

MARIA GRAZIA LANCELLOTTI

CEMEC(E)IAAM: UNA MESSA A PUNTO

aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 132 (2000) 248–254

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

quale, da parte sua, ha interpretato il sintagma come "Il mio nome è pace".⁵ Nonostante il suo relativo (ma non assoluto) isolamento, l'interpretazione di Scholem viene tuttora citata anche in lavori assai recenti,⁶ segno che non tutti i dubbi sono superati e che, di conseguenza, una messa a punto della questione non è fuori luogo.

Vale qui la pena di ribadire come, dal punto di vista linguistico, non vi sia alcun motivo per non ritenere Cεμεc(ε)ιλαμ originariamente⁷ un termine semitico-occidentale, per la precisione uno stato costruito in cui entrano in composizione il termine "sole" e la radice polisemica **lm*. Sul problema si era già pronunciato molto tempo fa Jacoby con fondamentali obiezioni morfo-grammaticali tuttora valide contro l'ipotesi dello Schwab e di altri ("Cielo della pace" o "Nome [divino] della pace")⁸ e qui non è necessario ritornare sui suoi argomenti.

Quanto all'interpretazione sopra ricordata di G. Scholem, se da un lato è vulnerabile alle antiche critiche di Jacoby e viene contraddetta dalle evidenti connotazioni solari di Cεμεc(ε)ιλαμ nei vari contesti, essa merita tuttavia un discorso a parte. Con riferimento al termine חַמְסַלְמִי attestato nelle *Hekhalot*,⁹ Scholem aveva in un primo tempo ritenuto che si trattasse di una translitterazione dal greco *Semiselam*, a sua volta derivato (egli parlava di "corruption") dal semitico.¹⁰ In seguito lo studioso ritornava sul problema affermando che l'etimologia (aramaica) di *Semiselam* non avrebbe avuto niente a che vedere con il "sole eterno", bensì avrebbe riprodotto "... the Aramaic phrase *Shemi Shelam* which literally means: 'my name is peace'". Si tratterebbe pertanto di una ben nota espressione rabbinica per indicare uno dei nomi di Dio.¹¹ In realtà, il termine greco non si trova mai—come è facile verificare—nella forma citata da Scholem, cioè *Semiselam* (= Cεμιcελαμ), e questo esclude la presenza di **cεμ*-, cioè il preteso termine "nome" con il suffisso pronominale possessivo di I singolare. Ovunque troviamo, pur

freunden im Rheinland 79 (1885) 226-228 e M. Siebourg, Ein gnostisches Goldmulett aus Gellep, *Bonner Jahrbücher* 103 (1898) 123-153, 144. Cf. poi A. Jacoby, Ein Berliner Chnubisamulett, *ARW* 28 (1930) 269-285, al quale più o meno tutti gli autori successivi fanno riferimento.

⁵ G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York 1965², 1960¹): per una discussione della sua interpretazione, cf. *infra*.

⁶ Cf. ad esempio J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (New York-Oxford 1992) 269; W. Brashear, *The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928-1994)*, *ANRW* II, 18, 5 (1995) 3380-3684, 3598; A. Mastrocinque, Studi sulle gemme gnostiche, *ZPE* 120 (1998) 111-122, part. 116 e n. 52; id., *Studi sul Mitraismo; il Mitraismo e la magia* (Roma 1998) 42 n. 141.

⁷ E' stato ipotizzato che nelle forme con -ψ o -φ possa entrare in composizione una forma del verbo λάμπειν, così ad es. Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* (Leipzig 1921-24 [riediz. dattiloscritta Amsterdam 1974]) I, § 752; M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, I-III, Bruxelles 1930-31, III, 125; Brashear, *Greek Magical Papyri* (*supra*, n. 6), p. 3598; scettico si dimostra invece Siebourg, *Goldmulett* (*supra*, n. 4), 144 n. 2, osservando che la desinenza più comune è -λαμ e non -λαμφ o -λαμπε, ma non ci si aspetterebbe certo una coerenza in tali forme "miste". Philonenko, *Son soleil éternel* (*supra*, n. 3), p. 408, seguendo tale linea interpretativa, traduce Cεμεcιλαμφ con "un soleil éternel brillera", trovandovi l'esatto corrispettivo della formula che ricorre nell'Apocrifo di Levi aramaico da lui studiato. Questa eventuale "reinterpretazione" che enfatizza le capacità illuminatrici conferma, se ve ne fosse stato bisogno, che cεμεc- è il sole e non il "nome" o il "cielo". "Lampada" o "luminare" divino è del resto un titolo ricorrente delle divinità solari nel mondo vicino-orientale antico: si veda tra gli altri A. Caquot, La divinité solaire ougaritique, *Syria* 36 (1959) 90-101; J.F. Healey, *The Sun Deity and the Underworld*, in B. Alster (ed.), *Death in Mesopotamia* (Copenhagen 1980) 239-242, oltre al classico repertorio di K. L. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta* (Hildesheim 1974² [Helsinki 1938¹]) 453ss.

