

CLAUDIA PERASSI

MONETE AMULETO E MONETE TALISMANO.
FONTI SCRITTE, INDIZI, *REALIA* PER L'ETÀ ROMANA

«*La magia della moneta [...] non teme il sarcasmo del cinico*»
(E. Zolla)

La convinzione che i Romani assegnassero alle monete un potere amuletico/talismanico¹⁾ serpeggia, più o meno esplicitamente, fin dai primordi degli studi antichistici. L'affermazione di Jean-Jacques Chiflet, relativa ai tre denarii di

¹⁾ La consultazione di vocabolari e testi specializzati permette di cogliere con immediatezza la difficoltà che si incontra nel definire esattamente cosa sia un amuleto e cosa sia invece un talismano, e non solo per quanto riguarda il mondo antico. Le differenze sono di volta in volta individuate nella diversa natura dei due oggetti (naturale o artificiale), nella minor o maggior specializzazione dei loro poteri, nel loro diverso ambito di azione (protettivo o induttivo). Solo in riferimento a quest'ultimo aspetto, per esempio, se BURRISS 1931, p. 146 afferma che *the talisman wards off evil and the amulet induces good*, NELSON 2000, p. 7 ha una visione del tutto opposta, poiché *a talisman brings good luck, an amulet protects*, mentre secondo JEVONS 1902, p. 178 gli amuleti possono servire a entrambi gli scopi, ossia sono in grado di *protect the owner from both human and superhuman foes*, ma possono anche *be lucky*, oltre che *to do injuri to others*. Mi pare comunque prevalere un riconoscimento delle qualità profilattiche dell'amuleto (LABATUT 1873, p. 252; ELWORTHY 1895, p. 74; WALLIS BUDGE 1930, p. 14; ANNEQUIN 1973, p. 21), mentre al talismano sono in genere assegnati poteri più ampi (vedi anche PERA 1993, p. 348, ma *contra*, per esempio GONZÁLEZ-WIPPLER 1991, p. 203). Questa sottile linea di demarcazione viene però raramente osservata da coloro che utilizzano in concreto tali oggetti, considerati semplicemente *parts of the machinery of magic* (WALLIS BUDGE 1930, p. 14), così che FLINDERS PETRIE 1914, p. 1, può definire un amuleto come *something carried about by the wearer, in order to get some magical benefits from it, apart from any material use*. Nelle fonti latine, il vocabolo *amuletum*, attestato anche in Varro, sembra includere in Plinio (*Nat. Hist.* 28, 38) *any means of protection against any physical ill or misfortune* (TAVENNER 1916, p. 78; vedi anche WALLIS BUDGE 1930, p. 12; il termine era stato preceduto dalla voce *praebia*, utilizzata da Nevio e sarà sostituito in età tarda da *phylacterium* e *praeligamen*, documentati nell'opera di Marcello Empirico). Negli autori romani prevale comunque un interesse alla descrizione delle funzioni degli amuleti, *without giving any particular name to the objects by means of which the desired end is accomplished* (TAVENNER 1916, p. 79). Nel cor-

Adriano, Antonino Pio e Lucio Vero e alla siliqua di Costanzo II, tutti provvisti di un'apertura circolare lungo il bordo, rinvenuti nel 1653 a Tournai, nella tomba del re merovingio Childerico I, è in tal senso priva di sottintesi. Lo storico interpretò infatti i quattro *nummi* come pendenti, portati al collo dal sovrano per un loro significato «ideologico» (*vel vt eorum* [scil. *Caesarum*] *virtutem & gloriam aemulatione quadam imitaretur*), al quale sicuramente si assommava quello profilattico (*vel certe, quod eorum imaginibus ac geniis crederet se multum iuuari*)²⁾. Condividendo l'opinione di Iohannes Macarius, infatti, Chiflet crede che le monete forate, sospese al collo tramite un *funiculum*, esercitassero secondo gli Antichi una duplice attività: *non solum aduersus mala, sed etiam ad bona [...] procuranda*³⁾.

Fra i numismatici più vicini a noi, mi limito a richiamare la recisa affermazione con la quale François Lenormant nella sua opera *La monnaie dans l'antiquité* (1878-1879) aprì il paragrafo dedicato alle *médailles talismaniques*: *Certaines monnaies et médailles ont été portées en bijoux, non-seulement comme simple ornements, mais à titre de talismans protecteurs*⁴⁾ e quanto scrisse George Francis Hill nella sezione *Coins and medals used as relics and amulets*, per la voce *Coins and Medals* dell'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edita nel 1901: *probably the great majority of the ancient and medieval coins which exist with holes pierced in them, or loops attached for suspension, were worn less for ornament than as a protection against divers evil influences*⁵⁾. Analogamente Ernest Babelon, trattando delle *médailles talismaniques et chrétiennes*, asseriva: *il existe, pour l'antiquité romaine, un petit groupe de médailles en bronze*

so di questo lavoro, riportando il pensiero di altri studiosi, mi sono pertanto attenuta al vocabolo da essi prescelto, privilegiando da parte mia invece il ricorso al termine «amuleto», tenuto conto che in tale campo *ancient terminology is less specific and more comprehensive than the modern term's range*, così da includere nello stesso lemma manufatti a scopo difensivo, ovvero finalizzati all'ottenimento di particolari benefici (quali salute, bellezza, vittoria, successo in amore, finanche la morte dei propri nemici), e perfino all'utilizzo di poteri umani e divini (BENDLIN 2010).

