

EPIGRAFIA E STORIA DELLE RELIGIONI: BAPXA E IL GRANCHIO

Maria Grazia Lancellotti

1. Il problema delle gemme magiche: materiali, testi e immagini.

Il documento epigrafico costituisce una delle testimonianze scritte più comunemente usate dagli storici di qualunque tendenza, ivi compresi gli storici delle religioni, ma è fondamentale in particolare per lo studio delle culture antiche e/o estinte. L'epigrafia è una disciplina storico-linguistica con una problematica specifica e, dal suo punto di vista, mira a fornire del documento un'interpretazione esaustiva, che non può naturalmente approfondire - almeno in teoria - tutti i problemi. Come tutte le altre discipline umanistiche, essa ha bensì una propria autonomia, ma conta sulle altre discipline per affrontare in modo esauriente, attraverso studi incrociati, le varie questioni legate ai documenti sotto esame. In particolare, è quasi superfluo osservarlo, i metodi utilizzati e affinati dalla scienza epigrafica non consentono, senza l'apporto di altre metodologie e il ricorso ad altre documentazioni, di elaborare una problematica storico-religiosa e di fornire risposte soddisfacenti in questa specifica prospettiva.

Tra gli innumerevoli esempi che potrebbero essere addotti, ho scelto un caso molto peculiare ma particolarmente adatto a mostrare come, nell'analisi storico-religiosa, l'epigrafia, per quanto fondamentale, sia solo uno degli strumenti che "predispongono" il testo e attraverso i quali si giunge a particolari interpretazioni del documento esaminato.

Si tratta nella fattispecie delle "gemme magiche"¹, le quali costituiscono una speciale categoria all'interno del vasto campo della glittica antica. Esse sono pietre semipreziose, lavorate per essere incastonate come anelli o pendenti che presentano, su uno o - più frequentemente - su ambo i lati (ma a volte anche lungo lo spessore), iscrizioni di tipo "magico" (nel senso convenzionale del termine) insieme a immagini desunte da differenti tradizioni religiose. Come qualsiasi altro "prodotto" che rivela influenze, prestiti, rinvii a differenti tradizioni e nuove combinazioni culturali², tale materiale non consiste né si risolve nella semplice giustapposizione dei suoi elementi costitutivi (natura e qualità delle pietre, testo, immagine). Ognuno di tali elementi, significativo di per sé, rimanda ad uno

¹ Sull'uso dell'aggettivo "magico", da preferirsi a "gnostico" adottato da alcuni, cf. LANCELLOTTI 2000a. Ancora fondamentali per lo studio di questi reperti sono BONNER 1950 e DELATTE - DERCHAIN 1964.

² Il termine "sincretismo", spesso utilizzato per descrivere il carattere composito di tali materiali, è a mio avviso troppo generico. Vanno infatti precisati di volta in volta gli ambiti in contatto, il carattere dei processi di identificazione, associazione e/o fusione di temi e personaggi, grado di rielaborazione raggiunto, ecc.

specifico codice culturale, mentre in combinazione con gli altri viene riformulato e collocato all'interno di un nuovo "sistema" in cui tradizione e innovazione si fondono con esiti originali. Appare pertanto chiara l'insufficienza di un'analisi diretta solo a interpretare il simbolismo iconografico o studiare filologicamente l'iscrizione: di certo questo non è sufficiente per lo storico delle religioni, il quale, risalendo dal singolo documento alla/cultura/e che lo ha(nno) prodotto, deve ricostruirne contesto ideologico e storico-sociale, significato e funzioni svolte in tale quadro culturale e cronologico. E' dunque necessario, in una prima fase dello studio, cercare di rispondere ad una serie di domande concernenti l'universo ideologico soggiacente al materiale considerato, i suoi committenti e fruitori, l'individuazione dei serbatoi tradizionali ai quali eventualmente si attinge. Un'altra fase sarà poi costituita dall'analisi delle varie riletture e riutilizzazioni, il cui esito finale è appunto costituito dal documento nel suo simbolismo polifunzionale.

Per quanto riguarda le immagini e i particolari soggetti rappresentati sulle gemme, si constata come essi si richiamino a differenti tradizioni iconografiche e rimandino a vari *backgrounds* religiosi, da quello egiziano a quello greco-romano, da quello giudaico a quello cristiano e gnostico. Quanto alle iscrizioni, esse sono più frequentemente redatte con l'utilizzo di termini e caratteri greci, ma vi abbondano anche termini (più o meno distorti) copti, ebraici, aramaici, accanto alle frequentissime e linguisticamente non inquadrabili *voces magicae*. Le stesse pietre, poi, non costituiscono un semplice materiale di supporto giustificato dalle eventuali proprietà intrinseche (mediche, magiche, apotropache, etc.) loro attribuite fin da epoche remote. Le gemme possiedono una sorta di *plusvalore* culturale per la cui indagine si richiede un approccio più complesso, che prenda in considerazione tutti gli aspetti del documento e cerchi di mettere a fuoco i vari livelli - semantici e simbolici - che esso manifesta e le loro interrelazioni. In particolare, non solo si dovranno analizzare attentamente le varie tradizioni iconografiche e linguistiche di questa categoria di manufatti, ma la ricerca si dirigerà anche verso quei repertori che presentano particolari affinità 'ideologiche' e funzionali con le gemme, come i lapidari antichi, le *defixiones*, i papiri magici, le raccolte di medicina astrologica, nonché le tradizioni rituali, mitologiche, cosmo-antropologiche, le dottrine astrologiche e le speculazioni filosofiche ad esse eventualmente coeve.

A partire da queste premesse generali, procederò nel seguito all'analisi di una specifica tipologia gemmaria, quella in cui è presente l'immagine di un granchio e l'iscrizione BAPXA.

2. Le gemme con il granchio.

Prenderò qui in considerazione tre gemme che sono sostanzialmente analoghe per disegno, iscrizione e materiale. La prima, attualmente conservata a Kassel, compare anche nelle sillogi di antichi eruditi³. Si tratta di un diaspro giallo sul cui *recto* è rappresentato un granchio, mentre il *verso* reca l'iscrizione (in positivo) BAPXA.

³ ZAZOFF n. 190, Taf. 112; MICHEL 2001, p. 51, n. 45, Taf. 7. Cf. CAPELLO 1702, p. 141; MOUNTFAUCON 1719-1724, II 2, Pl. 154, pp.15 e 16.

La seconda gemma è conservata al Museo Archeologico di Napoli⁴. Anch'essa in diaspro giallo, presenta la figura di un granchio sul *recto* e nel *verso* l'iscrizione BAPXAΙ. Lungo lo spessore della gemma, come riferisce l'editore senza purtroppo fornirci né un'immagine né una trascrizione, "si vedono altre lettere greche, che però non danno senso di parole".

La terza gemma, infine, conservata a Cambridge⁵, è invece in diaspro rosso; sul *recto* è raffigurato un granchio che reca tra le chele l'iscrizione IAW. Il *verso* invece presenta il termine BAPXA. Lungo lo spessore è possibile leggere la serie vocalica AEHIOYW.

Come appare subito chiaro anche da uno spoglio veloce dei principali repertori, la rappresentazione del granchio non è poi tanto frequente sulle gemme magiche. Riportiamo qui alcuni esempi desunti dalle maggiori collezioni gemmarie da offrire come paralleli e termini di confronto per tentare poi un'interpretazione delle tre gemme proposte.

Nel catalogo curato da Hanna Phillip⁶, la gemma n. 115⁷ è un lapislazzuli sul cui *recto* è rappresentato uno scarabeo oltre a un'iscrizione (ΑΦΖΑΔΕΟΥΑΧΟΥ); il granchio si trova nel *verso* accompagnato dall'iscrizione ΟΒΛΩΘΩ. Una gemma simile in pasta vitrea blu è presentata da Delatte e Derchain nel loro catalogo⁸: sul *recto* vi è raffigurato un granchio decapode e le lettere IA ..., sul *verso* c'è uno scarabeo con l'iscrizione ΔΕ... ΑΥΛΑΖΑΜ. Sempre in questo catalogo figura un diaspro giallo che presenta invece sul *verso* un granchio decapode e sul *recto* un'iscrizione di tre linee: ACKAW / ACKAPEK / ΕΠΤΑ⁹. Un'ulteriore gemma in diaspro sanguigno¹⁰ reca sul *recto* a destra l'immagine di un granchio accanto al quale si legge: NC / AC / NE / IAT / NN ... Sulla sinistra una testa di donna è sormontata da un menisco. Il *verso* di questa gemma presenta una lunga iscrizione¹¹. Un diaspro verde¹² raffigurante sul *recto* Aphrodite che si strizza i capelli accompagnata dall'iscrizione ΒΑΙΝΧΩΩΩΧ, presenta sul *verso* un granchio octopode attorniato da tre lettere: IAW. Un diaspro screziato, rosso e giallo, riportato da C. Bonner¹³, è inciso sul *recto* con la rappresentazione di un granchio, una stella in basso e in alto, capovolta, l'iscrizione IAW "with reference to the crab", sul *recto* invece si trova l'iscrizione ΜΑΡΙΑ¹⁴. Una gemma simile - un diaspro bruno - è stata pubblicata da

4 Inv. n. 26557/718, PANNUTI 1994, II, n. 292.

5 HENIG 1994, n. 507, pp. 230-231= SEG XLIV 1994, pp. 574-575.

6 PHILLIP 1986.

7 ID., p. 83.

8 DELATTE - DERCHAIN 1964, p. 270 n. 386.

9 *Ibid.*, n. 385.

