

ISCRIZIONI GRECHE MAGICHE DI ROMA ALCUNE ESPRESSIONI CULTUALI

Gabriella Bevilacqua

Tra i molteplici studi che nel corso del secolo passato siano stati realizzati sulla magia antica, il saggio di Martin P. Nilsson della fine degli anni '40, "Die Religion in den griechischen Zauberpapyri"¹, esaminava gli elementi prettamente greci della religiosità dei papiri magici. Da questa magistrale e minuziosa analisi, rimanevano volutamente esclusi dall'autore i riferimenti alla religione egiziana, mentre non venivano trascurati i riferimenti agli elementi giudaici e a quelli orientali. Lo studio di Nilsson metteva in risalto il carattere multiforme di questa religiosità, la partecipazione minoritaria della componente greca, la rarità di quella cristiana e la presenza notevole di quella ebraica. A distanza di anni, nel corso dei quali la ricerca in questo specifico settore è divenuta sempre più specialistica e con orientamenti indubbiamente diversi da quelli di cinquant'anni fa, il lavoro del grande studioso resta ancora un punto fondamentale di riferimento per lo studio di questa religiosità che chiamiamo "magica" per una sorta di convenzione linguistica, che è funzionale per esprimere quella che fu, sia nei contenuti sia nel linguaggio espressivo, oltre che una componente di una corrente culturale, anche una vera e propria moda, diffusa con uniformità in tutto il mondo antico per tutta l'età imperiale ed oltre².

Le iscrizioni di carattere "magico" di Roma costituiscono soltanto una flebile eco del fantasmagorico mondo dei papiri magici illustrato da Nilsson, tuttavia, anche attraverso lo scarso numero e la frammentarietà dei testi, il formulario scarno e ripetitivo e il linguaggio sgrammaticato, esse lasciano intravedere un vario ed interessante "panorama" religioso, nel quale si conferma ancora una volta *Iao (Iahvè)* come protagonista, attorniato da figure divine diverse, tratte dal mondo egiziano come Osiride, Seth, Serapide, dalla speculazione filosofica come *Ananke* e *Symphonia*, dal mondo ebraico come Salomone. A parte il nucleo delle *Sethianorum Tabellae*, che costituisce il gruppo più significativo, tra le *defixiones*, sia per numero sia per le note particolarità di vario genere, una certa originalità si riscontra anche in altri documenti. Ricordo, ad esempio, due *defixiones* meno note, come quella per un tale Nikomedes accusato, secondo l'espedito magico della *diabolè*, di aver mangiato i pesci sacri ad Osiride e di avere incendiato il suo papireto, e l'altra, di carattere circense, nella quale campeggia l'inquietante figura di *Ananke* il cui potere incoercibile sembra sprigionarsi dalla formula perentoria che l'operatore magico recita in prima persona: *ego eimi Ananke, ego eimi o kyrios tes Anankes*³.

Come esemplificazione di questa particolare forma di religiosità personale presento tre diverse testimonianze, nelle quali il ricorso alle entità divine, alla tradizione e alle

¹ NILSSON 1947-1948, pp. 59-93.

² Sulla magia come forma di religiosità personale, cf. BRELICH 1976, pp. 103-110.

³ BEVILACQUA 1998, pp. 113-134 e, ora, JORDAN 2002.

concezioni religiose è strettamente funzionale allo scopo del documento. Le prime due, provenienti da iscrizioni note, riguardano Salomone e il suo patto con i demoni e alcune formule di devozione a Serapide. Nuova è invece una preghiera al dio cosmico di difficile interpretazione, in un documento inedito.

Il patto di Salomone

Le notizie sui requisiti di sapiente e di mago attribuiti a Salomone nell'antichità e sul suo potere di esorcista sui demoni sono fin troppo conosciute. Si sa che intorno a questa sua ultima prerogativa non ci sono notizie nella Bibbia, che ci parla invece della saggezza e della sapienza che Dio gli aveva donato, un sapere che superava quello degli stessi Egiziani e degli orientali, decantandolo come autore di massime e di salmi, scritti di botanica e di zoologia, e di storie di popoli (*Re* 5, 14). Fonti tarde, come ad es. il "Testamento di Salomone", composto tra il II e il III secolo d. C., Origene (*in Matth., Patr. Gr.*, t. XIII, col. 1757) e Giuseppe Flavio (*Ant. Giud.*, 8, 42 ss.), oltre i Papiri magici e i codici manoscritti di età rinascimentale, ci hanno invece conservato il ricordo di Salomone vincitore sui demoni e della potenza del suo sigillo. La serie dei medaglioni bronzei con l'immagine del re a cavallo che trafigge la diavolessa, o che trionfa sul malocchio, accompagnata dall'iscrizione *sphraghis tou Salomonos*, conferma la popolarità di questa tradizione tarda legata all'antico re d'Israele⁴.

La citazione del patto di Salomone nei testi "magici" era strettamente connessa alla credenza secondo la quale i demoni erano ritenuti responsabili delle malattie e di ogni miseria umana.

Un filatterio argenteo, passato da Roma al *Cabinet des Médailles* attraverso la collezione Campana e oggi perduto, riportava nel testo, allo scopo di rafforzare l'efficacia dell'esorcismo, proprio le parole pronunciate dai demoni nel famoso giuramento di Salomone. L'amuleto apparteneva a una donna di nome *Syntychè*, ed assicurava protezione contro la febbre, l'epilessia, l'idrofobia e la possessione demonica: ... πᾶν πνεῦμα πονερόν, μισηθέντα τῆς διαθήκης ἡς ἔθεντο ἐπὶ δέει Σολομώνος καὶ Μιχαήλου τοῦ ἀγγέλου, ὅτε ὤμοσαν τὸν μέγαν καὶ ἅγιον ὄρκον ἐπὶ τοῦ ὀνόματος ἀγίου, καὶ εἶπαν ὅτι φευξόμεθα καὶ οὐ ψευσόμεθα: "... *Tutti gli spiriti malvagi si ricordino del patto al quale essi si sono sottomessi per timore di Salomone e dell'angelo Michele, quando essi prestarono il grande e santo giuramento per il santo nome e dissero: "Noi fuggiremo e non inganneremo"*⁵.

L'*òrkos* di Salomone e il patto contro i demoni costituiva un vero *tòpos* della letteratura magica e gli esempi si ritrovano facilmente nei papiri⁶. Si legge ad esempio su un amuleto contro la febbre: "*Io vi scongiuro, voi che giuraste al cospetto di Salomone: non farete ingiustizie all'uomo, né compirete malvagità, né portando la febbre, né malattie da raffreddamento, perché voi temete il giuramento*" (PGM P 10, ll. 30-35). Proprio la formula del patto tra Salomone e i demoni, così come ci viene riportata nella laminetta

⁴ Cf., da ultimo, MATANSEVA 1994, pp. 110-121, con bibliografia precedente.