²⁾ CHIFLET 1655, p. 274. Le monete, oggi irreperibili, sono però esattamente catalogabili grazie alle precise riproduzioni degli esemplari riportate dall'autore a p. 271 (vedi PERASSI c.d.s.).

³⁾ CHIFLET 1655, p. 276. L'opera di Iohannes Macarius (ca. 1540-1604), *Ioannis Macarii canonici Ariensis Abraxas, seu Apistopistus; quae est antiquaria de gemmis Basilidianis disquisitio...*, apparve postuma nel 1657 (Antuerpiae ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti), *exhibita, et commentario illustrata* a cura dello stesso Chiflet, che fu in grado di citarla due anni prima nell'*Anastasis Childerici* grazie a un manoscritto *habebat Ludouicus compagnus romanus* (nota a margine di p. 276).

⁴⁾ LENORMANT 1878, pp. 39-43.

⁵⁾ HILL 1910, p. 703.

*que leurs types, leurs légendes et leur aspect signalent comme ayant joué le rôle d'amulettes et de talisman*⁶).

Da queste poche citazioni già appare evidente come il tema della moneta talismano e della moneta amuleto si intrecci strettamente a quello della moneta portata su di sé come raffinato gioiello, incastonata in cornici, o come sobrio pendente, solo grazie alla sua perforazione⁷. A esemplari così rifunzionalizzati sarà necessario richiamarsi con frequenza anche nel corso di questo lavoro.

1. Le fonti scritte

Ma, in realtà, tale certezza nella funzione amuletica della moneta romana è più dedotta dal confronto con usanze ben attestate in altri ambiti temporali o geografici, che indiziata da sicuri riferimenti nelle fonti scritte contemporanee, tanto che la bibliografia è costretta a citare costantemente un numero limitatissimo di passi, che, se ben esaminati, non si rivelano neppure del tutto privi di dubbi interpretativi.

Senza eccezione viene innanzitutto richiamato l'accento polemico di Giovanni Crisostomo nei confronti di quanti «legano intorno alla testa e ai piedi νομίματα χαλχᾶ di Alessandro il Macedone» (*ad illum. cat.* II, 5)⁸, riponendo nell'immagine del sovrano le proprie speranze di salvezza. Che tale funzione amuletica (περίαπτος) fosse assegnata a vere e proprie monete è però abbastanza improbabile⁹. Riesce infatti difficile credere che alla fine del IV secolo

⁶ BABELON 1901, col. 680. In ambito non strettamente numismatico, mi limito a riportare l'icastica affermazione di Elémire Zolla: «In origine la moneta fu un talismano» (1975, p. 425). Più recentemente il tema della moneta utilizzata come amuleto/talismano è stato affrontato da PERA 1993 per l'età antica, FULGHUM 2001 per la bizantina, MAGUIRE 1997 per la medievale.

⁷ La trasformazione in pendenti avviene generalmente attraverso la produzione, lungo il margine del tondello monetale, di un solo foro ovvero di due fra loro accostati (sui molteplici aspetti di tale pratica in età romana, vedi PERASSI c.d.s.).

⁸ PG 49, 240; fra gli studi meno datati che richiamano il passo, vedi WYSS 1951, p. 266; PERA 1993, p. 355; MAGUIRE 1997, p. 1040; MITTAG 1999, pp. 164-165; FULGHUM 2001, pp. 144-145; TRZCIONKA 2007, p. 106.

⁹ I nominali diventano *golden coins* nella traduzione inglese dell'opera, curata da W.R.W. STEPHENS e T.P. BRANDMAN (vedi *A Select Library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church*, IX, ed. by Ph. SCHAFF, Edinburgh 1889, p. 211), mentre MAGUIRE 1997, p. 1040 si limita a commentare il testo come prova che *old coins were seen by their users as especially efficacious*. In *Alessandro il Grande*, p. XVIII e in DANIOTTI 2005, p. 177, che attribuiscono però erroneamente il passo a *Hom. XXVI in Ep. II ad Cor.*, si tratterebbe di generici amuleti con l'immagine del sovrano macedone. Secondo FULGHUM 2001, p. 145, infine, il riferimento sarebbe a contornati con l'immagine di Alessandro (così anche LENORMANT 1878, pp. 42-43), ipotesi che mi pare

d.C. si avessero ancora a disposizione ad Antiochia così numerosi nominali in rame di Alessandro Magno da trasformare in amuleti, di uso tanto comune da suscitare la riprovazione del vescovo della città¹⁰. Ben più verosimile è che si trattasse di oggetti metallici monetiformi¹¹, che venivano ritenuti antichi νομίσματα χαλχᾶ, come sarà molto tempo dopo per i cosiddetti *konstantinata*, talismani di aspetto monetale e di natura ancor oggi incerta, in uso nel mondo greco almeno fino al XX secolo, che si caratterizzavano per raffigurare l'imperatore Costantino e la madre Elena¹².

