

PERSONAGGI DIVINI IN ARMI SULLE GEMME MAGICHE
ARMED DIVINE CHARACTERS ON MAGICAL GEMS
PERSONAJES DIVINOS ARMADOS SOBRE GEMAS MÁGICAS

AUGUSTO COSENTINO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA
MAIL: a.cosentino@gmail.com

RIASSUNTO

Nelle gemme magiche appaiono diverse iconografie di divinità o personaggi armati. Queste includono l'anguipede della testa di gallo, Salomone e altri. La presenza di una iconografia con significato militare si spiega con l'uso apotropaico di questi amuleti, che servono a difendersi contro i demoni e le malattie.

ABSTRACT

On the magical gems appear different iconographies of armed deities or characters. These include the anguipede with the roosters' head, Solomon on horseback and others. The presence of iconography by military significance is explained with the apotropaic use of such amulets, which serve to defend against demons and diseases.

PAROLE CHIAVE

Gemme magiche, anguipede, Abrasax; Solomon.

KEY WORDS

Magical gems, anguipede, Abrasax, Solomon

RESUMEN

En las gemas mágicas parecen diferentes iconografías de las deidades o personajes armados. Estos incluyen el anguipede de la cabeza de gallo, Salomón a caballo y otros. La

presencia de la iconografía de importancia militar se explica con el uso apotropaico de tales amuletos, que sirven para defender contra los demonios y las enfermedades.

PALABRAS CLAVE

Gemas mágicas, anguipede, Abrasax, Solomon.

Fecha de recepción: 03/05/2013

Fecha de aceptación: 21/10/2013

Nel mondo antico esiste una vasta produzione di amuleti in pietre dure, che sono stati comunemente definiti gemme magiche o gemme gnostiche¹. Su tali amuleti vengono rappresentate figure divine provenienti da vari ambienti, ma accomunate da una religiosità sincretistica in cui le varie divinità vengono riutilizzate in chiave magica. Le rappresentazioni sono quasi sempre accompagnate da iscrizioni, con formule di scongiuro, parole e segni magici, nomi di personaggi divini. Spesso tali iscrizioni ci rimandano al complesso mondo testimoniato dai Papiri magici². Anche la definizione di gemme gnostiche fa riferimento a personaggi divini che compaiono nella letteratura gnostica. C'è, evidentemente, un sostrato o un'area comune tra mondo magico e mondo gnostico.

L'iconografia presente su tali gemme è molto varia. Troviamo divinità greche ed egiziane, soggetti astrologici, divinità orientali, soggetti generici, qualche immagine della tradizione cristiana.

IL GALLO ANGUIPEDE

Tra le divinità armate incontriamo la figura più frequente in tutta la produzione delle gemme magiche³. Si tratta di uno strano personaggio, con tronco umano, testa di gallo e gambe costituite da due serpenti⁴. La sua iconografia è molto costante, con poche varianti. Questo fa pensare che l'elaborazione iconologica del tipo sia avvenuta con una idea teolo-

1. MASTROCINQUE, A. (ed.): *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Parte I, Bollettino di Numismatica. Monografia 8.2.I, Roma 2003.

2. Cfr. NILSSON, M.P.: «The Anguipede of the Magical Amulets», *HThR* 44/1, 1951, (61-64), 61.

3. Nagy A.M., «Figuring out the Anguipede ('snake-legged god') and his relation to Judaism», *JRA* 15/1, 2002, 159-172 conta oltre 200 esemplari.

4. Non esiste una raccolta onnicomprensiva di tutti i pezzi che rappresentano il tipo. Anche la bibliografia relativa a tale iconografia è molto vasta. Tra l'altro è possibile consultare: ELDERKIN, G.W.: «A Gnostic Amulet», *Hesperia* 2 (4), *The American Excavations in the Athenian Agora: Second Report*, 1933, 475-479; BONNER, C.: *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950; NILSSON, M.P.: «The Anguipede of the Magical Amulets», *HThR* 44 (1), 1951, 61-64; BARB, A.A.: «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 Institutes* 16 (3-4), 1953, 193-238; GOODENOUGH, E.R.: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Vol. 2. *The archeological evidence from the Diaspora*, New York 1953; BARB, A.A.: «Abraxas-Studien», in *Hommages à W. Deonna* (Coll. Latomus 28), Bruxelles 1957, 67-86; 227-230; DELATTE, A., DERCHAIN, P.: *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964, vol. II, 711-736; PHILONENKO, M.: «Languipe de alectorocéphale et le dieu Iaô», *CRAI* 1979, 297-303; EL-KHASHAB, ABD EL-MOHSE: «The Cocks, the Cat, and the Chariot of the Sun», *ZPE* 55, 1984, 215-222; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. D. M., PRIETO PRIETO M.L.: «Ein Abrasax Ring aus 'La Olmeda' (Spanien)», *ZPE* 97, 1993, 130 e taf. VI a; NAGY, A.M.: *art.cit.*, 159-172; COSENTINO, A.: «Gallo anguipede», in MASTROCINQUE, A. (ed.), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Parte I, *Bollettino di Numismatica*. Monografia 8.2.I, Roma 2003, 269-275; catalogo nn. 198-212, 214-217, 225-226, 228-229, 231-233, 235, 237-238, 240-241, 247, 249, 252; MASTROCINQUE, A.: «Perseus and Sabaoth in Magic Arts and Oriental Beliefs», in SUAREZ DE LA TORRE, E., PÉREZ JIMÉNEZ, A. (eds.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelona 2013, 103-115; COSENTINO, A.: «La divinità dalla testa di gallo e gambe serpentine sulle gemme magico-gnostiche», in BAGLIONI, I. (ed.), *Monstra. Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e Mostruose nel Mediterraneo Antico*, Vol. 2, *L'Antichità Classica*, Roma 2013, 219-228.

gica abbastanza salda, che si è riprodotta nella produzione seriale. Idea che però, sostanzialmente, ci sfugge. Lo stesso nome del personaggio è incerto. Comunemente esso è stato chiamato Abrasax o Abrasax⁵, basandosi su alcune *legende* che lo identificano in tal senso. Tale nome ci rimanda sia al mondo magico, tramite il suo prefisso “abra”⁶, sia al mondo gnostico: nella setta dei basilidiani il mondo superiore era strutturato in 365 cieli (con un evidente rimando alla cronologia dell’anno che passa e ritorna). Ma facendo l’equivalente isopsefico del nome Abrasax, abbiamo appunto il numero 365. Tale nome indicava dunque il mondo superiore e divino nella sua totalità.

