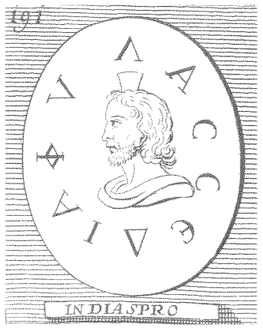
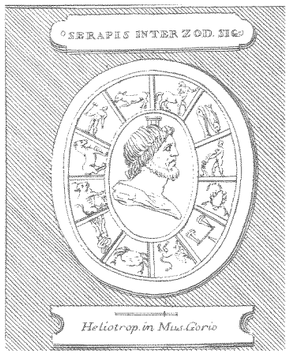


54

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: ΔΙΑΦΥΑССЕ.

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[1].

[1] 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[1]

[1] Cioè ἡ κυρία {ϲ} Ἰϲιϲ ἁγνή{ϲ}: "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[1]

[1] Cioe BAINXωωωX ("anima delle tenebre") scritto in forma retrograda.

C.S.

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[1]

[1] 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 bocciolo 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[1].

[1] 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.

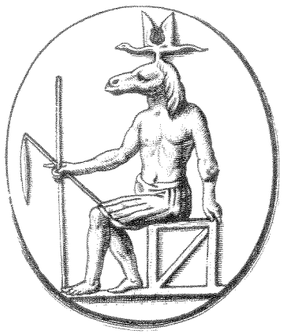
M.G.L.; E.S.; C.S.

64

Ed.: *Buonarroti, p.96; Gori, *Museum Florentinum*, I, tav.LVII, 6 (speculare); G.Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, Paris1884, 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.

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[158]. Il dio riveste i suoi ruoli tradizionali di psicopompo e imbalsamatore ed è generalmente raffigurato da solo, in piedi, seduto o accovacciato[159].
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[160], sebbene manchi il tipo completamente umanizzato del c.d. Hermanubis[161]. Il tipo con lunga tunica e situla nella mano destra potrebbe alludere al ruolo dello "stolista" delle processioni isiache[162], mentre i soggetti con scettro e bastone evocano la sovranità del dio[163]. 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 (impersonate da Seth nel mito di Osiris)[164]. Il dio, inoltre, se accompagnato da simboli astrali[165], assume una connotazione cosmica ed esercita un dominio magico su persone ed animali che lo attorniano in varie gemme[166].
Da segnalare, ancora, alcune raffigurazioni del dio dai caratteri prettamente egiziani[167] o completamente teriomorfi[168] che si presentano prive di iscrizioni.
Alcune gemme mostrano anche un "anguipede" dalla testa canina, forse riconoscibile come Anubis[169]. Secondo Grenier[170], 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 IAΩ e un'altra su una rara forma a prisma[171]. 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[172].
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[173]. 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[174].

C.S.

[158] DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.89-94; J.C.GRENIER, *Anubis Alexandrin et Romain,* (EPRO 57), Leiden 1977.
[159] Un'analisi dettagliata dei vari tipi iconografici con relativi attributi è fornita da J.LECLANT, s.v. *Anubis*, in *LIMC*.
[160] 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.
[161] J.C.GRENIER, s.v. *Hermanubis*, in *LIMC* .
[162] CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus,* tav.XIII, 52 = *SGG* I, 74.
[163] CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, tav.XIII, 51 = *SGG* I, 68.
[164] CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, tav.XIII, 50 = *SGG* I, 70. Cfr. GRENIER, *Anubis Alexandrin*, p.34, con bibliografia.
[165] C.DU MOLINET, *Le Cabinet de la Bibliothèque de Sainte Geneviève,* Paris 1692, tav.30, III-IV = *SGG* I, 72.
[166] CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, tav.XXVIII = *SGG* I, 76.
[167] RASPE, *A Descriptive Catalogue,* tav.VI, 207 e 208 = *SGG* I, 77-78.
[168] DU MOLINET, *Le Cabinet de la Bibliothèque,* tav.29, XVI = *SGG* I, 75.
[169] CAPELLO, *Prodromus iconicus*, 50; PASSERI, GORI, *Thesaurus gemmarum*, CXCV.
[170] GRENIER, *Anubis Alexandrin,* p.35.
[171] CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, tav.XIII, 58 e 47 = *SGG* I, 79, 81.
[172] KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.467, fig.27 = *SGG* I, 80.
[173] 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.
[174] 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.

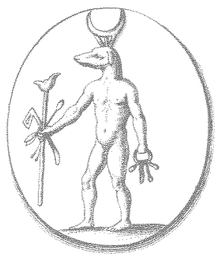
M.G.L.; E.S.; C.S.

67

Ed.: *P.Stefanoni, *Gemmae antiquitus 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[1].

[1]) 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: ZEPΓE·ω·AΘΥNω·ωIΘAΘHΓ

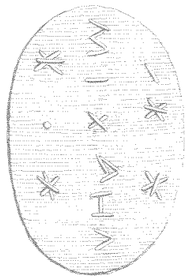
A.M.

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: ΑNOXAPPIAMIOTIMIOBIOΥBAABHΛ
R/ Testa di Helios con abbondante chioma, da cui si dipartono 7 raggi; sotto: ΑKTΑ
Spessore: ANOXAPBIAΨΥXNAETBNTKΑΙΦPEA[1]

[1] Si riconosce: ἀνὸχ (io sono) Αρρια Μιο (probabilmente il dio leonino solare Mios di Leontopoli) Βιου (forse "capro" in egiziano, oppure nome del primo Decano dei Pesci) Βαλ Βηλ (cfr. *PGM* IV, 1010)- ἀνὸχ (io sono) Αρβια ψυχή...

M.G.L.; A.M.; E.S.; C.S.



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: ΟΥΡΙΗΛCΟΥΚΙΗΛΓΑΒΡΙΗΛΕΩ✻[1]
R/ Al centro: ΜΙΧΑΗΛ; in alto e in basso: due stelle a 6 punte.

[1] Cioè: Οὐριὴλ Κουριὴλ Γαβριὴλ 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.

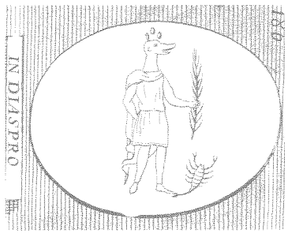
A.M.

72

Ed.: *Du Molinet, tav.30, III-IV; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.153; *Antiquity explained*, II, tav.50.
Materiale: lapis(lazuli)[1].
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.: [1].
R/ BAP
BAPIA

[1] All'Ägyptisches Museum di Berlino è conservata una replica moderna di questa gemma: Philipp, n.206.

C.S.



73

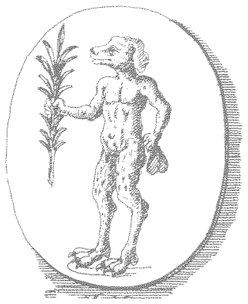
Ed.: *Capello, fig.186; Montfaucon *L'Antiquité expliquée*, II.2. tav.154; *Antiquity explained*, II, tav.50; *AGDS, III, Kassel*, n.144.
Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel XI 62; già nella collezione Capello (Venezia).
Materiale e dimensioni: diaspro verde con macchie gialle; 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[1]; 13 x 9.
D/ Figura stante con busto umano di prospetto ma con testa ed arti inferiori canini[2], di profilo verso s. Tiene con la mano d. un ramo di palma e poggia la s. sull'anca.

[1] Cfr. Barb, rec. a Delatte, Derchain, p.307; Delatte e Derchain la definiscono ematite.
[2] 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)[1], uraeus.

[1] Corona isiaca?

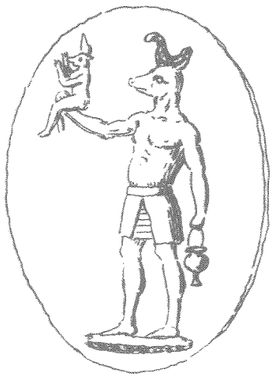
M.G.L.; E.S.; C.S.

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[1].

[1] 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[1].

[1] È possibile di tratti di una copia ricavata dal diaspro giallo ora al British Museum. MICHEL, *British*, n.50.

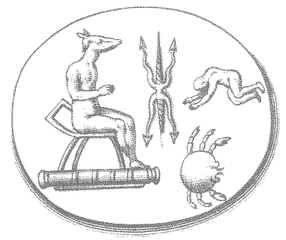
A.M.

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[1] 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

[1] 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.

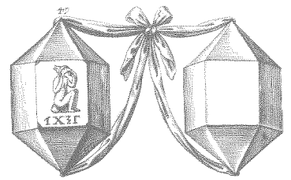


80

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.[1]

[1] 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[1]: Anubis nudo, seduto su un basso supporto, con entrambe le mani regge una benda che gli copre gli occhi. Al di sotto, orizzontalmente: IXΞΓ

[1]) 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 dodécaèdres 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):
ΠΛΛ
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
ΦΕΡΕΝ
ΦΕΡω
R/ aϗOϩh↑
ϽCOZS
ϞUVⵔϢ

M.G.L.; E.S.; C.S.

THOTH

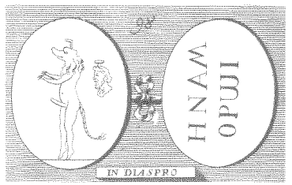
Il dio Thoth è rappresentato sulle gemme magiche sotto forma di babbuino, di ibis, di uomo dalla testa di ibis, secondo iconografie tipicamente egiziane[175]. L'unico tratto "ellenizzante" è costituito, infatti, dall'attributo del caduceo che sottolinea il rapporto con Hermes noto da numerose fonti letterarie fin da età classica[176] e dovuto al ruolo tradizionale del dio come sapiente, inventore della scrittura e dei riti sacri ed anche magici[177].
Per quanto riguarda le raffigurazioni dell'ibis, di antica tradizione sono quindi i tipi dell'ibis "creatore" sulla collina primordiale[178] e dell'ibis sul coccodrillo[179] o che tiene nel becco un serpente, espressione della sua potenza contro le forze del male[180]. Particolarmente interessante risulta una gemma con la raffigurazione di Thoth antropomorfo e itifallico con testa di ibis, stante su un coccodrillo e circondato da simboli e animali: sul bordo della gemma è presente, infatti, una sequenza di nomi angelici[181].
La raffigurazione di Thoth come babbuino è quella tradizionale: il dio, accovacciato, è riconoscibile dalla presenza del disco lunare sul capo[182]. 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[183].
Sulle gemme è frequente la raffigurazione di cynocephali itifallici in atteggiamento di adorazione, da soli o in presenza di altre divinità[184]. Si tratta di personaggi dalle connotazioni solari[185], legati a miti primordia-

[175] 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).
[176] P.BOYLAN, *Thoth, the Hermes of Egypt*, Chicago 1979 e H.BONNET, s.v. *Thoth*, in *RÄRG*.
[177] Plat. *Fedro* 275 a e ss.
[178] BUONARROTI, *Gemme antiche*, 266 = *SGG* I, 100, cfr. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.143, nn.182-183.
[179] CHIFLET, *Abrasax seu Apistopistus*, tav.IV, 18; cfr. DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.148, nn.192-194.
[180] CAPELLO, *Prodromus iconicus*, 209 = *SGG* I, 99; BUONARROTI, *Gemme antiche*, tav.15, 62 = *SGG* I, 95.
[181] J.DE WILDE, *Signa antiqua e museo Jacobi de Wilde,* Amstelodami 1703, pp.108-109, tav.31, 116 = *SGG* I, 116.
[182] F.DUNAND, *Le Babouin Thot et la palme,* in *Chr.d'Eg.* LXVI, pp.341-348.
[183] DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, p.143.
[184] BONNER, *SMA*, p.197; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.151-154, nn.198-202; WORTMANN, *Kosmogonie und Nilflut,* p.99.
[185] BONNER, *SMA*, p.155, non riscontra nelle gemme da lui pubblicate un carattere lunare, che invece potrebbe riferirsi a Thoth.

li della creazione[186], 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[187].

C.S.

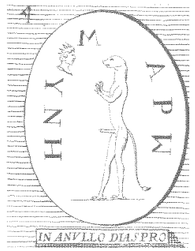
THOTH BABBUINO



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 Γ e protende le zampe anteriori in avanti. Dietro di lui, sulla d., una testa di Sarapis di profilo, con modio.
R/ HNAM
OPωI

C.S.



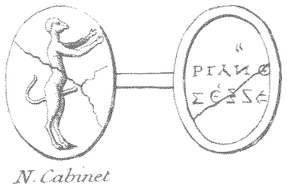
85

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: HNAMAPω[1]

[1] Da intendere: HNAMAPω.

C.S.

[186] 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.
[187] DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.151-152.



86

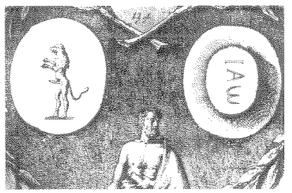
Ed.: Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.153; *Antiquity explained*, II, tav.50, 6.
Collocazione: già nella collezione Montfaucon.
D/ Babbuino itifallico di profilo verso d. con le zampe anteriori rivolte in alto in atteggiamento orante.
R/ PIANO
ΣΕΞΖϵ

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/ CAABAN
AXAMBPH

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/ IAω

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[1].

[1] 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.

90

Ed.: Raspe, tav.VI, 221.
Materiale: da un'impronta.
D/ Babbuino 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[1].

[1] Del tutto simile è l'intaglio edito da PHILIPP, n.147.

C.S.

93

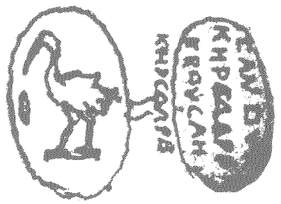
Ed.: *Buonarroti, p.126; Quartino, *Studi inediti*, tav.XXV.
Collocazione: già nella collezione Andreini.
Materiale: d(iaspro) v(erde); 1 x 1,3 ca.
D/ Su un esergo: a s. Hermes con mantelletto sul braccio d., caduceo nella d. e testa di ariete nella s. protesa in avanti verso un babbuino itifallico volto verso il dio in atto di adorazione con zampe anteriori alzate[1].
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[2].

[1] Questo genere di raffigurazione era raccomandato anche negli *Orphei Lithica kerygmata* 3 (p.149 Halleux-Schamp).

[2] 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 incedente verso s.
R/ CANOϒP
KHPCΔAPB
EBOϒBΛH[1]

[1] Il Buonarroti riscrive la linea n.2 nel trattino di congiunzione tra dritto e rovescio. Il Gori leggeva: CANOϒP / KHPCAΔP / CKHϒCAN. L'analoga gemma del British, MICHEL, *British*, n.57, ha l'iscrizione CAPMOϒXH / PCAAPBE / BOϒBHA

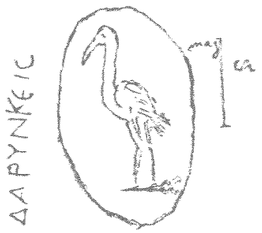
G.B.

95

Ed.: Buonarroti, p.15, 62.
Materiale: d(iaspro) r(osso).
D/ Ibis[1] rivolto verso d., tiene nel becco un serpente con la testa verso l'alto.

[1] Potrebbe essere anche una cicogna. Nel catalogo delle gemme medicee (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.



96

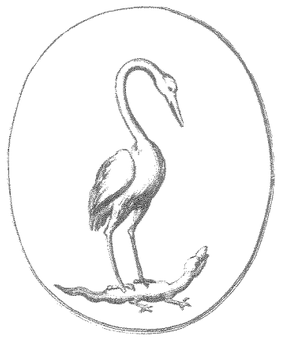
Ed.: Buonarroti, p.41.
Materiale: mag(netite?); 1,3 x 0,8 ca.
D/ Ibis rivolto verso s.
R/ ΔΑΡΥΝΚΕΙC

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.

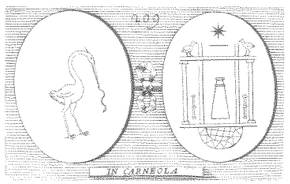
C.S.



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.



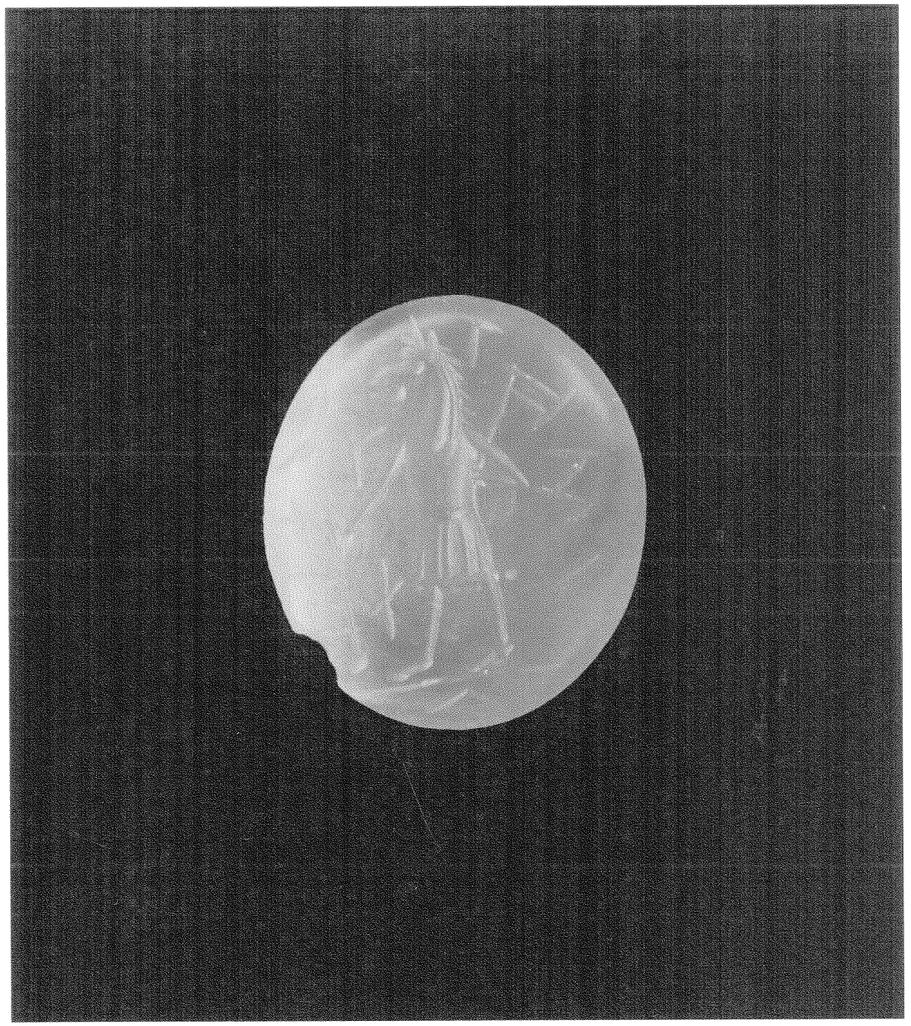
99

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.

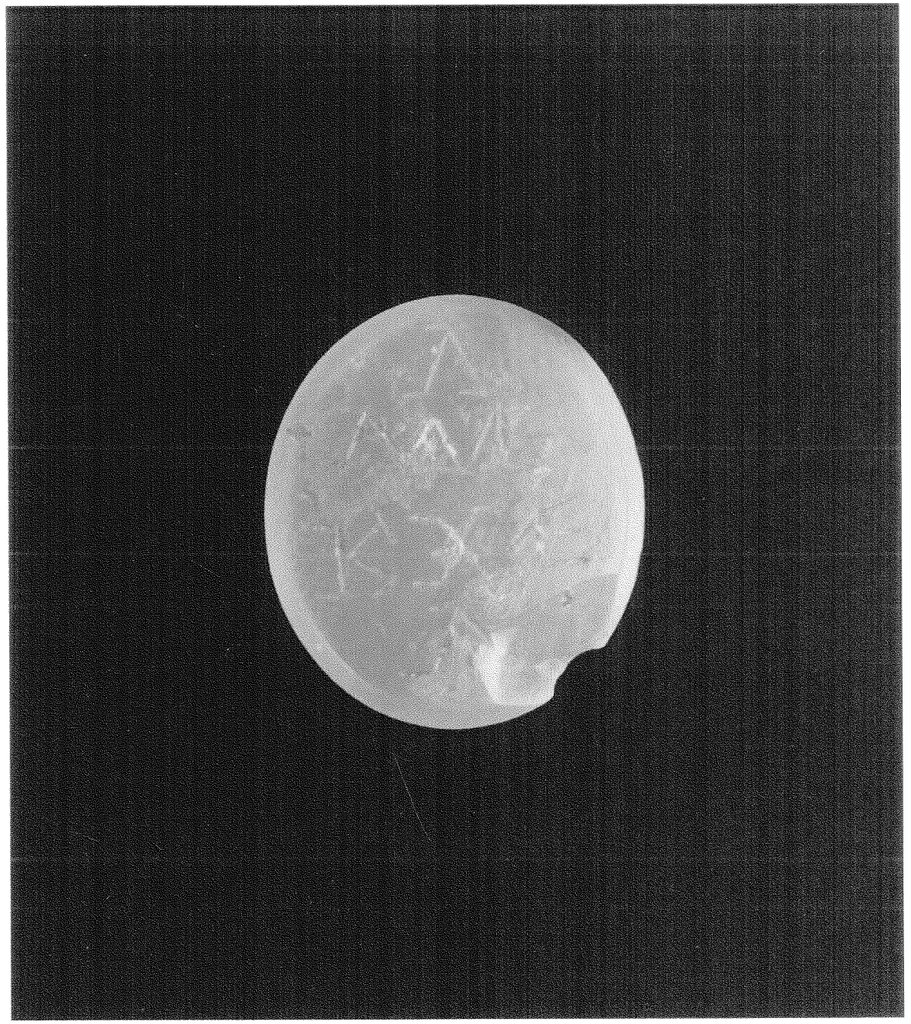
Diaspro verde-marron scuro raffigurante il dio egizio della sapienza Thoth, con attributi simili a quelli del dio panteistico creatore. Corrisponde a *SGG* I, 104. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. 27026/118.*

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.*

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-Brandeburgische Sammlung.
D/ Ibis verso s. su una roccia (?); dietro di lui un caduceo.
Al di sopra, lungo il bordo: ΟΥΪΦΙϹ[1]
R/ ΔΑΡΥ
ΝΚΩΜ
ΑΓΝΑΡ
ΑΙΘΥΘ[2]
ϕϕ

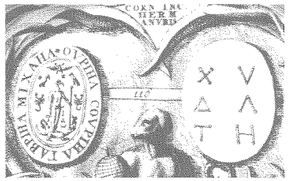
[1] La Philipp, p.85, pensa che ουιφις corrisponda a φιβί o φευβί, "l'ibis" in egiziano.
[2] Δαρύνκω / Δαρύγκω / Δαρύνγω era un nome magico di Hermes-Thoth; cfr. Mastrocinque, *Studi sul Mitraismo*, pp.5-6. La Philipp, p.85, si chiede se μαγναραιθυθ possa essere una corruzione di μαρμαραιωθ; ma forse 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:

due serpentelli; sotto la croce: una stella; tra le gambe del dio e lo scettro, in verticale: IAΩ[1]
R/ XϒΔΛ
TH
Spessore: OϒPIHΛ COϒPIHΛ ΓABPIHΛ MIXAHΛ ✳

[1] 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: ΦPIMETAC ΓTOMAPMHΘI.

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 *nekhekh* 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[1].

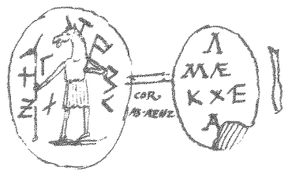
[1] L'immagine è speculare.

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[188]; nell'altro è itifallico e al posto delle mani ha zampe leonine[189]. 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[190].

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[1].
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.): ΞXTMϒ; nel campo a s.: ΛX; sotto l'esergo: Λ.
R/ Λ
ΜΛΕ
KXE
A[2]

[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.

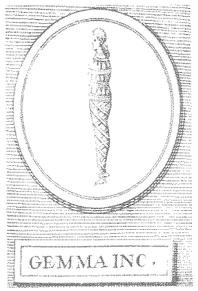
[188] BUONARROTI, *Gemme antiche*, p.60 = *SGG* I, 105.
[189] CAPELLO, *Prodromus iconicus*, 30.
[190] Sulle difficoltà di identificazione del personaggio che per le sue tradizionali connotazioni negative sembrava poco adatto ad essere raffigurato su gemme destinate a proteggere la procreazione, si veda A.A.BARB, *Seth or Anubis*, in *JWCI*, 22, 1959, pp.367-371.