Un passo dell'*Historia Augusta* (*Trig. Tyr.* 14, 4-6) è ancora relativo ai prodigiosi poteri del sovrano macedone. I membri della *familia* dei Macriani ritenevano, infatti, che quanti fra loro avessero portato su di sé una *Alexandri effigies*, avrebbero goduto della possibilità di *iuvare in omni acto suo*. Il catalogo degli oggetti che recavano tali riproduzioni comprende anelli per gli esponenti maschili, cuffie, bracciali e ancora anelli, tuniche, manti e mantelline per quelli femminili, oltre a una *patera electrina*, esibita nel corso di una cena offerta da Cornelio Macro nel tempio di Eracle¹³. Non vi è pertanto nessuna allusione dichiarata a monete utilizzate con scopi amulettici, anche se, secondo Lenormant, *la manière la plus naturelle de reproduire cette effigie protectrice pour l'enchâsser dans des bijoux ou dans des pièces d'orfèvrerie était le forme de médailles*¹⁴. Alessandra Bravi, da parte sua, ha di recente tradotto il termine *dextrocheria* con «gioielli monetali»¹⁵, invece che con il consueto e

non condivisibile, sia per il peso eccessivo di questi pezzi monetiformi, che si attesta intorno ai 20-25 grammi, sia per l'improbabile loro diffusione ad Antiochia. TRZCIONKA 2007, p. 106 si limita a riconoscere negli amuleti dei generici *Alexandri medallions*.

- ¹⁰ Il numerario eneo di Alessandro, per di più, non reca il ritratto del sovrano macedone. Sue raffigurazioni, limitate al busto o a figura intera, furono soggetti invece molto popolari della monetazione civica dal I al III secolo d.C. (vedi DAHMEN 2007, pp. 20-38), ma non risultano sulle emissioni coniate ad Antiochia in età romana. Per monete in oro e argento del sovrano macedone forate o inserite in cornici, vedi PERA 1993, p. 355.
- ¹¹ Sulle diverse finalità (*documentaire, politique, religieuse, artistique et utilitaire*), assunte da manufatti che nella loro forma richiamano le monete vedi DE TURCKHEIM-PEY 2001.
- ¹² HASLUCK 1913; PERASSI 2005, p. 387; CALLEGHER 2009, pp. 296-297.
- ¹³ La descrizione dell'oggetto, che reca inciso *in medio vultum Alexandri et in circuitu omnem historiam [...] signis brevibus et minutulis* e la sua offerta nel corso di un convito collegato al culto di Eracle richiamano aspetti della patera aurea ritrovata a Rennes nel 1774, che reca nel grande medaglione centrale proprio una scena che ritrae l'eroe insieme con Bacco, circondata da una serrata fila di sedici aurei, da Adriano a Geta (BRENOT, METZGER 1992, p. 324, n. 17; MORELLI 2011; CALIÒ 2011).
- ¹⁴ LENORMANT 1878, pp. 40-41.
- ¹⁵ BRAVI 2007, pp. 76; 77, nota 17: nella prima citazione il riconoscimento dei *dextrocheria* quali gioielli monetali è indicato come probabile, nella seconda come sicuro.

più generico «bracciali per il braccio destro»¹⁶). Accettando tale interpretazione «numismatica», si ripresenterebbe però nuovamente il problema della reperibilità di monete con il ritratto di Alessandro Magno nella Roma del III secolo d.C.

Una terza conferma viene infine individuata nella notizia che Plinio afferma di riprendere da Valerio Messalla (*Nat. Hist.* 34,137), relativa a un *triens aereus* di proprietà della *familia* dei Servilii, al quale essi dedicavano ogni anno un culto particolare, poiché dall'aspetto assunto dalla moneta traevano presagi circa le loro fortune. Il passo chiama dunque in causa certamente un nominale in bronzo del valore di un terzo dell'asse¹⁷), ma la miracolosa capacità del *triens* mi pare più di tipo divinatorio che amuletico, poiché l'aumento e la diminuzione delle sue dimensioni predicono un periodo di grandezza o di decadenza della famiglia, piuttosto che esserne all'origine, attraendo o meno la buona sorte sui suoi membri.

Eppure, nonostante questo silenzio delle fonti, sembra non potersi negare un uso rituale/amuletico delle monete nel mondo romano, dove il ricorso a oggetti dalle virtù profilattiche doveva essere estremamente diffuso, se, come scrive Plinio (*Nat. Hist.* 28,19), *defigi quidem diris precationibus nemo non metuit*. Grazie alla documentazione archeologica le monete risultano infatti indossate, trasformate in gioielli, deposte nelle fondazioni degli edifici, collocate nelle sepolture e nelle acque salutari, occultate sotto all'albero maestro delle imbarcazioni, agganciate ai sonagli dei neonati, così da essere deliberatamente sottratte alla loro funzione liberatoria, per acquisire altri significati e altre finalità.

Mi sembra pertanto opportuno estendere anche al mondo romano le considerazioni avanzate da James Russell a proposito dell'età bizantina, quando mette in guardia gli studiosi che indagano l'atteggiamento degli antichi verso la magia dall'eccessiva fiducia nelle fonti scritte, poiché esse rischiano di fraporsi *between us and the largely poor and illeterate inhabitants of small towns, villages, and country-side who actually wore the amulets*¹⁸).