⁵ G. AMATI, *Cod. Vat. Lat.* 9767, 30 r, 9768, 6 r; FROHENER 1866-67, pp. 217 ss.; PELLICIONI 1880, pp. 177-201; MERKELBACH 1994, pp. 44 ss. Cf. KOTANSKY 1995, p. 272.

⁶ PGM P 17, p. 226; *Suppl. Mag* I, n. 24.

argentea di Roma, si ritrova nel *Cod. Marc. Gr.* del XVI secolo edito dal Pradel: “Io vi scongiuro, 11.990 demoni, voi che avete giurato al cospetto di Salomone poiché (giuraste): “in qualsiasi luogo noi ascolteremo il nome del Signore Sabaoth, noi fuggiremo”, “scongiuro te per il dio vivente, te del quale i demoni hanno orrore ... , poiché il potente dio è in ogni cosa, poiché voi, o demoni, giuraste che, dove avreste sentito chiamare “Adonai Eloï Sabaoth, potenze di Dio” là non sareste apparsi.”⁷.

Un'immagine vivace è quella contenuta in un esorcismo pubblicato recentemente, di provenienza egiziana, iscritto su una lamina argentea contro gli spiriti maligni per una donna di nome *Alloüs*, la quale, dice il testo, possiede la *sphraghis* di Salomone, τῆς ἐχούσης τὴν σφραγίδα τοῦ Σολομῶνος⁸. Nel testo viene interrogato direttamente il demone: “Perché perseguiti *Alloüs* ? Niente di ingiusto ti è stato fatto”, e poi si indicano le istruzioni circa le raffigurazioni da accludere in calce all'iscrizione, copiate dal prontuario meccanicamente dall'incisore dell'amuleto: Σφραγίδος Σαλομόνος ἐν κμέσω τὰ δαιμόνια, “Nel mezzo del sigillo di Salomone (poni) i demoni” (Il.18-19). Un atto simbolico, quello di imprigionare i demoni all'interno dell'anello del re, che non costituisce una novità nelle formule di scongiuro, come è stato fatto notare dall'editore del documento, il quale ha ricordato l'esempio di un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Atene: “Io scongiuro te *Ornia*, il demone ostile, annientato dallo Spirito Santo e per mezzo dell'arcangelo Michele che diede l'anello a Salomone, affinché egli sottomettesse ogni spirito impuro e con quello imprigionasse tutti i demoni”⁹.

Pregchiere a Serapide

Salomone proteggeva dai demoni e, come si è detto, dal malocchio, ma per quest'ultima fobia ci si affidava anche a Serapide, nella sua funzione di divinità *alexikakos*, invocato attraverso il suo “grande nome”, μέγα ὄνομα τοῦ Σέραπιδος, o più genericamente acclamato come εἷς θεὸς Σέραπιδος, e più specificatamente μικρὸ ὄνομα τοῦ Σέραπιδος τὸν φθόνον (“Serapide vince il malocchio”). Su un graffito dall'Esquilino, ora perduto, si leggeva: Εἷς Ζεὺς Σέραπιδος βάσκανος λακκησήτω, “Unico Zeus Serapis; il maldicente gridi (per lo spavento)”¹⁰.

La richiesta di salvezza e di protezione nella vita ultraterrena, collegata all'aspetto ctonio del dio, sembrerebbe evidente in due acclamazioni incise su due laminette auree provenienti entrambe da contesti funerari. La prima, oggi perduta, proveniva dal colombario all'interno del recinto degli Scipioni, e l'altra, conservata al *Cabinet des Médailles*, dal colombario di Vigna Codini. Πουβλικιανέ εἷς Ζεὺς Σέραπιδος ἐλέησον recitava la prima iscrizione che, dubitativamente, può intendersi nel modo seguente: “Stai di buon animo Publiciano! Unico Zeus Serapide pietà!”¹¹. La seconda laminetta venne ritrovata nella bocca di un teschio all'interno di un'urna di terracotta: Αἰωνέργετα, κύριε

⁷ PRADEL 1907, p. 273.

⁸ JORDAN - KOTANSKY 1997, pp. 53-69, e, in particolare p. 55, ll.7-8, ll.16-19.

⁹ DELATTE 1927, p. 244, ll.2-6, p. 233, 13 ss. Cf. JORDAN - KOTANSKY 1997, p. 64.

¹⁰ IG XIV, 2413, 1, c, 2, 4, IGUR IV, 1662. Per l'uso di questo verbo, nuovo in questo contesto, e il suo significato, cf. ARIST., *Pax*, 302.

¹¹ IG XIV, 2413, 3. Cf. JORDAN 2002a, p. 26, che definisce il testo “obscure”.

Σάραπι, δὸς νείκην κατὰ τῶν ὑπογεγραμμένων, “Creatore di eternità, Signore Serapide, concedi vittoria sulle cose scritte di seguito”¹². L’iscrizione si definisce un *niketikòn*, o incantesimo per ottenere una vittoria, generalmente connesso a competizioni agonistiche o a contese giudiziarie, o erotiche, ma più genericamente anche in rapporto con malattie e calamità. La tabellina fu ritagliata nella parte inferiore, dove erano contenuti probabilmente i nomi dei mali dai quali l’amuleto avrebbe preservato il proprietario; è questo uno di quei casi in cui l’amuleto usato in vita per scopi “terreni” viene riutilizzato per il defunto al fine di eternare questa protezione nella vita ultraterrena. Il testo “ritagliato” dell’amuleto, eliminati i nomi delle umane disgrazie, si prestava particolarmente a questa nuova funzione. L’epiteto di Serapide, *aionerghètes*, come si è osservato, è nuovo, ed è il risultato di una nuova formazione linguistica che va ad aggiungersi alla serie di termini composti con il nome di Αἰών, come αἰωνοχαρής, “che si compiace dell’eternità”, αἰωνόβιος, “immortale”, e ancora αἰωνοπολοκράτωρ, αἰωνοφθαλμός, etc., epiteti tradotti in greco da attributi divini egiziani. Il nuovo attributo di Serapide, “che crea eternità”, si addice coerentemente al dio, del quale è nota l’assimilazione con *Aiôn* e con *Aiôn-Helios*¹³.