Osiris

Osiris è raffigurato sulle gemme con il suo tradizionale aspetto di mummia con le braccia incrociate sul petto reggenti sferza e scettro[191]. 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[192]. 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[193].
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[194]. Per questi soggetti, tuttavia, non sono presenti iscrizioni, il che non consente un loro sicuro riconoscimento in senso "magico"[195]. 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.

[191] 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.
[192] 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.
[193] Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, p.190.
[194] Per il tipo si veda: R.A.Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Serapis*, Leiden 1981 (EPRO 87).
[195] 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[1].

[1] Una gemma del British museum (Michel, *British*, n.642) rappresenta una copia settecentesca del sigillo disegato dal Gorleaus, con un rovescio raffigurante una biga di insetti guidata da una vespa.

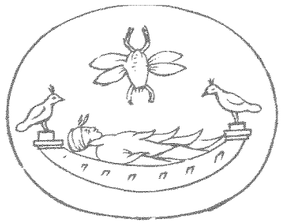
M.G.L.; E.S.; C.S.

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 bocciolo di loto sulla testa; Intorno al bordo: ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΑΕΛΧΡΑΜΜΑΧΜΑΡΕΙ[1] R/ Gallo anguipede con gonnellino militare, testa verso d.; nella d. lo scudo, su cui è scritto AEHI
ΟΥ'ω
ΙΑω
Frusta nella s. Lungo il bordo: ΔΑΙΛΑΜ[2]

[1] Cioè Αβλαναθαναλβα (A)χραμμαχ(α)μαρει.
[2] Cioè Λαιλαμ.

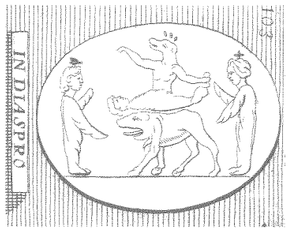
A.M.



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.

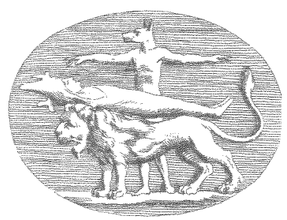
C.S.



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.

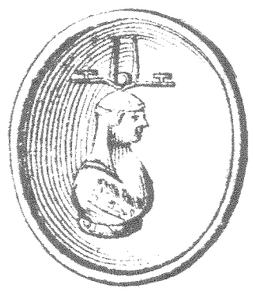
C.S.



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 Iulio 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 (corna, 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 Schlaegero, Helmaestadii 1742, p.88; A.Roullet, *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 Śliwa,* 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 DEORUM VICTORIS[1].

[1] "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 sei-settecentesca 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[1].

[1] Il disegno è speculare.

C.S.

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 Schlaegero, 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 medicee.
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.

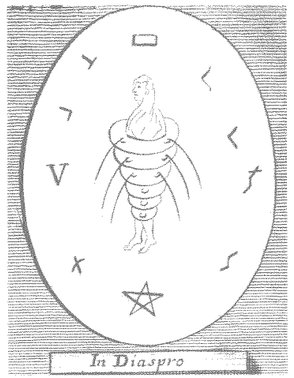
Osiris Hydreios

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[196] ha sostenuto che tutte le gemme di questa serie sono false. La questione è ripresa da A.Mastrocinque[197], 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.

[196] 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.

[197] *Studi sulle gemme gnostiche. IX Il dio Canopo*, in *Les civilisations du bassin méditerranéen. Hommages à Joachim Śliwa,* Cracovie 2000, pp.403-411.



115

Ed.: *Capello, fig.212; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.172; Zazoff, *Gemmen in Kassel*, n.45; Id., *Staatliche Kunstsammlungen Kassel. Antike Gemmen*, Kassel 1969, n.45; *AGDS, III, Kassel*, n.139; A.Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche IX. Il dio Canopo*, in *Les civilisations du bassin méditerranéen. Hommages à Joachim Śliwa,* Cracovie 2000, p.406, fig.5.
Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen; inv. Völkel XI 85; già nella collezione Capello (Venezia).
Materiale e dimensioni: eliotropio; 2,25 x 1,6 x 0,45.
D/ Figura con velo o capelli lunghi, volta a s., inserita in un contenitore stretto in basso, formato da 6 anelli da cui escono 6 filamenti (3 per parte); in basso fuoriescono le caviglie e i piedi in atto di avanzare verso s. In basso: ☆; in alto: ▭; intorno al bordo: 𐤀𐤂𐤃𐤄𐤅𐤆𐤇𐤈

C.A.S.

116

Ed. *Chiflet, tav.XXV, 103; Gorlaeus, figg.458-459; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, tav.160; *Antiquity explained*, II, tav.51, 15; cfr. Maffei, II, pp.32-33; A.A.Barb, *Diva matrix*, in *JWCJ* 16, 1953, p.217, n.55 e tav.31a; E.Panofsky, *"Canopus deus". The Iconography of a non-existent God*, in *Gazette des Beaux Arts* 57, 1961, p.208, fig.15; Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche IX*, p.406, fig.6.
Collocazione: già nella collezione "Paschasij Francisci Crucij".
Materiale: eliotropio.
D/ Figura velata o con capelli lunghi, volta a d., dentro un oggetto a forma di cono rovesciato solcato da linee, con filamenti, dal basso del quale spuntano le caviglie e i piedi in atto di avanzare verso d.
R/ Stella a 5 punte, al cui esterno: 𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄; entro i raggi: 𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉; al centro: 𐤊𐤋

C.A.S.

117

Ed.: *Kircher, *Prodromus Coptus*, pp.226-229; *Oedipus Aegyptiacus*, III, tav. tra p.434 e 435, fig.VIII; *Commentatio de numo Hadriani plumbeo et gemma isiaca...*a Iulio Carolo Schlaegero, Helmaestadii 1742, p.86; E.Panofsky, *"Canopus deus". The Iconography of a non-existent God*, in *Gazette des Beaux Arts* 57, 1961, p.209, fig.16; A.Roullet, *The Egyptian and Egyptianising Monuments of Imperial Rome*, Leiden 1972,

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 antiquitus 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.)[1].
R/ *Charakteres*.

[1] 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[1].

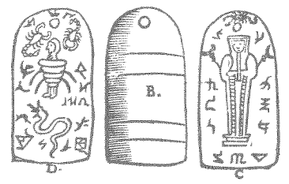
[1] Plut., *De Is. et Os.* 51, 371 F, parla dello sparviero, sacro a Osiris. Ch.Th.de Murr, *Description du cabinet de Monsieur Paul de Preun*, Nürnberg 1797, p.256, n.9, descrive un diaspro, montato su un bracciale d'oro, raffigurante Isis tra due sparvieri e recante l'iscrizione IAΩ. L'esistenza di 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.

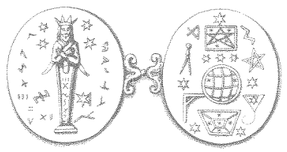


120

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:
R/ Donna con nuca velata entro un vaso[1], 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:

[1] 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.



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[1].

[1] 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.: VOIVИIV
INVTIO
ИVICIV
a d.: ИIVHIXI
XmXV
HTΓIX
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[1].

[1] 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 *charakteres*[1].

[1] 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[198] raffigura un dio con le gambe di uomo e la parte superiore di serpente, ed una, in stile egittizzante (rappresentata da cinque gemme[199], 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)[200]. La seconda con ogni probabilità è stata prodotta in Egitto, e si integra nella mitologia egiziana, poiché il dio appare a fianco di Harpokrates 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[201]. Quest'ultimo risulta essere un attributo di Seth e viene accompagnato dal *logos* Αβεραμενθω[202], che compare al rovescio di una gemma con il secondo tipo iconografico. Questo *logos* è palindromico e

[198] *SGG* I, 124; King, *Gnostics*, tav.F, 1 (iscrizione: ABPA / ΥΒ / ΟΙ Μ / ΕΙΜω / ΡΙΝ 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: ΡΙΜΦΕ e latere dext.: ΛΕΡΘΜΙΝ e sinistro: ΒΣΙΔΑΟΕ ΥΘΙ.

[199] *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 ΠΙϹΙΔΑΟΥΘΕΙ ΒΡΙΜ ΛΕΡΘΕΜΙΝω; iscrizione al R/: ΑΒΕΡΑΜΕΝ / ΘΩΟΥΛΕΡΘΕ / ΞΑΝΑΞΕΘΕΡΕΑΥ / ΘΩΘΝΕΜΑΡΕΒ / ΑΡΕΜΜΑΑΩΑ / 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 ΑΒΡΑCΑΞ); 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 Harpokrates 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.

[200] Cfr. A.Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche. VII. Metamorfosi del dio siriano Hop ("uccello")*, in *ZPE* 130, 2000, pp.131-136.

[201] 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 (νιμεθρελ) per poter riconoscere l'ebraico מהרא"ל:.

[202] *PGM* IV, 3258 e 3269; *Suppl.Mag.* 95.

suona Αβεραμενθωουλερθεξαναξεθρελυοωθνεμαρεβα[203]; esso inizia con Αβεραμενθω, parola composta da Αβερ(ρ)[204], e da Αμενθ(ω), che designa l'Ovest e il regno dei morti nelle concezioni egiziane[205]. Gli Gnostici[206] identificavano Αβεραμενθω con Gesù; mentre i Papiri magici[207] 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 Αβερανναμανε Θωύθ[208] oppure Αμεκρανεβεχεο Θωύθ[209]. Αμεκρανεβεχεο contiene il nome Mechran, tipico della terza Tyche dal volto serpentiforme nominata nella *Mithrasliturgie*[210], testo iniziatico egittizzante di carattere ermetico[211]. D'altronde, è ben chiaro che alcuni brani dei papiri magici attribuiscono il *logos* Αβεραμενθω a Seth[212].

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[213], visto che esso fa parte del seguito di Harpokrates ed è appaiato (ma non identificato) con Thoth-babbuino.

A.M.

[203] 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 palindrome, ma risulta, apparentemente, da *PGM* II, 125: Αβεραμενθωουθ; cfr. *PGM* XXXVIII, 20: αβερανναμανε Θωύθ.

[204] È nota una vox Αβερραβερρα. Non è escluso che si tratti dell'ebraico אבּיר (abir), "forte", "avere forza" "capo" = egiziano *ỉbr*: "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 aegyptischen Sprache*, I, Berlin 1955, p.63. In *PGM* XXXVI, 1-31 ritorna la forma Ιαβερραμενθω, che forse presuppone Ἰαβέ, cioè Yahweh.

[205] 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. ḥntj ỉmn.t.t o ḥntj ỉmn.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.

[206] *Pistis Sophia* 136; 139; 141.

[207] *PGM* II, 108-109.

[208] *PGM* XXXVIII, 20.

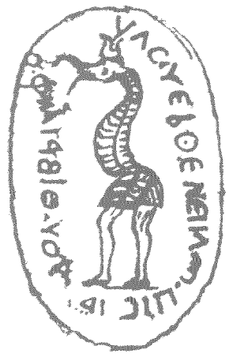
[209] *PGM* IV, 1656-1657.

[210] *PGM* IV, 671; cfr. Tardieu, *op.cit.*, p.413. Sulle Tychai della *Mithrasliturgie*: A.Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, Berlin-Leipzig 1923[3], p.71.

[211] Cfr. Mastrocinque, *Studi sul Mitraismo*, cap.XII.

[212] *PGM* XXXVI, 1-34; 69-101 e LVIII.

[213] Cfr. A.Barb, *Abraxas-Studien*, in *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles 1957, pp.81-86.



124

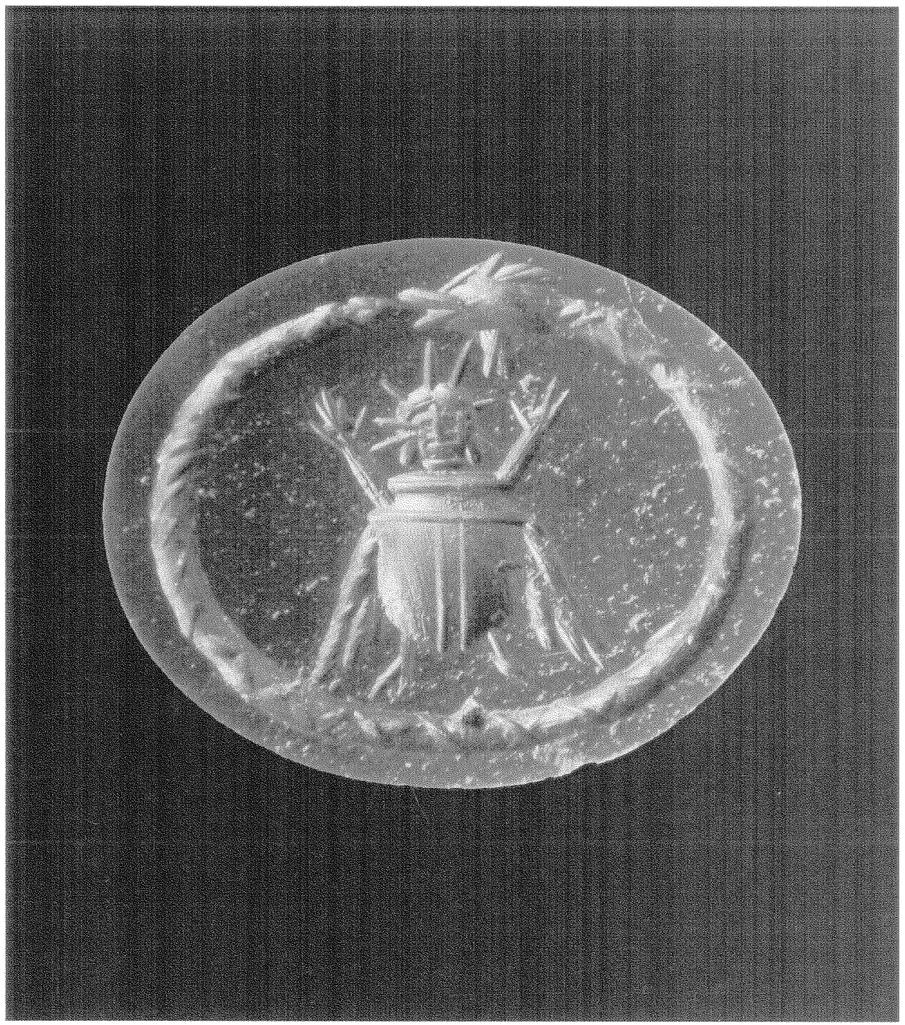
Ed. *Buonarroti, *Gemme*, p.61 verso; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.155; *Antiquitates Graecae et Romanae*, tav.LXXXI, 1; *Antiquity explained*, tav.50, 15.
Collocazione: già nella collezione Montfaucon (che forse la acquistò dalla collezione Buonarroti).
Dimensioni: 2 x 1,4 ca.
D/ Figura 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): ΥΑCΥΕΡΘΕΝΕΙΝΩΠΙCΙΡΑΟΥΘΙΒΡΥΜΦΟ; (secondo il disegno del Montfaucon): ΥΑCΥΕΡΘΕΩΕΙΝΩΠΙCΙΔΔΦΥΟΒΡΙΜΦΟ

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?): ΔΟΤΑΙΧΑΡΙΝΤΟΙCΦΟΡΟΥCΙΠΡΟCΠΑΝΤΑCΑΝΘΡΩΠΟΥC[1]

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 ♯[2], uno scorpione.



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.*

Sotto la barca, lungo il bordo inferiore: ΑΝΑΛΒΑΑΒΡΑΜΑC[3]

[1] Δόται χάριν τοῖς φοροῦσι πρὸς πάντας ἀνθρώπους; cfr. BONNER, *SMA*. pp.47-48.

[2] Si tratta di un simbolo di Hekate, cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, p.76.

[3] Probabilmente: ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ ΑΒΡΑΞΑC. 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[214].

Nelle gemme, attorniato da un *ouroboros*, talvolta con la testa radiata o fiammeggiante, lo scarabeo amplifica la sua connotazione solare[215]. 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[216]. 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»[217]. 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[218], ed in un altro esemplare semplicemente dal nome del personaggio (ΚΝΟΦΙ)[219]. Lo scarabeo è posto anche tra due falchi[220] o due donne in atteggiamento di adorazione ed è sor-

[214] Sullo scarabeo egiziano si veda F.De SALVIA, *Un ruolo apotropaico dello scarabeo egizio nel contesto culturale greco-arcaico di Pithekoussai (Ischia)*, in *Hommages a 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.

[215] 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.

[216] 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.

[217] *PGM* V, 155 = BETZ, *The Greek Magical Papyri*, p.103.

[218] Du MOLINET, *Le Cabinet de la Bibliothèque*, tav.29, XIX-XX = *SGG* I, 129.

[219] BUONARROTI, *Gemme antiche*, tav.22, fig.277 = *SGG* I, 130.

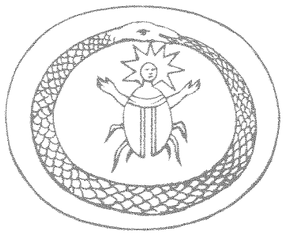
[220] B.DE MONTFAUCON, *L'Antiquité expliquèe*, Paris 1719-1724, II, tav.50 = *SGG* I, 131: l'*ouroboros* e la leggenda ΦΡΗ accrescono la connotazione solare del soggetto.

montato dai simboli del sole e della luna[221]. Tutte queste raffigurazioni non fanno che ribadire la connotazione solare del soggetto. In alcune gemme lo scarabeo è accompagnato dai *logoi* Ιαλδαθιαιν ξιφιδιω κνημιδιω e Ιαρβαθ αγραμνη φιβλω χνεμεω.

Gli amuleti a forma di scarabeo costituiscono una classe a sé stante[222]. 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[223]. 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"[224]. 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[225]. In questa sede tali amuleti verranno presi in considerazioni per le immagini presenti sulla base[226].

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;

[221] Montfaucon, *L'Antiquité expliquèe*, II, tav.50 = *SGG* I, 132.
[222] Si veda A.A.Barb, *Magica Varia*, in *Syria* 49, 1972, pp.367-369.
[223] 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*, Beirout 1977, p.24.
[224] A.A.Barb, *Mystery, Myth and Magic*, in J.R.Harris, ed., *The Legacy of Egypt*, Oxford 1971, 2 ed., pp.138-169.
[225] 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 Ἴσιν ἱερά̀ν. Si veda anche: De Salvia, *Un ruolo apotropaico dello scarabeo*, in part. p.1020 ss.
[226] Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, pp.523-524; Gorlaeus, *Dactyliotheca*, p.558.

le due zampe superiori hanno mani umane, rivolte verso l'alto.
R/ ΞΥΠΟΖ
ΟΓΛΖΒΖΞΠ
ΟΠΠΟΖΙΑΙΑΙΑΔΑΘ
ΙΑΚΙΝCΗΦΙΔΙΩΧ
ΝΕΜΕΩΙΑΡΒΑΘ
ΑΓΡΑΜΝΗΦΙ
ΒΑΩΧ
Spessore: ΝΗΜΕω[1]

[1] Si tratta dei *logoi* Ιαλδαθιαιν 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 omnis 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[1].

[1] Per il *logos* Ιαρβαθ- cfr. Introduzione; alle ll. 1-2 c'è un anagramma di Βαινχωωωχ.

G.B.

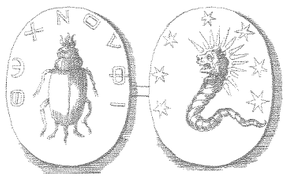
128

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.

D/ *araneam muscam persequentem* .
R/ IAI$\bar{\Delta}\bar{A}$ΘIAIIN
ΞHΦI$\bar{A}$IωKN
HNIω[1]

[1] Cioè Ιαλδαθιαιν 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.

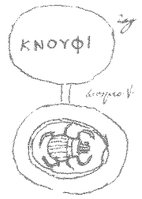
A.M.



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.: ΘωXNOŸΦI
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.

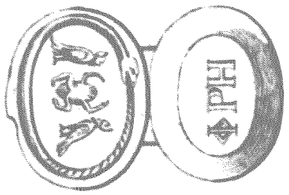
C.S.



130

Ed.: Buonarroti, p.22, fig. 227.
Materiale: diaspro v(erde).
D/ KNOŸΦI
R/ Scarabeo con sei zampe all'interno di un *ouroboros*.

C.S.

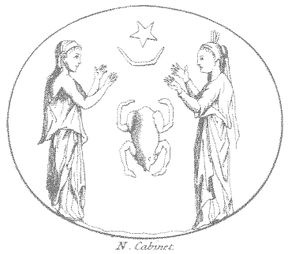


131

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/ ΦPH[1]

[1] Φρή o Φρῆν 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

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, φοινιξ) 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: HΦMΛ (oppure ωϒHΦ)

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.

APIS

135

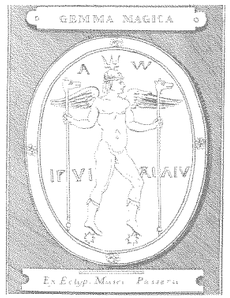
Ed.: Buonarroti, p.58; *Passeri - Gori, XXIII.
Collocazione: dalle schede di Filippo Buonarroti.
Dimensioni: 1,2 x 1,7 ca.
D/ Al centro, toro rivolto verso d. con la testa girata indietro su un esergo; porta sul dorso un uccello (corvo?) ed un giovane con modio sul capo (Sarapis?), seduto di prospetto, 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.

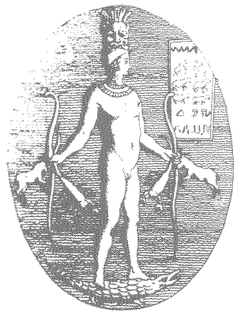


136

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 Α ω. In basso, all'altezza delle gambe, da s. a d.: I ΓΥΙΑΙΑΙΥ[1]

[1] 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[1].

[1] Non è facile stabilire se si tratta di un intaglio antico o moderno. Il Raponi ha omesso 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-ḏdt*) 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'analoga 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 crittografica-

mente 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 "stele 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 Metternichstele (Analecta Aegyptiaca 7)*, Kobenhaven 1956.

PH.DERCHAIN, *Le démiurge 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.

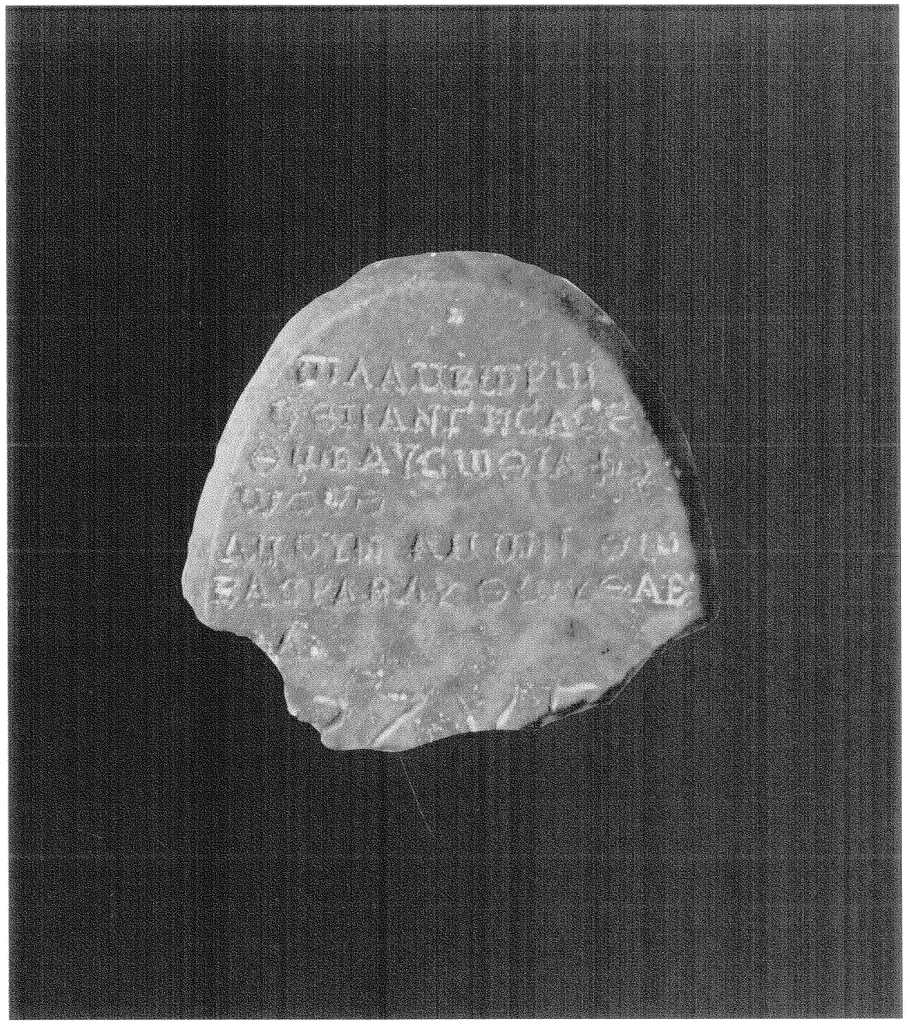
L.HORNUNG, E.STAEHLIN, *Skarabäen und andere Siegelamulette aus basler Sammlungen (ÄDS 1)*, Mainz 1976.