10 ID., p. 271 n. 387.

11 Ασκαβερ κακιρκαι / κσιγιω πραισιγιω Καμμαραμαμιλλανη / ουβιαγιμητοβορημητοβο / βουκουμυλουμηψαπουτ / πακερθισιδεπροπο / σιτε.

12 DELATTE - DERCHAIN 1964, pp. 187-188 n. 284.

13 BONNER 1951.

14 ID., p. 333 n. 49.

Delatte¹⁵, e anche in questo caso sul *recto* è rappresentato un granchio accompagnato dall'iscrizione IAW, mentre sul *verso* compare il termine MAPIA. Alla collezione de Clercq appartiene una corniola con granchio e menisco accompagnati dalle lettere E e P¹⁶; alla collezione Cook¹⁷ una sardonica raffigurante sul *recto* un gallo anguipede e sul *verso* un granchio circondato da un *ourobos*. Infine, un granchio con un'ape tra le chele compare in un esemplare del catalogo di Gorlaeus¹⁸.

Per quanto riguarda invece l'iscrizione BAPXA(I), essa non compare identica in nessuna altra gemma e gli unici paralleli che possono essere adottati sono un'onice pubblicata da Bonner¹⁹, che presenta sul *recto* una lunga iscrizione in cui alle linee 3-4 è possibile leggere [B]APAX IA / W e una gemma appartenente alla collezione Skaluda²⁰, che riporta sul *verso* tra le altre *voces* BAPPAXEI.

3. Il retroterra ideologico.

Gli esemplari sopra presentati mostrano per alcuni versi delle affinità con le gemme considerate, mentre per altri versi se ne distaccano considerevolmente, poiché affiancano al granchio altre rappresentazioni e recano iscrizioni di vario tipo e lunghezza, laddove anche il materiale del supporto non è sempre lo stesso.

La rappresentazione del granchio indirizza in ogni caso la ricerca in due direzioni diverse ma, come sa bene chi si occupa di magia nel mondo antico, non per questo mutuamente esclusive: da una parte la medicina e dall'altra l'astrologia²¹. Secondo le allora correnti dottrine astrologiche e cosmologiche, infatti, il cosmo era caratterizzato da una fitta rete di correlazioni tra i movimenti degli astri e gli avvenimenti sociali e individuali. La nozione di *sympatheia* univa in un rapporto di affinità o repulsione i diversi livelli di esistenza dell'universo: stelle, pianeti, piante, pietre, animali, ma anche le differenti parti del corpo umano erano inserite in una fitta trama di rapporti con interferenze reciproche. Attraverso una specifica branca della medicina, detta *iathromathematika*, era infatti possibile stabilire se una malattia fosse la conseguenza di un particolare influsso esercitato da un pianeta o da una costellazione su un determinato organo. Grazie anche alla preparazione di amuleti specifici, spesso composti da pietre, piante e immagini di animali ritenuti "solidali" alla parte ammalata e connessi strettamente con l'elemento astrale coinvolto, era possibile avviare il processo terapeutico. Le gemme magiche, in molti casi, possedevano specifiche capacità mediche, come le c.d. gemme uterine, ritenute efficaci per ciò che riguardava la sfera ginecologica, o quelle con il decano Chnoumis, che aiutavano i processi digestivi; altre ancora, con l'immagine di un

¹⁵ DELATTE 1914, p. 68 n. 29.

¹⁶ DE RIDDER 1911, n. 3498.

¹⁷ SMITH - HUTTON 1908, Pl. IX n. 214.

¹⁸ GORLAEUS 1695, n. 193.

¹⁹ BONNER 1950, pp. 300-301, n. 284.

²⁰ MICHEL 2001, p. 49, n. 43, Taf. 7.

²¹ Sui rapporti tra gemme magiche, astrologia e terapeutica cf. LANCELOTTI 2001.

mietitore, alleviavano le sciatalgie, e così via. La scelta della pietra su cui venivano riprodotte le immagini e incise le iscrizioni era un ingrediente essenziale per ottenere l'efficacia dell'amuleto. Bisogna però aggiungere che la funzione delle gemme magiche non si esauriva certo in questa dimensione terapeutica, arrivando a chiamare in causa più complesse speculazioni inerenti al "divino".

Nel periodo tardo-antico, epoca a cui devono essere ricondotti quasi tutti i reperti, emerge infatti nelle speculazioni teologiche una forte tendenza al c.d. enoteismo. In questo contesto, le divinità tradizionali potevano tanto assurgere a ruoli pantocratici che essere declassate alla condizione di demoni fastidiosi; frequente era poi la loro identificazione con i pianeti. Non si negava quindi l'esistenza di più entità divine, ma esse venivano collocate all'interno di una gerarchia che ammetteva esseri più o meno potenti a seconda della loro posizione nel cosmo. Gli antichi dèi potevano inoltre essere considerati come forme diverse attraverso le quali il *pantokrator* si manifestava.

Le sottili speculazioni dei Neoplatonici si inseriscono in questo articolato insieme di dottrine e forniscono indicazioni sul percorso celeste che le anime dei mortali devono compiere, sia per ricevere il corpo alla nascita che per liberarsene dopo la morte. L'idea di questo viaggio celeste sarà poi ripresa anche dall'eresia gnostica che, immaginando il cosmo creato e governato da un demiurgo terribile, insegnerà ai suoi accoliti formule e amuleti per fuggire attraverso i cieli planetari e ritornare nell'iperurano²².

Questo complesso insieme di dottrine deve essere tenuto in massimo conto nell'analisi dell'immagine del granchio sulle gemme. A questo animale, infatti, l'antica scienza iatrica aveva attribuito capacità mediche, mentre l'astrologia ne faceva una costellazione dello zodiaco.

4. Il granchio tra medicina e astrologia.

Bisogna tenere presente che i termini latino *cancer* e greco *karkinos* erano generici e con essi ci si riferiva tanto al granchio vero e proprio che al gambero di fiume. Mentre nel caso delle gemme è facile distinguere tra i due crostacei, nei testi letterari è difficile stabilire a quale animale ci si stia riferendo. In linea di massima, però, gli autori sono attenti nel distinguere aggiungendo di volta in volta l'aggettivo "marino" o "fluviale" e informando sulle diverse prerogative e funzioni terapeutiche dei due animali. Plinio, ad esempio, che dedica il capitolo 19 del libro XXXII della sua *Storia Naturale* al granchio, ha cura di specificare quando si tratta di *cancer fluviatilis* e quando di *marinus*. Lo studioso latino, che si serve di tradizioni precedenti, ci informa che il "granchio di fiume" è un antidoto contro tutti i veleni e in particolare contro i morsi di scorpione e di altri animali. Esso è efficace anche per curare l'idrofobia causata dal morso di cani rabbiosi. Secondo una tradizione che Plinio attribuisce ai Magi, se si mescolano dieci di questi animali con un pugno di basilico gli scorpioni ne vengono attirati²³ e, ancora secondo i Magi, i granchi di fiume con del basilico vanno applicati sulle punture di scorpione. A questo punto egli aggiunge: *minus in omnibus his marini prosunt*, chiarendo così, per

²² Cf. LANCELLOTTI 2000.