⁸ M. Schwab, *Vocabulaire de l'Angéologie*, Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1ère Série, X.2. (Paris 1897) 308 ("'cieux de la paix' ou 'nom [divin] de paix'"), interpretazione ripresa tra gli altri da H. Leclercq, s.v. *Abrasax*, in *DAC*, I.1 (Paris 1924) coll. 127-155, part. col. 144 e ancora adesso riproposta acriticamente da U. Pannuti, *Museo Archeologico Nazionale di Napoli. La collezione glittica*, II (Roma 1994) 301-302. Si vedano le obiezioni di Jacoby, *Chnubisamulett* (*supra*, n. 4) 277 il quale osservava giustamente che "doch widersteht dieser Deutung die Form Cεμεcιλαμ bzw. -ειλαμ".

⁹ P. Schäfer (ed.), *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*, II (Tübingen 1988) s.v. חַמְסַלְמִי, 485, trad. in id. (ed.), *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, III (Tübingen 1989) § 336, pp. 2-4.

¹⁰ Scholem, *Jewish Gnosticism* (*supra*, n. 5) 76.

¹¹ *Ibid.*, p. 134. E' da notare che l'A. nella prima edizione (1960) del volume aveva accettato l'etimologia "sole eterno" (p. 76), cambiando opinione solo in sede di "Addenda" nell'edizione del 1965 (p. 134).

nell'alternanza delle varianti, **ceμεε*-, cioè esattamente la resa che ci si attenderebbe per la parola "sole". Per quanto riguarda invece il termine specifico שֶׁמֶשׁ, l'interpretazione di Scholem, è del tutto adeguata al suo contesto, ma non sembra avere niente a che fare col *Ceμεε(ε)ιλαμ* della letteratura magica. D'altra parte non si può escludere che nei tardi testi ebraici studiati da Scholem si sia verificata una reinterpretazione dell'espressione greca, a sua volta calco dal semitico (ma in tal caso l'espressione originaria doveva appunto essere l'aramaico "il mio nome è pace"), e che a questo livello sfuggisse ormai irrimediabilmente il suo senso originario.¹²

In ogni caso, per quanto concerne il nostro termine *Cεμεε(ε)ιλαμ* nella documentazione magica, esso non solo va scisso dal termine ebraico in questione (שֶׁמֶשׁ), ma non vi è altra possibilità interpretativa che quella sopra ribadita. Per quanto riguarda infine la lingua semitico-occidentale alla quale dovrebbe essere ascritta la nostra espressione, l'elemento *-(ε)ιλαμ* in questa forma rende improbabile il fenicio¹³ ed è altresì abbastanza problematico in ebraico,¹⁴ mentre l'aramaico, come è stato notato,¹⁵ può offrire una spiegazione plausibile della trasformazione vocalica, venendo almeno in questo a confermare l'opinione di Scholem.

Una volta esaurita la questione etimologica, resta tuttavia necessario un duplice ulteriore approfondimento in direzioni apparentemente diverse ma interconnesse, e cioè:

a) la verifica dell'esatta portata semantica della "qualità" *-(ε)ιλαμ[π/ψ] ≅ *clm* attribuita a tale sole giacché, come è stato notato sin dal secolo scorso, entrano in gioco per la radice **clm* nelle lingue semitiche due significati fondamentali, l'uno per così dire "cronologico" (da cui "eternità" > gr. αἰών), l'altro "topografico" (da cui "cosmo", "mondo" > gr. κόσμος);¹⁶

b) il riesame della "preistoria" di questa figura solare, nota in ambito siro-palestinese sin dal II millennio a.C., alla ricerca di elementi che vadano al di là dell'analisi etimologica.

Si è qui naturalmente ben coscienti che il trascorrere dei secoli avrà di certo fatto registrare evoluzioni e cambiamenti nella morfologia e nelle funzioni di tale personaggio. Non vi è tuttavia ragione di non presupporre una sostanziale continuità con le più antiche tradizioni vicino-orientali, tanto più che la forma *Cεμεε(ε)ιλαμ* non induce specificamente a ricercarvi un'antica figura solare indoeuropea coincidente con o affine a quell'Helios recentemente studiato dal Fauth¹⁷ nella prospettiva sincretistica dei culti tardo-antichi. In questo senso sembra ad esempio garantirci sia la menzione di *Cεμεε(ε)ιλαμ* come personaggio autonomo, sia la circostanza che esso è a volte menzionato proprio accanto a Helios come per potenziarne le prerogative. In tutta evidenza, non c'è da presupporre dunque un'assoluta coincidenza tra le due figure, pure chiaramente accomunate da molte analogie.

