

Articoli/Articles

ORO, ARGENTO E PIETRE DI COLORE:  
ALCUNI ESEMPI DI AMULETI MEDICI

GABRIELLA BEVILACQUA  
“Sapienza” – Università di Roma, I

SUMMARY

GOLD, SILVER AND COLOR STONES: SOME EXAMPLES  
OF MEDICAL AMULETS

*The medical properties attributed to metals and stones were connected to a series of aspects that mingled with each other in a perfect harmonic fusion: astrology, religion, magic and alchemy, mineralogy and color that, besides to transmit energy and fascination, for some magical-sympathetic correspondences, it referred to parts of the human body and to specific diseases.*

*This incomparable harmony, however, does not allow us to recognize the borders or prevalences of one or the other of these aspects without getting lost in the labyrinth of symbols of the vast world of Graeco-Roman magic. From the reading of Pliny the Elder's *Naturalis Historia*, ancient *Lapidari* and some of the many studies on the magical-medical aspect of the amulets, it is a brief synthesis, privileging as far as possible, the color and symbolic aspect of the stones, without however being able to completely neglect the epigraphic-lexical and mythical-religious references.*

*“The belief that ills of the body may be visited upon man by other than physical causes is older than the science of medicine, and has continued to exist side by side with it”*: con questa semplice e puntuale premessa Campbell Bonner introduce il capitolo dedicato agli amuleti medici del suo incomparabile “*Studies in magical amulets, chiefly graeco-egyptian*<sup>1</sup>. Come mostrarono i suoi studi e hanno con-

*Key words*: Amulets – Gems – Diseases – Magic

fermato quelli successivi, vari sono gli aspetti che interagirono tra le due scienze – arte medica e arte magica – separate da confini molto labili e facilmente sovrapponibili<sup>2</sup>.

Sono ben note le interferenze tra l'*ars medica* e le *magicae vanitates*, secondo la famosa definizione pliniana (Plin., *Nat.* 30,1). Plinio sosteneva che della magia - '*fraudentissima artium*' - '*natam primum*' e medicina '*nemo dubitavit*' riconoscendo che la sua forza, la sua autorità e il suo successo fossero dovuti proprio alla commistione con altre scienze, come la religione, la filosofia, le arti astrologiche, che la facevano apparire come la medicina più alta e più santa, tanto da farla assurgere a dignità di una vera e propria disciplina (*Nat.*30, 1-2). Come è noto, l'atteggiamento di Plinio nei confronti della magia è oscillante, in bilico tra diffidenza e curiosità, ma nel complesso dell'opera egli dedica molto spazio alle prescrizioni per la preparazione dei farmaci e dei rimedi magici, pur esprimendo il suo disprezzo nei confronti dei *magi* definiti falsi e impostori. La breve storia della magia che egli riassume in diciotto capitoli è molto preziosa (*Nat.* 30.1- 18)<sup>3</sup>.

Le fonti di confronto tra medicina e magia sono i testi di medicina dell'antichità, a partire dal V sec. a.C., i trattati naturalistici, i lapidari antichi trascritti fra l'età tardoantica, medievale e rinascimentale, i papiri magici redatti nell'Egitto greco romano (II a. C. -V d. C.) e, non ultimi, gli amuleti medici di età imperiale e tardoantica, testimonianza diretta della corrispondenza tra medicina e magia, sui quali mi soffermerò.

Essi fanno parte di quella vasta categoria di oggetti 'magici' iscritti su lamine e pietre preziose essenzialmente in greco, e incisi da raffigurazioni mitologico-religiose e da simboli vari afferenti alla cosiddetta 'magia greco-romana', che si forma e si codifica nell'ambiente dell'Egitto tolemaico e comincia a manifestarsi tra il I sec. a. C. e il I d. C. per raggiungere la sua *acme* in età imperiale (II- III d. C.) e protrarsi fino all'età tardoantica. In essa confluiscono le teorie astrologiche dei magi persiani, la religione egiziana, quella ebraica e la religione greca, varie correnti filosofiche, le scienze naturalistiche e, in seguito, anche

il Cristianesimo. Prima di questa età la magia nel mondo greco e in quello romano, insita nella natura umana, si manifesta in modo diverso e più nascosto, attraverso la pratica delle *defixiones* fino dal VI sec. a. C., nei rituali che apprendiamo dalle fonti e affidata soprattutto a una tradizione orale che non ci ha lasciato testimonianze dirette.

Un esempio piuttosto singolare di ‘medicina magica’ è rappresentato da una piccola sfera di agata del diametro di 3,5 cm conservata nell’Historical Museum di Anapa, nella Russia meridionale, ritrovata presumibilmente nelle vicine rovine dell’antica Gorgippia, emporio greco fondato nel VI sec. a. C. (fig. 1 a-b)<sup>4</sup>. La pietra, datata all’età imperiale, è iscritta sull’intera superficie da un testo in greco, consistente, da un lato, in una formula prescrittiva: *πρὸς φαρμάκων ἀποπομπάς*, “per l’allontanamento dei malefici”, seguita da una preghiera rivolta alla divinità magica solare *Damnamenteus*, il cui nome è iscritto secondo una configurazione grafica a forma di triangolo isoscele capovolto, sul genere dei *carmina figurata (technopaegnia)* di età ellenistica. Sulla parte opposta della sfera, corre un’altra iscrizione con una richiesta di protezione al dio, *Kyrios*, seguita da un elenco di termini anatomici circoscritti all’area della testa, ciascuno dei quali affiancato da un nome magico o angelico e da segni mistici, definiti nei Papiri magici con il nome di *charaktêres*.

Κύριε δέομαί σου πο<ί>η{ι}σο[ν]	
τῆμ μάθην ἀκὴν ὑγείηγ	
περὶ τῆς κορυφῆς. ἐνκεφάλ[ου]	[5 segni magici]
ῶτων	[6 segni magici]
μήνινγος	[4 segni magici]
σταφύλη[ς]	[3 segni magici] <i>πρμηρμα</i>
τραχήλου	<i>λαχμαληλ</i>
μετώπου	<i>λαροιμαια</i>
μυκτήρος	<i>κηρεα</i>
πολύπου	<i>σαι ηι</i>
ὀδόντων	[segni magici]
στόματος	

La lista, come è stato riconosciuto da Christopher Faraone nella sua riedizione del testo, trova una corrispondenza in un passaggio del trattato di Ippocrate ‘Περὶ παθῶν’, in cui l’Autore elenca una serie di malattie (νοσήματα) che possono generarsi nelle varie parti della testa, ad eccezione degli occhi, e descrive le rispettive cure per debellarle<sup>5</sup>. I nomi degli organi sono gli stessi – elencati più o meno nel medesimo ordine – della gemma bosforana, dove essi, mescolandosi al formulario della prescrizione, alla preghiera rivolta all’entità magica, alla configurazione grafica, ai nomi di angeli e demoni e ai simboli mistici, finiscono nel consueto calderone della magia greco-romana. Ai rimedi terapeutici prescritti nell’opera di Ippocrate si sostituiscono i nomi e i simboli delle entità angeliche e demoniche che presiedevano a ciascuna parte anatomica, secondo la credenza che attribuiva loro la responsabilità o la protezione dalle malattie<sup>6</sup>.

Questo insolito oggetto è stato interpretato non come un amuleto vero e proprio, ma piuttosto come un prontuario medico-magico in miniatura contenente istruzioni per la redazione di amuleti, senza trascurare l’ipotesi che nella città di Gorgippia ne circolassero altri simili con prescrizioni relative ad altre parti del corpo umano. Un documento prezioso, che conferma come la magia si praticasse parallelamente alla medicina e come gli artefici di questi documenti fossero edotti sia nell’arte medica che in quella magica<sup>7</sup>.

La scelta dell’agata (ἀγάτης) poteva non essere casuale. L’agata infatti, tra le tante virtù che le venivano attribuite, guariva il flusso degli occhi e il mal di testa (ὀφθαλμῶν ῥεύματα καὶ κεφαλαλγίας ἰάται)<sup>8</sup>. Secondo quanto ci dice Plinio, il quale distingue diverse varietà di agate, veniva considerata sacra perché curava gli esiti delle punture dei ragni e degli scorpioni; nell’agata indiana, in particolare, - riporta Plinio - le mescolanze di colore riproducevano le sembianze dei fiumi, dei boschi e degli animali e bastava solo guardarla perché gli occhi ne traessero beneficio<sup>9</sup>. Questa pietra possiede diverse varietà cromatiche, distribuite in modo non uniforme, che la rendevano

perciò molto versatile: ὁ αἰσχάτης ἔστι δὲ ποικίλυσ τὴν χροιάν καὶ διηγλαϊσμένος. Il lapidario di età imperiale *Orphei lithika kerygmata* riporta che

*l'agata è varia d'aspetto, infatti è di molti colori. Somiglia da un lato al diaspro, dall'altro alla sarda, da un altro ancora allo smeraldo. Del diaspro ha la trasparenza cristallina, della sarda il colore rosso del sangue e dello smeraldo lo splendore e la luminosità... Tra tutte si preferisce quella molto rossa e sanguigna, che si chiama anche 'fulva'... essa è molto utile, dicono, per i morsi di scorpione... E insomma è un vero toccasana per ogni malattia, terzane e quartane e ogni tipo di infermità di questo genere<sup>10</sup> (fig. 2).*