Preghiera al dio cosmico

Alla figura di una divinità solare sembra essere legata una laminetta argentea conservata al Museo Nazionale Romano ed esposta ora in una vetrina del Museo Epigrafico. Essa può considerarsi inedita, in quanto fino ad ora se ne conosceva soltanto il disegno pubblicato nel Catalogo del Museo Kircheriano (1878) curato da E. De Ruggiero¹⁴. Non si hanno notizie sulla sua provenienza. Di essa ho eseguito l’apografo, in seguito alla visione autoptica del documento, e ho potuto confrontare i risultati della mia lettura con il disegno, piuttosto fedele all’originale, di De Ruggiero, e con la trascrizione del testo fornitami generosamente da David Jordan, che vide la lamina molti anni fa nei magazzini del Museo. Il disegno qui presentato (Fig. 3), realizzato sulla base del mio apografo, è di Lucia Saguì. La laminetta, che è stata oggetto di un recente restauro, contiene un testo che lascia aperti alcuni problemi sulla sua comprensione. Ho ritenuto tuttavia di rendere nota l’epigrafe, presentandone in questa sede una versione preliminare, senza un commento adeguato, ripromettendomi di chiarire e approfondire quanto prima il suo studio, se mi sarà possibile, soprattutto per quella parte del testo che, come si vedrà, si è presentata, almeno per me, piuttosto difficile da capire.

La laminetta, in foglia sottilissima d’argento, è di forma rettangolare, con i lati brevi integri e quelli lunghi visibilmente danneggiati. E’ plausibile ritenere perciò che una linea

¹² JORDAN 1985, pp. 162-167 = *GMA*, n. 28.

¹³ Cf. JORDAN 1985, p. 163, nota 5. L’epiteto inoltre conosce un’anticipazione in testi egiziani della XX dinastia (1100 a.C.), come ha constatato GRIFFITHS 1985, p. 167, e nota 5. Sull’unione sincretistica di *Zeus-Helios-Sarapis-Aiôn* su un’iscrizione gemmaria cf. BONNER 1944, p. 34. Cf. anche STAMBAUGH 1972, pp. 79-84.

¹⁴ Ringrazio la Soprintendenza Archeologica di Roma nella persona della dott.ssa Rosanna Friggeri che, con grande disponibilità, mi ha permesso di pubblicare l’iscrizione, mettendo a mia disposizione la documentazione fotografica. Cf. DE RUGGIERO 1878, n. 200, p. 81. Inv. n. 65057. Misure: h. cm 2,3 x 19,5. Lettere: mm. 3/2.

di scrittura sia andata perduta almeno sul lato superiore. Non ci sono tracce del ripiegamento, né dell'avvolgimento usuale, mentre sono riconoscibili alle due estremità, a metà dei lati brevi, due piccoli fori circolari. La lamina pertanto doveva essere fissata su un oggetto con due piccoli chiodi.

La disposizione del testo si allinea su due colonne di scrittura, separate da due sottili linee parallele incise (distanti tra loro mm. 2,5). Una linea sottile è incisa in senso verticale, lungo il margine destro ed è probabile che fosse presente anche lungo quello sinistro, per delimitare lo spazio riservato al testo, a guisa di pagine di un libro. Si tratta di due iscrizioni distinte.

La comparazione tra la fotografia della lamina, l'apografo di De Ruggiero e il disegno tratto dal mio apografo permetteranno di avere una visione più chiara del documento. (Figg. 1, 2, 3)

A)	B)
θεοζ̣θ̣θ̣θ̣ (<i>charaktêres</i>)	(<i>charaktêres</i>)
συναρβωθηωουθωρηωθ	ευστεφο (<i>charaktêres</i>) λεγε (<i>charaktêres</i>)
θουθσαρβαισαμφλωσθιχ	(<i>charaktêres</i>) ηβρωηουακτηεινοβρωωθηηωρλαιλαμ
ωσαλαμαθωβραμηα	ψεμεσειλαμοειπιτουκοσμουπυροβολοσερμαναι
5 θιχανοχανοχανοχανοχ	ερεννουμενευχουχειουθθχανουβηθραναερμανειν
[ca.2] γηκαιυβιχαναρανα	αερειναβιωχβιωθχαρνουερινφνιαχνηαχημφαναχη
	[--] σπροκκλα. (<i>vacat</i>)

La superficie della lamina è piuttosto consumata: sono visibili dappertutto, ma soprattutto nell'iscrizione di sinistra e lungo il margine inferiore, dove il solco delle lettere è più consumato, numerosi graffi, causati probabilmente dai restauri. L'impaginazione si presenta abbastanza regolare, così anche la forma delle lettere. I *charaktêres* appartengono al tipo denominato "Brillenbuchstaben", caratterizzati da apicature ed anelli alle estremità dei tratti. La scrittura è di tipo maiuscolo informale lievemente inclinata. Si notano il prolungamento dei tratti obliqui, l'*alpha* a occhio, il *beta* di forma panciuta, l'*psilon* privo del tratto verticale. Nell'iscrizione di sinistra (A), alla r.2, sembra di riconoscere due piccoli tratti orizzontali al di sopra delle lettere ω (11^a e 12^a da sinistra). Si riconoscono legature nell'iscrizione di destra (B): E I e E P alla quinta riga, Π e P alla settima riga. Presenza di segni divisori (punto centrale) nell'iscrizione B alla quarta e alla quinta riga, aspirazione e tratto di forma ondulata al di sopra delle lettere ερ alla quarta riga. La datazione, in base ai caratteri epigrafici, si pone fra il III e il IV secolo d.C.

TESTO A) Il testo si estende in forma serrata su sei righe di scrittura.

R.1: la riga intera è occupata da una serie di *charaktêres* (ca. 17) simili a lettere alfabetiche, le prime otto di forma semplice: θεοζ̣θ̣θ̣θ̣, le restanti, di dimensioni maggiori, e di foggia più articolata, con apici e legature. L'*incipit* con lunghe serie di *charaktêres* interessa diversi documenti magici¹⁵.

R. 2: Συ υ Αρβωθηω ωωθ ωρηωθ. Σὺ ὦ (?): per questa formula di invocazione si veda, ad es., *GMA* n. 39, 10: (... σὺ ἰ ὁ μέγας θεός λαταβαωθ), n. 59, 8: (... σὺ, ὦ

¹⁵ Si veda, ad esempio, il filatterio greco ebraico di provenienza egiziana edito da KOTANSKY - SHAKED 1986, pp. 5-26.

