fatto che il nume abbia le gambe a forma di serpente lo riconduce all'iconografia dei giganti greci ed ellenistici. In proposito il Barb ha messo in evidenza un passo della *Gen.* 6.4, dove si racconta la storia degli angeli, figli di Dio, che si sono uniti alle donne ed hanno generato dei figli; tali figli sono designati dal termine גבור ו גבר: GiBoR, GiBWR, che indica un eroe, un uomo grande, ma che è tradotto dai Settanta come γίγας, “gigante”<sup>249</sup>. Il mito della nascita dei giganti e della loro distruzione ad opera di Dio ebbe uno sviluppo straordinario nella letteratura giudaica tardo-ellenistica (*libro di Enoch*), nello Gnosticismo e poi nel Manicheismo<sup>250</sup>.

Giudei, Gnostici e Cristiani (ma anche gli adepti alla filosofia medio- e neo-platonica<sup>251</sup>) erano convinti che Dio non fosse materiale e che non potesse essere raffigurato da un'immagine; ciò nonostante molti di loro cercarono di conoscere la forma di Dio e dei suoi angeli attraverso le loro creazioni o emanazioni, e la loro ricerca si fondava spesso sulla tradizione biblica, la quale garantiva che Dio fece l'uomo dicendo “facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza”. Il gallo anguipede, come pure il serpente Chnoubis, potrebbe essere il risultato di speculazioni che partivano da tale nozione di somiglianza.

Nel pensiero degli Gnostici viene proposta una spiegazione del fatto che lo spirito manifestò una forma: la sua forma. Il *Vangelo di Filippo* (§ 78) spiega che se una donna si unisce col marito, ma il suo cuore è con

<sup>247</sup> Però l'anguipede figura al rovescio di una stele di Horus (con iscrizioni greche e latine) insieme al Pantheos, Harpokrates, Thoth babbuino e all'ouoroboros: W.DEONNA, *Talismans du Musée de Genève*, in RA 18, 1923, pp.118-131; una variante dell'iconografia dell'anguipede pare sia presente in PGM XXXVI.

<sup>248</sup> Cfr. BARB, *Diva Matrix*, p.227, n.154; F.MARCO SIMÓN, *Abraxas. Magia y religión en la Hispania tardoantigua*, in *Héroes, semidioses y daimones, Primer encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera 1989*, Madrid 1992, pp.485-510.

<sup>249</sup> A.BARB, *Abraxas-Studien*, in *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles 1957, pp.76-79. Philo, *Gig.* 58-61, sembra impegnato a controbattere la tesi di coloro che riconoscevano nella *Genesi* la menzione degli stessi giganti di cui parlavano mitografi e poeti greci.

<sup>250</sup> Cfr. il fondamentale libro di G.A.G.STROUMSA, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984.

<sup>251</sup> I quali, eventualmente, potevano anche rifarsi alle dottrine di Ostanes, allievo di Zoroastro: S.Ciprian., *Qui idola dii non sint*, 6, I, p.23 Hartel, secondo cui non era possibile vedere l'immagine di Dio.

l'amante, il figlio assomiglierà all'amante; l'*Apocrifo di Giovanni* (§ 29-30) riferisce che gli angeli mandati dal Demiurgo presero l'aspetto dei mariti e si unirono alle donne. Del resto, il motivo platonizzante della procreazione attraverso la contemplazione delle entità spirituali è ricorrente in ogni branca dello Gnosticismo<sup>252</sup>. La contemplazione poteva riguardare un'immagine luminosa fatta apparire dal Dio spirituale, una figura angelica, una voce divina che riecheggiava nel mondo materiale; mentre il fenomeno della fecondazione e della creazione da parte delle entità spirituali era immaginato come un'apparizione notturna e come un atto onanistico, per cui il nume – maschile o femminile – fa cadere sulla terra sperma, luce o gocce sanguigne, da cui prende vita una creatura che ha in sé materia e forma divina, perché è sempre l'essere che feconda a dare la forma, mentre il grembo fecondato dà solo la materia<sup>253</sup>. In genere il prodotto delle entità divine inferiori che generarono senza l'apporto di un partner è giudicato imperfetto.

Un essere serpentiforme, paragonabile ai giganti della mitologia greca<sup>254</sup>, sarebbe stato dunque il risultato della procreazione da parte di un essere divino che si era unito con un essere materiale; pertanto il gallo anguipede potrebbe essere l'immagine della divinità o, più precisamente, di un essere angelico, e ciò potrebbe spiegare il successo di questa iconografia. Le iscrizioni che accompagnano il gallo anguipede, oltre alle parole magiche, sono costituite da nomi angelici, ciò che potrebbe confortare l'idea che esso fosse una creatura angelica.

<sup>252</sup> Alcuni esempi: Iren., *adv.haer.* I.5.6 (Ahamot crea l'uomo contemplando gli angeli che stanno presso il Salvatore); I.4.5 (Ahamot, diletta degli angeli del Salvatore, concepì e partorì frutti simili a loro); I.11.1 (secondo Valentino, Cristo fu prodotto dalla Madre mentre pensava alle cose migliori); I.30.5-6 (secondo i Barbelo-gnostici, Ialdabaoth era triste e contemplando la materia concepì un figlio, Nous, contorto come un serpente; poi udì la voce celeste di sua Madre e creò l'uomo); Ref. V.17.11-12 (secondo i Perati, la generazione avveniva attraverso la contemplazione di forme, la quale stimolava il cervello e, attraverso la spina dorsale, dava luogo ad emissioni di sperma, da cui traevano origine esseri simili alle cose contemplate). Spesso i miti gnostici sottolineano l'imperfezione del concepimento e del parto avvenuto attraverso il pensiero o la contemplazione degli esseri spirituali da parte della Sophia in esilio fuori dal Pleroma divino, priva del partner maschile: Iren., *adv.haer.* I.29.4 (secondo i Barbelo-Gnostici, Sophia non riuscì ad accoppiarsi formando una *syzygia*, e generò da sola il Protoarconte); I.24.1 7 (gli Arconti fecero l'uomo a immagine e somiglianza di una figura luminosa fatta apparire dal Padre, l'uomo era come un verme, ma il Padre lo animò con una scintilla); *Origine del mondo* 108 [Pronoia vide un angelo (che era il primo Adamo) apparso nella luce e se ne innamorò, fu così che versò la sua luce sulla terra, e gli Arconti presero a venerare il sangue della vergine]; *Origine del mondo* 115 (il sangue cadde a terra e Adamo prese forma come un aborto); *Origine del mondo* 113 (Sophia versò una goccia di luce sulle acque, la quale prese forma di un corpo femminile, quello di Eva di luce); *Origine del mondo* 114 (gli Arconti versarono sperma nell'ombelico della terra, così nacque l'Adamo terrestre); *Ipostasi degli Arconti* 87 (gli Arconti non poterono prendere l'immagine dell'incorrutibilità apparsa sulle acque). Il concepimento e il parto dell'essere divino femminile, avvenuti attraverso il pensiero e la contemplazione, sono spesso definiti come aborto: Iren., *adv.haer.* I.2.3 (Sofia generò una potenza amorfa, quale può produrre una donna senza seme maschile); *Ipostasi degli Arconti* 99 e 94 e Ps. Clem., *Hom.* VIII.18.2 (Sophia genera un aborto arrogante androgino, dalla faccia di leone); cfr. Pirque de Rabbi Eliezer XXII a *Gen.* 6.1-4 (le donne Cainiti attiravano gli angeli, e i giganti che nacquero dalle loro unioni, come i loro padri, praticavano l'onanismo). Nel pensiero dei Manichei il divino Messaggero avrebbe mostrato le sue forme, maschili e femminili, e gli Arconti furono presi dal desiderio, così i maschi lasciarono cadere un po' di luce sulla terra e sull'acqua, e fu generata una bestia odiosa che poi fu uccisa da Adamo di luce, gli Arconti femminili rimasero gravidi e lasciarono cadere giù i loro feti: Theod. bar Khonai 129 Poignon; *Acta Archelai* 9. L'idea che una visione avuta dalla donna durante l'amplesso possa determinare la forma del nascituro era condivisa dai pagani: Helioid., *Ethiop.* IV.8.

<sup>253</sup> Hippol., *Ref.* VI.30.7-8: Sofia "non sapeva che l'Ingenerato, essendo principio di tutto,...ha capacità di generare da solo, mentre essa, generata e nata dopo molti, non poteva avere la potenza dell'Ingenerato. Infatti nell'Ingenerato tutto è raccolto, mentre negli esseri generati l'elemento femminile emette la sostanza e l'elemento maschile dà la forma alla sostanza emessa dall'elemento femminile. Perciò Sofia emise quello che poteva: una sostanza priva di forma e di perfezione".

<sup>254</sup> All'inizio del I libro dei *Kyranides* è detto che presso Babilonia c'era una torre costruita dai Giganti nel tentativo di conquistare il cielo e il regno degli dei. Evidentemente qui, come nelle altre fonti raccolte da W.SPEYER, in *RAC* X, s.v. *gigant*, cc.1263-1264, è presente viene riferita una tradizione che aveva contaminato e fuso la storia biblica della torre di Babele e quella greca dei Titani che sovrapposero montagne per giungere al cielo.

Il fatto che si tratti di un guerriero non deriva dall'imitazione delle statue degli imperatori divinizzati<sup>255</sup>, ma, più verosimilmente, dal fatto che il dio ebraico, i suoi angeli ed arcangeli, erano concepiti alla stregua di guerrieri a capo delle truppe, ed ancor oggi gli angeli sono rappresentati in veste di guerrieri<sup>256</sup>. L'attributo Sabaoth era comunemente inteso come "Signore degli eserciti" o "delle potenze" e un brano greco in alfabeto ebraico del *Sepher ha-Razim*<sup>257</sup> definisce l'angelo Bouel "perfetto armato di scudo" (τελικὸς ἀπειδηφόρος).

In epoca alto e medio-imperiale i rabbini erano impegnati in una polemica contro la pericolosa eresia chiamata "due poteri nel cielo"<sup>258</sup>, ed uno degli argomenti chiave di tale eresia era costituito dall'interpretazione di alcuni passi biblici, dai quali poteva risultare che Dio era dapprima un giovane guerriero e poi un vecchio misericordioso, donde la possibilità di riconoscere due divinità<sup>259</sup>. Dio è detto "uomo di guerra" in *Ex.* 15.3<sup>260</sup>; laddove si parla della sua vittoria sugli Egiziani, dopo la traversata del mar Rosso. Questo verso poetico è uno fra i più amati nell'epigrafia dei Samaritani, e anche nei loro amuleti bronzei, in cui sono trascritti brani biblici<sup>261</sup>. Ma i Samaritani non trascrivevano il testo della *Bibbia* massoretica, ma quello del *Pentateuco* samaritano, nel quale si usa l'espressione YHWH GBWR BMLHMH: "Yahweh è un eroe in guerra"<sup>262</sup>. Tuttavia si è detto che la traduzione greca più ovvia di GBWR era γίγας, "gigante", per cui un Samaritano che si esprimeva in greco avrebbe detto che Yahweh era un "gigante in battaglia". Ma altrettanto si poteva forse dire degli angeli: giganti in battaglia: ed è questo precisamente ciò che rappresentano i galli anguipedi.

Assai arduo è capire perché la testa del gigante fosse di gallo<sup>263</sup>. Psello<sup>264</sup> afferma che i demoni solari avevano testa di gatto o aspetto di gallo. È difficile stabilire anche quale valore storico avesse la tradizione rabbinica secondo cui i Samaritani, pur avendo accettato il culto di Yahweh, mantennero anche i loro culti antichi<sup>265</sup>, tra i quali quello di divinità a forma di gallina (da parte dei Samaritani di Babilonia)

<sup>255</sup> Cfr. BONNER, *SMA*, p.40 e n.82

<sup>256</sup> Ad esempio, in *Jos.* 5:14 si parla del comandante delle forze di Yahwéh (in greco: ἀρχιστρατηγὸς δυνάμειος Κυρίου); in *Psalm.* 23 si celebra "il Signore forte e potente, il signore forte nelle battaglie"; in *Psalm.* 109 Dio è un guerriero vincitore; in *Iohan.*, *Apocal.* 19, il Cristo è un guerriero a capo degli eserciti del cielo; nel *Sepher Ha-Razim* (M.A.MORGAN, *Sepher-Ha-Razim. The Book of Mysteries*, SBL Texts and Translations, 25, Pseudepigrapha Series 11, Chico/Calif. 1983) sono dettagliatamente descritti i cieli, come accampamenti delle legioni angeliche, coi loro comandanti, ufficiali e sottufficiali. Sulle probabili origini di questa concezione della divinità cfr. F.M.CROSS, *The Divine Warrior in Israel's Early Cult*, in *Biblical motifs: Origins and Transformations*, ed. A.ALTMAN, Cambridge 1966, pp.11-30; P.D.MILLER, *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge 1973.

<sup>257</sup> 1;232-35; p.80 Margaliot = p.42 Morgan.

<sup>258</sup> Cfr. A.F.SEGAL, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977.

<sup>259</sup> *Ex.* 15.3; *Is.* 46.4; *Dan.* 7.9, 10; 13-14; cfr. SEGAL, *Two Powers*, pp.37-38.

<sup>260</sup> יהוה איש מלחמה (YHWH EES MLHMH).

<sup>261</sup> Sui quali: R.PUMMER, *Samaritan Amulets from the Roman-Byzantine period and their Wearer*, in *Rev.Bibl.* 94, 1987, pp.251-263; cfr. per es. l'esemplare edito da J.MARGAIN, *Une nouvelle amulette samaritaine portant le texte d'Exode 38:8*, in *Syria* 59, 1982, pp.117-120.

<sup>262</sup> יהוה גבור במלחמה: *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, ed. A.F.VON GALL, Giessen 1918, p.145; cfr. J.A.MONTGOMERY, *The Samaritans*, Philadelphia 1907, p.276, nota 15.

<sup>263</sup> A.NAGY *The Snake-legged God with the Cock's Heads. Magical Gems and their Relation to Judaism: two Notes*, in stampa in *JRA* 15, 2002, pp.159-171, ha sottolineato che dalla radice GBR viene anche la parola ebraica *gever*, che significava "gallo", per cui ritiene che il gallo anguipede fosse la resa iconografica di ciò che indicava il complesso di nozioni derivanti dalla radice GBR. La testa di gallo fu probabilmente collegata con la grafia greca che imitava il *tetragrammaton* ebraico: ΠΙΠΙ (da יהוה: YHWH), perché in copto *pipi* indicava il gallo (M.PHILONENKO, *L'anguipède alectorocéphale et le dieu Iaô*, in *CRAI* 1979, pp.297-303); ma questa fu un'interpretazione secondaria, perché nessuno avrebbe potuto prendere sul serio la parola *pipi*, derivata da un'operazione puramente grafica, completamente estranea alla tradizione biblica.

<sup>264</sup> Psell., *Theologica* 51 (p.197 Gautier, ed. Teubner): τοὺς μὲν ὑπὸ τὸν ἥλιον αἰλουροπροσώπους καὶ ἀλεκτρουνώδεις.

<sup>265</sup> Cfr. *IV Re* 17.23 ss.

e di gallo, nel caso dei Kuthei, originari di Kutha, presso Babilonia, poi passati in Samaria, i quali veneravano il dio guerriero ed infero Nergal<sup>266</sup>.

Alcuni indizi parrebbero dunque indirizzare la ricerca verso la cultura dei Samaritani, la quale, insieme alla cultura dei Giudei di Leontopolis, costituiva un complesso di frangie eterodosse del Giudaismo, estranee a Gerusalemme, la cui guida politica e spirituale, dal tempo dei Maccabei, aveva assunto toni intransigenti e rigoristi<sup>267</sup>. All'interno di tali forme di Giudaismo molti studiosi hanno ricercato il *milieu* culturale entro il quale fiorì lo Gnosticismo<sup>268</sup>, tuttavia un legame diretto tra il gallo anguipede e lo Gnosticismo è improbabile, perché nessun testo gnostico parla di un nume dalla testa di gallo, ed anche la figura del gigante non riconduce univocamente allo Gnosticismo.

Dunque non è possibile attribuire con sicurezza ed esclusivamente la creazione dell'anguipede agli Gnostici o ai Samaritani, perché anche altri ambienti sapienziali del Vicino Oriente furono impegnati nello studio del dio ebraico e dei suoi angeli, come già si è detto a proposito dei Caldei, dei cui scritti siamo purtroppo quasi del tutto sprovvisti, ma che probabilmente ebbero influsso sul pensiero gnostico.

Negli scritti relativi a Zoroastro si parla più volte di Nemrod, uno dei discendenti di Cam (*Gen.* 10.8), identificato con Zoroastro<sup>269</sup> o con Kronos<sup>270</sup>, inventore dell'astrologia e della magia e considerato un gigante<sup>271</sup>. Secondo il *Libro di Enoch* e secondo la tradizione gnostica<sup>272</sup>, gli angeli scesi in terra insegnarono alle donne da loro concupite la magia, l'astrologia, i segreti delle pietre e di tutta la natura. Come si è detto, da queste donne sarebbero nati i giganti, e pertanto bisogna riconoscere che la concezione della divinità come un gigante doveva essere propria anche dei maghi e dei Caldei, anche se non è facile stabilire in quale modo tale concezione si diffuse nel Vicino Oriente.

L'uso della figura del gallo anguipede in ambienti non giudaici è documentato dal suo abbinamento con molti dei greco-romani o egiziani, quali Harpokrates, Helios, Aphrodite e le Charites, Athena, Mithra e

<sup>266</sup> *Sanhedrin* 63 b (*The Babylonian Talmud*, tr. I.Epstein, London 1935, *Nezikin V Sanhedrin*, I, p.434); secondo Epiph., *de gemmis*, 93, pp.190 e 281 Blake-De Vis (cfr. *PG* 43, 360-1), i Samaritani avrebbero nascosto sul monte Gerizim i loro idoli, tra cui quello di Nergal. Circa i Kuthei, cfr. *Ios.*, *A.I.* IX.290: i Giudei chiamavano Chouthaiōi quelli che gli Elleni chiamavano Samareitai. Va detto però che nel brano del *Talmud* è impossibile determinare anche la dimensione cronologica della testimonianza sui Samaritani, perché essa è ispirata da ostilità nei loro confronti e potrebbe riferirsi anche ad epoche molto più antiche. Come parallelo, si ricorderà la polemica di Rabbi Nachman (IV sec. d.C.) contro il culto samaritano di una colomba sul Garizim; cfr. J.M.COHEN, *A Samaritan Chronicle*, Leiden 1981, pp.198-204. In epoca imperiale Nergal, venerato ad Hatra, portava il titolo di *dhšpt*, che forse significa "comandante delle truppe" (E.von WEIHER, *Der babylonische Gott Nergal*, Neukirchen-Vluyn 1971, p.106), che corrispondeva, nell'accezione corrente, a Sabaoth, attribuito del dio ebraico.

<sup>267</sup> Il tempio principale dei Samaritani era stato distrutto da Giovanni Ircano nel 128 a.C. (*Ios.*, *A.I.* XIII.255-6). Poco prima del 145 Onias, capo della legittima famiglia sacerdotale ma ostile ai Seleucidi e a Giuda Maccabeo, andò in esilio in Egitto, dove Tolemeo Filometore gli diede facoltà di costruire un tempio a Leontopolis (nel nome di Heliopolis) che, sulle rovine di un antico tempio di Bastet, vide sorgere un tempio di Yahwéh, uguale a quello di Gerusalemme, il quale sarà, anch'esso, distrutto da Vespasiano (*Ios.*, *A.I.* XII.387-8; XIII.62-73; 285; *B.I.* I.33; cfr. G.BOHAK, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta 1966). Sulle somiglianze tra epiteti del dio di Leontopolis e quelli del dio ebraico: E.PETERSON, *Heis Theos*, Göttingen 1926, p.261. Apparentemente non ebbero alcun ruolo nell'elaborazione delle divinità magiche gli Ebrei stanziati dalla fine del III sec. a.C. in Frigia, i quali davano grande rilievo alla tradizione relativa a Noè ed identificavano Yahwéh Sabaoth con Dionysos Sabazios.

<sup>268</sup> Per i Samaritani cfr. soprattutto J.E.FOSSUM, *The Name of God and the Angel of Lord*, Tübingen 1985; per i Giudei di Leontopolis: S.DAVIES, *The Lion-Headed Yaldabaoth*, in *Journ. of religious History* 11, 1980-81, pp. 495-500.

<sup>269</sup> *Ps.Clem.*, *Recogn.* I.30 (*PG* 1, 1225); IV.27 (*PG* 1, 1326 A); BIDEZ, CUMONT, I, p.42 ss.; secondo Gregor., *Hist.Franc.* I.5 (p.36 Arnd-Krusch), Chus, padre di Nemrod, inventò la magia e poi la trasmise ai Persiani.

<sup>270</sup> *Ioh.Antioch.*, fr.3 (*FHG*, IV, p.541; *Procop.Gaz.*, in *Gen.* 11 (*PG* 87.1, 312B).

<sup>271</sup> Epiph., *Pan.* 3.3 (I, p.177 Holl); Hippol., *Chron.*, p.53, I.12 s. Helm.

<sup>272</sup> 1 *Enoch* 7.1; *Clem.*, *Strom.* V.1; *Ecl.prof.* 49; *Ps.Clem.*, *Hom.* VIII.12; *Origine del mondo* 123.



soprattutto con Hekate<sup>273</sup>. Esistono anche immagini di Hekate con gambe a forma di serpente, che costituiscono il *pendant* femminile del gallo anguipede, ed anche immagini di Hekate panteistica con ali e zampe di uccello al posto delle gambe<sup>274</sup>. Ci sono anguipedi che non presentano la testa di gallo, ma di asino<sup>275</sup>, di scimmia (Thoth), di cane (Anubis), di leone, o di Helios (SGG I, 251-4). Tutto ciò significa che quell'iconografia ispirata a temi biblici fu usata da maghi, caldei o teurghi per le loro ricette. Hekate infatti è la divinità più importante nel complesso degli *Oracoli Caldaici*<sup>276</sup>, corpus di versi ispirati dagli dèi, redatto dal teurgo Giuliano, figlio di un Caldeo, nel II secolo d.C.; fonte perenne di ispirazione per tutti i teurghi della tarda antichità. Evidentemente la tendenza dei Caldei a porre Sabaoth-Kronos al centro di speculazioni teologiche, note già a Varrone, fu sviluppata ampiamente in epoca imperiale dalle scuole di maghi, astrologi, filosofi e guaritori che si richiamavano alla tradizione dei Magi e dei Caldei. Gran parte di loro cercava di conoscere il Dio primo e gli dèi planetari, e a tale scopo usava la *Bibbia*, Omero, Platone o l'*Enuma Elish*. Direttamente o indirettamente, da queste scuole è partito il maggiore impulso alla concezione di ricette simili a quelle dei papiri magici e dei trattati cui si ispirarono gli incisori di gemme gnostiche.

Per finire, veniamo allo scopo delle gemme raffiguranti il gallo anguipede: esse probabilmente non erano destinate tanto alla protezione di specifiche parti del corpo<sup>277</sup>, quanto piuttosto a cacciare i demoni e a respingere ogni pericolo derivante dal mondo sovrumano<sup>278</sup>. Secondo le dottrine pseudo-scientifiche dei sapienti orientali, il gallo, grazie a proprietà di "*antipatheia*", aveva la capacità di respingere il leone<sup>279</sup>, e per questo veniva usato, ad esempio, per eliminare un'erba parassita dei legumi detta leonteion (o anche orobanche)<sup>280</sup>, e la sua immagine era capace anche di sottomettere gli dèi solari a testa di leone,

<sup>273</sup> SGG I, 309-11. Alcuni esempi: dio solare su leone: BONNER, *SMA*, p.291, D 226; Pantheos su leone: DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.177 e 311; Anubis e Agathodaimon: DELATTE, DERCHAIN, n.126; Harpokrates: DELATTE, DERCHAIN, n.134; M.HENIG, *Classical Gems, ancient and modern Intaglios and Cameos in the Fitzwilliam Museum, Cambridge*, Cambridge 1994, n.508; E.DIEHL-ZWIERLEIN, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Univ. zu Köln*, Opladen 1992, n.9; Osiris: BONNER, *SMA*, p.282, D 176; Goodenough, *Jewish Symbols*, II, fig.1159-61; HENIG, o.c., n.509; SGG I, 107; GESZTELYI TAMÁS, *Vésett évkövek Pannoniában*, Enc. Kiadó 2000, n.36; Mithra: BONNER, *SMA*, p.264, D 68; Aphrodite: DELATTE, DERCHAIN, n.106; Eros e Psyche: DELATTE, DERCHAIN, n.324; Athena: BONNER, *SMA*, p.262, D 53; Mars Ultor: E.ZIERLEIN-DIEHL, *Glaspasten im Martin-von-Wagner-Museum der Universität Würzburg*, I, München 1986, n.853; Cybele: DELATTE, DERCHAIN, n.271; Charites: DELATTE, DERCHAIN, n.270; trofeo: DELATTE, DERCHAIN, n.286. Su un ematite a quattro facce esso è associato con Hekate, il dio leontocefalo e una dea con mano alla bocca: P.FOSSING, *The Thorvaldsen Museum. Catalogue of the antique engraved Gems and Cameos*, Copenhagen 1929, n.1863. In una gemma (KING, *Antique Gems and Rings*, tav.VIII, 1) il nume guida la quadriga solare.

<sup>274</sup> A.De RIDDER, *Collection de Clercq. Catalogue. VII: Les bijoux et les pierres gravées*, Paris 1911, n.3470; M.HENIG, M.WHITING, *Engraved Gems from Gadara in Jordan. The Sa'd Collection of Intaglios and Cameos*, Oxford 1987, n.424. Esempio di Hekate anguipede: SGG I, 308.

<sup>275</sup> *Cat. of the Coll. of ant. Gems formed by J.Ninth earl of Southesk K.T.*, ed. H.Carnegie, I, London 1908, n.7; PANNUTI, n.282. Per queste ragioni escluderei un rapporto tra il gallo anguipede e il gallo, quale immagine di Cristo, menzionato nell'appendice al *Vangelo copto dei dodici apostoli* (*Patrol.Orientalis IX*, 135-139) 7.

<sup>276</sup> Cfr. H.LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris 1978<sup>2</sup>; S.I.JOHNSTON, *Hekate Soteira*, Atlanta 1990.

<sup>277</sup> Cfr. BONNER, *SMA*, p.135. Da segnalare soltanto l'amuleto bronzeo raffigurante il gallo anguipede con iscrizione magica per lo stomaco: A.FESTUGIÈRE, *Amulettes magiques*, in *CPh* 46, 1951, p.88.

<sup>278</sup> Cfr. per es. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, nn.23; 28. C.LEONARDI, *Speculum lapidum*, Venezia 1516, parte III, cap.16, descrive le gemme in diaspro raffiguranti l'anguipede con testa di gallo o di leone, e aggiunge: "*Hic lapis sculptus virtutem habet contra inimicos, ac victorem gestantem reddit, et ad venena valet: sanguinem quoque stringit, a quocumque loco fluat*". Circa la speranza di ottenere vittoria grazie a questa immagine, è significativo il suo abbinamento con il trofeo in DELATTE, DERCHAIN, n.286.

<sup>279</sup> Plin., *N.h.* VIII.52; *Geoponica* XV.1.9; Psell., *Theologica* 51 (p.197 Gautier, ed. Teubner); cfr. ancora nel Rinascimento: Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia* I.18.

<sup>280</sup> *Geoponica* II.42.3. Per contro, in Ps.Apul., *Herbarius* 7.1, l'erba pedeleonis ("zampa di leone") era in grado di vanificare le *defixiones*.

che potevano apparire e minacciare gli uomini<sup>281</sup>. Il leone, nell'immaginario della magia, era una delle manifestazioni della collera divina, della malattia e di altri mali, come nel caso delle gemme raffiguranti Herakles che soffoca il leone; e pertanto il gallo anguipede doveva costituire un'immagine potenziata del gallo, capace di respingere il male. Anche gli incantesimi malefici potevano essere scongiurati grazie al gallo<sup>282</sup>. Le gemme erano potenti amuleti contro i demoni e le varie manifestazioni del male, e pertanto l'anguipede raffiguratovi, comunque fosse giudicata la sua natura, alla fine ricopriva un ruolo benefico.

#### 14. DÈI GRECO-ROMANI

I maghi pagani studiavano, al pari dei testi sacri dell'Oriente (per lo più apocrifi), anche la mitologia greca, e in particolare Omero, i cui versi erano usati come formule magiche e come oracoli<sup>283</sup>. Pertanto sembra legittimo attribuire alle correnti pagane della magia le molte gemme mediche che fanno ricorso ad Herakles, Tantalos, Aiolos, Ares, Aphrodite, Hekate, Gorgo, Perseus. Certamente non si trattava di dèi o eroi puramente greci, ma, in genere, di figure sulle quali si sono riversati anche apporti di culture orientali. Ad esempio, Ares greco dava il nome e l'immagine ad una figura divina che aveva fatto propri anche alcuni caratteri di Hadad siro-fenicio, Aphrodite era anche Ashtart, Hathor, Ishtar ed Isis, Perseus era anche l'eponimo dei Persiani, Herakles era anche Melqart. Del resto, gran parte delle gemme con questo genere di soggetti mitologici, proviene da ambito siriano.

Un caso a sè è costituito da Hekate triforme, il cui ruolo nella magia era dovuto, più che alla sua tradizione magica greca, al fatto che nella *Repubblica* di Platone<sup>284</sup> il cosmo è descritto come un'enorme sfera che ruota, come intorno ad un fuso, mosso da Ananke e dalle sue tre figlie, Lachesis, Klotho e Atropos, le cui teste sono sormontate dal *kalathos*, cosicché venivano ad essere paragonabili e dunque identificabili con Hekate<sup>285</sup>, dea che fa muovere il mondo, dea del destino e del tempo. Il tema di Hekate fu sviluppato soprattutto dai teurghi, come provano gli *Oracoli Caldaici*.

#### 15. I CHARAKTERES

Le gemme e i papiri magici esprimono un nuovo tipo di religiosità, secondo cui il rapporto privato tra l'uomo e Dio cominciava ad assumere un'importanza sempre maggiore rispetto al culto pubblico. L'antropomorfismo della divinità tendeva a scomparire e a trasformarsi in simbolismo. Il caso di

<sup>281</sup> Proclo, in Psell., *Theologica* 51 (p.197 Gautier, ed. Teubner; cfr. BIDEZ, *Cat.man.alchim.Gr.*, VI.150): τῶν ἡλιακῶν δαιμόνων λεοντοπρόσωπον φαινόμενον, ἀλεκτρυόνος δειχθέντος, ἀφανῆ γενέσθαι φαῖν ὑποστελλόμενον τὰ τῶν κρείττωνων συνθήματα: se appare un demone dalla faccia di leone, che fa parte di quelli solari, e gli viene mostrato un gallo, esso scompare, e dicono che sia soggiogato dai simboli di coloro che sono più forti di lui". Sul leone come manifestazione del male cfr. CCAG, VI, App., p.84. Sulla gemma PHILIPP, n.32 sono raffigurati un gallo, un leone e un busto di Helios; mentre insieme al gallo anguipede di SGG I, 248 c'è l'iscrizione ΛΕΟΝΤΑ; cfr. anche R.MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, in *Mél.Univ.St. Joseph. Beyrouth* 15, 1930-31, p.83.

<sup>282</sup> PGM XXXVI, 159.

<sup>283</sup> Cfr. PGM IV, 467-74; VII, 1-148.

<sup>284</sup> Plat., *Rep.* X.616 B-617 D; cfr. anche Plut., *de genio Socratis* 591 B. Cfr. MASTROCINQUE, *The divinatory Kit from Pergamon and Greek Magic in Late Antiquity*, in *JRA* 15, 2002, pp.174-187.

<sup>285</sup> Cfr. PGM IV, 2794-6.

Chnoubis è eloquente al riguardo: il divino serpente leontocefalo poteva avere di umano solo la somiglianza con la spina dorsale e il cervello. Nei papiri magici ci sono molte vignette, in cui è evidente la mancanza di senso estetico e di aderenza alla forma delle cose, mentre è data somma importanza al simbolo. Il Platonismo dette un impulso straordinario allo studio del divino attraverso la conoscenza di suoni (in base alla teoria dell'armonia delle sfere celesti, esposta nel mito di Er) e delle forme geometriche (in base alla dottrina esposta nel *Timeo*). Persino le dottrine che più radicalmente negavano la conoscibilità del divino, e che arrivarono a concepire la cosiddetta "teologia negativa" dei neoplatonici<sup>286</sup>, sostenevano la possibilità di ricongiungersi alla divinità attraverso riti, simboli e strumenti magici o teurgici. Gli ambiti di magia che davano maggiore importanza ai *charakteres* erano la Teurgia (Proclo, Damascio ed altri neo-platonici ne parlano) e lo Gnosticismo (si pensi al II *Libro di Jeu*), che possono essere considerati come i due rami germogliati dal comune albero della speculazione mitologico-filosofica basata sui grandi testi religiosi vicino-orientali e sull'insegnamento di Platone.

Le gemme gnostiche recano molto frequentemente simboli strani, che spesso assomigliano alle lettere dell'alfabeto greco, talora dotate di cerchietti alle estremità<sup>287</sup>. Molti simboli sono effettivamente ispirati alla forma delle lettere dell'alfabeto greco, più raramente agli alfabeti semitici (fig. 26). È noto che le lettere, intese come fonemi e anche come numeri, erano oggetto di complesse elucubrazioni da parte dei maghi, degli astrologi, degli Gnostici e certamente di molti altri adepti delle religioni di età imperiale. Si trattava delle lettere greche, sulla base delle quali venivano calcolate le equivalenze numeriche, che erano dunque il risultato di speculazioni di sapienti che parlavano greco.

Filone di Byblos<sup>288</sup> narra che Taautos, l'Hermes fenicio, introdusse "i sacri caratteri delle lettere" imitando l'aspetto di Kronos, Dagon e degli altri dèi. I *charakteres* sono quasi sempre simboli della forza di un dio<sup>289</sup>, e talora sono invocati come se fossero gli dèi stessi<sup>290</sup>. Per la loro natura semplice e ambigua, molti di loro potevano assumere valori molteplici e spesso diversi da quelli loro attribuiti per la prima volta da coloro che li concepirono. Per i *charakteres* vale lo stesso discorso fatto per Chnoubis, che da Decano egiziano divenne immagine del creatore biblico e del serpente di Asklepios venerato ad Abonouteichos<sup>291</sup>.

Per un verso, i *charakteres* conservarono immutati nel tempo i loro significati, in maniera spesso sorprendente (come nel caso del simbolo di Zeus), mentre in altri casi essi furono risemantizzati entro



FIG. 26 - Amuleto in lamina aurea con serie di *charakteres* (Milano, Soprintendenza Archeologica).

<sup>286</sup> Cfr., in particolare, G. SHAW, *Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus*, in *Traditio* 41, 1985, 1-28, ove riferimenti.

<sup>287</sup> Sulla tradizione medievale relativa a questi segni (*Brillenbuchstaben* in tedesco, *Kalfatirijat* in arabo): H.A. WINKLER, *Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei*, Berlin-Leipzig 1930, pp.160-167.

<sup>288</sup> *FGH* 790, F 2, 36.

<sup>289</sup> Cfr., oltre a Filone di Biblo, *PGM* LVII, 27; Damasc., *Dubitationes* 262, II, p.127 Ruelle; *CCAG*, VIII.2, p.158; *CCAG*, III (cod. Mediol.) App., p.46.

<sup>290</sup> Cfr. per es. W. van RENGEM, *Deux défixions contre les Bleus à Apamée (VI<sup>e</sup> siècle apr. j.-C.)*, in *Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques 1973-1979. Aspects de l'architecture domestique d'Apamée. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 29, 30 et 31 Mai 1980*, Bruxelles 1984, pp.213-216; KOTANSKY, *GMA*, nn. 41 e 57.

<sup>291</sup> Infine, bisogna dire che non è detto che tutti i segni che assomigliano a *charakteres* siano tali, perché potrebbe trattarsi di lettere greche incise male, e questo è ancora più pericoloso quando si tratta di leggere disegni di gemme eseguiti nei secoli scorsi.



FIG. 27 - Gemma in calcedonio con il segno di Chnoubis (Ravenna, Museo Archeologico Nazionale).



FIG. 28 - Gemma in lapislazuli con il segno di Chnoubis e scorpione (collezione privata).

contesti culturali evidentemente diversi da quelli da cui derivavano. Per esempio in ambito giudaico medievale fu creato un alfabeto esoterico basato su *charakteres* dotati di cerchietti alle estremità<sup>292</sup>.

Daremo qui un'esemplificazione dei più noti *charakteres*, e in particolare di quelli dei quali possiamo conoscere, almeno in parte, la natura. I *charakteres* più importanti erano triplici. Nella *Pistis Sophia*<sup>293</sup> si parla di tre dèi "dotati di triplice forza", e forse i segni triplici ne esprimevano la natura. Essi ripetono tre volte il medesimo segno.

☸☸☸ è il cosiddetto "segno di Chnoubis", poiché ricorre quasi sempre nelle gemme raffiguranti questo dio. Era prescritto per curare le malattie dello stomaco<sup>294</sup> e per cacciare i demoni<sup>295</sup>. La sua fortuna perdurò fino in età moderna<sup>296</sup>. Esso probabilmente rappresentava il nume della luce solare ed imitava la forma dei serpenti<sup>297</sup>, o, più probabilmente, quella di tre Yod arcaizzanti: **FFF**, che, come si dirà fra breve, rappresentavano il nome del dio ebraico (figg. 27, 28).

<sup>292</sup> All'inizio della sua opera, Abraham BEN MEIR DE BALMES, *Peculium Abrae. Grammatica Hebraea*, Venezia 1523, riferisce di aver trovato "in libro vetustissimo" un alfabeto criptico e le sue equivalenze nell'alfabeto ebraico.

<sup>293</sup> I.14.4; 30.4-5 (a proposito del dio ebraico); V.137.1, a proposito di "Chainchooch" (=Bainchooch); cfr. anche *l'Apocrifo di Giovanni 5*: Barbelo era "tripla forza", "nome triplo". Sulla triplicità come espressione di superlativo (per es.: Plut., *De Is. et Os.* 36, 365 C): W.DEONNA, *Trois, superlatif absolu*, in *AC* 23, 1954, pp.409 ss. Nel mondo egiziano il numero 9, cioè 3 x 3, esprimeva la totalità.

<sup>294</sup> Cfr. *supra*, nota 61.

<sup>295</sup> *PGM* IV, 1264.

<sup>296</sup> DELATTE, *Etudes III-IV*, p.62, che segnala l'uso di questo segno, chiamato *Fermesse*, fino nel XVI secolo.

<sup>297</sup> Certamente non si tratta della S latina; secondo A.SORLIN DORIGNY, *Phylactère alexandrin contre les épistaxis*, in *REG* 4, 1891, p.291, ritiene che si tratti del digamma greco, reso come Ϛ. Il medico Alessandro di Tralles (VIII.2; IV, p.81 Brunet) prescriveva un amuleto per le coliche con il simbolo N (che poteva essere uguale a Z, se disteso).

𐤆𐤆𐤆 rappresenta una sequenza simile alla precedente. I quattro segni 𐤆𐤆𐤆𐤆 compaiono sulla gemma SGG I, 418; in SGG I, 412, abbiamo 𐤆𐤆𐤆𐤆; in SGG I, 413: 𐤆𐤆𐤆𐤆; in tutti i tre esemplari i *charakteres* sono preceduti da vocali e posti entro un *ouroboros*. Nella gemma King, *Gnostics*, tav.M, 2 abbiamo, entro un *ouroboros*, 𐤆𐤆𐤆𐤆. Secondo Kotansky e Spier<sup>298</sup> le tre Z barrate, differenti dalle S di Chnoubis, derivano da una versione paleo-ebraica del nome di Yahweh (יְהוָה). In ogni caso, la pertinenza ad ambito ebraico dei segni a Z barrata (fig. 29) è provata dall'iscrizione di SGG I, 418, che li definisce come sigillo di Salomone.



FIG. 29 - Intaglio in diaspro con *charakteres* entro un serpente che si morde la coda (Napoli, Museo Archeologico Nazionale).

𐤆, triplice di per se stesso, talora è ripetuto tre volte; probabilmente questo segno è il corrispettivo lunare e “femminile” del segno di Chnoubis. Infatti alcune gemme raffigurano Hekate trifforme che sorregge questo simbolo, come se fosse una fiaccola<sup>299</sup>. Una volta il teurgo Massimo fece accendere magicamente le fiaccole di una statua della dea<sup>300</sup> e il futuro imperatore Giuliano, accompagnato da Massimo nella cripta della dea, fu spaventato da numerosi demoni, ma Massimo li cacciò usando un segno a croce<sup>301</sup>, che con ogni probabilità era il simbolo in questione. Hekate appariva come un fuoco notturno che parlava<sup>302</sup> e le tre linee barrate erano il simbolo di quel fuoco. Un altro segno simile era la semplificazione del geroglifico 𐦏 (stabilità) detto τέρ<sup>303</sup>, che era la colonna vertebrale di Osiris. Nella *Hygromanteia Salomonis* il segno 𐤆𐤆𐤆 è attribuito a Zeus<sup>304</sup>.

<sup>298</sup> R.KOTANSKY, J.SPIER, *The “Horned Hunter” on a Lost Gnostic Gem*, in *HThR* 88, 1995, p.325.

<sup>299</sup> U.PANNUTI, *Museo Archeologico Nazionale di Napoli. La collezione glittica*, II, Roma 1994, n.281; J.MATTER, *Histoire critique du Gnosticisme*, Paris 1828, pl.IX.3; PHILIPP, n.52. Su questo simbolo: MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo*, pp.75-76. Il simbolo è ripetuto tre volte su una gemma con Chnoubis: M.ŠEPER, *Antikne Geme-Amuleti navazne gnostičkim gemama*, in *Vjesnik Hrvatskoga Arh. Društva. Zagreb N.S.* 22-23, 1941-42, p.15.

<sup>300</sup> Eunap., *Vitae sophist.* 475. La fiaccola era simbolo anche dell'Artemis persica: Plut., *Luc.* 24.

<sup>301</sup> Greg.Nazianz., *Orat.IV in Iulian.* 55. H.LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris 1978<sup>2</sup>, p.270, pensava che si trattasse del simbolo a X, raffigurante l'anima cosmica, cioè Hekate. Cfr. HEIM, *Incantamenta*, n.136, p.541 ove è riportato un testo per tenere lontani i demoni “*in signu dei et signu Solomonis et signu de domna Art(e)mix*”.

<sup>302</sup> Procl., in *Tim.* II, 256, 3-4; Hippol., *Ref.* IV.35.4.

<sup>303</sup> Damasc., *Dubitationes* 262, II, p.127 Ruelle; Damasc., *In Plat., Parmen.*, II, p.101 Westerink-Combès. Va aggiunto che tutti coloro che usavano alfabeti semitici potevano facilmente riconoscerli il Samek, corrispondente alla S, e intendere il simbolo conseguentemente.

<sup>304</sup> CCAG, VIII.2, p.158 e pl.I. Questo segno compare nella laminetta magica KOTANSKY, *GMA*, I, n.49. Nell'iscrizione del teatro di Mileto con invocazioni ai sette arcangeli dei pianeti ritroviamo questo simbolo, ma non è chiaro a quale pianeta spetti: F.KRAUSS, *Das Theater von Milet (Milet, IV.1)*, Berlin 1973, tav.137.

⌒⌒⌒ è il cosiddetto segno “a zappa”, ripetuto tre volte<sup>305</sup>, talora insieme alla tripla K<sup>306</sup>, e probabilmente rappresenta una lettera di un alfabeto semitico<sup>307</sup>.

KKK è un segno triplice, tipico degli amuleti digestivi raffiguranti Eracle che soffoca il leone, esso potrebbe significare K(ύριε ἐλέησον): “Signore pietà”, oppure q(uadoš): “Santo”<sup>308</sup>.

✂ rappresenta la X greca. Esso è forse il simbolo più universale e versatile, anche se non ne conosciamo le precise valenze astrologiche. Per capire questo segno è importante rifarsi alla dottrina del *Timeo*, laddove Platone<sup>309</sup> afferma che il Demiurgo aveva creato da principio una X, che poi fu piegata a cerchio per racchiudere il cosmo nella fascia dello zodiaco e in quella dell’equatore<sup>310</sup>. Parimenti nelle molte immagini d’epoca imperiale, il cosmo è concepito come una sfera fasciata da due cerchi che si intersecano. Secondo i Neoplatonici, questo simbolo è inciso nell’anima umana<sup>311</sup>. I Cristiani, gnostici o meno, riconobbero in quella X il segno a croce realizzato da Mosè con il serpente di bronzo, oppure la croce di Cristo o la croce che racchiude il Pleroma (sede del divino) e la separa dal mondo materiale<sup>312</sup>.

X era anche l’iniziale del Cristo e per un cristiano poteva rappresentare una parte del monogramma, che poteva essere meglio disegnato come ✠, in cui ci sono le iniziali di Gesù Cristo, Ἰησοῦς Χριστός. La prima iniziale era la vocale I, attribuita al Sole ed equivalente, al pari della X latina, al numero 10, di cui era sottolineata la centralità nella scala fonica dei pianeti (AEHIOYΩ)<sup>313</sup>. Il monogramma di Cristo, in genere nella forma più comune ✠ Χριστός, compare anche in testi magici<sup>314</sup>.

<sup>305</sup> BONNER, *SMA*, p.63; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, nn. 79; 276; 339-340. Tale segno, con una barretta sulla gamba, compare in una gemma proveniente dal Vicino Oriente: R.MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, in *Mél.Univ.St.Joseph. Beyrouth* 15, 1930-31, p.66, n.4.

<sup>306</sup> Per es.: R.MOUTERDE, *Objects magiques. Recueil S.Ayvaz*, in *Mél.Univ.St.Joseph. Beyrouth* 25, 1942-43, p.112, n.18.

<sup>307</sup> Il Kaph aramaico (che corrisponderebbe perfettamente alla K), secondo il Mouterde, l.c.; il Nûn antico-semitico, secondo il BARB, *Rec. a Delatte-Derchain*, in *Gnomon* 1969, p.302.

<sup>308</sup> Secondo il F.DÖLGER, *Sol Salutis*, Münster 1925, p.81, significherebbe *kyrie heleison*; secondo il KOPP, *Paleographia critica*, IV, §§ 728-732; R.L.M.HEIM, *Incantamenta magica graeca latina*, in *Jahrbuch für klassische Philologie Suppl.* 19, 1892, p.481; e Barb, *Diva matrix*, p.227, n.149; Id., *Rec. a Delatte-Derchain*, in *Gnomon* 1969, pp.301-302, significherebbe “tre volte quadoš”; il BONNER, *SMA*, pp.63-64, propone invece di interpretare la triplice K sulla base di *PGM XXXIII*, 19, ove viene invocato ΚΟΚ ΚΟΥΚ ΚΟΥΛ contro la febbre; MOUTERDE, *Objects magiques. Recueil S.Ayvaz*, p.112, riteneva che si trattasse del κ di κωλική; su una gemma con Ercole e il leone (M.MAASKANT-KLEIBRINK, *Catalogue of the engraved Gems in the Royal Coin Cabinet The Hague*, The Hague-Wiesbaden 1978, n.1115) c’è l’iscrizione ΚΟΛΟΚΕΤΚΟΛΟΒ(?) Α(?), in cui ritorna la triplice K. Al rovescio di un amuleto con Salomone cavaliere ritorna la formula ἄγιος ἄγιος ἄγιος RPSSS: PERDRIZET, ΣΦΡΑΓΙΣ ΣΟΛΟΜΟΝΟΣ, p.47. Effettivamente è più probabile il riferimento alla divinità, ripetuto tre volte, piuttosto che alla malattia.

<sup>309</sup> Plat., *Tim.* 36 B-C.

<sup>310</sup> *Tim.* 36 B-C; cfr. anche *Rep.* X.616 C.

<sup>311</sup> Procl., in *Remp.*, II, p.143-4 Kroll. In *PGM X*, 50, due di questi *charakteres* fiancheggiano il teonimo Abrasax.

<sup>312</sup> Ioh., *Euang.* 3.14; *Barnabae epist.* 12.5; Iustin., *Apol.* I.60; Tert., *contra Marc.* III.18; secondo Minucio Felice (*Octav.* 29), il segno a croce sarebbe un simbolo universale e naturale. Negli atti del martirio di Andrea (14; BONNET, p.55) si celebra la “croce che frena la sfera mobile del mondo”; circa gli Gnostici: Iren., *adv.haer.* I.3.5; Hippol., *Ref.* VI.41. Circa l’ambito degli Esseni: J.-L.TEICHER, *The Christian Interpretation of the Sign X in the Isaiah Scroll*, in *Vetus Testamentum* 5, 1955, pp.189-198. Sulla croce distesa, a X, come simbolo universale: F.DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn 1911, p.56; sul debito dell’immagine gnostica della croce nei confronti del *Timeo*: W.BOUSSET, *Platos Weltseele und das Kreuz Christi*, in *ZNW* 14, 1913, pp.273-285; J.DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, I, Paris-Tournai-New York-Roma 1957, pp.310-311; F.-M.SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, pp.245-246 e 252. Cfr. anche LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p.254, n.97.

<sup>313</sup> Iren., *Adv.haer.* I.3.2; cfr. I.1.5, a proposito della teoria di Marco; cfr. F.DÖLGER, *IXΘΥC*, I, Münster 1928, p.357. Su un dischetto magico troviamo abbinati l’asterisco e il *chrisma* semplice: R.MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, in *Mél.Univ.St. Joseph. Beyrouth* 15, 1930-31, pp.128-129.

<sup>314</sup> Cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, p.73 e n.240.

✱ è il segno ad asterisco, il quale ritorna su monumenti siriani raffiguranti Hermes, che in questa area, e in particolare a Baalbek, è un nume solare. Probabilmente l'asterisco risale alla tradizione neobabilonense, nella quale esso era un determinativo per indicare un dio, specialmente se dio del cielo<sup>315</sup>. Nella scrittura geroglifica egiziana d'età tolemaica il nome degli dèi era invece preceduto da un asterisco a cinque punte: ✱<sup>316</sup>. Su qualche gemma raffigurante Chnoubis l'asterisco è ripetuto tre volte. Esso ritorna anche nel *II Libro di Jeu* tra i sigilli battesimali efficaci per esorcizzare gli Arconti ed ottenere la salvezza promessa da Gesù. Nella *Hygromanteia Salomonis*<sup>317</sup> ✱ e ✱✱ sono attribuiti a Helios, mentre un papiro magico interpreta l'asterisco ✱ come simbolo del Capricorno<sup>318</sup>.

□ è un *charakter* che si accompagna prevalentemente a divinità maschili, quali Sarapis o Zeus<sup>319</sup>; su un testo di magia amorosa iscritto su *ostrakon* esso è inserito entro la parola χρόνον ("il tempo")<sup>320</sup>. Nella gemma SGG I, 424 esso compare nella variante □, che probabilmente indica Iao, il dio ebraico (che fu identificato sia con Kronos che con Sarapis e con Zeus), mentre nella *Hygromanteia Salomonis*<sup>321</sup>, nella descrizione dei simboli degli dèi planetari, esso viene attribuito a Kronos, con la seguente forma: □.

✱✱ è un *charakter* che accompagna Chnoubis o il gallo anguipede<sup>322</sup>; oppure indica una delle quattro regioni del cosmo, corrispondenti ad una delle quattro forme del dio solare<sup>323</sup>; esso compare inoltre alla fine di un papiro magico cristiano<sup>324</sup>. Poiché in una gemma costellata di *charakteres*<sup>325</sup> esso ha la forma □, è probabile che □ e ✱✱ siano collegati fra loro. In una laminetta magica giudaica<sup>326</sup> c'è il *charakter* □, contenente il Tetragrammaton, per cui è possibile che tutti i simboli di questa serie fossero collegati a speculazioni sul nome del dio ebraico.

□ è un *charakter* che indica il dio ebraico, poiché in una gemma dell'Ermitage esso racchiude l'autodefinizione del dio biblico come ó ων, "Colui che è". Forse il quadrilatero allude al Tetragrammaton YHWH.

□ secondo il *II libro di Jeu*<sup>327</sup>, era un *charakter* da usare per "sigillare" (cioè rendere innocui) Ialdabaoth e Chouchô (dio delle tenebre), nel corso del rito battesimale gnostico.

<sup>315</sup> Cfr. A.A.BARB, *Diva matrix*, in *JWCI* 16, 1953, p.216, n.48; Id., *Three elusive Amulets*, in *JWCI* 27, 1964, p.8 e n.43.

<sup>316</sup> Horapollon, *Hierogl.* I.13; II.1; cfr. B.van de WALLE, J.VERGOTE, *Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon*, in *Chr.d'Eg.* 35, 1943, p.55; 36, 1943, p.200.

<sup>317</sup> CCAG, VIII.2, p.158 e pl.I. È in effetti poco probabile che il simbolo avesse continuato ad indicare genericamente qualsiasi dio.

<sup>318</sup> PGM VII, 819.

<sup>319</sup> Cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo*, p.76, n.256. Con Osiris: PHILIPP, n.110. Sulla concezione dell'*orbis terrarum* come un cerchio (che poteva essere costituito da un serpente *ouroboros*) ripartito in quattro settori da una X: A.BARB, *Abraxas-Studien*, in *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles 1957, p.85.

<sup>320</sup> D.WORTMANN, *Neue magische Texte*, in *BJ* 168, 1968, p.84, l.9.

<sup>321</sup> CCAG, VIII.2, p.158 e pl.I. In PGM XXXVI, 210 abbiamo □.

<sup>322</sup> SGG I, 246; PHILIPP, n.126.

<sup>323</sup> BARB, *Abraxas-Studien*, tav.XVIII, 4.

<sup>324</sup> PGM 2a, 11 (II, p.210).

<sup>325</sup> PHILIPP, p. 193.

<sup>326</sup> KOTANSKY, *GMA*, n.56. Un simbolo analogo ritorna nelle *Clavicole di Salomone*, Milano 1928 (ove è pubblicato un manoscritto dell'opera), p.74; le *Clavicole* probabilmente conservano elementi della magia ebraica medievale, filtrati e arricchiti dal cabalismo rinascimentale, sul quale: F.SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964.

<sup>327</sup> 50, p.322 Schmidt (GCS, *Koptisch-gnostische Schriften*, I).

## Attilio Mastrocinque

⌘⌘ rappresenta la *harpe*, o spada uncinata di Kronos, visto che in una gemma<sup>328</sup> essa compare sotto una mummia, probabilmente di Osiris, il quale poteva essere identificato con Kronos. Secondo Proclo<sup>329</sup>, l'uncino (*ankistron*) era simbolo di Kronos e della sua mente tortuosa (*ankylometis*).

F o Ϝ è il cosiddetto digamma greco, il cui vero nome era *stigma* o *episemon*, corrispondente al numero 6. Esso ritorna soprattutto su gemme con serie di *charakteres* che potevano avere anche valore numerico. Nella dottrina del mago gnostico valentiniano Marco<sup>330</sup> le lettere dell'alfabeto erano mal distribuite all'origine, perché c'erano 9 consonanti, corrispondenti al Padre e alla Verità, 8 semivocali del Logos e della Vita, e 7 vocali del mondo ebdomadico materiale; la venuta sulla terra di Ἰησοῦς, il dio dal nome di 6 lettere, comportò il ripristino dell'armonia fra i tre mondi, spostando la F dall'Enneade all'Ebdomade. Gli *Orac.Sibyll.* VIII.244-5 chiamano la croce *σφραγὶς ἐπίκτημος*, ed ἐπίκτημος è anche il nome greco della cifra F, che quindi poteva indicare Gesù<sup>331</sup>. Lo *stigma* era equivalente alla Waw semitica, e questa lettera era al centro delle speculazioni della setta sethiana dei Perati, che attribuivano a Kronos 5 ministri i cui nomi erano altrettante rese greche del nome Waw<sup>332</sup>. Parimenti al centro della dottrina peratica stava il serpente, manifestatosi nella verga di Aronne, nel serpente di bronzo di Mosé e nello stesso Gesù Cristo. Poiché la lettera Waw era scritta a forma di serpentello verticale, la coincidenza tra la lettera e l'animale divino era perfetta<sup>333</sup>. La Waw, װ, aveva la stessa forma di un serpente astrale che viene raffigurato in un'altra serie di gemme gnostiche, che vanno pure collegate con le dottrine della setta dei Perati<sup>334</sup>.

Ϝ e ϝ, apparentemente simili al digamma, potrebbero invece rappresentare lettere di alfabeti semitici: il primo, negli alfabeti aramaici ed ebraici tardo-ellenistici e proto-imperiali, è lo Yod (י, corrispondente alla Y); mentre il secondo ha la stessa forma del segno che suonava G nell'alfabeto thamudeno, uno degli alfabeti semitici meridionali. Ma siamo ben lungi dall'essere sicuri che si tratti di ciò, anche perché esiste il *charakter* ϜϜ, il quale non ha, a quanto sembra, nulla a che fare con qualunque alfabeto.

⌘ indicava Zeus, venerato a Gaza col nome di Marnas, del quale il segno è l'iniziale: ⌘<sup>335</sup>.

⌘ o ⌘⌘ sono *charakteres* che assomigliano alla lettera Ξ, nella grafia delle gemme gnostiche, ma che probabilmente sono derivati dal *charakter* precedente. Nel trattato arabo di magia noto come *Picatrix* ⌘⌘ è infatti il simbolo di Zeus<sup>336</sup>. Un simbolo simile è attribuito al Segno della Vergine in *PGM VII*, 815.

Z o ⌘⌘ corrispondono alla lettera Z. Nella dottrina del mago Marco<sup>337</sup> il nome di dio era composto da 30 lettere, divise in 4 nomi di 4+4+10+12 lettere, mentre l'immagine dei 24 elementi, corrisponden-

<sup>328</sup> BONNER, *SMA*, pp.108-110 e D 151; esiste un simbolo a forma di bastone con uncino alle due estremità: cfr. BARB, *Diva matrix*, p.225, n.131.

<sup>329</sup> *In Remp.* II.213.

<sup>330</sup> *Iren., Adv.haer.* I.13-21; cfr. Hippol., *Ref.* VI.40-56; Epiphani., *Panar.* XXXIV; Clem., *Strom.* VI.16; *De mysteriis litterarum Graecarum*, ed. Hebbelynck, *passim*. Cfr. A.DUPONT-SOMMER, *La doctrine gnostique de la lettre waw*, Paris 1946. Fuorviante l'interpretazione di M.PHILONENKO, *Une intaille magique au nom de Iao*, in *Semitica* 30, 1980, pp.57-60, che usa i monogrammi monetali ellenistici alla stregua dei *charakteres* magici.

<sup>331</sup> Cfr. J.DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, I, Paris-Tournai-New York-Roma 1957, p.302, n.1.

<sup>332</sup> Hippol., *Ref.* V.14.4; cfr. DUPONT-SOMMER, pp.70-71.

<sup>333</sup> DUPONT-SOMMER, p.72.

<sup>334</sup> Cfr. A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche*, V, in *ZPE* 122, 1998, pp.109-118.

<sup>335</sup> *Damasc., Dubitationes* 262, II, p.128 Ruelle; *In Plat., Parmen.* II, p.101 Westerink-Cambés; G.F.HILL, *BMCPalestine*, p.LXXI. Nella *Hygromanteia Salomonis* il *charakter* è indicato a margine, in corrispondenza dei segni di Zeus. Il Marneion fu distrutto nel 402 d.C.

<sup>336</sup> III.1.152; "*Picatrix*". *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrīfī*, trad. H.Ritter e M.Plessner, London 1962, p.159; *Picatrix* latino II.10; VII.7 (pp.65; 210; cfr. p.XXXI Pingree); cfr. BARB, *Diva matrix*, p.216, n.48.

<sup>337</sup> *Iren., Adv.haer.* I.14.1.



ti all'intero alfabeto, erano le lettere Z e Ξ<sup>338</sup>. Nella *Hygromanteia Salomonis*<sup>339</sup> e nelle opere di Cardano<sup>340</sup> il segno ☉ è attribuito a Kronos; al quale, nella forma √ o √̄, esso è attribuito anche dal *Picatrix*<sup>341</sup>. È più che probabile il collegamento tra questo *charakter* e la triplice Z barrata che, come si è visto, forse indica il nome di Yahweh. E del resto Yahweh era identificato sia con Zeus che con Kronos.

☿ è il *charakter* di Hermes-Thoth in una gemma<sup>342</sup>. A questo dio il *Picatrix*<sup>343</sup> attribuisce il segno ☿̄ e la *Hygromanteia Salomonis* il segno ☿̄̄. Forse si tratta di simboli del caduceo.

Ⲙ nella tradizione magica araba medievale rappresentava la lettera semitica Mem<sup>344</sup>.

⚡ è un raro *charakter*, simile ad un simbolo di Ares nella *Hygromanteia Salomonis*.

♏ è un simbolo attribuito al Segno dello Scorpione in *PGM VII*, 817.

⊗ simboleggia la ruota di Tyche, o la “sorte di Fortuna” o l'anno<sup>345</sup>.

Θ è la Theta greca, e sappiamo da un frammento di Filone di Biblo<sup>346</sup> che questa lettera simboleggiava, secondo una concezione “egiziana”, il cosmo circolare, attraversato da un dio serpentiforme con testa di falco. Nelle iscrizioni di età imperiale essa indicava la morte (θάνατος).

☆ è il cosiddetto *pentalpha*, che ricorre sulle gemme raffiguranti l'idolo dentro il vaso<sup>347</sup> e, nella magia bizantina, su amuleti raffiguranti Chnoubis<sup>348</sup>. Grazie a Luciano<sup>349</sup> sappiamo che il *pentalpha* era usato dai Pitagorici e che corrispondeva a ὑγεία, “Salute”. Il suo uso è da ricondurre, per l'età imperiale, ad ambienti prevalentemente pagani<sup>350</sup>. Esso è menzionato anche nel trattatello giudaizzante noto come *Il testamento di Salomone*<sup>351</sup>, secondo il quale sarebbe stato raffigurato sull'anello di Salomone, e la tradizione magica araba medievale lo considera come il sigillo dell'anello di Salomone<sup>352</sup>. Negli amuleti arabi e negli intagli rinascimentali tale “sigillo” compare spesso nella forma ☆̄. Nel XVI e XVII secolo i dotti europei fecero molte speculazioni su tale simbolo pitagorico, che spesso fu considerato simbolo di Dio<sup>353</sup>.

<sup>338</sup> Iren., *Adv.haer.* I.14.5.

<sup>339</sup> CCAG, VIII.2, p.158 e pl.I.

<sup>340</sup> Hieronymus CARDANUS, *De rerum varietate libri XVII*, Lugduni 1580, p.789.

<sup>341</sup> II.10.107, p.114 Ritter-Plessner; *Picatrix* latino II.10; VII.7 (pp.65; 210; cfr. p.XXXI Pingree).

<sup>342</sup> SGG I, 100.

<sup>343</sup> III.1.155, p.162 Ritter-Plessner.

<sup>344</sup> H.A.WINKLER, *Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei*, Berlin-Leipzig 1930, p.151.

<sup>345</sup> Cfr. A.BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, pp.XIX e 288 ss.; MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, p.101. Per l'anno: Lyd., *De mens.* III.4.

<sup>346</sup> In Euseb., *Praep.ev.* I.10.52 = FGH 790, F 4.

<sup>347</sup> SGG I, 115-7.

<sup>348</sup> G.VIKAN, *Art, Medicine, and Magic in early Byzantium*, in *DOP* 38, 1984, pp.76-77 e figg.8-9.

<sup>349</sup> Lucian., *De lapsu* 5 e scolio, p.234 Rabe.

<sup>350</sup> Cfr. P.PERDRIZET, *Negotium perambulans in tenebris*, Strasbourg 1922, pp.35-37; Th.HOPFNER, in *RE.*, Suppl. IV, s.v. *Charakteres*, c.1183; G.VIKAN, *Art, Medicine and Magic in early Byzantium*, in *DOP* 38, 1984, p.76, n.67; J.SCHOUTEN, *The Pentagram as a Medical Symbol*, Nieukoop 1968, pp.19-27. Per l'uso di questo simbolo da parte di medici in epoca moderna: P.PERDRIZET, *Negotium Perambulans in tenebris*, Strasbourg 1922, pp.36-38; F.J.DÖLGER, *Der Stempel mit Pentagramm*, in *Antike und Christentum*, I, Münster 1929, pp.47-53.

<sup>351</sup> *Testam.Salom.* 10; PERDRIZET, *Negotium*, pp.32-35.

<sup>352</sup> Insieme alla stella a sei punte; cfr. WINKLER, *Siegel und Charaktere*, pp.127-137.

<sup>353</sup> Cfr. CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philos.*, I.60; P.VALERIANUS, *Hieroglyphica, seu de sacris Aegyptiorum, Venetiis* 1604, p.507; *Della Hebraica medaglia detta Maghen David et Abraam dichiarazione di Don Angelo Gabriello Anguissola*, Milano 1617, pp.19-20 (che lo paragona con il *chrisma* costantiniano); A.KIRCHER, *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, Roma 1636, pp.228-229; *Commentatio de numo Hadriani plumbeo et gemma isiaca... a Iulio Carolo Schlaegero*, Helmaestadii 1742, p.86; A.RIVAUTELLA-J.P.RICOLVI, *Marmora Taurinensia*, I, Augustae Taurinorum 1743, p.221.

Y è il segno a Y di tradizione pitagorica, il quale indicava le due strade, la buona e la cattiva, che l'uomo, o l'anima umana, può scegliere<sup>354</sup>.

Anche se certamente i *charakteres* delle gemme gnostiche, delle laminette (fig. 26) e dei papiri magici non sono derivati dalla scrittura egiziana, e non sembrano costituire un insieme organico, alcuni di loro debbono essere stati ispirati precisamente dai geroglifici<sup>355</sup>. R.Wünsch<sup>356</sup> ne ha riconosciuti alcuni nel corredo del cosiddetto mago di Pergamo, altri ritornano su varie gemme, e in alcuni casi essi sono disposti come complessi sistemi<sup>357</sup>; ad esempio abbiamo:

☉ è il *charakter*<sup>358</sup> che spesso accompagna nelle iscrizioni il nome di Bahalshamin, il dio solare di Palmira; esso deriva dal geroglifico ☉, che indica il sole con i suoi raggi<sup>359</sup> e corrisponde al *charakter* ☉, assegnato ad Helios nella *Hygromanteia Salomonis*.

☐ o ☐ è il Ka egiziano, il “doppio” che sopravvive all'uomo nella tomba. Esso ritorna anche nel *Il libro di Jeu*<sup>360</sup>.

☉ è il geroglifico *nfr*, “bello”, “buono”<sup>361</sup>.

☉ è il geroglifico che indica l'acqua ed è attribuito a Kronos nella *Hygromanteia Salomonis*.

☐ o ☐ sono di interpretazione incertissima: forse rappresentano il geroglifico ☐ o ☐, che indica la piena del Nilo e la costellazione dell'Acquario<sup>362</sup>; ma, secondo un'altra interpretazione, si potrebbe trattare - se letti alla rovescia - del tripode delfico<sup>363</sup>. Alla rovescia (☐), il primo segno accompagna, in una *defixio*<sup>364</sup>, l'immagine di Hekate. Sempre alla rovescia, il segno potrebbe rappresentare, in amuleti giudaizzanti, la H semitica, ה, nella grafia dei primi secoli dell'impero.

## 16. VOCES MAGICAE

*Virtus inest gemmis, maior herbis, maxima verbis*: così scriveva nel 1617 l'abate Anguissola<sup>365</sup>. Le parole magiche sono una componente fondamentale nella magia, e anche le gemme magiche sono spessissimo provviste di iscrizioni, che sono il Cerbero di qualunque studioso non solo moderno, ma anche

<sup>354</sup> Cfr., per es., Lact., *Inst.* VI.3; Isid., *Etym.* I.3.8. Sulla Y come simbolo della vita: F.J.DÖLGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster 1918, p.41.

<sup>355</sup> Come alcuni dei segni sui libri sacri cui allude Apul., *Met.* XI.22, che fa riferimento anche a segni con apici e terminazioni arriciate.

<sup>356</sup> R.WÜNSCH, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, *JDAI* Ergänzungsheft 6, Berlin 1905, pp.33-35. Dai papiri magici si apprende che i maghi intendevano scrivere “in geroglifico”, cfr. *PGM* XII, 270-350 (circa una gemma in diaspro; cfr. pure *Amm.* XVII. 4.6).

<sup>357</sup> Cfr. in particolare l'ascia magica mitriaca edita da MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, part. cap. VIII.

<sup>358</sup> Lo ritroviamo su una gemma “uterina”: M.MAASKANT-KLEIBRINK, *Catalogue of the engraved Gems in the Royal Coin Cabinet The Hague*, The Hague-Wiesbaden 1978, n.1127.

<sup>359</sup> M.LIDZBARSKI, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I, Giessen 1902, p.255.

<sup>360</sup> 47, p.312.

<sup>361</sup> MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, p.78.

<sup>362</sup> Cfr. D.WORTMANN, *Kosmogonie und Nilflut*, in *BJ* 166, 1966, p.9; MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, p.77.

<sup>363</sup> WÜNSCH, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, p.46.

<sup>364</sup> J.G.GAGER, *Curse Tablets and binding Spells*, New York-Oxford 1992, n.84.

<sup>365</sup> *Della Hebraica medaglia detta Maghen David et Abraam dichiarazione di Don Angelo Gabriello Anguissola*, Milano 1617, introduzione.

antico<sup>366</sup>. L'efficacia demiurgica, cioè creatrice, delle parole magiche era legata al loro impiego nella lingua originale, perché la traduzione le avrebbe rese inefficaci. Giamblico<sup>367</sup> sosteneva che i nomi apparentemente senza significato erano di origine divina e che quelli che per noi rimangono sconosciuti hanno maggiore venerabilità. Nel commento al *Cratilo*, Proclo sosteneva, anche basandosi sugli oracoli Caldaici, che il Demiurgo stesso avesse dato i nomi veri e originari alle cose e agli dèi<sup>368</sup>, nomi più armoniosi e brevi degli umani<sup>369</sup>. Platone stesso aveva insegnato un modo per conoscere alcune parole divine grazie a Omero<sup>370</sup>. Nel trattato ermetico *Kore kosmou*<sup>371</sup> è detto che il creatore aveva usato formule segrete per animare sostanze sacre. In generale si credeva che le parole magiche fossero tutte o in gran parte ebraiche<sup>372</sup>, perché l'ebraico era la lingua del cielo e della creazione; ma gli studi moderni hanno mostrato che ci sono anche *voces* derivanti dall'egiziano (fig. 30), dal greco e dal latino. Gran parte delle *voces* sono teonimi o attributi degli dèi, mentre solo raramente troviamo messaggi criptici contenenti invocazioni agli dèi.

Credo sia utile dare un elenco delle *voces* più frequenti ed importanti con alcune proposte di interpretazione. Va detto che grazie soprattutto ai lavori del Bonner<sup>373</sup> e del Brashear<sup>374</sup>, il problema è ora molto meglio inquadrato e articolato.

#### A) Teonimi di tradizione ebraica

**Αβλαναθαλαβα** è la più usata tra le palindromi ed è invocata come teonimo; per il quale non è stata ancora proposta un'interpretazione soddisfacente<sup>375</sup>. In *PGM V*, 475 è definito teonimo ebraico;

<sup>366</sup> Cfr. i tentativi di interpretare una vecchia formula greca da parte di Porfirio: C.K.CALLANA, *A Rediscovered Text of Porphyry an mystic Formulae*, in *CQ* 45, 1995, pp.215-230. Talora i maghi combinavano a piacimento parole o parti di formule per creare nuove sequenze, come, ad esempio, al rovescio di un gallo anguipede si legge: Χωουχ μουι ρρω βολχορηθ τακουβλια (L.POINSSOT, *Pierres gravées trouvées en Tunisie*, in *Mém.Soc.Antiquaires de France* 69, 1909, p.221, con le necessarie correzioni).

<sup>367</sup> *De myst.Aeg.* VII.4, secondo il quale, conoscendo il nome vero di un dio, di quest'ultimo conserviamo nell'anima un'immagine mistica e segreta; inoltre Giamblico (VII.5) spiega la preferenza accordata agli *onomata barbarikà* di origine assira o egiziana con il fatto che tali popoli per primi comunicarono con gli dèi. Secondo gli *Oracoli Caldaici* (fr. 150), gli *onomata barbarikà* perdevano la loro efficacia se venivano tradotti in greco: Psell., *Expos.or.Chald.* 1132 C (*Philosophica minora*, II, pp.132-133 O'Meara, ed. Teubner); Nicephor.Greg., in *Synes. de insomn.* 541 A; cfr. *Corp.Herm.* XVI.1-2; cfr. VI.13-14.

<sup>368</sup> *Ad Cratyl.* 52, p.23 B. Sulle varie espressioni e parole segrete impiegate solo nei misteri cfr. Clem., *Strom.* V.8, 49-50.

<sup>369</sup> *Ad Cratyl.* 70, p.38 B.

<sup>370</sup> *Cratyl.* 391 D - 392 B, ove si rinvia a *Od.* X.305 e *Il.* XIV.289-91; cfr. Procl., *ad Cratyl.* 70, p.38 B.

<sup>371</sup> *C.H.* XXIII *Kore kosmou* 14-15.

<sup>372</sup> *Orig.*, *Contra Cel.* I, 22; *Hippol.*, *Ref.* IV.28.7: i maghi egiziani scrivono in ebraico i nomi dei demoni; cfr. IV.28.2. Ulteriore documentazione e bibliografia in P.MIRECKI, *The Coptic Wizard's Hoard*, in *HThR* 87, 1994, p.442, nota 36.

<sup>373</sup> *SMA*, pp.186-207.

<sup>374</sup> *The Greek magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)*, in *ANRW*, XVIII.5 (1995), pp.3576-3603.

<sup>375</sup> M.SCHWAB, *Vocabulaire de l'angelologie*, Paris 1897, p.271 e P.PERDRIZET, *Amulette grecque trouvé en Syrie*, in *REG* 41, 1928, pp.78-9, vi riconoscono il nome del profeta Nathan; T.DUQUESNE, *Jackal at the Shaman's Gate. A Study of Anubis Lord of Rosetawe with the Conjuration to Chthonic Deities (PGM XXIII; P.Ox.412)*, Oxford 1991, p.44, la collega col siriano *beth laha*: "figlia del dio"; la versione ridotta della palindroma, Αβλαναθα, è intesa dal KOPP, III, pp.681-4, come ebraico: "Padre, vieni a noi"; *contra*, giustamente, BONNER, *SMA*, p.202. Su NTA (=ANATA): "è venuto" in una gemma: R.MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, in *Mél.Univ.St. Joseph. Beyrouth* 15, 1930-31, p.98; in *I Cor.* 16.22 S.Paolo pronuncia un anatema accompagnato dall'espressione "Maran atha! Cioè il Signore viene". Ulteriore bibliografia e documentazione in F.MALTOMINI, *Rec. a D.Fr.Moke, Eroticisim in the Greek Magical Papyri. selected Studies*, Diss. Univ.Minnesota 1975, in *Aegyptus* 59, 1979, p.280; D.G.MARTINEZ, *P.Michigan XVI. A Greek Love Charm from Egypt (P.Mich.757)*, Atlanta 1991, p.110.



FIG. 30 - Intaglio in diaspro raffigurante la parola magica Phre entro un serpente che si morde la coda (Roma, Museo Archeologico Nazionale).

nella magia copta è una potenza angelica<sup>376</sup>; in una serie di *defixiones* cipriote designa uno dei Titani, che aveva l'epiteto di *sisopetron*, "colui che scuote la roccia"<sup>377</sup>.

**Αβρααξ** o **Αβραξας** è la più importante parola magica, che spesso accompagna i nomi del dio ebraico, Iao, Sabaoth, Adonai. In *PGM IV*, 363 è preceduta da Αβρατ, che si riferisce al Tetragrammaton di Yahweh. I Padri della Chiesa sapevano che essa era usata dagli Gnostici, e specialmente da Basilide, per designare il sovrano dei 365 cieli<sup>378</sup>, diverso e superiore rispetto al creatore<sup>379</sup>. La *vox* infatti ha un valore numerico di 365, come i giorni dell'anno, ed è isopsefica di *Μείθρα*

e *Νείλος*. Non è attestata la forma *Αβρααξ*, per cui l'etimologia dall'ebraico *arba*, "quattro"<sup>380</sup> resta molto incerta.

**Αθαραυ** (*SGG I*, 416) potrebbe venire, come suggerisce Ezio Albrile, dall'ebraico e aramaico *'atar*, "abbondante, munifico"<sup>381</sup>.

**Ἰαῖα** o **Ἰαῖα** o **Ἰαῖα** sono rese del nome del dio ebraico<sup>382</sup>.

**Ακραμαχαμαρει** o **Ακραμαχαμαρι** è stato inteso come ebraico, con il significato di *liga amu-*

<sup>376</sup> A.M.KROPP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, II, Bruxelles 1930, XXX, 37-39: tra i nomi degli angeli che portarono il fango a Dio per plasmare il primo uomo.

<sup>377</sup> AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, nn.22-23; 26: 29; 31-33; 35. Sull'abbinamento *Αβλαναθαναλβα Ακραμαχαμαρι* cfr. R.GORDON, *Aelian's Peony: the Location of Magic in Graeco-Roman Tradition*, in *Comparative Criticism* 9, 1987, pp.87-89.

<sup>378</sup> Cfr. *supra*, nota 120. Nei secoli passati ebbe una certa fortuna un'interpretazione in chiave ebraica e greca come "*Pater Filius Spiritus Sanctus Salvatio a Beneficio Ligni*"; l'interpretazione risale al WENDELIN, in CHIFLET, p.114. SCHWAB, *Vocabulaire de l'angelologie*, p.271, rimane forse su un terreno meno incerto chiamando in causa ipoteticamente le radici ebraiche *אב*, *AB*: "padre" e *ברא*, *BRA*, "creare".

<sup>379</sup> Ps.Tert., *Adv.omn.haer.* 1.

<sup>380</sup> Bibliografia in BRASHEAR, *The Greek magical Papyri*, p.3577.

<sup>381</sup> In *PGM I*, 136 si ha *βιραθαι*; in *XIX A*, 13: *Αθαρβαιω* (anagramma di *Αρβαθίω*); nella gemma DELATTE, *Etudes sur la magie grecque, III-IV*, p.53 *AZAZ ΛΠΑΘ*; in *Pistis Sophia IV*.140.13: *Zarazaz*, equivalente a Maskelli, nome dell'arconte violento.

<sup>382</sup> Theodoret., *Quaest. XXV in Ex.*, *PG* 80, 244: *καλοῦσι δὲ αὐτὸν Καμαρεῖται μὲν Ἰαβέ, Ἰουδαῖοι δὲ Ἰαῖα*. cfr. R.MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, in *Mél.Univ.St. Joseph. Beyrouth* 15, 1930-31, p.98.

*letum meum*<sup>383</sup>, “sradica le reti (cioè le formule magiche)”<sup>384</sup>, “chiamo dalle profondità”<sup>385</sup>. Nessuna delle tre spiegazioni risponde però a ciò che ci attendiamo dal nome di un dio. In PGM III, 495 ss. Ακραμαχαμαρεῖ è il nome del dio solare nella terza ora, quando aveva la forma di gatto, oppure di scarabeo (PGM III, 506-8); nella magia copta è una potenza angelica<sup>386</sup>.

Ἄνός in PGM XIII, 83; 148-9; 458 viene definita parola ebraica, ma poteva essere anche copta. In entrambi i casi, essa significa “io”, “io sono”<sup>387</sup>. Anoch è diventato anche un teonimo, designante un aspetto del sole (PGM XII, 217-8: “tre Helioi: Anoch, Mane, Barchuch”). Il Barb<sup>388</sup> ha rilevato giustamente che Anoch come teonimo corrispondeva alla definizione del dio ebraico “Io sono colui che è”<sup>389</sup>. Coloro che usavano questa vox probabilmente conoscevano l’ebraico e ragionavano sulla natura del dio biblico.

Βαρχα accompagna il granchio su gemme in diaspro giallo, la stessa pietra usata negli amuleti contro gli scorpioni<sup>390</sup>. Il granchio era usato per ricavare medicine per molte malattie, come si apprende nel libro XXXII di Plinio il Vecchio; nelle *Kyranides* si precisa che si usa il granchio contro il veleno di scorpione e di altri animali<sup>391</sup>. Pertanto non è improbabile che Βαρχα fosse l’anagramma dell’aramaico *aqra-ba*, “scorpione”<sup>392</sup>. Anagrammare una parola era come contorcere le braccia e le gambe delle statuine woodoo, a scopo di *defixio*<sup>393</sup>.

Ζαγούρη, spesso in coppia con Παγούρη. Ζαγούρη è stato interpretato dal Tardieu<sup>394</sup> sulla base dell’aramaico *zak ūrah* “pura luce”, il cui corrispondente greco è φέγγος καθάρων<sup>395</sup>. Una gemma raffigura Harpokrates con 7 raggi, alla fine dei quali corre l’iscrizione Ζαγούρη<sup>396</sup>, mentre un papiro collega la vox con Sabaoth e (Arbath)Iaô<sup>397</sup> e li considera come i primi tre angeli apparsi.

Ηναμορω Ηναμαρω Εναμορω sono *vores* che accompagnano Thoth cinoscefalo. Il Bonner<sup>398</sup> vi ha riconosciuto il copto *ana*, “scimmia antropomorfa” nella forma sahidica *yñn*; e ipoteticamente ha proposto di leggere *yñn mpro*: “scimmia della porta”, cioè guardiano della porta dell’Aldilà. La forma Αμαρωμα accompagna il Decano Tepiach identificato con Hermes, e potrebbe derivare dalla radice

<sup>383</sup> KOPP, IV, p.123.

<sup>384</sup> G.SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965, p.97.

<sup>385</sup> A.BARB, *Klassische Exenkunst, in Jedermann-Hefte*, Wien 1933, p.15.

<sup>386</sup> KROPP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, II, XXX, 37-9.

<sup>387</sup> Cfr. A.JACOBY, *Ein berliner Chnubisamulet*, in ARW 28, 1930, p.272, n.3; A.BARB, *Abraxas-Studien*, in *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles 1957, pp.67-86; p.73-76.

<sup>388</sup> *Abraxas-Studien*, pp.73-76.

<sup>389</sup> Nella Bibbia dei Settanta, *Exod.* 3.14: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν; Vulgata: *sum qui sum*; predica Naasseni (Hippol., *Ref.* V.7): εἰ μὴ ὁ εἰμί.

<sup>390</sup> BONNER, *SMA*, pp.77-78.

<sup>391</sup> IV.28, p.264 Kaimakis; cfr. *Picatrix* latino IV.8 (p.221 Pingree). Plin., *N.h.* XXXII.55 riferisce che si credeva che nel segno del Cancro i serpenti si contorcessero. Marcell.XIV.67 riferisce la formula: *fuge, uva ne cancer te comedit*.

<sup>392</sup> Sulle magie contro gli scorpioni e sull’uso di questa parola: KOTANSKY, *GMA*, p.253.

<sup>393</sup> Cfr. D.OGDEN, *Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman World*, in V.FLINT, R.GORDON, G.LUCK, D.OGDEN, *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, London 1999, pp.29-30.

<sup>394</sup> M.TARDIEU, *Nethmomaōth*, in *Mél. bibliques et orientaux en l’honneur de M. Mathias Delcor*, Kavelaer 1985, pp.403-7, part. 406; W.FAETH, *Helios*, p.102; MERKELBACH-TOTTI, *Abraxas*, I, pp.198 e 217; in *Abraxas*, II, 1991, p.152, giustamente gli stessi autori si chiedono se l’uscita -ρη non evocasse il teonimo Rê.

<sup>395</sup> PGM IV, 461.

<sup>396</sup> BONNER, *Studies*, pp.159, 198 e 297, n.265.

<sup>397</sup> PGM XIII, 78-9; 146; 177.

<sup>398</sup> *SMA*, p.197.



FIG. 31 - Gemma in diaspro giallo raffigurante un leone che azzanna un toro (Aquileia, Museo Archeologico Nazionale)

semitica *AMR*, “parlare”, e forse designare il *λόγος*, definizione appropriata per un dio identificato con Hermes-Thoth-Gesù. Ma non è che un’ipotesi.

**Θωβαρραβαυ** è ebraico: “il deposito è buono”<sup>399</sup>. Cfr. il greco *ἀρραβών*, “caparra”, “pegno”, e il lat. *arra* (fig. 31).

**Ἰάω** o **Ἰαώ** era la più diffusa trascrizione greca del nome Yahweh, della quale parlano sia i Padri della Chiesa<sup>400</sup> sia gli autori pagani<sup>401</sup>. La forma YHW era usata nel V secolo già dagli Ebrei di Elefantina<sup>402</sup> e nelle teorie ebraiche del linguaggio di epoca medio-imperiale quelle tre lettere rappresentavano le vocali I A O<sup>403</sup>. Erano usate anche le forme *Ἰαού*<sup>404</sup> e *Ἰαβέ*, tipica, quest’ultima, dei Samaritani<sup>405</sup>, le quali però sono pressoché assenti nelle gemme. Talora era usata la forma *Ἀρβαθιάω*: “Yahweh quattro” (ebr. ארבעת), cioè dal nome di quattro lettere<sup>406</sup>.

**Λαίλαμ** viene dall’aramaico *la ʿalam*<sup>407</sup>, corrispondente all’ebraico *la ʿolam* “per sempre”<sup>408</sup>. Dio aveva detto a Mosè che il suo nome “Colui che è”, era *ὄνομα αἰώνιον*, “nome eterno” (*Exod.* 3.15).

<sup>399</sup> R.KOTANSKY, *Θωβαρραβαυ* = “The Deposit is Good”, in *HThR* 87, 1994, pp.367-369. La *Pistis Sophia* IV.136.2, afferma che Gesù usava questa parola; nel Cristianesimo lo Spirito Santo era definito come “caparra”, che Dio ha dato agli uomini; cfr. *II Cor.* 5.5.

<sup>400</sup> Per es. Orig., in *Hiob* 2.1 (PG 14, 105). Nella *Pistis Sophia* IV.136.4 è data la seguente spiegazione: “iota, perché è scaturito il tutto; alfa, perché ritornerà di nuovo; omega, perché avrà luogo il compimento di tutti i compimenti”.

<sup>401</sup> Cfr. Macrob. I.18.19-20. Secondo K.PREISENDANZ, *Amuletum ineditum*, in *Philol. Wochenschr.* 52, 1932, c.1050, *Ἰάω* nell’etimologia popolare poteva essere posto in relazione con *ἰάσθαι*, curare.

<sup>402</sup> Cfr. *supra*, nota 210.

<sup>403</sup> Permutazione fondamentale del tetragramma divino; cfr. *Sefer Yesirah*, opera circa del I-III sec. d.C.; G.SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, pp.40-41.

<sup>404</sup> Clem., *Strom.* V.6.34; PG 9, 60.

<sup>405</sup> Theodoret., *Quaest. XXV in Ex.*, PG 80, 244.

<sup>406</sup> W.FAUTH, *Arbath Iao*, in *Or.Chris.* 67, 1983, pp.65-103. Nei testi ebraici mistici della Merkabah si usava invece una forma derivata dal greco: *Tatrosjah*; cfr. W.FAUTH, *Tatrosjah-totrosjah und Metatron in der jüdischen Merkabah-Mystik*, in *Journ. for the Study of Judaism* 22, 1991, pp.40-87.

<sup>407</sup> JACOBY, *Ein berliner Chnubisamulet*, in *ARW* 28, 1930, pp.282-3. Nella gemma edita da C.BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, p.329, n.32, abbiamo *λαίλαμψ* *σεμεελαμψ*. Sulla forma *λα(ε)λαψ* = greco *λαίλαψ*: “uragano”, cfr. KOTANSKY, *GMA*, p. 218.

<sup>408</sup> A.CAQUOT, *Observations*, in *CRAI* 1985, p.451; cfr. KOTANSKY, *GMA*, n.57, 7: *Λαλαμ*. La parola עולם (“mondo”, “eternità”) serviva a designare il dio ebraico stesso: E.LANDAU, *Synonyma für Gott in der neu-hebräischen Litteratur*, Zürich 1888, pp.3-4.

**Μαρμαρωθ**<sup>409</sup> era il nume del primo o del secondo cielo<sup>410</sup>, oppure uno dei Decani<sup>411</sup>, il cui nome viene dall'aramaico o dal siriano e significa “Signore dei Signori”<sup>412</sup>; oppure “Signore delle luci”<sup>413</sup>. Forse però la *vox* poteva essere intesa, a ragione o a torto, in chiave greca; cfr. μαρμαρωπις (dallo sguardo pietrificante, da μάρμαρος, “pietra”), attributo di Medusa<sup>414</sup>; μαρμαραυγή (fulgore splendente, da μαρμαίρω, “splendo”), parola scritta sul tripode delfico<sup>415</sup>.

**Ορωριουθ**, che accompagna spesso l'immagine dell'utero, è stato interpretato (a ragione o a torto) in chiave ebraica come “luce delle luci”<sup>416</sup>. Esso era il nome del dio dell'utero<sup>417</sup>.

**Ὁ ὄν**, è greco: “Colui che è”, ma traduce la definizione biblica (*Exod.* 3.14) di Dio. יהוה, YHWH, era flessione (qal fut.) del verbo essere, היה, e significa “è”, “colui che è”. La stessa nozione era espressa dalla *vox* Ἄν'όχ: “io sono”; essa poteva essere accolta anche dai seguaci di Platone, il quale, nel *Fedro* (247 D), definisce il divino che è nel cielo come τὸ ὄν ὄντως, “ciò che veramente è”; come pure dai seguaci dell'Hermetismo, secondo cui il dio è unico ed è “colui che è non ha nome” (*Corp.Herm.* XXIX.3A.7).

**Παγουρη**, spesso in coppia con Ζαγουρη. Secondo lo Jacoby, la parola viene dall'aramaico e dovrebbe significare “luce che svanisce”<sup>418</sup>. La radice \*Pkh da cui viene παγ indica lo “scorrere”, il “gorgogliare”, per cui *pak 'ūrah*: = Παγουρη potrebbe essere inteso come “luce che fluisce”, “effluvio di luce”<sup>419</sup>. In *PGM VII*, 607 il fatto di aver detto che Παγουρη è per natura ermafrodito (ἀρκενόθηλυς ἔφϋ) costituisce una bestemmia, per cui si può presupporre che la sua mascolinità originaria non fosse discutibile. Nel grande papiro magico di Parigi<sup>420</sup> Kronos è chiamato “ἀρκενόθηλυ, βροντοκεραυνοπάτωρ”; per cui non è escluso che Pagoure fosse un nome di Kronos. Oltre che nei papiri magici, Παγουρη Ζαγουρη ritornano in contesti mithriaci<sup>421</sup> e gnostici<sup>422</sup>.

<sup>409</sup> La *vox* era Μαρμαρ, composta con vari suffissi: Μαρμαρηλ: *PGM XLIII*, 3; Μαρμαραχθα: *Suppl.Mag.* 46-49.

<sup>410</sup> KOTANSKY, *GMA*, n.52, 17; AUDOLLENT, n.242, 16-17.

<sup>411</sup> *Testam.Salom.* 18; cfr. 8 (angelo Marmaroth).

<sup>412</sup> C.BROCKELMANN, *Ephesia grammata*, in *BJ* 104, 1899, pp.192-193. L'espressione Signore dei Signori ritorna in Ioh., *Apoc.* 19.16.

<sup>413</sup> M.SCHWAB, *Vocabulaire de l'angelologie*, Paris 1897, p.410; ulteriore bibliografia in BRASHEAR, *The Greek magical Papyri*, p.3591. Sulle espressioni come “Dio degli dèi”, “Signore dei signori”: M.PHILONENKO, *Une prière magique au dieu créateur*, in *CRAI* 1985, pp.438-440. In *PGM VII*, 608 è un teonimo, di cui non si poteva dire che era castrato, perché sarebbe stata una specie di bestemmia.

<sup>414</sup> K.PREISENDANZ, *Amuleum ineditum*, in *Philol.Wochenschr.* 52, 1932, cc.1045-1052; cfr. BARB, *Diva matrix*, p.225, n.134; sul nome Μαρμαρου del demone femminile bizantino Γαλλού: P.PERDRIZET, *Negotium Perambulans in tenebris*, Strasbourg 1922, pp.20; 23.

<sup>415</sup> *PGM XIII*, 111.

<sup>416</sup> A.J.H.VINCENT, *Essai d'explication de quelques pierres gnostiques*, in *Mémoires de la Société des Antiquaires de France* N.S. 20, 1850, p.450.

<sup>417</sup> DELATTE, *Etudes sur la magie grecque, III-IV*, pp.80-81.

<sup>418</sup> “Dessen Licht schwindet, abnimmt”: *PGM Index VI*; cfr. DANIEL-MALTOMINI, *Suppl. mag.*, I, p.31; W.M.BRASHEAR, *The Greek magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)*, in *ANRW*, XVIII.5 (1995), p.3596.

<sup>419</sup> MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, pp.67-8 (grazie a suggerimenti di E.Albrile).

<sup>420</sup> Nella mitologia tardo-ellenistica e nella speculazione dei maghi, non Uranos, ma Kronos sarebbe stato evirato (cfr. per es. Porphyr., *De antro Nymph.* 16). Il termine ἀρκενόθηλυς accompagna l'immagine di un dio solare panteistico su una gemma del Museo Nazionale di Napoli: U.PANNUTI, *Museo Archeologico Nazionale di Napoli. La collezione glittica*, II, Roma 1994, n.269; cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, p.68.

<sup>421</sup> MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, cap.VII.

<sup>422</sup> *Pistis Sophia* IV.136.2.

ΠΙΠΙ grafia greca che imita il *tetragrammaton* ebraico יהוה: YHWH<sup>423</sup>. Talora veniva scritto ΠΗΠΗ<sup>424</sup>, e pronunciato, parimenti, “pipi”.

**Καβαώθ** (= כַּבָּאוֹת: “eserciti”) era inteso correntemente come “Signore degli eserciti” o “delle potenze” (Κύριος τῶν δυνάμεων), tuttavia nelle speculazioni dei Caldei e di altri maghi questo teonimo è stato messo in collegamento paretimologico con l’ebraico שַׁבַּע, *ŠB* “sette”, e perciò si è insistito sul fatto che Sabaoth fosse il dio del settimo cielo, quello di Saturnus<sup>425</sup>, oppure che egli stesse al di sopra del settimo cielo<sup>426</sup>, ma anche sul fatto che fosse il dio del settimo giorno, il Sabbat<sup>427</sup>. Questo teonimo ha contribuito fortemente all’identificazione del dio ebraico con Kronos.

**Σεμεσειλαμ / σεμεσειλαμψ** è composto dall’ebraico (ma potrebbe trattarsi anche di altra lingua semitica) שֶׁמֶשׁ, “sole” e dall’aramaico *‘alam*, “eternità”<sup>428</sup>. La variante Σεμεσειλαμψ attesta un collegamento secondario col greco λάμπειν, “risplendere”. In *PGM XIII*, 174 la *vox* designa Hermes.

**Κεεενγενβαρφαρανης** non ha ricevuto alcuna valida spiegazione, ma è molto probabile che βαρ sia la parola ebraica che designa il figlio; in questo caso si tratterebbe di una divinità generata da un’altra<sup>429</sup>.

**Κουμαρθα** viene dall’ebraico *ŠMR*: “guardare, controllare”<sup>430</sup>, ed equivale probabilmente a φύλαξον, “proteggi”.

## B) Teonimi di tradizione egiziana

**Αθερνεκλησις** in *PGM VII.494* è un attributo di Isis, e significa “Athor, forza di Isis”<sup>431</sup>.

**Αμουρη** non è stato spiegato con sicurezza. Potrebbe trattarsi di un composto con il copto *amou*: = vieni<sup>432</sup>; oppure con l’egiziano *mr*, “legare”<sup>433</sup>. In *PGM VII*, 693-4, la parola Αμωρ riguarda la Luna. cfr. anche Ηναμορωι.

<sup>423</sup> A.SORLIN DORIGNY, *Phylactère alexandrin contre l’épistaxis*, in *REG* 4, 1891, p.291; M.PHILONENKO, *L’anguipède alectorocéphale et le dieu Iaô*, in *CRAI* 1979, pp.297-303.

<sup>424</sup> Per es. *PGM XVIIa*, 1.

<sup>425</sup> Tac., *Hist.* V.2.4.

<sup>426</sup> Lyd., *de mens.* V.53. cfr. A.JACOBY, *Der angebliche Esekult der Juden und Christen*, in *ARW* 25, 1928, p.268; e anche P.PERDRIZET, *Amulette grecque trouvée en Syrie*, in *REG* 41, 1928, p.79, il quale afferma che Sabaoth era inteso come *seba oth* = ἑπτὰ γράμματα.

<sup>427</sup> Hieron., *ad Jer.* 5.24; cfr. le traduzioni di Aquila e Teodoziona dello stesso passo di Geremia; Lact., *Inst.* VII.14.

<sup>428</sup> Cfr. M.G.LANCELLOTTI, *Σεμε(ε)ιλαμ: Una messa a punto*, in *ZPE* 132, 2000, pp.248-254.

<sup>429</sup> Φάρανγξ è il dirupo; nella *Bibbia* dei Settanta il termine indica il luogo dove Giosué ordinò che si fermasse la luna (*Jos.* 10.12), o indica la Geenna o Ennom: Orig. *Contra Cels.* VI.25 (nel “diagramma” degli Ofiti c’era indicato “υἱοῦ Ἐννὸμ”, cioè “del figlio della Geenna o del Tartaro”, e il termine ritorna in incantesimi medievali attribuiti a S.Zaccaria: A.BARB, *St. Zacharias the Prophet and Martyr*, in *JWCI* 11, 1948, p.40; in incantesimi copti lo stesso luogo corrisponde all’Ovest: A.M.KROPP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, II, Bruxelles 1930, p.105. Rassegna delle ipotesi sull’etimologia della *vox* in D.G.MARTINEZ, *P.Michigan XVI. A Greek Love Charm from Egypt (P.Mich.757)*, Atlanta 1991, pp.78-79. In una gemma con “sigillo di Salomone”, cioè una serie di simboli entro un serpente *ouroboros*, si legge CCCενγενβ: *AGDS Braunschweig*, n.196; sulla gemma PHILIPP, n.195 abbiamo Κεεενιας; in una coppa magica mandaica con testo per cacciare i demoni è nominato l’angelo Sesagbiel: J.WOHLSTEIN, *Dämonenbeschwörungen aus nachalmudischer Zeit inschriftlich auf Tohngefässen des Königlichen Mus. in Berlin*, Berlin 1894, p.34; cfr. soprattutto W.FAUTH, “SSS PDRSSA”, in *Zeitschrift der Deutschen Moresländischen Geellschaft* 120, 1990, pp. 253-255.

<sup>430</sup> Cfr. C.BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, p.331; KOTANSKY, *GMA*, p.252. W.FAUTH, *Helios megistos*, Leiden 1995, p.39, pensa ad un insieme di parole egiziane ed aramaiche, significanti “signore dell’aria e della terra”.

<sup>431</sup> K.F.M.SCHMIDT, rec. a Preisendanz, *PGM*, in *GGA* 196, 1934, p.175; A.A.BARB, *Seth or Anubis?*, in *JWCI* 22, 1959, p.369-370, n.29.

<sup>432</sup> Sul quale: R.DANIEL, *Two Love-Charms*, in *ZPE* 19, 1975, p.252.

<sup>433</sup> Sull’uso del verbo in un papiro magico: PHILONENKO, *Une prière magique*, p.448. Non è sicuro che si tratti di una crasi fra Amoun e Rê; cfr. E.ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, p.158. In *PGM VII*, 535 Αμαρα è un nome di Helios.



**Ἄρπονχνοῦφι / Ἄρπενχνοῦφι** significa: “Horus, il vivente perfetto”<sup>434</sup>; dal copto *Hr p(3) ’nh nfr* (pronunciato “nufi” = egiziano: *Her pa ankh nefer*). Le forme Ἄρπενχνοῦβι (*PGM IV*, 2199) e Ἄρπονχνοῦφιϛ si spiegano per il fatto che nel termine si riconosceva il nome di Chnoubis. Nei papiri magici Harponchnouphi è identificato con il serpente Agathodaimon<sup>435</sup>.

**Ἀρωιφρασιϛ** è stato inteso in base al copto come “fammi godere, rendimi ilare”<sup>436</sup>; oppure vi si è riconosciuto l’anagramma di *caφίρ*, lo zaffiro (che in realtà era il lapislazuli), sacro ad Aphrodite<sup>437</sup>.

**βαρβαρ-** è una base con cui sono formate alcune *voces magicae*. Essa si addiceva al serpente Chnoubis, ad Anubis, e probabilmente è interpretabile, in base al copto, come “fiammeggiante”<sup>438</sup>. Βαρβαρ- richiama anche la parola greca βόρβορος, “fango”, che può designare l’Averno<sup>439</sup>. Le *voces magicae* composte con βαρβαρ-, βορ-, φορβα- sono tipiche degli amuleti con Hekate o delle magie collegate con Typhon<sup>440</sup>.

**Βιου** è uno dei Decani dei Pesci; nelle tavole astrologiche di Grand è preceduto dal Decano Tebiou; in Origene<sup>441</sup> è seguito dal Decano Ερεβιου; in una gemma<sup>442</sup> è seguito da Βιβιου. I composti con Βιου, come Βιου Βιου Βιβιου, designano un dio delle tenebre e dell’abisso<sup>443</sup>.

**βιβιου** è stato inteso come *b3’b3w*, “anima delle anime”<sup>444</sup>, oppure come “ariete degli arieti”<sup>445</sup>.

**Κμήφ** è un nome dell’*ouroboros* che circonda il mondo<sup>446</sup>; secondo il neoplatonico Damascio<sup>447</sup>, Κμηφis è Helios; esso è anche un attributo di Osiris<sup>448</sup> e probabilmente è una parola egiziana che significa “il suo tempo”<sup>449</sup>. Talora esso è chiamato *σατραπερκμήφ*<sup>450</sup>, “satrapo Κμηφ”.

**Μορμоротοκομβαι** potrebbe essere collegato a *Μαρμαραωθ*, oppure a *μορμορος* = φόβος (in Esichio); cfr. *μαρμαρωπιϛ*, attributo di Medusa<sup>451</sup>. Il Barb ha riconosciuto in *κομβαι* una radice \**komba*, che probabilmente indica l’utero<sup>452</sup>. Importante *PGM IX*, 13: Ἰάω Μορμоротοκομβαι e Bonner, *SMA*, p.49: Βορβοροτοκομβαι Ιαω.

<sup>434</sup> J.VERGOTE, in DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.106, n.9; cfr. R.MERKELBACH, *Isis regina - Zeus Sarapis*, Stuttgart-Leipzig 1995, p.193, n.6.

<sup>435</sup> MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, p.69, n.224.

<sup>436</sup> KOPP, IV, p.51 e Th.HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, Leipzig 1921, § 737.

<sup>437</sup> M.WAEGEMAN, Ἀρωιφρασιϛ. *Aphrodite’s magical Name*, in *AC* 61 (1992), 237-242.

<sup>438</sup> R.MERKELBACH, M.TOTTI, *Abrasax*, I, Opladen 1990, p.96.

<sup>439</sup> Cfr. Luc., *Alex.* 25.

<sup>440</sup> D.JORDAN, *Defixiones from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora*, in *Hesperia* 54, 1985, pp.240-241. Βαρβαριθα in *Suppl.Mag.*, 46-51, è un nome di Adonis.

<sup>441</sup> *Contra Cels.* VIII.58.

<sup>442</sup> E.ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, n.2194.

<sup>443</sup> *PGM CVII*, 1-4.

<sup>444</sup> K.W.SCHMIDT, in *Philologische Wochenschrift* 55, 1935, p.1183; PHILONENKO, *Une prière magique*, p.446.

<sup>445</sup> FAUTH, *Helios*, pp.46-47. Documentazione su questo tipo di *voces* in MARTINEZ, *P.Michigan XVI*, pp.101-102. Sulle varie designazioni delle varie sottospecie di arieti e sui loro rapporti con l’iconografia degli dei: P.BEHRNS, in *Lex. der Ägyptol.*, VI, s.v. *Widder*, cc.1243-1244.

<sup>446</sup> *PGM IV*, 1635 ss. e 1704; VII, 583; cfr. KOTANSKY, *GMA*, p.223.

<sup>447</sup> *De principiis*, II, p.324 Ruelle; cfr. *PGM III*, 142; 471.

<sup>448</sup> *PGM IV*, 2087: Ὁσειϛ Κμήφι ϛρω.

<sup>449</sup> W.C.GRESE, in BETZ, *GMPT*, p.22, n.35.

<sup>450</sup> Per es. *PGM XII*, 185; XIII, 919.

<sup>451</sup> K.PREISENDANZ, *Amuletum ineditum*, in *Philol.Wochenschr.* 52, 1932, cc.1045-1052; cfr. BARB, *Diva matrix*, p.225, n.134.

<sup>452</sup> R.EISLER, *Kuba-Kybele*, in *Philologus* 69, 1909, pp.128-130; 172-173; BARB, *Diva matrix*, p.201.

**Ναβις Βιεννυθ** sono nomi che spettano a Chnoubis, nei quali il Derchain<sup>453</sup> aveva proposto una spiegazione in chiave egiziana: Nabis potrebbe venire dalla radice egiziana *nḥp*: “ruota del vasaio”, e Biennuth dall’eg. *b3 n ntr*: “l’anima del dio”. Chnoubis era effettivamente identificato col dio vasaio Chnoum.

**Νεβουτοκουαληθ**<sup>454</sup> appellativo di Hekate (cfr. *SGG I*, 303) composto con *neb-*: signora; cfr. *PGM VIII*, 492: Νεβουτος ουηρι: egiziano “Neboutos grande”. Esso è stato interpretato in chiave egiziana come “Signora di Uto, regina dei due serpenti regali”<sup>455</sup>.

**καλβαναχαμβρη** è stato inteso (con una minima correzione rispetto alla vulgata) dal Wortmann<sup>456</sup> come *καλβ αναχ αμβ ρη*: “cuore vivente del Sole”<sup>457</sup>; con riferimento a Thoth nella forma di ibis, che era concepito come il cuore di Rê. cfr. *SGG I*, 87<sup>458</sup>, ove Thoth babbuino accompagna questa *vox*.

**Κικιρω** “figlio dell’ariete”.

**Κερφουθ μουι ρω**: “loto, leone, ariete”; si tratta delle forme del dio Sole all’alba, a mezzogiorno e al tramonto, secondo una concezione egiziana che risale almeno all’XI secolo. I rispettivi teonimi erano Rê, Khepri, Atum<sup>459</sup>. Nei papiri e nelle gemme magiche troviamo i tre nomi, oppure solo μουι ρω, o *voces magicae* composte con ρω<sup>460</sup>. Si conoscono due gemme raffigurante un dio dalla triplice testa: di ariete, leone e foglia di loto<sup>461</sup>. Su alcune gemme è raffigurato Harpokrates sul loto sopra una barca la cui prua ha una testa di leone e la poppa una di ariete<sup>462</sup>.

**Ταββεβερετας** è una *vox* che accompagna talora l’immagine di Bes e di Isis con Horus/Harpokrates bambino<sup>463</sup>.

**Φρή** è una *vox* che, secondo Ippolito<sup>464</sup>, usavano i maghi per designare un *daimon*. Essa è formata dal nome del dio solare Rê preceduto dall’articolo<sup>465</sup> (*fig. 30*).

### C) Anagramma dal greco

**Νειχαροπληξ** è anagramma di *πλήξον χάριν* (“sprona il favore”)<sup>466</sup>, infatti sulla gemma edita da Delatte-Derchain, nr.326 è raffigurato Eros insieme alla parola *πληξονχαρι*; al rovescio si legge:

<sup>453</sup> Ph.DERCHAIN, *Intailles magiques du Musée de Numismatique d’Athènes*, in *Chr.d’Eg.* 39, 1964, pp.179-181.

<sup>454</sup> Cfr. *PGM IV*, 2484; 2601; 2749; 2913; VII, 317; D.G.MARTINEZ, *P.Michigan XVI. A Greek Love Charm from Egypt (P.Mich.757)*, Atlanta 1991, p.40; MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche. I*, in *ZPE* 120, 1998, p.115.

<sup>455</sup> K.F.M.SCHMIDT, rec. a Preisendanz, *PGM*, in *GGA* 196, 1934, p.175.

<sup>456</sup> D.WORTMANN, *Kosmogonie und Nilflut*, in *BJ* 166, 1966, p.98, n.256.

<sup>457</sup> Per una diversa spiegazione, in chiave ebraico-egiziana, cfr. BRASHEAR, *The Greek magical Papyri*, p.3598.

<sup>458</sup> Anche MATTER, III, tav. III, 8.

<sup>459</sup> M.-L.RYHINER, *A propos des trigrammes panthéistes*, in *Rev.d’Egypt.* 29, 1977, pp.125-136; cfr. R.MERKELBACH, M.TOTTI, *Abrasax*, I, Opladen 1990, p.101.

<sup>460</sup> Cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo*, pp.64-66.

<sup>461</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.43; BONNER, *SMA*, p.200.

<sup>462</sup> *SGG I*, 39; G.M.A.RICHTER, *Engraved Gems of the Romans*, London 1971, p.48, n.207; J.Śliwa, *Egyptian Scarabs and magical Gems from the Collection of Constantine Schmidt-Ciążyński*, Warszawa-Kraków 1989, p.59, n.60. Su alcune monete alessandrine è raffigurato Harpokrates sopra il loto, oppure sopra il leone o anche sopra l’ariete: G.DATTARI, *Monete imperiali greche. Numi Augustorum Alexandrini*, Il Cairo 1901, nn.1725; 2576; 905; 1737.

<sup>463</sup> Cfr. BONNER, *SMA*, pp.107; 200.

<sup>464</sup> Hippol., *Ref. IV*.28.3 e 6; cfr. *Geopon.* II.19: Φρηήλ; R.GANSCHENITZ, *Hippolytos’ Capitel gegen die Magier, Refut.haer.IV 28-42*, Leipzig 1913, p.37.

<sup>465</sup> BONNER, *SMA*, p.188.

<sup>466</sup> BARB, rec. a Delatte-Derchain, in *Gnomon* 41, 1969, p.305.

[νιχ]αροπληξ, sul bordo: υπλλδφ χαρι..πληξον. La *vox* accompagna sia immagini di Amore e Psyche sia immagini di Osiris, del dio solare leontocefalo o del gallo anguipede<sup>467</sup>. Νειχαροπληξ era anche un dio, infatti in una *defixio*<sup>468</sup> è definito come “il dio che ha potere sui luoghi inferi”.

D) Anagramma dal latino

**Κουβρομ:** anagramma di *morbus*<sup>469</sup>.

## 17. LOGOI MAGICI

**Ζεθ αφοβετωρ θροψ με ω μιθρο ρομφαωχι ειλεος κε τη εμε ψυχη και τυς εμους τεκνυς** accompagna l'immagine del guerriero leontocefalo; il *logos* si rivolge prima a Seth dal cuore impavido (ἀφοβήτωρ) poi a Mithra, nella forma Μίθρος, chiamandolo “portatore di sciabola” (ῥομφαία) e, in alcune ricorrenze, definendolo con l'appellativo di tradizione ebraica Κύριος, “Signore”, e invitandolo ad essere benevolo nei confronti dell'anima dei suoi figli e del fedele stesso: Ἰλεως Κύριε τῆ ἐμῆ ψυχῆ καὶ τοῖς ἐμοῖς τέκνοις<sup>470</sup>.

**Ιαεωβαφρενεμουνοθιλαρικριφιαεுவαιφιρκριραλιθοννομενερφαβωεαι.** Spesso questa palindrome si distende in cerchio, esattamente come se fosse il serpente *ouroboros*. In *PGM IV*, 3069 essa corrisponde al dio ebraico, in *PGM VII*, 579-90 corrisponde al serpente *ouroboros*. Lo Schmidt<sup>471</sup> ha interpretato le *voces* βαφρενεμουν οθιλαρι κριφι in base all'egiziano: “Träger des verborgenen Namens, wohlbehaltener Löwe des Re in seinem Schrein”.

**Ίαλδαθιαίν ξιφιδιω κνημιδιω.** Questo *logos* (fig. 32) accompagna immagini dello scarabeo, o, in genere di un insetto (*SGG I*, 128) che ha valenze solari. La prima *vox* quasi inevitabilmente richiama Ίαλδαβαίν, variante di Ίαλδαβαώθ; e Ίαλδαβαίμ ha valore numerico 99, come Ἀμήν<sup>472</sup>, e probabilmente contiene la radice semitica *YLD*, “piccolo”<sup>473</sup>. In *PGM XIII*, 84 e 152-3 si dice che il nome egizio del sole è Ἀλδαβαίμ ed equivale ad Αβρααξ<sup>474</sup>. In *PGM I*, 195-9; 203 e *IV*, 1095 abbiamo la forma

<sup>467</sup> DELATTE, *Etudes III-IV*, pp.13-14; BONNER, *SMA*, pp.201; 245; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, nn.323; 325-327.

<sup>468</sup> AUDOLLENT, n.242, l.2.

<sup>469</sup> H.HARRAUER, *ΣΟΥΒΡΟΜ, Abrasax, Jahwe u.a. aus Syrien*, in *Tyche* 7, 1992, pp.39-44. È possibile che in *SGG I*, 196 invece di ΚΟΜΒΟΥΡ si debba leggere COMBOΥΡ, altro anagramma di *morbus*. Un altro metodo per rendere innocui i fenomeni pericolosi era quello di togliere al loro nome le vocali, come nel caso di βακκοσύνη (malocchio), che veniva scritta βκκν: L.ROBERT, *Amulettes grecques*, in *JS* 1981, p.18.

<sup>470</sup> Cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo*, pp.37-38. F.M.SCHWARTZ, J.H.SCHWARTZ, *Engraved Gems in the Collection of the American Numismatic Society: I. Ancient Magical Amulets*, in *ANSMN* 24, 1979, p.161, traducono θροψ με con “nutrimi”.

<sup>471</sup> Rec. a Preisendanz, in *GGA* 193, 1931, pp.443 ss.; e in *GGA* 196, 1934, p.177

<sup>472</sup> C.BONNER, *The numerical Value of a Magical Formula*, p.9.

<sup>473</sup> G.SCHOLEM, *Ialdabaoth reconsidered*, in *Mél.d'hist. des religions offerts à H.-Ch.Puech*, Paris 1974, 405-421, intendeva invece “generatore di Sabaoth”. Come confronto, in ambito gnostico e nella mistica ebraica, si può citare invece il nome di Yahoel, “piccolo YHWH”: G.SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it., Milano 1957, p.96 e nn.105-107; J.FOSSUM, *Sects and Movements*, in A.D.Crown, ed., *The Samaritans*, Tübingen 1989, pp.318-319.

<sup>474</sup> Ἀλδαβαειμ Ἀλδαβιαειμ ritorna anche in *PGM XIII*, 462; 596, ove indica il creatore. La forma Ἰαλδαβαώθ ritorna nella gemma G.BEVILACQUA, *Antiche iscrizioni augurali e magiche dai codici di Girolamo Amati*, Roma 1991, pp.26-27; cfr. *SGG I*, 419.



FIG. 32 - Intaglio in eliotropio raffigurante lo scarabeo entro un serpente che si morde la coda e, intorno al bordo, il *logos* "Ialdathian xiphidio knemidio" (Venezia, Museo Archeologico Nazionale).

ad Hekate<sup>479</sup>: Il Bonner<sup>480</sup> e il Daniel<sup>481</sup> hanno molto contribuito a spiegare gli elementi che compongono il *logos*, in cui si riconoscono  $\iota\alpha\rho\beta\alpha\theta = \alpha\rho\beta\alpha\iota\eta\theta$ : "Horus il falco"; oppure =  $\iota\alpha\beta\alpha\epsilon$ : "tetragrammaton" samaritano<sup>482</sup>; forse però rappresenta una crasi fra Iah = Yahweh e *arbath* = quattro, cioè "dal nome quadruplici";  $\alpha\gamma\rho\alpha\mu\eta = \alpha\chi\rho\alpha\mu\mu\alpha\chi\alpha\mu\alpha\rho\iota$ ;  $\phi\iota\beta\alpha\sigma\chi\eta\eta\mu\epsilon\omega$ <sup>483</sup>: egiziano "il grande agnello, Chnum il grande"<sup>484</sup>, oppure "ibis il grande, Chnum il grande"<sup>485</sup>. In  $\chi\nu\epsilon\mu\epsilon\omega$  si riconosce Chnoumis/Chnoubis (più - $\acute{o}$ , che significa "grande"), infatti una gemma raffigurante il serpente leontocefalo reca l'iscrizione  $\chi\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\omega$ <sup>486</sup>. È possibile che il *logos* servisse per favorire il concepimento e la gestazione, con-

Ἰαλδαζαω, che designa il creatore circondato dagli angeli; in XIII, 971 il teonimo Αλδαζαω è ripreso da un libro di Mosè. Su due gemme Ἰαλδαβαίμ accompagna l'immagine di Sarapis<sup>475</sup>. Quanto alle altre due *voces*, L.Jalabert e R.Mouterde in una gemma di questo genere hanno letto:  $\kappa\eta\eta\mu\iota\delta\acute{\iota}\omega \epsilon\acute{\upsilon} \xi\iota\phi\iota\delta\acute{\iota}\omega$ , con riferimento agli schinieri e alla daga<sup>476</sup>.

**Ἰαρβαθ αγραμνη φιβαω χνεμεω.** Il *logos* è fuso insieme al precedente in *SGG* I, 126, ove compare al rovescio dell'immagine di uno scarabeo heliocefalo. In effetti  $\kappa\eta\eta\mu\iota\delta\acute{\iota}\omega$  è simile a  $\chi\nu\epsilon\mu\epsilon\omega$ . Il *logos* è presente nei *PGM* in invocazioni al dio solare<sup>477</sup>, in un caso fa parte di una ricetta del mago egiziano Pnouthis<sup>478</sup>, e nelle gemme accompagna dèi solari, e specialmente Horus, ma lo troviamo anche associato

<sup>475</sup> DELATTE, *Etudes sur la magie grecque, III-IV*, p.53; PHILIPP, n.78; cfr. KING, *Gnostics*, p.249.

<sup>476</sup> *IGLS* IV, 1292 = R.MOUTERDE, *Objects magiques. Recueil S.Ayvaz*, in *Mél.Univ. St.Joseph. Beyrouth* 25, 1942-43, p.109, n.10; BONNER, *SMA*, p.268, n.93 e pl.IV (in questa gemma il *logos* accompagna un serpente con la testa radiata, probabilmente identificabile con Chnoubis, il quale tiene un'ape in bocca)

<sup>477</sup> *PGM* I, 194-195; III, 535; cfr. XII, 94-95; su una gemma con rana alata sopra coccodrillo: DELATTE, *Etudes sur la magie grecque, III-IV*, p.35.

<sup>478</sup> *PGM* I, 42-195.

<sup>479</sup> E.GERHARD, *Samothrakische Gottheiten und Hekate*, in *Arch.Zeit.* 1857, cc.24-25, tav.99.

<sup>480</sup> *SMA*, p.206.

<sup>481</sup> *P.Mich. Inv. 666. Magic*, in *ZPE* 50, 1983, pp.148-152.

<sup>482</sup> A.JACOBY, *Ein berliner Chnubisamulet*, in *ARW* 28, 1930, p.274, n.3.

<sup>483</sup> Talora viene scritto  $\phi\iota\beta\lambda\sigma\chi\eta\eta\mu\epsilon\omega$ . La *vox* ritorna in H.C.YOUTHIE, C.BONNER, *Two Curse Tablets from Beistan*, in *TAPhA* 48, 1937, p.55, l.17.

<sup>484</sup> cfr. R.K.RITNER, in *The Greek Magical Papyri in Translation*, ed. H.D.Betz, p.335.

<sup>485</sup> DANIEL, *op.cit.*, p.153.

<sup>486</sup> C.BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, p.326, n.22.

siderato che Chnum era il dio creatore preposto proprio a queste funzioni, e che Chnoubis è raffigurato sopra l'utero nelle gemme uterine.

**Νυχεύ Αβολβαχ ὁ Ιοαηιουευε αουαη Βακαξιχυχ, Κερατάγας** (ο Κερατάγας): è un *logos* ispirato a dottrine ebraiche o ebraizzanti, considerato che in genere esso è seguito da invocazioni a Iaô o Iaoé, e da definizioni del medesimo dio che trovano confronti in alcuni testi gnostici<sup>487</sup>. Νυχεύ potrebbe designare il dio della notte (νύξ); il teonimo Κερατάγας / Κερατάγας, che ritorna in SGG418 ed anche in altre gemme<sup>488</sup>, è stato spiegato da Kotansky e Spier<sup>489</sup> come “cacciatore cornuto”, con riferimento a varie concezioni di Apollo Karneios e Apollo-Rešef, dèi cornuti e legati alla caccia. Sulla famosa gemma con Chnoubis-Glykon, Delatte-Derchain, n.82, si legge ἀκαλέων ἄγριε<sup>490</sup>, laddove ἄγριε potrebbe significare “selvaggio”; nel trattato di origine ebraizzante *La saggezza dei Caldei*<sup>491</sup>, gli arcangeli Gabriel e Saqdiel sono concepiti come uomini con corna (in greco κέρα); nella magia etiopica Kêra è nome di un demone<sup>492</sup>.

**Καλαμαζα Βαμιαιζα Αιαναχβα Αμοραχθει**. Quasi sempre il *logos* (fig. 33) ritorna in gemme aniconiche ebraizzanti, eccezionalmente si accompagna a iconografie o iscrizioni mithriache<sup>493</sup>. La prima *vox* e la seconda sembrano costruite come Semeyaza, nome del capo degli angeli scesi in terra e unitisi con le donne, secondo quanto narra il libro etiopico di *Enoch* (parte II: *Libro dei Vigilanti*). Semeyaza viene dall'aramaico *Šemiḥazah*: “il mio nome ha visto”; Καλαμαζα viene da S'LM: “saluto”, “perfezionamento”<sup>494</sup>; Βαμιαιζα viene forse - come mi suggerisce Ezio Albrile - dall'ebraico *bamah*: “luoghi elevati”<sup>495</sup>. In αια si è riconosciuto l'ebraico *aia*: “io sono”<sup>496</sup>. Nei papiri magici Αμαραχθα ο Αμαρχθει fa parte, accanto a Sabaoth, del nome composito del Signore del cosmo<sup>497</sup>; mentre Αμαρχθα designa l'Aion creatore<sup>498</sup>. La desinenza -αχθι indica, in egiziano, colui che abita l'orizzonte<sup>499</sup>. Poiché i quattro teoni-

<sup>487</sup> cfr. SGG I, 418.

<sup>488</sup> MOUSTERDE, *Le glaive de Dardanos*, pp.72-74, n.7 (Νυχεύ Αβολβαχ ὁ Ιοαηιουευε αουαη Βακαξιχυχ, Κερατάγας Ἰάω πάντων δεσπότης Ἰάω); DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, nn.500 e 510 (Νυχεύ Αβολβαχ Βακαξιχυχ, ὁ Κερατάγας); n.402 (Νυχεύ Αβολβαχχχ Ιοαη νχυευεαηχυυααη Βακαξιχυχ, ὁ Κερατάγας). Si veda su questa categoria di gemme M.SIMON, in *Atti del convegno “Gemme gnostiche e cultura ellenistica”, Verona 1999*, a c. di A.MASTROCINQUE, Bologna 2002, pp.119-134, con la cui interpretazione della *vox* Keratagas concordo sostanzialmente.

<sup>489</sup> R.KOTANSKY, J.SPIER, *The “Horned Hunter” on a Lost Gnostic Gem*, in *HThR* 88, 1995, pp.315-337.

<sup>490</sup> Cfr. anche A.HAMBURGER, *Gems from Caesarea Maritima*, Jerusalem 1968, n.110; A.MASTROCINQUE, *Alessandro di Abonouteichos e la magia*, in *Imago antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges R.Turcan*, Paris 1999, pp.346-347. Si noti che in *Deuteron.* 33.17 Giuseppe è definito da Mosè un animale cornuto, torello o rinoceronte, e che egli fu poi interpretato come la prefigurazione di Cristo in croce (i bracci della croce sarebbero stati le corna): Tert., *contra Marc.* III.18; nell'*Apocalisse* 5.6 l'agnello ha sette corna. Nel *Physiologus* 22 l'unicorno è una figurazione di Cristo perché sfugge ai cacciatori come Cristo sfugge agli angeli malvagi. Sul corno come definizione del Cristo, cfr. K.ALPER, *Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden*, in “*Vestigia bibliae*” (Jb. d. deutsch. Bibel-Archiv Hamburg) 6, 1984, p.37.

<sup>491</sup> M.GASTER, *The Wisdom of the Chaldaeans*, in *PSBA* 20, 1900, pp. 329-351.

<sup>492</sup> A.Z.AESCOLY, *Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des Éthiopiens*, in *JA* 220, 1932, p.133.

<sup>493</sup> Cfr. BONNER, *SMA*, p.96 e p.33.

<sup>494</sup> Καλαμα affianca i teonimi Sabaoth e Adonai in *PGM* XVIII. Nella magia etiopica è presente la *vox* salâm hezba: “pace popolo”: A.Z.AESCOLY, *op.cit.*, in *JA* 220, 1932, p.135.

<sup>495</sup> SCHWAB, *Vocabulaire de l'angéologie*, p.280, vi riconosceva כַּבְּרִי: “nell'acqua rapida”, che però non è quanto ci si attende da uno dei quattro nomi divini. Nella laminetta KOTANSKY, *GMA*, n.55, 11, la *vox* è anagrammata come Ζαβαμεα.

<sup>496</sup> MARTINEZ, *P.Michigan XVI*, p.103.

<sup>497</sup> *PGM* IV, 390; XVI, 9. Sulle prime tre *voces* bibliografia in MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, p.32 e n.111.

<sup>498</sup> *PGM* XIII, 987.

<sup>499</sup> Cfr. *PGM* XII, 81: ἸϞϞ αχθι; I, 456: ἈχθιϞ (= Rê che abita l'orizzonte; cfr. Râ-Harakhti: Râ-Horus dell'orizzonte). Si noti la forma Μαμμαραχθα: MARTINEZ, *P.Michigan XVI*, p.83.



FIG. 33 - Gemma in corniola con il *logos* "Salamaza Bamaiaza Aianachba Amorachthei" (Venezia, Museo Civico Correr).

mi compaiono su amuleti e testi papiracei pertinenti al filone religioso giudaico<sup>500</sup>, ci si può chiedere se essi non siano altro che i nomi di ciascuna delle lettere del *tetragramma* di Yahweh, e se il fatto che talora venga omessa la *vox* Αιαναχβα, non corrisponda ad una forma trimembre, quale Iaô o Aia. Il riferimento all'orizzonte potrebbe lasciar adito all'ipotesi che le quattro *voces*, corrispondenti al *tetragramma*, rappresentassero quattro manifestazioni del dio nei settori del cielo.

**Σημεα Καντευ Κοντευ Κεντευ Κηριδευ Δαρυνκω Λυκυνξ**(*σητα*) sono i nomi dei pianeti; rispettivamente: Sol, Luna, Jupiter, Venus, Saturnus, Mercurius, Mars<sup>501</sup>.

**Σθομβοληβαολεθομβολακαμεθομβλη** oppure **Στοχβαθημαλακιεθομμελακοχφοχαβραμα-ωθαβραμηλ**. Sthombloe è il dio che governa il sonno<sup>502</sup>; la formula è abbinata a Harpokrates, Helios,

<sup>500</sup> In genere si tratta di gemme aniconiche, con qualche eccezione: sull'onice proveniente da Beirut edita da A.De RIDDER, *Collection de Clercq. Catalogue. VII: Les bijoux et les pierres gravées*, Paris 1911, n.3444, la formula accompagna Horus sul leone.

<sup>501</sup> Cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo*, pp.5-6. Le *voces* ritornano anche in una complicatissima gemma descritta (ma purtroppo non disegnata) dal PEIRESC, *Bibliothèque Nationale Paris*, ms. Fr.9530, f.234.

<sup>502</sup> Cfr. nota 55.

Sarapis<sup>503</sup> o al segno di Chnoubis (cfr. *SGG* I, 394-5). La seconda variante forse contiene la parola semitica מלך, *melek / malak*, “re”, e termina con variazioni sul nome di Abramo.

**Κιςικρω Κιςικφερμου Χμουωρ Αβρασαξ οχλοβαζαρα ζαραχω βαριχαμμω κικηρ** *vel similia* ritorna in *SGG* I, 382, nei papiri magici, e in gemme (in genere di color nero) raffiguranti un Kronos vicino-orientale accompagnato al R/ da immagine di cinghiale e serpente leontocefalo<sup>504</sup>. Si tratta di una serie concentrata di teonimi di diversa origine: Sistrô potrebbe essere egiziano: “figlio (*si*) dell’ariete”<sup>505</sup>, ed è anche il nome di un Decano; Χμουωρ forse sta per Χνουωρ (Chnoubis-Osiris?); ορεοβαζαγρα, altrove è inserita nel ben noto *logos* Μακκελλι, e parrebbe riferita alla dea infera Brimô<sup>506</sup> Βαριχαμμω è composto da Bari = Yari, nome arabo settentrionale (palmireno) della Luna, che dovrebbe venire dall’arabo \*warh, presente nel gentilizio Varius di Eliogabalo e nel teonimo Iaribôl<sup>507</sup>, e Χαμμω, equivalente a Χααμοῦ, nome arabo di Kore<sup>508</sup>. Al *logos* corrispondeva una *vox* che lo poteva sostituire: Βαχαμ κηβκ<sup>509</sup>.

**Κοροορμερφεργαββαρμαρφριουριγξ**. Questa formula, presente soprattutto negli amuleti uterini e in quelli raffiguranti Chnoubis, era destinata a far aprire<sup>510</sup> qualsiasi cosa, e in particolare gli organi genitali femminili<sup>511</sup>. In una *defixio* dall’Agorà di Atene<sup>512</sup> Φριουριγξ risulta essere un nome di Seth; e, per altro verso, sappiamo che Seth veniva chiamato in causa per aprire i genitali femminili, favorendo l’accoppiamento, ma impedendo il concepimento e la gravidanza<sup>513</sup>. -ριγξ probabilmente corrisponde al demotico *rn-k*, “il tuo nome”<sup>514</sup>.

**χαβραχ φνεσχηρ φιχρο φνυρω φωχω βωχ**, associata a Sarapis, a divinità solari, e specialmente ad Apollo<sup>515</sup>. L’equivalente numerico della formula è 9999<sup>516</sup>; lo stesso valore numerico è attribuito al nome magico di Apollo in *PGM*, II, 126, in un brano in cui vengono descritte le forme assunte dal nume solare nelle quattro regioni del cosmo: Phoinix, bimbo che non parla seduto sul loto (Harpokrates), falco, coccodrillo, serpente alato. Una gemma magica raffigura infatti le quattro figure con la Fenice al centro, mentre al rovescio ritorna il *logos* χαβραχ<sup>517</sup>, che dunque è legato a dottrine egiziane. Sulla gemma *SGG* I, 297 il *logos* accompagna Ares con trofeo: probabilmente si trattava di un amuleto amoroso. Φνεσχηρ è stato interpretato come “Herr der Stille”<sup>518</sup>.

<sup>503</sup> Cfr. BONNER, *SMA*, p.206.

<sup>504</sup> cfr. *Suppl.Mag.* I, 42, ll.49-50, e commento; A.R.MANDRIOLI, *La collezione di gemme del Museo Civico Archeologico di Bologna*, Bologna 1987, p.134, n.268; Bonner, *SMA*, p.312, D 348; A.MASTROCINQUE, *Metamorfosi di Kronos su una gemma di Bologna*, in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, pp.103-118.

<sup>505</sup> Ma Κιςις- può precedere vari teonimi, per cui difficilmente esso indica i figli di vari dei; cfr. *PGM* XXXVI, 364: Κιςιςωθ; XIXa 8,41: Κιςιςηθ.

<sup>506</sup> J.G.GAGER, *Curse Tablets and binding Spells*, New York-Oxford 1992, n.115. cfr. inoltre *PGM* XII, 167: οχλοβαραχω.

<sup>507</sup> Cfr. F.HILLER von GÄRTRINGEN, W.WEBER, O.WEINREICH, *Syrische Gottheiten auf einem Altar aus Cordoba*, in *ARW* 22, 1924, pp.124-145; R.TURCAN, *Eliogabalo e il culto del sole*, tr.it., Genova 1991, p.11. cfr. *PGM* IV, 2269: βαριδοῦχε detto della dea lunare.

<sup>508</sup> Epiphan., *Panar.* LI.22.11 (II, p.286 Holl). Nell’apparato critico lo Holl giustamente respinge la correzione testuale da Χααμοῦ a Χααβοῦ. L’identificazione tra Kore ed Hekate era scontata nella magia; cfr. per es. *PGM* IV, 1404.

<sup>509</sup> *Suppl.Mag.* I, 42, ll.49-50.

<sup>510</sup> Soprattutto *PGM* XII, 172 ss.

<sup>511</sup> R.K.RITNER, *A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection*, in *JNES* 43, 1984, pp.218-219.

<sup>512</sup> D.JORDAN, *A Curse Tablet from a Well in the Athenian Agora*, in *ZPE* 19, 1975, p.247.

<sup>513</sup> A.A.BARB (J.G.GRIFFITHS), *Seth or Anubis?*, in *JWCI* 22, 1959, pp.367-371.

<sup>514</sup> Cfr. PHILONENKO, *Une prière magique*, p.447.

<sup>515</sup> *PGM* II, 138-140; III, 78; cfr. BONNER, *SMA*, pp.141-142.

<sup>516</sup> C.BONNER, *The numerical Value of a Magical Formula*, in *JEA* 16, 1930, pp.6-9.

<sup>517</sup> A.BARB, *Abraxas-Studien*, in *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles 1957, p.8

<sup>518</sup> F.W.SCHMIDT, *rec. a Preisendanz*, *PGM*, I, in *GGA* 1931, p.444.

**χυχ χυβαχυχ βαχαχυχ βαχαξιχυχ βαζαβαχυχ βαδητοφωθ βαινωωωχ** è un *logos* riferito a divinità solari, soprattutto per menzionarne l'aspetto oscuro, notturno<sup>519</sup>. **Χυχ** era una delle rese greche dell'egiziano *kky*, "la tenebra", infatti un papiro magico<sup>520</sup> recita: "χυχ...βασιλεῦ χθονίωv θεῶv πανχουχι". Il dio Sole nel suo aspetto notturno si manifestava, secondo gli Egiziani, come Osiris o Sarapis<sup>521</sup>. In un papiro magico si invocano i "tre Helioi: Anoch, Mane, Barchuch"<sup>522</sup>. **βαχαχυχ** è definito in una *defixio*<sup>523</sup> come *in Egypto magnus demon*. L'intera formula probabilmente designava vari aspetti della fase notturna del corso solare, entro un sistema settimanario in cui **Βακαξιχυχ** occupa la posizione centrale. Ma tali *voces magicae* non si riferivano solo a dèi egiziani: per esempio, all'inizio del V papiro magico (ll.4-10) "Zeus Helios Mithra Sarapis" viene invocato come **Βακαξιχυχ**, che probabilmente significa, in egiziano, "anima (*Ba*) della tenebra, figlio/figlia (*Si*) della tenebra"<sup>524</sup>. In *PGM* III, 506 **Βαζητοφωθ** è il nome del sole nella seconda ora. In *PGM* X, 36-50 le 7 *voces* corrispondono ad altrettanti arcangeli e a gruppi vocalici, per cui è possibile che essi fossero anche nomi magici dei pianeti. La somma delle lettere (con valore numerico) della *vox* **Βαι(ν)χωωωχ** dava un numero simbolico, 3663<sup>525</sup>. Questa *vox* è composta, dall'egiziano *Ba*: "anima", *inkh* "vivente" e *kho(oo)kh*: "tenebra", e significa "anima vivente delle tenebre"<sup>526</sup>. Spesso **Βαινωωωχ** è anagrammato nelle gemme gnostiche, forse per esorcizzare la pericolosità del nume significato da questa *vox*.

**Φορβαφορφορβα** o **Βορβοροφορβα** o sequenze che iniziano con **Βαρβαρ-**. Simili *voces* accompagnano nelle gemme l'immagine di Hekate<sup>527</sup> e nei testi di *defixiones* caratterizzano magie collegate con Typhon<sup>528</sup>. **Βορβορ** richiama la parola greca **βόρβορος**, "fango", che può designare l'Averno<sup>529</sup>. **Barbar** è il demone che presiede al seno destro nell'*Apocryphon Johannis*<sup>530</sup>. **Φορβαφορφορβα** è stato inteso in base al greco dal Wunsch, come "die sich vom Kote nährt"<sup>531</sup>.

<sup>519</sup> Cfr. DELATTE, *Etudes III-IV*, p.10; ID., *Etudes sur la magie grecque*, V, *Akephalos theos*, in *BCH* 38, 1914, pp.189-191; BONNER, *SMA*, pp.58; 119; 151; 244; MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo*, p.26, n.85.

<sup>520</sup> R.W.DANIEL, F.MALOMINI, *Supplementum magicum*, I, Opladen 1990, 42, 1.42.

<sup>521</sup> Sul ciclo solare egiziano, in cui il Sole si manifesta come Khepri, Rê e, di notte, Atum (= Osiris), cfr. J.ASSMANN, in *Lexikon der Ägyptologie*, V, s.v. *Sonnengott*, c.1088.

<sup>522</sup> *PGM* XII, 217-8; secondo MERKELBACH, TOTTI, *Abrasax*, I, pp.158-159; 169, i tre nomi significano "il levare, il mezzogiorno, l'anima dell'oscurità". A.JACOBY, *Ein berliner Chnubisamulet*, in *ARW* 28, 1930, p.272, n.3, corregge **βαρχυχ** in **βαχυχ**.

<sup>523</sup> AUDOLLENT, n.250 A, 1-2.

<sup>524</sup> Cfr. MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, p.127; F.L.GRIFFITH, H.THOMPSON, *The Leyden Papyrus: An Egyptian Magical Book*, New York 1974, pp.162-163.

<sup>525</sup> C.BONNER, *The numerical Value of a Magical Formula*, in *JEA* 16, 1930, pp.6-9; R.MERKELBACH, *Die Zahl 9999 in der Magie und der Computus digitorum*, in *ZPE* 63, 1986, p.308.

<sup>526</sup> Nell'esorcismo copto edito da KROPP, II, n.XLIII, *Bainchooch* è definito "invisibile". Nella *Pistis Sophia* IV.137.1 **χαυνωωωχ** è uno degli dèi dotati di triplice forza.

