

ATTILIO MASTROCINQUE

STUDI SULLE GEMME GNOSTICHE

aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 122 (1998) 105–118

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

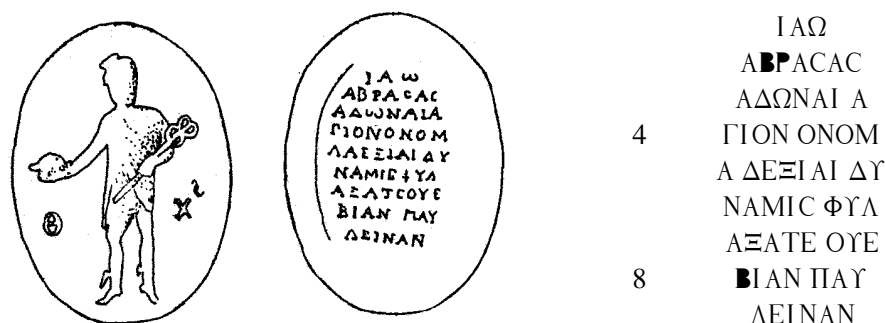


## STUDI SULLE GEMME GNOTICHE

## IV. La preghiera di Paulina

Nel 1964 il Barb<sup>1</sup> pubblicò un cammeo “gnostico” (Fig. 1) conservato in una collezione di Berna, raffigurante, su un lato, Hermes con tartaruga e caduceo, affiancato dalle lettere Θ e X, che verosimilmente rappresentano le iniziali di Θεός e Χριστός<sup>2</sup>, come nell’acrostico ΙΧΘΥΣ. Le medesime lettere affiancavano un dio paragonabile all’Hermes del cammeo in una gemma in onice, ora dispersa, disegnata dal Chifflet nel XVII secolo<sup>3</sup>. Il Barb ha rilevato come la X (molte volte in forma di asterisco) fosse un simbolo che spesso affianca il dio Hermes, il quale, pertanto, era identificato col Cristo. Si potrebbe aggiungere che sia la X che la Θ erano simboli universali e cosmici. Secondo l’apologeta Giustino il simbolo X, di cui parlava Platone nel *Timeo*, non sarebbe stato diverso dal segno a croce realizzato da Mosè con il serpente di bronzo<sup>4</sup>. Mosè, peraltro, in certi ambienti giudaici egiziani, fu identificato col dio Thoth-Hermes<sup>5</sup>, 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, sappiamo da un frammento di Filone di Biblo<sup>6</sup> che questa lettera simboleggiava, secondo una concezione “egiziana”, il cosmo circolare, attraversato da un dio serpentiforme con testa di falco.

Ancora più interessante risulta la lettura del rovescio del cammeo di Berna, che reca la seguente iscrizione:



L’interpretazione di ΑΕΞΙ ΑΙ (che si legge sulla pietra) come ΔΕΞΙ ΑΙ è stata giustamente proposta dallo Sijpesteijn<sup>7</sup>, laddove il Barb vi riconosceva una parola ininterpretabile. Δεξιαι significa “fauste”, al plurale, per cui in ΔΥΝΑΜΙC bisogna riconoscere il plurale δυνάμεις. Teoricamente sarebbe possibile correggere ΔΕΞΙ ΑΙ in ΔΕΞΙ Α, al singolare, come δύναμις, ma l’esistenza di altre due

<sup>1</sup> A. A. Barb, Three Elusive Amulets, in *Journ. Warburg Courtauld Institutes* 27, 1964, pp. 1–9.

<sup>2</sup> Barb, o.c., p. 7.

<sup>3</sup> J. Chifflet (J. Macarius), *Abraxas seu Apistopistus*, Antverpiae 1657, p. 51, pl. XI.42; cf. Barb, p. 7.

<sup>4</sup> *Apol.* I.60; il riferimento è a Plat., *Tim.* 36 B–C. Secondo Min. Fel., *Oct.* 29 il segno a croce sarebbe un simbolo universale e naturale. Secondo i Valentiniani la Croce era un’emanazione del Dio supremo, la quale costituiva il limite entro il quale si trovavano gli eoni del Pleroma: Hippol., *Ref.* VI.31.5–6. Sulla croce distesa, a X, come simbolo universale: F. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn 1911, p. 56.

<sup>5</sup> Cf. G. Mussies, The Interpretation Judaica of Thot-Hermes, in *Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee*, Leiden 1982, pp. 89–120.

<sup>6</sup> In Euseb., *Praep. ev.* I.10.52 = *FGH* 790, F 4.

<sup>7</sup> P. J. Sijpesteijn, Remarks on a Magical Inscription, in *Journ. Warburg Courtauld Institutes* 51, 1988, p. 169.

iscrizioni uguali a questa impediscono una tale operazione. Al Barb, come pure a tutti gli altri che si sono occupati di questo reperto, era sfuggita l'esistenza di altre due gemme fatte eseguire dalla medesima Vibia Paulina.

Nel XVII secolo il Cabinet della biblioteca di Sainte Geneviève conservava una gemma in magnetite recante la seguente iscrizione<sup>8</sup>:

IAΩ		ΑΠΟ	
ΑΒΡΑCΑC		ΠΑΝΤ	
ΑΔΩΝΑΙ Α		ΟC ΚΑΚ	12
[.....]		ΟΥ ΔΛΙ	
Α ΔΕΞΙΑΙ ΔΥ	4	ΜΟΝ	
ΝΑΜΙC ΦΥΛ		ΟC	
ΑΞΑΤΕ ΟΥΕ			
ΒΙΑΝ ΠΑΥ			
ΛΕΙΝΑΝ	8		

Il Montfaucon<sup>9</sup> poteva affiancare a questa gemma, di lettura parzialmente incerta, un esemplare del tutto analogo che egli aveva trovato in un testo del secolo precedente, nel quale si leggeva:

IAΩ		ΑΠΟ	
ΑΒΡΑCΑC		ΠΑΝΤ	
ΑΔΩΝΑΙ Α		ΟC ΚΑΚ	12
ΓΙΟΝ ΟΝΟΜ		ΟΥ ΔΛΙ	
Α ΔΕΞΙΑΙ ΔΥ	4	ΜΟΝ	
ΝΑΜΙC ΦΥΛ		ΟC	
ΑΞΑΤΕ ΟΥΕ			
ΒΙΑΝ ΠΑΥ			
ΛΕΙΝΑΝ	8		

Il senso dell'iscrizione è chiaro: “Iaô (= Iahvé) Abrasax (nome magico del dio supremo, il cui valore numerico era 365) Adonai (= Signore), nome santo, Potenze fauste, proteggete Vibia Paulina da ogni demone cattivo”.

Il Barb ricordava, in proposito, un brano di Flavio Giuseppe<sup>10</sup>, in cui si racconta come, al tempo di Tiberio, una ricca, nobile e virtuosa romana di nome Paulina fosse stata oggetto di un tentativo da parte di un corteggiatore, che la attirò, travestito da Anubi, in uno *hieròs gamos* dentro un tempio isiaco. Lo storico aggiunge che nello stesso periodo la ricca e nobile Fulvia era stata raggirata da un giudeo, fiancheggiato da altri tre correligionari, il quale, spacciandosi per interprete della legge mosaica, era diventato la guida spirituale della donna, al fine di convincerla a mandare doni al tempio di

<sup>8</sup> Cl. du Molinet, *Le cabinet de la bibliothèque de S.te Geneviève*, Paris 1692, p. 127, tav. 29.VII–VIII (che intende il nome della donna come *Ulpian*); cf. B. de Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, II.2, Paris 1719–24, p. 368, pl. 164.2; F. X. Kraus, *Über ein angeblich basilidianisches Amulett*, in *Ann. des Vereins f. Nassauische Altertumskunde*, p. 6.

<sup>9</sup> L.c.; cf. J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, Paris 1828, pl. I D, fig. 6; U. F. Kopp, *Paleographia critica*, IV, Mannheim 1829, p. 243; A. Pellegrini, *D'una abraxa inedita*, Bergamo 1874, p. 12; C. Bonner, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor–London 1950, p. 95, i quali leggevano ΔΕΞΙΑΙ, anticipando quindi la giusta lettura del Sijpensteijn (cf. *supra*, nota 7). Il Montfaucon afferma di aver copiato il disegno della gemma dallo Spon (aggiungendo, a p. 368, nota I, che nello Spon si poteva leggere ΔΥΝΑΜΕΙC, e che in ΟΥΕΒΙΑΝ si riconosceva la semplificazione di ΟΥΕΒΙΑΝ), ma nelle opere di questo erudito viaggiatore del XVII secolo non ho trovato il disegno e nemmeno la trascrizione del testo della gemma in questione. Ritengo, ad ogni modo, improbabile che si tratti della stessa gemma edita due volte e scambiata dal Montfaucon per due gemme diverse, anche perché la prima doveva essere danneggiata alla l. 4.

<sup>10</sup> *Ant. Iud.* XVIII.65–84.