κύριε δέσ[ποτα κτλ.), *PGM VII*, 830 ss. Αρβωθηω: il nome sacro *Arbotheo* è una possibile variante per *Arbath Iao*, una locuzione che dà vita a uno dei *logoi* più diffusi. Essa esprimerebbe letteralmente il *tetragrammaton* sacro di Jahveh, o anche la pluralità degli aspetti del dio, o meglio la “quadruplicità” di Iao (“*Vierheit des Iao*”)¹⁶. Segue ιωυθ: se ho letto bene, al di sopra dello *iota* e dell’*omega* sembra di riconoscere due piccoli tratti orizzontali, forse per evidenziare un *nomen sacrum*: Ιωουθ è infatti, presumibilmente, una delle numerose varianti di Ιαω (= Ιαωθ). Per il gruppo di lettere ωρηωθ, che non si esclude che facciano parte del *nomen sacrum* precedente, si possono citare, ad es., le formazioni linguistiche μεμβρεωθι τεφρεωθι su una laminetta plumbea di Ossirinco (*Suppl.Mag.* I, n. 50, ll. 42-43, *verso*) e il noto Μαρμαρεωθ.

Rr. 3: θουθ σαρβαισαμ φλωσ θιχ. Θουθ è forma grecizzata di *Thoth*, il dio egiziano assimilato nella magia al greco *Hermes*. L’insieme Ιωουθωρηωθ|θουθ, (rr. 2-3) sembra costituire uno pseudopalindromo, composto dai nomi del dio *Iao* e del dio *Thot*. Formazioni simili, basate sulla ripetizione del nome del dio *Thot*, sono ad es. Θωουθιθωθ (*Suppl.Mag.* II, n.66, l.7), Θωουθωθ (*Suppl.Mag.* I, n. 45, l. 25), e le varianti della formula Αβεραμεινωου-¹⁷. Per le parole seguenti si individua presumibilmente la parola αρβα inserita nella sequenza σαρβαισαμ, per la quale si vedano tuttavia anche le *voces* βασημ βασυμ βασμα (ad es. *PGM IV*, 1735), connesse con il semitico BA ŠEM, “nel nome di”¹⁸. Segue φλωσ, che può richiamare, sia pure dubitativamente, il termined φλόξ, fiamma.

Rr. 3-5: θιχ|ωσαλαμαθωβραμηα|θιχ, sequenza di *voces magicae* comprese tra i due monosillabi θιχ. Per quanto riguarda i termini magici, si individua σαλαμα per σαλαμα(ζα?), nome dalla incerta etimologia che si associa a simboli e adivinità cosiddette “solari”, come Arpocrate ad esempio, al motivo dell’*ourobòros*, e frequentemente documentato sulle gemme iscritte inserito nella formula Αιαναγαβα Ἄμοραχθει Σαλαμαξα Βαμεαζα¹⁹. Segue ανοχ ανοχ ανοχ ανοχ, termine che corrisponde al pronome personale copto ed ebraico ANOK/ANOC “io”, “io (sono)”, spesso ripetuto, come in questo caso, più volte: formula antichissima che esprimeva il potere del dio e che trova le sue radici nel babilonese antico (ANAKU)²⁰. Nel greco tale formula corrisponde a ἐγώ εἰμί “io sono”, usata nelle formule di preghiera redatte in forma di litanie, come le aretalogie, e nella letteratura magica soprattutto nelle defissioni²¹. Ανοχ esprime anche una entità divina a sé stante e una relazione con il sole sembra essere provata dalle circostanze in cui viene nominata: ἐπικαλοῦμαι καὶ σέ, τὸν τὸ πῦρ κρατοῦντα Φθαν Ανοχ (*PGM IV*, 1585). In particolare *Anoch* sembra identificarsi con il sole nascente

¹⁶ La definizione è di FAUTH 1983, pp. 65-103, in uno studio su *Arbath Iao* come epiteto cosmico di *Iao*, dio *Pantokrator*, che governa sui quattro lati del mondo. Per le interpretazioni di questo nome sacro vedi la sintesi di BRASHEAR 1995, p. 3579.

¹⁷ Per gli esempi cf. TARDIEU 1981, pp. 412-418.

¹⁸ Cf. FAUTH 1983, p.70.

¹⁹ Cf. BONNER 1950, D 192, 271, 284; *Suppl.Mag.*, I, n.10; *GMA*, n.41, l.12. DELATTE - DERCHAIN 1964, nn. 472-479.

²⁰ JACOBY 1930, pp. 27 ss.

²¹ BARB 1957, pp. 67- 86.

nell'invocazione agli "dei che si muovono in cerchio nella parte centrale del cielo, Anoch, Mane, Barchych, che provenite da un unico ventre ..."22.

R. 6: La riga è di incerta lettura, riesco a individuare, alla fine di essa, il palindromo *αναπανα*23.

TESTO B) Rispetto all'iscrizione della parte sinistra della lamina, la scrittura si dispone in ordine meno serrato, con spaziatura maggiore tra le lettere.

R. 1: il bordo è molto danneggiato. La riga era occupata, come l'iscrizione A, interamente da *charaktêres*, conservati soltanto in minima parte.

R. 2: Ευστεφσ (8 *charaktêres* ca.) λέγε (8 *charaktêres*). Il gruppo di otto lettere iniziali non sembra avere un senso compiuto. La lettura λέγε, "dì, pronuncia" mi sembra sicura e prelude al pronunciamento di una formula24.

Rr. 3-4: (3 *charaktêres*) ηβρωηου ακτεινοβρωθ θηωρ λαιλαμψ: per il primo gruppo di lettere, ηβρωηου, è incerto se si tratti di una serie vocale incompleta preceduta dal gruppo sillabico ηβρ, forse equivalente ad αρβ(α)? (cf. *PGM* XII, 158: αβρασιαουα), oppure, in via del tutto congetturale, si può ipotizzare una formula fortemente viziata, priva di una giustificazione grammaticale, equivalente ad άβραιστί, έβραιστί, έβραις, (άβραικών όρκισμάτων), eventualmente connesso al λέγει della riga 2: "pronuncia in ebraico, secondo la lingua ebraica", in relazione ai *nomina sacra* seguenti, che presentano, almeno in parte, un'etimologia riconducibile all'ebraico25. Ακτεινοβρωθ (oppure ακτεινο (α)βρωθ): parola composta da άκτεινο- (per άκτινο-, da άκτίς, "raggio") e βρωθ (per Αβρωθ ?, cf. *PGM*, IV, 1214, 1315, 3020; V, 133. Vd. *Index*)26. La formazione aggettivata άκτινο- conta vari esempi, come άκτινοποιών, άκτινοτός ("radiato"), αίωνακτινοκράτωρ ("eterno signore dei raggi", *PGM*, I, 201, in una preghiera ad *Aiōn*). Il raro epiteto άκτινοβόλος, "che lancia i raggi", è attribuito al dio nubiano *Mandulis* assimilato ad *Aiōn*, come appare in una nota iscrizione metrica di Talmis (*Kalabsha*, Nubia) incisa sulle pareti del tempio del dio27. Άκτινοβολία è un termine astrologico che si riferisce all'emanazione dei raggi di luce prodotta dagli astri e

22 *PGM* XII, 217-218, e p. 72, ad n. 217: "Sonnen des Morgens, Mittags, der Nacht". Per la presenza di *Anoch* sugli amuleti, si veda, ad es., la laminetta argentea da Beroea (Macedonia): ROBINSON 1938, pp. 245-253 (= *GMA*, n.39).