<sup>527</sup> In *PGM* IV, 1402 **βορβοροφόρβα** è il nome di Hekate-Persephone.

<sup>528</sup> D.JORDAN, *Defixiones from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora*, in *Hesperia* 54, 1985, pp.240-241. Il legame con Typhon, dio che "apre", potrebbe far pensare che tali sequenze avessero a che fare con forme del verbo copto che indica l'aprire: *forper*, *ferfôr*. Improbabile una derivazione da ebr. *ARBA*, "quattro"; cfr. MARTINEZ, *P.Michigan XVI*, p.76.

<sup>529</sup> cfr. Luc., *Alex.* 25. Secondo Aug., *de haeres.* 6, gli Gnostici sarebbero stati chiamati *Borboriti*, in quanto "fangosi".

<sup>530</sup> II.17.15.

<sup>531</sup> *Zaubergerät*, p.27: "colei che si nutre di fango"; cfr. PHILIPP, p.94, che pensa al greco **φορβή**, "nutrimento" o **φόρβια**: **φάρμακα** (Hesychius).



LE GEMME E L'ASTROLOGIA

---

Maria Grazia Lancellotti





## 1. DEFINIZIONE DELLA TIPOLOGIA

Scopo di questa breve introduzione alle gemme di tradizione astrologica non è tanto di fornire delle risposte alle varie questioni interpretative, quanto di mostrare piuttosto alcuni dei problemi che lo studio di questo materiale solleva. Innanzitutto quelli posti da un'iconografia che appare spesso sottoposta ad una risemantizzazione di cui, pur intuendone alcune coordinate, non riusciamo però a cogliere il sistema ideologico di riferimento. Il carattere stesso della magia, che mira al "potenziamento" di un repertorio tradizionale giudicato ormai inadeguato attraverso l'assunzione di materiali provenienti dai più diversi ambiti, non fa che allargare a dismisura il complesso gioco di acquisizione e reinterpretazione di immagini, simboli e teonimi diversi riorganizzandoli all'interno di un quadro coerente ma non sistematico. Il sincretismo proprio dell'età tardo-antica, la stessa definizione della categoria tipologica del "magico" rispetto a quella del "religioso", l'incessante e biunivoco scambio di simboli e concetti tra queste due sfere, il carattere "sintetico" che la dimensione delle gemme implica, sono tutti fattori che devono essere tenuti in debito conto nell'interpretazione storico-religiosa di tali manufatti.

La stessa individuazione di una tipologia delle "gemme a carattere astrologico", pone molti problemi di carattere classificatorio. Tale difficoltà appare evidente già nel volume di C.Bonner<sup>1</sup>, in cui la tipologia astrale viene omessa<sup>2</sup>. Il volume di A.Delatte e Ph.Derchain<sup>3</sup> dedica invece il capitolo VII a "Magie et astrologie", ma gli autori sottolineano che la credenza nell'influsso degli astri sulla salute degli uomini rende probabile il collegamento tra queste iconografie e le gemme mediche. In effetti la delimitazione del campo delle gemme a carattere specificamente astrologico non è semplice: la presenza di asterischi e crescenti lunari si riscontra infatti nell'ambito di tipologie più note, delle quali possono considerarsi piuttosto delle componenti che soggetti a sé. D'altra parte, proprio tale presenza attesta l'influsso che le dottrine astrologiche dovettero esercitare nell'elaborazione di tali soggetti. Le dottrine che investono "trasversalmente" le diverse tradizioni testimoniate nel materiale gemmario riflettono del resto la diffusione, nel mondo antico e tardo-antico, di teorie e pratiche astrologiche, tanto negli ambienti popolari che presso i circoli filosofici più raffinati. Non ripercorreremo qui la storia dell'astrologia<sup>4</sup>, limitandoci a ricordare che essa si presentava, come la scienza in grado di offrire agli individui la possibilità di penetrare e in certa misura dominare il meccanismo del cosmo, sottoposto all'influsso delle sfere planetarie, delle costellazioni e dei Decani<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> C.BONNER, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950.

<sup>2</sup> L'Autore colloca, ad esempio, l'Ophiouchos, immagine simbolica della costellazione del serpente, nel capitolo relativo agli "Obscure and unusual types", vale a dire non riconducibili ad una tipologia definita.

<sup>3</sup> A.DELATTE, Ph.DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964.

<sup>4</sup> Si rimanda a A.BOUCHÉ-LECLERQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899; W.GUNDEL, H.G.GUNDEL, *Astrologoumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966; R.TURCAN, *Littérature astrologique et astrologie littéraire dans l'Antiquité classique*, in *Latomus* 27, 1968, pp.392-405; W.HÜBNER, *L'astrologie dans l'antiquité*, in *Pallas* 30, 1983, pp.1-24; T.S.BARTON, *Ancient Astrology*, London-New York 1994.

<sup>5</sup> Non mi sembra pertanto corretta l'eliminazione dal repertorio delle gemme magiche di quelle a soggetto zodiacale in quanto avrebbero valenze unicamente "astrologiche": le dottrine astrologiche nel periodo ellenistico rivestono un'importanza di gran lunga maggiore rispetto all'epoca attuale, condizionando la visione del mondo e connettendosi strettamente alla nozione di destino inteso sia in senso individuale che collettivo. Portare un amuleto su cui era effigiata una particolare costellazione poteva implicare così significati che superavano il semplice riferimento al proprio segno zodiacale, pratica che, d'altronde, come fanno notare A.Delatte e Ph.Derchain, era comune in età bizantina, ma risaliva ad epoca antica: DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.269-270.

Maria Grazia Lancellotti

L'esame induttivo delle gemme inventariate dagli eruditi dei secoli passati ci ha portato a distinguere, all'interno della categoria generale di "gemme a carattere astrologico", alcune sottotipologie da riferirsi a gruppi di gemme con raffigurazioni analoghe: 1. Decani; 2. Costellazioni e pianeti; 3. Animali simboleggianti il sole o gli astri; 4. Rappresentazioni dello zodiaco o delle sfere planetarie; 5. Gemme con elencazioni di angeli.

## 2. CONTESTO STORICO E IDEOLOGICO

Le dottrine astrologiche più correnti in epoca tardo-antica si rivelano come la grandiosa sintesi di osservazioni astronomiche e di credenze religiose i cui elementi fondamentali risalgono alla Mesopotamia, alla Grecia e all'Egitto<sup>6</sup>. In questa sede ci interessa evidenziare quali speculazioni, nell'immenso e complicato campo dell'astrologia, siano chiamate in causa nell'ideologia sottesa all'elaborazione del materiale gemmario. Un'ulteriore difficoltà è costituita dal fatto che spesso non è possibile distinguere in che misura tali speculazioni fossero già connesse alle iconografie riportate sulle gemme, oppure se la presenza di elementi astrali in rappresentazioni appartenenti ad ambiti religiosi tradizionali non costituisca un "potenziamento", in senso magico, dell'iconografia stessa. È questo il caso della frequente introduzione di simboli celesti in gemme il cui personaggio principale non ha di per sé alcuna esplicita connotazione astrale; senza contare che alcuni soggetti attribuibili a varie tradizioni religiose sono essi stessi direttamente riconducibili all'ambito astrologico. Il problema è dunque valutare se ed in che misura si è avuta una proiezione diretta di tali dottrine, ovvero se si è avuta una reinterpretazione in senso astrologico di temi identificabili sullo sfondo di precise tradizioni culturali. Un'attestazione di tale sincretismo si ritrova nelle tavolette di Grand<sup>7</sup>, dove personaggi come Anubis, Osiris e Harpokrates vengono utilizzati per simboleggiare i Decani, ovvero i 36 sovrintendenti dei 360 gradi in cui è suddivisa l'eclittica zodiacale. Solo la completezza della schedatura e l'analisi statistica dei diversi soggetti con tutte le varianti e delle iscrizioni connesse permette, nei limiti del possibile, di stabilire se il riferimento ad un personaggio della tradizione egiziana o greco-romana sottintenda o meno tale reinterpretazione in senso astrologico (fig. 34).

Una delle nozioni fondamentali dell'astrologia risiede nell'idea che gli astri<sup>8</sup> esercitino un influsso nel mondo sublunare e che quindi la conoscenza della mappa celeste in un dato momento consenta di ricavare delle previsioni sia per il singolo che per la collettività<sup>9</sup>. La corrispondenza universale tra tutti

<sup>6</sup> In proposito vedi le osservazioni di R. Turcan in TURCAN, *Littérature astrologique*, p.394.

<sup>7</sup> Si tratta di due tavolette ritrovate nel corso degli scavi presso un santuario di Apollo a Grand (Vosges) e che gli studiosi datano alla seconda metà del II sec. d.C. Su di esse sono rappresentati al centro Sole e Luna, intorno ai quali sono disposti in due cerchi concentrici i personaggi simboleggianti le dodici costellazioni zodiacali e i rispettivi Decani. Per uno studio d'insieme vedi J.H. ABRY (ed.), *Le tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine, Actes de la Table-Ronde du 18 mars 1992 organisée au Centre d'Études Romaines et Gallo-romaines de l'Université Lyon III*, Lyon (Paris) 1993.

<sup>8</sup> Su l'influsso positivo, neutro o negativo degli astri nelle speculazioni filosofiche e religiose a partire da Platone a Origene vedi A. SCOTT, *Origen and the Life of the Stars*, Oxford 1991, in particolare pp.76-103. In ambito astrologico si ricorda che la reciproca posizione degli astri, i loro "aspetti", ne determinavano i rapporti amichevoli o ostili.

<sup>9</sup> Come sottolinea A.J. Festugière le conoscenze astrologiche non erano un "savoir pour savoir", ma costituivano la premessa per un'azione pratica, come si evince dallo stesso termine utilizzato per descrivere questa disciplina ἄπο τελεσμάτων τεχνῆν (A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste, I: L'astrologie et le sciences occultés*, Paris 1950, p.101).

gli elementi cosmici<sup>10</sup> si precisa nel concetto di *melothesia*<sup>11</sup>, cioè dell'influenza zodiacale, planetaria o decanica sulla terra e sull'organismo umano<sup>12</sup>. L'idea che il corpo umano subisse l'effetto positivo o negativo dell'influsso astrale era alla base della medicina astrologica, la *iatromathematika*<sup>13</sup>, che permetteva la cura delle malattie fisiche facendo riferimento, appunto, alla corrispondenza tra la parte del corpo interessata e il pianeta, la costellazione o il Decano ad essa collegato. Si veda, a titolo d'esempio, quanto viene affermato nell'opera "*Iatromathematika*" di Ermete Trismegisto ad Ammone l'Egiziano<sup>14</sup>, in cui si sostiene l'influsso dei sette pianeti sulla formazione dell'individuo già al momento del concepimento, e dello zodiaco al momento della nascita, per cui "si...au moment de la concéption ou de la naissance, l'un de ces astres se trouve en mauvaise condition, il se produit une infirmité dans le membre correspondant à cet astre"<sup>15</sup>. L'introduzione dei trentasei Decani<sup>16</sup> articola ulteriormente lo schema: nell'elaborato sistema riportato da Firmico Materno nel II libro della *Mathesis*, si attribuisce agli Egiziani la dottrina secondo cui a ciascuno dei Decani è subordinato un certo numero di entità divine, causa di tutte le infermità improvvise nonché delle nascite mostruose<sup>17</sup>. Secondo la letteratura ermetica il contrasto tra le forze astrali si ripercuote sull'individuo determinandone le condizioni fisiche; come ha ben sottolineato A.J. Festugière, visto che il principio che crea la malattia è quello della "simpatia", anche il processo inverso, quello della



FIG. 34 - Intaglio in diaspro raffigurante il Capricorno (Verona, Museo Civico di Castelvecchio).

<sup>10</sup> Sul concetto di simpatia universale, cfr. FESTUGIÈRE, *La révélation*, pp.89-95; G.FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986, pp.75-78. Sull'idea di un flusso che proviene dalle entità celesti e si riverbera sull'uomo (ἀπόρροια), cfr. H.DÖRRIE, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in *Platonica Minora*, München 1976, pp.70-88 e R.MERKELBACH, M.TOTTI, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, Band I: *Gebete*, Opladen 1991, p.149, n.14.

<sup>11</sup> Su tale nozione, cfr. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie*, pp.319-325; FESTUGIÈRE, *La révélation*, pp.123-131.

<sup>12</sup> Una raccolta dei testi classici greci e latini in cui è presentata tale dottrina in K.SUDHOFF, *Studien zur Geschichte der Medizin*, X, 1914, pp.198-213; sulla permanenza di tale tradizione in età medievale, cfr. J.MARTINÉZ-GÁZQUEZ, *L'homo astrologicus du ms. 2052 des Archives Capitulaires de la Seu d'Urgell*, in B.BAKHOUCHE, A.MOREAU, J.-Cl.TUPIN, edd., *Les Astres, Actes du Colloque International de Montpellier 23-25 mars 1995*, 2 voll., Montpellier 1996, pp.71-81.

<sup>13</sup> Per le testimonianze antiche su l'uso dell'astrologia nella medicina, cfr. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie*, pp.516-542; FESTUGIÈRE, *La révélation*, pp.123-160 (documenti ermetici); brevi sintesi in A.Le BŒUFFLE, *Le ciel des Romains*, Paris 1989, pp.67-69; T.S.BARTON, *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor 1994, pp.179-180; J.-H.ABRY, *Les tablettes de Grand: mode d'emploi à travers les écrits des astrologues*, in ABRY, *Les tablettes astrologiques*, pp.141-161, pp.152-154 (Decani e medicina).

<sup>14</sup> Una redazione leggermente differente porta il titolo di *Di Ermete Trismegisto: pronostici sull'allevamento dei malati, estratti dalla scienza astrologica, ad Ammone l'Egiziano*, entrambi editi da IDELER, *Physici et medici graeci minores*, I, Berlin 1841, pp.387-396 e 430-440.

<sup>15</sup> IDELER, *Physici et medici*, pp.387.1-388.2, in FESTUGIÈRE, *La révélation*, p.130.

<sup>16</sup> Sui Decani e la loro valenza astrologica, cfr. ABRY, *Les dyptiques de Grand*, dove vengono presentate tutte le fonti letterarie e iconografiche; ABRY, *Les tablettes de Grand*, in particolare pp.151-157.

<sup>17</sup> Firm.Mat., *Mathesis* II.4.4-6.

guarigione, sarà avviato attraverso una strategia ugualmente simpatica<sup>18</sup>. Il trattato ermetico che sviluppa tale concezione è il *Libro sacro sui Decani*<sup>19</sup> nel quale, in vista della fabbricazione di filatteri in grado di neutralizzare o guarire dagli scompensi causati dai “disordini cosmici”<sup>20</sup>, viene individuato per ogni segno zodiacale l’organo umano sul quale esso esercita il proprio influsso, i tre Decani, la pietra e la pianta corrispondenti, nonché il cibo da evitare<sup>21</sup>. Tali informazioni si traducono sul piano operativo nella preparazione di un amuleto<sup>22</sup>. Il preciso riferimento alla realizzazione di pietre incise da utilizzare a scopo profilattico mette inequivocabilmente in relazione tali speculazioni con il materiale gemmario.

### 3. LE SOTTOTIPOLOGIE

Per quanto riguarda la categoria n. 1. *Decani*, prima della scoperta delle tavolette di Grand, si avevano di queste entità celesti delle conoscenze soprattutto letterarie oppure delle rappresentazioni parziali. L’immagine di tutti e trentasei i Decani, restituitaci da questa scoperta, insieme alle descrizioni tramandateci dai trattati ermetici, aprono ora nuove prospettive allo studio delle gemme. Oltre alle figure che già tradizionalmente erano state riconosciute come rappresentazioni dei Decani (cfr. Chnoumis)<sup>23</sup>, ciò che per noi è particolarmente importante è che alcuni personaggi spesso riprodotti sulle gemme come Anubis, Osiris e Horus-Harpokrates, risultano, nelle tavolette, personificazioni di Decani. Lo stesso vale per il primo Decano del Capricorno, che sembra identificabile con l’entità presente negli intagli e definita dagli studiosi come “dio acefalo”. A.Mastrocinque<sup>24</sup> ha poi rilevato affinità iconografica tra il terzo Decano della Bilancia e il personaggio sulle gemme rappresentato con un bastone culminante con una testa di serpente. D’altra parte se le tavolette di Grand già presentano un sincretismo avanzato tra immagini egiziane e dottrine astrologiche<sup>25</sup>, per quanto riguarda le gemme dobbiamo ipotizzare la possibilità che ulteriori speculazioni siano intervenute ad ampliare le prerogative dei personaggi effigiati. Proprio il caso appena citato può offrire un utile esempio: nelle gemme il personaggio presenta sul corpo delle iscrizioni o *voces magicae*<sup>26</sup>. Ci domandiamo se tali iscrizioni presenti sulle diverse membra non possano essere interpretate alla luce della dottrina astrologica della *melothesia*, presupponendo l’idea di una correlazione tra uomo e le potenze extraumane che su tali membra esercitano il loro dominio. Appare

<sup>18</sup> “Puisque la bonne influence de l’astre dominant fait défaut, il convient d’y suppléer en recourant aux animaux, aux plantes ou aux pierres de la même série verticale”, FESTUGIÈRE, *La révélation*, p.133.

<sup>19</sup> Editto da C.-E.RUELLE, *Hermès Trismégiste. Le livre sacré sur le décans*, in *RPh* 32, 1908, pp.247-277; l’elenco dei Decani, delle parti del corpo o dei malanni, dei minerali, delle piante e degli alimenti tra loro collegati che si evince dall’analisi del testo in FESTUGIÈRE, *La révélation*, pp.140-143.

<sup>20</sup> “Car toutes les affections envoyées aux hommes par suite de l’influence des astres sont guéries par ces décans”, *Il libro sacro...*, 1, trad. in FESTUGIÈRE, *La révélation*, pp.140-141.

<sup>21</sup> Una tavola sinottica che riunisce le corrispondenze del *Libro sacro sui Decani* e la testimonianza sulle malattie collegate ai Decani nel *Liber Hermetis Trismegisti* in ABRÿ, *Les tablettes de Grand*, pp.110-112.

<sup>22</sup> “Grave sur les pierres les formes et figures des décans eux-mêmes, et, après avoir placé en dessous (de la pierre gravée) la plante de chaque décan et aussi sa forme, et t’en être fait un phylactère, porte-le comme un puissant et bienheureux secours pour ton corps”; *Il libro sacro...*, 4, trad. in Festugière, *La révélation*, p.141.

<sup>23</sup> L’importanza assunta da questo personaggio ha richiesto una trattazione a parte, vedi pp.78-82; 240-245.

<sup>24</sup> A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche*, in *ZPE* 122,1998, pp.105-118, pp.112-114.

<sup>25</sup> Cfr. J.-Cl.GOYON, *L’origine égyptienne des tablettes décanales de Grand (Vosges)*, in ABRÿ, *Le tablettes astrologiques*, pp.63-76.

<sup>26</sup> SGG I, 358; 360-361.

comunque già evidente che non si tratta della semplice rappresentazione del Decano, ma che dietro l'enigmaticità di tale immagine si cela un'ideologia precisa anche se ancora sfuggente<sup>27</sup> (fig. 35).

La sottotipologia n. 2 *Costellazioni e pianeti* appare piuttosto nutrita: molte gemme presentano i due luminari a conferma del loro predominio nel panorama astrale. Appartiene a una tipologia diffusa l'iconografia della Luna e del Sole rispettivamente in forma di crescente e di asterisco, anche se il Sole viene più frequentemente rappresentato nella forma antropomorfa di Helios. Questa iconografia è un motivo piuttosto comune negli intagli anche in relazione alle prerogative panteistiche e cosmocratiche<sup>28</sup> che tale figura divina viene assumendo in età imperiale<sup>29</sup>.

Proprio la frequenza di tale rappresentazione induce Delatte-Derchain<sup>30</sup> a omettere dalla loro raccolta quelle rappresentazioni di Helios le quali non sono accompagnate da iscrizioni che le qualificano in senso magico. È noto che, nel periodo tardo-antico, si sviluppa un'ampia riflessione che porta filosofi, teologi cristiani ed ebrei, operatori del magico a reinterpretare personaggi e tematiche proprie dei culti tradizionali alla luce di nuove istanze religiose, legate soprattutto alla salvezza individuale. Il ricorrere persistente di certe iconografie potrebbe ugualmente ascriversi ad una reinterpretazione ideologica che sceglie e condiziona la riproduzione di certi modelli – siano essi iscritti o meno – di cui costituisce il sottofondo, di cui un caso emblematico è appunto quello di Helios.

Per quanto riguarda l'iconografia relativa a Helios, a prescindere dalla presenza o meno di iscrizioni o simboli magici, due appaiono essenzialmente essere le tipologie più frequenti. La prima rappresenta Helios come *kosmokrator*, con capo radiato, sferza e globo, spesso con la mano destra alzata e la palma aperta<sup>31</sup>, oppure con il solo capo radiato circondato dai simboli degli altri pianeti o accompagnato dalla



FIG. 35 - Gemma in quarzo raffigurante lo scorpione con simboli e lettere (collezione privata).

<sup>27</sup> Per le diverse proposte degli studiosi, cfr. C.BONNER, *A Miscellany of Engraved Gems*, in *Hesperia* 23, 1954, pp.138-157, pp.151-152 n.40; A.A.BARB, *Three Elusive Amulets*, in *JCWI* 27, 1964, pp.1-22, pp.5-6; MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme*.

<sup>28</sup> Cfr. Plin., *N.h.* XXXVII.181; Plut., *De Is. et Os.* 367d-e; Arnob. III.30.33; 5.42; 6.12; Heliodorus, *Aethiopica* passim; Macr., *Sat.* I. 17-18; Iul., *C. Gal.* P. 174 Neumann; *or.* 11 (4), 132-133.

<sup>29</sup> Cfr. Fr.CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain*, in *MémAcInscr* 12, 1909, p.447 ss.; G.H.HALSBERGHE, *Le culte du Sol Invictus à Rome au 3e siècle après J. C.*, in *ANRW* II 17, 4, 1984, p.2203 ss; W.FAUTH, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden 1995.

<sup>30</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.217.

<sup>31</sup> L'attributo della frusta diventa un motivo comune a partire dal I secolo d.C.; il globo dal II secolo d.C.; la mano alzata dalla seconda metà del II secolo d.C., cfr. C.LETTA, in *LIMC* IV/1, s.v. *Helios/Sol*, 1988, pp.592-565, e 624.

testa di Selene, sormontata dal crescente lunare. La seconda tipologia presenta invece Helios alla guida della quadriga solare.

Un processo reinterpretativo di questi modelli tradizionali è testimoniato dall'aggiunta di iscrizioni. Si consideri ad esempio la gemma SGG I, 275, in cui l'iconografia di tradizione greco-romana è reinterpretata in senso cristiano<sup>32</sup>. Se in questa gemma è esplicitamente testimoniata un'identificazione tra Helios e Cristo, non è impossibile pensare che anche quelle gemme che recavano semplicemente l'immagine di Helios, e che quindi di per sé non erano state concepite come "cristiane", siano state poi riutilizzate con valenze che originariamente non possedevano.

Per quanto riguarda la rappresentazione della quadriga solare segnaliamo ancora la gemma SGG I, 278. L'iscrizione sul recto dei nomi magici dei sette dei planetari<sup>33</sup> chiama di nuovo in causa il contributo delle dottrine astrologiche nella formulazione dell'ideologia sottesa all'elaborazione delle gemme magiche.

Una reinterpretazione in senso giudaico e/o cristiano dell'iconografia relativa ad Helios non sembra essere però un'innovazione da parte degli operatori magici in quanto affonda le sue radici in un processo di recupero e risemantizzazione di modelli tradizionali già in atto negli ambienti giudaici<sup>34</sup> e nel cristianesimo antico<sup>35</sup>: Cristo<sup>36</sup> viene descritto dai Padri della Chiesa come "Sole di Giustizia"<sup>37</sup>, "Giorno"<sup>38</sup>. Quello che qui ci pare interessante sottolineare è che tale associazione appare nelle gemme magiche sottoposta a nuovi processi interpretativi che ampliano ma anche piegano le tradizioni da cui attingono a nuovi moduli ideologici. Nei papiri magici come nelle gemme Gesù non è affatto quello tramandato dalle testimonianze evangeliche, è piuttosto un essere potente e "altro" assimilato talvolta al dio dei Giudei (cf. PGM IV, 1230; 3020).

Per quanto riguarda la rappresentazione della quadriga solare, anche qui è possibile rintracciare un processo speculativo che inizia nell'ambiente filosofico pagano di età imperiale e giunge fino al cristianesimo. Il tema del carro solare trainato dai cavalli alati utilizzato per simboleggiare l'apoteosi degli imperatori<sup>39</sup>, subì in epoca tarda un processo di "democratizzazione": anche nelle tombe di personaggi meno illustri esso venne a rappresentare il veicolo attraverso il quale l'anima del defunto raggiungeva lo spazio siderale<sup>40</sup>. Nello stesso senso pare orientata la rappresentazione del carro di Helios nelle sinago-

<sup>32</sup> Cfr. C.BONNER, *Liturgical Fragments on Gnostic Amulets*, in *HThR* 25, 1932, pp.362-367; N.VLASSA, *Doua noi piese paleocrestine din Transilvania*, in *Acta Mus.Napoc.* 13, 1976, pp.215-230.

<sup>33</sup> Cfr. in proposito A.DELATTE, *Études sur la magie grecque*, in *MusBelg* 18, 1914, pp.5-96, pp.16-18; A.MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, Roma 1998, pp.2-7.

<sup>34</sup> Cfr. H.SEYRIG, *Antiquités syriennes 95. Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine*, in *Syria* 48, 1971, pp.337-373; ID., *Le prétendu syncrétisme solaire syrien et le culte de Sol Invictus*, in *Le syncrétisme dans le religions grecque et romaine* (Strasbourg 1971), 1973, p.147 ss; M.SMITH, *Helios in Palestine*, in *ErIs* 16, 1982, pp.199-214; L.S.GORDON, s.v. *Helios*, in K.VAN DER TOORN, B.BECKING, P.W.VAN DER HORST, edd., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-New York-Köln 1995, coll.750-763.

<sup>35</sup> Cfr. F.DÖLGER, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, München 1925, 2 ed. Münster 1945; J.HUSKINSON, *Some Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art*, in *BSR* 42, 1974, pp.68-97.

<sup>36</sup> Per i riferimenti al Figlio come Helios nelle fonti patristiche greche, cfr. G.W.H.LAMPE, s.v. *Helios*, in *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, pp.605-606, p.606.

<sup>37</sup> Da Malach. 3.20, ma esisteva già, in ambito tradizionale, un'associazione tra Sol e Iustitia (cfr. LETTA, *Helios/Sol*, p.593).

<sup>38</sup> Per un'identificazione Cristo/Giorno, Sole, Anno nel primo cristianesimo, cfr. DÖLGER, *Sol salutis*; J.DANIÉLOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974, tit. orig. *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, pp.281-286; J.DANIÉLOU, *I simboli cristiani primitivi*, Roma 1997, tit. orig. *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, pp.137-148.

<sup>39</sup> Cfr. PGiss. 3 (Traiano); Paneg. 7.14.13 Mynors (Costanzo).

<sup>40</sup> Plut., *de fac.* 941a-943e; Firm., *Math.* I.5.9; Iul., *Or.* 11 (4).152b; Procl., *Hymn.* I.34. In generale Fr.CUMONT, *Lux perpetua*, Paris 1949, pp.289-290.



ghe della Galilea<sup>41</sup>. Daniélou, seguendo Goodenough<sup>42</sup>, ne sottolinea il “valore mistico ed escatologico, come simbolo dell’ascensione dell’anima verso Dio”<sup>43</sup>. Lo studioso francese, riportando esempi di iconografia cristiana arcaica in cui appare il carro di Helios, evidenzia come l’utilizzo di tale simbologia non dovesse basarsi unicamente sull’identificazione Helios-Cristo ma rispecchiasse anche le istanze escatologiche dei credenti<sup>44</sup>. Non si tratterebbe però della semplice acquisizione di materiale pagano da parte di cristiani, in quanto esso sarebbe stato mediato dall’identificazione tra il carro di Helios e quello di Elia<sup>45</sup>.

La rappresentazione del carro solare nelle gemme magiche può quindi essere messa in relazione con dottrine relative al viaggio celeste dell’anima (cfr. quella con i nomi dei sette pianeti sul verso), da intendersi sia come elevazione mistica (cf. ad es. *Mithraliturgie*) che come viaggio *post mortem*. L’aggiunta di *charakteres, voces magicae* e nomi potenti mi sembra testimoniare ancora una volta il recupero da parte degli operatori magici di speculazioni sincretistiche o reinterpretative già avviate in contesti “religiosi”, ma nuovamente filtrate e risemantizzate all’interno del proprio universo ideologico.

Sulle gemme si trova rappresentata, anche se non frequentemente, la costellazione dell’Ophiouchos, simboleggiata da un personaggio che sorregge con entrambe le mani un serpente. Sulla funzione che tale figura doveva rivestire in ambito magico il Bonner oscilla tra due ipotesi, anche se sembra più propenso ad accettare la prima, cioè quella di un amuleto protettivo contro il veleno dei serpenti<sup>46</sup>. La seconda ipotesi si basa su un’interpretazione gnostica<sup>47</sup> dell’Ophiouchos come figura di Cristo in un passo interpolato di un antico commentario ad Arato<sup>48</sup>. Secondo Bonner la mancanza di riferimenti cristiani nel disegno renderebbe poco probabile questa interpretazione, ma la testimonianza di Ippolito in merito ai Perati induce a sollevare qualche perplessità su tale argomentazione. Infatti i Perati, che probabilmente si servirono dell’esegesi “eretica” ad Arato<sup>49</sup>, pur riconoscendo un ruolo fondamentale al Salvatore non lo identificano con l’Ophiouchos bensì con la costellazione del Dragone, attribuendo tuttavia una posizione preminente alla costellazione dell’Anguitenens o Serpentarius<sup>50</sup>. Va ancora sottolineata la frequenza con cui simboli e nozioni astrologiche venivano estrapolati dai contesti originali e sottoposti a processi rielaborativi, a loro volta passibili di reinterpretazione. I livelli di lettura di un determinato simbolo potevano allora coesistere senza che l’uno escludesse l’altro: l’eventuale sovrapposizione di una “lettura” cri-

<sup>41</sup> In particolare gli affreschi di Beth Alpha, Hamat-Tiberias, Na‘aran. In proposito, cfr. M.DOTHAN, *The Figure of Sol Invictus in the Mosaic of Hammath Tiberias*, in H.Z.HIRSCHBERG, ed., *All the Land of Naphtali: The Twenty-Four Archaeological Convention, October 1966*, Jerusalem 1967 (ebraico); L.I.LEVINE, ed., *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem 1981; ID., *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?*, Seattle-London 1998.

<sup>42</sup> E.GOODENOUGH, *Jewish Symbols in Graeco-Roman Period*, 8 voll., New York 1953-1959, I, pp.248-251.

<sup>43</sup> DANIÉLOU, *I simboli*, p.97. Ma cfr. SMITH, *Helios*, p.210.

<sup>44</sup> Daniélou fa riferimento in particolare al mosaico nella Tomba dei Giulii al Cimitero Vaticano, in cui oltre al carro di Helios sono rappresentate “altre scene classiche di liberazione che si riferiscono sia alla resurrezione sia al battesimo” (DANIÉLOU, *I simboli*, p.97). Rappresentazioni del carro solare anche nel rilievo sul sarcofago de la Goyolle in Francia meridionale (III sec.) e nell’affresco della Catacomba dei SS. Pietro e Marcellino a Roma (IV sec.). Su tale motivo iconografico, cfr. HUSKINSON, *Pagan Mythological Figures*, pp.78-80.

<sup>45</sup> Cfr. in proposito H.LECLERCQ, in *DAFL VI/2*, s.v. *Helios*, Paris 1924, cc.2147-2151.

<sup>46</sup> Tale ipotesi si appoggia sui passi di Manilio, V.389-393 e Firmico Materno VIII.15.1.

<sup>47</sup> Così il Bonner; in realtà Ippolito parla genericamente di eretici.

<sup>48</sup> Hipp., *Ref.* IV.48.7.

<sup>49</sup> Per un confronto tra gli “eretici” del IV libro di Ippolito e la setta gnostica dei Perati, cfr. M.G.LANCELOTTI, *Gli gnostici e il cielo. Dottrine astrologiche e reinterpretazioni gnostiche*, in *SMSR* 66, 2000, pp.71-108.

<sup>50</sup> Hipp., *Ref.* V. 16. 16.

stiana o gnostica dell'*Ophiouchos* non ne annullava le prerogative profilattiche o apotropache, anzi le potenziava.

Il modo più frequente di rappresentare pianeti e costellazioni ci riporta alla sottotipologia n.3, relativa agli *animali simboleggianti il sole o gli astri*: il Leone, domicilio del Sole, è costantemente rappresentato sulle gemme, da solo o accompagnato da stelle e dal crescente lunare<sup>51</sup>; un passo di Manilio (*Astronomicon* II.433-452), mette il Leone sotto la “tutela” di Giove<sup>52</sup>. A questa linea interpretativa potrebbero riferirsi le numerose gemme in cui troviamo il fascio di folgori sotto le zampe dell'animale; curioso e ricorrente il motivo del leone che tiene nelle fauci un bucranio, di cui il Bonner riconosce l'origine frigia – la rappresentazione è diffusa sui monumenti funerari<sup>53</sup> – e a cui propone di attribuire un valore apotropaico<sup>54</sup>. La compresenza del motivo con una o più stelle ed il crescente lunare induce a non trascurare le possibili valenze astrologiche<sup>55</sup>. Va ancora ricordata la raffigurazione del leone con un'ape nelle fauci; in alcuni casi è circondato da sette stelle attorniate da lettere, iconografia attribuita alla tradizione mitriaca, ma non priva di un retroterra ideologico astrologico<sup>56</sup>. Come ha bene sottolineato H.M. Jackson, il segno zodiacale del Leone, con quelli del Cancro e del Capricorno, era importante nella concezione neopitagorica del viaggio celeste dell'anima<sup>57</sup>. Se l'ape rappresenta l'anima allora bisogna riconoscere un forte influsso astrologico su tali raffigurazioni<sup>58</sup>, accanto alle quali aggiungeremmo una gemma<sup>59</sup> in cui è rappresentato un Cancro che trattiene un'ape tra le chele.

Anche lo Scorpione è largamente testimoniato, sia da solo sia con il Leone, sia infine come attribuito ad Ares, di cui è il “domicilio”. Ben attestato è anche il simbolo del Toro, anch'esso accompagnato da una o più stelle, e quello del Cancro. Il Capricorno<sup>60</sup>, infine, si trova rappresentato con tridente e stella e in un caso con il Delfino<sup>61</sup>, presenza che attesta la penetrazione in campo magico di un'altra dottrina astrologica, quella relativa alle costellazioni extrazodiacali, i *paranatellonta*<sup>62</sup>. Secondo Delatte-

<sup>51</sup> Secondo il Bonner l'associazione tradizionale tra sole e leone in Egitto deve far riflettere in merito alla catalogazione, proposta da alcuni studiosi, dell'iconografia del leone in ambito mitriaco (BONNER, *SMA*, pp.150-151).

<sup>52</sup> Nel passo considerato Manilio mette in relazione i dodici segni zodiacali con i dodici dei olimpici, il Bouché-Leclercq sottolinea come questa combinazione “n'entra pas dans l'outillage définitif de l'astrologie, mais qui est fondée sur des associations d'idées et même des règles géométriques empruntées à l'astrologie” (BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie*, p.183).

<sup>53</sup> Simboleggerebbe la voracità della morte, cfr. H.M.JACKSON, *The Meaning and the Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism*, in *Numen* 32, 1985, pp.17-45, p.28. Simili amuleti col leone erano prescritti da Alex.Trall. X (IV, p.170 Brunet) e da *Hippiatr. Paris.* 206 (II, 26 Oder-Hoppe).

<sup>54</sup> BONNER, *SMA*, pp.150-151 e p.36.

<sup>55</sup> “When stars and moon were added it is likely that lion was interpreted as a solar animal”, idem, p.36.

<sup>56</sup> Cfr. DELATTE, *Études*, pp.16-19; MASTROCINQUE, *Studi sul Mithraismo*, pp.1-15.

<sup>57</sup> Secondo il platonico Numenio (fr. 31, 34, 35 des Places) le anime scendevano nel mondo sensibile e risalivano alla loro sede divina attraverso due cancelli posti rispettivamente al tropico del Cancro e a quello del Capricorno, mentre nel Leone, “domicilio” del Sole, iniziava il regno della *genesis*, cfr. JACKSON, *Meaning and the Function*, pp.26-26.

<sup>58</sup> A.Delatte sottolinea come l'associazione anima=ape fosse una credenza diffusa nel mondo antico, in particolare nella tradizione mitriaca (Porph., *Antr. Nymph.* 18). Lo studioso ritiene però che la concezione neopitagorica relativa alla discesa dell'anima nel mondo della *genesis* che inizia a partire dal Leone, sia una dottrina “trop particulière et trop peu répandue” perché si possa pensare di ritrovarla nella gemma, DELATTE, *Études*, p.19.

<sup>59</sup> GORLEUS, n.193.

<sup>60</sup> La costellazione del Capricorno, in quanto collegata all'imperatore Augusto, trova un larghissimo impiego nell'iconografia monetaria come simbolo dell'avvento di una nuova era, cfr. BARTON, *Ancient Astrology*, pp.40-41.

<sup>61</sup> PASSERI, GORI CLXIII.

<sup>62</sup> Si tratta di quelle costellazioni appartenenti alla sfera delle stelle fisse che sono in relazione con le costellazioni zodiacali in quanto si levano nella loro stessa regione e nel medesimo periodo, cfr. HÜBNER, *L'astrologie*, pp.1-25, p.14.

Derchain<sup>63</sup> le gemme che riproducono animali astrologici non possono ritenersi semplicemente connesse al momento della nascita dell'individuo, altrimenti non si spiegherebbe il prevalere di alcune rappresentazioni (il Cancro, lo Scorpione e il Capricorno) rispetto agli altri simboli zodiacali. Tali raffigurazioni andrebbero invece riconnesse all'organo corporeo su cui le medesime costellazioni esercitano i loro influssi benefici. Tale interpretazione suscita tuttavia qualche perplessità in quanto ci sarebbe stata nel mondo antico una netta prevalenza di affezioni agli organi genitali, ai fianchi, ai polmoni, ai reni e alle ginocchia (reumatismi), mentre sarebbero stati esenti da malattie parti del corpo collegate con altre costellazioni zodiacali. Forse un aiuto può arrivarci dalla teoria dei "domicili" dei pianeti che, scelti da loro stessi o assegnati dal Demiurgo al momento della creazione del mondo, stabiliscono una relazione permanente tra i pianeti e alcune costellazioni zodiacali: la Luna ha il proprio domicilio nel Cancro, il Sole nel Leone, Mercurio nella Vergine, Venere nella Bilancia, Marte nello Scorpione, Giove nel Sagittario e Saturno nel Capricorno<sup>64</sup>. Sono proprio queste costellazioni legate ai "domicili", ad eccezione della Vergine e della Bilancia, a godere del maggior numero di rappresentazioni negli amuleti considerati.

In un discreto numero di gemme è rappresentata l'eclittica zodiacale (sottotipologia n. 4) nella sua interezza, le cui costellazioni sono raffigurate sia iconograficamente che attraverso i loro simboli. L'immagine dello zodiaco come cerchio diviso in dodici compartimenti era, in età ellenistica, molto diffusa; essa, elaborata nell'ambito dell'astronomia matematica, costituiva un utile strumento per l'insegnamento e lo studio. Una volta allontanata dal contesto astronomico e impiegata in quello astrologico, sarebbe poi diventata un'immagine autonoma e popolare a partire dal secondo secolo d.C.<sup>65</sup>

La sottotipologia n. 5 si riferisce a quelle gemme in cui potrebbe essere attestata un'identificazione tra gli angeli più potenti e i pianeti e, pertanto, ci si deve chiedere se sia possibile ricondurre queste successioni di nomi ad un contesto astrale. Secondo la testimonianza di S. Agostino i Priscillanisti mettevano i Patriarchi nello Zodiaco e gli angeli nei pianeti, identificazione attestata anche nei libri magici medievali<sup>66</sup>. Nei papiri magici, così come nei filatteri, troviamo spesso invocazioni ai quattro arcangeli, i quali salvaguardano da varie affezioni o sono invocati nel corso di esorcismi<sup>67</sup>; ma la nostra attenzione

<sup>63</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.269-270.

<sup>64</sup> BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie*, p.185.

<sup>65</sup> F.GUNZ, *L'iconographie zodiacale des tablettes de Grand*, in Abry, *Les tablettes astrologiques*, pp.113-137, pp.117-118.

<sup>66</sup> *Ad Orosium, contra Priscillanistas et Origenistas, liber unus*, in BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie*, p.623 n.1. Sull'identificazione dei dodici apostoli con i segni dello zodiaco già nel primo cristianesimo, cfr. DANÉLOU, *I simboli*, pp.137-148.

<sup>67</sup> Nel n.36 del *Suppl. Mag.* sono nominati Michael, Raphael, Azazel, Uriel, Ieremiel e Photuel per una richiesta di salute. Nel n.10 Ouriel, Michael, Gabriel, Souriel, Raphael dovrebbero proteggere Thouthos da "brividi, febbre terzana, quartana, quotidiana, giornalmente o giorno dopo giorno". Allo stesso scopo vengono invocati più angeli nel n. 92; contro un'affezione all'occhio sono invece chiamati nel n.32 Michael, Gabriel, Oureel, Raphael. Una lunga lista di angeli nel *PGM XLIII*, 1-27 proteggono Sophia da brividi e febbre. Una laminetta d'oro proveniente dalla collezione Burton Y.Berry presenta un incantesimo contro "ogni spirito di sofferenza" alla fine del quale vengono nominati Raphael, Gabriel, Azazel, Sarouel (M.PARCA, *Gold lamellae in the Burton Y. Berry Collection*, in A.CALINESCU, ed., *Ancient Jewelry and Archaeology*, Bloomington-Indianapolis 1996, pp.215-223). Un filatterio in bronzo proveniente da Xanthos utilizzato per la liberazione da un demone nomina Michael, Gabriel, Uriel e Raphael (D.R.JORDAN, R.D.KOTANSKY, *Two Phylacteries from Xanthos*, in *Rev.Arch.* 1996, pp.161-174). Ma l'invocazione agli angeli non viene utilizzata soltanto nella terapeutica relativa alle affezioni fisiche o psichiche, Michael, Souriel, Gabriel, Raphael compaiono con l'epiteto di dio nel rituale del gatto (*PGM III.1-164*), un incantesimo in grado di frenare i conduttori di carri in una gara, di mandare sogni, realizzare un legame amoroso, e causare separazione e inimicizia. Nel *PGM XXVI.161-77*, dove è descritto un incantesimo per frenare la rabbia e ottenere successo, si possono potenziare le parole aggiungendo i nomi di 21 angeli, i quali proteggeranno il committente da ogni situazione cattiva che gli capiti. Per un incantesimo di attrazione vengono invece invocati gli angeli nel *PGM XXXVI*, 295-311. Innumerevoli i nomi degli angeli nei tre documenti in siriano presentati in Ph.GIGNOUX, *Incantations magiques syriaques*, Louvain 1987.

*Maria Grazia Lancellotti*

---

è rivolta verso quei documenti in cui sia possibile stabilire una relazione tra angeli e pianeti. In un esorcismo pubblicato da Kropp<sup>68</sup> ad ogni Arcangelo corrisponde una vocale: poiché la corrispondenza tra vocali e pianeti risulta largamente attestata<sup>69</sup> si può dedurre che tale corrispondenza sia passata agli arcangeli dalle sette sfere planetarie. Nella testimonianza di Origene sulla setta gnostica degli Ofiti (*Contra Cels.* VI 30-31) i demoni arcontici, posti a tutela delle sette sfere planetarie, possiedono nomi di angeli<sup>70</sup>. La presenza di nomi angelici sulle gemme va quindi attentamente valutata in relazione al contesto in cui tali nomi appaiono, non trascurando né la tradizione astrologica né le complesse speculazioni gnostiche che tale tradizione reinterpretava attribuendole nuovi significati.

---

<sup>68</sup> M.A.KROPP, ed., *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, Band II: *Übersetzungen und Anmerkungen*, Bruxelles 1931, n.XLVIII 116 ss.

<sup>69</sup> Cfr. H.LECLERCQ, s.v. *Alphabet vocalique des gnostiques*, *DACL* II, Paris 1924, cc.1268-1288; F.DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig-Berlin 1925; MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, pp.8-10.

<sup>70</sup> Per un collegamento tra i sette cieli e gli arcangeli in rituali esorcistici, cfr. R.D.KOTANSKY, *Remnants of a Liturgical Exorcism on a Gem*, in *Le Muséon* 108, 1995, pp. 143-156, pp.149-150.

INTRODUZIONE ALLA  
SYLLOGE GEMMARVM  
GNOSTICARVM (*Parte I*)

---

Attilio Mastrocinque





## I. I PRINCIPALI STUDIOSI DI GEMME GNOSTICHE NEI SECOLI XVI E XVII

PIRRO LIGORIO (NAPOLI 1513-14 - FERRARA 1583)

Pittore, architetto e studioso di antichità; lavorò prevalentemente a Roma e a Ferrara. Pubblicò nel 1553 il *Libro di Messer Pyrro Ligorio napolitano, delle Antichità di Roma*, mentre gran parte della sua opera è rimasta a livello di manoscritti.

All'Archivio di Stato di Torino è conservato un manoscritto (Ja II.17 bis, databile intorno agli anni 1570) contenente i libri IL e L delle *Antichità*, che inizia col titolo *Libro quarantesimo nono dell'antichità nel quale si tratta dell'anticagli che si trovano nelli diaspri sopra della natura del sole medico*. Qui l'erudito napoletano disegna o descrive parecchie gemme magiche, gran parte delle quali certamente antiche, e propone un primo tentativo di interpretazione, servendosi dei testi di Plinio sulla magia, di medici antichi, di Macrobio sulla teologia solare e anche di Platone e di autori cristiani. Nel fol.10 v. egli attribuisce importanza alle dottrine zoroastriane relative alle proprietà delle pietre e delle sostanze. Ligorio sa che si trattava spesso di amuleti contro le malattie, per cui collega i molti esseri serpentiformi con il serpente di Asklepios, e interpreta gran parte delle divinità magiche come divinità solari. Nei fol.35-82 è contenuto "*Il libro cinquantesimo dell'antichità sopra delli significati dell'antichi intagli che si trovano con la imagine del scarabeo symbolo del sole*", nel quale sviluppa, attraverso molteplici divagazioni, il tema del culto solare, soprattutto in terra egiziana.

Il manoscritto del Ligorio non deve avere avuto molta diffusione e fu dimenticato. Da suoi disegni (non presenti nel manoscritto di Torino) derivano alcune immagini nei manoscritti del Ciacone e del Menestrier.

Bibl.: E.MANDOWSKY, C.MITCHELL, *Pirro Ligorio's Roman Antiquities*, London 1962; G.VAGENHEIM, *Some newly-discovered Works by Pirro Ligorio*, in *JWCI* 51, 1988, pp.242-245.  
CESARE BARONIO (SORA 1538 - ROMA 1607)

Cardinale dal 1596, preposto alla Biblioteca Vaticana, fu incaricato di confutare le tesi di Lutero. La sua opera più insigne furono gli *Annales ecclesiastici*, I-XII, Roma 1588-1607; rist. Lucca 1738. Si deve a lui la prima trattazione delle gemme magiche in senso gnostico, e probabilmente non è un caso se essa fu prodotta da uno dei massimi esponenti della Controriforma. La sua interpretazione in chiave gnostica, che deriva dalla sua familiarità con i Padri della Chiesa, ebbe un seguito enorme. Egli disponeva di una quantità molto limitata di materiali, fra i quali la famosa ametista di Fulvio Orsini, che fu uno fra i primi collezionisti ed insieme studioso di glittica antica nella Roma rinascimentale.

LORENZO PIGNORIA = LAURENTIUS PIGNORIUS (PADOVA 1571 -?)

Studioso e collezionista di antichità, soprattutto egiziane o egittizzanti; fu lui a scoprire la natura dei rilievi mithriaci (nella riedizione, da lui curata nel 1647 di V.Cartari, *Vere et nove imagini de gli Dei delli antichi*, pp.293-4); i suoi calchi di gemme gnostiche furono studiati dal Kircher e dal Chiflet. Il suo lavoro più noto è la *Mensa Isiaca qua sacrorum apud Aegyptios ratio et simulacra subjectis tabulis aeneis simul exhibentur et explicantur*, Venetiae 1600; Amstelodami 1670; ci fu anche un'edizione a Frankfurt.

Bibl.: E.PANOFKY, *Renaissance and Renaissances in Western Art*, Stockholm 1960, p.69 ss.

JEAN L'HEUREUX = MACARIUS (GRAVELINES, METÀ DEL XVI SECOLO - AIRE EN ARTOIS 1614)

Dopo gli studi, divenne sacerdote, e fu per vent'anni a Roma, dove raccolse e studiò antichità cristiane e altri monumenti; il papa lo nominò canonico di Aire en Artois. Lasciò i suoi manoscritti ad un collegio di Lovanio. Solo il suo lavoro sulle gemme fu ripreso e pubblicato da J.Chiflet: J.Macarius, *Abraxas seu Apistopistus cui accedit Jo.Chifletii, Abraxas Proteus*, Antverpiae 1657.

Attilio Mastrocinque

---

Macarius usò pochi autori che avevano trattato le gemme gnostiche prima o contemporaneamente a lui: Baronio, Pignoria, de Saumaise, Scaliger, Selden, Gassendi, Peiresc e Kircher. Le sue ricerche probabilmente si movevano nella scia degli studi del vescovo di Aire, François de Foix de Candale, insigne studioso dell'Hermetismo (nel 1574 pubblicò un'edizione del *Corpus Hermeticum* e nel 1579 una sua traduzione francese), convinto dell'importanza religiosa degli *Hermetica*, e della loro dignità quasi pari ai testi biblici.

Bibl.: Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, XXIV, Paris s.d.

CLAUDE MENESTRIER (VAUCONCOURT SECONDA METÀ XVI SEC. - ROMA 1639)

Fu bibliotecario del Card. Francesco Barberini, poi Urbano VIII, per conto del quale raccolse molte antichità; fu in contatto con il Chiflet ed altri dotti. Pubblicò *Symbolicae Dianae Ephesiae statua exposita*, Roma 1657.

Bibl.: *Nouvelle biographie universelle*, 34, c.968

ABRAHAM VAN GORLE (GORLAEUS) (ANVERSA 1549 - DELFT 1609)

Occupò funzioni pubbliche a Delft e si dedicò allo studio e al collezionismo di antichità, soprattutto gemme, che, alla sua morte, furono acquistate da Giacomo I d'Inghilterra, e poi furono nella collezione di Thomas Howart conte di Arundel. Fece stampare dapprima un volume dedicato alla sua collezione: *Dactyliotheca, seu annulorum sigillorumque promptuarium*, Nurnberg 1601, che non fu messo in commercio, ma donato ad amici; l'opera poi fu ripubblicata, a cura e con note del Gronovius, a Leida nel 1695 e 1707 e ad Amsterdam nel 1707; in questa edizione furono inseriti disegni tratti dal libro del Chiflet; nel 1778 fu pubblicata una traduzione francese.

Bibl.: HOEFER, *Nouvelle biographie générale*, Paris 1857, XXI, cc.299-300; P. UND H.ZAZOFF, *Gemmensammler und Gemmenforscher*, München 1983, pp.30-31.

JEAN CHIFLET (BESANÇON 1612 -TOURNAY 1666)

Figlio di Jean-Jacques Chiflet, medico di Filippo IV di Spagna, autore di una storia del Toison d'Or, grande conoscitore di collezioni e biblioteche italiane (fu soprattutto a Padova e Roma) e tedesche. Dalle conoscenze del padre Jean derivò la sua perizia anche nel campo della glittica. Suo fratello Philippe, canonico di Besançon, era un collezionista di gemme, anche gnostiche. Jean godette dei favori del governatore dei Paesi Bassi. Fu canonico a Besançon e poi a Tournai. Pubblicò nel 1657 un'opera, *Abraxas seu Apistopistus*, che raccoglieva anche i contributi di Macarius e saggi del canonico Wendelin in margine agli intagli illustrati nelle tavole. Nello studio delle gemme magiche, al tradizionale riferimento all'eresia gnostica egli affiancò, e perfino privilegiò l'interpretazione in chiave mithriaca; nella prefazione all'opera, dedicata a Giovanni d'Austria, governatore dei Paesi Bassi, il Chiflet scrive: "*iuvit auspicio Tuae felicitatis, et uno Macario praeunte, subire specum Mithrae, atque illinc educere Simulacra portentosa, quae pro Sole primi haeretici extulerunt*". Nel campo della glittica pubblicò anche *Socrates, sive de gemmis eius imagine coelatis iudicium*, Tornaci 1662.

Bibl.: Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, VIII, p.141; cfr. 138-139.

FILIPPO BUONARROTI (FIRENZE 1661 - FIRENZE 1733)

Discendente del grande Michelangelo, visse in via Ghibellina, nel palazzo dove il nonno Michelangelo Buonarroti il Giovane aveva creato una galleria d'arte nella Firenze di Cosimo III e Giangastone de' Medici; fu a Roma a partire dalla fine degli anni '70; qui la regina Cristina di Svezia stava costituendo una grande collezione antiquaria, anche di gemme; nel 1684 il cardinale Gaspare Carpegna lo nominò bibliotecario e conservatore del suo museo; fu in rapporto col Fabretti. Partecipò a indagini nelle catacombe e alle prime pubblicazioni scientifiche di antichità italiane. Alla fine del XVIII secolo tornò a Firenze, dove, nel 1700, fu nominato senatore. Fu maestro di A.F.Gori e in contatto coi più grandi studiosi italiani di antichità. Tra il



1688 e il 1731 redasse il taccuino (Firenze, Bibl. Marucelliana Ms. A 48) dedicato alle gemme, le cui pagine iniziali procedono per collezioni, per passare poi, da p.34 in poi, a un ordinamento per soggetti. Oltre alle gemme del suo museo, egli disegnò quelle di varie collezioni, e soprattutto del Fabretti e di Pier Andrea Andreini (le cui 300 gemme passarono poi alle raccolte medicee). Nel 1766 l'abate Richard vide ancora le gemme "basilidiane" nel suo museo (Gallo, p.30, n.140); in seguito la collezione fu dispersa; alcune gemme furono acquisite dal barone Stosch e poi passarono a Berlino, dove sono tuttora conservate, negli Staatlichen Museen, altre passarono a Napoli (cf. *Documenti inediti per servire alla storia dei musei d'Italia, a c.del Min.Publ.Istr.*, III, Firenze-Roma 1880, p.81 ss.). Esse però non facevano parte delle gemme medicee, che, attraverso Margherita d'Austria (poco dopo il 1537), moglie del duca Farnese di Parma e Piacenza, passarono ai Farnese e poi, nel 1735, in eredità ai Borboni di Napoli (G.Pesce, *Gemme medicee nel Museo Nazionale di Napoli*, in *Riv.Ist.Naz.Arch. Storia Arte* 5, 1935, pp.53-55; M.E.Micheli, *Storia delle collezioni*, in A.Giuliano, *I cammei della Collezione Medicea nel Museo Archeologico di Firenze*, Roma 1989, pp.115-116) per cui si trovano attualmente al Museo Archeologico di Napoli.

Bibl.: L.MORETTI, *Note sull'archeologo Filippo Buonarroti*, in *Studi in onore di A.Corsano*, Manduria 1970, pp.443-450; L.QUARTINO, *Studi inediti sulla glittica antica. Filippo Buonarroti senatore fiorentino*, in *Miscellanea di Storia Italiana e Mediterranea*, Genova 1978, pp.287-346; D.GALLO, *Filippo Buonarroti e la cultura antiquaria sotto gli ultimi Medici*, a cura di D.Gallo, Firenze 1986.

RAFFAELLO FABRETTI (O FABBRETTI) (URBINO 1620 - ROMA 1700)

Nacque a Urbino nel 1620, coltivò a Roma i suoi interessi archeologici ed epigrafici; fu tesoriere del nunzio apostolico di Alessandro VII in Spagna, conobbe a Parigi il Montfaucon, ebbe corrispondenza con Jacob Spon e collaborò strettamente con Buonarroti, Mabillon, Ciampini; dal 1673 all'83 fu segretario del cardinale Carpegna, segretario del Vicariato e custode delle SS.Reliquie (cioè degli scavi delle catacombe); poi fu segretario dei memoriali di Alessandro VIII (1689-91). Nel 1687 portò ad Urbino la sua collezione di iscrizioni ed antichità, che poi pubblicò col titolo di *Inscriptionum antiquarum quae in aedibus paternis asservantur explicatio et additamentum una cum aliquot emendationibus Gruterianis et indice rerum et verborum memorabilium*, Romae 1702.

Bibl.: M.CERESA, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 43, pp.739-742.

LEONARDO AGOSTINI DI BOCHEGGIANO (SIENA)

Visse a Roma sotto il pontificato di Urbano VIII (Barberini), studiò e raccolse gemme ed altre antichità, arricchì la libreria e la pinacoteca del cardinale Francesco Barberini, nipote del papa; poi passò al servizio di Alessandro VII (Chigi, senese), divenne suo antiquario e commissario alle antichità di Roma e del Lazio; fece disegnare le tavole delle sue gemme da Giovambattista Gallestruzzi e pubblicò a Roma nel 1657 le *Gemme antiche figurate*, sotto gli auspici di Alessandro VII (214 gemme); dodici anni dopo pubblicò un secondo tomo con 51 gemme, dedicato a Cosimo di Toscana. L.Agostini, *Annotazioni sopra la gemme antiche*, Roma 1669 Si fecero poi varie edizioni della sua opera, a cura di Monaldi, Roma 1702, poi in Amsterdam nel 1685, tradotta in latino da Jacopo Gronovio; poi dal Franeker nel 1694.

Bibl.: *Dizionario biografico degli Italiani*, 1, pp.464-465.

LORENZ BEGER (HEIDELBERG 1653- BERLIN 1705)

Dal 1675 fu bibliotecario del principe elettore del Palatinato e nel 1685 ne pubblicò la collezione numismatica; nel 1685 passò a Berlino, dove fu bibliotecario e amministratore della collezione di antichità del principe elettore di Brandeburgo; dal 1693 soprintendente della Kunst- und Raritätenkammer dell'elettore, di cui pubblicò i materiali nei tre volumi del *Thesaurus Brandenburgicus*, Coloniae Marchicae 1696-1701.

*Attilio Mastrocinque*

---

PAOLO ALESSANDRO MAFFEI (1653-1716)

Patrizio volterrano, diede un'edizione accresciuta dell'opera di Agostini, in 4 volumi, col titolo di *Gemme antiche figurate date in luce da Domenico de Rossi colla sposizione di Paolo Alessandro Maffei*, Roma 1707, pubblicata sotto gli auspici del papa Clemente XI. Il de Rossi gli aveva procurato varie stampe, alle quali il Maffei aggiunse immagini tratte da Enea Vico (ferrarese, morto nel 1563) e da Stefanoni (vicentino, morto nel 1627).

Bibl.: P.und H.ZAZOFF, *Gemmensammler und Gemmenforscher*, pp.38-40.

NICOLAS-CLAUDE FABRI DE PEIRESC (BEAUGENSIER 1580 - AIX LES BAINS 1637)

Antiquario, filologo e naturalista provenzale, la cui famiglia Fabri era originaria di Pisa; studiò ad Avignone e a Padova. La sua casa di Aix divenne un grande centro di studi in molti campi della scienza dell'antichità; non soltanto ebbe corrispondenza con molti dotti contemporanei, ma con mercanti di tutto il bacino del Mediterraneo orientale e dell'Oriente, grazie ai quali si procurò varie antichità, oltre a libri, piante, animali e vari reperti. In questo modo egli procurò gemme e cammei a Pietro Paolo Rubens e calchi di intagli ad Athanasius Kircher. Nella sua corrispondenza con il Menestrier si trovano parecchie notizie sulle acquisizioni di gemme gnostiche, soprattutto nell'Italia centrale (*Lettres de Peiresc publiées par Ph. Tamizey de Larroque*, V, Paris 1894).

Bibl.: G.GASSENDI, *Vita N.-Cl.Fabricii de Peiresc*, La Haye 1655<sup>3</sup>; P.HUMBERT, *Un amateur, Peiresc, 1580-1637*, Paris 1933; G.CAHEN-SALVADOR, *Un grand humaniste - Peiresc*, Paris 1951, in RA 40, 1952, p.55 ss.; C.RIZZA, *Peiresc e l'Italia*, Torino 1965; J.HELLIN, A.WILLEMS, *Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, 1580-1637*, Brussels 1981; D.JAFFE, *Aspects of Gem Collecting in the Early Seventeenth Century, Nicolas-Claude Peiresc and Lelio Pasqualino*, in *The Burlington Magazine* 135, 1993, pp.103-120; S.AUFRÈRE, *Nicolas-Claude Fabri de Peiresc et la curiosité égyptienne en Provence dans la première moitié du XVIIe siècle*, Avignon 1991.

ATHANASIUS KIRCHER (GEISA PRESSO FULDA 1602 - ROMA 1680)

Nel 1618 entrò nella compagnia di Gesù; abbandonò Würzburg a causa della guerra dei trent'anni; nel 1633 conobbe il Peiresc ad Avignone; poi passò a Roma dove, dal 1638, fu liberato dall'insegnamento e si dedicò totalmente alla ricerca, che, oltre la religione, la matematica, le scienze naturali, aveva come grande obiettivo l'interpretazione dei geroglifici, che, nella sua convinzione, rappresentavano un modo simbolico di rappresentare la teologia antichissima dell'Egitto. L'interesse per l'Egitto era stato destato, a partire dal 1460 ca., dai codici di Hermes Trismegistos (e anche di Horapollon) giunti in Italia e subito oggetto di traduzioni (prime fra tutte quelle di Marsilio Ficino per conto di Cosimo de' Medici) e studi; l'Ermetismo divenne la fonte di ispirazione delle nuove forme rinascimentali di magia e di scienza. Penetrare i misteri della civiltà egizia rappresentava, per i dotti dei secoli XVI e XVII, la strada della conoscenza dell'origine della religione (Mosè in Egitto) e della scienza (la rivelazione delle proprietà occulte della materia e degli esseri animati). In concorrenza con la cultura protestante, soprattutto inglese, tedesca e olandese, il gesuita Kircher affrontò tutti i temi scottanti dell'epoca, come il magnetismo, o l'apporto del paganesimo, soprattutto egiziano, alla conoscenza del divino. Per questo egli si occupò anche di gemme gnostiche, soprattutto egittizzanti. L'unica gemma gnostica del Museum Kircherianum di cui si abbia notizia è in E.GERHARD, *Samoethrakische Gottheiten und Hekate*, in "Arch.Zeit." 1857, c.24. Qualcuna però si trova al Museo Nazionale Romano.

Bibl.: Elenco delle opere (di cui 44 libri) di K. in C.SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Louvain 1960, IV, pp.1046-1077; B.H.STRICKER, *Egyptische Oudheden uit het Rijksmuseum, vermeld door Athanasius Kircher*, in *OMRO* 24, 1943, pp.21-25; J.JANSSEN, *Athanase Kircher "égypto-*

logue”, in *Chr.d'Eg.* 36, 1943, pp.240-247; D.PASTINE, *La nascita dell'idolatria. L'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, Firenze 1978; V.RIVOSECCHI, *L'esotismo a Roma. Studi sul padre Kircher*, Roma 1982; G.OLMI, *L'inventario del mondo*, Bologna 1992, pp.298-300.

JACQUES SPON (LYON 1647 - VEVEY 1685)

Medico, viaggiatore e studioso dell'antichità. Nel corso dei suoi viaggi studiò monumenti, iscrizioni e collezioni di Grecia, Asia Minore ed Italia. Nel XVII secolo fu tra i primi a collegare la cultura europea con le testimonianze archeologiche di Grecia e del Levante. Nella *Miscellanea eruditae antiquitatis*, Venezia 1679, ha proposto una ricca edizione di iscrizioni greche, ordinate e commentate. Le gemme facevano parte integrante dei suoi interessi, come dimostrano anche altre sue opere: *J.Spon, G.Wheeler, Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce, et du Levant*, Lyon 1678, e *Recherches curieuses d'antiquité*, Lyon 1683.

Bibl.: R.ÉTIENNE, J.-CL.MOSSIERE, a cura di, *Jacob Spon. Un humaniste lyonnais du 17. siècle*, Paris 1993.

JACOB DE WILDE (L'AIA 1645 - AMSTERDAM 1721)

Ufficiale dell'ammiragliato olandese, nato all'Aja e vissuto ad Amsterdam, raccolse una cospicua collezione di antichità, edita da lui stesso e dalla figlia Maria (cf. *Signa antiqua e museo Jacobi de Wilde*, Amstelodami 1703). Fu in corrispondenza soprattutto con Gijsbert Cuper. La collezione fu messa all'asta nel 1741. Un certo numero delle sue gemme, in parte descritte in *Gemmae selectae antiquae e museo de Wilde*, Amstelodami 1703, confluì nel Münzkabinett de L'Aia, ma così non fu per quelle gnostiche.

Bibl.: M.MAASKANT-KLEIBRINK, *Catalogue of the engraved Gems in the Royal Coin Cabinet The Hague*, The Hague-Wiesbaden 1978, pp.15-21.

JOHAN MARTIN EBERMAYER (1664 - 1743)

Nel 1720 pubblicò il *Gemmarum affabre sculptarum thesaurus*, in cui sono edite molte gemme, anche gnostiche, con il commento di Johann Jacob Baier; nel 1721-22 pubblicò i *Capita deorum et illustrium hominum*. La sua collezione era composta soprattutto di gemme realizzate da incisori tedeschi contemporanei, e fu successivamente acquistata dal re del Portogallo. Lo Ebermayer inserisce nelle sue tavole molte gemme precedentemente edite da altri studiosi, e precisamente il Chiflet e il Kircher; talora si trattava di disegni tratti da impronte gemmarie, dai quali l'autore deve aver fatto eseguire copie in pietra dura. Per questo motivo non si può dare credito alle sue indicazioni relative al materiale in cui erano fatte le gemme. Le sue opere furono duramente criticate dal Winckelmann e da altri autori settecenteschi.

Bibl.: P.und H.ZAZOFF, *Gemmensammler und Gemmenforscher*, cit., pp.109-110; S.MICHEL, *Nürnberg und die Glyptik*, in *Nürnberg Blätter zur Archäologie* 16, 1999-2000, p.65 ss.

ANTONIO CAPELLO O CAPPELLO (VENEZIA 1652 - 1729)

La collezione Capello, senatore veneziano, contava, oltre a sculture, monete, balsamari ed altre antichità, un numero maggiore di intagli rispetto ai 272 disegnati nelle tavole del catalogo *Prodromus iconicus sculptilium gemmarum Basilidiani amulectici atque talismani generis*, Venezia 1702. Il nucleo principale della raccolta era costituito dalla collezione del padovano Charles Patin, medico e numismatico di origine francese amico di J.Spon (Paris 1633 - Padova 1693), alla cui morte la collezione fu venduta dagli eredi al Capello. Patin aveva fatto acquisti di antichità presso mercanti greci (che dicevano di avere acquistato anche a Smirne) e veneziani. Il nobile veneziano arricchì la collezione con altri intagli, fra i quali alcuni moderni. Nel 1701 il Landgraf Carlo von Hessen, in viaggio a Venezia, perfezionò l'acquisto della collezione Capello, previo il giudizio del Montfaucon sull'antichità dei pezzi. Nel 1710 il

*Attilio Mastrocinque*

---

Capello si recò a Kassel, dove cedette altri intagli e varie antichità. Della sua collezione la gran parte è ancora conservata nei musei statali di Kassel, altri oggetti, tra i quali una ulteriore serie di gemme, furono dispersi dopo la morte del figlio di A.Capello alla metà del XVIII secolo. Dopo gli inventari del Pinder e del Völkel, Peter Zazoff ha pubblicato parzialmente la raccolta di Kassel in *Gemmen in Kassel*, in AA 1965, pp.1-115; poi integralmente in *AGDS, III*, Wiesbaden 1970, pp.177 ss. So dal conservatore della glittica dell'Ermitage, Oleg Neverov, che qualche intaglio della collezione Capello si trova nel museo di S.Pietroburgo; forse dopo esservi pervenuto insieme al cammeo donato dal principe elettore Guglielmo I alla regina di Prussia Luisa, la cui figlia Carlotta sposò lo zar Nicola I.

Bibl.: G.BIASUZ, *Carlo Patin medico e numismatico*, in *Boll.Mus.Civ.Padova* 46-47, 1957-58, pp.67-114; P.ZAZOFF, *Die Gemmensammlung der staatlichen Kunstsammlungen Kassel*, in *AGDS, III*, pp.179-181; I.FAVARETTO, *Arte antica e cultura antiquaria nelle collezioni venete al tempo della Serenissima*, Roma 1990, pp.196-199.

GIAMBATTISTA PASSERI (FARNESE 1674 - PESARO 1780)

Condusse studi sull'antichità classica e sull'etruscologia a Roma, Todi e Pesaro, dove fu Vicario Generale; il Gori gli inviò 200 tavole di gemme con simboli astrologici e lui ne diede esauriente spiegazione; per cui il Gori diede alle stampe i tre tomi del *Thesaurus gemmarum astriferarum*, Firenze 1750, dedicato a Giovan Luca Pallavicini, conte del sacro romano impero. Nella sua *De gemmis Basilidianis diatriba* (in Passeri-Gori, II, pp.221-48) sostenne per primo che le gemme gnostiche fossero da attribuire all'opera di maghi e propose che fossero chiamate "magiche". Pubblicò anche una sontuosa raccolta di tavole con riproduzioni di gemme: *Novus Thesaurus gemmarum*, Roma 1781-83.

ANTON FRANCESCO GORI (FIRENZE 1691 - FIRENZE 1757)

Priore della battistero di S.Giovanni a Firenze e docente di storia all'Università fiorentina, si dedicò a pubblicare e studiare le antichità della Toscana, con l'aiuto del Buonarroti, di Scipione Maffei ed altri eruditi; nel 1735 fondò l'Accademia Colombaria; la sua opera più famosa è il *Museum Florentinum*, Firenze 1731-43, nei cui tomi I e II (1731-32) sono trattate le gemme conservate nelle collezioni dei Granduchi di Toscana ma anche in collezioni minori di personaggi della regione; la collezione medicea conservava un piccolo nucleo risalente ai primi Medici, ma era composta essenzialmente di intagli raccolti a partire dal 1537. Il Gori pubblicò inoltre la dattiloteca Smithiana (*Dactyliotheca Smithiana*, I, Venetiis 1767) e *Gemmae antiquae Antonii Mariae Zanetti.Hieronymi F.Ant. Franciscus Gori notis Latinis inlustravit*, Venezia 1750.

Bibl.: M.E.MICHELI, *Storia delle collezioni*, in A.GIULIANO, *I cammei della Collezione Medicea nel Museo Archeologico di Firenze*, Roma 1989, pp.123-124.

MICHEL-ANGE DE LA CHAUSSE (MICHAEL ANGELUS CAUSEUS) (FINE XVIII SEC. -1724)

Parigino, visse fin dalla giovinezza a Roma, fu console di Francia, e si dedicò all'antiquaria. Pubblicò a Roma nel 1700 *Le gemme antiche figurate*, con incisioni di Pietro Santi Bartoli perugino, poi, nel 1746 il *Romanum Museum sive thesaurus eruditae antiquitatis*, che fu poi tradotto in francese, nel quale pubblicava materiale di collezioni romane.

Bibl.: MICHAUD, *Biographie universelle ancienne et moderne*, VIII, pp.48-49; P. UND H.ZAZOFF, *Gemmensammler und Gemmenforscher*, cit., pp.41-2.

BERNARD DE MONTFAUCON (AUBE 1655 - PARIS 1741)

Eruditissimo benedettino, visse in varie abazie e fu, tra il 1698 e il 1701, in Italia e a Roma; alla fine del XVII secolo visitò casa Buonarroti e si interessò anche delle gemme ivi conservate (ciò probabilmente spiega la presenza di alcune gemme buonarrotiane nella collezione Montfaucon). Scrisse le sue

opere principali a Parigi, all'abazia di S.Germain-des-Prés. Oltre ad edizioni di autori classici, si dedicò allo studio delle antichità, ambito nel quale pubblicò la monumentale opera *L'antiquité expliquée et représentée en figures*, Paris 1719-24 = *Antiquity explained and represented in Sculptures by the Learned Father Montfaucon*, translated into English by David Humpreys, M.A., II, London 1721; un'edizione latina ridotta sono le *Antiquitates Graecae et Romanae a P.Montfauconio olim collectae et nunc in compendium redactae a M.Iohanne Iacobo Schatz*, Nurnberg 1757. Nella sezione dedicata alle gemme ha riprodotto le tavole di Chiflet, Capello, du Molinet, Fabretti, Spon.

Bibl.: E.De BROGLIE, *La société de l'Abbaye de St.Germain des Prés*, Paris 1891; B.HAURÉAU, in HOEFER, *Nouvelle biographie générale*, Paris 1857, XXXV-VI, cc.223-229; J.Y.BORIAD, *Bernard de Montfaucon, L'antiquité expliquée et représentée en figures*, in R.CHEVALLIER, ed., *L'antiquité gréco-romaine vue par le siècle des lumières*, Tours 1987, pp.13-22.

LIVIO ODESCALCHI (ROMA 1652-1713)

Nipote del papa Innocenzo XI, ottenne il ducato di Ceri e il controllo su Bracciano, acquisì nel 1692 le gemme e altre antichità di Cristina di Svezia, morta nel 1689. Dopo la sua morte Nicolao Galeotti curò la pubblicazione delle incisioni di Pier Sante Bartoli che riproducevano le più belle gemme della raccolta: *Museum Odescalchum, sive thesaurus antiquarum gemmarum*, Roma 1751. Le sculture della collezione Odescalchi furono cedute nel 1724 al re di Spagna, mentre gran parte delle gemme e delle monete furono acquistate dal Vaticano nel 1794.

Bibl.: J.J.WINCKELMANN, *Kleine Schriften*, Weimar 1968, p.460 ss.; N.THOMSON DE GRUMMOND, ed., *An Encyclopedia of the History of Classical Archaeology*, London-Chicago 1996, pp.820-821.

ANNE-CLAUDE-PHILIPPE DE THUBIÈRES ET COMTE DE CAYLUS (PARIS 1692-1765)

Artista e studioso di antichità, viaggiò in Italia, Asia Minore e conobbe molte collezioni in Francia, Olanda e Inghilterra. Divenne esperto incisore di tavole ai fini della documentazione dell'arte antica, all'interno della quale egli studiò le particolarità dell'arte greca, etrusca, romana, egiziana, con attenzione anche per altre culture. La sua opera principale è costituita dai 7 volumi del *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques et romaines*, Paris 1761-67.

Bibl.: S.ROCHEBLAVE, *Essai sur le Comte de Caylus*, Paris 1889; A.SNAPP, *La conquista del passato. Alle origini dell'archeologia*, trad. it., Milano 1994, pp.210-215.

PIERRE JEAN MARIETTE (PARIS 1694-1774)

Stampatore ed editore parigino, ereditò ad ampliò le collezioni di famiglia, si interessò di arte e, dopo il suo soggiorno a Vienna nel 1717, si appassionò anche alla glittica e dal 1732 al 1737 pubblicò il suo *Traité des pierres gravées*. Nel 1716 divenne amico del conte di Caylus e nel 1719 conobbe Filippo Buonarroti. Fu esperto conoscitore di molte collezioni di antichità europee e catalogò la vasta raccolta di pitture e di gemme di Pierre Crozat (*Description sommaire des pierres gravées du cabinet de feu M.Crozat*, Paris 1741). Dopo la sua morte le sue collezioni furono messe all'asta, nel 1775.

Bibl.: HOEFER, *Nouvelle biographie générale*, Paris 1860, XXXIII-IV, cc.741-746.



2. OPERE UTILIZZATE NEL PRESENTE VOLUME  
IN ORDINE CRONOLOGICO

- P.LIGORIO, manoscritto (Archivio di Stato di Torino, Ja II.17 bis) contenente i libri II e L delle *Antichità*  
C.BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, I-XII, Roma 1588-1607; rist. Lucca 1738  
L.PIGNORIUS PATAVINUS, *Mensa Isiaca qua sacrorum apud Aegyptios ratio et simulacra subjectis tabulis aeneis simul exhibentur et explicantur*, Venetiae 1600; Amstelodami 1770  
F.BUONARROTI, *Gemme antiche da esso delineate* (taccuino manoscritto della biblioteca Marucelliana, Firenze, A XLVIII)  
*Gemmae antiquitus sculptae a Petro Stephanonio collectae et declarationibus illustratae...a Iacobo Stephanonio editae*, Patavii 1646  
A.KIRCHER, *Obeliscus Pamphilius*, Roma 1650  
A.KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, II-III, Roma 1653-54  
J.MACARIUS, *Abraxas seu Apistopistus cui accedit Jo.Chifletii, Abraxas Proteus*, Antverpiae 1657  
Cl.MENESTRIER, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. vat.lat.10545  
N.-C. FABRI DE PEIRESC, manoscritto (Bibliothèque Nationale Paris, ms. Fr.9530)  
L.AGOSTINI, *Le gemme antiche figurate*, I-II, Roma 1657-1679; 1686<sup>2</sup>  
A.KIRCHER, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysteriis*, Roma 1665, pp.178-207  
J.SPON, G.WHELER, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce, et du Levant*, Lyon 1678, III, pp.154-161  
J.SPON, *Miscellanea eruditae antiquitatis*, Venezia 1679  
J.SPON, *Recherches curieuses d'antiquité*, Lyon 1683  
Cl.DU MOLINET, *Cabinet de la bibliothèque de S.te Geneviève*, Paris 1692  
L.BEGER, *Spicilegium antiquitatis sive variarum ex Antiquitate elegantiarum*, Coloniae Brandenburgicae 1692  
Ch.-C.BAUDELLOT DE DAIRVAL, *De l'utilité des voyages...et de l'avantage que la recherche de tout ces antiquités procure aux savants*, Paris 1693  
*Thesaurus Brandenburgicus selectus: sive gemmarum et numismatum Graecorum in Cimeliarchio electorali Brandenburgico, elegantiorum series, commentario illustratae a L.Begero*, I, Coloniae Marchicae 1696  
R.FABRETTI, *Inscriptionum antiquarum quae in aedibus paternis asservantur explicatio et additamentum una cum aliquot emendationibus Gruterianis et indice rerum et verborum memorabilium*, Roma 1699; rist. 1702  
M.DE LA CHAUSSE, *Le gemme antiche figurate*, Roma 1700  
A.CAPELLO, *Prodromus iconicus sculptilium gemmarum Basilidiani amulectici atque talismani generis*, Venezia 1702  
*Gemmae selectae antiquae e museo de Wilde*, Amstelodami 1703  
A.GORLAEUS, *Dactyliotheca*, II, Amsterdam 1707  
P.A.MAFFEI, *Gemme antiche figurate*, II, Roma 1707  
B. DE MONTFAUCON, *L'antiquité expliquée et représentée en figures*, Paris 1719-24  
*Gemmarum affabre sculptarum thesaurus quem suis sumptibus haud exiguis nec parvo studio collegit Io.Mart. ab Ebermayer Norimbergensis. Digessit et recensuit Io. Jacobus Baierus*, Norimbergae 1720  
G.LAMI, *Sopra i serpenti sacri*, in *Saggi di dissertazioni Accademiche lette nella nobile Accademia Etrusca di Cortona*, IV, Roma 1743, diss.II.  
A.F.GORI, *Inscriptionum antiquarum Graecarum et Romanarum quae in Etruriae urbibus exstant*, I, Firenze 1727; II-III, Firenze 1743

*Attilio Mastrocinque*

---

A.F.GORI, *Museum Florentinum*, 1736-66

G.CUPER, *Harpocrates*, in *Utriusque Thesauri antiquitatum Romanorum Graecarumque nova supplementa congesta ab Joanne Poleno*, Venetiis 1737

F.FICORONI, *I piombi antichi*, Roma 1740

*Commentatio de numo Hadriani plumbeo et gemma isiaca...a Iulio Carolo Schlaegero*, Helmaestadii 1742

M.A.CAUSEUS (de la Chaussée), *Romanum Museum sive thesaurus eruditae antiquitatis*, I, Romae 1746

a c. di I.B.PASSERI e A.F.GORI, *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum*, Firenze 1750

J.P.MARIETTE, *Traité des pierres gravées*, Paris 1732-37, rist.1750

R.POCOCCO, *A Description of the East and some other Countries*, London 1743-45; *Beschreibung des Morgenlandes und einiger anderer Länder*, I-III, trad. ted., Erlangen 1753-55

*Museum Odescalchum, sive thesaurus antiquarum gemmarum*, con tavole di P.S.Bartolo, Roma 1751

F.VENUTI, *Dissertazione III. Sopra alcune gemme litterate particolarmente greche*, in "Saggi di dissertazioni accademiche lette nell'Accademia Etrusca di Cortona", tomo VII, Roma 1758

A.-C.-Ph. DE THUBIÈRES ET COMTE DE CAYLUS, *Recueil d'antiquités égyptiennes, etrusques et romaines*, I-VII, Paris 1761-67

G.B.PASSERI, *Novus Thesaurus gemmarum*, Roma 1781-83

D.A.BRACCI, *Memorie degli antichi incisori*, I, Firenze 1784

I.M.RAPONI, *Recueil de pierres antiques gravées*, Roma 1786

J.ECKHEL, *Choix des pierres gravées du cabinet impérial des antiques*, Wien 1788

R.E.RASPE, *A descriptive Catalogue of a general collection of ancient and modern engraved Gems...*, London 1791



## 3. CRITERI EDITORIALI

Trattandosi di gemme disegnate e descritte in opere dei secoli XVII e XVIII, spesso sono assenti le indicazioni delle misure o anche del tipo di pietra; solo in alcuni casi è stato possibile stabilire dove esse sono attualmente conservate. Peraltro, mentre questo volume era in bozze, alcune gemme descritte dal Buonarroti sono state individuate nel Museo Archeologico Nazionale di Firenze. Questo volume della *SGG* ha anche lo scopo di rimettere ordine in un patrimonio disperso in centinaia di raccolte nei cinque continenti; è infatti auspicabile che in futuro vengano segnalate dagli eventuali attuali proprietari le gemme qui edite e teoricamente disperse. Salvo casi particolari, la forma delle pietre non sarà descritta, ma è deducibile dai disegni o dai cataloghi moderni citati. Un asterisco indicherà l'opera dalla quale è stato tratto il disegno, nel caso di sue molteplici edizioni.

La raccolta qui proposta non è onnicomprensiva, ma cerca di presentare le gemme propriamente magiche, o quelle che hanno almeno delle concrete probabilità di essere state usate per fini magici. Delle gemme considerate come moderne (si eviterà il termine "false") si presenterà una selezione più ristretta e ci si riserva di proporre una introduzione specifica a queste gemme in uno dei seguenti volumi. Anche per le tipologie caratteristiche del Medio Evo bizantino e arabo si limiterà la scelta, sia perché la *SGG* è dedicata prevalentemente all'antichità, sia perché tipologie come quelle dei santi, degli angeli cavalieri, del malocchio, della Gorgone sono in molti casi riprodotte su placchette bronzee e non su gemme vere e proprie.

Nella trascrizione del greco si cercherà di essere fedeli all'originale, per cui si userà la forma del  $\Sigma$  lunato e dell' $\Omega$  corsivo (rispettivamente  $\varsigma$  e  $\omega$ ) tipica delle gemme.

Spesso le gemme presentano incisioni su entrambe le facce, per cui si sono scelti i seguenti criteri di classificazione, necessari, anche se, in qualche misura, arbitrari. Le gemme saranno classificate a seconda del soggetto raffigurato al D/ (dritto). Sarà considerato R/ (rovescio) il lato che contiene solo un'iscrizione, in rapporto ad un D/ con soggetto figurativo; in presenza di due facce con soggetto figurato, si classificherà la gemma secondo il soggetto che si dimostra senza dubbio prevalente. Quando la scelta fra le immagini delle due facce risulti incerta, si definirà D/ quello che ha la faccia incisa più piccola, considerato che le gemme anulari spesso erano castoni tronco-conici con il lato maggiore incastonato e quello minore presentato alla vista.

L'ordine con cui verranno presentate le diverse tipologie in parte riprende l'ordine del volume di Delatte e Derchain, in parte dipende da una scelta motivata: si cercherà infatti di distinguere le tipologie politeistiche da quelle giudaizzanti monoteistiche e aniconiche, d'altra parte si distingueranno le tipologie egittizzanti da quelle greco-romane, anche se esiste una larga fascia di incertezza tra questi raggruppamenti. Non si proporrà una categoria di gemme mediche, perché la gran parte delle gemme gnostiche aveva scopi curativi o profilattici. Si proporrà invece una categoria di gemme astrologiche, anche se, pure in questo caso, si potrebbe affermare che quasi tutte le gemme gnostiche sono astrologiche. Si preferirà, per esempio, classificare Chnoubis subito dopo gli dei egiziani, anche se si trattava di un Decano, perché si tratta di un dio egiziano complesso, soggetto anche a reinterpretazioni giudaizzanti. Si proporrà inoltre una categoria delle gemme iscritte, anche se alcune di loro rinviano a soggetti iconografici, come nel caso del segno di Chnoubis che rinvia a Chnoubis.

Si cercherà di classificare le più importanti tipologie delle gemme gnostiche entro le seguenti rubriche:

1 Dèi egizi

2 Dèi egizi che furono anche reinterpretati in chiave biblica (soprattutto Chnoubis)

*Attilio Mastrocinque*

---

3 Dèi vicino-orientali influenzati dall'ebraismo (soprattutto il gallo anguipede)

4 Dèi vicino-orientali

5 Dèi greci e tipologie pagane varie

6 Iscrizioni

4. ABBREVIAZIONI DEI NOMI DEGLI AUTORI

C.A.S.	Concetta Aloe Spada
G.M.F.	Giuliana Maria Facchini
A.M.	Attilio Mastrocinque
M.G.L.	Maria Grazia Lancellotti
E.S.	Ennio Sanzi
C.S.	Carla Sfameni
G.S.G.	Giulia Sfameni Gasparro
M.M.	Mariangela Monaca
A.C.	Augusto Cosentino
E.M.C.	Emanuele Marcello Ciampini



CATALOGO

---

Dei Egizi



L'espressione  $\text{ἱερά μαγεία}$ , presente nei papiri magici<sup>1</sup>, è la traduzione in lingua greca del concetto egiziano indicato dal termine *heka*<sup>2</sup>, "magia" intesa come potere degli dei, primario e necessario elemento della creazione e nome stesso di un dio creatore<sup>3</sup>. In ambito egiziano risulta del tutto arbitrario separare la magia dalla religione<sup>4</sup>: le pratiche magiche si svolgevano nei templi ed erano appannaggio della casta sacerdotale, depositaria del sapere scientifico e medico<sup>5</sup>. Soltanto in epoca imperiale, la condanna ufficiale di queste pratiche<sup>6</sup>, con la distruzione della relativa letteratura<sup>7</sup>, produsse un significativo cambiamento: la magia divenne "privata" e "segreta" anche se non è escluso che i testi per i suoi rituali continuassero ad essere composti da sacerdoti in qualche modo ancora collegati ai templi<sup>8</sup>. Contestualmente, il rifiuto sempre più netto da parte dei cristiani delle pratiche "magiche" contribuì a delegittimare la magia e la costrinse definitivamente ad una sorta di clandestinità<sup>9</sup>.

Nell'analisi dei papiri magici che costituiscono la fonte principale per la conoscenza delle pratiche magiche di epoca tardo imperiale il contributo della tradizione egiziana è stato variamente valutato. La classificazione di questi testi come "greci" in base al linguaggio utilizzato per la loro redazione, insieme al riconoscimento di caratteri culturali ellenici, ha fatto sì che le successive indagini fossero condotte prevalentemente da studiosi del mondo classico con scarsi contributi da parte degli egittologi<sup>10</sup>. La tradizione egiziana è stata quindi ritenuta rilevante ma non determinante in rapporto a quella greca; più di recente, nuove analisi dei testi in demotico<sup>11</sup>, pubblicati insieme a quelli in greco in traduzione inglese<sup>12</sup>,

<sup>1</sup> PGM I, 127.

<sup>2</sup> Così secondo R.RITNER, *Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context*, in ANRW II 18.5, Berlin-New York 1995, pp.3363-3364, il quale sottolinea come tale espressione risulterebbe un ossimoro in un contesto greco-romano, «signifying "holy superstition" or "holy blasphemy"».

<sup>3</sup> Si vedano, fra gli altri: F.LEXA, *La magie dans l'Égypte antique de l'ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, Paris 1925; H.TE VELDE, *The God Heka in Egyptian Theology*, in *Jaarberichte* 21, 1969-70, pp.175-186 e J.ASSMANN, *Magic and Theology in Ancient Egypt*, in P.SCHÄFER, H.G.KIPPENBERG, edd., *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden - New York - Köln 1997, pp.1-18.

<sup>4</sup> RITNER, *Egyptian Magical Practice*, pp.3353-3355. Sul tema assai dibattuto dei rapporti magia - religione, si vedano, da ultimi H.S.VERSNEL, *Some Reflections on the Relationship Magic - Religion*, in *Numen* 38. 2, 1991, pp.177-197; M.GARCÍA TEJEIRO, *Religion and Magic*, in *Kernos* 6, 1993, pp.123-138; J.N.BREMMER, *The Birth of the Term "Magic"*, in *ZPE* 126, 1999, pp.1-12.

<sup>5</sup> S.SAUNERON, *Le monde du Magicien Égyptien*, in *Le Monde du Sorcier*, Sources Orientales VII, Paris 1966, pp.27-66; opere di facile consultazione sulla magia egiziana: L.KAKOSY, *La magia nell'antico Egitto*, in *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Catalogo della Mostra, Milano 1985, Mantova 1985; Y.KOENIG, *Magie et Magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris 1994; G.PINCH, *Magic in Ancient Egypt*, London 1994.

<sup>6</sup> Fonti in RITNER, *Egyptian Magical Practice*, pp.3355-3357.

<sup>7</sup> È nota l'esistenza di un gran numero di libri magici, scomparsi in seguito ad un'opera sistematica di soppressione e distruzione (H.D.BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, London 1992<sup>2</sup>, p.XLI).

<sup>8</sup> RITNER, *Egyptian Magical Practice*, pp.3357-3358. Al contrario, secondo H.D.BETZ, *The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri*, in B.F.MEYER, E.P.SANDERS, edd., *Jewish and Christian Self Definition III: Self - Definition in the Graeco-Roman World*, Philadelphia 1982, p.161, il mago autore dei testi dei papiri «is basically one man show. He has no school, no organization, no building, and no institution upon which he can rely».

<sup>9</sup> S.PERNIGOTTI, *La magia copta: i testi*, in ANRW II 18.5, Berlin-New York 1995, pp.3688-3689. Sulla magia "cristiana" ed i suoi rapporti con la religione ufficiale si vedano, fra gli altri, D.E.AUNE, *Magic in Early Christianity*, in ANRW = II 23.2. Berlin-New York 1980, pp.1507-1557 e M.SMITH, *Studies in the Cult of Iahweh*, (ed. J.J.D.COHEN), Leiden 1996. Altre opere verranno citate in seguito.

<sup>10</sup> Dalla scoperta dei papiri all'inizio del XIX secolo alla pubblicazione a cura di K.Preisendanz ed oltre, in seguito all'adozione "ufficiale" della definizione di "Papyri Graecae Magicae". Bibliografia sui papiri magici in W.BRASHEAR, *The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928-1994)*, in ANRW II 18.5, Berlin - New York 1995, pp.3380-3684 (in part. pp.3398-3413).

<sup>11</sup> Già F.L.GRIFFITHS, H.THOMPSON, edd., *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, London 1904, pubblicando i testi in demotico, avevano concluso che la loro fonte originale era stata probabilmente egiziana.

## Catalogo

hanno consentito ad alcuni studiosi di affermare che la magia rappresentata dai papiri sia per molti aspetti un diretto sviluppo delle tradizioni magiche egiziane<sup>13</sup>. È stato osservato, tuttavia, come nel *corpus* dei papiri magici siano presenti, accanto a quelli di probabile origine egiziana, alcuni testi che derivano da un background religioso greco, mentre altri hanno una provenienza giudaica<sup>14</sup>; in altri ancora, materiali di origine greca più antica furono secondariamente integrati con formule egiziane; elementi appartenenti a queste ed altre tradizioni religiose, inoltre, sono presenti in varie combinazioni pressoché in tutte le testimonianze<sup>15</sup>. Sembra dunque che i papiri demotici e greci contenenti testi magici siano il riflesso di una nuova Weltanschauung religiosa aperta a vari influssi, sia pure su un sostrato di chiara matrice egiziana. A questi testi si devono affiancare anche quelli redatti in copto dove, accanto alla prevalente magia “cristiana”, si trovano elementi che riportano ancora ad un ambiente “pagano” con forti connotazioni sincretistiche<sup>16</sup>.

Gemme e papiri appartengono allo stesso ambito culturale e sono espressione delle medesime concezioni magico-religiose<sup>17</sup>. In particolare, nei papiri esistono precise prescrizioni relative alla fabbricazione di gemme con raffigurazioni di soggetti di tradizione egiziana<sup>18</sup>. Negli studi specificamente dedicati alle gemme magiche è stato dato notevole rilievo all’incidenza della tradizione egiziana nella loro realizzazione: per C.Bonner, infatti, «Egyptian ideas and practices exercised the strongest influence upon the making and the use of the amulets that are commonly called Gnostic»<sup>19</sup> e l’opera di A.Delatte e Ph.Derchain già dal titolo offre una chiara presa di posizione in tal senso<sup>20</sup>. Nelle pratiche magiche egiziane sin da tempi molto antichi era comune il ricorso ad amuleti in pietra, nei quali un disegno poteva essere accompagnato da una breve iscrizione<sup>21</sup>. Nelle gemme sono inoltre attestate le pratiche, tipicamente egiziane, di minacciare gli dei e di identificarsi con loro, ampiamente utilizzate nei papiri magici<sup>22</sup>. Nelle iscrizioni, infine, si riconoscono alcune parole copte<sup>23</sup>. Alessandria, sede di consistenti comunità “straniere” ed in particolare di una attiva e intraprendente comunità giudaica, è stata riconosciuta come il centro più probabile per la fabbricazione di questi amuleti<sup>24</sup>.

<sup>12</sup> BETZ, *The Greek Magical Papyri*; del resto «la strettissima affinità tra i *corpora* magici demotici e i più o meno contemporanei “manuali di magia” scritti in greco» (E.BRESCIANI, *I grandi testi magici demotici*, in A.ROCCATI, A.SILIOTTI, edd., *La magia in Egitto ai tempi dei Faraoni*, Verona 1987, p.313) era stata osservata da vari studiosi tra cui C.BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor-London 1950, p.20.

<sup>13</sup> J.H.JOHNSON in BETZ, *The Greek Magical Papyri*, p.LV; RITNER, *Egyptian Magical Practice*.

<sup>14</sup> Si veda, ad es. PGM IV, 3009-3085.

<sup>15</sup> H.D.BETZ, *Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri*, in C.A.FARAONE, D.OBBINK, edd., *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, p.140.

<sup>16</sup> M.MEYER, R.SMITH, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco 1994; PERNIGOTTI, *La magia copta*.

<sup>17</sup> Sul rapporto gemme magiche - papiri, si vedano in particolare A.DELATTE, *Etudes sur la magie grecque*, in *Le Musée Belge* 1914, pp.21-22; M.SMITH, *Relation between Magical Papyri and Magical Gems*, in *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès de Papyrologie, Bruxelles-Louvain 1977*, Bruxelles 1979, pp.129-147; J.SWARTZ, *Papyri Magicae Graecae und magische Gemmen*, in M.J.VERMASEREN, ed., *Die orientalischen Religionen in Römerreich*, Leiden 1981, pp.485-509.

<sup>18</sup> PGM I, 143-149 (leontocefalo); V, 239-246 (Isis); V, 447-458 (Sarapis); XII, 202-210 (Isis); XII, 270-350 (scarabeo).

<sup>19</sup> BONNER, *SMA*, p.22.

<sup>20</sup> A.DELATTE, Ph.DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964.

<sup>21</sup> Una presentazione dei caratteri egiziani delle gemme magiche in BONNER, *SMA*, pp.22-26 e B.BARB, *Mystery, Myth and Magic*, in J.R.HARRIS, ed., *The Legancy of Egypt*, 2 ed., Oxford 1971, pp.160-168.

<sup>22</sup> BONNER, *SMA*, p.26; S.SAUNERON, *Aspects et sort d’un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux*, in *BullSocFranEg*, 8, 1951, pp.11-21.

<sup>23</sup> BONNER, *SMA*, p.26.

<sup>24</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.15; A.BARB, *La sopravvivenza delle arti magiche*, in A.MOMIGLIANO, ed., *Il conflitto tra Paganesimo e Cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968, (1 ed. London 1963), p.130.

Se l'influenza della tradizione religiosa egiziana appare quindi innegabile (e il gran numero di gemme recanti immagini ad essa riferibili costituisce una ulteriore conferma in tal senso), occorre tuttavia evitare di sopravvalutarne la portata. Le concezioni magiche di cui le gemme sono al tempo stesso prodotto e testimonianza appartengono infatti ad un contesto culturale specifico, nel quale confluiscono tradizioni religiose differenti che, interagendo in vario modo, contribuiscono a creare un prodotto "nuovo", inseparabile dalle sue singole componenti ma distinto da esse<sup>25</sup>.

I soggetti presenti sulle gemme si riferiscono, in prevalenza, alle divinità della cerchia isiaca: oltre alla dea, Osiris, Sarapis, Horus/Harpokrates ed Anubis; sono rappresentati anche Thoth, sotto forma di ibis o di babbuino, cynocefali, leontocefali, altri personaggi teriomorfi, scarabei e, meno frequentemente, Apis, Seth ed altre divinità o simboli<sup>26</sup>. Sulle gemme si nota quindi la stessa semplificazione del pantheon egiziano più generalmente attestata per il periodo ellenistico - romano<sup>27</sup> ed ascrivibile ad un processo che porta a concentrare nella stessa divinità attributi e funzioni di molteplici figure divine<sup>28</sup>. Questo fenomeno, che sviluppa un carattere enoteistico individuabile in particolare per Isis e Sarapis, riguarda tuttavia anche altre divinità, sentite come manifestazioni di un unico e sommo potere divino che si caratterizza per i suoi aspetti solari e cosmici<sup>29</sup>. Le gemme offrono precise testimonianze in tal senso: gli attributi delle divinità dimostrano una concentrazione di prerogative diverse, mentre la presenza di simboli astrali ne accentua le connotazioni cosmiche. Le iscrizioni, riferibili a tradizioni religiose differenti, contribuiscono ad amplificare questi fenomeni di "sincretismo" religioso<sup>30</sup>.

Particolarmente rilevanti appaiono i rapporti con la tradizione giudaica a cui si riferiscono molte delle iscrizioni associate ai soggetti egiziani<sup>31</sup>: resta difficile da dimostrare, tuttavia, tranne che in raris-

<sup>25</sup> Sulla magia ellenistica e romana e le sue varie componenti: J.M.HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, London 1974; A.F.SEGAL, *Hellenistic Magic: Some Questions of Definition*, in *Studies of Gnosticism and Hellenistic Religion*, Leiden 1981, pp.349-375; FARAONE, OBBINK, *Magika Hiera.*; F.GRAF, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995; G.LUCK, *Arcana Mundi, vol. I. Magia, Miracoli, Demonologia*, Milano 1995; P.SCHÄFER, H.G.KIPPENBERG, *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden 1997; V.FLINT, R.GORDON, G.LUCK, D.OGDEN, *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, London 1999.

<sup>26</sup> Sui soggetti egiziani presenti nelle gemme, oltre alle opere di carattere generale ed alla bibliografia specifica che verrà citata in seguito, si vedano D.WORTMANN, *Kosmogonie und Nilflut*, in *BJ* 166, 1966, pp.62-112 e O.J.NEVEROV, *Le thème égyptien dans les amulettes magiques de l'époque de l'Empire Romain*, in *L'Egitto e l'Italia dall'Antichità al Medioevo, Atti del III Congr.Int.italo-egiziano, Roma CNR - Pompei 13-19 Nov. 1995*, Roma 1998, pp.467-471. Il serpente leontocefalo radiato Chnoumis, il c. d. Bes pantheos e il tipo c.d. del fanciullo sul loto per le loro specifiche connotazioni vengono esaminati a parte.

<sup>27</sup> Sulla religione dell'Egitto romano si vedano tra gli altri: H.I.BELL, *Cults and Creeds in Graeco - Roman Egypt*, Liverpool 1954 e D.FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton 1998.

<sup>28</sup> Su tali convergenze di vari elementi nella religione dell'Egitto romano, spesso definite in termini di "sincretismo", si vedano F.DUNAND, *Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine*, in F.DUNAND, P.LÉVÊQUE, edd., *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité, Colloque de Besançon 22-23 Oct. 1973*, Leiden 1975 (EPRO 46); F.DUNAND, *Syncrétisme ou coexistence: images du religieux dans l'Égypte tardive*, in C.BONNET, A.MOTTE, edd., *Les syncrétismes religieux dans le monde Méditerranéen antique, Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Rome 25 - 27 Septembre 1997*, Bruxelles - Roma 1999, pp.97-116.

<sup>29</sup> Sul tema esiste un'ampia bibliografia specifica che non può essere citata in questa sede. Tra i contributi più recenti, si vedano almeno W.FAUTH, *Helios Megistos, Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden 1995, in part. pp.34-114 (*Der Sonnengott in den griechischen Zauberpapyri*), e R.MERKELBACH, *Isis Regina - Zeus Sarapis*, Stuttgart und Leipzig 1996.

<sup>30</sup> Il termine sincretismo è utilizzato dagli storici delle religioni con varie accezioni: si vedano, da ultimi, i contributi raccolti in BONNET, MOTTE, *Les syncrétismes religieux*.

<sup>31</sup> Sulla magia giudaica e cristiana si vedano, fra gli altri, HULL, *Hellenistic Magic*; AUNE, *Magic in Early Christianity*; M.SMITH, *Gesù Mago*, Roma 1990 (I ed. London 1987); M.SMITH, *Studies in the Cult of Yahweh*, (ed. J.J.D.Cohen), Leiden 1996 e vari contributi in SCHÄFER, KIPPENBERG, *Envisioning Magic*.



## Catalogo

simi casi, una specifica *interpretatio iudaica* dei personaggi appartenenti al pantheon egiziano<sup>32</sup>. È più probabile, invece, che la presenza di *nomina sacra* e di formule riferibili alla tradizione giudaica sia servita ad accrescere il potere magico delle singole immagini, secondo teorie e prassi magiche attestate, oltre che dai papiri, anche da diverse fonti letterarie coeve<sup>33</sup>. Non è possibile, quindi, in base esclusivamente ad iconografie o iscrizioni, riconoscere l'identità culturale o religiosa di fabbricanti o fruitori delle gemme. I legami tra le diverse tradizioni religiose sono infatti particolarmente stretti in ambito magico, dove elementi diversi convivono e interagiscono<sup>34</sup>.

Le immagini degli dei egiziani potevano inoltre essere utilizzate per raffigurare i decani delle dottrine astrologiche, così come risulta evidente dalle tavolette ritrovate a Grand, dove il secondo decano dei pesci ha le sembianze di Anubis, il secondo del toro quelle di Osiris, il secondo del cancro di Isis, il primo del leone di Chnoumis ed il terzo dei pesci di Horus/Harpokrates<sup>35</sup>. Come attestano varie fonti, soprattutto della letteratura ermetica, le immagini dei decani venivano frequentemente raffigurate sulle gemme per il loro valore protettivo delle diverse parti del corpo umano<sup>36</sup>, secondo una precisa dottrina di cui ci offre testimonianza Origene: «Dopo aver detto queste cose, Celso così continua: che in tutte queste cose, anche le più piccole, esista un essere cui è stata assegnata la soprintendenza su di esse, lo si può apprendere dagli Egiziani, secondo i quali trentasei demoni, o specie di dei dell'aria, si sono presi il corpo dell'uomo distribuito in altrettante parti (altri parlano di un numero ancor più grande), e che ognuno di essi ha ricevuto l'ordine di prendersi l'una di tali parti. Ed essi conoscono i nomi dei demoni nella lingua del luogo: Chnumèn, Chnachumèn, Knat, Sikùt, Biò, Erù, Erebiù, Raianor, e quanti altri essi chiamano nella loro lingua: essi invocandoli guariscono le infermità delle varie parti del corpo. Che cosa dunque vieta di onorare questi e tutti gli altri, se uno preferisce stare in buona salute invece che a letto ammalato, ed avere una vita buona piuttosto che misera, e sfuggire – per quanto è possibile – alle torture e ai supplizi?»<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> E.R.GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco - Roman Period*, II, New York 1953, pp.153-295, individua invece nei soggetti egiziani accompagnati da iscrizioni giudaiche altrettante raffigurazioni del dio dei Giudei e delle potenze appartenenti alla medesima tradizione religiosa. Soltanto per alcuni esemplari, invece, si può ipotizzare una rilettura in quel contesto (cfr. BONNER, *SMA*, p.259, nr.41).

<sup>33</sup> Una precisa dottrina sull'impiego dei nomi sacri che, per conservare la propria efficacia, dovevano essere pronunciati nella lingua di appartenenza, è attestata da Origene (*Contra Cels.* I, 24-25) e da Giamblico (*De Myst.* VII, 254, 11-260).

<sup>34</sup> Su questo tema ci sia consentito rinviare alla relazione *Magia e potere delle immagini: il caso dei soggetti egiziani*, in A.MASTROCINQUE, ed., *Gemme gnostiche e cultura ellenistica, Atti dell'Incontro di studio, Verona 22-23 Ottobre 1999*, Bologna 2002, pp.227-244; per gli elementi giudaici e cristiani presenti nelle gemme magiche con soggetti di tradizione egiziana, si veda invece il contributo *Ellenismo e cristianesimo nelle gemme magiche*, presentato insieme a M.G.Lancellotti, A.Mastrocinque ed E.Sanzi all' XIth International Congress of Classical Studies (FIEC), Kavala 24-30 Agosto 1999 (in corso di stampa).

<sup>35</sup> J.H.ABRY, *Les diptyques de Grand. Noms et images des décans*, in J.H.ABRY, ed., *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine, Actes de la table-ronde du 18 Mars 1992*, Lyon 1993, pp.77-112.

<sup>36</sup> A.J.FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, I, L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950, pp.139-140, segnala come nel Libro sacro di Hermes ad Asklepios, (C.E.RUELLE, *Hermès Trismégiste. Le livre sacré sur les décans. Texte, variantes et traduction française*, in *RPh* 32, 1908, pp.260-261, § 104-109), si prescrive «de trouver la plante et la pierre «en sympathie» avec chaque décan, de graver sur cette pierre l'image du décan, de placer sous la pierre une parcelle de la plante, de fixer le tout dans un anneau et de porter cet anneau, tout en s'abstenant de l'aliment «antipathique» au décan». Lo studioso segnala inoltre (*La Révélation*, p.139, nota 2) che anche l'astrologo Teucro «di Babilonia» «avait composé un ouvrage sur les décans, leurs paranatellons et leurs masques (πρόσωποι), ainsi que sur les figures des décans à graver sur des pierres». Per la raffigurazione di Chnoumis si veda H.M.JACKSON, *The Lion becomes Man, The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta 1985, p.82.

<sup>37</sup> Origene, *Contra Cels.* VIII, 58-61, ed. M.BORRET, *Origène, Contre Celse, Sources Chrétiennes* 132, Paris 1967, IV, pp.304-315; trad. A. COLONNA, *Contro Celso di Origene*, Torino 1971, pp.716-719.

Un esame delle iconografie dei soggetti egiziani presenti sulle gemme permette di riconoscere tre principali tipi di raffigurazioni: il primo comprende iconografie che mantengono, con pochissime modifiche, caratteri antico-egiziani; la seconda categoria è quella di soggetti con caratteri iconografici di tipo greco-romano; la terza, infine, comprende tipi che hanno assunto specifiche connotazioni in senso magico<sup>38</sup>. Per la stessa divinità ricorrono sia raffigurazioni con caratteri specificamente “egiziani”, sia tipi ellenizzati e in qualche caso anche romanizzati<sup>39</sup>. Con alcune eccezioni, i soggetti egiziani raffigurati sulle gemme non mostrano specifici elementi iconografici che consentono di qualificarli con sicurezza come “magici”<sup>40</sup>: soltanto la presenza di iscrizioni o simboli è determinante in tal senso ed è su questa base che è stata compiuta una selezione dei materiali editi nelle opere antiquarie<sup>41</sup>. La persistenza o il recupero di caratteri iconografici tradizionali è un fenomeno assai rilevante e potrebbe forse costituire un ulteriore elemento per l’individuazione dell’Egitto come una probabile sede di realizzazione delle gemme magiche, anche se non certamente l’unica. Si nota infatti una prevalenza di elementi iconografici tradizionali, preservati da fenomeni di ellenizzazione, proprio per quei soggetti che appaiono maggiormente caratterizzati in senso “magico”. I temi più ricorrenti, oltre a quelli funerari, hanno un carattere solare, alludono a miti di creazione, ai cicli vitali, e, pur servendosi di una imagery antico-egiziana, ne amplificano la portata cosmica per mezzo di simboli e di iscrizioni. La maggior parte dei soggetti ripete schemi iconografici noti dal materiale confluito nelle collezioni museali moderne. In alcuni casi sono attestate iconografie particolari, mentre per i singoli soggetti esistono varianti nella documentazione museale che non ricorrono nel materiale antiquario.

C.S.

<sup>38</sup> È questo il caso di soggetti come il c. d. Bes Pantheos, Chnoumis e il “fanciullo sul fiore di loto” la cui analisi viene condotta separatamente.

<sup>39</sup> Queste osservazioni derivano, oltre che dall’esame delle gemme presenti nei repertori degli antiquari dei secoli XVI-XVIII, dall’analisi di quelle pubblicate nei cataloghi delle principali collezioni museali moderne e nelle opere specifiche dedicate a questo argomento; oltre ai testi già citati si vedano *AGDS I-IV*; H.PHILIPP, *Mira et Magica. Gemmen in Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin-Charlottenburg*, Mainz 1986; E.ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antike Gemmen des Kunsthistorischen Museums Wien*, vol.III, München 1991; M.HENIG, *Classical Gems, ancient and modern Intaglios and Cameos in the Fitzwilliam Museum*, Cambridge 1994.

<sup>40</sup> Gran parte dei soggetti presenti sulle gemme trova confronti con le iconografie monetali di età imperiale: si veda *BMC Alexandria*.

<sup>41</sup> Alcuni tipi privi di queste caratteristiche sono stati inseriti a scopo esemplificativo, nel caso in cui del medesimo soggetto esistano attestazioni sicuramente magiche o per dimostrare la diffusione di un’iconografia.

## HARPOKRATES

## § 1. L'iconografia

“*Iam vero etiam Harpocratem, statuasque Aegyptiorum numinum, in digitis viri quoque portare incipiunt*”, afferma Plinio il vecchio<sup>42</sup>, facendosi per noi testimone dell'uso, comune nel I sec., “di portare al dito” amuleti e gemme con incisa l'immagine di una divinità egiziana, prima fra tutte quella di Arpocrate<sup>43</sup>, l'“*Horus-bambino*”<sup>44</sup>, “il divino fanciullo, figlio di Osiris, generato da Isis”<sup>45</sup>.

Così Harpocrates, venerato dagli Egiziani e, sin dall'età dei Tolomei, dai Greci e da tutti i popoli del Mediterraneo come il dio fanciullo dalle prerogative cosmiche e solari<sup>46</sup>, fu rappresentato nelle sembianze di un bambino nudo, con un ricciolo – o con un fiore di loto – sul capo rasato, nell'atto di posare l'indice della mano sulla bocca<sup>47</sup>; il suo culto fu introdotto nel mondo greco e romano insieme a quello di Isis e di Sarapis.

Il mito della sua nascita, già presente nei testi egiziani alla fine della V dinastia, è narrato per la prima volta ai greci da Plutarco<sup>48</sup> che riporta in maniera dettagliata una versione tardiva della nascita del dio-bambino. Osiris – narra l'autore greco – è assassinato dal fratello Seth ed il suo corpo è gettato nelle acque del Nilo. Isis, sua moglie, appresa la notizia, va alla ricerca di lui, giungendo fino a Byblos. Quindi, ritrovato il corpo e ritornata in Egitto, si unisce al defunto marito e concepisce un bimbo, Horus-Harpocrates appunto. Da qui la raffigurazione di Harpocrates come dio bambino con il dito alla bocca, considerato da alcuni autori

<sup>42</sup> Plinio, *N.h.*, XXXIII.41.

<sup>43</sup> Già nei Testi delle Piramidi il nome di “Harpocrates” viene utilizzato per designare “Horus-bambino, con il dito nella bocca”, dal nome egiziano: *hr- p3- hrd*: Har-pe chrot. Cfr. E.A. WALLIS BOUDGE, *The Gods of the Egyptians*, I, New York 1969, p.484-499, V. TRAN TAM TINH, B. JAEGER, S. POULIN, s.v. *Harpocrates*, in *LIMC*, IV, 1, p.415.

<sup>44</sup> A. M. EL-KHACHAB, *Some Gem-Amulets depicting Harpocrates seated on a lotus flower*; in *The Journal of Egyptian Archeology* 57 (1971), pp.132-133: “the two names Horus and Harpocrates denote one god... Horus the child and the god called by the Greeks Harpocrates were not two independent different gods but were two degrees of evolution of the same god”; cfr. S.B.A. MERCER, *Horus, Royal God of Egypt*, 1942, pp.195-196: “the last modification in the character and attributes of Horus took place when he became Harpocrates ... the Greek writers and thinkers made no distinction between Horus, son of Isis, and Harpocrates”.

<sup>45</sup> A. WALLIS BOUDGE, *The Gods*, I, p.466.

<sup>46</sup> Cfr. BONNER, *Studies in Magical Amulets, chiefly graeco-egyptian*, Ann Arbor-London 1950, pp.140-147: *The young sun*.

<sup>47</sup> Per l'iconografia cfr. TRAN TAM TINH, B. JAEGER, S. POULIN, s.v. *Harpocrates*, in *LIMC*, IV, 2. Tra le gemme, ad esempio, si può ricordare quella riportata da Raspe Tassie, tav. VIII. 276, conservata al Cab. Pruss. n.20.81, in cui è effigiata solo la testa del dio fanciullo, rasata con un ricciolo sul capo ed il dito alla bocca. Cfr. H. PHILIPP, *Mira et magica*, Mainz 1986, tav. 21 n.87 a-b.

<sup>48</sup> Plut., *De Is. et Os.*, 19. 358 E; 65. 377 B-C.

greci e romani, a causa del suo gesto infantile, il “simbolo del silenzio, o meglio di colui che impone il silenzio nei misteri”<sup>49</sup>.

A questa iconografia tradizionale sembrano riconnettersi le nostre gemme, in cui il dio fanciullo con il dito alla bocca è raffigurato stante oppure seduto sul fiore di loto.

a) *Harpokrates stante con cornucopia*

In alcune delle gemme raccolte nei cataloghi antiquari considerati, Harpokrates è raffigurato solo, stante, giovinetto, con *pschent* sul capo ed il dito alla bocca. A volte tiene in mano la cornucopia, simbolo dell'abbondanza<sup>50</sup>, dell'idea di rinascita cui l'immagine del dio è legata. Tale raffigurazione di *Harpokrates-Horus bambino* – presente anche in una vasta serie di rilievi e statue<sup>51</sup>, probabilmente più antica nelle gemme<sup>52</sup> di quella del *fanciullo seduto sul fiore di loto*, che pure si ricollega ad un'antica concezione egiziana<sup>53</sup> – “whith minor variations, is used on coins of Domitian, Hadrian and Antoninus Pius. Here Harpokrates seems to be an agrarian divinity, the giver of the fruits of the earth. Some authorities use the name Karpokrates for this phase of the young god; but since it seems to owe its origin to nothing more than an effort on the part of the Greeks to find a meaning in the first part of the name, its use is merely unnecessarily confusing”<sup>54</sup>.

Particolari, tra le gemme riprodotte nel presente catalogo che raffigurano Harpokrates stante, risultano due in cui l'immagine del dio sul diritto è accompagnata da una iscrizione magica sul rovescio: la prima è una magnetite, riprodotta da Chiflet IX 38, in cui troviamo l'immagine del dio, nel tipico gesto con corona in mano, e l'iscrizione magica  $\text{C}\epsilon\mu\epsilon\text{c}\epsilon\text{i}\lambda\alpha\mu\psi$  frequente in contesti affini accanto anche ad altre divinità dalle spiccate prerogative magiche, cosmiche e solari<sup>55</sup>; l'altra un'emati-

<sup>49</sup> Ovid., *Met.*, IX.692: “*quique premit vocem digitoque silentio suadet*”; Aug., *De civ. dei*, V 18.5 ; cfr. EL-KHACHAB, *Some Gem-Amulets*, p.133; TRAN TAM TINH, in *LIMC*, IV.1, p.416; A.MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo*, Roma 1998, p.108 ss.

<sup>50</sup> TRAN TAM TINH, in *LIMC*, IV.1, p.444.

<sup>51</sup> Cfr. TRAN TAM TINH, in *LIMC*, IV.2, pp.242-245. Monete con l'immagine di Harpokrates stante con cornucopia sono riportate da G.DATTARI, *Numi Augg. Alexandrini*, Bologna 1901, II, tav.14. Gemme con Harpokrates stante sono state anche catalogate da PHILIPP, *Mira*, tav. 21.

<sup>52</sup> Abbiamo una gemma, Maffei, tav. 19, in cui Harpokrates stante è raffigurato nel tipico gesto, con bastone nella mano, una lunga tunica e la corona di loto sul capo. Intorno i pilei dei Dioscuri. Questa gemma potrebbe essere datata nel I a.C., secondo quanto sostiene P.ZAZOFF, *Die antiken Gemmen*, München 1983, cap. XIII, pp. 349-362, secondo cui le gemme di tradizione tardo-ellenistica sarebbero da ritenere le più antiche.

<sup>53</sup> Cfr. §2, *infra*.

<sup>54</sup> BONNER, *SMA*, p. 146.

<sup>55</sup> Cfr. A. DELATTE, Ph. DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-egyptiennes*, Paris 1964, gemme nn.7-11-22-90 (Dio Alectorocefalo); 74-352 (Chnoubis); 175 (Bes); 489-

te, tramandatici da Spon n° XXIV (SGG I, 1), in cui compare l'iscrizione  $\text{O}\omega\rho\alpha\nu\omicron\text{c A}\delta\omega\nu\epsilon$ <sup>56</sup> che ci riporta al contesto della magia giudaica.

*b) Harpokrates sul fiore di loto*

A diverso simbolismo sembrano invece condurre alcune gemme, più frequenti, in cui *il fanciullo che porta il dito alla bocca* è seduto sul loto.

Tale immagine sembra infatti rimandarci ad un mito, di origine hermopolitana, che racconta la nascita del sole in un calice di loto apparso dal caos primordiale<sup>57</sup>. In un testo rituale che accompagnava un'offerta votiva al dio Sole -un fiore di loto di metallo e pietre preziose- si legge: *“Ecco il loto nato al principio, il fiore da cui tu sei sorto sotto forma di fanciullo...dal quale sei stato messo al mondo”*<sup>58</sup>. Ed ancora un papiro evoca *“Harpokrates che è seduto sul loto”*<sup>59</sup>.

È questa l'immagine del mito della nascita del sole, *Harponchnouphis*<sup>60</sup>, immagine in cui ha un ruolo centrale il loto, simbolo stesso – agli occhi degli egiziani – del potere solare e fecondo del dio-fanciullo: *“This lotus flower was for the Egyptians a kind of national symbol, which refers to the power of life existing, the fecondative power of the Nile or the Urwasser..., the lotus for the Egyptians is “l'agent de la naissance miraculeuse quotidienne du soleil”... The Egyptians believed or rather observed this relationship between the sun and the lotus, an represented the young sun-god of the sunrise seated above its capsule; it was the symbol of light... The lotus has this creative and miraculous power...”*<sup>61</sup>.

Oltre il fiore di loto su cui il fanciullo siede, vari sono gli elementi, presenti nelle gemme, che ci riconducono al detto mito hermopolitano: insieme al dio appaiono, infatti, il cinocefalo in adorazione<sup>62</sup> o la barca solare che sostiene il fiore di loto, già presente nell'iconografia faraonica. Un esempio riassuntivo di questa tipologia potrebbe essere

493 (iscrizioni); 510 (ouroboros). Cfr. BONNER, *SMA*, pp.58-59. L'iscrizione è presente anche in altre gemme con *il fanciullo sul loto*, cfr. *infra*.

<sup>56</sup> Cfr. BONNER, *SMA*, p. 146 nt. 37.

<sup>57</sup> SAUNERON-YOYOTTE, *Naissance du monde selon l'Égypte ancienne*, in *La naissance du Monde* (Sources Orientales I), 1959, pp. 54-59; cfr. Bonner, *SMA*, pp.140-146; Delatte-Derchain, pp.106- 109.

<sup>58</sup> SAUNERON-YOYOTTE, *Naissance*, p.56.

<sup>59</sup> *Pap. Br. M.* 10588.

<sup>60</sup> Cfr. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.106 nota 9 e la gemma magica n.155, p.120, in cui, sul davanti, appare un uomo nudo, inginocchiato, che sostiene con le braccia la barca solare, su cui è il dio-fanciullo seduto sul fiore di loto, mentre sul rovescio troviamo l'iscrizione  $\text{A}\rho\pi\omicron\nu\chi\nu\omicron\upsilon\phi\iota$ .

<sup>61</sup> EL-KHACHAB, *Some Gem-Amulets*, pp.138-143.

<sup>62</sup> Cfr. SAUNERON, YOYOTTE, *Naissance*; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.106-109.

costituito dalla gemma pubblicata dal Raspe Tassie, VIII 352-354<sup>63</sup>, in cui Harpokrates radiato, seduto su un fiore di loto posto sulla barca solare, nel tipico gesto di portare il dito alla bocca, è adorato da due personaggi ed è circondato dallo zodiaco: al corso quotidiano del sole si unisce l'immagine del suo ciclo annuale, alla raffigurazione dell'ora della creazione primordiale si unisce l'evocazione del momento in cui ogni giorno il sole sorge sulla terra.

Tali molteplici prerogative, caratterizzanti la figura stessa del *dio-fanciullo*, sono a vario titolo espresse nelle gemme proposte in questo catalogo, in cui il dio è raffigurato sul fiore di loto<sup>64</sup>, le gambe in varie posizioni, mentre porta una mano alla bocca<sup>65</sup> e nell'altra tiene la sferza, o la frusta *nekhekh*. Il dio ha il capo radiato, sormontato dal disco solare o –più frequentemente– la corona doppia o il loto<sup>66</sup>. Spesso sul campo simboli astrali, stelle e crescenti lunari. La barca solare (o di papiro) su cui sovente poggia il fiore di loto, può essere decorata, alle due estremità, da teste di animali o da uccelli: sono animali simbolici, che ci riportano all'idea del ciclo solare e cosmico: il leone simbolo del sole a mezzo giorno; l'ariete, il sole al tramonto<sup>67</sup>... Nella gemma riprodotta da Raspe Tassie VI. 203 (*SGG I*, 39) il dio è raffigurato, insieme al Toro Apis, assiso su una barca ornata da una testa di leone ed una di ariete.

Frequente è la presenza di animali, che circondano il dio, suddivisi in triadi, per lo più scarabei, falchi, arieti, serpi, coccodrilli e ibis<sup>68</sup>; ovvero la presenza di personaggi in atto di adorazione, cinocefali, ibiocefali o babbuini. Nella gemma tramandataci da Menestrier, *Cod.Vat.Lat.10545 f.1*<sup>69</sup>, inoltre, al posto di Harpokrates, troviamo un personaggio leontocefalo, seduto sul loto, ed intorno una serie vocalica.

<sup>63</sup> Cfr. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.108.

<sup>64</sup> Il fiore di loto è raffigurato talvolta con due o più boccioli (o, in un caso, spighe). In alcuni casi poggia su un animale. Per l'interpretazione del numero dei boccioli, si veda DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p. 109.

<sup>65</sup> Solo in due casi non porta il dito alla bocca: in una gemma (De la Chausse 33 = *SGG I*, 7) in cui tiene la sferza con le due mani; in un'altra (Spon XXI = *SGG I*, 15) in cui ha nelle mani la sferza ed il caduceo.

<sup>66</sup> Può anche avere diverso copricapo: *SGG I*, 12; 6; 16; 32; 18.

<sup>67</sup> MASTROCINQUE, *Studi*, p.64: "Leone Ariete: si tratta di due denominazioni del dio Sole derivate dalle forme che il dio sole assume nel suo corso celeste a mezzogiorno ed al tramonto...".

<sup>68</sup> Si veda ad esempio la gemma del *Cabinet de Médailles*, già pubblicata da Caylus, *Rec. d'antiquités*, III, tav. X.2 (nel catalogo): in essa appare Harpokrates sulla barca di papiro, con il dito alla bocca, la frusta *nekhekh*, sul capo il disco solare. Intorno triadi di animali: scarabei, falchi, capridi, coccodrilli e serpenti. Si può ipotizzare qui – come nelle gemme affini – che tali amuleti avessero un valore apotropico: cfr. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p. 108. A.BARB, *Delatte-Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964, in *Gnomon* 41, 1969, pp.303-305, parla, invece, di animali che simboleggiano la sfera cosmica, l'aria, l'acqua, la terra.

<sup>69</sup> *SGG I*, 25.

In alcuni casi, infine, il dio appare seduto su un animale. È il caso, ad esempio, di un lapislazzulo tramandatoci da Spon, tav. XVII (SGG I, 23), in cui il dio cavalca un'oca, secondo una iconografia già presente nelle monete alessandrine<sup>70</sup>, ovvero della gemma riportata in impronta da Chiflet, tav. 40 (SGG I, 40), in cui è il fiore di loto ad essere sostenuto da un animale, un leone, con intorno l'iscrizione magica Αβρασαξειριμ.

In ultimo, è da considerare che il dio appare in qualche caso raffigurato insieme ad altre divinità dalle particolari prerogative magiche, incise sull'altro lato delle gemme: si tratta di Bes, del Gallo Anguipede o di Ecate<sup>71</sup>.

Per quel che riguarda le iscrizioni magiche, nelle gemme con *il fanciullo sul fiore di loto* compaiono serie di vocali, *characteres*, i nomi Ιαω Καβαωθ Αβρασαξ, Αδοναι, Ιαωηε, Μιχαηλ che ci riportano ad ambito giudaico, le *voces* Αβλαναθαναλβα, Σεμεσειλαμφ, o infine lunghe formule incise su un intero lato della gemma<sup>72</sup>.

Da quanto si evince dall'analisi dell'iconografia quale ci appare dalle gemme magiche, possiamo concludere che questo dio, che rappresentava per gli egiziani il figlio di Isis ed Osiris ed insieme il sole che emerge dal *noun*, *l'Abisso* primordiale, diviene nell'immaginario magico del mondo tardo-antico "la forma panteistica di un dio-fanciullo"<sup>73</sup>, grazie ad una tendenza sincretistica che rende possibile, da un lato, l'uso simultaneo – nell'iconografia del dio – di attributi greci ed egiziani insieme, dall'altro una *reinterpretatio* che fa di Harpocrates il dio protettore della fecondità umana, animale e cosmica. La particolare prerogativa magica di Harpocrates, pertanto – come verrà più ampiamente esplicitato nel successivo paragrafo a cura di C. Sfamini – può essere ritrovata nelle sue particolari valenze cosmiche e solari, in quanto egli costituisce "the primordial god, the creator of the cosmos, the god of sky, the sailor who dominates the rudder and controls it, the saviour who protects and cures all bane of wild beast, insects, evil animals, reptiles, and the evil eye, the young god whom the world expecting. He is the god was amalgamated with the Greek and Roman gods, whith the Jewish archangels and Christ"<sup>74</sup>.

M.M.

<sup>70</sup> G.DATTARI, *Numi Augg. Alexandrini*, Bologna 1901, vol. II; cfr. B.VAN DE WALLE, J.VERGOTE, *Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon*, in *Chr.d'Ég.* 35, 1943, p.81.

<sup>71</sup> In Raspe, VIII 353-354, sul rovescio, troviamo inoltre un personaggio, con *ankh* sul capo ed iscrizione intorno.

<sup>72</sup> Tra esse è interessante menzionare l'iscrizione della gemma riportata da ECKHEL, *Choix des pierres gravées du Cabinet Impérial*, tav. 30, in cui si legge: Μέγας Ἔσρος Ἀπόλλων Ἄρπο(κ)ράτης εὐίλατος τῷ φοροῦντι. Cfr. BONNER, *SMA*, pp. 46-47.

<sup>73</sup> BONNER, *SMA*, p. 140-147.

<sup>74</sup> EI-KHACHAB, *Some Gem-Amulets*, p.143.

## § 2: “Il fanciullo sul fiore di loto”: problemi interpretativi

Definito da C.Bonner come “the young sun” e identificato con Harpokrates<sup>75</sup>, il “fanciullo sul loto” delle gemme magiche riproduce una iconografia egiziana ben nota, riferibile a molteplici divinità dalle caratteristiche solari<sup>76</sup>. Per questo motivo, quindi, secondo A.Delatte e Ph.Derchain, non è opportuno associare questa raffigurazione in maniera esclusiva ad Harpokrates, ma considerarla piuttosto un simbolo del sole nascente<sup>77</sup>. È noto infatti il mito hermopolitano in cui si narra la nascita del sole da un fiore di loto apparso sulla collina emersa dal chaos primordiale<sup>78</sup>. Il soggetto ebbe un’ampia diffusione soprattutto a partire dal tardo periodo dinastico ed è attestato anche in altri ambiti figurativi<sup>79</sup>.

Ogni elemento della raffigurazione possiede un valore simbolico: il fanciullo è il sole che nasce; il loto, per la sua caratteristica di chiudere le foglie durante la notte e di immergersi profondamente nell’acqua da cui fuoriesce soltanto alle prime luci dell’alba, simboleggia la nascita quotidiana del sole e il rinnovarsi della vita<sup>80</sup>; la barca rappresenta il corso del sole<sup>81</sup> e il loto posto sulla barca sollevata da una divinità identificabile come Noun suggerisce il sorgere quotidiano del sole<sup>82</sup>; i cynocefali in adorazione del giovane dio sono gli otto dei di Hermopolis<sup>83</sup>, mentre il personaggio dalla testa di ibis è identificabile con Thoth<sup>84</sup>.

<sup>75</sup> BONNER, SMA, p.140. Per un’analisi del soggetto, uno studio delle sue origini e delle valenze simboliche assunte in ambito magico, si vedano in particolare BONNER, SMA, pp.140-147, DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, Paris 1964, pp.106-125 e A.M.El-KHACHAB, *Some Gem-Amulets depicting Harpokrates seated on a Lotus Flower*, in *JEA* 57, 1971, pp.132-145.

<sup>76</sup> La raffigurazione è attestata nei testi delle piramidi (Pyr. 249, ca. 2500 a.C.) e nel *Libro dei Morti*, cap.15. In questa forma sono rappresentati, ad esempio, Mandoulis di Kalabcha, Harsomtous di Dendara, Harsaphès d’Herakleopolis e naturalmente Rê - Harakhty: S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *Naissance du monde selon l’Égypte ancienne*, in *Naissance du monde* (Sources Orientales I), 1959, p.34; si veda anche S.MORENZ, J. SCHUBERT, *Der Gott auf der Blume*, Ascona 1954, pp.42-50.

<sup>77</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.106-109.

<sup>78</sup> SAUNERON, YOYOTTE, *Naissance du monde*, pp.54-59.

<sup>79</sup> MORENZ, SCHUBERT, *Der Gott auf der Blume*, pp.68-72. La seconda parte dell’opera è interamente dedicata all’India, dove il fiore di loto possedeva un preciso significato simbolico. Cfr. anche El-KHACHAB, *Some Gem-Amulets*, p.142.

<sup>80</sup> El-KHACHAB, *Some Gem-Amulets*, pp.136-138.

<sup>81</sup> Il Libro dei morti registra due barche del sole, la M’andjet o barca diurna utilizzata da Rê nel suo viaggio da oriente ad occidente (cap.15, cap.38 A) e la Mesketet o barca notturna, utilizzata per il cammino inverso (capp.53, 77, 97).

<sup>82</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.107 e nn.155-156. Il soggetto non compare nelle raccolte antiquarie.

<sup>83</sup> A.DELATTE, *Une représentation de l’adoration du soleil levant dans le temple de Psammétique Ier à Elkab*, in *Chr.d’Eg.* 37, 1962, pp.265-266.

<sup>84</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.107. Lo stesso cinocefalo era un simbolo di Thoth. Per Thoth si veda anche la relativa parte di questa silloge.



La raffigurazione del soggetto sulle gemme magiche possiede i caratteri dell'iconografia faraonica: l'attributo principale è costituito dalla frusta *nekhekh*, il loto si poggia su una barca solare alle cui estremità sono spesso raffigurati dei falchi, il dio è adorato da uno o più cinocefali itifallici<sup>85</sup>. A questi elementi si aggiungono pochi attributi greci come la cornucopia, generalmente associata al personaggio nella sua forma ellenizzata.

Occorre quindi verificare se tale schema iconografico abbia mantenuto sulle gemme, insieme agli antichi caratteri, anche il significato originario, oppure se sia stato investito di nuove connotazioni. Sebbene il soggetto egiziano si sia prestato a raffigurare molteplici divinità solari, l'attribuzione del nome di Harpokrates al personaggio presente sulle gemme magiche può tuttavia essere accettata senza particolari difficoltà: agli occhi di Greci e Romani, infatti, il fanciullo "col dito alla bocca"<sup>86</sup> doveva senza dubbio rappresentare la figura centrale della "triade" alessandrina, il figlio di Isis e Sarapis<sup>87</sup>. La tipologia "del fanciullo sul loto" risulta quindi essere la più utilizzata per la raffigurazione del dio sulle gemme magiche. Il tipo ellenizzato dell'Harpokrates fanciullo con cornucopia<sup>88</sup>, infatti, oltre ad essere meno rappresentato, non è sempre accompagnato da iscrizioni che permettano di qualificarlo in senso magico; pochi sono gli altri tipi attestati<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> D. WORTMANN, *Kosmogonie und Nilflut*, in *BJ* 166, 1966, pp.68-70. Gemme con tali raffigurazioni sono presenti nelle principali collezioni museali moderne. Si vedano, a titolo esemplificativo: *AGDS* I, 3, p.120, n.2096, taf.279; *AGDS* IV, p.308, n.1699, tav.223; ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antike Gemmen*, pp.158-160, nn.2194-2199, tavv.93-95.

<sup>86</sup> In questa sede non è possibile affrontare l'annosa questione relativa all'interpretazione del gesto di Harpokrates spiegato dagli autori romani (Plut., *De Is. et Os.*, 19; Varro, *L.L.* V.10; Ov., *Met.*, IX.692) come un gesto infantile, destinato ad indicare il silenzio. In realtà, nel mondo egiziano il gesto denotava semplicemente l'infanzia o significava, "mangia" o parla", mentre il silenzio veniva indicato portando tutta la mano alla bocca (El-KHACHAB, *Some Gem-Amulets*, p.133). Secondo E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman period*, New York 1953, II, p.272, il gesto indicherebbe che il dio è ἀυτοφύης, cioè "self-nourished".

<sup>87</sup> V. TRAN TAM TINH, *État des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et Sunnaoi Theoi*, in *ANRW* II 17. 3, 1984, pp.1730-1733; si veda, in particolare, la nota 93, p.1732 con riferimenti bibliografici a terracotte, bronzi e rilievi di epoca ellenistica - romana che riproducono il soggetto. Si veda anche R. MERKELBACH, *Isis Regina - Zeus Sarapis*, Stuttgart und Leipzig 1996, pp.87-93, in part. p.92.

<sup>88</sup> La cornucopia è un chiaro simbolo di fertilità che permette di collocare il dio «parmi les divinités de la prospérité» (V. TRAN TAM TINH, B. JAGER, S. POULIN, s.v. *Harpokrates*, in *LIMC*, p.444. Cat. nn.23-105).

<sup>89</sup> Per altri tipi di Harpokrates, si veda BONNER, *SMA*, pp.144-145. In particolare, il tipo di Harpokrates sull'oca (J. SPON, *Miscellanea eruditae antiquitatis*, Venezia 1679, fig.XVIII = *SGG* I, 23), richiamerebbe la nota relazione del dio con Eros, attestata in altri esemplari dalla presenza delle ali sulle spalle del dio (BUONARROTI, *Gemme antiche*, p.8), o dalle associazioni con i tipi di Aphrodite Anadiomene o di Ares e Aphrodite (BONNER, *SMA*, p.144).

Per quanto riguarda la funzione da attribuire agli amuleti, secondo alcuni studiosi, le triadi di animali<sup>90</sup> presenti sulle gemme assicurerebbero al soggetto un valore apotropaico: il dio, in maniera analoga alle raffigurazioni di Horus sui coccodrilli, offrirebbe protezione contro gli animali nocivi e pericolosi per l'uomo<sup>91</sup>. Per C. Bonner, invece, questi animali sarebbero in atteggiamento di adorazione<sup>92</sup>. In effetti la scena sembra l'illustrazione dell'inno contenuto nel *PGM XIII*<sup>93</sup> dove il sole nascente è adorato dagli animali sacri, ciascuno dei quali si esprime nel proprio linguaggio: «Io ti invoco, signore, con il linguaggio degli uccelli (ὄρνεο-γλυφιστί): ARAI; in geroglifico: LAILAM; in ebraico: ANOCH BIA-THIARBATH BERBIR ECHILATOUR BOUPHROUMTROM; in egiziano: ALDABAEIM; in 'babuinico': ABRASAX; in 'falconico': CHI CHI CHI CHI CHI CHI TIPH TIPH TIPH; in ieratico: MENE-PHOIPHOTH CHA CHA CHA CHA CHA CHA CHA CHA»<sup>94</sup> Il dio è rappresentato sulla barca solare: «Ora colui che appare sulla barca che sorge insieme a te è un babuino; lui ti adora nel suo specifico linguaggio dicendo "tu sei il numero dei giorni dell'anno, ABRASAX; il falco all'altra estremità della barca ti adora nel suo specifico linguaggio..."»<sup>95</sup>.