¹² Su questa linea ad es. I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden-Köln 1980) 143 n. 9; Schäfer, *Übersetzung* (*supra*, n. 9) 3 n. 8.

¹³ *clm* era pronunciato **ουλωμ*, cf. in Damascio, *infra*.

¹⁴ A questa lingua sembrerebbe comunque rinviare la forma *Cεμεεολαμ* citata da Siebourg, Goldamulett (*supra*, n. 4) 134.

¹⁵ Cf. E. Lipin, 'ski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Leuven 1995) 265 n. 324, con rinvio a K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* (Göttingen 1984) 115-116.138.139. Cf. altresì F. Vattioni, *Antroponimi fenicio-punici nell'epigrafia greca e latina del Nordafrica, AIONArchStAnt 1* (1979) 153-191, 187 (che lo prende erroneamente per un antroponimo). Anche se è problematico limitare rigidamente il campo all'influsso di una sola lingua, come mostrano le diverse varianti, il privilegio assegnato all'aramaico appare fondato, cf. l'osservazione di A. Caquot, *CRAI* 1985, 451 riguardo a *λαῖλαμ* con implicazioni valide anche per il nostro termine.

¹⁶ Si vedano già le osservazioni di Fr. Cumont, *Masque de Jupiter sur un aigle éployé, bronze du Musée de Bruxelles, in Fs. O. Benndorf* (Vienna 1898) 291-295, il quale notava tra l'altro che nelle speculazioni teologiche vicino-orientali dell'epoca imperiale il Tutto era divinizzato "... comme sans principe et sans terme, et l'infini dans l'espace s'y confondait avec l'infini dans le temps" (p. 293). Per il rapporto spazio-tempo nelle dottrine tarde sull'Αἰών, cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, IV, Le dieu inconnu et la gnose* (Paris 1954) 198-199 e, più recentemente, R. Merkelbach, *Isis Regina - Zeus Sarapis* (Stuttgart 1995) 228ss. (con particolare riferimento all'Inno di Mesomede a Helios-Aion). Sul senso di **clm* si rinvia ai vari lessici delle lingue semitiche.

¹⁷ W. Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike* (Leiden 1995) in particolare pp. 26-27 n. 146, 115 e *passim* su *Cεμεε(ε)ιλαμ*.

3. Un sondaggio mirato delle attestazioni papiracee ed epigrafiche (gemme e altri testi magici), effettuato senza pretese di esaustività ma comunque attento a vagliare la documentazione più significativa, fornisce qualche interessante indicazione su carattere, funzioni e associazioni preferenziali di Ἐμεε(ε)ἰλαμ. Per comodità di trattazione si considereranno prima i papiri, quindi le gemme e gli altri materiali iscritti, con l'avvertenza che si tratta comunque di dati omogenei di cui è poi necessario fornire una sintesi organica.

Per quanto riguarda i papiri magici (cf. *PGM* II 168; IV 591, 1805; V 350, 366; VII 746; XII 65, 169; XIII 173ss., 148ss., 490ss., 627ss., 935ss.; XIXa 44; XXXVI 351; *Suppl. Mag.* 10; 42), il termine Ἐμεε(ε)ἰλαμ e varianti si trova usualmente inserito all'interno di una lista di nomi divini aggiunti per potenziare le prerogative della divinità principale invocata di volta in volta.¹⁸ In particolare, si segnala l'esplicito legame con Helios (*PGM* XII 169),¹⁹ l'associazione con Δαμναμενεύς (*PGM* II 168)²⁰ con Βαινχῶωωχ (sole di tenebra) e relativi anagrammi (*PGM* V 366).²¹ Notevole anche l'identificazione con Hermes e la definizione in termini di Νοῦς ο Φρένες (*PGM* XIII 173ss.).²² Ἐμεε(ε)ἰλαμ viene detto inoltre "creatore di luce" (φωτὸς κτίττα Ἐμεεἰλαμ; secondo un'altra tradizione: συνκλείττα, cioè "spegnitore"; *PGM* IV 591ss.), ovvero colui che "si immerge nell'acqua" (*PGM* XIII 935) o, ancora, colui che apre/chiude e scioglie/lega (*PGM* XII 65, 169). Come si può vedere, queste ultime definizioni o attribuzioni indicano piuttosto esplicitamente delle funzioni tipiche della divinità solare, preposta ai giuramenti e ai patti, dominatrice dello spazio e del tempo di cui scandisce i ritmi e determina i cicli. L'iscrizione Ἐμεεἰλαμ (+ αεη ἰουω)²³ all'interno di un *ouroboros* (*Suppl. Mag.* 10)²⁴ apporta un'ulteriore conferma di queste connotazioni cosmologiche spazio-temporali, testimoniate insistentemente anche dal restante materiale documentario.