Molti studiosi poi, in relazione alla presenza, molto frequente sugli amuleti, della legenda “Iao”⁷, spesso inscritta all’interno dello scudo, hanno identificato il dio anguipede alectorocefalo con il dio ebraico Iawhè. Infatti, come ci spiega Diodoro Siculo, “Iao” è la traslitterazione greca del tetragramma divino⁸. Si tratta di un termine che compare spesso nella letteratura gnostica, talvolta come semplice invocazione⁹. È evidente che non è possibile ipotizzare che si tratti di una trasposizione iconografica dello Iawhè ebraico. Si può invece pensare ad un nome e ad una iconografia nati in ambiente gnostico. Come è noto lo gnosticismo identifica Iawhè come una potenza divina inferiore, o talvolta persino negativa. Alla luce di tale inversione di prospettiva, è possibile interpretare il nostro personaggio come uno Iawhè gnostico. Restano però inspiegabili le caratteristiche iconografiche del personaggio presente sugli amuleti, in particolare l’abbigliamento militare e le parti animalesche.

Il suo essere una figura ibrida e il suo abbigliamento militare lo rendono un personaggio del tutto singolare. Indossa un corto gonnellino militare e la corazza, è armato di scudo ed flagello¹⁰. Si tratta di un’armatura che ci rimanda al mondo romano: il corto gonnellino (*Pteruges*) e la corazza, come anche lo scudo circolare (*clipeus*), sembrano riprodurre la ‘divisa’ tipica del legionario. Eccezionale è invece l’arma che sostituisce nella figura in questione il più comune

5. Cfr. BARB, A.A.: *art.cit.*, 67-86. Sul significato di questo nome v. VEIGA, P.: «Preliminary Study of an Unusual Graeco-Roman Magical Gem (MNA E540) in the National Museum of Archaeology in Lisbon, Portugal», in *Current Research in Egyptology 2007*, Proceedings of the Eighth Annual Symposium, Swansea University 2007, Oxford 2008, (141-149), 147.

6. VEIGA, P.: *art.cit.*, 147, osserva come le parole composte con il prefisso *abra* assumano valore magico.

7. AUNE, D.E.: s.v. «Iao (Ἰαώ)», *RAC* XVII, 1996, 1-12; NAGY, A.M., *art.cit.*, 160.

8. Diodorus Siculus *Bibl.* I, 94.

9. Il testo gnostico *Pistis Sophia* 136, 4 ne dà la seguente spiegazione: “Con i discepoli indossanti abiti di lino e rivolgendosi ai quattro angoli del mondo, Gesù gridò: ιαω ιαω ιαω. Questa è la spiegazione: jota, perché è scaturito il tutto; alfa, perché ritornerà di nuovo; omega, perché avrà luogo il compimento di tutti i compimenti”. Cfr. PLEŠE, Z.: *Poetics of the Gnostic Universe, Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, NHMS 52, Leiden-Boston 2006, 188, nota 42. Varro, apud Ioannes Lydus, *De Mens.* 4, 53, attribuisce il nome agli “scritti mistici” dei Caldei (cioè astrologhi e maghi, secondo PEREA, S.-MONTERO, S.: «La misteriosa inscripción hispana a Zeus, Serapis y Iao: su relación con la magia y con la teología oracular del Apolo de Klaros», in PACT, G. (ed.): *EPIGRAPHAI*, Miscellanea epigrafica in onore di L. Gasperini (*Ichnia*. Collana del Dipartimento di Scienze Archeologiche e Storiche dell’Antichità, Università degli Studi di Macerata, 5), Roma 2000, vol. II, (711-736), 722).

10. Sui vari nomi utilizzati per definire il tipo v. NAGY, A.M.: *art.cit.*, 160-161.

gladius. Si tratta di un corto frustino, con una sola stringa. Arma non tipica dell'esercito romano. Usata soltanto per esigenze disciplinari e, soprattutto, nella guida dei carri da guerra, non sembra invece tipica delle truppe di fanteria. Un solo amuleto con l'anguipede dalla testa di gallo mostra il personaggio che guida una quadriga: potremmo pensare che tale pezzo, dall'iconografia abbastanza complessa, costituisca l'inizio del tipo iconografico. Successivamente il tipo sarebbe stato semplificato mantenendo la divinità auriga, ma facendo sparire il carro. Sembra però più probabile che si tratti di un *apax* iconografico, e non di un pezzo significativo ai fini della spiegazione del tipo in questione. Il frustino in dotazione al gallo anguipede presente sugli amuleti non sembra somigliare al tipico *flagellum* o *frustrum*, che era solitamente formato da più stringhe e terminava con ganci o biglie. Sembra piuttosto trattarsi di una *scutica*, o scudiscio, con un'unica sferza di cuoio. Oltre che agli aurighi, sembra far riferimento all'abbigliamento dei *venatores*, gladiatori che combattevano nei *ludi* contro le belve, simulando la caccia¹¹. Nella stele di Lucio Sulpicio Nepote, proveniente da Veleia, compare un *Venator* armato di scudiscio e lancia¹². Una corta frusta ad una stringa, simile a quella presente sulle gemme in questione, compare nel mosaico del Mitreo di Felicissimo, a Ostia antica, come uno degli attributi del sesto grado (*Heliodromus*) nella scala iniziatica mitraica¹³. Solo in alcuni degli amuleti del gallo anguipede il frustino è sostituito da una lunga virga¹⁴, oppure da una spada¹⁵.

Ci sono poi alcune varianti significative del gallo anguipede: in un caso, sparite le gambe serpentine, il dio mantiene solo la testa di gallo. In altri casi la testa del gallo è sostituita da una testa d'asino¹⁶ o di leone¹⁷, mantenendo le gambe serpentine. Non è del tutto certo che tale personaggio vada messo in rapporto con il nostro. A causa della grande fecondità iconografica del mondo antico, non possiamo escludere che possa esistere una creazione iconografica indipendente che presenti solo delle affinità con quella che stiamo esaminando.

Un ulteriore elemento di singolarità della figura del gallo anguipede è dato dal fatto che tale iconografia, pur essendo comunissima sulle gemme, non compare in nessun'altra rappresentazione figurata. Abbiamo solo alcune immagini, la cui identificazione con il gallo anguipede delle gemme resta dubbia. Così in una figura presente sul papiro magico di Oslo (PGM XXXVI) possiamo riconoscere un personaggio dalla testa di gallo; nella mano destra sembra portare – almeno nella trasposizione grafica

11. Cfr. CORCHIA, R.: «Rilievi con *venationes* dall'anfiteatro di Lecce: problemi e proposte di lettura», *Studi di Antichità* 2, 1980, 117-204.