L'immagine del fanciullo sul loto, quindi, andrebbe intesa come la rappresentazione di un dio creatore del cosmo, legato all'idea della rinascita di cui è simbolo lo stesso fiore di loto: tale immagine nel repertorio magico si sarebbe rivelata particolarmente idonea per benedizioni ed incantesimi, al fine di proteggere gli uomini da tutti i mali<sup>96</sup>. L'idea di fecondità e di fertilità sarebbe espressa, inoltre, da alcune raffigurazioni

<sup>90</sup> SPON, *Miscellanea*, fig. XXVIII. Cfr. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.116-120, nn.148-154.

<sup>91</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.108. In alcuni esemplari, tuttavia, è presente una triade di scarabei, animali che non hanno mai avuto una connotazione negativa. Per spiegare questa incongruenza, A. Delatte e Ph. Derchain ipotizzano un errore dell'incisore che non avrebbe riconosciuto l'immagine delle tartarughe, ignote all'iconografia gemmaria, ma presenti, insieme ad altri rettili, nella raffigurazione del "Bes Pantheos" della stele Metternich (per il valore apotropaico delle stele di Horus e sulla Stele Metternich in particolare, si veda le pp.228-229 di questa Sylloge). WORTMANN, *Kosmogonie*, pp.73-75, non rileva invece nessuna incongruenza: scarabei e falchi sarebbero animali positivi, simboli solari; gli altri invece rappresenterebbero le forze del male sconfitte dal dio.

<sup>92</sup> BONNER, *SMA*, p.140. Anche M. SMITH, recensione a DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, in *AJA* 71, 1967, p.418, nota come gli animali che circondano il dio non possiedono alcun carattere ostile. Le triadi di animali sono associate anche a Chnoumis (BONNER, *SMA*, n.363 e C. BONNER, *A Miscellany of Engraved Stones*, in *Hesperia* 23, 1954, pp.138-157, nn. 65-67).

<sup>93</sup> M.SMITH, *The Eighth Book of Moses and How It Grew (PLeid. J 395)*, in *Atti del XVII Congresso internazionale di papirologia* (Napoli: Centro Internazionale per lo studio di papiri ercolanesi, 1984), pp.683-693.

<sup>94</sup> *PGM XIII*, 77- 88 = BETZ, *The Greek Magical Papyri*, p.174 ss.

<sup>95</sup> *PGM XIII*, 152-156= BETZ, *The Greek Magical Papyri*, p.174 ss.

<sup>96</sup> EI-KHACHAB, *Some Gems-Amulets*, p.143.

dello stesso Harpokrates itifallico come il cinocefalo che spesso lo accompagna<sup>97</sup>. Occorre ancora osservare come nelle gemme il carattere solare del soggetto venga ulteriormente accentuato: Harpokrates ha spesso il capo radiato<sup>98</sup>, è accompagnato da simboli astrali (sole e crescente lunare)<sup>99</sup>, il fiore di loto poggia su un leone<sup>100</sup> o addirittura il fanciullo sul loto è sostituito da un leontocefalo<sup>101</sup>. Le iscrizioni presenti, inoltre, concorrono a confermare le connotazioni solari del soggetto<sup>102</sup>.

Nei papiri magici si fa riferimento a questa raffigurazione: nel *PGM II*, è presente un inno rivolto inizialmente a divinità greche, quali Apollo, Helios, Zeus; una seconda parte, invece, invoca «tu che sei potente nel cielo, che hai il potere da te stesso, a cui è soggetta tutta la natura...tu che siedi sul loto e che illumini tutto il mondo abitato; tu che hai creato i vari esseri che vivono sulla terra, tu che hai l'uccello sacro sul tuo vestito nelle parti orientali del Mar Rosso, così come hai in quelle settentrionali l'immagine di un fanciullo seduto sul loto. O tu che sorgi, tu dai molti nomi...»<sup>103</sup>. Il dio solare assume poi l'aspetto di un falco, di un cocodrillo e di un dragone alato ed è invocato con una lista di nomi tra cui si riconoscono Zas<sup>104</sup>, Adonai, Sabaoth<sup>105</sup>; viene poi ribadito «tu che sorgi come un fanciullo»<sup>106</sup>. In altri papiri sono descritte le trasformazioni del dio solare ora per ora<sup>107</sup>.

<sup>97</sup> H. ABDEL AZIZ, *Itifallic Harpocrates in Graeco-Egyptian Magic*, in *Alessandria e il mondo ellenistico-romano, Atti del II Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Alessandria 23-27 Novembre 1992*, Roma 1995, pp.9-11.

<sup>98</sup> Per la ben nota assimilazione ad Helios: A.CAPELLO, *Prodromus iconicus*, Venezia 1702, nn.22, 77 = *SGG I*, 33; J.CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, Antwerpiae 1657, tav.XIV, 59; tav.IX, n.35 = *SGG I*, 13, 35; SPON, *Miscellanea*, XXIX = *SGG I*, 18; R.E.RASPE, *A Descriptive Catalogue of a General Collection of Ancient and Modern Engraved Gems*, London 1791, pl.VIII, 351 = *SGG I*, 36 e 353-354.

<sup>99</sup> CAPELLO, *Prodromus iconicus*, nn. 22, 62; CHIFLET, *Abrasax*, tav.XIV, 59; tav. IX, 35; PASSERI, GORI, *Thesaurus Gemmarum*, XXVIII: SPON, *Miscellanea*, fig. XXIII; A.KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, Roma 1654, II, p.463, fig.12; RASPE, *A Descriptive Catalogue*, pl.VIII, 351 = *SGG I*, 33, 37, 35, 31, 16, 24, 36.

<sup>100</sup> KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.463, fig.12 = *SGG I*, 24. Cfr. A. DELATTE, *Études sur la magie grecque*, in *Le Musée Belge* 1914, pp.43-46, nn.11-12.

<sup>101</sup> SPON, *Miscellanea*, fig. XXV = *SGG I*, 25. Per il carattere solare del leontocefalo si vedano le pp.262-263 di questa Sylloge.

<sup>102</sup> Per l'esame di alcune delle iscrizioni che accompagnano questa raffigurazione, si vedano, BONNER, *SMA*, pp.141-145; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.110-123. Le *voces magicae* più frequenti nei cataloghi antiquari sono Αβλαναθαναλβα, Σεμεσειλαμψ Βαιχωωωχ, insieme ai nomi Ιαω ΚαβαωΘ Αβρασαξ Αδωνα Μιχαηλ.

<sup>103</sup> *PGM II*, 101-107 = H.D.BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, London 1992, p.16.

<sup>104</sup> Secondo BETZ, *The Greek Magical Papyri*, p.16, nota 33, si tratterebbe di un'antica forma di Zeus.

<sup>105</sup> *PGM II*, 108-121 = BETZ, *The Greek Magical Papyri*, p.16.

<sup>106</sup> *Ib.* 120.

<sup>107</sup> *PGM III*, 494-530 = BETZ, *The Greek Magical Papyri*, pp.31-32 e *PGM IV*, 1596-1715 = BETZ, *The Greek Magical Papyri*, pp.68-69. Alla fine dell'incantesimo: «ἐὰν τελῆς λέγει· εἰς Ζεὺς Σάραπις».

Il soggetto del fanciullo sul loto, con la sua antichissima simbologia solare, ha costituito, quindi, nelle speculazioni magico - religiose di epoca tardo antica una significativa espressione di un fenomeno di "sincretismo", con tendenze enoteistiche<sup>108</sup>. Tale fenomeno è attestato da varie fonti letterarie fra cui Macrobio il quale esamina in maniera sistematica gli dei del pantheon greco-romano per dimostrare che ciascuno di essi è soltanto una manifestazione del sommo dio solare<sup>109</sup>. Nei papiri magici, inoltre, ricorrono spesso associazioni di nomi di divinità appartenenti a tradizioni religiose diverse ma intese come manifestazioni di un unico e sommo potere divino che si caratterizza proprio per i suoi aspetti prevalentemente solari e cosmici<sup>110</sup>. Non è dunque un caso che anche in una gemma con la raffigurazione del fanciullo sul loto si ritrovi la formula εἷς Ζεὺς Σάραπις<sup>111</sup>, nota da fonti letterarie ed epigrafiche, come espressione di questo particolare tipo di enoteismo<sup>112</sup>. Giamblico, inoltre, ci fornisce una spiegazione filosofica della simbologia del soggetto in chiave neoplatonica: il dio immateriale, incorporeo, non generato, che trascende la materia e tutte le potenze e gli elementi cosmici - θεὸς ἄυλος καὶ ἀχώματος καὶ ἀγέννητος... ὑπερηπλωμένος τῷ κόσμῳ δυνάμεών τε καὶ στοιχείων<sup>113</sup>. Il fatto di stare seduto sul loto simboleggia una superiorità sul fango - materia, mentre il navigare su una barca rappresenta la signoria che governa il cosmo<sup>114</sup>.

In forza di questa complessa simbologia, secondo alcuni studiosi, il tipo del fanciullo sul fiore di loto si sarebbe prestato ad una *interpretatio* in chiave giudaica e persino cristiana<sup>115</sup>. Il soggetto si trova infatti frequentemente associato a *nomina sacra* e formule appartenenti alla

<sup>108</sup> Si veda W.FAETH, *Helios Megistos. Zur Synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden 1995, in part. pp.34-114 (*Der Sonnengott in den griechischen Zauberpapyri*).

<sup>109</sup> Macr. Sat. I, 17, 4. Per l'esposizione della dottrina si vedano i capp. 17- 24.

<sup>110</sup> Si veda, in particolare, H.D.BETZ, *Secrecy in the Greek Magical Papyri*, in H.G.KIPPENBERG, G.G.STROUMSA, edd., *Secrecy and Concealment, Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Numen Book Series LXV*, Leiden 1995, pp.153-76.

<sup>111</sup> CAPELLO, *Prodromus iconicus*, 22.

<sup>112</sup> Si vedano, fra gli altri, F.DUNAND, *Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine*, in F.DUNAND, P.LÉVÉQUE, edd., *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité, Colloque de Besançon, 22-23 Oct. 1973*, (EPRO 46), Leiden 1975, p.162 e p.163, nota 44; V.TRAN TAM TINH, *Etat des études iconographiques*, p.1721.

<sup>113</sup> Iamb. *De Myst.* VII., 2. Cfr. R.E.WITT, *Isis in the Greco-Roman World*, London 1971, pp.215-218; El-KHACHAB, *Some Gem-Amulets*, pp.136-137.

<sup>114</sup> Anche Plut. *De Is. et Os.* 11, 355 b e Proclo, VI, 149, 12, propongono una spiegazione del soggetto in chiave filosofica.

<sup>115</sup> Per El-KHACHAB, *Some Gem-Amulets*, p.143: «He is the god who was amalgamated with Greek and Roman gods, with the Jewish archangels and Christ; the one who had a very wide popularity...». Si veda anche WITT, *Isis*, p.218.

tradizione giudaica<sup>116</sup>. In quest'ottica interpretativa, il loto potrebbe raffigurare la menorah, l'albero della vita della tradizione ebraica che simboleggia il cosmo<sup>117</sup>, e il fanciullo essere una vera e propria rappresentazione del dio dei Giudei, Iao Sabaoth. Questi nomi, tuttavia, sono frequentemente associati anche a tutti gli altri soggetti delle gemme magiche, sì che risulta difficile accettare una simile proposta d'interpretazione. Va comunque osservato come in un esemplare ricorra la leggenda XPICTOC, mentre sul dritto c'è la figura del Buon Pastore con il nome IHCOVC<sup>118</sup>. Non si può escludere, quindi, che tale raffigurazione si sia prestata a letture differenti in ambiti diversi, ma la coesistenza di iconografie ed iscrizioni appartenenti a tradizioni religiose specifiche non permette di distinguere l'identità etnica o religiosa di fabbricanti e fruitori delle gemme magiche.

Al di là di tutte le speculazioni magico - religiose, che pure dovevano presiedere alla realizzazione di questi amuleti, è tuttavia significativo che un incantesimo d'amore contenuto in un papiro magico si chiude così: «Quando reciterai questa formula devi avere con te un anello di ferro sul quale sia stato inciso Harpokrates sul loto. Il suo nome è Abrasax»<sup>119</sup>. Il soggetto, su cui pure gravava una complessa simbologia, veniva quindi utilizzato per scopi assolutamente pratici<sup>120</sup>.

C.S.

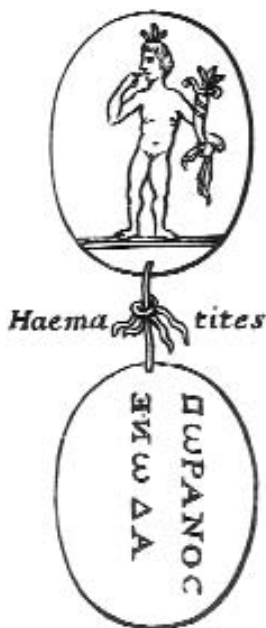
<sup>116</sup> Secondo GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, pp.270-275, infatti, dall'esame delle gemme si evincerebbe che la figura di Harpokrates fu ripetutamente identificata con il dio dei Giudei.

<sup>117</sup> M.SMITH, *The Image of God. Notes on the Hellenization of Judaism, with especial reference to Goodenough's Work on Jewish Symbols*, in M. SMITH, *Studies in the Cult of Jahwe*, (ed. J. J. D. COHEN), I, Leiden 1996, pp.147-149. Lo studioso accetta l'interpretazione fornita da GOODENOUGH, *Jewish Symbols*.

<sup>118</sup> R.GARRUCCI, *Storia dell'arte cristiana*, Prato 1880, VI, tav. 492, n.14. Cfr. H. LECLERCQ, s.v. *Astres* in *DAFL*. In un amuleto della prima età bizantina, inoltre, un soggetto tipicamente egiziano, quale "Horus sui coccodrilli" diventa un'immagine di Cristo: A.A.BARB, *Three Elusive Amulets*, in *JWCI* 27, 1964, pp.10-17.

<sup>119</sup> *PGM* LXI, 32 = BETZ, *The Greek Magical Papyri*, p.291. Confronto con gli *erotika* demotici in E.BRESCIANI, *I grandi testi magici demotici*, in A. ROCCATI, A. SILIOTTI, edd., *La Magia in Egitto ai tempi dei Faraoni, Atti del Convegno internazionale di studi, Milano 29 - 31 Ottobre 1985*, Milano 1987, p.322. Per altri riferimenti ad Harpokrates nei papiri, cfr. *PGM* II, 104 e XII, 87.

<sup>120</sup> Per Horus = Eros, cfr. DELATTE, *Études*, p.45.



1

Ed.: \*Spon, *Miscellanea*, p.16; *Recherches*, p.124; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.125; *Antiquity explained*, II, tav.41, 27; Kopp, III, p.258; IV, p.222; Matter, tav.IX, 4.

Collocazione: già nella collezione Loge.

Materiale: ematite.

D/ Harpokrates stante, frontale, con bocciolo di loto sul capo, la d. alla bocca e nella s. una cornucopia.

R/ ΩΡΑΝΟΣ

ΑΔΩΝΕ (retrogrado)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè ὁ οὐρανὸς Ἀδωναί. Cfr. l'iscrizione su una gemma raffigurante la Gorgone: ἄγιος ἄγιος κ(ύρι)ε Καβαῶθ πλήρης ὁ οὐρανός: DREXLER, in *Philologus* 1899, p.595; C.BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, p.333, n.48: μέγας ἐν οὐρανῷ. Sulla formula: E.PETERSON, *Heis Theos*, Göttingen 1926, pp.260-262.

M.M.

XXII  
Sardonix Nig.



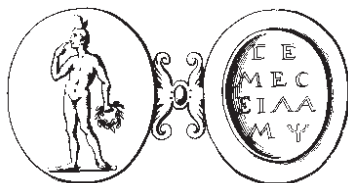
2

Ed.: \*Spon, *Miscellanea*, p.16; *Recherches*, p.124; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.125; *Antiquity explained*, II, tav.41, 25.

Materiale: sardonice nera.

D/ Harpokrates stante, frontale, con il capo radiato, porta la d. alla bocca e tiene nella s. una cornucopia, appoggiata su un pilastro.

M.M.



3

Ed.: \*Chiflet, tav.IX, 38; Gorlaeus, fig.372/3; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.159; *Antiquity explained*, II, tav.50, 35; Matter, III, tav.III, 7.

Collocazione: già nella collezione "Thomae Pagii".

Materiale: magnetite.

D/ Harpokrates stante, rivolto a s., con l'indice destro alla bocca, tiene nella s. una corona e porta sul capo il disco solare.

R/ CE

MEC

EIAA

MΨ

M.M.

159

Catalogo



4

Ed.: \*Maffei, II, tav.18; Agostini, tav.75; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.125; *Antiquity explained*, II, tav.41, 38.

Materiale: niccolo.

D/ Harpokrates stante, frontale, con il capo rivolto a d., porta l'indice d. alla bocca e tiene nella s. una cornucopia. Ha sul capo un un fiore di loto . Sotto l'esergo: una C.

M.M.



5

Ed.: Passeri, *Novus Thesaurus gemmarum*, II, tav.XXXIII.

D/ Su un piccolo esergo: Harpokrates stante, con l'indice d. alla bocca, cornucopia sul braccio s., sotto il quale c'è un bastone su cui è avvolto un serpente.

M.M.



6

Ed.: \*Maffei, II, tav.19; Passeri-Gori, *Thesaurus*, I, tav.XXV (da un'impronta del museo Gori); W.Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten*, Berlin 1914, p.60, n.85, fig.29; M. Maaskant-Kleibrink, *Catalogue of the engraved Gems in the Royal Coin Cabinet The Hague*, The Hague-Wiesbaden 1978, n.434.

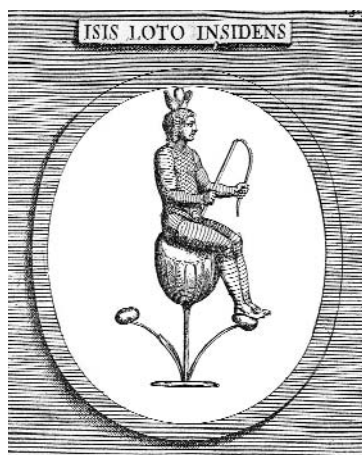
Collocazione: L'Aia, Royal Coin Cabinet, inv. 1457; il Maffei indica che si trovava nel museo del Sig. Marcantonio Sabbatini.

Materiale: agata zonata; 1,75 x 1,35 x 0,25.

D/ Harpokrates frontale con testa verso s., lunga tunica, indice d. alla bocca, bastone nella s., piccolo *kalathos* sulla testa, ai cui lati sono i pilei dei Dioscuri sormontati da stella<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> All'Ägyptisches Museum di Berlin (PHILIPP, n.88; inv.9767; dimensioni: 1,42 x 0,9 x 0,3) è conservato un calco di questa gemma in pasta vitrea. La Philipp data l'intaglio al I sec. a.C.; la MAASKANT-KLEIBRINK, tra 50 a.C. e 50 d.C.

A.M.; M.M.



Ed.: \*de La Chausse, *Romanum Museum sive thesaurus eruditae antiquitatis*, I, tav.33; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, I.2, tav.LXXII, 7; *Antiquity explained*, II, tav.38, 19; *Antiquitates Graecae et Romanae*, tav.LXXII, 7.

Collocazione: già nelle collezioni Barberini (Roma).

Materiale: gemma (cioè plasma, che, negli autori del '600-'700, designa il prasio, o, meno spesso, il diaspro verde).

D/ Harpokrates rivolto a d., seduto sul fiore di loto, col capo sormontato da bocciolo di loto, nella destra tiene la sferza la cui terminazione è afferrata con la s.

A.M.; M.M.



Ed.: \*Chiflet, tav.IX, 37; Gorlaeus, fig.374; Montfaucon,, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.158; *Antiquity explained*, II, tav.50, 28.

Collocazione: già nella collezione Th.e Cointe.

Materiale: diaspro.

D/ Harpokrates seduto sul triplice fiore di loto con la gamba d. piegata e la s. distesa, rivolto a d., porta l'indice s. alla bocca e tiene nella d. la sferza.

M.M.



Ed.: \*Capello, fig.77; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.,158; *Antiquity explained*, II, tav.50, 29.

Materiale: diaspro.

D/ Harpokrates seduto sul triplice fiore di loto, rivolto a d., il capo radiato, la gamba d. piegata, porta la s. alla bocca e tiene nella d. la sferza.

M.M.

161





10

Ed.: \*Du Molinet, p.128, tav.29.XV; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.158; *Antiquity explained*, II, tav.50, 27.

Collocazione: già nella biblioteca di S. Geneviève.

Materiale: magnetite.

D/ Harpokrates seduto sul fiore di loto, rivolto a d., le ginocchia piegate, la s. alla bocca, nella d. lo scettro, sulla testa uno *pschent* a forma di fiore di loto.

M.M.



11

Ed.: \*Capello, fig.112; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.158; *Antiquity explained*, II, tav.50, 29; Kopp, III, p.688; *AGDS, III, Kassel*, nr.150.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 91; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro verde scuro frammentario, mancante di una parte; 1,27 x 1,1 x 0,26.

D/ Harpokrates seduto sul triplice fiore di loto, rivolto a d., il capo radiato, le ginocchia piegate, porta la s. alla bocca e tiene nella d. la sfera.

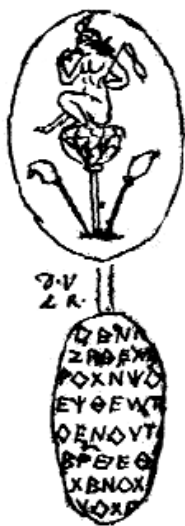
R/ [AB]ΛA

[NA]ΘANA

[Λ]BA<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il Capello erroneamente disegna rovesciata la N dell'iscrizione.

M.M.



12

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.61.

Collocazione: Firenze, Museo Archeologico Nazionale, inv. 15087.

Materiale e dimensioni: d(iaspro) v(erde); 1,73 x 1,29 x 0,24.

D/ Harpokrates nudo seduto sul fiore loto col dito alla bocca e frusta *nekheh* nella s.; sopra la testa un oggetto (disco solare o corona di tipo egiziano?).

R/ OBNI

ZPOEXT.

POXNΨO

EΨΘEΩΠ

OENOYT

BPΘEΘ

XBNOX

YOXΓ

A.M.

## 13



Ed.: \*Chiflet, tav. IX.35; Gorlaeus, figg.370-371 (da un'impronta); Cuper, c.409; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.158; *Antiquity explained*, II, tav.50, 28 (solo D/); Matter, III, tav. III, 6; Bonner, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* XX, 1951, p.340, n. 69.

Collocazione: British Museum, inv.56069; già nella collezione Philippe Chiflet; nel British Museum (Michel, *British*, n.629) c'è una corniola settecentesca ispirata dal disegno di Chiflet.

Materiale: cornalina; 3,2 x 2,5.

D/ Harpokrates seduto sul fiore di loto con due foglie, rivolto a d., con le gambe piegate, porta l'indice d. alla bocca e tiene nella s. la frusta *nekhekh*. Ha il capo radiato (12 raggi) e affiancato da una stella in alto, una a d. e una falce lunare a s. In basso a d. una lucertola.

R/ Entro un ouroboros: COYMAP  
TAABΛANA  
ΘΑΝΑΛBAA  
ΚΡΑΜΑΧΑ  
ΜΑΠΕ

Intorno, all'esterno dell'ouroboros:

ΟΕΥΕΩΒΕΕCΚΑΚΑΩΘΜ[...]ΛΑΔΩ[...]ΑCΑΕΗΙ (sotto):  
CII[.]ΩCIEC<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si riconoscono le *voces* Cαβαῶθ Μ[ιχαήλ] Ἄδω[ναί]; al D/ si riconoscono le *voces* Cουμαρτα Αβλαναθαναλβα Ακραμμαχαμαρι.

M.M.

## 14



Ed. \*Capello, fig.194; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav. 158; *Antiquity explained*, II, tav.50, 30 (ove il R/ di questa gemma è scambiato con quello di SGG, I 329); Matter, III, tav. III, 5; *AGDS, III, Kassel*, n. 149.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X1 70; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: eliotropio; 1,18 x 0,9 x 0,3.

D/ Harpokrates nudo con l'indice s. alla bocca, corona a bocciolo di loto sulla testa, frusta nella d.; è seduto sul fiore di loto.

R/ ΙΑΩC  
ΑΒΑΩΘΑ  
ΚΡΑCΑΕΞ

M.G.L.; M.M.; E.S.

163

XXI  
Iaspis Viridis



15

Ed.: \*Spon, *Miscellanea*, p.16; *Recherches*, p.124; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.125; *Antiquity explained*, II, tav.41, 23.  
Materiale: diaspro verde.

D/ Harpokrates seduto sul fiore di loto (posto su una base), rivolto a s., tiene nella d. la sferza e un caduceo nel braccio s.

M.M.

XXIII  
Iaspis



16

Ed.: \*Spon, *Miscellanea*, p.16; *Recherches*, p.124; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.125; *Antiquity explained*, II, tav.41, 26.  
Materiale: diaspro (secondo la Zwielerlein-Diehl: corniola bianca).

D/ Harpokrates seduto sul triplice fiore di loto, rivolto a s., porta la d. alla bocca e tiene nella s. la sferza. Sulla testa ha un *kalathos*. A s. una stella a sei raggi, a d. una falce lunare.

M.M.

XXVII



Iaspis Viridis



17

Ed.: \*Spon, *Miscellanea*, p.16; *Recherches*, p.124; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.125; *Antiquity explained*, II, tav.41, 30; Kopp, IV, p.315; *CIG*, IV, 7364 b; E.Zwielerlein-Diehl, *Glaspasten im Martin-von-Wagner-Museum der Universität Würzburg*, I, München 1986, tav.185, 89.

Collocazione: sconosciuta (una copia in pasta vitrea è al Museo dell'Università di Würzburg: Zierlein-Diehl, n.886; essa però è stata tratta da una cattiva copia – in “corniola bianca” – dell'originale, la quale attualmente è forse conservata a Leipzig, Museum des Kunsthandwerks).

Materiale: diaspro verde.

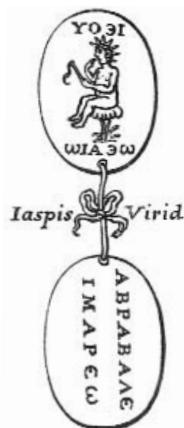
D/ Harpokrates, rivolto a d., seduto su una testa di animale rovesciata (asino?)<sup>1</sup>, porta la s. alla bocca e tiene nella d. la sferza. Ha in testa un bocciolo di loto.

R/ ICXYPON KAIAANEIKHTON ΠΙΦ<sup>2</sup>

<sup>1</sup> La testa inferiore serviva per creare un'altra figura guardando la gemma capovolta: la frusta di Harpokrates diventava la coda e le gambe diventavano le braccia sollevate, come nei diaspri verdi ZWIERLEIN-DIEHL, *Die ant. Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, III, n.2198 (proveniente dall'Egitto); MICHEL, *British*, n. 147 (dal deserto siriano), e nell'eliotropio MICHEL, *British*, n.148, nei quali, capovolgendo la gemma, si vede il babbuino con le zampe anteriori alzate, ed è possibile che anche il disegno di Spon riproducesse lo stesso tipo di gemma, forse proveniente dallo stesso ambito di incisori, i quali sottolineavano che il babbuino, cioè Thoth, si identificava con Harpokrates.

<sup>2</sup> Cioè ἰσχυρὸν καὶ ἀνίκητον Ῥιφ (“saldo e invitto, Riph”); ἰσχυρὸν, secondo il *CIG*. Riph è un nome del dio solare, come conferma l’attributo “invitto”; non è escluso che si tratti di un anagramma di Φρῆ, scritto Φρῖ. I due attributi sono probabilmente all’accusativo.

M.M.

18

Ed.: \*Spon, *Miscellanea*, p.16; *Recherches*, p.124; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.125; *Antiquity explained*, II, tav.41, 32.  
Materiale: diaspro verde.

D/ Harpokrates seduto sul triplice fiore di loto, rivolto a s., porta la d. alla bocca e tiene nella s. la sferza. Ha il capo radiato.

Sopra: YΘY Sotto: ΩEAIΩ

R/ ABPABAE

IMAPEΩ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Forse l'immagine del D/ è speculare, perché derivante da un'impronta.

M.M.

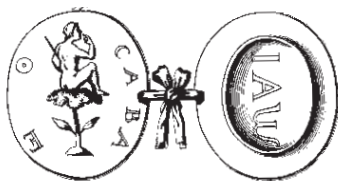
19

Ed.: \*Raspe, tav.VIII, 355; Kopp, III, p.684.

Materiale: da un'impronta.

D/ Entro una schematica barca: Harpokrates coronato da un globetto, seduto sul fiore di loto con due foglie, rivolto a d., quasi di spalle, porta l'indice della d. alla bocca e tiene nella d. la sferza. Intorno al bordo: ABANAΘANAABA

A.M.

20

Ed.: \*Chiflet, tav.X, 39; Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.462, fig.10; Gorlaeus, figg.376-377; Ebermayer, tav.XVII, 446; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.,158; *Antiquity explained*, II, tav.50, 28.

Collocazione: già nella collezione L. Pignorina.

Materiale: da un'impronta; onice, secondo lo Ebermayer.

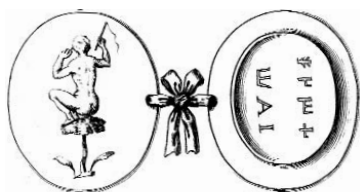
D/ Harpokrates seduto sul fiore di loto con due foglie, con le ginocchia piegate, rivolto a s., quasi di spalle, porta l'indice della s. alla bocca e tiene nella d. la sferza. Intorno: CABAΩΘ

R/ IAΩ

M.M.

165

21



Ed.: \*Chiflet, tav.X, 41; Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.463, n.13; Gorlaeus, figg.380-381; Ebermayer, tav.XVII, 447; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.158; *Antiquity explained*, II, tav.50, 28.

Collocazione: già nella collezione L. Pignoria.

Materiale: da un'impronta; agata, secondo lo Ebermayer.

D/ Harpokrates seduto sul fiore di loto con due foglie, con le ginocchia piegate, rivolto a d., quasi di spalle, porta l'indice della d. alla bocca e tiene alta nella s. la sferza.

R/ Ψ Π Π †

IAΩ

M.M.

22



Ed.: G.Cuper, *Harpocrates*, in *Utriusque Thesauri antiquitatum Romanorum Graecarumque nova supplementa congesta ab Joanne Poleno*, Venetiis 1737, pp.155-156; \*J.Eckhel, *Choix des pierres gravées du cabinet impérial des antiques*, Wien 1788, tav.XXX; J.Arnetz, *Die antiken Cameen des k.k. Münz- und Antiken-Cabinettes in Wien*, Wien 1849, tav.XVI, 10, p.29; E.von Sacken, Fr.Kenner, *Die Sammlungen des k.k. Münz- und Antiken-Cabinettes*, Wien 1866, 416/39; Kopp, IV, p.307; G.Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, Paris 1884, p.311, n.156; S.Reinach, *Pierres gravées*, Paris 1895, tav.4.30; F.Eichler-E.Kris, *Die Kameen im Kunsthistorischen Museum*, Wien 1927, pp.73-74, n.52. Cfr. *CIG* IV, 7045; Le Blant, p.89; Bonner, *SMA*, pp.47 e 168.

Collocazione: Kunsthistorisches Museum a Vienna; inv.IXa 41; già nella collezione del cardinale Granvella (morto nel 1586), poi nella raccolta di Goropius Becanus.

Materiale e dimensioni: plasma; 4,2 x 3.

D/ Cameo raffigurante Harpokrates nudo con dito in bocca, volto a d.

R/ Harpokrates sul loto con sferza; sotto: ΜΕΓΑΣ ΩΡΟΣ ΑΠΟΛΛΩΝ ΑΡΠΟΚΡΑΤΗΣ ΕΥΪΛΑΤΟΣ ΤΩ ΦΟΡΟΥΝΤΙ<sup>1</sup>



<sup>1</sup> Cioè: Μέγας Ὦρος Ἀπόλλων Ἄρπο(κ)ράτης εὐΐλατος τῷ φοροῦντι. Secondo lo Arnetz (ma probabilmente a torto), l'intaglio non è antico.

M.M.

23



Ed.: \*Spon, *Miscellanea*, p.16; *Recherches*, p.124; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.125; *Antiquity explained*, II, tav.41, 21; Kopp, IV, pp.85-7.

Materiale: lapislazuli.

D/ Harpokrates rivolto a s., seduto su un'oca, rivolta a d., con la gamba s. piegata e la d. distesa, porta l'indice della d. alla bocca e tiene nella s. la sferza. Sulla testa il disco solare.

R/ stella a sei raggi,

iscrizione: KPAT

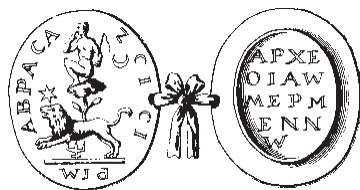
OYAΘ<sup>1</sup>

falce di luna.

<sup>1</sup> Questo nome di Harpokrates, che ritorna in altre gemme, rappresenta l'egiziano *hrd wa'ty*, "figlio unico"; cfr. BONNER, *SMA*, pp.198-199, il quale menziona anche la forma *Χράτης* di *PGM XII*, 229, che potrebbe essere una variante della medesima parola, che significa "figlio". È probabile che il disegno sia stato tratto da un'impronta.

M.M.

24



Ed.: Chiflet, tav.X, 40; \*A.Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.463, fig.12; Gorlaeus, figg.378-379; Ebermayer, tav.XVII, 449; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.158; *Antiquity explained*, II, tav.49, 4; p.230, tav. 50, 28; Matter, III, tav. III, 2. Collocazione: già nella collezione L. Pignoria.

Materiale: da un'impronta.

D/ Harpokrates seduto sul fiore di loto con due foglie, con le ginocchia piegate, rivolto a d., porta l'indice della s. alla bocca e tiene nella d. la sferza. Sotto il fiore un leone che balza verso d. A s. una falce di luna, a d. una stella a sei raggi.

Intorno: ABPACAΞCICIPIM<sup>1</sup>

R/ APXE

OIAΩ

MEPM

ENN

ω

<sup>1</sup> Non è chiaro se si tratti della nota vox CICICPΩ ("figlio dell'ariete", come forma del sole alla sera).

M.M.

167

25



Ed.: C.Menestrier, cod.Vat.lat. 10545 f.1 r; \*Spon, *Miscellanea*, p.16; *Recherches*, p.124; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.125; *Antiquity explained*, II, tav.41, 28; Kopp, IV, p.164  
Materiale: sarda.

D/ Entro un *ouroboros*: Harpokrates leontocefalo seduto su un fiore di loto, con il corpo rivolto a d. ed il viso a s., porta sul capo un coronamento probabilmente a forma di bocciolo di loto, tiene nella d. la sferza e nella s. la testa di Selene coronata da falce lunare. Tre uccelli, probabilmente falchi, a d. e tre a s. Sopra: ΑΕΗΙΟΥΩ; in basso: ΟΤ ΙΗΛ.

M.M.

26



Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.8 r.  
Materiale: magnetite.

Collocazione: già nella collezione di Antonio Sellaro.  
D/ Al centro della barca solare: Harpokrates seduto verso s. sul fiore di loto con alto stelo; ha il capo coronato, la d. alla bocca e la frusta *nekhekh* nella s. Sulla prua, davanti a lui: cinocefalo accovacciato con globo sulla testa. A poppa: falco rivolto al centro. In alto: ΑΜ ΤΑ

ΧΩΙ ΔΥ ΑΛΙΜΑ  
ΕΕ ΧΑ ΜΑΝ Α  
ΦΩ ΦΜΥ

A d.: ΧΑΛ  
ΙΑ  
ΙΧΚ

Sotto: ΑΛΙΔΔΕΚΗΔΑΙΩΤΑΝ  
ΗΩΛΙΖΑΚΑΩΟΑΙΣ  
ΚΥΟΥΟΥΞΓΡΑΖ

R/ A s.: togato con *pilos* in testa e bipenne nella d. verso il quale si rivolge con mani levate avanzando verso s. un personaggio con testa di asino o cane e chitone cinto ai fianchi. Sotto il togato: Η<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Non è escluso che anche nel disegno di questa gemma sia intervenuta la fantasia del Ligorio, specie nell'abbinamento del rovescio, forse influenzato dal racconto tacitano della fase finale della guerra tra Vitellio e Vespasiano, quando il giovane Domiziano si salvò travestendosi da Anubis. Il disegno del D/ pare proprio derivato da una gemma antica.

A.M.

27



Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.8 r.  
Materiale: diaspro verde scuro.

Collocazione: già nella collezione di Achille Masaro.

D/ Sulla barca solare: Harpokrates seduto verso s. sul fiore di loto con alto stelo e due foglie; ha il capo coronato, la d. alla bocca e la frusta *nekhekh* nella s. Sulla prua e sulla poppa: due serpenti dalla testa leonina con lingua estroflessa e corpo avvolto in strette spire. In alto: ΙΑ Ω ΑΙ al centro, ai lati del loto: CΑ ΒΑ / Ω Θ

R/ ΑΒΡΑCΑΞ  
ΑΒΑΑΝ ΑΘΑΝ  
ΑΑΧΑCΕCΕΝΓΕΝ  
ΒΑΡΦΑΡΑΝΤ  
ΗC<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè: Αβρασαξ Αβλαναθαναλβα Cεεενγενβαρφαρανγηc. L'iscrizione sembra certamente antica, ma l'iconografia dei due serpenti dalla testa di leonessa o di leoncino a fianco di Harpokrates desta molte perplessità, poiché potrebbe trattarsi di una fantasiosa aggiunta del Ligorio alla barca solare, anche se la gemma seguente mostra effettivamente due serpenti a fianco del dio.

A.M.

28



Ed. \*Caylus, I, 1761, pp.43-44; tav.XIV, 5; Raponi, tav.71, 8.

Materiale e dimensioni: ematite; 1,9 x 1,4 ca.

D/ Su un esergo: Harpokrates nudo seduto sul triplice fiore loto, volto a d., con l'indice s. alla bocca e braccio d. piegato dietro la schiena, dalla quale spunta la frusta *nekhekh*; ai lati lo fiancheggiano due grandi *uraei* dalla testa crestata, dietro i quali sono un segno quadrilatero a s. e un asta desinente con un segno IV a d.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Su questo schema iconografico cfr. V.TRAN TAM TINH, *Sérapis debout*, Leiden 1983, pp.179-180, figg.140-142.

A.M.

29



Ed.: \*Spon, *Miscellanea*, p.16; *Recherches*, p.124; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.125; *Antiquity explained*, II, tav.41, 31.  
Materiale: sarda rotta nella parte superiore e nella inferiore, scheggiata a s.  
D/ Harpokrates seduto sul triplice fiore di loto posto sulla barca solare, rivolto a d., porta la s. alla bocca e tiene nella d. la sferza. Tutto intorno triadi di animali: in alto uccelli per parte, in basso pecore. Intorno al dio: Ε ΚΠ ΥΑΔΔΥΝΕ

M.M.

169



30



Ed.: \*Caylus, III, (1759), p.44 e tav.X, 2; Kopp, III, p.616; E.Ledrain, in *Gazette Archéologique* 4, 1878, p.37.  
Collocazione: già a Parigi, Cabinet des Médailles.  
Materiale e dimensioni: “agata nera”<sup>1</sup>; 2,2 x 1,7 ca.  
D/ Al centro Harpokrates nudo con ginocchia piegate, sopra la barca di papiro, con la d. nel gesto del silenzio e la frusta nekhekh nella s.; una stella davanti; intorno triadi di animali: in alto gli scarabei, a s. i falchi, a d. i capridi, in basso i coccodrilli e i serpenti.

<sup>1</sup> La definizione è forse erronea, ma il colore è pur sempre un dato interessante; l’intaglio è molto simile alle tre ematiti MICHEL, *British*, nn.126-128 e al diaspro rosso-bruno PHILIPP, n.104. È difficile riconoscere l’intaglio nelle tre descrizioni di Chabouillet, *Description général des camées, pierres gravées...de la Bibliothèque Impériale*, nn.2196-2198.

A.M.

31

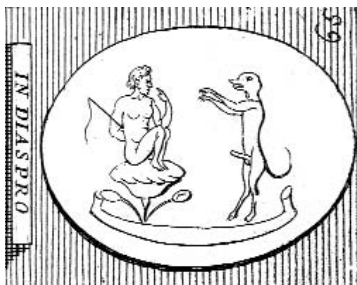


Ed.: Passeri-Gori, fig.XXVIII.  
Collocazione: già nella collezione del marchese Feroni.  
Materiale: sarda.  
D/ Harpokrates seduto sul fiore di loto, rivolto a s., tiene nella s. la frusta nekhekh e porta l’indice d. alla bocca. Davanti a lui un quadrupede<sup>1</sup> eretto sulle zampe posteriori è rivolto verso Harpokrates con le zampe anteriori in atto di adorazione; sulla testa ha un globo. In alto al centro un astro.

<sup>1</sup>Apparentemente un cane o lupo, ma probabilmente si tratta di un fraintendimento dell’iconografica del cinocefalo. Non è escluso che l’intaglio sia moderno.

A.M.

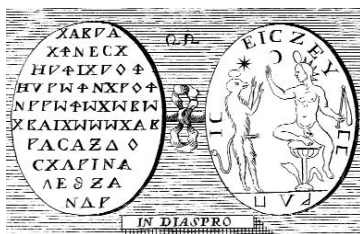
32



Ed.: \*Capello, fig.59; Montfaucon, *L’antiquité expliquée*, II.2, tav.158; *Antiquity explained*, p.230, tav.50, 29; AGDS, III, Kassel, n.147.  
Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 44; già nella collezione Capello (Venezia).  
Materiale e dimensioni: diaspro verde; 1,49 x 1,17 x 0,31.  
D/ Harpokrates seduto sul triplice fiore di loto posto sulla barca solare, rivolto a d., con un coronamento sul capo, le gambe piegate, porta la s. alla bocca e tiene nella d. la frusta nekhekh. Di fronte a lui un cinocefalo itifallico in adorazione, col capo coronato da un disco.

M.M.

33



Ed.: \*Capello, fig.22; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II,2, tav.153; *Antiquity explained*, II, tav.50, 1; Kopp, IV, pp.266-267; Matter, III, tav. III, 4; Th.Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, Leipzig 1921, § 778, fig.16; Zazoff, *Gemmen in Kassel*, n.52; Id., *Staatl.Kunstsamml.Kassel*, n.52; A.A.Barb, *Gnostische gemme*, in *EAA*, III, p.971, fig.1234; *AGDS, III, Kassel*, nr.148; Zazoff, *Die antiken Gemmen*, München 1984, tav.113.57; *LIMC*, IV, s.v.*Harpokrates*, n.240 a.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen; inv. Völkel X 14; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro verde-rosso; 2,28 x 1,7 x 0,34. D/ Babbuino itifallico, la cui testa è sormontata da un globo (la luna), in atto di adorare Harpokrates, la cui testa è pure sormontata da un globo (il sole), seduto sul loto. In alto: stella e falce lunare. Intorno: EICZEYCCAPAPIC.

R/ XABP  
 AXΦNEC  
 XHPΦIXP  
 O{ΦNYPΩΦ  
 ΩXPO}ΦNYP  
 ΩΦΩXΩBΩX  
 BAIXΩΩΩXA  
 BPACAΞΔOC  
 XAPINAAE  
 ΞANΔPΩ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Al D/: εἶς Ζεὺς Κάραπις. Al R/: χαβραχ φνεσχηρ φιχρο φνυρω φωχω βωχ βαινχωωωχ Αβρασαξ. Si tratta di *voces* con valore numerico equivalente a 9999 e 3663; cfr.Introduzione. L'iscrizione si chiude con la richiesta δὸς χάριν Ἀλεξάνδρω. Il disegno del Capello è poco preciso nell'iscrizione.

G.B.; M.M.

34



Amethystus.

Ed.: \*Spon, *Miscellanea*, p.16; *Recherches*, p.124; Montfaucon, *L'anquité expliquée*, II,2, tav.125; *Antiquity explained*, II, tav.41, 23; Kopp, IV, p.28

Materiale: amethystus<sup>1</sup>.

D/ Harpokrates seduto su un fiore di loto posto sulla barca solare, rivolto a s., porta l'indice della s. alla bocca e tiene alta nella d. la sferza. Alle estremità della barca due animali, a s. un falco, a s. un cinocefalo.

171

R/ AMOY  
PHIPEIA  
HPHAIPE  
ABPEIPEB  
OYBIOY  
ΩΔ<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cioè ametista, poiché Spon la distingue dall'*haematites*.

<sup>2</sup> L'iscrizione è retrograda, probabilmente perché il disegno è tratto da un'impronta. Αμουρη è una *vox* che accompagna spesso Thoth cinocefalo; forse ΠPE rappresenta una variante del nome di Rê, mentre non è escluso che le ultime due lettere rappresentino il nome di Hor(us), poiché non è infrequente la confusione grafica tra la Δ e la P.

M.M.

35



Ed.: \*Chiflet, tav.XIV, 59; Gorlaeus, fig.402; Cuper, c.412; Kopp, IV, pp.82-3.

Collocazione: già nella collezione dell'arciduca d'Austria Leopold Wilhelm.

Materiale: magnetite.

D/ Harpokrates seduto su un fiore di loto posto sulla barca di papiri, con le ginocchia piegate, rivolto a s. e con il capo radiato, porta l'indice della d. alla bocca e tiene nella s. la sferza. Di fronte a lui una mezzaluna, dietro una stella a otto raggi. Sulla prua della barca un cinocefalo adorante e sulla poppa un falco.

M.M.

36



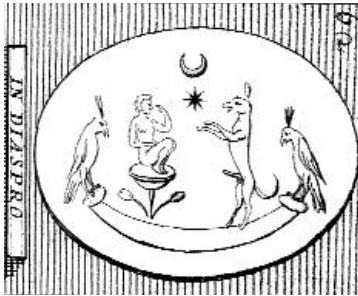
Ed.: Raspe, tav.VIII, 351.

Materiale: da un'impronta.

D/ Harpokrates seduto su un fiore di loto posto sulla barca di papiri, con le ginocchia piegate, rivolto a d. e con il capo radiato, porta l'indice della d. alla bocca e tiene nella s. la sferza. Di fronte a lui una mezzaluna, dietro una stella a sei raggi. Sulla prua della barca un cinocefalo adorante e sulla poppa un falco.

A.M.

37



Ed.: \*Capello, fig.62; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.158; *Antiquity explained*, II, tav.50, 29; *AGDS, III, Kassel*, n.146. Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 47; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro verde; 1,59 x 1,27 x 0,22.

D/ Harpokrates seduto sul triplice fiore di loto posto sulla barca solare, rivolto a d., con un disco solare sul capo, le gambe piegate, porta la s. alla bocca. Di fronte a lui un cinocefalo itifallico in adorazione, col capo coronato da un disco.

Tra i due: una mezzaluna (realizzata come una Pi greca rovesciata) ed una stella. Alle estremità della barca due falchi col capo coronato.

M.M.

38



Ed.: \*R.Pococke, *Beschreibung des Morgenlandes und einiger anderer Länder*, I, Erlangen 1753, tav.65; Kopp, IV, p.176 (il R/). Provenienza: dall'Egitto.

Dimensioni: 1,8 x 1,15.

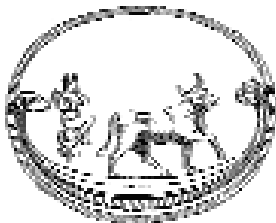
D/ Harpokrates seduto quasi di spalle verso s. sulla barca solare, con l'indice s. alla bocca e la sferza nella d.; sul capo ha una corona con 5 grandi raggi; davanti a lui, a prua: un uccello volto a d.; a poppa un altro uccello volto a s. In basso Noun a testa di animale, seduto di spalle, sostiene la barca con le braccia aperte.

R/ CAAB  
ANAXA  
MKPH<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cattiva grafia di Καλβαναχαμβρη = "cuore vivente del Sole".

A.M.

39



Ed.: Raspe, tav.VI, 203.

Collocazione: Biblioteca Vaticana, inv. IV 157; già nel Museum Borgianum di Velletri.

Materiale: diaspro verde molto scuro<sup>1</sup>.

D/ Entro un bordo zigrinato: la barca solare con testa di leone, volta all'interno, a prua, testa di ariete, volta all'interno, a poppa, presso la quale Harpokrates sta seduto sul loto, volto a d., con

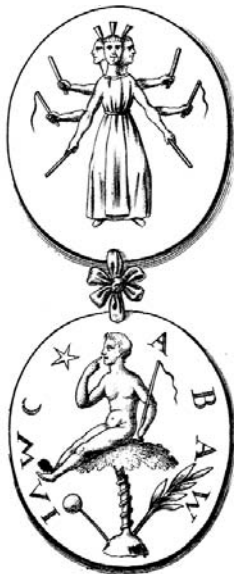
173

la s. alla bocca e frusta *nekhek* nella d.; davanti a lui, al centro della barca, un toro avanza verso prua.

<sup>1</sup> Il disegno è speculare

A.M.

**40**



Ed.: \*Chiflet, tav.XIV, 56; Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.463, fig.11; Gorlaeus, fig.398-9; Matter, III, tav. III, 3.

Collocazione: già nella collezione L. Pignoria.

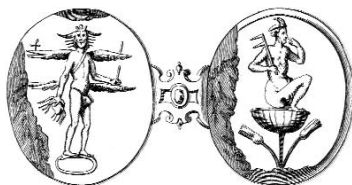
Materiale: da un'impronta.

D/ Hekate triforme con veste lunga fino ai piedi e stretta da cintura ai fianchi; le tre teste sono sormontate da modii e nelle mani tiene due pugnali in alto, due fruste in mezzo e due fiaccole in basso.

R/ Harpokrates seduto sul fiore di loto con due foglie, con le gambe distese, rivolto a destra, porta l'indice della s. alla bocca e tiene nella destra la sferza. Di fronte a lui una stella a sei raggi. Intorno: IAΩ CABAΩ

M.M.

**41**



Ed.: \*Chiflet, tav.VI, 25; Gorlaeus, figg.354-355; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.163; *Antiquity explained*, II, 51, 31; Matter, III, tav.I E, 12; Stricker, *Magische Stèles*, p.28.

Collocazione: già nella collezione Philippe Chiflet.

Materiale: "magnete", alquanto danneggiato su un lato.

D/ In piedi supra un *ouroboros* dio panteo di faccia, con corna e penne che spuntano ai lati della testa; il sesso è coperto da un oggetto quadrangolare (forse il disegnatore ha censurato la gemma); due paia di ali all'altezza delle spalle e dei fianchi; con la d. impugna un oggetto da cui si dipartono molte diramazioni (probabilmente uno scorpione); con la s. un pugnale. Un oggetto spunta dall'ala superiore d. e una punta da quella s.

R/ Harpokrates seduto di profilo verso d. sul fiore di loto con due germogli; porta la s. alla bocca e con la d. regge la frusta; sul capo ha un coronamento.

M.G.L.; E.S.

Moderna

42



Ed.: Chiflet, tav.XXIII, 96; \*A.Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.464, n.16; Gorlaeus, fig.450; Cuper, c.413; Ebermayer, tav.XVII, 445; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.160; *Antiquity explained*, II, tav.51, 11; Matter, III, tav.VIII, 5.

Collocazione: già nella collezione Pignoria.

Materiale: da un'impronta<sup>1</sup>.

D/ Lama di falce in mezzo alla quale si eleva un alberello (libera rielaborazione della barca sulla quale si leva il loto); su questo sta in piedi un guerriero corazzato con scudo nella d. e nella s. lancia che termina in un oggetto di difficile identificazione.

Ai suoi piedi un piccolo leone balza verso d.

<sup>1</sup> Non è certo se si tratti di impronta o calco, per cui descriveremo la gemma come è nel disegno, tenendo presente che, se si tratta di impronta, l'originale era al rovescio.

M.G.L.; M.M.; E.S.

ISIS

La dea “maga” per eccellenza della religione egiziana, la cui potenza in età ellenistico-romana è accresciuta dalla precipua tendenza all'assimilazione di attributi e funzioni di altre divinità in una visione cosmica ed enoteistica<sup>121</sup>, compare sulle gemme secondo iconografie del tutto tradizionali, raramente accompagnate da iscrizioni e, pertanto, non facilmente riconoscibili come “magiche”<sup>122</sup>. Nei cataloghi antiquari, in particolare, ricorrono tutti i principali tipi iconografici della dea con caratteri ellenizzati: Isis Pelagia<sup>123</sup>, Isis Tyche<sup>124</sup>, Isis stante con sistro e situ-

<sup>121</sup> Su Isis esiste una ricca bibliografia, a cui non si può fare riferimento in questa sede: si vedano almeno R.E.WITT, *Isis in the Greco-Roman World*, London 1971; R.MERKELBACH, *Isis Regina - Zeus Serapis*, Stuttgart-Leipzig 1995; E.A.ARSLAN (a cura di), *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, Milano 1997.

<sup>122</sup> Come notano DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.82-89. Per l'iconografia della dea si veda: V.TRAN TAM TINH, s.v. *Isis*, in *LIMC*. Per altre gemme “magiche” si vedano, oltre a BONNER, *SMA*, p.257, nn.23-35; PHILIPP, *Mira et Magica*, p.64, n.74, taf.18; ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antike Gemmen*, p.157, n.2191, taf.92; *AGDS I*, 3, p.119, n.2902, tav.278.

<sup>123</sup> A.KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, Roma 1654, II, p.467. Per il tipo si veda in particolare Ph.BRUNEAU, *Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia?*, in *BCH* 1974, pp.333-381.

<sup>124</sup> Non si può escludere, infatti, che la dea sia stata raffigurata anche con le sembianze ellenizzate della Tyche con timone e cornucopia, anche se la mancanza di attributi specifici (come il basileion o il nodo isiaco) non consente un riconoscimento sicuro. Per il soggetto si vedano i nn.329-332 di questo catalogo con relativa introduzione.

la<sup>125</sup>, testa adorna del fiore di loto o del tipico basileion (che è presente come simbolo a sè)<sup>126</sup>. La dea è poi associata a vari personaggi della sua cerchia: frequenti sono i busti di Isis e Sarapis, affiancati o affrontati secondo iconografie ben note ed in alcuni casi accompagnati da simboli astrali<sup>127</sup>. La dea è raffigurata, inoltre, con Apis<sup>128</sup>, con Sarapis ed Harpokrates<sup>129</sup>, con Anubis<sup>130</sup>, con Sarapis, Harpokrates e Anubis<sup>131</sup>, con Osiris e Anubis<sup>132</sup>, sulla tradizionale barca solare<sup>133</sup>, o insieme ad altre divinità del pantheon greco-romano, quali Helios, Ceres e Artemis Ephesia<sup>134</sup>. Sicuramente “magica” è una gemma in cui Isis lactans è accompagnata dalla leggenda Ιαω<sup>135</sup>, così come un chiaro riferimento ai suoi poteri salutari e protettivi, specie nella sfera della maternità, è dato dalla presenza della dea nella serie delle gemme c. d. uterine, per le quali si rinvia alla relativa parte del catalogo.

C.S.



## 43

Ed.: \*Kircher, *Oedipus Aeg.*, II, p.467; Id., *Arithmologia*, p.207; Schlaeger, tav.I, 9 (il disegno certamente è rovescio e deriva da un'impronta); G.Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, Paris 1884, p.309, n.150; Ph.Bruneau, in *BCH* 98, 1974, p.342, fig.7; Philipp, n.73.

<sup>125</sup> F.BUONARROTI, *Gemme antiche da esso delineate* (taccuino manoscritto della Biblioteca Marucelliana, Firenze, A XLVII) tav.16, 104; cfr. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, nn.111-112.

<sup>126</sup> KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, vol.VIII, 30; basileion: L.PIGNORIUS PATAVINUS, *Mensa Isiaca qua sacrorum apud Aegyptios ratio et simulacra subjectis tabulis aeneis simul exhibentur et explicantur*, Amstelodami 1770, p.20; BUONARROTI, *Gemme antiche*, tav.3,1.

<sup>127</sup> A.GORLAEUS, *Dactylothea*, Amsterdam 1707, 466; P.A.MAFFEI, *Gemme antiche figurate*, II, Roma 1707, nn.1-2; R.E.RASPE, *A Descriptive Catalogue of a General Collection of Ancient and Modern Engraved Gems*, London 1791, II, nn.1446-1447; BUONARROTI, *Gemme antiche*, tav.14, 36 (crescente lunare); sul tipo si veda: V. TRAN TAM TINH, *Isis et Sérapis se regardent*, in *RA* 1970, 1, pp.55-80.

<sup>128</sup> RASPE, *A descriptive Catalogue*, tav.VI, 323.

<sup>129</sup> GORLAEUS, *Dactylothea*, 468, 470.

<sup>130</sup> MARIETTE, *Traité des pierres gravées*, cap. X.

<sup>131</sup> BUONARROTI, *Gemme antiche*, tav.14,43.

<sup>132</sup> Si tratta di un tipo prettamente egiziano, l'Isis alata che insieme a Nephthys presiede al rituale dell'imbalsamazione di Osiris (A.CAPELLO, *Prodromus iconicus sculptilium gemmarum Basilidiani amulectici atque talismani generis*, Venezia 1702, 103). Per il soggetto si veda: W.A.WARD, *A Phoenician Scarab with a Rare Design: a Winged Isis and Mummiform Osiris*, in *Oriens Antiquus* 9, 1970, p.351.

<sup>133</sup> BUONARROTI, *Gemme antiche*, tav.96,3.

<sup>134</sup> J.B.PASSERI, A.F.GORI, *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum (interprete J.B.Passerio, cura et stud. Ant.Franc.Gorii)*, Firenze 1750, LXVII.

<sup>135</sup> CAPELLO, *Prodromus iconicus*, 102. Cfr. PHILIPP, *Mira et Magica.*, p.60, n.64, taf.16. Per il soggetto si veda V. TRAN TAM TINH, *Isis Lactans. Corpus des monumentes gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrates*, Leiden 1973 (EPRO 37), p.157, tav.129, A 159.

Collocazione: Berlin, Ägyptisches Museum, inv.9827; già nella collezione Stosch.

Materiale e dimensioni: corniola; 1,4 x 1 x 0,31.

D/ Isis Pelagia o Pharia in piedi, volta a d., una gamba in avanti, con lunga tunica e *velificatio*, poggia i piedi su una prua di nave e regge con le due mani le estremità di una vela gonfiata dal vento e agganciata in basso alla prua; con la mano d. tiene anche un sistro.

C.S.

44



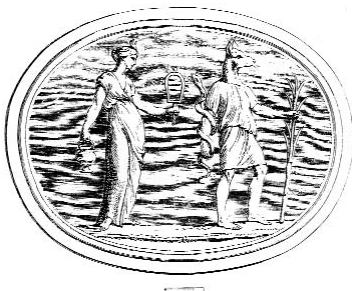
Ed.: Raspe, tav.VI, 323.

Materiale: da un'impronta.

D/ Su un esergo: Isis seduta in trono di profilo verso d. porge il seno al torello Apis, il cui capo è sormontato da un globo. Sopra Apis un ramo di palma.

A.M

45



Ed.: \*Mariette, tav.X; Raspe, n.321, tav.VI; G.Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, Paris 1884, p.313, n.167; Reinach, tav.82, 10.

Collocazione: già nella collezione Cracherode, a Londra.

Materiale: corniola.

D/ Isis con fiore di loto sul capo, di tre quarti verso d., indossa una lunga tunica e tiene con la mano d. una situla e con la s. un sistro. Accanto a lei Anubis, con corta tunica, rivolto verso d., si appoggia con la mano s. ad un ramo di palma, mentre intorno al braccio d. è attorcigliato un serpente.

C.S.

46



Ed.: \*Gori, *Museum Florentinum*, I, tav.LVIII, 2; Raspe, n.322; Reinach, tav.29, 58; G.Pesce, *Divinità orientali di epoca romana nel Museo di Antichità di Torino*, in *BSAA* 33, 1939, p.260, fig.15; V. Tran Tam Tinh, *Sérapis debout*, Leiden 1983, p.124, n.I C 7, fig.63; L.Tondo, F.M.Vanni, *Le gemme dei Medici e dei Lorena nel Museo Archeologico di Firenze*, Firenze 1990, pp.171, 220, n.67; A.Magni, *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, cat. della mostra, a cura di E.A.Arslan, Milano 1997, p.250, n.263.

177



Materiale: diaspro rosso; 1,9 x 1,3. Tav.2

D/ Su un esergo, da s. a d.: Isis con lungo chitone, volta a d., con sistro nella s. sollevata e situla nella s.; dio con corta toga volto a d., con il capo sormontato da fiore di loto, scettro nella d. e lungo bastone nella d.; divinità con tre teste con piccole corone, tre gambe, due braccia che sembrano reggere piccoli elementi vegetali<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> In realtà si tratta di una maldestra interpretazione di un'immagine di Hekate tripite, con due braccia sollevate e quattro orizzontali, con i consueti attributi di fiaccole, pugnali e fruste (dall'alto in basso). Dall'originale disegnato dal Gori è derivata la pasta vitrea del Museo di Berlino, PHILIPP, n.79, già nella collezione Stosch. Da questa si ricava che il dio al centro è Sarapis, con *kalathos* e piccolo cane in basso a s., mentre le teste di Hekate sono sormontate da schematici *kalathoi* incisi in forma di crocette.

A.M.

#### SARAPIS

Nel *PGM V* si prescrive di incidere su un'agata simile al diaspro l'immagine di Sarapis seduto, con lo scettro<sup>136</sup>: numerose sono sulle gemme le raffigurazioni di Sarapis in trono, di prospetto o di profilo, appoggiato allo scettro, con Cerbero ai suoi piedi<sup>137</sup>. Il soggetto, che pure non possiede alcun elemento "magico", grazie alla testimonianza del papiro può essere sicuramente riconosciuto come tale<sup>138</sup>. Non si può escludere, quindi, che anche altri tipi, oltre ad avere un generico significato "devozionale", potessero essere utilizzati anche con specifiche valenze "magiche". Secondo un'altra iconografia ben nota, il dio è raffigurato in piedi<sup>139</sup> con modio e scettro. L'immagine è talvolta accompagnata da invocazioni come EIC ZEYC SAPAPIC<sup>140</sup>, ΠΑΝΤΑ ΝΙΚΑ ΣΑΡΑΠΙΣ<sup>141</sup> o ΔΙΑΦΥΛΑΚΣΕ<sup>142</sup>. Frequenti sono le teste e i busti del dio col capo coronato dal modio che può essere arricchito dalla presenza dei raggi solari (che ne rivelano la ben nota assimilazione ad Helios<sup>143</sup>) o del corno d'ariete (Sarapis-

<sup>136</sup> *PGM V*, 447-458 = BETZ, *The Greek Magical Papyri*, p.109.

<sup>137</sup> Sul culto di Sarapis e la sua iconografia si vedano almeno: W.HORBONSTEL, *Sarapis*, Leiden 1973 (EPRO 32) e MERKELBACH, *Isis Regina*.

<sup>138</sup> Trattandosi, tuttavia, di un tipo estremamente comune, si inseriscono nel catalogo soltanto alcuni esemplari con iscrizioni o simboli. Cfr. BONNER, *SMA*, p.255, nn.14-22; G.CLERC, J.LECLANT, s.v. *Sarapis*, in *LIMC*.

<sup>139</sup> Per il tipo si veda V. TRAN TAM TINH, *Sérapis debout*, Leiden 1983 (EPRO 84).

<sup>140</sup> M.DE LA CHAUSSE, *Le gemme antiche figurate di Michelangelo Caeseo de la Chausse*, Roma 1700, tav.63 = *SGG I*, 50.

<sup>141</sup> BUONARROTI, *Gemme antiche*, p.58 = *SGG I*, 51.

<sup>142</sup> SPON, *Miscellanea*, p.297 = *SGG I*, 52.

<sup>143</sup> GORLAEUS, *Dactyliothea*, 193; CAPELLO, *Prodromus iconicus*, 114; per l'assimilazione ad Helios, si veda G.SFAMENI GASPARRO, *I culti orientali in Sicilia*, Leiden 1973 (EPRO 31), p.77 e tav.XI, fig.14.

Ammon<sup>144</sup>). Su alcune gemme si combinano il modio, il corno, i raggi e gli attributi del tridente e del serpente (Asklepios) che conferiscono a Sarapis un carattere panteistico che ben si addice alla sua natura composita di divinità somma di tipo enoteistico<sup>145</sup>. Una specifica connotazione astrale si può cogliere in una gemma dove la testa del dio è circondata dalla raffigurazione, in riquadri, dei segni dello zodiaco<sup>146</sup>. In altri esemplari, invece, la testa del dio è accompagnata dai simboli della stella e del crescente lunare<sup>147</sup>. Il busto del dio, in qualche caso, sovrasta un'aquila che stringe fra gli artigli un fascio di folgore ed è affiancata da due stendardi militari sormontati da vittorie<sup>148</sup>.

Su altre gemme, la testa di Sarapis è posta su un piede, probabile segno del suo carattere epifanico, e accompagnata da simboli astrali<sup>149</sup>.

Varie, infine, le associazioni di Sarapis con altre divinità della sua cerchia, secondo schemi abbastanza tradizionali di ambito prettamente ellenizzato (dalle teste affiancate del dio e di Isis, alla triade con Harpokrates, alle associazioni con figure di Isis/Tyche, Isis/Pelagia ed altre divinità anche del pantheon greco-romano quali Artemis, Ceres, Helios, etc.<sup>150</sup>).

Mentre tutte queste iconografie sono di carattere convenzionale, riconducibile ad un contesto magico è la raffigurazione di Sarapis sulla barca solare, alle cui estremità si trovano due teste di profilo con corone egiziane: l'iscrizione posta sul rovescio della gemma accentua la connotazione solare del soggetto<sup>151</sup>. Il ricorso a Sarapis nelle gemme potrebbe essere stato determinato dal suo carattere di divinità somma, protettrice del cosmo in tutti i suoi svariati aspetti e capace pertanto di venire incontro alle diverse esigenze dei suoi fedeli. Anche la qualità di dio oracolare e guaritore avrà sicuramente contribuito alla popolarità della

<sup>144</sup> GORLAEUS, *Dactylitheca*, 463; BUONARROTI, *Gemme antiche*, tav.14, 29; J.LECLANT, G.CLERC, s.v.*Ammon*, in *LIMC*.

<sup>145</sup> PIGNORIUS PATAVINUS, *Mensa Isiaca*, p.52. Sul carattere "enoteistico" del dio, si veda: V.TRAN TAM TINH, *État des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et Sunnaoi Theoi*, in *ANRW II* 17. 3, 1984, pp.1710-1738.

<sup>146</sup> PASSERI, GORI, *Thesaurus gemmarum*, XVII = *SGG I*, 55.

<sup>147</sup> Cfr. ad esempio PASSERI, GORI, *Thesaurus gemmarum*, XIX (= *SGG I*, 58), LXXXII, dove sono presenti altri simboli.

<sup>148</sup> J.CHIFLET (J.MACARIUS), *Abrasax seu Apistopistus*, Antwerpiae 1657, tav.XXVI, 106.

<sup>149</sup> Si vedano in tal senso i numerosi monumenti con impronte dei piedi come simbolo di Sarapis ed Isis: L.VIDMAN, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacaе et Sarapiacaе*, Berlin 1969, p.184, n.364 con bibliografia sui piedi di Sarapis ornati dalla protome del dio; L.VIDMAN, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970, p.121 e p.145. Si veda anche M.HADAS LEBEL, *Le paganisme à travers les sources rabbiniques de Ile et IIIe siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empire romain*, in *ANRW II* 19.2, Berlin-New York 1979, pp.420-421.

<sup>150</sup> Gli esemplari sono stati già citati: si veda Isis, p.174.

<sup>151</sup> BUONARROTI, *Gemme antiche*, tav.60 = *SGG I*, 59.

sua immagine in questa produzione<sup>152</sup>, anche se probabilmente con scopi più genericamente “devozionali” che propriamente “magici”.

Su alcune gemme è presente la raffigurazione di un personaggio maschile stante su un cocodrillo. In base alla testimonianza di Clemente Alessandrino secondo la quale gli egiziani rappresentavano il sole sul cocodrillo<sup>153</sup>, simbolo del tempo, A.Delatte e Ph.Derchain hanno riconosciuto nel personaggio un dio solare<sup>154</sup>. Il dominio sul cocodrillo avrebbe, inoltre, un preciso valore apotropaico, dal momento che questo animale poteva rappresentare un grave pericolo per l'uomo, tanto che lo stesso Seth, il nemico per eccellenza di Horus, veniva rappresentato sotto le sembianze del cocodrillo<sup>155</sup>. Nelle nostre gemme, all'immagine principale che, per le sue caratteristiche iconografiche, può essere riconosciuta come raffigurazione di Sarapis o Osiris, si accompagnano simboli astrali e alcuni nomi di arcangeli<sup>156</sup>. In un esemplare, inoltre, il dio sul cocodrillo è diventato un personaggio cristiano, come dimostra il nimbo intorno al capo e il pesce che brandisce con la mano sinistra<sup>157</sup>.

C.S.



47

Ed.: \*Capello, fig.96; *AGDS, III, Kassel*, n.179.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 75; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: corniola; 1,18 x 0,96 x 0,37.

D/ Su un esergo: Sarapis a torso nudo, con panneggio sulle gambe, seduto su un trono, di profilo verso d. Si appoggia ad un'asta con la mano d., portata in alto, e tende in avanti la mano s. Accanto in basso sulla d. un animale (probabilmente Cerbero male inciso). Sul bordo: CEY' HPOY<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Probabilmente: CEουήρου, “di Severo”.

C.S.

<sup>152</sup> Non è un caso, ad esempio, che nel papiro già menzionato si prescriva di mettere la gemma con Sarapis sotto l'orecchio prima di andare a dormire.

<sup>153</sup> Clem.Al. *Strom.* V. 7, 41, 2-3.

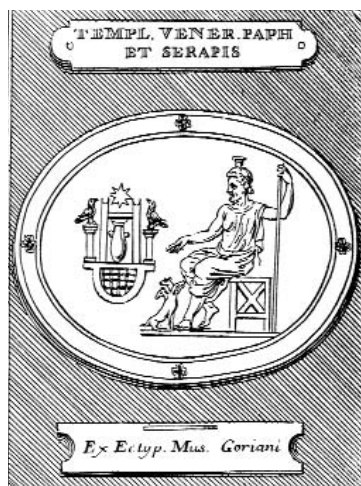
<sup>154</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.157-158, nn.206-209.

<sup>155</sup> Horus è spesso raffigurato su “i cocodrilli”, in particolare nelle c. d. Stele di Horus: C.E.SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstele, Analecta Aegyptiaca 7*, København 1956. Per le stele di Horus ritrovate in Italia, si veda F.DE SALVIA, “Horo sui cocodrilli” nella Roma Costantiniana, in *Studia Aegyptiaca XIV, Intellectual Heritage of Egypt*, Budapest 1992, pp.509-517.

<sup>156</sup> BUONARROTI, *Gemme antiche*, tav.61 (= *SGG I*, 53); MARIETTE, *Traité des pierres gravées*, fig.LXXI.

<sup>157</sup> KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, 24 (= *SGG I*, 273); per C.BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, pp.335-336, n.52, si tratterebbe di S.Teodora di Alessandria.

48



Ed.: Passeri-Gori, tav.LXXVIII.

Collocazione: già nella collezione Gori.

Materiale: da un'impronta.

D/ A d. Sarapis sul trono, col corpo di tre quarti ed il capo di profilo verso il centro. Sul capo ha il modio e si appoggia allo scettro con il braccio s., mentre protende la mano d. verso la raffigurazione di una struttura architettonica (tempio di Aphrodite a Paphos). Ai suoi piedi Cerbero.

M.G.L.; E.S.; C.S.

49



Ed.: Montfaucon, *L'antiquité expliquée, Suppl. II*, tav.55, 1

Dimensioni: 3 x 2 ca.

Al centro: Sarapis con capo laureato, in trono, volto a d., con ampio panneggio, la s. è protesa; con la d. solleva uno scettro desinente in un triangolo con apice curvo. Sopra il capo: globo segnato da fascia orizzontale incrociata da doppia fascia verticale, alato e inquadrato da esagono il cui apice superiore è introflesso. Davanti al volto: falce di luna e stella a 8 punte; davanti alle gambe: granchio. Il trono sta sopra una specie di esergo ingrossato (un coccodrillo?), sotto il quale un leone volto a d. regge una mummia affusolata il cui capo presenta ai lati piccole punte. Il leone sta su un esergo a riquadri e davanti a lui c'è un simbolo a forma di 6<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il globo alato e la forma dello scettro potrebbero dar luogo a sospetti di modernità della pietra, ma bisognerebbe sapere quanto fosse accurato il disegno e se non avesse aggiunto qualche tocco di "magia moderna" all'iconografia antica, delineando, ad esempio, come strumento di geometria (si pensi al compasso massonico) lo scettro del dio. Un'iconografia rara come questa ritorna nell'ematite e nel diaspro verde editi dal BONNER, *SMA*, pp.313-314, D 354 e 356 (esempi di Sarapis sormontato da scarabeo: BONNER, *SMA*, p.257, D 17; GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, II, fig.1196), che difficilmente l'eventuale falsario poteva conoscere.

A.M.

181

50



Ed.: \*M.de La Chausse, *Romanum Museum sive thesaurus eruditae antiquitatis*, I, pp.47-48, tav.63; Montfaucon, *Antiquitates Graecae et Romanae*, tav. LXXV, 3; *L'antiquité expliquée*, I,2, tav.75; *Antiquity explained*, II, pp.188-189 e tav.40, 7; Kopp, III, p.261; CIG 7042; G.Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, Paris 1884, p.307, n.143; G.M.A.Richter, *Metropolitan Museum of Art. New York. Catalogue of engraved Gems Greek Etruscan and Roman*, Roma 1956, n.253; V.Tran Tam Tinh, *Sérapis debout*, Leiden 1983, pp.184-185, n.IV B 30, fig.155.

Collocazione: già nelle collezioni Mario Piccolomini (Roma), King, poi, in seguito a donazione di J.Taylor Johnston, al Metropolitan Museum di New York; acc.no.81.6.58<sup>1</sup>.

Materiale e dimensioni: cornalina (plasma secondo il de La Chausse); 1,7 x 1,36.

D/ Sarapis stante di tre quarti verso d., con panneggio dai fianchi alle caviglie e torso nudo; sul capo ha il modio, solleva la s. e tiene un lungo scettro con la d.; davanti a lui, in basso avanza verso d. Cerbero tricipite; intorno al bordo: EICZEYCC / AP / APIC

<sup>1</sup> Dalla gemma fu ricavata una pasta vitrea, descritta da J.J.WINCKELMANN, *Description des pierres gravées du feu Baron de Stosch*, Firenze 1760, p.83, n.353, ed era conservata prima dallo Stosch e poi dal re di Prussia.

A.M.

51



Ed.: Buonarroti, p.58; \*Gori, *Museum Florentinum*, II, tav.XIV, 3; Reinach, tav.50, 14; V.Tran Tam Tinh, *Sérapis debout*, Leiden 1983, p.138, n.II 6, fig.81; G.Clerc, J.Leclant, in *LIMC*, VII, s.v. *Sarapis*, n.217.

Collocazione: già nella collezione del marchese Riccardi, a Firenze.

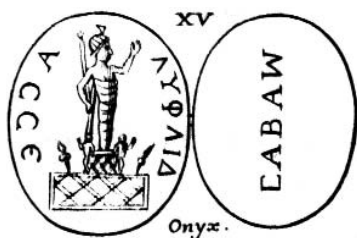
Materiale e dimensioni: d(iaspro) r(osso); 1,3 x 0,9 ca.

Da un *saeptum* a reticolo con angoli superiori prolungati da zanne d'elefante, emerge Sarapis, stante, nudo, di tre quarti verso d.; con capo radiato (4 raggi) e sormontato dal *kalathos*, la mano s. distesa in avanti verso il basso e la d. piegata al fianco per tenere uno scettro. Ai due lati: due aquile con le ali spiegate, sormontate da vasi canopi, con testa coronata. Lungo il bordo e davanti al busto del dio: ΠΙΑΝΤ ΑΝΙΚΑΟCΑΡ ΑΠΙC<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè πάντα νικᾷ ὁ Σάραπις; su questo genere di acclamazioni cfr. BONNER, *SMA*, pp.174-176. Sull'iconografia di Sarapis-Helios, cfr. G.CLERC, J.LECLANT, in *LIMC*, VII, s.v. *Sarapis*, nn.212-231. L'iconografia della statua di Sarapis che emerge dal *saeptum* è attestata solo da gemme: TRAN TAM TINH, *Sérapis debout*, pp.185-186, IV B 33-36, figg.156-159, ne descrive quattro, delle quali una viene da Cesarea di Palestina, una dal mercato di Latakia, una dal mercato di Beirut; cfr. ora MICHEL, *British*, n.33.

A.M.

52



Ed.: \*Spon, *Miscellanea*, p.297; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.159; *Antiquity explained*, II, tav.50, 33. Materiale: onice.

D/ Sarapis con corona a calottina, lungo scettro nella d., s. protesa nel gesto tipico di Helios e corpo rastremato verso il basso e segnato da linee orizzontali parallele<sup>1</sup>; esso emerge da un *saeptum* o podio con tratteggio a reticolo e due piccole figure ai lati; a sua volta il podio poggia su un'ampia base rettangolare tratteggiata a rombi e sormontata ai due lati da due fiaccole.

Intorno: ΔΙΑΦΥΛΑ ΑCCE

R/ CABAΩ

<sup>1</sup> Esse rappresentano la serie di collane a U che copre tutto il corpo del dio secondo uno schema iconografico alessandrino: TRAN TAM TINH, *Sérapis debout*, pp.175-179, IV B 3-14, figg.132-141.

A.M.

53



Ed.: \*Buonarroti, p.61; Passeri-Gori XXII (senza l'iscrizione). D/ Personaggio maschile stante con tunica e mantello (Sarapis?), rivolto verso s., in piedi su un cocodrillo, con uno scettro nella d., decorato da due piccoli nastri. Dal braccio s. pende una benda. Ai lati, lungo il bordo, quattro stelle per parte. In alto, crescente lunare.

R/ ΜΙΧΑΗΛ

ΓΑΒΡΙΗΛ

M.G.L.; E.S.; C.S.

183



54

Ed.: \*Capello, fig.191; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, III, tav.80; *Antiquity explained*, II, tav.50, 3; Kopp, IV, p. 269; *AGDS, III, Kassel*, n.180.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X1 67; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: eliotropio; 1,66 x 1,3 x 0,27.

D/ Busto di Sarapis barbuto, di profilo verso s., con modio e mantello. Intorno al bordo: ΔΙΑΦΥΑCCE.

C.S.



55

Ed.: Passeri-Gori, tav.XVII.

Collocazione: già nella collezione Gori.

Materiale: eliotropio.

D/ Busto di Sarapis di profilo, con clamide sulle spalle e con modio, volto a d. Intorno i segni dello zodiaco, in riquadri, ma non nell'ordine consueto: a partire da s. verso d. e dall'alto in basso, un cavallo (al posto dell'Ariete), Toro, Gemelli, Cancro, Leone, Bilancia, Scorpione, Acquario, Pesci, Sagittario, Capricorno (raffigurato come un quadrupede) e infine, al posto della Vergine, un uomo nudo con tridente.

M.G.L.; E.S.; C.S.



56

Ed.: \*Mariette, fig.VIII; Reinach, tav.82, 8.

D/ Testa di Sarapis, con modio, di profilo verso s., poggiata su un piede umano con caviglia.

C.S.

57



Ed.: Buonarroti, p.38; Gori, *Museum Florentinum*, I, tav.XV, 1; \*Passeri, Gori, fig.XVIII; Raspe, n.1488; S.Reinach, *Pierres gravées*, Paris 1895, tav.28, 55, 1.

Collocazione: già nelle collezioni Andreini, Gori, poi nelle medicee. Materiale e dimensioni: diaspro rosso; 1 x 0,6 ca. (una copia in pasta vitrea è al Museo dell'Università di Würzburg: E.Zierlein-Diehl, *Glaspasten im Martin-von-Wagner-Museum der Universität Würzburg*, I, München 1986, n.743.

D/ Testa di Sarapis, con modio, di profilo verso d., collegata da un asticciola sopra un piede umano con caviglia; davanti alla testa una stella<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> L'immagine di Buonarroti e Passeri-Gori è verso d., quella in Gori e Reinach verso s.; sul piede: S.Dow, F.S.UPSON, *The foot of Serapis*, in *Hesperia* 13, 1944, pp.58-77.

A.M.

58



Ed.: Passeri, *Novus Thesaurus gemmarum*, I, tav.XIX.

D/ Su un esergo, da s. a d.: Isis stante volta a d., con tunica che lascia scoperta metà delle braccia, sistro levato con la d., tre spighe nella s. tenute in basso; un bocciolo di loto sulla testa; il cane tricipite Cerbero, ai piedi di Sarapis seduto in trono verso s., con lungo scettro nella s. e *kalathos* sulla testa. Sul bordo: HKYPI ACICI CAΓNHC<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè ἡ κυρία{c} Ἰσις ἀγνή{c}: "Isis, la signora, la pura".

A.M.

59



Ed. Buonarroti, *Gemme*, tav. 60.

Materiale: d(iaspro) v(erde); ca. 1,8 x 1,1.

D/ Su una barca alle cui estremità si trovano due teste di profilo con corone egiziane caratterizzate da due lunghe penne al centro, si trovano, da s. a d.: Horus sotto forma di falco, rivolto verso d.; Sarapis con modio, seduto su un trono e rivolto verso d.: si appoggia con la d. ad un'asta e protende la s. su un oggetto a forma di anfora (canopo?) sovrastato da una stella.

R/ NIAB

ΩΩΩX

X<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè BAINXΩΩΩX ("anima delle tenebre") scritto in forma retrograda.

C.S.

185





60

Ed.: Caylus, VI, p.234, tav.LXIX, 5.

Materiale e dimensioni: cornalina approssimativamente semisferica con foro per la sospensione; 2,6 x 1,8 ca.

Su un esergo: al centro: Sarapis frontale con testa verso s. sormontata da modio, asta o lungo scettro nella s. e piccolo oggetto nella d.; il panneggio lo copre fino alle ginocchia; a s.: piccola Aphrodite nuda, frontale, con testa verso s., braccia piegate e rivolte in alto, con la s. ella tiene un panneggio; a d.: un Genius alto ca. 2/3 di Sarapis, frontale con testa verso s., coperto da piccolo panneggio ai fianchi che si appoggia anche sul braccio s. e ricade dietro; sulla testa ha un piccolo coronamento, con la d. tiene una situla (?), con la s. un ramo di palma. Intorno al bordo: KATAX PHM ATI CMON<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè κατὰ χρηματισμόν: "secondo il responso": probabilmente si tratta di una gemma votiva, dedicata per ubbidire ad un oracolo.

A.M.



61

Ed.: \*Buonarroti, p.14, 43; Quartino, *Studi inediti*, tav.V.

Collocazione: già nella collezione Buonarroti.

Materiale: corniola (*supra scriptum*: agata) rotta sul margine d.

D/ Da s.: Isis coronata da disco lunare, vestita con una lunga tunica e rivolta verso d.; tiene con la s. un sistro e con la d. una situla. Sarapis con modio e panneggio sulle gambe, seduto su un trono, di tre quarti verso d., si appoggia con la d. al lungo scettro e protende con la s. una patera; di fronte a lui: Harpokrates nudo, stante, con boccio di loto sul capo e la cornucopia appoggiata alla spalla s., mentre una lunga benda gli pende dal braccio s.; la mano d. è portata alla bocca nel consueto gesto. Dietro di lui: Anubis con copricapo vegetale (fiore di loto?), di profilo verso s., tiene tra le mani un lungo ramo di palma.

C.S.



62

Ed.: \*Chiflet, tav.XXVII, 114; Gorlaeus, fig.470; Cuper, c.434.

Collocazione: già nella collezione di Philippe Chiflet.

Materiale: "smeraldo".

D/ Su un esergo tre figure di prospetto: a s. Isis, con patera

nella d. e situla nella s.; al centro Harpokrates che porta il dito alla bocca e con la s. tiene un bastone (scettro?); a d., Sarapis con situla nella d. ed un lungo bastone, a cui si appoggia, nella s. Tutti e tre indossano delle tuniche ed hanno il modio sul capo.

M.G.L.; E.S.; C.S.

## 63



Ed.: Kircher, *Oedipus Aeg.*, II, p.467, fig. 26; \*Chiflet, XXVII, 113; Gorlaeus, fig.468; Cuper, c.427; Ebermayer, tav.XVI, 418; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.160 e 170; *Antiquity explained*, II, tav.51.10.

Collocazione: già nella collezione Pignoria.

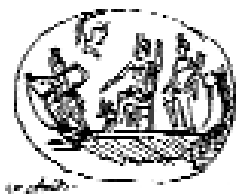
Materiale: da un'impronta.

D/ Su una linea di base, da s. a d.: Isis con modio, di profilo, rivolta a d.; nella mano d. ha una situla, nella s. un sistro; al centro un amorino (Harpokrates) nel consueto gesto del silenzio; a d. Sarapis con modio, rivolto a s., tiene con la mano s. lo scettro mentre protende in alto con la d. un oggetto di difficile lettura<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Probabilmente il disegno deriva dal calco della pasta vitrea blu della collezione Stosch ora all'Ägyptisches Museum di Berlin (PHILIPP, 76; inv.9818; dimensioni: 1,65 x 1,4 x 0,3), o da una gemma del medesimo genere, in cui Isis tiene situla e sistro, Sarapis lungo scettro e corona radiata, mentre Harpokrates ha nella d. una cornucopia, che è stata interpretata come un'ala.

M.G.L.; E.S.; C.S.

## 64



Ed.: \*Buonarroti, p.96; Gori, *Museum Florentinum*, I, tav.LVII, 6 (speculare); G.Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, Paris 1884, p.314, n.171.

Collocazione: già nella collezione Andreini.

Dimensioni: 1,5 x 1,2 ca.

D/ In alto, a s., testina con elmo, di profilo verso d. (Ares o Athena). Su una base che sembra una barca, da s.: Isis Pelagia, con *velificatio* e lunga tunica, volta verso s., tiene con entrambe le mani i lembi di una vela gonfiata dal vento; al centro Sarapis, di profilo verso s., seduto su uno sgabello, si appoggia con la s. ad un'asta e rivolge la d. verso Cerbero ai suoi piedi. A d.: Tyche con cornucopia, modio e timone. A d., immagine poco chiara.

C.S.

187

## CHNUM

65



Ed. \*Chiflet, tav.XIII, 53; Gorlaeus, fig.395; M.van der Meulen-Schregardus, *Petrus Paulus Rubens Antiquarius Collector and Copyist of antique Gems*, Alphen aan de Rijn 1975, p.222; O.Neverov, *Gems in the Collection of Rubens*, in *The Burlington Magazine* 121, July 1979, p.432.

Collocazione: S.Pietroburgo, Hermitage, inv. J6757; già nella collezione P.P.Rubens e poi Albert Rubens.

Materiale e dimensioni: diaspro, 1,5 x 1,3.

Il dio Chnum seduto su sgabello, vestito di corto panno, con testa di *ovis palaeoaegyptiaca* e corona di due piume; con la d. tiene la frusta *nekhekh* e un bastone.

A.M.

## ANUBIS

L'iconografia del dio Anubis sulle gemme si presenta secondo schemi di tipo egiziano ed ellenizzato<sup>158</sup>. Il dio riveste i suoi ruoli tradizionali di psicopompo e imbalsamatore ed è generalmente raffigurato da solo, in piedi, seduto o accovacciato<sup>159</sup>.

Per quanto riguarda la raffigurazione del dio in piedi, si nota la presenza di attributi diversi: il caduceo e il ramo di palma attestano l'*interpretatio graeca* del dio che lo assimila ad Hermes<sup>160</sup>, sebbene manchi il tipo completamente umanizzato del c.d. Hermanubis<sup>161</sup>. Il tipo con lunga tunica e situla nella mano destra potrebbe alludere al ruolo dello "stolista" delle processioni isiache<sup>162</sup>, mentre i soggetti con scettro e bastone evocano la sovranità del dio<sup>163</sup>. Attestato è anche il tipo "romano" di Anubis con abiti militari e spada che parrebbe alludere al potere che il dio esercita sulle forze del male che minacciano il defunto (impersona-

<sup>158</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.89-94; J.C.GRENIER, *Anubis Alexandrin et Romain*, (EPRO 57), Leiden 1977.

<sup>159</sup> Un'analisi dettagliata dei vari tipi iconografici con relativi attributi è fornita da J.LECLANT, s.v. *Anubis*, in *LIMC*.

<sup>160</sup> J.CHIFLET, *Abrasax*, tav.XIII, 54 = *SGG I*, 67; PASSERI, GORI, *Thesaurus gemmarum*, tav.XCVII = *SGG I*, 66. Il ramo di palma in Egitto simboleggiava il tempo. Nel mondo romano la palma, simbolo di vittoria, fu anche simbolo della vittoria sulla morte.

<sup>161</sup> J.C.GRENIER, s.v. *Hermanubis*, in *LIMC*.

<sup>162</sup> CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, tav.XIII, 52 = *SGG I*, 74.

<sup>163</sup> CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, tav.XIII, 51 = *SGG I*, 68.

te da Seth nel mito di Osiris)<sup>164</sup>. Il dio, inoltre, se accompagnato da simboli astrali<sup>165</sup>, assume una connotazione cosmica ed esercita un dominio magico su persone ed animali che lo attorniano in varie gemme<sup>166</sup>.

Da segnalare, ancora, alcune raffigurazioni del dio dai caratteri prettamente egiziani<sup>167</sup> o completamente teriomorfi<sup>168</sup> che si presentano prive di iscrizioni.

Alcune gemme mostrano anche un “anguipede” dalla testa canina, forse riconoscibile come Anubis<sup>169</sup>. Secondo Grenier<sup>170</sup>, dal momento che nella mitologia egiziana erano presenti guardiani a forma di serpente, addetti alla sorveglianza delle porte, questa raffigurazione potrebbe riferirsi al ruolo di guardiano delle tombe rivestito dal dio. Non si può escludere, tuttavia, un collegamento con la nota immagine del dio anguipede alectorocefalo presente nelle gemme magiche.

Sicure connotazioni magiche presentano, infine, due raffigurazioni di Anubis accovacciato, una con leggenda ΙΑΩ e un'altra su una rara forma a prisma<sup>171</sup>. In un caso, infine, il dio è seduto su uno sgabello e di fronte a lui sono un fascio di folgori, un uomo prostrato e un granchio<sup>172</sup>.

In conclusione si può osservare come siano attestati tutti i principali schemi iconografici riferibili al dio in una complessa interpretazione delle sue funzioni: da imbalsamatore a guida del defunto nell'aldilà, da guardiano della tomba per garantirne il riposo eterno a trionfatore sulle forze ostili che lo minacciano<sup>173</sup>. Anubis assume quindi, sulle gemme, una dimensione cosmica e universale anche se i suoi caratteri fondamentali di imbalsamatore e psicopompo non vengono annullati e se la sua iconografia rimane di tipo piuttosto tradizionale<sup>174</sup>.

C.S.

<sup>164</sup> CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, tav.XIII, 50 = SGG I, 70. Cfr. GRENIER, *Anubis Alexandrin*, p.34, con bibliografia.

<sup>165</sup> C.DU MOLINET, *Le Cabinet de la Bibliothèque de Sainte Geneviève*, Paris 1692, tav.30, III-IV = SGG I, 72.

<sup>166</sup> CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, tav.XXVIII = SGG I, 76.

<sup>167</sup> RASPE, *A Descriptive Catalogue*, tav.VI, 207 e 208 = SGG I, 77-78.

<sup>168</sup> Du MOLINET, *Le Cabinet de la Bibliothèque*, tav.29, XVI = SGG I, 75.

<sup>169</sup> CAPELLO, *Prodromus iconicus*, 50; PASSERI, GORI, *Thesaurus gemmarum*, CXCV.

<sup>170</sup> GRENIER, *Anubis Alexandrin*, p.35.

<sup>171</sup> CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, tav.XIII, 58 e 47 = SGG I, 79, 81.

<sup>172</sup> KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.467, fig.27 = SGG I, 80.

<sup>173</sup> La raffigurazione del dio è stata interpretata anche in chiave “giudaica”: cfr. GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, pp.277-278. Secondo WORTMANN, *Kosmogonie und Nilflut*, p.102, l'arcangelo Michele si sarebbe sostituito ad Anubis nella sua funzione di protettore del regime regolare del Nilo.

<sup>174</sup> GRENIER, *Anubis Alexandrin*, pp.30-31 e p.32, nota 139.



66

Ed.: Passeri-Gori, tav.XCVII.

Collocazione: già nella collezione Passeri.

Materiale: impronta.

D/ Anubis stante, con il corpo di prospetto ed il capo di profilo verso s., vestito con una corta tunica; tiene nella mano s. un caduceo, nella d. protesa in avanti un lungo ramo di palma; in alto, una stella.

M.G.L.; E.S.; C.S.



67

Ed.: \*P.Stefanoni, *Gemmae antiquitatis sculptae*, Patavii 1646; Chiflet, tav.XIII, 54; Gorlaeus, fig.501; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.128 e 154; *Antiquity explained*, II, tav.42 e 50, 6; Raspe, tav. VI, 205.

Collocazione: già nella collezione di Pietro Stefanoni.

Materiale e dimensioni: gemma (termine generico usato sempre dallo Stefanoni); ca. 1,2 x 0,81.

D/ Anubis col corpo di prospetto e la testa di profilo verso d.; indossa una corta tunica stretta da cintura; dalle spalle scende una clamide, di cui si vede un lembo che pende dal braccio d., con la d. tiene il caduceo; indossa calzature che arrivano alla caviglia. Con la s. protende un lungo ramo di palma<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>) Del tutto analoghe sono le gemme AGDS, III, Kassel, n.143 e PASSERI, GORI, tav.XCVII, e la corniola di Berlino, Ägyptisches Museum, PHILIPP, n.142 (le cui dimensioni non coincidono con quelle della gemma di Stefanoni).

M.G.L.; E.S.; C.S.



68

Ed.: L.Pignorius, *Mensa Isiaca*, tav.II.2; \*Chiflet, tav.XIII, 51; Gorlaeus, fig.393; Kircher, *Oedipus Aeg.*, II, p.465, fig.18; Id., *Arithmologia*, p.202, fig.18; Ebermayer, tav.XVI, 414; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.154; *Antiquity explained*, II, tav.50, 6 (immagine speculare).

Collocazione: già nella collezione Pignoria (Padova), nel British Museum (Michel, *British*, n.631) c'è una corniola settecentesca ispirata dal disegno di Chiflet.

Materiale: da un'impronta.

D/ Anubis in piedi, frontale, con il capo sormontato da crescente lunare rivolto verso s.; con la d. tiene uno scettro terminante in forma di volatile e una frusta *nekhekh* che si incrocia con un corto bastone terminante con una sferetta; con la s. un *ankh* con due trattini inferiori, come nel segno *sa* (“protezione”).  
R/ Cobra con bocciolo di loto sulla testa; ai suoi lati: LI S.

M.G.L.; A.M.; E.S.; C.S.

69



Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.7 v.  
Materiale: “diaspro macchiato di vari colori”.

Collocazione: già nella collezione di un banchiere lucchese.  
D/ Anubis con piccolo panno ai fianchi, di tre quarti e testa di cane a d. sormontata da due serpenti che formano un cerchio appena aperto in alto, gamba s. lievemente flessa; nella mano d. una croce ansata, nella s. una frusta.

R/ Segno verticale bilobato, (*planta pedis?*) intorno al quale si legge: ΖΕΡΕ·Ω·ΑΘΥΝΩ·ΩΙΘΑΘΗΓ

A.M.

70



Ed. \*Chiflet, tav.XIII, 50; Gorlaeus, fig.392; Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.467, fig.28; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.154; *Antiquity explained*, II, tav. 50; Schlaeger, tav.I, 6; Philipp, n.141.

Collocazione: Berlin, Ägyptisches Museum, inv.9847; già nella collezione Pignoria (Padova) e poi nella collezione Stosch.  
Materiale e dimensioni: lapislazuli; 1,25 x 0,89 x 0,22.

D/ Anubis al centro, stante, con corazza e corto gonnellino striato e il capo rivolto a s.; con la d. impugna una spada, con la s. un bastone terminante con una testa di animale (?). Lungo il bordo: ΑΝΟΧΑΡΡΙΑΜΙΟΤΙΜΙΟΒΙΟΥΒΑΛΒΗΛ

R/ Testa di Helios con abbondante chioma, da cui si dipartono 7 raggi; sotto: ΑΚΤΑ

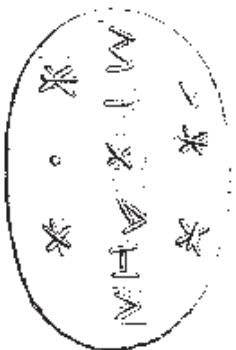
Spessore: ΑΝΟΧΑΡΡΙΑΨΥΧΝΑΕΤΒΝΤΚΑΙΦΡΕΑ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si riconosce: ἀνόχ (io sono) Ἀρρία Μιο (probabilmente il dio leonino solare Mios di Leontopoli) Βτου (forse “capro” in egiziano, oppure nome del primo Decano dei Pesci) Βαλ Βηλ (cfr. *PGM* IV, 1010)- ἀνόχ (io sono) Ἀρρία ψυχή...

M.G.L.; A.M.; E.S.; C.S.

191

71



Ed.: \*Caylus, VI, p.70; tav.XXI, 1-2; Kopp, IV, p.226; Chabouillet, n.2181; E.Babelon, *Guide illustré au Cabinet des Médailles et antiques de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1900, nr.2180; Delatte-Derchain, n.116.

Collocazione: Paris, Cabinet des Médailles, inv. 2180.

Materiale e dimensioni: diaspro secondo Caylus; onice secondo Delatte e Derchain; 2,3 x 1,7.

D/ Entro un tracciato ovale: Anubis con lorica e gonnellino militare con testa a s.; bastone nella d. e simbolo (*ankh* ?) nella s.

Intorno al bordo: ΟΥΡΗΛΑϞΟΥΚΙΗΛΓΑΒΡΗΛΕΩ\*<sup>1</sup>

R/ Al centro: ΜΙΧΑΗΛ; in alto e in basso: due stelle a 6 punte.

<sup>1</sup> Cioè: Ούρηλ Κουρήλ Γαβρήλ Εω. Un intaglio del tutto simile, per iconografia e per iscrizione è: *AGDS, III, Kassel*, n.177, nel quale il dio ha testa di leone; P.ZAZOFF, *AGDS, III, Kassel*, p.242, ritiene giustamente che le due gemme fossero uscite dalla stessa officina, alla quale è da attribuire anche la gemma E.DIEHL-ZWIERLEIN, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Univ. zu Köln*, Opladen 1992, n.13. Alla medesima serie appartiene anche il diaspro verde BONNER, *SMA*, p.310, D 338, con uguale iscrizione e dio corazzato dalla testa umana nimbata e radiata, globo e palma nelle mani e il "diaspro nero" MICHEL, *British*, n.46.

A.M.

72



Ed.: \*Du Molinet, tav.30, III-IV; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.153; *Antiquity explained*, II, tav.50.

Materiale: lapis(lazuli)<sup>1</sup>.

D/Su una linea di base, Anubis stante, di prospetto, con la testa di profilo verso s., tiene con la mano s. poggiata sul fianco un ramo di palma mentre con la d. protende una corona. Ai lati del capo crescente lunare e sole, a s.: ☽☼; a d.: ☽☼.

R/ ΒΑΡ

ΒΑΡΙΑ

<sup>1</sup> All' Ägyptisches Museum di Berlino è conservata una replica moderna di questa gemma: PHILIPP, n.206.

C.S.



73

Ed.: \*Capello, fig.186; Montfaucon *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.154; *Antiquity explained*, II, tav.50; *AGDS, III, Kassel*, n.144. Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 62; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro verde con macchie gialle; 1,17 x 0,94 x 0,27.

D/ Anubis stante, di prospetto ma con il capo di profilo verso d. Indossa una corta tunica ed un mantello legato intorno al collo che ricade sulla schiena fino ai polpacci; calza stivaletti. Poggia la mano s. sul fianco e protende in avanti, con la d., un ramo di palma, al di sotto del quale si trova uno scorpione. Sopra la testa: tre globetti allungati (corona?).

C.S.



74

Ed.: \*Chiflet, tav.XIII, 52; Gorlaeus, fig.394 (da un'impronta; l'immagine è speculare); Cuper, c.439; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.154; *Antiquity explained*, II, tav.50; Kopp, IV, p.59; Philipp, 144.

Collocazione: Berlin, Ägyptisches Museum, inv.10117; già nella collezione dell'interprete dr. Rosen, a Costantinopoli; il cyaneus (forse pasta vitrea blu) disegnata dal Chiflet era nella collezione dell'arciduca d'Austria Leopold Wilhelm.

Materiale e dimensioni: agata grigio-rossa montata in anello d'oro moderno; 1,15 x 1 x 0,5.

D/ Anubis stante su una piccola base, con la testa di profilo verso s., indossa una lunga tunica di tipo isiaco, con la mano s. porta una situla.

M.G.L.; E.S.; C.S.



75

Ed.: \*Du Molinet, tav.29, XVI; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.153; *Antiquity explained*, II, tav.50; Delatte-Derchain, 117.

Materiale e dimensioni: pietra di paragone<sup>1</sup>; 13 x 9.

D/ Figura stante con busto umano di prospetto ma con testa ed arti inferiori canini<sup>2</sup>, di profilo verso s. Tiene con la mano d. un ramo di palma e poggia la s. sull'anca.

<sup>1</sup> Cfr. BARB, rec. a Delatte, Derchain, p.307; Delatte e Derchain la definiscono ematite.

<sup>2</sup> Il disegno del Du Molinet risulta essere un po' fantasioso.

C.S.





76

Ed.: \*Chiflet, tav. XXVIII, 115; Gorlaeus, fig.467; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.128 e 154; *Antiquity explained*, II, tavv.42 e 50, 6.

Collocazione: già nella collezione di Thomas le Cointe.

Materiale: diaspro.

D/ Su un esergo: Anubis, di tre quarti verso sinistra, in piedi su un coccodrillo. Indossa un corto gonnellino striato e si appoggia con la d. ad un bastone accanto al quale c'è un babbuino accovacciato verso d.; con la s. indica in basso. Lungo il bordo della gemma, da s. a d.: volatile, scorpione, globo circondato da due linee (due corna)<sup>1</sup>, uraeus.

<sup>1</sup> Corona isiaca?

M.G.L.; E.S.; C.S.



77

Ed.: Raspe, tav.VI, 207.

Materiale: da un'impronta.

D/ Anubis col corpo di prospetto e la testa di profilo verso s.; indossa un gonnellino pieghettato; la testa è sormontata da un crescente lunare e da un disco; con la s. tiene una situla e con la d. un bambino con le braccia levate e un globetto sulla testa<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> È possibile che si tratti di un'interpretatio Aegyptiaca del gruppo di Hermes con il bimbo Dionysos; in tal caso potrebbe trattarsi di Anubis con Horus bambino. La gemma edita da PHILIPP, n.151 raffigura Thoth in forma di babbuino itifallico che sorregge il medesimo bimbo.

A.M.



78

Ed.: Raspe, tav.VI, 208; Philipp, n.152.

Collocazione: Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 9844; già nella collezione Stosch.

Materiale e dimensioni: pasta vitrea gialla; 1,3 x 1,1 x 0,3.

D/ Anubis col corpo di prospetto e la testa animalesca di profilo verso s.; indossa un gonnellino aperto anteriormente a triangolo, sotto il quale c'è un altro indumento; la testa è sormontata da un ureus; con la s. tiene una situla e con la d. un bambino con le braccia levate e un coronamento sulla testa<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> È possibile di tratti di una copia ricavata dal diaspro giallo ora al British Museum. MICHEL, *British*, n.50.

A.M.

79



Ed.: \*Chiflet, tav.XIV, 58; Gorlaeus, fig.400; probabilmente Goodenough, *Jewish Symbols*, II, fig.1169.

Collocazione: già nella collezione di J.Georg Hörwarth.

Materiale: da un'impronta.

D/ Su una linea di base, Anubis con gambe caprine<sup>1</sup> e coda che scende fino a terra, accovacciato, di tre quarti verso s. e con la testa di profilo sulla quale ha il fiore di loto; con la mano d. protesa in avanti regge un bastone arcuato (probabilmente uno schematico ramo di palma).

Ai lati della figura, e sotto l'esergo, in senso orario: IAΩ

<sup>1</sup> Cfr., per questo particolare, la gemma DELATTE, DERCHAIN, n.116.

Probabilmente si tratta della gemma rettangolare ad angoli smussati, riprodotta anche da GOODENOUGH, l.c., la quale ha sull'altro lato Hekate.

M.G.L.; E.S.; C.S.

80



Ed.: Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.467, fig.27; Chiflet, tav.XII, 48; Gorlaeus, fig. 390; Ebermayer, tav.XVII, 434;

\*Schlaeger, tav.I, 5.

Collocazione: già nella collezione Pignoria.

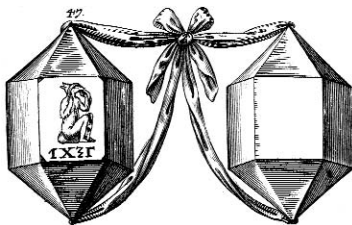
Materiale: impronta.

D/ A s.: Anubis (?) di profilo verso il centro, seduto su uno sgabello a sua volta poggiato su una base. Al centro, un fascio di folgori; a d. in alto, un uomo nudo prostrato, in basso, un granchio.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> È difficile stabilire se la gemma fosse antica o moderna.

M.G.L.; E.S.; C.S.

81



Ed.: \*Chiflet, tav.XII, 47; Gorlaeus, fig.388-389.

Collocazione: già nella collezione Philippe Chiflet.

Materiale: calcedonio.

D/ Su una faccia di un prisma<sup>1</sup>: Anubis nudo, seduto su un basso supporto, con entrambe le mani regge una benda che gli copre gli occhi. Al di sotto, orizzontalmente: ΙΧΞΙΓ

<sup>1</sup>) Gemme magiche su prismi sono assai rare; cfr. DELATTE, DERCHAIN, pp.343-344; W.W.BRASHEAR, *Magica Varia*, Pap.Brux. 25, Bruxelles 1991, p.80 ss.; sull'uso divinatorio dei dodecaedri bronzei: W.DEONNA, *Les dodécaédres gallo-romains en bronze ajourés et bouletés*, in *Association Pro Aventico, Bulletin* 16, 1954, pp.19-89.

M.G.L.; E.S.; C.S.

82



Ed.: \*Capello, fig.30 (forse l'immagine è rovesciata);  
Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.175; *Antiquity explained*, II, tav.53.

Materiale: agata.

D/ Figura maschile nuda, itifallica, con testa d'asino o di sciacallo (Anubis/ Seth ?), in piedi, è di profilo verso s., ed ha le braccia distese in avanti; al posto delle mani ha zampe leonine. Ai lati della figura (leggendo alla rovescia):

ΠΔΔ  
NPC  
M  
ω

M.G.L.; E.S.; C.S.

*Cinquecentesca o seicentesca*

83



Ed.: Kircher, *Prodromus Coptus*, p.231 (il R/); \*Chiflet, tav.XII, 46; Gorlaeus, fig.386-387; Matter, III, tav. II C, 2; Kopp, IV, p.31; E.Zwierlein-Diehl, *Antikisierende Gemmen des 16.-18.*

*Jahrhunderts*, in *Technology and Analysis of ancient Gemstones*, in *PACT* 23, 1989, pp.386-388; Zwierlein-Diehl, *Die ant. Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, III, n.2697.

Collocazione: Wien, Kunsthistorisches Museum, inv.IX B 1260; un calco era nella collezione H.G.Hörwarth, morto nel 1622.

Materiale e dimensioni: agata; 6,1 x 4,77 x 1,48.

D/ A d.: Anubis, stante, con il corpo di tre quarti e con la testa di profilo verso il centro, indossa un gonnellino; con la d. regge un oggetto di forma ad U, con la s. un corto bastone. A s.: personaggio con copricapo dotato di due piccoli apici, in piedi, rivolto verso il centro, indossa un gonnellino e regge con la s. uno scettro sormontato da un volatile, con la d. una folgore.

Tra i due: IAω

ΦEPEN

ΦEPω

R/ ⲁⲗⲟⲩⲏⲛⲓⲛⲓ

ⲒⲚⲟⲩⲥⲧⲏⲛⲓ

ⲕⲓⲩⲩⲟⲩⲏⲛⲓ

M.G.L.; E.S.; C.S.

## THOTH

Il dio Thoth è rappresentato sulle gemme magiche sotto forma di babbuino, di ibis, di uomo dalla testa di ibis, secondo iconografie tipicamente egiziane<sup>175</sup>. L'unico tratto "ellenizzante" è costituito, infatti, dall'attributo del caduceo che sottolinea il rapporto con Hermes noto da numerose fonti letterarie fin da età classica<sup>176</sup> e dovuto al ruolo tradizionale del dio come sapiente, inventore della scrittura e dei riti sacri ed anche magici<sup>177</sup>.

Per quanto riguarda le raffigurazioni dell'ibis, di antica tradizione sono quindi i tipi dell'ibis "creatore" sulla collina primordiale<sup>178</sup> e dell'ibis sul cocodrillo<sup>179</sup> o che tiene nel becco un serpente, espressione della sua potenza contro le forze del male<sup>180</sup>. Particolarmente interessante risulta una gemma con la raffigurazione di Thoth antropomorfo e itifallico con testa di ibis, stante su un cocodrillo e circondato da simboli e animali: sul bordo della gemma è presente, infatti, una sequenza di nomi angelici<sup>181</sup>.

La raffigurazione di Thoth come babbuino è quella tradizionale: il dio, accovacciato, è riconoscibile dalla presenza del disco lunare sul capo<sup>182</sup>. Difficile stabilire dall'esame dell'iconografia se il dio svolgesse qualche funzione particolare, ad esempio nella cura delle malattie o nel favorire un regolare svolgimento delle gravidanze, come pure è stato ipotizzato<sup>183</sup>. Sulle gemme è frequente la raffigurazione di cynocephali itifallici in atteggiamento di adorazione, da soli o in presenza di altre divinità<sup>184</sup>. Si tratta di personaggi dalle connotazioni solari<sup>185</sup>, legati a miti primordia-

<sup>175</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.141-151; K.D.A.SMELIK, *The cult of Ibis in the Graeco-Roman Period*, in M.J.VERMASEREN, ed., *Studies in Hellenistic Religion*, Leiden 1979 (EPRO 78), pp.224-243. Per le raffigurazioni del dio sulle gemme, si vedano: BONNER, *SMA*, p.260, nn.45-49, *AGDS* I, 3, p.119, n.2901, taf.278 e ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antike Gemmen*, p.161, taf.96 (dio a testa di ibis); PHILIPP, *Mira et Magica*, p.85, nn.119-121, taf.29 (ibis).

<sup>176</sup> P.BOYLAN, *Thoth, the Hermes of Egypt*, Chicago 1979 e H.BONNET, s.v. *Thoth*, in *RÄRG*.

<sup>177</sup> Plat. *Fedro* 275 a e ss.

<sup>178</sup> BUONARROTI, *Gemme antiche*, 266 = *SGG* I, 100, cfr. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.143, nn.182-183.

<sup>179</sup> CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, tav.IV, 18; cfr. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.148, nn.192-194.

<sup>180</sup> CAPELLO, *Prodromus iconicus*, 209 = *SGG* I, 99; BUONARROTI, *Gemme antiche*, tav.15, 62 = *SGG* I, 95.

<sup>181</sup> J.DE WILDE, *Signa antiqua e museo Jacobi de Wilde*, Amstelodami 1703, pp.108-109, tav.31, 116 = *SGG* I, 116.

<sup>182</sup> F.DUNAND, *Le Babouin Thot et la palme*, in *Chr.d'Eg.* LXVI, pp.341-348.

<sup>183</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.143.

<sup>184</sup> BONNER, *SMA*, p.197; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.151-154, nn.198-202; WORTMANN, *Kosmogonie und Nilflut*, p.99.

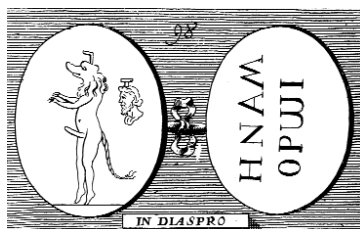
<sup>185</sup> BONNER, *SMA*, p.155, non riscontra nelle gemme da lui pubblicate un carattere lunare, che invece potrebbe riferirsi a Thoth.

li della creazione<sup>186</sup>, che possono essere riconosciuti come raffigurazioni di Thoth solo in presenza di attributi specifici. Il carattere itifallico è simbolo di fertilità e del rinnovarsi della vita e l'associazione con le teste di Sarapis o di Helios non fa che amplificare il carattere solare dei soggetti. Il rapporto con il sole lega i cynocephali all'idea della sopravvivenza ed è forse per questo loro significato che venivano raffigurati sugli amuleti di carattere magico<sup>187</sup>.

C.S.

## THOTH BABBUINO

84



Ed.: \*Capello, fig.98; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.153; *Antiquity explained*, II.2, tav.153.1-2; *AGDS, III, Kassel*, nr.161.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 77; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro giallo; 1,27 x 1,08 x 0,23.

D/ Cinoscefalo itifallico con folta criniera, in punta di piedi su un piccolo esergo, di profilo verso s.; ha una coda attorcigliata e testa di animale (lungo muso e chioma leonina). Sul capo ha un coronamento a forma di  $\Gamma$  e protende le zampe anteriori in avanti. Dietro di lui, sulla d., una testa di Sarapis di profilo, con modio.

R/ HNAM

OPWI

C.S.

85



Ed.: \*Capello, fig.4; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.157; *Antiquity explained*, II, tav.50, 22; Kopp, IV, p.80.

Materiale: diaspro montato su anello.

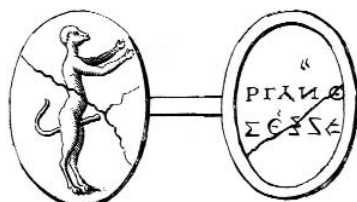
D/ Su un piccolo esergo cinocefalo itifallico di profilo verso s., tiene le zampe anteriori in atteggiamento orante ed è rivolto verso una testa radiata di Helios, di profilo di fronte a lui. Lungo il bordo della gemma: HNAMAPWI<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Da intendere: HNAMAPWI.

C.S.

<sup>186</sup> In particolare il soggetto è associato alla raffigurazione del c.d. fanciullo sul fiore di loto che simboleggia proprio la nascita del sole. Si veda *SGG I*, 31-37.

<sup>187</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.151-152.



N. Cabinet

86

Ed.: Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.153; *Antiquity explained*, II, tav.50, 6.

Collocazione: già nella collezione Montfaucon.

D/ Babbuino itifallico di profilo verso d. con le zampe anteriori rivolte in alto in atteggiamento orante.

R/ ΠΙΛΑΝΟ  
ΣΕΕΖΕ

C.S.



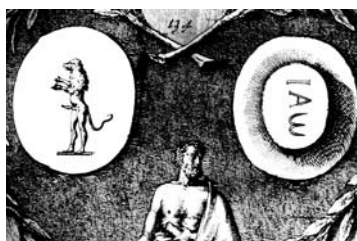
87

Ed.: Peiresc, Bibliothèque nationale Paris, ms. Fr. 9530 f.234 v. Materiale e dimensioni: agata fabae m(ensura).

D/ simia fascinata stans.

R/ ΕΛΑΒΑΝ  
ΑΧΑΜΒΡΗ

A.M.



88

Ed.: De Wilde, p.124 e tav.36, 134.

Collocazione: già nella collezione De Wilde, ad Amsterdam.

Materiale: diaspro.

D/ Babbuino itifallico di profilo verso s. sopra un piccolo esergo. R/ ΙΑΩ

A.M.



89

Ed.: \*Buonarroti, p.27, 395; Quartino, *Studi inediti*, tav.VIII.

Collocazione: già nella collezione Fabbretti.

Materiale: diaspro v(erde).

D/ Babbuino itifallico (apparentemente con doppia testa), con lunga coda, volto a d., il quale solleva le zampe anteriori in atteggiamento orante ed ha un disco sul capo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Del tutto simile è la gemma in malachite edita da M.HENIG, *Classical Gems. Ancient and Modern Intaglios and Cameos in the Fitzwilliam Museum*, Cambridge, Cambridge 1994, n.505.

C.S.

199



90

Ed.: Raspe, tav.VI, 221.  
Materiale: da un'impronta.  
D/ Babuino volto a s., con le zampe anteriori in atteggiamento orante, lunga coda, e copricapo reso come una linea sormontata da piccola semisfera.

C.S.



91

Ed.: Buonarroti, p.61.  
Dimensioni: 1,4 x 0,9 ca.  
D/ Personaggio maschile stante, itifallico, con testa di canide e lunga coda, rivolto a s. Solleva le braccia in atteggiamento orante ed ha sul capo un oggetto di forma allungata poco leggibile (a meno che non si tratti di una scheggiatura della pietra).

C.S.



92

Ed.: Buonarroti, p.32, 532.  
Materiale: ametista.  
D/ Scimmia seduta su un cuscino a d., sopra un esergo, rivolta a d., con gambe umane, lunga coda rivolta verso l'alto, apparentemente senza braccia, con un lungo scettro davanti alle ginocchia.  
R/ Scarabeo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Del tutto simile è l'intaglio edito da PHILIPP, n.147.

C.S.



93

Ed.: \*Buonarroti, p.126; Quartino, *Studi inediti*, tav.XXXV.  
Collocazione: già nella collezione Andreini.  
Materiale: d(iaspro) v(erde); 1 x 1,3 ca.  
D/ Su un esergo: a s. Hermes con mantelletto sul braccio d., caduceo nella d. e testa di ariete nella s. protesa in avanti verso un babuino itifallico volto verso il dio in atto di adorazione con zampe anteriori alzate<sup>1</sup>.  
R/ Leone passante verso d., con una testa di toro in bocca, uno scorpione sotto le zampe posteriori e un fulmine sotto le anteriori; sopra di lui: falce lunare e 7 stelle<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Questo genere di raffigurazione era raccomandato anche negli *Orphei Lithica kerygmata* 3 (p.149 Halleux-Schamp).

<sup>2</sup> Da questa gemma devono esser state realizzate copie sia del D/ che del R/, in materiali meno “magici” del diaspro, ciò che ne denuncia la falsità. Per il D/: GORI, *Museum Florentinum*, I, tav.LXXI.5 (sarda); PASSERI, GORI, tav.CLI (cornalina); REINACH, tav.34, 71,5 (misure: 1,5 x 1); C.L.MÜLLER, F.WIESELER, *Denkmäler der alten Kunst*, II.2, Göttingen 1861, p.489. Per il R/: GORI, *Museum Florentinum*, II, tav.LXXVIII, 2 (onice); MATTER, *Hist. du gnost.*, tav.IV, 5; REINACH, tav.67, 78; CUMONT, *MMM*, II, p.454 e fig.408.

M.M.; A.M.

## THOTH IBIS

94



Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.61; Gori, *Inscriptionum antiquarum...*, I, p.457, n.9; Philipp, *Mira et magica*, n.119. Collocazione: Berlin, Ägyptisches Museum, inv.11920; già nella collezione Andreini a Firenze, poi nella collezione Stosch. Materiale: serpentinite; 1,35 x 9,5 x 0,3.

D/ Ibis incidente verso s.

R/ ΚΑΝΟΥΡ

ΚΗΡΑΑΡΒ

ΕΒΟΥΒΑΗ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il Buonarroti riscrive la linea n.2 nel trattino di congiunzione tra dritto e rovescio. Il Gori leggeva: ΚΑΝΟΥΡ / ΚΗΡΑΑΡΒ / ΚΗΡΑΑΡΒ. L'analoga gemma del British, MICHEL, *British*, n.57, ha l'iscrizione ΚΑΡΜΟΥΧΗ / ΚΑΡΑΑΡΒΕ / ΒΟΥΒΗΑ

G.B.

95



Ed.: Buonarroti, p.15, 62.

Materiale: d(iaspro) r(osso).

D/ Ibis<sup>1</sup> rivolto verso d., tiene nel becco un serpente con la testa verso l'alto.

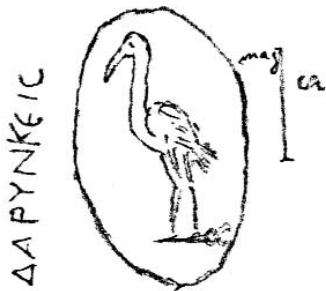
<sup>1</sup> Potrebbe essere anche una cicogna. Nel catalogo delle gemme mediche (N.DACOS, A.GIULIANO, U.PANNUTI, *Il tesoro di Lorenzo il Magnifico*, Firenze 1973, p.117) è menzionata una corniola raffigurante una “ciconia volens comedere lasertam parvam”; se non fosse per la diversità della pietra, si direbbe che è la stessa gemma.

A.M.

201



Catalogo



96

Ed.: Buonarroti, p.41.  
Materiale: mag(netite?); 1,3 x 0,8 ca.  
D/ Ibis rivolto verso s.  
R/ ΔΑΡΥΝΚΕΙC

A.M.



97

Ed.: Buonarroti, p.33, 529.  
Materiale: diaspro r(osso).  
D/ Ibis (o cicogna) rivolto verso d., tiene nel becco una lucertola con la testa in giù e calpesta un coniglio con la zampa s.

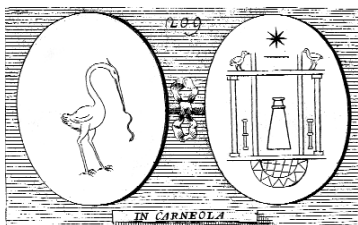
C.S.



98

Ed.: \*Chiflet, tav.IV, 18; Gorlaeus, fig. 346.  
Collocazione: già nella collezione di Antoine le Pois.  
Materiale: onice.  
D/ Ibis volto a d., poggia le zampe su una grossa lucertola o piccolo coccodrillo.

M.G.L.; E.S.; C.S.



99

Ed.: \*Capello, fig.209; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.172; *Antiquity explained*, II, tav.53; *AGDS, III, Kassel*, n.193.  
Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen; Völkel XI 82; già nella collezione Capello (Venezia).  
Materiale e dimensioni: corniola; 1,4 x 1,02 x 0,47.  
D/ Ibis rivolto verso d., tiene nel becco un serpente a testa in giù.  
R/ Il tempio di Aphrodite a Paphos, di prospetto, al cui centro è collocato l'idolo aniconico. In alto, sui due lati, due uccelli. Al centro in alto: una stella.

M.G.L.; E.S.; C.S.

**100**

Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.23, n.266; H.Philipp, *Mira et magica. Gemmen im ägyptischen Museum der Staatl. Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin Charlottenburg*, Mainz 1986, n.120.

Materiale e dimensioni: ematite; 2,1 x 1,5 x 0,35.

Collocazione: Berlino, Ägyptisches Museum, inv.9877; già nella Alt-Kur-Brandenburgische Sammlung.

D/ Ibis verso s. su una roccia (?); dietro di lui un caduceo.

Al di sopra, lungo il bordo: ΟΥΪΦΙC<sup>1</sup>

R/ ΔΑΥ

ΝΚΩΜ

ΑΓΝΑΡ

ΑΙΘΥΘ<sup>2</sup>

ϕϕ

<sup>1</sup> La PHILIPP, p.85, pensa che ουιφιc corrisponda a φιβί o φευβί, "l'ibis" in egiziano.

<sup>2</sup> Δαρύνκω / Δαρύγκω / Δαρύνγω era un nome magico di Hermes-Thoth; cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, pp.5-6. La PHILIPP, p.85, si chiede se μαγναραιθυθ possa essere una corruzione di μαρμαραιωθ; ma forse in θυθ è meglio riconoscere il nome di Thoth.

G.B.

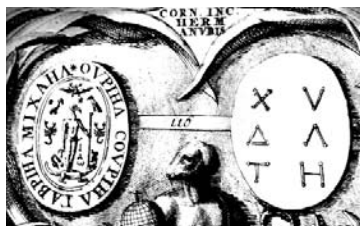
**101**

Ed. Raspe, tav. VI, 182; King, *Handbook*, tav.LIV, 12.

Materiale: da un'impronta.

D/ Ibis su piccolo esergo, volto a s., con un caduceo dietro all'altezza del petto; sopra la testa un piccolo nume (Harpokrates?) con cornucopia nella s. e la d. levata sul capo.

A.M.

**102**

Ed.: De Wilde, pp.108-9, tav.31, 116.

Collocazione: già nella collezione De Wilde, ad Amsterdam.

Materiale: cornalina.

D/ Thoth antropomorfo frontale, itifallico, con testa di ibis volta a d., in piedi su un coccodrillo pure volto a d.; con la d. regge una croce (probabilmente ansata) e con la s. un lungo scettro; sopra la testa: una stella a 6 punte e uno scarabeo che vola verso l'alto ad ali spiegate; ai lati della testa: due rapaci; a s. sul bordo: una stella; al centro, sul bordo: uno scorpione per parte; più in basso:

203

due serpentelli; sotto la croce: una stella; tra le gambe del dio e lo scettro, in verticale: IAΩ<sup>1</sup>

R/ XΥ

ΔΛ

TH

Spessore: ΟΥΡΙΑΝΑ ΟΥΡΙΑΝΑ ΓΑΒΡΙΑΝΑ ΜΙΧΑΗΛ \*

<sup>1</sup> Un intaglio paragonabile a questo era un eliotropio della collezione Kibaltchitch: *Gemmes de la Russie méridionale de la collection de T. de Kibaltchitch*, Berlin 1910, n.382, tav.XII.

A.M.



**103**

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.29, 275.

Materiale: diaspro.

D/ Thoth con testa di ibis incedente verso destra. È vestito con un corto gonnellino, con la d. tiene il caduceo e dal braccio scende un panno, la s. tiene la borsa di Mercurius. Intorno alla figura: ΦΡΙΜΕΤΑΚ ΓΤΟΜΑΡΜΗΘΙ.

G.B.



**104**

Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.61; Pannuti, n.285.

Collocazione: Museo Archeologico Nazionale di Napoli; inv.27026/1181.

Materiale: diaspro verde-marron scuro; 2,57 x 1,98 x 3,1. Tav.3.

D/ Thoth con testa di ibis con corona di tipo *atef*; il suo corpo è frontale, ma la testa è rivolta a s.; è vestito con un corto gonnellino dietro il quale si vede la coda d'uccello a d.; con la d. tiene una frusta *nekheh* e uno scettro *was*; con la s. tiene un cobra il cui corpo è proteso verso l'alto e il cui capo sembra coronato con un bocciolo di loto<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> L'immagine è speculare.

A.M.

## SETH

Seth con testa di asino è raffigurato in due esemplari in cui sono presenti iscrizioni: in un caso indossa un gonnellino egiziano e tiene in mano uno scettro<sup>188</sup>; nell'altro è itifallico e al posto delle mani ha zampe leonine<sup>189</sup>. Il dio non è frequentemente rappresentato sulle gemme magiche ma per i suoi poteri legati alla sfera della sessualità si ritrova in alcuni esemplari della serie delle gemme c. d. uterine<sup>190</sup>.

C.S.

105

Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.60; U.Pannuti, *Museo Archeologico Nazionale di Napoli. La collezione glittica*, II, Roma 1994, n.283. Collocazione: Museo Arch. Naz. Napoli, inv. 27157/1296; Buonarroti segnala che era nella collezione dell'abate Renzi<sup>1</sup>. Materiale e dimensioni: corniola; 1,91 x 1,69 x 0,5. Tavv.4-5. D/ Seth con testa equina in piedi verso s. sopra un esergo; è vestito di un corto gonnellino pieghettato; con la d. tiene uno scettro *was*, con la s. una frusta *nekhekh*. Intorno (partendo da s.): EXTMY; nel campo a s.: AX; sotto l'esergo: A.

R/ Λ  
 MÆ  
 KXE  
 A<sup>2</sup>

1) Del quale non sappiamo nulla; cfr. QUARTINO, *Studi inediti*, p.459.

2) Dalla stessa mano è stata prodotta la gemma in ematite edita da C.BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, p.328, n.28.

G.B.

<sup>188</sup> BUONARROTI, *Gemme antiche*, p.60 = SGG I, 105.

<sup>189</sup> CAPELLO, *Prodromus iconicus*, 30.

<sup>190</sup> Sulle difficoltà di identificazione del personaggio che per le sue tradizionali connotazioni negative sembrava poco adatto ad essere raffigurato su gemme destinate a proteggere la procreazione, si veda A.A.BARB, *Seth or Anubis*, in *JWCI*, 22, 1959, pp.367-371.

205

## OSIRIS

Osiris è raffigurato sulle gemme con il suo tradizionale aspetto di mummia con le braccia incrociate sul petto reggenti sferza e scettro<sup>191</sup>. Iscrizioni, *charakteres* e animali come scorpioni, serpenti, volatili, accompagnano talvolta l'immagine del dio, insieme a simboli astrali che le conferiscono una connotazione cosmica.

Riferibile alla tradizione egiziana antica è una scena di imbalsamazione dove la mummia di Osiris, distesa su un leone gradiente ed assistita da Isis e Nephthys alate e poste ai lati, riceve i riti funebri dalle mani di Anubis<sup>192</sup>. Allo stesso ambito si riferisce anche l'immagine del dio disteso su una barca alle cui estremità si trovano due falchi, mentre in alto è un grosso scarabeo con doppio paio d'ali<sup>193</sup>.

Altro tipo rappresentato più volte è quello, ben noto, dell'Osiris Hydreios, detto anche "Canopo" per l'evidente richiamo alla iconografia dei vasi funerari destinati alla conservazione delle viscere del defunto; come Hydreios, però, Osiris è portatore della benefica acqua del Nilo che dona vita ed eternità ed assicura protezione a vivi e morti<sup>194</sup>. Per questi soggetti, tuttavia, non sono presenti iscrizioni, il che non consente un loro sicuro riconoscimento in senso "magico"<sup>195</sup>. Si può concludere, dunque, che le raffigurazioni di Osiris mantengono un'iconografia tipicamente egiziana e attestano la persistenza di pratiche e credenze religiose di antica tradizione in epoca tardo - romana.

C.S.

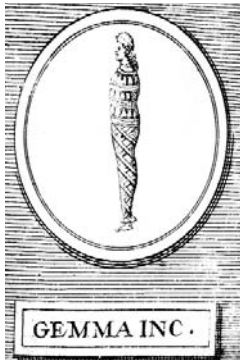
<sup>191</sup> L'iconografia del dio non fu mai interamente ellenizzata; si veda G.CLERC, J.LECLANT, s.v. *Osiris*, in *LIMC*. Per le origini del culto di Osiris si veda J.G.GRIFFITHS, *The origin of Osiris and his Cult*, Leiden 1980.

<sup>192</sup> CAPELLO, *Prodromus iconicus*, 103 = *SGG I*, 109; cfr. BONNER, *SMA*, p.254, n.8, tav.I, 8-9-10 e DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.97, nn.120-121-122; ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antike Gemmen*, p.151, n.2178, tav.86. Sul soggetto: WORTMANN, *Kosmogonie und Nilflut*, p.80, dis.15 e p.82. Per Isis alata e la mummia, si veda anche ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antike Gemmen*, p.151, n.2179, taf.86.

<sup>193</sup> KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, p.190.

<sup>194</sup> Per il tipo si veda: R.A.WILD, *Water in the Cultic Worship of Isis and Serapis*, Leiden 1981 (EPRO 87).

<sup>195</sup> Viene pertanto inserita nel catalogo soltanto qualche gemma a carattere esemplificativo. Si vedano anche: I.C.SCHLAEGER, *Commentatio de numo Hadriani plumbeo et gemma isiaca... a Iulio Carolo Schlaegero*, Helmaestadii 1742, pp.186-187 = *SGG I*, 111; KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, fig.XI, pp.434-435 = *SGG I*, 112.



## 106

Ed.: Gorlaeus, fig.230.

Materiale: gemma inc.

D/ Figura maschile di profilo verso s. avvolta da bende, con lunghi capelli di acconciatura arcaica a treccioline. La parte superiore del corpo riproduce il tipo dell'Artemis efesia<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Una gemma del British museum (MICHEL, *British*, n.642) rappresenta una copia settecentesca del sigillo disegnato dal Gorlaeus, con un rovescio raffigurante una biga di insetti guidata da una vespa.

M.G.L.; E.S.; C.S.



## 107

Ed.: \*R.Pococke, *Beschreibung des Morgenlandes und einiger anderer Länder*, I, Erlangen 1753, tav.65; Kopp, IV, pp.2 e 120; Michel, *British*, n.217.

Provenienza: dall'Egitto.

Collocazione: British Museum, inv. G 60, EA 56060; già nella coll. Towneley.

Materiale e dimensioni: diaspro marron-verde; 2,4 x 1,7 x 0,4.

D/ La mummia di Osiris, frontale, con braccia incrociate al petto e boccio di loto sulla testa; Intorno al bordo:

ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΛΕΛΧΡΑΜΜΑΧΜΑΡΕΙ<sup>1</sup> R/ Gallo anguipede con gonnellino militare, testa verso d.; nella d. lo scudo, su cui è scritto AEHI

ΟΥΩ

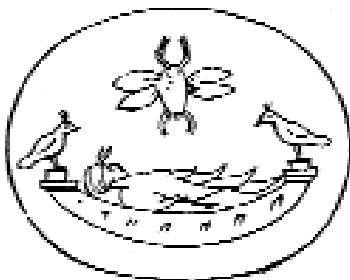
ΙΑΩ

Frusta nella s. Lungo il bordo: ΔΑΙΛΑΜ<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cioè Αβλαναθαναλβα (Α)χραμμαχ(α)μαρει.

<sup>2</sup> Cioè Λαιλαμ.

A.M.



## 108

Ed.: \*L.Pignorius, *Mensa Isiaca*, p.52; Kircher, *Prodromus Coptus*, p.245; *Arithmologia*, p.190; Ebermayer, tav.XVI, 419.

Collocazione: presso N.Peiresc e poi L. Pignoria, a Padova.

D/ Osiris mummiforme rivestito di una guaina "a foglie", ha il capo fasciato da cui escono due foglioline (o urei ?) ed è disteso su una barca, alle cui estremità sono poggiati due falchi rivolti verso il centro. In alto, al centro, grande insetto (scarabeo) con doppio paio di ali.

C.S.

207



109

Ed.: \*Capello, fig.103; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.176; *Antiquity explained*, II tav.54, 1; *AGDS, III, Kassel*, n.142.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen; inv. Völkel X 82; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro verde-bruno; 1,86 x 1,32 x 0,25.  
D/ Mummia di Osiris distesa sul dorso di un leone gradiente verso s. Dietro, Anubis in piedi con il busto di prospetto e con la testa rivolta a s., tiene con la mano s. i piedi della mummia e porta la d. in alto. Ai lati: Isis con corona *atef* e Nephthys con corona di loto e serpenti, entrambe alate, rivolte verso il centro.

C.S.

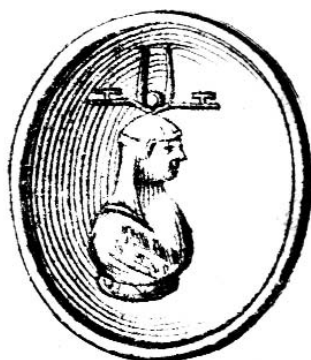


110

Ed.: \*Caylus, IV (1761), pp.43-4; tav.XIV, 5; Raponi, tav.71, 9.  
Materiale e dimensioni: diaspro bruno con macchie rosse; 2,5 x 1,9 ca.

D/ Mummia di Osiris distesa sul dorso di un leone gradiente verso s. Dietro, Anubis in piedi con il busto di prospetto, la testa rivolta a s. e le braccia aperte.

A.M.



111

Ed.: *Commentatio de numo Hadriani plumbeo et gemma isiaca...*a Giulio Carolo Schlaegero, Helmaestadii 1742, pp.186-187.

Materiale: sardonica.

Provenienza: da sepoltura egizia dell'età di Adriano.

D/ Osiris Canopo (testa del dio posta su un vaso ovoidale, privo di braccia e piedi), di profilo verso d. con copricapo isiaco (corni, piume e disco solare).

C.S.

## 112



Ed.: P.Stefanoni, *Gemmae antiquitus sculptae*, Patavii 1646, tav.XXV; \*Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, III, fig.XI tra pp.434-435; *Commentatio de numo Hadriani plumbeo et gemma isiaca...* a Iulio Carolo Schlaegeo, Helmaestadii 1742, p.88; A.Roulet, *The Egyptian and Egyptianising Monuments of Imperial Rome*, Leiden 1972, pl.CLIII; A.Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche IX. Il dio Canopo*, in *Les civilisations du bassin méditerranéen. Hommages à Joachim Šliwa*, Cracovie 2000, pp.403-411.

Collocazione: già nella collezione Stefanoni, a Vicenza.

Materiale e dimensioni: gemma (termine generico); ca. 1,09 x 0,62.

D/ Osiris canopo volto a s. con base fiammeggiante; in alto, sul capo, fiore di loto o altro coronamento sopra uraeus; intorno alla gemma: iscrizione aggiunta nel disegno del Kircher: CANOPUS VICTOR IGNIS DEORVM VICTORIS<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> "Canopo, vincitore del fuoco (il quale era) vincitore degli dèi". L'iscrizione è anche nello Stefanoni, ma in un riquadro in cima alla tavola. La spiegazione delle fiamme e dell'iscrizione latina derivano dall'interpretazione seicentesca di questa raffigurazione e di quella dell'Osiris-Hydreios (SGG, I 115-7), spiegazione che risale al Kircher (*Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, Roma 1636, p.227; *Oedipus Aegyptiacus*, I, pp.209-11; III, p.449). In Rufin., *Hist.Eccl.* II.26 si legge che l'idolo creato da un sacerdote di Canopo spense il fuoco dei magi, considerato il più forte degli dei, per cui quell'idolo fu considerato quello del "dio vincitore di tutti gli dèi".

A.M.; C.S.

## 113



Ed.: \*Buonarroti, p.30, 464 (immagine rovesciata, tratta da un calco); Philipp, *Mira et magica*, n.12.

Collocazione: : Berlin, Ägyptisches Museum, inv.9839; già nella collezione Stosch.

Materiale e dimensioni: diaspro verde e giallo; forma 6; 1 x 0,8 x 0,3.

D/ Osiris Canopo, volto a s., con tipica acconciatura, velato e coronato, col vaso decorato da linee verticali a zig-zag, supportato da base modanata<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il disegno è speculare.