Gerusalemme, dei quali poi si era impadronito<sup>11</sup>. È stato ipotizzato<sup>12</sup> verosimilmente che Paulina e Fulvia fossero, in realtà, la stessa persona, soprattutto perché il marito, in entrambe le vicende, si chiamava Saturnino, ed era in grado, in ambo i casi, di ricorrere all'imperatore<sup>13</sup>. Il Barb proponeva di identificare questa Fulvia Paulina con la donna del cammeo di Berna. Il Barb ammetteva che l'identificazione è ipotetica, facendo però notare giustamente che gli interessi religiosi sincretistici dell'aristocratica romana, di cui parla Giuseppe, ben si potrebbero ricollegare al carattere sincretistico del cammeo di Berna, che abbina nomi e simboli giudeo-cristiani all'immagine di Hermes. L'incertezza dell'identificazione è accentuata dal fatto che nel cammeo è nominata una Vibia, non una Fulvia Paulina, e inoltre dal fatto che le due lettere greche sul dritto parrebbero documentare un'elaborazione della simbologia cristiana che difficilmente poteva essersi già sviluppata nel 30 d.C. (se accettiamo la datazione della Smallow, altrimenti, secondo la datazione tradizionale, si risalirebbe al 19 d.C.). Per contro, non si può escludere che l'episodio del truffatore giudeo che si appropriò dei tesori affidatigli da Fulvia causando la cacciata dei Giudei da Roma, avesse avuto una qualche eco nella predicazione di Gesù, il quale esortava i suoi fedeli a non impadronirsi dei beni (il "mammona") che i gentili avessero loro affidato<sup>14</sup>.

Sappiamo che Vibia Paulina si era fatta incidere almeno 3 amuleti, o *phylacteria*, dello stesso tipo, con la medesima divisione delle linee epigrafiche e le medesime particolarità grafiche (ΟΥΕΒΙΑ, e ΑΒΡΑΚΑΚ, al posto di ΑΒΡΑΚΑΞ, ΑΕΞΙΑΙ per ΔΕΞΙΑΙ). Se accettassimo l'ipotesi che identifica le due protagoniste dei racconti di Flavio Giuseppe, potremmo supporre che, dopo la brutta avventura col corteggiatore vestito da Anubi, Fulvia Paulina si fosse rivolta a maestri spirituali giudei. Similmente la Vibia Paulina delle tre gemme si doveva essere rivolta a maghi giudei, che prepararono per lei un modello di amuleto contro i *daimones* malefici<sup>15</sup>. Vibia Paulina doveva avere un grande timore dei demoni, al punto da commissionare parecchi amuleti, da portare addosso o da nascondere in vari punti della casa. Se rifiutiamo, come pare necessario, l'identificazione di Fulvia Paulina (Flavio Giuseppe) con Vibia Paulina (gemme), ci troviamo di fronte ad un fenomeno ancor meglio attestato che nel caso in cui si accettasse l'identificazione proposta dal Barb.

<sup>11</sup> Sulla datazione di questi due episodi, il secondo dei quali dovrebbe spettare al 30 d.C., mentre il primo spetta al 19, cf. E. M. Smallow, Some Notes on the Jews under Tiberius, in *Latomus* 15, 1956, pp. 314–29; Ead., *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976, pp. 202–10. Sulla presenza di Giudei in Roma e sulle loro prime espulsioni: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, II, Jerusalem 1980, nr. 284, 306, 419; E. Will, C. Orrieux, "Prosélytisme juif"? *Histoire d'une erreur*, Paris 1992, pp. 102 ss.

<sup>12</sup> R. S. Rogers, Fulvia Paulina C. Sentii Saturnini, in *AJPh* 53, 1932, pp. 252–6 (che identifica il marito della matrona con C. Sentius Saturninus, console del 4 d.C., figlio di C. Sentius Saturninus, il quale era stato *legatus* di Augusto in Siria, occasione in cui avrebbero potuto legarsi a lui alcuni *clientes* giudei); cf. Barb, p. 9.

<sup>13</sup> Assai improbabile è l'identificazione (cf. Roger, o.c.; Barb, p. 9 e n. 46) di questa Fulvia Paulina con una donna nota dall'iscrizione funeraria (*CIL* VI, 1361) di una sontuosa sepoltura romana di via Ostiense, il cui nome era Baebia, L(uci) f(ilia), Fulvia Claudia Paulina Grattia Maximilla, sepolta insieme al fratello, non al marito. Il carattere dell'iscrizione, e soprattutto dell'onomastica suggerisce una datazione al II secolo (cf. *PIR*, I<sup>2</sup>, p. 345) piuttosto che al I. Secondo il Barb, ΟΥΕΒΙΑ potrebbe corrispondere anche a Baebia, oltre che a Vibia. La u semivocalica latina (come in Valerius o in Varro) poteva essere resa in greco sia con la ΟΥ che con la Β. Se volessimo riconoscere Baebia nella ΟΥΕΒΙΑ delle gemme dovremmo quindi pensare ad un ipercorrettismo nella ΟΥ iniziale ricercato per analogia con i nomi del tipo di Ουαλέριος/Βαλέριος, nei quali la prima forma è più corretta. Il British Museum conserva un amuleto con iscrizione menzionante un'altra Paulina, ma certamente si tratta di un documento molto più tardo: C. Bonner, Amulets chiefly in the British Museum, in *Hesperia* 20, 1951, p. 334, nr. 51.

<sup>14</sup> Luca 16.9 e 11; Plin., *Ep.* X.96.7; Aristid. Ath., *Apol.* 15.4 (tr. siriana, in J. Geffken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, p. 247); cf. D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, cap. V. Negli *Atti di Pietro*, *Ms. di Vercelli* 17–20, si narra che Simon mago aveva derubato in Giudea la ricca Eubula, ma l'Apostolo le fece ritrovare il suo oro e la indusse ad abbracciare il Cristianesimo.

<sup>15</sup> Poiché i santoni giudei dovevano predicare in greco, per farsi capire dai Romani, è da pensare che il maestro di Paulina avesse scritto il testo del filatterio, con una grafia imprecisa del nome di Vibia, che non gli era familiare, e la donna avesse fatto incidere il testo presso qualche bottega di gemmari, i quali fraintesero in qualche punto la grafia, per esempio scambiando la Δ di δεξιá per una Α.

Il cammeo di Berna spetta al I secolo d.C., ed altrettanto vale per le due gemme analoghe; pertanto ci troviamo di fronte ad uno dei primi esempi di penetrazione nel mondo romano del culto giudaico, nella forma della magia. Un altro mago giudeo, di poco posteriore (siamo nel 45 d.C.) e paragonabile al giudeo che defraudò Fulvia, fu il “falso profeta” Elimas, che godeva di molto credito presso il governatore di Cipro Sergio Paolo, prima di essere sconfessato da un miracolo di San Paolo<sup>16</sup>. Nello stesso periodo operava in Oriente Simone mago, noto attraverso gli *Atti degli Apostoli* e le opere dei padri della Chiesa, che indicano in lui il precursore o il padre dello Gnosticismo. Sono, con ogni probabilità, questi “maghi giudei”, “falsi profeti”, coloro che concepirono le più antiche gemme magiche giudaizzanti.

Essendo lo studio delle gemme “gnostiche” tutt’altro che progredito, la classificazione cronologica di tali reperti è, in generale, affidata ad elementi stilistici (più raramente paleografici), e negli studi moderni prevalgono le datazioni tra il II e il IV secolo d.C. Le tre gemme di Paulina con ogni probabilità non erano le uniche gemme magiche prodotte nel I secolo<sup>17</sup>. Per attenerci alle gemme di tradizione giudeo-cristiana, si ricorderà che il Kopp pubblicò un diaspro verde da Ercolano (quindi la sua datazione dovrebbe essere anteriore al 79 d.C.), a forma di ascia allungata con l’iscrizione: ΙΑΩ / ΑΝΑΛΒΑ / ΑΞΑΝΑΟ / ΣΑΒΑΩΘ / ΑΔΩΝΑΙΟΝ / ΕΛΩΑΙΟΝ / ΛΑΚΙΩΒ / ΒΗΑΒΛΑΑΝ / ΑΕΗΙΟΥΩ / CECENΓEN / ΒΑΡΦΑΡΑΝ / ΓΗΝ<sup>18</sup>.

C’è da rilevare il ruolo delle donne nella prima fase del proselitismo operato da maghi o sacerdoti giudei – ma vi erano anche donne che predicavano<sup>19</sup> – nell’impero romano; tale ruolo è confermato ampiamente dagli *Atti degli Apostoli* apocrifi<sup>20</sup>. Del resto, risulta che le donne fossero generalmente propense alle religioni orientali e alle varie forme di magia<sup>21</sup>. Nel III dei nostri *Studi sulle gemme gnostiche*<sup>22</sup> si erano studiate due gemme con invocazioni alla divinità ebraica perché proteggesse una tale Frentine; una delle due gemme raffigura il gallo anguipede, l’altra Chnoubis. Verosimilmente queste due divinità, e specialmente la prima, sono state concepite per dare un’immagine del dio ebraico, assecondando l’esigenza di iconografia tipica dei gentili, mentre in una primissima fase, al tempo dei

<sup>16</sup> *Atti* 13.6–10; cf. A. D. Nock, Paul and the Magus, in *Essays on Religion and the Ancient World*, I, pp. 308–318.