²³ Cf. ISID., *Etym.* XII 6, 17 e 51.

questi casi, la minore efficacia terapeutica del granchio di mare. La contrapposizione tra granchi e serpenti è testimoniata dalla fonte greca di Plinio, Thrasyllus²⁴, secondo cui i suini morsi dai rettili mangiano granchi per guarire²⁵, aggiungendo che quando il sole è nel Cancro²⁶ *serpentes torqueri*²⁷. Ancora Plinio ritorna a menzionare i granchi in relazione a preparati medici: i granchi fluviali compaiono nelle ricette contro le ferite alle orecchie, le ulcere alla bocca, alle orecchie e ad altri parti del corpo, l'angina, le diarree, le fratture e slogature, le screpolature al retto, gli ascessi agli organi genitali, la febbre, l'idropisia, le scottature e i carcinomi. Aiutano la diuresi, il fluire del mestruo, sono ricostituenti per i tisiaci, curano i problemi delle mammelle, favoriscono la fuoriuscita di punte di freccia ed altri oggetti acuminati dalle ferite. I granchi marini agiscono analogamente per quanto riguarda le screpolature al retto, le scottature, i carcinomi e i disturbi mammari. Appaiono più specificamente efficaci per quanto riguarda la capacità di favorire o impedire il flusso mestruale, l'espulsione di feti morti e la cura di bolle nere e carcinomi agli organi sessuali femminili. Plinio non specifica di quale granchio si tratti quando parla invece delle proprietà oftalmiche degli occhi di granchi portati appesi al collo, che guariscono la congiuntivite; delle ceneri di granchio da usare come dentifricio e nella cura delle dermatiti scagliose²⁸. Altre informazioni relative agli impieghi terapeutici dei granchi ci provengono dai *Kyranides*, anch'essi eredi di più antiche tradizioni, alcune delle quali già menzionate in Plinio e altre a lui ignote. A proposito delle prerogative dell'airone, si apprende che il becco di quest'uccello con del fiele di granchio avvolto in una pelle d'asino e appeso al collo degli insonni ne favorirà l'addormentarsi²⁹. Nel paragrafo riservato specificamente al granchio³⁰ incontriamo la distinzione tra *karkinos potamios* e *karkinos thalassios*. Il primo, oltre alla sua già nota capacità di antidoto contro i veleni animali, serve a facilitare il parto nei travagli difficili. Ancora ritorna la prerogativa di favorire l'uscita di punte acuminata a cui va aggiunta la cura dei geloni. Il granchio marino è diuretico, guarisce i carcinomi e cura geloni e podagra. Un unico manoscritto³¹ affianca a queste informazioni altre notizie già attestate in Dioscoride³²: i granchi fluviali

²⁴ Cf. DE SAINT-DENIS 1966, p. 99.

²⁵ Per Eliano questo è il comportamento dei cinghiali, AEL., V.H.I 7; ANTIG. *Hist. mirab.* XXV (41); Geop. XIX 7, 1; cf. THOMPSON 1947, p. 106 (che menziona il medesimo comportamento anche in altri animali). Interessante è la tradizione che riporta Eliano, secondo la quale gli animali si proteggono contro i maghi e gli incantesimi; nel caso dell'airone ciò avviene mangiando granchi, AEL., V.H.I 35 (cf. PHILE., 725, *Geop.* XV I 19).

²⁶ Nei testi astrologici la costellazione del Cancro viene riferita tanto al granchio di mare (MANIL., II 223; PTOL., *Tetrab.* II 7) che al gambero di fiume (Schol., *In Tetrab.* p. 67) con differenti conseguenze nei pronostici, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, p. 138 n. 1.

²⁷ Per l'incompatibilità tra granchi e scorpioni, cf. anche AEL., V.H. XVI 38. Esisteva anche una tradizione secondo cui il granchio, morendo, si sarebbe trasformato in scorpione, cf. PL., *Nat. Hist.* IX 99, OVID., *Met.* XV 369, cit. in THOMPSON 1947, p. 106.

²⁸ Tradizione che Plinio attribuisce ad Andrea, il medico di Tolomeo (III sec. a.C.).

²⁹ III 13, KAIMAKIS 1976, p. 204.

³⁰ IV 28, ID., pp. 264-265.

³¹ ID., p. 265.

³² DIOSC. II 10.

aiutano nella cura contro i morsi di cani rabbiosi, contro le screpolature delle mani e dei piedi, contro i geloni; guariscono i morsi di serpenti e le punture di scorpione; corroborano i tisici. Per quanto riguarda i granchi di mare: δύνανται δὲ τὰ αὐτὰ καὶ οἱ θαλάσσιοι πλὴν ἧττον τούτων ἐνέργουσι. Viene aggiunto ancora che il granchio di fiume guarisce la ritenzione di urina e le difficoltà di minzione da parte di uomini, donne e bambini.

Di granchi si parla anche nel trattato di agricoltura *Geoponica*³³, con la consueta distinzione tra fluviali e marini, a essi sono attribuite varie proprietà benefiche per la salute, la prosperità delle coltivazioni e degli animali³⁴, come quella, ad esempio di favorire il passaggio del sangue nelle vene e di distruggere le sanguisughe³⁵.

Non si riferisce all'animale ma piuttosto alla malattia in sé il passo di Marc. XIV 67: *Ad dolorem uvae scribes in charta et collo laborantis linteolo suspendes: 'formica sanguinem non habet nec fel, ne cancer te comedat'*³⁶.

Le tradizioni mediche antiche sembrano quindi attribuire al granchio un vasto spettro di qualità terapeutiche anche se di grado leggermente inferiore a quello marino rispetto al gambero fluviale.

L'anello di congiunzione tra medicina e astrologia è costituito dalla già menzionata *iatromathematika*³⁷. Secondo l'antico concetto di *melothesia*, infatti, ogni parte del corpo risulta collegata a una specifica costellazione, pianeta o decano: nella *melothesia* zodiacale tramandata nel *Libro sacro sui decani*³⁸, il segno del Cancro sovrintende alla zona del petto; ai tre decani di questa costellazione sono collegate rispettivamente le affezioni prodotte nei fianchi, ai polmoni e ai reni. A loro volta i decani sono collegati con le pietre *dryitis*, diaspro verde ed eucaite, alle piante *libanitis*, artemisia e seligonia e devono essere evitati la carne di cinghiale, lo stomaco di una scrofa bianca e gli alimenti toccati da un cane. Il primo capitolo del *Liber Hermetis Trismegisti*³⁹ a proposito dei tre decani del Cancro dice che il primo *inducit dolorem nervorum*, il secondo *facit dolorem arteriam*, il terzo *habet dominium in pulmone*. In base a tali dottrine la guarigione di un determinato organo può avvenire attraverso la preparazione di amuleti confezionati utilizzando materiali specifici (pietre, piante) accompagnati da appropriate immagini. E' facendo riferimento a tali dottrine che Delatte e Derchain attribuiscono alle gemme con Scorpione, Cancro e Capricorno significato astrologico e funzione medica⁴⁰.

³³ Opera compilata da Cassianus Bassus Scholasticus tra la fine del VI e gli inizi del VII secolo d.C., ma la versione conservata è quella di un'edizione greca del X secolo.

³⁴ Cf. II 5; II 18, 3; V 50, 1; X 87, 2; X 89, 1; XV 1, 14. 19; XIX 7, 1. 8.

³⁵ II 5, 6.

³⁶ In HEIM 1842, p. 481 n. 64.

³⁷ Cf. LANCELLOTTI 2001, pp. 438-443 e bibliografia ivi citata.

³⁸ Edizione critica: RUELLE 1908.

³⁹ Edizione critica: GUNDEL 1936.

⁴⁰ DELATTE - DERCHAIN 1964, pp. 269-270.

Nelle tradizioni astrologiche il Cancro è connesso al Sole: il solstizio d'estate avviene infatti sotto la sua costellazione e le fonti latine lo qualificano come *aestifer*, *aestivus*, *ardens*, *calidus*, *exustus*, *fervens*, *ravidus*, *torridus*⁴¹. In Egitto, però, esso insieme a Sothis/Sirio annuncia l'inizio delle benefiche inondazioni: "(...) In der Regel galt der Frühaufgang des Sirius oder des Orion als das entscheidende Datum; tatsächlich aber setze der Beginn der Flut meist schon einige Wochen früher ein. So können Porphyrios und Proklos berichten, der Sirius gehe auf, wenn die Sonne im Zeichen des Krebses stehe. Daher kann also der Krebs auf Amuletten die gleiche Bedeutung haben wie der Löwe, nämlich Flut"⁴².

Al percorso solare si collega, sempre in Egitto, l'associazione tra la costellazione del Cancro e il dio Chepre, identificato con lo scarabeo e connesso alla rigenerazione del luminare dopo la sua "morte" notturna. Egli infatti rappresenta il sole "giovane"⁴³.

Il Cancro è, inoltre, il domicilio della Luna⁴⁴ e luogo di esaltazione del pianeta Giove⁴⁵ che, quando è in questa posizione, risulta particolarmente propizio.