Per quanto concerne le gemme magiche, qui si riproduce il medesimo contesto ideologico dei papiri e si ritrova Ἐμεε(ε)ἰλαμ in relazione più o meno con gli stessi epiteti di quella documentazione e con analoghe connotazioni pantocratiche/solari. In particolare, il nostro termine appare associato ad alcune

¹⁸ Situazione analoga nelle *defixiones*, cf. Gager, *Curse Tablets* (*supra*, n. 6), n. 10 (R. Wünsch, *Antike Fluchtafeln* [Bonn 1907] n.4); Gager, n. 12 (Wünsch, n. 3); Gager, n. 77 (H.C. Youtie - C. Bonner, *Two Curse Tablets from Beisan*, *TAPA* 18 (1937) 43-77, recto fr. 1 (ma cf. anche recto del fr. 2); Gager, n. 82. Per quanto riguarda i filatteri si segnala quello di Ciciliano edito da M.J. Vermaseren, *A Magical Time God*, in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies, II. Proceed. of the 1st Intern. Congress of Mithraic Studies* (Manchester 1975) 446-456 (R. Kotansky, *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, and Bronze "Tabellae". Texts and Commentary. Part I: Published Texts of Known Provenance*, I [Opladen 1994] n. 29); la *Silbertafel* edita da Wiedemann, *Silbertafel* (*supra*, n. 4); l'amuleto aureo studiato da Siebourg, *Goldamulett* (*supra*, n. 4); la laminetta d'oro pubblicata da P. Perdrizet, *Amulette grecque trouvée en Syrie*, *REG* 41 (1928) 73-82; la placca aurea edita da R.W. Daniel, *A Phylactery from Amphipolis*, *ZPE* 41 (1981) 275-276 e la placca in argento con iscrizione in greco e aramaico edita da R. Kotansky - J. Naveh - S. Shaked, *A Greek-Aramaic Silver Amulet from Egypt in the Ashmolean Museum*, *Le Muséon* 105 (1992) 5-24.

¹⁹ Qui a Ἐμεε(ε)ἰλαμ è attribuita, tra l'altro, la funzione di ordinare le stelle e di illuminare i confini del cielo e del cosmo (in questo senso, cf. anche *Suppl. Mag.* 42). Per l'altra funzione di aprire/sciogliere nello stesso testo, cf. *infra*.

²⁰ Vedi in proposito C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Greco-Egyptian* (Ann Arbor 1950) 201; C.A. Fa-raone - R. Kotansky, *An Inscribed Gold Phylactery in Stamford*, *ZPE* 75 (1988) 257-286.

²¹ Il termine deriva dall'egiziano *b3 n kkw*, cf. A. Delatte, *Études sur la magie grecque*, *Le Musée Belge* 18 (1914) 10, 23-27; Bonner, *Studies* (*supra*, n. 20), 188; H.M. Jackson, *The Origin of Ancient Incantatory voces magicae of Some Names in the Sethian Gnostic System*, *VC* 43 (1989) 69-79, part. 70; W. Brashear, Βαινχῶωωχ = 3663-no Palindrome, *ZPE* 78 (1989) 123-124; id., *Greek Magical Papyri* (*supra*, n. 6), pp. 35-81. Nelle gemme magiche troviamo anche Νιχαροπληξ, su cui cf. Bonner, *Studies*, 201; A.A. Barb, recensione a Delatte-Derchain, *Les intailles* (*infra* n. 26) 1964, *Gnomon* 41 (1969) 298-307, part. 305.

²² Questa allusione alla funzione "intellettiva" di Ἐμεε(ε)ἰλαμ nello stesso testo non può non richiamare l'Oulomos di certe tradizioni comogoniche attribuite ai Fenici e riportate da Damascio, cf. *infra*.

²³ Sul valore delle vocali nei documenti magici e sul relativo simbolismo planetario cf. H. Leclercq, s.v. *Alphabet DAC*, I, 1, coll. 1268-1288; F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Leipzig-Berlin 1925); Bonner, *Studies* (*supra*, n. 20) 186-1187.