<sup>17</sup> Plinio (*N. h.* XXXIII.41) attesta che a Roma era alla moda portare anelli con l’immagine di Arpocrate, per cui un certo numero di gemme raffiguranti questo dio deve spettare al I secolo d.C.

<sup>18</sup> U. F. Kopp, *Paleographia critica*, IV, Mannheim 1829, p. 215 (la seconda e la terza linea vanno lette in ordine inverso: ΑΒΑΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ).

<sup>19</sup> Will e Orrieux hanno ridimensionato la portata del fenomeno definito come “proselitismo giudaico”. D. Georgi, *Die Gegner des Paulus*, Neunkirchen 1964, pp. 108 ss., basandosi su Iuven. VI.542–7 (che accenna ad una sacerdotessa giudea, mendicante, interprete delle leggi ierosolimitane e messaggera del cielo), sostiene l’esistenza di predicatori spirituali giudei erranti. Sul ruolo delle sinagoghe in relazione agli esorcismi e agli incantesimi cf. recentemente R. Kotansky, Greek exorcistic Amulets, in *Ancient Magic and Ritual Power*, ed. M. Meyer, P. Mirecki, Leiden, New York, Köln 1995, pp. 241–77, part. 273–5. Sul ruolo delle donne nella cristianizzazione cf. recentemente G. Sfameni Gasparro, Aspetti e problemi della condizione femminile nel Cristianesimo dei primi secoli (profezia, enkrateia e Gnosi), in *Donne e matrimonio alla origini della Chiesa*, a c. di E. Dal Covolo, Roma 1998, pp. 111–160.

<sup>20</sup> Cf. R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Braunschweig 1883–84, 1887, 1890; si veda, per es. *Atti di Pietro*, Ms. di Vercelli 17–20; 30; fr. copti Mus. Borgiano (trad. ital. in L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, Torino 1971, pp. 981 ss.); *Atti di Paolo e Tecla* 7–15; Pap. gr. Hamb. 2 (W. Schubart, C. Schmidt, *Praxeis Paulou*, Hamburg 1936); cf. Iren., *Ref.* I.6.3; 13.3 (a proposito degli Gnostici Valentiniiani). Certamente una delle ragioni per cui le donne ricorrevano agli esorcismi e usavano filatteri stava nel fatto che spesso erano oggetto di magie “di costrizione” da parte di seduttori, che ricorrevano a demoni dell’oltretomba e spiriti dei morti. Su questo fenomeno cf. recentemente F. Graf, How to cope with a difficult Life. A View of ancient Magic, in *Envisioning Magic, A Princeton Seminary and Symposium*, ed. P. Schäfer, H. G. Kippenberg, Leiden–New York–Köln 1997, pp. 93–114.

<sup>21</sup> Iuven. VI.511–626. Come confronto alle gemme di Paulina si segnalerà la gemma edita da V. Lazari, *Notizia delle opere d’arte e d’antichità della raccolta Correr di Venezia*, Venezia 1859, p. 128, nr. 577, la cui iscrizione magica termina con le parole φύλαξον ἐκ παντὸς δαιμονίου Σαβίαν ἦν ἔτεκε Καλποῦρρια.

<sup>22</sup> ZPE 120, 1998, 121–122.

primi imperatori, si può supporre che l'immagine di una divinità del pantheon greco-romano fosse ritenuta idonea ad accompagnare i teonimi ebraici<sup>23</sup>.

#### V. Il Decano Tepiach e la gnosi dei Perati

Su tre gemme gnostiche edite dal Bonner<sup>24</sup> ritorna una medesima formula magica, con qualche variante. Tale formula non ha ricevuto finora alcuna spiegazione. La prima gemma è realizzata con una pietra giallastra di forma circolare<sup>25</sup> e reca questa iscrizione:

IA ANOX	
TEPIAX	
MHNEYC	
EE EΞOPKIZΩ CE	4
MEΓAN ΘEON XH	
YE TON ZΩN	
TA	
Ω	8

Ανοχ significa, in copto, “io”, “io sono”; Tepiach è, come vedremo, il nome di uno dei Decani della Bilancia, Μηνεύς è uno dei nomi di Helios, probabilmente il maschile di Μηνη, la dea della Luna<sup>26</sup>; il resto della formula è chiaro: “scongiuro te, grande Dio Cheue, il vivente ô”. La ô finale potrebbe rappresentare l'aggettivo egiziano che significa “grande”, ma forse piuttosto rappresenta il tono vocalico del dio planetario menzionato. L'omega è il tono di Saturno, identificato anche con Ialdabaoth (= Iahvé) dagli Gnostici Sethiani e Ofiti<sup>27</sup>.

La designazione del dio come τὸν ζῶντα secondo il Bonner rivela un'influenza giudeo-cristiana<sup>28</sup>. La seconda gemma è un eliotropio del British Museum<sup>29</sup> con la seguente iscrizione:

IAIA	
.ΛXTZEEHO.	
ANOX TEPIAX	
MHNEYO	4
O ΩN	
*ΠΤΥΥΖΕ	
ΑΒΑΡΙΜΜΑ	

<sup>23</sup> Un bell'esempio di ciò viene da una gemma (II sec. d.C. ca.) edita da A. Capello, *Prodromus iconicus sculptilium gemmarum Basilidiani amulectici atque talismani generis*, Venezia 1702, nr. 155 (cf. anche *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum*, I, a c. di I. B. Passeri e A. F. Gori, Firenze 1750, tav. III; H. Leclercq, in *Dict. d'archéol. chrétienne et de liturgie*, VI, s.v. *Gemmes*, cc. 855–6, nr. 278, fig. 5140), nella quale il dio Helios raffigurato al dritto, accompagnato anche da un monogramma cristiano, era un'immagine del Cristo, come dimostra anche l'iscrizione, in alfabeto greco-latino, del rovescio: ✠ ΗΩ / EICVYC / XRECTVS / ΓΑΒRIE / ANANIA / AME. Dalla stessa mano è uscita la gemma raffigurante il Sole e iscrizione COYMAPΘ / XEPOYBI: du Molinet, p. 131, tav. 30.V–VI.

<sup>24</sup> *Studies*, p. 301, D288, 289, 290.

<sup>25</sup> Conservata all'Università del Michigan, inv. 26035.

<sup>26</sup> Cf. per es. PGM IV, 2815; VII, 753 ecc.; si veda in proposito A. Barb, Zur Deutung des Kahnfahrers vom Magdalensberg, in *Carinthia* 1 1957, pp. 103, n. 54, che però ipotizza pure una derivazione dal nome del dio egizio Min.

<sup>27</sup> Sull'argomento cf. A. Mastrocinque, *Studi sul Mitraismo (Il Mitraismo e la Magia)*, Roma 1998, pp. 8–10; 84–5.

<sup>28</sup> Bonner, l.c.

<sup>29</sup> Inv. 56106.

Questa iscrizione si apre con un'invocazione a Iahvé, nella forma I A I A<sup>30</sup>. MHNEYO è una cattiva grafia di MHNEYC, e ó ὦν (“Colui che è”) è una definizione del dio ebraico<sup>31</sup>.

La terza pietra è una cornalina giallo-rossastra dell'Università del Michigan<sup>32</sup> recante questa iscrizione, posta entro un serpente che si morde la coda:

I ANO  
X TEPI AX M  
HNEYC ΕΦΟΡΚΙΖΩ CO  
ΩN M 4

Al rovescio si legge, con qualche incertezza:

ΑΒΟΠΤΡΟΨΑΕΨΙ

Probabilmente al dritto bisogna intendere: ι ανοχ Τεπιαχ Μηνεύς, έφορκίζω σ(ε), ό ὦν: “I io sono Tepiach Meneus, scongiuro te, Colui che è”.

Vi è poi la sardonica del Kunsthistorisches Museum di Vienna<sup>33</sup>, raffigurante un piccolo Arpocrate sul loto, posto sulla barca solare; al di sopra c'è un'iscrizione entro serpente *ouroboros*, che va letta come segue<sup>34</sup>:

ΙΑΩ AN  
OX TEPI AX  
\* Z Z  
O ΜΕΓΑC MH  
NEYC 4

La pietra è densamente iscritta al dritto e al rovescio con parole quasi sempre incomprensibili e gruppi vocalici, ma alla fine si legge chiaramente διαφύλαξον τὸν φοροῦντά σου τὴν ἄγιαν σφραγίδα (“proteggi colui che porta il tuo santo sigillo”).