¹⁶ Vedi SAGLIO 1873, p. 437. La tipologia dei bracciali è assolutamente rara nella gioielleria monetale romana.

¹⁷ La scelta di tale frazione dell'asse, invece dell'unità, potrebbe essere motivata da ragioni magico-religiose, connesse al valore sacro del numero 3, ovvero economiche, legate a fenomeni svalutativi (ZEHACKER 1987, pp. 10; 15).

¹⁸ RUSSELL 1950, p. 36. Un analogo rilievo sui limiti presenti nel *most garrulous kind of «evidence» – written documents* è prospettato da GORDON 2008, p. 139 (vedi anche GRONDONA 1992, pp. 65-72; MAIOLI 2007, p. 99).

2. La moneta può assumere valenze amuletiche?

Sebbene qualsiasi cosa, se opportunamente trattata, possa diventare un amuleto¹⁹⁾, occorre interrogarsi sulla eventualità che le monete possiedano caratteristiche tali da poter indurre coloro che le maneggiano in quanto mezzo di scambio a «percepirle» come oggetti in grado di apportare qualche sorta di beneficio magico, analogamente agli altri amuleti appositamente confezionati con questo scopo²⁰⁾.

Un lungo elenco di popoli che considerano ovvero consideravano la moneta come un talismano venne redatto nel 1972 da Jean Marquès-Rivière: la consuetudine risulta diffusa fra Ebrei Polacchi, Inglesi, Alsaziani, Parigini, Estoni, Zigani, Morlacchi, Calabresi; fra le popolazioni dell'Italia meridionale, della Stiria, Transilvania, Romania, Serbia, Bulgaria, Scozia, Portogallo, Grecia. In non pochi casi la tradizione prevede di portare la moneta con sé ovvero su di sé, dopo averla bucata²¹⁾. A questo proposito, mi piace richiamare, per la sua fiducia priva di cedimenti nell'efficacia benefica che deriva dall'indossare una moneta, la credenza diffusa nelle zone montuose del Kentucky ancora negli anni Venti del secolo scorso: *It brings good luck to wear a coin around your neck*²²⁾.

Il primo, più immediato simbolo legato alla moneta è certamente il rimando alla prosperità materiale. Per questo, come garanzia di ricchezza, i Cinesi sospendevano tramite un nastro rosso alcuni sapechi – già forati all'origine – al collo dei bambini, preferendo esemplari emessi durante i regni degli imperatori più gloriosi²³⁾. Non diverso si ritiene fosse l'*omen* affidato dai Romani alle mo-

¹⁹⁾ MAIOLI 2007, p. 103. Oltre all'uso di amuleti «ufficiali», esiste la possibilità che le singole persone attribuiscono virtù protettive agli oggetti più diversi, selezionati *by reason of casual connection* (FLINDERS PETRIE 1914, p. 2).

²⁰⁾ BUSTREO, ZATTI 2009, p. 18 segnalano come in molte culture asiatiche e africane una stessa parola possa significare «denaro, moneta», ma anche «talismano che cura ogni male», «amuleto»: così è per il termine *xaalis* nella lingua wolof del Senegal e per *niksi* in kikongo, idioma bantu dell'Africa subequatoriale. Sulla forza simbolica della moneta, che si manifesta su più livelli (metallo, immagini, valore), vedi TRAVAINI 2009, p. 15.

²¹⁾ MARQUÈS-RIVIÈRE 1984, p. 203, nota 11. Vedi anche le sezioni *Indian* e *Japanese* della voce *Charms and Amulets* nell'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* (CROOKE 1910, pp. 443-444; HILDBURGH 1910, p. 451).

²²⁾ THOMAS, THOMAS 1920, p. 228, n. 3020. Per altre superstizioni che hanno come oggetto il numerario, vedi nn. 3014-3033: oltre ad una generica buona sorte, la moneta esplica le proprie capacità talismaniche soprattutto nell'ambito del benessere economico, anche se in un caso è addirittura in grado di stornare il malocchio: *To wear a dime in the heel of your shoe will prevent your enemy from putting a 'spell' upon you* (n. 3022).

²³⁾ Prima di confezionare la «infilata di sapechi» (*ts'ien-long*), le monete e il cordoncino potevano essere deposti sull'altare di *Tch'eng-hoang*, un animale fantastico con le ali di dragone e il corpo di cavallo (DORÉ 1926, p. 11). Ancora legato al mondo dell'in-

nete donate in occasione delle *Kalendae Ianuariae*, le cui immagini, in collegamento con frasi beneauguranti quali ANNVM NOVVM FAVSTVM FELICEM MIHI/TIBI HIC, venivano anche impresse, non casualmente, sulle lucerne offerte come *strenae* nella stessa festività²⁴).