²⁴ Cf. W. Brashear, *Vier Berliner Zaubertexte. Nr.2: Ein Amulett gegen Fieber*, *ZPE* 17 (1975) 27-30.

iconografie di divinità quali Harpokrates,²⁵ Chnoumis,²⁶ Osiris,²⁷ Bes Panteo,²⁸ Helios/Hermes,²⁹ l'*ouroboros*,³⁰ l'anguipede alectorocefalo³¹ e altre ancora.³² Infine il nostro termine è attestato in alcune gemme iscritte e prive di iconografia.³³

4. Per una adeguata comprensione storico-religiosa di Cεμεc(ε)ιλαμ e delle molteplici valenze assunte da tale personaggio/epiteto nella documentazione magica, deve essere ricordato che, risalendo indietro nel tempo, si incontra nella più antica tradizione semitica-occidentale una figura divina chiamata proprio *šmš ʿlm*, attestata nell'ultima parte del II millennio e poi nel I millennio nel mondo siro-palestinese. Dal momento che tale divinità solare è la diretta antecedente di Cεμεc(ε)ιλαμ —che ne è la trasparente resa in greco—converrà riepilogare brevemente i dati pertinenti.

Se l'espressione accadica "Sole eterno" con cui il re di Tiro Abi-Milku interPELLA il Faraone nella lettera amarniana EA 155:6.47³⁴ si comprende nel quadro della tradizionale ideologia regale egiziana così impregnata di teologia solare,³⁵ il termine semitico-occidentale *ʿlm* è usato per caratterizzare la divinità solare ugaritica (*špš*) e fenicia (*šmš*)³⁶ non solo come "eterna", ma anche come capace di un eterno *moto* che conferisce unità e comunicazione spazio-temporale ai domini dei vivi e dei morti. Senza poterci inoltrare qui in una discussione dettagliata del termine *ʿlm*, che si trova come epiteto di personaggi divini e ctonii nel mondo ugaritico, fenicio ed ebraico,³⁷ ricorderemo ancora che proprio *šmš ʿlm* si ritrova tra gli dèi chiamati in causa in una maledizione nell'iscrizione fenicia di Karatepe, nell'VIII secolo a.C.³⁸ Il testo luvio, che corre sostanzialmente in parallelo a quello fenicio menziona, in corrispondenza di *šmš ʿlm*, il dio "Sole del cielo", senza sfumature cronologiche ma collegato all'am-

²⁵ A. Gorlaeus, *Dactylotheica*, I-II (Leiden 1695) nn. 372-373; C.W. King, *Antique Gems and Rings* (London 1860¹, 1872²), tav. VIII,9; Bonner, *Studies* (*supra*, n. 20), n. 207; H. Phillipp, *Mira et Magica. Gemmen im ägyptischen Museum der staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg* (Mainz am Rhein 1986) n. 92.

²⁶ A. Delatte - Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes* (Paris 1964) n. 74 e 352; Phillipp, *Mira et Magica* (*supra*, n. 25), n. 129 e 131.

²⁷ *Ibid.*, n. 110; Delatte - Derchain, *Les intailles* (*supra*, n. 26), n. 90, ma con importanti differenze.

²⁸ C. Du Molinet, *Le Cabinet de la Bibliothèque de Sainte Geneviève* (Paris 1692) tav.30 VII-VIII; Bonner, *Studies* (*supra*, n. 20), n. 395; Delatte - Derchain, *Les intailles* (*supra*, n. 26), n. 175.

²⁹ Pannuti, *Museo* (*supra*, n. 8), n. 269.

³⁰ Bonner, *Studies* (*supra*, n. 20), n. 172 (l'*ouroboros* racchiude un gallo anguipede), n. 251 (racchiude uno scarabeo); C. Bonner, Amulets Chiefly in the British Museum. A Supplementary Article, *Hesperia* 20 (1951) 301-345, n. 63 (l'*ouroboros* racchiude *charakteres*); Delatte - Derchain, *Les intailles* (*supra*, n. 26), n. 510; Phillipp, *Mira et Magica* (*supra*, n. 25), n. 143.

³¹ B. de Montfaucon, *L'antiquité expliquée* (Paris 1719, 1724), trad. ingl. in 2 voll. (1721) pl. 48 (due gemme); Delatte - Derchain, *Les intailles* (*supra*, n. 26), n. 7, 22, 90; D. Wortmann, Neue magische Gemmen, *Bonner Jahrbücher* 175 (1975) 63-82, n.3.

³² Bonner, *Studies* (*supra*, n. 20), n. 73 (leone); Delatte - Derchain, *Les intailles* (*supra*, n. 26), n. 288 (Persefone), n. 306 (leontocefalo), n. 457 (cratere).