Ancora a proposito della costellazione del Cancro vanno ricordate quelle tradizioni che facevano del Cancro e del Capricorno le due porte attraverso cui, rispettivamente, le anime discendevano per incorporarsi e risalivano dopo il loro soggiorno terrestre⁴⁶. Esse erano connesse alle dottrine più antiche relative al *thema mundi*, ovverosia alla posizione degli astri nel giorno della nascita del cosmo. In quel momento il Sole si levava nel Cancro mentre sul lato opposto era posizionato il Capricorno⁴⁷. Si autorizzava così l'associazione tra il nascere del Sole e quello delle anime e tra la loro morte e il tramonto del luminare. Una volta che comincia ad affermarsi l'idea che il Sole giri intorno alla Terra diventa però difficile immaginare il soggiorno delle anime nell'emisfero oscuro, dal momento che questo viene appunto illuminato quando in quello boreale è notte, tuttavia si continua a considerare Cancro e Capricorno rispettivamente l'ingresso e l'uscita delle anime nel mondo. Si deve a Numenio l'apporto di due modifiche al sistema, che permetteranno di superare questa incoerenza: il Cancro verrà considerato più a Nord

41 LE BOEUFFLE 1897, s.vv.

42 WORTMANN 1966, p. 86.

43 Cf. ASSMANN 1975.

44 Sui domicili cf. BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, pp. 182-192; LE BOEUFFLE 1987, s.v. *domicilium*, pp. 123-124 n. 447.

45 Ogni pianeta possiede in uno specifico segno zodiacale il sommo della sua potenza e della possibilità di influire sul mondo umano (PL., *Nat. hist.* II 65 e 77; FIRM. MAT., *Math.* II 3, 5-6), cf. BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, pp. 192-199; LE BOEUFFLE 1987, s.v. *altitudo*, pp. 38-40 n. 62.

46 PORPH., *de antr. nymph.* 22; MACR., *Somn.* I 12, 1; *Sat.* 17, 63; SERV., *Ad Georg.* I 34; PROCL., *In Remp. Pl.* II 129, 20ss. Kroll; cf. LE BOEUFFLE 1987, s.v. *Cancer*, p. 79 n. 15. Per le fonti di Macrobio e più in generale l'esegesi della grotta delle ninfe nel mondo antico cf. BUFFIÈRE 1956; ELFERINK 1968; DE LEY 1972; FLAMANT 1977; e la sintesi in ARMISEN-MARCHETTI 2001, pp. 167-168 n. 260.

47 FIRM. MAT., *Math.* III 1. Firmico fa risalire questa notizia a un libro di Asclepio intitolato *Mytiogenesis* (sull'esatto titolo dell'opera cf. MONET 1994, pp. 285-286), a sua volta debitore dell'insegnamento di Hermes Trismegistos (FIRM. MAT., *Proem.* 4; III 1-2).

rispetto al Capricorno ed esso sarà ritenuto la porta attraverso cui le anime scendono⁴⁸. “Grâce à ces deux retouches, à cette translation qui change en nord-sud l’occident-orient, à cette inversion qui fait descendre les âmes dans ce monde sensible au lieu de les faire monter, toutes les exigences sont satisfaites, et les spéculations des astronomes sont en parfait accord avec la mystérieuse “théologie” des poèmes homériques”⁴⁹.

5. Il diaspro: proprietà e funzioni.

Nelle gemme magiche la pietra di supporto riveste un ruolo importantissimo, come si evince dalla lunga tradizione dei lapidari⁵⁰ i quali, anche se d’epoca relativamente recente, riportano tradizioni molto anteriori e spesso diverse tra loro.

Per quanto riguarda il diaspro, le attestazioni più antiche non menzionano quello giallo che ricorre solo in epoca tardo-antica⁵¹, di grande successo in tale periodo è anche quello rosso, mentre assai comune e molto menzionato è il diaspro nelle varie sfumature di verde⁵². Nel menzionare tale pietra Dioscoride⁵³ non fa distinzione di colore, ma sottolinea invece la capacità di questa pietra di favorire il parto, opinione riportata anche da Plinio⁵⁴ e Isidoro di Siviglia⁵⁵; sulla stessa linea lo pseudo-Dioscoride secondo cui, appese al collo, queste pietre agevolano il travaglio e inoltre leniscono i disturbi allo stomaco e calmano i dolori. Anche nei *Kyranides*⁵⁶ il diaspro (verde) si rivela efficace per lo stomaco. Galeno, facendo riferimento al XIV libro di re Nechepsos, menziona l’abitudine di rappresentare su un diaspro verde un serpente leontocefalo allo scopo di ottenere benefici nella digestione. Secondo il medico l’efficacia dell’amuleto non dipende dalla figura ma dalle proprietà intrinseche della pietra⁵⁷. I diaspri rinvigoriscono il corpo e ne scacciano i demoni per lo pseudo-Ippocrate⁵⁸, mentre a dire di Michele Psellus⁵⁹ essi fanno passare i dolori di capo, allontanano gli incubi e sono efficaci contro l’epilessia, proprietà nota anche agli *Orphei lithica kerygmata*⁶⁰. Secondo lo Pseudo-Ippocrate il diaspro facilita il raccolto⁶¹, ed è favorevole alle coltivazioni anche per gli autori degli

48 L’intero problema è discusso in BUFFIÈRE 1956, pp. 447-449.

49 BUFFIÈRE 1956, p. 449.

50 Cf. LANCELLOTTI 2001, pp. 433-438 e relativa bibliografia.

51 Cf. RICHTER 1956, pp. 25-26; BONNER 1950, p. 6 n. 27.

52 Cf. HALLEUX - SCHAMP 1985, più in generale DEVOTO - MOLAYEM 1990, pp. 126-130.

53 DIOSC., *De mat. med.* V 142.

54 PL., *Nat. hist.* XXXVII 118.

55 ISID. HISP., *Etym. lib.* XVI 7, 8.

56 I 9, ed. KAIMAKIS 1976, p. 61.

57 GAL., *de simpl.* 10, 19.

58 12, ed. DE MÉLY - RUELLE 1898, p. 180.

59 *Peri lith. dynam.*, *Keph. ι’*, ed. DE MÉLY - RUELLE 1898, p. 202.

60 6.

61 32.

*Orphei lithica*⁶², dei *Kerygmata*⁶³ e del *Damigeron-Evax*⁶⁴. Per S. Epifanio i diaspri spaventano le bestie nei campi e i fantasmi⁶⁵. Nel trattato *Sui segreti della natura*⁶⁶ si dice che la virtù del diaspro è tale che “qui la porte que velin ne lui face donmage de serpent ou d’escorpion ou de yraigne ou d’autres besties venimeuses”⁶⁷, se si rappresenta su di essa l’Ariete, il Leone o il Sagittario sarà ottima per le febbri. Un lapidario astrologico, infine, mette in connessione il diaspro con il pianeta Giove⁶⁸ e attribuisce alla pietra, oltre alla consueta influenza sullo stomaco, la capacità di “addomesticare” i ladri che si imbattono nel suo portatore e che, invece di derubarlo, si inchinano e gli prestano aiuto. Secondo l’autore del lapidario, che riprende qui tradizioni già note almeno in parte, il diaspro è efficace anche nella cura degli indemoniati, degli epilettici e dei lunatici. Infine si possono fermare e sanare le emorragie accostando la pietra al malato. In ciascuno di questi casi - o gruppi di casi - la pietra dovrà essere incisa con nomi di angeli speciali o disegni particolari.

6. Il termine BAPXA⁶⁹

Gli editori delle gemme che recano inciso (solo o in combinazione) BAPXA(I) non hanno fornito un commento filologico della forma in questione. Uniche eccezioni sembrano Michel, che lo ha messo in connessione con il persiano BARZA che i papiri magici collegano alla costellazione del Cancro⁷⁰ e Henig, il quale ha incidentalmente osservato che potrebbe trattarsi di “a rearrangement for magical purposes of the letters in the name Abrasax”⁷¹. Nonostante l’abbondante ricorso agli anagrammi in questo particolarissimo tipo di testi⁷², tale ipotesi per il nostro termine non trova alcun appiglio,

62 Vv. 267-270, ed. HALLEUX - SCHAMP 1985.

63 6, ed. HALLEUX - SCHAMP 1985.

64 13, ed. HALLEUX - SCHAMP 1985.

65 *Tou en ag.*, 6, ed. DE MÉLY - RUELLE 1898, pp. 195-196.

66 Edizione critica DELATTE 1942.

67 30 (b), DELATTE 1942, p. 312.

68 *Codex Holkhamicus* 290, CCAG IX 2, pp. 151-157. Secondo Teofilo di Edessa, invece, il diaspro e altre pietre (smeraldo e crisolite) erano legate a Mercurio; altri lapidari astrologici, invece, non menzionano il diaspro, cf. la tabella in HALLEUX - SCHAMP 1985, p. 222.