12. DE MARIA, S.: «Iscrizioni e monumenti nei fori della Cisalpina romana: Brixia, Aquileia, Veleia, Iulium Carnicum», *MEFRA* 100/1, 1988, (27-62), 53.

13. FLORIANI SQUARCIAPINO, M.: *I culti orientali ad Ostia*, Leiden 1962, 52 ss.; CLAUSS, M.: «Die sieben Grade des Mithras-Kultes», *ZPE* 82, 1990, 183-194.

14. Cfr. COSENTINO, A.: num. 205; 212, in MASTROCINQUE, A., *Sylloge... op.cit.*, (269-275), 277; 279.

15. Cfr. COSENTINO, A.: num. 215, in MASTROCINQUE, A., *Sylloge... op.cit.*, 280.

16. Un tentativo di spiegazione di tale tipologia in COSENTINO, A.: «Gerusalemme assediata. Una "shoah" in età ellenistico-romana», in *Guerra e pace. Persistenze e mutamenti dal conflitto alla ricostruzione*, Secondo workshop organizzato dai ricercatori del Dipartimento di Storia, Università della Calabria, Arcavacata di Rende, 20-22 Gennaio 2010, in *Miscellanea di Studi Storici* XVI, 2009-2010, 89-101.

17. AA.VV.: num. 251, in MASTROCINQUE, A.: *Sylloge... op.cit.*, 298.

del Betz – la frusta, mentre nella sinistra tiene un fantoccio o un cadaverino¹⁸. Il personaggio sembra inoltre indossare un abbigliamento militare¹⁹. La figura è posta a corredo di un incantamento amoroso compiuto tramite il fuoco in cui si invoca Tifone²⁰.

In un altro incantesimo, sempre dallo stesso papiro di Oslo, troviamo una figura dalla testa di gallo che indossa quello che sembra un vestito da gladiatore²¹. Nella mano sinistra tiene un oggetto, forse una spada. Nella destra tiene per i capelli il busto di un personaggio²². La figura accompagna un testo che descrive un complesso rituale atto ad invocare gli “angeli supremi” per provocare il male ad un avversario. In entrambi i casi le gambe dei personaggi non sembrano serpentine.

Una certa affinità con questo personaggio magico ha poi una rappresentazione a mosaico in una villa romana a Brading, sull’Isola di Wight. In questa immagine il personaggio, dalla testa di gallo, appare, negli splendidi colori del mosaico, con un particolare abbigliamento, che è stato interpretato come quello di un lanista, l’allenatore dei gladiatori. Il personaggio è stato da alcuni avvicinato all’Abraxas presente sugli amuleti²³. Egli è inserito in un contesto narrativo complesso, con una scala che conduce ad una casa o tempio, due grifoni, mentre su un altro registro appare una scena di lotta di gladiatori e, in una parte rovinata del mosaico, una volpe²⁴. Il Nicholson metteva in rapporto il personaggio con il cristianesimo (evocando il gallo del *ter negavit*), mentre lo Stupperich lo pone in relazione con le gemme dell’anguipede, evocando ambienti orfici conditi da sfumature gnostiche²⁵.

Dunque l’iconografia presente sugli amuleti magici mostra un ibrido complesso, la cui identificazione non è del tutto sicura. Il riferimento all’Abraxas gnostico appare il più probabile. Accanto a questo c’è il legame con Iao. Non possiamo escludere che la qualifica di Iao-Iawhé vada attribuita solo ad una parte del personaggio, o sia una sorta di epiteto secondario dello stesso, che quindi nascerebbe dalla somma di vari personaggi divini, secondo un processo di sincretismo iconografico e teologico. Si tratterebbe dunque di una sorta di summa iconografica in cui si uniscono caratteristiche solari o celesti e peculiarità ctonie, rappresentate dalla testa di gallo e dalle gambe serpentine; potenza apotropaica, simboleggiata dall’abbigliamento militare, ed in particolare dallo

18. PGM XXXVI, 86-100 (O’NEIL, E.N.: in BETZ, H.D. (ed.): *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*, Chicago-London 1986, 271).

19. MASTROCINQUE, A.: «Studi sulle gemme gnostiche», *ZPE* 120, 1998, (111-122), 119.

20. Per questo motivo la figura è stata identificata con Seth (cfr. PROCOPÉ-WALTER, A.: «Iao und Seth (zu den Figuræ Magicæ in den Zauberpapiry)», *ARW* 30, 1933, (34-69), 46).

21. Così interpreta GORDON, R.: «Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic», in HORSTMANSHOFF, H.F.J. *et alii* (edd.): *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Leiden-Boston-Köln 2002, (69-111), 103.

22. PGM XXXVI, 242-255 (HOCK, F.: in BETZ, H.D.: *op.cit.*, 275). Cfr. anche AA.VV.: num. 197, in MASTROCINQUE, A.: *Sylloge... op.cit.*, 269.

23. DUNBABIN, K.M.D.: *Mosaics of the Greek and the Roman World*, Cambridge 2001, 2006⁴, 99.

24. NICHOLSON, C.: *A descriptive account of the Roman villa near Brading, Isle of Wight*, London 1881, 10-11; STUPPERICH, R.: «A Reconsideration of some Fourth-Century British Mosaics», *Britannia* 11, 1980, (289-301), 299-300.

25. STUPPERICH, R.: *art.cit.*, 300.

scudo con l'iscrizione "Iao", che evocherebbe la potenza di Iawhè, che spesso, nell'Antico Testamento, viene qualificato come "scudo di Israele"²⁶.

Qualche studioso ha anche tentato, senza successo, di associare il personaggio del gallo anguipede al mitraismo²⁷. Si tratta di un'associazione che, pur non trovando una conferma definitiva, evoca parecchi elementi: in una gemma viene direttamente invocato, sul verso del gallo anguipede, Mithra²⁸; su un altro pezzo troviamo l'iscrizione "Mitra vince tutto"; sul recto l'anguipede mostra l'usuale iconografia ma la testa di gallo è sostituita da una testa di Helios radiato, mentre nel campo compare la solita iscrizione nella forma "Abrasa"²⁹. Molti studiosi hanno interpretato la testa di gallo come un riferimento a caratteristiche solari del personaggio³⁰. La sostituzione della testa di gallo con un Helios sembra una conferma di tale considerazione; l'iscrizione sulla stessa gemma crea un legame tra tale Abrasax solare e il dio Mithra, le cui connotazioni solari sono ben note. La stessa frusta che compare nel mosaico mitraico di Ostia è riferibile al sole³¹. Il riferimento al mitraismo potrebbe spiegare ulteriormente l'abito militare del personaggio: è ben noto infatti come il culto del dio Mithra fosse ben diffuso negli ambienti militari dell'impero romano. Infine una suggestione numerologica ci rimanda ancora una volta al significato cosmologico del nome di Abrasax, che trova il suo equivalente isopsefico (365) proprio nel nome Mithra.