Con il testo di queste gemme va confrontata una *defixio* da Hadrumetum<sup>35</sup> in latino, ma in caratteri greci, in cui si fa uno scongiuro περ μαγνουμ δεουμ (*per magnum deum* = κατὰ τοῦ θεοῦ μεγάλου) e si chiude affermando: εγω ενιμ coum μαγνουc δεχανουc δει μαγνι δει αχραμμαχαλαλα ε (*ego enim sum magnus Decanus dei, magni dei Achrammachalala e*).

Alle quattro gemme probabilmente ne va aggiunta una quarta, in onice, conservata al Cabinet des Médailles di Parigi<sup>36</sup>, fittamente iscritta sui due lati, per un totale di 21 linee, in cui solo poche parole sono riconoscibili, e, in particolare: Αριήλ, nome angelico che significa “leone di Dio”, βλαναθαναλβ, che fa parte della nota palindrome magica Αβλαναθαναλβα; nel rovescio, iscritto entro un serpente *ouroboros*, si riconosce Ἰάω (I. 2), μέγα ὄνομα: “grande nome”; ma si può aggiungere, in base al

<sup>30</sup> Cf. *infra*, nota 40.

<sup>31</sup> Cf. Bonner, l.c.

<sup>32</sup> Inv. 26002.

<sup>33</sup> A. Barb, *Zur Deutung des Kahnfahrers*, pp. 102–4; E. Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, nr. 2194 (che non conosce l'edizione del Barb).

<sup>34</sup> La Zwierlein-Diehl ha riconosciuto solo ό μέγας Μηνευς, il Barb aveva letto anche Ἰάω ανοχ.

<sup>35</sup> A. Audollent, *Defixionum tabellae*, Paris 1904, nr. 270 = IGR III, 949.

<sup>36</sup> Inv. 2230 A; A. Delatte, Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964, nr. 519. Non escludo che il medesimo schema ritorni anche in uno scongiuro copto per propiziare la pesca, il quale conserva tracce di dottrine gnostiche (gli angeli-Arconti che plasmano l'uomo), nel quale si legge: “io ti scongiuro per Jak Piak Sachorak Ph..I, Sablan Athanabla Achramach[amarioth], che ti portarono il fango quando plasmasti Adamo”: A. M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, II, Bruxelles 1930, nr. XXX, ll.37–9. In questo caso, bisognerebbe ipotizzare che Tepiach fosse diventato Piak (ma la caduta dell'aspirazione è improbabile) e fosse stato identificato con un Arconte planetario.



confronto con le altre tre gemme, che nella l. 1 del rovescio si riconosce forse il nome di Tepiach nella sequenza AMOTIIIAXNOI.

Pertanto è chiaro che, secondo i dettami di una scuola di magia ispirata al Giudaismo, si realizzavano amuleti nei quali, in nome di Tepiach, veniva fatto uno scongiuro al dio ebraico (“Colui che è”). Prima di esaminare chi era Tepiach, si deve sottolineare che non si tratta di una preghiera, ma di un comando. Ἐξορκίζω σε, ἐφορκίζω σ(ε), tendono ad essere verbi “performativi”, che realizzano l’azione quando vengono espressi, come “io ti benedico”, “io ti consacro”; con questa formula il dio Tepiach doveva fare in modo che Iahvé si comportasse in una determinata maniera.

Recentemente Roy Kotansky<sup>37</sup> ha esaminato un gran numero di laminette e di gemme magiche in cui ritorna la formula ἐξορκίζω σε, seguita dal nome del dio (di solito Iahvé) o delle potenze divine (di solito gli Angeli) in accusativo. Simili formule sono abbreviazioni di più complesse liturgie esorcistiche, di tradizione giudaica, nelle quali il σε rappresenta genericamente il demone da scacciare e l’accusativo seguente indica il dio nel nome del quale si allontanava il demone. Invece nelle formule di costrizione, di varia origine religiosa, ma sempre destinate a sottomettere lo spirito di un morto, l’espressione ἐξορκίζω σε significa “ti scongiuro”, ed è seguita di solito da nomi degli dei infernali che garantiscono il controllo del *nekydaimon*.

Le formule che stiamo esaminando qui non sono analoghe agli esorcismi di demoni pronunciati in nome di Iahvé perché esse sono pronunciate non solo nel nome, ma precisamente ad opera di Tepiach. Inoltre in tali formule non ritorna nemmeno l’articolo prima del nome del dio ebraico, e in una addirittura c’è scritto: ἐφορκίζω σ’ ὁ ὤν, in cui ὁ ὤν è ovviamente indeclinabile, in funzione di accusativo, e difficilmente può significare “in nome di Colui che è”.

La gemma di Vienna menzionante Tepiach e Iaô presenta un evidente fenomeno di sincretismo giudeo-egiziano, poiché raffigura Arpocrate. Per altro verso, in un esorcismo egiziano-ebraico riportato nel IV papiro magico (Il. 3019 = 20) lo scongiuro è il seguente: “ὄρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ ιαβα ιαη Ἀβραῶθ αια Θῶθ...”; ove si propone l’identificazione tra Thoth e Gesù, le cui capacità di cacciare i demoni sono celebrate dai Vangeli. Parimenti, un esorcismo scritto su una nota gemma del Cabinet des Médailles<sup>38</sup> si chiude con le parole: ἐξορκίζω θεὸν Ἐναθιάω Φαβαθαλλον Βαβλαιιαω Θαλαχερου ρωσαρβωσ Θωύθ (esorcizio nel nome del dio Enathiao Phabathallon<sup>39</sup> Bablaiaiao<sup>40</sup> Thalacherou Rosarbos Thouth). In ρωσαρβωσ si può riconoscere il nome del primo Decano dello Scorpione: Βουσ / Βωσ<sup>41</sup>; e non è escluso che anche in Θαλαχερου si possa

<sup>37</sup> *Remnants of a Liturgical Exorcism on a Gem*, in *Le Muséon* 108, 1995, pp.143-56; *Greek exorcistic Amulets*, cit. in nota 19; sugli esorcismi e gli scongiuri giudaici e cristiani cf. ora R.Merkelbach, *Abrasax*, IV, Opladen 1996.

<sup>38</sup> Delatte, Derchain, nr.460; cf. L.Robert, *Amulettes grecques*, in *JS* 1981, pp.6-27.

<sup>39</sup> Forse in questa parola si può riconoscere il greco θαλλός, “germoglio”, “ramoscello”, mentre Φαβα potrebbe derivare da φάψ, “colomba”. Cf. però le laminette magiche edite da G.Bevillacqua, *Antiche iscrizioni augurali e magiche dai codici di Girolamo Amati*, Roma 1991, p. 40, nr. 37, l. 1: Βηλφαβαω; e da *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of ritual Power*, ed. M. Meyer, R. Smith, San Francisco 1994, p. 202, nr. 96, ll. 2-3: Phabathath; Phabaaou.

<sup>40</sup> In questa parola si riconosce Ἰάω, cioè Iahvè, preceduto (come mi suggerisce E.Albrile) da una *vox* derivata dalla radice semitica \*bla (siriano e aramaico palestinese bl’, “inghiottire, divorare”, ebraico bela’, “inghiottire, rovina”) o dalla radice da cui derivano il mandaico bildbaba/blidbaba e il siriano beldbaba (dall’accadico beldababi): “nemico, avversario”. Nella parte centrale della parola veniva anche a comporsi, in forma retrograda, la parola *ιαια*, che era una forma del tetragramma di Iahvé: W. M. Brashear, *A Further Note on an Argive Votive Relief of Selene*, in *HThR* 83, 1990, p. 336; cf. anche R. Mouterde, *Le glaive de Dardanos*, pp. 104-5. Si confronti anche il nome della divinità infera delle *defixiones* cipriote, Μαρωμασιμαβλαβουω: Audollent, nr. 22, l. 10; 26, l. 6-7; 28, l. 7; 32, l. 6; 34, l. 7.

<sup>41</sup> Cf. E. Peterson, *Engel- und Dämonennamen. Nomina barbara*, in *Rh. Mus.* 75, 1926, p. 400; P. Sijpensteijn, *Objects with Script in the Collection Moen*, in *ZPE* 42, 1981, p. 112; M. Brashear, *Lese Früchte*, in *ZPE* 50, 1983, pp. 101-2 (ove sono citati molti amuleti per curare le malattie ricorrendo a questo Decano); Sijpensteijn, *Another ΒΟΥΣ Amulet*, in *ZPE* 55, 1984, p. 114. Non è escluso che ΒΟΥΣ costituisca una variante del nome ΧΟΚΑΒ, un Decano dei Pesci nelle tavole di Grand, sulle quali cf. *infra*.

riconoscere il nome di un altro Decano, Ερου<sup>42</sup>. È probabile che in questo caso l'esorcismo fosse pronunciato in nome di un dio identificato con uno dei Decani, Bos, accompagnato dal nome di Thoth, l'Hermes degli Egiziani, che poteva essere considerato anche il primo dei Decani<sup>43</sup>.