69 Il presente paragrafo si è giovato di un contributo fondamentale di Paolo Xella, a cui sono profondamente grata.

70 MICHEL 2001, p. 51.

71 HENIG 1994, p. 230.

72 In un lavoro non ancora pubblicato (*Sylloge gemmarum gnosticarum*) Attilio Mastrocinque propone un’ipotesi interpretativa che citerò per dovere di completezza ma che, come si vedrà subito, appare troppo aleatoria per essere presa in considerazione. Egli parte dal presupposto che il termine βαρχα appare inciso su gemme in diaspro giallo, stessa pietra usata negli amuleti contro gli scorpioni (cf. BONNER 1951, pp. 77-78). Dal momento che il granchio è utilizzato, tra l’altro, contro il veleno degli scorpioni e di altri animali, Mastrocinque ritiene non improbabile che βαρχα su queste gemme sia l’anagramma dell’aramaico Aqraba, “scorpione”, con riferimento a KOTANSKY 1994, p. 253, che in realtà non parla affatto di anagrammi ma di altro: egli qui infatti menziona il termine ’Abakarba

né dal punto di vista linguistico né da quello interpretativo, sicché è necessario cercare altre possibili soluzioni. La più scontata e plausibile delle quali è quella di connettere il termine Βαρχα(ι) alla ben nota radice camito-semitica *BRK, che esprime primariamente l'idea di "inginocchiarsi", da cui è derivata la nozione di "benedizione" in varie sfumature (fortuna, benessere, piena realizzazione, ricchezza, ecc.)⁷³. Oltre che costituire uno degli elementi più frequenti che concorre alla formazione dei nomi propri di moltissime documentazioni semitiche, *BRK si ritrova spesso anche nei papiri magici e in testi analoghi⁷⁴, specie come elemento costitutivo di nomi propri, in particolare divini, in cui l'elemento teoforo è per lo più Adonai, Iao o El (etc.)⁷⁵. A questa interpretazione non ostano difficoltà di corrispondenza tra lettere semitico-occidentali e lettere greche, poiché la corrispondenza tra χ e /kaf/ semitico è regolarmente attestata (laddove /qof/ è normalmente reso in greco con κ).

Se la proposta di derivazione di Βαρχα da *BRK non sembra dunque suscitare particolari problemi, molto più incerta è invece l'individuazione della forma specifica, caratterizzata dall'assenza della seconda vocale. Tra le varie ipotesi possibili, si potrebbe pensare ad un ipocoristico, in cui il ND sottinteso sarebbe presumibilmente Yahwè, sul tipo del tardo NP giudaico Βαρχία (V sec. d.C.) attestato in un'iscrizione funeraria di Tell el Jahûdi⁷⁶, ma ugualmente possibile è in teoria vedervi una forma verbale di difficile determinazione (imperativo?) o addirittura un sostantivo, tutti comunque facenti allusione alla protezione e al benessere che entità superiori accorderebbero al portatore dell'amuleto.

7. Conclusioni.

La rappresentazione del granchio sulle gemme magiche sembra, almeno nel caso degli esempi sopra riportati, avere a che fare con immagini della costellazione zodiacale del Cancro. La sua presenza - in associazione con gli altri elementi rappresentati o con le

come "imperfect palindrome" di Abrakarba, citando l'aramaico *'aqra* "scorpione"; il termine significherebbe "padre/progenitore/capo degli scorpioni" e designerebbe una divinità che li controlla. Si tratta quindi di un'ipotesi non plausibile perché si ha a che fare con termini che presentano un numero diverso di lettere e, elemento non certo trascurabile, scorpione è scritto con /qof/ che in greco è normalmente reso con κ (cf. *infra*). Inoltre vale la pena osservare che solo due delle tre gemme esaminate sono in diaspro giallo, mentre la terza è in diaspro rosso.

⁷³ Cf. DRS 2, S.V. BRK, pp. 84-85 e anche MITCHELL 1987.

⁷⁴ Cf. in generale MARTINEZ 1991, p. 77.

⁷⁵ Cf. tra gli altri *brk'y*l in NAVEH - SHAKED 1993, pp. 85 ss.; SEGAL 2000, s.v.; esiste un angelo chiamato *brk'l* (SCHWAB 1897, pp. 88-89), "benedetto di dio", preposto al pianeta Giove, di servizio alla quarta *tequfah*; cf. ancora i palmireni *brky* e *brk'* (STARK 1971). Per altre rese in greco, cf. ad es. βαρκαβα (DELATTE - DERCHAIN 1964, n. 379) e Βαρχαμ (*ibid.*, n. 511); βαραχο (WUTHNOW 1930, pp. 33, 132), βαρεχο (CANTINEAU 1932, p. 75). Dei nomi punico resi in greco, cf. forse βαρχιδην (DIO 11): vedi in particolare BENZ 1972, pp. 291-292 e sul problema generale AMADASI GUZZO - BONNET 1991. ISRAEL 1984-86 e JONGELING 1988, per quanto utili per i problemi generali concernenti rispettivamente quello dei temi nominali qatl, qitl, qutl e le forme di cui è produttiva la radice *brk in fenicio-punico, non forniscono elementi utili ad una chiarificazione del nostro problema.

⁷⁶ WUTHNOW 1930, p. 34 (= LIDZBARSKI, ESE II, p. 341, 8).

iscrizioni - parla decisamente in questo senso ma, al tempo stesso, attesta come il valore che si attribuiva a questa rappresentazione potesse variare a seconda dei contesti e delle specifiche dottrine a cui si faceva riferimento e ricollegarsi eventualmente anche a teorie terapeutiche.

La Luna, che compare in alcune delle pietre menzionate come un volto femminile o semplicemente sotto forma di menisco, ha infatti tradizionalmente come suo domicilio il Cancro. Secondo l'interpretazione di Delatte, accettata da Bonner, anche le due gemme con l'iscrizione MAPIA vanno lette alla luce di tale associazione: si tratterebbe infatti di una rielaborazione "gnostica" (o comunque cristiana) della Luna come rappresentazione della Vergine⁷⁷.

Il legame tra la costellazione del Cancro e lo scarabeo, così come emerge dalla tradizione egiziana, è forse all'origine di quelle gemme che raffigurano su un lato lo scarabeo e sull'altro il granchio⁷⁸. Potrebbe avere poi contribuito a tale iconografia anche la teoria neoplatonica delle due porte del cielo, che identifica la porta attraverso cui le anime entrano nel mondo materiale con la costellazione del Cancro, secondo un simbolismo che accomuna la nascita dell'uomo e quella del sole. A tali speculazioni andrebbe forse ricollegata anche la gemma che rappresenta il granchio con un'ape tra le chele⁷⁹.

Per quanto riguarda il tema specifico di questo contributo, cioè lo studio storico-religioso delle gemme con il granchio e l'iscrizione BAPXA(I), il discorso è complesso e non può essere affrontato - come già premesso in apertura - se non considerando congiuntamente immagine, iscrizione e pietra di supporto, che appaiono strettamente connesse. Proprio un esame delle gemme che tiene adeguatamente conto delle relazioni tra i differenti elementi che le compongono induce a formulare l'ipotesi che segue.

La costellazione del Cancro, come abbiamo visto, è il luogo di esaltazione del pianeta Giove dove, cioè, venendosi quest'ultimo a trovare, raggiunge il massimo della potenza.

⁷⁷ Cf. DELATTE 1914, p. 68 n. 29; BONNER 1968, p. 333 n. 49.

⁷⁸ A proposito dello zodiaco circolare del tempio di Dendera, scrive B. Lenthéric: "Le signe du Cancer est représenté sur le zodiaque circulaire sous la forme traditionnelle du crabe. Dans le zodiaque rectangulaire de Dendera - travée orientale -, Nout accouche du soleil rayonnant qui illumine Hator et son temple. Elle porte sur sa jambe le signe du Cancer sous la forme d'un scarabée. Le bousier qui pousse devant lui sa boule de fumier et y dépose ses oeufs était en effet pour les Égyptiens le symbole du soleil: on remplaçait le cœur des défunts par un scarabée pour leur assurer une vie éternelle à l'image de celle du soleil", LENTHÉRIC 1996, p. 191. Cf. anche GUNDEL - GUNDEL 1966 a proposito degli influssi di Eudosso di Cnido sul *De Iside et Osiride* di Plutarco: "Von Eudoxos stammen wohl auch die Bemerkungen über die inneren Zusammenhänge des Skarabäus, der ein Sternbild in der Dodekaoros und auch im Zodiakos (Krebs) ist, mit Sonne und Mond" (p. 83).

⁷⁹ Esiste comunque una tradizione secondo cui il granchio è nocivo per le api, cf. VERG., *Georg.* IV 48; PL., *Nat. hist.* XI 62; COLUM., IX 5-6; PALLAD., I 37, 5. Delatte, a proposito delle gemme che rappresentano un leone con un'ape tra le fauci, ricorda come l'associazione tra ape e anima fosse diffusa nel mondo antico, in particolare nelle dottrine mitriache (PORPH., *De antr. nymph.* 18). Egli tuttavia ritiene che non possa ricollegarsi tale rappresentazione con le speculazioni relative alla discesa dell'anima nel mondo che inizia a partire dal Leone perché "trop particulière et trop peu répandue" (DELATTE 1914, p. 19).