#### *Gli amuleti medici: le laminette*

Ἐπὶ σεληνιαζομένων ἐν λαμελλα ἀργυρῶν: “*Per coloro affetti dall'epilessia (scrivi) su una laminetta d'argento*”. Così è scritto su una sottile lamina d'argento trovata a Roma, nell'area degli Horti di Mecenate sull'Esquilino, probabilmente in origine deposta nella tomba di un defunto, forse un bambino, come parte del suo corredo funebre. L'iscrizione, copiata in modo pedissequo da un prontuario, si dispone al di sopra di un rudimentale disegno raffigurante l'*ouroboros*, il serpente che si morde la coda, simbolo di origine orientale del rinnovamento cosmico e del corso della vita. All'interno di esso si distinguono lettere, segni mistici e monogrammi cristiani. L'uso del termine σεληνιασμός derivava dalla credenza secondo la quale le crisi periodiche del male fossero in relazione con l'alternarsi delle fasi lunari e i σεληνιαζόμενοι erano quelli posseduti dalla malattia: i 'lunatici'. Oltre la nota definizione di ἰερά νοῦσος, altri termini affini ricorrenti negli amuleti medici erano: ἐπίληψις, δαιμονισμός, πτωματισμός, δελφικόν, 'il male delfico', con riferimento alla fase dello stato catalettico che richiamava l'estasi mantica. In alcuni casi vengono distinte le fasi progressive del male: ἀπάντημα τοῦ πνεύματος πονηροῦ, ἐπίληψις, πτωματισμός, ὕδροφοβία, ἐπαποστολή βιαία, rispettivamente: l' 'incontro con il demone',

l'attacco epilettico, la caduta, l'idrofobia, la 'violenta immissione di spiriti'<sup>11</sup>. *Selenites*, secondo la credenza popolare, era il nome di una pietra che si raccoglieva di notte e che assicurava la protezione contro gli attacchi epilettici. Secondo Plinio (*Nat.* 37, 181) "*selenitis ex candido tralucet melleo fulgore imaginem lunae continens*" ma, molto probabilmente, egli si riferiva ad una varietà di adularia, una pietra nota come 'pietra di luna', mentre attualmente per selenite si intende una varietà di *gypsum*, un gesso cristallino che si trova in natura in forma di scaglie trasparenti e traslucide che vengono attraversate dalla luce<sup>12</sup>. Un'altra pietra terapeutica contro l'epilessia era la perla, per il suo rapporto con la luna (*infra*).

I metalli, preferibilmente l'oro e argento, erano i materiali scelti per tutti i generi di amuleti, non soltanto quelli medici, ma anche di ordine generico, volti cioè ad assicurare benefici di vario tipo, fatti per essere indossati e posti a contatto con il corpo, per trasmettere in modo diretto le loro proprietà profilattiche e terapeutiche. Le lamine, di piccole dimensioni che non superavano i tre centimetri e dallo spessore molto sottile, venivano arrotolate o ripiegate come un foglietto di carta e custodite in una capsula di metallo (oro, argento, bronzo) che veniva portata sospesa al collo<sup>13</sup>.

Oro e argento venivano scelti indistintamente per le comuni caratteristiche intrinseche, la preziosità, la sottigliezza, la facilità d'incisione per un esperto scriba e anche per la luminosità e l'energia che sprigionano questi materiali. Il grigio lucente dell'argento e il giallo caldo dell'oro richiamavano la luce del mondo celeste e gli dei sovrani cui era affidata la richiesta di protezione, a differenza del piombo grigio scuro, ψυχρὸς καὶ ἄθυμος, freddo e senza spirito, usato per le lamine di maledizione inviate agli dei inferi.

Stando alle considerazioni di Plinio circa l'uso ricercato riservato all'oro e all'argento, la fortuna di questi metalli, in particolare dell'oro, era dovuta non al colore, ma a motivi soprattutto di genere pratico. Dice Plinio (*Nat.*, 33, 58-62): "*Praecipuam gratiam huic materiae*

*fuisse arbitror non colore, qui clarior in argento est magisque diei similis...*”. Il successo dell’oro era da attribuirsi, secondo Plinio, oltre che alla maggiore facilità di estrazione, anche alla sua resistenza al calore e al fuoco rispetto agli altri metalli, inalterabile all’uso nel tempo e inattaccabile al contatto con le sostanze acide, e, infine, alla perfezione della sua essenza che ne escludeva la necessità del processo di raffinazione, indispensabile per gli altri metalli<sup>14</sup>. L’oro, a parte l’uso di genere ornamentale o decorativo, era ritenuto un rimedio medicinale utilizzato per vari scopi, ad es. per sanare le ferite; inoltre, proteggeva i bambini da eventuali malefici (*Nat.*, 33, 84).

Venendo a parlare dell’argento, Plinio si sofferma molto sulle difficoltà dell’estrazione, che richiedeva un procedimento complicato, sulle vene d’argento e i depositi di sostanze, che avevano proprietà terapeutiche, come lo *stimi*, una specie di schiuma pietrificata, “*spumae lapis candidae nitentisque*”, dalle proprietà astringenti e rinfrescanti, usata soprattutto per problemi oculari. Sostanze con effetti simili si ritrovavano anche nelle scorie dell’argento, come l’*halkysma*, “come veniva chiamata dai Greci”, dice Plinio, che possedeva anche virtù terapeutiche per le ulcere. L’insieme di queste qualità intrinseche dei metalli nobili accresceva l’efficacia degli amuleti.

Quanto alle patologie ricorrenti su di essi, oltre la temuta epilessia, particolarmente diffusa tra i bambini – e per questo denominata anche παιδικὸν πάθος – prevalgono le emicranie, κεφαλαλγία/ ἡμικρανὸν secondo il lessico più comune<sup>15</sup>, i disturbi oculari, ὀφθαλμία / *oculorum dolor aut angor*, le febbri da raffreddamento, πυρετός, malariche, e le malattie ginecologiche. Il mal di testa era talvolta associato all’epilessia, come sintomo della sindrome epilettica<sup>16</sup>. Queste richieste di protezione spesso non si limitavano ad una sola malattia ma si estendevano ad un elenco di affezioni di varia natura cui spesso si aggiungevano gli spiriti maligni, πνεύματα πονηρά, ritenuti, come detto, i responsabili dei mali. Φύγε δαίμων ὑδροφόβας ἀπὸ τοῦ φοροῦντος τοῦτο τὸ φυλακτήρι(ο)ν ἔ

scritto su una gemma in diaspro nero-verdastro da Atene. Un dio acefalo, θεὸς ἀκέφαλος, viene nominato nei testi di magia di età tardoantica e medievale come demone della febbre e del mal di testa. Il suo nome, affiancato dall'immagine di una figura alata stante, con la coda e senza testa e le mani o le braccia legate, ricorre sui papiri magici e sulle gemme<sup>17</sup>.

Dal numero ingente di questi amuleti medici emergono una diffusa preoccupazione per le malattie e le paure di una società ansiosa, ossessionata dai demoni e dai fantasmi portatori di morbi e incubi notturni: φόβος δεμονίου (*sic!*), φαντάσματος, φόβος νυκτηρινός. Due laminette argentee esorcistiche da Capua (IV sec. d. C.), chiedono al Signore e agli angeli la salvezza da ogni spirito, da ogni malattia, dalle allucinazioni o attacchi di panico (ἔνδαλμα φόβου) per coloro che soffrono di mal di testa, disturbi pressori (πληγή) che possono condurre all'afonia e a dolori gengivali (οὐλαργία) (Fig. 3); un amuleto da Arco (lago di Garda), II d. C., chiede la protezione per una donna da ogni pericolo, la paura, i demoni, i fantasmi, gli spettri, e da ogni malattia invalidante e da ogni spirito pernicioso, l'epilessia, l'ira degli dei, degli uomini, la pura follia, l'apparizione dei demoni, le vertigini<sup>18</sup>.

### *Le pietre delle meraviglie e gli antichi Lapidari*

Più direttamente collegate alle specificità delle malattie erano le gemme di pietre preziose e semipreziose (pietre dure), cui si attribuivano poteri benefici e terapeutici connessi alle componenti mineralogiche e cromatiche. Queste virtù erano rafforzate dal loro presunto rapporto con le divinità e le connessioni astrologiche, credenza quest'ultima derivata dalle antiche tradizioni orientali, egiziane ed ebraiche, confluite ed elaborate nella magia di età ellenistica e romana<sup>19</sup>.