Ancora dal mondo estremo-orientale viene il suggerimento che pure le immagini e le scritte apposte sulle monete le rendano adatte ad esercitare una funzione protettiva. Così era, in India, per le figure e i simboli delle divinità impressi su emissioni hindu e per i sacri testi riportati su quelle moghul, tanto che nel Nepal venivano mostrate alle donne che tardavano a partorire rupie che raffiguravano gli emblemi di Shiva, mentre, allo stesso scopo, nell'India settentrionale si utilizzavano le monete di Akbar il Grande (1542-1605) dette dei «quattro amici», perché vi erano incisi i nomi dei quattro successori del Profeta²⁵. Ma anche l'epistola 33 del retore e medico costantinopolitano Michele Italico (fine XI sec. - 1157), composta per accompagnare il dono di un filatterio monetale dalle prodigiose virtù curative²⁶, indica nella croce impressa su un lato del nominale aureo «l'arma trionfatrice»²⁷, capace di agire contro «la natura

fanzia, era il rito di gettare sapechi e frutti di buon augurio nell'acqua calda e profumata del primo bagno rituale del neonato (*si-san-tcha*; p. 13). Altre usanze, nelle quali i sapechi assumono il simbolo di presagio di prosperità materiale, venivano poste in opera durante la cerimonia nuziale, per esempio nascondendo sotto il materasso dei due coniugi cinque esemplari, fusi sotto il regno dell'imperatore ritenuto più glorioso (p. 35). Assicurarono ricchezze agli abitanti della casa anche due sapechi posati alle due estremità della trave principale della dimora (p. 83). La consuetudine di sospendere al collo monete come amuleti nelle società estremo orientali, è ricordato anche da RAPSON 1910, p. 699.

²⁴ La scritta compare su uno scudo sorretto da *Victoria*, raffigurata al centro del disco, nel quale trovano posto, oltre alla rappresentazione di monete, quelle di dolci e corone. La produzione è datata al I d.C. (WALTERS 1905, pp. 398, 413; MESLIN 1970, pp. 31-34; 43-44; HELLMANN 1987, pp. 29-31; PERA 1993, pp. 353-354; PERASSI 1997, pp. 52-53; MORELLI 2007b, p. 283).

²⁵ Erano preferite le monete emesse dalle *older dynasties*, piuttosto che quelle coniate nelle zecche britanniche (CROOKE 1910, pp. 443-444: per altri esempi di monete che assunsero in India valore di talismano, fra le quali gli zecchini veneziani, indossati nel Malabar come portafortuna, vedi anche RAPSON 1910, p. 608). Pure in Giappone, grazie alla presenza di particolari iscrizioni e/o soggetti, religiosi come secolari, le monete potevano assumere virtù protettive e persino curative (HILDBURGH 1910, p. 451).

²⁶ Sui molti problemi connessi all'esatta identificazione della moneta, oggi riconosciuta quale *nomisma* di Giustiniano II del 704-711, vedi da ultimo PERASSI 2005, pp. 370-388; LEVEN 2005, pp. 61-62.

²⁷ La croce divenne ben presto in ambito cristiano il più potente strumento di protezione contro il male, capace anche di respingere i demoni, così da essere impressa a scopo apotropaico su tombe, reliquiari, icone, manoscritti ed edifici sacri (WALTER 1997; VIKAN 2008, p. 55). Fra le monete romane forate da contesti sepolcrali anglosassoni,

detestabile [dei demoni]» e contro «le malattie contagiose». Ed anche la medicina popolare europea non disdegnò, almeno fino alla metà dell'Ottocento, di ricorrere a rimedi numismatici, scegliendo per «curare» l'itterizia, le febbri e le malattie tipiche dell'infanzia, così come per superare i parti difficoltosi, monete caratterizzate da soggetti quali la croce o immagini sacre²⁸⁾. Ancora nel 1907, per l'ambito italiano, Giuseppe Bellucci segnalava la convinzione popolare, diffusa in alcune regioni, che considerava «amuleti validissimi e ricercati» le cosiddette monete dello Spirito Santo²⁹⁾, alle quali veniva attribuita una duplice finalità, preventiva e curativa, nei confronti dei disordini nervosi convulsivi della prima infanzia, designati volgarmente con il termine di infantignole. Tali oggetti profilattici in argento, che derivavano il loro nome dall'immagine dello Spirito Santo in volo ad ali spiegate fra raggi e lingue di fuoco, raffigurata su uno dei lati di più nominali emessi nel periodo di vacanza della sede papale a partire dal 1655³⁰⁾, venivano legati al collo dei bambini oppure cuciti ai loro indumenti. Per questo «siffatte monete si trovano perforate [...]» ovvero presentano piccoli fori centrali e smarginature nel contorno (fig. 1)³¹⁾.

WHITE 1988, p. 101 nota l'alta percentuale di *folles* caratterizzati dal cristogramma, constatazione che a suo parere avvalorerebbe un uso del numerario quale *lucky charm*.

²⁸⁾ KÜHN 1982, 75-78: la terapia consisteva nel tenere in mano la moneta o nel bere l'acqua nella quale essa era rimasta immersa per alcune ore. Nel caso dell'itterizia, il ricorso a monete auree sembra essere dovuto ad una sorta di giustificazione di tipo omeopatico, che associa il colore giallo dell'oro con l'analogo colorito assunto dal malato.