C.S.

209





114

Ed.: Kircher, *Oedipus Aeg.*, I, p.211; Agostini, tav.73; \*Maffei, II, pp.31-33; tav.15; Ebermayer, tav.IV, 3 (“agata”); Montfaucon, *L’Antiquité expliquée*, II.2, tav.134; *Antiquity explained*, II, tav.43, 14; Gori, *Museum Florentinum*, I, tav.LVIII, 9; *Commentatio de numo Hadriani plumbeo et gemma isiaca...* a Iulio Carolo Schlaebero, Helmaestadii 1742, p.82; Raspe, tav.IV, 148; Reinach, tav.29, 58, 9; E.Zierlein-Diehl, *Glaspasten im Martin-von-Wagner-Museum der Universität Würzburg*, I, München 1986, tav.181, 73.

Collocazione: Museo Archeologico Nazionale di Firenze, Inv.1201; già nelle collezioni mediche.

Materiale e dimensioni: corniola montata in oro con due anellini; 0,9x0,7x0,32 (al Museo dell’Università di Würzburg è conservata una copia in pasta vitrea: Zierlein-Diehl, *op.cit.*, n.730).

D/ Osiris canopo con copricapo costituito da corna e fiore di loto, di profilo verso d. (s. in Raspe), sta sul dorso di un grifone femmina con le ali, stante verso d. che poggia la zampa anteriore s. su una ruota a quattro raggi.

C.S.

## OSIRIS HYDREIOS

Il simulacro di Osiris rappresentato su alcune gemme è descritto da Rufin., *Hist.Eccl.* II.26 e *Suda*, s.v. Κάνωπος, come è stato riconosciuto già alla metà del XVI secolo. Secondo il loro racconto, un tempo i Magi sfidarono gli dèi degli altri popoli a confrontarsi con il loro dio, cioè il fuoco, il quale scioglieva e distruggeva qualunque idolo; ma un sacerdote di Canopo realizzò un idolo fatto d’argilla dipinta, cavo, pieno d’acqua, con fori tappati dalla cera, e con una testa presa dalla statua del timoniere di Menelaos; l’idolo fu posto sopra il fuoco, che sciolse la cera, lasciando piovere l’acqua dai fori e spegnendo il fuoco. Da allora fu venerato a Canopo quest’idolo, dotato di piccoli piedi, ventre gonfio come un’anfora, e testa separata da stretto collo. Si trattava probabilmente di un idolo di Osiris, il cui sudore era ritenuto causa della piena del Nilo. Il Panofsky<sup>196</sup> ha sostenuto che tutte le gemme di questa serie sono false. La questione è ripresa da A.Mastrocinque<sup>197</sup>, che pubblica un diaspro rosso con la stessa raffigurazione, databile circa al II sec. d.C., e raffigurante al D/ Harpokrates sulla barca solare (fig. 18).

A.M.

<sup>196</sup> E.PANOFSKY, “Canopus deus”. *The Iconography of a non-existent God*, in *Gazette des Beaux Arts* 57, 1961, pp.205-209. A.A.BARB, *Diva matrix*, in *JWCI* 16, 1953, p.217, n.55, aveva sostenuto che si tratta di un’iconografia di una dea-utero.


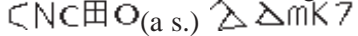

<sup>197</sup> *Studi sulle gemme gnostiche. IX Il dio Canopo*, in *Les civilisations du bassin méditerranéen. Hommages à Joachim Śliwa*, Cracovie 2000, pp.403-411.



pl.CLIII; cfr. V.Cartari, *Vere et nove imagini de gli Dei delli antichi*, Venezia 1571, p.254.

Collocazione: già nel museo del cavalier Ippolito Vitelleschi, a Roma (così in *Oedipus Aegyptiacus*; nel *Prodromus Coptus* il Kircher diceva che si trovava “in variarum antiquitatum officina Petri Stephanoni civis Romani”, ma Stefanoni era vicentino e nel catalogo *Gemmae antiquitatis sculptae a Petro Stephanonio collectae et declarationibus illustratae... a Iacobo Stephanonio editae*, Patavii 1646, non è presente l'intaglio).

Materiale: Kircher, *Prodromus Coptus*, p.227, parla di *numisma*, Cartari di “medaglia”, per cui si potrebbe ipotizzare che si trattasse di un amuleto rotondo in metallo o pietra di colore metallico (per esempio l'ematite).

D/ Figura con velo o capelli lunghi, volta a d., posta all'interno di un oggetto a forma di cono formato da 11 anelli da cui escono 5 filamenti a d. e 5 a s. In basso escono le caviglie e i piedi in atto di avanzare a d. In alto:  Alla fine di ogni filamento ci sono i seguenti simboli:  (a s.)  (a d.)<sup>1</sup>.

R/ *Charakteres*.

<sup>1</sup> Questi 5 (tranne il K) potrebbero essere derivati dall'alfabeto samaritano.

C.A.S.

### Non antiche

#### 118



Ed.: \*Kircher, *Oedipus Aeg.*, III, p.467, fig.25; Id., *Arithmologia*, p.206; Schlaeger, tav.I, 3; Ebermayer, tav.XVI, 416; Michel, *British*, n.640.

Collocazione: British Museum, Inv. G 304, EA 56304.

Materiale e dimensioni: agata grigia-rossastra; 1,6x1,1x0,55.

D/ Osiris mummiforme, frontale, con le braccia incrociate sul petto e con corona sul capo; ai lati della sua testa sono due falchi crestati. A s.: lungo ramo di palma<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Plut., *De Is. et Os.* 51, 371 F, parla dello sparviero, sacro a Osiris. Ch.Th.de MURR, *Description du cabinet de Monsieur Paul de Preun*, Nürnberg 1797, p.256, n.9, descrive un diaspro, montato su un bracciale d'oro, raffigurante Isis tra due sparvieri e recante l'iscrizione IAΩ. L'esistenza di un intaglio antico raffigurante un falco posato su Osiris mummificato (MICHEL, *British*, n.149) indica che l'intagliatore poteva avere seguito un modello antico. La datazione al XVIII secolo, proposta dalla Michel, è troppo bassa; si tratta di un intaglio rinascimentale.

A.M.; C.S.

119



Ed.: Passeri-Gori, XXVI.

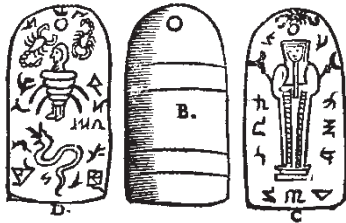
Collocazione: già nella collezione Feroni.

Materiale: diaspro rosso.

D/ Osiris mummificato, frontale, con il corpo avvolto da bende serpentiformi; sul capo ha il fiore di loto. Dietro le spalle due sferze. A s. una stella e a d. il crescente lunare.

M.G.L.; E.S.; C.S.

120

Ed.: Kircher, *Oedipus Aeg.*, III, p.525 figg. C-D.

Collocazione: ex Reinstiano Museo.

D/ All'interno di un amuleto a forma di sarcofago: Osiris mummiforme con barba faraonica, di prospetto, con due scettri desinenti in falci lunari dietro le spalle. Sopra la testa: un globo. In alto: scorpione. Intorno:  $\nu \times \xi \varphi \nabla \Pi \Sigma \gamma \rho \epsilon \zeta$

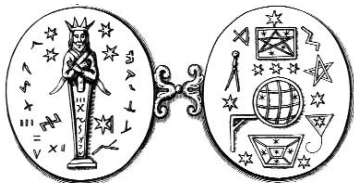
R/ Donna con nuca velata entro un vaso<sup>1</sup>, dal quale spunta la sua testa e i piedi, rivolti verso s.; sotto: un serpente con testa verso s.; in alto: un globo fiancheggiato da due scorpioni. Intorno:  $\text{R} \text{M} \text{M} \Omega \text{S} \text{E} \text{I} \text{L} \text{S} \text{E} \text{L} \text{P} \text{N} \text{L}$

<sup>1</sup> Lo stile dell'intaglio e la sua forma non sono quelli tipici dell'età imperiale. Alcuni *charakteres* attorno ad Osiris ricordano lettere degli alfabeti semitici. La donna entro vaso – un'iconografia rara – non è associata al *pentalpha*, che l'accompagna in tutte le gemme che conosciamo. I dotti del XVI-XVII secolo conoscevano (sulla base di Luc., *De lapsu* 5, cfr. schol., p.234 Rabe) la stella a cinque punte quale simbolo pitagorico indicante la Hygieia; cfr. Introduzione, p.97. Nelle opere a stampa e negli intagli del XVI-XVII secolo tale simbolo ritorna frequentemente, per cui la sua assenza dal nostro amuleto risulta strana; esso però compare, insieme ad un analogo Osiris, allo scorpione e altri simboli su una sardonice del British Museum: MICHEL, *British*, n.613 (la cui datazione al XVII-XVIII sec. è troppo tarda. I *charakteres* che vi sono incisi assomigliano abbastanza a quelli dei talismani descritti nel *Picatrix* (cfr. II.10, pp.119-131 Ritter-Plessner), per cui si propone di datare il reperto ad epoca medievale e di considerarlo una tarda replica di soggetti d'età imperiale, ma è più probabile che esso spetti alla riscoperta della magia "ermetica" durante il Rinascimento.

A.M.; C.S.

213

121



Ed.: \*Chiflet, tav.XIX, 77; Gorlaeus 428-429; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.169; *Antiquity explained*, II, tav.53.

Collocazione: già nella collezione di Johan Schinkel.

Materiale: da un'impronta.

D/ Mummia di Osiris barbuto, di prospetto, con braccia incrociate sul petto e corona a quattro punte. La parte inferiore del corpo è costituita da un sarcofago con *characteres* disposti verticalmente:

III X Y X I V

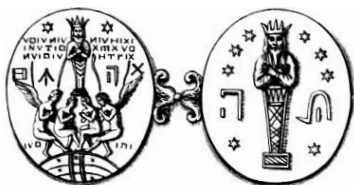
Ai lati del capo due stelle per parte, intorno simboli, in basso a destra un'altra stella tangente ad un'asta.

R/ Simboli astrali. In alto stella, strumenti di misurazione astronomica e diagrammi (riproducono porzioni di cielo?), cinque stelle più piccole e due più grandi<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ch.Th.de Murr, *Description du cabinet de Monsieur Paul de Preun*, Nürnberg 1797, pp.347-348, n.1045-1048, descrive una serie di gemme di questo genere, delle quali una (n.1046) reca l'iscrizione: ZOSIMVS AVXESIS e R/ DORCAS EVPHROSYNVS.

M.G.L.; E.S.; C.S.

122



Ed.: \*Chiflet, tav.XIX, 78; Gorlaeus 430-31; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.169; *Antiquity explained*, II, tav.53; C.Bonner, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, pp.304-305; Michel, *British*, n.609.

Collocazione: già nella collezione di Jean Jacob Chiflet, poi in quella Towneley.

Materiale: eliotropio.

D/ Osiris barbuto, con corona a cinque punte, busto umano e braccia incrociate sul petto; la metà inferiore del corpo è costituita da un sarcofago con decorazioni. Ai lati della testa due stelle ed iscrizioni:

a s.: VOIVMIV

INVTIO

MVICIV

a d.: MIVHIXI

XmXV□

HTFIX

Sotto le iscrizioni, due serpenti con la testa rivolta in alto, che giungono fino ai lati della figura del dio. Ai due lati: □X.

In basso, quattro personaggi nudi, due dei quali alati, in adorazione; essi poggiano i piedi su una costruzione geometrica di semicerchi paralleli e linee verticali fra le quali sono inserite delle stelle (volte celesti?). Ai lati delle figure: IVC IIII R/ Stessa raffigurazione di Osiris affiancata nella parte superiore, a s. e a d., da tre stelle, poi dai simboli e, in basso, da una stella su ogni lato<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> C.BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, pp.304-305, ha dimostrato che questa gemma è stata realizzata nel XVII o XVIII secolo. L'intera categoria di gemme con Osiris-sarcofago e corona di tipo medievale a zig-zag può essere assegnata al XVII secolo. A Vienna è conservata una gemma in plasma della medesima serie, raffigurante Osiris-sarcofago su 4 angeli e, al R/, la sfera cosmica con le stelle e vari simboli astrologici: ZWIERLEIN-DIEHL, *Die ant. Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, III, n.2698.

M.G.L.; A.M.; E.S.; C.S.

## 123



Ed.: \*Mariette, fig. LXXI; Reinach, tav.90, 71; Delatte-Derchain, n.207.

Collocazione: Paris, Cabinet des Médailles (senza numero d'inventario).

Materiale e dimensioni: calcedonio rettangolare, arrotondato nella parte alta (l'esemplare attualmente conservato è rotto nella parte s. in alto, mentre al tempo del Mariette la pietra era intatta); 4,8 x 28,5.

D/ Su un dragone con due zampe e lunga coda con spira centrale, rivolto verso s., si trova una mummia di prospetto (Osiris). Ai lati della testa, due scorpioni. Sul lato s. una stella e sul destro un simbolo astrale. Intorno *charakters*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Delatte e Derchain classificano la gemma come bizantina. M.SMITH, *rec. a Delatte-Derchain*, in *AJA* 71, 1969, p.418, riconosce nel mostro il dragone di Marduk, il dio babilonese. È possibile che questo amuleto sia stato realizzato seguendo una prescrizione simile a quella del *Picatrix* latino II.10 (p.65 Pingree; cfr. Cornelio Agrippa, *De occulta philosophia*, II.38), secondo cui Saturno doveva essere rappresentato "come un uomo vestito di nero, ritto su un drago, con una falce nella destra e una lancia nella sinistra". Per la forma, questo intaglio è da paragonare con *SGG*, I 120.

A.M.; C.S.

## DIO A TESTA DI SERPENTE

Questa difficile categoria di gemme presenta due tipologie: una (rappresentata da tre gemme<sup>198</sup> raffigura un dio con le gambe di uomo e la parte superiore di serpente, ed una, in stile egittizzante (rappresentata da cinque gemme<sup>199</sup>, lo stesso dio in forma di uomo, con *ankh* e scettro *was* nelle mani, oppure seduto in trono, collo e testa a forma di serpente, in due casi con lunga chioma. La prima iconografia reca un'iscrizione del tutto analoga a quella che ritorna nelle gemme raffiguranti il dio Hop a testa di uccello (*SGG I*, 257-61)<sup>200</sup>. La seconda con ogni probabilità è stata prodotta in Egitto, e si integra nella mitologia egiziana, poiché il dio appare a fianco di Harpocrates sulla barca solare oppure insieme al babbuino in adorazione. In entrambe le iconografie troviamo le parole Βριμ, che forse è greca, come βριμώδης “tremendo”, e Λερθεμινω<sup>201</sup>. Quest'ultimo risulta essere un attributo di Seth e viene accompagnato dal *logos* Αβεραμενθω<sup>202</sup>, che compare al rovescio di una gemma con il secondo tipo iconografico. Questo *logos* è palindromico e

<sup>198</sup> *SGG I*, 124; KING, *Gnostics*, tav.F, 1 (iscrizione: ABPA / ΥΒ / ΟΙ Μ / ΕΙΜΩ / ΠΙΝ Φ / ΠΕΙΕΙΕΙ / ΟΥΟΙ; e probabilmente PASSERI, *Sycophantia magica*, in PASSERI, GORI, *Thesaurus*, II, p.256, n.39: gemma della collezione Planci così descritta: serpens humanis pedibus incedens; supra caput: ΑΥΣ sub pedibus: ΠΙΜΦΕ e latere dext.: ΛΕΡΘΕΜΙΝ e sinistro: ΒΕΙΔΑΟΕ VΘΙ.

<sup>199</sup> *SGG I*, 125; L.BARRY, *Notice sur quelques pierres gnostiques*, in *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, p.248, n.10 (ematite conservata al Cairo, con iscrizione al D/: ΑΟΥΣ ΠΙCΙΔΑΟΥΘΕΙ ΒΡΙΜ ΛΕΡΘΕΜΙΝΩ; iscrizione al R/: ΑΒΕΡΑΜΕΝ / ΘΩΟΥΛΕΡΘΕ / ΞΑΝΑΞΕΘΕΡΕΑΥ / ΘΩΘΝΕΜΑΡΕΒ / ΑΡΕΜΜΑΛΩΑ / ΜΜΙΜΕΑΩ); BONNER, *SMA*, p.296, D 262 (pietra ferrosa, forse limonite; al R/ il Bonner indica: “Michael”, che probabilmente è un'iscrizione greca); E.ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, n.2241 (ematite dal Fayum raffigurante il dio in trono, con un babbuino adorante in mano e al R/ l'iscrizione ΑΒΡΑΜΕΝ); F.M.SCHWARTZ, J.H.SCHWARTZ, *Engraved Gems in the Collection of the American Numismatic Society I. Ancient Magical Amulets*, in *ANSMN* 24, 1979, p.178 (ematite quadrangolare col dio ofiocefalo davanti ad Harpocrates e ad un altro nume con corazza). BONNER, *SMA*, p.297, D 264, ha pubblicato un'ematite raffigurante un simile dio, che però ha due teste, una di ibis e una di serpente; l'iscrizione si riferisce a Chnoubis e Thoth. Un simile dio a testa serpentiforme, in atto di adorare il disco solare, è raffigurato su un papiro egiziano: A.PIANKOFF, N.RAMBOVA, *Mythological Papyri*, New York 1957, p.79; cfr. inoltre alcuni bronzetti: G.ROEDER, *Bronzefiguren*, Berlin 1956, pp.70-71, tav.13; G.DARESSY, *Statues de divinités*, Le Caire 1906, pp.176-177, tav.XXXVI; *Reflets du divin, Cat. de l'exposition*, Genève 2001, p.42, n.27; su uno dei bronzetti c'è una dedica al dio Heneb, dio di Herakleopolis Magna, nel Medio Egitto.

<sup>200</sup> Cfr. A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche, VII. Metamorfosi del dio siriano Hop* (“uccello”), in *ZPE* 130, 2000, pp.131-136.

<sup>201</sup> Che è stato interpretato in chiave ebraica come “dio di pioggia, o dio di rugiada”: SCHWAB, *Vocabulaire de l'angelologie*, p.297, il quale però deve leggere all'inverso (νυμεθρελ) per poter riconoscere l'ebraico נמרתאל.

<sup>202</sup> *PGM IV*, 3258 e 3269; *Suppl.Mag.* 95.

suona Αβεραμενθουλερθεξαναξεθρελυωθνεμαρεβα<sup>203</sup>; esso inizia con Αβεραμενθω, parola composta da Αβερα(ρ)<sup>204</sup>, e da Αμενθ(ω), che designa l'Ovest e il regno dei morti nelle concezioni egiziane<sup>205</sup>. Gli Gnostici<sup>206</sup> identificavano Αβεραμενθω con Gesù; mentre i Papiri magici<sup>207</sup> affermano che Λερθεξαναξ era il nome del dio solare (Horus-Harpokrates-Apollo), che nella parte meridionale del cosmo aveva forma di falco. Altri due brani dei papiri magici asseriscono che nella terza ora del giorno il dio creatore prende la forma di serpente e il nome di Αβεραννεμανε Θωύθ<sup>208</sup> oppure Αμεκρανεβεχεο Θωύθ<sup>209</sup>. Αμεκρανεβεχεο contiene il nome Mechrān, tipico della terza Tyche dal volto serpentiforme nominata nella *Mithrasliturgie*<sup>210</sup>, testo iniziatico egittizzante di carattere ermetico<sup>211</sup>. D'altronde, è ben chiaro che alcuni brani dei papiri magici attribuiscono il *logos* Αβεραμενθω a Seth<sup>212</sup>.

La figura del dio rappresentato sulle gemme va a collocarsi, all'interno della costellazione di dottrine qui prospettata, accanto alle ricette dei papiri che parlano del dio solare che assume varie forme nei diversi settori del mondo<sup>213</sup>, visto che esso fa parte del seguito di Harpokrates ed è appaiato (ma non identificato) con Thoth-babbuino.

A.M.

<sup>203</sup> M.TARDIEU, *Aberamenthō*, in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion presented to G. Quispel*, Leiden 1981, pp.412-418, lo ha interpretato come "potente delle acque, Thoth, dio di pioggia, o sovrano: pioggia di dio, Thoth, dalle acque possenti". Il collegamento con Thoth non è evidente nella palindroma, ma risulta, apparentemente, da PGM II, 125: Αβεραμενθωουθ; cfr. PGM XXXVIII, 20: αβεραννεμανε Θωύθ.

<sup>204</sup> È nota una vox Αβεραβερα. Non è escluso che si tratti dell'ebraico אביר (abir), "forte", "avere forza" "capo" = egiziano *ibr*: "stallone": L.KOEHLER, W.BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, tr.ingl., I, Leiden-New York-Köln 1994, p.6; A.ERMAN, H.GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, I, Berlin 1955, p.63. In PGM XXXVI, 1-31 ritorna la forma Ιαβεραμενθω, che forse presuppone 'Iaβé, cioè Yahweh.

<sup>205</sup> Cfr. H.M.JACKSON, *The Origin in ancient incantatory voces magicae of some Names in the Sethian Gnostic System*, in VC 43, 1989, p.70: αμενθ = eg. *imntt* / copt. *amente*. Cfr. PGM VII, 445: Ουσερσετεμενθ, attributo di Osiris. *hntj imn.t.t* o *hntj imn.tjw* ("il primo degli Occidentali") era attributo di Osiris e del dio dei morti; cfr. J.SPIEGEL, *Die Götter von Abydos*, Wiesbaden 1973, pp.31-37.

<sup>206</sup> *Pistis Sophia* 136; 139; 141.

<sup>207</sup> PGM II, 108-109.

<sup>208</sup> PGM XXXVIII, 20.

<sup>209</sup> PGM IV, 1656-1657.

<sup>210</sup> PGM IV, 671; cfr. TARDIEU, *op.cit.*, p.413. Sulle Tychai della *Mithrasliturgie*: A.DIETRICH, *Eine Mithrasliturgie*, Berlin-Leipzig 1923<sup>3</sup>, p.71.

<sup>211</sup> Cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, cap.XII.

<sup>212</sup> PGM XXXVI, 1-34; 69-101 e LVIII.

<sup>213</sup> Cfr. A.BARB, *Abraxas-Studien*, in *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles 1957, pp.81-86.



124



Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.61 verso; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.155; *Antiquitates Graecae et Romanae*, tav.LXXXI, 1; *Antiquity explained*, tav.50, 15.

Collocazione: già nella collezione Montfaucon (che forse la acquistò dalla collezione Buonarroti).

Dimensioni: 2 x 1,4 ca.

D/ Figura composita con gambe umane e resto del corpo serpentiforme, con una specie di cresta a tre punte sul capo e lingua bifida. Intorno (secondo il disegno del Buonarroti): ΥΛCΥEPΘENEINΩΠICIPAOYΘIBPΥMΦO; (secondo il disegno del Montfaucon):

ΥΛCΥEPΘEΩEINΩΠICIDΔΦYOBPIMΦO

A.M.

125



Ed.: \*R.E.Raspe, *A descriptive Catalogue of a general collection of ancient and modern engraved Gems...*, London 1791, p.32 e pl.VI, 353-4; Kopp, IV, p.243.

Collocazione: già nella collezione Jackson. Il disegno è speculare rispetto alla gemma.

Materiale: magnetite.

D/ Nume rivolto a d., vestito con panno *sndwt*, con testa di serpente chiomata e sormontata da falce lunare e scarabeo; con la s. tiene un lungo scettro *was* e con la d. un *ankh*. Su tre cerchi concentrici sono disposte iscrizioni sul bordo, di cui si riesce a leggere solo la più esterna (o spessore?):

ΔOΤΑΙΧΑΡΙΝΤΟΙCΦOΡΟΥCΙΠΡOCPΙΑΝΤΑCANΘPΩΠOYC I

R/ Harpokrates seduto sul fiore di loto posto sulla barca solare, rivolto a d., il capo radiato, porta la s. alla bocca e tiene nella d. la sferza. Alle estremità della barca due uccelli rapaci con capo coronato. Di fronte al dio il nume con testa serpentiforme chiomata sormontata da falce lunare e scarabeo, come al D/ in atto di protezione (nello stesso atteggiamento di Isis e Nephthys ai lati di Osiris); alle spalle del dio un cinocefalo col capo sormontato da disco lunare, nel medesimo atto di protezione. Intorno alla parte superiore del bordo, da s. a d. uno scarabeo, un quadrupede, il busto radiato di Helios verso il centro, uno scarabeo posto sopra un globo che sta sopra il nimbo di Harpokrates, il busto di Selene verso il centro, sormontato da falce lunare con il simbolo  $\ddagger^2$ , uno scorpione.

Sotto la barca, lungo il bordo inferiore: ANAΛBAABPAMAC<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Δόται χάριν τοῖς φοροῦσι πρὸς πάντας ἀνθρώπους; cfr. BONNER, *SMA*, pp.47-48.

<sup>2</sup> Si tratta di un simbolo di Hekate, cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, p.76.

<sup>3</sup> Probabilmente: ABΛANAΘANAΛBA ABPAΞAC. Una gemma in lapislazuli presenta gli stessi personaggi sulla barca solare, insieme ad una lunga serie vocalica: ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, III, pp.165-166, n.2184.

A.M.; M.M.

## SCARABEO

Lo scarabeo, l'amuleto egiziano per eccellenza, simbolo del sole e divinità cosmica che presiede alla creazione ed assicura la rinascita, fin da tempi antichissimi veniva collocato nelle mummie al posto del cuore del defunto, spesso con iscrizioni tratte dal libro dei morti<sup>214</sup>.

Nelle gemme, attorniato da un *ouroboros*, talvolta con la testa radiata o fiammeggiante, lo scarabeo amplifica la sua connotazione solare<sup>215</sup>. La figura dello scarabeo attorniato da un *ouroboros* è attestata anticamente in Egitto e, secondo A.Delatte e Ph.Derchain, potrebbe costituire la raffigurazione del nome del dio acefalo<sup>216</sup>. Nel Papiro Magico V, contenente un esorcismo, infatti, il mago fa dire al dio acefalo: «il mio nome è un cuore circondato da un serpente»<sup>217</sup>. Come si è visto, uno degli usi più antichi dello scarabeo era proprio quello di essere collocato al posto del cuore della mummia. In una gemma lo scarabeo è accompagnato sul recto dall'immagine di Chnoumis<sup>218</sup>, ed in un altro esemplare semplicemente dal nome del personaggio (ΚΝΟΦΙ)<sup>219</sup>. Lo scarabeo è posto anche tra due falchi<sup>220</sup> o due donne in atteggiamento di adorazione ed è sor-

<sup>214</sup> Sullo scarabeo egiziano si veda F.De SALVIA, *Un ruolo apotropaico dello scarabeo egizio nel contesto culturale greco-arcaico di Pithekoussai (Ischia)*, in *Hommages à M.J.Vermaseren*, Leiden 1978 (EPRO 68), pp.1003-1061, con ampia bibliografia. Cfr. anche Y.KOENIG, *Magie et Magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris 1994, p.245.

<sup>215</sup> CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, tav.XXIV, 98, Du MOLINET, *Le Cabinet de la Bibliothèque*, tav.29, XIX- XX = SGG I, 123. Per le raffigurazioni dello scarabeo nelle gemme magiche, si vedano DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.162-163, nn.215-214. Cfr. AGDS I, 3, p.118, n.2895, taf.276; PHILIPP, *Mira et Magica*, pp.83-84, nn.115-117, taf.28.

<sup>216</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.47. Sul dio acefalo, si vedano p.43 e ss. Cfr. C.BONNER, *A Miscellany of engraved Stones*, in *Hesperia* 23, 1954, n.47, pl.98. Per la raffigurazione dello scarabeo all'interno dell'*ouroboros*, cfr. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.53-54, nn.48-51.

<sup>217</sup> PGM V, 155 = BETZ, *The Greek Magical Papyri*, p.103.

<sup>218</sup> Du MOLINET, *Le Cabinet de la Bibliothèque*, tav.29, XIX-XX = SGG I, 129.

<sup>219</sup> BUONARROTI, *Gemme antiche*, tav.22, fig.277 = SGG I, 130.

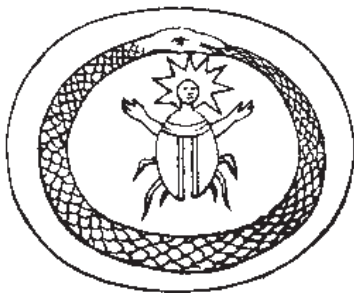
<sup>220</sup> B.De MONTFAUCON, *L'Antiquité expliquée*, Paris 1719-1724, II, tav.50 = SGG I, 131: l'*ouroboros* e la leggenda ΦPH accrescono la connotazione solare del soggetto.

montato dai simboli del sole e della luna<sup>221</sup>. Tutte queste raffigurazioni non fanno che ribadire la connotazione solare del soggetto. In alcune gemme lo scarabeo è accompagnato dai *logoi* Ἰαλδαθιαυ ξιφιδιω κνημιδιω e Ἰαρβαθ ἀγραμνη φιβλω χνεμεω.

Gli amuleti a forma di scarabeo costituiscono una classe a sé stante<sup>222</sup>. Discendono direttamente dalla tradizione egiziana dove lo scarabeo, che in origine sembra avere avuto un ruolo prevalentemente funerario, con l'aggiunta di segni ed iscrizioni ha poi assunto la funzione di amuleto e di sigillo<sup>223</sup>. È stato suggerito che furono proprio gli scarabei incisi e iscritti sulla base a costituire il punto di partenza per la fabbricazione delle gemme "magiche"<sup>224</sup>. I papiri, già dal Nuovo Regno e fino ad epoca tardo-romana, documentano un impiego magico dello scarabeo per esigenze legate a vari aspetti della vita quotidiana<sup>225</sup>. In questa sede tali amuleti verranno presi in considerazione per le immagini presenti sulla base<sup>226</sup>.

C.S.

## 126



Ed.: L.Pignorius, *Mensa Isiaca*, p.61; Cartari, p.32; \*Kircher, *Prodromus Coptus*, pp.247-248; *Obeliscus Pamphilius*, Roma 1650, p.337; Id., *Arithmologia sive de abditis numerorum mysteriis*, Roma 1665, p.189; Chiflet, tav.XXIV, 98; Gorlaeus, fig.452; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.154; *Antiquity explained*, II, tav.50, 8; Ebermayer, tav.XVI, 422; Matter, III, tav.II B, 3; Kopp, IV, p.104; A.B. Cook, *Zeus*, I, Cambridge 1925, p.192, fig.141; Philipp, n.118.

Collocazione: Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 9876; già nella collezione Stosch. Nella collezione del patavino L. Pignoria c'era un'impronta del D/, da cui derivano i disegni del Kircher e degli altri autori sei- e settecenteschi; nel British Museum (Michel, *British*, n.635) c'è una corniola settecentesca ispirata al D/ dal disegno di Chiflet.

Materiale e dimensioni: plasma; 1,81 x 1,45 x 0,31. Tav.6.

D/ All'interno di un *ouroboros*, uno scarabeo con testa umana radiata;

<sup>221</sup> MONTFAUCON, *L'Antiquité expliquée*, II, tav.50 = SGG I, 132.

<sup>222</sup> Si veda A.A.BARB, *Magica Varia*, in *Syria* 49, 1972, pp.367-369.

<sup>223</sup> Degli scarabei egiziani esistono numerose raccolte, cataloghi e studi specifici a cui non è possibile fare riferimento in questa sede. Si veda, fra gli altri, F.S.MATOUK, *Corpus du Scarabée égyptien, Tome deux, Analyse thématique*, Beirut 1977, p.24.

<sup>224</sup> A.A.BARB, *Mystery, Myth and Magic*, in J.R.HARRIS, ed., *The Legacy of Egypt*, Oxford 1971, 2 ed., pp.138-169.

<sup>225</sup> Si veda, ad esempio, PGM V, 239-246 = BETZ, *The Greek Magical Papyri*, p.104: confezione di uno scarabeo per usi magici, in cui doveva essere incisa Ἰσιν ἑ-ράν. Si veda anche: De SALVIA, *Un ruolo apotropaico dello scarabeo*, in part. p.1020 ss.

<sup>226</sup> KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, pp.523-524; GORLAEUS, *Dactyliotheca*, p.558.

le due zampe superiori hanno mani umane, rivolte verso l'alto.

R/ ΕΥΠΟΖ  
ΟΓΛΖΒΖΞΠ  
ΘΠΠΟΖΙΑΙΑΙΑΔΔΑΘ  
ΙΑΚΙΝΧΦΙΔΙΩΧ  
ΝΕΜΕΩΙΑΡΒΑΘ  
ΑΓΡΑΜΝΗΦΙ  
ΒΑΩΧ

Spessore: NHMEΩ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si tratta dei *logoi* Ιαλδαθιαυ ξιφιδιω κνημιδιω, di solito associato allo scarabeo, e Ιαρβαθ αγραμνη φιβλω χνεμεω. Secondo il Kircher questa immagine indicava "Horus seu Sol universi Dominus, temporum et omnium cyclicae conversionis author".

M.G.L.; E.S.; C.S.



### 127

Ed. \*Capello, fig.113 = 150; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, 2, tav.165; *Antiquity explained*, II, p.234, tav.52, 7; Kopp, IV, p.180; *AGDS, III, Kassel*, n.202.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 92; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: calcedonio grigio; 2,8 x 2,3 x 1,13.

D/ Scaraboide.

R/ All'interno di un *ourobòros*, iscrizione disposta su cinque linee: ΒΩΧΧΩΝΙ

ΑΩΙΑΡΒΑΘΑΓ  
ΡΑΜΝΗΦΙΒ  
ΑΟΧΝΗΜ  
ΕΩ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Per il *logos* Ιαρβαθ- cfr. Introduzione; alle ll. 1-2 c'è un anagramma di Βαιυχωωωχ.

G.B.

### 128

Ed.: G.L.Torremuza, *Siciliae et objacentium insularum veterum inscriptionum nova collectio*, Panormi 1784, p.218, classe XVI, 6; Kopp, IV, p.323; *Corpus Inscriptionum Graecarum*, IV, 7368 (senza disegno).

Provenienza: Erice.

Collocazione: il Torremuza scrive che gli fu mandata la trascrizione da Trapani.

221

D/ *araneam muscam persequentem* .

R/ ΙΑΙΔ̄ΑΘΙΛΙΙΝ

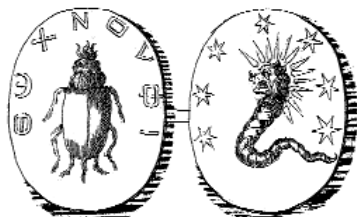
ΞΗΦΙΛΙΩΚΝ

ΗΝΙΩ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè Ιαλδαθαιων ξιφιδιω κνημιδιω. Non è escluso che la mosca, descritta dal Torremuza, fosse uno scarabeo, visto che di solito il *logos* magico è associato con esso.

A.M.

**129**



Ed.: \*Du Molinet, Tav.29, XIX-XX; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.155; *Antiquity explained*, II, tav.50, 10; Matter, III, tav.II B, 2; Kopp; III, p.578.

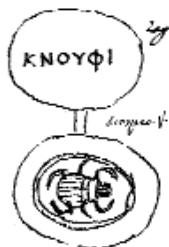
D/ Al centro, scarabeo con sei zampe. Intorno, da s. a d.:

ΘΩΧΝΟΥΦΙ

R/ Al centro, Chnumis radiato (13 raggi) rivolto verso s.; il suo corpo è segnato da scaglie oblique; ai lati ed in alto: sette stelle.

C.S.

**130**



Ed.: Buonarroti, p.22, fig. 227.

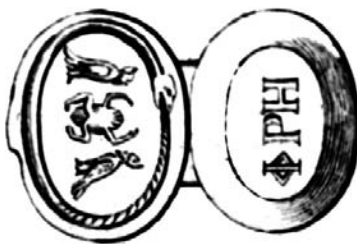
Materiale: diaspro v(erde).

D/ ΚΝΟΥΦΙ

R/ Scarabeo con sei zampe all'interno di un *ouroboros*.

C.S.

**131**



Ed.: Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.155; *Antiquity explained*, II, tav.50, 14; Kopp, III, p.33; \*Matter, *Histoire critique du Gnosticisme*, III, tav.II B, 4; Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, § 569, p.146.

Collocazione: già nella collezione Montfaucon.

D/ All'interno di un *ouroboros*, due falchi con corona *atef*, che si fronteggiano. Al centro: scarabeo con quattro zampe, visto probabilmente dalla parte inferiore.

R/ ΦΡΗ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Φρη̄ ο Φρη̄η̄ν è il nome del dio Rê (o Râ) preceduto dall'articolo; esso era usato dai maghi, come ricorda Hippol., *Ref.* IV.28.3 e 6, p.116 Marcovich.

C.S.

132



Ed.: Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.155; \**Antiquity explained*, II, tav.44, 3 e tav.50, 13; Kopp, III, p.30.

Collocazione: già nella collezione Montfaucon.

D/ Ai lati due figure femminili con lunghe tuniche e col capo velato si fronteggiano rivolte verso il centro con le braccia alzate in atteggiamento orante. In mezzo a loro, in alto, stella (simboleggiante il sole) e crescente lunare; al centro scarabeo con quattro zampe visto forse dalla parte inferiore.

C.S.

## PHOINIX

Simbolo solare in forma di uccello, la Fenice viene collegata dalle fonti classiche all'Egitto, dove si dice che torni per rinascere al termine del proprio ciclo temporale. Questa affermazione trova un riscontro, anche se non perfettamente coincidente, nell'uccello-*bnw* (*benu*) delle fonti faraoniche: collegato fin dai tempi più antichi (Testi delle Piramidi) con la creazione eliopolitana, esso si caratterizza come ipostasi del sole, che ricrea la propria essenza per mezzo di un processo autogenerativo. Questa connotazione, che si viene sempre più precisando nei *corpora* successivi (Testi dei Sarcofagi) lo porta ad acquisire uno esplicito carattere rigenerante. In questa funzione, l'uccello-*bnw* si lega al momento creativo, giungendo a identificarsi con Atum e Ra (ovvero le forme del creatore eliopolitano). Una simile interpretazione è suffragata anche dall'etimologia del suo nome, riconducibile alla radice di "splendere, brillare" (*wbn*) che ha qui una connotazione cosmica, riferendosi allo splendore del creatore che viene in essere dall'indistinto Abisso primordiale (Nun). La caratterizzazione della fenice egiziana come uccello apportatore di forza vitale viene espresso chiaramente nel Libro dei Morti, quando l'uccello-*bnw* porta l'epiteto di "ba di Ra": in questo modo esso si identifica con quella parte dell'individuo (sia esso umano o divino) che meglio di tutti rappresenta la forza vitale capace di muoversi nel cosmo e di infondere nuovamente l'energia nel corpo. Tale concezione si delinea in maniera molto netta nel corso della Bassa Epoca e in età romana, quando questo potere rigenerante viene ormai pienamente a identificarsi con l'energia del sole: a titolo di esempio, si può qui ricordare la cerimonia dell'Unione col Disco, mirata alla reintegrazione dell'energia vitale nella statua di culto per mezzo della sua esposizione ai raggi solari. Dati questi caratteri, è comprensibile perché l'uccello-*bnw* entri a far parte dell'ambito funerario, divenendo una figura che aiuta il defunto nel percorso che lo deve riportare alla rinascita; questo

223

carattere si sovrappone a un altro che sembra essere però dominante, ovvero quello di costituire un modello per chi, come il defunto, aspiri a far parte dei cicli cosmici di morte e rigenerazione. In questa sua articolata funzione, l'uccello è entrato a far parte dell'immaginario mitico del mondo classico, nel quale si caratterizza come immagine del ciclo cosmico e temporale che vede nella morte una tappa fondamentale per il raggiungimento di nuove sfere dell'esistenza. Un'eco di questa concezione si individua anche nella ricca produzione magica greca e demotica di età ellenistica; in questo materiale la fenice (secondo la dizione greca, φοῖνιξ) si consacra definitivamente come immagine della potenza rigenerante del sole che investe non solo il creato, ma anche la sua stessa essenza, in grado di rigenerarsi nella sua stessa individualità, senza cioè evolversi in forme che non siano le proprie. Analogo valore rigenerativo ha la sua raffigurazione sulle gemme magiche, che si caricano così di potere cosmico. Simbolo della vita che ciclicamente ha bisogno di evolversi attraverso un percorso preciso, la fenice attraversa la cultura del bacino orientale del Mediterraneo, simbolo capace di riproporsi anche nella nascente fede cristiana, all'interno della quale diventa un simbolo della resurrezione di Cristo; la sua figura spesso dal capo radiante (in parte retaggio del lontano carattere di uccello cosmico connesso alla creazione) compare in diversi temi iconografici cristiani, consacrando così la sua importanza all'interno della speculazione religiosa che si pone a cavallo di diverse culture e che trova nell'ambito giudaico-ellenistico una formidabile fucina di elaborazioni.

## BIBLIOGRAFIA

S.SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme (Esna V)*, Le Caire 1962

R.VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix according to Cassical and early Christian Tradition*, Leiden 1972

M.TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II.5)*, Paris 1974

B.ALTENMÜLLER, *Synkretismus in den Sargtexten (GOF - IV.7)*, Wiesbaden 1975

P.BARGUET, *Textes des sarcophages Égyptiens du Moyen Empire (LAPO 12)*, Paris 1986

E.HORNUNG, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich-München 1990

C.JACQ, *Le voyage dans l'autre monde selon l'Égypte ancienne. Epreuves et métamorphoses du mort d'après les textes des Pyramides et les textes des Sarcophages*, Condé-sur-l'Escaut 1996

M.R.NIEHOFF, *The Phoenix in Rabbinic Literature*, in *HThR* 89, 1996, pp.245-65

E.M.C.

**133**



Ed.: \*Chiflet, tav.IV, 17; Gorlaeus, fig.335; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.168; *Antiquity explained*, II, 53.  
Collocazione: già nella collezione Albert Rubens.  
Materiale: eliotropio.  
D/ Fenice verso d. con il capo sormontato da 7 raggi; sotto le zampe è un globetto. Sopra la testa: un asterisco. Intorno al bordo: Η ΜΑ (oppure ΩΥΗ)

M.G.L.; E.S.; C.S.

**134**



Ed.: Buonarroti, p.60.  
Dimensioni: 1,2 x 0,98.  
D/ Fenice verso d. all'interno di una larga fascia di bordo ripartita in 12 settori, al cui interno sono piccoli trattini, che senza dubbio erano i segni dello Zodiaco.

A.M.

API

**135**



Ed.: Buonarroti, p.58; \*Passeri - Gori, XXIII.  
Collocazione: dalle schede di Filippo Buonarroti.  
Dimensioni: 1,2 x 1,7 ca.  
D/ Al centro, toro rivolto verso d. con la testa girata indietro su un esergo; porta sul dorso un uccello (corvo?) ed un giovane con modio sul capo (Sarapis?), seduto di prospetto, la mano d. appoggiata sul toro e la mano s. che tiene un lungo scettro. In alto a s., capo di Helios radiato (7 raggi); sul lato d., in basso, una stella. Tra le zampe del toro: serpente e crescente lunare.

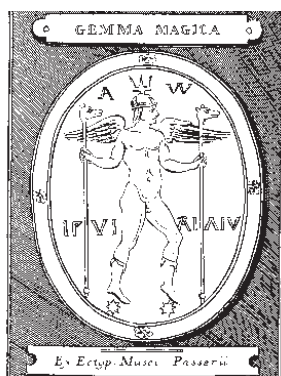
M.G.L.; E.S.; C.S.



## HORUS OPHIOUCHOS

Rare gemme riproducono l'iconografia di Horus delle stele magiche egiziane, di cui si parlerà nell'introduzione al dio Pantheos. A differenza dalle gemme con il Pantheos, queste sono fedeli all'iconografia giovanile tipica di Horus, ma nella prima delle due gemme qui presentate pare evidente una forte influenza astrologica nella rielaborazione del soggetto: il nume mostra somiglianze con il Decano Tepiach (vedi *infra*), che è caratterizzato da un unico serpente, dritto come un bastone, e con l'iconografia dell'Ophiouchos, o Serpentario, alla quale sarà dedicata una sezione tra le gemme astrologiche (anche se si tratta prevalentemente di intagli moderni).

A.M.

136

Ed.: \*Passeri-Gori, CLXXXVI; Kopp, IV, p.231.

Collocazione: già nella collezione Passeri, a Pesaro.

D/ Al centro figura maschile nuda, alata, con il busto di prospetto e il capo e le gambe di profilo verso destra; sul capo ha un ornamento a tre punte (corona *hemhem* ?) e con le mani regge due bastoni sormontati da teste simili a quelle del serpente di Tepiach, di profilo verso d. Calza stivaletti e poggia i piedi su due stelle. In alto, ai lati del capo A W. In basso, all'altezza delle gambe, da s. a d.: I ΓΥΙΑΙΑΙΥ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Non è detto che si tratti di un intaglio antico.

M.G.L.; E.S.; C.S.

137

Ed.: \*Caylus, III, (1759), p.20 e tav.IV, 3; Raponi, tav.80, 4.

Materiale e dimensioni: "pietra verde"; 2,9 x 2,2 ca.

D/ Dio di aspetto giovanile, stante di tre quarti verso d. sopra un coccodrillo volto a d.; nudo, con una doppia collana al collo e una maschera di Bes sopra la testa; nelle mani tiene due bastoni serpentiformi, due grandi scorpioni e due piccole capre, che convergono dal bordo. Davanti al petto del nume c'è un riquadro con pseudo-geroglifici, su 6 linee, di cui le due centrali raffigurano 4 quadrupedi<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Non è facile stabilire se si tratta di un intaglio antico o moderno. Il Raponi ha ommesso il riquadro coi geroglifici e il coccodrillo; ciò nonostante si ritiene trattarsi della stessa gemma. I quattro quadrupedi potrebbero essere 4 segni dell'ariete: ♂ e simboleggiare il dio cosmico dalle quattro teste d'ariete.

E.M.C.; A.M.

## PANTHEOS

Figura divina diffusa nella documentazione faraonica di Bassa Epoca, Bes Pantheos è il frutto di una speculazione la cui origine può essere fatta risalire all'età Ramesside: nelle tombe reali di questo periodo, infatti, si hanno chiari indizi di una tendenza che vuole la sovrapposizione di diversi caratteri divini su una stessa manifestazione. In questo senso può essere letta, ad esempio, una famosa rappresentazione della tomba di Ramesse IX (Valle dei Re) con la divinità cosmica in forma di mummia a quattro teste di ariete e identificata con Amon-Ra. Si realizza qui pienamente quel tratto tipico dell'esperienza religiosa egiziana, che tenta di unire misticamente le diverse nature in forme unitarie: un esempio particolarmente significativo e antico di questa tendenza si può riconoscere nell'Ariete Signore di Mende (*b3-nb-ddt*) nel quale si associano, già all'inizio del II millennio, i *ba* di Ra e Osiris. Nell'età Ramesside questo fenomeno è accentuato dal carattere stesso della divinità che costituisce il referente primo dell'iconografia citata in precedenza, ovvero Amon-Ra; questi sviluppa una teologia dai tratti caratteristici, nella quale la molteplicità di forme e attributi divini, unita a una forte connotazione solare, può essere alla base di quegli sviluppi che si risolveranno nella figura di Bes Pantheos. La documentazione del Nuovo Regno però mostra anche un'analogia evoluzione che investe la figura di Bes, divinità dalla spiccata connotazione apotropaica e salvifica; la sua diffusione sugli scarabei, insieme a una sempre più forte connotazione solare, lo collega a una riflessione sulle caratteristiche del divino che si affermerà soprattutto in testi religiosi tardi. Il risultato di queste elaborazioni è una figura divina che si pone ai confini dell'universo, e i cui tratti sono delineati (anche se non iconograficamente) in inni nei quali Amon-Ra viene presentato come la forma superiore, nella quale confluiscono le specificità della molteplicità divina per risolversi in un quadro assoluto che ingloba il cosmo; date queste premesse, è evidente la centralità del suo ruolo creatore e cosmico, nel quale, soprattutto in età ellenistica, sembrano riecheggiare formulazioni di origine non egiziana. Ma è un testo magico tardo di ambiente eliopolitano edito da Sauneron a delineare il carattere del dio: qui Bes Pantheos è concepito come una rappresentazione artificiale nella quale si assommano elementi animali e simbolismi che ne esprimono la potenza. Si tratta di una manifestazione di forze non incarnate che si identificano con i *ba* (*b3w*) di altrettante divinità, e il cui potere si manifesta anche con una forza distruttrice, analoga al *b3w*, che indicava, nei testi del Nuovo Regno, la potenza sensibile del dio, spesso dalle connotazioni terribili nei confronti degli uomini. Il carattere della divinità composita del testo magico è confermato dal nome, il quale sembra esprimere criticamente

te l'unità della divinità solare nella forma Ra-Khepri-Atum. Tali caratteristiche fanno del Pantheos un momento fondamentale della speculazione relativa ai caratteri del divino e nello stesso tempo consacra la propria universalità in quanto unità cosmica nella quale confluiscono le manifestazioni dei singoli dei. Questa complessità teologica si realizza anche per mezzo di una ricchezza di motivi iconografici che accompagnano la sua diffusione sui materiali più disparati: stele magiche (come la famosa "stela Metternich"), scene templari, testi funerari, gemme, statuette votive, ecc., ne segnano la piena affermazione e ne ribadiscono il legame con le specifiche divinità (ad es.: la testa di falco per Horus, quella di ariete per Amon, la bilancia per il demiurgo, ecc.); un caso particolare è invece costituito dal cosiddetto *theos akephalos*, nel quale sembrano confluire vari elementi, tra cui quelli osiriani. Questa ricezione di Bes Pantheos nel contesto magico è favorita dalla molteplicità dei suoi aspetti (cosmico, salvifico, rigenerante, apotropaico, ecc.); il suo ruolo di difesa e garanzia diventa però sempre più importante e si accompagna ad alcuni particolari tipici, come le rappresentazioni di esseri nocivi racchiusi all'interno dell'*ouroboros*. In questo modo egli realizza pienamente la corrispondenza tra la contingenza del momento e la situazione universale, mentre il suo dominio porta a compimento la forza creatrice che era già insita nella teologia di Amon-Ra (cfr. l'epiteto tardo di "padre dei padri, madre delle madri"). Le frequenti invocazioni a Bes Pantheos all'interno dei papiri magici greci e demotici dimostrano, infine, la vitalità di una figura divina che accompagna la fase finale della magia faraonica, capace di rendersi permeabile a fenomeni sincretistici tipici della Bassa Antichità.

## BIBLIOGRAFIA

A.DELATTE, *Etudes sur la magie grecque. V Θεὸς ἀκέφαλος*, in *BCH* 38, 1914, pp.189-249.

K.SETHE, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin 1929.

C.E.SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstela (Analecta Aegyptiaca 7)*, København 1956.

PH.DERCHAIN, *Le demiurge et la balance*, in *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque Strasbourg 1967*, Paris 1969, pp.31-34.

S.SAUNERON, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn (Brooklyn Museum 47.218.156)(Wilbour Monographs 3)*, Oxford 1970.

L.HORNUNG, E.STAEHLIN, *Skarabäen und andere Siegelamulette aus basler Sammlungen (ÄDS 1)*, Mainz 1976.

J.ASSMANN, *Primat und Transzendenz Struktur und Genese der Ägyptischen Vorstellung eines 'Höchsten Wesen'* in W.Westendorf, (ed.),

*Aspekte der spätägyptischen Religion* (GOF IV-9), Wiesbaden 1979, pp.7-42.

J.F.BORGHOUTS, *Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation* (b3w), in R.J.Demarée-J.J.Janssen (edd.), *Greanings from Deir el-Medīna* (Egyptologische Uitgaven 1), Leiden 1982, pp.1-70.

M.C.BETRÒ, *L'inno crittografico del Libro del Giorno* (=Medinet Habu VI 421A - 420A = Taharqa 18 A), in *EVO* 12, 1989, pp.37-54.

BETZ, *GMPT*

M.MALAISE, *Bes et les croyances solaires*, in S.ISRAELIT-GRILL, ed., *Studies in Egyptology presented to M.Lichtheim*, II, Jerusalem 1990, pp.680-729.

D.MEEKS, *Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques*, in *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies presented to L.Kákosy by Friends and Colleagues in the Occasion of his 60th Birthday* (St.Aeg.14), Budapest 1992, pp.423-436.

L.KÁKOSY, *Ouroboros on magical healing Statues*, in T.DUQUESNE, ed., *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B.H. Stricker*, Oxford 1995, pp.123-129.

Id., *A new Source on Egyptian Mythology and Iconography*, in C.J.EYRE, ed., *Proceedings of the seventh International Congress of Egyptologist* (= *OLA* 82), Leuven 1998, pp.619-624.

E.M.C.

“Bes Pantheos”, o, più semplicemente, “Pantheos”, è il nome con cui viene comunemente designato un personaggio dall’iconografia composita, attestato in vari ambiti figurativi<sup>227</sup>. Nella documentazione gemmaria, il “Panteo”, che nel volto riproduce talora i tratti di Bes, rappresentato di prospetto, nudo e spesso itifallico, è fornito di una lunga coda piumata, di quattro braccia e di due paia di ali, all’estremità delle quali si trovano lunghe aste; le ginocchia sono talvolta coperte da protomi leonine e i piedi da serpenti o teste di sciacallo. Generalmente il personaggio è stante su un *ouroboros* contenente animali, *charakteres*, lettere o nomi, e tiene nelle mani attributi diversi<sup>228</sup>.

È possibile distinguere quattro principali tipi di raffigurazioni di tale soggetto, ciascuno con varianti: nel primo, i tratti del viso sono appena abbozzati, il “Pantheos” indossa una grande corona *atef*, ha

<sup>227</sup> Numerosi studi sono stati dedicati a questa figura: per una bibliografia ampia ed aggiornata si veda M. MALAISE, *Bes et les croyances solaires*, in S. ISRAELIT-GROLL, ed., *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*, Jerusalem 1990, II, pp.680-729, part. pp.718-719.

<sup>228</sup> Per l’iconografia del personaggio nelle gemme, si vedano: BONNER, *SMA*, pp.156-160, nn.251-261; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.126-141.

come attributi lo scettro e la frusta ed è raffigurato stante su un *ouroboros*<sup>229</sup>; nel secondo, il volto assume tratti maschili giovanili o maturi, con barba e lunghi capelli; il dio, stante su un *ouroboros*, tiene in mano uno scorpione, un pugnale o una bilancia<sup>230</sup>(Tav.7-8). Un terzo gruppo comprende le immagini del personaggio stante non più su un *ouroboros* ma su un leone gradiente<sup>231</sup>, mentre, nel quarto, la figura è estremamente semplificata: presenta infatti soltanto un doppio paio di ali – con o senza braccia – e pochi altri attributi come, in qualche caso, le aste laterali<sup>232</sup>.

Il prototipo di questa raffigurazione è stato riconosciuto, in ambito egiziano, in un'immagine riprodotta in testi funerari, rilievi templari, stuette, steli,<sup>233</sup> fra cui l'esempio più famoso è costituito dalla c. d. stele Metternich<sup>234</sup>. Nel registro più alto del lato posteriore della stele, infatti, appare una figura maschile con più teste ciascuna di animali diversi, coda di uccello, quattro braccia che reggono serpenti, coltelli, scettri, *ankh*. Dalle sue ginocchia fuoriescono dei cobra e i piedi, dalla forma di teste di sciacallo, poggiano su un serpente *ouroboros* che contiene quadrupedi e rettili. L'immagine è riprodotta in altri esemplari della serie a cui appartiene la stele in questione, che vengono definiti "cippi di Horus", in base al soggetto principale, rappresentato dal giovane Horus, frontale, in piedi su due o più coccodrilli<sup>235</sup>. Sul capo del dio si trova una grande maschera

<sup>229</sup> A.CAPELLO, *Prodromus Iconicus*, 231; 130; F. BUONARROTI, *Gemme antiche da esso delineate* (A XLVII), 184 = SGG I, 140, 142-143. Cfr. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.131-136, nn.166-175; AGDS IV, p.388, n.76; PHILIPP, *Mira et Magica*, pp.109-110, nn.176-178, taf.45; ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen*, pp.164-166, nn.2215-2216-2218, tavv.99-100.

<sup>230</sup> P.A.MAFFEI, *Gemme antiche figurate*, II, Roma 1707, pp.47-48, tav.22-23; J.CHIFLET (J.MACARIUS), *Abrasax seu Apistopistus*, Antwerpiae 1657, tav.VI, 24; tav.VI, 26 e XIII, 55; tav.VI, 25; C.DU MOLINET, *Le Cabinet de la Bibliothèque de Sainte Geneviève*, Paris 1692, tav. 30, VII-VIII = SGG I, 138, 144-146; Cfr. ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen*, p.165, n.2217, taf.99 e p.166, n. 2219, taf. 100. Per l'attributo della bilancia presente in alcune gemme, si veda: Ph. DERCHAIN, *Le démiurge et la balance*, in *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, Colloque de Strasbourg 1967, Paris 1969, pp.31-39.

<sup>231</sup> P.J.MARIETTE, *Traité des pierres gravées*, II, Paris 1750, cap. LXIX; A. KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, II, Roma 1654, p.465, fig. Q = SGG I, 150-151. Cfr. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.137, n.177.

<sup>232</sup> J.B.PASSERI, A.F.GORI, *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum*, Firenze 1750, CLXXXVI; BUONARROTI, *Gemme antiche*, tav.8, 52; M. DE LA CHAUSSE, *Le gemme antiche figurate di Michelangelo Causeo de la Chausse*, Roma 1700, 138; CAPELLO, *Prodromus Iconicus*, 27 = SGG I, 136, 147-149.

<sup>233</sup> Bibliografia in MALAISE, *Bes et les croyances solaires*, p.118, nota 117.

<sup>234</sup> Nella Stele Metternich, databile nel IV sec. a. C., sono iscritte formule destinate a proteggere dagli animali pericolosi: C.E.SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstele*, in *Analecta Aegyptiaca* 7, Kobenhaven 1956; L.KÁKOSY, *Metternichstele*, in *Lexicon der Ägyptologie* IV, Wiesbaden 1980.

<sup>235</sup> La fortuna di questi "cippi di Horus", difficilmente databili prima dell'età tolemaica, fu considerevole (Y.KOENIG, *Magie et Magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris 1994, p.107 e n.46 per la bibliografia sui rinvenimenti; H. SATZINGER, *Acqua guaritrice*:

di Bes, già anticamente considerato un protettore del giovane Horus e dell'infanzia in generale<sup>236</sup>. Anche il personaggio alato associato ad Horus è stato interpretato come "Bes", del quale presenta la maschera grottesca; nella trasformazione iconografica subita dal dio rispetto al tipo tradizionale<sup>237</sup> è stata riconosciuta l'assunzione di prerogative diverse capaci di farne un vero e proprio "panteo"<sup>238</sup>. Secondo C. Bonner, invece, il personaggio raffigurerebbe lo stesso Horus, che amplificherebbe così il suo potere apotropaico e guaritore<sup>239</sup>; in base ad iscrizioni presenti su alcune statuette, il soggetto è stato identificato anche come Hormerty<sup>240</sup> o Haroëris<sup>241</sup>, due divinità di natura solare. Le rappresentazioni di questa figura divina, comunque, appartengono tutte alla documentazione faraonica di bassa epoca, anche se le speculazioni teologiche a cui fanno riferimento sono attestate a partire da età ramesside in documenti in cui il dio supremo è concepito come una divinità panteistica che manifesta il suo potere nei milioni di forme che compongono l'universo<sup>242</sup>. Nel papiro magico di Brooklyn è disegnato un personaggio con sette differenti teste di animali e doppio paio d'ali, a cui si fa riferimento nel testo come "Bes con sette teste che incarna i Ba di Amun - Re, signore di Karnak"<sup>243</sup>. Si

*le statue e le steli magiche e il loro uso magico nell'Egitto faraonico*, in A.ROCCATI, A.SILIOTTI, edd., *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Verona 1987, pp.189-204). Per le stele di Horus ritrovate in Italia, si veda F.De SALVIA, "Horo sui coccodrilli" nella Roma Costantiniana, in *Studia Aegyptiaca XIV, Intellectual Heritage of Egypt*, Budapest 1992. Gemme con tale raffigurazione sono rare: A. DELATTE, *Études sur la magie grecque*, in *Musée Belge* 1914, p.50, pl.2,7; BONNER, *SMA*, n.253.

<sup>236</sup> Il dio Bes era considerato principalmente guardiano e protettore della fertilità femminile e dei fanciulli (MALAISE, *Bes et les croyances solaires*, pp.701-705), ma è attestato anche un suo culto oracolare, per il quale si veda: D. FRANKFURTER, *Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category "Magician"*, in P.SCHÄFER, H.G.KIPPENBERG, *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden 1997, pp. 122-123.

<sup>237</sup> Sull'iconografia del dio Bes, oltre alla rispettiva voce del *LIMC*, si veda V. WILSON, *The Iconography of Bes with Particular Reference to the Cypriot Evidence*, in *Levant* 7, 1975, pp.77-103, con particolare riferimento alle attestazioni in Oriente.

<sup>238</sup> Come tale il tipo è generalmente designato nella letteratura egittologica: si veda MALAISE, *Bes et les croyances solaires*, p.118 ss.

<sup>239</sup> BONNER, *SMA*, p.158. Già A.W.BUDGE, *The Gods of the Egyptians*, Chicago-London 1904, II, p.273, osservava la corrispondenza di questo personaggio con il giovane Horus.

<sup>240</sup> F.W.F.VON BISSING, *Zur Deutung der "pantheistischen Besfiguren"*, in *ZÄS* 75, 1939, pp.130-132.

<sup>241</sup> MALAISE, *Bes et les croyances solaires*, p.120.

<sup>242</sup> J.ASSMANN, *Magic and Theology in Ancient Egypt*, in SCHÄFER, KIPPENBERG, *Envisioning Magic*, pp.11-14.

<sup>243</sup> S.SAUNERON, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn*, London 1970, p.23, tav.IV, fig.3. Nel papiro è inoltre presente un secondo disegno con una figura simile, ma con nove teste e un unico paio d'ali. Il testo che l'accompagna descrive l'immagine, ma non ne fornisce un'interpretazione teologica: si veda SAUNERON, *Le papyrus magique*, p.18, taf. II, fig. 2. Il papiro si data nel IV sec. a. C. ma, secondo alcuni studiosi, potrebbe essere la copia di un originale di epoca ramesside: cfr. MALAISE, *Bes et les croyances solaires*, p.717, nota 116.

tratterebbe quindi della visualizzazione delle differenti forme in cui la potenza del dio supremo e trascendente è presente nel mondo e avrebbe lo scopo di fornire una protezione generale contro ogni pericolo<sup>244</sup>. A questo prototipo egiziano sarebbero maggiormente legate, dal punto di vista iconografico, le raffigurazioni che abbiamo individuato come “primo gruppo”; non è da escludere che le trasformazioni presentate dagli altri soggetti possano essere state accompagnate anche da significativi cambiamenti di natura ideologica, legati al nuovo contesto speculativo in cui si inserisce la produzione delle gemme magiche. Anche il tipo del “Pantheos” sul leone è attestato nella documentazione figurativa egiziana ed ha un chiaro riferimento solare<sup>245</sup>. Il personaggio con gonnellino e due paia d’ali rappresenterebbe, invece, secondo C.Bonner, una figura di transizione tra l’Horus delle stele magiche e il personaggio della stele Metternich<sup>246</sup>. È da osservare, tuttavia, come questo tipo abbia nelle gemme i tratti umanizzati dei soggetti del secondo gruppo, di cui sembra piuttosto una semplificazione<sup>247</sup>.

Se è possibile, quindi, ritrovare nell’ambito figurativo egiziano il prototipo iconografico del personaggio che appare nelle gemme magiche, per comprenderne la funzione in questo contesto specifico, occorre verificare se il recupero e il mantenimento di determinati attributi derivati da un’iconografia già esistente, e il loro portato ideologico, siano stati investiti di nuovi significati.

C.S.

Già il Bonner riconosceva un’evoluzione nell’iconografia di tale personaggio a partire dalla rappresentazione tradizionale di Horus su due cocodrilli, proponendo di definirlo come una divinità panteistica con connessioni solari<sup>248</sup>. A.Delatte e Ph.Derchain hanno invece sottolineato la difficoltà di attribuire al personaggio rappresentato sulle gemme

<sup>244</sup> ASSMAN, *Magic and Theology*, p.15.

<sup>245</sup> MALAISE, *Bes et les croyances solaires*, p.718, nota 117 e p.721. Per i caratteri solari del soggetto, si veda oltre. Le iscrizioni presenti sulle gemme confermano il carattere “solare” della figura del “Pantheos”: i termini φρη, σεμεσειλαμ, βανχωωχ, dai noti riferimenti solari, sono infatti ricorrenti (MAFFEI, *Gemme antiche*, tavv.22-23, pp.47-48; DU MOLINET, *Le Cabinet de la Bibliothèque*, tav.30, VII-VIII = SGG I, 138, 146; AGDS, IV, p.388, n.76, PHILIPP, *Mira et Magica*, p.110, n.178, taf.46). Il personaggio è inoltre associato al tipo del fanciullo sul loto (KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.465, fig. Q; CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, tav.VI, 25 = SGG I, 151), o la sua immagine è arricchita da simboli astrologici (PASSERI, GORI, *Thesaurus gemmarum*, CLXXXV).

<sup>246</sup> In alcuni esemplari, il personaggio reca in mano un bastone e uno scorpione (BONNER, *SMA*, p.157 e n.253).

<sup>247</sup> Cfr. note 230 e 232.

<sup>248</sup> BONNER, *SMA*, p.157.

un'identità divina specifica. Utilizzato per rappresentare diverse divinità del Basso Egitto dal carattere insieme bellicoso e apotropaico, sarebbe stato trasformato in panteo dalla magia e dalla gnosi ellenistica, mantenendo le medesime virtù delle stele e delle statuette a cui la sua iconografia si ispirava<sup>249</sup>.

Da parte nostra, pur consentendo sulle difficoltà di identificazione che pone questo personaggio, riteniamo che la funzione da attribuire alle raffigurazioni di epoca più tarda non può coincidere del tutto con quella tradizionale. Per quanto riguarda le gemme, non si può far riferimento esclusivamente ad una protezione nei confronti di animali nocivi: se infatti nell'*ouroboros* posto sotto i suoi piedi appaiono bestie dannose che possono ritenersi "imprigionate" e dominate da Bes, altrettanto non si può dire per i casi in cui nel serpente compare, invece, il nome Iao oppure lettere o *charakteres*. Un'interpretazione, certo tarda, ma forse non priva di connessioni con la storia precedente del personaggio, può essere quella in chiave cosmologica.

Come ha convincentemente dimostrato M.Malaise<sup>250</sup>, questa divinità è progressivamente entrata in Egitto nell'ambito delle credenze solari, dapprima come protettore di Horus bambino, poi associandosi sempre più strettamente ad esso fino ad assumerne, in alcuni casi, le prerogative. Collegato a divinità considerate ipostasi del sole, esso riveste anche la funzione di sostenitore del cielo<sup>251</sup>. Per quanto riguarda il tipo "panteo", lo studioso sottolinea il carattere artificiale di tale creazione, riconoscendo comunque in Bes il "supporto" dei diversi elementi. In quanto espressione della onnipotenza degli dei solari, non sarebbe un caso che il capo e il corpo che sostengono gli attributi siano quelli di Bes. Proprio per questo suo profondo legame con ciclo solare esso si sarebbe rivelato, in epoca tarda, adatto a "servir de signe à la puissance invincible des dieux incarnant l'astre du jour"<sup>252</sup>. Questo fenomeno di "potenziamento" delle originarie prerogative di Bes sembra, all'interno stesso della produzione gemmaria, allargarsi verso nuovi sviluppi.

Una tale evoluzione era già stata anticipata in un certo senso da Puech nella sua affermazione che Bes, ormai considerato un dio supremo, veniva negli intagli caricato del maggior numero di attributi protettivi possibili<sup>253</sup>. Ciò sembra in accordo con il sincretismo religioso attivo in epoca tardoantica che poteva portare all'attribuzione ad un'unica entità divina di prerogative proprie di divinità diverse, in quanto molteplici espressioni di un unico divino. Ma un ulteriore dato apportato da

<sup>249</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp. 129-131.

<sup>250</sup> MALAISE, *Bes et les croyances solaires*, con ampia bibliografia.

<sup>251</sup> Assumendo il ruolo di Chou.

<sup>252</sup> MALAISE, *Bes et les croyances solaires*, p.722.

<sup>253</sup> H.-Ch. PUECH, in *RHR* 120, 1939, pp.116-117.



Puech, che trova riscontro nel lavoro di Pettazzoni sul Chronos mitriaco di Castalgandolfo<sup>254</sup>, è la possibile identificazione del personaggio con l'Aion "o con qualche divinità analoga"<sup>255</sup>. Ora proprio dall'analisi comparata dei Bes, che compaiono sulle gemme, appare evidente una trasformazione in questo senso anche sul piano esplicitamente iconografico. Scompare infatti la testa di Bes per lasciare il posto ad un volto umano giovane o attempato e anche l'aspetto "egittizzante" è sempre meno evidente. D'altro lato, l'Aion e l'*ouroboros* sono, a partire almeno dai primi secoli della nostra era e in alcuni contesti ideologici, connessi, così come connessi essi appaiono anche nelle gemme considerate<sup>256</sup>. La lettura sulla base dell'iconografia tradizionale, in cui nell'*ouroboros* compaiono animali dannosi, si collega alla funzione protettiva e quindi "contenitiva" di Bes rispetto agli animali iscritti<sup>257</sup>. Ma già Stricker<sup>258</sup> aveva proposto per il serpente *ouroboros* una lettura diversa: esso andava identificato con Apophis, l'essere malvagio che insidia il corso del sole; d'altra parte il serpente che si morde la coda è anche il simbolo del "confine" tra il cosmo e l'"altro". Se ipotizziamo per Bes una trasformazione che ne accentua sempre più le caratteristiche cosmiche fino a presentarlo come un dio aionico e pantocratico, allora potremmo supporre anche per il serpente ai suoi piedi una coerente evoluzione nel medesimo senso, non più o non solo "contenitore" malvagio di creature malvagie che il personaggio sormontante "addomestica" e neutralizza, ma come rappresentazione dell'universo sul quale il grande Bes-Aion esercita il suo dominio. Non a caso troviamo il "nome potente" di Iao o *charakteres* al suo interno: come abbiamo precedentemente notato, quando nell'*ouroboros* viene inserito un nome, quest'ultimo designa un personaggio dalla potenza eccellente; si ribadisce così la funzione cosmocratica della figura posta sopra di esso.

M.G.L.

<sup>254</sup> R. PETTAZZONI, *La figura mostruosa del tempo nella religione mitriaca*, in *AC* 18, 1949, pp. 265-277. Vedi anche: H.M.JACKSON, *The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism*, in *Numen* 32, 1985, pp.17-45.

<sup>255</sup> PUECH, *op.cit.*, p.117.

<sup>256</sup> Cfr. M.G.LANCELOTTI, *Il serpente ouroboros nelle gemme magiche*, Atti dell'Incontro di studio *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Verona 22-23 ottobre 1999, a cura di A.MASTROCINQUE, Bologna 2002, pp.71-85.

<sup>257</sup> L. KÁKOSY, s.v. *Uroboros*, in *LdÄ* VI, 1986, cc. 886-893; R.K. RITNER, *An Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection*, in *JNES* 43, 1984, pp. 209-221.

<sup>258</sup> B.H. STRICKER, *De groote zeeslang*, in *JEOL* 10, 1953, pp. 5-28.

138



Ed.: \*Maffei, II, tav.22-23 e pp.47-58; L.Agostini, *Annotazioni sopra le gemme antiche*, Roma 1669, pp.44-47; Agostini, tavv.82-83; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.162; *Antiquity explained*, II, 51, 30; Matter, III, tav.I E, 13 (il D/); Cumont, *MMM*, II, p.453, n.15; B.H.Stricker, *Magische Stèles*, in *OMRO* 22, 1941, p.27; Vermaseren, *CIMRM* 2358.

Materiale: Lapislazuli.

D/ Al centro figura umana maschile nuda, itifallica, con barba e capelli lunghi, provvista di lunga coda piumata a d.; un oggetto allungato non ben identificabile emerge da dietro la coscia s. Tiene nella mano s. un'asta ed uno scorpione con la testa rivolta verso il basso; con la mano d. impugna uno spiedo con cui si trafigge entrambe le cosce; è provvisto di due paia d'ali, all'estremità delle quali una benda tiene tre aste, una a d. e due a s., ai lati della figura; il nume è in piedi sopra un *ouroboros* all'interno del quale ci sono un granchio, un cane, un uccello (forse un corvo) e un altro quadrupede.

R/ Si riconosce, anche se trascritto con imprecisione il *logos*

ΙΑΕΩ  
ΒΑΦΡΕΝ  
ΕΜΟΥΝΟΘΙ  
ΛΑΡΙΚΡΙΦΙΑ  
ΕΥΕΑΙΦΡΙ<sup>1</sup>  
ΚΙΡΑΛΙΘΟ  
ΝΥΟΜΕΝ  
ΕΡΦΑΒΩ  
ΕΑΙ<sup>2</sup>

<sup>1</sup> PI al posto di IP.

<sup>2</sup> Il CUMONT, l.c., sospettava la falsità di questa pietra, di cui riproduceva il D/; MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, p.38, nota124, invece non riscontra alcun elemento che induca a sospettare la modernità della pietra, di cui non riconosce il carattere mitriaco.

M.G.L.; A.M.; E.S.; C.S.

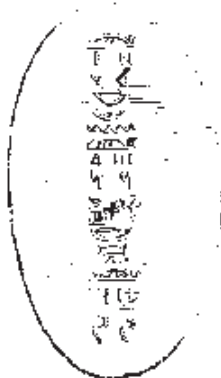
139



Ed.: \*Caylus, VII, pp.20-21; tav.VIII, 1-2; Kopp, IV, p.233.

Materiale e dimensioni: "agata-onice" verde con linee bianche; 3,3 x 1,9 ca.

D/ Sopra la barca solare di papiro con due falchi a prua e a poppa, il dio Pantheos nudo, itifallico, con faccia barbata



frontale sormontata da corona composta da corna orizzontali, disco sormontato da penne, fiancheggiato da due urei. Ai lati si distendono le sue ali di uccello, due per lato. Con la s. egli tiene una spada orizzontale e con la d. un'asta sormontata da elemento obliquo; due simili aste lo fianleggiano ai lati.  
R/ Colonna di geroglifici in 15 linee:



A.M.

**140**



Ed.: \*Capello, fig.231.

Materiale: diaspro.

D/ Dio panteistico stante, di prospetto, la cui testa è appena abbozzata, con sei piume ai lati, sormontata da una corona *atef*; con la s. tiene un lungo bastone (scettro *was* ?) e con la d. un oggetto allungato (frusta *nekhekh* o bilancia); ha una doppia coda d'uccello; presenta due paia d'ali sul dorso e serpenti sui piedi; poggia su un *ouroboros*, all'interno del quale ci sono segni imprecisi. Ai lati sono due lunghe colonnine desinenti in elementi obliqui.

C.S.

**141**



Ed.: Caylus, VI, pp.68-69; tav.XX, 5-6.

Materiale e dimensioni: "pietra nera" rotta in alto sul bordo; 2,8 x 1,9 ca.

D/ Dio Pantheos sopra un *ouroboros*; con piume che partono ai lati della testa; ai lati ha due paia di ali distanziate tra loro; la d. tiene una bilancia e la s. un'asta desinente con un elemento obliquo; dietro di lui altre 3 simili aste; è abbozzata la coda



di uccello e i serpenti (?) sopra i piedi.

R/ □ < ♀

ΟΤΟΒΚΓΝ

ΜΙΧΔ.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Certamente ΜΙΧΑΗΑ alla l.3.

A.M.



## 142

Ed.: \*Capello, fig.130; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, 2, 173; *Antiquity explained*, II, tav.51, 33; Kopp, IV, p.181; Stricker, *Magische Stèles*, p.28; Zazoff, *Gemmen in Kassel*, n.61; AGDS, III, Kassel, n.175.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 8.

Materiale e dimensioni: diaspro verde-marron; 1,8 x 1,33 x 0,3.  
D/ Dio panteistico stante, di prospetto, la cui testa è quasi assente (*akephalos?*) ed è sostituita da una grande corona di tipo *atef*; ha quattro braccia, due distese all'altezza delle spalle e due in basso; con le due mani superiori e con l'inferiore s. regge due aste ai suoi lati; ha una doppia coda con un'estremità pennuta; presenta due paia d'ali sul dorso e serpenti sui piedi; poggia su un serpente che si presenta come *ouroboros* aperto, all'interno del quale ci sono un uccello e uno scorpione.

R/ ΙΑΥ

ΚΑΘΛ

ΓΡΑΜΝ

ΗΦΙΒΛ

ΟΧΝΗ

ΜΕΩ

M.G.L.; E.S.; C.S.



## 143

Ed.: Buonarroti, p.20, 184.

Collocazione: già nella collezione di Filippo Buonarroti.

Materiale: "diaspro sard(a)".

D/ Divinità panteistica stante di prospetto, con testa senza tratti fisionomici e grande corona *atef*. Ha tre paia d'ali parallele ed un altro più in basso all'altezza dei fianchi. È munita di lunga coda piumata e poggia i piedi su un *ouroboros* all'interno del quale sono raffigurati animali (uccello, scorpione). Con la s. regge un'asta. Ai due lati: due alte colonnine.

C.S.

237



## 144

Ed.: \*Chiflet, tav.VI, 24 (il D/ è speculare, perché disegnato da un'impronta); Gorlaeus 352; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.163; *Antiquity explained*, II, tav.51, 31; Matter, III, tav.I E, 9; Stricker, *Magische Stèles*, p.28; Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, III, pp.165-6, n.2217.

Collocazione: Wien, Kunsthistorisches Museum, inv. IX B 1258; già nella collezione dell'arciduca d'Austria Leopold Wilhelm.

Materiale e dimensioni: eliotropio danneggiato su un punto del bordo, montato come pendente in epoca moderna; 3,95 x 3,1. D/ Al centro, figura maschile nuda e barbata, di prospetto, in piedi su un *ouroboros* che circonda l'iscrizione ΙΑΩ; sulla testa ha un copricapo di cui resta solo un globo. Nella mano d. tiene un oggetto costituito da un lungo manico piegato ad angolo retto con una parte finale tondeggiante (probabilmente la bilancia); con la s. afferra uno scorpione per la coda. La figura possiede due paia d'ali e una doppia coda d'uccello ed è affiancata da due aste di cui quella d. presenta due barrette perpendicolari verso la sommità. In basso a s., dietro l'asta, si trova uno scarabeo.

R/ ΜΙΧΑ  
ΗΛΓΑΒΡ  
ΙΗΛΚΟΥ  
ΣΤΙΗΛ  
ΡΑΦΛ  
ΗΛ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè: Μιχαήλ Γαβριήλ Κουτσιήλ Ραφαήλ. Due copie settecentesche di questa gemma sono al British Museum: MICHEL, *British*, nn.624-625; cfr. C.BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, p.341, n.70.

M.G.L.; E.S.; C.S.



## 145

Ed.: Chiflet, tav.VI, 26 e XIII, 55; Gorlaeus, fig.351 (D/ da un'impronta) e 397 (pure da un'impronta); \*Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, III, 464, n.1 (da un'impronta); Id., *Arithmologia sive de abditis numerorum mysteriis*, Roma 1665, p.201; Ebermayer, tav.XVII, 436; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.163 (il D/); 159 (il R/); *Antiquity explained*, II, 51 (il D/) e 50, 6 (R/); Kopp, IV, p.312 (il D/); Matter, *Histoire critique du Gnosticisme*, III, tav.I E, 7; Stricker, *Magische Stèles*, p.28 (il D/);

cfr. V.Cartari, *Vere et nove imagini de gli Dei delli antichi*, ed. L.Pignoria, Venezia 1647, p.228 (il D/).

Collocazione: il D/ e il R/ derivano da due impronte già nella collezione Pignoria; calcedonio, secondo lo Ebermayer. D/ Dio Pantheos frontale itifallico, con modio (?) sulla testa, due ali, due code, una d'uccello e una di quadrupede (o di serpente); sulle ginocchia e sui piedi porta attributi animaleschi; con le due mani tiene due lunghi bastoni, o colonnine, mentre altri due, più laterali, sono dietro le ali. Ai lati del corpo: HN M

ΛH T

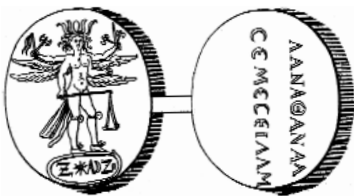
Sotto un esergo: ΩAI

R/ Sulla s. figura dal corpo umano in movimento verso d., nuda e con due teste, la prima umana con due corna, la seconda, a s., di canide. Esso reca nella d. un ramo di palma, nella s. una fiaccola, sotto la quale c'è un oggetto allungato verticale. Lo circondano in alto 8 stelle. In basso a d. una testa emerge dal terreno. Sul bordo: 7 stelle<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il D/ non presenta alcun elemento che possa far pensare ad una falsificazione moderna, il R/ suscita invece molti sospetti, anche perché ricorda la gemma uterina moderna SGG, I 377, raffigurante un nume bicipite con teste canine. C'è da notare inoltre che Chiflet e tutti gli altri editori della gemma riproducono il D/ e il R/ separatamente, come se si trattasse di due gemme diverse, e solo il Kircher, lo Ebermayer e il Matter la disegnano come una gemma unica. Si può avanzare l'ipotesi che un falsario avesse preso ispirazione da un'altra gemma, attualmente conservata a Berlino (PHILIPP, *Mira et magica*, n.81), che al D/ raffigura un Pantheos simile a questo e al R/ Isis avanzante, che protende il sistro, e davanti a lei, a terra, Anubis seduto, stelle nel campo. Su tale iconografia di Isis-Demeter, cfr. BONNER, *SMA*, pp.257-258, D 26. Una corniola settecentesca del British Museum ha lo stesso D/ e, al rovescio, una riproduzione di CHIFLET, tav.V, 21.

M.G.L.; A.M.; E.S.

## 146



Ed.: \*Du Molinet, tav.30, VII-VIII; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.162; *Antiquity explained*, II, tav.51, 29; Kopp, III, p.686; Matter, *Histoire critique du Gnosticisme*, III, tav. I E, 10; H.Leclercq, in *DACL*, I, s.v. *Abrasax*, c.153, fig.35; Stricker, *Magische Stèles*, p.28; Ph.Derchain, *Le démiurge et la balance*, in *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque Strasbourg 1967*, Paris 1969, p.32 e tav.I.3.

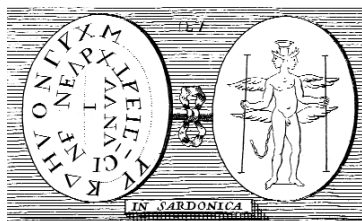
D/ Figura maschile nuda, frontale, coronata da disco solare fra quattro urei, stante su un *ouroboros* all'interno del quale si legge

⚡\*A⊕Z. Possiede due paia di ali e due di braccia, tiene nelle mani: nella d. in alto, bipenne e sferza; nella s. due bipenni e un pugnale; nella d. inferiore una bilancia e nella s. un oggetto non identificabile. Attorno alle ginocchia due fasce tengono dei dischetti (che devono essere le teste leonine); dei serpentelli partono dai piedi.

R/ ΛΑΝΑΘΑΝΑΑ  
CEMECEIAAM

M.G.L.; E.S.; C.S.

147



Ed.: \*Capello, fig.27; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.175; *Antiquity explained*, II, tav.53; Stricker, *Magische Stèles*, p.28; *AGDS, III, Kassel*, n.176.

Materiale e dimensioni: sarda; 1,85 x 1,5 x 0,2.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen; Völkel X 18; già nella collezione Capello (Venezia).

D/ Dio panteo con 4 ali, due teste sormontate da modio, stretta coda che piega verso l'alto; con le mani tiene due colonnine.

Alcuni segni (non disegnati dal Capello) non identificabili.

R/ Sul cerchio esterno: PP[.]BΔHYONΓPXM[.....]; nel secondo cerchio: NEAPXIIPEIC=CINF. Al centro, in orizzontale: ΛΑΝΑ / [..]I[...]<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Forse parte della nota *vox magica* ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ. P.ZAZOFF, *AGDS, III, Kassel*, n.176, esprime sospetti sull'antichità della gemma.

G.B. C.S.

148



Ed.: \*Buonarroti, p.8, 52; Quartino, *Studi inediti*, tav.III.

Materiale e dimensioni: cal(cedonio)<sup>1</sup>; 1,3 x 1.

D/ Figura maschile di prospetto, nuda, con copricapo quadrato (modio?). Al posto delle braccia ha un paio d'ali ed un altro all'altezza delle cosce.

<sup>1</sup> La l di "cal" non è sicura: potrebbe anche trattarsi di altra indicazione.

C.S.

149



Ed.: \*De La Chausse, *Le gemme antiche figurate*, tav.138; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.162; *Antiquity explained*, II, tav.51, 30.

Materiale: Calcedonio.

D/ Su una linea di base, figura maschile stante, frontale, ma con testa di profilo rivolta a d. Ha le gambe divaricate, i capelli lunghi (o coperti da un velo). Indossa un gonnellino ed al posto delle braccia ha un paio d'ali; un altro paio di ali si trova all'altezza dei fianchi.

M.G.L.; E.S.; C.S.

PANTHEOS SU LEONE

150



Ed.: \*Mariette, cap.LXIX; Reinach, tav.89, 69.

Materiale: diaspro sanguigno.

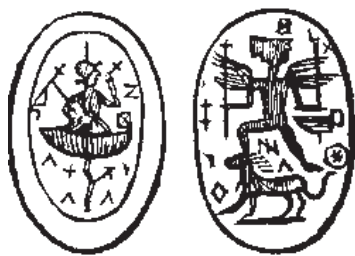
D/ Dio panteistico nudo, di prospetto, con gambe allargate e flesse (come Bes); indossa un copricapo con tre elementi verticali (corona *hemhem*), ha due paia d'ali ed una lunga coda piumata. Con le mani tiene ai suoi lati due aste. È in piedi su un leone gradiente verso s., a sua volta poggiante su una tabula ansata che contiene un'iscrizione: ΦΥΛΑΞΟΝ / ΖΩΟΟΛΑΝ<sup>1</sup> Intorno, iscrizioni in 5 cerchi concentrici, entro cui non si riconosce alcuna locuzione nota<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Probabilmente: φύλαξον (τὸν) φοροῦντα, infatti su due gemme analoghe, conservate a Beirut e a New York, la *tabula ansata* reca l'iscrizione: φύλαξον ἀπὸ παντὸς κακοῦ τὸν φοροῦντ[α]: BONNER, *SMA*, p.321, D 395; F.M.SCHWARTZ, J.H.SCHWARTZ, *Engraved Gems in the Collection of the American Numismatic Society I. Ancient Magical Amulets*, in *ANSMN* 24, 1979, pp.175-176, n.34 (ossidiana); cfr. le altre 5 del British Museum: MICHEL, *British*, nn.289-293. La gemma parrebbe uscita dalla stessa fabbrica che produsse l'esemplare edito da P.ZAZOFF, *Die antiken Gemmen*, tav.115, fig.63. Anche in questo caso l'iscrizione risulta incomprensibile, a differenza della gemma di Beirut, nella quale si riconoscono molte parole magiche: Αβλαναθαναλβα Λαιλαμ Σεμειλαμ Νιχαροπληξ Ἰάω Γαβριήλ Μιχαήλ. Si può ipotizzare che gli esemplari con iscrizioni senza senso fossero copie di poco posteriori alla serie di esemplari direttamente ispirati dalla dottrina di qualche mago. Il rovescio della gemma di Beirut contiene un testo magico volto a sottomettere qualcuno, mentre quella di New York contiene varie richieste di protezione. Senza dubbio anche la gemma del Mariette doveva avere un rovescio inciso, come tutte le altre di questo genere.

<sup>2</sup> Forse l'unica parola riconoscibile è (nel cerchio esterno, a s., dal centro verso l'alto) Αβλαναθαναλβα, sulla base del confronto con l'esemplare analogo disegnato dal KING, *Gnostics*, pl. K 3. Ciò significa che non si tratta di lettere senza senso, ma di trascrizioni eseguite da un incisore che non era in grado di leggere il modello che stava copiando.

A.M.; C.S.





151

ED.: Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.465, fig.Q.

Dimensioni: pietra ovale tronco-conica; il disegno probabilmente è speculare.

D/ Dio panteistico con il busto di prospetto, la gamba d. piegata e la s. tesa dietro; ha due paia d'ali e il capo rivolto verso d.; tiene con le mani due bastoni, e poggia il piede d. su un leone gradiente verso s. Intorno al bordo: OΥ † 8XO⊗. Entro le gambe del dio: ΝΛ

R/ Harpocrates seduto dentro il bocciolo di loto su alto stelo; nella d. tiene la frusta *nekhekh*, le s. è portata alla bocca. Intorno al bordo: ΛΧΛΓΧΧΖ□ΧΛ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> È difficile stabilire, sulla base del solo disegno, se si tratta di un intaglio antico o medievale o moderno.

C.S.

## CHNOUBIS

Chnoubis (ma anche Chnoumis o Chnouphis) è un serpente leontocefalo il cui corpo può svolgersi in una o più spire, ma può anche essere rappresentato privo di esse. Così come il corpo, anche il capo è rappresentato di profilo, nella maggior parte dei casi è radiato, meno frequentemente nimbato; a volte è colto nell'atto di estrarre la lingua.

Il nome di questo personaggio, secondo il Drexler<sup>259</sup>, sarebbe da ricollegare a quello di KNM, uno dei Decani. Già il Bonnet<sup>260</sup>, e dopo di lui l'Otto<sup>261</sup>, hanno messo in luce la possibile derivazione di Chnoumis dall'antico dio egiziano Khnoum, una volta che proprio quest'ultimo fosse già stato identificato con il dio Ammone e con Ra<sup>262</sup>. Il risultato ultimo di tale derivazione, per quanto riguarda Chnoumis, verrebbe ulteriormente sottolineato dai suoi attributi solari quali i raggi che, spesso in numero di 7, ne circondano la testa leonina, come nota anche il Kiss<sup>263</sup>. Secondo il

<sup>259</sup> In *ALGRM*, s.v. *Knuphis*.

<sup>260</sup> In *RÄRG*, s.v. *Chnum*.

<sup>261</sup> In *LdÄ*, s.v. *Chnum*.

<sup>262</sup> Cfr. A.DELATTE, *Études sur la magie grecque IV. Amulettes inédites des Musées d'Athènes*, in *Mus.Belg.* 18, 1914, pp.69 ss.

<sup>263</sup> In *LIMC*, s.v. *Chnoubis*; utile anche per la bibliografia generale. A proposito della natura solare di Chnoumis è interessante notare come nel verso di un amuleto a forma di medaglia da usarsi contro il malocchio il nome di Chnoum(is) sia invocato in quanto divinità solare come BPINTANTHNΩΦPIN XNOYMN (= DELATTE-DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.89 bis). E ancora sono da ricordare i papiri magici che ci forniscono un lungo elenco degli epiteti che qualificano Chnoumis proprio in quanto divinità solare (*PGM*, III, 435-436, 560-563; IV, 2433; VII, 1023-1025; XXXVI, 219-220; *DMP*,

Delatte e il Derchain<sup>264</sup> il dio egiziano Khnoum, il cui nome può anche essere scritto Khnoub, avrebbe ceduto alcuni dei suoi attributi a Chnoumis, una volta che questi fosse stato inteso come uno dei Decani.

Nell'astronomia egiziana i Decani ed il sistema che essi costituiscono venivano sostanzialmente utilizzati per meglio determinare il ciclo di alcuni astri e di alcune costellazioni; tale sistema viene adottato dall'astrologia greca<sup>265</sup>. Ne sono testimoni, da una parte, un testo redatto da Efestione di Tebe e, dall'altra, un testo attribuito ad Hermes Trismegistos<sup>266</sup>. Ora, secondo Efestione, il Decano che ha il nome di Chnoumis appartiene al segno del Cancro; secondo il testo attribuito ad Hermes Trismegistos, al contrario, è il primo di quelli del segno del Leone. C'è da notare ancora che nel primo dei due trattati è espressamente sottolineata la portata di questo Decano come autentico filatterio contro il mal di stomaco. Nel secondo, che lo descrive come un serpente leontocefalo col capo radiato e con il corpo avvolto in spire, è legato ai dolori relativi al *kardía*, da intendersi come stomaco, e si chiama *Chnoumos*. Nel medesimo trattato il terzo dei Decani del Cancro si chiama *Chnouphos* ed è rappresentato come un busto poggiato su di una base e sormontato da due volti femminili rivolti in opposte direzioni. Dal trattato di Efestione sappiamo invece che il nome del primo Decano del leone è *Charchnoumis*, nome che in alcune gemme compare anche sotto la forma *Chalchnoubis* e *Charchnoubis* associato al serpente leontocefalo.

La funzione di Chnoumis come filatterio è ben attestata in una gemma magica riportata dal Du Molinet<sup>267</sup>. Nel recto è raffigurato un serpente leontocefalo, nimbato e radiato<sup>268</sup>; sul verso  $\phi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\xi\omicron\nu\ \upsilon\gamma\epsilon\iota\eta\ \sigma\tau\acute{\omicron}\mu\alpha\chi\omicron\nu\ \text{Πρόκλου}$ <sup>269</sup>. È altresì interessante notare come in una gemma

16, 6-9; cfr. W.B.BRASHEAR, *The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)*, in ANRW, II, 18, 5, Berlin-New York 1995, pp.3381 ss.). Tutto questo deve essere considerato se si vogliono provare a rintracciare le tappe attraverso le quali il personaggio, partito dall'Egitto e attraversando l'astrologia, è giunto a pieno titolo nella sfera della magia propria del mondo tardo antico.

<sup>264</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.55.

<sup>265</sup> Cfr. A. BOUCHÉ-LECLERQ, *L'Astrologie grecque*, Paris 1899; F. CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles 1937; Z. STEWART, *La religione*, in R. BIANCHI BANDINELLI, a c. di, *Storia e civiltà dei greci. La società ellenistica*, vol. VIII, Milano 1977, p.598 ss.

<sup>266</sup> Cfr. A. BOUCHÉ-LECLERQ, *L'Astrologie grecque*, p.215 ss., in part. p.232; cfr. anche questa stessa *Sylloge*, part. p.40 ss.

<sup>267</sup> C. DU MOLINET, *Le Cabinet de la Bibliothèque de Sainte Geneviève*, Paris 1692, XI-XII, p.132 = DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.80 = SGG I, 168.

<sup>268</sup> Nella riproduzione del Du Molinet mancano una stella e un menisco alla sinistra e alla destra del serpente che invece compaiono nella riproduzione fotografica del Derchain e del Delatte dove il serpente, forse per una diversa prospettiva, è voltato verso destra.

<sup>269</sup> Galeno (*De Simpl.*, 10, 19) scrive che "alcuni sostengono che delle pietre particolari posseggano delle specifiche qualità curative come nel caso del diaspro verde. Questo se usato come amuleto si dimostra efficace nel guarire il dolore di stomaco. Come indica il *basileus* Nechepsos nel suo quattordicesimo libro, alcuni preferiscono portare questa pietra, sulla quale è stato inciso un serpente radiato, incastonata in un

riportata dal Capello<sup>270</sup> a Chnoumis si accompagna una variante<sup>271</sup> della nota formula  $\text{coroorμερφεργαρμαφρειουριγξ}$ ; si tratta di una *vox magica* che oltre ad essere presente sugli amuleti uterini, su una gemma di tradizione egiziana<sup>272</sup> e su intagli dedicati specificamente a Chnoumis<sup>273</sup>, è attestata anche dai papiri magici. Qui una volta è inserita in un incantesimo nel quale compare anche il nome Iao da formulare per ottenere l'amore di una donna<sup>274</sup>, ed un'altra in un incantesimo da recitare per evitare i pericoli in cui ci si rivolge, fra le altre divinità, anche ad Helios<sup>275</sup>.

Le raccolte gemmarie analizzate, spesso con il conforto delle collezioni museali, testimoniano come a Chnoumis siano stati associati simboli quali  $\text{SSS} \text{ZZ} \text{**}$ . Se i primi due ricorrono comunemente sugli amuleti che raffigurano il serpente leontocefalo, il terzo compare anche in altri tipi di gemme<sup>276</sup>. Per il Drexler<sup>277</sup> questo simbolo deve essere ricondotto a quello che in alcuni testi astronomici corrisponde al nome del Decano KNM ed è composto da tre serpenti paralleli ed ortogonali rispetto ad un quarto che è sollevato sulla sua coda. Il Delatte e il Derchain<sup>278</sup> notano però che la soluzione iconografica del serpente leontocefalo in tutto l'Egitto non è attribuita né a Khnoum né a KNM, mentre l'aspetto terrificante del primo Decano del segno del leone deriverebbe da Kneph, un serpente con funzione di creatore nella cosiddetta cosmogonia tebana. Il tramite di tale derivazione sarebbe da ritrovarsi in Ialdabaoth Sacla, un demiurgo gnostico il cui nome si alterna con quello di Khnoum nei testi astrologici.

anello. Io stesso ho sperimentato in prima persona le qualità curative di questo specifico amuleto infilando delle piccole pietre di diaspro verde fino a formare una collana che ho indossato; la lunghezza di questa collana le permetteva di raggiungere l'esofago". Nota BONNER, *SMA*, p.60 che i materiali utilizzati per le gemme che recano inciso il serpente con testa di leone sono molteplici. La pietra usata con maggiore frequenza è il calcedonio, sia esso bianco, grigio, blu, giallo pallido e ancora grigio; utilizzati con minore frequenza il diaspro verde e la crisolite. Più raramente si è fatto ricorso all'agata, al diaspro nero o all'ossidiana.

<sup>270</sup> CAPELLO, *Prodromus Iconicus*, n.28 = *AGDS*, III, n.171 = *SGG* I, 164.

<sup>271</sup> Si veda: BONNER, *SMA*, pp.57, 206.

<sup>272</sup> Si veda: DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.152.

<sup>273</sup> Si veda: DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, nn.75, 76, 77, 78, 81.

<sup>274</sup> *PGM*, IV, 1500 ss.; l'invocazione a IAΩ è alla riga 1560. In una gemma pubblicata da DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.83 sul D/ CTOXBA[Θ]ΛΗ / ΜΑΛΑΚΙCΘΟΜ / ΜΑΛΑΚΟΧ ΨΟΧΛ / ΑΒΡΑΜ ΜΑΩΘΗ / ΑΒΡΑΜΜΗΑ ΑΒ / ΡΑΜΑΩΘΗ; sul verso due simboli di Chnoumis, *charakteres* e l'iscrizione ΙΠΙΠΙ. Quest'ultima parola è la trascrizione del tetragramma di Yahweh attestata dai papiri magici (*PGM*, IV, 595).

<sup>275</sup> *PGM*, XII, 161 ss.

<sup>276</sup> Cfr. A.MASTROCINQUE, *Studi sul mitraismo (Il mitraismo e la magia)*, Roma 1998, p.74 ss. Marcellus Empiricus (24,7) ci fa conoscere una prescrizione medica del IV secolo d.C. volta a guarire un malato che soffre al fianco: si deve incidere un segno formato da tre S su di un diaspro da appendere al collo: il risultato è garantito!

<sup>277</sup> In *ALGRM*, s.v. *Knuphis*, p.1264.

<sup>278</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.56.

Il Jackson<sup>279</sup> riconosce nella figura di Chnoumis Decano la somma della tradizione iatromatematica egiziana e della scienza esorcistica giudaica, in particolare laddove alla figura del serpente leontocefalo si affianca il nome di IAΩ: “Hence Chnoumis, the sorcerer’s delight as a fusion of the fury of Sekhmet and Wadjet, the Lord of the decans, their master healer, might with perfect justification be picked as a new form for Yahweh, in whose hands the power of life and death, of illness and rejuvenation resides”<sup>280</sup>.

La lettura degli epiteti che si accompagnano al serpente leontocefalo si rivela oltremodo significativa per coglierne al meglio la portata storico-religiosa. In una gemma trādita dal Capello<sup>281</sup> a Chnoumis rappresentato sul recto fa da pendant, sul verso, l’iscrizione XNOYBIC NABIC BIENYΘ posta intorno al suo simbolo. Ora, se la prima parola riporta il nome del personaggio rappresentato, la seconda e la terza costituiscono un vero e proprio *logos* magico<sup>282</sup>. È il Bonner a notare che “the phrase has been found chiefly in connection with the name of Chnoubis, and it occurs on several specimens with slight variations in spelling, such as ναβικ, βιεννυθ, βιεννουθ”<sup>283</sup>.

Oltremodo interessanti risultano le iscrizioni che accompagnano la figura di Chnoumis in una gemma riportata dal Gorlaeus<sup>284</sup>. Sul recto è rappresentato un serpente mummiforme con il capo umano e circondato da otto raggi; lungo il corpo segni di difficile interpretazione. Circondano la corona radiata le lettere della parola CEMECEIAAM (*sic!*); lungo il lato sinistro del personaggio: ANOX, lungo il destro:

<sup>279</sup> H.M.JACKSON, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Lentomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta 1985, p.74 ss.

<sup>280</sup> JACKSON, *The Lion*, p.108. È interessante ricordare come in un papiro magico (PGM IV, 1635 ss.) Khnoum sia considerato un dio solare ed assuma la forma di un “grande serpente” ed il nome Kmeph.

<sup>281</sup> M.A.CAPELLO, *Prodromus Iconicus*, n.193 = AGDS, III, n.166 = SGG I, 174.

<sup>282</sup> Secondo un’ipotesi di: U.F.KOPP, *Paleographia critica*, IV, Mannheimi 1829-33, vol. IV, n.158, esse sarebbero la traslitterazione greca dell’ebraico כֶּבֶד בְּעֵדָה che significa “legato per mezzo di incantesimi”. L’idea non è da rifiutarsi dato che la caratteristica della magia è proprio quella di far ricorso ad incantesimi che hanno la forza di costringere ad operare per fini specifici il dio o il demone che invocano. Benché l’interpretazione del Kopp sia stata contestata, non è illecito pensare che una tale traslitterazione, anche se non filologicamente corretta, sia stata operata in un Egitto ormai ellenizzato. S.MICHEL, *Die magischen Gemmen in British Museum*, I, London 2001, p.375 traduce così il *logos*: “Chnubis, der du durch Zauber gebunden bist, hilf!”.

<sup>283</sup> BONNER, *SMA*, p.57. Una gemma studiata da BONNER, *SMA*, p.182 sul verso reca inciso: Ναβικ Βιεννυθ seguito da ὕδωρ δίψῃ ἄρτος πείνη πῦρ ῥέγει (= ῥίγει) e cioè: “legato da incantesimi: acqua per la sete, pane per la fame, fuoco contro il freddo”. Al di là del fatto che potrebbe trattarsi di una serie di formulazioni liturgiche, secondo quanto nota lo studioso, il reperto del British potrebbe rafforzare la convinzione che le trascrizioni degli antiquari del ‘700 debbano essere tenute in considerazione.

<sup>284</sup> A.GORLAEUS, *Dactyliotheca seu gemmarum anulorumque sculpturae*, 2 voll., Lugduni Batavorum 1672, nn.426-427 = SGG I, 471.

ΧΟΛΧΝΟΥΒΙC. In basso, all'interno di un rettangolo: ΙΑΩ; lungo il lato sinistro della gemma, dall'alto in basso: ΒΕΡΟΦΕΙΒΑΡΒΑ-ΦΑΙΑΝΓΗC; lungo il lato destro: ΓΙΓΑΝΤΟΠΟΝΤΟΡΗΚΤΑ.

Questa gemma raccoglie molte delle iscrizioni formulari che si ricollegano a Chnoumis. Innanzitutto l'auto-proclamazione ANOX ΧΟΛΧΝΟΥΒΙC. La prima parola può richiamare la I singolare del pronome personale ebraico o del pronome personale indipendente copto con funzione di *subiectum cum copula*, la seconda è una delle diverse attestazioni del nome del serpente leontocefalo, come abbiamo già visto. La parola CEMECEIΛAM - che non è appannaggio esclusivo di Chnoumis, ma ricorre anche in altre gemme dove è collegata al gallo anguipede, a divinità pantee e finanche a Persefone - è una parola di uso comune nelle formule della magia del mondo tardo antico. Con riferimento all'ebraico è stata interpretata come "il sole eterno", con riferimento all'aramaico "il mio nome è pace".

L'epiteto γιγαντο(παντο)ρήκτα e varianti, come βαροφιτα e varianti, sono attestati più volte<sup>285</sup>. Almeno il primo sembrerebbe far riferimento alla prerogativa di Chnoumis di uccidere i giganti fino ad annientarli<sup>286</sup>. Già il Delatte mette in luce come questi epiteti di natura poetica siano da leggersi all'interno di una gigantomachia magica, in cui si sono mescolati elementi mitologici di provenienza greca ed orientale, e conclude dicendo che "la valeur magique et religieuse de ces épithètes... réside dans l'identification des Géants avec les mauvais esprits qui rodent autour des hommes"<sup>287</sup>. In proposito il Jackson sostiene che l'epiteto γιγαντοπαντορήκτα "would logically be in effect an invocation of Chnoumis' power to repel disease-causing demons by way of mythological reference to some primordial gigantomachy"<sup>288</sup> nella quale gli elementi genericamente "orientali" sarebbero, invece, di natura specificamente giudaica. Lo studioso sostiene infatti che l'identificazione di Yahweh con Zeus ha finito col fare assimilare anche le due differenti gigantomachie che hanno visto primeggiare entrambe le divinità<sup>289</sup>. Egli rimanda, pertanto, ad un passo della Genesi<sup>290</sup> e ad uno dell'apocrifo Libro di Enoch<sup>291</sup>, che conforterebbero tale lettura.

<sup>285</sup> Si veda: DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, nn.70, 71, 72, 74, 81; 70, 72, 73, 74.

<sup>286</sup> Si veda: DELATTE, *Études sur la magie*, p.32; BONNER, *SMA*, in part. p.168 ss. Interessante notare come in una gemma pubblicata da M.PIEPER, *Die Abrasaxgemmen*, in *MDAI(K)* 5, 1934, p.119 ss. e tav. XXII, n.9865, Chnoumis si auto-proclami ANOX ΓΙΓΑΝΤΟ...

<sup>287</sup> DELATTE, *Études sur la magie*, p.32.

<sup>288</sup> JACKSON, *The Lion*, p.76.

<sup>289</sup> Si veda: JACKSON, *The Lion*, p.76, nota 48.

<sup>290</sup> *Gen.* 6.1-7. Si noti come un'allusione ai giganti sia anche in *Num.*, 13.33.

<sup>291</sup> *I Enoch*, 15.8-16.1.

Di maggior rilievo appare essere l'*Apocryphon Johannis*<sup>292</sup>, soprattutto in quei passi che non possono essere compresi senza rifarsi in pieno ad un retroterra e ad un ambiente giudaico<sup>293</sup>. Proprio questo testo testimonia che Yahweh Ialdabaoth, la divinità leontocefala attestata dal Celso di Origene<sup>294</sup>, ha assunto la forma di un serpente leontocefalo<sup>295</sup>. Egli è quel Ialdabaoth, figlio di Sophia e creatore di questo mondo, che trova nel serpente leontocefalo un nuovo modo di dar forma al suo corpo, secondo una Weltanschauung tipicamente gnostica.

E.S.

**152**

Ed.: Peiresc, Bibliothèque Nationale Paris, ms. Fr.9530, f.234 v.

(senza disegno)

Collocazione: già nella collezione Peiresc.

Materiale e dimensioni: *prasius fabae m(agnitudine)*.

D/ *Serpens radiatus leonis capite cum inscr(ption)e*

XNOY̅M

IC

ANOX

ΓΙΓΑΝΤΟΡΙΚΤΑ

ΒΑΡΩΦΙΤΑ

R/ SSS̅

Ζ Ζ Ζ

\* \* \*

A.M.

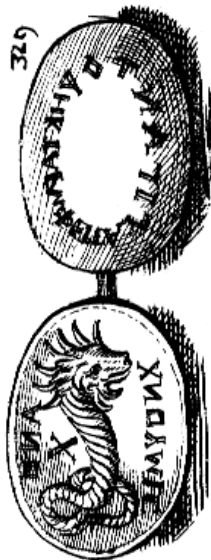
<sup>292</sup> Per il testo dell'*Apocryphon Johannis*, si veda: M.KRAUSE, P.LABIB, *Die drei Versionen des Apocryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo*, ADAIK I, Wiesbaden 1962; S.GIVERSEN, *Apocryphon Johannis*, ATDan 5, Copenhagen 1963.

<sup>293</sup> Si veda: G.QUISPEL, *The Demiurge in the Apocryphon of John*, in R.McL.WILSON, ed., *Nag Hammadi and Gnosis. Papers Read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976)*, NHS 14, Leiden 1978, p.1 ss.

<sup>294</sup> Orig., *contra Cels.*, VI, 27.

<sup>295</sup> CG, II, 9, 25–10, 28. Si veda: G.QUISPEL, *The Demiurge in the Apocryphon*, in part. p.10 ss.; JACKSON, *The Lion*, p.34 ss., 74 ss.

153



Ed.: Ch.-C.Baudelot de Dairval, *De l'utilité des voyages... et de l'avantage que la recherche de tout ces antiquités procure aux savants*, Paris 1693, p.329; Kopp, IV, p.59.

Collocazione: già nella collezione Bonnet.

Intaglio biconvesso.

D/ il serpente Chnoubis con testa dotata di 7 raggi un po' curvilinei, volta d., levato sopra una spira contorta, con scaglie rese a torciglione; a s.: ANO / X; a d.: XNOYMIC

R/ Intorno al bordo: ΓΙΓΑΝΤΟΡΗΚΤΑΡΩΦΕΙΤΑ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Si riconosce la seconda parte della vox Βαρωφιτα.

A.M.

154



Ed.: \*Chiflet, tav.XVIII, 75; Gorlaeus, fig.425; Montfaucon, *Antiquity explained*, II, tav.49.

Collocazione: già nella collezione di Giovanni Battista Bonarti.

Materiale: calcedonio.

D/ Serpente con testa di leone radiata (7 raggi) rivolta verso s., in atto di estrarre la lingua; il corpo si avvolge in basso in due cerchi concentrici. A d. i seguenti *charakteres*<sup>1</sup>:



<sup>1</sup> Probabilmente una variante del segno di Chnoubis, la triplice S barrata.

M.G.L.; E.S.

155

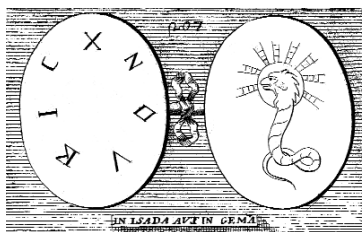


Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.8 r. Materiale: diaspro.

D/ Chnoubis con corpo avvolto in molte spire e meandri verticali e testa con 7 raggi volta a d. A d. sul bordo: ENNOΣ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Probabilmente [B]ΕΝΝΟΘ.

A.M.



156

Ed.: \*Capello, fig.207; Montfaucon, *Antiquity explained*, II, tav.49, 11.

Materiale: “in isada aut in gema” (cioè giada o prasio).

D/ Serpente con testa di leone radiata (8 raggi doppi con trattini al loro interno) e nimbata, rivolto a s. e con la bocca aperta; il corpo, con squame oblique, forma meandri.

R/ lungo il bordo: XNOYBIC

M.G.L.; E.S.



157

Ed.: \*Chiflet, tav.XVIII, 72; Gorlaeus, fig.422; Montfaucon, II, 49, 11.

Collocazione: già nella collezione de Saumaise (Salmasius); attualmente forse all'Ermitage.

Materiale: da un impronta.

D/ Serpente leontocefalo nimbato e radiato volto a d.; il suo corpo forma due spire e vari meandri; i suoi 7 raggi doppi creano 6 campi, all'interno dei quali, in senso antiorario: X N O Y B I C

M.G.L.; E.S.



158

Ed.: \*Du Molinet, pp.131-2, tav.XXX, 9-10; Montfaucon, II, tav.49, 8; Delatte-Derchain, n.55.

Collocazione: Paris, Cabinet des Médailles, inv.2185.

Materiale e dimensioni: prasio; 1,8 x 1.

D/ Serpente leontocefalo radiato (13 raggi) e nimbato rivolto a s.; il suo corpo, segnato da squame parallele, forma due spire; ai lati: un crescente lunare e una stella (verosimilmente il sole).

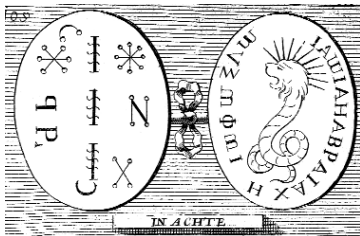
R/ XNO  
YBIC<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Anche se Delatte e Derchain non segnalano che si tratta della stessa gemma edita dal Du Molinet, si ha la certezza della cosa per il fatto che al rovescio la Y ha una forma molto particolare: Y.

M.G.L.; E.S.

249





159

Ed.: \*Capello, fig.105; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.151, 4-5; *Antiquity explained*, II, tav.49, 11; Kopp, p.367; Zazoff, *Gemmen in Kassel*, r.58; Zazoff, *Staatl.*

*Kunstsamml.Kassel*, n.58; *AGDS*, III, *Kassel*, n.162; Id., *Die ant. Gemmen*, tav.117, 6.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel, X 84; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: calcedonio blu-marron; 2,23 x 1,66 x 0,86.

D/ Serpente leontocefalo, con capo radiato (11 raggi), rivolto a s. e con la bocca aperta; il suo corpo gira in due spire ed è ricoperto da squame rese con tratti incrociati. Lungo il bordo:

ΙΑΩΙΑΗΑΒΡΑΙΑΧΗΙΩΦΩΞΑΩ<sup>1</sup>

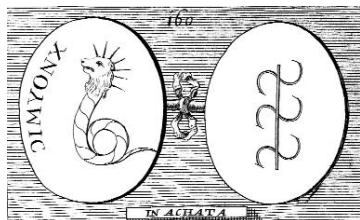
R/ ☼ ☼ ☼

SSS SSS SSS

C ☼ 9P

<sup>1</sup> Dopo il nome di Iaô e variazioni su teonimi ebraici, abbiamo φώξα, che certamente equivale a φώζα, che in egiziano significa "in salute" (forse equivalente al lat. *valens*); cfr. RITNER, in Betz, pp.195 e 270; cfr. R.MERKELBACH-M.TOTTI, *Abrasax*, II, Opladen 1991, pp.57 e 61. L'aggettivo ritorna nei papiri (*PGM* XIII, 1055; XXXVI, 43 e 228; cfr. IV, 961), nelle laminette e nelle gemme magiche; cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo*, p.56, nota186.

M.G.L.; A.M.; E.S.



160

Ed.: \*Capello, fig.160; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.151, 9 e 12; *Antiquity explained*, II, tav.49, 11; *AGDS* III, nr.167.

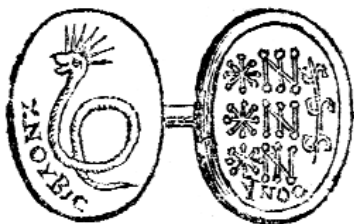
Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel, X1 36; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: calcedonio bluastro; 1,47 x 1,12 x 0,54.

D/ Serpente con testa di leone radiata (7 raggi) rivolta verso s.; il suo corpo, con squame oblique parallele, forma una spira; lungo il bordo sinistro: XNOYMIC

R/ ☼ ☼ ☼

M.G.L.; E.S.

**161**

Ed.: \*Fabretti, p.534, n. XLVI; Montfaucon, *Antiquity explained*, II, tav.50.

Materiale: diaspro verde.

D/ Serpente rivolto verso s., con 7 raggi sulla testa (probabilmente leonina); il suo corpo forma una spirale. In basso a s., lungo il bordo: XNOYBIC

R/ SSS

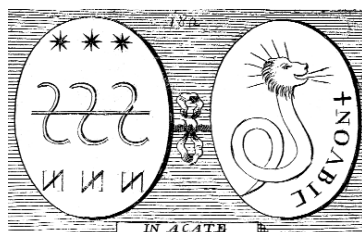
\*\*\*

\*\*\*

OONA<sup>1</sup>

<sup>1</sup> L'ultima lettera (o segno) sembra una A; le prime tre forse potrebbero essere intese come ὄ ὄν.

G.B.

**162**

Ed.: \*Capello, fig.182 (il D/ è rovescio); Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.152, 3 e 6; *Antiquity explained*, II, tav.49, 11; *AGDS, III, Kassel*, n.163.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel, X1 58; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale: calcedonio bluastro; 1,81 x 1,34 x 0,86.

D/ Serpente rivolto verso s., con 7 raggi sulla testa di leone; il suo corpo, segnato da squame parallele, forma una spirale. In basso a s., lungo il bordo: XNOYBIC

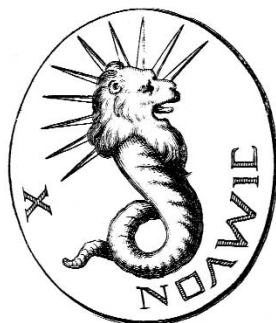
R/ \*\*\*

ZZZ

NNN<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Questa gemma è pertinente alla medesima scuola dottrinale e probabilmente alla medesima bottega che ha prodotto la precedente.

M.G.L.; A.M.; E.S.

**163**

Ed.: \*Chiflet, tav.XVIII, 73; Gorlaeus, fig.413; Montfaucon, *Antiquity explained*, II, tav.49, 11.

Collocazione: già nella collezione J.Jacob Chiflet.

Materiale: impronta.

D/ Serpente con testa di leone da cui si dipartono 10 raggi, rivolta a d.; il corpo, con lievi trattini obliqui, forma una spirale. In basso, lungo il bordo: X NOYMIC.

M.G.L.; E.S.



164

Ed.: \*Capello, fig.28; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.151, 1-2; *Antiquity explained*, II, tav.49, 11; *AGDS*, III, n.171; Zazoff, *Die ant.Gemmen*, tav.117.7; M.Guarducci, *Epigrafia greca*, IV, Roma 1978, p.183.

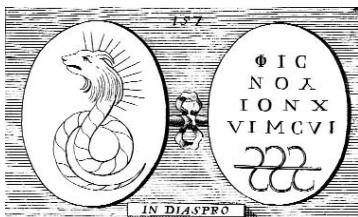
Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Pinder, II, 79; Völkel, X, 19; già nella collezione Capello (Venezia).  
Materiale e dimensioni: agata muschiata; ovale troncoconico; 1,83 x 1,52 x 0,5 (0,36)

D/ il serpente leontocefalo Chnoubis, con 7 raggi che si dipartono dalla testa, alternati dalle lettere del nome XNOYMIC; il suo corpo, segnato da squame orizzontali parallele, forma una spira.

R/ ΑΙΠΙΟC  
COPOOPME  
PΦCIGAPΘ  
AMAΦPIO  
ΘPIMΞ<sup>1</sup>  
⚡⚡⚡

<sup>1</sup> Si tratta del noto *logos* κοροορ μερ φερ γαρ βαρ μαφριουριυγξ, che spesso compare nelle gemme uterine.

G.B.; M.G.L.; A.M.; E.S.



165

Ed.: \*Capello, fig.157; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.151, 7-8; *Antiquity explained*, II, 49, 11; Kopp, IV, 245; *AGDS*, III, Kassel, n.165.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel, X1 33; già nella collezione Capello (Venezia).  
Materiale e dimensioni: agata muschiata; 1,61 x 1,2 x 0,42.

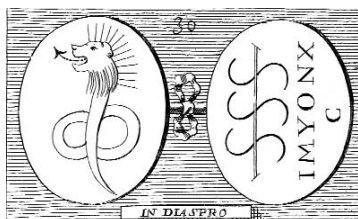
D/ Serpente con testa di leone radiata (12 raggi) rivolto a s., il suo corpo, coperto di squame rese con tratti orizzontali, forma una spira.

R/ ⚡⚡  
ΑΙΩCΑΡ  
ΦΟΝΧ  
ΝΟΥ  
ΦΙC<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il disegno del Capello è rovesciato. Nella l.2 la vox ΑΙΩC va confrontata con la l.1 di *SGG* I, 164, ΑΙΠΙΟC. Si riconosce poi la nota vox *magica* 'Αρφοιχνουδφιc, che di solito ritorna nella forma 'Αρπειχνουδφι / 'Αρπειχνουδφι

e significa: "Horus, il vivente perfetto" [J.VERGOTE, in DELATTE, DERCHAIN, p.106, nota 9; cfr. R.MERKELBACH, *Isis Regina - Zeus Sarapis*, Stuttgart-Leipzig, 1995, p.193, n.6; la parola viene dall'egiziano Hr p(3) 'nh nfr (pronunciato "nufi" = egiziano: Her pa ankh nefer]. Le forme Ἀρπενχνουβι: *PGM* IV, 2199 (di fronte alla forma più comune Ἀρπονχνουβι: *PGM* I, 237; III, 560; IV, 2433; XXXVI, 219 ecc.) e Ἀρπονχνοῦβις si spiegano solo in base al fatto che nel termine si riconosceva il nome del serpente Chnoubis. Si noti inoltre che nei papiri magici Harponchnouphi è identificato con il serpente Agathodaimon; cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, p.69, nota 224. Al Cabinet des Médailles di Parigi è conservata un'imitazione moderna, in calcedonio (3,1 x 2,7), di questa gemma: DELATTE, DERCHAIN, n.61; cfr. BARB, rec. a Delatte-Derchain, in *Gnomon* 1969, p.303, n.3.

M.G.L.; A.M.; E.S.


**166**

Ed.: \*Capello, fig.30; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.151, 3 e 6; *Antiquity explained*, II, tav.49, 11; *AGDS* III, n.168.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel, X 21; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: agata muschiata; 1,23 x 0,96 x 0,48.

D/ Serpente leotocefalo con testa radiata (12 raggi), in atto di estrarre la lingua; il suo corpo, segnato da squame parallele, forma due spire.

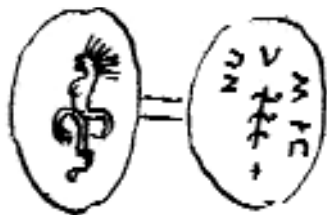
R/ 

XNOYMI

C<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il disegno del Capello riporta l'iscrizione all'incontrario.

M.G.L.; E.S.

**167**

Ed.: Buonarroti, p.66.

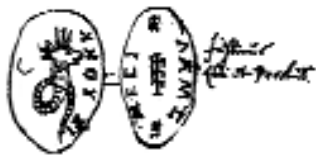
Materiale: plasma.

D/ Serpente con testa di leone radiata (8 raggi) volta a s.; il suo corpo forma due spire al centro.

R/ Lungo il bordo: X NOYBIC

Al centro: 

M.G.L.; E.S.

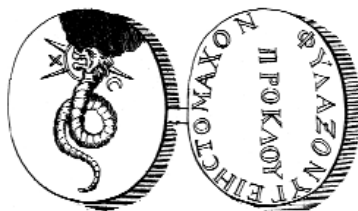


Ed. A.Ciacone, Roma, Bibl. Angelica, ms. 1564, f.78;  
 \*Cl.Menestrier, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod.  
 vat.lat.10545, f.1 r.; A.Ferrua, *Antichi amuleti orientali in Roma*,  
 in *Mél.Univ.St.Joseph. Beyrouth* 37, 1961, pp.277-278 e fig.1.  
 Materiale: calcedonio.

D/ Serpente con testa di leone radiata (6 raggi, di cui 3 più lunghi), rivolto a d.; le squame del corpo, che forma una spira, sono indicate con trattini orizzontali. Intorno: XNOYBI C  
 R/ Al centro:  $\text{☩☩☩}$ . Intorno: CEMECI  $\text{☩}$  ΛΑΜC

A.M.

**168**



Ed.: \*Du Molinet, XXX, 11; Fabretti, p.535; Montfaucon,  
*Antiquity explained*, II, 49, 9; Kopp, IV, p.248; Matter, III, tav.II  
 A, 8; Chabouillet, n.2189; Delatte, Derchain, n.80; G.Vikan, *Art,  
 Medicine, and Magic in early Byzantium*, in *DOP* 38, 1984, p.66,  
 fig.12.

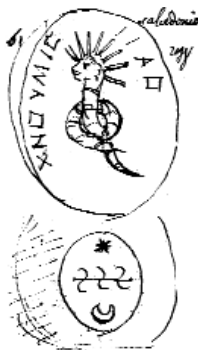
Collocazione: Paris, Cabinet des Médailles, inv.2190.  
 Materiale e dimensioni: diaspro; 2,5 x 1,75; scheggiata nella parte superiore.

D/ Serpente leontocefalo nimbato e radiato, il cui corpo, segnato da squame parallele, forma una spira a d. Tra i raggi:  
 X[NOYMI]C  
 R/ lungo il bordo, in senso orario: ΦΥΛΑΞΟΝ ΥΓΕΙΗCΤΟΜΑΧΟΝ;  
 al centro verticalmente: ΠΡΟΚΛΟΥ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè: φύλαξον ὑγειῆς στόμαχον Πρόκλου, e cioè "proteggi la salute dello stomaco di Proclo"; cfr. KING, *Gnostics*, p.76; BONNER, *SMA*, p.59.

M.G.L.; E.S.

**169**



Ed.: Buonarroti, p.30, 61.  
 Materiale: calcedonio.

D/ Serpente con testa di leone radiata (8 raggi) rivolta verso s.; il suo corpo, con squame oblique parallele, forma una spira; lungo il bordo sinistro: XNOYMIC; sul bordo a d. in alto: II AO  
 R/ su tre linee: asterisco,  $\text{☩☩☩}$  e crescente lunare.

M.G.L.; E.S.

170



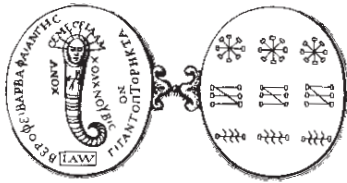
Ed.: De La Chausse, *Le gemme antiche figurate*, tav.140.

Materiale: plasma.

D/ Il serpente Chnoubis rivolto verso s., con 46 raggi che partono dalla sua testa. Il suo corpo, segnato da scaglie oblique, disegna in basso un cerchio quasi completo.

A.M.

171



Ed.: \*Chiflet, tav.XIX, 76; Gorlaeus, fig.426-427; Salmasius (Cl. de Saumaise), *De annis climactericis*, Lugdunum Bat. 1648, p.570; G.B.Passeri, *Sycophantia magica*, in Passeri-Gori, *Thesaurus*, II, p.264, n.87; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.169; *Antiquity explained*, II, 53; Matter, tav.IIA, 10; Kopp, III, p.391; IV, p.260; A. Pellegrini, *D'una Abraxa inedita trovata nell'Agro opitergino*, Bergamo 1874, fig. 1.; G.Vikan, *Art, Medicine, and Magic in early Byzantium*, in *DOP* 38, 1984, p.66, fig.14

Collocazione: nel XVII secolo era nella collezione di Claude de Saumaise (Salmasius); nel XIX sec. era in una collezione parigina; cfr. Bonner, *SMA*, p.59.

Materiale: impronta.

D/ Serpente dal capo umano radiato (7 raggi), il cui corpo sembra avvolto da fasce parallele oppure suddiviso in segmenti, come una crisalide<sup>1</sup>, e termina piegato verso d. a uncino. Sotto la testa, in centro del primo segmento: ✠ Intorno ai raggi:

CEMECEIAAM. Lungo il lato d. del corpo: ANOX, lungo il s.: XOAXNOYBIC. In basso all'interno di un rettangolo: IAΩ.

Sul bordo, dal basso in alto, a s.: ΒΕΡΟΦΕΙΒΑΡΒΑΦΑΙΝΓΗC

Lungo il lato d.: ΓΙΓΑΝΤΟΠΤΟΡΗΚΤΑ.

R/ Su tre linee orizzontali:

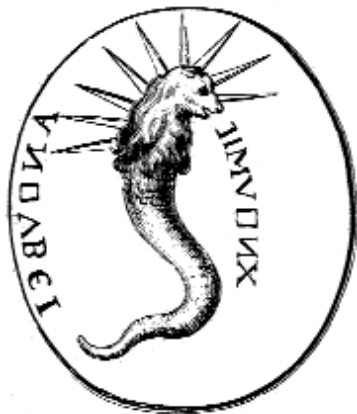
✠ ✠ ✠

☞ ☞ ☞

☞ ☞ ☞

<sup>1</sup> Il BONNER, *SMA*, p.58, lo descrive avvolto come una mummia; il MATTER, *Gnosticisme*, III, p.36, lo descrive come una crisalide; M.SCHWAB, *Vocabulaire de l'angelologie*, Paris 1897, p.390, pensa che si tratti di una cornucopia da cui emerge la testa. Sulle copie e imitazioni di questa gemma: S.MICHEL, *Bunte Steine-Dunkle Bilder: "Magische Gemmen"*, Freiburg 2001, p.108.

A.M.



172

Ed.: Pignorius, tav. II, 8; Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, III, 464, n.8; \*Chiflet, tav.XVIII, 74 (da un'impronta); Gorlaeus, fig.424; Ebermayer, tav.XVII, 433; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.150; *Antiquity explained*, II, tav.49, 10; Kopp, III, p.578; IV, p.64.

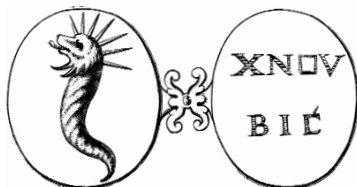
Collocazione: già nella collezione Pignoria.

Materiale: secondo lo Ebermayer: agata.

D/ Serpente con testa di leone radiata (9 raggi; 7 nel disegno del Chiflet) rivolto a d. Lungo il bordo della gemma, a s., in senso antiorario: ANOYBEI, lungo il lato d. in senso antiorario: XNOYMIC<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nel disegno le lettere sono rovesciate, perché si tratta di un'impronta. Non si saprebbe quanto affidabile sia il dato fornito dallo Ebermayer circa il materiale, considerato che in altri casi ha fornito dati erronei. ANOYBEI (teoricamente: Anubis) probabilmente è un'erronea trascrizione, da parte del gemmario, della parola avox.

M.G.L.; E.S.



173

Ed.: \*Chiflet, tav.XVIII, 71; Gorlaeus, fig.420-421; Montfaucon, *Antiquity explained*, II, tav.49, 11.

Collocazione: già nella collezione John Schinkel.

Materiale: diaspro.

D/ Serpente con testa di leone da cui si dipartono 7 raggi, rivolta a s., in atto di estrarre la lingua.

R/ XNOY  
BIC

M.G.L.; E.S.



174

Ed.: \*Capello, fig.193; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.151, 4-5; *Antiquity explained*, II, tav.49, 11; Kopp, IV, p.158; *AGDS*, III, n.166.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel, XI 69; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: prasio; 1,19 x 0,95 x 0,48.

D/ Serpente con testa di leone radiata (7 raggi), rivolto a s. e con la bocca aperta; le squame del corpo sono indicate con linee oblique parallele.

R/ Lungo il bordo, in senso orario: XNOYBICNABICBIENYΘ<sup>1</sup>  
 Al centro: SSS

<sup>1</sup> Ph.DERCHAIN, *Intailles magiques du Musée de Numismatique d'Athènes*, in *Chr.d'Eg.* 39, 1964, pp.179-181, aveva proposto una spiegazione per questi nomi di Chnoubis: Nabis potrebbe venire dalla radice egiziana nḥp: "ruota del vasai", e Biennuth dall'eg. b3 n nṯr: "l'anima del dio" (NOYΘ = νοῦτϵ: "dio").

M.G.L.; E.S.

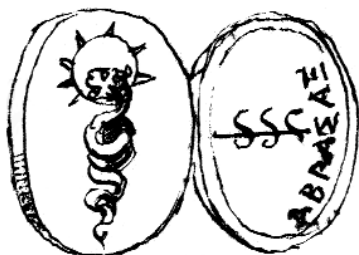
**175**



Ed.: Buonarroti, p.65  
 Materiale: plasma.  
 D/ Serpente con testa di leone radiata (12 raggi a gruppi di 3), rivolto a s.  
 R/ Lungo il bordo, in senso orario: XNOYBIC  
 Al centro: SSS

M.G.L.; E.S.

**176**

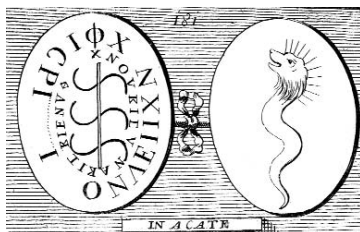


Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.8 r.  
 Materiale: "diaspro, o jaspis Arizusa"<sup>1</sup>.  
 D/ Chnoubis con corpo avvolto in 4 spire verso l'alto e testa nimbata e radiata (7 raggi) verso s.  
 R/ ABPAΣAΞ

<sup>1</sup> Cfr. *SGG I*, 227.

A.M.

**177**



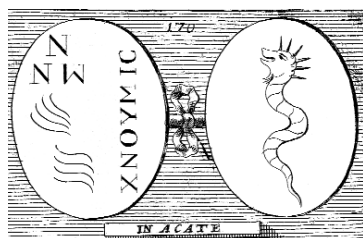
Ed.: \*Capello, fig.181; Montfaucon *L'antiquité expliquée*, II, tav.152, 1-2; *Antiquity explained*, II, tav.49, 11; *AGDS*, III, n.170.  
 Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel, XI 57; già nella collezione Capello (Venezia).  
 Materiale e dimensioni: calcedonio bluastro; 1,46 x 1,13 x 0,39.  
 D/ Serpente con testa di leone radiata (12 raggi), rivolto a s. e con la bocca aperta; le squame del corpo sono indicate con trattini paralleli.  
 R/ Al centro: SSS.



Nel cerchio interno: XNOYBICNABICBIENYΘ;  
in quello esterno: XNOYΦICBIINYΘN..BI<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si noti che in una medesima gemma il nome del serpente varia da Chnoubis a Chnouphis.

M.G.L.; E.S.




**178**

Ed.: \*Capello, fig.170; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.151, 10-11; *Antiquity explained*, II, tav.49, 11; *AGDS III*, Kassel, n.169.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel, XI 69; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: calcedonio bluastro; 1,46 x 1,13 x 0,39.

D/ Serpente con testa di leone radiata (6 raggi), rivolto a s. e con la bocca aperta; le squame del corpo sono indicate con trattini obliqui.

R/  Z

XNOYMIC

M.G.L.; E.S.

**179**

Ed.: Peiresc, Bibliothèque Nationale Paris, ms. Fr.9530, f.234 v. (senza disegno).

Collocazione: già nella collezione Peiresc.

Materiale e dimensioni: galactites fabae magnitudine.

D/ *Serpens leonis radiati capite ara insistens cum inscriptionibus*


XNOYMIC

ANOX

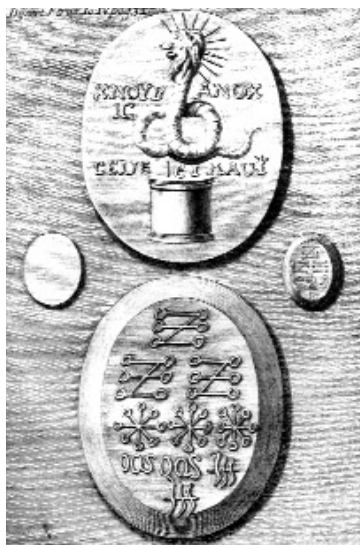
CEMECEIAAM







A.M.

**180**

Ed. G.Lami, *Sopra i serpenti sacri*, in *Saggi di dissertazioni Accademiche lette nella nobile Accademia Etrusca di Cortona*, IV, Roma 1743, diss.II, p.32; Matter, tav.IIA, 5 (il D/); Michel, *British*, n.312.

Collocazione: British Museum, Inv. G 376, EA 56376; già nella collezione di Monsieur du-Val, bibliotecario del Granduca di Toscana. Si tratta di una copia settecentesca.

Materiale e dimensioni: diaspro marron-verdastro; 1,9x1,3x0,2 D/ Su un altare rotondo: serpente con testa di leone circondata da 12 raggi, volta a s., con il corpo avvolto in basso in due spire. A s. del serpente: XNOYB

IC

Alla sua d.: ANOX

Tra il serpente e l'altare: CEMEÇEIAAMΨ

R/   
 OOS OOS   
<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si tratta di un altro esemplare prodotto dal medesimo ambiente dottrinale e artigianale, da cui proviene la gemma descritta dal Peiresc, di cui alla scheda precedente. Anche l'esemplare Matter, tav.IIA, 3 è analogo.

A.M.

**181**

Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.35 r.

Materiale: "pietra nera".

D/ Scarabeo in rilievo.

R/ Serpente con testa radiata avvolto intorno ad un altare. Intorno alla parte alta: BAZAΛIΣKOZ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Probabilmente: βασιλικός, o *regulus*, che era anche il nome di una stella del segno del Leone.

A.M.



182

Ed. A.Ciacone, Roma, Bibl. Angelica, ms. 1564, f.61 e 78 v.;

\*Cl.Menestrier, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod.

Vat.lat.10545, f.1 v.; A.Ferrua, *Antichi amuleti orientali in Roma*, in *Mél.Univ.St.Joseph. Beyrouth* 37, 1961, p.277 e fig.1.

Materiale: *jaspis luteus* (cioè diaspro giallo).

D/ Su un altare rotondo cinto da una corona: serpente con testa di leone volta a s., con il corpo avvolto al centro in una spirale.

R/ ΖΑΚΑ

ΝΤΑΡΑΚΑ

ΡΑΔΑΓΑΝΤ

ΑΒΑΛΒΡΟΚΑ

ΖΔΑΚΛΛΗΝΙ

5

ΤΑΤΗΤΙ

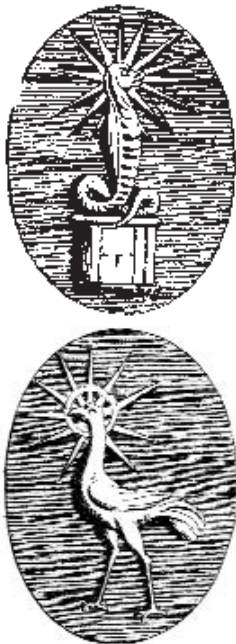
ΤΑΤΗΤΙ

ΤΥΜΕΙΤ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Varianti del Ciacone: ll.4-5: ΑΒΑΛΒΡΟΚΑ / ΖΟΑΚΛΛΗΝΙ; ll.7-8: ΖΑΥΗΤΙ / ΤΙΜΕΙΓ. Con tutte le riserve del caso, si potrebbe proporre, per le ll.5-8, la seguente lettura: στάλητι...μήτρα τίς δείνα ("si contragga l'utero della tal donna"); su questo tipo di formula cfr. BONNER, *SMA*, p.84.