³³ F. Buonarroti, *Gemme antiche da esso delineate* (taccuino inedito conservato nella Biblioteca Marucelliana, 1661-1733) 67; Delatte - Derchain, *Les intailles* (*supra*, n. 26), n. 181, 489, 493.

³⁴ W.L. Moran, *Les lettres d'el Amarna* (Paris 1987) 391ss. (*šamaš dārītu[m]*).

³⁵ Sugli epiteti rivolti al faraone in ambito semitico-occidentale cf. L. Milano, Gli epiteti del faraone in una lettera ugaritica da Ras Ibn Hani in O. Carruba - M. Liverani - C. Zaccagnini (edd.), *Studi orientalistici in ricordo di F. Pintore* (Pavia 1983) 141-158.

³⁶ Cf. C. Bonnet, Le dieu solaire Shamash dans le monde phénico-punique, *SEL* 6 (1989) 97-115; E. Lipin, 'ski, Le culte du soleil chez les Sémites occidentaux du Ier millénaire av. J.-C., *OLP* 22 (1991) 57-72.

³⁷ Dati ugaritici e semitico-occidentali nell'epigrafia: cf. G. Del Olmo Lete - J. Sanmartín, *Diccionario de la lengua ugarítica*, I (Sabadell [Barcelona] 1996) 77-78; J. Hoftijzer - K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, I-II (Leiden 1995) II, 859-863. Sintesi dei dati in E. Lipin, 'ski, s.v. *Shemesh*, in K. van der Toorn - B. Becking - P. W. van der Horst (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden 1997²) 764-768.

³⁸ H. Donner - W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I-III (Wiesbaden 1969-73) I, n. 26 A III 19. Cf. altresì Fr. Bron, *Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe* (Genève 1979) 187-188.

biente cosmico. E' quindi più esatto pensare, per il dio fenicio, ad un senso di "sole del cosmo/universo", se non proprio "sole dell'altro mondo".

E' stato merito di H. Niehr in un recente studio³⁹ avere richiamato l'attenzione su molti contesti semitico-occidentali in cui *clm* designa per l'appunto non già un "tempo" senza limiti, bensì un luogo, anche se in un certo qual modo connotato temporalmente. L'Autore ha dimostrato infatti che, a dispetto di una lunga e tenace tradizione teologica ferma nell'interpretare *clm* come "eternità" e simili,⁴⁰ molte volte si impone invece il senso di "Unterwelt" o addirittura di "Grab". Per citare le sue parole, *clm* si rivela un *Extrembegriff*, "der die fernste Zeit im Hinblick auf die Vergangenheit oder die Zukunft, bzw. auch beides meint".⁴¹ Da qui si ha una trasposizione di questo *Extrembegriff* temporale sul piano spaziale,⁴² in un certo senso analogo a quanto accade per **qdm*, anch'essa radice denotante qualcosa di remoto spazialmente e lontano anche nel tempo. *clm* in senso spaziale indica la zona più esterna del mondo abitato, l'*Unterwelt* e talvolta, ristretto al luogo di riposo dei morti, può designare anche la tomba. Non si tratta di concetti diversi, ma di aspetti interconnessi e inscindibili della stessa ideologia. Di tutto ciò si deve tenere adeguato conto nell'interpretazione di Cεμεc(ε)ιλαμ, restituendo al secondo termine del composto la pregnanza che gli spetta sul piano spaziale e che fa parte integrante delle connotazioni del personaggio.

Rimane ancora da ricordare che Cεμεc(ε)ιλαμ presenta una parziale connessione etimologica—oltre che con λαιλαμ e varianti⁴³—anche con il nome del personaggio chiamato *Oulomos* nella tradizione cosmogonica di origine fenicia tramandata da Damascio e attribuita a Mochos, scrittore che sarebbe vissuto in un tempo mitico collocato "prima della guerra di Troia". Qui compare un demiurgo-creatore di nome appunto *Oulomos*, nato dalla coppia primordiale Etere-Aria, che genera poi l'uovo cosmico che sarà aperto dal dio artigiano Chousoros (cf. l'ugaritico *Ktr*): le due metà formeranno il cielo e la terra.⁴⁴ Nella cosmogonia fenicia riportata da Filone di Biblo, invece, *Oulomos* non compare ma a lui sembrerebbe corrispondere Aion, almeno sul piano semantico. Di fatto, però, le funzioni dei personaggi appaiono troppo diverse per dare fondamento ad un'eventuale analisi parallela su questo piano.⁴⁵ Tut-

³⁹ H. Niehr, Zur Semantik von nordwestsemitisch *clm* als 'Unterwelt' und 'Grab', in B. Pongratz Leisten - H. Kühne - P. Xella (edd.), *Ana šadī Labnāni lū allik. Festschrift für Wolfgang Röllig* (Neukirchen-Vluyn 1997) 295-305.