Veniamo infine a Tepiach. Nel 1993 sono state pubblicati, dopo il loro restauro, i due dittici astrologici trovati a Grand, nei Vosgi<sup>44</sup>. Si tratta di due tavole astrali con Helios e Selene al centro, i quattro venti agli angoli, e, tutt'intorno, i segni zodiacali e i 36 Decani con i loro nomi<sup>45</sup>. Il terzo dei Decani della Bilancia reca il nome di ΤΕΠΙΑΧ, o, nell'altra tavola, ΤΕΠΙΑΥ, ed è raffigurato come un uomo (in uno dei due dittici sembra avere un emblema sferico sopra la testa) che tiene a fianco un lungo serpente, ritto come un bastone, tranne la testa, che è piegata in avanti<sup>46</sup> (Fig. 2). Questo nume dunque, secondo i maghi che concepirono le gemme di cui stiamo trattando, sarebbe stato capace di influenzare la volontà di Iahvé. La sua importanza va ribadita alla luce di una serie di gemme magiche che lo raffigurano come un uomo con il corpo ricoperto da iscrizioni riferentisi a Iahvé, agli Arcangeli o a *voces magicæ*. Si tratta, in alcuni casi, di pietre trasparenti (cristallo di rocca o ametista), che sono state studiate particolarmente dal Bonner<sup>47</sup> e dal Barb<sup>48</sup>, il quale vi ha riconosciuto Hermes-Phosphoros-Michael, che tiene con la destra un serpente dritto come un bastone (talora reso come un semplice bastone), con la testa ripiegata ad angolo retto. Le gemme in questione sono le seguenti: 1) ametista proveniente "dal Levante", al Cabinet des Médailles (Fig. 3), nella quale il nume tiene con la destra una

<sup>42</sup> Cf. Origen., *Contra Cels.* VIII.58; secondo Efestione (I.1, p. 7 Pingree), il secondo e il terzo Decano del Toro si chiamano Ἐρω e Ἰουβρόμαρε; dalla somma di questi due nomi deriva il nome della settima Tyche celeste della cosiddetta Mithrasliturgia (*PGM IV*, 674): Ερου Ἰουβριεε.

<sup>43</sup> Cf. F. Heintz, A Greek Silver Phylactery in the MacDaniel Collection, in *ZPE* 112, 1996, pp. 295–230. Su una gemma del Kunsthistorisches Museum di Vienna, raffigurante il serpente leontocefalo Chnoubis, c'è scritto ΧΡΑΝΟΥΜΙΧ ΑΝΟΧ, cioè sono Chrachnoumis, nome del primo Decano del Leone; cf. Bonner, *Studies*, pp. 54–5.

<sup>44</sup> *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine, Table ronde 1992*, Lyon 1993.

<sup>45</sup> Tali nomi non corrispondono esattamente alle immagini, perché in ogni gruppo di tre Decani il primo ha il nome del terzo e il terzo il nome del primo (tranne che per i Decani dei Pesci); cf. H.-J. Abry, *Les diptiques de Grand, noms et images des Décans*, ibid., pp. 81–2.

<sup>46</sup> J.-C. Goyon, *L'origine égyptienne des tablettes décanales de Grand (Vosges)*, I, ibid., p. 69 (secondo il quale la forma in -αχ dovrebbe essere più rispondente al nome originale egiziano del Decano, rispetto alla forma in -αυ); Abry, o.c., p. 99. Il nome Tepiach è egiziano; cf. i Decani Τρυ-ἡνττ, Τρυ-ἡκνμτ, Τρυ-ἡσπδ: O. Neugebauer, R. A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts, I. The early Decans*, London 1960, pp. 26, 28–9. Tepiach però era suscettibile anche di un'interpretazione in chiave ebraica, come mi suggerisce Ezio Albrile, infatti *tepah* significa "palmo della mano spiegata", "misura", con riferimento alla mano di Dio in *Isaia* 48.13: "la mia destra (scil. di Iahvé) dispiegò (lett.: misurò, *tipðhah*) i cieli"; e nel *Salmo* 39, 6: "ecco, hai misurato i miei giorni". Anche uno dei Decani dello Scorpione, nelle tavole di Grand, reca il nome di ΤΕΠΙΑΧ, ma si tratta di un'erronea ripetizione del nome del Decano della Bilancia; cf. Goyon, l.c. Nella lista dei Decani di Efestione (*Apotelesmatica*, I.1, I, p. 18 Pingree) il terzo della Libra è Χουταρέ; Firmico Materno *Mathesis* IV.22, I, p. 269 ed. Kroll-Skutsch, Teubner) riporta la forma Senta (due codici riportano: *Senta idest Atepiten*). Il serpente è pure attribuito del III Decano della Bilancia nelle liste dei Decani "ermetici" nella *Hierà biblos*, ed. Ch.-E. Ruelle, Hermès Trismégiste. Le livre sacré sur les décans, in *RPh* 32, 1908, p. 267 (nume chiamato Phou, dal corpo umano e testa di serpente con le corna) e nel *Liber Hermetis Trismegisti*, ed. W. Gundel (Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos, in *Abh. Bayer. Akad. Wiss.* N.F. 12, 1936, p. 21: *nomen ei est Psamiatois . . . Totus est in speciem serpentis*). Nella Tabula Bianchini (F. Boll, *Sphaera*, Leipzig 1903, pp. 299–305; bella fotografia in F. Gury, *L'iconographie zodiacale des tablettes de Grand*, in *Les tablettes astrologiques de Grand*, pl. VI) il terzo Decano della Bilancia ha testa di toro e tiene in mano un bastone a forma di I).

<sup>47</sup> C. Bonner, *Magical Amulets*, in *HTHR* 39, 1946, pp. 48–9; A Miscellany of engraved Stones, in *Hesperia* 23, 1954, pp. 151–2, nr. 40; Id., *Studies*, pp. 292–3 D 234–237; p. 20, n. 53 e p. 152, n. 27; l'autore pubblica e studia una gemma raffigurante Mitra dal corpo ricoperto da iscrizioni, confrontandola, per l'uso del cristallo di rocca, con cinque gemme raffiguranti un dio leontocefalo, delle quali quattro recano al rovescio invocazioni al dio Seth. A queste se ne è aggiunta un'altra analoga conservata al Cabinet des Médailles: Delatte–Derchain, nr. 302; cf. Mastrocinque, *Studi sul Mitraismo*, pp. 31–2; 37–8. Il dio leontocefalo, peraltro, poteva essere identificato con lo Ialdabaoth degli Gnostici: C. Bonner, *An Amulet of the Ophite Gnostics*, in *Studies in Hon. of Th. Leslie Shear*, *Hesperia* Suppl. VIII, 1949, pp. 43–46; Id., *Studies*, pp. 135–7 e pl. IX.188; cf. H. M. Jackson, *The Lion becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta 1985, pp. 21–23.

<sup>48</sup> Three elusive Amulets, in *Journ. Warburg Courtauld Institutes* 27, 1964, p. 5 e nn. 19–20.

corona; al rovescio ci sono sette serie di sette vocali (cioè i nomi magici dei pianeti)<sup>49</sup>; 2) eliotropio conservato nello stesso museo raffigurante il dio in modo schematico, con copricapo; al rovescio c'è un leone<sup>50</sup>; 3) gemma analoga edita dal Baronius e da altri autori<sup>51</sup> (Fig. 4); 4) un esemplare analogo era nella collezione Southesk<sup>52</sup>; 5) un'agata gialla simile, pure con leone al rovescio, si trovava nella collezione De Clercq<sup>53</sup>, in questo caso il nume tiene in mano un *ankh*; e tra le iscrizioni c'è il nome di Thoth; 6) ametista descritta dal Minervini, nella quale il dio tiene nella destra una situla<sup>54</sup> (Fig. 5); 7) ametista un tempo nel museo di G. B. Passeri, a Pesaro, nella quale il dio ha sulla testa due ali, come Hermes, una fiamma e una sfera, mentre nella destra tiene un ramo (Fig. 6)<sup>55</sup>; 8) sardonica, un tempo nella collezione Planci, nella quale sulla testa del dio c'è una specie di bocciolo di loto, a destra c'è una stella e un *charakter*<sup>56</sup> (Fig. 7); 9) diaspro bianco-rosa al Museo Nazionale di Atene, con dio adorno di



Fig. 2a



Fig. 2b

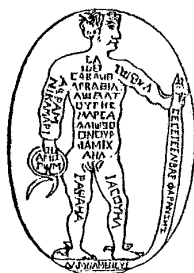


Fig. 3



Fig. 4

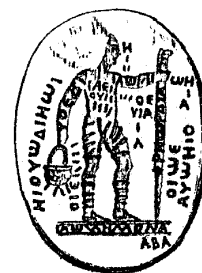


Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7

<sup>49</sup> J. Spon, G. Wheler, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce, et du Levant*, Lyon 1678, III, pp. 154–61; Delatte–Derchain, nr. 416.