J.ASSMANN, *Primat und Traszendenz Struktur und Genese der Ägyptischen Vorstellung eines 'Hochsten Wesen'* in W.Westendrof, (ed.),

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.*

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-Medina (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[227]. 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[228].

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

[227] 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.

[228] 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*[229]; 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[230](Tav.7-8). Un terzo gruppo comprende le immagini del personaggio stante non più su un *ouroboros* ma su un leone gradiente[231], 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[232].

Il prototipo di questa raffigurazione è stato riconosciuto, in ambito egiziano, in un'immagine riprodotta in testi funerari, rilievi templari, statuette, steli,[233] fra cui l'esempio più famoso è costituito dalla c. d. stele Metternich[234]. 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[235]. Sul capo del dio si trova una grande maschera

[229] 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.

[230] 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.

[231] 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.

[232] 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.

[233] Bibliografia in Malaise, *Bes et les croyances solaires*, p.118, nota 117.

[234] 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.

[235] 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[236]. 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[237] è stata riconosciuta l'assunzione di prerogative diverse capaci di farne un vero e proprio "panteo"[238]. Secondo C. Bonner, invece, il personaggio raffigurerebbe lo stesso Horus, che amplificherebbe così il suo potere apotropaico e guaritore[239]; in base ad iscrizioni presenti su alcune statuette, il soggetto è stato identificato anche come Hormerty[240] o Haroëris[241], 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[242]. 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"[243]. 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.

[236] 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.

[237] 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.

[238] Come tale il tipo è generalmente designato nella letteratura egittologica: si veda Malaise, *Bes et les croyances solaires*, p.118 ss.

[239] 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.

[240] F.W.F.Von Bissing, *Zur Deutung der "pantheistischen Besfiguren"*, in *ZÄS* 75, 1939, pp.130-132.

[241] Malaise, *Bes et les croyances solaires*, p.120.

[242] J.Assmann, *Magic and Theology in Ancient Egypt*, in Schäfer, Kippenberg, *Envisioning Magic*, pp.11-14.

[243] 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[244]. 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[245]. 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[246]. È da osservare, tuttavia, come questo tipo abbia nelle gemme i tratti umanizzati dei soggetti del secondo gruppo, di cui sembra piuttosto una semplificazione[247].

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 coccodrilli, proponendo di definirlo come una divinità panteistica con connessioni solari[248]. A.Delatte e Ph.Derchain hanno invece sottolineato la difficoltà di attribuire al personaggio rappresentato sulle gemme

[244] Assman, *Magic and Theology*, p.15.

[245] 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, βαινχωωχ, 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).

[246] In alcuni esemplari, il personaggio reca in mano un bastone e uno scorpione (Bonner, *SMA*, p.157 e n.253).

[247] Cfr. note 230 e 232.

[248] 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[249].

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[250], 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[251]. 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 invincibile des dieux incarnant l'astre du jour"[252]. 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[253]. 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

[249] Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, pp. 129-131.

[250] Malaise, *Bes et les croyances solaires*, con ampia bibliografia.

[251] Assumendo il ruolo di Chou.

[252] Malaise, *Bes et les croyances solaires*, p.722.

[253] H.-Ch. Puech, in *RHR* 120, 1939, pp.116-117.

n.246; un confronto per i serpenti che risalgono verso l'alto del campo viene da DELATTE, DERCHAIN, n.19.
[2] Richiamo all'iconografia del buon Pastore?
[3] 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 QPVVLVA; cfr. D.JORDAN, *CIL VIII 19525 (B). 2 QPVVLVA = 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/ XNOΥMIC
NAABEIC
ΔIENΥΘ
SSS ✠[1]

[1] Per la formula magica (di solito si ha la forma BIENΥΘ o BIENNOΥΘ), 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 nḥp: "ruota del vasaio" BIENNOΥΘ: eg. b3 n nṯr: "l'anima del dio" (NOΥΘ = νουτε: "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

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.: ΛΕΟΝΤΑ; a d.: IAω ΙΞΑ[1]
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.

[1] 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 tricipite, un piccolo Harpokrates, una figura femminile e iscrizione: Cαβαώ ω / [Cη]μέα Ἰάω Κουτε[ὺ] Κεντεὺ Καλυνδεὺ Κηρ[ι]δεὺ (nomi dei pianeti); dall'altro lato: gallo anguipede sopra leone e intorno: λέων ἰμί, λέοντα φορῶ, Διὸς ἰμὶ 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 Mitraismo*, 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.

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/ ΓΛ
IXIΛ
KΓX
C[1]

[1] 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 IAω, mentre quella del R/ potrebbe essere la copia infedele di nomi angelici (ΓΑΒΡΙΗΛ...); le linee orizzontali ricordano la gemma *SGG* I, 206.

A.C.

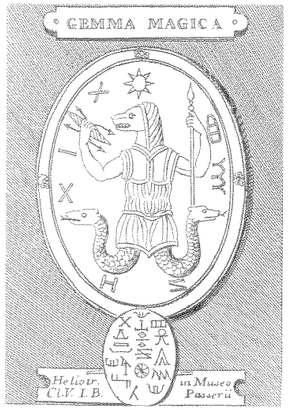
250

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[1]

[1] 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.

ALTRI DEI ANGUIPEDI



251

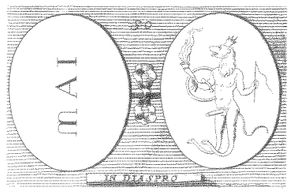
Ed.: *Passeri-Gori, tav.CXCV; Passeri, in Passeri-Gori, III, pp.211-218; G.-A.Aldini, *Istituzioni glittografiche*, Cesena 1785, pp.267-268.
Collocazione: già nel museo Passeri.
Materiale: eliotropio forato nella parte superiore e nella inferiore.
D/ Anguipede dalla testa canina, con il corpo di prospetto vestito di tunica militare e testa rivolta a s., velata, nella parte posteriore; nella d. tiene un fascio di folgori e nella sinistra una lancia. In alto: una stella (o sole). Lungo il bordo della gemma dall'alto, in senso orario: ⊖ ϒϒϒΣHXIX
R/

M.G.L.; E.S.; C.S.

252

Ed.: Pignorius, *Mensa Isiaca*, tav.3, 7; *Chiflet, tav.VIII, 34; Gorlaeus, fig.364-365; Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, II, p.461 n.6; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.150; *Antiquitates Graecae et Romanae*, tav.LXXX, 5; *L'antiquité expliquée*, II, tav.150; *Antiquity explained*, II tav.49, 5; Ebermayer, tav.XVII, fig.444; Matter, III, tav.VI, 1; Kopp, IV, p.257.
Collocazione: già nella collezione Pignoria.
Materiale: da un'impronta; agata, secondo lo Ebermayer.
D/ Anguipede dalla testa di leone rivolta a s., con spada nella s. e scudo nella d.
R/ ΓΙΓΑΝ
ΤΟΡΗ
ΚΤΑ

A.C.



253

Ed.: *Capello, fig.50; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, tav.154; *Antiquity explained*, II, tav.50, 7; Goodenoogh, *Jewish Symbols*, II, fig.1097; Zazoff, *Gemmen in Kassel*, n.57; *AGDS, III, Kassel*, n.160.
Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 38; già nella collezione Capello (Venezia).

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/ IAω

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: A B P A Σ A.
R/ ΠΑΝΤΑ
ΝΕΙΚΑω
ΜΗΘΡΑΣ[1]

[1] 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
ΙΦΗΜΟΝΑΡΧΗΜΥΗΣΙΟΣΚΗΔΕΜΩΝ[1]

[1] Il Ligorio intende: "A te sole Abaos Abatio, che rendi ai semi sparsi fortemente et potentemente signore, o monarcha curatore salutatore e cagionatore". Forse piuttosto si potrebbe leggere: Ἰάω [C]αβαὼ Σαβάτιος εἰσπάρτορ ἰφι μονάρχης μυήσιος κηδεμών: "Iaô Sabaoth Sabatios (=del sabato?) seminatore con la forza monarca iniziatore? protettore".

A.M.

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 cranii 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.

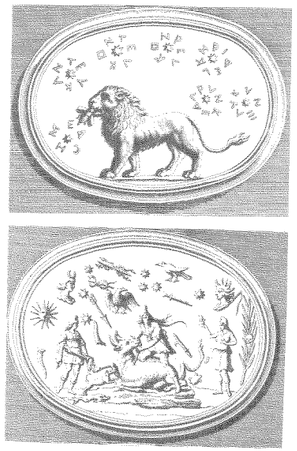
Poi c'è un piccolo numero di intagli in cui Mithra è accompagnato da iconografie tipiche della magia, come il gallo anguipede o le *voces magicae*. Si aggiunga che il nome di Mithra, probabilmente come teonimo solare, ritorna in una serie di gemme in pietra trasparente raffiguranti un dio leontocefalo 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 KANTEϒ KONTEϒ KOPNEϒ KEPIΔEϒ ΔAPϒNΓω AϒKϒNΞ[1].
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[2].

[1] Si intenda: Cημέα Καντεῦ Κεντεῦ Κοντεῦ Κηριδεῦ Δαρύνκω Λυκύνξ; 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.
[2] 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	r	a
Luna /Cautes		Sol		Cautopates

A.M.

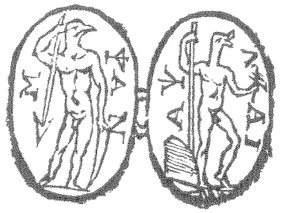
Dio a testa di uccello

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 Eresem 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. Metamorfosi 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. Metamorfosi 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: ΦΑΝ(ω)
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[1]

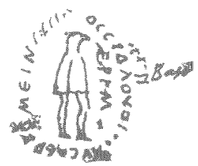
[1] A meno che l'oggetto a forma di X non sia una lettera, per cui avremmo ΑΨΛΧΑΙ. Al D/ è possibile, anche se poco probabile, che si debba leggere: ΜΦΑΝ o ωΦΑΝ.

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: OCCIΔΛOŸOI..AŸCAĘPÇOMEIN 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: ΠΙCΙΔΑΓΟŸΔΙΛΑ; in alto e a d.: ΑŸΟΛΕΡΘΕ⁞ELA; tra la Θ e il dio: N[1]

[1] Nell'iscrizione riconosciamo la parola ΕΡΕΘΕΜ, che ritorna nel cippo rinvenuto a Yammoune, presso Baalbek, ove si legge: τῳ θεῳ Ηερεεμ 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: ΠCCIΔΛOŸOIΛŸE C.CEΛΛEINMI II
Davanti al personaggio, verticalmente: EPIIΛ[1]

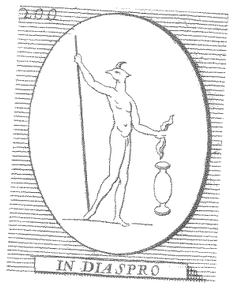
[1] Si tratta della stessa iscrizione che ritorna nella gemma del museo Borgiano di Velletri, ora conservata al Medagliere della Biblioteca Vaticana, descritta

da 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, p.451, n.6. Questa gemma, in pietra color verde-grigiastro, raffigura il dio Hop con la medesima iconografia delle gemme edite dal Mouterde, e con la seguente iscrizione, analoga a quella trascritta dal Mouterde e testè riportata: ΠΙCΔΑΟΥΘΙΒΑΥΘ 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
ΧΓΙΕΚΤΕΥ
ΔΙΑΝΤωΒ[1]

[1] 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"[1] 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. Harpokrates, 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 qualifichino 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[2], in un altro lo trattiene nel becco[3], in una terza reca una ghirlanda[4], in una quarta, infine, si trova su di una cornucopia[5]. Se non è possibile pronunciarsi circa la portata magica o puramente devozionale[6] 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 ΑΒΡΑCΑΞ 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[7], 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

[1] 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.
[2] Gorlaeus, n.347.
[3] Gorlaeus, nn.348-349.
[4] Gorlaeus, nn.454-455.
[5] Gorlaeus, n.350.
[6] 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'epitafio del cimitero di Commodilla (*ibid*, fig. 181); l'epitaffio di Paternò (*ibid*, fig.198).
[7] 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»[8]. 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.*)[9].

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[10]. Alla tradizione cristiana è stata ricondotta la gemma che rappresenta un personaggio su coccodrillo dalla testa nimbata che sorregge con una mano un pesce al di sopra del capo[11], identificato con Theodora di Alessandria[12]. 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[13]; infatti i dodici personaggi potrebbero identificarsi tanto con gli apostoli che con i patriarchi.

Un'ultima gemma[14] 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.

[8] *Ibid*, c. 503.

[9] J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, Roma 1997, tit. orig. *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, pp.24-33.

[10] Cfr. H. Leclercq, s.v. *Corne d'abondance*, in *DACL*, III/2, Paris 1914, cc.2966-2967.

[11] *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.

[12] 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.

[13] *SGG* I, 264.

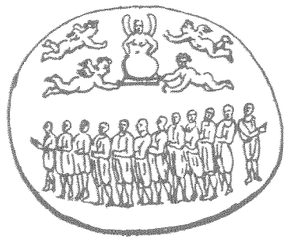
[14] *SGG* I, 265.

Il monogramma di Cristo ricorre frequentemente nell'epigrafia cristiana sia sulle lapidi che sui piccoli oggetti[15], così come la presenza dei due volatili accanto al monogramma[16]; più difficile da comprendere è il significato dell'amorino. Quest'ultimo potrebbe essere identificato col Cristo in forza dell'associazione con il monogramma[17], oppure potrebbe simboleggiare l'ascensione dell'anima[18].

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[19].

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 ☧, ai lati del quale: A ω

M.G.L.; E.S.

[15] Cfr. Testini, *op.cit.*, *passim*.

[16] Cfr. ad esempio, l'epitaffio funebre della via Salaria (Testini, *op.cit.*, p.414), e quello proveniente dalla Betica (*ibid*, p.431).

[17] 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.

[18] Come nel caso dell'iscrizione funeraria del fanciullo Pasifilo rinvenuta nel cimitero cristiano di Domitilla. Cfr. Testini, *Archeologia*, fig.180.

[19] Cfr. M.G.Lancellotti, 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[1] 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[2].

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*[3], 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*…"[4], nome con cui i maghi – come testimoniano numerosissime *tabellae defixionum*[5]- 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[6] 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[7], 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.

---

[1] S.EITREM, *La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains*, in *SO* 21, 1941, p.39.

[2] 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-ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig 1921-24; T.HOPFNER, *Mageia*, in *RE* XIV.1 (1928); E.MASSONNEAU, *La magie dans l'antiquitè Romaine*, Paris 1934; A.M.TUPET, *Rites magiques dans l'antiquitè 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, edd., *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991; A.BERNARD, *Sorciers grecs*, Paris 1991; M.MEYER, P.MIRECKI, edd., *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.

[3] Si veda l'edizione inglese di H.D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, London 1992[2].

[4] 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", poichè 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.

[5] A.AUDOLLENT, *Tabellae defixionum*, Paris 1904, nn.250, 251, 265, 293, 294 *et alii*.

[6] HOPFNER, *Mageia*, cc.302-310.

[7] HOPFNER, *Mageia*, c.378.

Di tale "mentalità magica"[8], 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[9] 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[10] produsse un indebolimento delle originarie strutture del *pantheon* romano, costituito come quello greco da un gruppo di dodici divinità[11] 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[12].

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.

[8] XELLA, *Magia*, pp.28-31.

[9] Plut., *De facie*, 920 B.

[10] Cfr. G.SFAMENI GASPARRO, *Le Religioni del mondo ellenistico*, in G.FILORAMO, a c., *Storia delle Religioni*, 1, Roma-Bari 1994, pp.409-452.

[11] 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…".

[12] 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[13] presente già nel mondo ellenistico e poi tardo-ellenistico è rappresentato proprio dalla "assimilazione" di diverse divinità dei varii *panthea*, grazie all'integrazione delle medesime, in relazione alle specifiche prerogative di ciascuna. Dall'età ellenistica in poi, infatti, si avverti 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, Aphrodite o Nike.

Tale prospettiva, che secondo alcuni studiosi[14] 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 cors 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 syncretisme de la magie que les dieux étrangers sont reçus avec la plus large hospitalité... Dès l'epoque 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 dèmons et des anges de l'Orient; bientôt la magie grecque fourmilla d'esprits juifs, syriens, assyro-chaldéens, égyptiens, dont les figures monstruoses servaient aux magiciens de complices habiles»[15].

Ed anche di questo aspetto le gemme magiche potrebbero essere uno specchio[16].

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"[17]. Si tratta, per lo più, di soggetti che appartengono al *pantheon* tradizionale, la cui iconografia[18] si arricchisce di una valenza magica grazie alla presenza di iscrizioni o simboli astrali.

[13] Sul sincretismo nel mondo greco-romano, si vedano gli Atti del Colloquio di Strasburgo, *Les Syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris 1973.

[14] 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.

[15] 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.

[16] 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.

[17] 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.

[18] Per le varie iconografie, cfr. le voci del *LIMC*.

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[19].

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 medicale, erotica o apotropaica, non è facilmente delineabile.

Secondo alcuni studiosi[20], 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[21], a Kronos[22] gli dei Sarapis ed Osiris o addirittura il dio ebraico Iahve, a Zeus ed ad Asklepios[23] 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[24], 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

[19] Per l'interpretazione dell'iconografia di Helios e Selene cfr. *Introduzione sulle Gemme astrologiche*, per Hekate cfr. introduzione specifica.

[20] Bonner, *SMA*, pp.39-44.

[21] Bonner, *SMA*, p.41; A.A.Barb, *Mystery,* p.138.

[22] 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".

[23] 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.

[24] 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[25]. 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[26]. 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[27]. Essa sembra essere una riproduzione moderna, ma il Bonner[28] nel suo catalogo inserisce un esemplare autentico con la medesima iconografia: un diaspro nero con l'immagine delle tre Charites sul diritto e sul rovescio la raffigurazione di Harpokrates sul loto. Così anche per Athena. Nella gemma tramandataci 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[29].

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[30]. 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[31], di iscrizioni quali IAω CABAωΘ, ZΥΠΠΙΔΟΡ.

M.M.

[25] 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.

[26] 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.

[27] *SGG* I, 302.

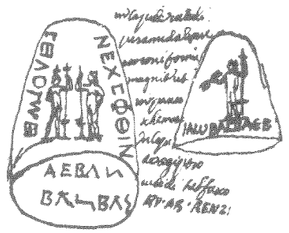
[28] Bonner, *SMA*, p.263, n.61. Una gemma originale con le tre Charites si trova anche in Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, p.201 n.279: le tre Charites sono raffigurate sul diritto con intorno una iscrizione, mente sul rovescio troviamo il gallo anguipede con personaggio femminile in adorazione.

[29] Bonner, *SMA*, p.262, n.53; Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, nn.290 e 290 bis.

[30] 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.

[31] 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.

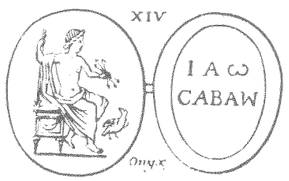
ZEUS



266

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.61.
Collocazione: al tempo del Buonarroti era presso l'abate Renzi.
Forma: oggetto tronco-conico inciso intorno e sulla base.
Intorno al cono: due personaggi nudi affrontati con lancia rispettivamente nella s. e nella d.; il capo del personaggio di s. è sormontato da emblema cruciforme, il personaggio di s. forse è pileato. Potrebbe trattarsi dei Dioscuri. A s. si legge: CΘΛΟΓωΘ, a d.: NEXCΦΘIN. Sull'altro lato, al di sotto di un dio nudo stante – probabilmente Zeus – con lancia nella s. e folgore nella d.: IAωBACIΛEB.
Sulla base: AEBAN / BΛBΛ.

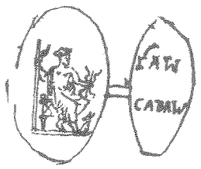
G.B.



267

Ed. *Spon, *Miscellanea*, p.297; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.159; *Antiquity explained*, II, tav.50, 34; Matter, tav.IX, 1.
Materiale: onice.
D/ Zeus in trono volto a d., con panneggio sulla spalla d. e s ulle gambe; nella d. tiene un lungo scettro e un fulmine nella s.; davanti a lui c'è un'aquila.
R/ IAω
CABAω

A.M.



268

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, p.278 e fig.1.
Materiale: calcedonio.
D/ Su un esergo: Zeus (o Sarapis?) in trono volto verso d., forse con largo cappello in testa, lungo scettro nella d.; fascio di fulmini nella s.; panneggio sulle gambe e sulla spalla d. Davanti ai piedi: piccolo animale.
R/ IAω
CABAω[1]

[1] Non è escluso che si tratti della stessa gemma di cui alla scheda precedente.

A.M.

HERMES

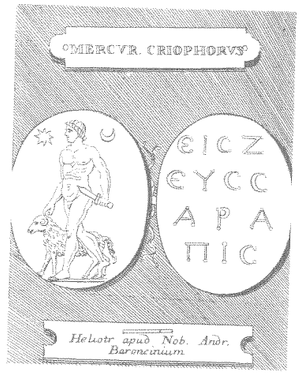
Hermes[32] è il messaggero degli dei, colui che rende possibile il dialogo fra nemici e stranieri, il dio del "limite", il patrono di araldi, pastori, ladri, invocato nelle libagioni ai defunti nella sua veste di *psychopompos*. Il suo omologo romano è Mercurius, dio del commercio e delle merci[33].

Come grande dio della magia Hermes è invocato sotto il nome di Hermes Trismegistos[34] – 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[35]. 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[36].

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[37], con coltello in mano, mentre sul rovescio troviamo l'iscrizione EIC ZEΫC CAPAΠIC, acclamazione magica molto comune sulle gemme[38].

M.M.

[32] Cfr. W.BURKERT, *I Greci*, Stuttgart 1977, trad. it. Milano 1984, p.229 ss.
[33] Crrf. B.COMBET-FARNOUX, *Mercure Romain*, Paris 1980.
[34] Cfr. G.SFAMENI GASPARRO, *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*, Roma 1982.
[35] A.A.BARB, *Diva Matrix*, in *JWCI* 16, 1953, p.228, n.158; ZAZOFF, *Die Antiken*, cap. XIII, nota 66.
[36] Cfr. *Introduzione* ai soggetti di tradizione egiziana.
[37] Per l'iconografia di Hermes con il capro o l'ariete, cfr. GOODENOUGH, *Jewish*, p.146.
[38] BONNER, *SMA*, p.175



269

Ed.: Passeri-Gori, tav. LXXXVII.
Materiale: eliotropio.
Collocazione: già nella collezione del nobile 'Andr. Baroncinium'.
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/ EICZ
EYCC
APA
ΠIC

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[1]

[1] 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 Θεὸς Χριστος. 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: AEHIOΥΩ;
ai lati: EΥΛΑ
Μω
Al di sotto:
EIHωOONAN
TωMTANEI
BOHΘΔOΥ[1]

[1] Forse l'ultima linea può essere interpretata come: βοήθ(ει) δοῦ(λῳ τοῦ θεοῦ). 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: AENIOΥΣ EΥΛΑΜω ΕΙΜΟ ΠΟΝΑΝ ΤΙΟΑΑΤΑΝΑΕΙ ΚΟΜΕΡΟ.

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[39]. Come si è detto nell'introduzione, questo dio era raffigurato nel più formidabile dei *kestòi* 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 ἀρσενόθηλυς, "ermafrodito"[40], come se l'evirazione fosse il segno della sua capacità di mutare sesso. Il Kronos con iconografia alessandrina ritorna anche su intagli mithriaci.