⁴⁰ Cf. per tutti E. Jenni, s.v. *cōlām*, in *THAT* 2 (1976) coll. 228-243.

⁴¹ Niehr, *clm* (*supra*, n. 39), p. 301.

⁴² Trasposizione che si ritrova ad esempio in AQTestLevi/d, fr. 9 i 3 (aramaico), dove è menzionato un personaggio messianico che brillerà come **šmš clmh* reso da Gen 8,12 con τὸ φῶς τοῦ κόσμου: dati in Lipiński, *Le culte du soleil* (*supra*, n. 36) 69ss. e specialmente in Philonenko, *Le soleil éternel* (*supra*, n. 3).

⁴³ Notata già da Jacoby, *Chnubisamulett* (*supra*, n. 4). Cf. F. Maltomini, *I papiri greci*, *SCO* 29 (1979) 55-124, part. 71 n. 11; A. Caquot, *CRAI* 1985, 451; Gager, *Curse Tablets* (*supra*, n. 6), p. 268 (oltre alla connessione usuale con **clm* propone quella con il greco λαιλαψ); Brashear, *Greek Magical Papyri* (*supra*, n. 6) 3590.

⁴⁴ "Nella mitologia dei Fenici di Mochos troviamo che Etere (Αἰθήρ) e Aria (Ἀήρ) erano i primi principi e generarono Oulomos, il dio intellegibile, a quanto reputo, il massimo stesso dell'intellegibile. Essi ritengono poiché tale dio, da solo, ha generato anzitutto Chousoros, il primo "apritore" e poi l'uovo, al quale io penso che essi estendano la ragione intellegibile. Quanto all'"apritore" Chousoros, egli è la potenza intellegibile per il fatto che questa potenza prima distingue la natura indistinta; a meno che, dopo i due principi, essi non pongano in cima Anemos, l'uno, e al centro i due venti Lips e Notos, poiché mi sembra che essi ritengano questi tre antecedenti ad Oulomos. Oulomos sarebbe allora la ragione intellegibile, mentre l'"apritore" Chousoros sarebbe il primo ordine dopo l'intellegibile; l'uovo invece sarebbe il cielo. Dicono infatti che dall'uovo aperto in due sono sorti Ouranos e Ge, entrambi parti della dicotomia" (Dam. *De pr.* 125e).

⁴⁵ Ad esempio, Aion e suo fratello Protogonos, nati da Colpia (vento) e Baau (notte), sono uomini mortali, il che, anche tenuto conto dell'impronta evemeristica del testo, non si concilia con le funzioni di Oulomos nelle altre tradizioni. Tuttavia il nesso appare consistente, se si ricorda che nella LXX *clm* è reso con αἰών (cf. ad esempio Is. 63,91; Ger. 2,20; Am. 9,11), mentre il dio *El-cōlam* di Beersheva menzionato in Gen 21,33 è reso con θεὸς αἰώνιος, cf. J. Ebach, *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos* (Stuttgart 1979) 109-115. Su Oulomos in Damascio e Aion in Filone, cf. anche L. Troiani, *L'opera storiografica di Filone da Byblos* (Pisa 1974) 92ss.; H.W. Attridge - R.A. Oden jr., *Philo of Byblos. The Phoenician History* (Washington 1981) 104 n.7; A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary* (Leiden 1981) 146-148. Sul "tempo" fenicio si veda S. Ribichini, *Quelques remarques sur le "temps" phénicien*, in AA.VV., *Proche-Orient ancien—Temps vécu, temps pensé*, Antiquités Sémitiques, III (Paris 1998) 99-119 e, in particolare sul rap-

tavia la testimonianza di Macrobio sui Fenici stabilisce un'equivalenza Ianus (Aion) = *Ouroboros* = mondo (*Sat.* I 9, 12), concepibile solo se lo stesso autore avesse attribuito al serpente una connotazione spazio-temporale analoga all'Aion. In realtà ciò era consentito proprio dal fatto che nella radice **clm* confluivano i due concetti di tempo e di spazio, così come avveniva nell'immagine del serpente.