<sup>50</sup> Delatte–Derchain, nr. 415.

<sup>51</sup> C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, II, Lucca 1738, p. 92; cf. A. Gorlaeus, *Dactyliotheca*, II, Amsterdam 1707, nr. 359.

<sup>52</sup> *Cat. of the Coll. of ant. Gems formed by J. ninth Earl of Southesk K. T.*, ed. H. Carnegie, I, London 1908, nr. 59 = C. W. King, *The Gnostics and their Remains*, London 1887, tav. H. 6.

<sup>53</sup> A. De Ridder, *Collection de Clercq. Catalogue. VII: Les bijoux et les pierres gravées*, Paris 1911, nr. 3469.

<sup>54</sup> G. Minervini, Poche osservazioni intorno ad una pietra Basilidiana, in *Bull. Arch. Napol.* 5, 1857, pp. 89–91, tav. VII.3.

<sup>55</sup> *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum*, a c. di I. B. Passeri e A. F. Gori, Firenze 1750, tav. CXC VII; I. M. Tacconius, *De tribus Basilidianis gemmis*, Napoli 1824, pp. 84–89, pubblica una gemma uguale (ma senza il globo sulla testa), conservata nella sua collezione.

<sup>56</sup> *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum*, tav. CXC VI; una copia in pasta vitrea della gemma è conservata a Vienna: E. Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München 1991, nr. 2192.

due urei sulla testa e *ankh* nella mano sinistra<sup>57</sup>; 10) diaspro giallo-bruno (di probabile provenienza egiziana) del museo egittologico di Berlino, in cui il dio ha un emblema (loto?) in testa e una corona nella sinistra; tra le iscrizioni c'è forse il nome di Thoth<sup>58</sup>.

Trattandosi dell'iconografia di un Decano, sul cui corpo sono disposti teonimi di tradizione ebraica, penso sia difficile sfuggire alla conclusione che queste gemme fossero state concepite da sette gnostiche particolarmente interessate all'astrologia. La testimonianza più importante al riguardo è un brano dell'*Elenchos* di Ippolito romano<sup>59</sup>, nel quale sono riassunti alcuni elementi della dottrina dei Perati. Questa setta gnostica aveva fatto propria la scienza degli astrologi e si sforzava di uscire, attraverso vie arcane, dal ciclo della generazione e della morte. Il principio negativo, sia nella generazione che nella corruzione della materia, era identificato dai Perati con l'acqua, il cui dio era Kronos (che molti Gnostici identificavano con Iahvé-Ialdabaoth). Alcuni episodi del *Pentateuco* venivano interpretati dai Perati in chiave allegorica, e, in particolare, si dava molta importanza alla figura di Mosè, che salvò i membri del suo popolo dai serpenti, mostrando loro ὁφίς τέλειος, il "serpente perfetto"<sup>60</sup>. Quest'ultimo era identificato con il bastone di Aronne, trasformatosi in serpente di fronte ai maghi egiziani. Tale serpente pare fosse identificato anche con quello che apparve a Eva, definito καθολικὸς ὁφίς e σοφὸς λόγος. Infine il serpente era identificato con Gesù<sup>61</sup>. I Perati riconoscevano l'esistenza di tre entità: il Padre, il Figlio e la Materia. Nel microcosmo dell'uomo, il Padre, cioè lo spirito, era rappresentato dal cervello, il Figlio dalla spina dorsale e la Materia dal seme, che, attraverso il movimento della spina dorsale, generava traendo ispirazione dal cervello<sup>62</sup>. Nel macrocosmo del cielo il Figlio, sotto forma di serpente, motore del firmamento, veniva riconosciuto nella costellazione del Draco, definito come ὁφίς τέλειος, tra la Lira e la Corona, vicino alla quale era posto ἡ ἀτελής ὁφίς, "serpente imperfetto", quello trattenuto dall'Ophiouchos, di modo che non potesse raggiungere la Corona.

Lo schema del dio Tepiach che tiene il serpente-bastone è analogo allo schema dell'Aion mitriaco, che tiene con una mano e fa ruotare l'asse del cosmo<sup>63</sup>; inoltre, alla luce del fatto che il serpente, motore del cosmo, è Gesù, si può spiegare anche la danza di Gesù, attorno al quale si dispongono in cerchio gli Apostoli, descritta negli *Atti di Giovanni*, un apocrifo di carattere gnostico<sup>64</sup>.

Ippolito non si dilunga a descrivere tutte le speculazioni astrologiche dei Perati, ma parrebbe strano se questa setta non avesse preso in considerazione i Decani, e, in particolare, il Decano affiancato da un serpente a forma di bastone, cioè Tepiach. Si è visto come le gemme raffiguranti Tepiach talora attribuissero al dio le ali alla testa o ai piedi, identificandolo, come aveva notato il Barb, con Hermes.

<sup>57</sup> A. Delatte, *Etudes sur la magie grecque*, III-IV, in *Mus. Belge* 18, 1914, pp. 59-60.

<sup>58</sup> H. Philipp, *Mira et magica. Gemmen im ägyptischen Museum der Staatl. Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin Charlottenburg*, Mainz 1986, nr. 187. Si ricordi che nello zodiaco di Dendera il terzo Decano della Libra è un babbuino (animale di Thoth) su una barca: cf. W. Gundel, *Dekane und Dekansterbilder*, Hamburg 1936, p. 134.

<sup>59</sup> *Ref. V.17-19* (PG 16.3, 3169-3177; *Patristische Texte und Studien*, 25, ed. Marcovich, 1986).

<sup>60</sup> In Iustin., *Dial. cum Tryphone* 91 (PG 6, 693) il serpente bronzeo di Mosè era una prefigurazione di Cristo crocefisso, che salvava l'umanità, come il serpente salvò gli Ebrei. La raffigurazione del Cristo come serpente è riconfermata dalla cerimonia eucaristica degli Ofiti, che portavano sulla mensa un serpente, il quale consacrava il pane quando lo sfiorava: Epiphani., *Panar.* 37.5. Ippolito identifica i Perati con gli Ofiti e Origene (*Contra Cels.* VI.28) dice che Eufrate fu il padre della setta ofitica, mentre secondo Ippolito costui fu uno dei padri dei Perati.

<sup>61</sup> Forse le loro speculazioni potevano trovare argomenti anche da *Isaia* 11.1, la cui profezia relativa al Messia parla della nascita di un "germoglio", concetto reso dai Settanta con la parola ῥάβδος, che significa letteralmente "piccolo bastone".

<sup>62</sup> Cf. F. Michelini Tocci, *La cosmogonia dei Perati e il gregge di Giacobbe (e Dante)*, in *Omaggio a Piero Treves*, Padova 1983, pp. 249-60.

<sup>63</sup> Soprattutto Vermaseren, *CIMRM*, nr. 695/6; cf. il dio della Mithrasliturgia (PGM IV, 700) che fa ruotare l'asse cosmico; Claudian., *De laud. Stilich.* I.62-3: *volventem sidera Mithram*. La stessa Mithrasliturgia è una descrizione di come l'iniziato, dopo avere superato una serie di prove nel mondo degli dei celesti, giungesse al cospetto del dio che fa ruotare l'asse cosmico, Mitra in questo caso. A questo aspetto della Mithrasliturgia dedicherò uno studio a parte.

<sup>64</sup> *Acta Ioh.* 94 (E. Junod, D. Kaestli, *Acta Iohannis*, I, Corpus Christ., Series Apocryph. 1, Turnhout 1983, p. 199).

Hermes, a sua volta, era identificato frequentemente con Mosè<sup>65</sup> in ambienti giudaici ellenizzati; e si è visto, nel precedente studio, che Hermes era anche identificato con Gesù<sup>66</sup>. L'Hermes egiziano, Thoth, è l'unico dio non giudaico invocato nello scongiuro inciso nella corniola del Cabinet des Médailles. Peraltro, la presenza di trattati ermetici nella biblioteca gnostica di Nag Hammadi prova, se ce ne fosse bisogno, l'interesse degli Gnostici per l'Ermetismo, mentre il linguaggio di stile evangelico giovanneo del *Poimandres* prova l'interesse degli Ermetici per il Cristianesimo. Sia Gesù che Hermes erano infatti il Logos divino.