23 Per una somiglianza con questo palindromo vedi BONNER 1950, D 17: Ιααναπαβαπαναωαι.

24 Si veda per gli esempi sui papiri magici *Suppl.Mag.*, *Index* V, p. 300.

25 Riguardo alle formule frequenti nei papiri magici che spesso precedono i nomi delle divinità: αιγυπτιστί ελληνιστί άβραιστί ιερογλυφιστί όρνεογλυφιστί κτλ., cf. *Suppl.Mag.* II, p. 92: "Late ancient syncretism was polyglot: Greek and Egyptian predominated, Hebrew exerted great influence, and other languages (not only human ones) are referred to". Si vedano anche le osservazioni in JORDAN - KOTANSKY 1996, pp. 168-170.

26 Per Αβρωθ si veda MOREAUX 1960, pp. 33-34.

27 BERNAND 1969, n. 166, pp. 576 ss. Cf. FRANKFURTER 1998, pp. 108-109.

connesso con l'opposizione planetaria²⁸. Nei papiri magici, le *aktines* e l'*eptaktis* sono comuni attributi di *Helios*.

Proseguendo nella linea 3, la *vox magica* θηνωρ è un epiteto di *Helios* (*PGM* IV, 1292, σανθηνωρ 1293, ἐγὼ γάρ εἰμι θηνωρ 1937, XIII, 917, etc.), dall'ebraico *ten'or*, "dai luce"²⁹. Λαλαμψ è un termine che corrisponde all'ebraico מליל, "sempre", e ricorre, in diverse varianti, Λαλαμ Λαλαψ etc., come epiteto - entità divina di carattere solare o da solo o nelle sequenze di nomi nei *lōgoi* appartenenti a divinità solari. Il termine λαίλαψ, in greco, significa "turbine, uragano"³⁰.

Rr. 4-5 (prima parte): Σεμεσειλαμ ὁ ἐ<α>πὶ τοῦ κόσμου πυροβόλος ερμαναιερενουμενευ χουχχειουθ'. *Semesilam* è uno dei più comuni epiteti divini o entità divina a sé stante dalla connotazione solare, il cui significato, recentemente rivisitato, e più comunemente accolto, è quello di "sole eterno" nell'ampia accezione di spazio e tempo³¹. Le parole seguenti, fino alla metà della 5ª riga, sono comprese nel testo da due segni di interpunzione, che avevano lo scopo di porre in risalto la frase da pronunciare, seguendo direttamente la trascrizione dal prontuario, come si può verificare direttamente l'uso nei papiri magici. Ora, la prima sezione, ὁ ἐπὶ τοῦ κόσμου πυροβόλος, è sicura ed è di senso compiuto: "colui che scaglia il fuoco sul cosmo". Πυροβόλα sono i fulmini, le saette, i dardi fiammeggianti, come termine militare i lanciafiamme³². Ricordo l'epiteto di significato simile, ἀκτινοβόλος, attribuito al dio *Mandulis-Aiōn* (*supra*). Il termine πυροβόλος, con il significato di "fonte di luce", appare in un codice manoscritto del XV secolo in una prescrizione per l'allestimento di una φωτομαντεία, una forma di divinazione resa attraverso la luce di una fiaccola, equivalente alla *lychnomanteia*³³. Per l'espressione ὁ ἐπὶ τοῦ κόσμου, o simili, che esprime la sovranità sul cosmo, si veda, tra le numerose testimonianze: *PGM* IV, 1698: ὁ ἐπὶ τοῦ κόσμου καὶ [ὑπὸ] τὸν κόσμον ἄλκιμε θαλασσοκράτωρ, VII, 505-532, (preghiere a *Helios*) XXXVI, 215-219: ... ὁ ἐπὶ τοῦ ἀπηλιώτου τεταγμένος καὶ τοῦ κόσμου ... ὁ Ἄγαθος Δαίμων τοῦ κόσμου ... (εὐχή ἠλιακή ad *Agathōs Daimon*) tra i papiri magici, e anche in *Septuaginta*, *Mach.* II, 7, 2; IV, 5, 25, 3, etc.

La seconda sezione della frase non è altrettanto chiara. La *vox magica* finale è χουχχειουθ (= Χουχεωθ?, *PGM* Index XII). Χουχ ο χουουχ deriva dall'egizio *kkw*: "oscurità, tenebre", voce magica che viene associata ad epiteti e divinità di carattere solare. Ritornando alle prime due lettere, ερ, si nota che esse sono separate da un breve spazio da quelle seguenti; inoltre, al di sopra di esse, è inciso un segno somigliante a un *my* adagiato, di forma abbastanza simile a quella dei segni visibili sui papiri che marcano un'abbreviazione o evidenziavano una parola³⁴. Poteva trattarsi di un errore

²⁸ BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, pp. 247-251.

²⁹ Cf. per i confronti *Suppl. Mag.*, I, n. 42, A, II, 52, 56, e p. 151, dove il termine ricorre come *vox magica* - epiteto di entità divine cosmiche in una *defixio erotica*.

³⁰ Si vedano i riferimenti presso *GMA*, n. 40, p. 218, e n. 57, l. 7.

³¹ Cf. *GMA*, p. 45 (n.10, l.3). Si veda, da ultimo, LANCELLOTTI 2000, pp. 248-254.

³² EUR., *frg.* 781, v.69 (cf. NAUCK 1889): πυριβόλος. PLUT., *Syll.*, 9. *Septuag.*, *Ma.*, I, 6, 51.

³³ *Cod. Bononiensis Univers.* 3632, F.345 v: cf. DELATTE 1927, p. 576. Per la *lychnomanteia* nei papiri magici cf. EITREM 1991, pp. 175-187.

³⁴ Si veda ad es.: *PGM* V, 1.254, dove un tratto orizzontale evidenzia il nome sacro Ἐμ.

d'incisione, ma più probabilmente poneva in risalto un nome, forse quello di una divinità - nome che d'altronde ci si aspetterebbe di trovare dopo la formula appena enunciata - come mostrano in molti casi le linee che si incidono al di sopra dei *nomina sacra* e che vengono definiti *tractus supra*. Non sono riuscita a trovare, per il momento, una soluzione definitiva per questa parte della frase, sia per motivi di carattere grammaticale, sia di significato. Ritengo tuttavia che essa, per analogia con espressioni simili, dovesse contenere il nome del dio accompagnato da un epiteto.