In conclusione possiamo dunque ipotizzare come il misterioso personaggio dalla testa di gallo e gambe serpentine sia il tipico esempio di sincretismo magico con un retroterra di pensiero gnostico o gnosticizzante, forse con qualche sfumatura mitraica. L'unione ibrida di elementi diversi in un unico personaggio divino mostra una creazione 'a tavolino' di una iconografia (e probabilmente di un sistema di pensiero magico-religioso). Sistema di creazione che ci è ben noto nell'epoca ellenistico-romana. Ma la cosa singolare sta nel fatto che il nostro personaggio ricorre frequentemente – come abbiamo visto – nelle gemme magiche, ma è assente dal panorama iconografico estraneo a quel mondo così particolare che costituisce la magia. Anche le fonti tacciono del tutto su tale personaggio, non fornendoci così alcun testo di riferimento che ci possa aiutare a identificarlo e a spiegarne le caratteristiche. Dobbiamo quindi ricorrere – con tutti i problemi metodologici e le cautele che ne conseguono – ad ipotesi ricostruttive. Tali ipotesi sembrano rimandarci, almeno in parte, al mondo dello gnosticismo, di cui è ben nota la fantasia e la poliedricità mitopoietica. La creazione di narrazioni mitiche è, in ambiente gnostico, funzionale a esplicitare e volgarizzare la teologia, con le sue implicazioni dualistiche, un certo (più o meno marcato) antisomatismo, la sua antropologia composita. Di pari passo con il proliferare

26. Gen 15, 1; Dt 33, 29; Sal 5, 12; 7, 10; 18, 2.30; 28, 7; 33, 20; 59, 11; 84, 9.11; 89, 18; 115, 10-11; 119, 114; 144, 2.

27. Cfr. ELDERKIN, G.W.: *art.cit.*, 477.

28. Anche se nella forma *Mitrax*, forse per assonanza con la desinenza Abrasax (Cfr. MASTROCINQUE, A.: num. 220, in MASTROCINQUE, A.: *Sylloge... op.cit.*, 282).

29. Cfr. MASTROCINQUE, A., Num 254, in MASTROCINQUE, A.: *Sylloge... op.cit.*, 299.

30. Cfr. BONNER, C.: *op.cit.*, 123-139; DELATTE, A. - DERCHAIN, P.: *op.cit.*, 30-33; EL-KHASHAB, ABD EL-MOHSE: *art.cit.*, 215-222.

31. V. *supra* p. 273.

delle narrazioni mitiche, possiamo osservare come lo gnosticismo crea, o più spesso riutilizza, un gran numero di figure divine. I nomi divini vengono concepiti *ex novo* o più frequentemente ripresi da altri ambienti religiosi. Tale riuso si limita quasi sempre alla mera ripetizione di un significante, senza che il nome mantenga le caratteristiche e le peculiarità originarie. Si tratta cioè di un riecheggiare di divinità riprese dal cristianesimo, dal giudaismo, dal mondo greco-romano, dalla religione egiziana, talvolta anche da altri ambienti, senza che però avvenga un vero e proprio processo sincretistico, ma piuttosto un prestito religioso. Un meccanismo di tipo parassitario, per cui lo gnosticismo riusa e mescola elementi di altri mondi religiosi. Nel caso del gallo anguipede vanno a convergere elementi di un'iconografia ibrida di ascendenza egiziana, usati però secondo schemi iconografici tipici del mondo ellenistico-romano. I nomi che ritornano nelle *legende* delle gemme (Abraxax, Iao, Semeseilamps), spesso usati anche per una certa suggestione fonetica, riecheggiano personaggi che incontriamo nei testi gnostici, come pure termini e personaggi che ritornano più volte nei testi magici. Sono ben note le sovrapposizioni e le convergenze tra questi due ambienti. È anche noto come spesso i personaggi gnostici sono qualificati con l'appellativo di 'Mago', a partire da quello che viene considerato dagli eresiologi, a torto o a ragione, come il 'padre' di tutte le eresie: Simon Mago. L'iconografia ibrida dell'anguipede alectorocéfalo sembra rimandare ad un certo aspetto 'demonico', senza per questo dover ritenere che sia in questo caso rappresentato un personaggio ritenuto negativo. Nel mondo gnostico c'è spesso un certo compiacimento nel ribaltare gli schemi religiosi correnti, che deriva dal fatto che l'interpretazione gnostica della realtà si basa proprio sul ribaltamento dei valori e sulla concezione che lo gnostico possiede una verità 'altra' rispetto agli uomini comuni. Il fatto che il personaggio non compaia nei testi gnostici ci rimanda ad un mondo di gnosticismo popolare, che sconfinava nella magia, rispetto alle forme di gnosticismo teologico ed intellettuale proprio di una parte della produzione letteraria gnostica. C'è infine – come abbiamo visto – una certa colorazione mitriaca che allude alle connotazioni solari (e forse anche militari) di quel dio orientale così diffuso anche nel mondo greco-romano.

Possiamo dunque ipotizzare che la classica identificazione con Abrasax – non necessariamente l'Abrasax dei basilidiani, ma probabilmente un riecheggiamento di un nome divino di nobile ascendenza gnostica³² – sia accettabile. Viceversa dobbiamo ritenere che gli altri appellativi siano solo accessori del personaggio. Il riferimento al mondo ebraico insito nel nome Iao potrebbe essere funzionale ad accrescere la forza combattiva del personaggio con l'evocazione di una potenza divina riconosciuta anche al di fuori del mondo ebraico.