Nate in età antichissima come oggetti personali, con la funzione di sigilli insieme agli anelli di metallo, o come semplice ornamento, le gemme conobbero una grande diffusione nel mondo antico e un

enorme successo che perdurò fino all'età rinascimentale, oggetto di collezionismo già nella stessa antichità<sup>20</sup>. Si riteneva che le pietre sprigionassero energia ed esercitassero un potere meraviglioso, θαυμασιωτάτη δὲ καὶ μεγίστη δύναμις, εἶπερ ἀληθές, osservava Teofrasto sia pure con una certa cautela (Theophr., *De Lapid.*, I, 5-6); come è noto si credeva che esse non fossero inerti ma dotate invece di una vita propria, come le piante, gli animali e gli esseri umani, in virtù delle proprietà possedute dai minerali di cui erano composte, che si riformavano continuamente dalla terra. Se ne distinguevano anche i generi, le pietre-femmine e le pietre-maschi, che avevano tonalità di colori e varietà diverse, in genere le prime erano di colore brillante, le seconde di colore più scuro simile alla fiamma. E come gli animali e le piante le pietre si riproducevano e si attribuiva loro una vita sessuale. Un esempio noto è quello della pietra di nome *aetite*, o 'pietra dell'aquila', che si rinveniva in coppia nei nidi delle aquile dalla coda bianca per favorire la nascita dei piccoli e, di conseguenza, proteggeva la gravidanza, dall'inizio fino al momento del parto, delle donne e delle quadrupedi (Plin., *Nat.* 36, 149-151). "È una pietra colore della pomice, d'aspetto molto ruvido, e che contiene dentro di sé un'altra pietra come se fosse pregna. È dunque utile alle donne incinte" (Damigeron-Evax, I, *Lapis aetites*). Questa visione animistica dei minerali, diffusa in tutto il mondo antico, dai tempi delle grandi civiltà orientali, ricorre in diversi passi della *Naturalis Historia* di Plinio. Un esempio è la pietra di magnete cui la natura *sensus manusque tribuit*, o la cosiddetta 'pietra fuggitiva' di Cizico (Plin., *Nat.*, 36, 127, 99)<sup>21</sup>. Il primo trattato sulle pietre pervenutoci si deve a Teofrasto, discepolo di Aristotele che, con il suo *Περὶ λίθων* (314-305 a. C.), opera una classificazione dei minerali secondo le proprietà fisiche appartenenti ai quattro elementi della natura: aria, fuoco, terra, acqua. I riferimenti agli aspetti medici delle gemme non sono frequenti, ad es. per lo smeraldo si dice che è 'buono per gli occhi' σμάραγδος πρὸς τὰ ὄμματα ἀγαθή, mentre dell'ematite, considerata usual-

mente una pietra dalle proprietà antiemorragiche (*infra*), si osserva soltanto che essa si presenta, secondo il suo stesso nome, come sangue coagulato<sup>22</sup>. La maggior parte dei lapidari antichi è andata perduta e quello che ci è pervenuto si conserva in quanto ci è stato tramandato da Plinio il Vecchio nella *Naturalis Historia* (Libro 37) che si attiene alla conoscenza delle fonti nominate nel testo, in particolare Senocrate di Efeso, elencate nell'indice del Libro I, e ai compilatori di età tardo medievale ed umanistica di testi di età imperiale e bizantina che riportano tradizioni più antiche. Questi ultimi sono il lapidario in versi, l'Ὀρφέως λιθικά (prima metà del II-IV sec. d. C.), di ispirazione mitico-religiosa, il lapidario in prosa composto da due testi scritti probabilmente in Egitto in età imperiale – l'Ὀρφέως λιθικά κηρύγματα e il Σωκράτους καὶ Διονυσίου περὶ λίθων – il lapidario nautico, un breve testo anonimo che illustra come superare i pericoli del mare attraverso il potere delle pietre e il lapidario in latino magico-astrologico Damigeron – Evax, versione di un testo originario greco di età bizantina che si presenta come dono di un libro magico da parte di uno sconosciuto Evax, re degli Arabi, all'imperatore Tiberio<sup>23</sup>.

Il trattato medico-magico dei *Cyranides*, contenuto nel primo dei quattro libri dell'opera (I sec. d. C. – IV d. C.), si basa sulle corrispondenze degli esseri della natura associati dalla lettera alfabetica iniziale secondo la legge della *sympatheia* e della magia delle lettere<sup>24</sup>. Altro trattato sulle pietre è il breve Περὶ λίθων δυνάμεων di Michele Psello (XI sec.). Per tutto il Medioevo le pietre e i minerali continuarono a suscitare un grande interesse e tra i Lapidari pervenuti spicca il trattato magico-medico di Marbordo di Rennes, *Liber lapidum seu de gemmis*, scritto nel 1096, un poemetto didascalico in esametri latini in cui l'autore descrive ed esamina una sessantina di gemme, le loro caratteristiche fisiche e le magiche virtù. Tra le varie fonti cui attinge figurano Plinio, Gaio Giulio Solino, Isidoro di Siviglia e il Damigeron – Evax<sup>25</sup>.

La classificazione gemmaria di Plinio si fonda su diversi criteri, dettata dalla varietà immensa delle pietre e dall'obiettiva difficoltà di giudizio. Nella prima distingue le gemme in base alla loro preziosità nel contesto della celebrazione dei trionfi di Pompeo per le vittorie delle guerre mitridatiche e dell'introduzione degli oggetti di lusso, come le tazze e le coppe multicolori di *myrrhina* (fluorite) provenienti dall'Oriente, poi il cristallo e l'ambra<sup>26</sup>. Di quest'ultima, non un minerale ma una resina – e dalle sfumature di colori più varie – Plinio dice che era usata in medicina, ingerita liquida, tritata e mescolata al miele e olio di rose contro il mal d'orecchie, oppure come amuleto portato al collo per proteggersi dalle tonsilliti e dalle malattie della gola.

La seconda classificazione pliniana delle gemme si basa sul valore e sulla notorietà acquisita dalle pietre: il diamante, le perle, lo smeraldo, i berilli e gli opali, mentre una terza classificazione riguarda il colore (*Nat.* 37, 92-139), in base al quale Plinio distingue le pietre color del fuoco, quelle verdi, le cerulee, quelle color porpora, quelle di colore dorato, quelle bianche (di terra, di aria e di acqua).

Dalla lettura dei lapidari e dall'opera pliniana si avverte spesso la difficoltà di riconoscere il tipo di pietre nominate nelle fonti, i cui nomi non sono sempre quelli veritieri e spesso vengono confusi con altri e, in molti casi, non corrispondono a quelli che attualmente gli si attribuiscono<sup>27</sup>.

Venendo agli amuleti medici, nel suo citato *Studies in magical amulets*, Campbell Bonner ha riservato tre capitoli alla magia medica: il IV agli amuleti digestivi e alle coliche intestinali, il V alle febbri, alle malattie oculari, alla sciatica e *varia*, il VI alle malattie ginecologiche. Il suo studio si basa sull'analisi delle immagini figurate rappresentate sulle gemme, sulle iscrizioni e sul confronto con i testi epigrafici e i papiri magici, sulle fonti mediche e i lapidari. Gli studi realizzati in questi ultimi decenni, arricchiti dai nuovi materiali emersi e dai *corpora* gemmari, nel frattempo compilati in modo sistematico, hanno

focalizzato l'attenzione essenzialmente su due aspetti fondamentali per l'interpretazione delle gemme magiche: quello iconografico e quello epigrafico. Diversamente, come si è recentemente osservato, è mancato uno studio parallelo delle pietre in sé, esaminate sotto il profilo geomorfologico, e da altri punti di vista<sup>28</sup>. Il recente volume curato dal British Museum "*Gems of the Heaven*" presenta nuovi e vari temi di approfondimento sulle gemme in generale, recuperando lo spazio dovuto per la gemmologia, con studi specifici riservati ad alcune tipologie di pietre, soffermandosi sulla composizione dei minerali e sull'origine di estrazione con l'ausilio di nuove tecniche scientifiche, sullo studio della produzione e la diffusione nel mondo antico. In alcuni saggi contenuti nel libro, dedicati alle gemme magiche di carattere medico, si è prestata attenzione anche alla pietra in sé, mettendo a confronto il testo epigrafico e le immagini con l'aspetto cromatico e la valenza terapeutica<sup>29</sup>. Nel recente lavoro di Veronique Dasen, "*Le sourire d'Omphale*", un approfondito studio comparativo dedicato al tema della maternità e dell'infanzia nel mondo antico, le gemme occupano uno spazio rilevante, esaminate per le loro proprietà, le virtù e i valori simbolici legati al mito e alla religione, alle fasi e agli aspetti molteplici della vita umana<sup>30</sup>.

Dalle fonti antiche e dai risultati degli studi attuali citati nel testo (e nelle note bibliografiche) ho tratto questo lavoro di sintesi, concedendo maggiore spazio alla *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio.

### *Il colore delle pietre e la corrispondenza con le malattie*

Dal colore e dalla lucentezza delle pietre si sprigionavano la forza e l'energia delle loro proprietà e il colore era strettamente collegato all'appartenenza ai quattro elementi della natura: fuoco, terra, aria, acqua. Ogni pietra possiede una 'storia' particolare, legata alla morfologia e alla sua composizione minerale, poniamo il caso ad esempio del lapislazzuli e della perla, rispettivamente 'pietra d'aria'

e ‘pietra d’acqua’. Le pietre ‘d’aria’ sono riconoscibili per il colore che richiama il cielo, principalmente l’azzurro o il blu, come il lapislazzuli (pietra dura), oppure trasparente e incolore come il diamante e il cristallo di rocca, entrambi appartenenti alle pietre preziose<sup>31</sup>.