Pensando ad un nome sacro, presumibilmente evidenziato dal segno soprastante, le sue iniziali dovevano appunto essere Ep. Il breve *vacat* che segue potrebbe essere casuale e non significare nulla e, in tal caso, il nome continuava dando luogo a un esito che suggerisce il nome di *Hermes*, nella forma contratta Ἐρμᾶν, al nominativo. Se invece lo spazio lasciato dall'incisore dopo le lettere Ep aveva uno scopo, queste costituivano già un nome, o una forma abbreviata, forse dello stesso nome di Ἐρμῆς. Si può ipotizzare un teonimo composto: Ἐρμᾶνα o Ἐρμᾶναι per Ἐρ(μῆς)-Μᾶνα (= Μᾶνε, Sole, cf., ad es., *PGM Index*, p. 226: Μᾶνε Θωθ, Μᾶνε Θουθ, Μᾶνε Οὐσιρι, Μᾶνε Ἴσι), per analogia con altre formazioni del tipo Ἐρμῶρ Ἐρμανουβις Ἐρμεκατη. Incertezza ancora maggiore manifesto per la parte restante della frase. La sezione di lettere ερεννου potrebbe suggerire un richiamo al termine ἐρεμνός "oscuro, tenebroso" (per analogia forse con il termine finale χουχειουθ: "tenebre"), o all'epiteto ἐριούμιος, "salutare", mentre le restanti -μενεν fanno pensare ad una forma verbale, ma non mi sento, al momento, di aggiungere altro.

R. 5 (seconda parte): θκανουβηθραναερμαειν. Di questa sequenza di lettere, sono identificabili i termini ανουβη, o ανουβεθ, che richiama il nome della divinità *Anubis* e Ἐρμᾶν, inciso simmetricamente al di sotto dell'identico nome alla linea 4. La serie di lettere seguenti (continuando fino all'inizio della riga 6) sembra avere carattere palindromico: ειναιεπεινα³⁵.

R. 6: αερειναβιωχβιωθχαρνουερινφιαχνηαχηφαναχη. Serie di parole magiche: per Βιωθ come entità divina cf. *PGM XIX* a 7 e, come suffisso, *PGM XII*, 475. Nella sequenza finale φιαχνηαχηφαναχη riconosco la *vox magica* αχημη (*PGM XIII*, 920)³⁶.

R. 7: [--] σ προκκλα: Προ<κ>κλα ? (*Procla?*). Il *vacat* occupa tutta la seconda metà della riga, per cui si può ritenere che l'iscrizione finisse qui. Si può supporre che in questa riga, mutila completamente della parte iniziale, potesse trovare posto il nome del proprietario dell'amuleto.

La laminetta presenta dunque due iscrizioni distinte: il testo A contiene l'evocazione del dio, che viene interpellato direttamente (Συ, ὦ..) attraverso una serie di nomi mistici facenti parte di un *logos*: "Tu o *Arbotheo Iao Thot* (*voces magicae*) *Anoch Anoch Anoch Anoch* (*voces magicae*)", e il testo B, che conserva la prescrizione di una preghiera,

³⁵ Cf. BONNER 1950, D 17: Ιαωαναβαβαραναωαι; *PGM XIII*, 927: ... ρανα.

³⁶ Vedi anche MALTOMINI 1979, p. 70, n. 2-4.

deducibile dall'imperativo λέγε (r.2), se la mia lettura è giusta, della quale una ipotetica traduzione potrebbe essere la seguente: "Pronuncia in ebraico (?): Raggio di luce, dà luce, turbine, sole eterno "colui che scaglia il fuoco sul cosmo *Hermàn* ... oscurità (?) ... *Anubis* (?) *Hermàn voces magicæ*".

Pur tenendo conto delle evidenti difficoltà di lettura e interpretazione fin qui esposte, tuttavia, in base a quello che si è osservato, si può riconoscere, e nell'invocazione, e nella preghiera, un chiaro riferimento a un dio cosmico, il cui nome viene espresso attraverso una serie di formule, epiteti e vari nomi divini che sono tutti legati alla teologia solare della magia tardoantica. Gli elementi che caratterizzano il dio sono la luce, i raggi solari, il fuoco, l'eternità spazio-temporale, un insieme di dati che ci riconduce alla figura di *Helios-Aiôn*, al dio *pantokrator*, il cui potere si estende su tutti gli angoli del cosmo, dio della luce e delle tenebre (φωτὸς καὶ σκότους), della notte e del giorno (*PGM*, XIII, 334 ss.)³⁷. Il carattere delle due iscrizioni richiama alla mente, in particolare, la terza preghiera contenuta nel IV papiro magico (ll. 587-617), nel lungo brano della ricetta dell'immortalità, nella quale si riconoscono forti legami con gli Inni Orfici e la teologia solare degli oracoli caldaici: "Ascoltami o Signore, ascolta la mia preghiera, guardiano del fuoco, creatore della luce, tu che rigeneri il fuoco, splendore della luce, *Aiôn*, dio dal corpo di fuoco, tu che dà il fuoco, che semini il fuoco, che brandisci il fuoco, dominatore degli astri"³⁸.

Un'immagine vivace e significativa del dio cosmico della magia è tramandata dalla nota sfera marmorea ritrovata ad Atene, uno strumento usato per pratiche magiche, forse proveniente da un laboratorio come quello di Pergamo e di Apamea: il dio, con il capo sormontato dalla corona a sette raggi e affiancato da due cani, uno dei quali con la testa radiata, è seduto su un trono all'interno di una nicchia, brandisce una frusta e uno scettro terminante con tre fiaccole. Simboli solari come il leone e il serpente e una torcia fiammeggiante sono incise sull'altra faccia della sfera insieme ad iscrizioni e segni magici³⁹.

Tuttavia, la lettura dell'iscrizione B porterebbe a modificare i dati di questa divinità. Se il nome sacro identificato alla linea 4 e ripetuto alla linea 5 è realmente quello di *Hermes* (o di *Hermes-Mane*), il dio solare di cui si è detto verrebbe ad essere appunto *Hermes* in assimilazione a *Helios*. *Hermes* è la figura divina più ricorrente nei papiri magici soprattutto in rapporto alla sua assimilazione al dio egizio *Thot*, e nelle defissioni, naturalmente per il suo aspetto ctonio. Rara è invece la sua presenza sugli amuleti, a parte le gemme. Epiteti e attribuzioni solari non sono nuovi per *Hermes*, detto Ἡλίου ὀφθαλμὸς ed ἡλίου ἠμίονος negli inni magici⁴⁰ che ne esaltano la natura di dio *kosmokrator*, *tetràgonos*, datore di sogni oracolari, guaritore delle malattie, che governa sugli elementi della natura (στοιχείων σὺ κρατεῖς, πρὸς ἄερος, ὕδατος, αἴης), e ancora nelle *lychnomanteiai* dove il dio è invocato insieme al sole, a *Mane-Ousiri*, *Mane-Isi*, e *Anoubis*⁴¹.