²⁹⁾ BELLUCCI 1907, pp. 62-65; 110-111.

³⁰⁾ Il tipo venne introdotto durante la *vacatio* fra la morte di Innocenzo X e l'elezione di Alessandro VII (7 gennaio-7 aprile 1655). Utilizzato su numerosi nominali, dalla piastra al giulio, nel corso del XVII e XVIII secolo, anteriormente alla pubblicazione del volume di Bellucci, è attestato per l'ultima volta nel 1846, però solo su scudi, coniate in un numero piuttosto modesto di esemplari (vedi GIGANTE 2010; MUNTONI 1972, 1973a, 1973b, *passim*).

³¹⁾ BELLUCCI 1907, pp. 63-64, fig. 38: tre esemplari presentano una foratura marginale, nella quale è inserito un anellino metallico per la sospensione, mentre un quarto ne sembra privo. Degna di nota è l'osservazione riportata da Bellucci a proposito delle indagini intraprese per appurare i motivi che indussero ad attribuire a tali monete «l'efficacia di un amuleto o feticcio». I riscontri furono del tutto infruttuosi: «la risposta più comune che ho sentito ripetermi [...] è stata quella, che le monete dello Spirito Santo, si designano con tal nome, sono efficacissime a tener lungi dai bambini le infantignole» (p. 64). Come di frequente avviene in inchieste di questo tipo, coloro che utilizzano particolari amuleti si limitano infatti ad asserire una fede incrollabile in tali strumenti profilattici, consegnati da una lunga tradizione, senza interrogarsi sui motivi dai quali promana la loro potenza. Bellucci ritenne comunque che si fosse verificato un passaggio dall'uso di chiavette simboliche, generalmente in argento o in bronzo, dette «dello Spirito Santo», a quello di monete che lo raffiguravano (pp. 108-111).

Non sarebbe pertanto sorprendente se anche i Romani avessero guardato le immagini impresse sulle proprie monete, così di frequente attinte dalla sfera religiosa³²), anche come portatrici di valori simbolici che rimandavano alla forza protettrice degli dei stessi. È proprio grazie all'intermediazione delle immagini che i fedeli, in Grecia come a Roma, entravano in comunicazione con la divinità, *que se soit pour adresser des prières ou des vœux, pour lui manifester sa dévotion ou encore pour se placer sous sa protection*³³). Per questo le raffigurazioni incise su gemme e dischetti di metallo usati come talismani *were in most cases representations of the deities that preserve men from calamity*³⁴).

Consonanze iconografiche fra monete romane e amuleti non sono infrequenti. Già William M. Flinders Petrie mise in risalto la corrispondenza fra gemme tolemaiche e romane finalizzate alla *protection of sailors* e nominali di Gallieno della zecca di Alessandria, riferendola però erroneamente a un'immagine di *Isis Pharia*, semisdraiata su una chiatta, con un remo nelle mani, mentre si tratta, in realtà, di *Tyche*, reclinata su di un elaborato *lectisterium*, in atto di reggere il timone (fig. 2a-b)³⁵). Ma gli esempi sono molto più numerosi: per la monetazione Alessandrina della sola età antonina, Attilio Mastrocinque segnala a titolo esemplificativo ben quattordici occorrenze³⁶), alle quali assomma le testimonianze di un'emissione in *Æ* della città trace di Deultum del 235-238 d.C. e di un «medaglione» attribuito a Sardi (III d.C.)³⁷). Il Rovescio della prima serie rappresenta Eros intento ad estrarre una spina dalla zampa di un leone (fig. 3a), ossia una scena che ha consonanze con raffigurazioni incise su gemme utili contro le pene d'amore (fig. 3b)³⁸), mentre il soggetto del Rovescio del meda-

³²) Vedi MORELLI 2007a (sulla possibilità per i soggetti monetali che raffigurano statue di culto di rappresentare *simply, the god*, vedi STEWART 2003, pp. 212-214).

³³) LINANT DE BELLEFONDS 2004, p. 456.

³⁴) WÜNSCH 1910, p. 464; vedi anche LABATUT 1873, p. 255.

³⁵) FLINDERS PETRIE 1914, p. 35, n. 151.

³⁶) MASTROCINQUE 2007a, p. 225: «dei in forma di canopi, Sarapis con corona radiata, piede sormontato da testa di Sarapis, il pilastro sormontato dal busto di Sarapis, Sarapis con modio, raggi, corna di Ammon, tridente circondato dal serpente di Asklepios, la nave di Sarapis e altri dei, i busti affrontati di Isis e Sarapis, Isis Pharia, Isis lactans, Harpokrates sul loto, Harpokrates sull'ariete, l'Agathodaimon, l'Agathodaimon su un cavallo al galoppo, Hermanubis».

³⁷) MASTROCINQUE 2007a, pp. 225-226. Per la moneta vedi anche H. D. Rauch, *Mail Bid Sale* 9, 2005, n. 346.