Secondo la testimonianza di Celso<sup>67</sup>, che scriveva al tempo di Adriano, gli Gnostici credevano che i sette Arconti, comandati dal dio ebraico, aspettassero le anime che si separavano dal corpo; mentre Epifanio, parlando dei Sethiani, riferiva<sup>68</sup> che coloro che avevano preso parte ai riti gnostici potevano salvarsi, salendo al cielo, dopo avere oltrepassato gli Arconti e avere “calpestato la testa di Sabaoth” (identificato con Ialdabaoth), ricongiungendosi con la divinità spirituale, concepita come Ogdoade<sup>69</sup>. Secondo i Perati, analogamente, il passaggio del Mar Rosso simboleggiava il superamento, da parte degli uomini spirituali, della materia, dominata da Kronos, che si identificava con Ialdabaoth-Iahvé. Pertanto sorge spontaneamente il sospetto che le gemme con gli scongiuri indirizzati a Iahvé in nome del Decano Tepiach, e quelle che raffigurano il medesimo Tepiach, accompagnato dal serpente-bastone e ricoperto di teonimi ebraici, fossero strumenti usati dai membri delle sette gnostiche di carattere sethiano per aiutarsi a superare il dominio del dio ebraico e seguire le vie del serpente cosmico, cioè di Gesù, per arrivare al regno del dio supremo spirituale. Del resto, l'opera di Celso, prima di menzionare il destino delle anime dopo il distacco dal corpo, aveva ricordato che queste sette cristiane praticavano un rito consistente nell'imposizione di un “sigillo” (*sphragis*) da parte del Pater della comunità<sup>70</sup>. Con la parola “sigillo” i Padri della Chiesa designavano il rito battesimale<sup>71</sup>. Clemente Alessandrino, riferendosi alle dottrine gnostiche valentiniane, ricorda come esse considerassero il “sigillo” come un segno di proprietà, proprio come il marchio impresso sulla pelle dei capi di bestiame<sup>72</sup>. Nel cosiddetto *Salmo dei Naasseni*<sup>73</sup> sull'anima, riportato da Ippolito, Gesù chiede al Padre di scendere dal cielo per salvare le anime degli uomini, insegnando loro l'arcano della strada attraverso la quale risalire a Dio, e dice: “Mandami, Padre: avendo i sigilli scenderò, attraverserò tutti gli eoni”<sup>74</sup>, cioè le sfere degli dei planetari. Molti Gnostici non intendevano il “sigillo” come una metafora del battesimo<sup>75</sup>, ma imponevano un marchio a fuoco dietro il lobo dell'orecchio destro degli adepti<sup>76</sup>, altri versavano olio e

<sup>65</sup> Cf. Mussies, cit. in nota 5, il quale mette in rilievo, tra i molti elementi, il fatto che Thoth fosse concepito come un ibis, che distrugge i serpenti dannosi, nello stesso modo in cui Mosè aveva eliminato i serpenti del deserto.

<sup>66</sup> Cornelio Agrippa, non sappiamo su quale fondamento, affermava che il terzo Decano della Libra era simile a un uomo che tiene un pane e una coppa di vino (*de occ. philos.* II.37, p. 356 Perrone Compagni). Non è escluso che egli attingesse ad una tradizione che identificava il Decano e il Cristo con i simboli eucaristici.

<sup>67</sup> Origen., *Contra Cels.* VI.27.

<sup>68</sup> *Panar.* 26.10.9–10; sul superamento delle sette sfere degli dei planetari per raggiungere l'Ogdoade cf. anche Clem., *Ex Theodot.* 63; *Poimandres* 26; Nag Hammadi VI.6 (J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Egypte*, I, Québec 1978).

<sup>69</sup> Sulle dottrine e i riti di questi Gnostici cf. recentemente G. Casadio, *Vie gnostiche all'immortalità*, Brescia 1997, cap. II, part. p. 104.

<sup>70</sup> L.c.

<sup>71</sup> Sul rito cristiano definito *sphragis* si veda l'opera esauriente di F. Dölger, *Sphragis*, part. p. 70–80, ove si evidenzia il fatto che, dopo le problematiche menzioni della *sphragis* in S. Paolo (II *Cor.* 1.21.22; *Eph.* 1.13; 4.30), si comincia a parlarne, come metafora del battesimo o dell'acqua battesimale, a partire dal *Pastor d'Herma*, intorno al 135 d.C.

<sup>72</sup> Clem. Al., *Ex Theodot.* 86.2; il medesimo tema ritorna negli *Atti di Tommaso*; il Dölger, *Sphragis*, p. 105, spiega perfettamente la metafora in base al fatto che il Messia era considerato come un pastore, proprietario di un gregge.

<sup>73</sup> Gnostici Sethiani.

<sup>74</sup> *Refut.* V.10.2, trad. M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993.

<sup>75</sup> Questo è attestato già per Menandro, discepolo di Simon Mago: Euseb., *Hist. Eccl.* III.26.2.

<sup>76</sup> *Iren., Adv. haer.* I.20.4; *Eclologiae propheticae* 25.1 (ed. Stählin, GCS, Clem. Al. III, 143).

acqua sul capo dei defunti per renderli invisibili e impredibili alle potenze nocive dell'Aldilà<sup>77</sup>. Nel *Secondo libro di Ieu*<sup>78</sup> Gesù spiega come pervenire al "tesoro" della luce divina ricevendo il triplice battesimo e l'impressione dei sigilli, al fine di allontanare la malvagità degli Arconti.

Per altro verso, sappiamo che i riti pre-battesimali dei Valentiniani e dei Cristiani cattolici, dalla metà del II secolo, prevedevano la cacciata dei demoni attraverso esorcismi<sup>79</sup>, e che si era diffusa anche la consuetudine di portare addosso, dopo il rito, amuleti o lamine contenenti formule esorcistiche<sup>80</sup>. Recentemente la Leeper<sup>81</sup> ha sostenuto che l'uso delle pratiche esorcistiche prebattesimali fu introdotto nella chiesa romana e occidentale da Valentino (che, prima di diventare gnostico, ambiva all'episcopato romano) e dal suo discepolo Teodoto, provenienti da Alessandria. Se questo è vero, si deve anche ammettere che da quel momento la Chiesa cattolica usava il battesimo in nome di Padre, Figlio e Spirito Santo, mentre i Valentiniani e altri Gnostici battezzavano soprattutto per allontanare Iahvé. Pertanto è da ritenere che nei riti battesimali e prebattesimali cristiani e nei sacramenti gnostici il "sigillo" non fosse sempre e unicamente una metafora, che indicava il passaggio del neofita sotto la protezione di Cristo, ma che esistessero amuleti e segni della pelle che ribadivano la sua appartenenza a Cristo. D'altronde, i molti amuleti recanti l'immagine di Salomone e l'iscrizione *σφραγίς θεοῦ, Σολομών*<sup>82</sup>, o *σφραγίς τοῦ θεοῦ ζῶντος*<sup>83</sup> confermano quanto si è detto. Infatti uno dei principali modelli di riferimento, anche lessicali, per qualunque esorcismo era costituito dal *Testamento di Salomone*<sup>84</sup>, in cui si racconta come il re di Gerusalemme avesse sottomesso tutti i demoni (tra i quali anche i 36 Decani<sup>85</sup>) mostrando loro il suo anello con sigillo (*sphragis*).

Poiché molti Gnostici consideravano Iahvé-Ialdabaoth come il più potente degli Arconti planetari malvagi, verosimilmente si potrà concludere che le gemme con scongiuri al dio ebraico in nome di Tepiach e le gemme con l'immagine di Tepiach fossero collegate con la *sphragis* battesimale e servissero per proteggersi dall'Arconte planetario Iahvé, in nome del dio astrale che era l'immagine di Cristo (sceso in terra, poi agli Inferi e asceso al cielo), di Mosè (che attraversò il mar Rosso) e di Hermes (la guida delle anime), cioè di quel dio che mostrava la via per arrivare nel regno oltremondano dello spirito. Del resto, la stessa gemma del museo di Vienna è definita dall'iscrizione come *ἀγία σφραγίς* (ove l'aggettivo *ἀγία* tradisce probabilmente un'influenza ebraica).

Ippolito<sup>86</sup>, nella notizia sui Perati, riporta un brano assai oscuro, tratto da una delle loro opere, in cui è riferito che la divinità regnante sulle acque abissali e caotiche si chiamava Thalassa, chiamata anche,

<sup>77</sup> Iren., *Adv. haer.* I.21.5 (a proposito dei discepoli del mago Marco, seguace di Valentino); *Haereticarum fabularum compendium*, I.11 (PG 83, 360–1). Il percorso dell'anima dello gnostico attraverso le sfere celesti governate dagli Arconti è descritto da Origen., *Contra Cels.* VI.31; l'ascesa di un mistico giudaico attraverso i cieli grazie ai sigilli è descritta in *Hekhalot Rabbati: Synopse zur Hekhalot-Literatur*, ed. P. Schäfer, Tübingen 1981, §§ 219–236.

<sup>78</sup> Ed. C. Schmidt, in GCS, *Koptisch-gnostische Schriften*, I, Berlin 1954, pp. 303–29.

<sup>79</sup> Cf. F. J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn 1909; H. A. Kelly, *The Devil at Baptism*, Ithaca–London 1985.

<sup>80</sup> Kotansky, *Greek Magical Amulets*, pp. 178–9.