Nella documentazione gnostica il pianeta Giove appare spesso associato/identificato con l'arconte Iao. E' questo il caso della lista planetaria riportata da Ireneo⁸⁰, di quella tramandata da Origene⁸¹ e di quella incisa su una gemma della collezione Brummer⁸². Questo termine, Iao, è, insieme con quelli con cui vengono denominati gli altri pianeti, uno degli svariati appellativi del dio d'Israele. Derivato trasparentemente dal tetragramma, esso gode di enorme popolarità soprattutto nei papiri e nelle gemme magiche come nome segreto dell'entità divina che governa l'universo⁸³. La seriazione vocalica, presente in almeno una delle gemme considerate⁸⁴, sta a rappresentare i sette pianeti ed è anch'essa ampiamente attestata nella letteratura magica e gnostica. Essa si trova frequentemente in stretta correlazione con il nome Iao, esso stesso il risultato di una sequenza vocalica⁸⁵.

Un collegamento tra il pianeta Giove e il diaspro è infine attestato nel trattato astrologico conservato nel *Codex Holkhamicus* anche se, come ben sottolineano Delatte e Derchain, non bisogna aspettarsi sempre una coerenza totale tra immagine, pietra e astro, in quanto i lapidari riportano tradizioni diverse e spesso in contrasto tra loro⁸⁶.

Si potrebbe allora ipotizzare che le gemme sopra esaminate servissero ad attrarre su coloro che le portavano i benefici influssi della potenza legata al pianeta Giove⁸⁷, a cui il diaspro era associato: questo pianeta - considerato benigno di per sé⁸⁸ - era ritenuto particolarmente positivo quando si trovava al suo culmine nel segno del Cancro.

Si tratta, come ho già premesso, solo di una ragionevole proposta interpretativa; per rimanere invece su un terreno più sicuro, si può concludere senz'altro che le gemme in

⁸⁰ IREN., *Adv. haer.*, I 30, 5.

⁸¹ ORIG., *CC VI* 31.

⁸² Cf. BONNER 1949 e 1950, pp. 135-138. Nel trattato *Origine del mondo* (NHC II, 5 e XIII, 2, 101 25 - 102, 5) e nell'*Apocrifo di Giovanni* (del testo esistono 4 versioni diverse, cf. WALDESTEIN - WISSE 1995) Iadlbaoth e i suoi figli che occupano i sette cieli sono "les divinités planétaires présidant aux jours de la semaine" (TARDIEU 1974, p. 64, cf. anche TARDIEU 1984, pp. 287-29). Ruolo di arconte ma in posizione diversa anche in EPIPH., *Pan.* XXVI 10, 1-3; 2 *Jeu* 50; *PGM XIII* 161-206 = 471-550 che, secondo Tardieu, è "Modèle (source ?) de toutes ces spéculations gnostiques" (Tardieu 1974, p. 63 n. 85). Sulle relazioni tra pianeti e arconti cf. TARDIEU 1974; VAN DEN BROEK 1981; SFAMENI GASPARRO 1998; LANCELLOTTI 2000 e relativi rinvii bibliografici.

⁸³ Cf. FAUTH 1983; MARTINEZ 1991, pp. 79-80; AUNE 1994.

⁸⁴ Non sappiamo infatti quali siano le lettere che Pannuti dice essere incise sul bordo della gemma da lui pubblicata.

⁸⁵ Classici in proposito LE CLERCQ 1924 e DORNSEIFF 1925; cf. MARTINEZ 1991, pp. 105-111 e relativa bibliografia. Pianeti denominati con successioni di vocali nella notizia di Ippolito sui Perati, HIPP., *El.* V 14, 4. Per quanto riguarda i vocalizzi nella letteratura gnostica cf. JACKSON 1989, p. 77, vedi anche i due *Libri di Jeu*, *passim*.

⁸⁶ "Il y a de nombreuses divergences sur ce point entre les diverses versions d'un même texte astrologique, et déjà entre les papyrus magiques et les intailles correspondant à certains de leurs recettes", DELATTE - DERCHAIN 1964, p. 269 n. 3.

⁸⁷ Un angelo chiamato *br'l*, preposto al pianeta Giove, è di servizio alla quarta *tequfah* (cf. SCHWAB, cit. n. 72).

⁸⁸ Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, p. 97.

questione, chiamando in causa una complessa cosmologia, potrebbero avere avuto la funzione di concentrare in esse la benevolenza della potentissima divinità dalle molteplici prerogative e dai svariati nomi, più o meno segreti⁸⁹, che governava il cosmo e si manifestava attraverso la terribile influenza degli astri e dei pianeti.

Il nome stesso di Iao (e le relative sequenze vocaliche) è così diffuso nella letteratura magica come nome segreto della divinità cosmocratica⁹⁰, da non rendere sempre certissima un'associazione tra Iao e il pianeta Giove. Lo stretto legame tra la costellazione del Cancro e il Sole e le spiccate caratteristiche solari della divinità pantocratica - che ricorre nella documentazione magica ed è quasi sistematicamente chiamata Iao - inducono a considerare plausibile anche questa lettura, senza che sia possibile compiere una scelta definitiva tra le due ipotesi. E' certo comunque che il portatore di questo tipo di amuleti si aspettava di propiziarsi la potenza extra-umana con cui, attraverso l'oggetto, entrava in contatto⁹¹: una benevolenza resa ancora più efficace dalla dimostrazione, da parte del committente, della conoscenza di una formula di benedizione "barbara", incomprensibile ai più e pertanto particolarmente gradita alla divinità, che doveva esprimere e guadagnare una generica e onnicomprensiva "benedizione" concernente il benessere integrale del portatore.

Non è comunque improbabile che l'amuleto in questione potesse anche apportare vantaggi più immediati nella quotidianità, grazie ai poteri terapeutici intrinseci della pietra, ulteriormente potenziati dalla raffigurazione incisa *ad hoc*, come emerge dalle tradizioni lapidarie che facevano del diaspro un valido rimedio contro disturbi di varia entità.

Sia per quanto riguarda la pietra in questione che l'immagine del granchio ad essa associata, le ricette terapeutiche abbracciano uno spettro vasto di patologie piuttosto comuni. Sarebbe troppo semplicistico, ad esempio, connettere automaticamente alle dottrine sul diaspro le teorie relative alle funzioni ginecologiche del granchio, quelle sui morsi di vari animali velenosi o, ancora, quelle relative ai disturbi gastrointestinali. Si tratta di prerogative attribuite anche a molte altre pietre e a diversi animali, le quali evidenziano semmai i problemi fisici in cui più frequentemente incorrevano gli uomini della tarda antichità e contro i quali si mettevano in campo più risorse. La fluidità con cui le tradizioni venivano rielaborate induce a non porre drasticamente l'alternativa tra interpretazione "astrologica" e interpretazione "medica", in quanto dobbiamo immaginare

⁸⁹ Cf. BETZ 1995.

⁹⁰ Nel trattato gnostico *Pistis Sophia* - che molto riprende dalle tradizioni magiche contemporanee - Gesù spiega il significato della parola $\iota\omega$ in questi termini: "This is its interpretation: iota, because the All came forth; alpha, because it will return again; omega, because the completion of all completions will happen", *PS IV* 136 (tr. di V. MacDermot in SCHMIDT - MACDERMOT 1978, p. 353).

⁹¹ A prescindere dalla rappresentazione le pietre rappresentano di per sé uno strumento di mediazione tra l'uomo e il "divino", come si evince dagli *Orphei lithica*.

uno scambio continuo di informazioni tra i diversi campi del sapere “scientifico” e “religioso”⁹² che si sovrapponevano parzialmente e si potenziavano vicendevolmente.

La nozione di *sympatheia*, che stabiliva una correlazione tra i diversi ordini della realtà, e quella di *aporoia*, secondo cui gli astri esercitano un influsso sulle vicende terrene, rendevano possibile instaurare un rapporto non solo tra salute, malattia e astri, ma anche tra ingredienti della farmacopea (animali, piante e pietre) da una parte, e costellazioni e pianeti dall'altra. Inoltre, ogni volta che si affrontava un'azione o si intraprendeva un'iniziativa di una certa importanza si riteneva necessario, per garantirne la riuscita, iniziarla o realizzarla in un momento astrologicamente favorevole. Anche per le terapie mediche o la preparazione di particolari medicinali veniva ugualmente individuata la congiuntura astrale propizia poiché, in caso contrario, l'esito sarebbe stato sicuramente negativo⁹³.