³⁷ Sulla teologia solare nei papiri magici cf. EITREM 1942, pp. 49-71.

³⁸ Si veda FAUTH 1999, pp. 1-33, con la bibliografia precedente.

³⁹ DELATTE 1913, pp. 247-278, pl. II-III.

⁴⁰ *PGM* V, 1.400-420; VII, 1.668-680; XVIIb. Cf. *PGM, Hymn.* 15-16.

⁴¹ Cf. ad es. *PGM* VII, 540-579. Per *Hermes-Thot* cf. BOYLAN 1922; FESTUGIÈRE I, 1983, pp. 67-88.

Lo scopo della preghiera della laminetta, in tal caso, potrebbe acquistare un significato particolare, forse di carattere divinatorio, secondo quella che era la principale attitudine di *Hermes* nei papiri magici, cioè di dio oracolare. Essi menzionano anche gli archivi del dio (τοῖς τοῦ Ἑρμοῦ ταμίους), dove erano conservati libri sacri contenenti procedimenti divinatori, dei quali si ricorda quello che si serviva delle lettere dell'alfabeto scritte sulle foglie di una palma⁴².

Rimandando ulteriori approfondimenti, ma soprattutto chiarimenti, a una prossima revisione del testo, mi limito, per il momento, a trarre delle conclusioni parziali su questo studio.

La laminetta, come ho già detto, contiene l'evocazione del dio attraverso i nomi mistici e riservati e la prescrizione di una preghiera. Come è noto, le istruzioni per la preparazione di ricette, le prescrizioni di rituali e delle preghiere erano contenute non soltanto nei prontuari, ma anche sugli oggetti stessi del rituale, cioè sugli amuleti. A volte erano meccanicamente ricopiate dall'incisore, come si è visto ad esempio, per l'amuleto di *Alloüs* (*supra*), e in altri casi ancora⁴³ ma, a volte, questi oggetti potevano costituire essi stessi veri prontuari, come si è sostenuto, ad esempio, per il filatterio siciliano di Mosè, dove si dice appunto: "... se porterai questo amuleto non avrai timore del mago, né dell'incantesimo, né degli spiriti maligni ... Prepara una formula di sei lettere su una lamina d'oro e scrivi 'Sabaoth'"⁴⁴.

Venendo alla laminetta di Roma, la particolare disposizione del testo su due colonne separate nettamente dalle due linee, a guisa di pagine, contenenti due iscrizioni diverse, la presenza di segni diacritici simili a quelli dei papiri magici, e la prescrizione della preghiera, sono elementi che inducono a ritenere che la lamina iscritta contenesse una pratica culturale e non fosse un semplice amuleto. Non è chiaro, come si è visto, se l'ultima riga, di incerta lettura, conservasse un nome proprio, quello dell'eventuale proprietario. La presenza dei fori laterali, d'altronde, rivela che la laminetta era fissata su un oggetto, conservato in una casa o in un ambiente di culto, forse la base di una piccola statua del dio invocato nell'iscrizione.

⁴² *PGM* XXIVa. Per la presenza di *Hermes* nei papiri magici, cf. NILSSON 1947-1948, pp. 139 ss.

⁴³ Si veda, ad esempio, la prescrizione del *logos* su una gemma con la formula del *φίμωτικόν* in JORDAN 200b, p. 63, ed altri esempi sulle gemme e sui papiri citati da BONNER - YOUTIE 1953, pp. 60-66.

⁴⁴ *GMA*, n.32, l.6.

ABBREVIAZIONI

AUDOLLENT 1904

A. Audollent, *Defixionum tabellae*, Paris 1904.

BARB 1957

A. Barb, "Abraxas Studien", in *Hommages à Waldemar Déonna, Collection Latomus 28*, 1957, pp. 67- 86.

BERNAND 1969

E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris 1969, n. 166, pp. 576 ss.

BEVILACQUA 1998

G. Bevilacqua, "Nuove defixiones da Roma", *Epigraphica*, 1988, pp. 113-134.

BONNER 1944

C. Bonner, "An Obscure Inscription on a Gold Tablet", *Hesperia* 13, 1944, p. 34.

BONNER 1950

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

BONNER - YOUTIE 1953

C. Bonner - M.C. Youtie, "A Magical Inscription on a Chalcedony", *TAPA* 84, 1953, pp. 60-66.

BOUCHÉ-LECLERCQ 1899

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

BOYLAN 1922

P. Boylan, *Thot the Hermes of Egypt*, Oxford 1922.

BRASHEAR 1995

W.M. Brashear, "The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey; Annotated Bibliography", *ANRW* II, 18, 5, 1995, pp. 3380-3684.

BRELIICH 1976

A. Brelich, "Tre note", in P. Xella (ed.), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976, pp. 103-110.

DELATTE 1913

A. Delatte, "Études sur la magie grecque. I. Sphère magique du Musée d'Athènes", *BCH* 37, 1913, pp. 247-278.

DELATTE 1927

A. Delatte, *Anecdota Atheniensia* I, Liège 1927.

DELATTE - DERCHAIN 1964

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

DE RUGGIERO 1878

E. De Ruggiero, "Laminetta d'argento basilidiana", in *Catalogo del Museo Kircheriano*, Roma 1878.

EITREM 1942

S. Eitrem, "La theurgie chez les Néoplatoniciens et dans les papyrus magiques", *SimbOsl* 22, 1942, pp. 49-71.

EITREM 1991

S. Eitrem, "Dreams and Divination in Magical Ritual", in Ch.A. Faraone – D. Obbink (edd.), *Magika Hiera*, Oxford 1991, pp. 175-187.

FAUTH 1983

W. Fauth, "Arbath Iao", *Oriens Christianus* 67, 1983, pp. 65-103.

FAUTH 1999

W. Fauth, *Helios Megistos, zur synkretistische Theologie der Spätantike* (Religions in the Graeco-Roman World, 125), Leiden 1999.

FESTUGIÈRE 1983

A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismegiste, I. L'astrologie et les sciences occultes*, II ed., Paris 1983.

FRANKFURTER 1998

D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, Princeton 1998.

FRÖHENER 1866-1867

W. Fröhener, "Sur une amulette basilidienne inédite du Musée Napoléon III", *Bulletin de la Société des Antiquaires de Normandie* 4, 1866-67, pp. 217 ss.

GMA

R. Kotansky, *Greek Magical Amulets. The inscribed gold, silver, copper, and bronze lamellae*, Part I, *Published text of known provenance, Papyrologica Coloniensia*, vol. XXII/1, Opladen 1994.