SALOMONE A CAVALLO

Nelle serie degli amuleti magici sono inoltre molto diffusi i pezzi che rappresentano un personaggio a cavallo che trafigge con una lunga lancia un demone dai lunghi capelli, disteso

32. BONNER, C.: «The Story of Jonah on a Magical Amulet», *HTHR* 41/1, 1948, (31-37), 36-37, nota come "There is no satisfactory evidence to connect the design with Gnostic Christianity. (...) it is probably only a word of power".

sotto le zampe del cavallo, in atto di difendersi dal colpo³³. Si tratta di amuleti in pietre dure, ma anche in metallo. La rappresentazione torna anche su pezzi diversi, quali bracciali ed anelli. La *legenda* presente in molti di questi pezzi ci permette di identificare il cavaliere con il Re Salomone, mentre il demone potrebbe essere identificabile con uno dei demoni femminili che compaiono nel *Testamentum Salomonis*, un testo di probabile ascendenza giudeo-cristiana

33. Su tale tipologia è possibile, tra l'altro, consultare i seguenti lavori: DE ROSSI, G.B.: «Le medaglie di devozione dei primi sei o sette secoli della chiesa (continuazione e fine)», *BACrist* VII/4, 1869, 49-64; SCHLUMBERGER, G.: «Sceaux Byzantins inédits», *REG* I, 3, 1889, 245-259; SORLIN DORIGNY, AL.: «Phylactère alexandrin contre les épistaxis», *REG* IV, 1891, 287-296; SCHLUMBERGER, G.: «Sceaux Byzantins inédits (seconde série)», *REG* IV, 1891, 111-142; DE ROSSI, G.B.: «Capsella pensile africana rappresentante un cavaliere armato di lunga asta cruciforme», *BACrist* s. V anno II, 1891, 133-138; SCHLUMBERGER, G.: «Amulettes Byzantins Anciens destinés à combattre les maléfices et maladies», *REG* V, 1892, 73-93 (= *Mélanges d'Archéologie Byzantine* I, 1895, 117-140); DE ROSSI, G.B.: «Amuleti superstiziosi giudaico cristiani», *BACrist* s. V anno IV, 1894, 104-105; BABELON, E.: «Amulette byzantine trouvée à Carthage», *BSAF* 1897, 190-192; 394-395; PERDRIZET, P.: «Sphragis Solomônos», *REG* 16, 1903, 42-61; FROEHNER, W.: *Collection de la Comtesse de Béarn*, Paris 1905; MASPERO, M.J.: «Bracelets-amulettes d'époque byzantine», *ASAE* 9, 1908, 246-258; DE RIDDER, A.: *Collection de Clercq. Catalogue, VII. Les Bijoux et les pierres gravées*, Paris 1911; CALZA, G.: «Un amuleto magico», *NSA* 1917, 326-328; CALZA, G.: «L'arte magica di Salomone nella tradizione letteraria ed artistica», *BCAR* 46, 1920, 85-100; DELATTE, A.: *Anecdota Atheniensia* I, Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège 36, 1927; SEYRIG, H.: «Invidiae Medici», *Berytus* 1, 1934, 1-11; MOUTERDE, R.: «Objets magiques. Recueil S. Ayvaz», *MUSJ* XXV/6, 1942-1943, 105-128; Palestine Archeological Museum, *Gallery Book, Persian, Hellenistic, Roman, Byzantine Periods*, Jerusalem 1943; BONNER A.C.: *Studies ... op.cit.*, 208-221; LECLERCQ, H.: s.v. «Salomon», in *DACL* XV/1, Paris 1950, 588-602; MENZEL, H.: «Ein christliches Amulet mit Ridderdarstellung», *JRGZ* 2, 1955, 253-261; MANGANARO, G.: «Nuovi documenti magici della Sicilia orientale», *RAL* CCCLX, 1963, s. VIII, XVIII, 57-74 e tavv. I-V; BARB, A.A.: «Antaura, the Mermaid and the Devil's Grandmother», *DOP* 29, 1966, 1-23; SEYRIG, H.: «Antiquités Syriennes. Les dieux armés et les Arabes en Syrie», *Syria* XLVII, 1970, 77-112; BAGATTI, B.: «Altre medaglie di Salomone cavaliere e loro origine», *RAC* 47, 1971, 331-342; BAGATTI, B.: «I giudeo-cristiani e l'anello di Salomone», *RSR* 60, 1972, 151-160; GIVERSEN, S.: «Solomon und die Dämonen», in KRAUSE, M. (ed.) *Essays on the Nag Hammadi Texts in honour of Alexander Böhlig*, NHS III, Leiden 1972, 16-21; ZALESSKAJA, V.N.: «Gnosticesko-hristianskij amulet s izobrazeniem angela Arlafa», *SGĖ* 36, 1973, 54-58; PICCIRILLO, M.: «Un braccialetto cristiano della regione di Betlem», *SBF* 29, 1979, 244-252; VIKAN, G.: «Security in Byzantium: keys», in *Akten XVI. Internationaler Byzantinistenkongress*, Wien 4-9 Oktober 1981, vol. II/3, Wien 1982, *JÖByz* 32/3, 1982, 503-511; VIKAN, G.: «Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium», in SCARBOROUGH, J. (ed.), *Symposium on Byzantine Medicine*, *DOP* 38, 1984, 65-86; MANGANARO, G.: «Documenti magici della Sicilia: dal III al VI sec. d.C.», *StTardoant* VI, 1989, 15-31; WALTER, CH.: «The intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the origins of the iconography of Warrior Saints», *DeltChrA* (Series 4) 15, 1989-1990, 33-42; MATANTSÉVA, T.: «Les amulettes byzantines contre le Mauvais Oeil du Cabinet des Médailles», *JbAC* 37, 1994, 110-121, taf. 14; COSENTINO, A.: «La tradizione del re Salomone come mago ed esorcista», in MASTROCINQUE, A. (ed.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Atti dell'Incontro di studio, Verona, 22-23/10/1999, Bologna 2002, 41-59; HAMARNEH, B.: «Un amuleto di Salomone cavaliere», in PICCIRILLO, M. (ed.), *Ricerca storico-archeologica in Giordania LIV-2004*, SBF LIV, 2004, 429-432, pls. 25; NEMETI, I. - NEMETI, S.: «Dal Re Salomone al Santo Sisoe. Eredità antiche nella magia cristiana», in RUSCU, L. ET ALII (edd.), *Orbis antiquus*. Studia in honorem Ioannis Pisonis, Cluj-Napoca 2004, pp. 924-928; GIANNOBILE, S. - JORDAN, D.R.: «A Lead Philactery from Colle san Basilio (Sicily)», *GRBS* 46, 2006, 73-86; HAMARNEH, B.: «Egyptian Symbols on Early Byzantine Amulets», in KORMYSHEVA, E. - LADYNIN, I. (edd.), *Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient*, vol. IV, Moscow 2007, 251-260.