Quella qui proposta è allora, come è chiaro, un'ipotesi di lavoro non priva di problemi, che va considerata plausibile ma non certo definitiva. La presenza nei lapidari, così come nei documenti “magici” e medici, di tradizioni diverse e a volte discordanti, spesso riportate solo in un codice e prive di riferimenti cronologici, implica un sottile ma consistente rischio, quello, cioè, di “scegliere” i materiali che sostengono le proprie ipotesi combinandoli in modo da presentarli come solide teorie, mentre - purtroppo troppo spesso - non si tratta altro che di fievoli indizi. E questo appare tanto più pericoloso per lo storico delle religioni al quale, oltre al dovere di leggere correttamente e esaurientemente i vari documenti, è iscritto il compito di interpretarli in base alla sua specifica prospettiva di indagine: riportarli, nei limiti del possibile, nell'ambito storico-culturale nel quale ebbero origine, si diffusero o di cui subirono gli influssi, indagarne il livello delle funzioni e dei significati simbolici, confrontarli con documenti, ambiti storici e ideologie affini.

Con queste considerazioni non si vogliono certo erigere steccati tra epigrafia e storia delle religioni, ma semplicemente sottolineare il differente approccio con cui, dai due versanti, si interroga il materiale e i diversi obiettivi da raggiungere. Ciò non implica che l'epigrafista particolarmente sensibile alla problematica storico-religiosa non possa giungere, attraverso la sua analisi, a significativi guadagni anche per la storia delle religioni; in questo caso, naturalmente, egli deve saper utilizzare gli strumenti specifici di tale disciplina, consapevole comunque che l'epigrafia, in quanto scienza storica, condivide con la storia delle religioni le linee di fondo metodologiche ed epistemologiche che lo studio della storia in generale impone. D'altra parte, non sempre si verifica che lo storico delle religioni sia anche un epigrafista o un filologo militante, anche se sarebbe auspicabile che lo fosse almeno per un limitato campo d'indagine; in più, almeno in linea di principio, non è certo a lui che ci si rivolge per le edizioni critiche dei testi o per analisi paleografiche e linguistiche delle iscrizioni, benché sarebbe suo preciso dovere acquisire

⁹² Distinzione, questa, per noi valida ma certo non esportabile acriticamente nel mondo antico. Sul rapporto tra religione, scienza e magia, cf. tra gli altri, NEUSNER - FRERICHS - MCCracken FLESHER 1989.

⁹³ Cf. LE BOEUFFLE 1989, pp. 67-69; BARTON 1994, pp. 179-180; ABRY 1993; LANCELLOTTI 2001, pp. 438-443.

almeno quelle competenze di base che gli consentissero di controllare a fondo i dati e di procedere personalmente alle necessarie verifiche.

Potrebbe sembrare a prima vista riduttiva per gli epigrafisti l'affermazione che il compito dello storico delle religioni inizia dove quello dell'epigrafista si conclude, ma l'impressione negativa iniziale si attenua se si considera che nulla, teoricamente, impedisce che sia la stessa persona, nella più auspicabile delle ipotesi, a rivestire di volta in volta i panni dell'epigrafista e, successivamente, quelli dello storico delle religioni (illustri esempi in questo senso non mancano, nella storia degli studi). Non è certo un giudizio di merito sulle varie strategie di indagine, che si esprime qui, ma semplicemente la chiara formulazione dei diversi obiettivi (e in parte, metodi) che le due discipline autonomamente perseguono.

Il caso specifico qui presentato può forse adeguatamente illustrare questo punto di vista. L'iscrizione, pur limitata a un solo termine, rappresenta una componente essenziale per l'interpretazione del documento nella sua interezza. Senza la conoscenza di alcune regole basilari dell'epigrafia non sarebbe stato possibile portare avanti la sua lettura e approfondirne gli eventuali significati. Ma è evidente che l'analisi del termine, anche se soddisfacente sul piano linguistico, non avrebbe potuto da sola rispondere alle domande che lo storico delle religioni si pone sul documento esaminato e che riguardano il sistema ideologico che l'ha prodotto, i significati simbolici che veicola, la sua funzione, il tutto in una prospettiva rigorosamente storica. Proprio il continuo confronto tra iscrizione, disegno e pietra di supporto hanno permesso di allargare il campo di indagine dalla letteratura tradizionalmente magica verso altri tipi di repertori, dagli antichi lapidari ai trattati gnostici, dai manuali di agricoltura ai codici astrologici, senza dimenticare la filologia e l'epigrafia semitica. Il risultato può apparire a prima vista un po' deludente: nessuna certezza, solo qualche ipotesi. Mi sembra però, e qui è forse da vedere l'eventuale vero guadagno, di aver comunque contribuito ad aggiungere un altro sia pur minuscolo tassello alla ricostruzione di quel fenomeno complesso e straordinariamente interessante che fu la cultura religiosa della tarda antichità.

BIBLIOGRAFIA E ABBREVIAZIONI

ABRY 1993

J.-H. Abry, "Les tablettes de Grand: mode d'emploi à travers les écrits des astrologues", in EAD. (ed.), *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine, Actes de la Table-Ronde du 18 mars 1992 organisée au Centre d'Études Romaines et Gallo-romaines de l'Université Lyon III*, Lyon (Paris) 1993, pp. 141-161.

AMADASI GUZZO - BONNET 1991

M.G. Amadasi Guzzo - C. Bonnet, "Anthroponymes phéniciens et anthroponymes grecs: remarques sur leurs correspondances", *SEL* 8, 1991, pp. 1-21.

ARMISEN-MARCHETTI 2001

M. Armisen-Marchetti (ed.), *Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion. Livre I*, Paris 2001.

ASSMANN 1975

J. Assmann, s.v. "Chepre", *LdÄ*, I, Wiesbaden 1975, coll. 936-940.

AUNE 1994

D.E. Aune, s.v. "Iao", *RAC* XX, Stuttgart 1994, coll. 1-12.

BARTON 1994

T.S. Barton, *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor 1994.

BENZ 1972

F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Roma 1972.

BETZ 1995

H.D. Betz, "Secrecy in the Greek Magical Papyri", in H. KIPPENBERG - G.G. STRUMSA (edd.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995, pp. 153-175 = ID., *Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze IV*, Tübingen 1998, pp. 152-174.

BONNER 1949

C. Bonner, "An Amulet of the Ophite Gnostics", in *Commemorative Studies in Honor of Th.L. Shear, Hesperia* Suppl. 8, 1949 (rist. Amsterdam, 1975), pp. 43-46.

BONNER 1950

C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950.

BONNER 1951

C. Bonner, "Amulets Chiefly in the British Museum. A Supplementary Article", *Hesperia* 20, 1951, pp. 301-345.

BOUCHÉ-LECLERCQ 1899

A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899.

BUFFIÈRE 1956

F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.

CANTINEAU 1932

J. Cantineau, *Le Nabatéen*, II, Paris 1932.

CAPELLO 1702

A. Capello, *Prodromus iconicus sculptilium gemmarum basilidiani amulectici atque talismani generis*, Venezia 1702.

DELATTE 1914

A. Delatte, "Étude sur la magie grecque", *Le Musée belge* 18, 1914, pp. 21-96.

DELATTE 1942

A. Delatte, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Liège-Paris 1942.

DELATTE - DERCHAIN 1964

A. Delatte - Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964.

DE LEY 1972

H. De Ley, *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius*, In *Somn.*, I, c. 12, Bruxelles 1972.

DE MÉLY - RUELLE 1898

F. De Mély - Ch.-Ém. Ruelle (edd.), *Les lapidaires de l'antiquité et du Moyen Age. II. Texte*, Paris 1898.

DE RIDDER 1911

A. De Ridder, *Collection De Clerq: catalogue, t. VII, 2. Les pierres gravées*, Paris 1911.

DEVOTO - MOLAYEM 1990

G. Devoto - A. Molayem, *Archeogemmologia*, Roma 1990.

DE SAINT-DENIS 1966

E. de Saint-Denis (ed.), *Pline L'Ancien. Histoire naturelle, livre XXXII*, Paris 1966.

DORNSEIFF 1925

F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Berlin 1925.

DRS

D. COHEN (ed.), *Dictionnaire des racines sémitiques*, Paris-La Haye 1970 --.

ELFERINK 1968

M.A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden 1968.

ESE

M. LIDZBARSKI, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I-III, Giessen 1900-1915.

FAUTH 1983

W. Fauth, "Arbath Iao. Zur mystischen Vierheit in griechischen und koptischen Zaubertexten und in gnostischen oder apokryphen Schriften des christlichen Orients", *OC* 67, 1983, pp. 65-103.