GRIFFITHS 1985

J.G. Griffiths, "An Egyptian Antecedent of ΑΙΩΝΕΡΓΕΤΗΣ", *AJA* 89, 1985, pp. 166-167.

IGUR

L. Moretti, *Inscriptiones graecae urbis Romae*, v. IV, Roma 1990.

JACOBY 1930

A. Jacoby, "Ein Berliner Chnoubisamulett", *ARW* 28, 1930, pp. 27 ss.

JORDAN 1985

D.R. Jordan, "The Inscribed Gold Tablet from the Vigna Codini", *AJA* 89, 1985, pp. 162-167.

JORDAN 2002a

D.R. Jordan, "New Texts of Magic and Ritual Power", in P. Mirecki - M. Mayer (edd.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Religions in the Graeco-Roman World, 141), Leiden, 2002, p. 26.

JORDAN 2002b

D.R. Jordan, "Il testo greco di una gemma magica dall'Afghanistan(?) nel Museo Pushkin, Mosca", in A. Mastrocinque (ed.), *Atti dell'incontro di studio Gemme gnostiche e cultura ellenistica* (Verona, 22-23 ottobre 1999), Bologna 2002, pp. 61-69.

JORDAN 2002C

D.R. Jordan, "A Curse on Charioteers and Horses at Rome", *ZPE* 141, 2002, pp. 141-147.

JORDAN - KOTANSKY 1996

D.R. Jordan - R. Kotansky, "Two Phylacteries from Xanthos", *Revue Archéologique*, 1, 1996, pp. 168-170.

JORDAN - KOTANSKY 1997

D.R. Jordan - R. Kotansky, "A Salomonic Exorcism", *Papyrologica Coloniensia* VIII, 8, Opladen 1997, pp. 53-69.

KOTANSKY 1995

R. Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets", in M. Meyer - P. Mirecki (edd.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Religions in the Graeco-Roman World, 129), Leiden 1995, p. 272.

KOTANSKY - NAVEH - SHAKED 1992

R. Kotansky - J. Naveh - S. Shaked, "A Greek-Aramaic Silver Amulet from Egypt in the Ashmolean Museum", *Le Muséon* 105, 1992, pp. 5-26.

LANCELLOTTI 2000

M.G. Lancellotti, "Σμεσ(ε)λαμ: una messa a punto", *ZPE* 132, 2000, pp. 248-254.

MALTOMINI 1979

F. Maltomini, "I papiri greci", *SCO* 29, 1979, p. 70.

MATANSEVA 1994

M. Matanseva, "Les amulettes byzantines contre le mauvais œil du Cabinet des Médailles", *JbAC* 37, 1994, pp. 110-121.

MERKELBACH 1994

R. Merkelbach, "Das Amulett der Syntychè", *Abraxas, Ausgewählte papyri religiösen und magischen Inhalts* 3, 1994, pp. 44 ss.

MORAUX 1960

P. Moraux, "Une défixion judiciaire au Musée d'Istanbul", *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques* 54, 2, 1960, pp. 3-61.

NAUCK 1889

A. Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Lipsiae 1889.

PELLICCIONI 1880

G. Pelliccioni, "Comunicazioni sopra una scoperta paleografica dell'Abate Girolamo Amati ed illustrazione di un filatterio esorcistico", *Atti e memorie delle RR. Deputazioni di storia patria per le provincie dell'Emilia*, n.s., 5, 1880, pp. 177-201.

PGM

K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae, Die griechischen Zauberpapyri*, I-II, Stuttgart 1973 (II ed. a cura di A. Henrichs).

PRADEL 1907

F. Pradel, "Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters", *RGVV* III, 3, Giessen 1907.

ROBINSON 1938

D.M. Robinson, "A Magical Text from Beroea in Macedonia", *Classical and Mediaeval Studies in Honor of Edward Kennard Rand*, New York 1938, pp. 245-253.

STAMBAUGH 1972

J.E. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies* (EPRO 25), Leiden 1972.

Suppl. Mag.

R.W. Daniel – F. Maltomini, *Supplementum Magicum*, I-II, *Papyrologica Coloniensia*, voll. XVI, 1-2, Opladen 1990-1992.

TARDIEU 1981

M. Tardieu, "Aberamentho", in B. Van den Broek – M. Vermaseren (edd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of His 65th Birthday* (EPRO, 91), Leiden 1981, pp. 412-418.



Fig. 1: Laminetta argentea. Roma, Museo Nazionale Romano (Foto Museo Nazionale Romano).

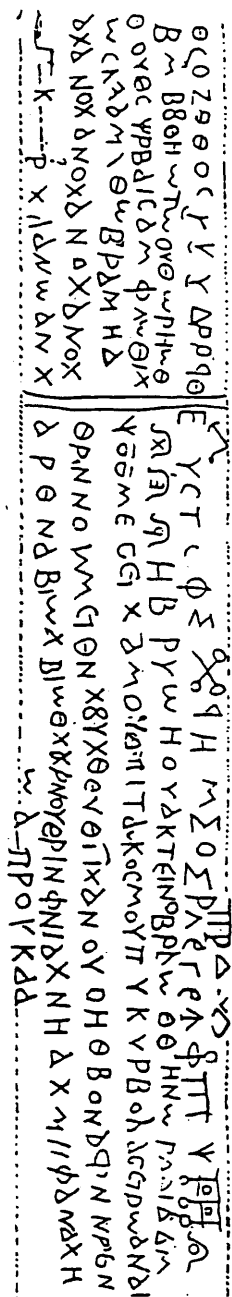


Fig. 2: Laminetta argentea (apografo da De Ruggero 1878, p. 81).

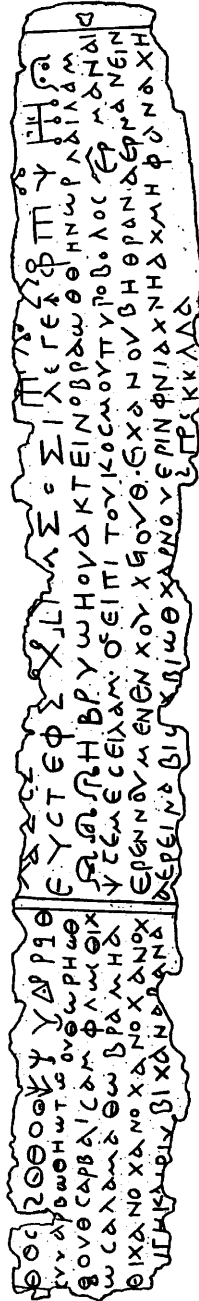


Fig. 3: Lamina argentea del Museo Nazionale (disegno di Lucia Segui).