Ambedue le pietre, lapislazzuli e perla, erano legate alla dea Afrodite, dea celeste (οὐρανία) e nata emergendo dall’acqua del mare (ἀναδυομένη).

Il lapislazzuli deve il suo nome al colore del minerale prevalente di cui è composto, la lazurite, derivante dall’arabo *lazward*, azzurro. Il termine appartiene al latino medievale, *lapis lazuli*, ma nell’antichità classica, sin dall’età micenea e anche nell’Iliade la pietra era chiamata *kyanos* (Hom., *Il.*11, vv.24-39: μέλανος κυάνοιο), o *sappheiros* (*sappir* in ebraico), termini che sembra corrispondessero a due tipi di lapislazzuli, dal blu intenso il primo e punteggiato d’oro il secondo (Plin., *Nat.*, 37, 119-120). Teofrasto definisce la pietra *chrysopastos* (*De Lap.*, 23), e un epigramma di Posidippo di Pella ἀστερόεις σάπφειρος “*zaffiro stellato, pietra dura della Persia che contiene oro*” (P. Mil. Vogliano VIII, 309, l. 20 ss.). Si tratta di una roccia composta da un insieme di minerali, tra cui la pirite color oro, riconoscibile per le striature o punteggiature dorate, caratteristica che, associata al blu intenso tendente al violaceo della lazurite, la rendeva simile al cielo stellato. Il suo uso è testimoniato già nel 7.000 a. C. nella valle dell’Indo, poi in Mesopotamia e in Egitto come gemma e sigillo, come elemento di decorazione e come pigmento nella ceramica e nelle pitture; le miniere più antiche e più importanti si trovavano nell’Afghanistan settentrionale e nell’Iran<sup>32</sup>. Per il suo colore il lapislazzuli, simbolo del cielo, era sacro ad Afrodite celeste e favoriva i sentimenti e l’unione coniugale. L’immagine di Afrodite Anadyomene è il caratteristico *emblema* di un nutrito numero di gemme magiche che si possono definire *charitesia*, datrici di *charis*. Alla figura della dea si affianca il termine *Aroriphrasis*, il suo nome segreto, sul cui significato permane ancora incertezza<sup>33</sup> (fig. 4). Un

passo del primo libro del trattato magico-medico delle *Kyranides* prescrive la ricetta per un incantesimo d'amore che avrà successo se si indosserà un εὔανθος λίθος πάγχρουσος che recherà incisa l'immagine di Afrodite nell'atto di legare i suoi capelli e le ciocche sulla testa (*Kyr.* I, 5, 27-31). Ancora, in un altro passo del primo libro (*Kyr.* I, 39-42), si prescrive, per ottenere *charis* e vittoria nei processi, di incidere la stessa immagine di Afrodite sopra un λίθος σάπφειρος ἄσπλος, 'una pietra di lapislazzuli priva di imperfezioni'. Il lapislazzuli non aveva soltanto proprietà amatorie, ma possedeva anche virtù medicinali; usato come pozione, costituiva un rimedio per curare le ferite degli scorpioni e le ulcerazioni interne ad esse (ἐλκώσεις), arrestava la lacrimazione oculare (τὰς ἐν ὀφθαλμοῖς ὑπεροχὰς...στέλλει), curava i tumori corneali (σταφυλώματα), le pustole (τὰς φλυκταίνας) e le lesioni delle membrane (ῥήξεις τῶν ὑμένων) (Diosc., *De mat.med.*, 5, 139). Il Damigeron-Evax riporta alcune proprietà citate nel passo di Dioscoride, ad esempio quella contro la lacrimazione degli occhi (14, 6: *epiphoras oculorum*), oppure lo cita come farmaco lenitivo per le ferite, dove la pietra si doveva applicare dopo essere stata macinata e sciolta nel latte, o come rimedio per le coliche intestinali, utilizzata con le stesse modalità. Una gemma di lapislazzuli incastonata in un anello post-antico, conservata a Parigi presso il Cabinet des Médailles, riporta sul *recto* una richiesta di protezione dell'ugola espressa semplicemente dal termine σταφυλή, parola dal doppio significato di 'grappolo' e 'ugola'. L'iscrizione è incisa secondo la configurazione grafica del triangolo isoscele rovesciato, a forma di grappolo. Sul retro, l'immagine di un grappolo d'uva rimanda al principio analogico *uva uvam emendat*: la riduzione progressiva della parola coincide con la diminuzione dell'inflammazione dell'ugola<sup>34</sup>.

Una 'pietra dell'acqua' era la perla, termine del latino medievale, ma che in età classica si definiva μαργαρίτης in greco e *margarita*

in latino (Plin. *Nat.*, 9, 112), nome di origine orientale. La perla nasce come

*concrezione di origine patologica prodotta da molluschi marini e di acqua dolce (definiti volgarmente “ostriche”, ma appartenenti a tutt’altri generi e specie), che si difendono da un corpuscolo estraneo... inglobandolo o neutralizzandolo a mo’ di cisti in un involucro subsferico organico e mineralizzato*<sup>35</sup>.

Come è noto, in tutte le civiltà antiche e nell’antica medicina orientale, la perla rappresentava il simbolo della matrice, della fecondità e della rigenerazione, legata al simbolismo lunare, secondo la convinzione che le fasi lunari influissero sulle conchiglie e sulle ostriche<sup>36</sup>. Plinio riferisce che le conchiglie perlifere dipendono più dal cielo che dal mare. Dal cielo viene la rugiada di cui si nutrono e dal cielo ricevono la colorazione scura o chiara a seconda del chiarore mattutino (Plin., *Nat.* 9, 107) e la preziosità delle perle si deve proprio alla bianchezza del colore, dalle tonalità varie di bianco, la levigatezza e lucentezza e la solidità, oltre che alla loro particolare forma globulare: un aspetto lunare. La definizione più elogiativa del suo colore, dice Plinio, era quella di *exaluminatus*, ‘del colore dell’allume’, ‘*et in candore ipso magna differentia, clarior in Rubro maris repertis, in Indico specularium squamas adsimulant*’ (Plin., *Nat.*, 9, 113). E proprio in virtù del simbolismo lunare, collegato alla fertilità e al parto, la perla costituiva un rimedio ginecologico e, inoltre, idoneo per le malattie che si ritenevano connesse con le fasi lunari, come l’epilessia (*supra*), la follia e la malinconia. Alla sacralità del colore, che richiamava la purezza, l’integrità e la luce, διαφανής μὲν τῇ φύσει ‘traslucida in natura’, come la definisce Teofrasto (*De Lap.*, 36), si collegavano probabilmente le sue proprietà terapeutiche riguardanti le malattie oculari.

Negli studi sulle gemme mediche si è notato come la scelta delle pietre non sempre si basasse sulla corrispondenza tra il colore e

le malattie<sup>37</sup>. D'altra parte, dalle stesse fonti lapidarie si apprende come le pietre avessero valenze multiple e anche quelle che contenevano virtù specifiche ne avevano parallelamente altre di natura diversa. Sono soprattutto quattro i colori che, secondo aspetti simpatetici legati al corpo umano, venivano messi in relazione ad una oppure a più malattie che in qualche maniera presentassero affinità tra di loro: il verde, il giallo, il rosso e il nero, cui corrispondono rispettivamente i diaspri, i coralli e l'ematite usati per gli amuleti digestivi, intestinali e uterini.

La corrispondenza tra il colore della pietra e la malattia poteva riferirsi sia all'organo da proteggere dal male sia agli elementi fluidi del corpo umano, come il sangue, la bile, le secrezioni, le sostanze umorali<sup>38</sup>. Secondo la testimonianza di Plinio, ad esempio, la galactite, una pietra non identificata, di colore biancastro, si presumeva che facilitasse il flusso del latte nelle donne e negli animali e che inoltre proteggesse i bambini dai pericoli e alleviasse la dentizione. Riguardo all'ametista invece, a causa del suo colore simile al vino, nell'antichità circolava la convinzione che proteggesse l'uomo da intossicazioni derivate dall'uso troppo frequente del vino, come dice il suo stesso nome, da *amethystos*, "che allevia l'ubriachezza"<sup>39</sup>.

Gli amuleti per la protezione dell'apparato digerente e addominale comprendono un'ampia categoria di gemme mediche e riguardano quelli propriamente 'digestivi', per la protezione dello stomaco e dell'esofago, e quelli 'intestinali'. I primi sono i tipi più diffusi e preferiscono in genere il diaspro verde traslucido o bianco. Sono riconoscibili per alcune immagini peculiari, soprattutto quella del serpente leontocefalo radiato, accompagnato spesso dal nome  $\chi\nu\nu\omicron\upsilon\beta\iota\varsigma$ , traslitterazione greca del nome del dio egiziano *Chnoum* e dal suo simbolo astrale. Altre immagini distintive sono quella dell'uccello ibis con il collo legato alla pianta di papiro che trattiene l'animale dalla sua voracità, o quella della fenice, accompagnate entrambe dal-

le esortazioni per una buona digestione: πέσσε πέσσε πέσσε, πέπτε, εὐπέπτε, στομάχου, στόμαχε πέπτε<sup>40</sup>.