[39] 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.
[40] *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 Mitraismo*, 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[1], con la s. si appoggia ad un'asta.
R/ CABAΩΘ
COΦH[2]
AΔΩNAI

[1] Probabilmente si tratta di un *ouroboros*. Sull'antichità della gemma è difficile pronunciarsi.
[2] L'aggettivo σοφός 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 (= ὄφις) 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 nimbata di tre quarti verso s., in piedi su un coccodrillo rivolto verso s., solleva il braccio d. in avanti con la mano aperta e con la s. tiene un pesce in alto sul capo[1].

[1] 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-Maǧrīṭī*, 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 nimbata 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.[1]

[1] L'iconografia va confrontata con quella di alcune incisioni del XVI secolo (ctr. 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*[41], 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 *Kyranìs*, la

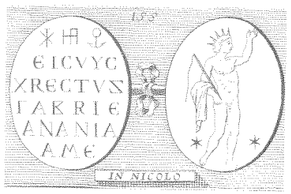
[41] O.WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, Giessen 1909, pp.41-45; L.ROBERT, *Hellenica*, X, Paris 1955, pp.63-66 e 295-296; H.P.L'ORANGE, *Studies on the Iconography of cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo 1953, pp.139-170.

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 paleocreştine 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/ ☧ IHΣ ⚓
EICVŸC
XRECTVS
ΓABRIE
ANANIA
AME[1]
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.

[1] L'iscrizione è in alfabeto greco con varie lettere latine; la grafia XRECTVS farebbe pensare perfino ad un lapicida abituato al latino. Il testo sta per Ἰησοῦς Χριστὸς Γαβριὴλ 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.

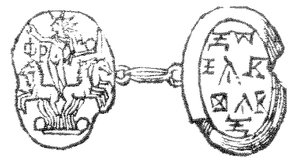
M.G.L.; A.M.; E.S.

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:
COŸMAPΘ[1]
R/ XE
POY
BI[2]

[1] Per la *vox magica* Σουμαρθω 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.
[2] Per l'iscrizione Cheroubi, cfr. De RIDDER, *Coll. De Clercq*, Paris 1911, n.3472, tav.29.

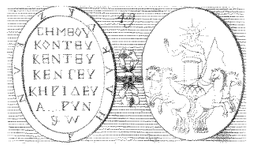
G.B.



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: ΦPH.
R/ Ξ
Ξ A R
⊠ A 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.

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
KENΓEY
KHPIΔEY
ΔAPYN
Ķω
Spessore ΛY'KY'NΞKAN[- -]PH[1]

[1] La forma consueta di questi 7 nomi magici degli dei planetari è: Σημέα Καντεῦ Κεντεῦ Κοντεῦ Κηριδεῦ Δαρύνκω Λυκύνξυντα, che designano, nell'ordine: Helios, Luna, Aphrodite, Zeus, Kronos, Hermes, Ares; cfr. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo*, pp.2-7, ove documentazione tratta da gemme magiche, *defixiones* e papiri.

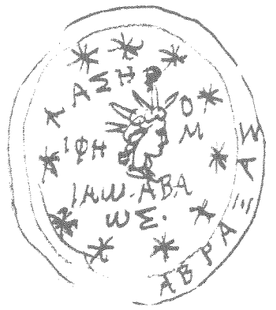
M.G.L.; E.S.

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:
ABAΛNAM AΛBΛABPACAΞ[1]

[1] Cioè: Αβλαναθαναλβα Αβρασαξ.

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[1] A s.: ΙΦΗ In basso: ΙΑωABA / ωΣ
Spessore: ABPAΞAΣ

[1] 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/ IAωMONONMONAZω[1]

[1] Ligorio intende: "sole puro" e "Iaô unico sono unico".

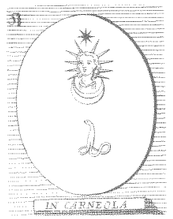
A.M.

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[1]

[1] Al D/ si intende: "incorrotto, di Apollo"; al R/: "di Helios senza luna".

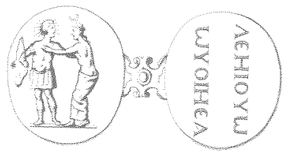
A.M.



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.



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/ ΑΕΗΙΟΥΩ
ΩΥΟΙΗΕΑ[1]

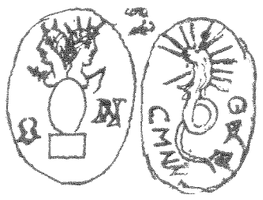
[1] La serie vocalica è ripetuta due volte a formare una palindrome. Molto simile a questa è la gemma in magnetite conservata a Berlino: PHILIPP, n.34; cfr. anche ZWIERLEIN-DIEHL, *Die ant. Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, n.2181. Il medesimo schema iconografico poteva essere usato per raffigurare 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

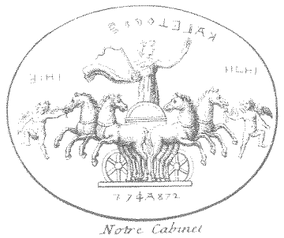
Ed.: *Buonarroti, p.61; Gori, *Museum Florentinum*, I, tav.LXXXIX, 5 (speculare).
D/ Su un basamento quadrato sta un ovale (un uovo?), sul quale sono i busti di Selene, con falce lunare sul capo[1] e simbolo ⧺, e di Helios, con corona radiata (4 raggi visibili) e frusta. A s.: ☾; a d. *charakter* irriconoscibile.

R/ Serpente leontocefalo con testa volta a s. e una spira nel mezzo del corpo; lungo il bordo, in basso: CMN [..]O

[1] Una simile iconografia ritorna nell'intaglio GORI, *Museum Florentinum*, II. tav.89, 5 = REINACH, tav.69.

A.M.

Seicentesca o settecentesca



Notre Cabinet

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⊥OÇI 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[1].

[1] 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[42], 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[43].

[42] R.SCHILLING, *La religion romaine de Vénus* , Paris 1982.
[43] 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[44] in un gesto che il Deonna ha interpretato come "gesto fecondo"[45].

La più frequente iscrizione che accompagna la dea è ἀρωρίφρασι, epiteto utilizzato frequentemente anche nei *PGM*, come ad esempio nel *PGM IV*[46] che descrive un incantesimo per far innamorare una fanciulla. Questo "nome magico di Aphrodite"[47], ovvero "nome segreto di Aphrodite"[48] pone, secondo la Waegemann[49], un problema interpretativo. Esso è associato ad "Aphrodite se lissant les cheveux[50]", ad "Aphodite nude and drying her hair[51]" ovvero ad "Aphrodite binding her hair[52]"? 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[53].

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 "raccogliere, stringere" le chiome.

Partendo da tale citazione delle *Kyranides*, dunque, la Waegeman ribadisce la valenza erotica di questa tipologia di gemme, utilizzate quali talismani d'amore, valenza già ipotizzata da Delatte e Derchain[54], 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 godesses on the blue stones… the name of the stone in greek *sapfeiros*, is the Hebrew *saphir*; which can be transliterated in Greek by ΣΑΦΙΡ.

[44] 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.

[45] W.Deonna, *Aphrodite à la coquille*, in *RA*, 1917, p.396.

[46] *PGM* IV 2932: ἀρωρίφρασι, γωθεήτινι, κυπρογένεια, σοὶ ἐς θνοβόχου θόρι θεσθινέπιο ἄνασσα σερθενεβήηι.

[47] A.Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche*, in *ZPE* 120, 1998, pp.118-119.

[48] Bonner, *SMA*, p.196.

[49] M.Waegemann, *ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙΣ*, in *AC* 61, 1992, pp.237-242.

[50] Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, pp.183-189.

[51] Bonner, *SMA*, pp.196 e 262.

[52] Waegeman, *ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙΣ*, p.237.

[53] *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.

[54] 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 Aphodite Ourania... The firts 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"[55].

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 legar 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[56]. Tale immagine ci riporta ancora una volta alla sfera della fecondità e dell'erotismo connessa però, in questo caso, ad una idea di salvezza[57].

M.M.

[55] Waegeman, *ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙΣ*, p.242.

[56] 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.

[57] Cfr. E.R.Goodenough, *Jewish Symbol in the Greco-Roman Period*, XII, New York-Toronto 1965, p.97.

288

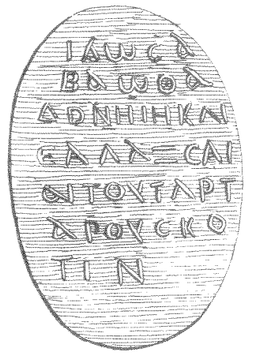
Ed.: *R.Pococke, *Beschreibung des Morgenlandes und einiger anderer Länder*, I, Erlangen 1753, tav.65; Kopp, IV, p.49; Michel, *British*, n.76
Provenienza: dall'Egitto.
Collocazione: British Museum, inv.G 27, EA 56027; già nella coll. Towneley.
Materiale e dimensioni: diaspro verde scuro; 1,7 x 1,2 x 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
ΘΥΪNONOBOXO
ΥΪOOPIEΘENN
ΕΠΟΙCEPOENI
ΕΒΗΙΘΗΙΒ[1]

[1] Si riconoscono Cωθηc (= Cωθιc, la stella Sothis, identificata con Isis: per es.Damascius, *Vita Isidori*, fr.70, p.98 Zintzen) ιγιc (cf. A.Nagy, *Pilula crystallina*, in *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* 73, 1990, pp.11-19: Cωθηcυνει; forse dal verbo ὑνέω, "purifico")...ἐποί(η)cε. Per la sequenza εβηιθηιβι, 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

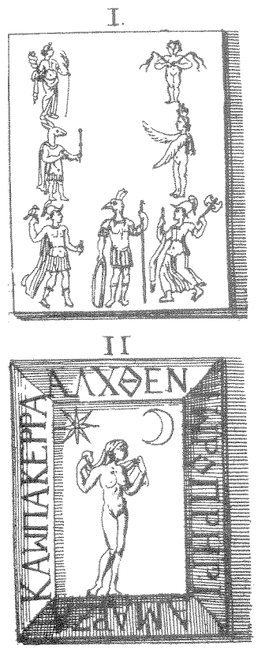
Ed.: *Caylus, VI, p.71 e tav.XXI, 5-6; Kopp, IV, pp.345-350; Chabouillet, n.2239; F.Lenormand, in *Gazette Arch.* 3, 1877, pp.213-214; Barb, *Diva matrix*, pp.219-220, nota 80; Goodenough, *Jewish Symbols*, II, fig.1074; Delatte-Derchain, n.250.
Collocazione: Paris, Cabinet des Médailles, inv.2239.
Materiale 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 ΓOΫC
IΔA PA
Sotto l'esergo: MEMΦI
R/ IAωCA
BAωΘA



ΔONHIHKAI
ΘAΛACCAK
AITOΫTAPT
APOΫCKO
TIN[1]

[1] Cioè: Ἰάω Cαβαωθ Ἀδωναι καὶ ἀλλαξαι καὶ του Ταρτάρου σκότιν (Iao Sabaoth Adonai allontana anche la tenebra del Tartaro). Delatte-Derchain (partendo dall'interpretazione del Barb) leggono invece καὶ θάλασσαι αἱ του Ταρτάρου σκοτίαι, che in realtà dà poco senso. Lenormand leggeva καὶ θάλασσα καὶ τοῦ Ταρτάρου σκότιν, pensando che σκότιν stesse per σκοτία. Al D/ si legge στέργουσα ἱλαρὰ Μεμφίτις (amante, ilare, Menfite).

A.M.

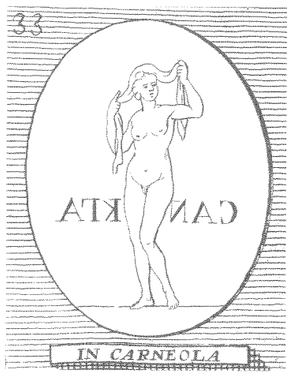


290

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 masturbarsi con la s.; Seth frontale con testa d'asino rivolta a d., corazzato, con gonnellino militare e mantello sulle spalle e bastone nella s.[1]
R/ Aphrodite nell'atto di sollevare i capelli, rivolta a d., ai lati in alto stella a otto raggi e falce lunare.
Sullo spessore:
ΑΛΧΘΕΝΙωΡΟΠΡΗΡΙΑΜΑΡΖΑΚΑωΠΑΚΕΡΡΑ

[1] 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.

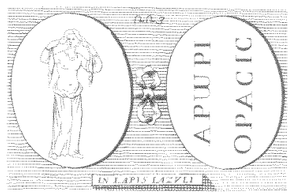


291

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 ΚΓΑ[1]

[1] Essendo l'iscrizione rovescia, è da credere che il disegno derivi da un'impronta. Probabilmente è da leggere: *sancta*; in greco ἱερά̀ν: 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 Σανκανθαρα, o di σανκιστη, che ritornano nel *logos* Ὑεεσεμμιγαδων Ὀρθὼ Βαυβὼ νοηρε σοιρη σανκανθαρα Ἐρεσχιγὰλ σανκιστη δωδεκακίστη ἀκρουροβόρε κοδηρε.

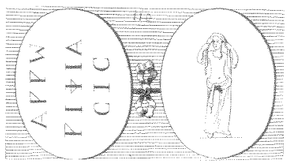
M.M.



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 un panneggio dalla vita ai piedi.
R/ APωPI
ΦPACIC

M.M.

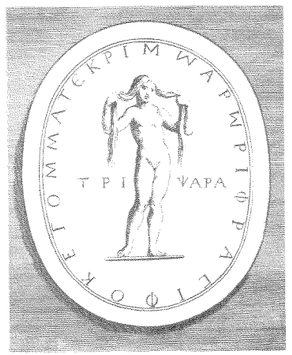


293

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: ΦΟΒΕΡΟΜΜΑΤΕΒΡΙΜΩΑΡΩΡΙΦΡΑCΙ[1]

[1] Cioè: τριψαρὰ φοβερόμματε Βριμὼ Αρωριφραει. 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

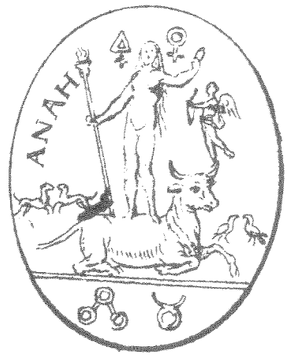
295

Ed.: *Passeri-Gori, tav.LXXVI; Kopp, IV, p.45.
Collocazione: già nel museo di FrancescoVettori, 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 ΦΡΑCΙ[1]

[1] 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 ΑΓωΡΙΦΡΑCΙ al posto di ΑΡωΡΙΦΡΑCΙ. 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

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.

296 A.M.



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: ♉♌[1]

[1] 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[58]. 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.

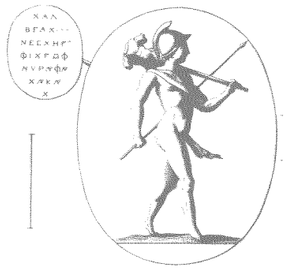
Le gemme che lo raffigurano sono in genere in ematite. Esse probabilmente proteggevano dalle malattie del sangue e del fegato. Una gemma pubblicata dal Seyrig e poi studiata da Bonner e da Barb[59], in ematite, riporta sul diritto la formula "ΔΙΨΑC ΤΑΝΤΑΛΕ ΑΙΜΑ ΠΙΕ", "Hai sete Tantalo? Bevi il sangue" accanto all'immagine di un guerriero, probabilmente Ares, mentre sul rovescio troviamo il disegno di un utero[60]: tale gemma è un esempio dell'uso dell'immagine di Ares per arrestare le emorragie[61]. Un'ematite del British Museum[62] 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")[63].

Molte gemme presentano Ares insieme ad Aphrodite[64], 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[65], 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 statuetta che rappresenta la donna che vuoi sedurre scrivi…". In una gemma della collezione Blanchet[66] con Ares e Aphrodite si legge, inoltre, la formula "Tu sei incatenata".

M.M.

[58] W.BURKERT, *I Greci*, Stuttgart 1977, trad. it. Milano 1984, p.248 ss.
[59] 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.
[60] Cfr. Introduzione alle gemme uterine.
[61] Uterine in questo caso, ma anche ulcere allo stomaco (cfr. MASTROCINQUE, *Studi*).
[62] Inv. 5611; cfr. BARB; cfr. l'esemplare in KING, *Gnostic*, tav. M.7.
[63] Plin., *N.h.* XXXVII.186, in un brano che parla del fegato in rapporto all'ematite.
[64] Cfr. A.BLANCHET, *Vénus et Mars sur des intailles magiques et autres*, in *CRAI* 1923, pp.229-230.
[65] *PGM* IV, 297-408, G.LUCK, *Arcana Mundi*, trad. it., I, 1997, p.155.
[66] 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/ ΧΑΛ
ΒΡΑΧ[Φ]
ΝΕCΧΗΡ
ΦΙΧΡΟΦ
ΝΥΡωΦω
ΧωΒω
Χ

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[67] o all'immagine del "figlio di Maria"[68] – 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*[69]. A tale sfera debbono essere ricondotte le gemme[70], 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[71].

In esso è conservata la ricetta di un incantesimo d'amore per "sottomettere un'anima", la cosiddetta "*Spada di Dardano*"[72]. Così si legge: *La spada di Dardano*. Ricetta chiamata spada senza dubbio per la sua

[67] BONNER, *SMA,* p.197.
[68] Ostraka, n.1 in *PGM,* ed. Preisendanz, vol II, p.233; cfr. GOODENOUGH, *Jewish*, pp.60, 144.
[69] J.WINKLER, *The Constraints of Eros,* in FARAONE, OBBINK, *Magika Hiera*, pp.214-243.
[70] Cfr. BONNER, *SMA,* pp.118-121; DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, pp.233-239.
[71] *PGM* IV, 1716-1744.
[72] 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: αχαμαγεραρπεφει. Sotto Aphrodite e Psyche, Eros, stante su un globo. Egli tiene una torcia accesa, con la quale brucia Psyche. Sotto Eros, questi nomi: αχαπα Αδοναιε βασμα χαρακο Ιακωβ Ιαωη φαρφαρηι. Sull'altra faccia della pietra, Eros e Psyche abbracciati, e sotto i piedi di Eros cccccc, sotto Psyche ηηηηηηη". 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[73].

BIBLIOGRAFIA:

A.BLANCHET, *Vénus et Mars sur des intailles magiques et autres*, in *CRAI* 1923, pp.229-230; A.MERLIN, *Intaille représentant le châtiment d'Éros*, in *Mél.Maspéro*, II, Paris 1934-7, pp.131-136; N.Ch. STAMPOLIDIS, *Τα 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

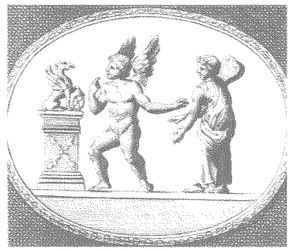
Ed.: *Fabretti, p.531, n. XXXIV; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.162; *Antiquity explained*, II, tav. 51, 30; Buonarroti, p.25, 309; B.H.Stricker, *Magische Stèles*, in *OMRO* 22, 1941, p.28; Quartino, *Studi inediti* , tav.VII.
Collocazione: già nella collezione Fabretti.
Materiale: magnetite, 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

[73] 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) ωωX (a s.) OY / OXN / ✳-MK / (a d.) KΓA / OPACIL / ϹOYM / ΦΔΘY / OΘNY / AEYϘYO

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

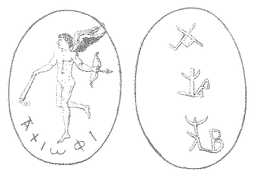
Ed.: Raspe, tav. XIV, 154.
Materiale: da un'impronta.
D/ Su un esegro: Eros seduto con le mani legate ai piedi di una colonna sormontata dal grifo alato di Nemesis volto a d., il quale sotto la zampa s. tiene la ruota a 4 raggi. Davanti ad Eros è piantata a terra la sua fiaccola; in alto: ΔIKA
IωC[1]

[1] Su questo soggetto: A.Merlin, *Intaille représentant le châtiment d'Éros*, in *Mél.Maspéro*, II, 1934-7, pp.131-136.

A.M.

Eros

301



Ed.: **Thesaurus Brandeburgicus selectus: sive gemmarum et numismatum Graecorum in Cimeliarchio electorali Brandeburgico, elegantiorum series, commentario illustratae a L.Begero*, III, Coloniae Marchicae 1696, p.201 (da un'impronta); Philipp, n.40.

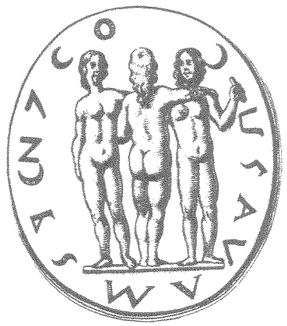
Materiale e dimensioni: diaspro giallo; 1,2 x 0,95 x 0,28.
D/ Eros alato avanzante verso d., con la gamba s. piegata; con la s. tiene una fiaccola rovesciata e con la d. un arco con la freccia; sotto, sul bordo: IΦωIXA[1]
R/

[1] Da intendere: Ἀκτιώφι / Ἀχθιώφι; 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 ΦI (spessore:) ΔAMNAMENEY 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: OϽ∠NϽ PSωYΛYSΠC[1]

[1] 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 *chthonia* e *ourania*, 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[74].

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[75]. 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 kourotròphos, 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[76].

[74] Per l'aspetto lunare di Hekate, cfr. S.Lunais, *Recherches sur la lune, I. Les auteurs latins*, (EPRO 72), Leiden 1979, pp.140-150.

[75] Sulla spiegazione della triplicità di Hekate, generalmente connessa con le tre fasi lunari, si veda Lunais, *Recherches sur la lune*, p.143, la quale propende piuttosto per la soluzione a favore del ruolo della dea come protettrice degli incroci.

[76] 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, enodìa, trivia- 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[77].

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 (..cε κλήζουc' Ἑκάτην, πολυώνυμε..: *PGM* IV, ll.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 terrifica 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 (ἀπαντῶca Ἑκάτη)[78], 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-

[77] Cfr. A.-J.Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, *Les doctrines de l'âme*, Paris 1950, p.58.

[78] Robert, *Amulettes grecques*, p.22.

care loro distruzione al tuo solo apparire", la si implora in una *defixio* giudiziaria dell'Agorà di Atene[79].

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[80]. Il ricordo di questo attributo compare nei papiri, sulle *defixiones* e sulle gemme[81].

Un aspetto divinatorio della dea, evocata nella sua funzione triplice di Phoibie, Dione, Nychìe, è noto dai due strumenti magico-divinatori del III sec.d.C. ritrovati a Pergamo e ad Apamea[82], 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[83].

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[84].

[79] G.W.Elderkin, *Two Curse Inscriptions*, in *Hesperia* 6, 1937, pp.382-395; D.Jordan, *Hekatika*, in *Glotta* 83, 1980, pp.62-65.

[80] *PGM* IV, 2333 ss.; D.Wortmann, *Die Sandale der Hekate*, in *ZPE* 2, 1968, pp.155-160. Porph., *Perì agalm.* 8 (ed. J.Bidez, *La vie de Porphyre*, Gand 1913, pp.14-15).

[81] 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.

[82] R.Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, in *JDAI* Erganzungsheft 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.

[83] Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, pp.189-192.

[84] 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 trimorphos appare, affiancata da una coppia di serpenti e da una serie di stelle, tra Hermes e Nemesis-Tyche e una serie di voci magiche[85] 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[86], o come Isis-Hathor[87]. Particolarmente significativa in proposito è una composita ematite di Vienna[88], 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 ἁγία ὡ Μαρία[89], 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

[85] A.Delatte, *A propos d'une clochette magique antique*, in *Bull.Acad.Royale de Belgique* 40, 1954, pp.254-278.

[86] De Ridder, n.3470.

[87] Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, pp.189-192

[88] Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, n.2183, tav.88.

[89] 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 ἅγιε, ἀποστρεψίκακε[90].

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[91]; ὑπότας(Υ)ε Ἑκάτη[92], ἢ ἄξον ἢ κατάκλεινον[93], 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[94], orchrathomcha, aregoromandare[95], Gorgò, Prokyne, Rexichton[96], 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"[97].

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 Hecate*, in *AJPh* 102, 3, 1981, pp.243-260; A.Kehl, *Hekate*, in

[90] Rispettivamente: Philipp, n.51; Bonner, *SMA*, D360, p.239.