che costituisce in certo qual modo la fonte di riferimento degli amuleti in questione³⁴. È molto interessante inoltre la presenza, in una serie successiva, di altre tre *legende* che accompagnano il personaggio: la prima di queste è costituita dalla singolare espressione *Eis theos o nikon ta kaka*, un'affermazione di monoteismo che allude all'unico Dio vincitore del male; evidentemente tale unico Dio non è il Salomone rappresentato nella figura, ma si vuole affermare esattamente il contrario: il vero Dio non è Salomone, ma si rimanda ad un altro potere divino. Il potere di Salomone è dunque grande, come coadiutore di Dio nella lotta contro i demoni, ma è un potere che discende dall'unico Dio. Sembra la stessa preoccupazione che viene espressa nel *Testamento di Salomone*, dove il re esercita il suo potere coercitivo sui demoni per mezzo dell'anello che Dio gli ha concesso tramite l'arcangelo Michele. Sempre di un amuleto magico si tratta. Ma di una magia emendata sotto l'egida di un'affermazione *theologically correct*. L'altra *legenda* che compare spesso sugli amuleti salomonici consiste nell'*incipit* del *Salmo 91*. Secondo la tradizione rabbinica tale salmo ha un potere esorcistico: il *Talmud* lo definisce infatti "il cantico dei cattivi incontri"³⁵. La tradizione midrashica di questo Salmo afferma:

"Se l'uomo scrive per intero (scil. il Salmo 91) e lo indossa, esso è un importante amuleto per scacciare i demoni; serve anche per il cammino durante la notte e allontana la paura".

Un amuleto ebraico, atto a proteggere la madre e il neonato, cita il *Salmo 91* contro il demone Lilith³⁶.

Esiste poi, al di là degli amuleti salomonici, una recensione del *Salmo 91* ritrovata a Qumran, in cui si può cogliere, benché si tratti di un tratto lacunoso, una connessione con Salomone e con i demoni. Infatti nel manoscritto *11QpsAp^a* troviamo all'inizio la citazione del nome di Salomone. Quindi ci sono quattro salmi. I primi tre sono apocrifi: si tratta di testi di tipo esorcistico, attribuiti a Davide³⁷. Il quarto è proprio il *Salmo 91*. Si conferma quindi come anche a Qumran (dove peraltro il re non viene quasi mai citato, e le poche volte che avviene è sempre in contesti di citazioni bibliche) c'era una tradizione esorcistica che, in un certo qual modo, faceva riferimento a Salomone³⁸. È interessante come l'uso del *Salmo 91* su filatteri si sia protratto fino all'età moderna: in un passo de *Il Dottor Zivago* di Pasternak leggiamo:

"Al collo (scil. un soldato morto) aveva appeso un cordoncino, a mo' di amuleto, un pezzo di stoffa in cui era cucito un foglio logoro e consumato nelle piegature. Ne spiegò i lembi

34. Cfr. COSENTINO, A. (Introduzione, traduzione e note a cura di): *Il Testamento di Salomone*, Roma 2013.

35. Cfr. GARCÍA MARTÍNEZ, F.: «Magic in the Dead Sea Scrolls», in BREMMER, J.N.-VEENSTRA, J.R. (edd.): *The Metamorphosis of Magic from late antiquity to the early modern period*, Leuven 2002, (13-33), 24, nota 33.

36. Cfr. BLAU, L.: s.v. «Amulet», in *Jewish Encyclopedia* I, New York 1901, (546-550), 549.

37. Cfr. JOHNSTON, S.I.: «The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance», in BREMMER, J.N.-VEENSTRA, J.R. (edd.): *The Metamorphosis... op.cit.*, (36-49), 39.

38. Sulla questione v. TORIJANO, P.A.: *Solomon, the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 73, Leiden-Boston-Köln 2002, 45-47.

che si staccavano e si sbriciolavano. Vi erano trascritti alcuni passi del salmo XC con quelle varianti e contaminazioni che il popolo introduce nelle preghiere, ridotte così, a forza di passare di bocca in bocca, ad altra cosa dall'originale. (...) Il testo di quel salmo era ritenuto miracoloso per tener lontani i proiettili. Già i combattenti della guerra imperialistica lo portavano addosso come talismano. Passarono i decenni e molto più tardi cominciarono a portarlo, cucito nell'abito, gli arrestati, mentre lo ripetevano a memoria i reclusi, quando venivano chiamati dai giudici istruttori per gli interrogatori notturni³⁹.

Si tratta dunque di un uso che, dagli antichi amuleti salomonici si è protratto per secoli in riferimento alla lotta contro i demoni, ma anche, evidentemente, come protezione concreta contro i pericoli della guerra.

La terza serie di *legende* presenti sugli amuleti salomonici recita invece: "Fuggi, odiata, Salomone ti insegue", dove l'"odiata" è evidentemente il demone femminile trafitto dal re.

Resta problematico comprendere perché re Salomone sia stato rappresentato a cavallo. Né il *Testamentum Salomonis*, né alcun altro dei numerosi testi che hanno come protagonista il re Salomone, ne fa propriamente un cavaliere. Al di là di un generico riferimento alle stalle che custodivano i suoi numerosi cavalli, presente in *I Re*⁴⁰, si può però ritenere che tale forma di rappresentazione riecheggi le rappresentazioni regali ed imperiali tipiche di gran parte del mondo antico. Il cavallo da guerra, nelle scene di battaglia come in quelle di *adventus*, diventa il compagno inseparabile dei re. Così rappresentare Salomone a cavallo può essere un modo per significare in modo evidente la sua regalità. C'è però anche la serie dei santi cavalieri che combattono contro diversi demoni. Serie che l'iconografia degli amuleti salomonici ha contribuito a creare e che culminerà, in età medievale, con il diffusissimo motivo di San Giorgio che trafigge il drago. Ma già nel mondo antico si tratta di un'iconografia abbastanza diffusa. Si vedano a questo proposito gli affreschi della cappella XVII del monastero egiziano di Baouït in Egitto, nei pressi di Achmounéin, l'antica Hermopolis magna, conservati oggi al Museo del Cairo. In tali affreschi è rappresentato San Sisinnio⁴¹ mentre combatte contro un demone femminile di nome Alabasdria⁴². La parte superiore dell'affresco è andata perduta successivamente al ritrovamento. Sono andate perdute la testa del santo e l'iscrizione che lo identifica, di

39. PASTERNAK, B.: *Il Dottor Zivago*, Milano 1963, 2005²⁷, 273.

40. *I Re* 5, 6 (II Cr 9, 25).