L'associazione della pietra con il serpente radiato si ritrova in un noto passo di Galeno (*De Simpl. Med. Fac.*, 10, 19), in cui egli riferisce le particolari proprietà del diaspro verde (χλωρός ἴασπις) che, indossato come un amuleto e inciso con l'immagine di un serpente radiato, secondo quanto il re Nechepso ha prescritto nel IV libro, trasmette benefici allo stomaco e all'esofago. Galeno ne conferma l'efficacia richiamandosi alla personale esperienza. Prescrizioni simili si trovano in altre fonti, dove la pietra viene descritta con un colore diverso: *iaspis Phrighia aerizousa*, 'diaspro frigio trasparente come l'aria' (Marcell. *De med.*, 24, 7, n. 1298). Nel lapidario di Socrates e Dionisio la pietra non è un diaspro, ma una varietà di onice, 'bianca e traslucida come l'aria': λίθος ὄνυχίτης ἕτερος, λευκός καὶ διαυγῆς διόλου καθάπερ ἀήρ<sup>41</sup>.

Il diaspro è una pietra molto diffusa tra le gemme magiche per la varietà dei colori, che si estendevano dal nero al rosso, al verde, al giallo, con la presenza di venature ed inclusioni, commistioni di materiali, caratteristiche cromatiche che si addicevano con facilità alle implicazioni astrologiche delle gemme. La specie di diaspro più citata nelle fonti è quella nelle varie tonalità di verde, simile allo smeraldo (Plin., *Nat.* 37, 118: *smaragdo similis est*). Nel Lapidario orfico si legge: "Se taluno compie sacrifici portando un delicato diaspro di un colore verde primaverile, γλαφυρὴν ἐαρόχροον ἴασπιν, si intenerirà il cuore dei beati ed essi sazieranno di nubi i campi inariditi; il diaspro reca pioggia abbondante sui campi riarsi"<sup>42</sup>.

Un esempio di magia simpatetica era costituito dalla corrispondenza del colore della pietra con quello dell'immagine raffigurata, in particolare nelle raffigurazioni di animali, come nel caso ad es. della lucertola e dello scorpione, entrambi animali apotropici. L'immagine degli animali viene ad inglobarsi nella gemma formando un tutto

unico quasi a mimetizzarsi nella pietra, il diaspro verde per la lucertola e il diaspro giallo ocra per lo scorpione. Gli animali erano connessi, rispettivamente, con la guarigione degli occhi (ad es. Plin., *Nat.*, 29, 129-130) e la protezione dell'apparato genitale<sup>43</sup>.

Venendo agli amuleti intestinali, alcuni di essi riguardano la protezione dalle coliche. La pietra che li contraddistingue è il diaspro rosso – opaco, come attestano le numerose gemme con l'immagine di Eracle con il leone di Nemea, secondo l'antica iconografia che risale all'età arcaica, accompagnata sul retro dalle lettere KKK, interpretate come abbreviazioni, o del termine κωλική, ripetuto tre volte, o più probabilmente della formula magica ΚΟΛΟΚΕΡΚΟΛΟΦΟΕΙΡ che ricorre in altri amuleti simili. Una iscrizione caratterizzante che affianca l'immagine di Eracle è la seguente: ἀναχώρει, κόλε, τὸ θεῖόν σε διώκει 'fuggi colica, la divinità ti insegue!'. Ancora una volta medicina e magia si sovrappongono e la credenza nei poteri medici di Eracle trova conferma in una ricetta di Alessandro di Tralles, il quale prescrive come rimedio per la colica la 'pietra di media' con la figura di Eracle in lotta con il leone<sup>44</sup> (fig. 5).

Il colore rosso delle pietre viene collegato al sangue e alle proprietà antiemorragiche, come il corallo, κουράλιον, *curalium*, nome di origine semitica di una pianta marina pietrificata, 'rosso e contorto come una radice; cresce nel mare' (Theophr., *De Lap.*, 38), ma il mito lo lega al sangue che sgorga dalla testa della Gorgone uccisa da Perseo, da cui deriva il nome di *gorgonia* attribuita alla pietra. I rametti della pietra erano portati dai bambini come amuleti protettivi e, ridotti in cenere e mescolati all'acqua, diventavano pozioni per lenire i dolori intestinali, della vescica e dei calcoli<sup>45</sup>.

Ma la vera pietra del sangue è l'ematite, di colore che può variare dal nero, acciaio, o grigio - acciaio al marrone scuro; il suo nome deriva da alcune caratteristiche cromatiche interne alla pietra, quali le striature rosso scuro e la polvere rossa che si genera durante la sua lavorazione. La sua associazione con il sangue si deve anche ad una

varietà della sua morfologia, in particolare quella microgranulare che richiama il flusso sanguigno coagulato<sup>46</sup>.

Per la legge della *sympatheia*, l'ematite è in rapporto diretto non soltanto con il flusso del sangue, ma anche con gli organi connessi con il sangue, come il fegato, i reni e, con il nome di *hepatitis* si definiva una varietà di ematite dal colore marrone scuro, simile a quello del fegato (Plin., *Nat.* 36, 147). Plinio parla della pietra nel Libro 36,144-148 e nel 37, 168-169, come pietra mineraria e come pietra preziosa. Essendo un minerale del ferro (sesquiossido), aveva proprietà emostatiche per la cura dell'inflammazione e delle ulcerazioni degli occhi, per la riduzione delle mestruazioni abbondanti; tritata e mescolata insieme al succo di melograno curava coloro sofferenti di emottisi, guariva le affezioni della vescica e, mischiata al vino costituiva un antidoto contro il morso dei serpenti (Plin., *Nat.*, 36, 145).

Le gemme mediche confermano quanto dichiarano le fonti e l'ematite viene prescelta generalmente per la protezione dalle emorragie, delle malattie epatiche e renali e per quelle ginecologiche.

Tra questi amuleti antiemorragici un gruppo cospicuo è costituito dalle gemme uterine. Si tratta di una categoria importante, distribuita in tutto il mondo greco e soprattutto orientale, per il suo aspetto iconografico ricco di simbologie che si evolvono nel tempo, dal II-III sec. d. C. fino all'età bizantina. L'immagine caratterizzante è quella dell'utero, racchiuso all'interno del serpente *ouroboros*, nella forma di un vaso rovesciato, somigliante allo strumento della ventosa ostetrica, con il collo chiuso da una chiave con più denti e con filamenti posti sulla sommità e alla base di esso (fig. 6). La chiave simboleggiava la protezione dell'utero, ne controllava la chiusura per salvaguardarlo da eventuali emorragie, per contenere movimenti anomali e prevenire gli aborti, preservarlo da eventuali congestioni e favorire la gravidanza o, al contrario, la contraccezione<sup>47</sup>.

La presenza dell'*ouroboros*, come si è sottolineato, rafforzava la protezione, secondo l'originario significato sacrale di questo simbolo e

L'iscrizione ΟΡΩΠΙΟΥΘ, che affianca questa immagine, costituiva il nome segreto di un demone o di una divinità che presiedeva all'utero, come si legge su una pietra in ematite appartenente alla Collection Fouquet del Cairo: ...μήτρας γυναικῶν κύριος ορωριουθ...<sup>48</sup>. Questo nome sacro, di origine egiziana, ricorre anche sulle pietre in ematite recanti la cosiddetta formula di Tantalo "Tantalo hai sete? bevi sangue!" accanto all'immagine di Ares. Il riferimento mitico è un tema basilare della magia antica, che rientra nel cliché formulare del cosiddetto *similia similibus*: Tantalo viene esortato a bere il sangue e ad eliminarlo così come si prosciuga il lago dell'Ade dove egli, assetato e affamato, è imprigionato per scontare i suoi misfatti<sup>49</sup>.

La simbologia dell'utero nel corso del tempo tende a modificarsi e a semplificarsi e dalla complessa immagine archetipica della ventosa si trasforma in quella somigliante del polipo, o piovra, munito di sette tentacoli, immagine che suggerisce la natura acquatica della matrice. Il rapporto dell'utero con l'acqua è presente anche in alcune prescrizioni per la contraccezione di cui parla Sorano di Efeso (*Gyn.*, III, 12), che consistono nell'uso della matrice e delle secrezioni dei molluschi.

L'immagine del polipo si trasforma in età tardoantica in quella della Gorgone, l'antica maschera dai tratti terrificanti, contornata dai serpenti, che nel corso del tempo era venuta ad assumere un simbolo apotropaico<sup>50</sup>. Nelle gemme uterine rappresenta l'utero primordiale, *Diva Matrix*, con il volto che viene gradualmente a schematizzarsi, riducendosi progressivamente ad un semplice disco, da cui dipartono sette serpenti, circondato da una formula magica, la cosiddetta *hystera* - formula: "*Utero nero, annerito (ὕστερα μελάνη μελανομένη), che ti contorci come un serpente e ruggisci come un leone, .. dormi ora, come un agnello!*", secondo la credenza nella mobilità dell'utero, già presente nella medicina ippocratica, secondo la quale l'organo vagava all'interno del corpo femminile causando disturbi e malattie fino a provocare il suo soffocamento (fig. 7).