A.M.

183



Ed.: \*Caylus, V, p.70, tav.XXIII, 5-6; Kopp, III, p.575; R.van den Broeck, *The Myth of Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions*, Leiden 1972, tav.10.1; R.Vollkommer, in *LIMC VIII.1 (Suppl.)*, p.988, nr.17.

Materiale e dimensioni: diaspro con zone rosse; 1,9 x 1,4 ca.

D/ Su un altare forse rotondo, segnato da modanature verticali e orizzontali: serpente con testa dotata di ampia chioma, come Glykon, volta a d., il corpo è levato in alto, segnato da linee oblique, e in basso forma due spire a 8 disteso<sup>1</sup>.

R/ Fenice con testa radiata e nimbata avanzante verso s.

Spessore: ΧΡΟΥΒΙC<sup>2</sup>

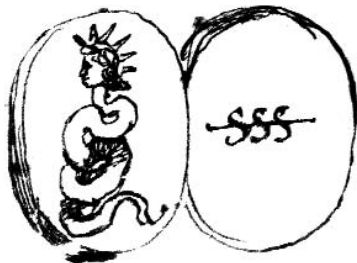
<sup>1</sup> Un altro analogo serpente con lunghi capelli, radiato, su altare, accompagnato dall'iscrizione ANOX XNOYMIC è in KING, *Gnostics*, tav.D, 2.

<sup>2</sup> Evidente corruzione grafica di ΧΝΟΥΒΙC; la singolarità della raffigurazione della testa del serpente, l'abbinamento con la Fenice e la grafia del nome del nume forse sono indizi di autenticità dell'intaglio.

A.M.

CHNOUBIS-AGATHODAIMON

184



Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.8 r.  
Materiale: "Arizusa".

D/ Agathodaimon con corpo avvolto in tre spire verso l'alto e testa umana con 7 raggi volta a s.

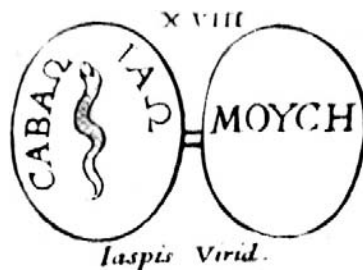
R/ SSS<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Non si esclude che si tratti del calcedonio bluastro: MICHEL, *British*, n.335, che però reca un'iscrizione sul bordo del D/.

A.M.

SERPENTE

185



Ed.: \*Spon, *Miscellanea*, p.297; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.156; *Antiquity explained*, II, tav.50, 19; Matter, tav.X, 3; Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, § 569, p.146.

D/ Serpente dalla spira liscia, circondato dall'iscrizione CABAΩ IAΩ

R/ MOYCH<sup>1</sup>

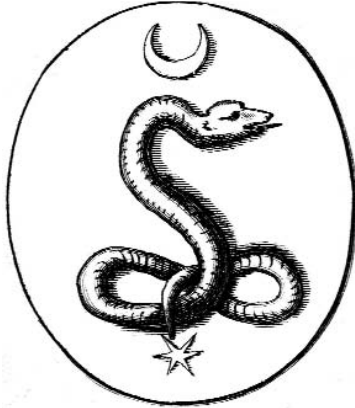
<sup>1</sup> Il BONNER, *SMA*, p.171, pensa che si tratti del nome di Mosé, e confronta la gemma con una della collezione Newell recante l'iscrizione: Μωσην. Tuttavia esiste un'altra possibile interpretazione, alla luce del testo di un filatterio trovato presso Amiso, nel Ponto, in cui si allude ai poteri di Mitridate (re dei re, insensibile ai veleni) e si afferma di operare nel nome di Mousa, sovrana del territorio: R.KOTANSKY, *Greek magical Amulets*, I, Opladen 1994, n.36; questa Mousa era o la figlia di Mitridate o la nipote, che fece coniare moneta a Cio sotto il nome di Orsobaris Mouse: W.H.WADDINGTON, E.BABELON, Th.REINACH, *Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure*, Paris 1908-1925, p.310, n.1. Nel caso si trattasse di Mouse, e non di Mosé, dovremmo supporre che la gemma provenga dall'Anatolia.

È strano il fatto che sia usata la Ω al posto della consueta ω.

G.B.

Di dubbia datazione

186



Ed.: Chiflet, tav.XV, 64; Gorlaeus, fig.408; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.156; *Antiquity explained*, II, 50, 37.

Collocazione: già nella collezione di Thomas Le Cointe<sup>1</sup>.

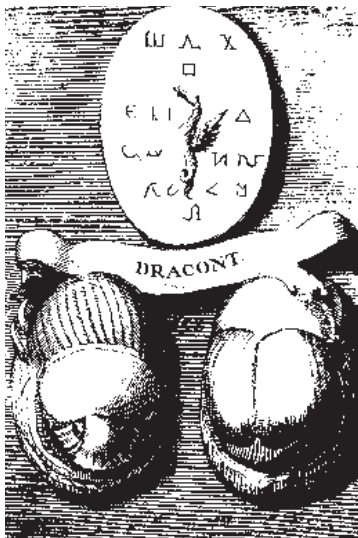
Materiale: sarda.

D/ Serpente rivolto verso d., il cui corpo si avvolge in due spire. Sotto: una stella, simboleggiante il sole; sopra: crescente lunare.

<sup>1</sup> Potrebbe trattarsi di una gemma moderna, considerato anche che la collezione Le Cointe conteneva molti falsi.

M.G.L.; E.S.

187



Ed.: Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, p.523; \*Gorlaeus, fig.558

Collocazione: il Kircher scrive: ex museo Reinstij.

Materiale: "dracont(ia)"<sup>1</sup>

D/ Scarabeo in rilievo<sup>2</sup>.

R/ Serpente alato<sup>3</sup>, col capo rivolto verso s., in atto di estrarre la lingua (nel disegno del Kircher invece esso ha il capo cornuto).

Intorno: *charakteres*.

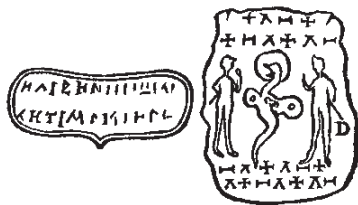
<sup>1</sup> Cioè pietra di serpente, termine tutt'altro che specifico, però in genere esso designa pietre scure con venature; "draconzia poteva essere anche l'ossidiana": *Kyranides*I.10, pp.62-65 Kaimakis. Uno scarabeo pressoché uguale è descritto da C.BONNER, *A Miscellany of engraved Stones*, in *Hesperia* 23, 1954, pp.153-154: esso è in cristallo di rocca e si trovava a Tripoli negli anni '50.

<sup>2</sup> Sulle gemme gnostiche in forma di scarabeo, cfr. *supra*, p.55. Non è facile stabilire se si tratta di uno scarabeo egiziano inciso o riinciso sulla parte inferiore in età imperiale oppure in età moderna, come nel caso dello scarabeo conservato al Museo Nazionale Archeologico di Napoli: PANNUTI, n.295.

<sup>3</sup> In *PGM* XII, 89 si afferma che il dio solare assume la forma di serpente alato nelle regioni meridionali; l'immagine di tale serpente e delle altre forme tipiche delle restanti tre regioni è presente in una gemma del British Museum: A.BARB, *Abraxas-Studien*, in *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles 1957, pp.82-83. Sul serpente alato come immagine del sole e di Chronos, cfr. H.LEISEGANG, *The Mystery of the Serpent*, in *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks*, *Bollingen series* 30.2, New York 1955, pp.207-213; 218-219.

M.G.L.; E.S.

188



Ed.: \*Gorlaeus, fig.557 (fig.1); \*Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, p.524 (fig.2); Matter, III, tav.II B, 1.

D/ Al centro serpente nimbato con la bocca aperta, il cui corpo forma due spire; ai lati: due personaggi con la d. alla bocca in atto di adorazione, mentre con la s. tengono un bastoncino dietro la schiena; quello di d. ha un cappello. Al di sopra: .]+ΛΗ+[.

+ΛΗ+Λ┐

Sotto: ┐┐Λ+Λ┐┐+

Λ+┐┐Λ+Λ┐┐

R/ Dorso di scarabeo; sul torace (disegnato dal Kircher):

ΗΑΙΡΗΝΙΙΙΙΙ  
ΛΗΤΙΜΑΜΙΗΝ.

M.G.L.; E.S.

189



Ed.: Chiflet, tav.XV, 63; \*Gorlaeus, fig.32; Ebermayer, tav.IV, 11; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.156; *Antiquity explained*, II, 50.

Collocazione: già nella collezione di Abraham van Gorle (Gorlaeus).

Materiale: agata montata in anello di bronzo dorato.

D/ Serpente crestato, nimbato e radiato rivolto a d.; il suo corpo forma una spira<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il disegno non fornisce motivi di dubbio sull'antichità della pietra. Un serpente del tutto analogo compare in una gemma del Cabinet des Médailles (A.ALFÖLDI, *Der Einmarsch Octavians in Rom, August 43 v.Chr.*, in *Hermes* 86, 1958, p.492 e tav.IV, 10), accanto ad un personaggio in abito persiano, che probabilmente rappresenta l'Ophiouchos, con questo ed un altro serpente ai lati. Il serpente nimbato e radiato compare nelle monete emesse da Nicopoli di Moesia nella prima metà del III sec. d.C. (W.DREXLER, *Der Kultus der aegyptischen Gottheiten in den Donauländern*, Leipzig 1890, pp.66-67; H.JACKSON, *The Lion becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta 1985, pp.74-75, n.44; Lukian von Samosata, *Alexandros der Lügenprophet*, a cura di U.Victor, Leiden-New York-Köln 1997, p.1 e figg.4-5). Poiché nelle città vicine a Nicopoli era diffuso il culto di Glykon, non sarebbe improbabile che tale serpente radiato fosse il nume creato da Alessandro di Abonouteichos, come sostiene il Victor.

M.G.L.; E.S.

263

Moderna

190

Ed.: \*Spon, *Miscellanea*, p.297; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.155; *Antiquity explained*, II, tav.50, 16; Kopp, IV, p.376; Matter, tav.X, 4.

Materiale: diaspro.

D/ Serpente con spira a squame rivolto verso s. Sul bordo:  
NUMEN DAEI ABRASSES<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La gemma si presta a sospetti circa la sua antichità, prima perché l'iscrizione è in latino e poi per la forma ABRASSES, che parrebbe la resa nell'italiano del XVII secolo piuttosto che una forma del latino imperiale. L'ipercoretismo DAEI, per *dei*, non sembra deporre in favore dell'antichità della gemma.

G.B.

LEONTOCEFALO

Leontocefali, spesso radiati, sono raffigurati sulle gemme magiche con abiti egiziani ed oltre agli attributi dello scettro, della sfera, del rotolo e della frusta, possono tenere in mano Chnoumis o un bastone intorno al quale è avvolto un serpente<sup>296</sup>. I leontocefali, inoltre, in qualche caso, riproducono il gesto di portare il dito alla bocca tipico di Horus/Harpokrates e talvolta si sostituiscono al dio fanciullo sul fiore di loto<sup>297</sup>. Tali personaggi sono quindi stati interpretati come una raffigurazione del dio - sole Horus<sup>298</sup> a cui, come attesta un papiro magico, era probabilmente attribuito il nome di Helioros<sup>299</sup>. Nelle gemme edite nei cataloghi antiquari, il leontocefalo si presenta seduto<sup>300</sup> o in piedi con gli attributi del rotolo e della palma<sup>301</sup>. In un esemplare è raffigurato un leone itifallico con scettro a tre punte e situla<sup>302</sup>. Particolarmente interessante è una gemma in cui il leontocefalo, vestito con corazza e gonnellino militare, tiene una spada ed una testa di medusa e poggia i piedi

<sup>296</sup> Per gemme con simili immagini, cfr. BONNER, *SMA*, pp.19-20, pp.151-153, nn.233-237, 283; per esempi dai cataloghi moderni si vedano: AGDS III, p.242, n.177; ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antike Gemmen*, p.166, n.2220; PHILIPP, *Mira et Magica*, pp.92-94, nn.137-138-139.

<sup>297</sup> Si veda, ad esempio, SPON, *Miscellanea*, p.16.

<sup>298</sup> Sul tipo nella tradizione egiziana, si vedano H.BONNET, s.v. *Löwe*, in *RÄRG*, pp.427-429, e JACKSON, *The Lion becomes Man*, pp.111-115.

<sup>299</sup> PGM I, 143-149 = BETZ, *The Greek Magical Papyri*, p.7. Ἡλιώρος è un'integrazione di K.PREISENDANZ, PGM I, 144. Si veda anche PGM IV, 2114-2118 = BETZ, *The Greek Magical Papyri*, p.75.

<sup>300</sup> SGG I, 154.

<sup>301</sup> SGG I, 195.

<sup>302</sup> SGG I, 196.

su una tabula ansata iscritta<sup>303</sup>. Secondo A.Delatte il significato magico di quest'immagine consisterebbe nella sconfitta della malattia da parte del dio<sup>304</sup>. H.Leclercq, invece, in base all'associazione con il nome IOΥ-ΔAC presente sul rovescio della gemma, propone un'interpretazione dell'iscrizione della tabula in chiave cristiana<sup>305</sup>. Secondo C.Bonner, infine, la gemma potrebbe costituire un tipo di «*defixio*, with the lion-headed god as executioner and Judas as the human victim»<sup>306</sup>.

Il dio leontocefalo è stato considerato una possibile raffigurazione del dio dei Giudei o degli Gnostici<sup>307</sup>, ma solo in un caso la sua immagine è stata riferita con sicurezza ad un contesto qualificabile come gnostico. Una gemma, pubblicata dal Bonner<sup>308</sup>, presenta infatti un personaggio a testa di leone, stante, con gonnellino egiziano e nelle mani bastone e situla, a cui si associano, sul D/, i nomi Αριηλ Ιαλδαβαωθ; sul R/, i nomi Ια Ιαο Σαβαωθ Αδομαι Ελωαι Ωρεος Ασταφεος formano una sequenza che trova un preciso riscontro nel Trattato senza Titolo del Corpus gnostico di Nag Hammadi<sup>309</sup>. Da Origene apprendiamo, inoltre, che l'arconte gnostico Ialdabaoth poteva essere raffigurato anche con l'aspetto di un leone (ΛΕΟΝΤΟΙΔΗΣ)<sup>310</sup>. In questo caso, quindi, una iconografia egiziana sarebbe stata riutilizzata in un contesto religioso differente, sebbene, come nota C. Bonner, senza il nome Ialdabaoth, niente caratterizzerebbe la figura come "gnostica"<sup>311</sup>.

C.S.

<sup>303</sup> SGG I, 197.

<sup>304</sup> DELATTE, *Études sur la magie*, pp.88-90; nn.36- 37.

<sup>305</sup> H.LECLERCQ, s.v. *Abrasax*, in *DACL*.

<sup>306</sup> BONNER, *SMA*, p.113, inserisce questa gemma fra gli esempi di "black magic". A.MASTROCINQUE, *Studies in Gnostic Gems: the Gem of Judah*, in *Journ. for the Study of Judaism* 33, 2002, pp.164-170, interpreta la gemma come imitazione di una delle dodici pietre del pettorale del sommo sacerdote giudaico, la pietra della tribù di Giuda, famosa nelle leggende samaritane per le sue proprietà profetiche, mentre il leontocefalo viene interpretato come Giuda stesso, che la tradizione giudaica dipingeva come un guerriero dalla testa e dalla voce leonina.

<sup>307</sup> Per un'ampia discussione della problematica, si veda JACKSON, *The Lion becomes Man*.

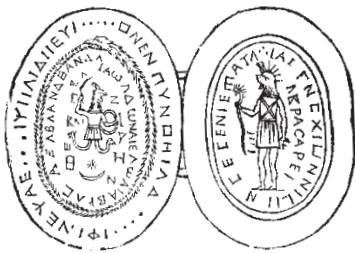
<sup>308</sup> Per C.BONNER, *An Amulet of the Ophite Gnostic*, in *Commemorative Studies in Honour of Theodore Leslie Shear, Hesperia* Suppl. 8, Athens 1949, pp.43-46, si tratterebbe dell'unico caso di gemma riferibile con certezza ad un contesto "gnostico" (si veda anche BONNER, *SMA*, p.284, n.188.).

<sup>309</sup> Nag Hammadi Codex II, 2-7 (ed. B.LAYTON 1989), *Trattato senza titolo o Origo Mundi*, p.37, § 16. Per BONNER, *An Amulet of the Ophite Gnostic*, questa sequenza arcontica si trova in Origene con riferimento agli gnostici ofiti (Orig., *Contra Cel.* VI, 24-38; in part. 30-32).

<sup>310</sup> Orig., *Contra Cel.* VI, 31. Si vedano anche P.C.FINNEY, *Did Gnostic Make Pictures?*, in B.LAYTON, ed., *Rediscovery of Gnosticism, Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31 1978*, I, Leiden, pp.434-454, p.480 e JACKSON, *The Lion becomes Man*, pp.21-26.

<sup>311</sup> In un'altra gemma, (BONNER, *SMA*, pp.183-185), l'iscrizione permette di riconoscere nel personaggio il dio Mios di Leontopolis, identificato con Rê, Horus ed Osiris e quindi appartenente ad un contesto tipicamente egiziano.





## 191

Ed.: \*Fabretti, pp.535-536 n.XLVII; 228, Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.144; *Antiquity explained*, II, tav.48, 2; Kopp, IV, p.132; Matter, III, tav.VII, 1; Goodenough, *Jewish Symbols*, II, fig.1096.

Collocazione: già nella collezione Fabretti.

D/ Entro un *ouroboros* dalla testa di rapace: anguipede alectorocefalo rivolto a d.con frusta nella d. e scudo nella s.; sotto: stella e falce di luna; a s. dall'alto in basso: CBAIΩΘ<sup>1</sup>. A d.: ZIPHN<sup>2</sup>. Tutto intorno entro l'*ouroboros*; IAΩAΔΩNAI EΛΩAIBPACAΞABΛANAΘANAA / BA. Fuori dell'*ouroboros*:

.....ONENΠΥNOHIAΔ...IΦINEΨAE...IΨHIAΔIEYI<sup>3</sup>.

R/ Nume leontocefalo radiato (7 raggi), rivolto a s., con gonnellino militare e due fasce incrociate sul petto, nella d. tiene un serpente radiato, nella s. una croce probabilmente ansata. A d.: ἈBPACAPEI; intorno al bordo:

CECENIENATA..IAIGNCXINNILIN<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cioè: Cαβαώθ.

<sup>2</sup> Cioè: Φρήν.

<sup>3</sup> Si tratta della nota palindrome Ιαεωβαφρεν...

<sup>4</sup> Si riconosce Cεεβγευπαρφαρανγης.

A.C.; A.M.

## 192



Ed. \*Caylus, VI, pp.57-9; tav.XVII, 5; Raponi, tav.18, 3.

Materiale e dimensioni: "pietra verde"; 3,1 x 2,4 ca.d

D/ Dio con testa di leone da cui partono 8 raggi, stante verso d., vestito di gonnellino, tiene un *ankh* nella d. e nella s. un lungo bastone sul quale è avvolto un serpente, la cui testa si avvicina a quella del dio<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Se non fosse per la lunghezza dei raggi e per l'assenza dell'iscrizione IAΩ, si direbbe che si tratta del diaspro verde del Cabinet des Médailles: DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.303; analoghi: MATTER, tav.IIA, 3; De RIDDER, *Coll. De Clercq*, Paris 1911, n.3455; E.SAGLIO, in *DA*, I, s.v. *Abrasax*, p.10, fig.21.

A.M.



193

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.61.

Materiale: basalto (secondo il Buonarroti, ma probabilmente si tratta di ematite).

D/ Al centro, figura maschile vestita di corto gonnellino pieghettato, con le braccia sollevate in alto a sorreggere un cartiglio rettangolare, all'interno del quale si legge IAΩ. Ai lati della figura due elementi vegetali<sup>1</sup>.

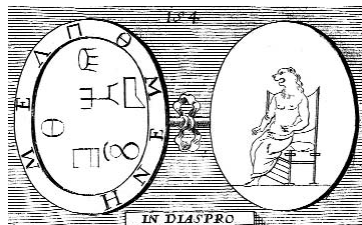
R/ CA

BA

Ω

<sup>1</sup> Come confronto per il gesto con le mani levate a sollevare la tabella, cfr. il personaggio anguipede raffigurato su una gemma di Vienna: ZWIERLEIN-DIEHL, *Die ant. Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, n.2240; e soprattutto due gemme in ematite del British Museum: BONNER, in *Hesperia* 20, 1951, p.328, nn.30 (con l'iscrizione Αβρααξ) e 332, n.44 (con l'iscrizione στόμαχε πέπτε); sugli amuleti per proteggere lo stomaco, cfr. BONNER, *SMA*, pp.61-62.

G.B.



194

Ed.: \*Capello, fig.154; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.150; *Antiquity explained*, II, tav. 51, 5-6); Kopp, III, p.26; *AGDS*, III, Kassel, n.183.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 30; già nelle collezioni Capello, a Venezia.

Materiale e dimensioni: ematite; 1,41 x 1,24 x 0,33.

D/ Dio leontocefalo, di tre quarti verso s. e testa di profilo, seduto in trono, con le braccia appoggiate ai braccioli e panneggio sulle gambe.

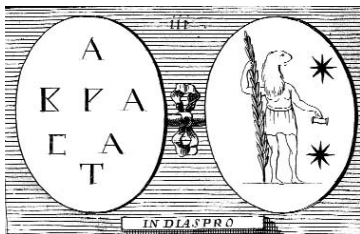
R/

Spessore: MEΛΠΘΜΞNH<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Una gemma del tutto simile, in eliotropio, moderna (tavv.10-11), con la stessa iscrizione, si trova al Museo Civico Correr di Venezia: V.LAZARI, *Notizia delle opere d'arte e d'antichità della raccolta Correr di Venezia*, Venezia 1859, p.125, n.568. Forse sarebbe prudente lasciare aperta la questione dell'antichità o della modernità anche di questa gemma.

M.G.L.; E.S.; C.S.

267



195

Ed.: \*Capello, fig.111; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.150; *Antiquity explained*, II, tav.49.

Collocazione: già nella collezione Capello.

Materiale: diaspro.

D/ Dio leontocefalo stante, con testa verso d., busto di prospetto; con la s. protende verso il basso un rotolo, mentre con la d. si appoggia ad un lungo ramo di palma; due stelle sul lato d.

R/ Α

ΒΡΑ

CA

T<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Da intendere: ABPACAE.

M.G.L.; E.S.; C.S.



196

Ed.: \*Chiflet, tav.VIII, 33; Gorlaeus, figg.362-363; Cuper, c.435 (il D/); Kopp, IV, p.20; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.149; *Antiquity explained*, II, tav.49.

Collocazione: già nella collezione Albert Rubens.

Materiale: magnetite.

D/ Leone itifallico poggiato sulle zampe posteriori, rivolto verso s.; con la zampa anteriore d. impugna uno scettro a tre punte, con la s. una situla.

R/ ΘΩΥΘ

ΚΟΜΒΟΥΡ

ΦΡΙΜΝΥ

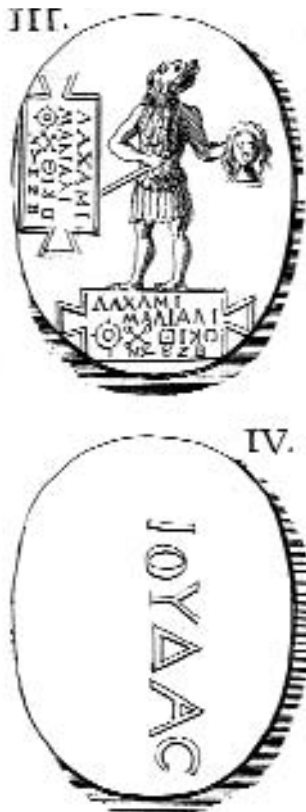
ΕΜΕCΙΕ

ΜΕΘΙ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si riconosce il nome del dio Thoth. In *PGM IV*, 1323 ritornano le *voces* ΚΟΜΦΘΟ ΚΟΜΑCΙΘ ΚΟΜΝΟΥΝ, che sono state interpretate da F.L.GRIFFITH, *The old Coptic magical Text of Paris*, in *ZÄS* 38, 1900, p.93, in base al copto, come "earth shaker, ground shaker, abyss shaker"; per cui *kom-* può indicare "colui che scuote". Ma cfr. anche Introduzione, p.106 s.v. *couβρομ*.

M.G.L.; E.S.; C.S.

197



Ed.: Peiresc, Bibliothèque Nationale Paris, ms. Fr.9530, f.235;  
 \*Du Molinet, tav.29, III-IV; Montfaucon *L'antiquité expliquée*, II, tav.149; *Antiquity explained*, II, tav.49; Matter, III, tav.IV, 3;  
 H.Leclercq, in *DACL*, I, s.v. *Abrasax*, c.152, fig.34; Goodenough, *Jewish Symbols*, II, fig.1045; Delatte-Derchain, n.308;  
 A.Mastrocinque, *Studies in Gnostic Gems: The Gem of Judah*, in *Journ. for the Study of Judaism* 33, 2002, pp.164-170.  
 Collocazione: Paris, Cabinet des Médailles, inv.2169; già nella collezione Peiresc e poi alla biblioteca di Sainte Genéviève.  
 Materiale e dimensioni: diaspro verde; 2,1 x 1,7.

D/ Dio leontocefalo di profilo verso d. ma col corpo di prospetto e le gambe di profilo verso s.; vestito di una corazza con gonnellino militare; con la s. regge la testa mozzata di Medusa e con la d. una spada. Poggia i piedi su una *tabula ansata* con lettere e *characteres*. Un'altra *tabula* si trova sul lato s. della gemma, ed entrambe recano la seguente iscrizione:

ΛΑΧΑΜΙ  
 ΜΑΛΙΑΛΙ  
 ·-⊗ΙΘΚΟ  
 Ν>—ΕΖΘ  
 Ρ/ ΙΟΥΔΑΙΩΝ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nome della tribù di Giuda; cfr. Introduzione. Le iscrizioni sono al rovescio, forse perché l'amuleto era usato come sigillo, e vanno lette: ΙΜΑΧΑΑ (probabile anagramma di Michael) e (ι)λαλαμ, nota *vox magica*; cfr. GOODENOUGH, II, p.236. Secondo DELATTE, *Akephalos*, p.248, l'immagine si riferisce al tema del dio acefalo; il BONNER, *SMA*, p.113 pensa a un tema di magia nera. La seconda linea della *tabula ansata* inferiore è scritta su rasatura: BARB, rec. a Delatte-Derchain, in *Gnomon* 1969, p.301. M.SMITH, *Old Testament Motifs in the Iconography of the British Museum's Magical Gems, in Coins, Culture, and History in the Ancient Worlds. Numismatic and other Studies in honor of Bluma L.Trell*, Detroit 1981, p.189, segnala una gemma con iconografia analoga.

M.G.L.; A.M.; E.S.; C.S.

## GALLO ANGUIPEDE

Il tipo più diffuso di gemma gnostica raffigura un personaggio maschile con testa di gallo e gambe serpentine, solitamente abbigliato con veste militare e armato. La grande diffusione del tipo sulle gemme e la sua omogeneità iconografica sono in netto contrasto con il totale silenzio delle fonti, nonché con l'assenza di testimonianze monumenta-

li relative al personaggio su altro genere di oggetti<sup>312</sup>. Il personaggio compare abitualmente da solo, con la testa rivolta di lato (mentre il resto della figura è rappresentato in visione frontale); una mano è armata di flagello<sup>313</sup>, talvolta alzato in atto di vibrare un colpo, mentre nell'altra mano porta uno scudo, solitamente piccolo e di forma circolare. Talora la figura è a torso nudo, altre volte loricata, mentre la parte inferiore è sempre rivestita di un corto gonnellino, che nasconde opportunamente l'attaccatura delle gambe serpentine al tronco umano, evitando problemi di composizione anatomica. La testa di gallo è spesso crestata, le gambe serpentine finiscono con la coda o con la testa dei serpenti, le cui spire sono talvolta attorcigliate.

Il tipo di pietra usata in genere è il diaspro, prevalentemente verde, talora eliotropio, con un certo numero di esemplari in ematite, e singoli casi di altre pietre.

Non conosciamo con certezza il nome del personaggio. Le iscrizioni che lo accompagnano sono varie, ma i nomi che compaiono più frequentemente sono quelli di Iao e Abrasax. Per questo motivo già gli eruditi tendevano a chiamare alternativamente con questi nomi il personaggio anguipede. Se accettiamo tale identificazione, abbiamo un riferimento certo a figure divine ben conosciute dalle fonti. Ma è singolare il fatto che le stesse fonti non citino un personaggio che abbia caratteristiche morfologiche simili al nostro<sup>314</sup>. Viceversa i nomi Iao e Abrasax non sono esclusivi delle gemme con l'anguipede, ma sono frequentissimi in genere su tutte le gemme magiche, tanto da far sì che questa categoria di materiali fosse tradizionalmente definita "gli abrasax". Se mettiamo in dubbio l'identificazione del personaggio con questo o quel nome, viene a cadere, o almeno ad essere messa fortemente *sub condicio*, ogni ipotesi di provenienza e di ermeneutica delle sue caratteristiche religiose. Infatti sembra aver preso piede una corrente di pensiero che lo mette in relazione, tramite l'appellativo di Iao (che nascerebbe a sua volta dall'ellenizzazione del tetragramma che costituisce il nome del dio degli Ebrei, Yahwéh), con il *milieu* religioso giudaico<sup>315</sup>. Sarebbe cioè una

<sup>312</sup> L'unica eccezione è costituita da una statuetta in bronzo conservata ad Avenches in Svizzera.

<sup>313</sup> Alcune varianti di questo tipo principale lo presentano con *gladius*, corona, croce inscritta in una corona, virga o scettro.

<sup>314</sup> L'unico esempio che le fonti mostrano è una figura presente su un papiro magico che sembra avere una stretta somiglianza con la figura dell'anguipede alectorocefalo presente sulle gemme.

<sup>315</sup> Sembra anche abbastanza insufficiente anche il riferimento al fatto che spesso la dicitura *Iao* compare sullo scudo (notazione del resto inesatta, perché la dicitura non compare *solo* sullo scudo) del gallo anguipede, per cui sarebbe in relazione con l'appellativo di 'scudo' che viene dato al Dio di Israele (*Gen.* 15, 1; *Dt.* 33, 29; *II Sam.* 22, 3.31.36; *Gdt.* 5, 21; *Ps.* 5, 13; *Ps.* 18, 3. 31. 36; 28, 7; 33, 20; 59, 12; 84, 10.12; 89, 19; 91, 5; 115, 9-11; 119, 114; 144, 2; *Pr.* 2, 7; 30, 5; *Sap.* 5, 16.19; *Sir.* 29, 13; *Zc.* 12, 8;

rappresentazione e una trasformazione del dio del monoteismo giudaico. Ma nessuna fonte dell'ebraismo, per quanto settaria o 'eretica', ci aiuta e autorizza a dare questa spiegazione del soggetto. Inoltre la forte caratterizzazione teriomorfica della figura ci lascia quanto meno perplessi, di fronte alla possibilità di una tale rappresentazione. Ogni giudizio resterà dunque sospeso in attesa di ulteriori elementi che permettano una migliore comprensione del tipo.

Quel che in ogni caso colpisce, è il fatto che la figura si presenta con caratteri ben delineati e precisi, con una iconografia abbastanza diffusa e connotata in modo costante. Questo ci porta a pensare che la nascita della figura sia ascrivibile ad un incisore o ad un operatore del sacro che aveva bene in mente ciò che stava facendo: una sorta di atto di ibridazione intenzionale, con la volontà di creare 'in laboratorio' una nuova figura divina che risponda a ben precise esigenze religiose.

La mancanza di fonti e di altre rappresentazioni del tipo ci induce inoltre a pensare che tale operazione sia avvenuta proprio nell'*entourage* coinvolto nella produzione e nell'uso di queste gemme magiche, e che il personaggio divino non sia mai uscito da questo ambiente. Si tratta cioè di quel mondo magico-religioso sincretistico e che possiamo definire trasversale, nel senso che compare accanto alle religioni predominanti del mondo tardo-antico. Una sorta di *Geist* magico che è proprio dei pagani come dei cristiani, degli ebrei come dei seguaci delle religioni misteriche, e che si nutre sincretisticamente delle diverse dottrine religiose, usandone talvolta le figure o i nomi divini, ma senza identificarsi con nessuna di queste. Anzi senza essere una religione, ma, appunto, una congerie di dottrine magico-esorcistiche, legate a complesse demonologie.

Il sincretismo teriomorfico del personaggio anguipede dalla testa di gallo sembra rimandare ad una nascita composita del tipo, con diversi antenati. Le caratteristiche delle gambe anguiformi rimandano ai tanti mostri ibridi, formati dall'unione uomo-serpente, che popolano l'iconografia di diversi ambienti religiosi<sup>316</sup>. Si tratta solitamente della tipica rappresentazione dei giganti, dai ben noti rilievi dell'ara di Pergamo ai mostri anguipedi frequenti in Oriente, come ad esempio nel tempio di

*Ef.* 6, 16). Si noti come essenzialmente i riferimenti sono metafore poetiche dei libri sapienziali, principalmente dei *Salmi*. La stessa metafora è abbastanza comune in riferimento ad altre divinità, in special modo nel mondo semitico, che predilige tali forme di appellativi poetici. Si tratta dunque di una affascinante suggestione e nient'altro. D'altro canto, seguendo la stessa strada, per spiegare l'abbigliamento militare si potrebbe portare il riferimento a Yawhéh come "Signore degli eserciti", che compare nell'Antico Testamento per ben 266 volte.

<sup>316</sup> Abbiamo casi più rari di anguipedi femminili, come il mostro Scilla o la diavolessa Alabasdria di un affresco di Baouît, in Egitto.

Bel a Palmira<sup>317</sup>. Bisogna inoltre sottolineare come il serpente ha ben note implicanze legate al mondo ctonico e a quello della fecondità.

Per quanto riguarda il gallo, sono note le sue valenze solari, legate al sorgere dell'astro diurno, tipiche in particolare del mondo persiano, ma anche di quello greco, dove l'animale ha un valore guerresco ed un aspetto legato alla fertilità.

La singolarità della nostra composizione sta nel fatto che i mostri anguipedi della tradizione greco-orientale non hanno mai testa di animale, ma umana. Per quanto riguarda le divinità teriocefale, dobbiamo invece rivolgerci all'ambiente religioso egiziano, dove le divinità sono spesso raffigurate con teste di diversi animali. Tra questi non compare mai il gallo. Ma si noti come spesso le divinità egiziane sono rappresentate con la parte inferiore in forma serpentina<sup>318</sup>.

Non resta che sottolineare una caratteristica precipua del nostro anguipede, che è passata in secondo piano, forse perché l'attenzione degli studiosi è stata primariamente catalizzata dalle caratteristiche teriomorfiche. Si tratta dell'abbigliamento e degli attributi che il mostro porta con sé, che lo caratterizzano come un dio-soldato. L'abbigliamento militare è abbastanza frequente nelle rappresentazioni religiose del mondo tardo-antico<sup>319</sup>. Al di là di singole divinità in auge nel mondo delle legioni, anche altre figure divine sono armate per rappresentare la lotta che sostengono contro i demoni che attaccano la creazione e l'uomo. Come ci informa un papiro magico<sup>320</sup>, un'arma precipua in questa lotta contro i demoni è proprio il flagello, che compare spesso in mano all'anguipede dalla testa di gallo.

D'altro canto è chiaro che le varie iconografie dei diversi personaggi anguipedi dell'antichità non nascono in modo indipendente. Tali iconografie, come anche le caratteristiche religiose dei vari mostri ibridi, erano in rapporto reciproco, come nel ben noto caso del mito di Zeus e Typhon in rapporto con quello del serpente Illuyanka.

<sup>317</sup> Cfr. H.SEYRIG, *Antiquités Syriennes. Combat contre l'anguipède*, in *Syria* 15, 1934, pp.165-173. Tra gli altri riferimenti M.P.NILSSON, *The Anguipede of the Magical Amulets*, in *HThR* 44, 1951 = *Opera Selecta*, III, Lund 1960, pp.228-232, aggiunge quello alle divinità anguipedi, che compaiono in alcuni gruppi scultorei della Germania, forse divinità celtiche con simbolismo cosmico.

<sup>318</sup> Una interessante iconografia egiziana ricorda da vicino il nostro gallo anguipede: si tratta di un rilievo sepolcrale di Alessandria d'Egitto (in località Kôm ech Chougafa), dove è rappresentato il dio Upuaut, con testa di lupo sovrastata da un fiore di loto e gambe sostituite da un unico lungo serpente attorcigliato. La divinità indossa corazza e kilt a pieghe, ed è armato con una lancia, mentre nell'altra mano sembra portare un oggetto non identificabile.

<sup>319</sup> Sulle divinità armate del Vicino Oriente, cfr. H.SEYRIG, *Antiquités Syriennes. Les dieux armés et les Arabes en Syrie*, in *Syria* 47, 1970, pp.77-112. Si veda anche la rappresentazione di Upuaut di cui alla nota precedente.

<sup>320</sup> PGM XII.

Si noti pure come, nelle diverse mitologie, i mostri anguipedi rappresentano personaggi che sostengono un combattimento e sono connotati negativamente, come avversari, per cui nel combattimento risultano perdenti. La rappresentazione del mostro anguipede alectorocefalo sembrerebbe invece essere connotato positivamente, come un campione della lotta contro divinità o demoni negativi, ma nessuna certezza abbiamo a questo proposito<sup>321</sup>.

Le iscrizioni che compaiono sul D/ e sul R/ delle gemme in questione sono abbastanza eterogenee. Oltre ai nomi Iaô e Abrasax, sono citati gli appellativi (anch'essi di origine ebraica) Adonai e Sabaoth, la *vox magica* ἀβλαναθαναλβα, e almeno quattro volte è citato Σεμεσιλαμψ<sup>322</sup>; spesso sono nominate le entità angeliche ΜΙΧΑΗΛ, ΟΥΡΙΗΛ Ε ΓΑΒΡΙΗΛ (almeno in un caso sono aggiunti anche ΡΑΦΑΗΛ, ΑΝΑΝΑΗΛ, ΠΡΟΧΟΡΑΙΗΛ); in una gemma si cita sul verso l'appellativo ΒΡΟΝΤΑΚΤΡΑΠΗΛΑΙΑΛΠΙΝΙΞ. Interessante una gemma sul cui verso compare il nome ΜΙΘΡΑΞ. In un altro caso abbiamo, sul D/ nel campo stesso accanto al dio, l'iscrizione ΛΕΟΝΤΑ, che potrebbe fare riferimento al leontocefalo. Sul D/ di una gemma si nomina ΦΡΗΡ<sup>323</sup>.

In un gran numero di esemplari compaiono nel campo della figura delle stelle, in numero di sette, cinque, quattro, una. In alcuni casi compaiono altri simboli cosmici quali la falce di luna. In un esemplare c'è un ramo di palma, in un altro uno scorpione.

Abbiamo visto come generalmente il dio anguipede compare da solo. In alcuni casi lo troviamo in scene composte con altri personaggi, oppure accompagnato da altre figure sul R/ della gemma.

Una placchetta rettangolare costituisce una sorta di 'galleria' di personaggi, presentando serpente, Harpocrates, Chnoubis, Anubis insieme al nostro anguipede alectorocefalo<sup>324</sup>. Egli compare in un altro esemplare sulla barca solare con Harpocrates. In un'altra gemma una figura femminile nuda offre un frutto al dio. In altri due esemplari accanto al

<sup>321</sup> In una gemma (SGG I, 252) compare al D/ il termine ΓΙΓΑΝΤΟΦΗΚΤΑ (sul quale cfr. F.MARCO SIMON, *Abraxas. Magia y religion en la Hispania tardo-antigua*, in J.ALVAR, C.BLANQUEZ, C.G.WAGNER, edd., *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, Diciembre 1989*, Madrid 1992, pp.485-510), che da una parte mette il nostro personaggio in relazione con il mondo dei giganti; dall'altra lo farebbe un avversario dei giganti stessi, se accettiamo l'interpretazione del termine come "distruttore di giganti" (dal verbo ῥήγγυμι).

<sup>322</sup> Si tratta di una ben nota divinità gnostica citata nei testi di Nag Hammadi; in qualche caso le gemme con questo nome presentano, sul rovescio, la quadriga di Helios.

<sup>323</sup> Potrebbe fare riferimento ad una divinità egiziana, Phre; si tratta del dio del sole Rê (= "Sole"), che nella forma con l'articolo determinativo Prê (= "il Sole") prende piede nell'età del Nuovo Regno (cfr. BETZ, p. 338). Il nome *Phre* è citato anche nei *Papiri Magici* (PGM IV, 860).

<sup>324</sup> È interessante notare come il personaggio è associato a divinità egiziane. C.BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, p.330, n.38.



dio troviamo rispettivamente una figura maschile e un cinocefalo. In un altro pezzo composto su due registri, troviamo l'anguipede nel registro superiore, mentre in quello inferiore compaiono una figura maschile nuda sdraiata che indica alcuni segni, e un cinocefalo stante.

Sul R/ delle gemme che raffigurano l'anguipede alectorocefalo troviamo inoltre vari personaggi divini o umani, animali ed altri segni. Non è sempre possibile capire se questi soggetti siano in relazione con il nostro tipo.

Interessante soprattutto la presenza in 4 esemplari di Helios e un Harpokrates. Troviamo inoltre vari animali, che compaiono anche in altri tipi di gemme magiche. Da notare una gemma con la rara presenza di un delfino.

Troviamo alcuni esemplari in cui il personaggio appare in varianti con teste di altri animali: asino (3 volte), aquila (1), leone (4), cane (2). La struttura iconografica di questi personaggi, per altri versi identica a quella dell'anguipede alectorocefalo, ci permette di accomunare queste gemme nella categoria in analisi. In due casi la figura alectorocefala è stante su gambe umane.

Oltre ai tipi di cui si è detto troviamo una interessante gemma con l'anguipede su quadriga. In un altro esemplare all'anguipede con testa di gallo è sovrapposta una seconda figura in scala minore, che rappresenta un personaggio armato di lancia e scudo<sup>325</sup>.

In conclusione ci sembra preferibile sospendere ogni giudizio troppo esplicito sull'attribuzione di un nome preciso al personaggio divino esaminato. Si tratta senza dubbio di una divinità composita con caratteristiche sincretistiche. Le ascendenze egiziane appaiono abbastanza probabili, per diverse motivazioni: la teriocefalia, tipica della tradizione iconografica egiziana; la frequente associazione del nostro personaggio con figure tradizionali del pantheon egiziano, e con animali tipici di quella tradizione religiosa.

Viceversa diversi motivi ci inducono ad una certa cautela nell'identificare il tipo con Iao o con Abrasax, come spesso è stato fatto. In particolare ci sembra problematico identificare *sic et simpliciter* il soggetto in questione con Yahwéh, solo in base all'assonanza linguistica con Iao, per i seguenti motivi:

1) Le iscrizioni Iao e Abrasax non compaiono su tutte le gemme con l'anguipede, ma talvolta troviamo altre iscrizioni come

<sup>325</sup> Il pezzo è interessante, oltre che per le implicanze solari connesse alla raffigurazione, sul tipo di quella di Helios (che compare d'altro canto più volte sul rovescio di gemme con l'anguipede), per l'uso che in questo caso viene fatto del flagello, nella sua specifica funzione di frusta da auriga. Questo elemento, se la gemma in questione non fosse un caso isolato ed eccezionale, potrebbe gettare un po' di luce anche sull'intera serie, dove il flagello, come abbiamo visto, è uno degli attributi principali del dio.

Σεμειλαμψ ecc.; 2) viceversa: le iscrizioni Iao e Abrasax non compaiono solo sulle gemme con l'anguipede, ma anche su parecchie altre gemme con soggetti diversi, quindi non identificano in modo peculiare il nostro; 3) il termine Iao compare su un gran numero di testi magici e gnostici, ma non siamo per questo autorizzati a definirli 'giudaici'; 4) il soggetto teriomorfico ibrido mal si adatta alla tradizione religiosa giudaica, anche nelle sue forme più 'eterodosse'. La tradizione aniconica tipica delle prescrizioni giudaiche è talvolta superata, ma non si hanno esempi della divinità rappresentata sotto tali forme; 5) il termine Iao, pur derivando probabilmente da una corruzione dell'ebraico Yahwéh, si è diffuso ben presto (o è nato) in ambienti non-giudaici, forse anche come generico appellativo divino (al pari di Sabaoth, altro termine di derivazione ebraica).

Pertanto in questa sede riteniamo opportuno attribuire l'anguipede alectorocefalo al mondo magico tardo-antico, con probabili influenze iconografiche e dottrinali di matrice egiziana. Questo non esclude l'apporto di altri influssi religiosi, come quello ebraico, greco-ellenistico o cristiano-gnostico. Ma tali influssi sono rielaborati all'interno di un ambiente sincretistico, perdendo così l'originaria valenza religiosa per assumere un nuovo carattere magico.

## BIBLIOGRAFIA

A.A.BARB, *Abraxas-Studien*, in *Hommages à W.Deonna*, Coll. Latomus XXVIII, Bruxelles, 1957, pp.67-86.

M.M.PHILONENKO, *L'anguipède alectorocéphale et le dieu Iao*, in *CRAI* 1979, pp.297-303.

F.MARCO SIMON, *Abraxas. Magia y religion en la Hispania tardo-antigua*, in J.ALVAR, C.BLANQUEZ, C.G.WAGNER, edd., *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, Diciembre 1989*, Madrid 1992, pp.485-510.

A.C.

## 198



Ed.: Buonarroti, p.14, 36.

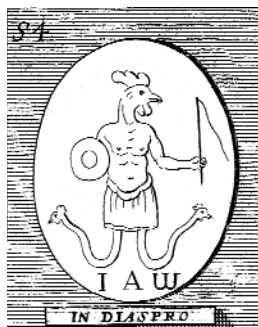
Collocazione: già nella collezione Buonarroti.

Materiale: eliotropio.

D/ Anguipede alectorocefalo volto a d., con scudo nella s. e frusta nella d.

A.C.

275



199

Ed. \*Capello, fig.54; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.146; *Antiquity explained*, II.2, tav.148, 12.

Collocazione: già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale: diaspro.

D/ Anguipede (con creste sulle teste dei serpenti) alectorocefalo rivolto a d. con piccolo scudo con umbone nella d. e frusta nella s.; indossa gonnellino militare a pieghe e fascia alla vita.

A.C.



200

Ed.: \*Buonarroti, p.7; Passeri-Gori, tav.189; Matter, III, tav.V, 10. Materiale e dimensioni: d(iaspro) v(erde); 1,3 x 1 ca.

D/ Anguipede alectorocefalo volto a d., con scudo nella d. e frusta nella s.; indossa gonnellino militare a pieghe. Nel campo (in senso retrogrado): IAU

A.C.



201

Ed. \*Capello, fig.197; *AGDS, III, Kassel*, n.130; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.147; ; *Antiquity explained*, II, tav.48.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 72; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: calcedonio giallo lattiginoso; 2,07 x 1,68 x 0,52.

D/ Anguipede alectorocefalo rivolto a d.; le zampe serpentiformi sono rappresentate da semplici linee; frusta nella d. alzata, nella s. lo scudo; indossa un gonnellino militare.

A.C.



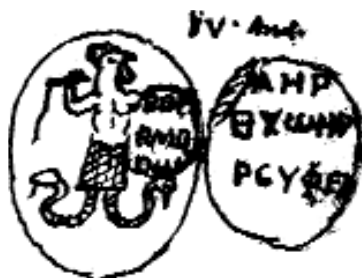
202

Ed.: Buonarroti, p.30, 460.

D/ Anguipede alectorocefalo volto a d., con scudo nella s. e frusta nella d.; indossa gonnellino militare. Nel campo in basso: ATK

A.C.

203



Ed.: Buonarroti, p.61.  
 Materiale: d(iaspro) v(erde).  
 D/ Anguipede alectorocefalo volto a d., con scudo nella s. contenente iscrizione illeggibile su due righe (si riconosce una Θ al centro della prima) e frusta nella d.; indossa gonnellino militare a pieghe.  
 R/ AHP  
 ΘΥΩΗΡ  
 ΡΣΥΦΕΙ

A.C.

204



Ed. \*Capello, fig.57; *AGDS, III, Kassel*, n.136.  
 Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 42; già nella collezione Capello (Venezia).  
 Materiale e dimensioni: eliotropio; 1,77 x 1,41 x 0,32.  
 D/ Anguipede alectorocefalo volto a d., con scudo nella s. e frusta nella d.; indossa gonnellino militare a pieghe. Sullo scudo:  
 ΙΑΗ  
 ΙΕΗΙ  
 ΟΥΩΙ  
 ΥΗΩ

A.C.

205



Ed. \*Capello, fig.227; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II,2, tav.147; *Antiquity explained*, II, tav.48, 15; *AGDS, III, Kassel*, n.133.  
 Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 100; già nella collezione Capello (Venezia).  
 Materiale e dimensioni: diaspro verde e rosso; 1,3 x 1 x 0,25; il D/ lievissimamente convesso, il R/ piatto.  
 D/ Alectorocefalo rivolto a s., con un bastone nella d. e scudo nella s.; dentro lo scudo: ΙΑΩ

A.C.



206

Ed. \*Capello, fig.230; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.147; *Antiquity explained*, II, tav.48, 15; *AGDS*, III, Kassel, n.135.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XII 5; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: agata giallo-bianca-bruna; 1,74 x 1,34 x 0,29; piatta sui due lati.

D/ Anguipede alectorocéfalo rivolto a s., con scudo sopra il braccio d. e frusta nella s. alzata; sullo scudo, su due registri, iscriz. IA / IIII (probabilmente IAΩ); a d.: AK (sinistrorsa tra due linee sopra e sotto); sotto: A

A.C.



207

Ed.: Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.144; *Antiquity explained*, II, tav.48, 5.

Collocazione: già nella collezione Montfaucon.

D/ Anguipede alectorocéfalo rivolto a s., indossa tunica a pieghe cinta alla vita, porta scudo nella s. e frusta nella d.; le gambe serpentine finiscono con stelle.

A.C.



208

Ed.: \*Fabretti, p.534, nr.XXXXIV; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.144; *Antiquity explained*, II, tav.48, (probabilmente il disegno deriva da un'impronta).

Collocazione: già nella collezione Fabretti.

Materiale: diaspro verde.

D/ Anguipede alectorocéfalo rivolto a s., con scudo nella d. e frusta nella s.; in basso (da d. a s.): IAΩ

A.C.



209

Ed.: \*Chiflet, tav.II, 10; Gorlaeus, fig.332; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.145; *Antiquity explained*, II, tav.48.9.

Collocazione: già nella collezione di Thomas Le Cointe.

Materiale: diaspro.

D/ Anguipede alectorocéfalo volto a d., con frusta nella s. e scudo nella d.; nel campo (in senso antiorario): IAΩ

A.C.

210



Ed.: \*Chiflet, tav.II, 8; Gorlaeus, fig.331; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.145; *Antiquity explained*, II, tav.48.9; Raponi, tav.64, 9.

Collocazione: già nella collezione di Antoine Le Pois.

Materiale: agata.

D/ Anguipede alectorocefalo con lungo becco e alta cresta, volto a s., con frusta nella s. e scudo nella d.; sullo scudo: (in senso antiorario) IAΩ

<sup>1</sup> A.PROCOPÉ-WALTER, *Iao und Set*, in *ARW*, p.61, n.6, ha ritenuto che si trattasse di una gemma moderna, a causa della forma anomala della cresta del gallo; ma cfr. contro il metodo del Procopé-Walter: A.A.BARB, *Diva matrix*, in *JWCI* 16, 1953, p.216, n.41.

A.C.

211



Ed.: \*Chiflet, tav.II, 11; Gorlaeus, fig.334; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.145; *Antiquity explained*, II, tav.48,10.

Collocazione: già nella collezione di Giovanni Michele Riti.

Materiale: eliotropio.

D/ Anguipede alectorocefalo (con lunga cresta) rivolto a s., con scudo nella d. e frusta nella s.; indossa gonnellino militare a pieghe; nello scudo: AI / AI<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Da intendere 'Iata (resa del nome del dio ebraico), oppure come cattiva grafia di 'Iáω.

A.C.

212



Ed.: \*Chiflet, tav.II, 9; Gorlaeus, fig.333; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.145; *Antiquity explained*, II, tav.48, 10.

Collocazione: già nella collezione di Thomas Le Cointe.

Materiale: diaspro.

D/ Anguipede alectorocefalo volto a s., apparentemente radiato (4 raggi), con verga nella s. e scudo nella d.; sullo scudo: MA7

MYM  
Y . X  
LYM  
CΩI

A.C.



213

Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.4 v.  
Materiale: diaspro verde.

D/ Gallo anguipede con lorica e gonnellino militare; testa verso d., frusta levata sopra la testa con la d. e scudo nella s. Intorno alla testa: largo nimbo radiato. Intorno nella parte bassa: Ι Α Ω  
R/ ΙΩ Η Ζ Α  
Τ ϩ Α Π Ζ Ι  
Κ · Μ · Ι Φ Ι

Spessore: ΑΒΑΩΣ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Certamente: Καβαώθ; l'iscrizione al R/ può anche esser letta alla rovescia. Forse a l.3: Κμηφ.

A.M.



214

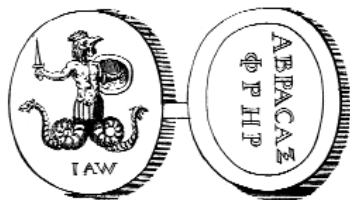
Ed.: C.Baronius, *Annales ecclesiastici*, II, Lucca 1738, p.93.

Provenienza: acquistata a Roma.

D/ Anguipede (con gambe serpentine attorcigliate) alectorocefalo (il disegno raffigura una testa di guerriero con elmo) con scudo nella d. e frusta nella s.; a s.: Ι, a d.: Ν; in basso: ΙΑΩ

R/ ΑΒΡΑ  
CΑΞ

A.C.



215

Ed.: \*Du Molinet, p.133, tav.30 XIII-XIV; Ch.-C.Baudelot de Dairval, *De l'utilité des voyages...et de l'avantage que la recherche de tout ces antiquités procure aux savants*, Paris 1693, p.331; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.145; *Antiquity explained*, II, tav.48,8; Kopp, IV, p.236.

Collocazione: già nella biblioteca di S.Geneviève a Paris.

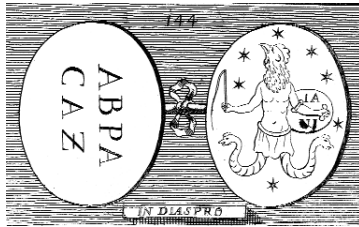
Materiale: diaspro.

D/ Anguipede alectorocefalo (i serpenti formano una spira) rivolto a d., con spada nella d. e scudo nella s., rivestito di corazza ben caratterizzata nella parti anatomiche e gonnellino militare a pieghe. Nel campo in basso ΙΑΩ

R/ ΑΒΡΑΧΑΞ  
ΦΡΗΡ

A.C.

## 216



Ed. \*Capello, fig.144; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.148; *Antiquity explained*, II, tav.48, 15; Zazoff, *Gemmen in Kassel*, n.56; AGDS, III, *Kassel*, n.128

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 22; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro grigio-nero; 1,81 x 1,32 x 0,31; troncoconica.

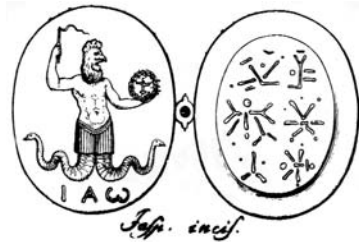
D/ Anguipede alectorocefalo rivolto a s., con frusta nella d. e scudo nella s.; sullo scudo iscriz.: IAΩ / Ω; indossa gonnellino militare a pieghe. Nel campo sette stelle.

R/ ABPA

CAΞ

A.C.

## 217



Ed.: \**Thesaurus Brandenburgicus selectus: sive gemmarum et numismatum Graecorum in Cimeliarchio electorali Brandenburgico, elegantiorum series, commentario illustratae a*

*L.Begero*, I, Coloniae Marchicae 1696, p.85; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.145; *Antiquity explained*, II, tav.48, 9; J.J.Bellermann, *Versuch über die Gemmen des Alten mit dem Abraxas- Bilde*, I, Berlin 1917, frontespizio; Philipp, n.162.

Materiale: plasma (secondo il Beger: magnetite montata su anello); 1,4 x 1,05 x 0,28.

Collocazione: Berlino, Museo Egittologico, inv. 9857; già nella Brandenburgische Kunstkammer.

D/ Anguipede (con gambe serpentine ben definite) alectorocefalo rivolto a d., con frusta nella d. e croce inscritta in una corona nella s.; indossa un gonnellino militare a fitte pieghe; in basso:

IAΩ

R/ ✠ ⚖<sup>1</sup>

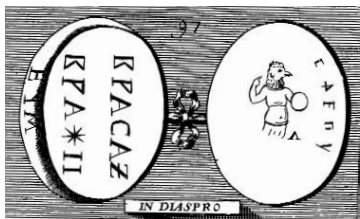
✠ ✠ ✠  
✠ ✠ ✠

<sup>1</sup> Questi simboli astrologici sembrano alquanto fantasiosi; la Philipp però non solleva alcun dubbio sull'antichità dell'intaglio.

A.C.

281





218

Ed. \*Capello, fig.97; *AGDS, III, Kassel*, n.138; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.147, 6 e 9; *Antiquity explained*, II, tav.48, 15.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 76; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: eliotropio scheggiato al D/ e sul bordo; 1,35 x 1,05 x 0,23.

D/ Alectorocefalo anguipede di cui si vede il busto, la d. alzata e un piccolo scudo nella s. Intorno: ΑΧ[.....]C ΦΡΠΥ Κ

R/ (A)BPACAZ

BPA \* II

Spessore: ΕΥΜ

A.C.



219

Ed.: Pignorius, *Mensa Isiaca*, tav.4, 7; Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.462, nr.14; \*Chiflet, tav.XV, 61; Gorlaeus, fig.404-5; Ebermayer, tav.XVII, 440; Matter, III, tav.V, 12.

Collocazione: già nella collezione Pignoria.

Materiale: da un'impronta, molto danneggiata al R/; lapislazuli, secondo lo Ebermayer.

D/ Anguipede alectorocefalo volto a s., con scudo nella d. e frusta nella s.; sul bordo (in senso orario): CΦEON

R/ [ABP]ACAZ

A.C.



220

Ed.: \*Capello, fig.19; Matter, III, tav.VII, 3; Cumont, *MMM*, II, pp.452-453, n.11, fig.404; *AGDS III, Braunschweig, Göttingen, Kassel*, n.137; E.R.Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, II, New York 1953, fig.1088.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XII 55; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro verde; 1,32 x 1,05 x 0,3. D/ Gallo anguipede vestito di lorica e gonnellino militare, testa verso d.; scudo con IA / Ω nella s. e frusta nella d. Lungo il bordo:

ABPACAZ

R/ MIΘAZ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Con desinenza coniata per analogia con ABPACAZ.

A.M.

221



Ed.: \*Buonarroti, p.61; Passeri-Gori, I, tav.CXC; Matter, III, tav.V, 11.

Materiale: diaspro verde scuro.

D/ Anguipede alectorocefalo volto a d., con scudo nella s. in cui si legge IAΩ, e frusta nella d.; indossa gonnellino militare a pieghe. A s., sopra il braccio con la frusta: una stella; sotto il braccio: MEC

XAN<sup>1</sup>

Λ

Sotto: [I]AΩ

R/ IAΩ

ABPA

CAE

CABAΩC

<sup>1</sup> Forse si può leggere: CEMECIAAM. J.J.BELLERMANN, *Versuch über die Gemmen des Alten mit dem Abraxas- Bilde*, III, Berlin 1819, p.12, legge al D/ *meskanalô*, che interpreta come ebraico: "O Iao! Il Messia sia a lui grazioso!". L'ipotesi è azzardata. Per lo scudo con incrocio di rami in alto cfr. RAPONI, tav.87, 6.

A.C.

222



Ed.: \*Du Molinet, p.133, tav.30 XV-XVI; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.145; *Antiquity explained*, II, tav.48, 7.

Collocazione: già nella Biblioteca di S.Geneviève a Paris.

D/ Anguipede alectorocefalo rivolto a d., con frusta nella d. alzata e scudo nella s., rivestito di gonnellino militare e corazza ben caratterizzata nella parti anatomiche. Intorno:

IAΩEICABAΩΘ IAΩΠ

R/ ✓

H \*

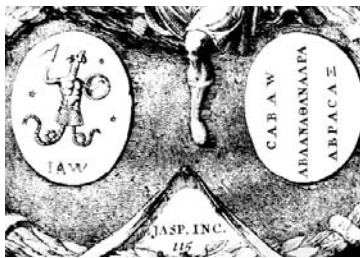
HΛ+

MMHH

ΘNO

A.C.

283



223

Ed.: De Wilde, pp.107-9, tav.30, 115-116

Collocazione: già nella collezione De Wilde, ad Amsterdam.

Materiae: diaspro.

D/ Gallo anguipede vestito di lorica e gonnellino militare, scudo con ΙΑΩ nella s. e frusta nella d. In alto e ai lati: tre stelle; sotto: ΙΑΩ

R/ CABAΩ  
 ABΛANAΘANAAΛBA  
 ABPACAΞ

A.M.



224

Ed.: Peiresc, Bibliothèque nationale Paris, ms. Fr. 9530 f.203.

Materiale: diaspro verde.

D/ figura Eryctionia solita serpentinis pedibus capite galli dextra flagellum sinistra clypeum.

Sulla d.: ΛΙΩ

AHΩ  
 ≋ MY

R/ ABPACAΞ  
 ΘACBEPBH<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Forse: Θαcβεpβεpεταc, vox associata a Bes, Isis e Harpokrates: BONNER, SMA, pp.107; 200.

A.M.



225

Ed.: \*Du Molinet, p.133, tav.30 XVII-XVIII; Ch.-C.Baudelot de Dairval, *De l'utilité des voyages...et de l'avantage que la recherche de tout ces antiquités procure aux savants*, Paris 1693, p.331; Montfaucon, *Antiquitates Graecae et Romanae*, tav. LXXX, 1; *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.145; *Antiquity explained*, II, tav.48, 8; Kopp, IV, p.198.

Collocazione: già nella Biblioteca di S.Geneviève a Paris.

Materiale: pietra di paragone.

D/ Anguipede alectorocéfalo rivolto a d., con frusta nella d. alzata e scudo nella s., rivestito di gonnellino militare e corazza ben caratterizzata nella parti anatomiche. Intorno al bordo: Σ Ϛ ϛ Ϟ  
 ω θ Ϟ Δ Δ C Σ<sup>1</sup>

R/ ΑΔΩΝΗ  
ΑΒΡΑCΑΞ  
ΛΕΙC/- Ι

<sup>1</sup> Forse era scritto Cαβαώθ, o altro teonimo con uguale uscita.

A.C.

**226**



Ed.: \*de La Chausse, *Le gemme antiche figurate*, tav.137; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.145; II, tav.48, 9. D/ Anguipede alectorocefalo rivolto a d., con frusta nella d. e scudo nella s.; sullo scudo: ΙΑΩ; legenda ΑΤΑΟΜΥΡΑCΙΑΠΙΜΝΟΟΤΟΙC<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Forse si può leggere, alla rovescia, Cαβαώθ (sulla destra).

A.C.

**227**



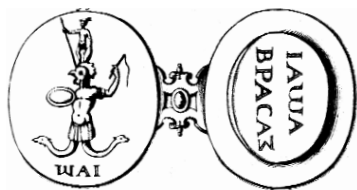
Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.7 r. Materiale: "pietra arizusa"<sup>1</sup>.

Collocazione: già nella collezione del notaio romano M.Dolce. D/ Gallo anguipede con lorica e gonnellino militare; testa verso d., frusta levata con la d. e scudo nella s. In alto: stella; intorno Α Β Ρ Α C Α R/ ΙΑΩ<sup>§</sup> ΑΒΡΑCΑ

<sup>1</sup> Con rinvio a Plin., *N.h.* XXXVII.8, in realtà XXXVII.115: aeizusa, probabilmente una pietra verde simile al diaspro; in Marc.Emp.XXIV.7, p.412 L. si ha la forma *aerizusa*.

A.M.

**228**



Ed.: \*Chiflet, tav.XXIII, 95; Gorlaeus, fig.448-449; A.Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, Roma 1753, p.461, n.5; Id., *Arithmologia sive de abditis numerorum mysteriis*, Roma 1665, p.194; Ebermayer, tav.XVII, 442; Matter, III, tav.VIII, 4; Goodenough, *Jewish Symbols*, II, fig.1094. Collocazione: già nella collezione Pignoria (Padova).

285

Materiale: impronta, agata, secondo lo Ebermayer. D/ Anguipede alectorocefalo volto a s., con scudo nella d. e flagello nella s. alzata; sopra il suo capo c'è un personaggio maschile nudo con elmo, lancia nella d. e scudo in basso nella s.; sul bordo in basso: IAΩ (sinistrorsa).

R/ IAΩA  
BPACAΞ

A.C.

229



Ed.: *Museum Odeschalcum sive thesaurus antiquarum gemmarum*, Roma, 1751-1752, tavole di P.Sante Bartoli, tav.XXXI; G.-A.Aldini, *Istituzioni glittografiche*, Cesena 1785, p.174; Matter, III, tav.VI, 3; G.Q.Giglioli, *Due gemme basilidiane del Museo Archeologico di Perugia*, in *ArchCl.* 3, 1951, p.202.

Collocazione: già nella collezione Odescalchi.

Materiale: lapislazuli.

D/ Anguipede alectorocefalo rivolto a s., con frusta nella d. alzata e scudo nella s., con corazza, gonnellino, cintura alla vita e corto mantello. Nel campo a s.: ΕΛΠΙ; sopra lo scudo: Δ / ΚΦ Sulla parte superiore del bordo: ΙΑΩΑΔΩΝΑΙΜΙΧΑΗΛ ΚΕΝΕ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> È probabile che sull'altro lato della gemma ci fosse Selene tra i Dioscuri.: *SGG* I, 314; cfr. GIGLIOLI, p.202.

A.C.

230



Ed.: \*Chiflet, tav.IV, 15; Gorlaeus, fig.343; Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.461, n. 3; Ebermayer, tav.XVII, 437; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.146; *Antiquitates Graecae et Romanae*, tav.LXXX, 2; *Antiquity explained*, II, tav.48, 12; Matter, III, tav.VI, 8.

Collocazione: già nella collezione Pignoria.

Materiale: da un'impronta.

D/ Gallo anguipede con testa a s., scudo nella d. e frusta nella d.

R/ ΜΙΧΑΗΛ  
ΓΑΒΡΙΗΛ  
ΟΥΡΙΗΛ  
ΡΑΦΑΗΛ  
ΑΝΑΝΑΗΛ

ΠΡΟCΟΡΑΙΗΛ  
ΥΑΒCΟΗ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Con ogni probabilità l'ultimo nome angelico è Ὑαβcoήλ; poiché tali nomi sono 7, è da credere che si tratti dei reggitori dei pianeti. Su Ananael (il cui nome significa "nuvola di Dio), cfr. *The Ethiopic Book of Enoch*, by M.A.KNIBB, E.ULENDORFF, II, Oxford 1978, cap.6, p.73.

M.G.L.; E.S.

**231**

Ed. \*Capello, fig.20; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.147; *AGDS*, III, Kassel, n.134.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 12; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro verde con puntini rossi (eliotropio); 1,47 x 1,14 x 0,42; il D/ piatto, il R/ convesso.

D/ Anguipede alectorocefalo rivolto a d.; frusta nella d. alzata, nella s. scudo con iscrizione IA / Ω; indossa gonnellino militare.

Intorno al bordo: AKPA MA XAMA PEI

R/ □ZΘA

ΕΘΞΠΦ

ΑΒΛΑΝΑΘ

ΑΝΑΛΒΑ

A.C.

**232**

Ed.: Cartari, p.202 (speculare); \*Chiflet, tav.II, 6; Gorlaeus, fig.183; forse Ebermayer, tav.IV, 3 (diaspro); Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.145; *Antiquity explained*, II, tav.48,9; Matter, III, tav.V, 4.

Collocazione: già nella collezione di Abraham Gorlaeus.

Materiale: sarda

D/ Anguipede (con serpenti attorcigliati e squame oblique) alectorocefalo volto a s. con elmo crestato nella s. e corona nella d., corazza e gonnellino disegnati dettagliatamente.

A.C.

287

233



Ed. \*Capello, fig.67; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.147; AGDS, III, Kassel, n.132; M.Le Glay, in *LIMC*, I, s.v. *Abrasax*, n.2.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 51; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro grigio-bruno con puntini bianchi, rossi e marron; 2,02 x 1,51 x 0,37; il D/ appena convesso, il R/ piatto.

D/ Alectorocéfalo rivolto a d., con gambe quasi umane e serpenti al posto dei piedi, con frusta nella d. e scudo nella s.; dentro lo scudo: IAΩ e altre lettere disposte in 5 linee (probabilmente si tratta di anagrammo del nome di IAΩ); intorno allo scudo: IHΩIOYBAKYHΩYZXH; sul bordo a s.: un ramo di palma e IAΩHO; in alto e a d.: HAΩIO EZELCIPΩCX.

A.C.

234



Ed. \*Capello, 14; Zazoff, *Gemmen in Kassel*, n.55; A.A.Barb, *Gnostiche, gemme*, in *EAA*, III, p.971, fig.1233; Zazoff, *Staatliche Kunstsammlungen Kassel. Antike Gemmen*, Kassel 1969, n.55; AGDS, III, Kassel, nr.127; P.Sijpesteijn, *Einige Bemerkungen zu einigen magischen Gemmen*, in *Aegyptos* 60, 1980, p.159; Zazoff, *Die ant. Gemmen*, tav.114.1-2; A.Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche*, in *ZPE* 120, 1998, pp.121-122.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 8; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro verde e rosso; 4,68 x 2,88 x 0,7.

D/ Gallo anguipede volto a d. vestito di lorica e gonnellino militare, scudo con IAΩ nella s. e frusta nella d.

Nel cerchio esterno:

IAE[ΩBAΦPE]NEMOYNOΘIAP[IK]PIΦ[IAEY]EA[IΦIP]KI  
PAΛIΘONYOMENEPΦABΩEAI. Nel cerchio mediano: KYPIE  
BAPBAA ΘYIX BIBAPΘE BIBIOY; sotto lo scudo: EOYH<sup>1</sup>; a  
s. del dio: ΘΩBAPA / BAYΩΘ<sup>2</sup>;

R/ ΔOC MO

I XAPIN

NIKHN OTI

EIPHKACO

Y TO KPYΠT

ON KAI AΛH

ΘΙΝΟΝ ΟΝΟ  
 ΜΑ ΗΔΗ ΗΔΗ  
 ΤΑΧΟC ΤΑΧ  
 ΟC Ε ΚΑΙ ΦΡ  
 ΗΝΤΙΝΗ  
 (sul bordo) ΚΕ ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Insieme a ΙΑΩ si hanno così le sette vocali, cfr. SJPENSTEIN, *l.c.*

<sup>2</sup> Cfr. SJPENSTEIN, *l.c.*; su questa parola magica, che significa “la caparra è buona” (con l’aggiunta del suffisso teonimico -ωθ), cfr. R.KOTANSKY, *Θωβαρραβαν* = “*The Deposit is Good*”, in *HThR* 87, 1994, pp.367-369.

<sup>3</sup> Δός μοι χάριν νίκην ὅτι εἶρη<κ>ά σου τὸ κρυπτόν καὶ ἀληθινόν{ον} ὄνομα ἤδη ἤδη τάχος τάχος Φρηντίνη καὶ Ἀλεξάμδρα (dà a me, a Frentine -e ad Alessandra-, la grazia e la vittoria, perché ho pronunciato il tuo nome nascosto e vero, subito subito, in fretta in fretta); cfr. MASTROCINQUE, *l.c.* Il medesimo testo, fino alla l.11, si legge su un’altra gemma, raffigurante Chnoubis, già nella collezione Correr di Venezia (V.LAZARI, *Notizia delle opere d’arte e d’antichità della raccolta Correr di Venezia*, Venezia 1859, pp.126-127, n.571; E.Le BLANT, *750 inscriptions de pierres gravées*, in *Mém. Acad. Inscr.* XXXVI, Paris 1898, p.99, n.249; cfr. BONNER, *SMA*, p.49); tuttavia non si può essere certi che questa seconda gemma sia antica.

A.M.

## 235



Ed.: \*Chiflet, *tav.III, 13*; Gorlaeus, *fig.338-9*; Montfaucon, *L’Antiquité expliquée*, II.2, *tav.146*; *Antiquity explained*, II, *tav.48, 11*.

Collocazione: già nella collezione di Johan Schinkel.

Materiale: eliotropio.

D/ Anguipede alectorocéfalo volto a s., con scudo nella d. e frusta nella s.; sullo scudo (in senso orario) : ΙΑΩ; in basso: ΦΘ

R/ ΔΚΡ

ΔCΑΞΖ

ΔΧΘΖ

ΦΩΔΑΖΩ

ΥΑΙΥΕΙΤΙC 5

ΠΙΟΥΕΩΗ

ΗΕΕΙΚΟ

ΥΝΙΕΙ

ΠΚΥ<sup>1</sup>

Sullo spessore: EPMLHIHM.I.OM

<sup>1</sup> Si riconoscono le *voces* ABPACACAΞ φυλαξω (per φύλαξον)...εἰ τις, le vocali. L’iscrizione sullo spessore potrebbe essere letta anche nel senso inverso.

A.C.; A.M.





236

Ed.: \*Passeri-Gori, tav. CXCII; Raponi, tav.44, 5 (il D/); Matter, III, tav.VI, 2.

Collocazione: già nel museo Passeri.

Materiale: eliotropio.

D/ Anguipede (con gambe serpentine squamate) alectorocefalo rivolto a s., con scudo e tridente nella d. (nello scudo è iscritta una stella a 6 punte), frusta nella s.; indossa gonnellino militare a pieghe e corazza. Nel campo: AIAΩ IAΩIAHΩ Λ Sotto i serpenti: ΓΛΛΗΗ

R/ (retrogrado) ΙΩΕΑ

ΑΗΘΙΩ

ΑΗΙΔΗΠ

ΑΘΥΚΤΩ

ΠΗΚΩΗ

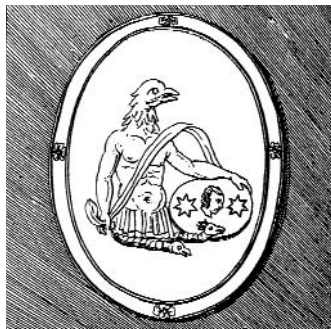
ΙΑΤ-Ξ

Ε·<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si riconosce la parola αθυκτω (= ἄθυκτος, "intatto"), che si riferisce a chi portava l'amuleto, che doveva essere esente da danno o cattivi incontri; su formule di questo genere, cfr. BONNER, SMA, pp.50 e 180. Inoltre è possibile che ritornasse la parola πηκω (= ἐπήκοος, "benigno"); sulla quale cfr. BONNER, SMA, p.176.

A.M.

237



Ed.: Buonarroti, p.61; \*Passeri-Gori, tav.191.

Dimensioni: ca. 1 x 0,8.

D/ Anguipede alectorocefalo volto a d., con corte zampe serpentine parallele rivolte in avanti; tiene uno scudo ovale disposto orizzontalmente nella s., entro il quale c'è una testa volta a d. tra due stelle, un elemento imprecisato in basso; con la d. l'anguipede tiene l'estremità di una fascia che passa davanti al suo torace e piega poi in basso dietro il braccio s.

A.C.

238



n.Cabinet

Ed.: Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.144; *Antiquity explained*, II, tav.48, 4.

Collocazione: già nella collezione Montfaucon.

D/ Anguipede (con gambe serpentine attorcigliate) alectorocefalo rivolto a d., indossa tunica a pieghe cinta alla vita, porta scudo nella d. e frusta nella s.; nel campo uno scorpione.

A.C.

239



Ed.: Caylus, VI, p.69 e tav. XX, 7.

Materiale e dimensioni: diaspro rosso; 3,5 x 2,4 ca.

D/ Gallo anguipede con gonnellino militare e lorica dalla cui apertura a V esce la testa volta a s. Dalle spalle, sulla d. escono due linee che curvano lievemente verso il basso, forse per indicare un mantello. I serpenti hanno testa con doppia piccola cresta. Con la s. il nume solleva la frusta e con la d. tiene lo scudo, sul cui rovescio si legge: NN; sopra lo scudo: altra N; a d. nel campo: M. In basso: mostro alato che balza verso d., con testa di leone, protome forse di cavallo, con un serpente al posto delle zampe posteriori.

A.M.

240



Ed. \*Capello, fig.153; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.148; *Antiquity explained*, II, tav.48, 16; *AGDS*, III, Kassel, n.129; M.Le Glay, in *LIMC*, I, s.v. *Abrasax*, n.52.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 29; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro verde-rosso-bruno; 1,62 x 1,11 x 0,21; troncoconica.

D/ Anguipede (con gambe serpentine che formano una spira e sono segnate da scaglie oblique) alectorocefalo rivolto a s., con frusta nella d. e scudo nella s.; sotto personaggio ricoperto di pannello con segni verticali semidraiato<sup>1</sup> che con una mano protende due spighe e appoggia in basso l'altra; a d. personaggio maschile nudo con testa forse di cane<sup>2</sup>.

R/ IAΩ

ABPACAE

CABAΩΘ

<sup>1</sup> Poiché le gambe del personaggio sono indivise, non si esclude che si tratti di Derketo di Ascalona, concepita come donna-pesce.

<sup>2</sup> Lo ZAZOFF, in *AGDS*, op.cit., lo descrive come un cinocefalo.

A.C.

291



241

Ed.: \*Chiflet, tav.II, 7, Gorlaeus, fig.137; Ebermayer, tav.XVII, 443; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.145; *Antiquity explained*, II, tav.48,9; Ebermayer, tav.XVII, 443; Kopp, IV, p.168; Matter, III, tav.V, 7.

Collocazione: già nella collezione di Abraham Gorlaeus.

Materiale: eliotropio.

D/ Anguipede alectorocefalo con lungo becco e alta cresta volto a d., con frusta nella s. alzata e scudo nella d.; corazza e gonnellino disegnati dettagliatamente; sullo scudo: IAΩ; nel campo iscriz. BAIN XIOIOIOX<sup>1</sup>. Sotto: sette stelle.

<sup>1</sup> Cattiva grafia di BAINXΩΩOX. Lo Ebermayer scrive che la gemma era di agata; ma non bisogna dargli molto credito, perché probabilmente egli pubblicava una copia moderna dell'esemplare disegnato da Chiflet.

A.C.



242

Ed.: \*Chiflet, tav.IV, 16; Gorlaeus, fig.345; Ebermayer, tav.XVII, 441; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.146; *Antiquity explained*, II, 48; Goodenough, *Jewish Symbols*, II, fig.1083.

Collocazione: già nella collezione Pignoria.

Materiale: da un impronta; sarda, secondo lo Ebermayer.

D/ Gallo anguipede volto a s. con scudo nella d. e frusta nella s.; intorno alla parte superiore del bordo:

IOYIOYΩIOYNY'YOOYΩWNIOY'; sotto, in orizzontale:

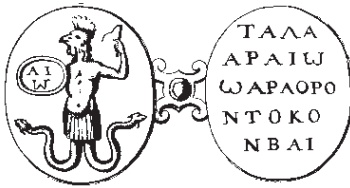
IAΩAHH

R/ A s. aquila con le ali spiegate, alle cui zampe è avvolto un serpente; a d. nume con volto di canide in atteggiamento onanistico<sup>1</sup>; nella mano s. ha un oggetto triangolare.

<sup>1</sup> Si tratta probabilmente di Atum; un simile personaggio, a testa d'asino, nel medesimo atteggiamento, ritorna nella gemma DELATTE, DERCHAIN, n.226. Su questo dio cfr. A.MASTROCINQUE, *The divinatory Kit from Pergamon and Greek Magic in late antiquity*, in *JRA* 15, 2002, pp.184-187.

M.G.L.; E.S.

## 243



Ed.: Pignorius, nr.5; Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.461, n.4; \*Chiflet, tav.III, 14; Gorlaeus, fig.340-341; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav. 146; *Antiquity explained*, II, tav.48, 11; Ebermayer, tav.XVII, 437; Matter, III, tav.VI, 4; Kopp, IV, p.43.

Collocazione: già nella collezione Pignoria.

Materiale: da un'impronta. D/ Anguipede alectorocefalo volto a s., con scudo nella d. e frusta nella s.; sullo scudo (in senso orario) : IAΩ

R/ ΤΑΛΛΑ  
ΑΡΑΙΩ  
ΩΑΡΑΟΡΟ  
ΝΤΟΚΟ  
ΝΒΑΙ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La formula ritorna in altre gemme (μορμυροντοκομβαι *vel similia*), sulle quali, cfr. BARB, *Diva matrix*, pp.201 e 225, n.135, il quale, considerato che alcune di esse sono false, ritiene moderna anche la gemma del Chiflet; il BONNER, *SMA*, pp.281-282, D173, ritiene invece che non ci siano motivi per considerarla falsa e pensa invece che dal disegno del Chiflet siano derivati i falsi; cfr. C.BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, p.320, n.1.

A.M.

## 244



Ed.; \*Chiflet, tav.VII, 30; Gorlaeus, fig.360-361; Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysteriis*, Roma 1665, p.196; Ebermayer, tav.XVII, 438; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.149; *Antiquity explained*, II, tav.49, 2; Kopp, IV, p.159; Matter, III, tav.V, 2; Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, § 459, p.112.

Collocazione: già nella collezione Pignoria.

Materiale: da un'impronta.

D/ Leone di profilo rivolto a d. Lungo il bordo della gemma: 7 stelle e un crescente lunare.

R/ Gallo anguipede corazzato con testa verso d., scudo nella d., braccio s. teso a d.; con la s. tiene per i capelli un personaggio tunicato inginocchiato e a mani giunte rivolto verso di lui. In alto, sul bordo: ΑΒΑΙ

ΔΔ3

Sotto il nume: ΩΑΙ<sup>1</sup>

293

<sup>1</sup> Probabilmente l'immagine, e dunque anche l'iscrizione, va letta alla rovescia, perché si tratta di un'impronta. La posa e l'abbigliamento del personaggio inginocchiato, tipica della moda e della ritualità dell'Europa moderna, potrebbero derivare da una libera interpretazione del disegnatore. H.KÖHLER, *Erläuterung eines von P.P.Rubens an N. Cl. Fabri da Peiresc gerichteten Dankschreibens*, in *Mém.Acad.Sciences St.Petersburg* VI ser. (sc.hist.philol.) III, 1834, p.16 ss. e A.PROCOPÉ-WALTER, *Iao und Set*, in *ARW*, p.47, hanno ritenuto che si trattasse di una gemma moderna, anche perché l'iscrizione IABA potrebbe essere un fraintendimento dell'inizio di CABAΘΘ; tuttavia il gesto del gallo anguipede che brandisce per i capelli il personaggio trova un confronto preciso nei disegni del XXXVI papiro magico (che il Procopé-Walter stesso studia nel suo articolo). Poiché un falsario del XVI-XVII secolo non poteva conoscere quel papiro, ritrovato dallo Eitrem nel Fayum nel 1920 e da lui stesso edito nel 1925, consegue che la gemma è probabilmente antica.

M.G.L.; E.S.

245



Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.61; U.Pannuti, *Museo Archeologico Nazionale di Napoli. La collezione glittica*, II, Roma 1994, n.273. Materiale e dimensioni: diaspro giallo con piccole venature brune e sanguigne; 2,76 x 2 x 0,5.

Collocazione: Museo Arch. Naz. Napoli, inv. 27022/1177; Buonarroti segnala che era nella collezione dell'abate Renzi. D/ Gallo le cui gambe sono due serpenti crestati raffigurati a guisa di cornice, quasi fossero un *ouroboros* bicefalo; il busto del dio è avvolto come una mummia<sup>1</sup>, la mano d. è alla bocca e con la s. tiene una frusta *nekhekh*. Ai piedi della figura, in posizione simmetrica, due piccoli quadrupedi si dipartono dal dio ed hanno la testa rivolta all'interno<sup>2</sup>. Intorno alla figura: CABAΘΘΑΔΩNEABPACAΞABΛANAΘA[NAΛBA] A d. del dio: AEHIOYΩ AΩΛ; a s.: ΩYAIOHHA.

R/

Spessore: ΦΟΡΤΟΥΝΑΤΟC ΜΑΤΡΩΝΑC<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Come confronto a questa iconografia segnaleremo la gemma edita da C.H.SMITH, C.AMY HUTTON, *Catalogue of the Antiquities (Greek, Etruscan and Roman) in the Collection of the late Wyndham Francis Cook*, London 1908,

n.246; un confronto per i serpenti che risalgono verso l'alto del campo viene da DELATTE, DERCHAIN, n.19.

<sup>2</sup> Richiamo all'iconografia del buon Pastore?

<sup>3</sup> Dopo il nome del possessore della gemma, Fortunatus, ci si aspetta il nome della madre, come sempre nella magia; al posto di tale nome troviamo ματρώνας, cioè "figlio di una matrona"; una designazione generica, come nel caso dell'abbreviazione QPVVLA; cfr. D.JORDAN, *CIL VIII 19525 (B)*. 2 QPVVLA = Q(uem) p(eperit) vulva, in *Philologus* 120, 1976, pp.127-132. È però attestato il nome personale greco Matrona. Sulla possibilità che il cognome Fortunatus, scritto in greco, caratterizzasse un liberto, cfr. ZWIERLEIN-DIEHL, *Die ant. Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, III, n.1734.

A.M.



246

Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.60; U.Pannuti, *Museo Archeologico Nazionale di Napoli. La collezione glittica*, II, Roma 1994, n.274. Collocazione: Museo Arch. Naz. Napoli, inv. 27028/1183; Buonarroti segnala che era nella collezione dell'abate Renzi. Materiale e dimensioni: prasio scuro; 2,38 x 1,89 x 0,72.

D/ Figura centrale eretta volta lievemente verso sinistra, con testa di uccello (gallo?). Dietro la testa si diparte una sorta di gomito; il busto è di forma trapezoidale, ha un gonnellino pieghettato e, al posto delle gambe, un triangolo su un cerchio su due rettangoli. Tiene una specie di tabella monoansata (di forma simile alle lettere BO allungate) nella d.; la s. è piegata al fianco.

R/ XNOYMIC

NAABEIC

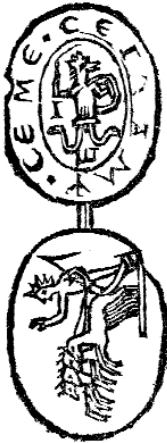
ΔIENYΘ

SSS ❖<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Per la formula magica (di solito si ha la forma BIENYΘ o BIENNOYΘ), caratteristica di Chnoumis, cfr. BONNER, *SMA*, pp.56-57; PH.DERCHAIN, *Intailles magiques du Musée de Numismatique d'Athènes*, in *Chr.d'Eg.* 39, 1964, pp.179-181 (NAABIC = radice egiziana nhp: "ruota del vasaio" BIENNOYΘ: eg. b3 n ntr: "l'anima del dio" (NOYΘ = νοῦτε: "dio"). Il raro simbolo ❖ ritorna in una gemma raffigurante Chnoubis: PHILIPP, 126.

G.B.

247



Ed.: \*Fabretti, p.532, n.XXXV; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.144; *Antiquity explained*, II, tav.48, 9; Kopp, III, p.667; Matter, tav.I F, 5.

Collocazione: già nella collezione Fabretti; probabilmente la stessa gemma poi è passata nella collezione del Montfaucon, che la riproduce nuovamente alla tav.48, 1.

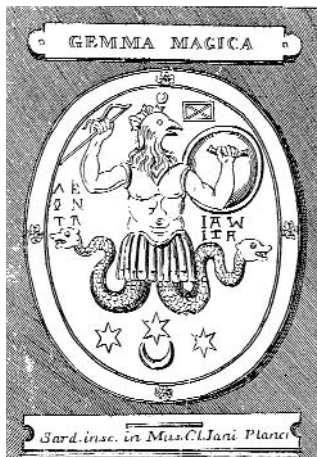
Materiale: diaspro verde.

D/ Helios nudo radiato con frusta nella s., con la quale regge le redini di una quadriga che balza verso s., la mano d. alzata.  
R/ Anguipede alectorocefalo con frusta nella d. alzata e scudo nella s.; nel campo in senso orario: I(A)ω

Spessore: ·CEME·CEIΛAMΨ

A.C.

248



Gard.insc. in Mus.Cl.Jani Planci



In Museo eodem

Ed.: \*Passeri-Gori, CXCIV; Kopp, IV, p.293; Matter, III, tav.V, 3, pp.70-1

Collocazione: già a Rimini, nel museo Planci.

D/ Gallo anguipede corazzato, con gonnellino militare, scudo nella s. e sferza nella d.; globo e ☐ sopra la testa; tre stelle e crescente lunare sotto i serpenti. A s.: ΛEONTA; a d.: IAΩ IEA¹  
R/ dall'alto in basso: Helios con il braccio d. disteso, con il s. regge la sferza ed il mantello, è rivolto verso s., poggia su di un leone di profilo rivolto verso s. Accanto a Helios, alla sua s. Harpokrates col modio sul capo e il dito alla bocca; ai suoi lati 5 stelle, sotto i suoi piedi ☐. A s.: IAH; a d.: KAKΩ.

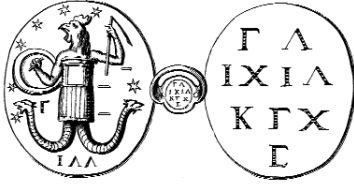
<sup>1</sup> Su una gemma raffigurante un leone cavalcato da un dio si legge: λέωνθα: R.MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, in *Mél.Univ.St. Joseph. Beyrouth* 15, 1930-31, p.83. L'iscrizione λέοντα rinvia alla gemma della collezione Brummer (BONNER, *op.cit.*, pp.246 e 317, D 378) raffigurante da un lato un demone tricripite, un piccolo Harpokrates, una figura femminile e iscrizione: Καβαώ ω / [Cη]μέα 'Ιάω Κοντε[υ] Κεντεύ Καλυνδεύ Κηρ[υ]δεύ (nomi dei pianeti); dall'altro lato: gallo anguipede sopra leone e intorno: λέων ἰμί, λέοντα φορῶ, Διὸς ἰμί οἰκητήριον. Le ultime tre gemme menzionate provengono dalla medesima scuola dottrinale e forse dalla stessa bottega di incisori; per questo si può affermare che il "leone che porta il leone" è quello raffigurato al rovescio della nostra gemma, identificabile forse con lo Yahweh degli Gnostici, sopra il quale sta il dio supremo solare, e sotto il quale sta la materia e l'acqua, simboleggiate dal coccodrillo. Una gemma con D/ e R/ simili è il diaspro MICHEL, *British*, n.259.

Il *charakter* affianca talora immagini di Zeus-Sarapis; cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo*, p.76, nota 256. L'immagine di Helios al R/ è molto simile a quelle CAPELLO, fig. 155 = SGG I, 275, e DU MOLINET, p.131, tav.30.V-VI = SGG I, 276, nelle quali essa è un'immagine di Cristo.

A.M.

296

## Di dubbia datazione

249

Ed.: \*Chiflet, tav.III, 12; Gorlaeus, fig.336-7; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.146; *Antiquity explained*, II, tav.48, 11; Matter, III, tav.VI, 5.

Materiale: magnetite montata su anello (con ogni probabilità moderno) recante all'interno i simboli astrali di Marte e Venere; nel British Museum (Michel, *British*, n.634) c'è una corniola settecentesca ispirata dal disegno di Chiflet.

Collocazione: già nella collezione di Thomas "Pagus".

D/ Anguipede alectorocefalo volto a s., con scudo nella d. e frusta nella s.; nel campo sette stelle, Γ, tre lineette orizzontali.

R/ Γ Λ

Ι Χ Ι Α

Κ Γ Χ

Ε<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La corazza dell'alectorocefalo, se è stata correttamente disegnata, è di forma non antica; l'iscrizione del D/ potrebbe essere una cattiva copia del nome ΙΑΩ, mentre quella del R/ potrebbe essere la copia infedele di nomi angelici (ΓΑΒΡΗΛ...); le linee orizzontali ricordano la gemma SGG I, 206.

A.C.

250

Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.34 v. Materiale: eliotropio.

D/ Serpente volto a d. con due spire, con testa di gallo dotata di cresta e bargigli. Intorno: ΗΛΙΩΣ ΣΩΤΗΡΟΣ ΜΙΘΡΑΣ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Risulta sospetto l'uso del sigma e dell'omega di forma classica, oltre all'iconografia del tutto unica: potrebbe trattarsi di una sintesi operata dal Ligorio tra le iconografie di Chnoubis e del gallo anguipede, con l'aggiunta dell'iscrizione mithriaca.

A.M.





Materiale e dimensioni: diaspro giallo troncoconico scheggiato sul bordo; 1,52 x 1,22 x 0,26.

D/ Scimmia anguipede itifallica, con il capo sormontato da una cresta di gallo che sembra una corona, di tre quarti verso s.; ha una lunga coda e i due serpenti avanzano paralleli verso s. Il nume tiene con la s. una sferza e con la d. uno scudo ed una fiaccola accesa.

R/ ΙΑΩ

M.G.L.; E.S.; C.S.

### 254



Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.8 r; cfr. 38 v.

Materiale: diaspro giallo e verde.

D/ Helios dal capo radiato (7 raggi), con lorica e gonnellino militare, dal quale escono le gambe a forma di serpente. Sotto di lui: un *ouroboros* circolare. Con la d. tiene la frusta e con la s. lo scudo. Intorno: Α Β Ρ Α Σ Α.

R/ ΠΑΝΤΑ  
ΝΕΙΚΑΩ  
ΜΗΘΡΑΣ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè: πάντα νικᾷ ὁ Μίθρας.

A.M.

### 255

Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.4 v. (senza disegno)

Materiale: diaspro

“In un altro simile Diaspro era la stessa imagine del Sole colli pedi di dracone la testa di Gallo et armato, ove era scritto attorno, ΗΛΗΩ ΑΒΑΩΣ ΙΑΩ ΑΒΡΑΞΑΣ, quasi che pare che voglia significare o’ Apolline Abaos, Abraxas, ciò è circundante universo delle cose annuali luce”.

Nel rovescio erano queste altre parole:

ΙΑΩΑΒΑΩΣΑΒΑΤΙΩΣΙΣΠΑΡΤΟΡ  
ΙΦΗΜΟΝΑΡΧΗΜΥΉΣΙΟΣΚΗΔΕΜΩΝ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il Ligorio intende: “A te sole Abaos Abatio, che rendi ai semi sparsi fortemente et potentemente signore, o monarcha curatore salutare e cagionatore”. Forse piuttosto si potrebbe leggere: Ἰάω [C]αβαὼ Καβάτιος εἰσπάρτορ ἰφι μονάρχης μυήσιος κηδεμών: “Iaō Sabaoth Sabatios (=del sabato?) seminare con la forza monarca iniziatore? protettore”.

A.M.

299



CATALOGO

---

Dei del vicino Oriente





## MITHRA

Fra gli intagli che raffigurano Mithra solo un numero ristretto può essere classificato tra le gemme magiche. SGG I, 256 è certamente la più nota; essa rispecchia un'elaborata dottrina magico-astrologica, soprattutto nell'iconografia del rovescio, con i nomi segreti dei pianeti e con il leone che mangia l'insetto, simbolo dell'anima. Il leone, simbolo frequentissimo nella magia e nelle dottrine religiose ellenistico-romane, probabilmente indica il tempo, che genera e distrugge ogni cosa. Ancora più strettamente legate alla magia sono le gemme raffiguranti l'Aion mithriaco, cioè Ahriman dalla testa leonina, nume dell'aspetto oscuro del cosmo, lato opposto (e complementare) dell'Aion-Phanes, giovane e splendido, del rilievo di Modena. La complessa iconografia di una gemma un tempo a Göttingen, ritorna nella descrizione di un sigillo, prescritto nel IV papiro magico (ll. 2125-39), nella lettera con cui il mago tessalo Pitys spiegava al collega persiano Ostane come rendere profetiche le coppe ricavate da crani umani. È verosimile che questo genere di scritti magici che passavano sotto il nome di Magi famosi, come Ostane o Zoroastro, fosse apprezzato dagli adepti del Mithraismo. Alla tradizione dei Magi persiani, o meglio, a quella dei maghi di epoca imperiale che si proclamavano eredi dei Magi antichi, sono riconducibili due asce preistoriche incise con soggetti mitriaci ed iscrizioni magiche, le quali si riferiscono alla sfera dell'oscurità e della morte. Questo genere di strumenti magici, descritto già da Plinio (*N.h.* XXX.14; XXXVII.135), era usato a Pergamo nel III sec. d.C. da un teurgo.

Poi c'è un piccolo numero di intagli in cui Mithra è accompagnato da iconografie tipiche della magia, come il gallo anguipede o le *voces magicae*. Si aggiunga che il nome di Mithra, probabilmente come teonimo solare, ritorna in una serie di gemme in pietra trasparente raffiguranti un dio leontocefalo corazzato e recanti un'iscrizione che dice, più o meno: "O Seth dal cuore impavido nutrimi, o Mithra dalla spada di fuoco sii benevolo con la mia anima e coi miei figli!".

È probabile dunque che alcuni intagli magico-mitriaci fossero usati da maghi iniziati al Mithraismo, i quali si sentivano i veri eredi dei Magi persiani. Altri intagli meno specificamente mithriaci, nei quali Mithra è insieme a divinità come il gallo anguipede o Helios, potevano essere usati anche da estranei alle iniziazioni mithriache.

## BIBLIOGRAFIA

A.MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo (Il Mitraismo e la magia)*, Roma 1998.

A.M.

256



Ed.: Agostini, tavv.77-78; *Gemmae et sculpturae antiquae depictae ab Leonardo Augustino Senesi. Addita earum enarratione, in Latinum versa ab Jacobo Gronovio*, Franequerae 1694, pars II, tavv.33-34, pp.53-61; A.Maffei, *Gemme antiche figurate*, II, Roma 1707, pp.20-24; tav.CCXVII.2; \*Gori, *Museum Florentinum*, I, tav.LXXVIII.1; Ebermayer, tav.VIII, II (il D/); Matter, III, tav.V, 1 (il D/); Reinach, tav.67, 78; F.Cumont, *MMM*, pp.450-451, n.10, fig.402; M.J.Vermaseren, *CIMRM*, II, den Haag 1960, n.2354 (ove è descritta come un diaspro rosso); R.Merkelbach, *Mithras*, Meisenheim am Glan 1984, pp.82-83 e 393, fig.165; E.Zierlein-Diehl, *Glaspasten im Martin-von-Wagner-Museum der Universität Würzburg*, I, München 1986, tav.182, 74-75; A.Mastrocinque, *Studi sul Mitraismo*.

*Il Mitraismo e la magia*, Roma 1998, pp.1-15, fig.1.

Collocazione: Museo Archeologico di Firenze, inv.15110; già nelle collezioni dei Medici (copie della gemma sono conservate al Museo dell'Università di Würzburg e all'Ermitage di S.Pietroburgo).

Materiale e dimensioni: eliotropio lievemente danneggiato al R/ in basso; 1,99 x 1,34 x 0,30.

D/ Leone gradiente verso s. con un'ape in bocca. Intorno al leone, sulla parte alta: 7 stelle circondate dalle seguenti iscrizioni (partendo dal lato che sta davanti al leone): CHMEA KANTEY KONTEY KOPNEY KEPIDAY ΔAPYNGΩ AYKYNE<sup>1</sup>.

R/ Al centro Mithra che uccide il toro, rivolto a d., con il coltello sacrificale; a s. Cautes con il braccio s. verso l'alto che sorregge una fiaccola corta; a d. Cautopates con fiaccola verso il basso; un corvo nel campo a d.; un cane balza a leccare il sangue versato dal toro, sotto il cane compare un cetaceo, probabilmente un delfino; nella parte bassa danneggiata, sotto la coda del toro: una tartaruga; in alto, ai due lati, le teste di Helios/Sol con la sferza e di Selene/Luna, sormontata da falce lunare. Nel campo si riconosce una serie di simboli mitriaci; da s. a d.: un ramo di palma con un teschio in mezzo (dietro Cautes), una stella (sopra la fiaccola di Cautes), una spada a forma di *harpe*, o meglio di *akinakes* persiano (tra la coda del toro e il corpo di Mithra), una spada (sopra il mantello di Mithra), tre piccole stelle (tra il corvo e la folgore), un'aquila, una freccia, un caduceo, una folgore e una piccola stella (sopra la testa del toro), una tiara con la punta verso l'alto, e una piccola stella

(tra la testa del toro e Cautopates), una corona radiata (dietro la testa di Cautopates), una tiara con la punta in basso<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Si intenda:  $\text{C}\eta\mu\acute{\epsilon}\alpha \text{K}\alpha\nu\tau\epsilon\acute{\upsilon} \text{K}\epsilon\nu\tau\epsilon\acute{\upsilon} \text{K}\omicron\nu\tau\epsilon\acute{\upsilon} \text{K}\eta\rho\iota\delta\epsilon\acute{\upsilon} \text{D}\alpha\rho\acute{\upsilon}\nu\kappa\omega \text{L}\upsilon\kappa\acute{\upsilon}\nu\chi\acute{\iota}$ ; si tratta dei nomi segreti dei sette dei planetari, cioè, nell'ordine: Helios, Selene, Aphrodite, Zeus, Kronos, Hermes, Ares. Cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, cap.I-II, ove si discute anche sui possibili significati del leone con l'ape (simbolo dell'anima) in bocca.

<sup>2</sup> Il disegno del Gallestruzzi nel volume dell'Agostini è bellissimo, ma in alcuni punti ha interpretato fantasiosamente la simbologia. Non è escluso che il delfino e la tartaruga siano il serpente e lo scorpione male incisi. Nel complesso abbiamo i simboli dei 7 gradi mitriaci di iniziazione, che ritornano (tranne la freccia) anche in una gemma simile, conservata al Museo Civico di Udine: VERMASEREN, *CIMRM*, n.2355. In particolare, i simboli possono essere ripartiti in questo modo:

Corax	Nymphus	Miles	Leo	Perses	Heliodromus	Pater
Mercurio	Venere	Marte	Giove	Luna	Sole	Saturno
caduceo		spada	folgore	harpe (freccia)	corona radiata	tiara↓
				tiara↑		
tartaruga?	delfino?	palma?	aquila	(delfino?)		
corvo			cane	M	i	t
				Luna /Cautes		Sol
						Cautopates
						a

A.M.

#### DIO A TESTA DI UCCELLO

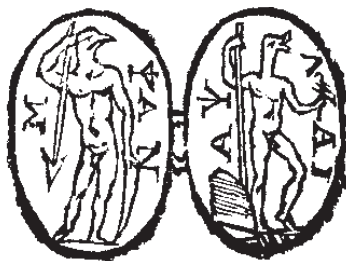
Le poche gemme che raffigurano il dio a testa di uccello sono riconducibili ad una tipologia di produzioni siriane studiata da R.Mouterde a proposito di due intagli, uno dei quali trovato presso Byblos, che menzionano nell'iscrizione il dio Hop (che in ebraico significa "uccello") e che lo raffigurano come un uomo dalla testa di uccello. Due rilievi rinvenuti nella Siria settentrionale raffigurano un dio guerriero con un ovino in braccio, e l'iscrizione lo designa come Eressem Hop. La stessa iscrizione magica delle gemme sopra menzionate ritorna in altri 7 intagli (uno dall'Egitto), entro i quali si possono distinguere due iconografie: una con un dio nudo a testa di rapace o anche con ali al posto delle braccia, una con un personaggio a testa di uccello coperto da una specie di cappa, dalla quale spuntano i piedi e un arto che è un po' ala e un po' braccio. In un esemplare il dio ha un *ankh* in mano, in uno la lancia, in uno è abbinato, al R/, con una dea alata, forse Sigé, dea del silenzio. La medesima iscrizione ricorre anche su una serie di tre gemme raffiguranti un dio antropomorfo dalla testa di serpente (cfr. *SGG* I, 124), che si accompagna con simboli e divinità (Harpokrates e Thoth) egiziane. Non è possibile stabilire attraverso quali legami le tre iconografie (con ovino, a testa di uccello e a testa di serpente) fossero collegate tra loro.



## BIBLIOGRAFIA

R.MOUTERDE, *Le dieu syrien Op*, in *Mél. syriens offerts à R.Dussaud*, I, Paris 1939, pp.391-397; ID., *Gemmes inscrites. Le dieu Op, Hippocrate et le Grand Roi*, in *Mél. Univ. St.Joseph. Beyrouth* 26, 1944-46, pp.72-74; A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche, VII. Metamorfofi del dio siriano Hop ("uccello")*, in *ZPE* 130, 2000, pp.131-136. Cfr. ora anche MICHEL, *British*, nn.138-142

A.M.

257

Ed. \*Fabretti, p.531, n.XXXIII; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.144; *Antiquity explained*, II, tav.48; A.Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche, VII. Metamorfofi del dio siriano Hop ("uccello")*, in *ZPE* 130, 2000, p.133, fig.5. Collocazione: già nella collezione Fabretti.

Materiale: "ex crystallo fossili"; al R/ è visibile una scheggiatura superficiale.

D/ Dio dalla testa di rapace rivolta a d., dal corpo umano nudo di prospetto; nella d. tiene una lancia con la cuspide verso il basso, con la s. uno scudo, visto di profilo; intorno al bordo:

ΦΑΝΩ

R/ Nume dalla testa di uccello rivolta a d., con largo becco aperto; il suo corpo è umano, nudo, con gambe s. piegata; nella d. tiene un'asta, nella s. un oggetto non identificabile a forma di X; intorno: ΑΨΛΑΙ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A meno che l'oggetto a forma di X non sia una lettera, per cui avremmo ΑΨΛΧΑΙ. Al D/ è possibile, anche se poco probabile, che si debba leggere: ΜΦΑΝ o ΩΦΑΝ.

A.M.

258

Ed.: \*Capello, fig.192; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.172; *Antiquity explained*, II, tav.53; *AGDS, III, Kassel*, n.145; Mastrocinque, *op.cit.* p.133, fig.6.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 68.

Materiale: pasta vitrea rosso-bruna; 1,44 x 0,97 x 0,21

D/ Il dio Hop (?) raffigurato come un uomo nudo inginocchiato sopra una piccola linea di esergo, con testa e ali di aquila al posto delle braccia.

A.M.

259



Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.61; Mastrocinque, *op.cit.* p.133, fig.7.  
Materiale: basalto (secondo il Buonarroti).  
D/ Figura con testa di uccello vestita di corta tunica. A d. si legge dall'alto in basso: EPIM. In senso circolare, lungo il bordo della gemma (di cui non sono segnati i contorni) si legge, con molte incertezze: OCCIDΔΟΥΟΙ..ΑΥCΑΕΡÇOMEIN IIII.

A.M.

260



Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.13, 12; Quartino, *Studi inediti*, tav.IV; Filippo Buonarroti e la cultura antiquaria sotto gli ultimi Medici, a cura di D.Gallo, Firenze 1986, p.84, n.41 e tav. a p.104; Mastrocinque, *op.cit.* p.134, fig.11.  
Materiale "verde grigio".  
D/ Il dio Hop a testa di uccello dal becco adunco, vestito di corta cappa, incedente verso d. Intorno al bordo a s. e sotto: ΠΙCΙΔΑΓΟΥΔΙΑΑ; in alto e a d.: ΑΥΟΛΕΡΘΕΜΕΛΑ; tra la Θ e il dio: N<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nell'iscrizione riconosciamo la parola ΕΡΕΘΕΜ, che ritorna nel cippo rinvenuto a Yammoune, presso Baalbek, ove si legge: τῷ θεῷ Ηερεσεμ Ωπ: MOUTERDE, *Le dieu syrien Op*, pp.392-393.

A.M.

Moderna (XVI-XVII sec.)

261



Ed. Gori, *Inscriptionum...*, I, pp.LXX-I e tav.XI, II;  
Mastrocinque, *op.cit.* p.134, fig.9.  
Collocazione: già nella collezione Andreini, a Firenze.  
Materiale: nel testo il Gori parla di magnete, mentre nella tavola è scritto: "sarda".  
D/ Personaggio vestito di corta cappa sulla quale sono segnate in basso linee orizzontali e tre linee verticali, la gamba s. è lievemente piegata; la testa presenta una protuberanza sulla fronte. Lungo il bordo: ΠΙCΙΔΑΓΟΥΔΙΑΥΕ C.CΕΛΛΕΙΝΜΙ ΙΙ Davanti al personaggio, verticalmente: ΕΡΗΑ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si tratta della stessa iscrizione che ritorna nella gemma del museo Borgiano di Velletri, ora conservata al Medagliere della Biblioteca Vaticana, descritta

307

## Catalogo

da G.ZOEGA, *Catalogo del Museo Borgiano in Velletri*, in *Documenti inediti per servire alla storia dei musei d'Italia*, a c. del Min.Publ.Istr., III, Firenze-Roma 1878-80, p.451, n.6. Questa gemma, in pietra color verde-grigiastro, raffigura il dio Hop con la medesima iconografia delle gemme editate dal Mouterde, e con la seguente iscrizione, analoga a quella trascritta dal Mouterde e testè riportata: ΠΙCΔΛΟΥΘΙΒΛΥΘ ΕΡΘΕΜΕΙΝΩΘΦΩΙΑΔ. Trattandosi di due tipi diversi di pietra, non è possibile che si tratti della stessa gemma e del resto l'intaglio della collezione Andreini presenta un'iscrizione molto trascurata. La gemma analoga disegnata dal Buonarroti (nella scheda precedente) è uguale a quella dell'Andreini, ma il Buonarroti scrive che è un basalto; per questo l'identificazione delle due pietre è sconsigliata. La forma del becco del dio Hop nel disegno del Buonarroti fa escludere che si tratti della gemma borgiana, nella quale Hop ha un becco verso l'alto, per cui si può ritenere che l'esemplare Andreini fosse una copia (probabilmente moderna, perché gli intagli di questa categoria non sono mai in sarda) di quello disegnato dal Buonarroti, mentre il museo Borgiano possedeva una gemma diversa.

A.M.

## ALTRI DEI A TESTA DI UCCELLO

262

Ed.: \*Capello, FIG. 200; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.172; *Antiquity explained*, II, tav.53.

Materiale: diaspro.

D/ Figura maschile nuda, stante di tre quarti, con la gamba d. ripiegata indietro e con testa di uccello (upupa ?) rivolta a s.; si appoggia con la mano d. portata in alto ad un'asta e con la s. afferra un elemento vegetale o un fulmine che sta sopra un'anfora.

M.G.L.; E.S.; C.S.

263

Ed.: Spon, *Miscellanea*, p.9; *Recherches*, p.98.

D/ Sulla s.: nume con testa d'aquila, volto a s., con gonnellino di stile egittizzante e panciera a linee oblique incrociate; con la d. tiene un caduceo. A d. un uccello, probabilmente un'aquila volta a d., con ali aperte.

R/ ΚΑΥΒΑΛΛΑΒΕΥ

ΑΚΡΑΜΜΑ

ΧΦΙΕΚΤΕΥ

ΔΙΑΝΤΩΒ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Forse: Βαυβαλλαβευ Ακραμμαχ(αμα)ρι...

A.M.

## SOGGETTI CRISTIANI

Le gemme ascrivibili ad una tradizione cristiana sono rare. Questo non significa che elementi dottrinali del cristianesimo più o meno “ortodosso”<sup>1</sup> non siano abbondantemente penetrati all’interno dell’universo ideologico di chi produsse o si servì del materiale gemmario, ma essi vi appaiono piuttosto come reinterpretazioni di raffigurazioni già note (cfr. Harpocrates, Helios, Chnoubis, ecc.) a cui conferiscono nuovi significati soprattutto grazie ad iscrizioni e/o simboli. Inoltre la rarità delle attestazioni lascia poco spazio a tentativi di ritrovare in esse attribuzioni di connotazioni magiche in assenza di iscrizioni o altri elementi che le qualificano in tal senso. Qui tratteremo soltanto quegli esemplari in cui l’elemento cristiano si presenta come primario; per quanto riguarda gli elementi di “cristianizzazione” presenti in gemme afferenti a tradizioni diverse si rimanda alle specifiche introduzioni.

Alcune gemme riportate nei cataloghi esaminati presentano l’immagine di una colomba: in un caso essa si poggia su un ramoscello d’ulivo<sup>2</sup>, in un altro lo trattiene nel becco<sup>3</sup>, in una terza reca una ghirlanda<sup>4</sup>, in una quarta, infine, si trova su di una cornucopia<sup>5</sup>. Se non è possibile pronunciarsi circa la portata magica o puramente devozionale<sup>6</sup> del primo esemplare, per le testimonianze rimanenti altri elementi ci inducono ad ulteriori considerazioni. Per quanto riguarda la colomba che trattiene il ramo d’ulivo, si deve sottolineare la presenza sul verso della gemma della nota successione di nomi potenti ΙΑΩ ΑΒΡΑΧΑΞ ΑΔΩΝΑΙ (Iao/Abrasax/Adonai) che attestano l’utilizzazione dell’oggetto in senso magico. D’altro canto, se nella tradizione vicino-orientale a tale volatile è attestata l’attribuzione di un ruolo fondamentale nell’elezione del nuovo re<sup>7</sup>, il simbolismo della colomba quale epifania dello Spirito si enfatizza soprattutto nell’episodio del battesimo di Gesù nel Giordano. I due temi confluirebbero in *Ev. Io.* 1: 32-33, dove «the folktale motif of the election of the king by a bird has been welded with the Israelite idea

<sup>1</sup> Sulla impossibilità di definire prima del IV secolo un cristianesimo “ortodosso” rispetto a un cristianesimo eretico, cfr. M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra il I e il II secolo*, Soveria Mannelli 1994.

<sup>2</sup> GORLAEUS, n.347.

<sup>3</sup> GORLAEUS, nn.348-349.

<sup>4</sup> GORLAEUS, nn.454-455.

<sup>5</sup> GORLAEUS, n.350.

<sup>6</sup> La colomba con il ramoscello d’ulivo, alludente alla pace raggiunta dal defunto, è frequente nelle lapidi funerarie, cfr. ad esempio l’iscrizione di Siricia, nel cimitero di Domitilla (P. TESTINI, *Archeologia cristiana*, Bari 1980, fig.157); l’epitaffio del cimitero di Commodilla (*ibid.*, fig. 181); l’epitaffio di Paternò (*ibid.*, fig.198).

<sup>7</sup> J. FOSSUM, s.v. *Dove*, in K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P.W. VAN DER HORST, edd., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-New York-Köln 1995, cc.500-504, cc.502-503.

of the union of the Spirit with the Messia»<sup>8</sup>. Un contesto battesimale sembrerebbe richiamare anche la terza gemma menzionata: nel recto è effigiato un personaggio caudato che tiene in mano una protome equina, mentre la colomba, sul verso, trattiene nel becco una ghirlanda. Il contesto agonistico, al quale sembra immediatamente richiamarsi, potrebbe però celare un'ulteriore significato in senso cristiano. J. Daniélou ha infatti rilevato come tale uso affondi le sue origini nella festa dei Tabernacoli e che da essa tragga il suo simbolismo escatologico. In accordo con il Bernard e il Lampe, egli ritiene che sia esistito un rituale liturgico battesimale, in cui il neofita veniva coronato con una ghirlanda di fiori. In ambito cristiano, al significato escatologico della corona, simbolo di beatitudine eterna, si aggiunge quello del premio conferito al vincitore, di sicura provenienza "pagana" (cfr. *I Cor.*, IX.25; Tert., *De cor.*)<sup>9</sup>.

Forse è possibile una lettura in senso cristiano anche della colomba sulla cornucopia, quest'ultima presente nell'iconografia cristiana, anche se non è possibile attribuirle un particolare significato simbolico<sup>10</sup>. Alla tradizione cristiana è stata ricondotta la gemma che rappresenta un personaggio su cocodrillo dalla testa nimbata che sorregge con una mano un pesce al di sopra del capo<sup>11</sup>, identificato con Theodora di Alessandria<sup>12</sup>. Secondo l'interpretazione di A. Mastrocinque (*SGG I*, 273), che si basa su un passo del Picatrix, si tratta piuttosto di Kronos, pertanto la gemma in questione non presenterebbe alcun riferimento ad un contesto cristiano.

La gemma in cui sulla sommità è rappresentato Dio in trono sorretto dai cherubini al di sotto del quale sono raffigurati dodici personaggi, invece, rimane di più difficile identificazione<sup>13</sup>; infatti i dodici personaggi potrebbero identificarsi tanto con gli apostoli che con i patriarchi.

Un'ultima gemma<sup>14</sup> presenta un amorino dalle ali spiegate e le braccia protese in avanti, ai lati due volatili; poggiato sul capo il monogramma di Cristo affiancato dalle lettere escatologiche A e Ω.

<sup>8</sup> *Ibid*, c. 503.

<sup>9</sup> J. DANIELOU, *I simboli cristiani primitivi*, Roma 1997, tit. orig. *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, pp.24-33.

<sup>10</sup> Cfr. H. LECLERCQ, s.v. *Corne d'abondance*, in *DACL*, III/2, Paris 1914, cc.2966-2967.

<sup>11</sup> *SGG I*, 273. Sul rapporto Cristo/pesce (ΙΧΘΥΣ) vedi F.J. DÖLGER, *ΙΧΘΥΣ*, voll. I-V, Münster 1928-1943; J. ENGEMANN, s.v. *Fisch, Fischer, Fischfang*, in *RAC VII*, Stuttgart 1969, cc. 959-1097; per l'associazione cristiano/pesce vedi Daniélou, *I simboli*, pp.61-63.

<sup>12</sup> Si deve questa identificazione al Bonner che presenta una gemma simile a quella riprodotta dal Kircher, C. BONNER, *Amulets Chiefly in the British Museum. A Supplementary Article*, in *Hesperia* 20, 1951, pp.301-345, pp.335-36, n.52.

<sup>13</sup> *SGG I*, 264.

<sup>14</sup> *SGG I*, 265.

Il monogramma di Cristo ricorre frequentemente nell'epigrafia cristiana sia sulle lapidi che sui piccoli oggetti<sup>15</sup>, così come la presenza dei due volatili accanto al monogramma<sup>16</sup>; più difficile da comprendere è il significato dell'amorino. Quest'ultimo potrebbe essere identificato col Cristo in forza dell'associazione con il monogramma<sup>17</sup>, oppure potrebbe simboleggiare l'ascensione dell'anima<sup>18</sup>.

Un'attribuzione di tali soggetti al materiale gemmario magico deve in ogni caso tenere conto dei processi di reinterpretazione delle iconografie, che potrebbero avere del tutto snaturato i soggetti del loro primitivo significato fino a conferire loro valenze del tutto nuove, analogamente a quanto avviene per iconografie provenienti da altri ambiti religiosi, ma risemantizzate all'interno di una nuova Weltanschauung<sup>19</sup>.

M.G.L.; E.S.

#### 264



Ed.: Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II,2, tav.174; *Antiquity explained*, II, tav.53.

Collocazione: il Montfaucon scrive che faceva parte della sua collezione.

D/ In basso 12 figure umane maschili, probabilmente gli Apostoli, in processione. Le 11 a s. si rivolgono verso s., l'ultima a d., in posizione frontale, indica la direzione opposta. In alto dio in trono circondato da quattro cherubini, quello in basso a d. non ha ali; dietro il trono c'è un altro cherubino.

M.G.L.; E.S.

#### 265



Ed.: Gorlaeus, fig.211.

Materiale: cristallo montato su anello.

D/ Al centro fra due volatili un amorino di profilo rivolto a s., con ali e braccia protese verso s.; sul suo capo il monogramma cristiano  $\chi\rho$ , ai lati del quale: A  $\omega$

M.G.L.; E.S.

<sup>15</sup> Cfr. TESTINI, *op.cit.*, *passim*.

<sup>16</sup> Cfr. ad esempio, l'epitaffio funebre della via Salaria (TESTINI, *op.cit.*, p.414), e quello proveniente dalla Betica (*ibid.*, p.431).

<sup>17</sup> Secondo Testa il monogramma rappresentato sulla testa di una figura umana ne determina l'identificazione con il Cristo. Cfr. E.TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Gerusalemme 1962, p.390.

<sup>18</sup> Come nel caso dell'iscrizione funeraria del fanciullo Pasifilo rinvenuta nel cimitero cristiano di Domitilla. Cfr. TESTINI, *Archeologia*, fig.180.

<sup>19</sup> Cfr. M.G.LANCELOTTI, A.MASTROCINQUE, E.SANZI, C.SFAMENI, *Ellenismo e cristianesimo nelle gemme magiche*, in *Atti dell'XI Congresso FIEC* (in corso di stampa).



CATALOGO

Soggetti di tradizione greco-romana







«D'une façon générale il est vrai de dire des dieux grecs "qu'il n'y a pas de grand dieu qui exerce de la magie"», afferma S. Eitrem<sup>1</sup> nel suo articolo sulla magia nel mondo greco-romano, in cui, attraverso l'analisi dei testi degli autori antichi, si propone di dimostrare che la "prerogativa magica" non sarebbe stata del tutto estranea alle divinità del *pantheon* greco-romano, fin dal tempo dei poemi omerici<sup>2</sup>.

Non si può negare, infatti, che i *magoi* sovente chiamassero in causa negli incantesimi un gran numero di divinità del *pantheon* classico. Come dimostra la lettura dei *PGM*<sup>3</sup>, si trattava soprattutto dei sovrani degli inferi, di Artemis, nel suo aspetto di Diana-Selene, di Hekate, quale grande dea della magia, di Hermes, di Aphrodite e di Eros, di Kronos o di Ares; ed insieme ad essi di una grande "corte di esseri spirituali intermediari tra gli dei e gli uomini, ... i *daimones*..."<sup>4</sup>, nome con cui i maghi – come testimoniano numerosissime *tabellae defixionum*<sup>5</sup> – invocavano le divinità "straniere", egiziane (Osiris, Sarapis, Isis, Seth) semitiche e vicino orientali (Iao, Sabaoth, Adonai, Abrasax, Ereskigal), insieme ad una fitta folla di divinità minori, di cui Hopfner<sup>6</sup> offre un lungo elenco.

Nonostante questa particolare forma di "sincretismo", le divinità greco-romane continuarono ad essere invocate nei processi magici con alcune specifiche prerogative e valenze. Di esse ci dà un quadro schematico lo stesso Hopfner<sup>7</sup>, che suddivide le prerogative magiche in quattro grandi categorie: 1) magia protettiva e apotropaica; 2) magia aggressiva o "nera"; 3) magia erotica o finalizzata all'acquisizione di un potere; 4) divinazione magica. Ciascuna divinità del *pantheon* poteva, allora, assolvere di volta in volta diversi scopi, ovvero essere legata ad uno specifico carattere: così Aphrodite fu invocata negli incantesimi d'amore, da sola o insieme ad Ares, ed Ares assolse, in altri casi, i suoi compiti "medicali", così come "Herakles nell'atto di strozzare il leone" fu invocato per proteggere dalle coliche, mentre Hermes poteva assolvere il suo compito di *Psycopompos*, talora di divinità oracolare, o essere invocato come il *Trismegistos*.

<sup>1</sup> S.EITREM, *La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains*, in *SO* 21, 1941, p.39.

<sup>2</sup> Varie sono state le interpretazioni della magia nella cultura greco-romana. Oltre alcuni studi, oggi in parte contestati (si veda: P.XELLA, a c., *Magia. Studi in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976), in cui essa è stata valutata attraverso l'applicazione al mondo antico delle moderne categorie di magia e scienza (E.TAVENNER, *Studies in Magic from Latin Literature*, New York 1916, ad es., così definisce la magia: "The purpose of magic is control natural phenomena by preternatural means"; su queste posizioni anche L.THORNDIKE, *A History of Magic and experimental Science*, New York 1929) una precisa e contestualizzata analisi della magia nel mondo greco-romano è stata in questo secolo oggetto di ricerche e studi di notevole interesse, tra cui A.DELATTE, *Études sur la magie grecque*, in *Musée Belge* 18, 1914, pp.5-96; T.HOPFNER, *Griechisch-agyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig 1921-24; T.HOPFNER, *Mageia*, in *RE* XIV.1 (1928); E.MASSONNEAU, *La magie dans l'antiquité Romaine*, Paris 1934; A.M.TUPET, *Rites magiques dans l'antiquité romain*, in *ANRW* II,16.3, 1986, pp.2591-2672; G.LUCK, *Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of ancient texts translated, annotated, and introduced*, Baltimore-London 1985; CH.A.FARAONE, D.OBBINK, ed., *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991; A.BERNARD, *Sorciers grecs*, Paris 1991; M.MEYER, P.MIRECKI, ed., *Ancient magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln 1995; P.SCHÄFER, H.G.KIPPENBERG, *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York-Köln 1977.

<sup>3</sup> Si veda l'edizione inglese di H.D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, London 1992<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> A.M.TUPET, *La magie dans la poésie latine*, Paris 1976, p.11. È importante a questo proposito sottolineare come il termine *daimones*, in questo contesto, non assuma la valenza negativa, che gli verrà poi data dal mondo giudaico e cristiano. Qui si parla di *daimones* riferendosi a quella categoria di esseri divini, in certo senso "minori" rispetto alle divinità del *pantheon* classico, che assolvevano la funzione di intermediari tra la sfera dell'umano e quella del divino. Altro era invece il senso dato al termine dal mondo giudaico-cristiano. Fin dalla prima manifestazione del cristianesimo, infatti, si verificò uno scontro tra il nuovo messaggio religioso e le diverse culture nell'ambito del Mediterraneo. Tale scontro ebbe il suo fulcro nel dibattito su "magia" e "religione", poiché i cristiani tesero ad assimilare la sfera del magico alla sfera del demonico: tutte le divinità "pagane" divennero *daimones* ed a questo termine fu attribuito un valore assolutamente negativo. Sull'argomento si veda anche D.E.AUNE, *Magic in Early Christianity*, in *ANRW* II, 23.2, 1980, pp.1507-1557 e la bibliografia ivi citata.

<sup>5</sup> A.AUDOLLENT, *Tabellae defixionum*, Paris 1904, nn.250, 251, 265, 293, 294 et alii.

<sup>6</sup> HOPFNER, *Mageia*, cc.302-310.

<sup>7</sup> HOPFNER, *Mageia*, c.378.

## Catalogo

Di tale “mentalità magica”<sup>8</sup>, sono specchio fedele le gemme gnostiche che, più di altre tipologie di documenti, permettono di evidenziare quale fosse la fiducia riposta nelle divinità del *pantheon* greco e romano e di individuare le sfere di influenza riconosciute a ciascuna divinità da parte dei possessori, come afferma del resto, in maniera significativa lo stesso Plutarco<sup>9</sup> quando dice: “Coloro che erano affetti da qualche male, coloro che non trovavano cure tra i rimedi abituali, si rivolgevano alle espiazioni, agli amuleti ed ai sogni”.

Prima di poter affrontare l’analisi del materiale gemmario con soggetti afferenti al *pantheon* greco e romano, è però necessario fare una breve premessa di ordine metodologico per definire, da un lato, il problema della *interpretatio graeca* delle divinità romane e per valutare, dall’altro, quali effetti abbia prodotto la diffusione dei culti orientali sull’interpretazione magica di alcune divinità.

a) *Divinità greche e romane: equivalenze o diversità?*

Se le divinità romane siano state oggetto di una totale o parziale *interpretatio graeca* non è problema ancora del tutto definito. Sicuramente, già a partire dal III sec. a.C. fino all’età tardo-ellenistica, ci fu tra di esse un’apparente assimilazione che determinò in certo qual modo l’idea che le divinità greche potessero essere “tradotte” in romane *sic et simpliciter*.

In realtà, l’ellenizzazione<sup>10</sup> produsse un indebolimento delle originarie strutture del *pantheon* romano, costituito come quello greco da un gruppo di dodici divinità<sup>11</sup> e portò ad una assimilazione, ma non ad una effettiva sostituzione, delle strutture greche con quelle romane. Così le divinità romane mantennero le loro prerogative e ad esse fusero in parte quelle del loro più vicino corrispettivo greco: Vesta, Mars, Ianus non ebbero mai un equivalente greco di eguale importanza; Iuppiter, Iuno, Diana, Venus, Ceres, Mercurius e Minerva ebbero funzioni diverse rispetto al loro omologo greco; Apollo rimase sempre una divinità solo greca.

Ciò nonostante, tale assimilazione fu particolarmente efficace soprattutto sul piano iconografico. La raffigurazione, infatti, di una divinità greca e del suo omologo romano vennero a coincidere nella forma e negli attributi e determinarono il successo di quella “equivalenza”, che fu radicale nell’immagine ma non nella sostanza<sup>12</sup>.

Di seguito, analizzando singolarmente l’iconografia e le valenze magiche delle divinità ascrivibili al *pantheon* greco o romano che compaiono sulle gemme, metteremo in luce quali siano le analogie e le differenze tra il soggetto greco e il suo corrispettivo romano.

<sup>8</sup> XELLA, *Magia*, pp.28-31.

<sup>9</sup> Plut., *De facie*, 920 B.

<sup>10</sup> Cfr. G.SFAMENI GASPARRO, *Le Religioni del mondo ellenistico*, in G.FILORAMO, a c., *Storia delle Religioni*, 1, Roma-Bari 1994, pp.409-452.

<sup>11</sup> Cfr. U.BIANCHI, *La religione greca*, Torino 1975, p.167, nota 7: “I Romani – e già in parte gli Etruschi – dettero nomi nazionali ad ognuno di questi dei (greci), servendosi del criterio della *interpretatio*: Iuppiter, Iuno, Neptunus, Ceres, Apollo (l’unico che mantenne il suo nome), Diana, Mars, Venus, Mercurius, Minerva, Vulcanus, Vesta...”.

<sup>12</sup> A.J.FESTUGIÈRE, P.FABRE, *Il mondo greco-romano al tempo di Gesù Cristo*, Torino 1955, p.236 ss., portano come esempio di questo discorso la città di Filippi. In essa si trovano venerati accanto agli dei propriamente Romani, ed in primo luogo alla Triade Capitolina, anche i loro omologhi greci. Nei bassorilievi del tempio di Mars Ultor fondato da Ottaviano dopo il 42, ad esempio, non è ben identificabile se siano rappresentate le divinità della Triade Romana o i loro corrispondenti greci Zeus, Hera ed Athena, il cui culto è frequente in una regione da tempo ellenizzata. La medesima osservazione è fatta dagli studiosi pure per le immagini rupestri di Ares, di Aphrodite e di Hermes: queste divinità potrebbero essere o puramente greche o greco-romane. I Dioscuri (rupestri), Nemesis e Nike (bassorilievi nel teatro) sembrano invece sicuramente greci.

b) *La magia di età imperiale come aspetto della diffusione dei culti orientali*

Un'ipotesi analoga può essere formulata anche per quel che riguarda l'identificazione in ambito magico degli dei greco-romani con gli dei egiziani o vicino-orientali.

Un aspetto del sincretismo<sup>13</sup> presente già nel mondo ellenistico e poi tardo-ellenistico è rappresentato proprio dalla "assimilazione" di diverse divinità dei vari *panthea*, grazie all'integrazione delle medesime, in relazione alle specifiche prerogative di ciascuna. Dall'età ellenistica in poi, infatti, si avvertì un amalgama di culti, una variegata identificazione di dei, una diversificata fusione di ambiti, che permise che alcune divinità venissero giustapposte o addirittura sovrapposte: così, ad esempio, Isis fu identificata di volta in volta con Demeter, Afrodite o Nike.

Tale prospettiva, che secondo alcuni studiosi<sup>14</sup> sembra essere ancora più evidente nell'ambito del discorso sulla magia, è stata così riassunta da K.Preisendanz, in un articolo sulla magia in Grecia: «Au cours de siècles (les anciens dieux) ont subi une triste métamorphose: un "crépuscule des dieux"; en ne conservant que leur nom, ils sont devenus des dieux planétaires ou des démons de classe privilégiée. On les a fait vivre en symbiose avec les divinités orientales les plus diverses... cette fusion de toutes les divinités, ce syncrétisme privant chaque dieu de sa qualité distinctive. ... Les divinités sémitiques et babyloniennes, les dieux grecs et égyptiens, furent tous assimilés l'un à l'autre dès qu'on découvrait quelque affinité entre leurs entités divines. Et de trois ou quatre d'entre eux on se plaisait à faire une unité céleste, en clamant: "un seul dieu est Sarapis, Mithra, Hélios, Zeus"; ...c'est dans le syncrétisme de la magie que les dieux étrangers sont reçus avec la plus large hospitalité... Dès l'époque d'Alexandre, des dieux étrangers de rang élevé sont ainsi passés dans la magie grecque. Mais, en quelques siècles, la sorcellerie gréco-romaine et gréco-égyptienne changea de caractère en absorbant la doctrine des démons et des anges de l'Orient; bientôt la magie grecque fourmilla d'esprits juifs, syriens, assyro-chaldéens, égyptiens, dont les figures monstrueuses servaient aux magiciens de complices habiles»<sup>15</sup>.

Ed anche di questo aspetto le gemme magiche potrebbero essere uno specchio<sup>16</sup>.

c) *I soggetti delle gemme magiche*

Nei cataloghi antiquari da noi considerati, è presente un vario numero di "gemme magiche con l'immagine di divinità del *pantheon* greco-romano"<sup>17</sup>. Si tratta, per lo più, di soggetti che appartengono al *pantheon* tradizionale, la cui iconografia<sup>18</sup> si arricchisce di una valenza magica grazie alla presenza di iscrizioni o simboli astrali.

<sup>13</sup> Sul sincretismo nel mondo greco-romano, si vedano gli Atti del Colloquio di Strasburgo, *Les Syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris 1973.

<sup>14</sup> Si veda l'ampia bibliografia citata da AUNE, *Magic*, p.1519 ss.; cfr. A.A.BARB, *Mystery, myth and magic*, in J.R.HARRIS, *The legacy of Egypt*, Oxford 1971, p.152.

<sup>15</sup> K.PREISENDANZ, *Dans le monde de la magie grecque*, in *Ch.d'Eg.*, 10, 1935, pp.338-339. Di seguito lo studioso riporta l'esempio di un incantesimo d'amore, in cui l'adepto ha il compito di riempire una coppa di vino di potenze magiche e pertanto invoca varie divinità, prima fra tutte la dea Athena, che è anche Isis, e poi di seguito Osiris, Semesilam, Ananke, Iao, Sabaoth, Adonai, Abrasax.

<sup>16</sup> Tale è l'interpretazione formulata da C.BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950, pp.39-44. Si veda sull'argomento la bibliografia ivi citata ed anche M.SMITH, *Magical Papyri and magical gems*, in *Actes du XV Congrès Int. de Papyrologie*, III partie, Bruxelles 1970, pp.129-136. Sulle gemme con soggetti di tradizione greco-romana: DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, cap.III.

<sup>17</sup> Sono state reperite e schedate nei cataloghi antiquari centinaia di gemme con figure pertinenti alla tradizione greco-romana. Di esse nella presente *Sylloge* verranno inserite – come esempi delle distinte tipologie – solo quelle in cui la valenza magica è resa particolarmente evidente da specifiche caratteristiche.

<sup>18</sup> Per le varie iconografie, cfr. le voci del *LIMC*.

Catalogo

---

Una gemma di tradizione greco-romana può infatti essere considerata magica quando sul dritto o sul rovescio di essa, insieme all'immagine della divinità, sono presenti:

- una particolare simbologia astrale, stelle o crescenti lunari, Helios o Selene, o i segni zodiacali;
- *voces magicae*, serie di vocali, glossolalie o *charakteres*;
- iscrizioni giudaizzanti quali Abrasax, Iao, Sabaoth, Adonai, o i nomi angelici.

Ciò premesso, si può affermare che i soggetti divini raffigurati nelle gemme possono essere suddivisi in due sottogruppi, a seconda della loro tipologia iconografica:

- divinità tradizionali, che compaiono più raramente, rese magiche da particolare simbologia astrale o iscrizioni, come Apollo, Asklepios, Athena, Kronos, Tyche-Fortuna, Zeus-Iuppiter;
- divinità che presentano caratteristiche peculiari e propriamente magiche, come Aphrodite Anadioumene, Ares, Artemis Ephesia, Demeter, Hermes, Hekate<sup>19</sup>.

Sembra opportuno, a questo punto, formulare qualche considerazione sul primo gruppo di divinità, ovvero su quelle che mantengono la loro iconografia tradizionale, per poi esemplificare in maniera più dettagliata le caratteristiche di quegli dei che presentano particolari valenze magiche, al fine di poter giungere ad alcune prime conclusioni di natura storico-religiosa.

d) *Divinità che mantengono iconografia e caratteri tradizionali*

Accanto alle divinità dalle più spiccate prerogative magiche, appaiono di frequente nei cataloghi antiquari alcune altre divinità che mantengono la loro tradizionale iconografia e la cui valenza magica, sia essa medica, erotica o apotropaica, non è facilmente delineabile.

Secondo alcuni studiosi<sup>20</sup>, sarebbe ipotizzabile e lecito supporre, in questi casi, una sorta di “sostituzione” nella produzione gemmaria di una divinità greco-romana con il suo più vicino corrispettivo egiziano o vicino orientale, afferente allo stesso ambito “magico”. Così ad Apollo si sarebbe venuto a sostituire – nella sua qualità di dio solare – il dio egiziano Horus<sup>21</sup>, a Kronos<sup>22</sup> gli dei Sarapis ed Osiris o addirittura il dio ebraico Iahve, a Zeus ed ad Asklepios<sup>23</sup> ancora Sarapis rispettivamente quale sovrano divino o quale dio medico, e così via...

Nonostante tale ipotesi sia da tenere presente nell'analisi del materiale gemmario, è però innegabile che questi stessi dei, con le loro tradizionali iconografie<sup>24</sup>, compaiono frequentemente nelle gemme, a volte accompagnati da simbologia astrale o iscrizioni. Tale situazione di fatto ci porta ad una duplice considerazione: anche se non è facile definire chiaramente fino a che punto le divinità greco-romane fossero presenti nel contesto delle

---

<sup>19</sup> Per l'interpretazione dell'iconografia di Helios e Selene cfr. *Introduzione sulle Gemme astrologiche*, per Hekate cfr. introduzione specifica.

<sup>20</sup> BONNER, *SMA*, pp.39-44.

<sup>21</sup> BONNER, *SMA*, p.41; A.A.BARB, *Mystery*, p.138.