[91] Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, n.2183, Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, n.333.

[92] Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, n.2182.

[93] Bonner, *SMA*, D 156.

[94] 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 Zaubergerät*, 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.

[95] 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).

[96] Bonner, *SMA*, D 63.

[97] *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.Ritook, *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.

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.*

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 Jork 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

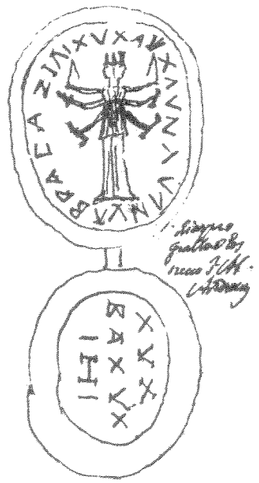
Ed. Ch.-C.Baudelot de Dairval, *De l'utilité des voyages... et de l'avantage que la recherche de tout ces antiquités procure aux savants*, Paris 1693, p.329.
Collocazione: già nella collezione Bonnet.
La pietra è danneggiata in basso al D/.
D/ Hekate tricorpore e tricefala, con lungo chitone stretto 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]PECXIΓAΛ ΦωIBIA[1]
R/ NEBOϒ
TOCOϒA
ΛHΘΦϒ
ΛAΞON[2]

[1] 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* Erganzungsheft 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.

[2] Νεβουτοσουαληθ φύλαξον: "Neboutosoualeth, proteggi". In P.FOSSING, *The Thorvaldsen Museum. Catalogue of the antique engraved Gems and Cameos*, Copenhagen 1929, n.1864 abbiamo: Ἀκτ]ιώφι Ἐρεσχιγαλ (N)εβουτοσουαληθ. I teonimi Ereschigal (moglie del dio degli inferi mesopotamico Nergal) e Neboutosoualeth designano Hekate.

A.M.

304

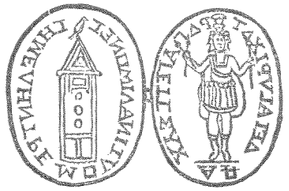


Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.61.
Collocazione: Museo Archeologico Nazionale di Firenze, inv. 15078; già nella collezione Andreini.
Materiale e dimensioni: diaspro giallo; 1,98 x 1,54 x 0,39. Tav.16.
D/ Al centro della gemma la figura di Hekate trimorfa con le 6 mani sorreggenti – dal basso verso l'alto – torce, pugnali e fruste. Intorno alla figura: ABPACAΞAZIΛIXΥXAΥXAΥNAΥΛNΥ
R/ XΥX
BAXΥX[1])
IHI

[1] 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 Mitraismo*, p.26, nota 85. Su χυχ (la tenebra) cfr. R.W.DANIEL, F.MALTOMINI, *Supplementum magicum*, I, Opladen 1990, 42, l.42: χυχ.βασιλεῦ χθονίων θεῶν παγχουχι.

G.B.

305

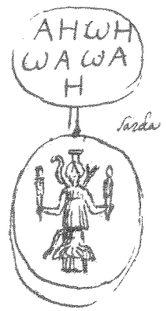


Ed.: *L.Beger, *Spicilegium antiquitatis sive variarum ex Antiquitate elegantiarum*, Coloniae Brandeburgicae 1692, pp.48-49; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, I, tav.162, 7 (solo il R/); Kopp, IV, pp.353-360.
D/ Su un piccolo esergo: Hekate tricipite frontale con corta veste pieghettata e attraversata 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:
ΔΕΙΑΙΫΡΙΧΑΤΡΑΓΑΤΕΙΤΙΣΑΧ 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:
ΑΛΙΜΟΝΕCCΗΜΕΛΗΝΤΡΕΜΟΫCΙΝ[1]

[1] 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/ AHΩH
ΩAΩA
H

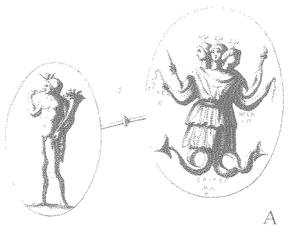
A.M.

307

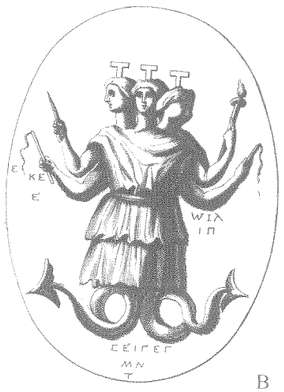
Ed.: Chiflet, tav.XIV, 57; Gorlaeus, fig.401; *Mariette, tav.LXVIII; Raspe, n.580; Kopp, IV, p.37; Reinach, tav.89, 68.
Materiale: diaspro.
D/ Hekate tricipite ricoperta fin sotto il ginocchio da chitone, stretto in cintura, che lascia libere le braccia; le tre teste sono ricoperte da *kalathoi*; con le mani la dea tiene, dall'alto in basso su ambo i lati, due corte torce, due torce lunghe e due serpenti. In basso: AMOIPIMOIPPIOM(I)PIOMA[1]

[1] Si tratta di una palindrome, 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.



A



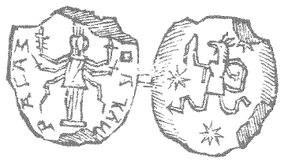
B

308

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.: ΕΚΕ ΩΙΑ
Ε ΙΠ
In basso: CΕΙΓΕΓ : ΜΝ / Τ[1]

[1] Forse: Cεμεcιλαμψ ο Cεcεινγενβαρφαρανγηc. Nella l.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: ΓΟΥΓΑ 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.

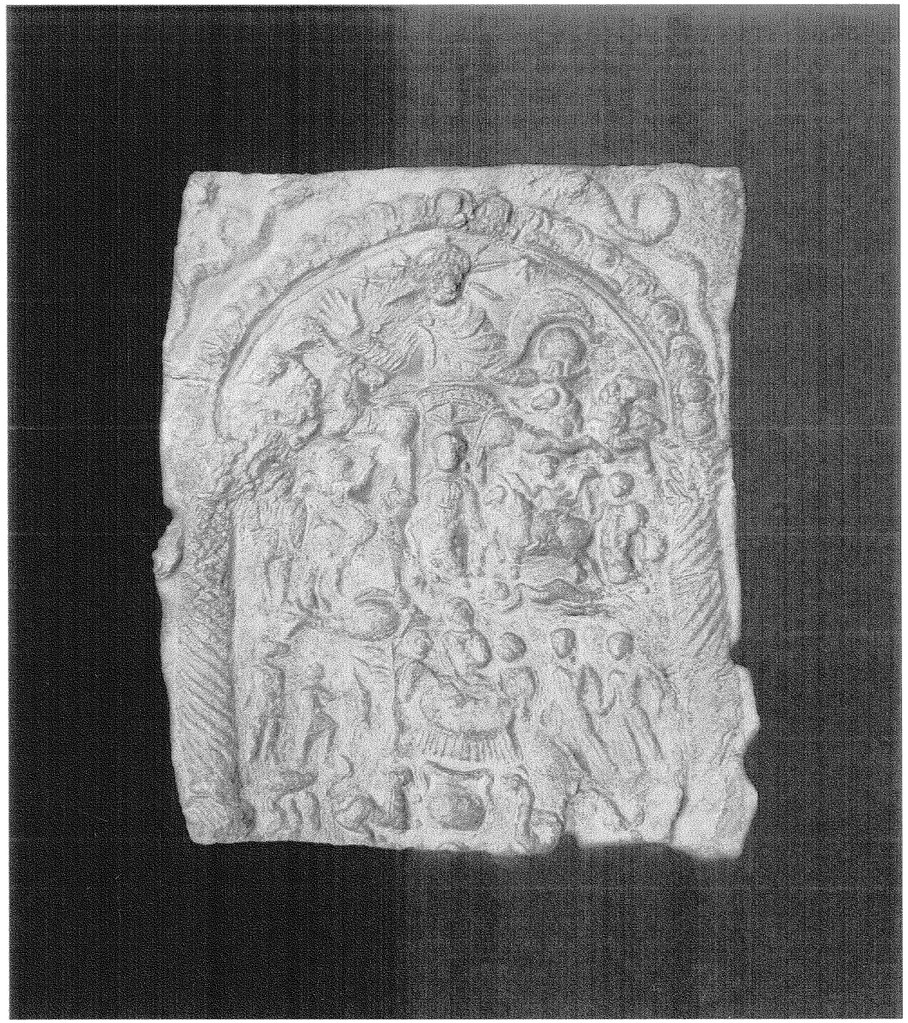


309

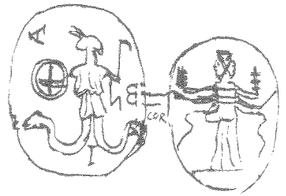
Ed.: Buonarroti, p.60; *Fabretti, XLV (?); Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.144; *Antiquity explained*, II, tav.48, 7; Matter, tav.IX, 3; Goodenough, *Jewish Symbols*, II, fig.1062.
Collocazione: già nella collezione Fabretti.
Materiale e dimensioni: diaspro rotto sul bordo.
D/ Hekate tricorpore 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: ...]ΟΑΚΑΩ[Θ Α]ΒΡΑCΑΞ[1]
R/ Gallo anguipede volto a s.con scudo nella s. e frusta nella d.; nel campo 3 stelle.

[1] Cioè Cαβαὼθ Ἀβρασαξ.

A.M.



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.*



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, Bibliothèque 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 AEHIOϒω *figura velut Eryctonii*[1] *serpentinis pedibus capite galli gallinacei, loricata, dextrâ flagellum sinistrâ scutum ferens in quo* IA / ω *pro Jehovah.*
R/ CΘENEXECOϒ / 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*[2].
Spessore: ΠOΛϒXPONIOϒ

[1] Si tratta del gallo anguipede che, come Eritonio, aveva la parte inferiore del corpo a forma di serpente.
[2] 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[98] esso è assimilabile con la dea Hekate-Elena; secondo quella di Delatte e Derchain[99] si tratterebbe invece dell'alternanza della dea Nemesis-Hekate; secondo il Barb[100], 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 Értesitö* 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, *IXΘΥC*, 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.[1], 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

[98] 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).
[99] 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.
[100] 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[2]; a d. una stella; ai lati due serpenti attorcigliati su lunghi bastoni; ai fianchi due archi.

[1] Probabilmente il disegno è rovesciato, poiché deriva da un'impronta.
[2] 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.

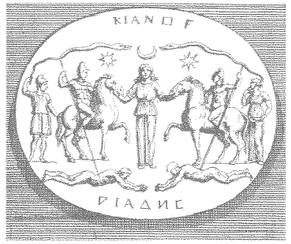
M.G.L.; M.M.; E.S.

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?)[1], 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.

[1] Sulla dea Sigè, 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 Értesitö* 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.



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 PIAΔNC[1]

[1] 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[101]. Tuttavia il Gorgoneion, attraverso un processo di idealizza-

[101] 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[102].

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*[103] 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[104]: 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-

[102] Clem.Al., *Strom.* V.8.49.4 e 50.1.

[103] Per le divergenze degli studiosi su questo aspetto, cfr. la sintesi di GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, VII, p.26.

[104] G.SCHLUMBERGER, *Amulettes byzantins anciens destinées à combattre les maléfices 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.

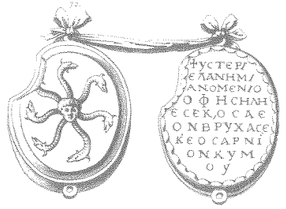
li e ti contorci come un serpente, dormi come un agnello!", come dice l'iscrizione esorcistica che, con qualche variante, si ripete in questa categoria di amuleti[105]. L'identificazione di questo simbolo con la matrice primordiale è ancora più evidente sugli amuleti associati all'immagine o al ricordo di Maria, nella sua funzione di *theotòkos*, alla quale si affida la protezione dell'utero[106].

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 Jork 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/ +ϒCTEPA
[M]ΕΛΑΝΗΜΕ

[105] A.A.BARB, *Diva matrix*, in *Journ.Warburg Courtauld Inst.* 16, 1953, pp.208-212.
[106] 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]ANOMENḤO
[C]OΦHCHΛH
ECEKOCΛE
ONBPϒXACE
KEOCAPNI
ONKϒM
Oϒ[1]

[1] Si intenda: ὑστέρα μελάνη μελανομένη, ὡς ὄφις εἰλύεται κ(αὶ) ὡς λέων βρυχᾶται 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 κατὰ τῆς"Αβρας 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 ἕδρα... 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.

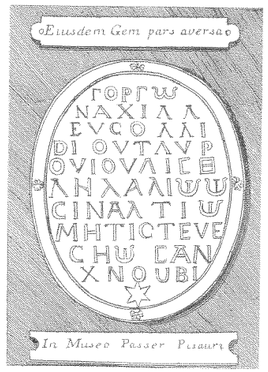
316

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 Bleimedaillons 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/ +ϒCTEPAME
ΛANIMEΛANO
MENHMEΛANHO
COΦHCHΛHECEK
EOΣΔPAKONCϒPX
HZHCKEOCΛE
OBPϒXACEKOC
APNHONKϒM
HΘHT
Spessore: +ΘEOTOKEBOHΘEITHCEΔOϒΛHMAPHAAM[1]

[1] Si intenda: ὑστέρα μελάνη μελανομένη μελάνη, ὡς ὄφις εἰλύεσαι καὶ ὡς δράκον συρίζησε καὶ ὡς λέων βρυχᾶσαι καὶ ὡς ἀρνίον κοιμᾶτε 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 Μαρίᾳ (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
ΝΑΧΙΛΛ
ΕΥCΟΛΛΙ
ΟΙΟΥΤΑΥΡ
ΟΙΟΥΛΙCΘ
ΛΗΛΑΛΙΩΩ
CΙΝΑΛΤΙΩ
ΜΗΤΙCΤΕΥΕ
CΗΩCΑΝ
ΧΝΟΥΒΙ[1]

[1] Si intenda: Γοργών. Ἀχιλλεὺς ὁ Ἀλίο<υ> τοῦ Ταύρου, Ἰούλις. ἐὰν λαλῶ{ω}σιν ἀ{λ}ξιῶ μὴ πιστευέσθωσαν. Χνοῦβι (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/ ΧΟΜΟΧΥ

ΕΟΕΔΑΧΑ
ΟΥΑΔΡΑΝΙC
ΥΠΑΡΙΧ
ΑΧΑΑ[1]

[1] Si riconosce οὐρανίς ("celeste") e βαριχαα, da confrontare con βαριχαμμω ("Luna, Chaamou/Kore") nel logos cicicρω (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 ascriversi ad una tradizione greco-romana, le iscrizioni che le accompagnano non ne escludono una connotazione di ambito medico; Alessandro di Tralle prescrive contro le coliche una pietra incastonata in un anello, sulla quale deve essere inciso Herakles che strangola il leone[107]. 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[108] nota come il K ripetuto tre volte e accompagnato da tre ϡ si leghi all'iscrizione κολοκερ κολοπο cιρ[109]. 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"[110]. 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[111].

Il Barb ha interpretato la lettera K ripetuta per tre volte come il *Trishagion* di matrice ebraica[112], ed in proposito è interessante notare

[107] 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.

[108] B.M. 56256.

[109] La stessa formula compare anche in DELATTE, DERCHAIN, *Les intailles magiques*, n.276 (dove i tre segni N potrebbero, in realtà, essere letti come ϡϡϡ), 277.

[110] BONNER 1950, p. 63.

[111] *PGM*, XXXIII, 19. Si veda: BONNER, *ibidem*.

[112] BARB, *Diva Matrix*, in *JWCI* 16, 1953, p.227, nota 150.

come nel verso di una gemma riportata dal Capello[113] queste lettere siano circondate dall'epigrafe AΔωNAIΛANX.

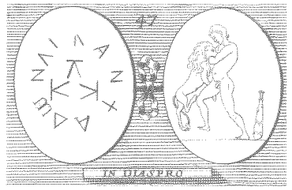
E.S.

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: KϒNΘOϒOPAΨAPO[1].
Al centro della gemma: KKK, simbolo degli amuleti contro le malattie intestinali e associato regolarmente con la figura di Eracle.

[1] Nella *Bibbia* dei Settanta, nel libro di Zaccaria (1,8; 6,3 e 7), l'aggettivo ψαρός significa "forte".

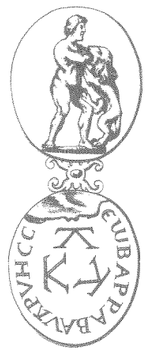
G.B.



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: K K K; lungo il bordo, in senso orario, dal basso: AΔωNAIΛANX

M.G.L.; E.S.

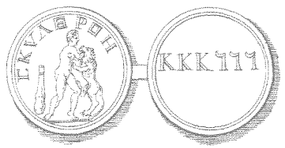


321

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: KKK. Lungo il bordo: ΘωBAPPABAϒΠPϒHCC[..(4-5)..]

M.G.L.; E.S.

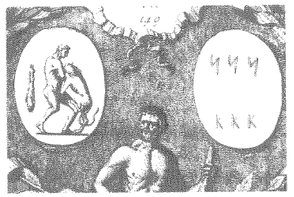
[113] Capello, n. 47 = *SGG* I, 320.



322

Ed.: Du Molinet, XXVIII, 11-12.
D/ Herakles rivolto verso d. soffoca il leone; alla sua d. la clava.
Lungo il bordo superiore: CKVΛΘPOH
R/ Al centro orizzontalmente: KKK ϒ ϒ ϒ

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/ ϒ ϒ ϒ
K K K

A.M.

324

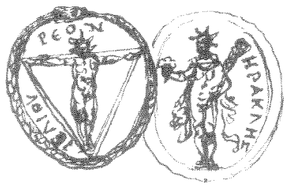
Ed. *Buonarroti, *Gemme*, p.25, n.310; Fabretti, p.534 n.XXXXI; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.163; *Antiquity explained*, II, tav.51; G.Zoega, *Catalogo del Museo Borgiano in Velletri*, in *Documenti inediti per servire alla storia dei musei d'Italia*, a cura del Ministero Pubbl. Istr., 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[1]; 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/ KAΛA
ΔIOϒ
P◇Θ
HωP[2]

[1] 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.
[2] Il *charakter* nella l.3 è composto da tre K. Il Fabretti leggeva la l.1 come ΚΑΑΑ; 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.: ΗΡΑΚΛΗΣ
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: ΙΕΛΙΟΥ ΡΕΟΝ[1].

[1] 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.

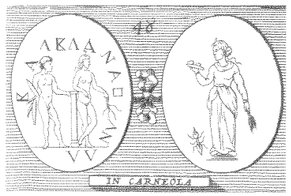
Demeter

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[114]. 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[115]. 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[116]– è possibile parlare di una particolare valenza "magica" dei misteri di Eleusi, partendo dall'idea -di matrice egiziana, come confermano i papiri magici[117]– 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 *reinterpretatio* magica mantenendo però inalterate le sue prerogative nei vari contesti cultuali tradizionali[118].

M.M.

[114] 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.
[115] Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.
[116] Cfr. H.D.Betz, *Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri,* in Faraone, Obbink, *Magika Hiera*, pp.244-259 e bibliografia ivi citata.
[117] Tra gli altri: *PGM,* I, 127-131; IV, 172, 474- 476, 723, 732, 746, 794, 2477, 2592; V, 110; XII, 94, 322, 331-333.
[118] Si veda a riguardo la tesi proposta da R.K.Ritner, *Egyptian Magical Pratice 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: ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ
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[1].

[1] 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[119] 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 sè 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.[120] Nell'iconografia più frequente la dea appare in piedi o seduta su un leone[121], con scettro e corona turrita. La raffi-

[119] *Met.* VI.4.

[120] Cfr. S.Bullo, in *LIMC* VIII-1, s.v.*Virgo Caelestis*, pp.269-272; Ead., *La dea Caelestis nell'epigrafia africana*, in M.Khanoussi, P.Ruggeri, C.Vismara, a c. di, *L'Africa Romana.* Atti XII Conv,Cartagine 1994, Osieri 1996, pp.1597-1628.

[121] 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.

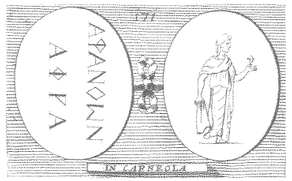
327

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 turrita 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: ΟΥΡΑΝΙΑ ΗΡΑ Sotto l'esergo:
ΑΜΜΩΝΙΟCΑΝΕΘΗΚΕ
ΕΠΑΓΑΘΩ[1]

[1] Cioè Οὐρανία Ἥρα (o Οὐρανία Ἥρα). Ἀμμώνιος ἀνέθηκε ἐπὶ ἀγαθῳ. 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, *Oroscopi 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: ΗΡΑΚΛΗC ΟΥΡΑ(ΝΙΕ) 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[1]

[1] Probabilmente ἀφάνθων αφρα; per ἀπάντων αφρα. Schwab, *Vocabubaire de l'angélologie*, p.280, riconosce in αφρα אפרא: "bellezza"; H.LECLERCQ, in *DACL*, I, s.v. *Abrasax*, c.147, vi riconosce אפרא: "pietra".

C.S.

TYCHE

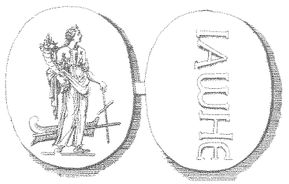
Tyche è la dea greca del destino, identificata con Fortuna, il cui culto si diffuse soprattutto dall'epoca ellenistica. Nelle gemme magiche è raffigurata sempre con la cornucopia, talora col timone, stante, oppure in uno schema che prevede la presenza di due Tychai o di una di fronte a un'altra divinità, 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[122]. 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.

[122] 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.

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 Castelvecchio, inv. 26479.*



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 Harpokrates); 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*.

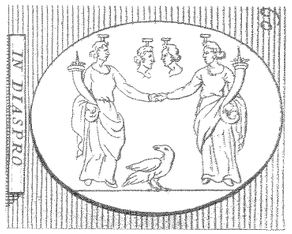
M.G.L.; E.S.; C.S.

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.[1]

[1] 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[123].

BIBLIOGRAFIA

M.B.HORNUM, *Nemesis, the Roman State, & the Games*, Leiden 1993.

F.FORTEA LOPEZ, *Nèmesis en el occidente romano: ensayo de interpretación històrica y corpus de materiales*, Zaragoza 1994.

P.KARANASTASSI, F.RAUSA, in *LIMC* VI, s.v. *Nemesis*, pp.733-770.

A.M.

[123] Cfr. *SGG* I, 300.

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 Castelvecchio, inv. 26478.*

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/ XΥΧΙΛ
XΥΧΙΛ
ΛΛΑΥΛ
ΙΑΚΛ[1]

[1] La prima linea dell'iscrizione contiene la *vox magica* di origine egiziana XΥΧ, 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[124]. 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*[125].

Nelle gemme[126] 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*[127], 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 (πάν). Nella gemma che segue Pan è abbinato, al R/, con un'iscrizione che spesso accompagna Thoth in forma di babbuino.

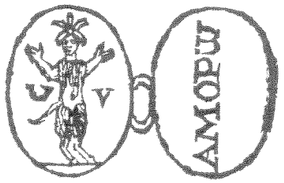
M.M.

[124] W.BURKERT, *I Greci*, Stuttgart 1977, trad. it. Milano 1984, p. 254.

[125] 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".

[126] Cfr. BONNER, *SMA*, p.42 e D 59-60.

[127] 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: ꟼ Υ.
R/ Al centro, nel senso della lunghezza: AMOPω[1]

[1] Su questa *vox*, associata generalmente ad Anubis e al babbuino adorante, cfr. Bonner, *SMA*, p.197.

G.B.

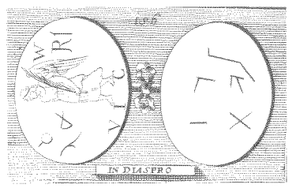
Nike

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[1]

[1] 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.: ꟼ λ ꟼ, a d.: ω / RI; in basso VIC
R/ I⌉
X⅃ʃ[1]

[1] 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.