“Stai al tuo posto contratto, utero, affinché Typhon non ti afferrì” si raccomanda su una gemma di ematite.

‘Ma[t]r[i]x [t]i[b]i dico: sede in tuo loco ... ne latus teneas, sed sede in tuo loco, nec noceas Cleuomedem, filiam...’ recita una preghiera esorcistica su una laminetta plumbea ritrovata in un antico sito rurale nella regione est della Gran Bretagna, a nord-ovest di Peterborough (Cambridgeshire). All’ematite vengono poi ad alternarsi altre pietre: l’onice, l’agata e, progressivamente, tra il X e il XII secolo, alle gemme si affiancano i cammei, i pendenti di metallo, in piombo, bronzo, oro e argento, gli anelli. Costantinopoli, l’Asia Minore, la Russia meridionale e la Siria sono le aree di maggiore diffusione di questi amuleti, in tutto una sessantina di oggetti, per alcuni dei quali si è riconosciuta l’appartenenza ad uno stesso laboratorio di produzione. Sulla fascia di un anello d’argento usato come amuleto e conservato nel Museo di Corinto è incisa l’iscrizione [‘Y]CTEPHKΩN ΦΥΛAKTHPION (X-XI sec. d. C.)<sup>51</sup>.

Nella versione cristiana di questi amuleti uterini al simbolo del *Gorgoneion* vengono ad associarsi le figure dei santi, angeli e arcangeli, il busto di Cristo, i sette dormienti e l’immagine della vergine Maria, nella sua particolare funzione di *Theotokos*, protettrice delle nascite. Γραφή ὑστέρῳ ἡ ἁγία Μαρία βοήθει è scritto sul *verso* di un amuleto plumbeo del Museo Nazionale di Budapest, mentre sul dritto campeggia l’immagine di una stilizzata Gorgone accompagnata dalla formula del *trisagion*<sup>52</sup>.

L’iconografia delle pietre cambia e si trasforma, ma l’antica credenza nelle loro proprietà intrinseche e nel loro potere terapeutico e magico-simpatetico permane nei secoli, compresa la fascinazione dei loro colori, che sin dalla più remota antichità avevano catturato la curiosità e l’attenzione dell’uomo, emanando suggestioni e influenze positive e negative, che si richiamavano al mito e alla religione, alle corrispondenze planetarie.

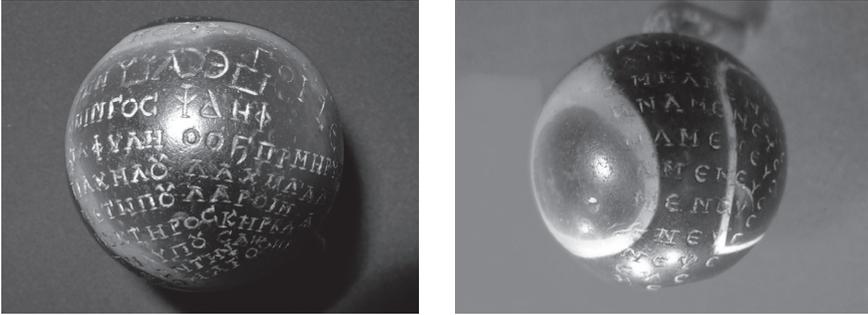


Fig. 1. a-b: Sferetta medica di agata da Anapa, Historical Museum of Anapa, Inv.835. Faraone CA, A Greek Magical Gemstone from Black Sea: Amulet or Miniature Handbook?. Kernos 2010;23:91-114; fig. 1-2.

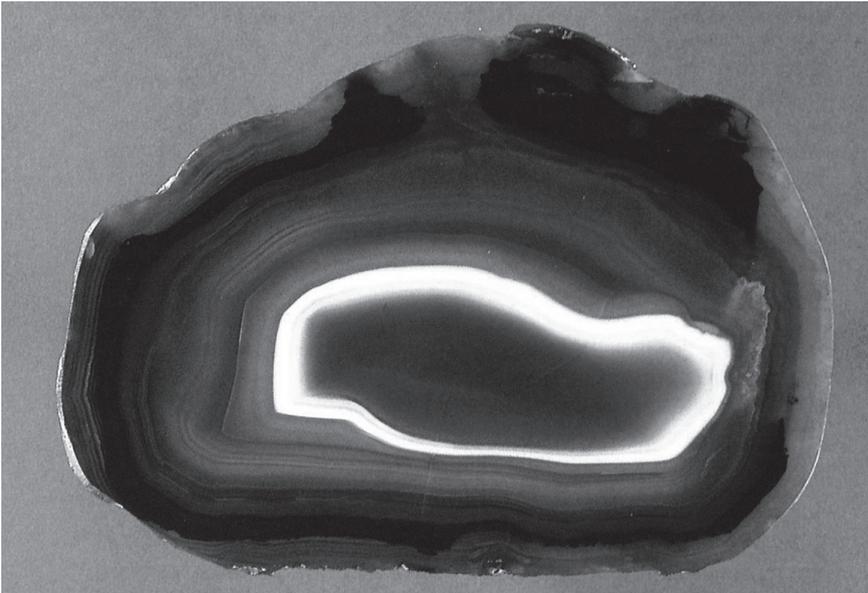


Fig. 2. Pietra di agata, da Zanettin B, Cristalli e gemme. I minerali, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, 2003. p. 98, fig. 14.



Fig. 3. Laminetta argentea da Capua. Napoli, Museo Archeologico Nazionale, Medagliere. Bevilacqua G, Due nuovi amuleti contro il mal di testa e altre malattie. *Orizzonti* 2011; 12:37-49.



Fig. 4. Scaraboide di lapislazzuli con Afrodite Anadiomene. Foto riprodotta su concessione del Ministero dei beni Culturali e del Turismo - Polo Museale della Toscana – Firenze, Museo Archeologico, Inv.15093.



Fig. 5 a-b. Gemma in diaspro rosso con immagine di Eracle in lotta con il leone di Nemea: Perugia, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, foto di Paolo Vitellozzi, riprodotta per gentile concessione del Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, Inv. com. 1493.



Fig. 6. Gemme uterine in ematite dal British Museum: da Barb AA, *Diva matrix, A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P. P. Rubens and the Iconology of a Symbol*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 1953;16:193-238, Pl. 25a, p. 194, p. 213 nota 15.



Fig. 7. Gemma uterina con immagine della Medusa: da Spier J., *Medieval Byzantine Magical Amulets and their tradition*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 1993;56:25-62.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

\*L'edizione di riferimento dell'opera di Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, è quella diretta da Gian Biagio Conte con la collaborazione di Giuliano Ranucci e a cura di autori vari per la traduzione e il commento, voll. I-V. Torino: Giulio Einaudi editore; 1982-1988 (collana 'I millenni').

Ringrazio con sincera riconoscenza Christopher A. Faraone, Mario Iozzo e il Museo Archeologico di Firenze (nella persona di Maria Cristina Guidotti, responsabile dell'Archivio fotografico), Paolo Vitellozzi e il Museo Archeologico Nazionale di Perugia per avermi reso disponibile la pubblicazione di alcune delle foto presentate nell'articolo.

1. Bonner C, *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor: University of Michigan Press; 1950. ch. IV-VI: pp. 51-94.
2. Nissen C, *Entre Asclépios et Hippocrate. Études des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*. Kernos suppl. 22. Liège: Presses Universitaires de Liège; 2009. pp. 48-51; Nutton V, *From medical certainty to medical amulets: three aspects of ancient therapeutics*. In: Bynum WF, Nutton V (eds.), *Essays in the History of Therapeutics*. *Clio Medica* 1991;22:13-22. Per uno studio sistematico sugli amuleti medici: Nagy ÁM, *Daktylios pharmakites*. *Magical healing gems and rings in the Graeco-Roman world*. In: Csepregi I, Burnett Ch (eds.), *Ritual Healing. Magic Ritual and Medical therapy from Antiquity until the early modern period*. Firenze: Sismel; 2012. pp. 71-106.
3. Anche se Plinio non tralascia occasioni, nel corso della sua opera, per scagliarsi contro le imposture della magia e dei magi, ne è attratto, al punto di chiedersi se le formule magiche e gli incantesimi abbiano in realtà qualche potere: cfr. Plin, *Nat.*, 28, 3, e commento a nota 2, p 19. Molte delle notizie sui rimedi magici sono tratti dalle opere di farmacologi, Anassilao di Larissa, Senocrate di Efeso, Sestio Nigro.
4. Blavatskaja T, *Ein Amulet aus der Umgebung von Gorgippia*. *Studia in honorem D Decev*. Moscow:1958. pp. 231-239 (cfr. SEG 60, 817; SEG 62, 1944); Faraone CA, *A Greek Magical Gemstone from Black Sea: Amulet or Miniature Handbook?*. *Kernos* 2010;23:91-114; Id., *Magic and Medicine in the Roman Imperial Period: Two Case Studies*. In: Bohart G, Harari Y, Shaked S (eds.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*. Leiden: Brill; 2011. pp. 144-57.
5. Hippocrates, *De Affectionibus V*. In: Potter P (ed.), *Cambridge: Harvard University Press; 1988*. pp. 2-5.