<sup>22</sup> In un papiro magico (IV, 3086-3124) si parla di un “Metodo divinatorio assai richiesto, indirizzato a Kronos”. Nell'incantesimo proposto Crono viene presentato come un dio in catene che ha bisogno di essere placato e lusingato. Il dio può essere pericoloso anche per il mago, che però ha il potere di difendersi costruendo un amuleto sul quale inciderà l'immagine di Zeus con la falce. Ciò umilierà Kronos e lo renderà innocuo nei confronti del possessore dell'amuleto. In alcune gemme che lo raffigurano, il dio appare rappresentato secondo la tipica simbologia Alessandrina: cfr. A.MASTROCINQUE, *Metamorfosi di Kronos su una gemma di Bologna*, in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, pp.103-118; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.196-200: gemme con “Kronos ou le moissonneur”.

<sup>23</sup> BONNER, *SMA*, p.42. Una gemma originale con Asklepios è riprodotta nel catalogo di Bonner al n.58, p.263. Cfr.: FARAONE, OBBINK, *Magika Hiera*, p.108-109, in cui è riportato un brano della *Pyth.* III.47-54, in cui Pindaro parla di φάρμακα magici attribuiti ad Asklepios.

<sup>24</sup> Per le iconografie tradizionali così come compaiono anche sulle monete, si veda G.DATTARI, *Numi Augustorum Alexandrini*, Bologna 1901, II, pl.IX (Apollo, Ares, Athena, Artemis), X (Asklepios, Athena), XVIII (Nike), XXV (Zeus).

pratiche “magiche” nel mondo tardo-antico, non è però possibile negare la ricorrenza delle loro iconografie nei cataloghi antiquari. In essi, infatti, si ritrovano di frequente gemme gnostiche con l’immagine degli dei greco-romani<sup>25</sup>. Ciò starebbe a dimostrare la particolare valenza magica che queste divinità potevano assumere, ovvero il loro ruolo specifico nella “sfera del magico”. Un’obiezione, a questo punto, potrebbe essere posta: alcuni disegni o riproduzioni degli antiquari sembrano essere “falsi” rinascimentali. Anche qualora tale opinione si dimostrasse corretta e l’oggetto risultasse non autentico, una valida soluzione potrebbe, tuttavia, essere proposta: esistono alcune gemme “autentiche”, conservate nelle diverse collezioni museali, che riportano l’immagine delle divinità greco-romane. Se le gemme riprodotte dagli antiquari dovessero risultare dei “falsi”, esse potrebbero senza alcun dubbio essere state prodotte ed incise sulla base di un originale autentico, la cui raffigurazione è mutata nel tempo passando, per così dire, da un disegnatore ad un altro<sup>26</sup>. Ciò a dimostrazione dell’idea che gli dei greco-romani, presenti nelle gemme magiche, rivestivano un loro specifico “ruolo” all’interno della *facies* magica del mondo tardo-antico. Un esempio a tal riguardo ci viene offerto dalla gemma, ripetutamente disegnata nei cataloghi antiquari, che propone in chiave magica le tre Charites<sup>27</sup>. Essa sembra essere una riproduzione moderna, ma il Bonner<sup>28</sup> nel suo catalogo inserisce un esemplare autentico con la medesima iconografia: un diaspro nero con l’immagine delle tre Charites sul dritto e sul rovescio la raffigurazione di Harpokrates sul loto. Così anche per Athena. Nella gemma tramandata da Capello, fig.210, ad esempio, la dea è raffigurata, in abiti tradizionali, sul rovescio mentre sul dritto troviamo un capride, delle forbici e l’iscrizione CIAΩ. Gemme originali con Athena sono riprodotte nei cataloghi di Bonner e di Delatte e Derchain<sup>29</sup>.

Discorso analogo può essere fatto:

- per la Tyche-Fortuna, che nelle gemme è raffigurata in maniera tradizionale ed è spesso effigiata in compagnia di altre divinità, quali Nike, Hermes o Zeus; ha intorno stelle e simboli astrali, o iscrizioni magiche (come IAΩ CABAΩΘ ABPACAΞ) e *charakteres*;

- per Zeus-Iuppiter, che appare raffigurato nelle nostre gemme con duplice ma tradizionale iconografia, poichè da un lato abbiamo Zeus stante con il fascio di folgori in mano e dall’altro Zeus in trono. In entrambi i casi è costante la presenza dell’aquila<sup>30</sup>. A rendere magiche queste gemme, il cui utilizzo ipotizzabile è nell’ordine della vittoria e della potenza in tutti i campi dell’esistenza umana, è ancora una volta la presenza di stelle, di crescenti lunari, dei segni dello Zodiaco<sup>31</sup>, di iscrizioni quali IAΩ CABAΩΘ, ΖΥΠΠΙΔΟΡ.

M.M.

<sup>25</sup> Per comprendere la vastità del discorso, si veda ad esempio la raccolta di S.REINACH, *Pierres Gravées*, Paris 1895, che ripropone i disegni di alcuni cataloghi antiquari, tra cui quelli di Gori, Gravelle, Mariette, Orleans e Stosch. È sufficiente scorrere le tavole per accorgersi della varia presenza di gemme magiche afferenti alla tradizione greco-romana, molte delle quali avevano – ancora alla fine dell’800 – una precisa collocazione in Collezioni private o museali, menzionata dallo stesso Reinach di volta in volta.

<sup>26</sup> Si riportano, a titolo esemplificativo, gli originali greco-romani presenti nel catalogo di DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.175, n.279: Hermes; p.178 nn.234 e 235: Asklepios e Hygieia; pp.179–183, nn.236–240: Artemis; pp.183–189, nn.241–251: Aphrodite; pp.190–192, nn.252–254: Hekate; p.192, nn.255 e 256: Nemesis; pp.197–200, nn.261–268: Kronos; p.201, nn.270 e 271: le tre Charites; pp.202–206, nn.272–280: Herakles; p.211, n.288: Persephone; p.212–213, nn.290 e 290 bis: Athena; p.235, n.322: gemma con Zeus ed Apollo.

<sup>27</sup> SGG I, 302.

<sup>28</sup> BONNER, *SMA*, p.263, n.61. Una gemma originale con le tre Charites si trova anche in DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.201 n.279: le tre Charites sono raffigurate sul dritto con intorno una iscrizione, mentre sul rovescio troviamo il gallo anguipede con personaggio femminile in adorazione.

<sup>29</sup> BONNER, *SMA*, p.262, n.53; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, nn.290 e 290 bis.

<sup>30</sup> Cfr. PH.DERCHAIN, *Intailles Magiques du Musée de Numismatique d’Athènes*, in *Chr.d’Eg.* 39, 1964, n.11: Zeus in trono con scettro e iscrizione ΠΑΚΚΑ.

<sup>31</sup> In due gemme (MARIETTE, I.1; RASPE, n. 3167) Zeus appare seduto in trono al centro, con ai lati altre divinità, (Hermes, Ares o Aphrodite, Poseidon, o l’aquila), ed intorno in cerchio i segni zodiacali. Cfr. anche DATTARI, *Numi*, II, tav. XXVI, monete con Zodiaco e segni zodiacali accompagnati da divinità del pantheon greco-romano.



## HERMES

Hermes<sup>32</sup> è il messaggero degli dei, colui che rende possibile il dialogo fra nemici e stranieri, il dio del “limite”, il patrono di araldi, pastori, ladri, invocato nelle libagioni ai defunti nella sua veste di *psychopompos*. Il suo omologo romano è Mercurius, dio del commercio e delle merci<sup>33</sup>.

Come grande dio della magia Hermes è invocato sotto il nome di Hermes Trismegistos<sup>34</sup> – divinità in cui, fin dalla prima età ellenistica, vengono a confluire gli attributi del dio greco Hermes e di quello egiziano Thoth. Riflesso di tale convergenza è un particolare schema iconografico, in cui confluiscono elementi dell’iconografia greca e di quella egiziana. Tale schema non è estraneo alle nostre gemme<sup>35</sup>. In alcune di esse, infatti, il dio appare effigiato come Thoth, ovvero adorato da un cinocefalo, o ancora è il cinocefalo ad essere rappresentato con gli attributi del dio<sup>36</sup>.

In altre gemme, invece, Hermes-Mercurius viene raffigurato secondo l’iconografia tradizionale, con il caduceo, la clamide, il petaso ed i talari, a volte con la borsa rigonfia di denaro, in qualche caso accentuatamente fallico. Infine, accanto alle gemme in cui il dio appare stante con i consueti attributi, a volte su un carro trainato da galli, ve ne sono alcune in cui gli sono raffigurati intorno animali (arieti, galli, cani o scorpioni, uccelli o tartarughe), alcune in cui sul campo sono incisi simboli astrologico-astrali, ed infine altre che ci riportano all’iconografia arcaica dell’erma itifallica con caduceo. Tra le gemme che ripropongono l’iconografia tradizionale del dio, dobbiamo ricordarne una, *SGG I*, 269, in cui il dio è raffigurato sul dritto, stante accanto ad un ariete<sup>37</sup>, con coltello in mano, mentre sul rovescio troviamo l’iscrizione EIC ZEYC CΑΡΑΠΙC, acclamazione magica molto comune sulle gemme<sup>38</sup>.

M.M.

<sup>32</sup> Cfr. W.BURKERT, *I Greci*, Stuttgart 1977, trad. it. Milano 1984, p.229 ss.

<sup>33</sup> Cfr. B.COMBET-FARNOUX, *Mercure Romain*, Paris 1980.

<sup>34</sup> Cfr. G.SFAMENI GASPARRO, *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull’ermetismo*, Roma 1982.

<sup>35</sup> A.A.BARB, *Diva Matrix*, in *JWCI* 16, 1953, p.228, n.158; ZAZOFF, *Die Antiken*, cap. XIII, nota 66.

<sup>36</sup> Cfr. *Introduzione* ai soggetti di tradizione egiziana.

<sup>37</sup> Per l’iconografia di Hermes con il capro o l’ariete, cfr. GOODENOUGH, *Jewish*, p.146.

<sup>38</sup> BONNER, *SMA*, p.175





269

Ed.: Passeri-Gori, tav. LXXXVII.

Materiale: eliotropio.

Collocazione: già nella collezione del nobile 'Andr. Barocinium'.

D/ Hermes nudo avanzante verso s., con coltello nella s.; dietro di lui un ariete volto a s.; in alto stella e falce di luna.

R/ ΕΙCΖ  
ΕΥC C  
ΑΡΑ  
ΠΙC

M.M.



270

Ed.: \*Chiflet, tav.XI, 42; Gorlaeus, fig.375; Motfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.159; *Antiquity explained*, II, tav.50; A.A.Barb, *Three elusive Amulets*, in *JWCI* 27, 1964, p.7 e tav.I, g.

Collocazione: già nella collezione di Pietro Antonio Rascasi Bagarri.

Materiale: onice.

Datazione: probabilmente I sec. d.C.

D/ Dio coronato e rivestito di corta tunica, con la d. regge un calice, la s. ha l'indice rivolto verso il basso. Ai suoi lati: Θ X<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il disegno, che avrebbe potuto sollevare sospetti di falsità, probabilmente rappresenta, attraverso una libera reinterpretazione, una gemma antica, simile al cammeo di I sec. d.C. edito dal BARB, *op.cit.*, pp.1-9; esso raffigura Hermes con simile tunichetta, caduceo e tartaruga nelle mani e alette sulla testa; ai suoi lati ci sono le medesime lettere alfabetiche. Secondo il Barb quest'ultime stanno per Θεός Χριστός. Si può aggiungere che X Θ erano simboli universali e cosmici. Procl., in *Remp.*, II, pp.143-144 Kroll, sostiene che la X è un *charakter* inciso nell'anima umana. Secondo Iustin., *Apol.* I.60 (cfr. Min.Fel., *Oct.* 29), il simbolo X tracciato dal Demiurgo, di cui parlava Plat., *Tim.* 36 B-C, non sarebbe stato diverso dal segno a croce realizzato da Mosè con il serpente di bronzo. Mosè, peraltro, in certi ambienti giudaici egiziani, fu identificato col dio Thoth-Hermes (G.MUSSIES, *The Interpretation Judaica of Thot-Hermes*, in *Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee*, Leiden 1982, pp.89-120), e per questo il simbolo X doveva apparire particolarmente indicato a connotare uno Hermes caricato di valenze magiche giudeo-cristiane. Probabilmente tale lettera simbolica costituisce insieme uno dei primissimi esempi del monogramma di Cristo in forma semplice. Quanto alla Θ, che non è solo l'abbreviazione di θάνατος, un frammento di Filone di Biblo (in Euseb., *Praep.ev.* I.10.52 = FGH 790, F 4) riferisce che questa lettera, secondo una concezione "egiziana", simboleggiava il cosmo circolare, attraversato da un dio serpentiforme con testa di falco.

M.G.L.; A.M.; E.S.

271



Ed.: \*Fabretti, XXXXII; Passeri, *Sycophantia magica*, in Passeri-Gori, *Thesaurus*, II, p.253, n.22.

Materiale: calco in zolfo di cui il Fabretti non conosceva la provenienza.

D/ Nume con testa a s., nudo e alato con elmo dotato di ali come Hermes; nella d. protesa tiene una corona. Ogni gamba e avvolta da un serpente. In alto le vocali: AEHIOYΩ;

ai lati: ΕΥΛΑ

ΜΩ

Al di sotto:

EIHΩOONAN

ΤΩΜΤΑΝΕΙ

ΒΟΗΘΑΟΥ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Forse l'ultima linea può essere interpretata come: βοήθ(ει) δού(λω του θεου). Sul fedele del dio ebraico come *doulos*, cfr. F.DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn 1911, pp.46-48. Il Passeri leggeva: AENIOYΣ ΕΥΛΑΜΩ EIMO, ΠONAN TIOAATANAEI, KOMEPO.

G.B.; M.G.L.; A.M.; E.S.

#### KRONOS - SATURNUS

Kronos, signore del pianeta più remoto dalla terra e più vicino al firmamento, era il principale dio dei maghi, a causa della sua natura recondita e soprattutto della sua identificazione con il dio ebraico, oltre che con Sarapis e Osiris. Le gemme magiche non raffigurano quasi mai questo dio secondo la tradizione greco-romana, ma semmai secondo la tradizione del Kronos alessandrino<sup>39</sup>. Come si è detto nell'introduzione, questo dio era raffigurato nel più formidabile dei *kestōi* del diadema di Aphrodite, cioè delle pietre capaci di realizzare magie amorose. Esso poteva invertire le tendenze sessuali di una persona. In effetti Kronos era considerato, in età imperiale, la vittima della castrazione da parte di Zeus ed aveva come attributo ἀρκενόθηλυς, "ermafrodito"<sup>40</sup>, come se l'evirazione fosse il segno della sua capacità di mutare sesso. Il Kronos con iconografia alessandrina ritorna anche su intagli mithriaci.

<sup>39</sup> R.KOTANSKY, *Kronos and a new magical Inscription Formula on a Gem in the J.P.Getty Museum*, in *Anc.World* 3.1, 1980, pp.29-32.

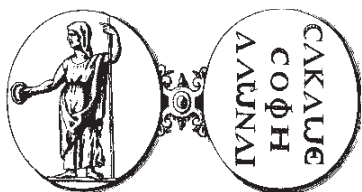
<sup>40</sup> PGM IV, 3102; PGM VII, 607; U.PANNUTI, *Museo Archeologico Nazionale di Napoli. La collezione glittica*, II, Roma 1994, n.269; cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mithraismo*, p.68.

BIBLIOGRAFIA:

A.Mastrocinque, *Metamorfosi di Kronos su una gemma di Bologna*, in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, pp.103-118.

A.M.

272



Ed.: \*Chiflet, tav.XXV, 105; Gorlaeus, fig.460-1; Kopp, IV, p.156; Matter, tav.IX, 2.

Collocazione: già nella collezione “Io.Michaëlis Riti”.

Materiale: sarda.

D/ Nume stante frontale, togato (ma con cintura ai fianchi) e con testa velata di profilo verso s., con la d. regge un elemento circolare<sup>1</sup>, con la s. si appoggia ad un’asta.

R/ CΑΒΑΩΘ

COΦΗ<sup>2</sup>

ΑΔΩΝΑΙ

<sup>1</sup> Probabilmente si tratta di un *ouroboros*. Sull’antichità della gemma è difficile pronunciarsi.

<sup>2</sup> L’aggettivo *κοφός* al femminile ha poco senso qui; non sarebbe impossibile che si trattasse di uno spezzone della formula magica che ritorna sulle gemme con la Gorgone, in cui si legge *ὡς ὄφης (= ὄφης) εἰλύεται*.

A.M.

273



Ed.: \*Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.467, fig.24; Id., *Arithmologia sive de abditis numerorum mysteriis*, Roma 1665, p.206; Schlaeger, tav.I, 2; Ebermayer, tav.XVI, 420; F.Imhoof-Blumer-O.Keller, *Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen des klassischen Altertums*, Leipzig 1889, p.138 tav.XXI.48.

Materiale e dimensioni: plasma quadrangolare (ovale in Ebermayer).

D/ Personaggio vestito di una lunga tunica a pieghe, la testa nimbanda di tre quarti verso s., in piedi su un cocodrillo rivolto verso s., solleva il braccio d. in avanti con la mano aperta e con la s. tiene un pesce in alto sul capo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> C.BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, pp.335-336, n.52, ha pubblicato un’altra gemma in diaspro verde del British Museum (inv. 56269; misure 1,4 x 1,2) con la medesima raffigurazione; tuttavia questa gemma è ovale, mentre quella del Kircher è rettangolare e presenta

un'immagine speculare rispetto all'altra. Per questo motivo si può ritenere che il disegno del Kircher sia stato tratto da un calco e che probabilmente si tratti della stessa gemma poi confluita nel British Museum. Il Bonner ha interpretato l'immagine come quella di Santa Theodora di Alessandria. Nel *Picatrix* II.10.107 e 111 ("Picatrix". *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magrii*, trad. H.RITTER, M.PLESSNER, London 1962, pp.115 e 115; *Picatrix* latino, II.10, p.65 Pingree: *forma Saturni secundum opinionem sapientis Mercurii est forma hominis erecti, suas manus supra caput ipsius erigentis et in eis piscem tenentis et infra eius pedes similem unius lagari*<i>; cfr. Marsilio Ficino, *de vita coelitus comparanda*, XVIII, in *Opera omnia*, Basel 1576, p.557) è descritta, dopo l'immagine di Sol, quella di Saturnus come un uomo che tiene in mano un pesce sopra la testa ed ha un drago o una lucertola sotto i piedi. La testa nimбата forse potrebbe far sospettare che gli Arabi avessero interpretato come Saturno un'immagine di santo simile a quella in questione.

A.M.

Moderna (XVII-XVIII sec.)

274



Ed.: D.A.Bracci, *Memorie degli antichi incisori*, I, Firenze 1784, p.153 e tav.XVII.1.

D/ Saturnus vestito con corta tunica avanzante verso d., con panno che gli pende dietro la testa; con la d. tiene un *ouroboros* circolare, verso il quale protende l'indice della d.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> L'iconografia va confrontata con quella di alcune incisioni del XVI secolo (cfr. per es. CARTARI, p.16), studiate da W.DEONNA, *La descendance du Saturne à l'ouroboros de Martianus Capella*, in *SO* 31, 1955, pp.170-189.

A.M.

HELIOS

Per i significati della figura di Helios si rinvia all'introduzione generale. Per l'iconografia basta notare che Helios è raffigurato in genere con la frusta, simbolo del dio che fa muovere le sfere planetarie, e con la destra alzata, perché egli è uno dei *theòi hyperdexioi*<sup>41</sup>, dei che con la loro destra, che indica l'ascesa al cielo, potevano proteggere gli uomini e dare anche segni profetici. Helios è raffigurato in piedi oppure sulla quadriga, secondo schemi classici. Alcuni intagli lo raffigurano sopra il leone, rari esemplari lo abbinano al gallo anguipede o a Chnoubis. Secondo la *Kyranis*, la

<sup>41</sup> O.WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, Giessen 1909, pp.41-45; L.ROBERT, *Hellenica*, X, Paris 1955, pp.63-66 e 295-296; H.PL'ORANGE, *Studies on the Iconography of cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo 1953, pp.139-170.

325

sua immagine, come quella di Selene, serviva per magie amorose, ed in effetti la gemma in magnetite SGG I, 284 mostra questi due dei abbracciati. Molte sono poi le gemme – ma anche le monete e altri monumenti – con questo dio prive di qualunque connotazione magica.

## BIBLIOGRAFIA

W. FAUTH, *Helios megistos*, Leiden 1995

A.M.

## 275



Ed.: \*Capello, fig.155; Passeri-Gori, tav. III; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II, 2, tav.167; *Antiquity explained*, II, tav.52, 11; F.Dölger, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Roma 1910, p.292; H.Leclercq, in *DACL*, I, s.v. *Abrasax*, c.151, fig.32; H.Leclercq, in *DACL*, VI, s.v. *Gemmes*, cc.855-856, n.278, fig.5140; C.Bonner, *Liturgical Fragments on Gnostic Amulets*, in *HThR* 25, 1932, p.363; N.Vlassa, *Doua noi piese paleocreștine din Transilvania*, in *Acta Mus. Napoc.* 13, 1976, p.224, fig.3; Zazoff, *Gemmen in Kassel*, n.54; Id., *Staatl. Kunstsamml.Kassel*, n.54; *AGDS*, III, *Kassel*, n.212.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 31.

Materiale: nicolo su fondo marron-nero; 1,53 x 1,22 x 0,37.

D/✠ Η Ψ

EICΥΥC  
XRECTVΣ  
ΓΑΒΡΙΕ  
ΑΝΑΝΙΑ  
ΑΜΕ<sup>1</sup>

R/ Helios stante, nudo, radiato (5 raggi), con la mano s. alzata in gesto di saluto. Un drappo scende dal braccio d. In mano la sferza. Due stelle in basso.

<sup>1</sup> L'iscrizione è in alfabeto greco con varie lettere latine; la grafia XRECTVΣ farebbe pensare perfino ad un lapicida abituato al latino. Il testo sta per Ἡρωῦς Χρηστὸς Γαβριήλ Ἀνανίας Ἀμήν. L'Anania menzionato potrebbe essere il maestro spirituale di S.Paolo, che grazie a lui ricuperò la vista; tuttavia il BONNER, loc.cit., pensa che si possa trattare di un nome angelico: Ἀναναήλ. Il segno a forma di ancora era ammesso per gli anelli usati dai Cristiani da Clem.Al., *Protr.*, III.59.2. Questo tipo di gemme teneva lontani i demoni: H.LECLERCQ, in *DACL* VI.1, s.v. *Gemmes*, c.859.

M.G.L.; A.M.; E.S.

276



Ed.: \*Du Molinet, p.131, tav.30, V-VI; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.152; *Antiquity explained*, II, tav. 50, 23; Kopp, IV, pp.124-5.

Materiale: diaspro marron.

Helios stante con la testa radiata rivolta a s., nudo, coperto soltanto sulle spalle da un mantello fermato sulla spalla d. La mano ed il braccio d. sono sollevati lateralmente al corpo mentre con la mano s. tiene la sferza solare. Lungo il bordo della gemma, intorno alla figura, la seguente iscrizione:

COYMAPΘ<sup>1</sup>

R/ XE

POY

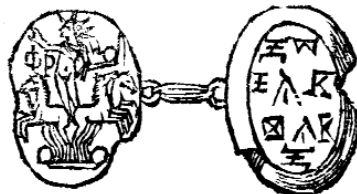
BI<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Per la *vox magica* Cουμαρθα cfr. *PGM*, IV, 3168 (Αδωναι); e index; generalmente essa si accompagna a entità divine solari; probabilmente è ebraica e significa "controlla", e dunque è una richiesta di protezione.

<sup>2</sup> Per l'iscrizione Cheroubi, cfr. De RIDDER, *Coll. De Clercq*, Paris 1911, n.3472, tav.29.

G.B.

277



Ed.: \*Fabretti, p.531, n.XXVI; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.162; *Antiquity explained*, II, tav.48, 27 (molto impreciso); Matter, tav.I F, 4

Materiale: diaspro verde.

D/ Helios stante sul cocchio, alla guida di quattro cavalli rampanti; ha il capo coronato da 5 raggi, braccio d. proteso, la s. regge la sferza e il globo; ai suoi lati: ΦΡΗ.

R/ Ξ Ϟ Ϟ

ζ Δ R

□ Δ R

Ξ

G.B.; M.G.L.; A.M.; E.S.

278



Ed.: \*Capello, fig.49; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav. 161; *Antiquity explained*, II, tav.51; Zazoff, *Gemmen in Kassel*, n.55; Zazoff, *Staatl. Kunstsamml.Kassel*, n.53; AGDS, III, *Kassel*, n.157; Zazoff, *Die ant. Gemmen*, tav.116.3.

327

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 37.

Materiale e dimensioni: diaspro scuro verde e rosso, rotto e mancante della parte bassa d., con montatura in argento a pendaglio; 2,45 x 2,1 x 0,35.

D/ Helios di fronte, col capo radiato (7 raggi); nella s. regge la frustra, mentre il braccio d. è proteso in avanti; egli guida una quadriga, i cui cavalli sono raggruppati due verso s. e due verso d.

R/ CHMEAY  
KONTEY  
KENTEY  
KENTEY  
KHPIΔEY  
ΔAPYH  
KΩ

Spessore AYKYHNEKAN[ - -]PH<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La forma consueta di questi 7 nomi magici degli dei planetari è: Cημέα Καντεὺ Κεντεὺ Κοντεὺ Κηριδεὺ Δαρύγκω Λυκύνξυντα, che designano, nell'ordine: Helios, Luna, Aphrodite, Zeus, Kronos, Hermes, Ares; cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo*, pp.2-7, ove documentazione tratta da gemme magiche, *defixiones* e papiri.

M.G.L.; E.S.



279

Ed.: \*R.Pococke, *Beschreibung des Morgenlandes und einiger anderer Länder*, I, Erlangen 1753, tav.65; Kopp, IV, p.78.

Provenienza: dall'Egitto.

Dimensioni: 2,3 x 2,1.

D/ Helios in piedi su un leone passante verso s.; il dio è nudo di tre quarti verso s., con mantelletto sulle spalle e sul petto, che ricade dal braccio s. Dalla testa partono 5 raggi; la d. è alzata in avanti, la s. regge un globo. Davanti al dio: ΦPH e 4 astri e una falce lunare; dietro: 2 astri. Intorno:

ΑΒΑΛΝΑΜ ΑΛΒΑΑΒΡΑΑΞΕΙ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè: Αβλαναθαναλβα Αβρααξ.

A.M.

**280**

Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.5 v.  
Materiale: diaspro.

D/ Testa di Helios con sei raggi volta a d.; intorno al bordo: 11 stelle. In alto: ΑΣΗΡΟΣ<sup>1</sup> A s.: ΙΦΗ In basso: ΙΑΩΑΒΑ / ΩΣ  
Spessore: ΑΒΡΑΞΑΣ

<sup>1</sup> Ligorio intende ἀσερής: “impuro”, ma ἀσερός significa “che reca nausea”, oppure “sdegnoso”, a meno che non si debba leggere ἀξηρός, “esente da siccità”; ἰφι significa “con forza”.

A.M.

**281**

Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.5 v.  
(senza disegno)

D/ testa di Helios con sette raggi e iscrizione: ΗΛΗΩ ΣΗΡΗΣ  
R/ ΙΑΩΜΟΝΟΝΜΟΝΑΖΩ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ligorio intende: “sole puro” e “Iaô unico sono unico”.

A.M.

**282**

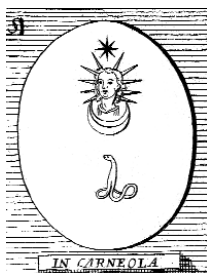
Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.5 r.  
(senza disegno)

Materiale: diaspro verde.

D/ Helios con cythara e iscrizione: ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ ΑΣΗΠΤΟΣ  
R/ ΗΛΗΟΥ  
ΑΣΕΛΗΝΟΥ  
Falce lunare<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Al D/ si intende: “incorrotto, di Apollo”; al R/: “di Helios senza luna”.

A.M.

**283**

Ed.: \*Capello, fig.5; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav. 161; *Antiquity explained*, II, 51, 17.

Materiale: corniola

D/ al centro busto radiato (10 raggi) su crescente lunare, al di sopra una stella. Al di sotto un serpente il cui corpo, diviso in due, verrebbe a creare un anello.

M.G.L.; E.S.

329





284

Ed.: \*Chiflet, tav.I, 1; Gorlaeus, fig.326-327; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav. 157; *Antiquity explained*, II, tav.50; Matter, tav.I F, 7.

Collocazione: già nella collezione di Giovanni Michele Riti (o Rito).

Materiale: magnete.

D/ Helios da s. e Selene da d. si avvicinano al centro per abbracciarsi. Il sole è radiato (13 raggi), con busto corazzato e gonnellino da soldato; nella d. impugna la sferza. La luna è sormontata da un crescente lunare ed è ricoperta solo dai fianchi in giù da uno stretto panno.

R/ AEHIOYΩ

ΩYOIHEA<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La serie vocalica è ripetuta due volte a formare una palindroma. Molto simile a questa è la gemma in magnetite conservata a Berlino: PHILIPP, n.34; cfr. anche ZWIERLEIN-DIEHL, *Die ant. Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, n.2181. Il medesimo schema iconografico poteva essere usato per raffigurare Venus e Mars: *Picatrix* II.10 (p.66 Pingree).

M.G.L.; E.S.



285

Ed.: \*Chiflet, I, 2; Gorlaeus, fig.328; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav. 157; *Antiquity explained*, II, tav.50, 25; Kopp, III, p.336.

Collocazione: già nella collezione di Pietro Antonio Rascasi Bagarri.

Materiale: onice.

D/ Cavaliere alato e coronato, con la mano d. sollevata (Helios?).

Il cavallo solleva la zampa anteriore d. Ai lati dell'immagine:

IA Ω

M.G.L.; E.S.



286

Ed.: \*Buonarroti, p.61; Gori, *Museum Florentinum*, I, tav.LXXXIX, 5 (speculare).

D/ Su un basamento quadrato sta un ovale (un uovo?), sul quale sono i busti di Selene, con falce lunare sul capo<sup>1</sup> e simbolo ☽, e di Helios, con corona radiata (4 raggi visibili) e frusta. A s.: ☽; a d. *charakter* irriconoscibile.

R/ Serpente leontocefalo con testa volta a s. e una spira nel mezzo del corpo; lungo il bordo, in basso: CMN [..]O

<sup>1</sup> Una simile iconografia ritorna nell'intaglio GORI, *Museum Florentinum*, II, tav.89, 5 = REINACH, tav.69.

A.M.

*Seicentesca o settecentesca*

**287**



Ed.: Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav. 162; *Antiquity explained*, II, tav.51, 26.

Collocazione: già nella collezione Montfaucon.

D/ Al centro Helios su una quadriga, frontale, il capo radiato è rivolto a d., il braccio sinistro è disteso, con la d. regge la sferza ed il globo. I cavalli sono divisi per coppie, ognuna guidata da un amorino alato. In alto da d. a s.: KALE ΛΟÇΙ e due segni simili a due E sovrapposte; a s. di Helios, in senso sinistrorso: IHIE; a d., in senso destrorso: HLHI; all'esergo: 77FA872<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> I segni all'esergo sembrano cifre arabe, e questo induce a credere che la gemma sia moderna; anche la L latina contribuisce a destare sospetti.

G.B.; M.G.L.; E.S.

APHRODITE

Aphrodite, quale divinità greca, è la dea dell'erotismo, ma assolve anche altre funzioni tra cui quella di garante della navigazione. I Romani (che la conobbero attraverso la Magna Grecia) la assimilarono all'italica Venus<sup>42</sup>, il cui culto era connesso con l'arte di ammaliare e con la produzione del vino. Le sue valenze astrali emergono dalla simbologia dai forti influssi orientali, soprattutto ciprioti, dell'astro di Venus.

Nelle rappresentazioni iconografiche più antiche, Aphrodite veniva raffigurata nuda o con una lunga e ricca veste, e con il *polos*. Nel IV sec. a.C. Prassitele creò per il santuario di Cnido un altro tipo di iconografia: la statua di Aphrodite nuda nell'atto di strizzarsi le chiome. Nell'epoca ellenistica e imperiale tale raffigurazione si diffuse ovunque: essa è presente anche nelle gemme magiche<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> R.SCHILLING, *La religion romaine de Vénus*, Paris 1982.

<sup>43</sup> Si veda anche BONNER, *SMA*, n.55; P.ZAZOFF, *Die antiken Gemmen*, München 1983, cap.XIII, fig.72.

La dea nuda, stante o accovacciata, con le mani torce le lunghe chiome<sup>44</sup> in un gesto che il Deonna ha interpretato come “gesto fecondo”<sup>45</sup>.

La più frequente iscrizione che accompagna la dea è ἀρωρίφρασι, epiteto utilizzato frequentemente anche nei *PGM*, come ad esempio nel *PGM IV*<sup>46</sup> che descrive un incantesimo per far innamorare una fanciulla. Questo “nome magico di Aphrodite”<sup>47</sup>, ovvero “nome segreto di Aphrodite”<sup>48</sup> pone, secondo la Waegemann<sup>49</sup>, un problema interpretativo. Esso è associato ad “Aphrodite se lissant les cheveux”<sup>50</sup>, ad “Aphrodite nude and drying her hair”<sup>51</sup> ovvero ad “Aphrodite binding her hair”<sup>52</sup>? Per spiegare questa controversia la studiosa riporta un brano delle *Kyranides* I.5.27-28 in cui si dice: εἰς δὲ τὸν εὐανθῆ λίθον τὸν πάγχρυσον γλύφεται Ἀφροδίτη τὰς τρίχας καὶ τοὺς πλοκάμους τῆς κεφαλῆς ἀναδεσμουμένη<sup>53</sup>.

Dall’analisi del testo citato, si nota come sia in esso presente, in primo luogo, un riferimento all’uso dei lapislazzuli quale pietra comunemente usata per effigiare Aphrodite *Anadioumene*. Tale pietra, che doveva “aumentare” le valenze magiche e fecondatrici proprie della dea, è utilizzata per la quasi totalità delle gemme che la raffigurano, come si evince anche dal materiale presente nei cataloghi antiquari. Inoltre, il testo prosegue con la descrizione dell’immagine della dea da incidere su tale pietra: si tratta di Aphrodite nell’atto di “raccolgere, stringere” le chiome.

Partendo da tale citazione delle *Kyranides*, dunque, la Waegemann ribadisce la valenza erotica di questa tipologia di gemme, utilizzate quali talismani d’amore, valenza già ipotizzata da Delatte e Derchain<sup>54</sup>, e conclude interpretando in tal senso anche l’iscrizione ἀρωρίφρασι che accompagna l’immagine della dea, sulle gemme e nei *Papiri*: “This, i think, must help us to explain the magical name ἀρωρίφρασι of the goddesses on the blue stones... the name of the stone in greek *sapfeiros*, is the Hebrew *saphir*, which can be transliterated in Greek by ΣΑΦΙΡ.

<sup>44</sup> In alcune gemme la dea si guarda allo specchio: per questa iconografia, cfr. E.SCHMIDT, *Venus*, in *LIMC*, VIII.1, pp.202 e 206; VIII.2, pp.143-144.

<sup>45</sup> W.DEONNA, *Aphrodite à la coquille*, in *RA*, 1917, p.396.

<sup>46</sup> *PGM IV* 2932: ἀρωρίφρασι, γωθεήτιλι, κυπρογένεια, συνίεσ θνοβόχου θόρι θεσθυέπιο ἀνασσα σερθενεβήηη.

<sup>47</sup> A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche*, in *ZPE* 120, 1998, pp.118-119.

<sup>48</sup> BONNER, *SMA*, p.196.

<sup>49</sup> M.WAEGEMANN, *ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙΣ*, in *AC* 61, 1992, pp.237-242.

<sup>50</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.183-189.

<sup>51</sup> BONNER, *SMA*, pp.196 e 262.

<sup>52</sup> WAEGEMANN, *ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙΣ*, p.237.

<sup>53</sup> *Kyranides*, ed. D.Kaimakis, *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glan 1976; R.HALLEUX, J.SCHAMP, *Les lapidaires grecques. Lapidaire orphique, Kérygme lapidaire d’Orphée, Socrate et Denys, lapidaire nautique, Damigéron-Evax*, Paris 1985, p.250.

<sup>54</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.183. Gli studiosi parlano inoltre di una possibile identificazione della dea greca con Hathor.

Could it be a coincidence then that the second part of Aphrodite's magical name, ΦΡΑΣΙ, is nothing else but an anagram of ΣΑΦΙΡ? ... ΑΦΙΡ being a symbol of heaven and the celestial character of Aphrodite Ourania... The first part of her name *arori* might then refer to the other aspect of Aphrodite's twofold character where sexuality and fertility are more emphasized. I would therefore like to relate *arori* to the verb *arow* 'to plough, to sow, to beget' and *Aroura*, the poetical name for the fertile woman. If this interpretation is valuable, the magical name of Aphrodite, ἀρωρίφρασι, would express perfectly the goddess's duality by calling her goddess of fertility and goddess of heaven in one name, thuswise combining for the amulet and magician powers of the celestial Aphrodite Ourania and the popular Aphrodite Pandemos<sup>55</sup>.

Quanto detto mette in luce in maniera chiara le prerogative magiche connesse all'uso delle gemme raffiguranti la dea *Anadioumene*: l'iscrizione magica insieme all'uso dei lapislazzuli quale materiale gemmario, non fa che ampliare la potenza fecondatrice di tale raffigurazione. Ad essa potrebbe, inoltre, essere associata una particolare idea di fecondità rispondente ad una duplice istanza: non è, infatti, possibile definire con certezza se il gesto della dea sia da ricollegarsi all'atto dello "sciogliere" o del "legare" le chiome. Pertanto, si può ipotizzare che la valenza associata a tale gesto potesse essere connessa talora all'idea dello sciogliersi delle chiome in risposta ad una richiesta di "potenziamento della fecondità, di apertura", viceversa all'idea del legare in risposta ad una richiesta di "chiusura".

Infine, non si può non tener conto della presenza, su un gruppo di gemme, dell'immagine della dea seduta su un animale marino, per lo più un delfino<sup>56</sup>. Tale immagine ci riporta ancora una volta alla sfera della fecondità e dell'erotismo connessa però, in questo caso, ad una idea di salvezza<sup>57</sup>.

M.M.

<sup>55</sup> WAEGEMAN, *ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙΣ*, p.242.

<sup>56</sup> Ad esempio: BEGERO, *Th. Brand. Gem.*, p.178; GORLAEUS, I.53, I.113. Altre gemme presentano l'immagine più generica di una donna seduta su un animale in corsa, sia esso cavallo marino, leone, toro, o animale bicefalo o mostruoso. La dea ha sovente le braccia aperte, a volte presenta attributi quali la cornucopia, lo scettro o la fiaccola, ed è nella maggior parte dei casi circondata da simboli astrali. Circa la valenza di queste gemme, si potrebbe ipotizzare qui una *reinterpretatio* in chiave *magica* di miti classici e di antiche iconografie. Oltre al su menzionato caso di 'Venus' per la tipologia 'donna su animale marino', mi riferisco a 'Europa sul toro', a 'Cybele sul leone' o a 'Leda sul cigno'. Altre volte l'immagine sembra essere identificabile con Athena. La valenza magica di tale tipologia gemmaria sembrerebbe allora poter essere connessa, di volta in volta, alla sfera dell'amore o della fecondità.

<sup>57</sup> Cfr. E.R.GOODENOUGH, *Jewish Symbol in the Greco-Roman Period*, XII, New York-Toronto 1965, p.97.



288

Ed.: \*R.Pococke, *Beschreibung des Morgenlandes und einiger anderer Länder*, I, Erlangen 1753, tav.65; Kopp, IV, p.49;

Michel, *British*, n.76

Provenienza: dall'Egitto.

Collocazione: British Museum, inv.G 27, EA 56027; già nella coll. Towneley.

Materiale e dimensioni: diaspro verde scuro; 1,7 x 1,2 x 0,45.

D/ Su un piccolo esergo: Aphrodite nuda, frontale, con la testa volta a s., in atto di sollevare i capelli. Intorno: APPΩPPIΦP ACIC

R/ COΘHCINIC  
ΘYINONOBXOXO  
YIOOPIEΘENN  
EΠOICEPOENI  
EBHIOHIB<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si riconoscono Cōθηc (= Cōθηc, la stella Sothis, identificata con Isis: per es. Damascius, *Vita Isidori*, fr.70, p.98 Zintzen) υιc (cf. A.NAGY, *Pilula crystallina*, in *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* 73, 1990, pp.11-19: Cωθηcιvει; forse dal verbo ιvέω, "purifico")...έποί(η)ce. Per la sequenza εβηιοηιβι, cfr. M.MAASKANT-KLEIBRINK, *Catalogue of the engraved Gems in the Royal Coin Cabinet The Hague*, The Hague-Wiesbaden 1978, n.1112: ζεβεβ.

A.M.

289



Ed.: \*Caylus, VI, p.71 e tav.XXI, 5-6; Kopp, IV, pp.345-350;

Chabouillet, n.2239; F.Lenormand, in *Gazette Arch.* 3, 1877,

pp.213-214; Barb, *Diva matrix*, pp.219-220, nota 80; Goodenough, *Jewish Symbols*, II, fig.1074; Delatte-Derchain, n.250.

Collocazione: Paris, Cabinet des Médailles, inv.2239.

Materiale e dimensioni: ematite scheggiata al D/ nella parte superiore; 2,7 x 2.

D/ Su un piccolo esergo: Aphrodite nuda stante, frontale, con il braccio s. alzato per tenere un laccio dei capelli. A s.: Amorino alato con lembo di mantello dietro le spalle vola verso il seno della dea; a d.: un uccello (colomba?) in volo.

Ai lati delle gambe della dea: CTEP ΓΟΥC

ΙΑΔ PA

Sotto l'esergo: MEMΦI

R/ ΙΑΩCA

BAΩΘA



ΔΟΝΗΗΚΑΙ  
ΘΑΛΑCΣΑΚ  
ΑΙΤΟΥΤΑΡΤ  
ΑΡΟΥCΚΟ  
ΤΙΝ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè: Ἰάω Cαβαῶθ Ἄδωναι καὶ ἄλλαξι καὶ τοῦ Ταρτάρου κκότιν (Iao Sabaoth Adonai allontanata anche la tenebra del Tartaro). Delatte-Derchain (partendo dall'interpretazione del Barb) leggono invece καὶ θάλαccαι αἱ τοῦ Ταρτάρου κκοτίαι, che in realtà dà poco senso. Lenormand leggeva καὶ θάλαccα καὶ τοῦ Ταρτάρου κκότιν, pensando che κκότιν stesse per κκοτία. Al D/ si legge ετέργουca ἰλαρὰ Μεμφίτιc (amante, ilare, Menfite).

A.M.

290



Ed.: \*Du Molinet, pl. 30, I-II; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.168; *Antiquity explained*, II, tav.53; Matter, III, tav.VII, 4; *Cat. of the Coll. of ant. Gems formed by J. ninth Earl of Southesk K.T.*, ed. H.Carnegie, I, London 1908, n. N 24. A.Mastrocinque, in *JRA* 15, 2002, p.185.

Collocazione: già nella biblioteca di S.Geneviève, a Parigi, poi nella collezione Southesk.

Materiale e dimensioni: lapislazuli rettangolare troncopiramidale; 5 x 4.

D/ Sei divinità stanti, dall'alto a s., in senso orario: Isis-Tyche frontale con testa verso d., cornucopia nella d. e un ramo, forse di palma, nella s.; Osiris frontale con mani congiunte al petto, le quali tengono due fruste *nekhekh*; Nephthys verso s., con ali di avvoltoio protese in avanti, la d. in alto, la s. in basso, e corona (di loto?) sul capo; Athena incedente verso s. con elmo e bipenne nella s., in atto di colpire un lungo serpente che si erge di fronte a lei; dio a testa di uccello (gallo) crestato (o con elmo?), frontale, con testa verso s., corazzato, con gonnellino militare, lancia nella s. e scudo abbassato nella d.; dio (probabilmente Atum) incedente verso d., con mantello sulle spalle, elmo conico sulla testa, frusta nella d. e in atto di masturbarci con la s.; Seth frontale con testa d'asino rivolta a d., corazzato, con gonnellino militare e mantello sulle spalle e bastone nella s.<sup>1</sup>

R/ Aphrodite nell'atto di sollevare i capelli, rivolta a d., ai lati in alto stella a otto raggi e falce lunare.

Sullo spessore:

ΑΛΧΘΕΝΙΩΡΟΠΗΡΗΙΑΜΑΡΖΑΚΑΩΠΑΚΕΡΡΑ

<sup>1</sup> Si tratta, con ogni probabilità, di un'interpretazione egittizzante degli dei planetari, che però comprende tre divinità femminili, una delle quali dovrebbe trovarsi al posto di Hermes.

M.M.

**291**



Ed.: \*Capello, fig.33; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, 2, tav.161; *Antiquity explained*, II, tav.51, 23.

Collocazione: già nella collezione Capello.

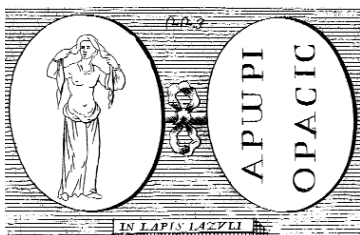
Materiale: corniola.

D/ Su un esergo: Aphrodite nell'atto di sollevare i capelli, nuda, frontale, il viso rivolto a d., il braccio s. più alzato rispetto al d.; ai suoi lati: CAN KTA<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Essendo l'iscrizione rovescia, è da credere che il disegno derivi da un'impronta. Probabilmente è da leggere: *sancta*; in greco ἱερὰν: cfr. PGM V, 243; DELATTE, DERCHAIN, n.241; M.MAASKANT-KLEIBRINK, *Catalogue of the engraved Gems in the Royal Coin Cabinet The Hague*, The Hague-Wiesbaden 1978, n. 1113; ma non è escluso che si tratti invece di un'abbreviazione del termine *Cancauthara*, o di *canquisti*, che ritornano nel *logos* Ἐρεσμιγαδων Ὀρθὸν Βαυβὼ νοηρε σοιρη σανκαυθαρα Ἐρεσχιγὰλ σανκιστη δωδεκακίστη ἀκρουροβόρε κοθηρε.

M.M.

**292**



Ed.: \*Capello, fig.223; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, 2, tav.161; *Antiquity explained*, II, tav.51, 24; AGDS, III, Kassel, n.185.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 89; già nella collezione Capello.

Materiale e dimensioni: lapislazuli; 1,07 x 0,81 x 0,3.

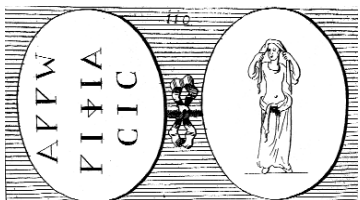
D/ Aphrodite frontale nell'atto di sollevare i capelli, con panneggio dalla vita ai piedi.

R/ APΩPI

ΦPACIC

M.M.

**293**



Ed.: \*Capello, fig.110; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, 2, tav.161, 12; *Antiquity explained*, II, tav.51, 25; Kopp, IV, p.47.

Collocazione: già nella collezione Capello.

Materiale: lapislazuli.

D/ Aphrodite frontale nell'atto di sollevare i capelli,

con un panneggio dalla vita ai piedi.

R/ APPΩ

ΡΙΦΡΑ

CIC

M.M.

294



Ed.: Agostini, tav.47; \*Maffei, II, tav. 5; Kopp, IV, pp.54-57; Bonner, *SMA*, p.168; Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche. II*, in *ZPE* 120, 1998, p.119.

D/ Aphrodite frontale, nuda su un piccolo esergo, in atto di sollevare i capelli. Ai suoi lati: ΤΡΙ ΨΑΡΑ

Intorno al bordo: ΦΟΒΕΡΟΜΜΑΤΕΒΡΙΜΩΑΡΩΡΙΦΡΑΚΙ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè: τριψαρά φοβερόμματε Βριμώ Αρωριφρακί. Come ha rilevato il Kopp, nella *Bibbia* dei Settanta, nel libro di Zaccaria (1,8; 6,3 e 7), l'aggettivo ψαρός significa "forte", per cui Τριψαρά significa "tre volte forte". In *PGM* V, 436-439, troviamo una formula rivolta ad Isis (identificata con Aphrodite), in cui ritornano gli attributi φοβερόμματε, "dagli occhi terribili", e τριψαδά, da correggere in τριψαρά. Βριμώ era un attributo di Demeter tipico della liturgia eleusina: Hippol., *Ref.* V.8.40.

A.M.

### Rinascimentali

295



Ed.: \*Passeri-Gori, tav.LXXVI; Kopp, IV, p.45.

Collocazione: già nel museo di Francesco Vettori, a Roma.

Materiale: vetro.

D/ Venus nuda seduta su una roccia e rivolta a s.; con le braccia sollevate, tiene nella d. un pettine e uno specchio con la s.; dietro la roccia, a d., spunta la testa di un drago marino; due stelle a 4 punte in alto ai lati, falce lunare a s. in mezzo; in basso a s.: ΩΥ Τ

R/ ΑΓΩΡΙ ΦΡΑΚΙ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Probabilmente il disegno deriva da un'impronta, poiché l'iscrizione è alla rovescia. Si tratta di una libera reinterpretazione di una gemma magica con Aphrodite, ma la presenza degli strumenti da toilette costituisce un fraintendimento, come pure la grafia ΑΓΩΡΙΦΡΑΚΙ al posto di ΑΡΩΡΙΦΡΑΚΙ. Il drago forse deriva da una contaminazione fra il tema di Aphrodite e quello di Andromeda. La raffigurazione di Venus con il pettine in mano era prescritta dai maghi arabi medievali: *Picatrix* II.10.108 e 114, pp.115 e 121 Ritter-Plessner; cfr. anche Cornelio Agrippa, *De occulta philosophia*, II.42; nell'opera intitolata *Sapienza dei Caldei* (da ms. ebraico del XIV sec. ca., che si rifaceva a tradizioni

337



della tarda antichità: M.GASTER, *The Wisdom of the Chaldaeans*, in *Proc.Soc.Bibl.Arch.* 20, 1900, p.344) era prescritto di raffigurare l'arcangelo Anael, identificato con Venus, come una donna con specchio e pettine.

A.M.

296



Ed.: \*Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.168 *Antiquity explained*, II, tav.52; Kopp, III, p.328; Matter, III, tav.VIII, 3; E.Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, n. 2702.

Collocazione: Wien, Kunsthistorisches Museum; inv. IX B 1223; già nella collezione del Montfaucon.

Materiale e dimensioni: agata zonata; 2,18 x 1,75 x 0,34.

D/ Sopra un esergo, stante su un toro volto a s., Aphrodite nuda frontale con uno specchio nella d. e una lunga fiaccola nella s.; davanti a lei un Erote alato con arco e freccia volto al centro; davanti al toro: due uccelli, forse colombe, una di fronte all'altra; dietro il toro: due cani uno di fronte all'altro; sopra la dea: ♀ ☿ a d., dal basso verso l'alto alla rovescia: ANAEL; sotto l'esergo: ♂ ♀<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La Zwierlein-Diehl data la gemma tra la seconda metà del XVI secolo e la prima del XVII. Essa fa parte di una serie di gemme del medesimo genere; un'altra serie abbastanza simile è quella di cui fanno parte *SGG I*, 367-369. L'iconografia dipende dalle dottrine di Giovanni Tritemio (*Steganographia*, Frankfurt 1606, p.162 (pp.298-299 dell'ed. Nurnberg 1721), abate di Sponheim e maestro di Cornelio Agrippa, secondo cui i sette pianeti erano governati da angeli: Orfiel (Saturnus), Zachariel (Iuppiter), Samael (Mars), Michael (Sol), Anael (Venus), Raphael (Mercurius), Gabriel (Luna), che derivano certamente – con poche variazioni – dal *Picatrix* latino (IV.7, p.210 Pingree: Captiel = Saturnus, Satquiel = Iuppiter, Samael = Mercurius, Raphael = Luna, Anael = Mars, Michael = Sol, Gabriel = Venus. Non è esclusa però l'influenza delle *Clavicole di Salomone*, Milano 1928, p.162 (domenica: Michael, lunedì: Gabriel; Martedì: Samael; mercoledì: Raphael; giovedì: Sachiel; venerdì: Anael; sabato: Cassiel). Il CHIFLET, p.125, afferma di aver consultato, a proposito di questo tipo di gemme, il presbitero hierosolimitano Petrus de Scudalupis di Arles, il quale gli disse: "Arabes ad magicas operationes talia ponentes, annulos, imagines et sigilla fabricant ex trina caeli, terrae et aeris sympathia...".

A.M.

## ARES

Ares è per i Greci il dio della guerra, la divinità della contesa irrazionale<sup>58</sup>. Il dio è rappresentato nelle gemme magiche con la corazza, l'elmo, lo scudo e la lancia, talora con il trofeo.

La valenza magica di tale divinità potrebbe riportarci all'idea della protezione fisica e alle funzioni medicali del dio.

Le gemme che lo raffigurano sono in genere in ematite. Esse probabilmente proteggevano dalle malattie del sangue e del fegato. Una gemma pubblicata dal Seyrig e poi studiata da Bonner e da Barb<sup>59</sup>, in ematite, riporta sul diritto la formula “ΔΙΨΑC ΤΑΝΤΑΛΕ ΑΙΜΑ ΠΙΕ”, “Hai sete Tantalo? Bevi il sangue” accanto all'immagine di un guerriero, probabilmente Ares, mentre sul rovescio troviamo il disegno di un utero<sup>60</sup>: tale gemma è un esempio dell'uso dell'immagine di Ares per arrestare le emorragie<sup>61</sup>. Un'ematite del British Museum<sup>62</sup> dimostra che l'immagine di Ares veniva usata anche per proteggere il fegato, infatti vi compare l'iscrizione “Ares arresta il mal di fegato!”. Secondo il Barb, Ares svolgeva tale funzione perché identificato col dio siriano Hadad, il cui rene era, secondo la tradizione, di ematite (detta anche “epatite”)<sup>63</sup>.

Molte gemme presentano Ares insieme ad Aphrodite<sup>64</sup>, e spesso si tratta di talismani d'amore. Tale iconografia classica è riconducibile al mito greco, in cui il dio è il passionale amante della dea e padre di Eros.

Sull'uso del nume di Ares per magie amorose possiamo citare il grande papiro magico di Parigi<sup>65</sup>, in cui si legge: “Filtro d'amore miracoloso. Con cera che ti sarai procurato da una ruota di un vasaio plasma due figure, una maschile ed una femminile. Forgia la figura maschile a somiglianza di Ares armato che brandisce con la mano sinistra una spada puntata alla spalla destra della figura femminile. La donna terrà le braccia dietro la schiena e sarà inginocchiata. Attaccherai il materiale magico alla testa o al collo. Sul capo della statuette che rappresenta la donna che vuoi sedurre scrivi...”. In una gemma della collezione Blanchet<sup>66</sup> con Ares e Aphrodite si legge, inoltre, la formula “Tu sei incatenata”.

M.M.

<sup>58</sup> W.BURKERT, *I Greci*, Stuttgart 1977, trad. it. Milano 1984, p.248 ss.

<sup>59</sup> H.SEYRIG, *La faim de l'ibis et le soif de Tantale*, in *Berytus* 1, 1934, pp.1-5; BONNER, *SMA*, pp.87-89; A.A.BARB, *Bois du sang, Tantale*, in *Syria* 29, 1952, pp.279-283; A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche*, in *ZPE* 130, 2000, pp.137-138.

<sup>60</sup> Cfr. Introduzione alle gemme uterine.

<sup>61</sup> Uterine in questo caso, ma anche ulcere allo stomaco (cfr. MASTROCINQUE, *Studi*).

<sup>62</sup> Inv. 5611; cfr. BARB; cfr. l'esemplare in KING, *Gnostic*, tav. M.7.

<sup>63</sup> Plin., *N.h.* XXXVII.186, in un brano che parla del fegato in rapporto all'ematite.

<sup>64</sup> Cfr. A.BLANCHET, *Vénus et Mars sur des intailles magiques et autres*, in *CRAI* 1923, pp.229-230.

<sup>65</sup> *PGM* IV, 297-408, G.LUCK, *Arcana Mundi*, trad. it., I, 1997, p.155.

<sup>66</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp. 239-244; cfr. BONNER, *SMA*, p.204.



297

Ed.: Montfaucon, *L'antiquité expliquée, Suppl. II*, 1724, p.213, tav.55, 2

Dimensioni: 1,5 x 1,1 ca.

D/ Su un esergo: Ares nudo che avanza verso d.; sulla spalla d. ha un mantelletto, il cui lembo scende dietro il fianco s.; in testa ha un elmo crestato: con la d. tiene una lancia (che apparentemente è dietro di lui) e con la s. un piccolo trofeo appoggiato sulla spalla s.

R/ XAA  
BPAK[Φ]  
NECXHP  
ΦIXPOΦ  
NYPOΦΩ  
XΩBΩ  
X

A.M.

## EROS E PSYCHE

Eros, identificato spesso con il Cupido dei romani, era ritenuto figlio di Aphrodite e di Ares e raffigurato come un bambino alato che colpendo con le frecce i cuori di uomini e dei li costringeva all'amore. L'immagine del dio bambino – in alcuni casi assimilato all'egiziano Harpokrates<sup>67</sup> o all'immagine del “figlio di Maria”<sup>68</sup> – era chiaramente connessa con la sfera della passione, del desiderio sessuale e – come testimonia la lettura delle *PGM* – alla sfera della *Erotic Pharmacology* o del *Remedium Amoris*<sup>69</sup>. A tale sfera debbono essere ricondotte le gemme<sup>70</sup>, in cui il dio compare solo, ovvero in compagnia di Aphrodite Anadioumene o di Aphrodite e Psyche, come dimostra del resto il grande papiro magico di Parigi<sup>71</sup>.

In esso è conservata la ricetta di un incantesimo d'amore per “sottomettere un'anima”, la cosiddetta “*Spada di Dardano*”<sup>72</sup>. Così si legge: *La spada di Dardano*. Ricetta chiamata spada senza dubbio per la sua

<sup>67</sup> BONNER, *SMA*, p.197.

<sup>68</sup> Ostraka, n.1 in *PGM*, ed. Preisendanz, vol II, p.233; cfr. GOODENOUGH, *Jewish*, pp.60, 144.

<sup>69</sup> J.WINKLER, *The Constraints of Eros*, in FARAONE, OBBINK, *Magika Hiera*, pp.214-243.

<sup>70</sup> Cfr. BONNER, *SMA*, pp.118-121; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.233-239.

<sup>71</sup> *PGM IV*, 1716-1744.

<sup>72</sup> R.MOUTERDE, *Le Glaive de Dardanos*, in *Mél.Univ.St. Joseph. Beyrouth* 15, 1930, pp.53-137; G.S.G., Introduzione pp.31-32.

efficacia, poiché essa piega e sottomette subito l'anima – si è visto – di colui per cui si pronuncia questa frase: io sottometto l'anima di un tale. Dopo aver preso una pietra magica, una pietra che respira, disegna Aphrodite, a cavallo su Psyche, nell'atto di trattenerla, mentre scioglie le chiome. Sotto la sua testa scrivi:  $\alpha\chi\alpha\mu\alpha\gamma\epsilon\rho\alpha\rho\pi\epsilon\psi\epsilon\iota$ . Sotto Aphrodite e Psyche, Eros, stante su un globo. Egli tiene una torcia accesa, con la quale brucia Psyche. Sotto Eros, questi nomi:  $\alpha\chi\alpha\pi\alpha$   $\Lambda\delta\omicron\nu\alpha\iota\epsilon$   $\beta\alpha\sigma\mu\alpha$   $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\omicron$   $\text{I}\alpha\kappa\omega\beta$   $\text{I}\alpha\omega\eta$   $\phi\alpha\rho\phi\alpha\rho\eta\iota$ . Sull'altra faccia della pietra, Eros e Psyche abbracciati, e sotto i piedi di Eros ccccccc, sotto Psyche ηηηηηηηηηη". Segue a questo punto una preghiera che verrà pronunciata dal mago, dopo aver poggiato la gemma incisa sotto la sua lingua.

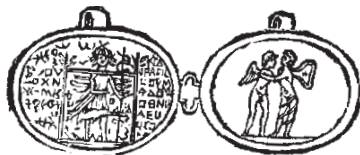
Le gemme riprodotte nei nostri cataloghi, con l'immagine di Eros, da solo o con Aphrodite o con Psyche, sono riconducibili a questo contesto magico<sup>73</sup>.

## BIBLIOGRAFIA:

A.BLANCHET, *Vénus et Mars sur des intailles magiques et autres*, in CRAI 1923, pp.229-230; A.MERLIN, *Intaille représentant le châtimeut d'Éros*, in *Mél.Maspéro*, II, Paris 1934-7, pp.131-136; N.Ch. STAMPOLIDIS, *Ta σφραγίσματα της Δήλου*, 2.A, Paris 1992, pp.78-122, tavv.X-XXIII; J.H.SCHWARTZ, *Engraved Gems in the Collection of the American Numismatic Society II: Intaglios with Eros*, in *AJN* 11, 1999, pp.1-45. CH.FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Atlanta 1998.

M.M.

## 298



Ed.: \*Fabretti, p.531, n. XXXIV; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.162; *Antiquity explained*, II, tav. 51, 30; Buonarroti, p.25, 309; B.H.Stricker, *Magische Stèles*, in *OMRO* 22, 1941, p.28; Quartino, *Studi inediti*, tav.VII.

Collocazione: già nella collezione Fabretti.

Materiale: magnetite, scheggiata in un punto al R/ nel campo, montata in bronzo come pendaglio.

D/ A s.: Eros alato abbraccia Psyche, a d., alata con ali di farfalla e rivestita dai fianchi in giù con un panneggio.

R/ Dio panteistico in piedi su un esergo, con quattro ali, coda di uccello, copricapo di forma tronco-conica, quattro piume (?) ai lati del capo, apparentemente vestito con un gonnellino a pieghe verticali; con la s. tiene una lunga asta intorno alla quale si

<sup>73</sup> Cfr. MOUTERDE, *Le Glaive*, p.58 sul rapporto PGM – gemme magiche.

avvolge un serpente. Ai due lati stanno due colonnine desinenti in elementi vegetali, congiunte da una barra orizzontale (nel disegno del Buonarroti al posto della barra appaiono le braccia distese del dio). Il campo è ricoperto di lettere e *charakteres*, tra i quali si riconoscono: (in alto) ΩΩΧ (a s.) ΟΥ / ΟΧΝ / ✱-ΜΚ / (a d.) ΚΓΑ / ΟΡΑCΙΛ / ÇΟΥΜ / ΦΔΘΥ / ΟΘΝΥ / ΑΕΥΟΥΟ

M.G.L.; E.S.; C.S.

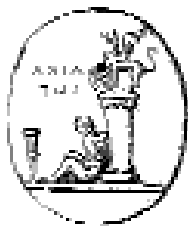
**299**



Ed.: Passeri, *Novus Thesaurus gemmarum*, I, tav. XCIII.  
D/ Su un esergo: da s. a d.: un basamento modanato e decorato da elemento a X, sormontato da statua di grifone alato seduto sulle zampe posteriori e con una ruota sotto la zampa anteriore s.; davanti a lui un Eros alato con la d. verso la bocca, come Harpokrates, e la s. protesa verso Psyche con ali di farfalla, lunga tunica e braccia nude volte in basso.

A.M.

**300**



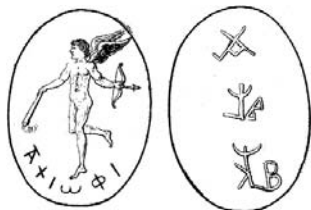
Ed.: Raspe, tav. XIV, 154.  
Materiale: da un'impronta.  
D/ Su un esergo: Eros seduto con le mani legate ai piedi di una colonna sormontata dal grifo alato di Nemesis volto a d., il quale sotto la zampa s. tiene la ruota a 4 raggi. Davanti ad Eros è piantata a terra la sua fiaccola; in alto: ΔΙΚΑ  
ΙΩC<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Su questo soggetto: A.MERLIN, *Intaille représentant le châtement d'Éros*, in *Mél.Maspéro*, II, 1934-7, pp.131-136.

A.M.

EROS

**301**



Ed.: *\*Thesaurus Brandenburgicus selectus: sive gemmarum et numismatum Graecorum in Cimeliario electorali Brandenburgico, elegantiorum series, commentario illustratae a L.Begero*, III, Coloniae Marchicae 1696, p.201 (da un'impronta); Philipp, n.40.

Materiale e dimensioni: diaspro giallo; 1,2 x 0,95 x 0,28.

D/ Eros alato avanzante verso d., con la gamba s. piegata; con la s. tiene una fiaccola rovesciata e con la d. un arco con la freccia; sotto, sul bordo: IΦΩIXA<sup>1</sup>

R/ 

<sup>1</sup> Da intendere: Ἀκτιῶφι / Ἀχθῶφι; il disegno del Beger è speculare, derivando evidentemente da un'impronta. Aktiophi è attributo di Aphrodite o di Hekate; cfr. *PGM* IV, 2484; 2601; 2749; 2913; VII, 317; BONNER, *SMA*, p.197; MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche. I*, in *ZPE* 120, 1998, p.115. L'analogo diaspro giallo edito in M.MAASKANT-KLEIBRINK, *Catalogue of the engraved Gems in the Royal Coin Cabinet The Hague*, The Hague-Wiesbaden 1978, n.1114, presenta Eros e l'iscrizione AXETΩ ΦΙ (spessore:) ΔAMNAMENEΥ oltre a 8 *charakteres* al R/. Poiché la gemma di Berlino ha l'iscrizione all'incontrario, è da pensare che si tratti di una copia (antica, o, più probabilmente, moderna) dell'esemplare dell'Aja.

A.M.

#### LE CHARITES *rinascimentale*

#### 302



Ed.: \*Chiflet, tav.XXI, 86; Gorlaeus, fig.436; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.159; *Antiquity explained*, II, 51, 5. Collocazione: già nella collezione di Thomas le Cointe.

Materiale: diaspro.

D/ Le tre Grazie nude, quelle ai lati di fronte, quella centrale di spalle. Quella di d. tiene nella s. un oggetto simile a un rotolo.

Lungo il bordo della gemma: ΟΟΛΝΟΨΩΥΛΥΣΠΙΤ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si può fare poco affidamento sulla correttezza del testo disegnato dal Chiflet, ma si noti anche che la collezione del le Cointe conteneva molte gemme false.

M.G.L.; M.M.; E.S.

## HEKATE

Divinità di origine caria e legata ad un antico culto domestico, Hekate rivela già nelle sue genealogie una natura complessa e ambivalente, come figlia della Notte, ma anche come figlia di Perse e della titanica Asteria, e cugina di primo grado di Artemis e Apollo. Da qui la sua doppia e contraddittoria connotazione di *chthonìa* e *ouranìa*, notturna e celeste, e l'attributo costante delle fiaccole per dissipare le tenebre della notte e del buio infernale e per esprimere il suo aspetto di dea *phosphòros*, legata alla luminosità notturna della luna<sup>74</sup>.

Essa appare nella letteratura per la prima volta in Esiodo (*Theog.* 405 ss.), come una divinità potente, priva di attribuzioni magiche, dea dalla fisionomia benevolente ed universale, assimilata alla luna, e tuttavia contemporaneamente legata al mondo sotterraneo.

Le sue complesse e molteplici attribuzioni la portano ad identificarsi con varie divinità e valgono a conferirle l'eloquente titolo di *ameìbousa*, "cangiante". In particolare, la sua funzione triplice, che si manifesta nei poteri che Zeus le assegna nelle questioni della terra, del cielo stellato e del mare infecondo (Hes., *Theog.* 413-414) le consente di assicurare il suo intervento in una grande varietà di casi della vita umana, pubblica e privata, da quelli giudiziari a quelli politici, bellici e atletici, ma soprattutto in quelle che rappresentano le tre vicende umane più importanti: la nascita, il matrimonio e la morte<sup>75</sup>. La triplicità di Hekate si traduce così nell'associazione sincretica con le divinità di Selene, Artemis e Persephone, simboli rispettivamente del cielo, della terra e del mondo sotterraneo. Quindi la dea è soprattutto infera, guida dei demoni e degli spiriti inquieti che popolano l'oltretomba, gli *àoroi*, gli *àtaphoi* e i *biaiothanatoi*, seguita da uno stuolo di cani ma, al tempo stesso, come Artemis, è anche dea *kourotrophos*, protettrice delle nascite e delle donne incinte e, come dea lunare, portatrice di luce, *phosphòros*, e dea salutare e propizia.

Il suo culto era diffuso in tutto il mondo greco-romano, ma sono le regioni della Caria, della Lidia, della Frigia e anche della Tracia ad essere particolarmente devote alla dea. Santuari importanti erano quelli di Taso e di Lagina, in Caria, sede quest'ultimo anche del culto misterico della dea<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Per l'aspetto lunare di Hekate, cfr. S.LUNAI, *Recherches sur la lune, I. Les auteurs latins*, (EPRO 72), Leiden 1979, pp.140-150.

<sup>75</sup> Sulla spiegazione della triplicità di Hekate, generalmente connessa con le tre fasi lunari, si veda LUNAI, *Recherches sur la lune*, p.143, la quale propende piuttosto per la soluzione a favore del ruolo della dea come protettrice degli incroci.

<sup>76</sup> Cfr. L.ROBERT, *Amulettes grecques*, in *JS* 1981, pp.21-22 e nota 56.

La complessità della personalità e la sua posizione oscillante tra situazioni opposte e di passaggio, fa sì che la dea assuma il particolare ruolo di divinità intermediaria, sia nelle vicende quotidiane, come divinità tutelare delle città, delle vie e dei confini, enodia, triviale- trioditis, sia in quelle soprannaturali, come mediatrice tra mondo dei vivi e mondo dei morti, caratteristica che le consente di diventare anche oggetto della speculazione filosofica nel neoplatonismo, dove Hekate verrà ad esprimere l'entità mediatrice tra mondo sensibile e mondo intellegibile, "l'anima del mondo".

Hekate era la grande dea celeste e benefica degli oracoli caldaici, maestra di vita e fuoco luminoso che anima ogni cosa con il suo calore<sup>77</sup>.

Il carattere della dea subisce nel tempo una evoluzione progressiva, arricchendosi di nuovi elementi e attribuzioni, che conduce a farla diventare, dall'età ellenistica in poi, la dea per eccellenza della superstizione e della magia.

Come dea della magia, Hekate viene ricordata anche nelle fonti letterarie, invocata nella preparazione di filtri magici (Theocr. II.15; Verg., *Aen.* IV.509-551; Ovid., *Met.* VII.194) e, in particolare, in tutta la letteratura latina, Hekate rappresenta la divinità magica suprema.

La grande rispettabilità e la temibilità di cui gode nel mondo della magia, è garantita dalla sua polinomia, la grande ricchezza di epiteti che accompagna costantemente il suo nome, e della quale è principale espressione l'inno contenuto nel grande papiro magico di Parigi (..ce κλήζουσ' Ἐκάτην, πολυώνυμε..: *PGM* IV, II.2785-2870), che esalta soprattutto l'aspetto triplice della dea e la sua stretta connessione con Selene ed Artemis. La polinomia di Hekate trova un largo riscontro nelle iscrizioni magiche e quindi anche gemmarie, dove numerose e singolari ricorrono le epiclesi della dea. La sua ambivalenza di dea terrificata e salutare le permette di assolvere nei documenti della magia applicata, come gemme e laminette, la duplice funzione di dispensatrice del bene e del male e, di dea salutare e apotropaica sulle gemme, di dea sinistra, della quale si temono le apparizioni improvvise (ἀπαντῶσα Ἐκάτη)<sup>78</sup>, entità terribile invocata nelle defissioni: "e tu, Hekate, padrona dei cieli, Hekate del mondo dei morti, Hekate degli incroci, Hekate dalle tre facce, Hekate dall'unico volto, spezza il cuore dei ladri o del ladro che si impadronisce dei dati contenuti in questa deposizione, e fa che per loro la terra non sia agibile, che il mare non sia navigabile, che essi non abbiano gioie dalla vita, non possano procreare, ma che tu possa provo-

<sup>77</sup> Cfr. A.-J.FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, *Les doctrines de l'âme*, Paris 1950, p.58.

<sup>78</sup> ROBERT, *Amulettes grecques*, p.22.



care loro distruzione al tuo solo apparire”, la si implora in una *defixio* giudiziaria dell’Agorà di Atene<sup>79</sup>.

In connessione con il suo aspetto astrale Hekate viene accompagnata dall’attributo dei sandali, aurei e bronzei, indicatori del duplice aspetto – benevolo ed inquietante – della dea ed espressione delle due fasi lunari: il novilunio ed il plenilunio<sup>80</sup>. Il ricordo di questo attributo compare nei papiri, sulle *defixiones* e sulle gemme<sup>81</sup>.

Un aspetto divinatorio della dea, evocata nella sua funzione tripla di Phoibie, Dione, Nychè, è noto dai due strumenti magico-divinatori del III sec.d.C. ritrovati a Pergamo e ad Apamea<sup>82</sup>, il primo dei quali, proveniente da un vero e proprio arsenale magico, contiene un’invocazione ad Hekate preceduta da una lunga serie di formule magiche.

Tuttavia, a dispetto della sua grande notorietà nella magia, non sono numerose le gemme con la sua immagine<sup>83</sup>.

L’ematite sembra essere la pietra a lei più congeniale, ma attestati sono anche i diaspri e i calcedonii.

L’iconografia ricorrente è quella che raffigura la dea come trimorphos, dai tre volti, dalle tre coppie di braccia e dai tre corpi, il calathos come copricapo. Corpi e teste sono rappresentati frequentemente fusi insieme, più raramente separati l’uno dall’altro. Le mani sorreggono fiaccole, oppure pugnali e fruste e in alternativa, talvolta, serpenti e sistri.

L’immagine stereotipa è quella in cui Hekate campeggia isolata al centro della gemma, affiancata talvolta da due cani (AGDS, IV, n.1708), raramente in compagnia di altre figure, più spesso attorniata da iscrizioni. Un’immagine che verosimilmente può ricondursi al suo carattere di divinità intermediaria con il mondo ultraterreno è quella che la vede raffigurata al di sopra di un leone che cammina su uno scheletro<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> G.W.ELDERKIN, *Two Curse Inscriptions*, in *Hesperia* 6, 1937, pp.382-395; D.JORDAN, *Hekatika*, in *Glotta* 83, 1980, pp.62-65.

<sup>80</sup> PGM IV, 2333 ss.; D.WORTMANN, *Die Sandale der Hekate*, in *ZPE* 2, 1968, pp.155-160. Porph., *Peri agalm.* 8 (ed. J.BIDEZ, *La vie de Porphyre*, Gand 1913, pp.14-15).

<sup>81</sup> WORTMANN, *Neue magische Texte*, in *BJ* 168, 1968, pp.60-64; E.MIRANDA, *Una gemma gnostica dalle catacombe di San Gennaro*, in *RAC* 67, 1991, p.115, l.2 e p.118.

<sup>82</sup> R.WÜNSCH, *Antikes Zaubergehärt aus Pergamon*, in *JDAI Ergänzungsheft* 6, Berlin 1905, pp.11-13, 20-31, fig.7. G.DONNAY, *Instrument divinatoire d’époque romaine*, in *Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques 1973-1979. Aspects de l’architecture domestique d’Apamée. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 29, 30 et 31 Mai 1980*, Bruxelles 1984, pp.203-209.

<sup>83</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.189-192.

<sup>84</sup> E.ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, n.2182 a; A.De RIDDER, *Collection de Clercq. Catalogue. VII: Les bijoux et les pierres gravées*, Paris 1911, n.3438.

Le associazioni con altre divinità sono varie anche se non molto frequenti: la più comune è quella con il gallo anguipede. Sono noti anche esempi in coppia con Harpokrates (*SGG* I, 308), Nemesis, Aphrodite anadiomene, Herakles con il leone, Hermes, il babbuino, mentre, secondo uno schema triadico, caratteristico della magia, Hekate triformos appare, affiancata da una coppia di serpenti e da una serie di stelle, tra Hermes e Nemesis-Tyche e una serie di voci magiche<sup>85</sup> su un campanello magico.

Un discreto numero di gemme unisce l'immagine della dea a quella del Gorgoneion (v.), figura anch'essa infernale e apotropaica, legata ad Hekate dalle antiche genealogie.

La molteplicità del carattere di Hekate e la sua versatilità sono evidenti ancora negli esemplari che la raffigurano in sincretismo con altre divinità, ad es. come divinità panteistica<sup>86</sup>, o come Isis-Hathor<sup>87</sup>. Particolarmente significativa in proposito è una composita ematite di Vienna<sup>88</sup>, che mostra sul recto le tre Charites al di sopra dell'emblema del Gorgoneion alato e, sul verso, la dea Hekate ed Aphrodite anadiomene poste una al di sotto dell'altra. Le Charites, divinità che facevano parte del corteggio di Aphrodite, si legavano ad Hekate non soltanto per la loro triplicità, ma anche per il carattere infero che a loro veniva attribuito (Cic., *De nat.deor.* 3, 44). Nell'inno a Hekate-Selene-Artemis, contenuto nel grande papiro magico di Parigi (*PGM* IV, 2793), si dice di Hekate che danza con le tre Charites dalle triplici forme.

La presenza di Hekate è riscontrabile anche sugli amuleti giudaici e cristiani. Su un medaglione bronzeo di Ostia troviamo ad es. la sua effigie, contornata da lettere, *charaktêres* e simboli ebraici e, associata sul verso, alla figura di Salomone taumaturgo rappresentato nell'atto di svolgere il rito dell'hydromanteia, mentre, su un'ematite di ignota provenienza, la dea triplice è contrapposta alla invocazione ad ἀγία ὦ Μαρία<sup>89</sup>, condividendo con lei il potere di intercessione e la funzione di mediatrice tra umano e divino.

Un evidente aspetto benefico della dea è presente su alcuni amuleti medici, come quelli citati in cui si trova associata con Herakles in lotta

<sup>85</sup> A.DELATTE, *A propos d'une clochette magique antique*, in *Bull.Acad.Royale de Belgique* 40, 1954, pp.254-278.

<sup>86</sup> De RIDDER, n.3470.

<sup>87</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.189-192

<sup>88</sup> ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, n.2183, tav.88.

<sup>89</sup> G.CALZA, in *Not.Scavi* 10-12, 1917, p.326 ss.; ID., *L'arte magica di Salomone nella tradizione letteraria ed artistica*, in *BCAR* 46, 1918, pp.85-98; cfr. E.R.GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, II, New York 1953, pp.232-33, fig.1059; G.BEVILACQUA, *Maria ed Ecate: una nuova associazione magica*, in *RAL* VII, fasc.3, 1996, pp.507-512.

con il leone di Nemea per la protezione delle affezioni intestinali, o con Salomone taumaturgo, oppure nei casi in cui la sua figura è accompagnata da iscrizioni contenenti una protezione generica: φύλαξον; ο Ζεὺ ἄγχιε, ἀποστρεψίκακε<sup>90</sup>.

La presenza delle iscrizioni che si accompagnano alla figura di Hekate è frequente ed alcune di esse sottolineano il ruolo di divinità-*leader* della magia, attraverso l'uso di un formulario in cui si avverte un effettivo potere operativo della dea: Γοργών.....ὑπόταξαι<sup>91</sup>; ὑπότασ(Υ)ε Ἐκάτη<sup>92</sup>, ἢ ἄξον ἢ κατάκλεινον<sup>93</sup>, su gemme di carattere aggressivo. Le stesse *voces magicae* e gli epiteti si caratterizzano per una certa aggressività o per un'assonanza particolare e ripetitiva che incute timore o spavento: borfaborba<sup>94</sup>, orchrathomcha, aregoromandare<sup>95</sup>, Gorgò, Prokyne, Rexichton<sup>96</sup>, Ippochton. Una serie di epiteti, da mettersi in relazione con l'aspetto astrale della dea, è connessa con la radice πῦρ: Pyripeganyx, pyrichton, pyriphoite, etc. e a lei si accompagnano anche i noti *maskelli* e *sisisro-lògoi*, formule magiche di valenza varia, con una particolare incidenza "costrittiva"<sup>97</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA:

Sulla genealogia di Hekate: K.KERÉNYI, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, I, Roma 1984, p.39.

Su Hekate *trimorphos*, e, in generale, sulla dea Hekate: TH.KRAUS, *Hekate*, Heidelberg 1960; E.MITROPOULOS, *Triple Hekate mainly on votive Reliefs, Coins, Gems and Amulets*, Athens 1978; P.A.MARQUARDT, *A portrait of Hekate*, in *AJPh* 102, 3, 1981, pp.243-260; A.KEHL, *Hekate*, in

<sup>90</sup> Rispettivamente: PHILIPP, n.51; BONNER, *SMA*, D360, p.239.

<sup>91</sup> ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, n.2183, DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.333.

<sup>92</sup> ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, n.2182.

<sup>93</sup> BONNER, *SMA*, D 156.

<sup>94</sup> Per le ipotesi interpretative su questa formula, il cui carattere ctonio si conferma anche per la sua attribuzione a Seth-Typhon (cfr. D.R.JORDAN, *Defixiones from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora*, in *Hesperia* 54, 1985, pp.206-255); cfr. WÜNSCH, *Antikes Zaubergegät*, p.27. Per gli epiteti di Hekate connessi con il termine πῦρ cfr. DELATTE, *Etudes sur la magie grecque*, IV, in *Musée Belge* 18, 1914, p.42.

<sup>95</sup> Si tratta di una voce magica, simile ad una palindrome, pervenutaci in alcune varianti, talvolta in forma anagrammata, frequente nelle associazioni con il *Gorgoneion*, e che sembra rimandare al nome *Gorgò*, uno degli epiteti di Hekate (A.B.COOK, *Zeus, a Study in ancient Religion*, Cambridge 1940, p.805), o, anche, ad ἀρηγός, "adiutrice" (*PGM* IV, 2281).

<sup>96</sup> BONNER, *SMA*, D 63.

<sup>97</sup> *Cat. of the Coll. of ant. Gems formed by J. ninth Earl of Southesk K.T.*, H.CARNEGIE (ed.), I, London 1908, n.29. Per questi due *logoi* cfr. rispettivamente TH.HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, Leipzig 1921, § 747, p.190; Zs.RITOO'K, *Ein neuer griechischer Zauberpapyrus*, in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 26, 1978, pp.437-442; e BONNER, *SMA*, pp.241-242 e 366; D.R.JORDAN, *New Defixiones from Carthage*, in J.H.HUMPHREY, ed., *The Circus and a Byzantine Cemetery at Carthage*, Ann Arbor 1988, p.126.

RAC 14, 1988, cc.310-338; E.ROHDE, *Psychè*, tr.it., II, Roma 1989, p.412 ss.; H.SARIAN, in *LIMC*, VI, 1, München 1992, p.1012 ss..

Per Hekate protettrice delle strade, degli incroci e dei confini: S.I.JOHNSTON, *Crossroads*, in *ZPE* 88, 1991, p.218 ss. Per Hekate nella magia: R.WÜNSCH, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, in *JDAI* Ergänzungsheft 6, Berlin 1905; Th.HOPFNER, *Hekate-Selene-Artemis und Verwandte in den griechischen Zauberpapyri und auf Fluchtafeln*, in "Pisciculi" (*Antike und Christentum, Kultur und Religionsgeschichtliche Studien*), Münster 1939, pp.125-145; M.P.NILSSON, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri*, in *Bulletin de la société de Lettres* II, Lund 1947, p.60 ss.; T.KRAUS, *Hekate, Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg 1960. E.R.GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, II, New York 1953, pp.236-237; A.M.TUPET, *La magie dans la poésie latine*, Paris 1976, pp.11-15. J.ANNEQUIN, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (Ier et IIème siècle après J.C.)*, in *Centre de recherches d'histoire ancienne*, vol.VIII Paris 1973, pp.83-86; S.I.JOHNSTON, *Hekate Soteira, a Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and related Literature*, American Classical Studies 21, Atlanta 1990.

G.B.

## 303



Ed. Ch.-C.Baudelot de Dairval, *De l'utilité des voyages... et de l'avantage que la recherche de tout ces antiquités procure aux savants*, Paris 1693, p.329.

Collocazione: già nella collezione Bonnet.

La pietra è danneggiata in basso al D/.

D/ Hekate tricipite e tricefala, con lungo chitone stretto in vita, che copre le braccia fino a metà; ogni testa è coperta da *kalathos*; le mani tengono due pugnali in alto, fruste in mezzo e fiaccole capovolte in basso; intorno al bordo tra due stelle a 8 punte:

[E]PECXIΓAA ΦΩIBIA<sup>1</sup>

R/ NEBOY

TOCOYA

ΛΗΘΦΥ

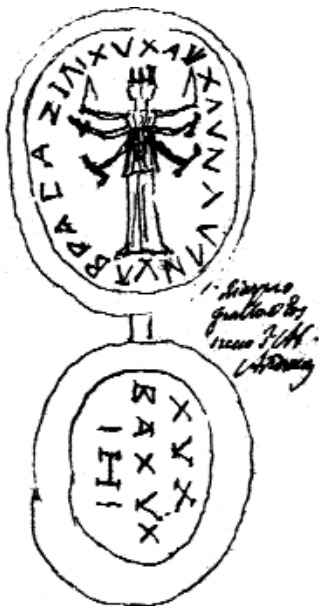
ΛΑΞΟΝ<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Questo attributo, che deriva dal femminile di Phoibos, ritorna su due strumenti oracolari teurgici databili intorno al III sec. d.C. e raffiguranti Hekate: R.WÜNSCH, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, in *JDAI* Ergänzungsheft 6, Berlin 1905; G.DONNAY, *Instrument divinatoire d'époque romaine*, in *Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques 1973-1979. Aspects de l'architecture domestique d'Apamée. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 29, 30 et 31 Mai 1980*, Bruxelles 1984, pp.203-207.

<sup>2</sup> Νεβουτοσουαληθ φύλαξον: “Neboutosoualeth, proteggi”. In P.FOSSING, *The Thorvaldsen Museum. Catalogue of the antique engraved Gems and Cameos*, Copenhagen 1929, n.1864 abbiamo: Ἀκτ|ιὼφι Ἐρεσχιγαλ (N)εβουτοσουαληθ. I teonimi Ereschigal (moglie del dio degli inferi mesopotamico Nergal) e Neboutosoualeth designano Hekate.

A.M.

304



Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.61.

Collocazione: Museo Archeologico Nazionale di Firenze, inv. 15078; già nella collezione Andreini.

Materiale e dimensioni: diaspro giallo; 1,98 x 1,54 x 0,39. Tav.16.

D/ Al centro della gemma la figura di Hekate trimorfa con le 6 mani sorreggenti – dal basso verso l’alto – torce, pugnali e fruste.

Intorno alla figura: ABPACAΞAZIAIXYXAYXAYNATANY

R/ XYX

BAXYX<sup>1)</sup>

IHI

<sup>1</sup> Si tratta di parte del *logos* χυχ χυβαχυχ βαχαχυχ βαχαξιχυχ βαζαβαχυχ βαδητοφωθ βαινχωωωχ; cfr. DELATTE, *Etudes III-IV*, p.10; ID., *Etudes sur la magie grecque, V, Akephalos theos*, in *BCH* 38, 1914, pp.189-191; BONNER, *SMA*, pp.58; 119; 151; 244; MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo*, p.26, nota 85. Su χυχ (la tenebra) cfr. R.W.DANIEL, F.MALTONI, *Supplementum magicum*, I, Opladen 1990, 42, 1.42: χυχ.βασιλεῦ χθονίων θεῶν πανχουχι.

G.B.

305



Ed.: \*L.Beger, *Spicilegium antiquitatis sive variarum ex Antiquitate elegantiarum*, Coloniae Brandeburgicae 1692, pp.48-49; Montfaucon, *L’Antiquité expliquée*, I, tav.162, 7 (solo il R/); Kopp, IV, pp.353-360.

D/ Su un piccolo esergo: Hekate tricripite frontale con corta veste pieghettata e attraversata da una banda obliqua sul petto; la testa triplice è sormontata da un *kalathos* e i piedi portano stivaletti al polpaccio. Le due mani tengono due bastoni (da intendere come fruste o fiaccole).Intorno al bordo:

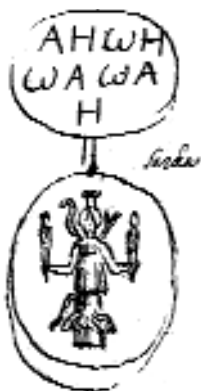
ΔΕΙΑΙΥΡΙΧΛΤΡΑΓΑΤΕΙΤΙΣΛΧ ΑΠ

R/ Costruzione stretta e lunga con tetto appuntito sul quale è poggiato un uccello volto a s.; la costruzione reca al centro tre elementi circolari disposti verticalmente e due riquadri, uno in alto e uno in basso. Intorno al bordo:

ΑΛΙΜΟΝΕCCHΜΕΛΗΝΤΡΕΜΟΥCΙΝ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Δαίμονες Σημέλην τρέμουσιν. La lettura Σηλένην (*sic*) per Σελήνην sarebbe auspicabile, ma non si può inventare. La formula si trova più volte espressa in *PGM*, per es. LXXVII, 5: ἐπικαλοῦμαί σε... ὁ ἐν τῇ δυνάμει τὰ πάντα διοικῶν, ὃν τρέμουσιν οἱ δαίμονες, ὃν τὰ ὄρη φοβεῖται. Cfr. anche D.WORTMANN, *Neue magische Texte*, in *BJ* 168, 1968, p.73, nel *Liebeszauber* ripreso anche da KOTANSKY, *GMA*.

G.B.

**306**

Ed.: \*Buonarroti, p.25, 311; Fabretti, p.534; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.163; Quartino, *Studi inediti*, tav.VII.

Materiale: sarda.

D/ Hekate ricoperta da lungo chitone che lascia libere le braccia; la testa (non è chiaro se triplice e meno) è coperta da *kalathos* ed affiancata a s. da elemento serpentiforme, a d. da elemento a Y, con le mani tiene due torce volte in alto.

R/ ΑΗΩΗ  
ΩΑΩΑ  
Η

A.M.

**307**

Ed.: Chiflet, tav.XIV, 57; Gorlaeus, fig.401; \*Mariette, tav.LXVIII; Raspe, n.580; Kopp, IV, p.37; Reinach, tav.89, 68.

Materiale: diaspro.

D/ Hekate tricipite ricoperta fin sotto il ginocchio da chitone, stretto in cintura, che lascia libere le braccia; le tre teste sono ricoperte da *kalathoi*; con le mani la dea tiene, dall'alto in basso su ambo i lati, due corte torce, due torce lunghe e due serpenti. In basso: ΑΜΟΙΡΗΝΟΤΕΤΙΟΝΗΡΩΝ<sup>1</sup>

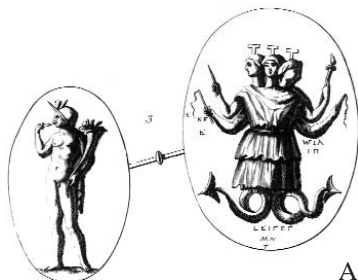
ΜΗΙΙΙΖΙΖΟΙΖ  
ΥΥΞΕΥΜΟΖ

<sup>1</sup> Si tratta di una palindroma, nella quale probabilmente si riconosce il nome della Moira. Il Kopp intendeva αμοιρι sulla base del copto (*amouri*): *alliga*. Sull'identificazione fra Hekate e la Moira (o le Moire), cfr. S.I.JOHNSTON, *Hekate Soteira*, Atlanta 1990, p.44.

A.M.

351

## 308



A



B

A) Ed.: \*Montfaucon, *L'antiquité expliquée, Suppl. II*, tav.55, 3.  
Dimensioni: 2 x 1,3 ca.

B) Ed.: \*Montfaucon, *L'Antiquité expliquée, II.2*, tav.163;  
*Antiquity explained*, tav.51, 34; Goodenough, *Jewish Symbols*, II,  
fig.1099.

D/ Harpokrates stante su esergo, nudo, frontale ma con testa a s.,  
mano d. alla bocca, sul braccio s. mantelletto e cornucopia;

coronamento sul capo.  
R/ Hekate triplice, con chitone, dal quale si dipartono due gambe  
a forma di serpente desinenti a punta di freccia. Sulle tre teste:  
piccoli *kalathoi*, due braccia a d. reggono fiaccola e frusta, due a  
s. coltello e frusta. Ai lati: s.: EKE ΩΙΑ

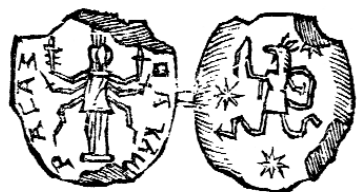
E ΠΙ

In basso: CEIΓEΓ : MN / T<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Forse: Σεμεκλαμφ ο Σεεργενβαρφαραργης. Nella 1.2 forse si può leggere  
πίε, "bevi"; su questo invito, cfr. A.A.BARB, *Bois du sang, Tantale*, in *Syria* 29,  
1952, 271-284. Su una gemma raffigurante il gallo anguipede e, al R/, Hekate  
si legge su ambo le facce: ΓΟΥΣΑ ΑΙΜΩΝ (KOPP, IV, p.363 = *AGDS*  
*Braunschweig*, n.186), che potrebbe contenere un'allusione al sangue bevuto.  
L'intaglio A) è quasi uguale – al D/ – all'intaglio B), per cui sorge il sospetto  
che il Montfaucon, nel Supplemento, abbia disegnato nuovamente la gemma  
con il suo R/, mentre quando redigeva il vol. II egli conosceva solo un'impronta  
del D/.

A.M.

## 309



Ed.: Buonarroti, p.60; \*Fabretti, XLV (?); Montfaucon,  
*L'Antiquité expliquée, II.2*, tav.144; *Antiquity explained*, II,  
tav.48, 7; Matter, tav.IX, 3; Goodenough, *Jewish Symbols*, II,  
fig.1062.

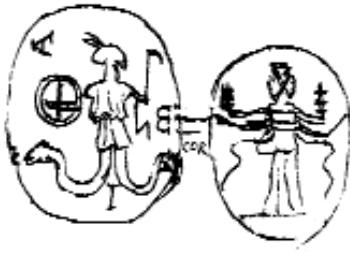
Collocazione: già nella collezione Fabretti.

Materiale e dimensioni: diaspro rotto sul bordo.

D/ Hekate tricorpore con modio sulla testa, due fiaccole verso  
l'alto (quella di s. con due barrette trasversali), due pugnali e due  
fruste nelle mani; intorno al bordo: ...]OAKΛΩ[Θ A]BPACAΞ<sup>1</sup>  
R/ Gallo anguipede volto a s.con scudo nella s. e frusta nella d.;  
nel campo 3 stelle.

<sup>1</sup> Cioè Καβῶθ Ἄβρααξ.

A.M.



**310**

Ed.: Buonarroti, p.60.

Collocazione: Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. 27265/1403.

Materiale e dimensioni: corniola scheggiata sul bordo; 2,39 x 1,93 x 0,6.

D/ Gallo anguipede con testa volta in alto a s., scudo con segno a croce nella d. e frusta nella s.; intorno al bordo: IAΩ R/ Hekate tricorpore con modio sulla testa, due fiaccole verso l'alto con tre barrette trasversali, due pugnali e due fruste nelle mani.

A.M.

**311**

Ed.: Peiresc, Bibliothèqu Nationale Paris, ms. Fr.9530, f.256 (senza disegno).

Collocazione: già nella collezione di Lormaze a Marsiglia, acquistata a Aix-le-Bains.

Materiale: diaspro verde.

D/ ABPACAΞ AEHIOYΩ *figura velut Eryctonii<sup>1</sup> serpentinis pedibus capite galli gallinacei, loricata, dextrâ flagellum sinistrâ scutum ferens in quo IA / Ω pro Jehovah.*

R/ CΘENEXECOY / ΘI *figura muliebris stans in columnae modum triceps cum triplici fastigio capitibus imposito ad cistas Sarapidos speciem. Sex habens brachia quorum duo superiora faces ferunt, duo superiora flagellos et duo intermedia gladios ferre videntur. Ante cuius pedes iacet alia figura humana nuda prostrata<sup>2</sup>.*

Spessore: ΠΟΛΥΧΡΟΝΙΟΥ

<sup>1</sup> Si tratta del gallo anguipede che, come Erittonio, aveva la parte inferiore del corpo a forma di serpente.

<sup>2</sup> Si tratta di Hekate in piedi su un cadavere.

A.M.



## HEKATE-SELENE E I DIOSCURI

In alcune gemme e placche plumbee (tav.17) troviamo la raffigurazione di una dea stante tra i due Dioscuri a cavallo, con sotto i piedi un cadavere. Identificare uniformemente il personaggio non è semplice. Secondo l'interpretazione di Chapouthier<sup>98</sup> esso è assimilabile con la dea Hekate-Elena; secondo quella di Delatte e Derchain<sup>99</sup> si tratterebbe invece dell'alternanza della dea Nemesis-Hekate; secondo il Barb<sup>100</sup>, infine, si potrebbe pensare alla rappresentazione di un culto misterico di origine balcanica.

M.M.



## 312

Ed.: \*Chiflet, tav.XV, 62; Gorlaeus, figg.406-407; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.156; *Antiquity explained*, II, tav.50, 18; Th.Antonescu, *Cultul Cabirilor in Dacia*, Bucarest 1889, tav.VIII; J.Hampel, *Emlékek és leletek. Lovas istenségek Dunavidéki antik emlékeken*, in *Archaeologiai Értesítő* n.s. 23, Budapest 1903, p.362, n.67; A.Buday, *Das Problem des sogenannten thrakischen Reiters*, in *Dolgozatok, Arbeiten des arch. Inst. der kön. Ung. Fr. Jos. Universität in Szeged*, IV, 1928, pp.15-96, fig.11; F.Dölger, *IXΘYC*, I, Münster 1928, tav.79.5; G.Q.Giglioli, *Due gemme basilidiane del Museo Archeologico di Perugia*, in *Arch.Cl.* 3, 1951, pp.200-201, tav.L.1; D.Tudor, *Corpus monumentorum religionis Equitum Danuvinorum*, II, (EPRO 13), Leiden 1967, n.228.

Collocazione: già nella collezione di Johan Schinkel.

Materiale: da un'impronta, che indica i segni di due rotture ai bordi. D/ Hekate-Selene con le braccia allargate; sopra: due stelle, ai lati due cavalieri (i Dioscuri) che calpestano due corpi sdraiati; dietro ai cavalieri due figure per parte con una lancia in mano (tranne l'ultima a s.<sup>1</sup>, alle due estremità d. e s.: lunghi serpenti con la testa rivolta verso l'alto. In alto: un uccello (corvo?), busto di Helios, aquila con serpente nel becco, busto di Selene, altro volatile (che sembra un drago alato); in basso al centro: simboli

<sup>98</sup> CHAPOUTHIER 1935, n.69, p.77: Hekate; fig. 56, p.287 ss.: Helene. L'autore data questa tipologia al II-III sec. d.C. Tra le altre divinità che l'autore riporta rappresentate tra i Dioscuri troviamo anche Artemis Ephesia (pp.74-76) e Astarte (pp.79-80).

<sup>99</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.193 ss.; gemme nn.259-260. Gli autori rimandano alla medesima interpretazione di Bonner (*Hesperia* 20, p.313; *Jdl* 46, 1931, p.175-246). Si veda anche P. LINONT DE BELLEFONDS, s.v. *Nemesis mit den Dioskuren*, in *LIMC* VI. 1, pp. 752-753; VI.2, p. 444-445.

<sup>100</sup> A.A.BARB, Rec. a DELATTE-DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, in *Gnomon* 41.3, 1969, pp.298-307.

mancanti per la rottura della pietra, cratere, segno di difficile lettura, cane rivolto a s., una specie di recipiente (?).

R/ All'interno di un *ouroboros*, al centro: cratere sormontato da una stella, e, al di sopra, un recipiente<sup>2</sup>; a d. una stella; ai lati due serpenti attorcigliati su lunghi bastoni; ai fianchi due archi.

<sup>1</sup> Probabilmente il disegno è rovesciato, poiché deriva da un'impronta.

<sup>2</sup> Sul simbolo del vaso affiancato da due serpenti, simbolo del cratere dove si crea la vita (*Timeo* platonico) e della luna, cfr. A.A.BARB, *Bois du sang, Tantale*, in *Syria* 29, 1952, pp.273-278. Molto simile a questo intaglio è la gemma DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.260.

M.G.L.; M.M.; E.S.

### 313



Ed.: \*Chiflet, tav.XI, 45; Gorlaeus, fig.396; F.J.Dölger, IXΘΥC. *Der heilige fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, II, Münster 1922, p.447; cfr. Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, p.195, nota 1.

Collocazione: Wien, Antikesammlung; inv.IX B 167; già nella collezione dell'arciduca d'Austria Leopold Wilhelm.

Materiale: cornalina (il disegno è tratto da un'impronta, per cui è rovescio).

D/ Il campo è diviso in tre registri; in quello superiore: i due Dioscuri a cavallo con insegne sormontate da serpenti; al centro dea con braccia allargate, in trono su un cadavere supino verso d. Sul secondo registro: una *kline* sulla quale sono semidistese 3 donne con la testa a s.; sotto la *kline*: un serpente, un tripode e un gallo; a d. della *kline*, dall'alto in basso: un vaso, una locusta (nel disegno si tratta di un pesce) e un leone rivolto verso il centro.

A s. della *kline*, dall'alto in basso: un vaso e un canestro.

Nel registro inferiore da s. a d.: un vaglio (?), una donna dalla lunga tunica, col dito alla bocca (Nemesis o Sigé?)<sup>1</sup>, un segno ad angolo acuto sormontato da una testa di animale indefinibile, un dio dalla testa di ariete vestito solo con un gonnellino; un rettangolo suddiviso da linee.

<sup>1</sup> Sulla dea Sigé, cfr. R.MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, in *Mél.Univ.St. Joseph. Beyrouth* 15, 1930-31, p.79. Su questa iconografia: J.HAMPEL, *Emlékek és leletek. Lovas istenségek Dunavidéki antik emlékeken*, in *Archaeologiai Értésítő* n.n. 23, Budapest 1903, pp.305-365, che a p.361, n.65 pubblica un calco di gemma da Berlino uguale alla nostra (a meno che si tratti proprio della stessa); DÖLGER, IXΘΥC, II, pp.420-447.

A.M.

355



314

Ed.: *Museum Odescalchum, sive thesaurus antiquarum gemmarum*, a c. di P.S.Bartolo, Roma 1751 (senza numerazione); G.-A.Aldini, *Istituzioni glittografiche*, Cesena 1785, pp.171-172; G.Q.Giglioli, *Due gemme basilidiane del Museo Archeologico di Perugia*, in *Arch.Cl.* 3, 1951, p.202; Tudor, *Corpus*, n.189.

D/ In piedi, la dea, rivolta in avanti tiene con le mani la testa di due cavalli montati da due cavalieri armati di lancia (i Dioscuri). Sotto i destrieri due corpi nudi distesi. Dietro il cavallo a s. un personaggio maschile con elmo e veste militare, il quale tiene in mano la coda di una serpe che si stende sulla testa del cavaliere. Dietro il cavallo a d. una donna nella stessa posizione. Sulle teste dei cavalli due stelle, sulla testa della dea una mezzaluna. In alto KIANOF; in basso PIAANC<sup>1</sup>

<sup>1</sup> È probabile che sull'altro lato della gemma ci fosse il gallo anguipede SGG I, 229, e che si trattasse di un lapislazuli; cfr. GIGLIOLI, p.202.

M.M.

## GORGONEION

La presenza di questa “figura” è riscontrabile su un discreto numero di gemme databili dal II sec. d.C in poi fino all’età bizantina. Si tratta di un “motivo” antichissimo propagatosi nel mondo ellenico già dall’inizio del VII sec. a.C. e diffuso sui prodotti delle manifestazioni artistiche più varie del mondo greco, etrusco e romano. Esso non esprime un’entità divina, ma una potenza sacra e simbolica, priva di un culto, che contiene un significato proprio, separato dalla leggenda di Perseo dalla quale deriva. Molteplici sono le interpretazioni circa le origini ed il significato del Gorgoneion. Si è cercato di rintracciarne il prototipo in aree culturali e geografiche diverse: nel Vicino Oriente, nel mondo sumerico e ittita, in quello cretese e miceneo, o nell’antico Egitto attraverso la comparazione con le divinità di Hathor e di Bes. Per i suoi legami, nel mito, con diverse divinità – Artemis, Athena, Poseidon, Persephone –, il Gorgoneion viene a rivestire valenze differenti di carattere ora solare, o lunare, ora ctonio, ora marino.

Maschera terrificante che manifestava una potenza relegata ai confini con il mondo dell’Oltretomba, essa esprimeva terrore e spavento nei poemi omerici, dove lo sguardo era l’elemento principale della sua potenza<sup>101</sup>. Tuttavia il Gorgoneion, attraverso un processo di idealizza-

<sup>101</sup> Hom., *Il.* VIII.349; *Od.* XI.633 ss.

zione dei tratti terrificanti, assume progressivamente sin dall'età ellenistica caratteri benefici legati alla fertilità e al rinnovamento, in associazione alle manifestazioni del mondo della vegetazione e della natura, e di rigenerazione e salvazione in rapporto ai sepolcri e nell'arte funeraria in genere. In virtù della sua somiglianza esteriore con la testa leonina e il disco solare, ad esso vengono riservate virtù solari o astrali in generale, ancora esso viene anche identificato con il volto della Luna verso la quale, secondo la speculazione pitagorica, si dirigeva l'ascensione delle anime<sup>102</sup>.

Tuttavia, il Gorgoneion, per il numero e la varietà dei casi in cui viene utilizzato, si può dire che spesso rivesta semplicemente il generico valore di *apotròpaion*<sup>103</sup> o anche puro valore ornamentale.

Il modello iconografico conserva, sulle gemme, le due principali caratteristiche che lo distinguono in tutte le rappresentazioni figurative: la frontalità e la mostruosità, anche se quest'ultima in una forma particolarmente attenuata, secondo quella generale tendenza che mira progressivamente ad addolcire i tratti della maschera, e che consente a questa caratteristica "figura" di assumere così una valenza apotropaica e benevolente o addirittura semplicemente decorativa.

L'associazione dell'emblema del Gorgoneion con la dea Hekate, che si rileva su un buon numero di gemme, si giustifica con il legame che unisce entrambi al mondo sotterraneo. Gorgò è uno degli *Hekatikà phàsmata*, spiriti infernali che popolano l'oltretomba, insieme a Mormò, Lamia, Empousa, Gellò, ma è anche uno dei tanti nomi di Hekate. Ancora un nesso si individua nella triplicità di entrambi: Hekate è trimorfa, così come il numero delle Gorgoni.

Una trasformazione grafica del Gorgoneion è ravvisabile su un gruppo di gemme e medaglioni di età bizantina e medievale destinati alla protezione dalle affezioni dell'utero<sup>104</sup>: in questi esempi esso ha perso le caratteristiche della maschera ed appare rimpicciolito e trasformato in un piccolo volto dalle sembianze incerte, e che tende a stilizzarsi progressivamente, quasi ad assumere la forma di un disco, da cui si dipartono sei o otto serpenti di grandi dimensioni. Secondo gli studi condotti da A.Barb sulla ricostruzione della "mitologia dell'utero", il Gorgoneion rientrerebbe nella serie della simbologia uterina. Esso verrebbe a rappresentare l'idea archetipa dell'Hystera, l'utero primordiale, o Diva matrix, "Utero nero, annerito, che ruggisci come un leone, sibi-

<sup>102</sup> Clem.Al., *Strom.* V.8.49.4 e 50.1.

<sup>103</sup> Per le divergenze degli studiosi su questo aspetto, cfr. la sintesi di GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, VII, p.26.

<sup>104</sup> G.SCHLUMBERGER, *Amulettes byzantins anciens destinées à combattre les maladies et maladies*, in *REG* 4, 1896, pp.90-92; V.LAURENT, *Amulettes byzantines et formulaire magique*, in *Byz.Zeitschr.* 36, 1936, pp.300-315; cfr. BONNER, *SMA*, pp.90-92.

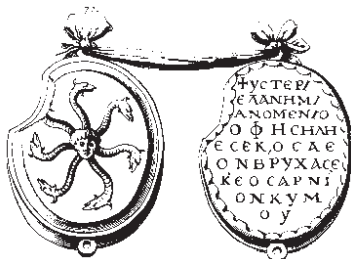
li e ti contorci come un serpente, dormi come un agnello!” , come dice l’iscrizione esorcistica che, con qualche variante, si ripete in questa categoria di amuleti<sup>105</sup>. L’identificazione di questo simbolo con la matrice primordiale è ancora più evidente sugli amuleti associati all’immagine o al ricordo di Maria, nella sua funzione di *theotòkos*, alla quale si affida la protezione dell’utero<sup>106</sup>.

## BIBLIOGRAFIA:

K.ZIEGLER, s.v. *Gorgò*, in *RE*. VII, 2, 1912, cc.1630-1655; R.PETTAZZONI, *Le origini della Medusa*, in *Bollettino d’Arte* I, fasc.XI, 1922, pp.491-509; A.GIULIANO, in *EAA*, III, 1960, s.v. *Gorgoneion*, pp.982-985; E.GOODENOUGH, *Jewish Symbols...*, VII, New York 1958, pp.224-229; B.GOLDMAN, *The Asiatic ancestry of the Greek Gorgon*, in *Berytus*, 14, 1961, pp.1-23; J.P.VERNANT, *La mort dans les yeux*, Paris 1985; O.PAOLETTI, in *LIMC* IV, 1, s.v. *Gorgones Romanae*, 1988, pp.3.

G.B.

## 315



Ed. \*Chiflet, tav.XVII, 70; Gorlaeus, figg.418-419; Montfaucon, *L’antiquité expliquée*, II, tav.119; *Antiquity explained*, II, tav.53, 7; Kopp, IV, p.330; W.Froehner, *Kritische Analekten*, in *Philologus Suppl.* V, 1884, pp.42-44, n.46; G.G.Schlumberger, *Amulettes byzantines anciennes destinées à combattre les maléfices et maladies*, in *REG* 5, 1892, pp.89-90; W.Drexler, *Alte Beschwörungsformeln*, in *Philologus* 58, 1899, p.594; A.A.Barb, *Antaura, the Mermaid and the Devil’s Grandmother*, in *JWCI* 29, 1966, p.9, tav.6 d; M.van der Meulen-Schregardus, *Petrus Paulus Rubens Antiquarius Collector and Copyist of antique Gems*, Alphen aan de Rijn 1975, p.167 e fig.16; J.Spier, *Medieval Byzantine magical Amulets and their Tradition*, in *JWCI* 56, 1993, p.58 e tav.4 i.

Collocazione: già nella collezione Albert Rubens.

Materiale: onice (la pietra si presenta parzialmente danneggiata lungo il bordo).

D/ Gorgone dal volto umano circondato da sette serpenti dalle teste simili a quella di un uccello (upupa?).

R/ +ΥCΤΕΡΑ

[M]ΕΛΑΝΗΜΕ

<sup>105</sup> A.A.BARB, *Diva matrix*, in *Journ. Warburg Courtauld Inst.* 16, 1953, pp.208-212.

<sup>106</sup> LAURENT, *Amulettes*, pp.308-309, tav.V; G.BEVILACQUA, *Maria ed Ecate: una nuova associazione magica*, in *RAL*, VII, fasc.3,1996, p.510.

[Λ]ΑΝΟΜΕΝΗΘ  
 [C]ΟΦΗCΗΛΗ  
 ΕCΕΚΟCΛΕ  
 ΟΝΒΡΥΧΑCΕ  
 ΚΕΟCΑΡΝΙ  
 ΟΝΚΥΜ  
 ΟΥ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si intenda: ὑπέρα μελάνη μελανομένη, ὡς ὄφις εἰλύεσθαι καὶ ὡς λέων βρυχάσθαι καὶ ὡς ἀρνίον κοιμοῦ (“utero nero, reso nero, come un serpente ti contorci, come un leone ruggisci, dormi come un agnellino!”). L’immagine degli animali per indicare il tormento dei visceri risale già ad Omero (*Od.* VII.216: “il cane del ventre”). L’esorcismo edito da L.ARNAUD, *L'exorcisme κατά τῆς Ἀβραῆς attribué à Saint Grégoire*, in *Echos d'Orient* 16, 1913, p.293, è pronunciato anche contro il demone che viene dal mare dalla testa e dal labbro triplice, nero nero (μελάνη μεμελανωμένη). Cfr. anche lo scongiuro all’utero riportato in *PGM VII*, 260 e 268-9: ἐξορκίζω σε, μήτραν... ἀποκατασταθῆναι ἐν τῇ ἔδρα... μηδὲ ἀποδήξῃς εἰς τὴν καρδίαν ὡς κύων (“ti scongiuro, utero... di ritornare al tuo posto, e di non mordere il cuore come un cane”).

G.B., A.M.

## 316



Ed. \*Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.11 r.; A.Bube, *Das herzogliche Kunstkabinet zu Gotha*, Gotha 1846, pp.7-8, n.120; W.Drexler, *Alte Beschwörungsformeln*, in *Philologus* 58, 1899, p.594, n.7; H.Möbius, *Griechisch-orientalische Bleimedailles aus Ionien*, in *AA* 1941, c.28 e fig.15; A.Barb, *Antaura, the Mermaid and the Devil*, in *JWCI* 29, 1966, p.9, tav.6 e; J.Spier, *Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition*, in *JWCI* 56, 1993, pp.25, 28-30, 58 e tav.4 g-h, n.54.

Collocazione: già nella collezione granducale di Gotha.

Materiale: sardonice (Möbius) o agata zonata (Spier).

D/ testa di Gorgone frontale con 7 serpenti che si dipartono in tutte le direzioni.

R/ +ΥCΤΕΡΑΜΕ  
 ΛΑΝΙΜΕΛΑΝΟ  
 ΜΕΝΗΜΕΛΑΝΗΘ  
 CΟΦΗCΗΛΗΕCΕΚ  
 ΕΟCΔΡΑΚΟΝCΥΡΧ  
 ΗΖΗCΚΕΟCΛΕ  
 ΟΒΡΥΧΑCΕΚΟC  
 ΑΡΝΗΟΝΚΥΜ  
 ΗΘΗΤ

Spessore: +ΘΕΟΤΟΚΕΒΟΗΘΕΙΤΗCΕΔΟΥΛΗΜΑΡΗΑΑΜ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si intenda: ὑτέρα μελάνη μελανομένη μελάνη, ὡς ὄφις εἰλύεσσαι καὶ ὡς δράκον κυρίζησσαι καὶ ὡς λέων βρυχᾶσσαι καὶ ὡς ἀρνίον κοιμάτε ο κοιμοῦ (“utero nero nero, reso nero, come un serpente ti contorci, come un drago sibili e come un leone ruggisci, dormi come un agnellino!”). Θεότοκε βοήθει τῇ σῇ δούλῃ Μαρίας (Madre di Dio, aiuta la tua serva Maria).

A.M.

## 317



Ed.: \*Passeri-Gori, CIC-CXCVIII; Bonner, *A Miscellany of engraved Stones*, in *Hesperia* 23, 1954, pp.154-157 e tav.36; M.Guarducci, *Epigrafia greca*, IV, Roma 1978, p.182.

Materiale: diaspro rosso.

D/ Gorgone con serpenti intrecciati in alto e altri serpenti tutt'attorno il viso; due alette ai lati della testa.

R/ ΓΟΡΓΩ

NAXIΛΛ

ΕΥCΟΛΛΙ

ΟΙΟΥΤΑΥΡ

ΟΙΟΥΛΙCΘ

ΛΗΛΑΛΙΩΩ

CINAΛΤΙΩ

MHTICTEYE

CHΩCAN

XNOYBI<sup>1</sup>



<sup>1</sup> Si intenda: Γοργών. Ἀχιλλεὺς ὁ Ἄλλιο<υ> τοῦ Ταύρου, Ἰούλις. ἐὰν λαλῶ{ω}σιν ἀ{λ}ξιῶ μὴ πιστευέσθωσαν. Χνουβί (Gorgone. Achilleus figlio di Alios figlio di Tauros; Iulis. Se parlano, desidero che non siano creduti. Chnoubis). Probabilmente, come sostiene la Guarducci, si tratta di un amuleto per infirmare o impedire la deposizione di testimoni in un processo, o, meno probabilmente, per impedire che venissero credute certe chiacchiere. Ἰούλις corrisponde a Iulius. Negli *Orphei lithikà kerygmata* 20.15, p.161 Halleux-Schamp, è detto che una Gorgone o una Hekate incisa su corallo ha la capacità di frenare la collera del capo o del padrone (*despotes*). Probabilmente l'uso del diaspro rosso sostituiva il corallo rosso.

G.B.; A.M.

## 318



Ed. Caylus, VI, pp.67-68; tav.XX, 3-4.

Materiale e dimensioni: “agata nera”; 1,5 x 0,9 ca.

D/Testa di Gorgone frontale, da cui si dipartono quattro serpenti in alto, uno a s. e due spire in basso.

R/ XOMOXV

ΕΟΕΔΛΑΧΑ  
 ΟΥΛΔΡΑΝΙΚ  
 ΥΠΑΡΙΧ  
 ΑΧΑΑ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si riconosce οὐρανίς (“celeste”) e βαριχάα, da confrontare con βαριχαμμω (“Luna, Chaamou/Kore”) nel logos κυκίρω (Introduzione, pp.110-111).

A.M.

#### HERAKLES

Anche se dal punto di vista iconografico le gemme che rappresentano Herakles nell'atto di soffocare il leone di Nemea parrebbero ascrivere ad una tradizione greco-romana, le iscrizioni che le accompagnano non ne escludono una connotazione di ambito medico; Alessandro di Tralles prescrive contro le coliche una pietra incastonata in un anello, sulla quale deve essere inciso Herakles che strangola il leone<sup>107</sup>. Sono frequenti gli intagli di questo tipo che presentano sul verso il segno K ripetuto tre volte, spesso a formare un cerchio.

Anche se tale lettera rimanda inevitabilmente all'iniziale della parola greca κωλική, non sono da escludere altri tentativi di interpretazioni. Il Bonner facendo riferimento ad una gemma conservata nel British Museum<sup>108</sup> nota come il K ripetuto tre volte e accompagnato da tre Ν si leghi all'iscrizione κολοκερ κολοπο κυρ<sup>109</sup>. Questa sequenza, benchè difficile da comprendersi, potrebbe riferirsi ad un nome magico e segreto, e le K potrebbero costituire “a mnemonic device to enable the wearer to remember the word of power”<sup>110</sup>. D'altronde, per liberare una certa Tais da ogni tipo di febbre, in un papiro magico si invoca un instancabile Κοκ Κουκ Κουλ, che potrebbe avere anche altri tipi di competenze, sempre in ambito medico<sup>111</sup>.

Il Barb ha interpretato la lettera K ripetuta per tre volte come il *Trishagion* di matrice ebraica<sup>112</sup>, ed in proposito è interessante notare

<sup>107</sup> II, 377 (cit. da BONNER, *SMA*, p.62, nota 44). Il colore della pietra menzionata da Alessandro di Tralles è il nero, a differenza di quelle in nostro possesso che sono, soprattutto, di colore rosso. In proposito il Delatte e il Derchain (p.202) notano che una tale unanimità pressoché esclusiva lascerebbe supporre l'esistenza di un'altra dottrina secondo la quale anche una pietra di colore rosso poteva essere usata con buona ragione contro le coliche.

<sup>108</sup> B.M. 56256.

<sup>109</sup> La stessa formula compare anche in DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.276 (dove i tre segni N potrebbero, in realtà, essere letti come ΝΤΝ), 277.

<sup>110</sup> BONNER 1950, p. 63.

<sup>111</sup> *PGM*, XXXIII, 19. Si veda: BONNER, *ibidem*.

<sup>112</sup> BARB, *Diva Matrix*, in *JWCI* 16, 1953, p.227, nota 150.



come nel verso di una gemma riportata dal Capello<sup>113</sup> queste lettere siano circondate dall'epigrafe ΑΔΩΝΑΙΑΝΧ.

E.S.

**319**

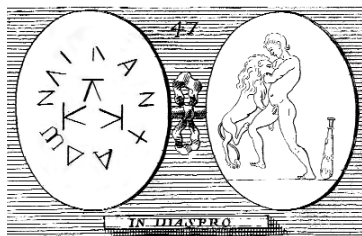


Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.60.  
 Materiale: d(iaspro) r(osso).  
 D/ Herakles in lotta con il leone. A sinistra, in basso e capovolta, poggia sull'esergo la clava. All'interno dell'esergo sembra di riconoscere le lettere F ω.  
 R/ Lungo il bordo della gemma: ΚΥΝΘΟΥΡΑΨΑΡΟ<sup>1</sup>.  
 Al centro della gemma: ΚΚΚ, simbolo degli amuleti contro le malattie intestinali e associato regolarmente con la figura di Eracle.

<sup>1</sup> Nella *Bibbia* dei Settanta, nel libro di Zaccaria (1,8; 6,3 e 7), l'aggettivo ψαρός significa "forte".

G.B.

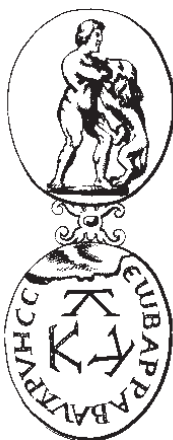
**320**



Ed.: \*Capello, fig.47; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.161; *Antiquity explained*, II, tav.51, 18; Kopp, IV, pp.183 e 188.  
 Materiale: diaspro.  
 D/ Herakles di profilo rivolto a s. soffoca il leone; a d. la clava.  
 R/ al centro, a raggiera: Κ Κ Κ; lungo il bordo, in senso orario, dal basso: ΑΔΩΝΑΙΑΝΧ

M.G.L.; E.S.

**321**



Ed.: \*Chiflet, tav.XXII, 89; Gorlaeus, figg.440-441; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.159; *Antiquity explained*, II, tav.51, 6; Kopp, IV, p.188.  
 Collocazione: già nella collezione di Giovanni Michele Riti.  
 Materiale: diaspro, rotto su un punto del bordo.  
 D/ Herakles rivolto a d che soffoca il leone.  
 R/ Disposti in cerchio: ΚΚΚ. Lungo il bordo: ΘΩΒΑΡΡΑΒΑΥΠΡΥΗΚΚ[.(4-5)..]

M.G.L.; E.S.

<sup>113</sup> Capello, n. 47 = SGG I, 320.



322

Ed.: Du Molinet, XXVIII, 11-12.

D/ Herakles rivolto verso d. soffoca il leone; alla sua d. la clava.

Lungo il bordo superiore: CKVΛΘΡΟΗ

R/ Al centro orizzontalmente: ΚΚΚΥΥΥ

M.G.L.; E.S.



323

Ed.: De Wilde, pp.129-130, tav.40, 149.

Collocazione: già nella collezione De Wilde, ad Amsterdam.

Materiale: agata.

D/ Herakles rivolto verso d. soffoca il leone; alla sua d. la clava.

R/ ΥΥΥ

Κ Κ Κ

A.M.



324

Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.25, n.310; Fabretti, p.534 n.XXXXI;

Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.163; *Antiquity*

*explained*, II, tav.51; G.Zoega, *Catalogo del Museo Borgiano in*

*Velletri*, in *Documenti inediti per servire alla storia dei musei d'Italia*, a cura del Ministero Pubbl. Istr., III, Firenze-Roma 1880, p.480, n.51; Quartino, *Studi inediti*, tav.VII.

Collocazione: Vaticano, Medagliere della Biblioteca Apostolica; inv.I 7; già nel Museo Borgiano di Velletri e in precedenza, forse nella collezione Fabretti.

Materiale: diaspro verde (Buonarroti), *ex encasto, nostris smalto* (Fabretti); si tratta probabilmente di pasta vitrea rossa ricoperta di uno strato verde<sup>1</sup>; 2,1 x 1,55 x 0,4.

D/ Herakles, rivolto a s., in lotta con il leone; dietro il dio c'è la clava.

R/ ΚΑΛΑ

ΔΙΟΥ

ΡΚΙΘ

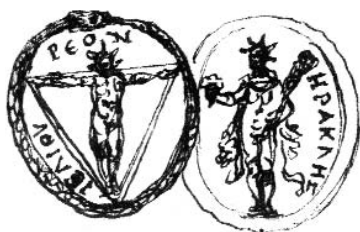
ΗΠΡΡ<sup>2</sup>

363

<sup>1</sup> Cfr. G.-A. ALDINI, *Istituzioni glittografiche*, Cesena 1785, p.319: “un'altra maniera di falsificare le pietre, è di farle di certa pasta durissima, e tinta di varj colori, che rappresentino la gemma”. Nel XIII secolo Alberto Magno (*De mineralibus* II.3.5) descriveva ancora gemme che potevano concedere vittoria se raffiguravano Herakles con clava e *leonté*, che uccide il leone. La gemma forse non è antica ma, in tal caso, si deve pensare che fosse la copia di una gemma antica.

<sup>2</sup> Il *charakter* nella l.3 è composto da tre K. Il Fabretti leggeva la l.1 come KAAA; il disegno del Montfaucon, derivato da quello del Fabretti, è ancora più lontano dall'originale, perché le tre K in cerchio non sono più riconoscibili.

A.M.

*Rinascimentale*325

Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.7 v  
Collocazione: già nella collezione “del Bergomo anticario”  
(probabilmente un antiquario di Bergamo).

Materiale: “diaspro arizusa”.

D/ Herakles frontale con le spoglie del leone che sporgono a d. e a s., con capo coronato (si notano 5 raggi), oggetto trilobato nella d. e clava nella s.; a d.: HPAKΛHΣ

R/ Entro un ouroboros: personaggio a braccia aperte con capo da cui spuntano alcuni raggi, il cui corpo (eccetto il capo) è incluso in un triangolo equilatero o isoscele con punta in basso. A s. e in alto: IEAIOY PEON<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Circa l'iscrizione e il nume al R/, il Ligorio pensa a: sole igneo, e al demone perfetto posto entro la monade triangolare, che allude alla dottrina di Platone. Probabilmente si tratta di un'incisione cinquecentesca che intendeva porre l'uomo entro il triangolo di cui parla il *Timeo* platonico, secondo il quale il Demiurgo avrebbe realizzato la creazione partendo dalla figura semplice del triangolo. Forse l'iconografia del R/ si era ispirata ad una gemma con il Pantheos. L'Herakles invece sembra ispirato alla statuaria romana.

A.M.

## DEMETER

Connessa con la cerealicoltura e dotata di aspetti materni anche in rapporto alle sue valenze ctonie, Demeter – come Ceres, divinità romana agricola protettrice della crescita – secondo la tradizione è raffigurata con la corona di spighe o con il fascio di spighe in mano. La dea appare nelle gemme vestita di una lunga tunica, tra i capelli la corona di spi-

ghe, o un fiore di loto – che ci rimanda alla simbologia egiziana isiaca, propria della fecondità della terra e dell'uomo–, ed in mano un fascio di spighe<sup>114</sup>. Sul campo, oltre ai consueti simboli astrali, compaiono animali la cui valenza di volta in volta cosmica o ctonia appare evidente; ci riferiamo ad esempio allo scarabeo o allo scorpione, al serpente o alla formica. A Demeter (ma non a Ceres, cui sono estranee le tematiche mistiche e misteriche proprie della dea greca) appare inoltre strettamente legata la vicenda di scomparsa/discesa agli Inferi e del successivo ritorno della figlia *Kore-Persephone*, cui si riconduce l'istituzione dei misteri di Eleusi<sup>115</sup>. In alcune gemme, il cui carattere magico è rivelato anche dalla presenza di stelle o crescenti lunari, il riferimento a tale vicenda sembra essere evidente. Secondo alcuni studiosi – tra cui il Betz<sup>116</sup> – è possibile parlare di una particolare valenza “magica” dei misteri di Eleusi, partendo dall'idea -di matrice egiziana, come confermano i papiri magici<sup>117</sup>– che il termine *mysteria*, *mystes*, sia intimamente connesso a quello di *mageia*. Tale affermazione non è per noi del tutto accettabile. Se è vero che alcune istanze proprie dei misteri eleusini potrebbero a prima vista sembrare afferenti alle “sfera del magico” – come, ad esempio, il rapporto con il piano della fecondità – in realtà esse sono parte integrante della *facies* religiosa specifica dei misteri, ed in senso proprio afferenti alla “sfera del religioso”. Ciò premesso, non si può affermare che la valenza magica delle gemme demetriache, che ci riportano al contesto dei misteri, sia ricollegabile *tout court* al binomio *mysteria / mageia*: essa va cercata invece nel particolare contesto della magia greco-romana, nel quale era possibile che una divinità tradizionale, dalle specifiche prerogative, in questo caso una divinità come Demeter che presiedeva ai *mysteria*, potesse subire una *reinterpratio* magica mantenendo però inalterate le sue prerogative nei vari contesti culturali tradizionali<sup>118</sup>.

M.M.

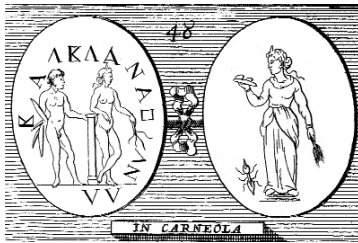
<sup>114</sup> A volte tiene, insieme alle spighe, una cornucopia, simbolo che amplifica la sua immagine di divinità “feconda”; oppure un piatto di offerte, una falce, uno scettro, una fiaccola.

<sup>115</sup> Cfr. G.SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.

<sup>116</sup> Cfr. H.D.BETZ, *Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri*, in FARAONE, OBBINK, *Magika Hiera*, pp.244-259 e bibliografia ivi citata.

<sup>117</sup> Tra gli altri: *PGM*, I, 127-131; IV, 172, 474- 476, 723, 732, 746, 794, 2477, 2592; V, 110; XII, 94, 322, 331-333.

<sup>118</sup> Si veda a riguardo la tesi proposta da R.K.RITNER, *Egyptian Magical Practice under the Roman Empire*, in *ANRW*, II. 18. 5, 1995, p.3364 ss.



326

Ed.: Capello, fig.48; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.161; *Antiquity explained*, II, tav.51; *AGDS, III, Kassel*, n.49. Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 36; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale: corniola; 1,48 x 1,2 x 0,32.

D/ Su un esergo: figura maschile nuda barbata, rivolta verso d., tiene dietro la schiena delle lunghe foglie (?) e tocca con la mano s. un pilastrino sul quale si appoggia una figura femminile, nuda, rivolta verso d., con le gambe incrociate e un fiore di loto (?) sul capo; essa tiene con la d. un bastoncino con fili pendenti (sferza?), rivolto verso il basso. Intorno: ΑΒΑΝΑΘΑΝΑΑΒΑ R/ Figura femminile stante, con lunga tunica annodata in vita e panneggio sui fianchi, col capo rivolto verso s.; tra i capelli ha un fiore di loto e reca con la d. una patera con due oggetti di forma ovale; nella s., verso il basso, tiene delle spighe di grano; vicino ai piedi, a s., una formica<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Si tratta del tipo di Ceres-Fides publica.

C.S.

## HERA OURANIA

*Magni Iovis germana et coniuga... quae te virginem vectura leonis caelo commeantem percolit*: così Apuleio<sup>119</sup> descrive Tanit, la dea tutelare di Cartagine che, nella sua *interpretatio* romana, è invocata dalle fonti epigrafiche e letterarie come Hera Ourania, Iuno Caelestis, Virgo Caelestis, denominazioni nelle quali è evidente un'alternanza tra la Iuno e la Virgo, tra la dea madre (assimilata alla Magna Mater Cybele) e la dea vergine. La Caelestis riunisce in sé alcune caratteristiche spiccatamente uranie, quali forza riproduttrice della natura, qualità fecondante della pioggia, nonché – in età imperiale – divinità oracolare. I primi documenti sicuri della presenza del suo culto a Roma, iscrizioni e rilievi, risalgono al I sec. d.C.<sup>120</sup> Nell'iconografia più frequente la dea appare in piedi o seduta su un leone<sup>121</sup>, con scettro e corona turrata. La raffi-

<sup>119</sup> *Met.* VI.4.

<sup>120</sup> Cfr. S.BULLO, in *LIMC* VIII-1, s.v. *Virgo Caelestis*, pp.269-272; EAD., *La dea Caelestis nell'epigrafia africana*, in M.KHANOUSI, P.RUGGERI, C.VISMARA, a c. di, *L'Africa Romana*. Atti XII Conv, Cartagine 1994, Osieri 1996, pp.1597-1628.

<sup>121</sup> La dea seduta sul leone era, nel mondo ellenistico-romano, Cybele. L'uso di tale tipo iconografico per l'Ourania risulta dunque influenzato dall'iconografia della Magna Mater ed è databile con ogni probabilità verso la metà del II sec. d.C.

gurazione, a volte, di un crescente lunare sul capo sta a sottolineare ancor meglio il carattere celeste della divinità. Nella gemma che proponiamo la dea è seduta su un leone in movimento, veste chitone e mantello e con la destra regge uno scettro. Ai suoi lati i Dioscuri stanti.

A.M.;M.M.

## 327



Ed.: \*F.Venuti, *Dissertazione III. Sopra alcune gemme litterate particolarmente greche*, in *Saggi di dissertazioni accademiche lette nell'Accademia Etrusca di Cortona*, VII, Roma 1758, disegno III, pp.39-40, e tav. n.VII; *CIG* IV.1, 7034; A.Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, I, Leipzig-Berlin 1900, tav.LXV, e II, p.303; H.B. Walters, *Catalogue of the Engraved Gems and Cameos, Greek Etruscan and Roman, in the British Museum*, London 1926, p.146, n.1288, tav.18; F.Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris 1935, p.73, n.66; E. La Rocca, *LIMC* V, s.v. *Iuno*, p.838, n.168.

Collocazione: London, British Museum, già presso il sig. Medina, commerciante ebreo di Livorno, poi nella collezione Marlborough.  
Materiale: niccolo.

D/ Sopra un esergo: al centro Cibele con corona turrata e scettro nella sinistra, a cavallo di un leone apparentemente coronato rivolto a s., con la zampa d. alzata. Ai due lati: i due Dioscuri nudi con stella sopra il capo, quello di s. con lancia nella s., quello di d. con lancia nella d. e scudo nella s. In alto sul bordo: OYPA NIA HPA Sotto l'esergo:

AMMONIOCANETHKE

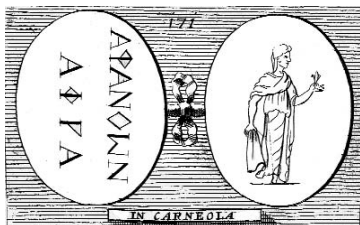
EPIAGATHO<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè Οὐρανία Ἥρα (ο Οὐρανία Ἥρα). Ἀμμώνιος ἀνέθηκε ἐπὶ ἀγαθῷ. Questa formula, che significa "per il bene", ritorna negli autori classici (cfr. Thuc.V.27; Plat., *Pol.* 293 b; Xen., *Hell.* V.2.25; cfr. *Cyr.* VII.4.2; Aristoph., *Ran.* 1487) e in molte iscrizioni augurali; cfr. L.J.F.JANSSEN, *Les inscriptions grecques et étrusques des pierres gravées du cabinet de S.M. le Roi des Pays-Bas*, La Haye 1866, pp.79; 367; *Catalogue of a Collection of ancient Rings formed by the late E.Guilhou*, Paris 1912, nn.141, 169, 234; 352; 518; 521; 527-528; D.BACCANI, *Oroscofi greci. Documentazione papirologica*, Messina 1991, n.9. Un'ematite della collezione Borgia (ora alla Biblioteca Vaticana) è strettamente collegata a questa gemma, sia per la composizione (Herakles tra Athena e Harpokrates) che per l'iscrizione: ΗΡΑΚΛΗΣ ΟΥΡΑ(NIE) ΒΟΗΘΕΙ: E.Le BLANT, *750 inscriptions de pierres gravées*, in *Mém. Acad. Inscr.* XXXVI, Paris 1898, p.88. Sulle gemme votive, cfr. Introduzione, p.58, nota 57.

A.M.;M.M.

SPES

328



Ed.: \*Capello, fig.171; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.173; *Antiquity explained*, II, tav.53; Kopp, IV, p.285; *AGDS*, III, Kassel, n.52.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 47; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale: corniola; 1,5 x 1,12 x 0,3.

D/ Spes stante, di tre quarti ed il capo di profilo verso d., indossa un peplo ed un mantello ed ha il capo velato. Tiene con la s. un fiore e con la d. un lembo del mantello.

R/ ΑΦΑΝΟΩΝ

ΑΦΡΑ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Probabilmente ἀφάνθων αφρα; per ἀπάντων αφρα. Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie*, p.280, riconosce in αφρα אפרא: "bellezza"; H.LECLERCQ, in *DACL*, I, s.v. *Abrasax*, c.147, vi riconosce אפרא: "pietra".

C.S.

TYCHE

Tyche è la dea greca del destino, identificata con Fortuna, il cui culto si diffuse soprattutto dall'epoca ellenistica. Nelle gemme magiche è raffigurata sempre con la cornucopia, talora col timone, stante, oppure in uno schema che prevede la presenza di due Tychai o di una di fronte a un'altra divinità, quale Nike o Sarapis, in mezzo alle quali ci sono le teste di Helios e Selene. Talora iscrizioni magiche autorizzano a collocare anche Tyche fra le divinità delle gemme gnostiche. L'iscrizione AIAX, che ritorna in alcuni esemplari, va letta come XAPA, "gioia", infatti tale è la lettura su un esemplare del tutto analogo in una collezione di Gadara<sup>122</sup>. Si tratta dunque, in questi casi, più di amuleti portafortuna che di gemme gnostiche in senso stretto. È possibile che tali gemme fossero prodotte nel Vicino Oriente e che dipendessero da qualche prescrizione di lapidari in cui si ordinava di usare l'ematite, pietra che talora veniva intesa come diaspro rosso a causa dell'etimologia come "pietra di sangue". Infatti sono noti esemplari in questi due tipi di pietra.

A.M.

<sup>122</sup> M.HENIG, M.WHITING, *Engraved Gems from Gadara in Jordan. The Sa'd Collection of Intaglios and Cameos*, Oxford 1987, n.119; si tratta di un'ematite, cfr. *ILS* V, 2490. La *dextrarum iunctio* insieme alla scritta sinistrorsa χαρά, compare in una cretula (cioè impronta di sigillo personale per chiudere documenti) di Cirene (I a.C. - I d.C. ca.): G.MADDOLI, *Le cretule de Nomophylakion di Cirene*, in *ASAA* 41-42, 1963-64, p.135, n.989.

329



Ed.: \*Du Molinet, tav.29, XIII-XIV; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.159; *Antiquity explained*, tav.50, 30 (ove il R/ di questa gemma è scambiato con quello di SGG I, 14 con Harpocrates); Matter, tav.IX, 5.