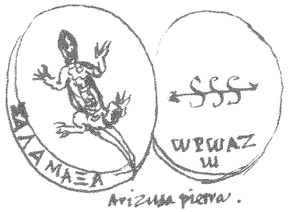
Imperatore
di incerta datazione

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

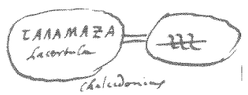
Ed.: *J.Arneth, *Die antiken Cameen des k.k. Münz- und Antiken-Cabinettes in Wien*, Wien 1849, tav.XVIII.2 e p.32; F.Eichler, E.Kris, *Die Kameen im Kunsthistorischen Museum*, Wien 1927, p.62, n.20, taf. 7, Abb. 24; W.Oberleitner, *Geschnittene Steine. Die Prunkkameen der wiener Antikensammlung*, Wien 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



380

Ed.: Ligorio, ms. Archivio di Stato di Torino, Ja II 17 bis, fol.8 v.
Materiale: "Arizusa".
D/ Lucertola.
R/ ~~SSS~~
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/ ~~ttt~~

A.M.

Elefante

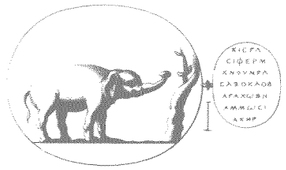
L'elefante potrebbe essere una manifestazione di Kronos, come lo erano il cinghiale, il serpente, il leone[46], il coccodrillo[47]. L'iscrizione dell'unica gemma gnostica con l'elefante è la stessa che ritorna su gemme raffiguranti Kronos e le sue manifestazioni teriomorfe come cinghiale e serpente o 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[48].

A.M.

[46] Mythogr. Vatican. III (1.8, pp.155-6 Bode).

[47] Ps.Plut., *De fluv.* 5.3; su Kronos identificato con Suchos, il dio-coccodrillo egiziano, cfr. Fr.W.von Bissing, *Ägyptische Kultbilder der Ptolemaier- und Römerzeit*, Leipzig 1936, pp.27-28.

[48] 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'elefantessa 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/ ICICPΛ
CIΦEPM
XNOY'NPΛ
CΛOKΛOB
APAXωBN
AMMOCI
AKHP[1]

[1] Si riconosce il *logos* (C)ιειερω (Ci)σιφερμ(ου), Χνουυ'ρ, Α(βρα)ξαξ, Οκλοβαραχω (derivato da οχλοβαζαρα) βαρ(ι χ)αμμω εικηρ. 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*)[49]; il grifone era in genere femmina proprio perché esso era la Nemesis stessa[50]. Del resto, la Nemesis della magia era essenzialmente una dea vicino-orientale del destino - simboleggiato dalla ruota - simile a Tyche[51]. Il grifone compare in alcune gemme in mezzo tra due

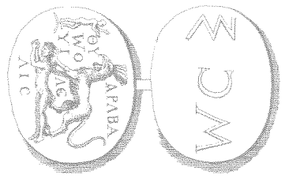
[49] J.Leibovitch, *Le Griffon d'Erez et le sens mythologique de Némésis*, in *IEJ* 8, 3, 1958, pp.142-148; sul grifone nell'arte orientale: A.M.Bisi, *Il grifone*, Roma 1965; su Nemesis, cfr. recentemente: M.B.H.Hornum, *Nemesis, the Roman State, and the Games*, Leiden 1993.

[50] R.Pettazzoni, *Kronos-Chronos in Egitto*, in *Hommages à J.Bidez et à F.Cumont*, Bruxelles s.d., p.255.

[51] S.Ronzevalle, *Sima-Athéna-Némesis*, in *Orientalia* 3, 1934, pp.121-146. Ma la ruota di Tyche è già in *Tragic. Graec. Fragm.* II, fr.700, 28-9.

Tychai, oppure tra Nike e Sarapis[52]. In una gemma compare un dio leontocefalo che sta su un grifo, mentre al rovescio compare l'immagine dell'utero[53], 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*[54] 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[55].

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[1]; sotto il cadavere: ΛΙC
R/ ωCΞ

[1] 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.

[52] 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.

[53] 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.

[54] *Kyranides* I.13, p.74 Kaimakis.

[55] 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[56], 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 cranii: il leone con la zampa su un cranio doveva essere inciso sul sigillo da imprimere sulle coppe[57]. 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.Coche-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*: ΑΑΡΑΝΑ
ΘΑΛΑΚΑ
ΙωΙω[1]

[1] Probabilmente: Αβαναθαναβα ιωιω.

C.S.

[56] Un'altra gemma con la medesima iconografia è edita da Mouterde, *Le glaive de Dardanos*, p.101, n.29.

[57] Cfr. A.Mastrocinque, *Studi sul Mitraismo*, 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 κρατῶ σε ἔχω σε ("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[58], per cui non è escluso che, come nel caso delle gemme col cinghiale[59], 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*[60] si consiglia di realizzare una gemma di "smeraldo" incidendovi un rapace (ἅρπη 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 *smaragdos*. 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[61].

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 crestata. Intorno: N Ƶ ⊶⊢⊶.
R/ Iscrizione retrograda:
ΦΡΟΕΧ
ω ⊼ ⅄ IN
ꟼHNΓ

G.B.

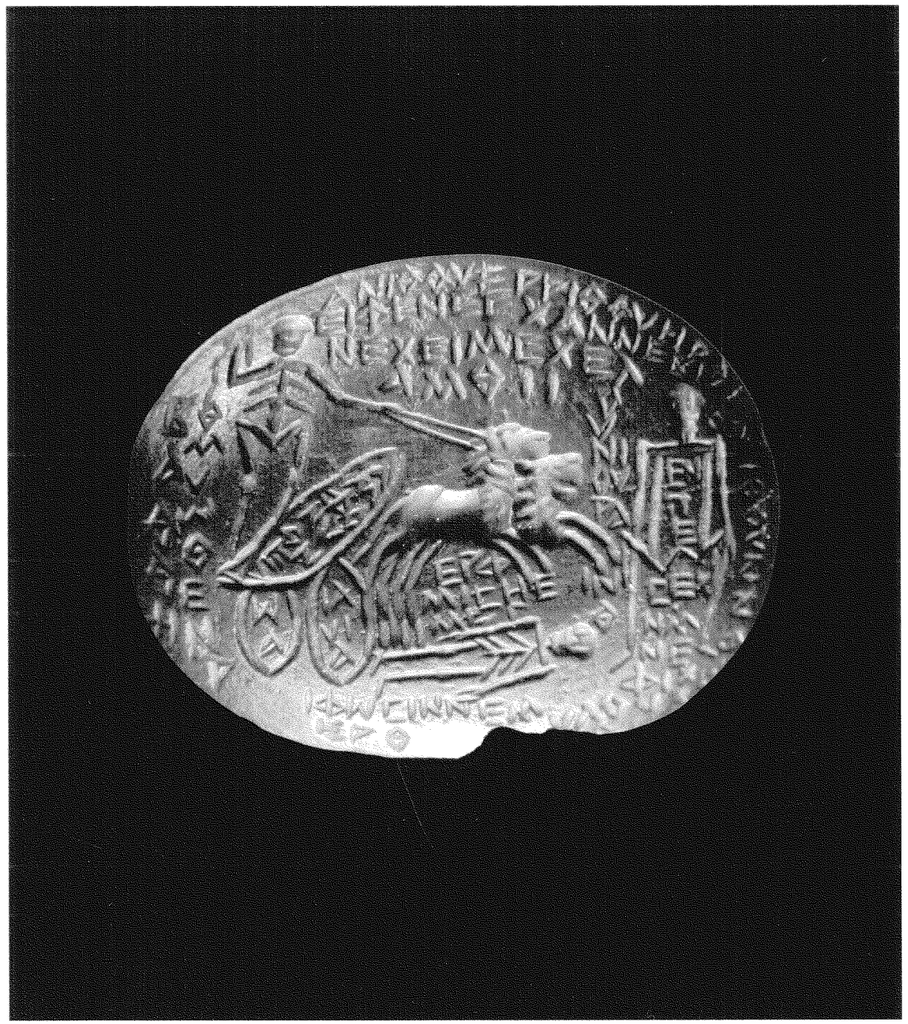
[58] In base alla paretimologia ἀετός da α΄ ἔτος = "1 anno"; cfr. BIDEZ-CUMONT, II, pp.330-333.

[59] Cfr. A.MASTROCINQUE, *Metamorfosi di Kronos su una gemma di Bologna*, in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, op.cit.

[60] I.6, p.47 Kaimakis.

[61] E.DIEHL-ZWIERLEIN, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Univ. zu Köln*, Opladen 1992, n.29.

TAVOLA 23



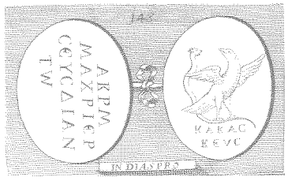
Magnetite raffigurante una biga di leoni condotta da uno scheletro, davanti ad altri due scheletri. Forse si tratta di uno strumento per malefici nel circo contro un auriga. Corrisponde a *SGG* I, 389. *Musei Statali di Berlino (Ägyptisches Museum), inv. 9885.*

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[1].

[1] 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
BEϒC
R/ ABPM
MAXPIEP
CEϒCΔIAN
TΩ[1]

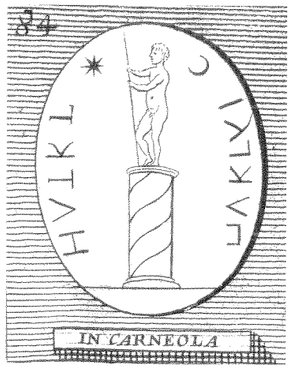
[1] Il DREXLER, in ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der Gr. und Röm. Mythol.*, II. 1, c.920, riconduce la *vox* del D/ al teonimo anatolico Kakasbos; ma cfr. il *logos* magico KATABΔCBEϒ ABPAMMA XPIEP Eϒ ΔIA ωΠ sull'eliotropio MICHEL, *British*, n.500 (aniconica), e KATABAAC BEϒAOPAMM XΓIEPEϒKATABΔIAN 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[62] 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.): ΗΛΤΚΤ ΠΥ'ΚΓΛΙ

M.G.L.; A.M.; E.S.

BIGA CON SCHELETRI

Trattandosi di un'iconografia di gemma magica rappresentata da un solo esemplare[63], 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.

[62] *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.

[63] 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: ΑΝΙΘΟΥ'ΕΡΡΙΘΟΥ'ΗΡΟΙ
ΕΙΦΕΝΕΕΧΑΝΝΕΒΙ
ΝΕΧΕΙΜΕΧΕΛ
ΑΜΘΙΙ
A s.: ΚΔΘ
Μ
ΑΙ
Θω
Θ
▽E
HN
P
Sul carro: M
ǂΔ
IN
ΘN
E
Sulle ruote del carro: ω M
Δ ϒI
A
Sotto i leoni: ΕΡΦ
MI+HE
M⊏+
Tra i leoni e lo scheletro di d.: O
ϒ
N
Oϒ
PA

IN
Θ

Entro lo scheletro
di d.: EN
Π
E

CEX
NM
NE
ΦIX
In basso: IΦωCINNEMϒΛOϒX
EPΘ[1]
Sul bordo d.: EΘIΘOϒ'NNΘϒ'

[1] Si possono riconoscere, con qualche incertezza: Θῶθ (a s.), σύν (in basso); ουερριθουηρι (in alto): possibili variazioni sull'aggettivo egiziano ουηρι / ουερ: "grande" (cfr. *PGM* VII, 495: Ἰαὼ Σῶθις ουηρι; *PGM* XIII, 1058: Χνοὺβ 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

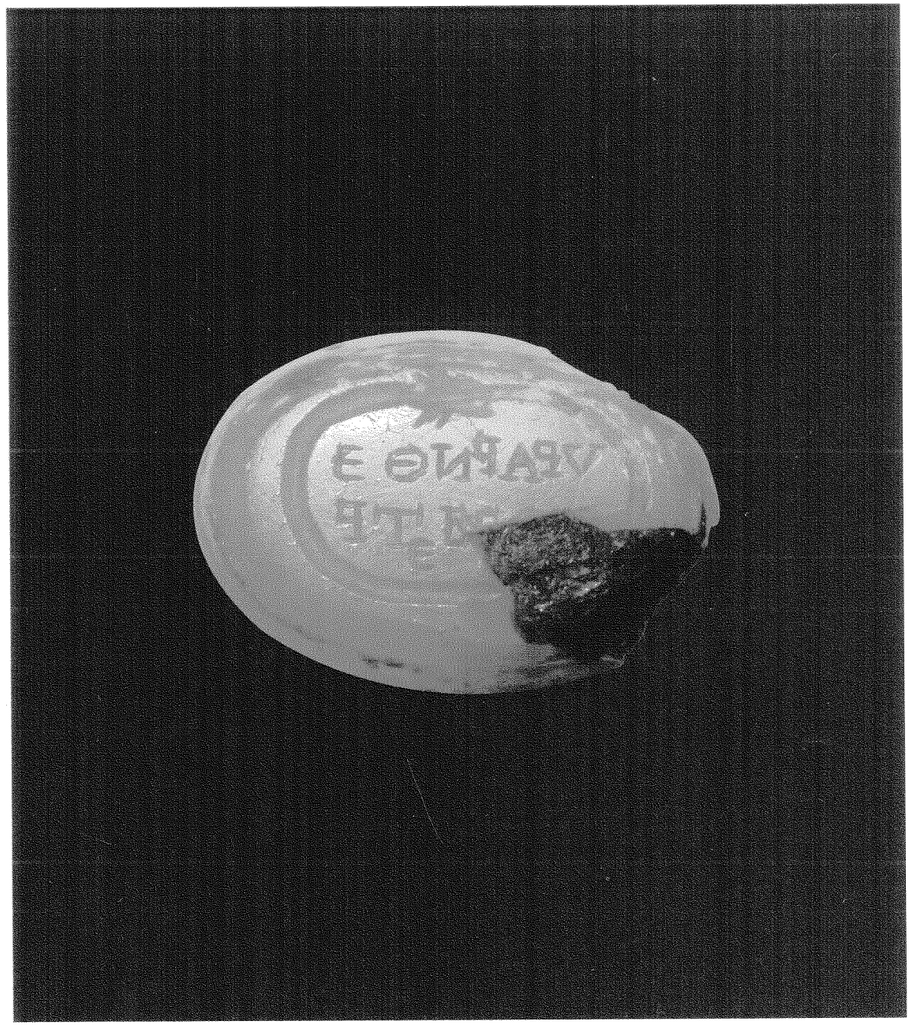
La credenza nell'influenza maligna esercitata dall'invidia altrui e la convinzione che lo sguardo degli invidiosi avesse la facoltà di danneggiare o distruggere cose e persone sulle quali si posasse, portò nell'antichità alla diffusione della superstizione del malocchio, o invidia (*phthònos*, *baskanìa*).

Come mostrano le invocazioni e le acclamazioni di vittoria sulle gemme e sulle pareti delle case, sembra che la divinità protettrice, in qualità di *alexìkakos*, 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*, ὁ ὀφθαλμὸς 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.

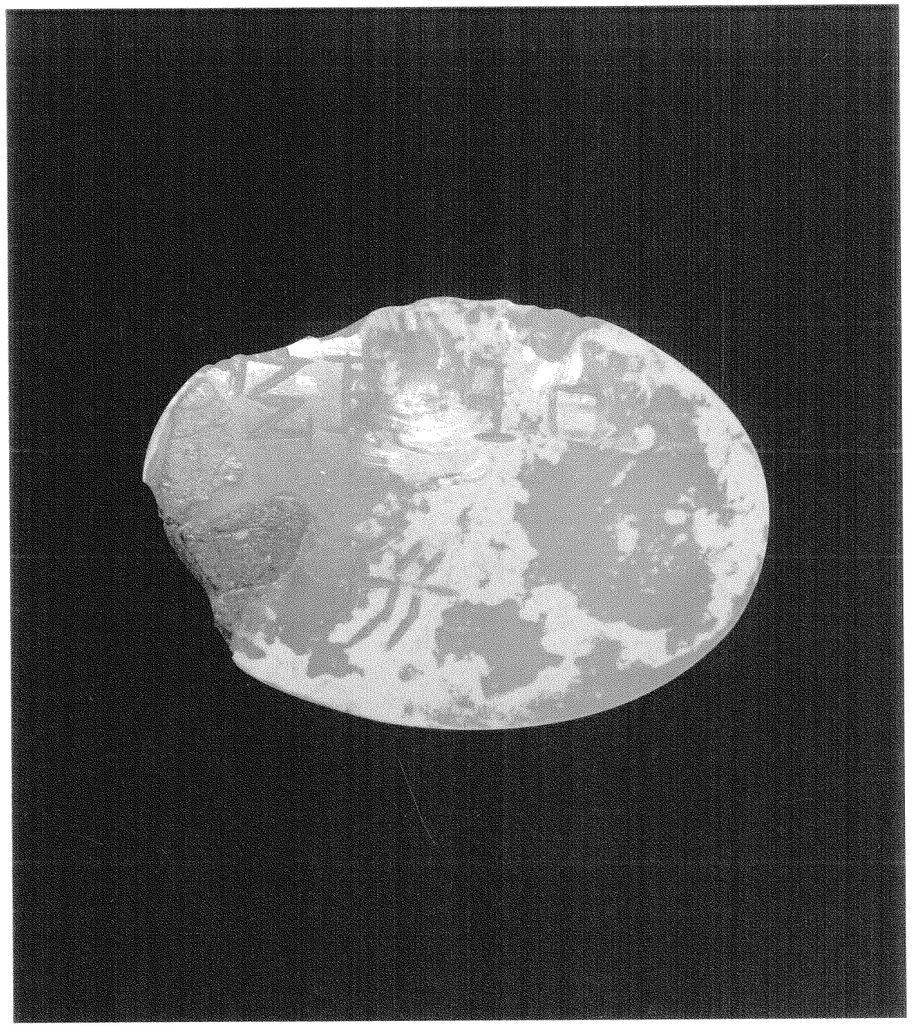
L'immagine canonica mostra, in alcune varianti, un occhio spalancato, circondato da animali e oggetti vari che minacciano di assalirlo: il

TAVOLA 24



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.*

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 *sphraghìs 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.

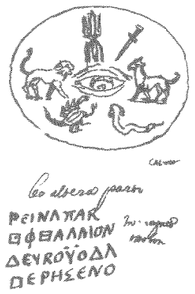
BIBLIOGRAFIA:

Sulla tradizione letteraria e sul problema iconografico, K.M.D.DUNBABIN, M.W.DICKIE, *Invida rumpantur pectora, The Iconography of Phtonos-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.



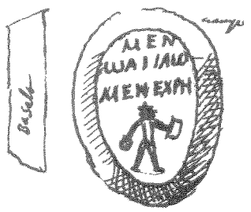
390

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/ ΡΕΙΝΑΠΑΡ
ΟΦΘΑΛΛΙΟΝ
ΔΕΥΡΟΔΑ
ΟΕΡΗΣΕΝΟ[1].

[1] 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 ΡΕΙΝΑΠΑΡ ΟΦΘΑΛΜΟΝ ΛΕΥΚΟΥΟΔΑ ΠΕΡΗΣΕΝΟ, formula che deriva da Hom., *Il.* V.290-1 Βέλος δ'ἴθυνεν Ἀθήνη ῥῖνα παρ'ὀφθαλμὸν λευκοὺς 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. 1. 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



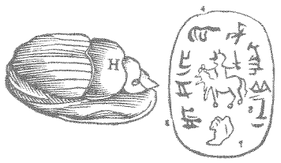
391

Ed. *Buonarroti, *Gemme*, p.3; Quartino, *Studi inediti* , tav.II.
Materiale: "basalto" (secondo il Buonarroti); 3,2 x 2,8 ca.
D/ MEN
ωΑΙΙΑω
MENEXPH
Sotto l'iscrizione[1], 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.

[1] In essa si riconosce il nome di Ἰάω preceduto dallo stesso nome all'incontrario, a formare una palindrome.

G.B.

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.*

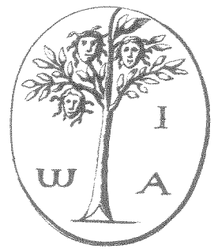


392

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[1].

[1] 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 Cθομβαολη... (probabilmente per magie del sonno), Βαινχωωωχ (lo spirito delle tenebre), Φρη (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[64], 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[65] è menzionato e inciso il sigillo di Salomone, che consiste in un serpente *ouroboros* contenente quattro lettere o *charakteres*: ZΞ𐤇ℸ. 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[66], aveva scritto il nome di Dio. Una gemma proveniente da Aleppo[67] presenta un *ouroboros* che contiene tre gruppi di tre elementi che designano in modo diverso il dio ebraico: Ἰάω✹✹✲ΠΠ; 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 ✹, asterisco, E e pochi altri segni[68];

2) gruppi prevalentemente composti da ⌧ e asterisco[69];

[64] 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.

[65] D.R.Jordan, R.D.Kotansky, *Magisches; 338. A Solomonic Exorcism*, in *Kölner Papyri*, VIII (Papyrologica Coloniensia VII/8), Opladen 1999, p.54.

[66] A.Delatte, *Anecdota Atheniensia*, I, Liège 1927, p.245; cfr. Lact.Plac., in Stat., *Theb.* IV.516: i maghi hanno *sphragides quas putant Dei nomina continere*.

[67] Mouterde, *Le glaive de Dardanos*, p.104; cfr. M.Philonenko, *L'anguipède alectorocéphale et le dieu Iaô*, in *CRAI* 1979, pp.297-303; Jordan, Kotansky, *op.cit*, p.65.

[68] *SGG* I, 410: ⲘⲘ✲Ⲍⲝ; *SGG* I, 412: ⲝⲝ⁎Φ; *SGG* I, 411: ⁎✹ϵΠ⁎✹✹; *SGG* I, 413: ✹⁎✹ΑΕΗΙΟϒω⸗; Mouterde, *Le glaive de Dardanos*, p.104: ✹✹✲; Jordan, Kotansky, *op.cit*, p.54 ZΞ𐤇; *SGG* I, 414: Z✹E Π⊰ϒϵ; Pannuti, n.271: ✲✹E (al D/: Helios). Al rovescio di una stele di Horus (W.Deonna, *Talismans du Musée de Genève*, in *RA* 18, 1923, p.123): ϵ✲FↃ

[69] Delatte, Derchain, n.511: ✲⌧⌧; *AGDS, III, Braunschweig*, n.195: ✲⌧;

3) gruppi di ✹ e asterisco con invocazione al Keratag(r)as, entro *ouroboros* a testa di leone[70] (tav.26);

4) gruppi di ✹ e invocazione a Tepiach[71];

5) gruppi di segni insieme a un'invocazione a Sabaoth, Ialdabaoth, Arcangeli, Ahuramazda[72];

6) gruppi di 8-10 segni accompagnati, sull'altro lato, dalla formula quadrimembre *Salamaza Bamaiaza Aianachba Amorachthi*[73];

7) Anagramma di Michael[74].

In queste serie di sigilli di Salomone troviamo influssi giudaici, gnostici e pagani. È possibile che alcuni dei segni impiegati rappresentino lettere di alfabeti semitici, talora paleo-ebraici[75], considerato che il Tetragrammaton YHWH veniva scritto, ancora in età imperiale, con caratteri paleo-ebraici[76]. Tuttavia bisogna riconoscere che la gran parte dei segni è costituita da simboli, i quali sovente sono in numero diverso[77] da 4 (o da 3, come in Iaô), e pressoché mai rispettano la successione delle due H alternate di YHWH, e molte volte sono senza dubbio *charakteres*, e non lettere paleo-ebraiche. Nella serie con *charakteres* a cerchietti (tipo ⌧) è presente un esemplare la cui iscrizione ritorna anche su una gemma raffigurante un Kronos di tipo siriano, di natura triplice, e identificato con il dio ebraico[78]; dunque si tratta probabilmente di prodotti legati alla tradizione "caldea". I gruppi 3, 4, 5 presentano elementi che potrebbero far sospettare la presenza o l'influsso di dottrine

Bonner, *SMA*, p.300, D 279 ✲⌧✹; *SGG* I, 415: ⌧ⲝⲝ ϟ⅄ω; Philipp, n.194: ✲✹; *SGG* I, 416: ⌧Z⌧ᵐᵐᵐ; *SGG* I, 417: ✲Ⲍ✹; 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.196, n.69: ✲ⲜⲜ.

[70] *SGG* I, 418: ϒ✹✹✹; Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, nn.500 e 510; cfr. *supra*, pp.108-109.