FLAMANT 1977

J. Flamant, *Macrobe et le Néo-platonisme latin à la fin du 4^e siècle*, Leiden 1977.

GORLAEUS 1695

A. Gorlaeus, *Dactyliotheca*, I-II, Leiden 1695.

GUNDEL 1936

W. Gundel (ed.), *Liber Hermetis Trismegisti*, München 1936.

GUNDEL - GUNDEL 1966

W. Gundel - H.G. Gundel, *Astrologoumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966.

HALLEUX - SCHAMP 1985

R. Halleux - J. Schamp (edd.), *Les lapidaires grecs*, Paris 1985.

HENIG 1994

M. Henig, *Classical Gems. Ancient and Modern Intaglios and Cameos in the Fitzwilliam Museum, Cambridge*, Cambridge 1994.

HEIM 1842

R. Heim, *Incantamenta magica graeca latina*, Leipzig 1842.

ISRAEL 1984-86

F. Israel, "Les thèmes nominaux QATL, QITL, QUTL en Phénicien et en Sémitique du Nord-Ouest", *GLECS* 29-30, 1984-86, pp. 107-121.

JACKSON 1989

H.M. Jackson, "The Origin in Ancient Incantatory Voces Magicae of Some Names in the Sethian Gnostic System", VC 43, 1989, pp. 69-79.

JONGELING 1988

K. Jongeling, "The Name Element BRK in Latin Epigraphical Sources", VO 7, 1988, pp. 223-241.

KAIMAKIS 1976

D. Kaimakis (ed.), *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glan 1976.

KOTANSKY 1994

R. Kotansky, *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae - Part I. Published Texts of Known Provenance*, Opladen 1994.

LANCELLOTTI 2000

M.G. Lancellotti, "Gli gnostici e il cielo. Dottrine astrologiche e reinterpretazioni gnostiche", SMSR 66, 2000, pp. 71-108.

LANCELLOTTI 2000a

M.G. Lancellotti, "Problèmes méthodologiques dans la constitution d'un corpus des gemmes magiques", in A. MOREAU - J.C. TURPIN (edd.), *La magie. Actes du Colloque International de Montpellier, 25-27 mars 1999*, I-IV, Montpellier 2000, II, pp. 153-166.

LANCELLOTTI 2001

M.G. Lancellotti, "Médecine et religion dans les gemmes magiques", RHR 218, 2001, pp. 427-456.

LE BOEUFFLE 1987

A. Le Boeuffle, *Astronomie, astrologie. Lexique latin*, Paris 1987.

LE BOEUFFLE 1989

A. Le Boeuffle, *Le ciel des Romains*, Paris 1989.

LECLERQ 1924

H. Leclercq, s.v. "Alphabet vocalique des Gnostiques", DACL I/1, coll. 1268-1288, Paris 1924.

LENTHÉRIC 1996

B. Lenthéric, "À propos du zodiaque circulaire de Dendera: éléments de réflexion", in B. BAKHOUCHE - A. MOREAU - J.-CL. TURPIN (edd.), *Les astres*, I-II, Montpellier 1996, I, pp. 183-205.

MARTINEZ 1991

D.G. Martinez, *P. Michigan XVI. A Greek Charm from Egypt (P. Mich. 757)*, Atlanta 1991.

MICHEL 2001

S. Michel, *Bunte Steine – Dunkle Bilder: "Magische Gemmen"*, München 2001.

MITCHELL 1987

C.W. Mitchell, *The Meaning of BRK "to bless" in the O.T.*, SBL 95, Missoula 1987.

MONET 1994

P. Monet (ed.), *Mathesis, Tome II, Livres III-V*, Paris 1994.

MONTFAUCON 1719-1724

B. de Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, Paris 1719-1724.

NAVEH - SHAKED 1993

J. Naveh - Sh. Shaked, *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1993.

NEUSNER - FRERICHEs - MCCrackEN FLESHER 1989

J. Neusner - E.S. Freriches - P.V. McCracken Flesher (edd.), *Religion, Science and Magic: In Concert and in Conflict*, New York 1989.

PANNUTI 1994

Pannuti, *La collezione glittica*, I-II, Roma 1994.

PHILLIP 1986

H. Phillip (ed.), *Mira et magika. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen - Preussischer Kulturbesitz Berlin - Charlottenburg*, Mainz am Rhein 1986.

RUELLE 1988

C.-E. Ruelle, "Hermès Trismégiste. Le Livre sacré sur les décans", *RPh* 32, 1908, pp. 247-277.

SCHMIDT – MACDERMOT 1978

C. Schmidt – V. MacDermot (edd.), *Pistis Sophia*, Leiden 1978.

SCHWAB 1897

M. Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1897.

SEGAL 2000

J.B. Segal, *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum* (with a contr. By E.C.D. Hunter), London 2000.

SFAMENI GASPARRO 1998

G. Sfameni Gasparro, "La nozione greca del destino e la soteriologia gnostica", in EAD. (ed.), *Destino e salvezza tra culti orientali e gnosi cristiana*, Cosenza 1998, pp. 99-130.

SMITH - HUTTON 1908

C.H. Smith - C.A. Hutton (edd.), *Catalogue of the Antiquities (Greek, Etruscan and Roman) in the Collection of the Late W.F. Cook, Esqre*, London 1908.

STARK 1971

J.K. Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford 1971.

TARDIEU 1974,

M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris 1974.

TARDIEU 1984

M. Tardieu, *Codex de Berlin*, Paris 1984.

THOMPSON 1947

D.W. Thompson, *A Glossary of Greek Fishes*, London 1947.

VAN DER BROEK 1981

R. Van den Broek, "The Creation of Adam Psychic Body in the Apocryphon of John", in R. VAN DEN BROEK - M.J.VERMASEREN (edd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion, Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden 1981, pp. 38-57.

WALDESTEIN - WISSE 1995

M. Waldestein - F. Wisse (edd.), *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2*, Leiden 1995.

WORTMANN 1966

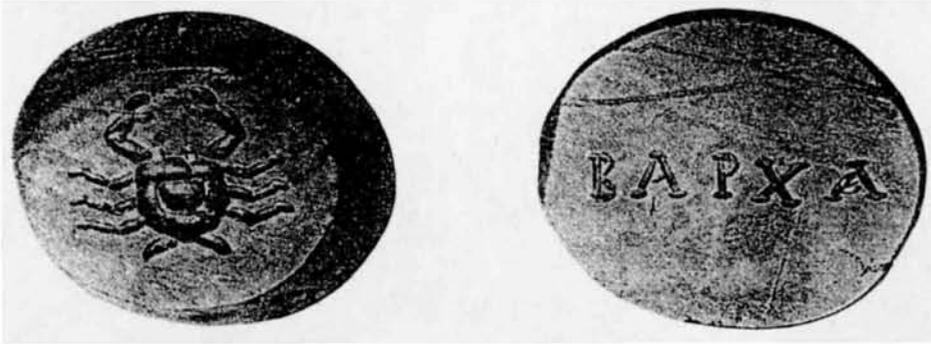
D. Wortmann, "Kosmogonie und Nilflut. Studien zu einigen Typen magischer Gemmen griechisch-römischer Zeit aus Ägypten", *BJ* 166, 1966, pp. 62-112.

WUTHNOW 1930

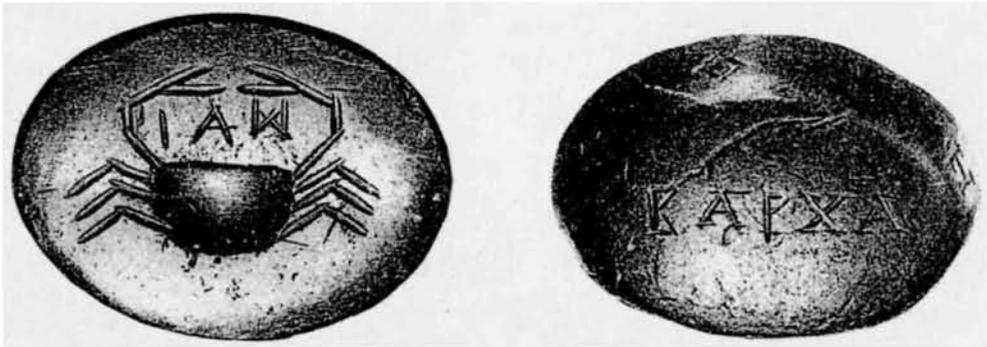
H. Wuthnow, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des Vorderen Orients*, Leipzig 1930.

ZAZOFF 1970

P. Zazoff, *Antike Gemmen in Deutschen Sammlungen*, Bd. III: Braunschweig, Göttingen, Kassel, Wiesbaden 1970.



P. Zazoff, *Antike Gemmen in Deutschen Sammlungen*, Bd. III: Braunschweig, Göttingen, Kassel, Wiesbaden 1970, nr. 190, Tav. 112.



M. Henig, *Classical Gems – Ancient and Modern Intaglios and Cameos in the Fitzwilliam Museum*, Cambridge, Cambridge 1994, nr. 507, pp. 230-231 = SEG XLIV 1994, pp. 574-575.