³⁸) Vedi DELATTE, DERCHAIN 1961, pp. 230-231, n. 320; MICHEL 2004, p. 266, n. 15.3.a. L'esergo monetale raffigura un fallo pteroforo: il particolare delle ali, caratteristico dei demoni, fa assumere connotati magici più evidenti all'immagine, alla quale erano già assegnate forti funzioni profilattiche ed apotropaiche (vedi ENGEMANN 1975, pp. 32-34; CORTI 2001, p. 73). BONNER 1945 collocò invece tali gemme in ambito mitraico.

glione (fig. 4a), che si ritrova anche su emissioni in bronzo alessandrine di Antonino Pio (fig. 4b), ossia un uomo chino, intento a mietere spighe di grano con un falchetto, era caratteristico di amuleti, databili al IV secolo d.C., che aiutavano a prevenire o guarire da alcuni disturbi della deambulazione, come sciatica, ernia del disco, reumatismi, gotta (fig. 4c)³⁹.

A mia volta, ricordo la testimonianza di Plinio (*Nat. Hist.* 28,22), relativa alla speciale supplica per neutralizzare il malocchio che si usava rivolgere alla greca *Nemesis, cuius ob id Romae simulacrum in Capitolio est*, che trova corrispondenza in raffigurazioni della divinità su gemme magiche, talvolta accompagnate dalla invocazione NEMECI BOHΘI⁴⁰), alle quali possiamo accostare anche immagini del repertorio figurativo monetale di ambito imperiale e provinciale⁴¹). Da parte loro le *Kyranides* (I, 4.45-51), un trattato sulle virtù curative delle pietre, delle piante e degli animali, redatto su un originale greco creato probabilmente nel I o II secolo d.C.⁴²), consigliano, per essere amati da tutti, diventare famosi ed eloquenti più di demoni e dei e tenere lontani tutti gli animali, di indossare una pietra detta *éuanthos*, forse un opale blu, sulla quale sia riprodotta Afrodite Anadyomene⁴³): raffigurazioni della dea in atto di strizzarsi i

³⁹) Per le gemme magiche, che possono presentare sul rovescio la scritta «per le anche» oppure «terapia per le anche», accompagnata talora da uno o più caratteri magici, vedi BONNER 1950, pp. 71-74; DELATTE, DERCHAIN 1964, pp. 196-200 (con la segnalazione di un'ematite che reca sul rovescio la scritta «io lavoro e non soffro più», così da confermare il ruolo dell'amuleto *comme moyen de supprimer les douleurs rhumatismales*); MICHEL 1995, pp. 384-385; MICHEL 2001, nn. 425-429; MICHEL 2004, p. 329, n. 47. La scelta del soggetto, basata sul principio analogico, sarebbe da intendere quale auspicio, per chi soffrisse di sciatica o lombalgia, di poter riacquistare la capacità di movimento che deve avere un mietitore nei campi (BONNER 1950, p. 73; MICHEL 2001, p. 265), ma non si può escludere nemmeno una identificazione del mietitore con Kronos, poiché malanni come la gotta, la sciatica e i reumatismi rientravano nella sfera di competenza di Saturno (MICHEL 2001, p. 265). Quanto al tipo monetale, la scena di mietitura potrebbe semplicemente richiamare l'estate, indicando così la stagione nella quale avvenne l'emissione, oppure essere intesa come simbolo della coltivazione del grano, che apporta benessere alla terra d'Egitto, anche grazie alla natura divina dell'imperatore e ai suoi benefici (BONNER 1950, pp. 74-75).

⁴⁰) MASTROCINQUE 2007b, p. 170, n. VeC12. Per gemme con raffigurazioni di *Nemesis*, vedi anche BONNER 1943, pp. 39-41; BONNER 1950, p. 43; MICHEL 2001, nn. 86-92.

⁴¹) Vedi HORNUM 1993, pp. 13-14; 16-17. Le *Kyranides* (I,13.16-19) suggeriscono invece l'uso di un anello sul quale sia raffigurata Nemesi per scacciare i demoni da coloro che ne sono posseduti e per scongiurare gli incubi notturni. Se portato al collo, è utile nella cura dei lunatici (ODGEN 2002, n. 266).

⁴²) Vedi JORI 2010.

⁴³) ODGEN 2002, n. 253; NAGY 2008, p. 36. Sulla valenza erotica delle gemme con raffigurazione di Afrodite che si torce i capelli, vedi DELATTE, DERCHAIN 1964, pp. 183-184; MICHEL 2001, nn. 76-85; MONACA 2004a, pp. 331-333; per le qualità magiche

capelli sono presenti su monete di più zecche romano-provinciali della Cilicia, della Frigia e della Lidia⁴⁴). E ancora, Alessandro di Tralles (c. 525-605), seppur a malincuore, raccomanda a coloro che soffrono di malattie dello stomaco (coliche o peptiti) e non possono ricorrere ai farmaci, di indossare una pietra incassata in un cerchio d'oro e che rappresenti Eracle in atto di strozzare il leone di Nemea⁴⁵), così che diaspri rossi o verdi sui quali è intagliata una scena di questo tipo sono riconosciuti quali gemme mediche adottate per le loro supposte virtù curative (fig. 5a)⁴⁶). Il soggetto di Eracle che soffoca il leone nemeo, seppur non molto comune, ha attestazioni anche sulla monetazione romana, dal I secolo a.C. agli inizi del IV d.C. (fig. 5b)⁴⁷).