<sup>81</sup> E. A. Leeper, *From Alexandria to Rome: the Valentinian Connection to the incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite*, in *Vigiliae Christianae* 44, 1990, pp. 6–24; sul battesimo in ambito gnostico cf. anche J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, Québec 1986.

<sup>82</sup> Cf. Bonner, *Studies*, pp. 208–11; Delatte–Derchain, nr. 369–77.

<sup>83</sup> *BCH* 17, 1893, p. 638; *REG* 4, 1891, pp. 287–9; Dölger, *Sphragis*, pp. 63–4. Gregorio Nazianziano (*Orat.* 40, 17; PG 36, 380–1) sosteneva che il battesimo era preferibile a qualunque amuleto o formula magica per allontanare il demone, e ciò significa che anche questi venivano usati allo scopo.

<sup>84</sup> In *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, ed. J. H. Charlesworth, Garden City, New York 1983, pp. 960 ss. Sull'importanza di questo testo nella concezione degli esorcismi cristiani cf. Kotansky, *Greek Magical amulets*, pp. 174–80.

<sup>85</sup> Cap. 18.

<sup>86</sup> *Ref.* V.14: "Sono il risveglio nell'eternità della notte, del resto comincio a portare allo scoperto la potenza fuori dal Caos. La potenza del fango abissale che porta a galla il limo dell'elemento umido incorruttibile e dalla vasta apertura, la potenza intera del moto convulso dell'acqua che mai si ferma, che trasporta ciò che è fermo, che trattiene ciò che è titubante,

ma per ignoranza, Kronos. Nel primo dei nostri *Studi sulle gemme gnostiche*, si erano prese in considerazione due gemme recanti incise complesse preghiere che sono state definite “panteistiche”. In entrambe ritorna il termine ΦΑΛΛΘ o ΦΑΙΛΦ; e si era detto che Θαλάτθ, secondo il testo di Beroso<sup>87</sup>, era il nome caldeo della dea Omorka, divinità mesopotamica dell’abisso marino, che i Greci rendevano col nome di θάλασσα. Sullo spessore della seconda delle due gemme studiate si legge: ΙΑΩ ΦΜΙΙΟΩΑΗ ΦΝΟΥΝ ΕCΟ[...]ΩΩ[...]ΑΙ ΦΑΙΛΦ, e pertanto l’associazione di Φνοὺν, che in copto designa l’Abisso, e Φαιαφ rende molto probabile l’interpretazione di ΦΑΛΛΘ / ΦΑΙΛΦ come nome della dea dell’Abisso. A questo punto, il fatto che tale nome fosse preceduto dalla menzione di Ἰάω, cioè di Iahvé (che venne identificato con Kronos)<sup>88</sup>, fa sorgere il sospetto che si tratti di un’associazione tipicamente gnostica. Ma anche se la prudenza ci invita a lasciare aperto il problema, resta dimostrato che i Perati, imbevuti di dottrine astrologiche, fecero propria una tradizione dei Caldei relativa alla dea dell’Abisso, e pertanto è da attribuire loro un valido contributo all’elaborazione e alla diffusione della dottrina relativa alle acque primordiali e caotiche.

#### VI. Due attributi della dea lunare: Κάνθαρα e Λαχνία

Nei papiri magici<sup>89</sup> ricorre talora un noto *logos* dedicato alla dea lunare, Hekate-Iside-Persefone-Ereskigal: Ὑεσσεμμυγαδων Ὁρθὼ Βαυβὼ νοηρε κοιρη κανκανθαρα Ἐρεσχιγὰλ κανκιστη δωδεκακίστη ἀκρουροβόρε κοδηρε. Tra queste parole si cercherà di dare un significato a κάνθαρα, che fa parte della sesta *vox magica*. Tale parola ritorna, anche al di fuori dell’intero *logos*, in laminette magiche o rilievi con iscrizioni magiche<sup>90</sup>. Non mi risulta che esso abbia ricevuto una spiegazione, anche se mi pare che esso sia semplicemente il femminile di κάνθαρος, lo scarabeo, simbolo egiziano del sole, che viene nominato spesso nei papiri<sup>91</sup> o nelle ricette magiche<sup>92</sup>. Si noti che lo scarabeo poteva ornare anche gli amuleti raffiguranti Iside, cioè la dea lunare<sup>93</sup>. Horapollo<sup>94</sup> sosteneva che esistevano tre specie di scarabei: una che porta in testa una specie di corona raggiata, sacra a Helios, una con due corna sulla testa, sacra a Selene, ed una terza con un solo corno, sacra a a Hermes. Effettivamente, i papiri magici<sup>95</sup> parlano talora di κάνθαρος σεληνιακός, e di κάνθαρος ταυρόμορφος: lo scarabeo di Selene, che è il corrispettivo lunare del κάνθαρος ἡλιακός, lo scarabeo di Helios<sup>96</sup>. È dunque possibile ritenere che lo scarabeo di Selene fosse stato chiamato κάνθαρα e che tale nome fosse stato usato per designare la stessa dea lunare.

---

libera ciò che viene, vuota ciò che è pieno, distrugge ciò che cresce, fedele amministratrice della traccia dell’aria, ella che gioisce di ciò che è versato dai dodici occhi dell’ordine, che rivela il sigillo a colei che governa in mezzo a lei la potenza delle acque invisibili in movimento, potenza chiamata Thalassa. L’ignoranza ha dato nome Kronos a questa potenza.”

<sup>87</sup> FGH 680, F 1.6.

<sup>88</sup> Cf. Audollent, nr. 286 B, ll. 13–14: *adiuro te per eum (. . .) deum pela[g]icum aerium Ἰάω*.

<sup>89</sup> Per es. PGM II, 32–4; V, 424–6; VII, 680–3; VII, 895–7; XIII, 923–5; *The Greek Magical Papyri in Translation*, ed. H. D. Betz, Chicago–London 1986, p. 207

<sup>90</sup> J. M. R. Cormack, A Tabella defixionis in the Museum of the University of Reading, England, in *HThR* 44, 1951, p. 33 (κάνθαρα); D. Wortmann, Neue magische Texte, in *Bonner Jahrb.* 168, 1968, p. 62, l. 52 (κάντρα); W. M. Brashear, The Argive Relief: a further Note, in *HThR* 83, 1991, p. 337 (κάνωθρα; in questo articolo bibliografia anteriore e discussione su alcune delle *voce*s che compongono il *logos*).

<sup>91</sup> Per es. PGM IV, 2688; VII, 780; XII, 44–5; 57 (ricetta per realizzare gemme).

<sup>92</sup> Per realizzare amuleti: Plin., *N. h.* XI.97 (da Nigidio Figulo); XXX.99 (da Apione).

<sup>93</sup> PGM V, 239 ss.

<sup>94</sup> *Hierogl.* 10, cf. pp. 24–5 Sbordone.

<sup>95</sup> PGM IV, 2456–7; 2688.

<sup>96</sup> PGM IV, 751; VII, 974; LXI,34. In PGM IV, 2715; XXXVI, 235 la dea lunare è detta Phroune, “rana”, per cui non sarebbe strano se essa fosse detta anche “scarabeo femmina”. Alcune gemme raffigurano effettivamente uno scarabeo con testa (più o meno umana) radiata; cf. per es. Philipp, *Mira et magica*, nr. 118.

Un altro attributo inconsueto è *Λαχνία*, che ritorna su una gemma magica del Museo Egittologico di Berlino<sup>97</sup>, raffigurante la dea Hekate. A mio avviso, l'interpretazione più verosimile che se ne può dare è che la *vox* designi la Hekate di Lagina, luogo dove sorgeva il più famoso santuario della dea, presso Stratonicea di Caria<sup>98</sup>. Se è così, *Λαχνία* dovrebbe rappresentare una corruzione di *Λαγινεία*<sup>99</sup>, in cui la resa grafica è influenzata dalla pronuncia.

Venezia

Attilio Mastrocinque

---

<sup>97</sup> Philipp, *Mira et magica*, nr. 49; a p. 52, l'autrice propone di riconoscere nel termine *λυχνία* (lampada) o *λαγινεία* (voluttà).

<sup>98</sup> In PGM IV, 2275–7, la dea lunare è invocata evocando i suoi luoghi di culto: “dea di Dodona, dell’Ida (se accettiamo la correzione testuale del Preisendanz), di Taso”; sui vari luoghi di culto di Iside (Bubasti, Canopo ecc.) evocati nelle gemme e nei papiri cf. il II dei nostri *Studi sulle gemme gnostiche*. Su un'altra gemma del Museo Egittologico di Berlino (Philipp, nr. 52) l'immagine di Hekate è accompagnata dall'aggettivo **Βουβ[ά]ε[τις]**.

<sup>99</sup> Steph. Byz., s.v. *Λάγιννα*, afferma che il femminile dell'etnico era *Λαγινῆτις*, ma questo non esclude che esistesse la forma *Λαγινεία*, che facilmente poteva essere concepita per analogia con moltissimi altri etnici femminili del genere.