[71] E.Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, n.2194: ✲ϞϞ (con immagine di Harpokrates); A.Dorigato, *Gemme e cammei del Museo Correr*, in *Boll.Mus.Civ.Veneziani* 19, 1974, p.44, n.7: ⋹ ⅁⊦ZXŦEXE

[72] *SGG* I, 419: ✲✹EEE; G.Bevilacqua, *Antiche iscrizioni augurali e magiche dai codici di Girolamo Amati*, Roma 1991, pp.26-27, n.25, ✲ e altro *charakter*; *AGDS, III, Braunschweig*, n.196: ✹✹⊗⧂SSS.∇CCCϵνγϵνβ.

[73] *SGG* I, 420: ⅂FEXⱯFLE; *SGG* I, 421: PPFAXⱭFAE; *SGG* I, 422: ⅄X⅄ⱯXZ⅄ ⅂Ⅎ; Delatte-Derchain, *Les intailles magiques*, n.472: XⱯEXE ∃XXEE; *PGMT* CVI, 1-10: ✲ SSS ⅂✲

[74] *SGG* I, 425.

[75] Cfr. i tentativi di M.Philonenko, *Une intaille magique au nom de Iao*, in *Semitica* 30, 1980, pp.57-60; e di Jordan, Kotansky, pp.65-69.

[76] Ps.Orig., *in Ps.* 2.2; *PG* 12, 1104; cfr. Jordan, Kotansky, p.66.

[77] Anche nei codici del *Testamento di Salomone* la sequenza che rappresenta il nome di Dio varia da codice a codice; cfr. S.Perea Yébenes, *El sello de* Dios (Σφραγὶς Θεοῦ), Madrid 2000, pp.19-20.

[78] *SGG* I, 419 e nota; cfr. per le gemme con Kronos: Mastrocinque, *Metamorfosi di Kronos su una gemma di Bologna*, in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, pp.103-118.

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[79], 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[80]. 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 ὁρκίζω ("ti scongiuro")[81]; 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[82]. 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[83]. 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)[84].

A.M.

[79] A.Mastrocinque, *Studi sulle gemme gnostiche, V,* in *ZPE* 122, 1998, pp.114-116.

[80] Cfr. Introduzione, pp.78-82.

[81] Cfr. R.Lesses, *Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations*, in *HThR* 89, 1996, p.51.

[82] Cfr. R.Kotansky, *Remnants of a Liturgical Exorcism on a Gem*, in *Le Muséon* 108, 1995, pp.143-56.

[83] Cfr. A.Mastrocinque, *op.cit.*, pp.109-111.

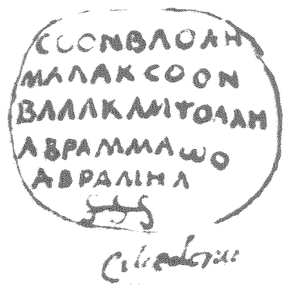
[84] L.Robert, *Amulettes grecques*, in *JS* 1981, pp.20-25.

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/ ZCΘONBAOΛE
MANECETAON
AOACAM.EC
APAAMMAIO
OABPAMEZ[1]
R/ [2]

[1] Per la formula magica cθομβαοληβαολεθομβαλ..., legata a divinità solari, cfr. Bonner, *SMA*, p.206. Cθομβλοηρ è il dio del sonno nella *defixio* Audollent. n.242, 33.
[2] 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/ CϴOMBAOΛH
MAΛAK(I)CϴON
BAΛAKAMTOAΛH
AKPAMMAωΘ
ABPAMHΛ[1]

[1] Qui la formula cθομβαοληè 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.

396

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.60.
D/ ΝΙΧΑΡΟΠΛΗΞ

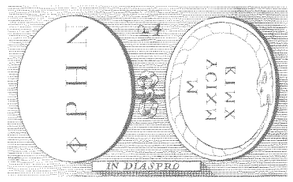
G.B.

397

Ed., Peiresc, Bibliothèque nationale Paris, ms. Fr. 9530 f.242.
Materiale: diaspro rosso.
(Disegno male leggibile).
D/ ΚΜΗΦ
ΑΘΕΡΝΕΚΛΗCΙ
ΑΜΕΡΙΝΡΟ[1]

[1] Su αθερνεκληεις 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.

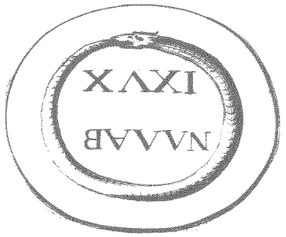


398

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[1]
R/ ΒΙωΧ
ΑЙΧω
ω[2]

[1] Nome del dio Rê, preceduto dall'articolo.
[2] Anagramma di Βαινχωωωχ; 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: Φρῆ ανωιφωρχω (con valore numerico 3661, mentre Βαινχωωωχ 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: ΧΛΧΙ
ΒΑΥΥΝ[1]

[1] Probabilmente da intendere come un anagramma di Βαινχωωωχ, riconoscendo tre ω nei segni ΥVV e un α nella Λ della prima linea.

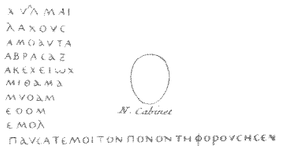
M.G.L.; E.S.

400

Ed.: Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.166; *Antiquity explained*, II, tav.52.
Collocazione: già nella collezione del "gentilhomme du Bourbonnois".
D/ ΧΛΛΧΛΜ
ΑΒΑΡΙΜΙΜΒΑΜΑΧΙΙ
ΣΙΩΣΕΡΙΡΩΦΝΟΥ
ΕΝΘΩΟΣΦΙΟΥΟΟΟΡ
ΣΥΝΔΑΡΑ
R/ ΚΑΣΙΟΥΚΙΙΛΙΑ
ΥΖΟΟΧΠΥΑΝ
ΒΟΡΝΟΝ
ΑΕΗΙΟΥΩ ΑΜΙΑ[1]

[1] Nell'iscrizione si riconosce: σιωσερ(ι): "figlio di Osiris"; φνου: forse Phnoun: "l'abisso"; al rovescio potrebbe leggersi Κασίου, 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.

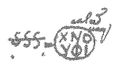


401

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
ΛΑΧΟΥC
ΑΜΟΑΥΤΑ
ΑΒΡΑCΑΞ
ΑΚΕΧΕΙωΧ
ΜΙΘΑΜΑ ΜΥΟΑΜ
ΕΟΟΜ
ΕΜΟΛ
ΠΑΥCΑΤΕΜΟΙΤΟΝΠΟΝΟΝΤΗΦΟΡΟΥCΗCΕΝ[1]

[1] In *Antiquity explained*, p.236, il Montfaucon dà una diversa lettura rispetto al disegno: ΧΥΛΜΑΙ / ΛΑΧΟΥC / ΑΜΟΑΥΤΑ / ΑΒΡΑCΑΞ / ΑΚΕΧΕΙΩΧ / ΜΙΘΑΜΑ / ΜΥΟΑΜ / ΕΟΟΜ / ΕΜΟΛ. Nell'iscrizione si riconosce: Αβρασαξ 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 τῇ φορούσῃ{σεν}: "fate cessare la pena a me che porto (questo amuleto)". Il Kopp, IV, p.248, riporta la medesima iscrizione παύσατε μοι τὸν πόνον τῇ φορούσην (*sic*), attribuendola ad una gemma con Chnoubis.

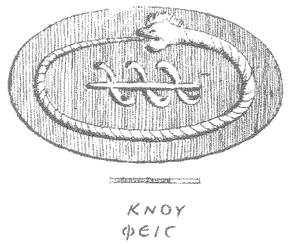
A.M.



402

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.60.
Materiale: cal(cedonio).
D/ XNO
ΥΦΙ
R/ ~~SSS~~

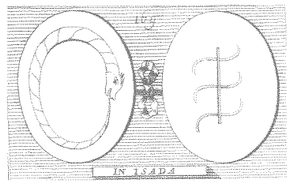
G.B.



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/ KNOΥ
ΦΕΙC

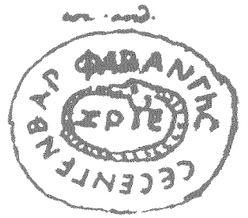
A.M.



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/ ~~SSS~~

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:
CECENΓΕΝΒΑΡΦΑΡΑΝΓΗC

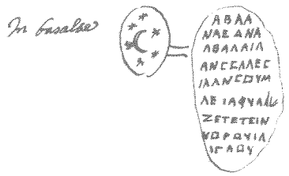
G.B.

406

Ed. Cl.Menestrier, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat.lat.10545, f.1 r.
Materiale: "margarita"
D/ ΛΑCΚΕΙ
ΒΟCΟΚΑΙ
ΠΡΟΚΛΟ
C
R/ CΘΕΝΕ
ΦΕCΙΙΥ
ΘΙ[1]

[1] Si riconosce il nome Λασκεῖβος (*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.



407

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.67.
Materiale: basalto (secondo il Buonarroti).
D/ Crescente lunare circondato da sei stelle.
R/ ΑΒΛΑ
ΝΑΘΑΝΑ
ΛΒΑΛΑΙΛ
ΑΝCΕΜΕC
ΙΛΑΝCΟΥ̓Μ
ΛΕΙΑΦΥ̓ΛΑ
ΞΕΤΕΤΕΙΝ
ΝΟΡΟΥ̓ΙΑ
ΙΓΑΟΥ̓[1]

[1] Probabilmente da intendere come Αβλαναθαναλβα Λαιλαμ Cεμεcιλαμ Cουμαρτα φυλάξατε τὸν φοροῦντα.

G.B.

408

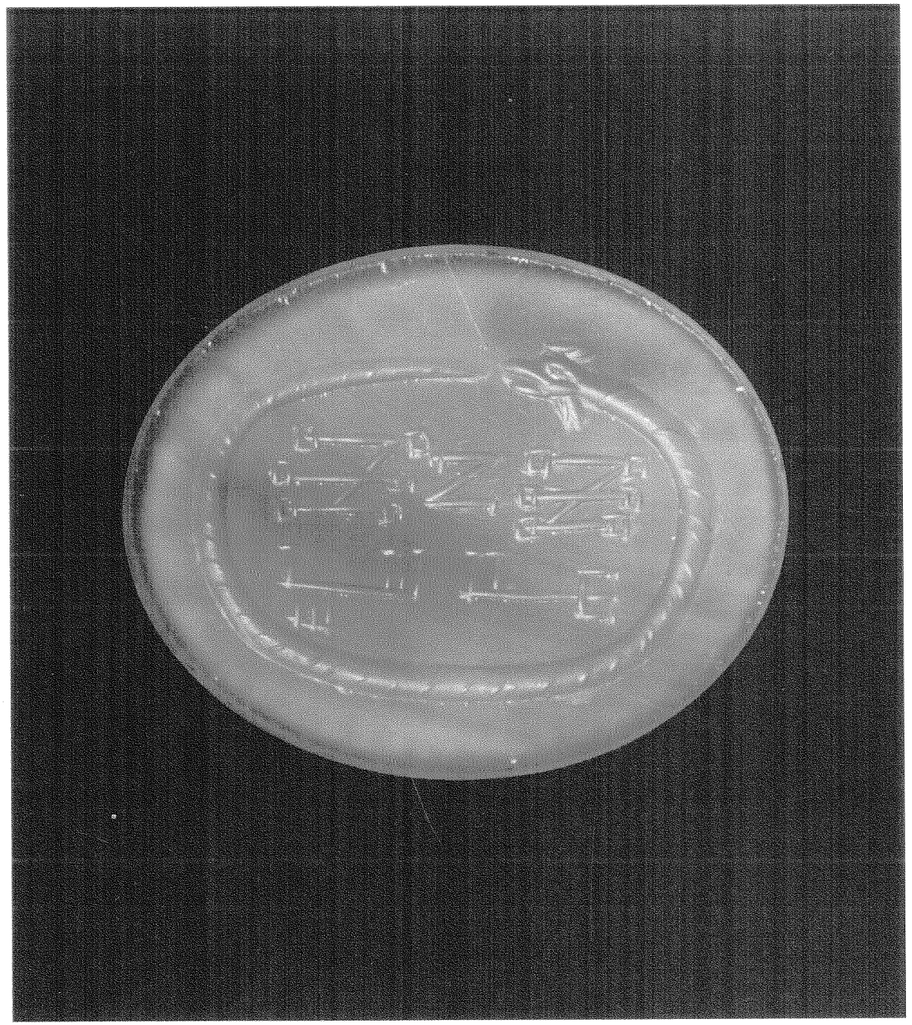
Ed. Cl.Menestrier, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat.lat.10545, f.1 r.
D/ E

IωΠΕΙΕ
ΟΥ̓ΑΟΥ̓ω

A.M.

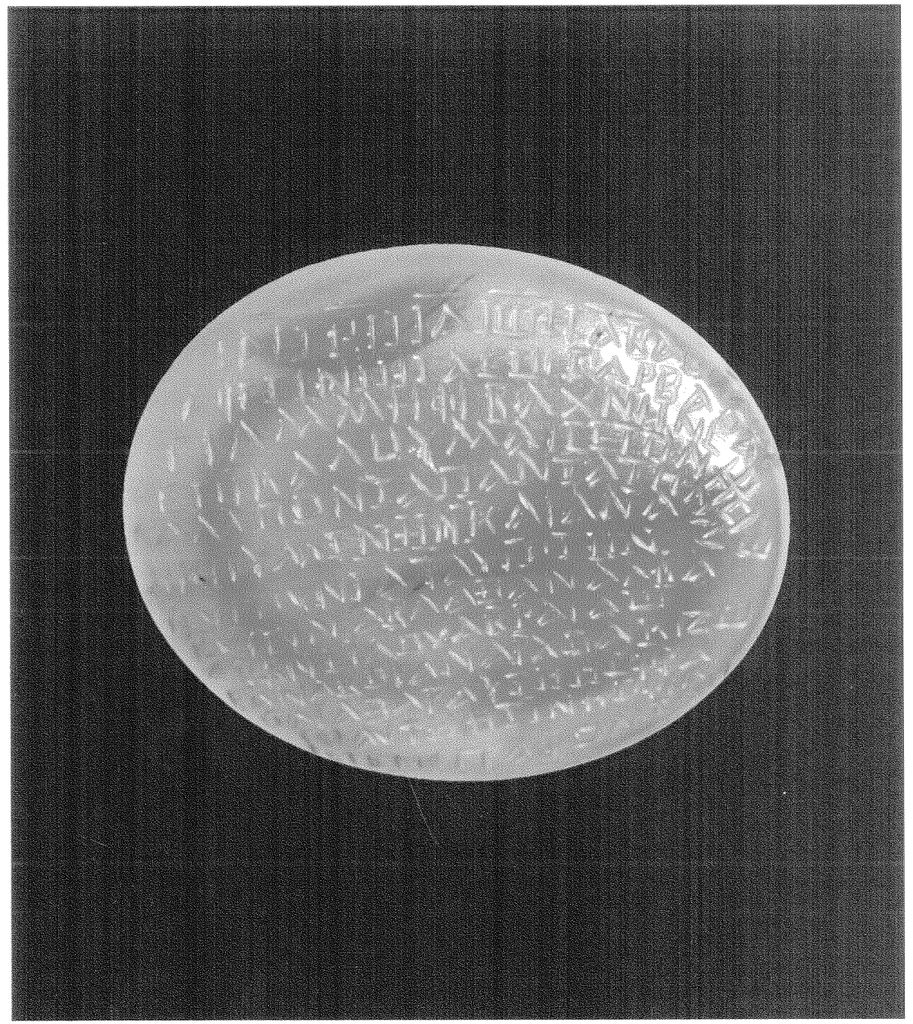
409

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/ ΑΜΑΡΥ̓CΜΗΡΙΑΕΜΙΟΥ̓ω
ΡΟΔΥ̓CΝΑΡΑΡΕΕΗΟΥ̓ω
ΝΑΙΑΡΝΕΗΙΟΥ̓ω
ΕΡΑΘΡΑΥ̓ΑΙΟΥ̓ω
ΖΑΓΕCΟΝΟΥ̓ω
ΟΡΘΟΧΟΡCΕΥ̓ω



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

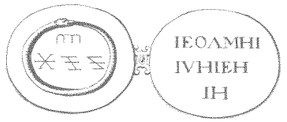


Rovescio della *SGG* I, 416: una complessa invocazione alla divinità, in cui si sottolinea come essa suscitasse la generazione. *Musei Statali di Berlino (Ägyptisches Museum), inv. 9871.*

AXAHMAPEω[1]
R/ *charakteres* non precisati.

[1] Forse si possono riconoscere tracce delle *voces* Ῥοδόχρους (l.2) ed ἐρατεινή (l.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 l.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*:
ΩΩ[1]
R/ IEOΛMHI
IVHIEH
IH

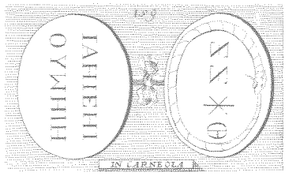
[1] Il *charakter* della l.1 compare anche in un'agata del Landesmuseum di Bonn: D.WORTMANN, *Neue magische Gemmen*, in *BJ* 175, 1975, p.81, n.16.

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*:
R/ OHAHIEO
ϒωIΛHIE
HIOϒω

A.M.

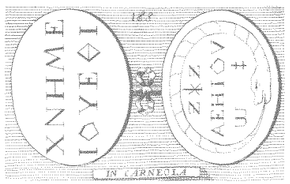


412

Ed.: *Capello, fig.159; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.166; *Antiquity explained*, II, tav.52, 10.
Materiale: corniola
D/ IAHIEHI
OYωHIH[1]
R/ entro un *ouroboros* ⋇⋇⋇

[1] L'iscrizione usa il noto linguaggio vocalico, con cui i maghi si rivolgevano agli dei.

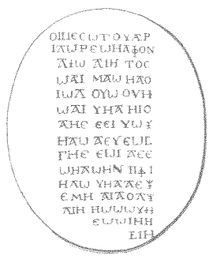
G.B.



413

Ed.: *Capello, fig.183; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.166; *Antiquity explained*, II, tav.52, 7.
Materiale: corniola
D/ XNHME
IOYΈΘI
R/ entro un *ouroboros*: ✺⋇✺
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 *ouroboros*, entro il quale: Z✺E
Π≺ϒЄ
Sotto: AΓωCACAωAΔωNE

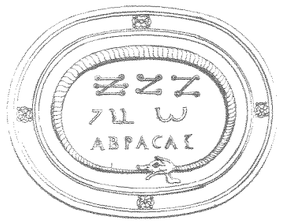
CEMECEIΛAMABPAC
CΞZϒPPATHAKPAMMA
KPAMMAKAMAPICECE
ΓΓΕΝΒΑΛΦΑΡΑΝΓΗC
EMECIΛAMωBΛHM
ΛENIAMBωNAPOϒ
ANTAMIXAHΛA
MOPAPAXΘIΦϒ
ΛAΞETEMAI
ANω[1]

R/ OΠIECωTOϒAP

IAω	PEωH	AΦON
AIω	AIH	TOC
ωAI	HAω	HAO
IωA	Oϒω	OϒH
ωAI	ϒHA	HIO
AHE	EEI	ϒωϒ
HAω	AEϒ	EωE
ΓωE	EωI	AEE
ωHA	ωHH	IHI
HAω	ϒHA	AEϒ
EωH	AIA	OAϒ
AIH	Hωω	IHH
	Eωω[2]	EIH

[1] Da intendere: Αγω (= ἐγώ, oppure meglio Αιω: Ἰάω anagrammato?) Caβαωθ Ἀδωναῖ Cεμεcιλαμ Αβρακαξ Ζυρρατη Ακραμμακραμμακαμαρι Cεcεγγενβαρφαρανγης Cεμεcιλαμ Ωβλημ Λενιαμβων Αρουαντα Μιχαὴλ Αμοραχθι φυλάξατε Μαιάνον (l'iscrizione ha Μαιάνῳ). Due copie settecentesche di questa gemma sono al British Museum, derivate dal disegno del Chiflet: MICHEL, *British*, nn.622-623. BONNER, *Amulets*
[2] 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 *JWCI* 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.

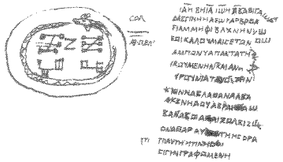


415

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:
𐤆𐤆𐤆
𐤉𐤋𐤅[1]
ABPACAΞ

[1] 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 Ἰάω. 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 *charakteres*: 𐤉𐤅𐤅Ξ, che potrebbe essere letto come YWWX (= יוּוּיִ). Sulla base di questo confronto, si potrebbe pensare che la l.2 contenga lettere semitiche, forse da leggere (secondo gli alfabeti samaritano e delle monete di Giudea) come ShLLG (= שׁלּג).

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 crestata, probabilmente di gallo. Al suo interno:
𐤆Z𐤆
𐤓𐤌𐤎𐤁[1]
R/ IAHEHIAIΩHABAΘIΓAωA
AIEΓINHHAEωΓARBPOA
ΓPAMMHΦIBΛXNHMϒω
EΠIKΛAOϒMAICETONOω
ΛAMΠONTAΠANTATHN 5
HKOϒMHNHNKAIANA-
ΠϒPOϒNTATOΠAN
KKINNABΛAΘANAΛBA
ᵛ KBNHPOϒABPAIAω

BANABOIANAĘΞOPKIZω 10
ONAΘAPAϒTHNCΔPA
ΓΠAϒTHNTINHOΨI
CIΓHNΓPAΦOMENH[1]

[1] Sulla gemma di Berlino si legge il seguente testo:
IAHEHIAIωHABAΘIΓAωP
AΦECINHHAEωΓARBAΘA
ΓIAMMHΦIBAXNHNEω
EΠIKAΛOϒMAICETONΠCI
ΛAMΠONTAΠANTATHN 5
HKOϒMHNHNKAIANAZω
ΠϒPOϒNTATAϒΠ·THN
KϒICINABΛAΘANAΛBA
ABPANEIAOϒABPAIAω
BANABOIANAPXOAKIZω 10
OAPAΘAPAϒTHHCΦPA
ΓHAϒTHHTINHCΦPA
ΓEICHNΓPAΦOMENH

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 passarono 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: ιαηεηιαιωη Αβαθιγαωραφεειν ηηαεω ιαρβαθ αγραμμη φιβλ(ο) χνημεω. ἐπικαλοῦμαί σε τὸν π(ρ)λάμποντα πάντα τὴν οἰκουμήνην καὶ ἀναπυροῦντα (ο ἀναζωπυροῦντα) τὰ ὑπ(ὸ) τὴν κύησιν Αβλα(να)θαναλβα Αβραν ειαου Αβρ Ἰάω βαναβοιανα. ἐξορκίζω [τ]ὸν Αθαραυ, τὴν σφραγὴ(ν) αὐτὴν τὴν {ἡ}σφραγιστείσην γραφομένη(ν). "*voces magicae* invoco te, che illumini tutto il mondo e susciti il concepimento. Ablanathanalba Abran (=Abraham?)...Abra-Iaô..., (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 ὁρκίζω/ἐξορκίζω seguano dei nominativi, per questo anche la σφραγή (= σφραγίς) dev'essere all'accusativo; cfr. *PGM*, IV, 3040-3041: ὁρκίζω σε κατὰ τῆς σφραγῖδος (la *sphragis* di Salomone); F.Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen 1907, p.264: ὁρκίζω ὑμὰς (*scil.* gli animali nocivi) κατὰ τὴν σφραγῖδα 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 *charakteres*]. Già il Delatte, *Etudes III-IV*, p.86, a proposito di questa gemma, aveva riconosciuto che κύησις 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: ἐπικαλοῦμαί σε τὸν μέγιστον θεόν, Ὧρον...Ἀβραιαώθ, τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα καὶ διαυγάζοντα τῇ ἰδίᾳ δυνάμει τὸν σύμπαντα κόσμον; *PGM* II, 103 σὲ (Apollo) καλῶ...λαμπυρίζων τὴν ὅλην οἰκουμένην; *PGM* XII, 49: δεσπότης τοῦ οὐρανοῦ, ἐπιλάμπων τῇ οἰκουμένῃ. 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: βιραθαυ; XIX A, 13: Αθαρβαιω (anagramma di Αρβαθιάω).

A.M.