41. Esistono nel mondo egiziano molti santi con tale nome. Si tratta qui forse di un personaggio di origine partica. Con il PERDRIZET, P.: *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 6, Paris 1922, 13-14, notiamo che il costume del santo nella raffigurazione è partico, mentre il nome del personaggio è di estrazione iranica. Conosciamo un Sisinnios citato quale successore di Mani. Gli apologisti cristiani hanno però operato una santificazione del personaggio, che avrebbe tradito Mani per favorire Archelao nella sua polemica. Negli Atti di papa Marcello compare varie volte un Sisinius diacono della Chiesa romana (*Gesta Marcelli Papae*, in *Acta Sanctorum* 16 gennaio, n. 3, 5, 16, 23).

42. CLÉDAT, J.: *Le monastère et la nécropole de Baouït*, Mémoires de l'Institut Française de Archéologie Orientale du Caire 12, Le Caire 1904, 80-81. I personaggi sono accompagnati da iscrizioni che ci danno i nomi. Anche questo demone femminile ha, in molti manoscritti, tra i tanti suoi nomi, quello di Gyllou (cfr. PERDRIZET, P.: *op.cit.*, 13-15).

cui si conservano le ultime due lettere. Abbiamo però la testimonianza dello scopritore, che ha letto l'iscrizione per intero al momento del ritrovamento⁴³.

Accanto al gruppo San Sisinnio-Alabasdrìa troviamo poi una figura femminile alata, con la parte inferiore a forma serpentina, identificata dall'iscrizione come "la figlia di Alabasdrìa". Sotto abbiamo un centauro armato di fiocina. Alla sinistra del santo un ragazzo (di cui si conserva solo la parte inferiore). Sotto un animale (forse una iena), quindi un altro animale (che il Perdrizet identifica come una civetta⁴⁴), un cocodrillo, mentre un ibis, un pugnale, due asce, due serpenti e uno scorpione attaccano quello che giustamente il Perdrizet⁴⁵ ha riconosciuto come l'*oculus invidiosus*. Tale complessa raffigurazione ritorna su alcuni amuleti salomonici. Sono alcuni amuleti metallici circolari, probabilmente più tardi di quelli descritti prima, in cui l'iconografia presenta, sul *recto*, la solita figura di Salomone a cavallo che trafigge il demone femminile, mentre sul *verso* c'è una vera e propria narrazione iconografica, spesso su due registri, simile a quella vista negli affreschi di Baouït. Tale raffigurazione vuole alludere alla battaglia tra le forze del bene, costituite da San Sisinnio/Salomone a cavallo, i due serpenti, lo scorpione, il pugnale, contro quelle del male, il demone femminile (a Baouït con la figlia), il centauro, l'*oculus invidiosus*, la civetta. A Baouït la presenza del bambino raffigurato è chiarita dalle leggende medievali che circolano sotto il nome del santo. In queste opere San Sisinnio, coadiuvato da due fratelli, interviene per salvare un ragazzo dal demone femminile. Vari manoscritti in lingue diverse (greco, coptico, etiopico, armeno, rumeno, slavo, siriano, arabo, aramaico) narrano tale episodio, in cui il demone femminile, Gyllou, che possiede vari altri nomi segreti, cattura un bambino, e alcuni angeli (due o tre, nelle diverse versioni) intervengono per liberarlo, sconfiggendo il demone. Il demone viene costretto a rivelare i suoi nomi segreti, che, scritti opportunamente su un amuleto o su un filatterio, o pronunziati, permettono di sconfiggerlo ulteriormente in futuro. Nella versione aramaica i tre angeli sono chiamati *swny*, *swny* e *snygly*, il demone *sideros*. Nella corrispondente versione greca gli angeli diventano i santi *Sisinnios*, *Sines* e *Senodoros*, il demone *Gyllou*⁴⁶.

Famoso protettore contro il demonio, il culto di San Sisinnio emigra dall'Egitto in altre zone, trovando grande fortuna in Russia, Bulgaria, Romania e Abissinia. Inoltre le sue leggende hanno una continuazione in un manoscritto etiopico, in cui è rappresentato

43. Si noti come negli affreschi di Baouït tali raffigurazioni sono molto numerose. Troviamo, oltre a San Sisinnio, San Vittore, San Phoibammon e altri 7 santi-cavalieri anonimi (cfr. J.: *op.cit.*, 75, pl. XXXIX; 80, pl. LIII-LIV; 136, pl. LXXXIX). Alcune raffigurazioni sono strutturate secondo un *pendant* simmetrico. Questa simmetria avrebbe dato origine, secondo alcuni, al tipo dei cavalieri in posizione araldica a fianco della croce o a protezione dei portali (cfr. GRABAR, A.: *Martyrium, Recherches sur le culte des reliques et dans l'art chrétien antique*, 2 voll., Paris 1946-1947 (rist. London 1972), II, 303; POMARICI, F.: s.v. «Cavaliere», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale* IV, Roma 1993, (569-580), 570 e fig.).

44. PERDRIZET, P.: *op.cit.*, 28.

45. PERDRIZET, P.: *op.cit.*, 27.

46. Esiste una tradizione di demoni femminili che attaccano i bambini, che deriva dal mondo greco. Ricordiamo in particolare Lamia, che intende vendicarsi della perdita dei figli, uccisi da Era o da lei stessa su istigazione di Era (Diodorus Sic., *Bibl.* XX, 41, 3-6; Oratius, *Ars Poetica* I, 340; cfr. Plutarcus, *de Curiositate*, 2); conosciamo poi il *mormolykeion* o *mormo*, sorta di mostro-spauracchio per bambini (Aristophanes, *Acarnani* 582 ss.; Pace 474 ss.). Su tale tema v. tra l'altro COSENTINO, A.: «Donne-vampiro nell'antica Grecia», *AAPEL* 88, 2012, *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti* 88, 2012 (2014), 203-208.

a cavallo, nell'atto di trafiggere la diavolessa *Ouerzelyâ*⁴⁷. San Sisinnio avrà una diffusione folklorica nell'Europa centrale con il nome di Sisoe-Sisinnius⁴⁸.

Dunque lo schema iconografico di San Sisinnio è assolutamente identico a quello degli amuleti di Salomone, tanto che il Peterson identificava con Sisinnio il cavaliere presente su tali oggetti⁴⁹. Il problema è che però, anche se non su tutti i pezzi, su parecchi di essi compare la legenda che identifica come Salomone il cavaliere⁵⁰. Si tratta dunque di due personaggi in certo qual modo sovrapponibili dal punto di vista iconografico. Tale sovrapposizione è confermata da un amuleto con cavaliere, nella cui *legenda* sono nominati entrambi i personaggi (Salomone e Sisinnio)⁵¹.