Nell'epoca storica dei testi magici esaminati l'espressione Cεμεc(ε)ιλαμ —che come si è visto combina la divinità solare con il concetto di eternità spazio-temporale veicolato da $-\text{ε/ιλαμ}$ —si trova associata alla divinità pantocratica di cui, in modi differenti, sono quasi sempre esaltate le valenze solari.⁴⁶

Cεμεc(ε)ιλαμ , analogamente all'*ouroboros*, si identifica dunque con quell'Aion ellenistico dalla duplice valenza spazio-temporale e anch'esso legato alla divinità solare. Il *Suppl. Mag.* 10 sembra condurci decisamente in questa direzione: abbiamo infatti un *ouroboros* all'interno del quale si trova l'espressione Cεμεc(ε)ιλαμ e al di sotto di questa la seriazione vocalica planetaria, in una rappresentazione da intendersi in senso inequivocabilmente cosmologico.⁴⁷

E' interessante in conclusione sottolineare come tanto i dati concernenti la più antica storia di Cεμεc(ε)ιλαμ (< **šmš clm*) quanto le reinterpretazioni più tarde di questa figura, convergano ad indicare un'intima fusione delle coordinate spazio-temporali, a cui la usuale (e formalmente corretta) traduzione "sole eterno" non rende piena giustizia. Già l'antecedente personaggio semitico—pur nella varietà delle diverse formulazioni culturali—rappresentava una peculiare manifestazione del dio solare nelle sue prerogative di signore dello spazio e del tempo. Accanto alle ben note e pressoché universalmente diffuse prerogative di onnivegenza, che ne facevano il "giudice" per eccellenza in quanto conoscitore di tutto, il dio solare della tradizione semitica si vedeva proprio per questo attribuito un perpetuo movimento che lo portava a superare ciclicamente i confini del mondo e ad entrare in contatto con l'altra dimensione. Questa eterna capacità dinamica e la frequentazione periodica di aldiqua e aldilà si collocava necessariamente in un quadro spazio-temporale: il dio visitava la dimora dei vivi e quella dei defunti, penetrava il tempo della vita e quello della morte, senza che tra le due dimensioni potesse distinguersi o prevalere un aspetto sull'altro.

A dispetto dei molti secoli che separano la divinità semitica dalla figura presente nei testi magici, permane chiaramente in Cεμεc(ε)ιλαμ questa fondamentale e pregnante concezione tradizionale, che induce ad "utilizzare" il personaggio essenzialmente come epiteto/attributo di entità caratterizzate da forti valenze solari, pantocratiche, cosmologiche. Legato al contempo etimologicamente e iconograficamente ai simboli più trasparenti dell'eternità spazio-temporale, dall'Aion all'*ouroboros*, Cεμεc(ε)ιλαμ apporta una nuova conferma di come il sincretismo tardo-antico miscelasse anche nell'ambito magico innovazione e continuità, inserendo però i cambiamenti nel solco di una sorprendente fedeltà alla tradizione. Si operava dunque all'interno di uno specifico codice culturale tutt'altro che casuale ed avulso dalla storia, la cui comprensione dipende strettamente dalle nostre capacità di ricostruirne fasi, momenti e connessioni in un *continuum* storico-religioso che non finisce di stupire.

Roma

Maria Grazia Lancellotti

porto Αἰών/Χρόνος, la bibliografia da questi citata alla n. 57, pp. 109-110.

⁴⁶ Sul tema della "teologia solare" nel mondo tardo-antico la bibliografia è enorme. Vedasi tra gli altri Fr. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain, in *Mémoires présentées par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* XII.2 (Paris 1913) 447-479; H. Seyrig, Antiquités syriennes 95. Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine, *Syria* 48 (1971) 337-373 e id., Le prétendu syncrétisme solaire syrien et le culte de *Sol Invictus*, in AA.VV., *Le syncrétisme dans les religions grecque et romaine, Strasbourg 1971* (Paris 1973) 147-151; M. Smith, Helios in Palestine, in *H. Orlinsky Memorial Volume, Eretz-Israel* 16, 199-214; H.P. Stähli, *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testament* (Freiburg-Göttingen 1985); G.H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus* (Leiden 1972) e id., Le culte de *Sol Invictus* à Rome au 3e siècle après J.C., in *ANRW* II.17, 4 (1984) 2181-2201; J. Meier, Die Sonne im religiösen Denken des antiken Judentums, *ANRW* II, 19.1 (Berlin-New York 1979) 346-412; J. Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes* (Wiesbaden 1986); L.S. Gordon, s.v. *Helios*, in van der Toorn - Becking - van der Horst (edd.), *Dictionary (supra, n. 37)*, coll. 249-264; Fauth, *Helios Megistos (supra, n. 17)*.

⁴⁷ Sul tema dell'*ouroboros* cf. da ultimo M.G. Lancellotti, Il serpente *ouroboros* nelle gemme magiche, in corso di stampa negli Atti dell'incontro di studio di Verona (ottobre 1999) "Gemme gnostiche e cultura ellenistica".