6. Per i demoni e gli angeli preposti alle varie parti del corpo umano la fonte fondamentale è costituita dall'opera *Testamentum Salomonis*: McCown CCh, The Testament of Solomon. Leipzig; 1922 (= Migne JP, Patrologia Graeca, 122, Parisiis 1889:1315-1362); cfr. Giannobile S, Malanni fisici e malanni spirituali nelle iscrizioni magiche tardo antiche. In: Marino R, Molè C, Pinzone A (eds.), Poveri ammalati e ammalati poveri. Dinamiche socio-economiche, trasformazioni culturali e misure assistenziali nell'Occidente romano in età tardo antica. In: Atti del Convegno di Studi, Palermo 13-15 ottobre 2005. Catania; 2006. pp. 340-41.
7. Faraone CA, A Greek Magical Gemstone... op. cit. nota 4. pp. 108-11; Id., Magic and Medicine in the Roman Imperial Period... op. cit. nota 4. pp. 151-54.
8. Psellos, De Lapidum virtutibus B 24. In: Migne JP, Patrologia Graeca. 122, II, Parisiis 1889: 889.
9. Plin., Nat. 37, 140-42
10. La citazione in greco è da Michele Psello: Psellos, De Lapidum virtutibus B 22, In: Migne JP, Patrologia Graeca.122, II, Parisiis 1889: 889; Halleux R, Schamp J, Les Lapidaires grecs. Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres; 1985. p.163, &21; Λίθος ἀγᾶτης, traduzione da Bianco L, Le pietre mirabili. Magia e scienza nei lapidari greci. Palermo: Sellerio; 1992. pp.121-22.
11. Per l'amuleto argenteo di Roma: Bevilacqua G, Magica varia dall'Antiquarium Comunale. Bollettino dei Musei Comunali di Roma 1999;13:18-27; Jordan DR, EYΛΙΜΕΝΗ 2001;2;156, n. 7. Per la ιερὴ νοῦσος, 'la malattia sacra', poi definita ἐπιληψις, male causato dagli dei, si veda: Lanata G, Medicina magica e medicina popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate. Roma: Edizioni dell'Ateneo; 1967. pp. 23 ss. Per la ricorrenza di questa malattia negli amuleti: Kotansky R, Two amulets in the Getty Museum: A gold amulet for Aurelia's epilepsy. GMusJ 1980;8:181-84; Cavada E, Paci G, Un amuleto contro l'epilessia dall'Alto Garda (Trentino sudoccidentale). Archeologia Classica 2002;53:221-56; Bevilacqua G, Due nuovi amuleti contro il mal di testa e altre malattie da Capua. Orizzonti 2011;12:37-49.
12. Per la pietra adularia si veda Devoto G, Molayem A, Archeogemmologia. Pietre antiche, glittica, magia e litoterapia. Roma: La Meridiana; 1990. pp. 230-31. Sono note alcune *defixiones* ritrovate nell'antica Amathus (Cipro) iscritte su lastrine sottili di selenite: Jordan DR, Late feasts for ghosts. In: Hägg R (ed.), Ancient Greek cult practice from the epigraphical evidence. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae. ser. In. 8, XIII, Stockholm: Abm komers; 1994. pp.131-43.
13. Per gli amuleti si veda: Kotansky R, Amulets. In: Hanegraff WJ, Dictionary of Gnosis & Western Esotericism I. Leiden: Brill; 2005. pp. 60-71, in

- particolare pp. 63-66. Un insolito astuccio bronzeo di forma pentagonale, contenente ben due laminette arrotolate iscritte da *charaktêres*, proviene dalla necropoli di Viminacium, in Serbia: Korać M, Ricl M, New Gold and Silver Amulets from Moesia Superior (Serbia). ZPE 2017;203:164-76.
14. Cf. Plin., *Nat.*, 33, & 58-62 e note 1-2 a p. 45, riguardo all'imprecisione di alcune affermazioni pliniane.
  15. Per un lessico relativo al mal di testa si veda Giannobile S, Malanni fisici e malanni spirituali... op. cit. nota 6. pp. 337-49.
  16. Si veda ad es. un amuleto aureo da Damasco, datato tra il IV e il V d. C., con la richiesta di allontanamento da ogni male, epilessia e mal di testa: Kotansky R, Greek Magical Amulets, the inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae I. Opladen 1994;57(II): 12-17.
  17. Bonner C, Studies in Magical Amulets... op. cit. nota 1. p.78; Giannobile S, Malanni fisici... op. cit. nota 6. pp. 344- 48.
  18. Bevilacqua G, Due nuovi amuleti... op. cit. nota 11. pp. 37-49; Cavada E, Paci G, Un amuleto contro l'epilessia ... op. cit. a nota 11, pp. 233-55.
  19. La circolazione di *daktyloi pharmakitai* è testimoniata dalle fonti letterarie nell'ambiente della commedia ad Atene in età classica: Nagy ÁM, Daktylios pharmakites... op. cit. nota 2, pp. 91-106; per il rapporto tra medicina e magia attraverso lo studio dei Lapidari e delle gemme magiche si veda Lancellotti MG, Médecine et religion dans les gemmes magiques. RHR 2001;218(4):427-56; Dasen V, Magic and Medicine, Gems and the power of Seals. In: Entwistle Ch, Adams N (eds.), Gems of Heaven. Recent Research on the Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200-600. London: British Museum Press; 2011. pp. 69-74; per uno studio sulle proprietà e virtù delle pietre e la profonda connessione con il mito e la religione: Dasen V, Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité. Rennes: Presses Universitaires de Rennes; 2015; tra le recenti raccolte di gemme magiche, come esempio di catalogazione sistematica e di studio: Simone M, Die magischen Gemmen im Britischen Museum. London: British Museum Press; 2001; Ead., Die magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit. Berlin: Akademie Verlag; 2004; Vitellozzi P, Gemme e cammei della Collezione Guardabassi nel Museo archeologico Nazionale dell'Umbria a Perugia. Perugia: Volumnia; 2010.
  20. Plinio attribuisce a Marco Emilio Scauro, il figliastro di Silla, la prima collezione di gemme a Roma: Plin., *Nat.*, 37, 11: *quod peregrino appellat nomine dactyliothecam*.

21. Sull'aspetto animistico delle pietre si veda Dasen V, *Le sourire d'Omphale...* op. cit. nota 19. pp. 25-51.
22. Theophr., *De Lap.* IV, 24, Per i riferimenti all'opera di Teofrasto, ci si è avvalsi dell'edizione di Eichholz DE, *Theophrastus, De Lapidibus*. Oxford: Clarendon Press; 1965.
23. Per i lapidari antichi si veda: Halleux R, Schamp J, *Les Lapidaires grecs ...* op. cit. nota 10, e, per le notizie, introd.: XII-XXXIV e, per il nome Dami-geron, che compare in alcune liste di maghi: p. 225 ss.; si veda, per una traduzione in italiano e per il ricco commento nelle note, Bianco L, *Le pietre mirabili...* op. cit. nota 10.
24. Festugière A-J, *La Révélation d'Hermes Trismégiste I*. Paris: Les Belles Lettres; 1944. pp. 201-16; per l'edizione del testo: Kaimakis D, *Die Kyranides*. Meisenheim am Glan: Anton Hain; 1976.
25. Per il trattato di Michele Psello cf. op. cit. nota 8; per uno studio comparato sull'opera e i lapidari dell'antichità, con traduzione e accurata analisi mineralogica: Mottana A, *Storia della mineralogia antica I, La mineralogia a Bisanzio nel XI secolo d. C.: i poteri insiti nelle pietre secondo Michele Psello*. *Rend. Acc. Linc. Fis.*, ser. 9 2005;16:227-95; su *Marbordo di Rennes* cf. Basile B, *Marbordo di Rennes. La magia delle pietre preziose*. Roma: Carocci; 2006.
26. *Victoria tamen illa Pompei primum ad margaritas gemmasque mores inclinavit*: Plin., *Nat.* 37, 12 e 18-51. Plinio dedica molto spazio alla descrizione dell'ambra (*Nat.*, 37, 30-51), per la quale usa sia il termine *sucina*, di oscura origine, forse lituana, sia quello greco *electrum* (ἤλεκτρον), dilungandosi sul presunto significato del nome, sulla provenienza di cui riporta una spiegazione accurata (*Nat.*, 37, 42-46) in risposta alle 'menzogne dei Greci' sul tema, e sulle varietà molteplici.
27. Si veda Mottana A, *Storia della mineralogia antica ...* op. cit. nota 25. pp. 257 ss.; anche Devoto G, Molayem A, *Archeogemmologia ...* op. cit. nota 12, cap. IV, *Magia e litoterapia delle "pietre antiche"*, pp. 219-39.
28. Faraone CA, *Text, Image and Medium, the evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones*. In: Entwistle Ch, Adams N (eds.), *Gems of Heaven...* op. cit. nota 19. pp. 50-61.
29. Si vedano soprattutto Faraone CA, *Text, Image and Medium...* op. cit. nota 28. pp. 50 e ss.; Mastrocinque A, *The colours of Magical Gem*. In: Entwistle Ch, Adams N (eds.), *Gems of Heaven...* op. cit. nota 19. pp. 62-68.
30. Cf. nota 19.
31. Devoto G, Molayem A, *Archeogemmologia...* op. cit. nota 12. pp. 226-29.