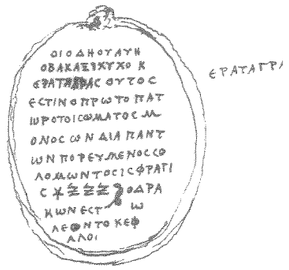
417

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*: ☥Ƶ✲[1]
R/ Al centro, orizzontalmente: ΙΑΗΙΕΗΙΟΥΩΗΙΗ

[1] 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 *HThR* 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
ΕΡΑΤΑΓΡΑCΟΥΤΟC
ΕCΤΙΝΟΠΡΩΤΟΠΑΤ
ΩΡΟΤΟΙCΩΜΑΤΟCΜ
ΟΝΟCΩΝΔΙΑΠΑΝΤ
ΩΝΠΟΡΕΥΜΕΝΟCCΟ
ΛΟΜΩΝΤΟCΙCΦΡΑΓΙ
CΥ✲✲✲ΟΔΡΑ
ΚΩΝΕCΤ Ω
ΛΕΟΝΤΟΚΕΦ
ΑΛΟC[1]

[1] Cioè: ὁ Ιαηουαυη, ὁ Βακαξιχυχ, ὁ Κερατάγρας, οὗτός ἐστιν ὁ πρωτοπάτωρ, ὁ τοῦ σώματος μόνος ὤν, διὰ πάντων πορευ<ό>μενος. Σολομῶντος ἡ σφραγίς ✲✲✲ ὁ δράκων ἔστω λεοντοκέφαλος ("Ioaeouaue, Bakaxichych, Keratagras, esso è il Padre primo, colui che è l'unico (signore?) del corpo, che attraversa tutte le cose. Il sigillo di Salomone: ✲✲✲; il serpente abbia testa di leone"). La lettura differisce solo alla l.8 (ἡ σφραγίς) rispetto a Kotansky e Spier. Ioaeouaue, dev'essere una resa vocalica del nome di Yahweh. Sul teonimo Κερατάγρας o Κερατάγας, cfr. Introduzione p.108.
Nell'espressione ὁ τοῦ σώματος μόνος ὤν, credo che manchi una parola, ad esempio ὁ τοῦ σώματος (δεσπότης) μόνος ὤν. 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.

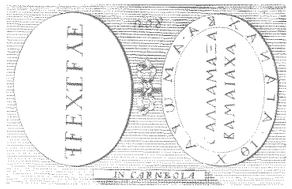
A.M.

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*: ✲✲ΕΕΕ
ΜΑΧΕΙΟΥCΑΒΑ
ΩΘΒΗΑΒΑΑCΟΥΜΗΘ
ΟΡΟΜΑΖΙCΑΒΑΩΘΜ
ωΙωΘΑΝωΡΙΜΙΧΑ
R/ ΗΑΓΑΒΡΙΗΛ
ΝΕΟΡΙΗΛΑΒΡΑ
ΞΙΑΡΟΥΑΜΝΗΡ
ΔΙΑΦΥΛΑΖΟΝΑ
ΛΕΞΑΝΔΡΟΝ[1]

[1] Si riconosce: Καβαὼθ Βῆλ Βὰλ Ὡρωμάζης Καβαὼθ Μιχαὴλ Γαβριὴλ Νεοριὴλ Αβραξ Αμνη (forse: ἀμήν) 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 Καβαὼθ ϙπυμηωροβαλζης ...Ιαλδαβαὼθ...Μιχαὴλ...Αβρασαξ Σουρειὴλ Ἰαχω διαφυλ...Κορνοφίκι[ον *sive* αν]. 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.

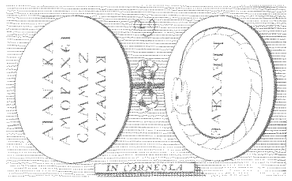


420

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 Solomonic 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/ ϜFEXIFΛE[1]
R/ Lungo il bordo: AMOPAXΘIAΓANAXBA.
Al centro: CΑΛΑΜΑΞΑ
BAMAIAXA[2]

[1] 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.
[2] Non è escluso che la X di BAMAIAXA sia una X latina.

A.M.

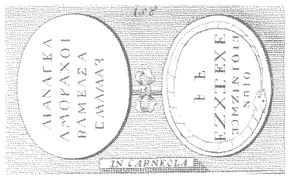


421

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:
PPFAXƎFAE
R/ AIANABA
AMOPAXEI
CAΛAMAZ
BAMAZA (all'incontrario)[1]

[1] 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 Solomonic Exorcism*, in *Kölner Papyri*, VIII (Papyrologica Coloniensia VII/8), Opladen 1999, p.69.
Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 20.
Materiale: corniola
D/ AIANAΓBA
AMOPAXOI
BAMEAΞA
CMAMAϤ
R/ all'interno di un *ourobòros* : OωN
EΞOPKIZωCE[1]
ƎXƎIXZƎ
ϤϤ

[1] Cioè: ὁ ὤν, ἐξορκίζω σε: "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.

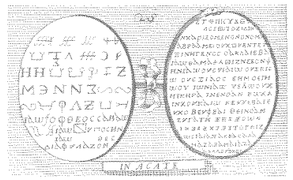
A.M.

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/ AIANAX
AMOPXΘI
CAΛAMA✺A
✺AMEA✺A[1]

[1] Probabilmente si deve leggere: Αιαναχβα Αμοραχθι Σαλαμαξα Βαμεαξα.

A.M.



424

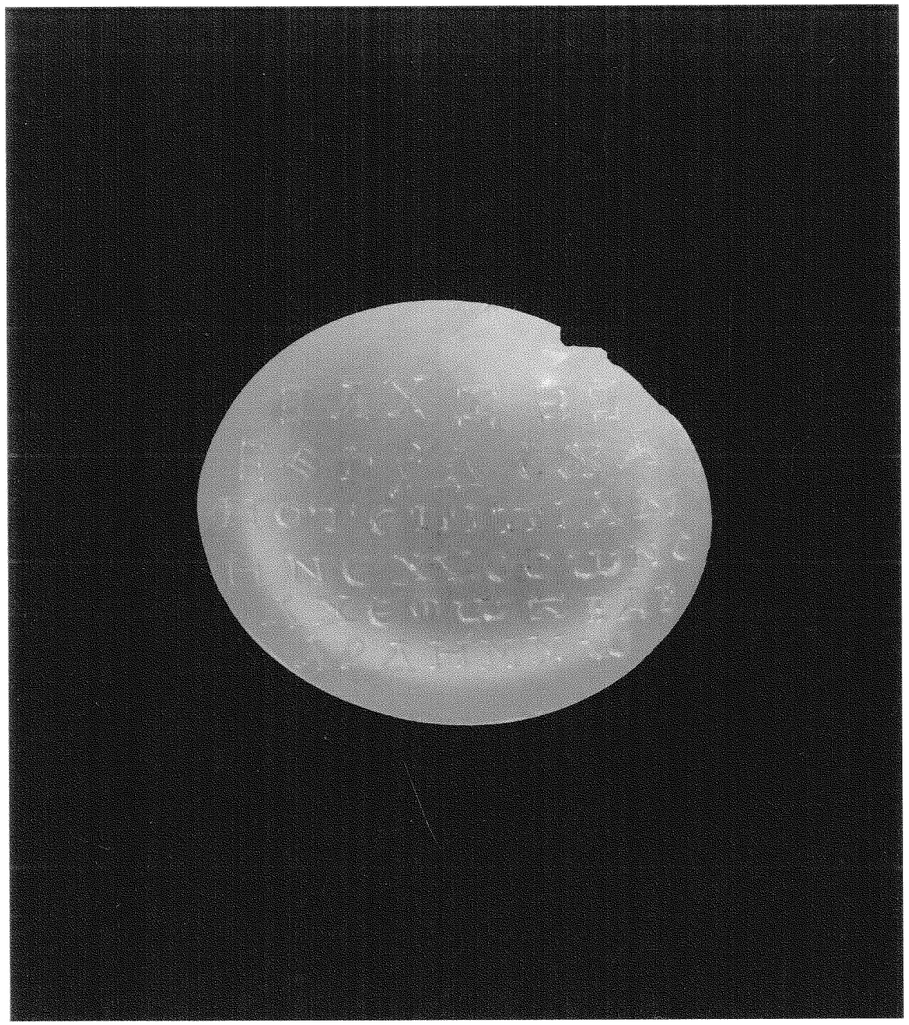
Ed. *Capello, fig.25; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, 2, tav.165; *Antiquity explained*, II, tav.52, 4; *AGDS III, Kassel*, n.201; Zazoff, *Die ant.Gemmen*, tav.119, 5.
Collocazione: Kassel, Staatliche Kunstsammlungen, inv. Völkel X 17.
Materiale e dimensioni: calcedonio giallo-bruno; 3,28 x 2,3 x 0,64.

D/ [illegible]SSS[illegible]
[illegible]Λ[illegible]ϽΡ
HH[illegible]
MƎNNΞ[illegible]
[illegible]ΦΛ[illegible]
IAω[illegible]O[illegible]ΘEOCCABAω
[illegible]IAω[illegible]ΥΠOCHN
IAω ΘEC
ΔIAΦΥΛΛΞON

R/ entro un *ouroboros* con cresta e bargigli di gallo:
ZT[illegible]IIICΥ[illegible]ΘΥ
[illegible]ΚΛO[illegible]TOZIΔ[illegible]N
NXAPIZOMENONONOMA
ABPAAMEIOΥXOPENTEΥ
ΞINHΓENOCOAKΛAIE
BAIAωΘAΛΛATΛΘIC
NEXΘHΨHHIAωO
OΥEΥIAIωOOΥEKIΞωOΥEΥEIAOCEHM
PEIHωOΥIωHIAωΥE
ΛωOΥXωKHPA
IΥENΘANXωXAINXOΥXH
XEΥXEBAIEΥXBEΥΦBAI
OEINOAMΣΥPATH
[illegible]ƎI[illegible]OωN
ƎIXƎIXZƎ[illegible]TOPKIZ
ωCEAIANAKBACA
ΛAMAZABAM
AIAZAAMOPA
XΘI[1]

[1] Il disegno del Capello è attento alle lettere, mentre non rispetta la divisione delle linee. Al D/ si riconosce: Ἰάω θεὸς Σαβαὼ Ἰάω ὕποσην Ἰάω ΘEC διαφύλαξον. Notevole il fatto che il noto *charakter* ☒ sia presente nella variante ⧄, 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

TAVOLA 29

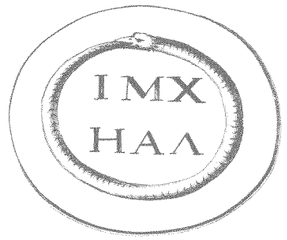


Agata con iscrizione magica. *SGG* I, 429. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. 26680/841.*

Ἀβράαμ... (ll.6-11:) Ἰάω...Ἰάω...Ἰάω...Χαινχουχ (cfr. *Pistis Sophia* IV.137.1: Χαινχωωωχ, che - anche se collegato al nome di Caino - deriva da Βαινχωωωχ: "anima delle tenebre") (ll.13-17:)... ὁ ὤν ("Colui che è")... (ἐξ?)ὁρκίζω σε Αιανακβα Σαλαμαζα Βαμαιαζα 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 Σαλαμαζα Βαμαιαζα Αμοραχθι designano una divinità di tradizione giudaica.

A.M.

425

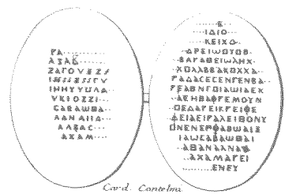


Ed.: *Chiflet, tav.XVI, 67; Gorlaeus, fig.412; Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.164; *Antiquity explained*, II, 51, 42.
Collocazione: London, British Museum; inv.56054; già nella collezione di Francisco de Moncada, marchese di Aytona.
Materiale: sardonica.
D/ *ouroboros* al cui interno si legge: IMX
HAΛ[1]

[1] Anagramma di Μιχαήλ; cfr. Bonner, *SMA*, p.12.

M.G.L.; E.S.

426

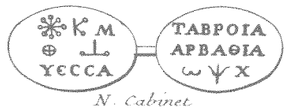


Ed.: *Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, tav.166; *Antiquity explained*, II, tav.52, 14; Matter, III, tav.X, 7.
Collocazione: già nella collezione del cardinale Cantelmi.
D/ PA.....
AΞAB
ZAΓOϒ✺ZƧ
IƧƧS✺SSΓV..
IHHϒV⌴ΛA..
VKIOZZI....
CABAωΘA...
AΔNAIIΔ...
AΛBAC...
AXAM....
R/ .....E...
.....IΔIO...
.....KEIXΔ..
..ΔPEIωOϒOB.
..BAϒAΘEIωΛHX.
..XOΛΛBBAKOXXA..

ΡΑΔΑCΕCΕΝΓΕΝΒΑ
.ΡΕΑΒΝΓΟΙΑΩΙΑΕΚ..
..ΑΕΗΒΑΦΡΕΜΟΥΝ..
..ΟΕΔΑΡΕΙΚΡΕΙΦΕ
..ΦΕΙΑΕΙΡΑΛΕΙΘΟΝΥ
ΟΝΕΝΕΡΦΑΒΑΩΑΙΞ
ΙΑΩCΑΒΑΩΘΑΙ
ΑΘΑΝΑΛΝ
...ΑΧΑΜΑΡΕΙ
.....ΕΝΕΥ[1]

[1] 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...Cαβαὼθ Ἀδ(ω)ναῖ [Αβλαναθαν]αλβα [Ακραμμ]αχαμ[αρι]. Al rovescio riconosciamo probabilmente Θωοῦθ (l.4); Cεcενγενβαρφαρανγης (ll.7-8); Ἰάω (l.8); la palindrome Ιαεωβαφρεν... (ll.9-12, e questo ci permette di verificare che manca una sola lettera per completare la linea 9 o l'inizio della 10); Ἰάω Cαβαώθ (l.13); Αβλαν]αθαναλ[βα [Ακραμμ]αχαμαρει (ll.14-15).

A.M.

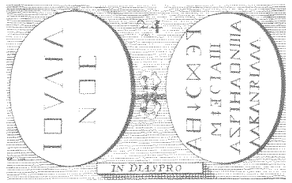


427

Ed.: *Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II, tav.166; *Antiquity explained*, II, tav.52; Kopp, IV, p.220.
Collocazione: già nella collezione Montfaucon.
D/ ❋ϟ M
⊕ ⊥
ΥΕCCΑ
R/ ΤΑΒΡΟΙΑ
ΑΡΒΑΘΙΑ
ΩΨΧ[1]

[1] Nell'iscrizione si riconosce: Ἀρβαθιάω: "Yahweh quadruplice", cioè dal nome di quattro lettere; ΥΕCC potrebbe essere l'iniziale del *logos* Ὑεccεμμιγαδων Ὀρθὼ Βαυβὼ νοηρε κοδηρε coιρε cανκανθαρα Ἐρεcχιγὰλ cανκιστη ἀκουροβόρε 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.

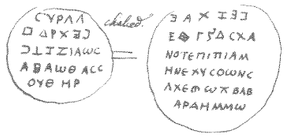


428

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/ ΑΘΨΟ⊠Ϡϥ
Μ‡ΞCΙΑΩΕ
ΑϚΡΙΗΛΘΗΩΑ
ΛΑΕΛΑΝΙΛΑΑ[1]

[1] Forse si riconosce alla l.2 del R/ Ἰάω.

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:
CΥΡΛΛ
CΕΧϤΔΟ
(da d. a s.) ⊤.Ι.ϽΖΙΑΩC
ΑΒΑΩΘΑCC
ΟΥΘΗΡ

R/ CΕΞΧΑΕ
ΝΟΤΕΠΙΠΙΑΜ
ΗΝΕΧΥCΟΩΝC
ΛΧΕΜΩϪΒΑΒ
ΑΡΔΗΜΜΩ[1]

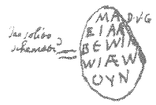
[1] Al D/ si riconosce Ἰάω Cαβαώθ. Al R/ ΠΙΠΙ (rappresentazione, attraverso lettere greche, della sagoma del tetragramma ebraico di Yahweh; cfr. soprattutto M.Philonenko, *L'anguipède alectorocéphale et le dieu Iaô*, in *CRAI* 1979, pp.297-303) ἀμήν... ὁ ὤν ("Colui che è")... e forse Ἀβράαμ (?).

G.B.

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 / BEωI. / ωIAEω / OYN.

G.B.

432

Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.60.
D/ IAω
IEOY.

G.B.

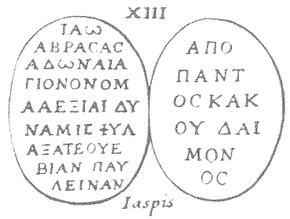
433

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.desVereins 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

[.....]
AΔEΞIAIΔY
NAMICΦYΛ
AΞATEOYE
BIANΠAY
ΛEINAN

R/ AΠO
ΠANT
OCKAK
OYΔAI
MON
OC

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/ IAω
ABPACAC
AΔωNAIA
ΓIONONOM
AΔEΞIAIΔY
NAMICΦYΛ
AΞATEOYE
BIANΠAY
ΛEINAN

R/ AΠO
ΠANT
OCKAK
OYΔAI
MON
OC[1]

[1] Cioè: Ἰάω Σαβαὼθ Ἀδωναῖ ἅγιον ὄνομα δεξιαὶ δυνάμεις φυλάξατε Οὐέβιαν Παυλεῖναν 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 Χριστός). 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).

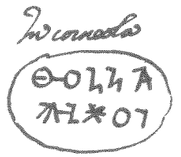
A.M.

434

Ed. Blas A.Nassarre, pròlogo a C.Rodrìguez, *Bibliotheca universal de Paleografia Española*, Madrid 1738, p.XI e fig.15; J.F.Masden, *Historia crìtica 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 conhecimientos 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 Valéncia*, Valéncia 1996, n.49; S.Perea, Θεὸς Ὕψιστος - *Dios Altìsimo en una gema màgica 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/ ΤΟΝΘΕΟΝ
ΣΟΙΤΟΝΥΨΙ
ΣΣΤΟΝΜΗΜ
ΕΑΔΙΚΗΣΕΙΣ[1]
R/ ΜΕΓΑΤ
ΟΟΝΟΜΑ[1]

[1] Cioè τὸν θεόν σοι τὸν ὕψι{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

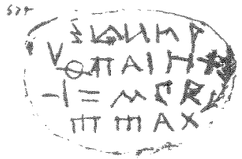
Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.60.
Materiale: corniola.
D/ ΘΟΛΛΑ
ΛΖΧΟ

G.B.

436

Ed. Menestrier, ms. vat. lat. 10345, f.1 v.
Materiale: corniola.
D/ Entro un *ouroboros*: ⊠ ϛ ∃
ϰ

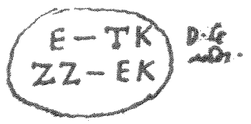
A.M.



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/ ΞΙΔΝΝΡ
ΥΘΠΑΙΝΧ
⊣=MCR
ΠΠΑΧ

G.B



438

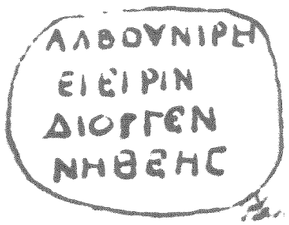
Ed. Buonarroti, *Gemme*, p.61.
Materiale: d(iaspro) g(iallo).
D/ E-TK / ZZ-EK

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

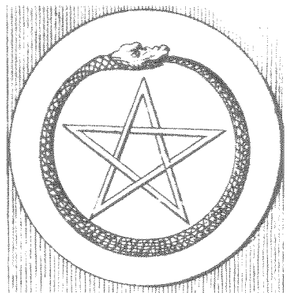
G.B.



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
ΕΙΕΙΡΙΝ
ΔΙΟΓΓΕΝ
ΝΗΘΕΗС

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*)[1].

[1] 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

Abh.Preuss.Ak.	*Abhandlungen der preussische Akademie der Wissenschaft*
AC	*L'Antiquité Classique*
ADAI.K	*Abhandlungen des deutschen archäologischen Instituts, Kairo, Koptische Reihe*
AGDS	*Antike Gemmen in deutschen Sammlungen*
AJA	*American Journal of Archaeology*
AJN	*American Journal of Numismatics*
ALGRM	*Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, a cura di W.H.Roscher, Leipzig 1884-1937
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Festschrift J.Vogt,* herausgegeben von H.Temporini und W.Hase, Berlin-New York 1972-
ANSMN	*American Numismatic Society. Museum Notes*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
ASAA	*Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*
ATDan	Acta Theologica Danica
BABesch	Bulletin van de Vereeniging tot bevordering der Kennis van de antieke Beschaving
BCAR	*Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*
BCH	*Bulletin de correspondence hellénique*
BJ	*Bonner Jahrbücher*
BSR	*Bible Society Record*
Bull Inst.	*Bollettio dell'Istituto di corrispondenza Archeologica*
CCAG	*Catalogus codicum astrologorum Graecorum*
CCEC	*Cahiers du Centre d'Etudes Chypriotes. Musée du Louvre-Dép.Ant.Orientales*
Chr.d'Eg.	*Chronique d'Egypte*
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum*
CJ	*Classical Journal*
CPh	*Classical Philology*
DA	*Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, a cura di Ch.Daremberg ed E.Saglio
DACL	*Dictionaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*
EAA	*Enciclopedia dell'Arte Antica*
EPRO	Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
ErIs	*Eres- Yiśrā'ēl. Eretz-Israel*
FGH	*Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leiden 1923-, a cura di F.Jacoby
GGA	*Göttingische Gelehrte Anzeigen*
GCS	Griechische Christliche Schriftsteller
GRBS	*Greek Roman and Byzantine Studies*
HThR	*Harvard Theological Review*
IEJ	*Israel Exploration Journal*
JA	*Journal Asiatique*
JbAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*

JBL	*Journal of Biblical Literature*
JDAI	*Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JEOL	*Jaarbericht van het Voorasiatisch- Egyptisch Genootschap 'Ex Oriente Lux'*
JIAN	*Journal International d'archeologie numismatique (Diethnes ephemeris tes noumismatikès archaiologias)*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JRA	*Journal of Roman Archeology*
JS	*Journal des Savants*
JWCI	*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*
LdÄ	*Lexikon der Ägyptologie*
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*
MAMA	*Monumenta Asiae Minoris Antiqua*
MDAI(A)	*Mitteilungen des deutschen archäologischen Institutes (Athenische Abteilung)*
MDAI(K)	*Mitteilungen des deutschen archäologischen Institutes (Kairer Abteilung)*
NC	*Numismatic Chronicle*
NHS	Nag Hammadi Studies
OMRO	*Oudheidkundige mededelingen uit het rijksmuseum van oudheden te Leiden*
PDM	*Papyri demoticae magicae* in *The Greek Magical Papyri in Translation*, ed. H.D.Betz
PG	*Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, ed. J.P.Migne, Paris 1857-1866
PGM	*Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, ed. K.Preisendanz, II edizione a cura di A.Henrichs, Stuttgart 1973
PGMT	*The Greek Magical Papyri in Translation*, ed. H.D.Betz, Chicago-London 1986 (19922)
PSBA	*Papers of the British School at Athens*
RA	*Revue Archéologique*
RÄRG	H.Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952
RIC	*Roman Imperial Coinage* II, ed. H.Mattingly-E.A.Sydenham, London 1926
REG	*Revue des Etudes Grecques*
RHR	*Revue de l'histoire des Religions*
RPh	*Revue de Philologie*
SBAW	*Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*
SCI	*Scripta Classica Israelica*
SGG	*Silloge Gemmarum Gnosticarum*
SMA	C.Bonner, *Studies in Magical Amulets chiefly Graece-Egyptian*, Ann Arbor, London 1950
SÖAW	*Sitzungsberichte des österreichischen Akademie der Wissenschaften*
SymbOsl	*Symbolae Osloenses*
TAPhA	*Transactions of the American Philogical Association*
VC	*Vigiliae Christianae*
WUNT	*Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament*
ZÄS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache*
ZNW	*Zeitschrift für neutestamentarische Wissenschaft*
ZPE	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

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; Annoteted 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.CHABOUILLÉ, *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 medailles et antiques*, 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 0grecque, 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 Thorveldsen Museum. Catalogue of the Antique Engraved Gems and Cameos*, Copenaghen 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

ID., *The Lewis Collection of Engraved Gemstones in Corpus Christi College*, Cambridge BAR Suppl.Ser. 1, Oxford 1975
Héroes, 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 prierres 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 *Mél.Univ.St.Joseph. Beyrouth* 15, 1930-31, pp.53-87
ID., *Objects magiques. Recueil S.Ayvaz*, in *Mél.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. SIJPESTEIN, *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 Danuvinorum*, 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, *Glaspasen 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 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. 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 Castelvecchio, 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 Castelvecchio, 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 Castelvecchio, 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 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.*

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