D/ Tyche su piccolo esergo, di tre quarti verso d., con il volto di profilo, vestita con una lunga tunica ed un mantello sui fianchi, reca forse sul capo un fiore di loto. Con la d. tiene una cornucopia appoggiata al braccio e nella s. ha un bastone a forma di croce con il quale tocca un timone posto dietro di lei.  
R/ IAΩHE

C.S.

330



Ed.: \*Capello, fig.10; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.175; *Antiquity explained*, II, tav. 51, 42; AGDS, III, Kassel, n.82.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 4; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale: diaspro verde-rosso; 1,3 x 1,07 x 0,22.

D/ In alto, al centro, i busti di profilo fronteggiati di Selene ed Helios coronato. Ai lati due Tychai, panneggiate, con mantello sulle spalle ed intorno ai fianchi, rivolte verso il centro, nell'atto di tendersi la mano; con l'altra reggono una cornucopia; sul capo recano il modio.

Fra i due personaggi: AIAX, sotto la quale due mani strette nel gesto della *dextrarum iunctio*.

M.G.L.; E.S.; C.S.

331



Ed.: \*Buonarroti, p.96; Gori, *Inscriptionum...*, I, p.LXXI-II e tav.XI,V; Gori, *Museum Florentinum*, II, tav.XIII, 1.

Collocazione: già nella collezione Andreini, a Firenze.

Materiale: diaspro rosso.

D/ Al centro, su un esergo, in alto due testine affrontate, tra una Nike alata che protende una ghirlanda verso di loro ed una Tyche con timone nella s. e una cornucopia nella d. Al centro, fino a sormontare la figura di Nike: AIAX, e, più sotto, un quadrupede, probabilmente una pecora, rivolto verso s.<sup>1</sup>

369



<sup>1</sup> Il disegno del Buonarroti è probabilmente speculare, perché deriva da un'impronta, e quello del Gori (*Inscriptionum...*; invece *Museum Florentinum* concorda con Buonarroti) diritto, come prova l'iscrizione (a meno che quest'ultima non fosse in negativo sulla pietra). Sulla questione degli originali tra Gori e Buonarroti, cfr. QUARTINO, *Studi inediti*, pp.450-451.

C.S.

332



Ed.: Capello, fig.60.

D/ In alto, al centro, due teste femminili, di profilo, con modio, fronteggiate. Ai lati, su un esergo, due Tychai con tunica e mantello, rivolte verso il centro, nell'atto di stringersi la mano destra; con l'altra mano reggono una cornucopia; sul capo recano il modio. Fra le due dee, un'aquila.

M.G.L.; E.S.; C.S.

NEMESIS

Sovente identificata con Tyche era la dea Nemesis. I principali centri da cui si diffuse il suo culto erano Ramnunte, Smirne e Alessandria. La dea di Ramnunte, nell'Attica, vendicava i torti ed aveva in mano un ramoscello (tav.18); a Smirne si veneravano due Nemeseis, una dispensatrice di abbondanza, con la cornucopia, l'altra garante della giusta misura, con in mano il cubito o altri simboli; la Nemesis egiziana ellenistico-romana aveva un uomo sotto i piedi ed una ruota accanto. Per simboleggiare la sua celerità la si raffigurava talora con le ali (tav.19). Spesso si ricorreva a lei e al suo grifone per questioni amorose<sup>123</sup>.

BIBLIOGRAFIA

M.B.HORNUM, *Nemesis, the Roman State, & the Games*, Leiden 1993.

F.FORTEA LOPEZ, *Nèmesis en el occidente romano: ensayo de interpretación histórica y corpus de materiales*, Zaragoza 1994.

P.KARANASTASSI, F.RAUSA, in *LIMC VI*, s.v. *Nemesis*, pp.733-770.

A.M.

<sup>123</sup> Cfr. *SGG I*, 300.



333

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.61 verso.

Materiale: d(iaspro) n(ero).

D/ Figura alata con chitonisco pieghettato e diviso in tre fasce orizzontali con la mano sinistra poggiata su un oggetto lungo e rotondo, probabilmente una ruota. A d. una piccola figura forse con scudo ai piedi; a s. un'altra figura.

R/ XVXIA

XVXIA

ΛΛΛΥΑ

ΙΑΚΑ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La prima linea dell'iscrizione contiene la *vox magica* di origine egiziana XVX, che indica la tenebra.

A.M.

PAN

Il *daimon* itifallico raffigurato con busto umano, zampe e grandi corna di capra, è il dio che più di ogni altro incarna la forza procreativa e selvaggia<sup>124</sup>. Esso deve aver assunto un ruolo importante nelle cerimonie magiche dell'antichità e deve aver goduto di una particolare fortuna. A Roma fu identificato con Faunus e gli furono attribuiti i *panika*<sup>125</sup>.

Nelle gemme<sup>126</sup> il dio appare raffigurato nella maniera tradizionale mentre suona la *syrinx*. Sul campo troviamo iscrizioni e *charakteres*.

Per definire la valenza magica di tale iconografia, inoltre, si potrebbe supporre un collegamento tra l'immagine del dio e l'idea di un "Tutto Cosmico". Questa connessione, infatti, è espressa sia da Platone in un passo del *Cratilo*<sup>127</sup>, in cui si parla del dio come di un Tutto in circolazione (*aei polon*) detto *Pan aipolos*, sia in *PGM IV* e *XII*, in cui è presente una invocazione al dio παντοκράτωρ, Helios, l'Aion, Πάν, il Tutto (πᾶν). Nella gemma che segue Pan è abbinato, al R/, con un'iscrizione che spesso accompagna Thoth in forma di babbuino.

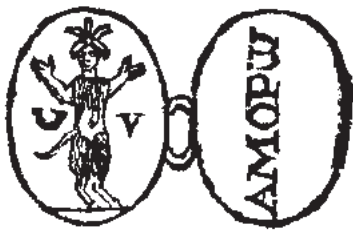
M.M.

<sup>124</sup> W.BURKERT, *I Greci*, Stuttgart 1977, trad. it. Milano 1984, p. 254.

<sup>125</sup> G.LUCK, *Arcana Mundi*, trad. it., I, Milano 1997, p.10. Il Luck ritiene di poter ipotizzare la sua assimilazione con una divinità celtica, un dio maschile locale, dotato di corna, che poteva scatenare in chi si imbattesse in lui a mezzogiorno un terrore *panico*. "Questa combinazione di divinità dotate di corna, una celtica e l'altra classica, diede vita ad una divinità molto potente, della quale si fecero seguaci i pagani. Questo dio divenne in effetti così potente che i sacerdoti cristiani lo proposero come prototipo del *diavolo*,... Questi gruppi conservarono anche la conoscenza dei poteri delle erbe... Se questa divinità celtico-romana fu spacciata per il diavolo, le sue seguaci femminili, o le sue sacerdotesse furono di conseguenza contrassegnate come "streghe".

<sup>126</sup> Cfr. BONNER, *SMA*, p.42 e D 59-60.

<sup>127</sup> Plat., *Crat.* 408 d.



334

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.24, 279 (da un calco); \*R.Fabretti, *Inscriptionum antiquarum quae in aedibuspaernis asservantur explicatio et additamentum una cum aliquot emendationibus Gruterianis et indice rerum et verborum memorabilium*, Roma 1702, p.533, n.XXXX; Montfaucon *L'antiquité expliquée*, II, tav.163; *Antiquity explained*, II, tav.51; Kopp, IV, p.79.

Collocazione: nel XVII sec. era nella collezione Fabretti.

Materiale: diaspro v(erde).

D/ Pan con le braccia aperte e levate, testa sormontata da bocciolo di loto. Ai due lati: ∩ Υ.

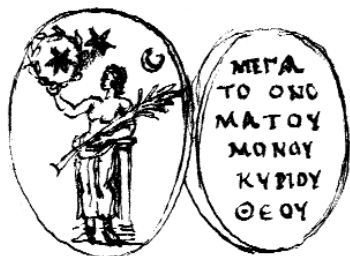
R/ Al centro, nel senso della lunghezza: AMOPΩ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Su questa vox, associata generalmente ad Anubis e al babbuino adorante, cfr. BONNER, *SMA*, p.197.

G.B.

NIKE

335



Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.7 r. Materiale: diaspro verde.

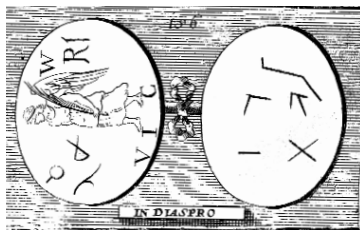
Collocazione: già nella collezione di Hannibale Caro.

D/ Nike con panneggio dai fianchi alle caviglie, frontale, con testa verso s. e braccio s. che regge un ramo di palma e si appoggia ad una colonnina; con la d. solleva una corona di foglie con al centro una stella; In alto: stella e falce lunare.

R/ ΜΕΓΑ  
ΤΟΟΝΟ  
ΜΑΤΟΥ  
ΜΟΝΟΥ  
ΚΥΡΙΟΥ  
ΘΕΟΥ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Μέγα τὸ ὄνομα τοῦ μόνου Κυρίου: "grande è il nome dell'unico Signore".

A.M.



## 336

Ed.: \*Capello, fig.156; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.173; *Antiquity explained*, II, tav.53 (solo dritto).

Materiale: diaspro.

D/ Al centro Nike alata verso s., con la s. sorregge un ramo di palma; a s.:  $\text{O} \lambda \text{V}$ , a d.:  $\text{O} / \text{RI}$ ; in basso VIC

R/  $\text{I} \Gamma$   
 $\text{X} \Gamma \text{I}^1$

<sup>1</sup> La gemma è strana, sia per i *charakteres* che per la commistione di lettere greche e latine. Un confronto in *AGDS, III, Kassel*, n.56

M.G.L.; E.S.

## IMPERATORE

*di incerta datazione*

I due intagli – dei quali uno è un cammeo – raffiguranti l'imperatore non rientrano nella tipologia delle gemme gnostiche altrimenti note. È possibile che si tratti, in entrambi i casi, di opere moderne. Circa il cammeo, che viene ritenuto antico, è anche possibile che la sua iscrizione magica sia stata aggiunta posteriormente; essa, per di più, non è una vera iscrizione magica, ma un falso, non sappiamo di quale epoca.

A.M.

## 337



Ed.: \*J.Arnetz, *Die antiken Cameen des k.k. Münz- und Antiken-Cabinettes in Wien*, Wien 1849, tav.XVIII.2 e p.32; F.Eichler, E.Kris, *Die Kameen im Kunsthistorischen Museum*, Wien 1927, p.62, n.20, taf. 7, Abb. 24; W.Oberleitner, *Geschnittene Steine. Die Prunkkameen der wiener Antikensammlung*, Wien 1985, p.52 ss., fig. 41; W.-R.Megow, *Kameen von Augustus bis Alexander Severus*, Berlin 1987, p.284, nr. C 28, taf. 28, 2. Wien 1994, p.100, n.162?

Collocazione: Wien, Kunsthistorisches Museum; Inv. AS IXa 54 (inventario Matthias del 1619, nr. 2284); già coll. del Cardinale Granvella (morto nel 1586), poi di proprietà imperiale.

Materiale e dimensioni: calcedonio onice a due strati, neri e bianchi, inserito in una montatura in oro del XIX secolo (nel 1750 era montato in argento dorato, nel 1619 in oro) lavorata esternamente a dentellatura, sormontata da una sfera internamente

373



vuota finemente lavorata a granulazione con anello di sospensione di forma trilobata anch'esso decorato a granulazione; 7 x 5,5 (con la montatura: cm.9,5).

D/ L'imperatore Claudio (?) come generale delle armate romane, nudo, stante, con la testa coronata di lauro; nelle mani tiene lo scettro ed il fulmine di Giove. Ai suoi piedi, a s., l'aquila imperiale, a d. un nemico seduto e legato ad un tronco d'albero che sostiene un trofeo consistente nell'armatura nemica (elmo, corazza, schinieri)<sup>1</sup>. Iscrizioni o *charakteres* sulle gambe e ai lati della testa dell'imperatore e nel campo a s., in 3 linee.

R/ 16 fitte linee di pseudo-iscrizione magica, in cui non si riconoscono parole, *voces* o *charakteres* altrimenti noti.

<sup>1</sup> Gli elementi stilistici inducono ad attribuire il cammeo all'epoca claudia (A.FURTWÄNGLER, *Die antiken Gemmen*, III, Leipzig - Berlin 1900, p.323) anche se alcuni particolari, come ad esempio la resa della corona e del mantello, destano alcune perplessità. Lo schema compositivo riconduce piuttosto all'iconografia monetale di età costantiniana; cfr. bronzo di Martiniano: COHEN 4; medaglioni di Costantino: G.DATTARI, *Numi Augg. Alexandrini*, Bologna 1901, tav.134, 5, e di Costanzo II: tav.137, 12.

G.M.F.

## 338



Ed.: Cl.Gros de Boze, *Dissertation sur le culte que les anciens ont rendu à la déesse de la Santé*, Paris 1705, pp.28-35;

\*Mariette, tav.LV; Reinach, tav.88, 55.

Collocazione: già in possesso del viaggiatore Paul Lucas, poi a Versailles nel Cabinet royal.

Materiale: diaspro rosso.

D/ Testa laureata di imperatore (Pescennio Nigro?) barbato volto a d.; in alto a d.: altare sul quale arde il fuoco ed è allungato un serpente, volto a d.; davanti al ritratto: A

I  
CAB  
OΩN  
HΘE  
Υ

Sotto il ritratto: AKΓ ΠE NΔ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> È difficile pronunciarsi sull'antichità di questa gemma, perché il suo aspetto indurrebbe a giudicarla rinascimentale o settecentesca, ma l'iscrizione fa molto pensare. Già il DE BOZE, p.29, aveva riconosciuto nelle lettere in basso le abbreviazioni che accompagnano, nella monetazione greca, il ritratto di Pescennio Nigro (detto *iustus* o *δίκαιος*, 193-194 d.C.):

ΑΥΤ.ΚΑΙ.Γ.ΠΕΚΚ.ΝΙΓΡΟC ΔΙΚ. Il quadrato di lettere contiene, oltre alle 7 vocali, i nomi del dio ebraico 'Iáω Καβαώθ, ó ων (i due ultimi riconosciuti già nel '700 dal Padre Hardeüin: DE BOZE, pp.33-34). Si potrebbe supporre qui l'influsso dei quadrati cabalistici che appassionarono molti occultisti rinascimentali (esempi in J.REICHELT, *Exercitatio de amuletis, aeneis figuris illustrata*, Argentorati 1676; *Le clavicole di Salomone*, Milano 1928, p.79). Di fronte alla raffinatezza del quadrato, possiamo credere che si tratti a) di un intaglio antico, anche se del tutto stravagante, b) della replica in stile moderno e fantasioso di un intaglio antico, c) della giustapposizione moderna di un'iconografia monetale antica e di uno schema magico antico di lettere.

M.G.L.; A.M.; E.S.



CATALOGO

Soggetti astrologici







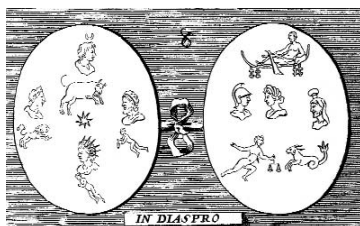


Delle gemme astrologiche si è discusso nell'introduzione generale. Qui si presenteranno, nell'ordine, le gemme con segni zodiacali, con luna e stelle, con costellazioni e con Decani. Si tenga presente che il Decano Chnoubis è stato trattato alla fine della sezione delle divinità egiziane e che il pianeta Helios è stato trattato fra le divinità greco-romane. Alla fine sono presentate alcune gemme moderne.

A.M.

#### SEGNI ZODIACALI

**339**



Ed.: \*Capello, fig.8; Passeri, *De gemmis Basilidianis diatriba*, in Passeri-Gori, II, p.223; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.175; *Antiquity explained*, II, tav.II, 53, 25; *AGDS*, III, Kassel, n.80; M.Leppert, in W.-R.Megow, in *A.A.* 1989, p.451, no.45; C.Letta, in *LIMC*, IV.2, s.v. *Helios*, p.376, n.295; E.Simon, *ibid.*, VIII.2, s.v. *Planetae* (suppl.), p.665, n.42; H.G.Gundel, *Zodiakos. Tiekreisbilder im Altertum*, Mainz 1992, p.267, n.216.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 2; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale: diaspro giallo; 2,9 x 2,5 x 0,32.

D/ In alto testa maschile con crescente lunare, sotto di essa un toro che carica verso d., sotto il toro, al centro: astro con 8 raggi (il sole); a s.: testa maschile verso d., sormontata da modio o piccole ali (Mercurius), sotto la quale c'è un leone che balza verso d.; a d.: testa maschile barbata (Iuppiter) rivolta a s., sormontata da modio, sotto la quale c'è una figura astrologica rivolta verso s. (l'Acquario); in basso: busto di Sol radiato rivolto a s., sotto il quale c'è una figura astrologica volta a s. (la Vergine).

R/ In alto personaggio su triclinio con timone nella d.; sul secondo registro: testa con elmo (Mars), testa femminile (Venus) e testa di uomo velata con modio (Saturno-Sarapis); sul registro inferiore: uomo nudo con bilancia e capricorno, speculari verso il centro (i segni della Bilancia e del Capricorno)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M.Leppert ha sostenuto che la costellazione raffigurata al R/ riconduce al giorno 11 settembre 195 d.C.; sulla ipoteticità di questa tesi: GUNDEL, p.268. Per altro, la gemma potrebbe dare qualche adito a sospetti di modernità.

M.G.L.; E.S.

LEONE

340



Ed.: \*Capello, fig.90; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.149; *Antiquity explained*, II, tav.49.

Materiale: "in prasma".

D/ Leone stante, rivolto verso s., tocca con la zampa anteriore s. un globo; in alto: ΦΥΛΑΞΑ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè φύλαξα(ι).

M.G.L.; E.S.

341



Ed.: \*Chiflet, tav.VIII, 32; Gorlaeus, fig.308 = 368; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.149; *Antiquity explained*, II, tav.49, 2; Kopp, IV, p.3.

Collocazione: già nella collezione di Giovanni Michele Riti.

Materiale: sarda.

D/ Su un esergo: leone rivolto verso d. poggia la zampa anteriore d. su un bucrano. In alto, da s. a d.: ΜΑΥΙ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè μουι: "leone". Fin dall'epoca faraonica (almeno dall'XI secolo) si usavano trigrammi rappresentanti il Sole nelle sue tre principali manifestazioni all'alba, a mezzogiorno e al tramonto; fra questi il più usato era quello che designava il Sole come una foglia di loto, come un leone e come un ariete, il cui corrispondente lessicale era Σερφουθ μουι ρω, e i rispettivi teonimi erano Rê, Khepri, Atum; cfr. M.-L.RYHNER, *A propos des trigrammes panthéistes*, in *Rev.d'Egypt.* 29, 1977, pp.125-131. Nei papiri e nelle gemme magiche troviamo i tre nomi, oppure solo μουι ρω, o *voces magicae* composte con ρω; cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, pp.64-65, ove documentazione.

M.G.L.; A.M.; E.S.

342



Ed.: De Wilde, p.140, tav.40, 150.

Collocazione: già nella collezione De Wilde, ad Amsterdam.

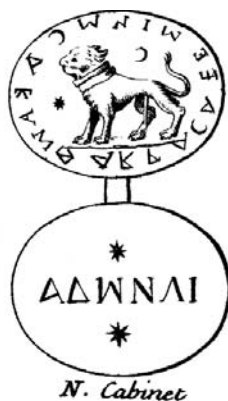
Materiale: agata.

D/ Su un esergo: leone rivolto verso d., con la testa di un animale in bocca. Una stella sotto il petto.

R/ ΑΒΡΑΕ

ΑΞ

A.M.



343

Ed.: \*Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.148; *Antiquity explained*, II, 48, 18; Matter, III, tav.IV, 4.

Collocazione: collezione Montfaucon.

D/ al centro, rivolto a s., un cane (o leone), in alto crescente lunare, a s. stella. Lungo il bordo: ΙΑΩCABAΩΘΑΒΡΑCΑΞΕΕΩ  
R/ orizzontalmente: ΑΔΩΝΑΙ, al di sopra e al di sotto due stelle<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> O il disegno del Montfaucon è poco fedele all'originale, oppure si dovrà pensare che la gemma non sia antica; infatti non è possibile che l'animale, cane o leone che sia, in una gemma gnostica sia raffigurato con il collare.

G.B.



344

Ed.: \*Maffei, II, fig.11; Gorlaeus, fig.228; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.148; *Antiquity explained*, II, 48, 20.

D/ leone incedente verso d., tiene nelle fauci un'ape (il disegno del Montfaucon aggiunge una stella sopra il leone).

M.G.L.; E.S.



345

Ed.: \*Chiflet, tav.VII, 28; Gorlaeus, figg.356-357; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.149; *Antiquity explained*, II, 49, 1.

Collocazione: già nella collezione dell'arciduca d'Austria Leopold Wilhelm.

Materiale: eliotropio.

D/ Al centro orizzontalmente: ΙΑΩ

ΑΒΡΑC

ΑΞΗΙ

Lungo il bordo: ΑΞΙΚΙΠΑΧΥΧ<sup>1</sup> R/ Leone rivolto a d., in bocca tiene un bucranio. Al di sopra del dorso: un crescente lunare, sotto il ventre: una stella simboleggiante il sole.

<sup>1</sup> Probabilmente si tratta di una vox collegata al *logos* χυχ χυβαχυχ βαχαχυχ βαχαξιχυχ βαζαβαχυχ βαδητοφωθ βαυχωωωχ; cfr. *supra* p.111.

M.G.L.; E.S.

381



346

Ed.: Buonarroti, p.39, n.539.

Materiale: "giad(a)".

D/ leone verso d., sopra e davanti al quale sono due stelle.

R/ OPEO

BAPZAT

PA

A.M.



347

Ed.: \*Capello, fig.101; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.176; *Antiquity explained*, II, tav.54, 1; Kopp, IV, p.216; *AGDS, III, Kassel*, n.196.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 80; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: corniola; 1,67 x 1,28 x 0,51.

D/ Su un esergo: leone a testa umana<sup>1</sup> passante verso s., con grossa coda, inciso molto approssimativamente; davanti alla faccia sono alcune linee. Al di sopra: serpente volto a s. In

alto: ☄; più sotto: CAΞBPA; sotto l'esergo: ABPΩΘAEMM AΘA

<sup>1</sup> Secondo il *Picatrix* latino (II.10, p.73 Pingree), un intaglio in lapislazuli raffigurante il leone a testa umana, sormontato da falce lunare, poteva guarire le malattie dei bambini.

A.M.

TORO



348

Ed.: \*Capello, fig.221; *AGDS, III, Kassel*, n.195.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 94; già nella collezione Capello (Venezia).

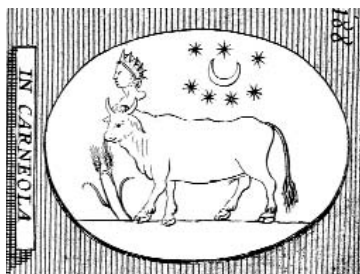
Materiale e dimensioni: sardonica in 5 strati, marron, bluastro, marron, bluastro, nero; lo spazio destinato all'immagine è molto ristretto rispetto alle dimensioni della pietra, ovale tronco-conica; 1,31 x 1,05 x 0,43 (quadro dell'immagine: 0,85 x 0,55).

D/ Al centro, sopra un esergo, toro<sup>1</sup> rivolto a s. poggia la zampa anteriore d. sulla coda di uno scorpione; in alto una stella, intorno: IAΩ

<sup>1</sup> Il disegno del Capello è molto infedele.

M.G.L.; E.S.

349



Ed.: \*Capello, fig.188; Raspe, tav.XXXV, 3153; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.172; *Antiquity explained*, II, 53, 15; F.Imhoof-Blumer-O.Keller, *Tier-und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen des klassischen Alterthums*, Leipzig 1889, pp.118-119, tav.19.23; F.Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, II, Bruxelles 1898, p.455; AGDS, III, Kassel, n.194.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 64; già nella collezione Capello.

Materiale: corniola; 1,70 x 1,4 x 0,4.

D/ Toro rivolto verso s.; sul lato s. due spighe, sopra la testa dell'animale: busto di Helios verso s. di profilo e radiato. Al di sopra del dorso: crescente lunare attorniato da 7 stelle<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Lo ZAZOFF, AGDS, III, Kassel, p.247, ritiene che si tratti del bue Apis, e che il busto di Helios corrisponda al globo solare che spesso era raffigurato tra le corna degli Apis.

M.G.L.; E.S.

350



Ed.: \*Fabretti, p.532, n.XXXVIII; Mountfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.163; *Antiquity explained*, II, tav.51.

Collocazione: già nella collezione Fabretti.

Materiale: magnetite.

D/ Testa di toro; a s.: ⚡; a d.: ⚡<sup>1</sup>. Sotto (retrogrado):

ΘΑΡΟΥΧC  
ΩΩΟΑΑΒ  
ΑΝΑΧΟΧ  
ΛΘΝΝC  
ΦΥΡΑ<sup>2</sup>

<sup>1</sup> L'immagine è speculare, perché probabilmente deriva da un'impronta. Il primo simbolo potrebbe essere il geroglifico *nfr* ("bello"), il secondo la "croce" di Hekate; sulla quale cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, p.76. Il toro era simbolo di Isis-Hekate-Selene. In un codice medievale è descritto un rito attraverso il quale si faceva apparire una testa di bue che profetizzava:

A.DELATTE, *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Liège-Paris 1932, p.170.

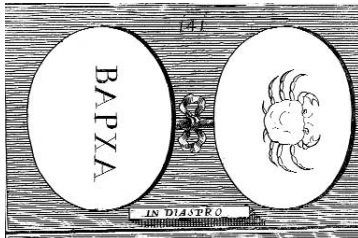
<sup>2</sup> Le ultime lettere sembrano essere il greco *κῦρα*, "martello", "caviglia", parola con la quale si formavano anche soprannomi di danzatori; cfr. L.ROBERT, *Amulettes grecques*, in *JS* 1981, pp.35-43. SCHWAB, *Vocabulaire de l'angéologie*, p.277, interpreta ANAXOX come ebraico: "io sono".

M.G.L.; E.S.

383

CANCRO

**351**



Ed.: \*Capello, fig.141; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.154; *Antiquity explained*, II, tav.50, 9; *AGDS, III, Kassel*, n.190; Zazoff, *Die ant.Gemmen*, tav.119, 3.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 19.

Materiale: diaspro giallo con venatura scura; 1,95 x 1,58 x 0,45.

D/ Granchio

R/ BAPXA<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Dalla stessa bottega devono essere stati prodotti gli altri diaspri gialli del tutto analoghi (l'iscrizione è: BAPXAI); British Museum: MICHEL, *British*, n. 95 Museo Archeologico di Napoli: PANNUTI, n.292; una replica di qualità inferiore è il diaspro rosso M.HENIG, *Classical Gems, ancient and modern Intaglios and Cameos in the Fitzwilliam Museum, Cambridge*, Cambridge 1994, n.507 (che aggiunge il nome di Iaô).

M.G.L.; E.S.

**352**



Ed.: Ed.: \*Chiflet, tav.XXVIII, 120; Gorlaeus, figg.475-476; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.160; *Antiquity explained*, II, tav.51 (solo D/).

Collocazione: già nella collezione dell'arciduca d'Austria Leopold Wilhelm.

Materiale: agata.

D/ Due personaggi stanti, con corona a punte triangolari, posti l'uno di fronte all'altro, indossano una tunica lunga fino al ginocchio segnata da linee oblique incrociantsi; con una mano fanno il gesto del silenzio mentre con l'altra, dietro la schiena, reggono un bastoncino. Fra loro, al centro, dall'alto verso il basso: un insetto in volo, una lucertola, un granchio con le chele verso il basso ed un animale, o un oggetto non identificabile. Lungo il bordo:

YNAAAIXNNYIAYANAYCXCA

R/ Non si tratta, in realtà, dell'immagine del rovescio, ma del disegno della pietra stessa, a forma di conetto con punta molto arrotondata e foro passante<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Si tratta probabilmente di un intaglio di forma conica (sigillo sassanide) del tutto simile a quello conservato al Cabinet des Médailles (DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.392, in calcedonio giallastro, raffigurante i

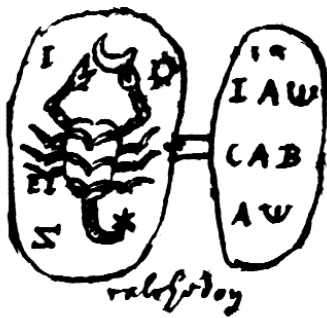


due personaggi, che affiancano uno scorpione a testa in giù; l'iscrizione è: BAXEYXANA.XY.YANΩ..YETYEY). Nell'esemplare visto dal Chiflet la coda dello scorpione dev'essere stata fraintesa e riprodotta come una lucertola e il copricapo a calottina dei due personaggi è stato trasformato in corona da re medievale; probabilmente l'insetto in volo rappresenta il fraintendimento di una lettera o di un *charakter*. Una gemma del British Museum (MICHEL, *British*, n.638) rappresenta una copia settecentesca del sigillo disegnato dal Chiflet.

M.G.L.; A.M.; E.S.; C.S.

## SCORPIONE

## 353



Ed.: A.Ciacone, Biblioteca Angelica, Roma, ms. 1564, f.78;  
\*Menestrier, ms. vat. lat. 10345, f.2; A.Ferrua, *Antichi amuleti orientali in Roma*, in *Mél.Univ.St.Joseph. Beyrouth* 37, 1960-61, p.278 e fig.1.

Materiale: calcedonio.

D/ Scorpione con coda desinente a stella, con una falce di luna tra le chele; a d. in alto: disco con piccoli raggi (probabilmente il sole); a s., dall'alto in basso: I / EI / Σ<sup>1</sup>

R/ IAΩ

CAB

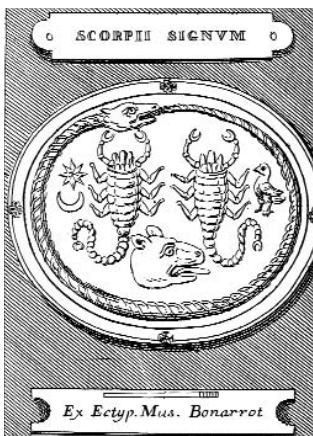
AΩ

<sup>1</sup> Il Ciacone legge I / XEI.

A.M.

## Seicentesca

## 354



Ed.: Passeri-Gori, tav.CLX.

Collocazione: già nel museo Buonarroti.

Materiale: calco.

Entro un *ouroboros* due scorpioni al centro; a s.: stella e falce lunare; a d. uccello volto al centro; in basso: testa di quadrupede (orso?) volta a d.<sup>1</sup>

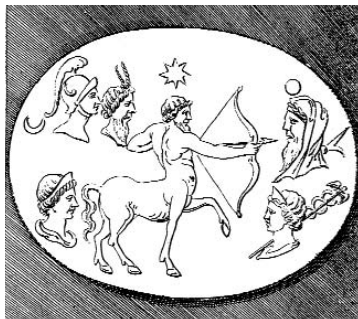
<sup>1</sup> Si tratta probabilmente di un intaglio seicentesco.

A.M.

385

SAGITTARIO

**355**



Ed.: \*Passeri-Gori, tav.XXXIII; Montfaucon, *Antiquity explained*, II, pp.154-155 et tav.34, 5.

Collocazione: già nella collezione di Baudelat<sup>1</sup>.

D/ Al centro: centauro avanzante verso d., in atto di scoccare una freccia dal suo arco. Sopra la testa: una stella. A s.: in alto: testa elmata di Ares, davanti alla quale è una testa più piccola di Pan; sotto: busto di donna. A s.: busto di Kronos alessandrino, con testa velata, sormontata da un globetto, con una *harpe* che spunta dietro il collo. Sotto a d.: testa di giovane dietro la quale spunta un caduceo alato<sup>2</sup>.

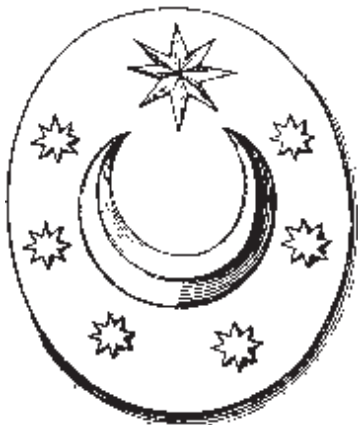
<sup>1</sup> Forse è un errore di stampa per "Baudelot", cioè Baudelot de Dairval; Passeri e Gori indicano: "ex hist. Acad. Reg. Gall.", cioè dall'Accademia del re di Francia.

<sup>2</sup> Una gemma nello stesso stile è in C.W.KING, *Handbook of engraved Gems*, London 1885<sup>2</sup>, tav.XI, 1; tali gemme sono paragonabili con le monete di soggetto astrologico emesse ad Alessandria nel II secolo. Da questo intaglio, che fece discutere molti dotti contemporanei del Montfaucon, era stata ricavata una libera copia in stile rinascimentale, verniciata in rosso (per cui si potrebbe supporre che il modello fosse in diaspro rosso), conservata nel XVII secolo ad Heidelberg nelle collezioni dei principi del Palatinato, poi acquisito dal Musée Calvet di Avignon, dove è ancora conservata.

A.M.

LUNA E STELLE

**356**



Ed.: \*Chiflet, tav.XX, 80; Gorlaeus, fig.194; Ebermayer, tav.VI, 1 (diaspro); Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.170; *Antiquity explained*, II, tav.53, 8.

Collocazione: già nella collezione di Abraham Gorlaeus.

Materiale: cyaneus.

D/ al centro crescente lunare, in alto il sole, sui lati 3 stelle per parte.

M.G.L.; E.S.



## 357

Ed.: A.Ciacone, Biblioteca Angelica, Roma, ms. 1564, f.78 v;

\*C.Menestrier, Biblioteca Vaticana, ms. vat.lat. 10345, f.1 r.;

A.Ferrua, *Antichi amuleti orientali in Roma*, in *Mél.Univ.St.Joseph. Beyrouth* 37, 1960-61, p.277.

Materiale: "topazio".

D/ al centro crescente lunare, sormontato da un gallo volto a d.; sopra, sul bordo: 5 stelle.

R/ EPEC

XIΓAA<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ereschigal è il nome mesopotamico della dea lunare e infera che i Greci chiamavano Hekate, Kore o Demeter; il suo abbinamento con il gallo ricorda le molte gemme che sui due lati hanno il gallo anguipede ed Hekate.

A.M.

## TEPIACH

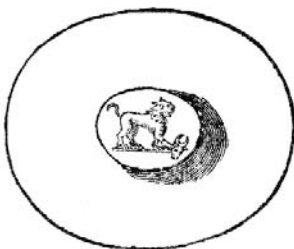
L'iconografia di questa serie di gemme è chiarita grazie ai due dittici di Grand, di cui si è parlato nell'introduzione generale. Qui il terzo Decano della Bilancia, Tepiach, ha in mano il lungo e rigido serpente che compare anche nelle gemme. Esse presentano influenze egiziane per la presenza di Harpocrates, e soprattutto giudaiche, evidenti nelle iscrizioni. Alcune gemme aniconiche di carattere esorcistico, caratterizzate dall'invocazione al dio ebraico ("Colui che è"), si rivolgono anche, per aiuto contro i demoni, a Tepiach. Non è esclusa un'influenza di dottrine gnostiche tipiche di sette particolarmente interessate all'astrologia.

## BIBLIOGRAFIA

A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche*, in *ZPE* 122, 1998, pp.105-118.

A.M.

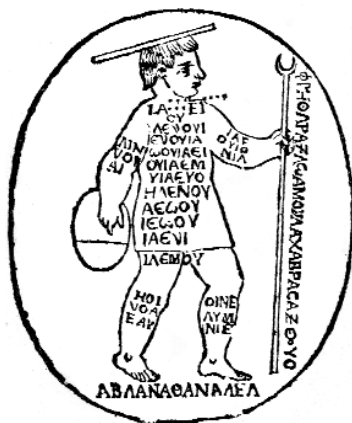
## 358



Ed.: A.Ciacone, Biblioteca Angelica, Roma, ms. 1564, f. 22 e 60 v; Menestrier, ms. Vat. lat. 10345, f.2; \*C.Baronius, *Annales ecclesiastici*, II, Lucca 1738, p.92; Macarius, p.6; Chiflet, tav.VII, 29; Gorlaeus, figg.358-359; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.168; *Antiquity explained*, II, 53; Matter, tav.IV, 7; Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche*, V, in *ZPE* 122, 1998, p.113.

387

Catalogo



Collocazione: già nella collezione di Fulvio Orsini, a Roma.

Materiale: ametista.

D/ leone di profilo verso d.; davanti alle zampe anteriori: un bucrano.

R/ Il Decano Tepiach avanzante verso d., con cappello piatto, corona nella mano d. e lungo bastone con terminazione lunata nella s. Iscrizioni<sup>1</sup>. Sul braccio d.:

ΛΙΝ

ΥΟΥ

ΑΙ

Sulla gamba d.:

ΙΑΕΜ ΟΥ

ΗΟΥ

ΥΟΛ

ΕΑΥ

Sulla gamba s.:

ΟΙΝΕ

ΛΥΜ

ΝΙΕ

Sul busto (apparentemente ricoperto di tunichetta):

ΙΝ...ΕΙ

ΑΕΥΟΥΙ

ΕΥΟΥΙΑΙ

ΩΟΥΙΑΕΙ

ΟΥΙΑΕΜ

ΥΙΑΕΥΟ

ΗΑΕΝΟΥ

ΕΕΩΟΥ

>ΙΑΕΥΙ

>ΙΕΩΟΥ

Sul braccio s.:

ΙΑΕ

ΟΥΙΟ

ΝΙΑ

Sotto il Decano, come esergo: ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ

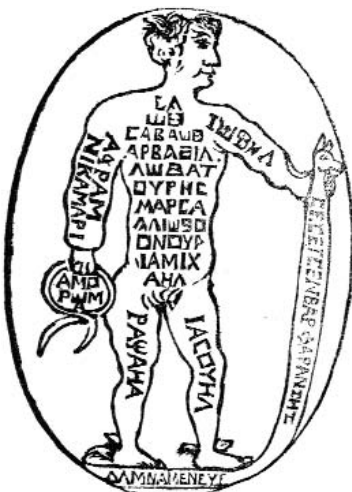
A fianco del bastone, sulla d.:

ΦΗΘΑΡΑΙΛΘΑΜΟΥΛΑΧΑΒΡΑΚΑΞΘΟΥΘ

<sup>1</sup> A.FERRUA, *Antichi amuleti orientali in Roma*, in *Mél.Univ.St.Joseph. Beyrouth* 37, 1960-61, pp.274-275, aveva notato che il disegno del Menestrier era più affidabile degli altri per l'iscrizione sul bastone del nume. Per questo abbiamo preferito seguire il Menestrier su tutte le iscrizioni. Si tenga presente però che è probabile che si tratti di un'iscrizione interamente vocalica, per cui le Α dovrebbero essere considerate come Α incomplete, le Ν come Η, le Μ come Ω rovescie.

A.M.

359



Ed.: \*J.Spon-G.Wheeler, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce, et du Levant*, Lyon 1678, III, pp.154-161 (da un disegno del Peiresc); Kopp, III, p.303; IV, p.203; Chabouillet, n.2181; A.A.Barb, *Three elusive Amulets*, in *JWCI* 27, 1964, p.5 e note 19-20; tav.I e-f; Delatte-Derchain, *Les intailles magiques*, n.416; A.Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche*. V, in *ZPE* 122, 1998, p.113.

Provenienza: dal "Levante".

Collocazione: Paris, Cabinet des Médailles, inv.2181.

Materiale e dimensioni: ametista; 2,6 x 2,1.

D/ Il Decano Tepiach stante, frontale, con testa riccioluta con alette volta a d.; tiene una corona con la d. e con la s. il collo di un lungo serpente, la cui coda passa sotto i suoi piedi dotati di alette, come Hermes. Iscrizioni:

Sul collo e il torso del dio:

ΑΩΘ

CABAΩΘ

ΑΡΒΑΘΙ

ΑΩΘΑΙ

ΟΥΡΗC

ΜΑΡC

ΜΙΩΙ

ΩΥΟ

ΗΑ

Sul braccio d.: ΑΚΡΑΜΜΑΧΑΜΑΡΙ

Sul braccio s.: ΙΩΒΗΛ

Sulla gamba s.: ΡΑΗΑΗΛ

Sulla gamba d.: ΑCΟΥΗΛ

Entro la corona: ΑΜΟΡΩΜΑ

Sul serpente: CΕCΕΓΓΕΝΒΑΡΦΑΡΑΝΓΗC ΔΑΜΝΑΜΕΝΕΥC

R/ ΑΕΗΙΟΥΩ

ΕΗΙΟΥΩΑ

ΗΙΟΥΩΑΕ

ΙΟΥΩΑΕΗ

ΟΥΩΑΕΗΙ

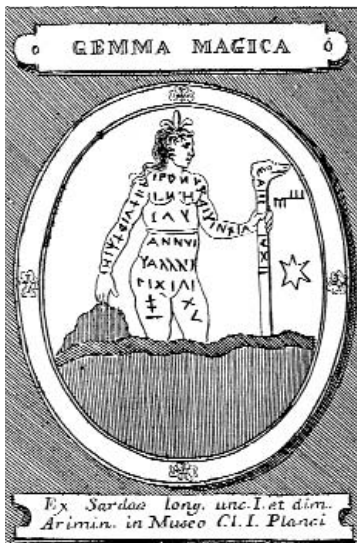
ΥΩΑΕΗΙ

ΥΩΑΕΗΙΟ

ΩΑΕΗΙΟΥ

A.M.

389



360

Ed.: *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum*, a c. di \*I.B.Passeri e A.F.Gori, Firenze 1750, tav.CXCVI; Kopp, IV, p.212; Matter, tav.IV, 8; A.Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche. V*, in *ZPE* 122, 1998, p.113. Copia in pasta vitrea della gemma a Vienna: E.Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, n.2192. Collocazione: già a Rimini nella collezione Planci; la copia in pasta vitrea è a Vienna, Kunsthistorisches Museum, inv.XI 1749. Materiale e dimensioni: sardonica, rotta nella parte inferiore; 2,1x2,35x0,53 (la pasta vitrea).

D/ Il Decano Tepiach rivolto a d., con lunghi capelli sormontati da boccio di loto; con la s. tiene un serpente dritto come un bastone, tranne la testa, che è piegata verso d. Sul tronco:

IPO  $\Psi$ I  $\Psi$  HIA  $\Upsilon$ ANN  $\Upsilon$  I $\Upsilon$  A  $\Lambda$   $\Lambda$ PI  $\chi$  IA ISul braccio d. (dall'alto):  $\Psi$  II  $\dagger$  AIP  $\dagger$   $\Psi$  IHISul braccio s. (dall'alto):  $\Upsilon$  PAI  $\Upsilon$  INXIASulla gamba d. (dall'alto):  $\dagger$  -[...]

Sulla gamba s. (dall'alto): XY [...]

Lungo il corpo del serpente: EAIII I  $\Upsilon$  XIISul bordo d., dall'alto in basso:  $\pi$   $\mu$   $\mu$  \*

A.M.



390

361

Ed.: Peiresc, Bibliothèque Nationale Paris, manoscritto Fr. 9530, ff.220 e 232; *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum*, a c. di \*I.B.Passeri e A.F.Gori, Firenze 1750, tav.CXCVII; Passeri, *Sycophantia magica*, in Passeri, Gori, *Thesaurus*, II, p.255, n.32; Matter, tav.IV, 9; A.A.Barb, *Three elusive Amulets*, in *JWCI* 27, 1964, pp.1-9; A.Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche. V*, in *ZPE* 122, 1998, p.113.

Collocazione: già a Foligno nella collezione di Natalicio Benedetti; dal 1614 nella collezione del Peiresc<sup>1</sup>; nel secolo seguente a Pesaro nella collezione Passeri.

Materiale: ametista.

D/ Il Decano Tepiach frontale, con le alette di Hermes che spuntano dalla testa (in mezzo alle alette sembrerebbero

esserci fiamme), che è sormontata da un globo; con la s. tiene un serpente dritto come un bastone, tranne la testa, che è piegata verso d., e la coda che passa sotto i piedi del nume; con la d. tiene un ramoscello con 10 foglie. Sul tronco:

AΩ

CA

BA

Ω

Sul braccio d. (dall'alto): IAI

Sulla gamba d. (dall'alto): AΔCEME

Sulla gamba s. (dall'alto): XAEΑΔΔ

Lungo il corpo del serpente: AΕΗΙΥΩ<sup>2</sup>

R/ AM

AP

ΩM

A

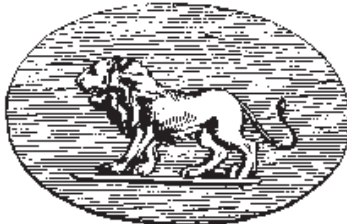
<sup>1</sup> Cfr. PEIRESC, f.220; circa il Benedetti, cfr. *Lettres de Peiresc publiées par Ph.Tamizey de Larroque*, V, Paris 1894, p.559, nota 2. L'identificazione fra la gemma disegnata dal Peiresc e quella della collezione Passeri non è priva di incertezze, perché nel primo manca il globo sulla testa del dio (e questo potrebbe indurre ad un'identificazione con la gemma del Taccone: M.TACCONIUS, *De tribus Basilidianis gemmis*, Napoli 1824, pp.84-89 e l'iscrizione sul braccio d. è trascritta dal Peiresc come: IΩBHA. Nel f.232 il Peiresc legge le iscrizioni come IAΩ CABAΩ AΔΩNEI MENAC EΙΔAN ABTE.

<sup>2</sup> L'iscrizione però va letta anche da una parte all'altra del corpo: (tra il braccio d. e il tronco) IAΩ, CABAΩΘ; (sulle gambe) forse AX(EBYKPΩM) ΔA(MNAMENEYC) CEME(CIΛAM); sul serpente ci sono le vocali; in AΔCEME lo SCHWAB, *Vocabulaire de l'angelologie*, p.272, riconosceva שמך עדין: "eterno è il suo nome". Come confronto per il ramo tenuto nella d., v. il dio leontocefalo della gemma di Berlino, PHILIPP, *Mira et magica*, n.138. L'iscrizione del rovescio è una palindrome imperfetta.

A.M.

### Di dubbia antichità

#### 362



Ed.: Caylus, VI, pp.72-3; tav.XXII, 3-4

Materiale e dimensioni: "pietra bianca"; 2,2 x 1,4 ca.

D/ Schematica figura umana con gonnellino, testa sormontata da copricapo e serpente vicino alla mano s. e sotto i piedi.

Sul braccio d.:

Δ  
#  
∞

391

Catalogo



Υ  
ΑΙ  
Sulla gamba d.:  
ΗΠ  
ΟΤ  
ΟΙ  
Ϝ  
Μ  
Sulla gamba d.:  
ΟΙΝΕ  
ΛΥΜ  
ΝΙΕ  
Sul braccio s.:  
Υ  
Η  
ΝΙ  
ΥΟ  
Η  
Υ  
Sul busto :  
ΙΑΕΩΟΥ  
ΑΕΩΙΑΝ  
ΟΥΙΑΕΓΥ  
ΟΥΙΑΕΩ  
ΥΙΑΕΩΥ  
ΙΑΕΩΥ  
Μ  
Sulla gamba s.:  
ΙΟΙΩΥ  
ΕΑΥ  
ΩΥ  
ΙΟ  
=  
Η  
Sul serpente:  
Ϝ  
Η  
Ϝ  
ΟΡ  
ΑΖ  
ΑΜ  
ΑΜ



AI  
AA  
XA  
BP  
ΔI  
AΞ  
S  
Ω  
O  
⚡ΑΣΛΛΑ⚡ΑΘΑΝΑΛΛΑ<sup>1</sup>

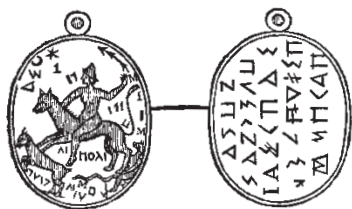
R/ Su un esergo: leone passante verso s.

<sup>1</sup> La diversità stilistica tra il D/ e il R/ è notevole; il copricapo del nume è del tutto inusuale, la resa del Decano con il serpente e delle iscrizioni è talmente sommaria (sul serpente si riconoscono Αβρασαξ e Αβλαναθαναλβα) che diventa lecito il sospetto che si tratti di un'imitazione moderna della gemma SGG I, 358.

A.M.

DECANO (?)  
*medievale*

**363**



Ed.: Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, III, p.526-527.

Collocazione: il Kircher scrive: ex Museo Drepanitano excellentissimi viri Domini Jacobi Scaphili.

Materiale: pietra montata entro un pendente.

D/ Cavaliere, nudo, con copricapo conico e braccio s. levato all'indietro, avanzante verso s. Il destriero non ha testa di cavallo, ma di altro animale. In basso, davanti: una capra che balza verso s.; sotto: un serpente; in basso a d.: demone antropomorfo a testa di canide (?) disteso<sup>1</sup>. Lungo il bordo: ΔΩI falce di luna e asterisco, cuspide allungata con tre punte sovrapposte, MIIM  
ΩAO<sup>M</sup>IA 7ΥΓ; nel campo, in alto: 1 17; dietro il cavaliere: 171⚡; sotto il cavallo: ΛI ΠΟΛI

R/ Δ Σ Ι Ζ  
 < Δ Ζ > 3 Λ Ι  
 Ι Α < Π Δ Σ  
 \* 3 < Π ∇ † Σ Π  
 Ψ M Π < Α Π

<sup>1</sup> Questo particolare permette di riconnettere il soggetto alle gemme o agli amuleti bronzei tardo-antichi e bizantini raffiguranti il santo cavaliere e il demone femminile semidisteso in basso. Tuttavia il soggetto richiama molto da

vicino la descrizione del terzo Decano della Libra nel *Picatrix* latino (II.11, p.77 Pingree): *vir equitans supra asinum, et ante se lupus*. Si tratta dunque, probabilmente, di un amuleto medievale.

A.M.

OPHIUCHOS  
*medievali o rinascimentali*

**364**

Ed.: \*Chiflet, tav.XXIII, 94; Gorlaeus, figg.446-447; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.160; *Antiquity explained*, II, 51, 10; Matter, III, tav.VIII, 7; Chabouillet, n.2221; C.Bonner, in *Hesperia* 20, 1951, pp.304-305; 338, n.60; Id., *SMA*, p.317, D 377; A.Alföldi, *Der Einmarsch Octavians in Rom, August 43 v.Chr.*, in *Hermes* 86, 1958, p.492 e tav.IV, 13; Delatte-Derchain, *Les intailles magiques*, n.287.

Collocazione: Paris, Cabinet des Médailles, inv. 2221; già nella collezione di Thomas Le Cointe.

Materiale e dimensioni: eliotropio<sup>1</sup>; 3,6 x 2,7.

D/ Al centro guerriero corazzato stante, con gonnellino e stivaletti, con piccolo trofeo sul capo; nelle mani tiene due serpenti. Verticalmente, a d. del guerriero:

ΡΩΖΟΜΑΛΛΗΛΥΚΗ

ΗΧΩΔΟΜΑΡΥΝΟ

ΝΕΥΟΝΔΗ

a s.: ΜΕΡΜΟΝΟΧΩΑΗΟ

ΥΗΠΕΡΕΜΩΡΓΟΜΑ

ΛΗΝΝΥCΣΩΡ<sup>2</sup>

R/ ΑΙΕΗΩΥ

ΩΙΕΗΑΙ

ΟΕΩΥ

ΑΟΕΩ

<sup>1</sup> Il BONNER, *Amulets chiefly in the British Museum*, pp.304-305, ha dimostrato che dal disegno (poco accurato nella trascrizione dell'epigrafe) del Chiflet o da quello del Montfaucon sono state ricavate le due imitazioni moderne conservate al British Museum (MICHEL, *British*, nn.610-611). Il fatto che questa gemma fosse nella collezione del Le Cointe, ricca di intagli moderni, non è una buona carta di presentazione per la sua antichità.

<sup>2</sup> Il Bonner legge: ΔΗΝΥCΣΩΡ. Forse si può confrontare questa *vox* con quella che, secondo PGM XIII, 968, Zoroastro avrebbe suggerito di pronunciare: ρυλccap ψυχλccap. M.SCHWAB, *Vocabulaire de l'angélologie*, Paris 1897, p.289, vi legge גינזאר: Genezar.

M.G.L.; E.S.

365



Ed.: \*Chiflet, tav.XIV, 60; Gorlaeus, fig.403; Delatte-Derchain, 384.

Collocazione: Paris, Cabinet des Médailles, inv.2183; già nella collezione di Philippe Chiflet.

Materiale e dimensioni: calcedonio zaffirino ovale; 2 x 1,6.

D/ *Ophiouchos* raffigurato frontalmente, con una veste decorata da 3 bande verticali e con stivaletti; tiene con le braccia distese un serpente con la testa a d., e un uccello è poggiato sulla sua testa. Il nume è in piedi su una *tabella* così iscritta:

IAIHOTWYOIH  
ITΘSAI  
XXSΘ9++

M.G.L.; E.S.

366



Ed.: \*Mariette, tav.LXX; Reinach, tav.89, 70; Delatte-Derchain, n.383; Bonner, *SMA*, pp.312-313, D 352.

Collocazione: Paris, Cabinet des Médailles, inv.2184.

ematite (parte inferiore di pietra ellittica); 1,9 x 2,2.

D/ *Ophiouchos* che avanza verso d. sopra uno scorpione volto a d.; è nudo e porta un elmetto in testa; tiene con le mani un lungo serpente che gli passa dietro e forma una spira per lato. Davanti: stella a sei punte<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Circa la modernità di questa e della precedente gemma, cfr. BARB, rec. a Delatte-Derchain, in *Gnomon* 1969, p.303, n.3, secondo il quale esse sarebbero state realizzate seguendo le indicazioni di lapidari antichi o medievali, di tradizione antica (per es. Albertus Magnus, *De mineralibus* II, 3.5: *cuius caput tenet dextra manu et cauda sinistra*; tali amuleti servivano per proteggersi dai serpenti). Non è escluso che l'abbondante produzione di simili gemme in età moderna sia da collegare anche con l'apparizione di "nuove stelle" nelle costellazioni del Serpentario e del Cigno nell'anno 1604 (KEPLERO, *De stella nova in pede Serpentarii*; *De stella incognita Cygni*, Prag 1606, che fu ritenuta dai dotti contemporanei come foriera di grandi rinnovamenti nella storia dell'umanità; cfr. F.A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972; trad.it. *L'illuminismo dei Rosacroce*, Torino 1976, pp.58-59 e 301. Per un confronto iconografico cfr. l'*Ophiouchos* del soffitto della Farnesina riprodotto in J.SEZNEC, *The survival of the Pagan Gods*, New York 1953, p.77, fig.26.

A.M.

PIANETI  
*rinascimentali*

**367**



Ed.: Chiflet, tav.XXI, 87; Gorlaeus, fig.437; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav. 159; *Antiquity explained*, II, 51, 4. Collocazione: già nella collezione di Thomas Le Cointe.

Materiale: sarda.

D/ La dea Luna seduta su di uno sgabello, rivolta a s.; la mano s. regge un arco poggiato sul terreno, la d. uno scettro; la testa è adornata da un crescente lunare sormontato da una stella. Davanti a lei un altro crescente. In alto: un granchio. Lungo il bordo s., dal basso in alto: GABRIEL

M.G.L.; E.S.

**368**



Ed.: Chiflet, tav.XXI, 84; Gorlaeus, fig.434; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav. 159; *Antiquity explained*, II, tav.51, 2; Kopp, III, p.354; Matter, tav.IX, 6.

Collocazione: già nella collezione di Thomas Le Cointe.

Materiale: diaspro.

D/ Iuppiter seduto su sgabello rivolto verso s.; con la d. tiene una folgore, con la s. un lungo scettro; dietro di lui: una freccia, il segno ♃ e un'aquila; in alto: un Sagittario; lungo il bordo s., dal basso in alto: SATOUIEL

R/ Quadrato cabalistico.

M.G.L.; E.S.

**369**



Ed.: Chiflet, tav.XXI, 85; Gorlaeus, fig.435 (da un'impronta); A.F.Gori, *Inscriptionum antiquarum Graecarum et Romanarum quae in Etruriae urbibus exstant*, I, Firenze 1727, pp.XXXXIX-L, tav.III.I; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav. 159; *Antiquity explained*, II, 51, 3; Matter, tav.IX, 7; Goodenough, *Jewish Symbols*, II, fig.1077.

Collocazione: già nella collezione di Thomas Le Cointe, e nel museo del Granduca di Toscana.

Materiale: cristallo (Chiflet, Gorlaeus) o calcedonio (Gori); per cui è possibile che la gemma del Granduca di Toscana fosse una copia dell'esemplare in cristallo di rocca.

D/ Mercurius nudo con elmo alato e con alette ai piedi, seduto su una roccia e rivolto verso s.; le mani impugnano il caduceo; in basso a s.: un gallo, al di sopra il simbolo astrale del pianeta: ♄ accompagnato dai charakteres: n. Lungo il bordo s., dall'alto in basso: MICHAEL<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si direbbe che questo tipo di gemme sia stato prodotto da un'unica bottega per un unico committente (o acquirente), sicuramente molto dotto, che si identifica con il Le Cointe. Alla medesima epoca è assegnabile anche la gemma SGG I, 296, che fa parte di un'altra serie di gemme astrologiche rinascimentali.

M.G.L.; E.S.

### SEGNI ZODIACALI E PIANETI *rinascimentali*

#### 370



Ed.: \*Chiflet, tav.XX, 81; Gorlaeus, fig.144; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.170; *Antiquity explained*, II, tav.53, 9; H.G.Gundel, *Zodiakos. Tiekreisbilder im Altertum*, Mainz 1992, p.126, fig.d; p.248, n.149.

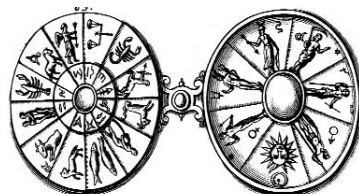
Collocazione: già nella collezione di Abraham van Gorle (Gorlaeus). Materiale: cyanea.

D/ Al centro Mars con la testa rivolta a s., con la s. si poggia su uno scudo e con la d. sollevata si appoggia ad una lancia. Intorno, disposti in senso antiorario entro caselle, i dodici segni zodiacali<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Secondo il Gundel, "die Herkunft aus dem Altertum könnte fraglich sein".

M.G.L.; E.S.

#### 371



Ed.: \*Chiflet, tav.XX, 83; Gorlaeus, fig.432-433; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.170; *Antiquity explained*, II, 53, 9. Già nella collezione di Thomas Le Cointe.

Materiale: agata.

D/ gemma divisa in tre ovali concentrici: quello centrale è vuoto, quello intermedio ha i simboli dei Segno zodiacali, quello esterno le raffigurazioni dei Segni stessi. Dall'alto, in senso orario:

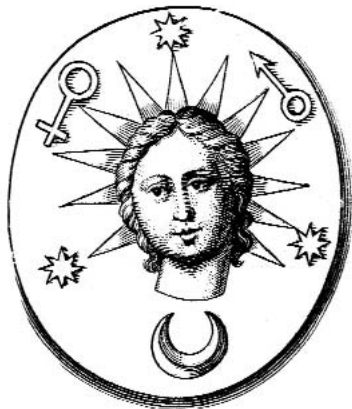
Bilancia, Scorpione, Sagittario, Capricorno, Acquario, Pesci, Ariete, Toro con simbolo, Gemelli, Cancro a forma di aragosta, Leone con simbolo, Vergine alata con una freccia a punta in giù protesa con le due mani. Nel cerchio più interno: i simboli dei Segni, di cui mancano quelli del Toro e del Leone.

R/ intorno ad un ovale vuoto sono raffigurati gli dèi planetari con i loro simboli: dall'alto in senso orario: Saturnus, Iuppiter, Mars, Sol, Venus, Mercurius, Luna<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Già il Peiresc, nel XVII secolo, si era accorto della modernità di alcune gemme astrologiche di questo genere, ispirate ad una moneta di Perinto, e alle dottrine astrologiche del Rinascimento. Egli infatti scriveva all'Aleandro, a proposito di una corniola con zodiaco (= MARIETTE, *Traité*, II, tav.I): "non mi sodisfà bene, principalmente in quell'unicorno appresso la Vergine, et mi fa stare in gran sospetto del moderno" (*Correspondance de Peiresc et Aleandro*, I (1616-1618), éd. J.F.Lhote et D.Joyal, Clermont-Ferrand 1995, pp.102-103). La leggenda della vergine e dell'unicorno si diffuse nel Medioevo prendendo spunto dal *Physiologus*. Anche la raffigurazione del Cancro come un'aragosta è tipica degli zodiaci rinascimentali; cfr. *Astrolabium planum*, Augsburg 1488; LEOPOLDO D'AUSTRIA, *De astrorum scientia*, Augsburg 1489, *passim*; F.BOLL, C.BEZOLD, W.GUNDEL, *Storia dell'astrologia*, tr.it., Bari 1979, fig.13. Inoltre l'uso dei simboli planetari non risulta essere più antica del XV secolo: BARB, *Diva Matrix*, p.218, n.63. G.-A.ALDINI, *Istituzioni glittografiche*, Cesena 1785, p.116, menziona una gemma con quadriga di Helios nel centro di uno zodiaco realizzata nel XVIII secolo dal francese Lodovico Siries.

M.G.L.; A.M.; E.S.

### 372



Ed.: \*Chiflet, tav.XX, 79; Gorlaeus, fig.105; Passeri-Gori, *Thesaurus*, I, tav.XXXIII (da Gorlaeus); M.Causeus, *Romanum Museum sive thesaurus eruditae antiquitatis*, I, Roma 1746, tav.38; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.169; *Antiquity explained*, II, tav.53; E.Reusch, *Capita deorum in gemmis incisa quae collegit I.M. ab Ebermayer*, Francoforti-Lipsiae 1721, tav.XVI, 432; Ebermayer, tav.XVI, 432; Kopp, p.351. Collocazione: già nella collezione di Abraham van Gorle (Gorlaeus). Materiale: sarda in anello (apparentemente moderno) d'argento, con parte superiore (*pala*) decorata da 6 stelle per parte, in oro e parti dell'incastonatura in bronzo e ferro. D/ Testa di Helios frontale e radiata (12 raggi), circondata da simboli astrali: (in senso orario) una stella, il simbolo di Mars, una stella, un crescente lunare, stella, simbolo del pianeta Venus<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Oltre ai simboli di Mars e Venus, del tutto inconsueti nelle gemme gnostiche antiche, è la forma stessa della gemma che desta sospetti circa la sua antichità, poiché essa è esattamente rotonda come il castone dell'anello moderno, per il quale evidentemente era stata realizzata (per contro, cfr. le gemme GORLAEUS, figg.193-194; 141-142; 183; 211, disegnate in un cerchio, ma ripetute come ovali nel disegno degli anelli in cui erano montate). Simile montatura moderna, con segni astrologici è disegnata in CHIFLET, p.61.

M.G.L.; A.M.; E.S.

CATALOGO \_\_\_\_\_  
Altri Soggetti







## UTERO

Tra le cosiddette “gemme magiche” o “gnostiche”<sup>1</sup> figurano numerosi esemplari che, sia pure con delle varianti, formano un genere abbastanza omogeneo e ben definito per la costante presenza di un oggetto insolito e apparentemente strano – una specie di “vaso” rovesciato – nel quale, dopo varie proposte di interpretazione<sup>2</sup> si è riconosciuto l’utero. Fu A. Delatte che individuò per primo nelle formule magiche incise su tali gemme la loro chiave di lettura e, attraverso confronti con altro materiale gemmario e soprattutto con la documentazione offerta dai Papiri magici, giunse alla conclusione che l’oggetto in discussione “c’est évidemment une image de la matrice”<sup>3</sup>.

La rappresentazione consueta e più schematica riporta un oggetto vagamente somigliante nella forma ad un “vaso” panciuto (tav.21) ovvero un “recipiente” con apertura inferiore e chiuso da una chiave dentata<sup>4</sup>, con alla sommità due o più filamenti, spesso inscritto in un *ouroboros*, il tipico serpente che si morde la coda<sup>5</sup>. In altri esemplari tale iconografia si arricchisce di elementi significativi e importanti, utili per

<sup>1</sup> Sul problema relativo alla denominazione si rimanda all’Introduzione.

<sup>2</sup> Esse erano relative a stufe, vasi di peccati, recipienti per l’irrigazione, organi pneumatici e reliquari. Cfr. A. DELATTE, *Études sur la magie grecque, IV Amulettes inédites des Musées d’Athènes XIV, La Clef de la matrice*, in *Mus. Belg.* 18, 1914, pp.76-79; Bonner, *SMA*, pp.80-85.

<sup>3</sup> DELATTE, *Études sur la magie grecque*, p.81. Una prima interpretazione che cronologicamente anticipa la conclusione di Delatte era stata proposta nel 1623 dall’antiquario Nicholas Claude Fabri de Peiresc, al quale Peter Paul Rubens nel corso di uno scambio epistolare aveva inviato quattro gemme incise, una delle quali egli descrive come “intaglio d’amethysta con la vulva deificata et revestita delle ale di farfalla”. Un saggio della corrispondenza, pubblicata da Rooses e Ruelens nel Volume III della *Correspondance de Rubens et documents épistolaires concernants sa vie*, Antwerp 1887-1909, si ha in H. KOEHLER, *Erläuterung eines von Peter Paul Rubens an Nicholas Claude Fabri de Peiresc gerichteten Dankschreibens*, in *Mém. Acad. St. Peterburg*, Sér. VI, 1836, pp.1-34.

<sup>4</sup> Il numero dei denti varia da 3 a 7. Per questa tipologia si veda BONNER, *SMA*, D 138 e 147; DELATTE, DERCHAINE, *Les intailles magiques*, pp.246-247, nn.336-341.

<sup>5</sup> Di contro al parere di Bonner il quale, non ravvisando nei disegni e nelle iscrizioni elementi sufficientemente utili per attribuirgli “a definite meaning”, considera l’*ouroboros* comunemente inciso negli amuleti “little more than a conventional border for such stones” (*SMA*, p.250), R. Ritner assegna ad esso un significato fondamentale. L’immagine del serpente che si morde la coda, attestata in Egitto a partire dalla XVIII Dinastia e fino al Regno Nuovo e documentata nei Papiri, mantiene infatti, a giudizio dello studioso, il suo tradizionale simbolismo “to create an enclosure for either protection or imprisonment”, confermato dalla presenza della chiave (*A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection*, in *JNES* 43, 3, 1984, pp.219-220). Non si possono trascurare in questo contesto le caratteristiche di eternità intesa in senso spaziale oltre che temporale attestate da Horapollon (*Hierogl.* I.1-2), Marziano Capella (*Nupt.* I.70), Giovanni Lido (*de mens.* III.4) e Macrobio (*Saturn.* I,9,12) che conferiscono alla figura dell’*ouroboros* una connotazione cosmico-astroale.

la comprensione e l'interpretazione di questo genere di documenti solo apparentemente minori attraverso i quali si può percepire la *facies* religiosa dell'epoca. Su questi piccoli capolavori di arte glittica l'utero, sempre nella rappresentazione convenzionale, è accompagnato da *charakteres*, iscrizioni<sup>6</sup>, vocali<sup>7</sup>, e da alcune figure divine egiziane connesse a vario titolo al mondo femminile, quali ad es. Isis, Osiris, Harpokrates, Anubis, Chnoubis, Nephthys, Bes e anche Seth, raffigurate sia singolarmente sia in combinazione tra di loro<sup>8</sup>. Assai frequentemente sul rovescio, ma talora anche sul dritto<sup>9</sup>, si trova l'iscrizione Ορωριουθ. Un'altra tipologia di gemme uterine, indicata con il termine "canopus"<sup>10</sup>, rappresenta la matrice in versione "umanizzata": una figura femminile è racchiusa dentro un oggetto a forma di cono rovesciato con filamenti dalle cui estremità escono il collo e la testa (in alto), le caviglie e i piedi (in basso). Essa è stata interpretata da A.Barb, riteniamo opportunamente, come una personificazione dell'utero stesso raffigurato mentre è in atto una contrazione<sup>11</sup>. Le pietre con questa iconografia<sup>12</sup> recano interessanti segni e oggetti simbolici, tra cui sempre una stella a cinque punte o *pentalpha* che, come è noto, nella tradizione pitagorica indicava la *Hygieia*<sup>13</sup>. A questo genere appartiene anche un altro esemplare riprodotto dal Kircher<sup>14</sup>, verosimilmente una piastra in metallo contenente su un lato la rappresentazione dell'utero-donna accompagnato da animali e segni simbolici, e sull'altro Osiris-sarcofago, la cui funzione di amuleto da indossare risulta dalla presenza del foro di sospensione visibile in alto.

<sup>6</sup> Solitamente redatte in caratteri greci e spesso riscontrabili nelle analoghe formule conservate nei papiri.

<sup>7</sup> L'impiego della serie vocalica è frequente nelle operazioni dei maghi ed è stato variamente interpretato in associazione con i sette pianeti o con la scala musicale (F.DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig 1925; C.-E.ROUELLE, *Le Chant des sept voyelles grecques*, in *REG*, 2, 1889, pp.38-44 e 393-395.). Sul ruolo delle 7 vocali nel contesto uterino: P.COX MILLER, *In Praise of Nonsense*, in A.H.ARMSTRONG, ed., *Classical Mediterranean Spirituality (Egyptian, Greek, Roman)* (= *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religions Quest XV*), New York 1986, pp.481-505.

<sup>8</sup> Si veda *SGG I*, 373-4.

<sup>9</sup> Cfr. *SGG I*, 373.

<sup>10</sup> Sul problema della iconografia relativa al dio egiziano raffigurato in forma di vaso si veda l'esaustiva disamina di A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche. IX Il dio Canopo*, in *Les civilisations du bassin méditerranéen. Hommages à Joachim Sliwa*, Cracovie 2000, pp.403-411.

<sup>11</sup> A.A.BARB, *Diva Matrix*, in *JWCI* 16, 1953, p.217, nota 55. Cfr. MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche IX*, p.406.

<sup>12</sup> *SGGi*, 115-117; cfr. 114.

<sup>13</sup> Cfr. Lucian., *De lapsu* 5 e schol. p.234 Rabe.

<sup>14</sup> A.KIRCHER, *Oedipus Aegyp.* III, p.525, figg.C-D. Si tratta dell'unico esemplare di questa serie privo del simbolo del *pentalpha*; ciò ha suggerito una datazione più antica. Cfr. MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche IX*, p.406.

Le gemme uterine assolvevano una funzione specificamente medicale. Secondo una ben nota concezione diffusa nell'antichità, di cui è testimone anche Platone<sup>15</sup>, l'organo femminile per antonomasia era ritenuto godere di vita propria all'interno del corpo umano e i suoi movimenti tanto disordinati quanto pericolosi causavano alle donne ogni genere di sofferenza, malattie e persino soffocamento (*globus histericus*). Ricette e rimedi per riportare l'utero nella sua posizione, erroneamente riferiti all'affezione conosciuta come *prolapsus uteri*<sup>16</sup>, si trovano nei papiri magici più antichi ed in quelli greco-egiziani. Uno di essi πρὸς μήτρας ἀναδρομήν<sup>17</sup>, databile tra il III e il IV sec., contiene proprio un ammonimento all'utero scongiurandolo di rimanere al proprio posto e, parallelamente, le nostre gemme registrano analoghe minacce. Ricordiamo a questo proposito la pietra<sup>18</sup> sulla quale, preceduta dai due teonimi Ορωριουθ Καβαῶθ, si legge: ἐτάλητι μήτρα μή σε Τυφῶν καταλάβη, dove la menzione di Typhon(-Seth) ha suscitato qualche problema di ordine interpretativo. Se, infatti, le prerogative di divinità quali Isis, Harpokrates e Bes, sono compatibili con una funzione protettiva e soccorrevole nei riguardi delle donne e dei bambini non si può dire altrettanto di Seth, il cui carattere aggressivo e violento emerge dal racconto mitico riguardante la vicenda di Osiris. A parere di studiosi quali Delatte<sup>19</sup>, Derchain<sup>20</sup>, Bonner<sup>21</sup> la produzione uterina ha come obiettivo la protezione contro le cattive influenze che possono colpire l'organo femminile; Barb<sup>22</sup> individua piuttosto come scopo principale quello di facilitare e promuovere la gravidanza, e ciò anche in considerazione del particolare tipo di pietra con cui sono generalmente confezionati tali amuleti. Come sappiamo dai Lapidari<sup>23</sup>, a ciascuna pietra erano attribuiti specifici poteri curativi, sicché la scelta del materiale non era determinata dalla bellezza o dal valore della pietra medesima bensì dal presunto potere intrinseco; nel caso delle gemme uterine si

<sup>15</sup> Per Platone lo stato di agitazione dell'utero, descritto come ζῶον ἔμψυχον, sarebbe da mettere in relazione ai suoi propri movimenti provocati da una lunga sterilità (*Tim.* 91c). Sul tema si veda M.ADAIR, *Plato's View of the "Wandering Uterus"*, in *CJ* 91, 1995, pp.153-164.

<sup>16</sup> Su questo tema: Sorano, *De Gyn.* III, 50 (ed. Ilberg, p.127 s.); cfr. BARB, *Diva Matrix*, pp.194 e 214, nota 23.

<sup>17</sup> PGM VII 260-271 (H.D.BETZ, *The Greek Magical Papyri in translation*, Chicago and London 1992<sup>2</sup>, p.123 s.).

<sup>18</sup> BONNER, *SMS*, p.84 e fig.D 140.

<sup>19</sup> DELATTE, *Études sur la magie grecque*, p.82.

<sup>20</sup> DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.245.

<sup>21</sup> BONNER, *SMA*, p.87.

<sup>22</sup> BARB, *Diva Matrix*, p.214, nota 23.

<sup>23</sup> Alla sempre valida, pur se vecchia, edizione dei Lapidari greci a cura di de Mély e Ruelle, si è aggiunta l'edizione dei Lapidari orfici, di quelli di Socrate e Dionisio e di Damegerone ed Evax a cura di Halleux e Schamp per i tipi delle Belles Lettres.

nota un impiego prevalente dell'ematite, un minerale del ferro detto anche "pietra del sangue" per il colore rossastro della sua polvere, alla quale veniva riconosciuto un potere emostatico, efficace dunque contro l'aborto.

La costante presenza della chiave, che sappiamo avere avuto grande importanza nella mentalità degli antichi, i quali ad essa attribuivano un valore apotropaico in rapporto alla sfera del matrimonio e della gravidanza<sup>24</sup>, allude simbolicamente alla possibilità di poter "manipolare" l'utero allo scopo di "aprirlo" – e così "ammorbidirlo" al fine di favorire l'accoglimento del seme, la gravidanza e un buon parto –, ma anche di "chiuderlo" – e ostacolare il concepimento. In tale ottica si spiega la presenza del dio Seth, secondo un'opinione diffusa responsabile degli aborti<sup>25</sup>, raffigurato in atto di possedere l'utero<sup>26</sup>. Entrambe le funzioni di "apertura" e di "chiusura" sono parimenti possibili<sup>27</sup> e attestate nei papiri magici; in particolare, il confronto con i testi papiracei<sup>28</sup> ha permesso di sciogliere l'enigma della cosiddetta soroor-formula, una altrimenti "incomprendibile magical glossalalia (ἄσημα ὀνόματα)"<sup>29</sup>. Collegata anche a Chnoubis<sup>30</sup>, che sappiamo essere connesso con la funzione terapeutica nelle malattie dell'apparato digerente e dello stomaco, essa è incisa frequentemente negli amuleti uterini: al suono prodotto dalla successione particolare dei segni che la compongono è attribuito il potere di fare aprire qualsiasi cosa e, nella fattispecie, l'organo femminile<sup>31</sup>.

Il termine, forse di origine ebraica e significante "luce delle luci"<sup>32</sup>, Ορωριουθ, che accompagna spesso l'immagine dell'utero, merita ancora la nostra attenzione. Esso è stato interpretato da Delatte come probabile nome del dio o demone che detiene il controllo dell'utero<sup>33</sup>, e da Bonner come il nome magico per designare l'organo femminile medesimo ovvero "a special demonic power concerned with the generative functions of women"<sup>34</sup>. A nostro avviso, sotto una denominazione convenzionale e apparentemente generica, si cela in realtà un teonimo fles-

<sup>24</sup> DELATTE, *Études sur la magie grecque*, pp.83-85.

<sup>25</sup> H.TE VELDE, *Seth, god of confusion*, Leiden 1967; sul ruolo di Seth nella sua qualità di dio sterile, J.G.GRIFFITHS, A.A.BARB, *Seth or Anubis?*, in *JWCI* 22, 1959, pp.367-371.

<sup>26</sup> BARB, *Seth or Anubis?*, pp.367-371, fig.38c.

<sup>27</sup> J.-J.AUBERT, *Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic*, in *GRBS*, 30, 1989, pp.421-449.

<sup>28</sup> Dove ricorre in tre occasioni: *PGM* IV, 1567 ss.; *PGM* XIXa, 10 e *PGM* XII, 172 ss.

<sup>29</sup> RITNER, *A Uterine Amulet*, p.218.

<sup>30</sup> Per la tipologia specifica del serpente leontocefalo si veda *SGG* I, introduzione alla categoria.

<sup>31</sup> BONNER, *SMA*, p.57.

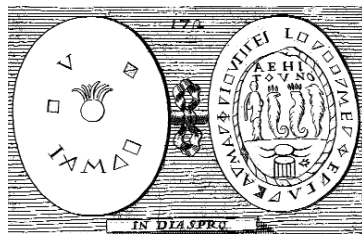
<sup>32</sup> H.PHILIPP, *Mira et Magica*, Mainz 1986, p.111, n.181

<sup>33</sup> DELATTE, *Études sur la magie grecque*, p.80 ss.

<sup>34</sup> BONNER, *SMA*, p.85.

sibile e adattabile ora all'una ora all'altra delle figure divine invocate in funzione della qualità dell'intervento. L'applicazione degli amuleti uterini è infatti ambivalente e si qualifica di volta in volta rispetto ai *desiderata*, di cui l'operatore magico si faceva mediatore.

C.A.S.



## 373

Ed.: \*Capello, fig.172; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.173; *Antiquity explained*, II, tav.53; Kopp, IV, p.173; Zazoff, *Gemmen in Kassel*, n.60; Id., *Staatl. Kunstsamml.Kassel*, n.60; *AGDS*, III, Kassel, n.173; Zazoff, *Die ant.Gemmen*, tav.117.3.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen; inv. Völkel XI 48; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro rosso, verde e giallo; 3,28 x 2,5 x 0,45. D/ Al centro raffigurazione simbolica dell'utero, intorno al quale si legge OPΩΠΙΟΥΘ. R/ All'interno di un *ouroboros*, dall'alto in basso e da sin. a d.: le vocali AEHIΥOΩ; sotto: Harpokrates (sopra il capo ha la Υ, non un *kalathos*), due serpenti Chnoubis, Osiris mummificato (o Anubis) con simbolo ovale sulla testa; sotto un esergo: utero e *charakter* ††.

All'esterno dell'*ouroboros* corre la formula:

COPOOPMEPΦEPΓAPBAPMAPΦPPIOYPIΓEI<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Su questa formula, presente soprattutto negli amuleti uterini, collegata a Chnoubis e destinata a far aprire qualsiasi cosa, e in particolare gli organi genitali femminili, cfr. C.BONNER, *SMA*, p.57; R.K.RITNER, *A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection*, in *JNES* 43, 1984, pp.218-219.

G.B.

## 374



Ed.: \*Du Molinet, tav.29, I-II; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.168; *Antiquity explained*, II, tav.52, 19; Matter, III, tav.II C, 4; Kopp, IV, pp.254-245; H.Köhler, *Erleuterung eines von Peter Paul Rubens an Nicolas Claude Fabri de Peiresc gerichteten Dankschreibens*, in *Mém.Acad.St.Petersbourg*, VI ser. 3, 1834, pp.11-12, n.XVIII e p.23.

D/ All'interno di un *ouroboros*, su un esergo, da s.: personaggio mummificato (Osiris?), con testa che sembra di uccello; al centro Chnumis rivolto verso s.; a d., Isis rivolta verso il centro, con modio, tunica e mantello sui fianchi, con estremità pendente dal braccio s.; protende il braccio d. in avanti. In alto: AEHIO.

405

Sotto la linea di base: un utero chiuso in basso da una chiave. A s.: Υ; a d. Ω. Tra l'ouroboros e il bordo: (da s. a d.):

ΣΤΠΑΠΙΝΝΑΠΟΚΑΙΝΕΙΑΛΛΥΧΝΟΥΩΡΩΞΟΕΡΟΝΧΩ

R/ TACCONT

ΗΝΜΗΤΡΑΝ

ΤΗΣΔΕΙΝΑΕΙΣ

ΤΟΝΙΔΙΟΝΤΟ

ΠΟΝΟΤΟΝΚΥΚ

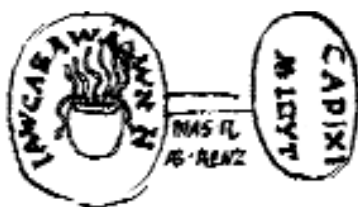
ΛΟΝΤΟΥΗΛΕΙ

ΟΥ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Τάσσον τήν μήτραν τῆς δείνα εἰς τὸν ἴδιον τόπον ὃ τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου; dopo ὃ si dovrebbe probabilmente inserire ἐξαιρῶν (sulla base di *PGM* IV, 1326: "Tu...che sollevi ogni giorno il disco del sole e della luna"), e intendere: "Poni al suo posto l'utero di questa donna, Tu che (sollevi) il disco del sole". Il Köhler, *op.cit.*, p.23, aveva ritenuta falsa questa iscrizione; cfr. *contra* Drexler, in *Philologus* 1899, p.599, in base al confronto con *PGM* VII, 260 e 265-9: ἐξορκίζω σε, μήτραν...ἀποκατασταθῆναι ἐν τῇ ἔδρα μηδὲ κλιθῆναι εἰς τὸ δεξιὸν πλευρῶν μέρος μηδὲ εἰς τὸ ἀριστερὸν πλευρῶν μέρος...ἀλλὰ στήθητι καὶ μένοισ ἐν χώροισ ἰδίοισ ("ti scongiuro, utero...di ritornare al tuo posto, e di non spostarti verso il fianco destro, né verso il sinistro, ma stai e rimani nei posti che ti spettano"); cfr. più recentemente, BONNER, *SMA*, p.183; J.-J.AUBERT, *Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic*, in *GRBS* 30, 1989, p.425; J.SPIER, *Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition*, in *JWCI* 56, 1993, p.43.

C.S.

### 375



Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.60; Pannuti, *Museo Archeologico Nazionale di Napoli. La collezione glittica*, II, Roma 1994, n.294. Materiale e dimensioni: dias(pro) r(osso); 1,71 x 1,35 x 0,34. Collocazione: Museo Arch. Naz. Napoli, inv. 26324/485; già nella collezione dell'abate Renzi.

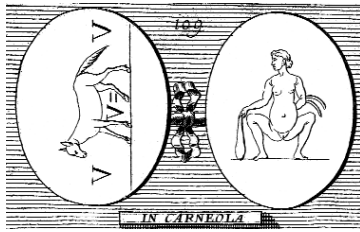
D/ Al centro l'utero, simile ad una semisfera, circondato dall'iscrizione: ΙΑΩCΑΒΑΩΑΔΩΝΗ.

R/ CAPIXI

ΜΙΟΥΤ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Al D/ si intenda Ἰάω Cαβαὼθ Ἄδωναί. Su una gemma di Monaco, entro un *logos*, si legge: ΜΙΟΥΡΗ: A.A.BARB, *Seth or Anubis?*, in *JWCI* 22, 1959, pp.369-370, n.29; in *PGM* IV, 724, l'iniziato (parlando della sua rinascita) dichiara di essere φερουρα μιουρι; in III, 111 μιουρι è un epiteto della divinità solare. Non si esclude che il nome sia composto da Mios (il dio solare di Leontopolis) e Rê.

G.B.; C.A.S.



376

Ed.: \*Capello, fig.109; *AGDS, III, Kassel*, n.187.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 88; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: corniola; 1,16 x 1,9 x 0,37.

D/ Su un esergo: asino passante verso s.; davanti: V; sotto le zampe: V=; dietro: V.

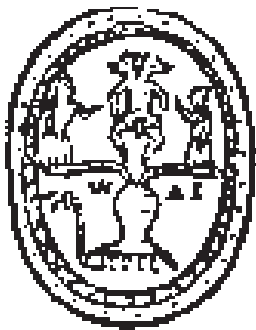
R/ Su un esergo: donna nuda incinta, frontale con testa volta a s., con le gambe piegate e divaricate; il braccio s. è portato dietro la schiena e regge un panno, il cui lembo finale è tenuto con la d. e scende a terra<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> L'asino, animale di Seth, simboleggiava la sessualità maschile; Seth però era un dio sterile, che favoriva l'apertura della vagina e dell'utero, e dunque il rapporto sessuale, ma non il concepimento, che presuppone "chiusura": cfr. A.A.BARB (J.G.GRIFFITHS), *Seth or Anubis?*, in *JWCI* 22, 1959, pp.367-371, part.369 e fig. e-g. Il fatto che la donna sia raffigurata come pregnant non si addice molto alla tradizione degli amori di Seth. Forse si tratta di un amuleto abortivo. La tradizione collegava la sterilità con il mulo ancora nella magia rinascimentale: Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia* I.15.

A.M.

## Cinquecentesca

377



Ed.: \*Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.464 n.9; Chiflet, tav.XII, 49; Gorlaeus, fig.391; Ebermayer, tav.XVII, 435; Kopp, IV, pp.12-13; Matter, III, tav.III C, 3; G.Zoega, *Catalogo del Museo Borgiano in Velletri*, in *Documenti inediti per servire alla storia dei musei d'Italia*, a cura del Ministero Pubbl. Istr., III, Firenze-Roma 1880, p.464, n.26 (224).

Collocazione: Città del Vaticano, Medagliere della Biblioteca Vaticana; n. provvisorio 6, 256; i disegni sono stati tratti da un'impronta della collezione Pignoria.

Materiale e dimensioni: marmo verde con macchie avorio e nerastre; convesso al D/ e quasi piatto al R/; 3,5 x 2,14 x 0,41.

D/ Entro un *ouroboros*, in basso, utero a forma di vaso rovasciato, sotto il quale c'è la chiave con manico a s.; ai lati: Ω AI; dal centro del vaso si dipartono due serpenti a d. e a s., al di sopra dei quali stanno una donna con mano protesa, un demone con gambe semipiegate (come Bes), braccia poggiate ai lati sulle cosce, due teste di canide che guardano ai due lati; e una seconda

407

donna inginocchiata con le mani giunte volta verso il demone<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Si tratta di un bell'esemplare di falso cinquecentesco, ispirato a una gemma uterina probabilmente raffigurante Bes sopra l'utero, nella quale però molti elementi non sono stati capiti dal falsario: la pietra (che di regola dovrebbe essere ematite o diaspro, possibilmente giallo); la forma della gemma, che in genere dovrebbe essere tronco-conica e non lenticolare; la chiave a s. e l'iscrizione speculare IAΩ, che prova come il falsario avesse copiato un'impronta; i personaggi posti sopra l'utero, che dovrebbero essere divinità egiziane e non persone in atto di preghiera secondo il rito cristiano.

A.M.; C.A.S.

#### LUCERTOLA

La figura della “lucertola solare” – καύρα ἡλιακή – serviva per proteggere o per guarire gli occhi. Secondo dottrine di origine orientale il sole era lucertola, leone, serpente e sparviero<sup>35</sup>. Lucertola e scorpione erano considerati nemici tra loro<sup>36</sup>, ma entrambi avevano capacità di ridare la vista grazie al loro legame con il sole nascente<sup>37</sup>. Ed infatti molti medici prescrivevano l'uso di una lucertola (che doveva essere accecata e posta in un vaso, dove essa da sola riacquistava la vista) per guarire gli occhi<sup>38</sup>. Eliano<sup>39</sup> aggiunge che insieme alla lucertola accecata si deve porre un'agata con incisa una lucertola, per poi farne un anello. Una gemma, probabilmente votiva, accompagna infatti la figura di una lucertola con l'iscrizione *lumina restituta* (vista restituita)<sup>40</sup>. La lucertola, come lo scorpione, riacquistava la vista grazie ai raggi del sole<sup>41</sup>, tuttavia i riti prescritti per la terapia andavano eseguiti con scadenze fissate dai cicli lunari<sup>42</sup>. L'importanza della luna è poi ribadita dalla presenza della falce lunare sulle gemme di questa categoria. Nelle *Kyranides*<sup>43</sup> si prescrive l'uso di un anello con diaspro raffigurante una lucertola e l'iscrizione XOYΘECOYΛE (secondo alcuni codici, prece-

<sup>35</sup> Porph., *de abst.* IV.16.

<sup>36</sup> Plin., *N.h.* XXIX.90; Aelian., *Hist.an.* VI.22; VIII.13.

<sup>37</sup> Cfr. S.EITREM, *Der Skorpion in Mythologie und Religionsgeschichte*, in *SO* 7, 1929, pp.53-82; A.D.NOCK, *The Lizard in Magic and Religion*, in *Essays*, I, pp.271-276.

<sup>38</sup> Cfr. W.DREXLER, *Alte Beschwörungsformeln*, in *Philologus* 58, 1899, pp.610-616.

<sup>39</sup> *De nat.an.* V.47.

<sup>40</sup> U.F.KOPP, *Paleographia critica*, III, Mannheim 1829, p.553, n.124; A.FURTWÄNGLER, *Königliche Museen zu Berlin. Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium*, Berlin 1896, p. 306, n.8340, tav.60.

<sup>41</sup> *Physiol.*2; cfr. anche Ps.Eust. XVIII.745 B; *Hippiatr.Paris.* 359 e 455.

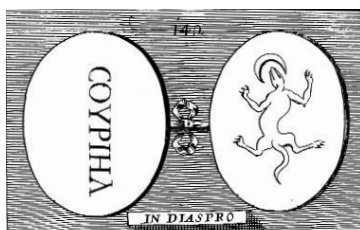
<sup>42</sup> Marc., *De medicam.* VII.49; cfr. BONNER, *SMA*, pp.69-71; DELATTE, *Etudes III-IV*, pp.64-65; cfr. la gemma AGDS IV, *Hannover*, n.1709 con Helios, Selene e lucertola.

<sup>43</sup> VII.8.9, p.140 Kaimakis.



duta da ΠΕΙΠΑΝ). Effettivamente molte gemme con la lucertola hanno l'iscrizione ΚΑΝΘΕΚΟΥΛΕ, talora seguita da ΠΕΠΑ<sup>44</sup>. Secondo un'interpretazione in chiave greca, si tratterebbe di *κάνθε* = "occhio" (*κάνθος*: "angolo dell'occhio") e *οὔλε* = guarisci (*οὔλω*: "guarisco")<sup>45</sup>. La presenza di nomi angelici accanto alla lucertola attesta la contaminazione con temi religiosi giudaici, in particolare, il nome di Suriel era inciso perché si trattava dell'angelo del sole.

A.M.

**378**

Ed. \*Capello, fig.142; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.176; *Antiquity explained*, II, tav.54, 1; AGDS, III, *Kassel*, nr.192; Zazoff, *Die ant.Gemmen*, tav.118, 3.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 20; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro verde con venature marron; 1,9 x 1,48 x 0,57.

D/ lucertola sormontata da crescente lunare.

R/ al centro il nome angelico: COYPIHA

M.G.L. E.S.

**379**

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.61 verso.

Materiale: d(iaspro).

D/ Lucertola sormontata da crescente lunare.

R/ Al centro della gemma oggetto o segno non identificabile.

Intorno ad esso: COYPIHA O IHA.

G.B.

<sup>44</sup> Cfr. CIG IV, 7361.

<sup>45</sup> A.FESTUGIÈRE, *Amulettes magiques*, in *CPh* 46, 1951, p.83. Da notare anche che in egiziano la lucertola era chiamata *hnt3 šw* (bohar. *anthous*).



380

Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.8 v.  
Materiale: "Arizusa".

D/ Lucertola.

R/ ΣΣΣ

ΩΡΩΑΖ

ω

Spessore: ΣΑΛΑΜΑΞΑ

A.M.



381

Ed.: Peiresc, Bibliothèque nationale Paris, ms. Fr. 9530 f.203.

Materiale: calcedonio.

Collocazione: forse era nel Cabinet des Médailles e corrisponde alla descrizione dell'eliotropio (1,4 x 1) Chabouillet, n.2193.

D/ ΣΑΛΑΜΑΞΑ lacertula

R/ ΠΠΠ

A.M.

#### ELEFANTE

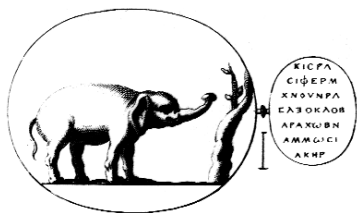
L'elefante potrebbe essere una manifestazione di Kronos, come lo erano il cinghiale, il serpente, il leone<sup>46</sup>, il cocodrillo<sup>47</sup>. L'iscrizione dell'unica gemma gnostica con l'elefante è la stessa che ritorna su gemme raffiguranti Kronos e le sue manifestazioni teriomorfe come cinghiale e serpente o serpente dalla testa leonina. L'iscrizione si riferisce a divinità infera e notturna. Non è da scartare anche l'ipotesi settecentesca che si tratti di un amuleto contro l'elefantiasi<sup>48</sup>.

A.M.

<sup>46</sup> Mythogr. Vatican. III (1.8, pp.155-6 Bode).

<sup>47</sup> Ps.Plut., *De fluv.* 5.3; su Kronos identificato con Suchos, il dio-cocodrillo egiziano, cfr. Fr.W.VON BISSING, *Ägyptische Kultbilder der Ptolemaier- und Römerzeit*, Leipzig 1936, pp.27-28.

<sup>48</sup> Sulla protezione da questo male, cfr. KOTANSKY, *GMA*, p.88. Sulle proprietà di una pietra nera e pesante contro l'elefantiasi: J.RUSKA, *Das Steinbuch des Aristoteles mit literargeschichtlichen Untersuchungen nach der arabischer Handschrift der Bibliothèque nationale*, Heidelberg 1912, p.166 § 34. Sulle credenze relative all'elefantiasi e al suo comportamento amoroso: Ps.Epiph., *Physiologus* (PG 43, 5013 ss.) cap.IV, 521-2.



382

Ed.: \*Montfaucon, *L'antiquité expliquée, Suppl. II*, 1724, p.213, tav.55, 5; Kopp, IV, p.129; H.Leclercq, in *DACL*, I, s.v. *Abrasax*, c.154, fig.36.

Dimensioni: 1,4 x 1 ca.

D/ Sopra un esergo: elefante rivolto verso d., in atto di protendere la proboscide verso un albero.

R/ ICICPA

CΙΦΕΡΜ

ΧΝΟΥΝΡΑ

CΛΟΚΛΟΒ

ΑΡΑΧΩΒΝ

ΑΜΜΟCΙ

ΑΚΗΡ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si riconosce il *logos* (C)ιcιcρω (Cι)cιφερμ(ου), Χνουω"ρ, Α(βρα)caξ, Οκλοβαραχω (derivato da οχλοβαζαρα) βαρ(ι χ)αμμω cικηρ. Sul *logos*, cfr. Introduzione, pp.110-111.

A.M.

## GRIFONE

Il grifone (tav.22) era l'animale che accompagnava Nemesis e che probabilmente aiutava la dea nelle sue funzioni, le quali, per quanto riguarda le gemme gnostiche, erano specializzate nella magia amorosa. Il grifone era collegato alla dea nei templi del Vicino Oriente, come quello di Erez, tra Gaza e Ascalona; ce n'era uno famoso ad Alessandria e un altro era sorto ove fu sepolta la testa di Pompeo; Nemesis in Egitto era identificata con la sfinge, talora androcefala, spesso appaiata da un piccolo grifone (in egiziano grifone: *tesh-tesh*)<sup>49</sup>; il grifone era in genere femmina proprio perché esso era la Nemesis stessa<sup>50</sup>. Del resto, la Nemesis della magia era essenzialmente una dea vicino-orientale del destino - simboleggiato dalla ruota - simile a Tyche<sup>51</sup>. Il grifone compare in alcune gemme in mezzo tra due

<sup>49</sup> J.LEIBOVITCH, *Le Griffon d'Erez et le sens mythologique de Némésis*, in *IEJ* 8, 3, 1958, pp.142-148; sul grifone nell'arte orientale: A.M.BISI, *Il grifone*, Roma 1965; su Nemesis, cfr. recentemente: M.B.H.HORNUM, *Nemesis, the Roman State, and the Games*, Leiden 1993.

<sup>50</sup> R.PETTAZZONI, *Kronos-Chronos in Egitto*, in *Hommages à J.Bidez et à F.Cumont*, Bruxelles s.d., p.255.

<sup>51</sup> S.RONZEVILLE, *Sîma-Athéna-Némésis*, in *Orientalia* 3, 1934, pp.121-146. Ma la ruota di Tyche è già in *Tragic. Graec. Fragm. II*, fr.700, 28-9.

411

Tychai, oppure tra Nike e Sarapis<sup>52</sup>. In una gemma compare un dio leontocefalo che sta su un grifo, mentre al rovescio compare l'immagine dell'utero<sup>53</sup>, sulla corniola SGG I, 114 un grifone femmina sostiene il canopo di Osiris. Quanto allo scopo dell'amuleto qui presentato, si ricordi che le *Kyranides*<sup>54</sup> attribuiscono alle gemme con Nemesis la capacità di allontanare i demoni, combattere l'epilessia, gli incubi, i fantasmi e i turbamenti della gravidanza. Il fatto che il grifone stia sopra un cadavere potrebbe indicare che esso poteva sottomettere gli spiriti e i fantasmi, ma va sempre tenuto presente anche il ruolo di Nemesis nelle magie amorose<sup>55</sup>.

A.M.



## 383

Ed.: Peiresc, Bibliothèque Nationale Paris, ms. Fr.9530, f.234;

\*Du Molinet, tav.29, V-VI.

Collocazione: già nella collezione Peiresc, poi nella biblioteca di Sainte Genéviève; copia ca. seicentesca, in cristallo di rocca, al British Museum: Michel, *British*, n. 299.

Materiale: pietra di paragone.

D/ Grifone con cresta e bargigli, rivolto verso s., sta sopra un cadavere maschile, nudo, ponendogli le zampe anteriori sulla testa e le posteriori sulle gambe; davanti a lui un personaggio maschile, nudo, di dimensioni più ridotte, di profilo verso il centro, solleva in alto le braccia e poggia i piedi su una linea lievemente convessa; sopra il grifo: APABA; tra il grifo e il piccolo personaggio: ΘΥ / ΩΟ / ΥΙ; tra le zampe del grifo: ΛΕΕ<sup>1</sup>; sotto il cadavere: ΛΙC

R/ ΩCΞ

<sup>1</sup> Le iscrizioni sono conformi a quanto indica il manoscritto del Peiresc. La copia del British Museum misura 3,6x5,5x0,75 ed è fedele all'originale, tranne che per un ramo di palma aggiunto sopra il personaggio stante. L'intaglio potrebbe essere antico, nonostante il suo carattere inconsueto.

A.M.; C.S.

<sup>52</sup> M.MAASKANT-KLEIBRINK, *Catalogue of the engraved Gems in the Royal Coin Cabinet The Hague*, The Hague-Wiesbaden 1978, n.883; L.STEPHANI, *Erklärung einiger im Jahre 1863 im südlichen Russland gefundenen Gegenstände*, in *Comptes rendus de la Commission archéol.Saint Pétersbourg* 1864, p.102; *LIMC*, VII, s.v. *Sarapis*, n.216; IV, s.v. *Helios/Sol*, n.323. Con Sarapis: W.HORNBOSTEL, *Sarapis*, tav.CCIII, n.338. Le due Tychai col grifone probabilmente sono identiche alle due Nemeseis, venerate a Smirne e in Egitto; cfr. PETTAZZONI, l.c.

<sup>53</sup> MAASKANT-KLEIBRINK, *op.cit.*, n.1127. La complessa immagine di grifone nella gemma disegnata in PASSERI, GORI, III, pp.171-180, deriva da un originale moderno.

<sup>54</sup> *Kyranides* I.13, p.74 Kaimakis.

<sup>55</sup> Cfr. per es. Tibull. II.4.59, e SGG I, 299-300; a Smirne accanto alla statua delle due Nemeseis c'era il gruppo delle Charites: Paus.IX.35.6.

## SPHINX

La sfinge compare raramente nelle gemme magiche. Essa poteva svolgere un ruolo analogo a quello del leone, o del grifone, come detto nell'introduzione precedente. La presenza di un cranio sotto la sua zampa<sup>56</sup>, che sta ad indicare la sottomissione di un morto o di uno spirito, richiama il gesto del leone descritto nel IV papiro magico (2125-39), in una ricetta per sigillare le coppe ricavate da crani: il leone con la zampa su un cranio doveva essere inciso sul sigillo da imprimere sulle coppe<sup>57</sup>. Nella tradizione iconografica egiziana esistevano sfingi che schiacciano i nemici. Non è escluso che gemme con simili raffigurazioni servissero anche per tenere lontani spiriti malefici dei morti ed altri demoni. Anche Nemesis tiene talora una testa sotto il piede.

## BIBLIOGRAFIA

C.M.COCHÉ-ZIVIE, in *Lex. der Ägyptol.*, V, s.v. *Sphinx*, cc.1139-1147.

A.M.

## 384



Ed.: \*Passeri-Gori, tav.CXXXVIII; Kopp, IV, p.194; Matter, III, tav.VII, 8.

Materiale: impronta già nella collezione Buonarroti.

D/ Sfinge alata con mammelle evidenti, su un esergo a tre linee, volta a d., con capo sormontato da modio, zampa s. sopra un cranio, davanti al quale c'è un caduceo alato. In alto, sul bordo: falce lunare e stella a 8 punte.

R/ Entro un *ouroboros*: ΑΙΠΑΝΑ  
ΘΑΛΑΚΑ  
ΙΩΙΩ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Probabilmente: Αλβαναθαναβα ιωιω.

C.S.

<sup>56</sup> Un'altra gemma con la medesima iconografia è edita da MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, p.101, n.29.

<sup>57</sup> Cfr. A.MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo*, cap.X. Il BONNER, *SMA*, pp.36 e 151, segnala due gemme magiche raffiguranti un leone con un cranio tra le zampe; una delle due gemme porta l'iscrizione ΚΡΑΤΩ CE ΕΧΩ CE ("ti domino, ti tengo").

## ARPIA O UCCELLO E SERPENTE O MURENA

Questa classe di gemme gnostiche, sostanzialmente nuova, è difficile da comprendere. L'abbinamento di serpente e aquila (SGG I, 387) potrebbe rappresentare il risultato di speculazioni sul tempo. L'aquila era considerata da alcune scuole sapienziali come l'immagine dell'anno<sup>58</sup>, per cui non è escluso che, come nel caso delle gemme col cinghiale<sup>59</sup>, anche queste raffigurassero le diverse manifestazioni di un dio nel corso del tempo. È da notare però la probabile parentela di questa iconografia con le gemme raffiguranti un serpente tenuto negli artigli da una civetta con testa di Athena o da un'arpia (SGG I, 385-6).

Nel primo libro delle *Kyranides*<sup>60</sup> si consiglia di realizzare una gemma di "smeraldo" incidendovi un rapace (ἄρπη nei codici) con una murena sotto le zampe, in modo da proteggersi dagli incubi e dall'epilessia. Questa interpretazione è rafforzata dal fatto che la gemma 387 è in diaspro verde, che poteva essere chiamato *smaragdōs*. L'arpia è accompagnata da un'anfora dalla pancia baccellata e da bastone con due pomelli e nastro al centro, due simboli che ritornano da soli su un'altra gemma con iscrizione magica<sup>61</sup>.

A.M.



## 385

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.23, n.274.

Materiale: corniola.

D/ Uccello verso s. con ala destra spiegata, con testa umana coperta da berretto frigio; le sue zampe poggiano su un serpente con testa crestate. Intorno: N Z ☩.

R/ Iscrizione retrograda:

ΦΡΟΕΧ

ΩϜϜIN

1HNT

G.B.

<sup>58</sup> In base alla paretimologia ἀετός da α' ἔτος = "1 anno"; cfr. BIDEZ-CUMONT, II, pp.330-333.

<sup>59</sup> Cfr. A.MASTROCINQUE, *Metamorfosi di Kronos su una gemma di Bologna*, in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, op.cit.

<sup>60</sup> I.6, p.47 Kaimakis.

<sup>61</sup> E.DIEHL-ZWIERLEIN, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Univ. zu Köln*, Opladen 1992, n.29.



386

Ed. Passeri-Gori, tav.CXXXVII.

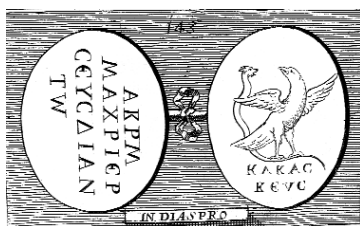
Collocazione: già nella collezione Passeri.

Materiale: impronta.

D/ Rapace dalla testa umana (arpia) volto a s., con un serpente negli artigli. A s.: bastone con pomelli alle due estremità e nastro al centro (tirso?); in alto: stella a 6 punte e anforisco dalla pancia bacellata; a d.: quadrato con 4 barrette verticali<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Un intaglio del tutto simile è in P.STEFANONI, *Gemmae antiquitus sculptae*, Patavii 1646, tav.XLVII.

A.M.



387

Ed. \*Capello, fig.143; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.173, 1-2; *Antiquity explained*, II, tav.53 Kopp, IV, p.299; *AGDS, III, Kassel*, n.199.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 21; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: diaspro verde scuro, con venature brune e rosse; 2,04 x 1,51 x 0,25.

D/ Aquila con ali spiegate tiene gli artigli sulla coda di un serpente. Sotto: KAKAC

BEYC

R/ ABPM

MAXPIEP

CEYCIAN

TΩ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il DREXLER, in ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der Gr. und Röm. Mythol.*, II, 1, c.920, riconduce la vox del D/ al teonimo anatolico Kakasbos; ma cfr. il *logos* magico KATABΔCBEY ABPAMMA XPIEP EY ΔIA ΩΠ sull'eliotropio MICHEL, *British*, n.500 (aniconica), e KATABΛAC BEYAOPAMM XΓIEPEYKATABΔIAN TΩ... E su un altro eliotropio raffigurante un nume a testa di uccello (verosimilmente il dio Hop; cfr. A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche, VII. Metamorfosi del dio siriano Hop* ("uccello"), in *ZPE* 130, 2000, pp.131-136): MICHEL, *British*, n.141.

A.M.

## COLONNA TRAIANA

Si tratta di un'iconografia mai studiata finora entro il panorama delle gemme magiche. Il confronto con emissioni monetali di Traiano<sup>62</sup> è eloquente, specie per i segni ellissoidali sulla colonna. Questa immagine pare fosse diventata un amuleto, vista la presenza dei due simboli astrologici e dell'iscrizione apparentemente priva di senso.

A.M.

## 388



Ed.: \*Capello, fig.84; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.1, tav.161 e 171; *Antiquity explained*, II, p.237, tav.53, 12.

Materiale: corniola

D/ personaggio nudo, ritto su una colonna tortile, con un'asta tra le mani; ai lati della sua testa: stella (il sole) e crescente lunare.

Ai lati (da d. a s.): ΗΑΤΚΤ ΠΥΚΓΛΙ

M.G.L.; A.M.; E.S.

## BIGA CON SCHELETRI

Trattandosi di un'iconografia di gemma magica rappresentata da un solo esemplare<sup>63</sup>, non è possibile giudicare con sicurezza sulla sua natura. Si potrebbe soltanto ipotizzare che si tratti di una gemma destinata a realizzare una magia aggressiva, forse nei confronti di un auriga; ma la presenza di leoni passanti su uno scheletro ritorna in molte altre gemme, nelle quali essi indicano il controllo e la vittoria dell'animale-simbolo sul defunto (per controllarne lo spirito) o sull'elemento corporeo in generale.

A.M.

<sup>62</sup> RIC II, n.119-122; 136; 239; 292-293; 307; 313; 356; 379; 579-580; 600; 677-680; cfr. però anche quelle di Antonino Pio: *op.cit.*, Mh.440. Si direbbe che altra cosa fosse l'iconografia di Sarapis su alto basamento o altare nella gemma BONNER, SMA, p.255, D 15.

<sup>63</sup> Come confronto si menzionerà la coppia di scheletri con iscrizione magica incomprensibile AGDS, III, Göttingen, n.618.



389



Ed.: \*Gori, *Inscriptionum...*, I, pp.455-6; G.E.Lessing, *Wie die Alten den Tod gebildet*, 1769 (*G.E.L.s Leben und Werke*, Leipzig 1793-95); Philipp, *Mira et magica*, n.188.

Collocazione: Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 9885; già nella collezione Andreini, poi nella collezione Stosch.

Materiale e dimensioni: magnetite (secondo Gori); ematite (secondo Philipp); 2,91 x 2,3 x 0,4. Tav.23.

D/ Cocchio tirato da due leoni che balzano verso d., guidato da uno scheletro con frusta nella d.; i leoni passano sopra un altro scheletro rivolto a d. e si dirigono verso un terzo, stante sulla d.

In alto: ΑΝΙΘΟΥΕΡΡΗΘΟΥΗΡΟΙ

ΕΙΦΕΝΕΕΧΑΝΝΕΒΙ

ΝΕΧΕΙΜΕΧΕΛ

ΑΜΘΙΙ

A s.: ΚΔΘ

Μ

ΑΙ

ΘΩ

Θ

∇Ε

ΗΝ

Ρ

Sul carro: Μ

⊕Δ

ΙΝ

ΘΝ

Ε

Sulle ruote del carro: Ω Μ

Δ ΥΙ

Α

Sotto i leoni: ΕΡΦ

ΜΙ+ΗΕ

ΜϚ+

Tra i leoni e lo scheletro

di d.: Ο

Υ

Ν

ΟΥ

ΡΑ

ΙΝ

Θ

Entro lo scheletro

di d.: EN

Π

E

CEX

NM

NE

ΦIX

In basso: ΙΦΩCINNEMΥΛΟΥΧ

ΕΡΘ<sup>1</sup>

Sul bordo d.: ΕΘΙΘΟΥΝΝΘΥ

<sup>1</sup> Si possono riconoscere, con qualche incertezza: Θῶθ (a s.), κύν (in basso); ουερριθουηροι (in alto); possibili variazioni sull'aggettivo egiziano ουηρι / ουερ: "grande" (cfr. *PGM VII*, 495: Ἱεὶ Cῶθιc ουηρι; *PGM XIII*, 1058: Χνοῦβ ουηρ; cfr. MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche*, I, in *ZPE* 120, 1998, p.116); la PHILIPP, p.115 riconosce in XANNEB la parola neb = "signore" e intende, sulla base dell'egiziano, "per / sotto i Signori".

A.M.

#### IL MALOCCHIO

La credenza nell'influenza maligna esercitata dall'invidia altrui e la convinzione che lo sguardo degli invidiosi avesse la facoltà di danneggiare o distruggere cose e persone sulle quali si posasse, portò nell'antichità alla diffusione della superstizione del malocchio, o invidia (*phthònos*, *baskanìa*).

Come mostrano le invocazioni e le acclamazioni di vittoria sulle gemme e sulle pareti delle case, sembra che la divinità protettrice, in qualità di *alexikakos*, ne fosse soprattutto Sarapis, al quale si sostituirono, in ambiente ebraico e cristiano, la figura del cavaliere, Sisinnio, o Solomon, gli angeli e Cristo.

Rispetto alla più inconsueta rappresentazione antropomorfa di *Phthònos*, figura maschile nuda avvolta dalle spire di un serpente e assalita da vari animali, più diffusa era quella apotropaica dell'*oculus malignus*, *invidus*, ο ὄφθαλμὸς βάσκανος, πονερός, nota dai mosaici di età romana, da alcune gemme in ematite di età ellenistica, ma soprattutto dai medaglioni, chiodi di bronzo e dai pendenti di età tardo imperiale e bizantina, la provenienza dei quali sarebbe da ricercare in area siro-palestinese.

L'immagine canonica mostra, in alcune varianti, un occhio spalancato, circondato da animali e oggetti vari che minacciano di assalirlo: il

corvo, lo scorpione, il cane, la lucertola, il leone, l'ibis e il serpente, sono gli animali più ricorrenti; tra gli oggetti, il fallo, il tridente, il pugnale, la lancia, i chiodi, il fulmine. Essi rappresentavano gli *invidiae medici*, i "rimedi all'invidia".

Si è supposto che il motivo fosse di origine egizia, derivato dalla rappresentazione dell'occhio di Horus, distrutto da Seth e ricomposto da Thot in varie forme (Goodenough).

L'occhio appare generalmente da solo e in posizione centrale, trafitto da tre pugnali e assalito lateralmente da due leoni e aggredito, dal basso, dal serpente, lo scorpione e l'ibis, oppure mescolato ad altri elementi, segni magici e planetari e iscrizioni consistenti in formule apotropaiche contro l'invidia e il male, acclamazioni e preghiere agli angeli e al Signore, a Iao, e nella *sphraghis Salomònos*. Frequente è anche la presenza dell'immagine femminile distesa al di sotto di esso, che compare altresì ai piedi del cavaliere trafitta dalla sua lancia, la diavolessa che rapisce i neonati, nota con il nome di *Gyllo* (o *Gyllou*) e incarnazione di *Phthònos*.

Sui medaglioni bronzei di età tardoantica la scena del malocchio, incisa sul *verso*, è accompagnata sul *recto* da quella del cavaliere, *Sisinnios* o *Solomon*, famoso quest'ultimo per le sue capacità esorcistiche e i suoi poteri soprannaturali contro le forze del diavolo.

#### BIBLIOGRAFIA:

Sulla tradizione letteraria e sul problema iconografico, K.M.D.DUNBABIN, M.W.DICKIE, *Invida rumpantur pectora, The Iconography of Phthonos-Invidia in Graeco-Roman Art*, in *JbAC* 26, 1983, pp.7-37.

O.JAHN, *Über den Aberglauben des bosen Blicks beiden Alten*, in *Berichte der Koen.Sachs.Gesellschaft der Wissenschaften*, Philol.- Hist. Klasse, 1855, pp.1-110; BONNER, *SMA*, pp.96-99; E.R.GOODENOUGH, *Jewish symbols in the Greco-Roman Period*, II, New York 1953, pp.238-241. L.ROBERT, *Amulettes grecques*, in *JS* 1981, pp.29-33; A.J.DECAUDIN, *Le mauvais oeil, une superstition perdurable*, in *CCEC* I, 2, 1984, pp.25-32 (*non vidi*); G.MANGANARO, *Documenti magici della Sicilia dal III al VI sec.d.C.*, in *Hestiasis, Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone* ("Studi tardoantichi" VI), Messina 1986, pp.25-26 (per gli amuleti siciliani); T.MATANTSEVA, *Les amulettes byzantines contre le mauvais oeil du Cabinet des médailles*, in *JbAC* 37, 1994, pp.110-121.

M.W.DICKIE, *The Fathers of the Church and the Evil Eye*, in *Byzantine Magic*, (Dumbarton Oaks, February 27-28 1993), Washington 1995, pp.9-34 (sulla diffusione di questa superstizione in ambiente cristiano).

G.B.

419



ΠΕΙΝΑΠΑΡ  
 ΟΦΘΑΛΛΙΟΝ  
 ΔΕΥΡΟΔΑ  
 ΠΕΡΗΣΕΝΟ

390

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.60.

Materiale: cal(cedonio).

D/ Un occhio circondato da (a partire dall'alto, in senso orario) una folgore, un pugnale, un quadrupede, un serpente, uno scorpione e un leone.

R/ PEINAPIAP

ΟΦΘΑΛΛΙΟΝ

ΔΕΥΡΟΔΑ

ΟΕΡΗΣΕΝΟ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La spiegazione dell'iscrizione si trova in E.LE BLANT, *750 inscriptions de pierres gravées*, in *Mémoires Acad. Inscr.* 36, Paris 1898, n.258, pp.104-105: su un diaspro conservato a Wiesbaden si leggeva PEINAPIAP ΟΦΘΑΛΛΙΟΝ ΔΕΥΚΟΥΔΑ ΠΕΡΗΣΕΝΟ, formula che deriva da Hom., *Il.* V.290-1 Βέλος δ'ἴθυνεν Ἀθήνη ῥίνα παρ'ὀφθαλμὸν λευκοῦς δ'ἐπέρησεν ὀδόντας. Secondo il Le Blant si tratta di un amuleto per proteggere le parti del volto menzionate (naso, occhio, denti), ma la raffigurazione del D/ è l'immagine del malocchio (*baskanos ophthalmòs*), minacciato da animali nocivi; cfr. per es. S.SELIGMAN, *Der böse Blick und Verwandtes*, II, Berlin 1910, pp.113; 115; P.PERDRIZET, *Negotium Perambulans in tenebris*, Strasbourg 1922, cap.VII-IX; H.SEYRIG, *Invidiae medici. I. La faim de l'ibis et la soif de Tantale*, in *Berytus* 1, 1934, p.1. Dunque i versi omerici sono usati per neutralizzare il malocchio.

A.M.

## SOGGETTI DI DUBBIA INTERPRETAZIONE

391

Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.3; Quartino, *Studi inediti*, tav.II.

Materiale: "basalto" (secondo il Buonarroti); 3,2 x 2,8 ca.

D/ ΜΕΝ

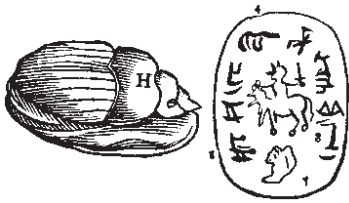
ΩΑΠΑΩ

ΜΕΝΕΡΗ

Sotto l'iscrizione<sup>1</sup>, in posizione centrale, un personaggio con le braccia scostate dal corpo e capo forse radiato; nella s. tiene una tabella rettangolare e nella d. una corona.

<sup>1</sup> In essa si riconosce il nome di Ἰάω preceduto dallo stesso nome all'incontrario, a formare una palindrome.

G.B.



392

Ed.: Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, III, p.525 (forse il R/ deriva da un'impronta).

D/ Scarabeo.

R/ Al centro, un cavaliere, rivolto verso s., con spada sguainata nella s. In basso, elemento non identificabile (o scheggiatura della pietra). Intorno: *charakteres* altrimenti sconosciuti<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> È possibile che si tratti di uno scarabeo egiziano autentico, al quale in età moderna è stata aggiunta un'incisione al R/. I segni o *charakteres* sono confrontabili con le lettere pseudo-ebraiche della gemma edita da M.SMITH, *Old Testament Motifs in the Iconography of the British Museum's Magical Gems*, in *Coins, Culture, and History in the Ancient World. Numismatic and other Studies in honor of Bluma L.Trell*, Detroit 1981, p.191, fig.7.

C.S.



393

Ed.: \*Chiflet, tav.XXII, 93; Gorlaeus, fig.445; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.160; *Antiquity explained*, II, tav.51, 9.

Collocazione: già nella collezione di H.G.Hörwarth.

Materiale: da un'impronta.

D/ Al centro albero, ai rami del quale sono appesi tre gorgoneia.

Ai lati, dall'alto in basso, da d. a s.: IAΩ

M.G.L.; E.S.

## ISCRIZIONI

Si cercherà, con un comprensibile margine di approssimazione, di raggruppare da una parte le iscrizioni – accompagnate talora da simboli – che si riferiscono al dio ebraico, e dall'altra quelle che probabilmente sono riferibili al politeismo greco-romano-egiziano. Si deve però ribadire che diverse correnti religiose non ebraiche avevano integrato nei loro sistemi il dio degli Ebrei, per cui è difficilissimo distinguere ciò che è propriamente ebraico da ciò che è ispirato, poniamo, da dottrine collegate alla tradizione dei Caldei e insieme alla filosofia greca, come fu, ad esempio, il caso della teurgia.

Tra le gemme prive di iconografia (eccetto l'*ouroboros*) che non presentano apparentemente influssi ebraici vi sono quelle con le formule  $\text{C}\theta\omicron\mu\beta\alpha\omicron\lambda\eta\dots$  (probabilmente per magie del sonno),  $\text{B}\alpha\iota\upsilon\chi\omega\omega\omega\chi$  (lo spirito delle tenebre),  $\Phi\rho\eta$  (il dio Râ) ecc. Poi vi sono quelle col nome e col simbolo di Chnoubis, cioè la tripla S, anche se va detto che

Chnoubis non fu immune da reinterpretazioni in chiave gnostica. In complesso, si potrebbe affermare che le gemme dei pagani sono quasi sempre caratterizzate da immagini divine, mentre quelle aniconiche pagane sono una piccola minoranza. Leggendo il primo libro delle *Kyranides* incontriamo molte ricette per realizzare gemme utili a cacciare i demoni<sup>64</sup>, ma tali gemme recavano immagini di animali o di divinità, secondo la consuetudine della magia pagana politeista.

La gemme di tradizione ebraica o ebraico-cristiana sono invece tendenzialmente aniconiche (tavv.24-25) e di carattere esorcistico, nel senso che servono a cacciare o a imprigionare i demoni ricorrendo al sigillo di Salomone o sigillo di Dio. Quelle più complesse contengono invocazioni al dio ebraico, che viene connotato attraverso frasi bibliche, alle quali si accompagna l'esorcismo in nome dello stesso dio, chiamato con nomi magici; talora viene nominato il sigillo stesso che costringe i demoni, il quale è inciso sulla gemma oppure è la gemma stessa. Su una laminetta con un'iscrizione esorcistica recentemente edita<sup>65</sup> è menzionato e inciso il sigillo di Salomone, che consiste in un serpente *ouroboros* contenente quattro lettere o *charakteres*: ZΞΓΓ. Giustamente gli editori hanno dedotto che le molte raffigurazioni dell'*ouroboros* contenente analoghe sequenze fossero raffigurazioni del sigillo di Salomone; esso infatti, secondo la tradizione<sup>66</sup>, aveva scritto il nome di Dio. Una gemma proveniente da Aleppo<sup>67</sup> presenta un *ouroboros* che contiene tre gruppi di tre elementi che designano in modo diverso il dio ebraico: 'Iáω Z Z \* ΠΠΠ; e dunque i tre *charakteres* che ritornano anche in altre gemme rappresentano il nome di Dio. In base ad un'antologia delle molte gemme aniconiche con gruppi di lettere e *charakteres* entro *ouroboros*, possiamo distinguere le seguenti tipologie:

- 1) gruppi prevalentemente composti da Z, asterisco, E e pochi altri segni<sup>68</sup>;
- 2) gruppi prevalentemente composti da ZΞ e asterisco<sup>69</sup>;

<sup>64</sup> Da usare, in molti casi, insieme ad un'erba, esattamente come faceva l'esorcista giudeo Eleazar, il quale seguiva le prescrizioni di Salomone: Ios., A.I. VIII.2. Sintomatico anche il caso del teurgo Massimo che cacciò i demoni grazie al segno di Hekate: Greg.Nazianz., *Orat.IV in Iulian.* 55.

<sup>65</sup> D.R.JORDAN, R.D.KOTANSKY, *Magisches; 338. A Solomonic Exorcism*, in *Kölner Papyri*, VIII (Papyrologica Coloniensia VII/8), Opladen 1999, p.54.

<sup>66</sup> A.DELATTE, *Anecdota Atheniensi*, I, Liège 1927, p.245; cfr. Lact.Plac., in *Stat., Theb.* IV.516: i maghi hanno *sphragides quas putant Dei nomina continere*.

<sup>67</sup> MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, p.104; cfr. M.PHILONENKO, *L'anguipède alec-torocéphale et le dieu Iaô*, in *CRAI* 1979, pp.297-303; JORDAN, KOTANSKY, *op.cit.*, p.65.

<sup>68</sup> SGG I, 410: ΠΠ \* ZΞ; SGG I, 412: Z \* E; SGG I, 411: \* Z E Π \* Z Z; SGG I, 413: Z \* Z A E H I O Y ω †; MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, p.104: Z Z \*; JORDAN, KOTANSKY, *op.cit.*, p.54 ZΞΓ; SGG I, 414: Z Z E Π \* Y E; PANNUTI, n.271: \* Z E (al D/ Helios). Al rovescio di una stele di Horus (W.DEONNA, *Talismans du Musée de Genève*, in *RA* 18, 1923, p.123): E \* F ◊

<sup>69</sup> DELATTE, DERCHAIN, n.511: \* ZΞ ZΞ; AGDS, III, *Braunschweig*, n.195: \* ZΞ;



gnostiche, per la presenza dell'*ouroboros* a testa di leone, simile a Chnoubis e al demiurgo descritto dall'*Apocrifo di Giovanni*, e inoltre la speculazione astrologica legata al Decano Tepiach potrebbe avere un legame con le dottrine degli Gnostici Perati<sup>79</sup>, ed anche la ricorrenza del nome Ialdabaoth ci riporta agli Gnostici, che così chiamavano il creatore biblico. Anche l'onnipresenza del serpente che si morde la coda potrebbe rinviare allo Gnosticismo<sup>80</sup>. Il gruppo 6 presenta troppi segni per poter rappresentare il Tetragrammaton; e non sappiamo con certezza se si tratti di lettere, *charakteres* o numeri.

Pochi esemplari (cfr. *SGG* I, 416; 424) riportano formule più complesse, che di solito comportano almeno due elementi: l'invocazione alla divinità e l'invito a proteggere da demoni o da altri mali. L'invocazione è introdotta da ἐπικαλοῦμαι ("ti chiamo") o da ὀρκίζω ("ti scongiuro")<sup>81</sup>; la divinità è invocata attraverso una pletora di teonimi di tradizione giudaica, teonimi magici, qualche volta si accompagnano anche teonimi di origine egiziana, e talora il dio è caratterizzato attraverso le sue funzioni (per es. "tu che illumini il mondo"). L'invito a proteggere è espresso dal verbo φυλάσσω, all'imperativo, oppure da una formula esorcistica, cioè atta a cacciare o a sottomettere i demoni, quale ἐξορκίζω, ἐξορκίζω σε, formula seguita dal nome o dai nomi o dal "sigillo" del dio che devono tener lontani i demoni, all'accusativo oppure al genitivo preceduto da κατὰ<sup>82</sup>. Tali dei sono quasi sempre il dio giudaico con i suoi nomi tradizionali o creati dai maghi, Gesù, dei egiziani o anche Decani ed altri numi astrali<sup>83</sup>. La persona che dev'essere protetta è indicata col suo nome, oppure genericamente come "colui/colei che porta" la gemma. La protezione è contro demoni (δαίμονες, κακοὶ δαίμονες), contro il male generico (πόνος) o contro malattie specifiche, contro apparizioni di divinità pericolose (ἀπαντήματα)<sup>84</sup>.

A.M.

<sup>79</sup> A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche*, V, in *ZPE* 122, 1998, pp.114-116.

<sup>80</sup> Cfr. Introduzione, pp.78-82.

<sup>81</sup> Cfr. R.LESSES, *Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations*, in *HThR* 89, 1996, p.51.

<sup>82</sup> Cfr. R.KOTANSKY, *Remnants of a Liturgical Exorcism on a Gem*, in *Le Muséon* 108, 1995, pp.143-56.

<sup>83</sup> Cfr. A.MASTROCINQUE, *op.cit.*, pp.109-111.

<sup>84</sup> L.ROBERT, *Amulettes grecques*, in *JS* 1981, pp.20-25.



394



Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.15, 56; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.166; *Antiquity explained*, II, tav.52, 10.  
Collocazione: già nella collezione Montfaucon; precedentemente in qualche collezione centro-italica.

Materiale: calcedonio.

D/ ΖCΘΟΝΒΑΟΛΕ  
ΜΑΝΕCΕΤΑΟΝ  
ΑΟΑCΑΜ.ΕC  
ΑΡΑΜΜΑΙΟ  
ΟΑΒΡΑΜΕΖ<sup>1</sup>

R/ τττ<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Per la formula cθομβαοληβαολεcθομβαλ..., legata a divinità solari, cfr. BONNER, *SMA*, p.206. Cθομβλοην è il dio del sonno nella *defixio* Audollent, n.242, 33.

<sup>2</sup> Segno di Chnoubis con le S rovesciate. Il disegno del Montfaucon presenta le S dritte, ma con le medesime apici della barra; alcune particolarità grafiche - diremmo: gli "errori" - dell'iscrizione e i medesimi tagli di linea rendono certo che si tratta della stessa gemma disegnata dal Buonarroti.

G.B.

395



Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.13; Gori, *Inscriptionum antiquarum...*, I, p.456, n.4; *Filippo Buonarroti e la cultura antiquaria sotto gli ultimi Medici*, a cura di D.Gallo, Firenze 1986, p.84, n.41 e tav. a p.104.

Collocazione: già nella collezione Andreini, a Firenze.

Materiale: calcedonio (zaffirino, aggiunge il Gori).

D/ CΘΟΜΒΑΟΛΗ  
ΜΑΛΑΚ(I)CΘΟΝ  
ΒΑΛΑΚΑΜΤΟΑΛΗ  
ΑΚΡΑΜΜΑΩΘ  
ΑΒΡΑΜΗΛ<sup>1</sup>

ςςς

<sup>1</sup> Qui la formula cθομβαολη è seguita da due teonimi di tipo ebraico, formati con le desinenze -ωθ ed -ηλ sulla vox Ακραμμαχαμαρι e sul nome di Abramo. Accanto al disegno c'è un piccolo cerchio contenente forse il segno di Chnoubis rovesciato, ma non è detto che si tratti del R/.

G.B.

425



396

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.60.  
D/ ΝΙΧΑΡΟΠΛΗΞ

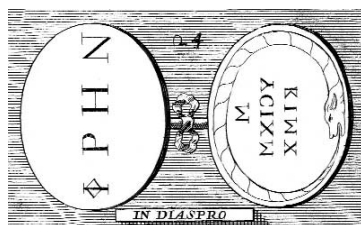
G.B.

397

Ed., Peiresc, Bibliothèque nationale Paris, ms. Fr. 9530 f.242.  
Materiale: diaspro rosso.  
(Disegno male leggibile).  
D/ ΚΜΗΦ  
ΑΘΕΡΝΕΚΛΗCΙ  
ΑΜΕΡΙΝΡΟ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Su αθερνεκλησις cfr. *PGM* VII.494; sull'interpretazione come "Athor forza di Isis": K.F.W.SCHMIDT, in *GGA* 196, 1934, p.175; A.A.BARB, *Seth or Anubis?*, in *JWCJ* 22, 1959, pp.369-370, no.29.

A.M.



398

Ed. \*Capello, fig.24; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, 2, tav.165; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.165; *Antiquity explained*, II, tav.52, 3; *AGDS*, III, *Kassel*, n.208.  
Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 16; già nella collezione Capello (Venezia).  
Materiale e dimensioni: diaspro verde scuro; 2,36 x 1,9 x 0,26.  
D/ ΦΡΗΝ<sup>1</sup>  
R/ ΒΙΩΧ  
ΑΜΧΩ  
Ω<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Nome del dio Rê, preceduto dall'articolo.

<sup>2</sup> Anagramma di Βαυχωωωχ; cfr. la gemma R.MOUTERDE, *Objects magiques. Recueil S.Ayvaz*, in *Mél.Univ.St.Joseph. Beyrouth* 25, 1942-43, pp.110-111, n.13 (da Aleppo) raffigurante Harpokrates e l'anagramma ΑΒΩΧΩΝΙΩΧ; *PGM*, IV, 2427: Φρη̅ ανωιφωρχω (con valore numerico 3661, mentre Βαυχωωωχ vale 3663); *PGM*, III, 55: Ανιβω[ω?]ω χωχ...

G.B.



399

Ed.: \*Chiflet, tav.XVI, 66; Gorlaeus, fig.409; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav. 50; *Antiquity explained*, II, tav.51, 41.

Collocazione: già nella collezione di Johan Schinkel.

Materiale: sardonica.

D/ *ouroboros*, all'interno del quale: XΛXI  
NΛVAB<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Probabilmente da intendere come un anagramma di Βαυχωωωχ, riconoscendo tre ω nei segni VV e un α nella Λ della prima linea.

M.G.L.; E.S.



400

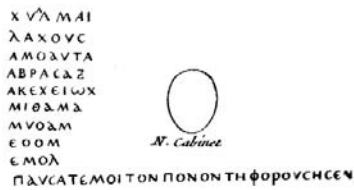
Ed.: Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.166; *Antiquity explained*, II, tav.52.

Collocazione: già nella collezione del "gentilhomme du Bourbonnois".

D/ XΛXAM  
ABAPIMIMBAMAXII  
CIWCERIPWΦNOY  
ENΘOCΦIOYOOOP  
CYNΔAPA  
R/ KACIOYKHIΔA  
YZOOXΠIΔAN  
BOPNON ☞ ☞ ☞ ☞  
☞ ☞ ☞ ☞  
AEHIOW AMIA<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nell'iscrizione si riconosce: ciωcep(t): "figlio di Osiris"; φνου: forse Phnoun: "l'abisso"; al rovescio potrebbe leggersi Kacίov, genitivo dell'epiteto di Zeus Kasios, presente anche nelle gemme: S.HOEY MIDDLETON, *Engraved Gems from Dalmatia from the Collections of Sir John Gardner Wilkinson and Sir Arthur Evans in Harrow School, at Oxford and elsewhere*, Oxford 1991, pp.46-47, n.29. I *charakteres* sono sette, per cui non è escluso che ognuno rappresenti un dio planetario, considerato anche che essi sono seguiti dalle sette vocali; il secondo *charakter* dovrebbe essere Zeus, il quinto Hermes, il sesto Helios; il settimo forse Ares (cui la *Hygromanteia Salomonis*: CCAG, VIII.2, p.158 e pl.I, attribuisce tre segni del genere, ma disegnati in orizzontale); cfr. Introduzione, pp.91-93.

A.M.



401

Ed.: \*Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.168; *Antiquity explained*, II, p.236 e tav.52, 16.

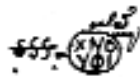
Collocazione: già nella collezione Montfaucon.

Materiale: magnetite.

D/ ΧΥΛΜΑΙ  
 ΛΑΧΟΥΓ  
 ΑΜΟΑΥΤΑ  
 ΑΒΡΑCΑΞ  
 ΑΚΕΧΕΙΩΧ  
 ΜΙΘΑΜΑ ΜΥΟΑΜ  
 ΕΟΟΜ  
 ΕΜΟΛ  
 ΠΑΥCΑΤΕΜΟΙΤΟΝΠΟΝΟΝΤΗΦΟΡΟΥCΗCΕΝ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> In *Antiquity explained*, p.236, il Montfaucon dà una diversa lettura rispetto al disegno: ΧΥΛΜΑΙ / ΛΑΧΟΥΓ / ΑΜΟΛΥΤΑ / ΑΒΡΑCΑΞ / ΑΚΕΧΕΙΩΧ / ΜΙΘΑΜΑ / ΜΥΟΑΜ / ΕΟΟΜ / ΕΜΟΛ. Nell'iscrizione si riconosce: Αβρααξ alla l.4; forse alla l.1 c'è un anagramma di Μιχαήλ; la linea finale con ogni probabilità correva lungo il bordo o lo spessore, e vi si legge: παύσατε μοι τὸν πόνον τῆ φορούση{σεν}: "fate cessare la pena a me che porto (questo amuleto)". Il Κορρ, IV, p.248, riporta la medesima iscrizione παύσατε μοι τὸν πόνον τῆ φορούσην (sic), attribuendola ad una gemma con Chnoubis.

A.M.



402

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.60.

Materiale: cal(cedonio).

D/ ΧΝΟ  
 ΥΦΙ  
 R/ ΞΞΞ

G.B.



403

Ed. \*Caylus, VI, pp.63-6, tav.XIX, 4; Matter, tav.II A, 11; Chabouillet, n.2194.

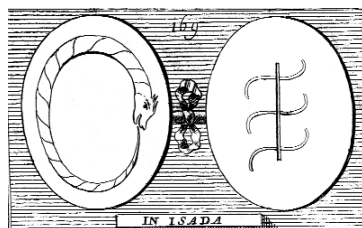
Collocazione: già al Cabinet des Médailles.

Materiale e dimensioni: calcedonio "biondo" (agata grigia secondo il Caylus); 1,7 x 1.

D/ Serpente *ouroboros* crestato che circonda il segno di Chnoubis.

R/ ΚΝΟΥ  
 ΦΕΙC

A.M.



404

Ed.: \*Capello, fig.169; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.156; *Antiquity explained*, II, tav.50, 15; AGDS, III, Kassel, n.189.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 45.

Materiale e dimensioni: calcedonio grigio-verde; 1,76 x 1,30 x 0,87.  
D/ Lungo il bordo della gemma si snoda un *ouroboros* sul cui corpo si vedono le squame.

R/  $\text{☿☿☿}$

G.B.; M.G.L.; E.S.

405



Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.61; Gori, *Inscriptionum antiquarum...*, I, p.LXXIV e tav.XII, V; Kopp, IV, p.156; Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, § 754, p.191.

Collocazione: già nella collezione Andreini, a Firenze.

Materiale: corn(iola) sard(a), secondo il Buonarroti; corniola, secondo il Gori.

D/ All'interno di un piccolo *ouroboros*: PE. All'esterno dell'*ouroboros*, in senso circolare:

CECENΓENBAPΦAPANΓHC

G.B.

406



Ed. Cl.Menestrier, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat.lat.10545, f.1 r.

Materiale: "margarita"

D/ ΛΑΚΚΕΙ  
ΒΟΚΟΚΑΙ  
ΠΡΟΚΛΟ  
Ε

R/ CΘΕΝΕ  
ΦΕCΙΥ  
ΘΙ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si riconosce il nome  $\Lambda\alpha\kappa\kappa\epsilon\iota\beta\omicron\varsigma$  (*lascivus*) ὁ καὶ Πρόκλος. Lascivus è un nome diffuso tra i gladiatori e i liberti: G.L.GREGORI, *Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente romano*, I, in *Vetera* IV, Roma, 1989, p.57; G.BEVILACQUA, *Due nuove defixiones greche da Roma*, in *Epigraphica* 60, 1998, p.124

A.M.

429

In facies



407

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.67.

Materiale: basalto (secondo il Buonarroti).

D/ Crescente lunare circondato da sei stelle.

R/ ΑΒΛΑ

ΝΑΘΑΝΑ

ΑΒΛΑΑΙΑ

ΑΝΣΕΜΕΣ

ΙΑΝΣΟΥΜ

ΛΕΙΑΦΥΛΑ

ΞΕΤΕΤΕΙΝ

ΝΟΡΟΥΙΑ

ΙΓΑΟΥ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Probabilmente da intendere come Αβλαναθαναλβα Λαιλαμ Σεμεσιλαμ  
 Σουμαρτα φυλάξατε τὸν φοροῦντα.