32. Iozzo M, Sappheiros, sappheirion e kyanos. Il lapislazzuli nel mondo greco: evidenze archeologiche e fonti letterarie. In: Sfameni M, Conticelli V, Genaioli R, Parodi GC, Lapislazzuli. Magia del Blu, Catalogo della Mostra. Firenze: Sillabe; 2015. pp. 61-69; per i versi di Posidippo: Casanova A, Osservazioni sul lessico scientifico ed i neologismi dal nuovo Posidippo. Prometheus 2004;30:217-34.
33. Sul mito di Afrodite, nata dalla schiuma del mare: Déonna W, Aphrodite à la coquille. Rev. Arch. 1917:312-416; per Afrodite *anadyomene* sulle gemme magiche si veda: Waegeman M, ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙΣ. Aphrodite's magical name. AC 1992;61:237-42; cf. Faraone CA, Text, Image and Medium... op. cit. nota 28. pp. 54-55; Iozzo M, Sappheiros, sappheirion e kyanos... op. cit. nota 32. pp. 306-307 (commento alla scheda n. 19, riguardante la gemma in lapislazzuli del Museo Archeologico di Firenze, che è riportata anche in questo articolo, Fig. 4)
34. Daniel RW, Maltomini F, Una gemma magica contro l'infiammazione dell'ugola. ZPE 1989;78:93-94, Taf. III, a-b, cf. Daniel RW, Maltomini F, Supplementum Magicum I. Papyrologica Coloniensia 1990;16,1:XXVI-213.
35. Devoto G, Molayem A, Archeogemmologia... op. cit. nota 12. pp. 171-72.
36. Sul mito e la simbologia della perla nel mondo antico orientale e occidentale: Eliade M, Immagini e simboli, saggi sul simbolismo magico-religioso. Milano: Jaca Book; 1998. pp. 116-34.
37. Mastrocinque A, The colours of Magical Gems... op. cit. nota 28: p. 66.
38. Mastrocinque A, The colours of Magical Gems... op. cit. nota 28: pp. 62-66.
39. Per la galactite *Lap. Orph.*, vv. 201ss.; per l'ametista e le opinioni dei Magi: Plin., *Nat.*, 37, 124; Mottana A, Storia della mineralogia antica... op. cit. nota 25. p. 264.
40. Bonner C, Studies in Magical Amulets... op. cit. nota 1. pp. 59-66; Faraone CA, Text, Image and Medium... op. cit. nota 28. pp. 50-54.
41. La testimonianza di Galeno è nota e riportata più volte negli studi sulla magia: cf. Bonner C, Studies in Magical Amulets... op. cit. nota 1. p. 54; Faraone CA, Text, Image and Medium... op. cit. nota 28. p. 50; Mastrocinque A, The colours of Magical Gems... op. cit. nota 28. pp. 64-65 per l'analoga testimonianza di Marcello Empirico; Halleux R, Schamp J, Les Lapidaires grecs... op. cit. nota 10. p. 170, nr. 35, e nota 4 per i confronti nelle fonti e nella glittica.
42. Halleux R, Schamp J, Les Lapidaires... op. cit. nota 10, *Lap. Orph.*: vv. 267-270, trad.ne tratta da Bianco L, Le pietre mirabili... op. cit. nota 10. p. 77.
43. Dasen V, Le sourire d'Omphale... op. cit. nota 19. pp. 29-30; Sul significato simbolico della lucertola: Nock AD, Lizard in Magic and Religion. In: Essays

- on Religion and the Ancient World. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; 1972. I, n. 13; sullo scorpione come simbolo apotropaico e assegnato nell'ordine cosmico alla protezione degli organi riproduttivi e ai disturbi e alla disabilità sessuale: Bonner C, *Studies in Magical Amulets...* op. cit. nota 1, pp. 77-78; Faraone CA, *Text, Image and Medium...* op. cit. nota 28. p. 55.
44. Bonner C, *Studies in Magical Amulets...* op. cit. nota 1, pp. 62-64; Dasen V, *Le sourire d'Omphale...* op. cit. nota 19, pp. 94-97; Per la gemma con Eracle e il leone riportata nella fig. 5: Vitellozzi P, *Gemme e magia. Dalle collezioni del Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*. Perugia: Emme Fabrizio Fabri editore; 2010. A42, p. 101; Id., *Gemme e cammei...* op. cit. nota 19, pp. 421-422, 420.
45. Plin., *Nat.*, 32, 21-24; Halleux R, Schamp J, *Les Lapidaires...* op. cit. nota 9, *Lap. Orph.*, 20, notes complémentaires: pp. 313-14; cf. Dasen V, *Le sourire d'Omphale...* op. cit. nota 19, pp. 28-29.
46. Halleux R, Schamp J, *Les Lapidaires...* op. cit. nota 9, *Lap. Orph.*, 21: vv. 658-663 e, per l'etimologia e i confronti con gli altri lapidari, notes complémentaires: pp. 319-20; Mottana A, *Storia della mineralogia antica...* op. cit. nota 25, pp. 260-62, con rimandi alle fonti. Il tema è ripreso da Dasen V, *Le sourire d'Omphale...* op. cit. nota 19, pp. 34-37.
47. Gli studi fondamentali su questo tema sono quelli di Delatte A, *La clef de la matrice*. Musée Belge 1914;18:75-88; Barb AA, *Diva matrix, A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P. P. Rubens and the Iconology of a Symbol*. *JWI* 1953;16:193-238. Per una recente e completa analisi sul tema della maternità, cui rimando anche per la parte bibliografica: Dasen V, *Le sourire d'Omphale...* op. cit. nota 19, pp. 60-72; si veda anche Gaillard-Seux P, *Amulettes gynécologiques dans les textes latins médicaux de l'Antiquité*. In: Deroux C, *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux, Actes du V<sup>e</sup> Colloque International "Textes médicaux latins"*, Bruxelles, 4-6 septembre 1995. Bruxelles: Latomus; 1998. pp. 70-84; Hanson AE, *Uterine amulets and Greek uterine medicine*. *Med. Secoli* 1995;7:281-99; Faraone CA, *Magic and Medicine in the Roman Imperial Period...* op. cit. nota 4, pp. 135-44.
48. Barry L, *Notice sur quelques pierres gnostiques*. *ASAE* 1906;7:241-45, in particolare per il testo p. 242, cerchio 3-4: la citazione fa una parte di una lunga iscrizione che si snoda su quattro cerchi concentrici intorno alla figura di uno scarabeo. Il termine μήτρας si ripete per cinque volte accompagnato da epiteti diversi: μήτρας γυναικῶν θεός/κύριος/ φύλαξ/σωτήρ/δαίμων.

49. Bonner C, *Studies in Magical Amulets...* op. cit. nota 1. pp. 79-94; Per il nome ΟΡΩΠΙΟΥΘ: Hanson AE, *Uterine Amulets...* op. cit. nota 46. pp. 292-93; per la formula di Tantalos: Faraone CA, *Does Tantalus Drink the Blood, or Not? An Enigmatic Series of Inscribed Hematite Gemstones*. In: Dill U, Graf F, Walde C (eds), *Antike Mythen, Medien Transformationen und Konstruktionen*/herausgegeben von Uili Dill und Christine Walde. New York: Walter de Gruyter; 2009. pp. 203-28
50. Dasen V, *Le sourire d'Omphale...* op. cit. nota 19. pp.72-77.
51. Davidson GR, *Corinth, XII, The Minor Objects*, Princeton 1952. pp. 231, 244, n. 1947, fig. 51, pl. 106; cf. Spier J., *Medieval Byzantine Magical Amulets and their tradition*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 1993;56:25-62; cf. Dasen V, *Le sourire d'Omphale...* op. cit. nota 19. pp. 77-79.
52. Sulla corrispondenza analogica tra utero e testa nella medicina ippocratica si veda Dasen V, *Le sourire d'Omphale...* op. cit. nota 19. pp. 77-81; sugli amuleti uterini di età medievale e bizantina e la *ystera*-formula: Spier J, *Medieval Byzantine Magical...* op. cit. nota 51. Per l'iscrizione su ematite: Bonner C, *Studies in Magical Amulets...* op. cit. nota 1. p. 275, n. 140; per il filatterio plumbeo: Tomlin RSO, *Sede in tuo loco: a fourth-century uterine phylactery in Latin from Roman Britain*. *ZPE* 1997;115:291-294.  
Per l'amuleto del Museo Nazionale di Budapest, si veda in: Bevilacqua G, Maria ed Ecate: una nuova associazione magica, *Rend.Acc. Linc., Classe di Scienze mor., st., fil.* Ser. 9, t, fasc. 3, 1996: pp. 508-509, fig. 4.

Correspondence should be addressed to:

[gabriella\\_bevilacqua@hotmail.com](mailto:gabriella_bevilacqua@hotmail.com)