L'elaborazione dell'iconografia del santo a cavallo dovrebbe dunque essere avvenuta in ambiente egiziano, dove è molto diffuso il cosiddetto tipo del cavaliere copto. Tra gli altri oggetti che lo raffigurano abbiamo un gran numero di stoffe, su cui l'immagine è ben testimoniata⁵², stoffe spesso usate in ambito funerario⁵³. Tale tipo potrebbe avere dei legami iconografici con il mondo egiziano ed ellenistico. Secondo il Perdrizet, «ce type est un emprunt de l'imagerie copte à l'imagerie gréco-égyptienne, laquelle avait pris aux cultes étrangers d'une part, à l'armée ptolémaïque et à l'armée impériale de l'autre l'idée de représenter certains dieux en cavaliers»⁵⁴. Pur con il rischio di facili riduzionismi, si può accettare l'idea che, almeno dal punto di vista dello schema figurativo e di una certa valenza religiosa, il mondo copto abbia derivato da quello ellenistico la raffigurazione del santo sul modello della divinità, dell'eroe o dell'imperatore stesso (in particolare Alessandro Magno⁵⁵) che combatte contro nemici umani o demonici, o che va a caccia contro belve feroci. Parecchi studiosi hanno fatto notare la somiglianza iconografica del santo-cavaliere con Horus che combatte contro Seth in forma di cocodrillo, così come lo vediamo raffigurato, ad esempio, in un rilievo al Louvre⁵⁶. Abbia-

47. BASSET, R.: *Les Apocryphes Éthiopiens. IV Les légendes de Saint-Tertag et de Saint-Sousnyos*, Paris 1894, 40.

48. NEMETI, I. - NEMETI, S.: «Dal Re Salomone al Santo Sisoe. Eredità antiche nella magia cristiana», in RUSCU, L. *et alii* (edd.): *Orbis antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Cluj-Napoca 2004, 924-928.

49. PETERSON, E.: *Eis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1926, 105-127.

50. MATANTSÉVA, T.: «Les amulettes byzantines contre le Mauvais Oeil du Cabinet des Médailles», *JbAC* 37, 1994, (110-121, taf. 14) 116 afferma che «l'identification absolue du cavalier avec un certain personnage historique ou mythique nous paraît vicieuse», almeno nei casi in cui non ci sia l'iscrizione a confermare tale identificazione.

51. SCHLUMBERGER, G.: «Amulettes Byzantins Anciens destinés a combattre les maléfices et mal-ladies», in *REG* V, 1892, 73-93 (= *Mélanges d'Archéologie Byzantine* I, 1895, 117-140), catalogo n. 1.

52. Cfr. LEWIS, S.: «The Iconography of the Coptic Horseman in Byzantine Egypt», *JARCE*, 10, 1973, 27-63.

53. POMARICI, F.: *art.cit.*, 570.

54. PERDRIZET, P.: *op.cit.*, 8.

55. Cfr. CARNEY, E.-OGDEN, D.: *Philip II and Alexander the Great. Father and Son, Lives and Afterlives*, Oxford 2010, 15; 28; 98; 237.

56. CLERMONT-GANNEAU, Ch.: «Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre (Notes d'archéologie orientale et de mythologie sémitique)», *RA* n.s. XVII, vol. XXII, 1876/2, 196-204.

mo visto come il cocodrillo appare nell'affresco di Baouït. Il tipo del santo-cavaliere si svilupperà in seguito nel mondo cristiano in maniera piuttosto ampia: ricordiamo un gran numero di santi-cavalieri in uno schema simile a quello presentato per Salomone: San Giorgio, San Teodoro, San Procopio, San Mercurio, San Demetrio⁵⁷. Probabilmente gli amuleti salomonici costituiscono una delle prime prove iconografiche del tipo, in cui viene acquisito lo schema iconologico dell'imperatore o della divinità in armi che combatte contro nemici reali o soprannaturali.

CONCLUSIONI

Come abbiamo potuto vedere da questa breve nota, compaiono spesso personaggi in armi o in atteggiamento di combattente sugli amuleti magici. Si tratta di iconografie allegoriche, che rimandano all'uso che di tali amuleti veniva fatto, come oggetti apotropici che avevano la funzione di proteggere chi li indossava contro l'assalto di specifici demoni. Si tratta quindi di oggetti che avevano un potere che nasceva dal materiale di cui erano fatti, dalla figura impressa, dalle *legende* iscritte. La presenza di divinità o personaggi combattenti ben evocava la lotta che doveva essere sostenuta contro il nocivo assalto dei demoni. Tale credenza nei demoni o spiriti che abitavano l'aria e che avevano la funzione di apportare il male, abbastanza diffusa già nel mondo antico precristiano, fu assimilata dal cristianesimo che reinterpretò la demonologia spesso facendo propri nomi e caratteristiche dei demoni che popolavano le credenze del mondo greco-romano, giudaico, egiziano, orientale. La tarda antichità vede tali credenze mescolarsi in una religiosità sincretistica con caratteri magici. La magia, che si esplica attraverso vari strumenti, permette una valida difesa, che possiamo considerare, in certo qual modo, accessoria, non sostitutiva, rispetto alla religiosità ufficiale. Dunque, sia le espressioni iconografiche che l'uso degli amuleti, delle formule, delle *voces* e dei nomi magici, tendono ad attraversare i vari ambienti religiosi. La magia consente sovrapposizioni e mescolanze di personaggi, di nomi, di credenze. Questo permette la circolazione di personaggi nati in diverse tradizioni religiose, che vengono riutilizzati in diverse circostanze.

57. Per le leggende agiografiche di questi santi, si v. DELEHAYE, H.: *Les légendes grecques des Saints militaires*, Paris 1909. Lo studioso nota come sia riduttivo credere che tale rappresentazione "fut-elle l'expression du symbole de la lutte spirituelle qui a fait comparer la vie chrétienne à la milice du Christ" (118). Al contrario egli crede che "il semble plus naturel d'attribuer à la vogue d'un modèle la fréquente répétition du type militaire" per cui "dans nos légendes, ce type ne s'est point développée d'une manière indépendante; dans toutes on reconnaît un même patron et un dessin identique (...) Le succès d'un récit primitif ou d'un group de récits a dû fixer de bonne heure l'idéal des hagiographes" (118-119).