G.B.



408

Ed. Cl.Menestrier, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod.

Vat.lat.10545, f.1 r.

D/ Ε



ΙΩΗΕΙΕ

ΟΥΑΟΥΩ

A.M.

409

Ed.: Chr.Th.de Murr, *Description du cabinet de Monsieur Paul de Praun*, Nürenberg 1797, pp.351-352 (senza disegno).

Collocazione: già della collezione Praun, a Nürenberg.

Materiale: ambra.

D/ ΑΜΑΡΥΣΜΗΡΙΑΕΜΙΟΥΩ

ΡΟΔΥΣΝΑΡΑΡΕΕΗΟΥΩ

ΝΑΙΑΡΝΕΗΙΟΥΩ

ΕΡΑΘΡΑΥΑΙΟΥΩ

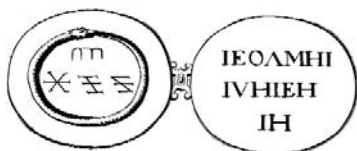
ΖΑΓΕΚΟΝΟΥΩ

ΟΡΘΟΧΟΡΡΕΥΩ

ΑΧΑΗΜΑΡΕΩ<sup>1</sup>R/ *charakteres* non precisati.

<sup>1</sup> Forse si possono riconoscere tracce delle *voces* ῥοδόχρουν (1.2) ed ἐρατεινή (1.4), che ritornano in un *logos* magico dedicato ad Isis-Aphrodite: A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche*, in *ZPE* 120, 1998, pp.117-121. Forse a 1.3 si può riconoscere *naphar*: “bella” in egiziano. Ogni linea termina con una serie vocalica.

A.M.

**410**

Ed.: \*Chiflet, *tav.XVI*, 68; Gorlaeus, *figg.414-415*; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, *tav.164*; *Antiquity explained*, II, 51, 41 = Montfaucon, II, 50 (ove D/ e R/ di questa gemma sono attribuiti alla precedente = Gorlaeus 410-411).

Collocazione: già nella collezione J.Jacob Chiflet.

Materiale: sarda.

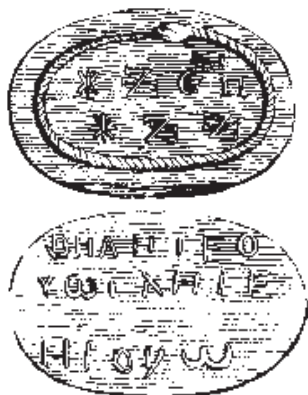
D/ all'interno di un *ouroboros*:

ΠΠ  
✕ϜϞ

R/ ΙΕΟΛΜΗΙ  
ΙΥΗΙΕΗ  
ΙΗ

<sup>1</sup> Il *charakter* della 1.1 compare anche in un'agata del Landesmuseum di Bonn: D.WORTMANN, *Neue magische Gemmen*, in *BJ* 175, 1975, p.81, n.16.

M.G.L.; E.S.

**411**

Ed.: Caylus, VI, p.70 e *tav.XXI*, 3-4.

Materiale e dimensioni: sardonice; 1,9 x 1,2 ca.

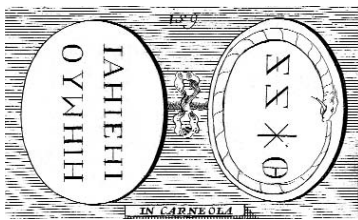
D/ Entro un *ouroboros*:

✕ϜϞΠ  
✕ϜϞ

R/ ΟΗΑΗΙΕΟ  
ΥΩΙΑΗΙΕ  
ΗΙΟΥΩ

A.M.

431



412

Ed.: \*Capello, fig.159; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.166; *Antiquity explained*, II, tav.52, 10.

Materiale: corniola

D/ IAHIEHI

OYWHI<sup>1</sup>

R/ entro un *ouoboros* Θ \* Σ Σ

<sup>1</sup> L'iscrizione usa il noto linguaggio vocalico, con cui i maghi si rivolgevano agli dei.

G.B.



413

Ed.: \*Capello, fig.183; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.166; *Antiquity explained*, II, tav.52, 7.

Materiale: corniola

D/ XNHME

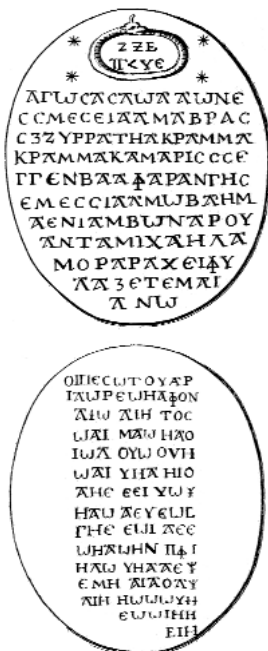
IOYEΘI

R/ entro un *ouoboros*: Ζ \* Ζ

AEHIOY

Ω †

G.B.



414

Ed.: \*Chiflet, tav.XVII, 69; 111-112; Gorlaeus, figg.416-417; A.Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysteriis*, Roma 1665, p.187; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.16; *Antiquity explained*, II, tav.52, 1; Passeri, *Sycophantia magica*, in Passeri-Gori, II, p.263; King, *Gnostics*, p.97; H.Leclercq, in *DACL*, I, s.v. *Abrasax*, c.151; C.Bonner, *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, pp.338-338, n.63, tav.99; E.Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, n. 2264.

Collocazione: Wien, Kunsthistorisches Museum; inv. IX B 1230; nel XVII secolo era nella collezione dell'arciduca d'Austria Leopold Wilhelm.

Materiale e dimensioni: calcedonio grigio-scuro ovale; 2,2 x 1,9 x 0,65.

D/ In mezzo a 4 stelle a 8 punte un piccolo *ouoboros*, entro il quale: Ζ Ζ Ε

Π < Υ €

Sotto: ΑΓΩCACAΩΑΔΩNE



CEMECEIΛAMABPAC  
 CEZYPPATHAKPAMMA  
 KRAMMAKAMAPICECE  
 ΓΓENBAΛΦAPANΓHC 5  
 EMECIΛAMΩBΛHM  
 ΛENIAMBΩNAPOPY  
 ANTAMIXAHLA  
 MOPAPAXΘIΦY  
 ΛAΞETEMAI 10  
 ANΩ<sup>1</sup>

## R/ OΠIECΩTOYAP

IAΩ	PEΩH	AΦON	
AIΩ	AIH	TOC	
ΩAI	HAΩ	HAO	
IΩA	OYΩ	OYH	5
ΩAI	YHA	HIO	
AHE	E EI	YΩY	
HAΩ	AEY	EWE	
ΓWE	EWI	AEE	
ΩHA	ΩHH	IHI	10
HAΩ	YHA	AEY	
EΩH	AIA	OAY	
AIH	HΩΩ	IHH	
	EΩΩ <sup>2</sup>	EIH	

<sup>1</sup> Da intendere: Αγω (= ἐγώ, oppure meglio Αιω: 'Ιάω anagrammato?) Καβαώθ Ἄδωναϊ Σεμεσιλαμ Αβρασαξ Ζυρρατη Ακραμμακραμμακαμαρι Σεσεγγενβαρφαρανγησε Σεμεσιλαμ Ωβλημ Λεινιαμβων Αρουαντα Μιχαήλ Αμοραχθι φυλάξατε Μαϊάνον (l'iscrizione ha Μαϊάνω). Due copie settecentesche di questa gemma sono al British Museum, derivate dal disegno del Chiflet: MICHEL, *British*, nn.622-623. BONNER, *Amulets*

<sup>2</sup> Si tratta evidentemente di variazioni vocaliche (alla l.9 il Γ è certamente inciso per errore al posto di una I o di una Υ); per contro, alla l.1 e all'inizio della terza colonna si riconoscono due genitivi greci, per cui si potrebbe proporre di intendere: ὑπ'Ἰησοῦ τοῦ ἀραφόντος oppure Αραφ ὄντος; si potrebbe pensare all'ebraico *araphel*, che indica la caligine nella quale Dio apparve a Mosè sul Sinai; cfr. S.Maximi Scholia in *de mystica Theologia* III.233 (PG 4, 421); ma si tenga presente pure il nome angelico Arlaph/Archaph, invocato in amuleti bizantini; cfr. per es. G.SCHLUMBERGER, *Amulettes byzantines anciennes destinées à combattre les maléfices et maladies*, in REG 5, 1892, pp.76-77; è attestata anche la forma Araph: J.SPIER, *Medieval Byzantine magical Amulets and their Tradition*, in JWCJ 56, 1993, pp.30, 37-38 e 55, n.33. In un codice del Testam.Salom.13.6 (C.C.McCOWN, *The Testament of Solomon*, Leipzig 1922, p.44) Ἀφαρώφ è spiegato come nome di Raphael.

A.M.

433



415

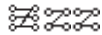
Ed. \*M.De La Chausse, *Le gemme antiche figurate*, Roma 1700, tav.139; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.164;

*Antiquity explained*, II, 164; AGDS I, München, n.2894.

Collocazione: Musei Satali di Muunchen; inv. T 276.

Materiale e dimensioni: corniola rosso scuro-marron; 2,5 x 1,85 x 0,8.

D/ All'interno di un *ouroboros* con il capo in basso:

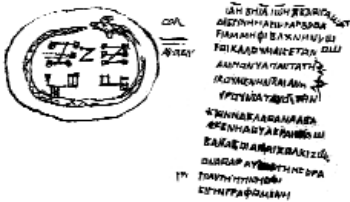


7 - -ω<sup>1</sup>

ΑΒΡΑCΑΞ

<sup>1</sup> Probabilmente si tratta di lettere ebraiche, di cui la prima ha valore di Y; è possibile dunque che si tratti del nome di Iahvé (scritto da s. verso d.) con la consueta terminazione in -ω, come in 'Iáω. Nell'ematite descritta da G.ZOEGA, *Catalogo del Museo Borgiano in Velletri*, in *Documenti inediti per servire alla storia dei musei d'Italia*, a cura del Ministero Pubbl. Istr., III, Firenze-Roma 1880, n.20, p.463 (raffigurante l'utero) si ritrova un gruppo simile di *characteres*: 777Ξ, che potrebbe essere letto come YWWX (= 777Ξ). Sulla base di questo confronto, si potrebbe pensare che la 1.2 contenga lettere semitiche, forse da leggere (secondo gli alfabeti samaritano e delle monete di Giudea) come ShLLG (= שׁללג).

G.B.



416

Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.60; probabilmente H.Philipp, *Mira et magica. Gemmen im ägyptischen Museum der Staatl. Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin Charlottenburg*, Mainz 1986, n.196.

Collocazione: Berlin, Ägyptisches Museum, inv.9871; già nella collezione Stosch.

Materiale e dimensioni: corniola; 2,2 x 1,8 x 0,35. Tavv.27-28.

D/ *ouroboros* con testa crestate, probabilmente di gallo. Al suo interno:



777 Ζ 777<sup>1</sup>

R/ ΙΑΝΗΝΙΑΙΩΝΑΒΑΘΙΓΑΩΑ

ΑΙΕΓΙΝΗΗΑΕΩΓΑΡΒΡΟΑ

ΓΡΑΜΜΗΦΙΒΛΧΝΗΜΥΩ

ΕΠΙΚΑΛΟΥΜΑΙCΕΤΟΝΟΩ

ΛΑΜΠΟΝΤΑΠΑΝΤΑΤΗΝ

ΗΚΟΥΜΗΝΗΝΚΑΙΑΝΑ-

ΠΥΡΟΥΝΤΑΤΟΠΑΝ

ΚΚΙΝΝΑΒΛΑΘΑΝΑΛΒΑ

<sup>1</sup> ΚΒΝΗΡΟΥΑΒΡΑΙΑΩ

5

BANABOIANAEΞOPKIZΩ 10  
 ONAΘAPAYTHNCΔPA  
 ΓΠAYTHHTINHOCΨI  
 CIGHNΓPAΦOMENH<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Sulla gemma di Berlino si legge il seguente testo:

ΙΑΗΕΗΙΑΙΩΗΑΒΑΘΙΓΑΩΡ  
 ΑΦΕCΙΝΗΗΑΕΩΓΑΡΒΑΘΑ  
 ΓΙΑΜΜΗΦΙΒΑΧΝΗΝΕΩ  
 ΕΠΙΚΑΛΟΥΜΑΙCΕΤΟΝΠΙCΙ  
 ΛΑΜΠΟΝΤΑΠΑΝΤΑΤΗΝ 5  
 ΗΚΟΥΜΗΝΗΝΚΑΙΑΝΑΖΩ  
 ΠΥΡΟΥΝΤΑΤΑΥΠ·ΤΗΝ  
 ΚΥΙCΙΝΑΒΛΑΘΑΝΑΛΒΑ  
 ΑΒΡΑΝΕΙΑΟΥΑΒΡΑΙΑΩ  
 ΒΑΝΑΒΟΙΑΝΑΡΧΟΑΚΙΖΩ 10  
 ΟΑΡΑΘΑΡΑΥΤΗΗCΦΡΑ  
 ΓΗΑΥΤΗΗΤΙΝΗCΦΡΑ  
 ΓΕΙCΗΝΓΡΑΦΟΜΕΝΗ

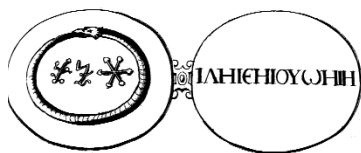
La gemma di Berlino è assolutamente identica a quella disegnata dal Buonarroti (il profilo disegnato dal Buonarroti misura cm 2), tranne alla fine della l. 6 e dalla metà della 10 all'inizio della 11. Pertanto si danno due ipotesi: o si tratta della stessa gemma, oppure di un esemplare del tutto analogo, realizzato dalla stessa mano; alla prima ipotesi (rafforzata dal fatto che il Buonarroti riporta altre gemme che passerono poi nella collezione Stosch) si potrebbe opporre solo che il disegno del Buonarroti, molto accurato, non riporta nemmeno una volta la parola *σφραγή*, ben leggibile nell'esemplare di Berlino. Possiamo dunque proporre il seguente testo: *ιαηηιαιωη Αβαθιγαωραφεω ηηαεω ιαρβαθ αγραμμη φιβλ(ο) χνημεω. ἐπικαλοῦμαι σε τὸν πε(ρ)ιλάμποντα πάντα τὴν οἰκουμένην καὶ ἀναπυροῦντα (ο ἀναζωπυροῦντα) τὰ ὑπ(ὸ) τὴν κῆρυ Αβλα(να)θαναλβα Αβραν ειαου Αβρ Ἰάω βαναβοιανα. ἐξορκίζω [τ]ὸν Αθαρου, τὴν σφραγῆ(ν) αὐτὴν τὴν {ῆ}σφραγιςτεῖεση γραφομένη(ν).* “*vores magicæ* invoco te, che illumini tutto il mondo e susciti il concepimento, Ablanathanalba Abran (=Abraham?)...Abra-Iaδ... (ti) scongiuro per Atharau e per il sigillo stesso, sigillato e scritto”. Diversa l’interpretazione della Philipp, pp.119-120 [ll.6-8: was zur Empfängnis gelangt (“was unter der Bewegung: κίνησις des Himmel ist”); ll.10-13: “ich beschwöre [dich], [ich.] der Arathor (oder Lautmalerei). Dieses ist das Siegel selbst, welches auch immer das Siegel war, das geschrieben wird”, ma non è possibile che dopo *ὀρκίζω/ἐξορκίζω* seguano dei nominativi, per questo anche la *σφραγή* (= *σφραγίς*) dev’essere all’ accusativo; cfr. *PGM*, IV, 3040-3041: *ὀρκίζω σε κατὰ τῆς σφραγίδος* (la *sphragis* di Salomone); F.PRADEL, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen 1907, p.264: *ὀρκίζω ὑμᾶς (scil. gli animali nocivi) κατὰ τὴν σφραγίδα ἧς ἐσφραγίσθη τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης*; il sigillo sigillato e scritto è la gemma stessa, che viene invocata, più o meno come qualche volta si invocano i *characteres*]. Già il DELATTE, *Etudes III-IV*, p.86, a proposito di questa gemma, aveva riconosciuto che *κίνησις* si riferisce alla generazione, al concepimento o alla gravidanza. Questo amuleto era rivolto ad ottenere il favore del dio “che suscita la gravidanza”, considerato poi che il *logos ιαρβαθ...* contiene riferimenti a Horus, dio della generazione fortunata, e a Chnum, dio creatore e generatore (cfr. R.DANIEL, *P.Mich. Inv. 666. Magic*, in *ZPE* 50, 1983, pp.147-154), non è escluso che questo genere di gemme magiche servisse per favorire concepimenti o gravidanze. Su

Horus e Chnum come dèi del concepimento e della gestazione: R.K.RITNER, *A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection*, in *JNES* 43, 1984, pp.209-221; cfr. J.G.GRIFFITHS, A.BARB, *Seth or Anubis?*, in *JWCI* 22, 1959, pp.367-371.

Per le ll.5-6 cfr. *PGM* IV, 987: ἐπικαλοῦμαι σε τὸν μέγιστον θεόν, ὦρον...Ἄβραϊαῶθ, τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα καὶ διαυγάζοντα τῇ ἰδίᾳ δυνάμει τὸν κύμπαντα κόσμον; *PGM* II, 103 cè (Apollo) καλῶ...λαμπυρίζων τὴν ὅλην οἰκουμένην; *PGM* XII, 49: δεσπότης τοῦ οὐρανοῦ, ἐπιλάμπων τῇ οἰκουμένη. Si intravede in queste invocazioni l'eco di Iob.5.8: κύριον δὲ τῶν πάντων δεσπότην ἐπικαλέσομαι; cfr. BONNER, *SMA*, p.172. Per la l.11, cfr. *PGM* I, 136: βιραθau; XIX A, 13: Αθαρβαιω (anagramma di Αρβαθιάω).

A.M.

## 417



Ed.: \*Chiflet, tav.XVI, 65; Gorlaeus, figg.410-411; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, 51.

Già nella collezione di Johan Schinkel.

Materiale: sardonica.

D/ All'interno di un *ouroboros*: ☩ Ζ ☩<sup>1</sup>

R/ Al centro, orizzontalmente: ΙΑΗΙΕΗΙΟΥΩΗΗ

<sup>1</sup> Simile serie di *charakteres* in BONNER, *SMA*, p.300, D 279.

M.L.; E.S.

## 418



Ed.: \*Peiresc, Bibliothèque Nationale Paris, ms. Fr.9530, f.222; R.Kotansky-J.Spier, *The "Horned Hunter" on a Lost Gnostic Gem*, in *HTThR* 88, 1995, pp.315-337.

Collocazione: Peiresc la ricevette da Menestrier (e dunque probabilmente da Roma) il 23 ottobre 1630.

Materiale: prasio.

D/ Entro un serpente leontocefalo *ouroboros*:

ΟΙΟΔΗΟΥΑΥΗ

ΟΒΑΚΑΞΙΧΥΧΟ Κ

ΕΡΑΤΑΓΡΑΚΟΥΤΟΣ

ΕΚΤΙΝΟΠΡΩΤΟΠΑΤ

4

ΩΡΟΤΟΙΣΩΜΑΤΟΣΜ

ΟΝΟΣΩΝΔΙΑΠΑΝΤ

ΩΝΠΟΡΕΥΜΕΝΟΚΚΟ

ΛΟΜΩΝΤΟΚΙΣΦΡΑΓΙ

8

ΚΥ Ζ Ζ Ζ ΟΔΡΑ

ΚΩΝΕΚΤ Ω

ΛΕΟΝΤΟΚΕΦ

ΑΛΟΟ<sup>1</sup>

12

<sup>1</sup> Cioè: ὁ Ἰοαηουαυη, ὁ Βακαξιχυχ, ὁ Κερατάγρας, οὗτός ἐστιν ὁ πρωτοπάτωρ, ὁ τοῦ σώματος μόνος ὦν, διὰ πάντων πορευόμενος. Κολομώντος ἢ σφραγίς Ὑzzz ὁ δράκων ἔστω λεοντοκέφαλος (“Ἰοαεουαυη, Bakaxichych, Keratagras, esso è il Padre primo, colui che è l’unico (signore?) del corpo, che attraversa tutte le cose. Il sigillo di Salomone: Ὑzzz; il serpente abbia testa di leone”). La lettura differisce solo alla l.8 (ἢ σφραγίς) rispetto a Kotansky e Spier. Ἰοαεουαυη, dev’essere una resa vocalica del nome di Yahweh. Sul teonimo Κερατάγρας ο Κερατάγας, cfr. Introduzione p.108. Nell’espressione ὁ τοῦ σώματος μόνος ὦν, credo che manchi una parola, ad esempio ὁ τοῦ σώματος (δεσπότης) μόνος ὦν. Su questo genere di appellativi cfr. E.PETERSON, *Heis Theos*, Göttingen 1926, p.261-263. Kotansky e Spier riconducono giustamente questo testo ad ambito gnostico, confrontando anche l’espressione “colui che attraversa tutte le cose” con analoghe definizioni nel *Trattato tripartito* di Nag Hammadi. L’espressione finale rappresenta una trascrizione del testo da cui l’incisore stava copiando. In effetti i serpenti che si mangiano la coda nelle gemme con tale iscrizione hanno sempre la testa di leone.

A.M.

## 419



Ed.: Kircher, *Arithmologia*, p.178; \*Kopp, IV, p.199;  
G.Bevilacqua, *Antiche iscrizioni augurali e magiche dai codici di Girolamo Amati*, Roma 1991, p.27.

Materiale: onice.

D/ Entro un *ouroboros*: \* z EEE

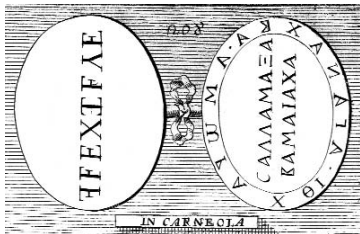
ΜΑΧΕΙΟΥCΑΒΑ  
ΩΘΒΗΛΑΒΑΛCOΥΜΗΘ  
ΟΡΟΜΑΖΙCΑΒΑΩΘΜ  
ΩΙΩΘΑΝΩΡΙΜΙΧΑ

R/ ΗΛΓΑΒΡΗΛ  
ΝΕΟΡΙΗΛΑΒΡΑ  
ΞΙΑΡΟΥΑΜΝΗΡ  
ΔΙΑΦΥΛΑΖΟΝΑ  
ΑΛΞΑΝΔΡΟΝ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si riconosce: Cαβαῶθ Βῆλ Βάλ Ὠρωμάζης Cαβαῶθ Μιχαήλ Γαβριήλ Νεοριήλ Αβραξ Αμνη (forse: ἀμῆν) διαφύλαξον Αλέξανδρον. La gemma è molto affine ad una corniola disegnata dall’Amati (BEVILACQUA, *op.cit.*, pp.26-27, n.25), dove, dopo una stella a 8 punte, si legge Μαχειου Cαβαῶθ σπυρωροβαλζης ...Ιαλδαβαῶθ...Μιχαήλ...Αβρασαξ Cουρειήλ Ἰαχω διαφυλ...Κορνοφίκι [ou sive au]. Queste due gemme sono confrontabili con altre due (V.LAZARI, *Notizia delle opere d’arte e d’antichità della raccolta Correr di Venezia*, Venezia 1859, p.128, n.578; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.477) che, dopo una serie di teonimi prevalentemente ebraici e il *logos* Salamaza Bamaiaza, invocano protezione per una persona (rispettivamente Calpurnia e [...]boulos). Si tratta di gemme prodotte per committenti con nomi sia latini che greci. La presenza di Ialdabaoth pare indicare un contesto dottrinale gnostico o vicino allo Gnosticismo.

A.M.

437



420

Ed.: \*Capello, fig.208; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, 2, tav.165; *Antiquity explained*, II, tav.52, 5; *AGDS*, III, Kassel, n.203; D.R.Jordan-R.D.Kotansky, *Magisches; 338. A Solomonik Exorcism*, in *Kölner Papyri*, VIII (Papyrologica Coloniensia VII/8), Opladen 1999, p.68.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 81.

Materiale e dimensioni: corniola; 1,5 x 1,23 x 0,5.

D/  $\text{FFEXIFAE}^1$

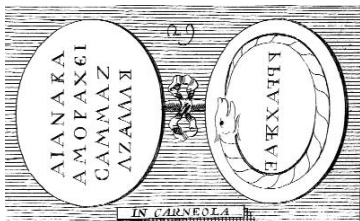
R/ Lungo il bordo: AMOPAXΘΙΑΓΑΝΑΧΒΑ.

Al centro: CALLAMAEΑ  
BAMAIXA<sup>2</sup>

<sup>1</sup> La presenza della lettera F, o digamma, con valore numerico 6, fa pensare che i segni di questo genere potessero essere anche cifre, equivalenti a nomi di dei.

<sup>2</sup> Non è escluso che la X di BAMAIXA sia una X latina.

A.M.



421

Ed.: \*Capello, fig.29; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, 2, tav.166; Montfaucon, *Antiquity explained*, II, tav.52, 6; *AGDS*, III, Kassel, n. 206.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 34; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: corniola; 1,36 x 1,03 x 0,43.

D/ All'interno di un *ourobòros* dal corpo segmentato un'iscrizione su un'unica linea, incisa in senso retrogrado:

PPFAXEAE

R/ AIANABA

AMOPAXEI

CALLAMAZ

BAMAZA (all'incontrario)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Dalla stessa produzione di amuleti provengono le due gemme descritte da G.ZOEGA, *Catalogo del Museo Borgiano in Velletri*, in *Documenti inediti per servire alla storia dei musei d'Italia*, a cura del Ministero Pubbl. Istr., III, Firenze-Roma 1880, p.459, n.44: corniola incisa sulle due facce con iscrizioni analoghe e *ibidem*, p.460, n.45 con un'iscrizione simile a quella del D/.

G.B.



422

Ed. \*Capello, fig.158; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, 2, tav.166; *Antiquity explained*, II, tav.52, 9; AGDS, III, Kassel, n.201; Zazoff, *Die ant.Gemmen*, tav.119, 6; D.R.Jordan-R.D.Kotansky, *Magisches; 338. A Solomonian Exorcism*, in *Kölner Papyri*, VIII (Papyrologica Coloniensia VII/8), Opladen 1999, p.69.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 20.

Materiale: corniola

D/ ΑΙΑΝΑΓΒΑ  
ΑΜΟΡΑΧΟΙ  
ΒΑΜΕΑΞΑ  
ΕΜΑΜΑΨ

R/ all'interno di un *ourobòros* : ΟΩΝ

ΕΞΟΡΚΙΖΩ<sup>1</sup> CE<sup>1</sup>  
ΕΞΤΕΧΕ  
ΕΛ

<sup>1</sup> Cioè: ὁ ὢν, ἐξορκίζω ce: “Colui che è! ti scongiuro!”, oppure, forse più probabilmente: “Colui che è; ti esorcizzo (o demone!)”; su questo tipo di formula su gemme, cfr. A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche*, in *ZPE* 122, 1998, pp.109-111, e la nota a *SGGi*, 424 e *supra*, p.420.

A.M.



423

Ed. A.Ciacone, Biblioteca Angelica, Roma, ms. 1564, f.78; \*Cl.Menestrier, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat.lat.10545, f.1 r.; A.Ferrua, *Antichi amuleti orientali in Roma*, in *Mél.Univ.St.Joseph. Beyrouth* 37, 1960-61, p.278.

Materiale: corniola.

D/ ΑΙΑΝΑΧ  
ΑΜΟΡΑΧΘΙ  
ΚΑΛΑΜΑΞΑ  
ΒΑΜΕΑΞΑ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Probabilmente si deve leggere: Αιαναχβα Αμοραχθι Καλαμαξα Βαμεαξα.

A.M.

439

424



Ed. \*Capello, fig.25; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, 2, tav.165; *Antiquity explained*, II, tav.52, 4; *AGDS III, Kassel*, n.201; Zazoff, *Die ant.Gemmen*, tav.119, 5.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 17.

Materiale e dimensioni: calcedonio giallo-bruno; 3,28 x 2,3 x 0,64.

D/ SSSS SSSSSS 47  
 Λ SSSS P  
 HHLLPPTZ  
 MƏNNESS  
 ϩϩΦΛZLϩ

IAΩ ϩOϩΘEOCCABAΩ  
 ϩϩIAΩ ϩΥΠOCHN  
 IAΩ ΘEC  
 ΔΙΑΦΥΛAΞON

R/ entro un *ouroboros* con cresta e bargigli di gallo:

ZTϩIIICTXΘY  
 ϩϩKΛOϩITOZIDϩN  
 NXAPIZOMENONONOMA  
 ABPAAMEIOYXOPENTEY  
 EINHGENOCOAKAAIE 5  
 BAI AΩΘAΛΛATΛΘIC  
 NEXΘHΨHHIAΩO  
 OYETIAIWO OY EKIEΩOYETETIAOCEHM  
 PEIHΩOYIΩHIAΩYE  
 ΛWOYXΩKHPA 10  
 IYENΘANXΩXAINXOYXH  
 XEYXEBAIEYXBEYΦBAI  
 OEINOAMΣYPATH  
 ϩϩIϩΩON  
 ϩIXEIXZEITOPKIZ 15  
 ωCEAIANAKBACA  
 ΛAMAZABAM  
 AIAZAAMOPA  
 XΘI<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il disegno del Capello è attento alle lettere, mentre non rispetta la divisione delle linee. Al D/ si riconosce: 'Iáω θεός Cαβαώ 'Iáω ὑποχην 'Iáω ΘEC διαφύλαξον. Notevole il fatto che il noto *charakter* ϩ sia presente nella variante ϩ, forse per simboleggiare Iaô. Una serie di *charakteres* paragonabile a questa si trova nella gemma (ispirata dalla medesima scuola di magia) del Museo Archeologico di Napoli: PANNUTI, n.293. Al R/ χαριζόμενον ὄνομα



Ἄβράμ... (Il.6-11:) Ἰάω...Ἰάω...Ἰάω...Χαιουχουχ (cfr. *Pistis Sophia* IV.137.1: Χαιουχωωχ, che - anche se collegato al nome di Caino - deriva da Βαιουχωωχ: "anima delle tenebre") (Il.13-17:)... ὁ ὤν ("Colui che è")... (ἐξ?)ὄρκίζω σε Αιανακβα Καλαμαζα Βαμιαζα Αμοραχθι [esorcizo te (scil. demone), per Aianakba...]. Nelle invocazioni si riconoscono alcune uscite di teonimi in -ευ e in -ευχ. Questa gemma prova che Αιανακβα Καλαμαζα Βαμιαζα Αμοραχθι designano una divinità di tradizione giudaica.

A.M.

425



Ed.: \*Chiflet, tav.XVI, 67; Gorlaeus, fig.412; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.164; *Antiquity explained*, II, 51, 42.

Collocazione: London, British Museum; inv.56054; già nella collezione di Francisco de Moncada, marchese di Aytona.

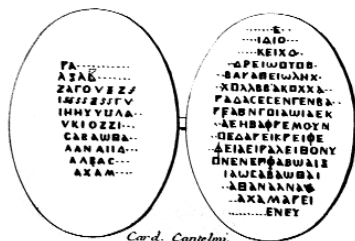
Materiale: sardonica.

D/ ouroboros al cui interno si legge: IMX  
HAA<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Anagramma di Μιχαήλ; cfr. BONNER, *SMA*, p.12.

M.G.L.; E.S.

426



Ed.: \*Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.166; *Antiquity explained*, II, tav.52, 14; Matter, III, tav.X, 7.

Collocazione: già nella collezione del cardinale Cantelmi.

D/ PA.....  
AΞΑΒ  
ΖΑΓΟΥΖΖΣ  
ΙϚϚΣζ SSGV..  
ΙΗΗΥVΛΛΑ.. 5  
VKIOZZI....  
CABAΩΘA...  
ΑΔΝΑΠΔ...  
ΑΛΒΑC...  
ΑΧΑΜ...  
R/ .....E...  
.....ΙΔΙΟ...  
.....KEIXΔ..  
..ΔΡΕΙΩΟΥΟΒ.  
..ΒΑΥΑΘΕΙΩΛΗΧ. 5  
..ΧΟΛΛΒΒΑΚΟΧΧΑ..

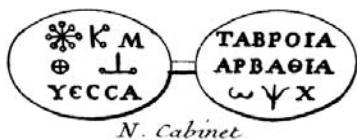
441

## Catalogo

ΡΑΔΑCΕCΕΝΓΕΝΒΑ  
 .ΡΕΑΒΝΓΟΙΑΩΙΑΕΚ..  
 ..ΑΕΗΒΑΦΡΕΜΟΥΝ..  
 ..ΟΕΔΑΡΕΙΚΡΕΙΦΕ 10  
 ..ΦΕΙΑΕΙΡΑΛΕΙΘΟΥ  
 ΟΝΕΝΕΡΦΑΒΑΩΑΙΞ  
 ΙΑΩCΑΒΑΩΘΑΙ  
 ΑΘΑΝΑΛΝϙ  
 ...ΑΧΑΜΑΡΕΙ 15  
 .....ΕΝΕΥ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La trascrizione è stata eseguita sulla base del disegno del Matter, che risulta più completo e diligente, evidentemente perché basato sull'esame diretto della gemma. L'iscrizione del D/ presenta analogie con quella della gemma precedente. Qui riconosciamo Ζαγουρη...Cαβαώθ 'Αδ(ω)ναί [Αβλαναθαν]αλβα [Ακραμμ]αχαμ[αρι]. Al rovescio riconosciamo probabilmente Θωούθ (I.4); Cεενγενβαρφαρανγης (II.7-8); 'Ιάω (I.8); la palindrome Ιαεωβαφρεν... (II.9-12, e questo ci permette di verificare che manca una sola lettera per completare la linea 9 o l'inizio della 10); 'Ιάω Cαβαώθ (I.13); Αβλαν]αθαναλ[βα [Ακραμμ]αχαμαρει (II.14-15).

A.M.



427

Ed.: \*Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.166; *Antiquity explained*, II, tav.52; Kopp, IV, p.220.

Collocazione: già nella collezione Montfaucon.

D/ ✠ Κ Μ

⊕ ο λ

ΥΕCΣΑ

R/ ΤΑΒΡΟΙΑ

ΑΡΒΑΘΙΑ

ω Ψ Χ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nell'iscrizione si riconosce: 'Αρβαθιάω: "Yahweh quadruplicata", cioè dal nome di quattro lettere; ΥΕCΣ potrebbe essere l'iniziale del *logos* 'Υεεεμμεγαδων 'Ορθώ Βαυβώ νοηρε κοδηρε σοιρε κανκανθαρα 'Ερεσχιγάλ κανκιστη άκουροβόρε κοδηρε: *PGM* II, 23-4; V, 424-7; VII, 680-3; XIII, 923-5; J.G.GAGER, *Curse Tablets and binding Spells*, New York-Oxford 1992, n.47; 110. Molto affine a questa gemma è quella edita da DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.512.

A.M.

428



Ed. \*Capello, fig.23; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.165; *AGDS, III, Kassel*, n.207.

Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 15; già nella collezione Capello (Venezia).

Materiale e dimensioni: ematite; 1,16 x 0,87 x 0,31.

D/ ΙΟΥΛΙΑ

ΝΟC

R/ ΑΘΨΟΠΘΙ

ΜΨΕCΙΑΩΕ

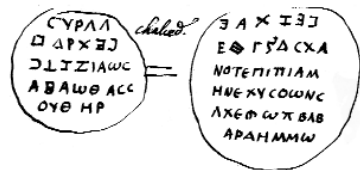
ΑΚΨΙΗΛΘΗΩΑ

ΛΑΕΛΑΝΙΛΑΑ¹

¹ Forse si riconosce alla l.2 del R/ 'Ιάω.

G.B.

429



Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.67; Pannuti, n.297.

Collocazione: Museo Archeologico Naz. di Napoli, inv. 26680/841.

Materiale e dimensioni: agata; 24,2 x 20 x 0,52. Tav.29.

D/ Iscrizione in direzioni alternate, progressiva e retrograda.

Alcune lettere si presentano incise capovolte ed in direzioni diverse:

CYPAA

CEXΨΔΟ

(da d. a s.) ΔΙΤΖΙΑΩC

ΑΒΑΩΘΑC C

ΟΥΘΗΡ

R/ CEIXAE

ΝΟΤΕΠΙΠΙΑΜ

ΗΝΕΧΥCΩΩNC

ΛΧΕΜΩ ΨΒΑΒ

ΑΡΔΗΜΜΩ¹

¹ Al D/ si riconosce 'Ιάω Cαβαώθ. Al R/ ΠΙΠΙ (rappresentazione, attraverso lettere greche, della sagoma del tetragramma ebraico di Yahweh; cfr. soprattutto M.PHILONENKO, *L'anguipède alectorocéphale et le dieu Iaô*, in *CRAI* 1979, pp.297-303) ἀμήν... ὁ ὢν ("Colui che è")... e forse Ἀβράαμ (?).

G.B.

443

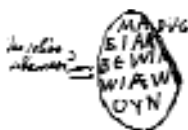


430

Ed. \*Spon, *Miscellanea*, p.297; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, 164.

Diaspro.  
D/ IAΩ  
COΛOMON  
CABAΩ

G.B.



431

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.60.

d(iaspro) v(erde) - g(rigio).

D/ "Iao", secondo la nota del Buonarroti (forse un gallo anguipede?).

R/ MA / ΞIM / BEWI. / ΩIAEΩ / OYN.

G.B.



432

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.60.

D/ IAΩ  
IEOY.

G.B.



433

Ed.: \*Du Molinet, *Le Cabinet de la bibliothèque de Sainte Geneviève*, Paris 1692, p.127, pl.29, 7-8; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, p.368, tav.164; *Antiquity explained*, II, tav.51, 35; F.X.Kraus, *Über ein angeblich basilidianisches Amulet*, in *Ann.des Vereins f.Nassauische Altertumskunde*, p.6; H.Leclercq, in *DACL*, I, s.v. *Abrasax*, c.151; Bonner, *SMA*, p.95; A.Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche*, in *ZPE* 122, 1998, pp.105-109.

Collocazione: nel XVII secolo si trovava a Parigi, alla biblioteca di Sainte Geneviève.

Materiale: magnetite.

Cronologia: probabilmente I sec. d.C.

D/ IAΩ  
ABPACAC  
AΔΩNAIA

[.....]  
 ΑΔΕΞΙΑΙΔΥ  
 ΝΑΜΙΣΦΥΛ  
 ΑΞΑΤΕΟΥΕ  
 ΒΙΑΝΠΑΥ  
 ΛΕΙΝΑΝ

R/ ΑΠΟ  
 ΠΑΝΤ  
 ΟΣΚΑΚ  
 ΟΥΔΛΙ  
 ΜΟΝ  
 ΟC

A.M.



Ed.: \*Spon, *Miscellanea*, p.197; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.164; *Antiquity explained*, II, tav.51, 36; Matter, tav.X, 6; Kopp, IV, p.243; A.Pellegrini, *D'una abraxa inedita*, Bergamo 1874, p.12; Le Blant, p.92; A.Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche*, in *ZPE* 122, 1998, pp.105-9. Diaspro; probabilmente I sec. d.C.

D/ ΙΑΩ  
 ΑΒΡΑCΑC  
 ΑΔΩΝΑΙΑ  
 ΓΙΟΝΟΝΟΜ  
 ΑΔΕΞΙΑΙΔΥ  
 ΝΑΜΙCΦΥΛ  
 ΑΞΑΤΕΟΥΕ  
 ΒΙΑΝΠΑΥ  
 ΛΕΙΝΑΝ

R/ ΑΠΟ  
 ΠΑΝΤ  
 ΟΣΚΑΚ  
 ΟΥΔΛΙ  
 ΜΟΝ  
 ΟC<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè: Ἰάω Cαβαὼθ Ἄδωναὶ ἅγιον ὄνομα δεξιὰ δυνάμεις φυλάξατε Οὐέβιαν Παυλείναν ἀπὸ παντὸς κακοῦ δαίμονος (Iahvé Sabaoth Adonai, nome santo, Potenze fauste, proteggete Vibia Paulina da ogni demone cattivo). Questo testo è stato letto correttamente per la prima volta dal Montfaucon (cfr. anche BONNER, *SMA*, p.95), che ha edito insieme le due gemme. A.A.BARB,

*Three elusive Amulets*, in *JWCJ* 27, 1964, pp.1-9 (cfr. P.J.SIJPESTEIJN, R.W.DANIEL, *Remarks on a magical Inscription*, in *JWCI* 51, 1988, p.169; M.-L.VOLLENWEIDER, *Deliciae Leonis*, Mainz am Rhein 1984, nr.508), ha poi edito un cammeo di collezione bernese, (ca.20-50 d.C., secondo la Vollenweider), che riporta al R/ il medesimo testo che figura al D/ di queste due gemme, mentre al dritto raffigura Mercurius con caduceo, tartaruga e, ai lati, Θ X (θεὸς Ἐπισητάς). Dunque Vibia Paulina si era fatta incidere tre gemme con il medesimo testo per proteggersi dai demoni (a meno che l'esemplare di Spon non fosse una copia moderna).

A.M.



434

Ed. Blas A.Nassarre, prólogo a C.Rodríguez, *Bibliotheca universal de Paleografía Española*, Madrid 1738, p.XI e fig.15; J.F.Masden, *Historia crítica de España y la cultura española*, V, Madrid 1805, p.55, n.112; \*Kopp, IV, p.313; J.J.da Costa de Macedo, *Memoria sobre os conhecimentos da lingua e litteratura greca...*, in *Mem.da Acad.Real das Sciencias de Lisboa* n.s.I.1, 1854, pp.41-45; E.Hübner, *Antichità della Spagna, III, Regni di Valencia e Murcia*, in *Bull Inst.* 1861, pp.22-34, part.24; Bonner, *SMA*, p.177; C.Alfaro Giner, *Entalleo y camafeos de la Universitat de València*, València 1996, n.49; S.Perea, Θεὸς Ἐπισητάς - *Dios Altísimo en una gema mágica de Hispania Romana*, in *Aevum* 72, 1998, pp.127-142; Id., *El sello de Dios* (Σφραγὶς Θεοῦ), Madrid 2000, pp.37-72.

Provenienza: probabilmente dal Portogallo.

Collocazione: Biblioteca dell'Università di Valencia.

Materiale e dimensioni: cornalina ovale troncoconica; 1,8 x 1,1 x 0,4.

D/ TONΘΕΟΝ  
COITONΥΨΙ  
CCTONMHM  
ΕΑΔΙΚΗΕΙC<sup>1</sup>  
R/ ΜΕΓΑΤ  
ΟΟΝΟΜΑ<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cioè τὸν θεόν σοι τὸν ἕψι{Υ}στον μή με ἀδικήσεις. Μέγα τὸ ὄνομα [(nel nome del) dio altissimo, non mi farai del male. Grande è il Nome!] Il Perea data la pietra al III-IV secolo d.C.; l'autore, *El sello de Dios*, pp.65-71, ha stabilito che la gemma non faceva parte del nucleo di gemme di provenienza romana conservate a Valencia dalla prima metà del XIX sec.

A.M.



435

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.60.

Materiale: corniola.

D/ ΘΟΛΛΑ  
ΑΖΧΟΙ

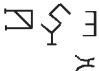
G.B.



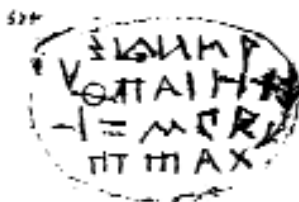
436

Ed. Menestrier, ms. vat. lat. 10345, f.1 v.

Materiale: corniola.

D/ Entro un *ouroboros*: 

A.M.



437

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.33, 574.

Dimensioni: il Buonarroti ha disegnato sotto la gemma un profilo quasi semisferico con base lunga cm.1,2; è improbabile, ma non escluso, che esso si riferisca alla gemma successiva.

D/ ΕΙΔΝΝΡ  
ΥΘΠΑΙΝΧ  
-Ι=ΜCΡ  
ΠΠΠΑΧ

G.B



438

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.61.

Materiale: d(iaspro) g(iallo).

D/ E-TK / ΖΖ-EK

G.B.



439

Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.24, n.278; Fabretti, p.533, n.XXXIX (con disegno speculare).

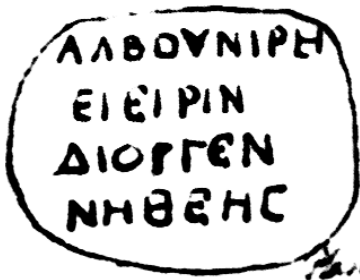
Collocazione: già nella collezione Fabretti.

Materiale: diaspro.

D/ all'interno di una *tabula ansata*: ΙΑΗΙΕ / ΑΙΝΩ

G.B.

447



440

Ed. \*Buonarroti, *Gemme*, p.13; Quartino, *Studi inediti*, tav.IV; *Filippo Buonarroti e la cultura antiquaria sotto gli ultimi Medici*, a cura di D.Gallo, Firenze 1986, p.84, n.41 e tav. a p.104.

Materiale: plasma.

D/ ΑΛΒΟΥΝΙΡΗ  
ΕΙΕΙΡΗΝ  
ΔΙΟΓΓΕΝ  
ΝΗΘΕΗC

G.B.



441

Ed.: \*Gorlaeus, fig.192; Ebermayer, tav.VI, III (lapislazuli); Kopp, III, p.316.

Materiale: pietra non specificata montata su un anello apparentemente moderno.

D/ *Ouroboros*, all'interno del quale: ☆ (*pentalpha*)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> L'abbinamento dei due simboli non ritorna in altre gemme, ma questo non può essere un argomento sufficiente per dimostrare la modernità della pietra, anche se il sospetto resta lecito.

M.G.L.; E.S.



ABREVIAZIONI  
BIBLIOGRAFIA GENERALE





## ABBREVIAZIONI

<i>Abh.Preuss.Ak.</i>	<i>Abhandlungen der preussische Akademie der Wissenschaft</i>
AC	<i>L'Antiquité Classique</i>
ADAI.K	<i>Abhandlungen des deutschen archäologischen Instituts, Kairo, Koptische Reihe</i>
AGDS	<i>Antike Gemmen in deutschen Sammlungen</i>
AJA	<i>American Journal of Archaeology</i>
AJN	<i>American Journal of Numismatics</i>
ALGRM	<i>Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, a cura di W.H.Roscher, Leipzig 1884-1937</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Festschrift J.Vogt, herausgegeben von H.Temporini und W.Hase, Berlin-New York 1972-</i>
ANSMN	<i>American Numismatic Society. Museum Notes</i>
ARW	<i>Archiv für Religionswissenschaft</i>
ASAA	<i>Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente</i>
ATDan	<i>Acta Theologica Danica</i>
BABesch	<i>Bulletin van de Vereeniging tot bevordering der Kennis van de antieke Beschaving</i>
BCAR	<i>Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma</i>
BCH	<i>Bulletin de correspondance hellénique</i>
BJ	<i>Bonner Jahrbücher</i>
BSR	<i>Bible Society Record</i>
<i>Bull Inst.</i>	<i>Bollettio dell'Istituto di corrispondenza Archeologica</i>
CCAG	<i>Catalogus codicum astrologorum Graecorum</i>
CCEC	<i>Cahiers du Centre d'Etudes Chypriotes. Musée du Louvre-Dép.Ant.Orientales</i>
<i>Chr.d'Eg.</i>	<i>Chronique d'Egypte</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CJ	<i>Classical Journal</i>
CPh	<i>Classical Philology</i>
DA	<i>Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, a cura di Ch.Daremborg ed E.Saglio</i>
DACL	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i>
DOP	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
EAA	<i>Enciclopedia dell'Arte Antica</i>
EPRO	<i>Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain</i>
<i>ErIs</i>	<i>Eres- Yisṣā' ēl. Eretz-Israel</i>
FGH	<i>Die Fragmente der griechischen Historiker, Berlin-Leiden 1923-, a cura di F.Jacoby</i>
GGA	<i>Göttingische Gelehrte Anzeigen</i>
GCS	<i>Griechische Christliche Schriftsteller</i>
GRBS	<i>Greek Roman and Byzantine Studies</i>
HThR	<i>Harvard Theological Review</i>
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
JA	<i>Journal Asiatique</i>
JbAC	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i>

## Abbreviazioni

---

JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JDAI	<i>Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts</i>
JEA	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i>
JEOL	<i>Jaarbericht van het Voorasiatisch- Egyptisch Genootschap 'Ex Oriente Lux'</i>
JIAN	<i>Journal International d'archeologie numismatique (Diethnes ephemeris tes noumismatikès archaiologias)</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JRA	<i>Journal of Roman Archeology</i>
JS	<i>Journal des Savants</i>
JWCI	<i>Journal of the Warburg and Courtauld Institutes</i>
LdÄ	<i>Lexikon der Ägyptologie</i>
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i>
MAMA	<i>Monumenta Asiae Minoris Antiqua</i>
MDAI(A)	<i>Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)</i>
MDAI(K)	<i>Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Kairer Abteilung)</i>
NC	<i>Numismatic Chronicle</i>
NHS	<i>Nag Hammadi Studies</i>
OMRO	<i>Oudheidkundige mededelingen uit het rijksmuseum van oudheden te Leiden</i>
PDM	<i>Papyri demoticae magicae in The Greek Magical Papyri in Translation</i> , ed. H.D.Betz
PG	<i>Patrologiae cursus completus (series Graeca)</i> , ed. J.P.Migne, Paris 1857-1866
PGM	<i>Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri</i> , ed. K.Preisendanz, II edizione a cura di A.Henrichs, Stuttgart 1973
PGMT	<i>The Greek Magical Papyri in Translation</i> , ed. H.D.Betz, Chicago-London 1986 (1992)
PSBA	<i>Papers of the British School at Athens</i>
RA	<i>Revue Archéologique</i>
RÄRG	H.Bonnet, <i>Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte</i> , Berlin 1952
RIC	<i>Roman Imperial Coinage II</i> , ed. H.Mattingly-E.A.Sydenham, London 1926
REG	<i>Revue des Etudes Grecques</i>
RHR	<i>Revue de l'histoire des Religions</i>
RPh	<i>Revue de Philologie</i>
SBAW	<i>Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften</i>
SCI	<i>Scripta Classica Israelica</i>
SGG	<i>Silloge Gemmarum Gnosticarum</i>
SMA	C.Bonner, <i>Studies in Magical Amulets chiefly Graece-Egyptian</i> , Ann Arbor, London 1950
SÖAW	<i>Sitzungsberichte des österreichischen Akademie der Wissenschaften</i>
SymbOsl	<i>Symbolae Osloenses</i>
TAPhA	<i>Transactions of the American Philological Association</i>
VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
WUNT	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament</i>
ZÄS	<i>Zeitschrift für ägyptische Sprache</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für neutestamentarische Wissenschaft</i>
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>

## BIBLIOGRAFIA GENERALE

- A.AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, Paris 1904
- A.A.BARB, Rec. A A.DELATTE, Ph.DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, in *Gnomon* 1969, 41.3, pp.298-307
- Id., *Abraxas-Studien*, in *Hommages à W.Deonna*, Bruxelles 1957, pp.67-86
- Id., *Bois du sang, Tantale*, in *Syria* 29, 1952, pp. 271-284
- Id., *Diva Matrix*, in *JWCI* 16, 1953, pp. 193-238
- Id., *Three elusive Amulets*, in *JWCI* 27, 1964, pp.1-22
- Id., s.v. *Gnostiche, gemme*, in *EAA*, III, pp. 971-974
- G.BEVILACQUA, *Antiche iscrizioni augurali e magiche dai codici di Girolamo Amati*, Roma 1991
- W.B.BRASHEAR, *The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)*, in *ANRW*, II, 18, 5, Berlin-New York 1995, pp.3379-3684
- C.BONNER, *An Amulet of the Ophite Gnostics*, in *Commemorative Studies in Honor of Th.L.Shear*, *Hesperia* Suppl. 8, 1949, pp. 43.46
- Id., *A Miscellany of engraved stones*, in *Hesperia* 23, 1954, Amsterdam 1968, pp.138-157
- Id., *Amulets chiefly in the British Museum*, in *Hesperia* 20, 1951, pp.301-345
- Id., *Magical Amulets*, in *HThR* 39, 1946, 25, 56
- Id., *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor-London 1950
- J.M.A.CHABOUILLE, *Catalogue général et raisonné des camées et pierres gravées de la Bibliothèque Impériale, suivi de la description des autres monuments exposés dans le cabinet des médailles et anti-ques*, Paris 1858
- F.CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I-II, Paris 1896-99
- R.W.DANIEL, F.MALTONINI, *Supplementum Magicum*, I-II, Opladen 1990-1992
- A.DELATTE, *Etudes sur la magie Ogrecque*, III-IV, in *Mus.Belge* 18, 1914, pp.5-96
- A.DELATTE, *Etudes sur la magie grecque*, V, *Akephalos theos*, in *BCH* 38, 1914, pp.189-249
- A.DELATTE, Ph.DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1964
- Ph.DERCHAIN, *Intailles magiques du Musée de Numismatique d'Athènes*, in *Chr.d'Eg.* 39, 1964, pp.177-193
- A. DE RIDDER, *Collection De Clercq: Catalogue, T. VII, 2 parte. Les pierres gravées*, Paris 1911
- A.-J.FESTUGIÈRE, *Pierres magiques de la collection Kofler (Lucerne)*, in *Etudes d'histoire et de philologie*, Paris 1975, pp. 151-158 (= *Mél.Univ.St.Joseph. Beyrouth* 37, 1961, pp.287 ss.)
- W.M.FLINDERS PETRIE, *Amulets*, London 1914
- P.FOSSING, *The Thorveltsen Museum. Catalogue of the Antique Engraved Gems and Cameos*, Copenhagen 1929
- A.FURTWÄNGLER, *Die antiken Gemmen*, I-III, Leipzig-Berlin 1900, rist. Amsterdam-Osnabrueck 1964-65
- J.G.GAGER, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford 1992
- Gemme gnostiche e cultura ellenistica. Atti dell'incontro di Studio*, Verona 1999, a cura di A. MASTROCINQUE, Bologna 2002
- E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, New York 1952-68
- M.GRAMATOPOL, *Les pierres gravées du cabinet numismatique de l'Académie Roumaine*, Bruxelles 1974
- H.D.BETZ, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spell*, Chicago 1986
- A.HAMBURGER, *Gems from Cesarea Maritima*, in *Atiqot* 8, 1968, pp.1-38
- M.HENIG, *Classical Gems. Ancient and Modern Intaglios and Cameos in the Fitzwilliam Museum*, Cambridge 1994

*Bibliografia generale*

---

- Id., *The Lewis Collection of Engraved Gemstones in Corpus Christi College*, Cambridge BAR Suppl.Ser. 1, Oxford 1975
- Héroës, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS Jarandilla de la Vera, Diciembre 1989*, J.Alvar, C.Blanquez, C.G.Wagner edd., Madrid 1992, pp. 485-510
- TH.HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, Leipzig 1921
- F.IMHOOF-BLUMER, O.KELLER, *Tier-und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen des klassischen Alterthums*, Leipzig 1889
- H.M.JACKSON, *The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta 1985
- A.JACOBY, *Ein berliner Chnubisamulet*, in ARW 28, 1930, pp.269-285
- D.JORDAN, *A Survey of Greek Defixiones non included in the Special corpora*, in GRBS 26, 2, 1985, pp.151-197
- C.W.KING, *Handbook of engraved Gems*, London 1885
- Id., *Antique Gems and Rings*, London 1872
- Id., *The Gnostics and their Remains*, London 1887
- R.KOTANSKY, *Greek magical Amulets*, I, Opladen 1994
- R.KOTANSKY, J.SPIER, *The "Horned Hunter" on a lost Gnostic Gem*, in HThR 88,3 (1995), pp.315-337
- U.F.KOPP, *Paleografia critica*, I-IV, Mannheim 1819-1829
- V.LAZARI, *Notizie delle opere d'arte e d'antichità della raccolta Correr di Venezia*, Venezia 1859
- E.LE BLANT, *750 inscriptions de pierres gravées*, in Mém. Acad. Inscr. XXXVI, Paris 1898
- H. LECLERCQ, s.v. *Gemmes*, in DACL VI/1, coll. 794-864
- M.LE GLAY, s.v. *Abrasax*, in LIMC, I/1, 1981, pp. 2-7
- G.LUCK, *Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of ancient Texts translated, annotated, and introduced*, Baltimore-London 1985
- M.MAASKANT-KLEIBRINK, *Catalogue of the engraved Gems in the Royal Coin Cabinet. The Hague*, The Hague-Wiesbaden 1978
- Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, ed. C.A.FARAONE, D.OBBINK, New York - Oxford 1991
- A.MASTROCINQUE, *Studi sulle gemme gnostiche, I-III*, in ZPE 120, 1998, pp.111-121
- Id., *Studi sulle gemme gnostiche, IV-VI*, in ZPE 122, 1998, pp.105-118
- J.MATTER, *Histoire critique du Gnosticisme*, Paris 1828
- Id., *Une excursion gnostique en Italie*, Strasbourg 1852
- R.MERKELBACH- M.TOTTI, *Abrasax*, I-IV, Opladen 1990-1991-1992-1996
- S.MICHEL, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, hrg. P. und H.Zazoff, London 2001
- R.MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, in Mém.Univ.St.Joseph. Beyrouth 15, 1930-31, pp.53-87
- Id., *Objects magiques. Recueil S.Ayvaz*, in Mém.Univ.St.Joseph. Beyrouth 25, 1942-43
- C.L.MÜLLER, F.Wieseler, *Denkmäler der alten Kunst*, II.2, Göttingen 1861
- U.PANNUTI, *Museo Archeologico Nazionale di Napoli - Catalogo della collezione glittica*, Roma 1983
- H.PHILIPP, *Mira et Magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der staatlichen Museen*, Mainz 1986
- M.PIEPER, *Die Abraxasgemmen*, in MDAI(K) 5, 1934, pp.119-139
- S.REINACH, *Pierres gravées*, Paris 1895
- Religion, Science and Magic: In Concert and in Conflict*, Neusner J. et alii, edd., Oxford 1989
- G.M.A.RICHTER, *Catalogue of Engraved Gems. Greek, Etruscan, Roman in the Metropolitan Museum of Art*, Roma 1956
- EAD., *Engraved Gems of the Romans: A Supplement to the History of Roman Art*, London 1971

- L.ROBERT, *Amulettes grecques*, in *JS* 1981, pp.3-44
- M.SCHWAB, *Vocabulaire de l'angelologie*, Paris 1897 (Mémoires Académie des Inscriptions, I sér., 10)
- F.M.SCHWARTZ, J.H.Schwartz, *Engraved Gems in the Collection of the American Numismatic Society I. Ancient Magical Amulets*, in *ANSMN* 24, 1979, pp.149-197
- G. SENA Chiesa, *Gemme del Museo Nazionale di Aquileia*, Padova 1966
- EAD., *Gemme di Luni*, Roma 1978
- P.S. SUIPESTEIN, *Magical and Semimagical Gems in a Private Collection*, in *BABesch*, 1974, pp. 246 ss.
- C.H.SMITH, C.A.HUTTON, *Catalogue of the Antiquities (Greek, Etruscan and Roman) in the Collection of the late Wyndham Francis Cook*, London 1908
- M.SMITH, *Relations between Magical Papyri and Magical Gems*, in *Actes du XVe Congr.Int. de Papyrologie, Bruxelles-Louvain 1977*, Bruxelles 1979 (Papyrologica Bruxellensia 18), pp.129-147
- L.STEPHANI, *Erklärung einiger im Jahre 1863 im südlichen Russland gefundenen Gegenstände*, in *CRCommission archéol.Saint Pétersbourg* 1864
- G.TACCONE, *De tribus basilidianis gemmis disquisitio*, Napoli 1824
- D.TUDOR, *Corpus monumentorum religionis Equitum Danuviorum*, II, *EPRO* 13, Leiden 1967
- M.J.VERMASEREN, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae (= CIMRM)*, II, den Haag 1960
- VERSNEL H.S., *Die Poetik der Zaubersprüche*, in *Die Macht des Wortes*, "Eranos" N.F. 4, München 1996, 233-297
- M.L. VOLLENWEIDER, *Catalogue raisonnée des sceaux, cylindres et intailles. Musée d'Art et d'Histoire de Genève*, Ginevra 1967
- H.B. WALTERS, *A Catalogue of engraved Gems and Cameos, Greek, Etruscan, and Roman, in the British Museum*, London 1926
- D.WORTMANN, *Kosmogonie und Nilflut*, in *Bonner Jahrbücher*. 166, 1966, pp.62-112
- R.WUENSCH, *Sopra uno scarabeo con iscrizione greca*, in *BCAR* 27, 1899, pp.294-9
- P.ZAZOFF, *Gemmen in Kassel*, in *AA* 1965, pp.1-115
- ID., *Die Antiken Gemmen*, München 1983
- ID., in *AGDS, III, Kassel*, pp.226 ss.
- G.ZOEGA, *Catalogo del Museo Borgiano in Velletri*, in *Documenti inediti per servire alla storia dei musei d'Italia*, a c.del Min.Pubbl.Istr., III, Firenze-Roma 1878-80
- E. ZWIERLEIN-DIEHL, *Glaspassen im Martin-von-Wagner-Museum der Universität Würzburg. I Abdrücke von antiken und ausgewählten nachantiken Intagli und Kameen*, Munich 1986
- EAD., *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991





## TAVOLE FUORI TESTO

- TAVOLA 1. Intaglio in turchese raffigurante Harpokrates sul loto, forma di Horus simboleggiante dio del sole che sorge. L'uso del turchese nelle gemme magiche, e in genere nelle gemme antiche, è eccezionale. *Verona, Museo Civico di Castelvecchio, inv. 27549.*
- TAVOLA 2. Pasta vitrea raffigurante Isis, Sarapis ed Hekate, da un originale in diaspro rosso del Museo Archeologico Nazionale di Firenze. Corrisponde a SGG I, 46. *Musei Statali di Berlino (Ägyptisches Museum), inv. 1333.*
- TAVOLA 3. Diaspro verde-marron scuro raffigurante il dio egizio della sapienza Thoth, con attributi simili a quelli del dio panteistico creatore. Corrisponde a SGG I, 104. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. 27026/118.*
- TAVOLA 4. Intaglio in corniola raffigurante Seth, il dio egiziano della sterilità. Corrisponde a SGG I, 105. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. 27157/1296.*
- TAVOLA 5. Intaglio in corniola con iscrizioni magiche. Corrisponde a SGG I, 105. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. 27157/1296.*
- TAVOLA 6. Intaglio in plasma raffigurante, entro un *ouroboros*, lo scarabeo con testa umana radiata; immagine del sole di tradizione egiziana. Corrisponde a SGG I, 126. *Musei Statali di Berlino (Ägyptisches Museum), inv. 9876.*
- TAVOLA 7. Lapislazuli frammentario raffigurante il dio panteistico di tradizione egiziana. Questo dio era il creatore e riassumeva in sé tutte le forme, con le quali dava ordine alla materia. *Museo Nazionale di Aquileia, inv. R.C.1292.*
- TAVOLA 8. Rovescio di lapislazuli frammentario con iscrizione magica, di cui alla tavola precedente. *Museo Nazionale di Aquileia, inv. R.C.1292.*
- TAVOLA 9. Calcedonio lattiginoso raffigurante un serpente con cresta e bargigli e iscrizione magica. Il simbolo del serpente era usato in molte forme e in molte dottrine della magia e della religione. *Roma, Museo Nazionale Romano, inv.69.686.*
- TAVOLA 10. Copia settecentesca in eliotropio della gemma SGG I, 194, raffigurante il dio solare dalla testa di leone. *Venezia, Museo Civico Correr, inv. CL XXXIa 156.*
- TAVOLA 11. Iscrizioni sul retro della copia settecentesca in eliotropio della gemma SGG I, 194. *Venezia, Museo Civico Correr, inv. CL XXXIa 156.*
- TAVOLA 12. Diaspro giallo con piccole venature brune e sanguigne raffigurante il gallo anguipede in una forma particolare. Le gambe serpentine lo circondano come se si trattasse del serpente che si morde la coda (*ouroboros*) e che incornicia molte figure magiche; inoltre il busto del dio è avvolto come una mummia, ciò che lo rende simile a Osiris. Corrisponde a SGG I, 245. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. 27022/1177.*
- TAVOLA 13. Rovescio di SGG I, 245, con iscrizioni. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. 27022/1177.*
- TAVOLA 14. Prasio scuro raffigurante un demone a testa di uccello. Corrisponde a SGG I, 246. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli.*

- TAVOLA 15. Rovescio di SGG I, 246 in prasio scuro con iscrizione e simboli magici. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli.*
- TAVOLA 16. Diaspro giallo con zone rossastre montato in oro raffigurante Hekate, dea dei maghi e dei teurghi. Corrisponde a SGG I, 304. *Museo Archeologico Nazionale di Firenze, inv. 15078.*
- TAVOLA 17. Placca plumbea raffigurante Selene affiancata dai Dioscuri. La complessa simbologia, comprendente Helios, due serpenti, il pesce, il leone, ritorna anche in una classe di gemme. Essa è riferibile a una religione, probabilmente misterica, diffusa soprattutto in area balcanica. *Friburgo (Breisgau), collezione privata.*
- TAVOLA 18. Diaspro verde-marron raffigurante Nemesis con i suoi attributi: il ramo e la ruota. Era la dea che puniva i torti e la superbia, garantendo la giusta misura. *Verona, Museo Civico di Castelvechio, inv. 26479.*
- TAVOLA 19. Corniola raffigurante Nemesis alata, con ruota davanti ai piedi. A questa dea, identificata con Fortuna, erano attribuite le ali per indicare che era veloce a svolgere la sua funzione. *Verona, Museo Civico di Castelvechio, inv. 26478.*
- TAVOLA 20. Diaspro verde raffigurante la luna circondata da sette stelle. Sole e Luna erano le due divinità principali della religione astrale diffusa nell'impero romano. Le sette stelle indicano probabilmente i sette pianeti. *Verona, Museo Civico di Castelvechio, inv. 26883.*
- TAVOLA 21. Ematite fusiforme con foro passante. Intorno: cervo, aquila, Anubis, donna incinta partoriente sopra un utero sormontato dalla chiave, sotto il quale c'è Harpokrates in barca e a destra un personaggio barbuto. Probabilmente si tratta di un amuleto per una gestante. Da confrontare con SGG I, 373-376. *Coll. Skoluda.*
- TAVOLA 22. Agata zonata marrone, bianca e grigia raffigurante il grifone, animale sacro a Nemesis. *Museo Archeologico Nazionale di Ravenna, inv. 1521.*
- TAVOLA 23. Magnetite raffigurante una biga di leoni condotta da uno scheletro, davanti ad altri due scheletri. Forse si tratta di uno strumento per malefici nel circo contro un auriga. Corrisponde a SGG I, 389. *Musei Statali di Berlino (Ägyptisches Museum), inv. 9885.*
- TAVOLA 24. Agata marroncino rosato con zone bianche e inclusioni, raffigurante il serpente che si morde la coda e segni magici. Questo genere di gemme era di carattere esorcistico, essendo esse destinate a cacciare i demoni. *Roma, Museo Nazionale Romano, inv. 108087.*
- TAVOLA 25. Rovescio di agata, di cui alla tavola precedente. *Roma, Museo Nazionale Romano, inv. 108087.*
- TAVOLA 26. Calcedonio semitrasparente frammentario raffigurante il serpente dalla testa di leone che si morde la coda. Al rovescio c'è l'inizio della formula magica *Nycheu Abolbach...* Questo genere di amuleti esorcistici era ispirato da dottrine vicine allo gnosticismo. *Roma, Museo Nazionale Romano, inv. 108116.*
- TAVOLA 27. Corniola raffigurante un *ouroboros* che circonda alcuni *charakteres* simboleggianti il nome di Dio. Corrisponde a SGG I, 416. *Musei Statali di Berlino (Ägyptisches Museum), inv. 9871.*
- TAVOLA 28. Rovescio della SGG I, 416: una complessa invocazione alla divinità, in cui si sottolinea come essa suscitasse la generazione. *Musei Statali di Berlino (Ägyptisches Museum), inv. 9871.*
- TAVOLA 29. Agata con iscrizione magica. SGG I, 429. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. 26680/841.*

VOLUMI EDITI E IN PREPARAZIONE



## BOLLETTINO DI NUMISMATICA

### *Volumi editi*

#### **1. 1983 (luglio-dicembre)**

##### EDITORIALE

##### RICERCHE E DISCUSSIONI

FRANCESCO PANVINI ROSATI: *Note critiche sugli studi di numismatica medioevale italiana*

SILVANA BALBI DE CARO: *I ripostigli monetali di età medioevale e moderna del Museo Nazionale Romano di Roma – Note critiche e programmi di edizione*

##### FONTI NUMISMATICHE: *Ripostigli monetali in Italia. Documentazione dei complessi*

LUCIA TRAVAINI: *Il Ripostiglio di Oschiri (Sassari)*

PATRIZIA SERAFIN PETRILLO: *Metallo e moneta: indagine storica e fisica. Alcuni bianchi di Pisa del ripostiglio di Oschiri*

##### FONTI ARCHIVISTICHE

LUIGI LONDEI: *Problemi e metodi della ricerca negli archivi*

##### NOTIZIARIO

*Bando di concorso per dissertazione in numismatica*

#### **2-3. 1984 (gennaio-dicembre)**

##### RICERCHE E DISCUSSIONI

FRANCESCO PANVINI ROSATI: *Il Gabinetto Numismatico del Museo Nazionale Romano di Roma*

CLAUDIO MOCCHEGIANI CARPANO: *Il Tevere: archeologia e commercio*

##### FONTI NUMISMATICHE: *Documentazione topografica dei rinvenimenti*

HANS-MARKUS VON KAENEL: *Roma - Monete dal Tevere - L'imperatore Claudio I*

##### FONTI ARCHIVISTICHE

NAPOLI, ARCHIVIO DI STATO: IMMA ASCIONE: *Fonti per una storia della monetazione meridionale*

ROMA, ARCHIVIO DI STATO: LUIGI LONDEI: *Fonti per la storia della Zecca di Roma*

##### NOTIZIARIO

**CONTRIBUTI CRITICI:** *Divagazioni sull'economia in margine a:* D. RIDGWAY, *L'alba della Magna Grecia*, Milano 1984 (P.G. GUZZO); *Alcune riflessioni sull'incontro «Il commercio etrusco arcaico» organizzato dal Centro di Studio per l'Archeologia Etrusco-italica del CNR* (P. SERAFIN PETRILLO)

**SEGNALAZIONI:** STUDI: *Atti del Primo Congresso di Studi Fenici e Punici; Le monnayage de Lyon; La monetazione di Maria Teresa d'Asburgo per Milano; Ricerche per la Storia Religiosa di Roma; Ripostigli monetali in Italia, schede anagrafiche*

CONVEGNI E MOSTRE: LONDRA, *L'uso di tecniche scientifiche per lo studio della monetazione europea e del mondo mediterraneo tra 500 e 1500 d.C.*; MILANO, *La numismatica e il computer*; PRATO, *Istituto Internazionale di Storia Economica F. Datini: La XVI Settimana di Studi*; ROMA, *Istituto Italiano di Numismatica: Aspetti della Società Romana fra IV e III secolo*; ROMA, *Prima Conferenza Internazionale su: Prove non distruttive nella conservazione delle opere d'arte*; ROMA, *Roma 1300-1875, l'Arte degli Anni Santi*; ROMA, *Roma nell'età giolittiana: l'amministrazione Nathan*; SASSARI, *Gli Statuti Sassaresi: economia, società e istituzioni a Sassari nel Medio Evo e nell'Età Moderna*; UDINE, *Medaglisti e committenti: il ruolo della committenza nella creazione della medaglia*; WINTERTHUR (Zurigo), *Medagliere*

RINVENIMENTI: SORSO (Sassari), *Località S. Filitica*; TERGU (Sassari); THARROS (Oristano)

FURTI: STOCCOLMA, *Royal Coin Cabinet*; Ginevra, *Galerie de Monnaies*

ATTIVITÀ SCIENTIFICHE E DI RIORDINAMENTO: MILANO, *Civiche Raccolte*

BANDO DI CONCORSO PER DISSERTAZIONE IN NUMISMATICA

#### 4. 1985 (gennaio-giugno)

##### RICERCHE E DISCUSSIONI

FRANCESCO PANVINI ROSATI: *Osservazioni sulla circolazione in Italia nel V secolo d.C. di monete d'oro romane*

ALBERTO MANODORI: *Continuità e mutamento nell'iconografia dell'imperatore dal paganesimo al cristianesimo. Note per un'analisi semantico-iconeologica dei valori politici e istituzionali all'inizio dei rapporti fra stato e chiesa*

FONTI NUMISMATICHE: *Ripostigli monetali in Italia. Documentazione dei complessi*

GIANFILIPPO CARETTONI: *La Casa delle Vestali (Atrium Vestae). Note topografiche*

LUCREZIA UNGARO: *Il ripostiglio della Casa delle Vestali, Roma 1899*

##### FONTI ARCHIVISTICHE

NAPOLI, ARCHIVIO DI STATO: IMMA ASCIONE: *Fonti per una storia della monetazione meridionale. Parte prima: Dai ducati Bizantini e Longobardi alla monarchia Normanno-Sveva (sec. X-1265)*

ROMA, ARCHIVIO DI STATO: LUIGI LONDEI: *La Zecca Pontificia in Gubbio*

##### NOTIZIARIO

*Ricordo di Ernesto Bernareggi*

CONTRIBUTI CRITICI: *La monetazione di Maria Teresa per Milano (AA.VV.)*

SEGNALAZIONI: STUDI: M. RAVEGNANI MOROSINI, *Signorie e Principati. Monete italiane con ritratto, 1450-1796* (S. BALBI DE CARO); DONATO TAMBLÉ, *La traduzione del bene culturale in lingua inglese* (V. MALVAGNA); DONATO TAMBLÉ, *L'unità del patrimonio archivistico europeo: Il XX Congresso Nazionale Archivistico* (V. MALVAGNA); CONVEGNI E MOSTRE: ANCONA, *Museo Nazionale delle Marche: Le Marche nell'Alto Medio Evo*; FRANCOFORTE SUL MENO, *La Numismatica e il Computer, 2° Incontro Internazionale*; GROSSETO, *XXI Congresso Nazionale Archivistico Italiano*; LONDRA, *British Museum: Il Tempio arcaico di Artemide a Efeso: una riconsiderazione dei primi rinvenimenti*; LONDRA, *British Museum - Royal Numismatic Society: L'uso delle tecniche scientifiche per lo studio della monetazione dell'Europa e del mondo mediterraneo tra 500 e 1500 d.C.*; MILANO, *Scavi francescani in Terra Santa*; PAESTUM, *La Collezione Sallusto, un'acquisizione*; ROMA, *Le collezioni numismatiche pubbliche in Italia*; ROMA, *Problemi di catalogazione nel settore numismatico: l'impiego dell'informatica*

RINVENIMENTI: MILANO, *Scavi di Piazza Duomo (1982-1984)*; Sassari, *Duomo di S. Nicola*

ACQUISIZIONI: MILANO, *Civiche Raccolte Numismatiche: immissione della Collezione Rolla di Pavia*

ATTIVITÀ SCIENTIFICHE E DI RIORDINAMENTO: *Progetto per un Corpus Nummorum Arabicorum Italiae* (G. OMAN)

#### 5. 1985 (luglio-dicembre)

##### SAGGIO DI PIANTA ARCHEOLOGICA DEL TEVERE: TAV. I

##### SITI ARCHEOLOGICI

CLAUDIO MOCCHEGIANI CARPANO: *Premessa*

ROBERTO MENEGHINI: *Sito 1. - Strutture esistenti tra i Siti 1 e 2. - Sito 2. - Considerazioni sui Siti 1 e 2*

CLAUDIO MOCCHEGIANI CARPANO: *Siti 3-5. - Strutture esistenti tra i Siti 5 e 6. - Siti 6-7*

#### SITI NUMISMATICI

ROBERTO MENEGHINI E LUCIA TRAVAINI: *Premessa*

ROBERTO MENEGHINI: *Sito A: Monete dall'alveo del Tevere*

LUCIA TRAVAINI: *Sito B: Monete dallo scavo di Lungotevere Testaccio (anni 1979-1983)*

ROBERTO MENEGHINI: *Sito B: Considerazioni*

LUCIA TRAVAINI: *Sito C: Il ripostiglio del Testaccio (via Bodoni, 1911)*

ROBERTO MENEGHINI: *Sito D: Monete dal Ponte Ferroviario, 1907. Sito E: Monete dal Ponte dell'Industria, 1878-1879. Appendice: Rinvenimenti sporadici di monete effettuati nell'area della Tavola I dal 27 Novembre 1873 al 10 Febbraio 1955*

#### NOTIZIARIO

**CONTRIBUTI CRITICI:** *Per una numismatica medievale in Italia: ovvero numismatica è storia* (L. TRAVAINI); A. MARTINI, *I sigilli d'oro dell'Archivio Segreto Vaticano* (S. BALBI DE CARO)

**SEGNALAZIONI:** STUDI: C. ÖLÇER, *Rare Ottoman coins at European Museums (Avrupa Müzelerinde Nadir Osmanlı Madeni Paraları)*, Istanbul 1984

CONVEGNI E MOSTRE: CARPI (Modena), *Prima di Astolfo: ricerche archeologiche nel carpignano*; CUGLIERI (Oristano), *L'archeologia tardo-romana e altomedievale in Sardegna: prospettive di ricerca*; OZIERI (Sassari), *Museo Civico*; PADOVA, *Nuovo Museo Civico degli Eremitani: Centuriazioni e coloni nel mondo romano. Il Caso Veneto: le divisioni agrarie nel territorio patavino. Testimonianze archeologiche*; REGGIO EMILIA, *Convegno su Gasparo Scaruffi (14 novembre 1984)*

**RINVENIMENTI:** MACHERIO (Milano), *Rinvenimento di monete italiane*

**FURTI:** MANTOVA, *Seminario Vescovile*

### **6-7. 1986 (gennaio-dicembre)**

#### RICERCHE E DISCUSSIONI

GIOVANNI OMAN: *A proposito della traslitterazione e della traduzione di leggende monetali arabe di Sicilia*

JEREMY JOHNS: *I titoli arabi dei sovrani normanni di Sicilia*

VERA VON FALKENHAUSEN: *La circolazione monetaria nell'Italia meridionale e nella Sicilia in epoca normanna secondo la documentazione di archivio*

DAVID MICHAEL METCALF: *Ritrovamenti di monete del regno di Sicilia negli stati crociati d'Oriente*

JEAN-MARIE MARTIN: *Le monete d'argento nell'Italia meridionale del sec. XII secondo i documenti d'archivio*

PATRIZIA SERAFIN PETRILLO, LUCIA TRAVAINI: *Le monete argentee dei Normanni di Sicilia nella collezione di Vittorio Emanuele III di Savoia*

LUCIA TRAVAINI: *Falsi e falsari in età normanna e sveva*

#### FONTI NUMISMATICHE

NICHOLAS LOWICK: *Un ripostiglio di monete d'oro islamiche e normanne da Agrigento*

LUCIA TRAVAINI: *Il ripostiglio di Montecassino e la monetazione aurea dei Normanni in Sicilia*

VALENTINO PACE: *La fibula del ripostiglio di Montecassino. Una nota sull'oreficeria italo-meridionale di età normanna*

GIUSEPPE LIBERO MANGIERI: *Gruzzoli di monete medievali e moderne rinvenuti nel Castello di Salerno*

**APPENDICE:** *Un bronzo martellato di età normanna nella collezione di Vittorio Emanuele III di Savoia* (L. TRAVAINI); *Quattro tari normanni donati dal barone Carlo Fasciotti al Museo Nazionale Romano di Roma nel 1909* (L. TRAVAINI); *Follaro normanno al Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, Münster* (P. ILISH); *Monete abbasidi del Museo Civico di Bologna* (M.G. STASOLLA)

#### FONTI ARCHIVISTICHE

SILVANA BALBI DE CARO: *Su una «coniazione di nuove monete per conto e con tipi del regio governo estense»*

GINO MASSULLO: *Debito pubblico, inflazione e vendita dei beni delle comunità nello stato pontificio della prima restaurazione*

NOTIZIARIO

**SEGNALAZIONI:** *La zecca di Venezia: documenti e studi* (L. TRAVAINI); C. JOHNSON, R. MARTINI, *Catalogo delle Medaglie, Secolo XV, I*, Milano 1985 (R. MARTINI); R. LA GUARDIA, *La «Corrispondenza extra-ufficio» del Gabinetto Numismatico di Brera (1805-1851)*, Milano 1985 (R. LA GUARDIA); R. PERA, *Homonoia sulle monete da Augusto agli Antonini*, Genova 1984 (P. SERAFIN PETRILLO)

CONVEGNI E MOSTRE: NORMANDIA, *Rendiconto della mostra di monete siciliane*; OXFORD, *Ottavo Simposio sulla monetazione e la storia monetaria*; ROMA, *La collezione numismatica di Vittorio Emanuele III di Savoia informatizzata*; ROMA, *Tevere, un'antica via per il Mediterraneo*; TOKYO, *Secondo Convegno Italo-Giapponese di Archeologia*; ROMA, *Moneta e mercato nel secolo XIII*

**RINVENIMENTI:** BENEVENTO, *Tesoretto di tarì siciliani*; OTTOBIANO (Pavia), *Ripostiglio di antoniniani di III secolo d.C.*; SELÇUK (Efeso), *Il tesoro venuto alla luce durante gli scavi nella chiesa di S. Giovanni*; VARIGNANO (La Spezia), *Villa romana: monete medievali, moderne e contemporanee*

**ACQUISIZIONI:** MILANO, *Civiche Raccolte Numismatiche: incremento delle Raccolte*

BANDO DI CONCORSO PER DISSERTAZIONE IN NUMISMATICA

**8. 1987 (gennaio-giugno)**

RICERCHE E DISCUSSIONI

MARIA R. - ALFÖLDI: *Riflessioni sulla riforma monetaria cosiddetta soloniana*

GIUSEPPE GUZZETTA: *Brevi note sulla monetazione tarantina*

FELICE GINO LO PORTO: *Altamura nella civiltà della Peucezia*

**FONTI NUMISMATICHE:** *Ripostigli monetali in Italia. Documentazione dei complessi*

GIUSEPPE GUZZETTA: *Il tesoretto di età classica da Montegranaro di Taranto*

GIUSEPPE GUZZETTA: *Il tesoretto monetale da Altamura*

NOTIZIARIO

**CONTRIBUTI CRITICI:** *Sull'arricchimento superficiale di argento nei tetradrammi imperiali di Antiochia intorno alla metà del III secolo* (R. BERTI, M. BUFFAGNI, F. RUSSO, G. RUSSO, P. SERAFIN PETRILLO)

**CONTRAFFAZIONI, IMITAZIONI, FALSIFICAZIONI:** *Falsificazioni monetali: Note introduttive* (R. MARTINI); MILANO, *Via Larga. Ripostiglio di monete e contraffazioni di zecche dell'Italia settentrionale del XVI secolo* (A. DALLE VEGRE, E. VAINA, R. MARTINI); SOPRINTENDENZA ARCHEOLOGICA DELLA CALABRIA, *Annotazioni su alcuni falsi* (M. MASTELLONI)

**SEGNALAZIONI:** CONVEGNI E MOSTRE: LONDRA, *Convegno internazionale di Numismatica (8-12 sett. 1986)*

INDICI

**9. 1987 (luglio-dicembre)**

RICERCHE E DISCUSSIONI

**Tevere, un'antica via per il Mediterraneo.** Roma, 21 aprile-29 giugno 1986

LE MONETE DAL TEVERE E IL PROBLEMA DELLA CIRCOLAZIONE MONETARIA IN ETÀ ROMANA Roma, 21 aprile 1986

*Indirizzi di saluto*

ANTONINO GULLOTTI, *Ministro per i Beni Culturali e Ambientali*

GIUSEPPE LA LOGGIA, *Presidente dell'Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato*

FRANCESCO SISINNI, *Direttore Generale dell'Ufficio Centrale per i Beni A.A.A. e S.*



*Tavola rotonda*

SABATINO MOSCATI: *Apertura dei lavori*

GIOVANNI GORINI: *La circolazione monetaria nell'Italia romana*

HANS-MARKUS VON KAENEL: *Il materiale dal Tevere al Museo Nazionale Romano*

MARIA R. - ALFÖLDI: *Brevi cenni sui ritrovamenti monetali*

FRANCESCO PANVINI ROSATI: *Considerazioni di metodo*

SABATINO MOSCATI: *Conclusioni*

FONTI NUMISMATICHE: *Ripostigli monetali in Italia. Documentazione dei complessi*

ENRICO ACQUARO: *Il ripostiglio monetale punico di Cagliari*

PIERO BARTOLONI: *Il contenitore*

NOTIZIARIO

*RINVENIMENTI*: THARROS (Oristano), *Undicesima e tredicesima campagna di scavo (1984, 1986)*

*FURTI*: NICOTERA, Museo Civico, *Furto di materiale archeologico e numismatico*

**10. 1988 (gennaio-giugno)**

FONTI NUMISMATICHE

*Ricerche e discussioni*

PETER HERZ: *Caligola. Potere e propaganda*

MATERIALI

ROMA, Museo Nazionale Romano

FRANZ E. KOENIG: *Roma - Monete dal Tevere - L'imperatore Gaio (Caligola) - Catalogo - Avvertenze - Abbreviazioni - Indici analitici*

MEDAGLISTICA

STEPHEN PAUL FOX: *Medaglie mediche di Domenico di Polo*

NOTIZIARIO

*SEGNALAZIONI*: Convegni e mostre

*Commissione Internazionale di Numismatica, 25-28 maggio 1987 (KOLBJØRN SKAARE)*

*RINVENIMENTI*

ROMA, *Monete dallo scavo della palestra nord-occidentale delle Terme di Diocleziano (D. CANDILIO)*

MONTECELIO (Roma), *S. Vincenzo: un complesso paleocristiano da riscoprire (Z. MARI)*

**11. 1988 (luglio-dicembre)**

FONTI NUMISMATICHE

*Materiali*

Angera (Varese), scavi 1980-1984

MARIA TERESA GRASSI: *Rinvenimenti monetali da Angera (Varese), scavi 1980-1984 - Catalogo - Abbreviazioni - Indici analitici*

FONTI ARCHIVISTICHE

*Ricerche e discussioni*

Roma, Archivio di Stato

NERI SCERNI: *Il segno di zecca «R» sulle monete della Repubblica Romana del 1798-1799*

## APPLICAZIONI TECNOLOGICHE

PATRIZIA SERAFIN PETRILLO: *Sul contenuto argenteo di alcune serie ispaniche*

## NOTIZIARIO

### Segnalazioni bibliografiche

*Nuovi studi sull'oro monetato: affinazione e alterazioni da Roma a Bisanzio* (L. TRAVAINI)

*Neapolis nella Campania antica, VII Convegno del Centro Internazionale di Studi Numismatici, Napoli Villa Livia, 20-24 aprile 1980* (ed. Napoli 1987) (P. SERAFIN PETRILLO)

### Convegni e Mostre

ROMA, *Tevere: Archeologia e Commercio, 28 maggio 1987*

PARIGI, *Tavola rotonda su: Ritrovamenti di monete d'oro in Occidente e nei Balcani dal I sec. a.C. al VII sec. d.C., 4-5 dicembre 1987* (E. ERCOLANI COCCHI)

ROMA, *Archeologia e Informatica, 3-5 marzo 1988*

FERRARA, *La zecca di Ferrara in età comunale ed estense: studi e collezionismo, 22 aprile 1988*

ROMA, *VII Mostra della medaglia e placchetta d'arte, 15 aprile - 14 maggio 1988*

BOLOGNA, *Bononia docet: dal bolognino alle monete celebrative del IX centenario dell'Università di Bologna, 8-30 settembre 1988*

ROMA, *IV Settimana per i Beni Culturali e Ambientali. Giornata dedicata alla Numismatica oggi, 8 dicembre 1988*

GENOVA, *Monstrum: una collezione nella collezione, 9-11 dicembre 1988*

### Rinvenimenti

ALBISOLA SUPERIORE (Savona), *Monete dagli scavi della villa romana e da rinvenimenti nel territorio dell'antica Alba Docilia* (F. BULGARELLI)

ALBISOLA SUPERIORE (Savona), *Monete rinvenute nella villa romana negli scavi archeologici dal 1957 al 1976* (A. BERTINO)

SANTA CORNELIA (Roma), *Ritrovamenti monetali* (N. CHRISTIE-L. TRAVAINI)

## 12. 1989 (gennaio-giugno)

### FONTI NUMISMATICHE

#### Materiali

Firenze, Museo Archeologico

FRANCA MARIA VANNI PECCATORI: *Il tesoro di Modigliana - Introduzione - Catalogo - Abbreviazioni - Indici analitici*

### FONTI ARCHIVISTICHE

Firenze, Archivio di Stato

LORELLA BAGGIANI, ANNA FLORIDIA: *Lettere di Don Porporino da Faenza al Cardinale Leopoldo de' Medici (1673-1674)*

## NOTIZIARIO

### Convegni e Mostre

SABBIONETA (Mantova), *Le zecche dei Gonzaga - Mantova e Sabbioneta (ca. 1150-1707), 9 settembre 1989*

TARANTO, *Il Mediterraneo i luoghi e la memoria, 13 ottobre - 15 novembre 1989 - Sezione Numismatica* (S. BALBI DE CARO - L. CRETARA) — *Sezione Archivistica* (C. CASTELLANI)

### Rinvenimenti

THARROS (Oristano), *Campagna di scavo 1988* (L. ILIA MANFREDI)

### Furti

NICOTERA (Catanzaro), Museo Civico. *Furto di materiale numismatico - Catalogo* (M. MASTELLONI)

### 13. 1989 (luglio-dicembre)

Presentazione di FRANCESCO SISINNI

#### FONTI NUMISMATICHE

##### *Ricerche e discussioni*

PATRIZIA SERAFIN PETRILLO: *Su alcune monete etrusche*

##### *Materiali*

Roma, Museo Nazionale Romano

FIRENZO CATALLI: *Il ripostiglio di Pozzaglia, 1922-23. Catalogo*

FIRENZO CATALLI: *Il ripostiglio di S. Marinella, 1927. Catalogo*

FIRENZO CATALLI: *Il ripostiglio di Ardea, 1940. Catalogo*

##### *Abbreviazioni - Indici analitici*

#### FONTI ARCHIVISTICHE

Firenze, Archivio di Stato

SILVIA BLASIO: *Lettere di Guido Antonio Zanetti a Raimondo Cocchi*

ISABELLA BOTTONI: *Un carteggio inedito tra Leopoldo de' Medici e Charles Patin*

#### APPLICAZIONI TECNOLOGICHE

C. BOTRÉ, E. FABRIZI, G. SCIBONA, P. SERAFIN PETRILLO: *Applicazioni della spettroscopia con fluorescenza a raggi X nello studio di antiche monete romane: implicazioni di carattere storico ed economico*

F. RUSSO, G. RUSSO: *Sugli intarsi in oro nella monetazione aksumita*

#### NOTIZIARIO

##### *Contributi critici*

*La dea Mnwt su monete palestinesi del IV sec. a.C.* (F. VATTIONI)

##### *Convegni e Mostre*

FRANKFURT AM MAIN, Vor- und Frühgeschichte - Archäologisches Museum, Karmeliterkloster. *Geld aus dem antiken Rom. Assem habeas, Assem valeas, 17 gennaio - 10 marzo 1991*

ROMA, Biblioteca Vaticana, Salone Sistino. *Tipologia delle monete della Repubblica di Roma, 21 aprile 1990 - 5 aprile 1991*

OSAKA, Municipal Museum of Art. *Monete e Medaglie Italiane: 2300 anni di storia e d'arte, 23 aprile - 26 maggio 1991*

##### *Rinvenimenti*

THARROS (Oristano), *Campagna di scavo 1989* (L. ILIA MANFREDI)

ANCONA, L'AQUILA E CALES, *Rinvenimenti di monete* (L. TRAVAINI)

##### *Segnalazioni bibliografiche*

ADRIANO SAVIO: *La coerenza di Caligola nella gestione della moneta*, in *Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano CXXVI* (P. SERAFIN PETRILLO)

### 14-15. 1990 (gennaio-dicembre)

#### FONTI NUMISMATICHE

##### *Materiali*

Tirol (Bolzano), Museo Archeologico Provinciale

ANNA VITTORIO: *Il tesoretto di Laives Reif - via Lichtenstein. Catalogo*

Roma, Museo Nazionale Romano

PATRIZIA SERAFIN PETRILLO: *Il tesoretto di Patrica. Catalogo*

Chieti, Museo Archeologico Nazionale di Antichità

EMANUELA FABBRICOTTI: *Un tesoretto da Avezzano. Catalogo (a cura di A. Conticello)*

Reggio Calabria, Museo Archeologico

CINZIA GENEROSO: *Il tesoretto di San Lorenzo del Vallo (Cosenza) 1950. Catalogo*

INDICI ANALITICI (a cura della Redazione)

#### GLITTICA, MEDAGLISTICA E SFRAGISTICA

Roma, Museo Nazionale Romano

GABRIELLA BORDENACHE BATTAGLIA: *La gemma di Aspasio*  
*Caratteristiche petrologiche, tecnica di incisione, montatura* (G. DEVOTO)

Londra, Collezione privata

LUCIA PIRZIO BIROLI STEFANELLI: *Un cammeo inedito di Benedetto Pistrucchi*

#### NOTIZIARIO

*Nuove acquisizioni*

ROMA, Museo Nazionale Romano. *Dono di monete di età greca, romana, medievale e moderna da parte del gruppo Bulgari*  
(L. TRAVAINI)

### **16-17. 1991 (gennaio-dicembre)**

#### FONTI NUMISMATICHE

*Materiali*

Roma, Museo Nazionale Romano

JUAN JOSÉ CEPEDA: *Due ripostigli monetali di V secolo d.C. rinvenuti a Roma. Villa Giulia, 1992 – Pratica di Mare, 1967.*  
*Catalogo. Indici analitici* (a cura di A. CONTICELLO, R.M. NICOLAI)

#### FONTI ARCHIVISTICHE

Firenze, Museo Archeologico, Medagliere

FRANCA MARIA VANNI: *La collezione di un console svedese nel Medagliere di Firenze*

#### NOTIZIARIO

*Contributi critici*

LUIGI PEDRONI: *Nuovi contributi allo studio della cronologia dei primi didrammi di Roma*

*Convegni e Mostre*

MONTRÉAL, Palais de la Civilisation, *Roma 1000 anni di civiltà*, 8 maggio - 12 ottobre 1991 (D. CANDILIO)

ROMA, Palazzo delle Esposizioni, *Invisibilia. Esposizione numismatica di Palazzo Massimo*, 19 febbraio - 12 aprile 1992  
(S. BALBI DE CARO)

ROMA, Complesso Monumentale del S. Michele a Ripa. *VIII Mostra della Medaglia e Placchetta d'Arte*, «Il suono e la forma», 2-10 dicembre 1991 (G. ANGELI BUFALINI)

### **18-19. 1992 (gennaio-dicembre)**

#### FONTI NUMISMATICHE

*Materiali*

Imola, Museo Civico

ANNA LINA MORELLI: *Gruzzolo di San Cassiano (Imola). Catalogo - Abbreviazioni*

Grizzana Morandi

GIAN LUCA GRASSIGLI: *Gruzzolo di Montovolo. Catalogo*

INDICI ANALITICI (a cura della Redazione)

NOTIZIARIO

*Contributi critici*

AUGUSTA RAURICA, *L'officina romana per la produzione di falsi* (M. PETER)

*Note critiche sulla datazione dell'aureo di Roma* (L. PEDRONI)

*Note su un ripostiglio di monete da Ariminum* (D. SCARPATI)

*Convegni e mostre*

MILANO: «*Moneta e non moneta*». *Usi non monetari della moneta e moneta oggetto. Convegno internazionale in occasione del centenario della Società Numismatica Italiana di Milano (1892-1992)*, 11-15 maggio 1992 (M.R.-ALFÖLDI)

*Nuove acquisizioni*

PISA, Museo Nazionale. *Una importante acquisizione: i «medaglioni» romani della Collezione Simoneschi* (A. MACRIPÒ)

*Rinvenimenti*

FARA SABINA, *Tesoretto dell'oratorio di San Martino* (M.G. FIORE CAVALIERE)

**20. 1993 (gennaio-giugno)**

FONTI NUMISMATICHE

*Materiali*

Taranto, Soprintendenza Archeologica

MARISA CORRENTE: *Minervino Murge (Bari): un centro antico in un'area di confine*

GIUSEPPE GUZZETTA: *Minervino Murge (Bari): un tesoretto di età ellenistica. Catalogo*

Roma, Museo Nazionale Romano

ANGELO FINETTI: *Il ripostiglio di Montecelio (Roma). Catalogo*

NOTIZIARIO

*Contributi critici*

*Due monete aragonesi «da restituire» alla zecca di Napoli* (M. PANNUTI)

*Il privilegio della «Apostolica Legatia» ed una moneta normanna di Guglielmo I re di Sicilia* (M. PANNUTI)

*La triga sui denari repubblicani e i ludi del rex* (LUIGI PEDRONI)

*Rinvenimenti*

ERCOLANO (NAPOLI), *Rinvenimenti 1992* (A. CONTICELLO AIROLDI)

SALERNO, via Mercanti 49. a) *Lo scavo* (M.A. IANNELLI). b) *Il materiale numismatico* (G. LIBERO MANGIERI)

**21. 1993 (luglio-dicembre)**

FONTI NUMISMATICHE

*Materiali*

Roma, Museo Nazionale Romano

GUIDO DEVOTO - PATRIZIA SERAFIN PETRILLO: *Ripostiglio di Lucoli (L'Aquila): il «gruzzolo» di un falsario di età repubblicana. Catalogo*

INDICI ANALITICI a cura della Redazione

## NOTIZIARIO

### *Contributi critici*

REGGIO CALABRIA: *Restauro di monete puniche d'argento di età annibalica nella collezione Capialdi* (P. VISONÀ - F. FAZIO)

### *Rinvenimenti*

THARROS (Oristano). *Scavi 1993* (L.-I. MANFREDI)

ROMA. *Due borse di nummi costantiniani dai dintorni di Roma* (M. MUNZI)

SCAFATI (Salerno). *Rinvenimento di monete in una villa rustica* (S. PAZIENZA)

CASTEL S. GIORGIO (Salerno). Località S. Maria a Castello. *Rinvenimento di una moneta* (S. PAZIENZA)

FONTANAMARE (Cagliari). Il relitto di Fontanamare. *Nota preliminare* (F. FACCENNA)

## **22-23. 1994 (gennaio-dicembre)**

### PALERMO MUSEO ARCHEOLOGICO REGIONALE ANTONINO SALINAS

*La collezione numismatica: dalle prime emissioni del denario al periodo augusteo*

CARMELA ANGELA DI STEFANO: *Prefazione*

ROSALIA MACALUSO: *La collezione numismatica: dalle prime emissioni del denario al periodo augusteo. Catalogo. Indici analitici*

## **24. 1995 (gennaio-giugno)**

### UOMINI LIBRI MEDAGLIERI

Dalla Storia Metallica di Casa Savoia alle Raccolte Numismatiche Torinesi

Museo Civico di Numismatica, Etnografia e Arti Orientali, Torino, 21 dicembre 1995

## **25. 1995 (luglio-dicembre)**

### RICERCHE E DISCUSSIONI

GIUSEPPE GUZZETTA: *La circolazione monetaria in Sicilia dal IV al VII secolo d.C.*

### FONTI NUMISMATICHE

Roma, Museo Nazionale Romano

SUSANNE FREY-KUPPER: *Monete dal Tevere - I rinvenimenti «greci». Catalogo*

FRANCESCA CECI: *Moneta e archeologia. Materiale numismatico proveniente dalla zona compresa tra il Tevere e la via Nomentana. Scavi 1989-1993. Catalogo*

### GLITTICA

GUIDO DEVOTO: *Il versatile «cristallo di rocca»*

### FONTI ARCHIVISTICHE

FEDERICA MISSERE FONTANA: *Raccolte numismatiche e scambi antiquari a Bologna fra Quattrocento e Seicento. Parte I*

### CONTRIBUTI CRITICI

HANS-MARKUS VON KAENEL: *La numismatica antica e il suo materiale*

GIULIO BASILE: *Il Santo Graal ritrovato? Proposta di lettura antropologico-culturale di una moneta di Aksum. Appendice Tecnica* (GUIDO DEVOTO)

NOTIZIARIO

*Convegni e Mostre*

CADICE, 2-6 ottobre 1995, *IV Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (L.-I. MANFREDI)

*Nuove acquisizioni*

ROMA, Museo della Zecca, *Nove modelli inediti di Benedetto Pistrucci* (L. PIRZIO BIROLI STEFANELLI)

*Rinvenimenti*

KÄRNTEN-ÖSTERREICH, *Stampi per barre d'oro con marchio imperiale* (G. PICCOTTINI)

ROMA, Via Balmuccia, *Rinvenimenti archeologici* (F. CATALLI, I.A. RAPINESI, M.R. GIULIANI)

MONTARRENTI (SIENA), *Campagne di scavo 1982-1984* (C. CICALI)

MONTEMASSI (GROSSETO), *Campagna di scavo 1993* (C. CICALI)

SIENA, Piazza Duomo, *Campagna di scavo 1988* (C. CICALI)

THARROS (ORISTANO), *Scavi 1995-1996* (L.-I. MANFREDI)

**26-27. 1996 (gennaio-dicembre)**

GIANCARLO ALTERI: *Le monete del sarcofago di Catervio. Catalogo* (Introduzione di ALDO NESTORI)

**28-29. 1997 (gennaio-dicembre)**

FONTI NUMISMATICHE

LUIGI PEDRONI: *Una collezione di monete aksumite. Catalogo. Analisi microchimiche* di GUIDO DEVOTO

FONTI ARCHIVISTICHE

GIUSEPPE GIANNANTONI: *Dall'arte della stampa all'arte della moneta: la storia delle macchine per il conio*

NOTIZIARIO

*Rinvenimenti*

PALESTRINA (ROMA), Museo Archeologico Nazionale. *Scavi presso via degli Arcioni; rinvenimenti di via dei Merli e dalla «Colombella»; raccolte «Piacentini» e «Tomassi»* (FILIPPO DEMMA)

PALESTRINA (ROMA), Museo Archeologico Nazionale. *Le monete del santuario di Ercole a Praeneste* (ALESSANDRA TEDESCHI)

ARCE (FROSINONE), *Tessere plumbee dalle terme di Fregellae* (LUIGI PEDRONI)

**30-31. 1998 (gennaio-dicembre)**

LE MONETE DELLO STATO ESTENSE due secoli di coniazioni nella Zecca di Modena 1598-1796

MODENA, Palazzo Montecuccoli, 12 dicembre 1998-11 aprile 1999

**32-33. 1999 (gennaio-dicembre)**

FONTI NUMISMATICHE

Campobasso, Soprintendenza Archeologica del Molise

VALERIA CEGLIA: *Il tesoretto monetale di San Martino in Pensilis. Catalogo. Indici*

Civita Castellana, Museo Civico

M. GILDA BENEDETTINI, FIORENZO CATALLI, M. ANNA DE LUCIA BROLLI: *Rinvenimenti monetali nel territorio dell'antica Narce: il santuario suburbano in località Monte Li Santi - Le Rote. Catalogo*

APPLICAZIONI TECNOLOGICHE

SILVANA BALBI DE CARO, GUIDO DEVOTO, GABRIEL M. INGO, TILDE DE CARO, GIANNI CHIOZZINI: *Nuovi dati sui denari serrati*

## NOTIZIARIO

### *Esposizioni permanenti*

ROMA, Palazzo Massimo alle Terme, Museo Numismatico: *"I metalli e la moneta" in mostra a Roma* (SILVANA BALBI DE CARO)

### *Convegni e mostre*

ROMA, Palazzo Massimo alle Terme, Museo Numismatico, 16 aprile - 6 giugno 1999: *Sulle rotte dei Fenici, alla ricerca delle fonti della storia* (SILVANA BALBI DE CARO)

ROMA, Palazzo Massimo alle Terme, Museo Numismatico, 16 dicembre 1999 - 7 maggio 2000: *In mostra a Roma le medaglie di Cesare Merzagora* (SILVANA BALBI DE CARO)

### *Contributi critici*

*Una inedita moneta abruzzese della zecca di Tocco* (MICHELE PANNUTI)

*La zecca di Melfi; contributo al problema* (MICHELE PANNUTI)

### *Rinvenimenti*

ISCHIA, Lacco Ameno, *Le monete conservate nell'Antiquarium della chiesa di S. Restituta* (LUIGI PEDRONI)

## **34-35. 2000 (gennaio-dicembre)**

### FONTI NUMISMATICHE

Roma, Museo Nazionale Romano

ROSA MARIA NICOLAI: *Il ripostiglio di Cisterna (Latina). Catalogo. Indici*

Taranto, Soprintendenza Archeologica della Puglia

ADA RICCARDI: *L'insediamento di Azetium*

Taranto, Museo Nazionale Archeologico

GIUSEPPE GUZZETTA: *Il tesoretto di età repubblicana da Rutigliano. Per la cronologia delle emissioni degli anni 70 - 50 a.C.*

San Lorenzo in Campo (Pesaro), Museo Civico

RICCARDO VILICICH: *Il tesoretto di antoniniani del Museo di San Lorenzo in Campo. Catalogo*

### NOTIZIARIO

#### *Attività scientifiche e di riordinamento*

UDINE, Civici Musei. *Attività del Gabinetto Numismatico in campo medaglistico* (MAURIZIO BUORA)

*Primo contributo per una indagine conoscitiva sulle raccolte numismatiche italiane* (ELISABETTA CHINO, GIOVANNI GORINI)

#### *Contributi critici*

*Un caso di falsificazione di monete d'oro etrusche* (MASSIMO MORANDI). *Appendice tecnica* (GUIDO DEVOTO)

*La medaglia di Pio IV in memoria del cardinale Gabriello Serbelloni* (ROBERTO FUSCO)

#### *Convegni e Mostre*

UDINE, Civici Musei. *La VII Triennale Italiana della Medaglia d'Arte* (MASSIMO MORANDI)

#### *Rinvenimenti*

BASCHI, Località Scoppieto (Terni). *Monete dallo scavo di un complesso produttivo di età romana (scavi 1995-1998)* (MARGHERITA BERGAMINI)

## MONOGRAFIE

### *Volumi pubblicati:*

1: ROMA, MUSEO DELLA ZECCA

a cura di Silvana Balbi de Caro

Vol. I: *Le monete dello Stato Pontificio*, Roma 1984 (S. BALBI DE CARO)

Vol. II: *I modelli in cera di Benedetto Pistrucci*, 2 tomi, Roma 1989 (L. PIRZIO BIROLI STEFANELLI)



- 2: MONETE ISPANICHE NELLE COLLEZIONI ITALIANE  
di Pere Pau Ripollés  
Vol. I: MILANO, Civiche Raccolte Archeologiche e Numismatiche; BOLOGNA, Museo Civico Archeologico, Roma 1986  
Vol. II: ROMA, Museo Nazionale Romano; NAPOLI, Museo Archeologico Nazionale; FIRENZE, Museo Archeologico, Roma 1986
- 3: ROMA, COLLEZIONE DI VITTORIO EMANUELE III DI SAVOIA  
a cura di Silvana Balbi de Caro  
Vol. I: *La Zecca di Ferrara*, Roma 1987 (E. ERCOLANI COCCHI)
- 4: MILANO, CIVICHE RACCOLTE NUMISMATICHE  
di Rodolfo Martini - Cesare Johnson  
Vol. I: *Le medaglie del secolo XVI: A.V. - CAVALLERINO*, Roma 1988  
Vol. II: *Le medaglie del secolo XVI: Cavino*, Roma 1989  
Vol. III: *Le medaglie del secolo XVI: Benvenuto CELLINI-Pompeo LEONI*, Roma 1994
- 5: CORPUS NUMMORUM BERGOMENSIVM  
di Pietro Lorenzelli  
Voll. I-II, Roma 1996
- 6: MONETE PUNICHE NELLE COLLEZIONI ITALIANE  
a cura di Enrico Acquaro  
Vol. I: ROMA, Museo Nazionale Romano; SIRACUSA, Museo Archeologico (L. ILIA MANFREDI, LOTFI RAHMOUNI), Roma 1989  
Vol. II: ENNA, Museo Comunale «G. Alessi», ROMA, Collezione Viola (S. AMATA, M.R. VIOLA), Roma 1992  
Rep.: MONETE PUNICHE; *Repertorio epigrafico e numismatico delle leggende puniche* (L.-I. MANFREDI), Roma 1995  
Vol. III: NAPOLI, Museo Archeologico Nazionale (E. ACQUARO - M.R. VIOLA), Roma 2002
- 7: ROMA, MUSEO DEL PALAZZO DI VENEZIA  
a cura di Silvana Balbi de Caro  
Vol. I: *I Sigilli della Collezione Corvisieri Romana* (C. BENOCCI), Roma 1998
- 8: ROMA, MUSEO NAZIONALE ROMANO - BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA  
Vol. I: *Dactyliotheca Capponiana* (M. UBALDELLI), Roma 2002
- 11: BANCA D'ITALIA - MUSEO DELLA BANCONOTA  
a cura di Silvana Balbi de Caro  
Vol. I: I biglietti della Banca d'Italia, *Cento anni di storia* (S. BALBI DE CARO), Roma 2000  
Vol. II: I biglietti della Banca d'Italia. Parte I: *Atlante*; Parte II: *Normativa* (con CD-Rom) (S. BALBI DE CARO, G. FINA), Roma 2000

## SUPPLEMENTI

### *Volumi pubblicati:*

- LA NUMISMATICA E IL COMPUTER - Atti del 1° Incontro Internazionale organizzato dal Comune di Milano, Milano 21-22 maggio 1984 - *Suppl. al n. 1*, Roma 1984
- STUDI PER LAURA BREGLIA  
Vol. I : Generalia, Numismatica Greca - *Suppl. al n. 4*, Roma 1987  
Vol. II : Numismatica Romana, Medioevale e Moderna - *Suppl. al n. 4*, Roma 1987  
Vol. III: Archeologia e Storia - *Suppl. al n. 4*, Roma 1987
- BONONIA DOCET. Dal Bolognino alle monete celebrative del IX Centenario dell'Università di Bologna - *Suppl. al n. 10*, Roma 1988
- LA CIRCOLAZIONE ILLECITA DELLE OPERE D'ARTE - Atti del 5° Convegno Internazionale - Comando Carabinieri Tutela Patrimonio Artistico, Roma 3-6 maggio 1999 - *Suppl. al n. 34-35*, Roma 2000
- LA CIRCOLAZIONE ILLECITA DELLE OPERE D'ARTE. PRINCIPIO DELLA BUONA FEDE. - Atti del 6° Convegno Internazionale - Comando Carabinieri Tutela Patrimonio Artistico, Roma 12-16 giugno 2000 - *Suppl. al n. 36*, Roma 2001
- TRAFFICO ILLECITO DEI REPERTI ARCHEOLOGICI. GLOBALIZZAZIONE DEL FENOMENO E PROBLEMATICHE DI CONTRASTO - Atti del 7° Convegno Internazionale - Comando Carabinieri Tutela Patrimonio Culturale, Roma 25-28 giugno 2001 - *Suppl. al n. 38*, Roma 2002

## Volumi in preparazione

### 36-37. 2001 (gennaio-dicembre)

#### FONTI NUMISMATICHE

Fontanamare (Cagliari). Il relitto "A"

VINCENZO SANTONI: *Introduzione*

FRANCISCA PALLARÉS: *Storia delle ricerche*

PIERO DELL'AMICO, FRANCISCA PALLARÉS: *Il carico: il materiale fittile*

FRANCISCA PALLARÉS: *Le dotazioni di bordo*

FABIO FACCENNA: *Il contesto monetale. Catalogo*

ANNA CONTICELLO AIROLDI: *Il rinvenimento di Fontanamare nella circolazione monetale degli inizi del IV sec. d.C.*

PIERO DELL'AMICO: *La nave: considerazioni sulla struttura*

*Conclusioni* di ANNA CONTICELLO AIROLDI, PIERO DELL'AMICO, FRANCISCA PALLARÉS

#### FONTI ARCHIVISTICHE

FEDERICA MISSERE FONTANA: *Raccolte numismatiche e scambi antiquari a Bologna fra Quattrocento e Seicento. Parte II*

#### NOTIZIARIO

#### APPLICAZIONI TECNOLOGICHE

*Convegni e mostre*

### 38-39. 2002 (gennaio-dicembre)

LUIGI TONDO, *Il "Tesoro" dell'Agorà di Iasos*

Volume a cura di Serafina Pennestrì

FEDE BERTI: *Iasos, note introduttive di carattere storico e topografico*

SERAFINA PENNESTRÌ: *Appunti per una storia degli studi numismatici su Iasos*

FEDE BERTI: *Iasos 1969: il rinvenimento del "tesoro"*

LUIGI TONDO: *Il "tesoro" dell'Agorà di Iasos: un archivio d'argento dell'epoca di Plotino*

LUIGI TONDO: *Catalogo dei tipi. Indici analitici* (a cura di A. VALENTINI)

LUIGI TONDO: *Note sulla circolazione monetaria a Iasos dal I al VI sec. d.C.*

FEDE BERTI: *Le vicende di una torre di difesa*

CARLO FRANCO: *Iasos nel III sec. d.C.: tre iscrizioni riusate*

#### MONOGRAFIE

##### 6: MONETE PUNICHE NELLE COLLEZIONI ITALIANE

a cura di Enrico Acquaro

Vol. IV: RAVENNA, Museo Nazionale; PESARO, Museo Oliverano; CABRAS (Oristano), Collezione Camedda; CHIETI, Museo Archeologico Nazionale; L'AQUILA, Museo Nazionale (S. MEDAS, L.I. MANFREDI, B. CERASETTI)

##### 8.2.1: SYLLOGE GEMMARUM GNOSTICARUM

a cura di Attilio Mastrocinque

GIULIA SFAMENI GAPARRO: *Le gemme magiche come oggetto d'indagine storico-religiosa*

ATTILIO MASTROCINQUE: *Le gemme gnostiche*

MARIA GRAZIA LANCELLOTTI: *Le gemme e l'astrologia*

ATTILIO MASTROCINQUE: *Introduzione alla Sylloge Gemmarum Gnosticarum Volume I*

*Catalogo*

Dei egizi. Dei del Vicino Oriente. Soggetti di tradizione greco-romana. Soggetti astrologici. Altri soggetti

9: SOPRINTENDENZA ARCHEOLOGICA PER LE PROVINCE DI SALERNO, AVELLINO, BENEVENTO  
G. LIBERO MANGIERI, *La monetazione di Poseidonia-Paestum e di Velia nella collezione Sallusto*  
Volume a cura di Serafina Pennestrì

11: BANCA D'ITALIA - SALA DELLA MADONNELLA  
a cura di Silvana Balbi de Caro  
Vol. III: *Soldi d'oro*  
S. BALBI DE CARO, *L'oro a Roma*  
M. CATTINI, *L'oro in Italia: monete reali e monete ideali (secoli XIII e XVIII)*  
M. DE CECCO, *L'oro di riserva: il gold standard dall'alba al tramonto (1800-1931)*  
ATLANTE (di S. BALBI DE CARO)

12: PARMA, MUSEO ARCHEOLOGICO NAZIONALE  
a cura di Silvana Balbi de Caro  
Vol. II: *Le monete romane. Età Repubblicana*

**SUPPLEMENTI**

*Suppl. al n. 37: MONETE E MEDAGLIE.* Scritti di FRANCESCO PANVINI ROSATI  
Volume I: Età antica  
Volume II: Dal tardo antico all'età moderna

TAVOLA 1



Intaglio in turchese raffigurante Harpocrates sul loto, forma di Horus simboleggiante il dio del sole che sorge. L'uso del turchese nelle gemme magiche, e in genere nelle gemme antiche, è eccezionale. *Verona, Museo Civico di Castelvechio, inv. 27549.*

TAVOLA 2



Pasta vitrea raffigurante Isis, Sarapis ed Hekate, da un originale in diaspro rosso del Museo Archeologico Nazionale di Firenze. Corrisponde a *SGG I*, 46. *Musei Statali di Berlino (Ägyptisches Museum)*, inv. 1333.

TAVOLA 3



Diaspro verde-marron scuro raffigurante il dio egizio della sapienza Thoth, con attributi simili a quelli del dio panteistico creatore. Corrisponde a SGG I, 104. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. 27026/118.*

TAVOLA 4



Intaglio in corniola raffigurante Seth, il dio egiziano della sterilità. Corrisponde a *SGG I*, 105. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli*, inv. 27157/1296.

TAVOLA 5



Intaglio in corniola con iscrizioni magiche. Corrisponde a *SGG I*, 105. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli*, inv. 27157/1296.



TAVOLA 6



Intaglio in plasma raffigurante, entro un *ouroboros*, lo scarabeo con testa umana radiata; immagine del sole di tradizione egiziana. Corrisponde a *SGG I*, 126. *Musei Statali di Berlino (Ägyptisches Museum)*, inv. 9876.

TAVOLA 7



Lapislazuli frammentario raffigurante il dio panteistico di tradizione egiziana. Questo dio era il creatore e riassumeva in sè tutte le forme, con le quali dava ordine alla materia. *Museo Nazionale di Aquileia, inv. R.C.1292.*

TAVOLA 8



Rovescio di lapislazuli frammentario con iscrizione magica, di cui alla tavola precedente. *Museo Nazionale di Aquileia, inv. R.C.1292.*

TAVOLA 9



Calcedonio lattiginoso raffigurante un serpente con cresta e bargigli e iscrizione magica. Il simbolo del serpente era usato in molte forme e in molte dottrine della magia e della religione. *Roma, Museo Nazionale Romano, inv.69.686.*

TAVOLA 10



Copia settecentesca in eliotropio della gemma SGG I, 194, raffigurante il dio solare dalla testa di leone. Venezia, Museo Civico Correr; inv. CLXXXIa 156.

TAVOLA 11



Iscrizioni sul retro della copia settecentesca in eliotropio della gemma SGG I, 194. Venezia, Museo Civico Correr, inv. CL XXXIa 156.

TAVOLA 12



Diaspro giallo con piccole venature brune e sanguigne raffigurante il gallo anguipede in una forma particolare. Le gambe serpentine lo circondano come se si trattasse del serpente che si morde la coda (*ouroboros*) e che incornicia molte figure magiche; inoltre il busto del dio è avvolto come una mummia, ciò che lo rende simile a Osiris. Corrisponde a SGG I, 245. Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. 27022/1177.

TAVOLA 13



Rovescio di *SGG I*, 245, con iscrizioni. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli*, inv. 27022/1177.



TAVOLA 14



Prasio scuro raffigurante un demone a testa di uccello. Corrisponde a *SGG I*, 246. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli*.



Rovescio di *SGG I*, 246 in prasio scuro con iscrizione e simboli magici. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli*.



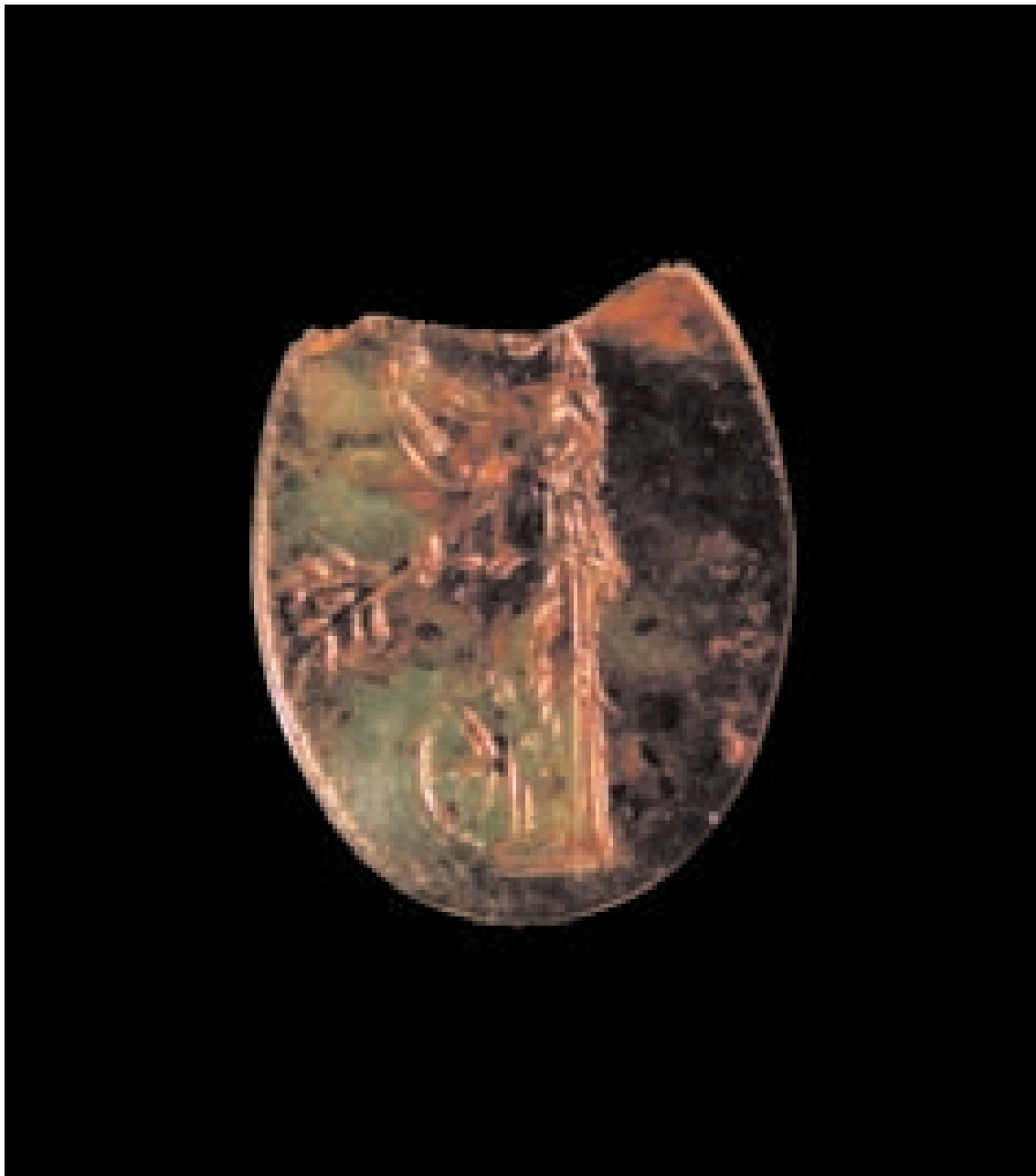
Diaspro giallo con zone rossastre montato in oro raffigurante Hekate, dea dei maghi e dei teurghi.  
Corrisponde a SGG I, 304. Museo Archeologico Nazionale di Firenze, inv. 15078.

TAVOLA 17

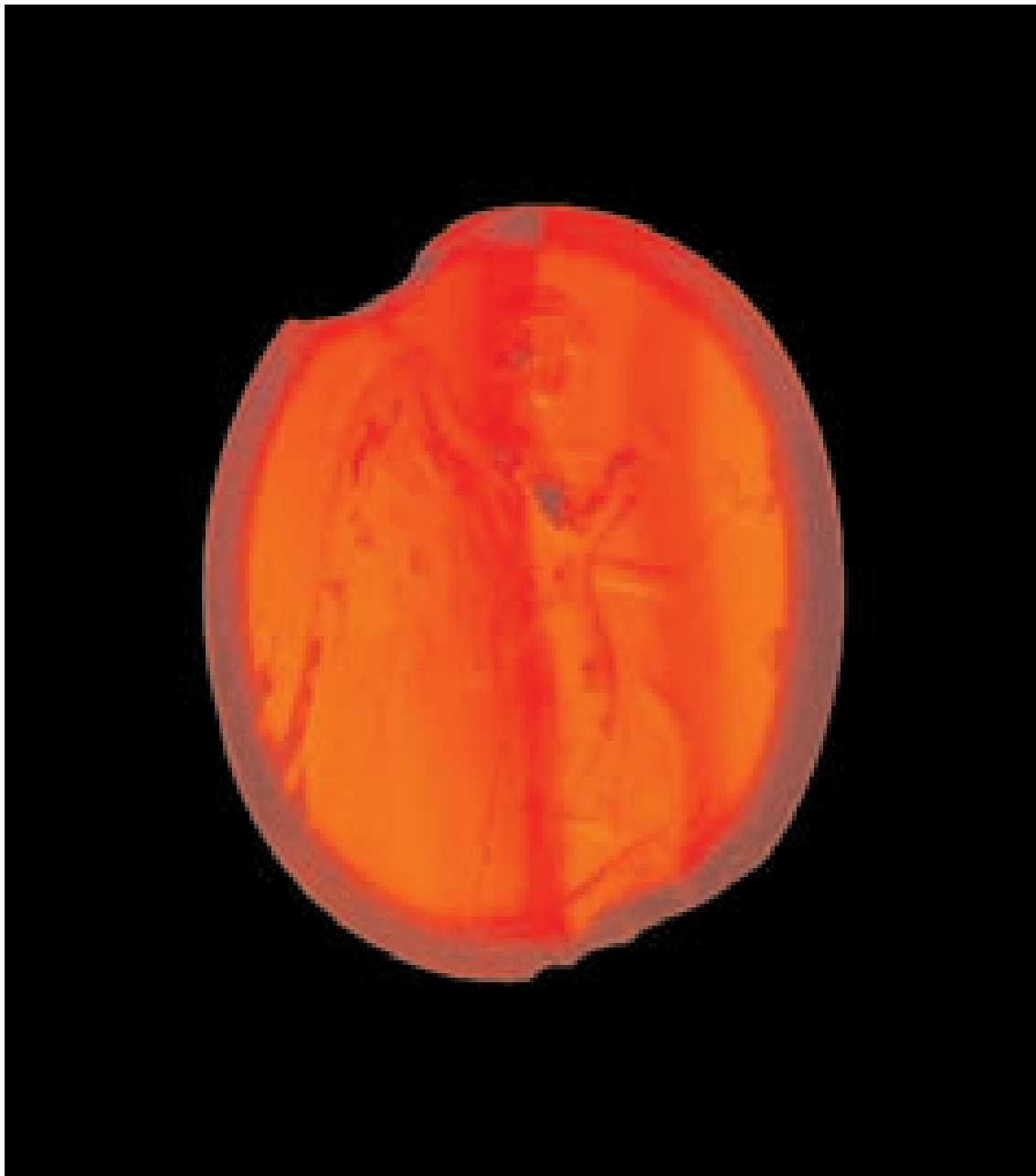


Placca plumbea raffigurante Selene affiancata dai Dioscuri. La complessa simbologia, comprendente Helios, due serpenti, il pesce, il leone, ritorna anche in una classe di gemme. Essa è riferibile a una religione, probabilmente misterica, diffusa soprattutto in area balcanica. *Friburgo (Breisgau), collezione privata.*

TAVOLA 18



Diaspro verde-marron raffigurante Nemesis con i suoi attributi: il ramo e la ruota. Era la dea che puniva i torti e la superbia, garantendo la giusta misura. Verona, Museo Civico di Castelvechio, inv. 26479.



Corniola raffigurante Nemesis alata, con ruota davanti ai piedi. A questa dea, identificata con Fortuna, erano attribuite le ali per indicare che era veloce a svolgere la sua funzione. *Verona, Museo Civico di Castelvechio, inv. 26478.*



Diaspro verde raffigurante la luna circondata da sette stelle. Sole e Luna erano le due divinità principali della religione astrale diffusa nell'impero romano. Le sette stelle indicano probabilmente i sette pianeti. Verona, Museo Civico di Castelvecchio, inv. 26883.



Ematite fusiforme con foro passante. Intorno: cervo, aquila, Anubis, donna incinta partoriente sopra un utero sormontato dalla chiave, sotto il quale c'è Harpokrates in barca e a destra un personaggio barbuto. Probabilmente si tratta di un amuleto per una gestante. Da confrontare con *SGG I*, 373-376. *Coll. Skoluda*.



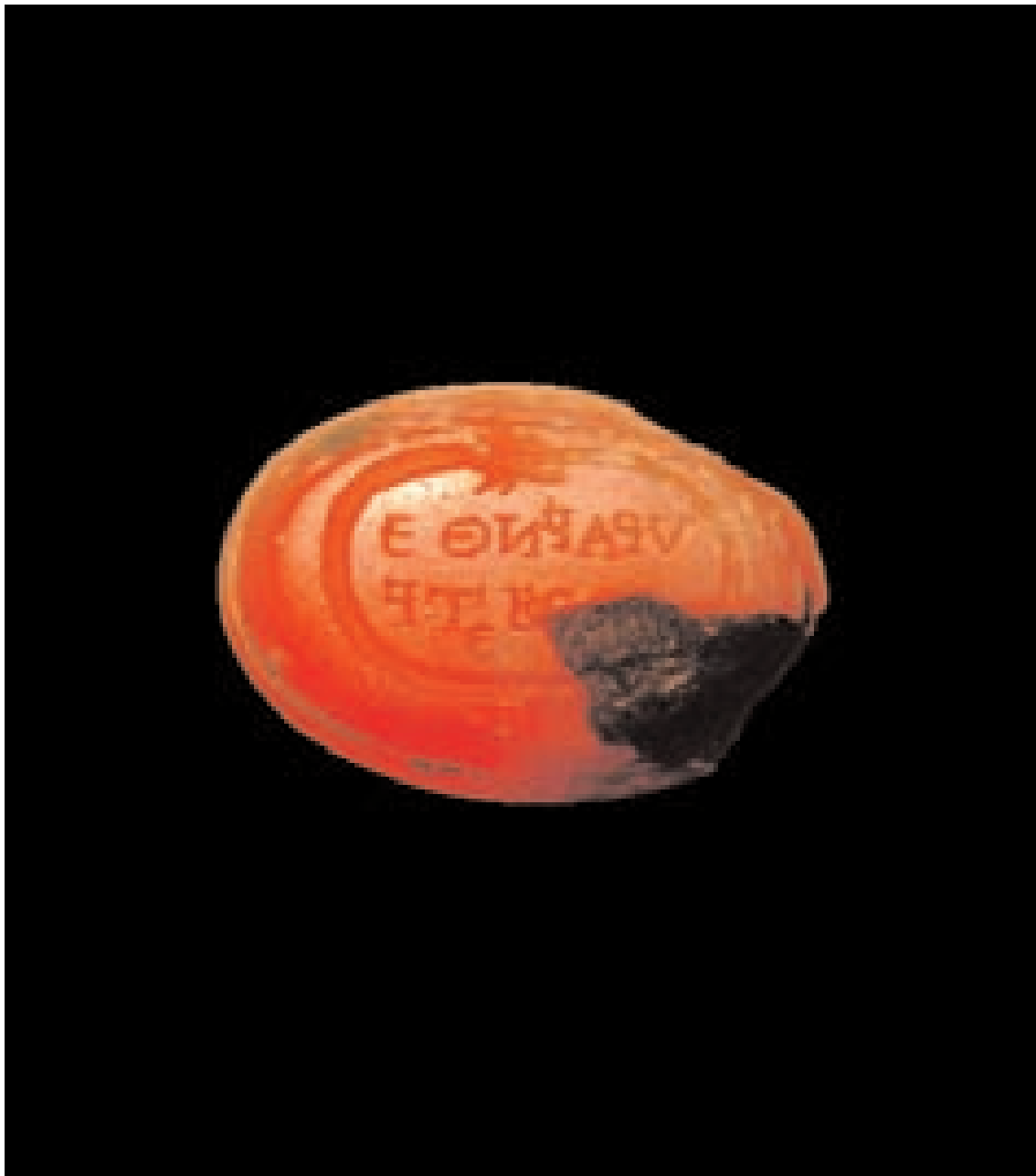
TAVOLA 22



Agata zonata marrone, bianca e grigia raffigurante il grifone, animale sacro a Nemesis. *Museo Archeologico Nazionale di Ravenna, inv. 1521.*



Magnetite raffigurante una biga di leoni condotta da uno scheletro, davanti ad altri due scheletri. Forse si tratta di uno strumento per malefici nel circo contro un auriga. Corrisponde a SGG I, 389. *Musei Statali di Berlino (Ägyptisches Museum), inv. 9885.*

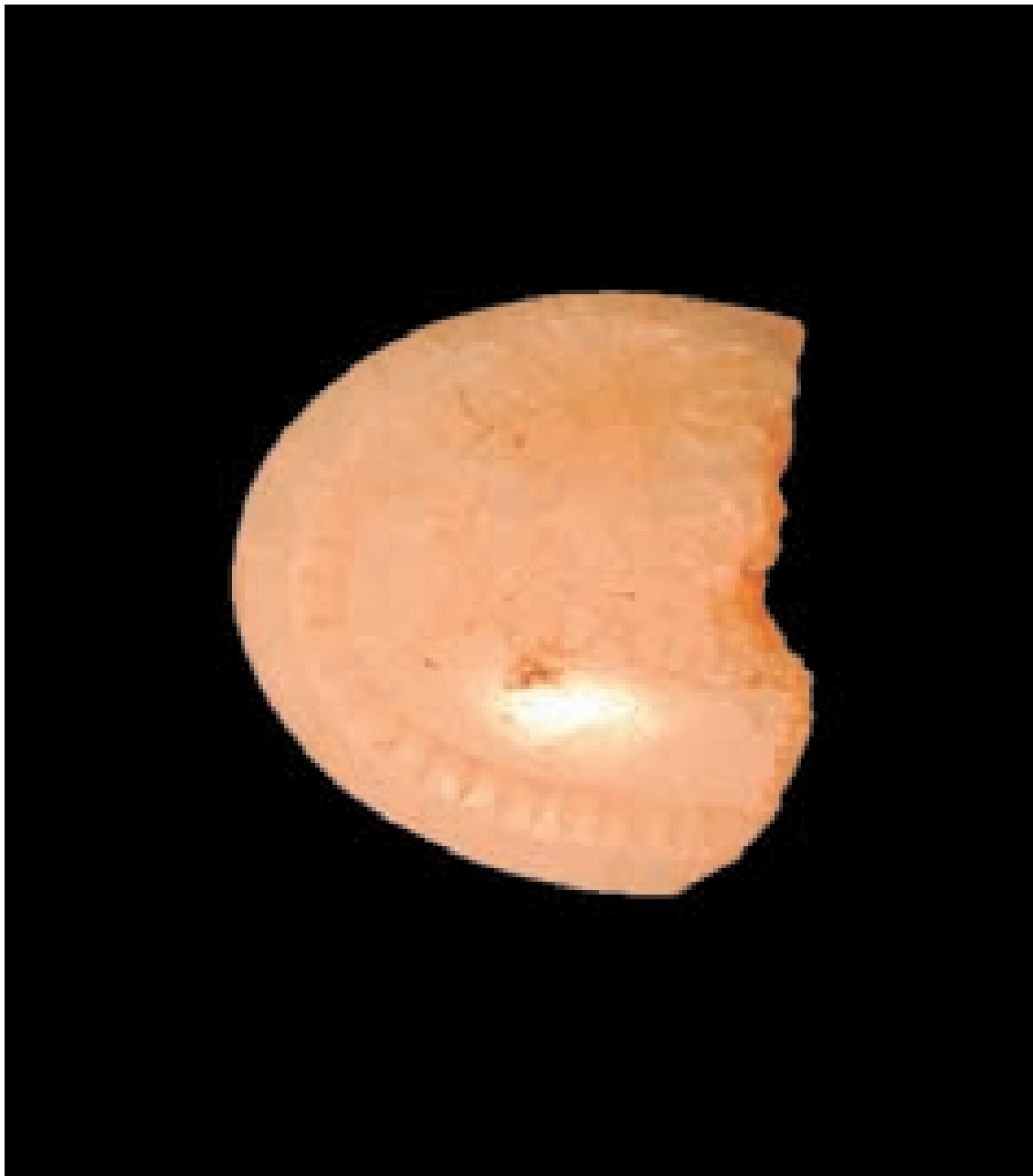


Agata marroncino rosato con zone bianche e inclusione, raffigurante il serpente che si morde la coda e segni magici. Questo genere di gemme era di carattere esorcistico, essendo esse destinate a cacciare i demoni. *Roma, Museo Nazionale Romano, inv. 108087.*

TAVOLA 25



Rovescio di agata, di cui alla tavola precedente. *Roma, Museo Nazionale Romano, inv. 108087.*



Calcedonio semitrasparente frammentario raffigurante il serpente dalla testa di leone che si morde la coda. Al rovescio c'è l'inizio della formula magica *Nycheu Abolbach...* Questo genere di amuleti esorcistici era ispirato da dottrine vicine allo Gnosticismo. *Roma, Museo Nazionale Romano, inv. 108116.*



Corniola raffigurante un *ouroboros* che circonda alcuni *charakteres* simboleggianti il nome di Dio. Corrisponde a SGG I, 416. *Musei Statali di Berlino (Ägyptisches Museum)*, inv. 9871.



Rovescio della SGG I, 416: una complessa invocazione alla divinità, in cui si sottolinea come essa suscitasse la generazione. *Musei Statali di Berlino (Ägyptisches Museum), inv. 9871.*

TAVOLA 29



Agata con iscrizione magica. *SGG I*, 429. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli*, inv. 26680/841.





È vietata la riproduzione, con qualsiasi procedimento, della presente opera o di parti di essa, nonché la detenzione e la vendita di copie abusive della stessa. Ogni abuso verrà perseguito ai sensi della legge 22 maggio 1993, n. 159.

*Esemplare non cedibile*

---

© MINISTERO PER I BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI  
DIREZIONE GENERALE PER I BENI ARCHEOLOGICI

*Direttore responsabile:* GIUSEPPE PROIETTI

ISSN: 1125-9434

Registrazione tribunale di Roma n. 441/84 del 12 dicembre 1984.

**CONDIZIONI E PREZZI PER L'ANNO 2004**

Fascicolo singolo Italia: € 36,00

Fascicolo singolo Estero: € 41,00

Abbonamento annuo (due fascicoli) Italia: € 62,00

Abbonamento annuo (due fascicoli) Estero: € 75,00

*Il prezzo di vendita di ciascun fascicolo o supplemento arretrati in Italia e all'estero è pari al prezzo di vendita valido per l'annata in corso di pubblicazione.*

Fascicolo doppio: prezzo doppio

L'importo dell'abbonamento e dei fascicoli può essere versato sul c/c postale n. 16716029 intestato all'ISTITUTO POLIGRAFICO E ZECCA DELLO STATO S.p.A.

Piazza Verdi, 10 - 00100 Roma, precisando nell'apposito spazio la causale.

---

Finito di stampare nel mese di Gennaio 2004

Grafica ■ **FPM**. Roma