È solo un'ingannevole coincidenza, allora, il ritrovamento di un asse di Domiziano dell'88-89 con il tipo di *Fortuna*⁴⁸), la dea *gubernatrix* delle vicende umane munita di timone e cornucopia, in un incavo praticato nella scassa dell'albero maestro di una nave romana (150 d.C. ca.) rinvenuta a Londra nel letto del Tamigi (fig. 6a-b)?⁴⁹) O ancora, la scoperta di un sesterzio di Vespasiano del 95-96, in perfette condizioni di conservazione, con la raffigurazione di *Iuppiter Victor*⁵⁰), in un taglio praticato lungo lo zoccolo di un muro del braccio occidentale della «crypta 200» del Criptoportico del *Capitolium* di Verona (fig. 7)⁵¹)? En-

assegnate a Venere MAIOLI 2007, p. 107. Lo steso trattato consiglia agli uomini che vogliono essere desiderati di indossare un lapislazzulo azzurro sul quale sia incisa la figura di Afrodite e sotto al quale deve essere fissato l'occhio destro di un *kinaidios*, un piccolo volatile identificato con il Wryneck (*Jynx torquilla*), frequentemente utilizzato negli incantesimi d'amore (vedi ARNOTT 2007, pp. 79-81; 96).

⁴⁴) DELIVORRIAS 1984, pp. 55-56.

⁴⁵) BONNER 1950, pp. 62-64; BINNEY 2006, p. 109; VIKAN 2008, p. 53.

⁴⁶) DELATTE, DERCHAIN 1964, nn. 272-280; MICHEL 2001, nn. 389-394; MICHEL 2004, pp. 178-179; 280-281, n. 23.1a-b; SANZI 2004, pp. 361-364.

⁴⁷) Si va da un'emissione di denari di C. Pobjicio dell'80 a.C. (*RRC* 380/1) a *folles* delle zecche di *Ticinum* e di Roma del 307/308 a nome di Costantino I e del 308/310 per Massenzio (*RIC* VI, nn. 87, 99, 214). Altre attestazioni del soggetto si hanno su aurei e antoniniani di Massimiano, emessi rispettivamente nel 286-305 e nel 289 (*RIC* V/2, nn. 454-459; 499) e su un certo numero di emissioni provinciali.

⁴⁸) *RIC* II, p. 198, n. 353 (legenda FORTVNAE-AVGVSTI).

⁴⁹) Il relitto, ritrovato nel 1962, appartenerebbe a una nave gallo-romana secondo MARSDEN 1990, a un vascello della *Classis Britannicae*, adibita al trasporto delle truppe nelle isole britanniche, secondo MILNE 1996. Probabilmente nel corso di una vera e propria cerimonia rituale, la moneta venne posizionata in modo tale che il Rovescio, con il tipo di *Fortuna*, fosse a contatto con la base dell'albero (MARSDEN 1990, p. 68; per altre attestazioni, vedi MERRIFIELD 1987, pp. 54-57; PERASSI 1999, p. 55-56; BLAY I DETRELL 2004).

⁵⁰) *RIC* II, p. 205, n. 412 (ARZONE 2008, p. 555, n. 10).

⁵¹) PERASSI 2008. Per i dati archeologici, CAVALIERI MANASSE 2008, p. 107: il taglio, che conteneva anche frammenti ceramici di I d.C., è da collegarsi con operazioni di risanamento, successive alla fase edilizia iniziale dell'edificio.

trambi i soggetti monetali trovano attestazione nel repertorio figurativo gemmario per il quale viene riconosciuta una funzione che oltrepassa quella meramente decorativa⁵²): cito un eliotropio sul cui rovescio l'immagine di *Tyche/Fortuna* con timone e cornucopia è accompagnata dalla scritta ΑΥΞΕΙ ΤΥΧΗ ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ, che asserisce, dunque, la capacità della Tyche di Antiochia di apportare successo a colui che reca con sé il piccolo manufatto (fig. 8a)⁵³, così come altri, che la legenda ΧΑΡΑ (= gioia) indica adatti ad essere utilizzati quali amuleti portafortuna⁵⁴. Zeus-Iuppiter appare seduto in trono con scettro e fulmine su intagli per i quali si può ipotizzare un utilizzo volto all'ottenimento della vittoria e della potenza in tutti i campi dell'esistenza umana (fig. 8b); ai quali certo conferiva una potenzialità assai più vigorosa la presenza di simboli astrali o dello Zodiaco, oltre a scritte prettamente magiche⁵⁵.

L'analisi che ho recentemente condotto su monete romane che vennero perforate in età antica così da essere trasformate in pendenti, ha però evidenziato come, in non poche occorrenze, il dato iconografico degli esemplari sembri essere stato negletto⁵⁶. L'apertura circolare nella quale doveva essere inserito il laccio per la sospensione, infatti, non è risultata in asse né con il ritratto impresso sul Diritto, né con il soggetto del Rovescio: l'esibizione del ciondolo-moneta non avrebbe permesso pertanto una visione corretta di nessuna delle raffigurazioni impresse sui due lati del tondello (fig. 9)⁵⁷. Tale noncuranza, del tutto

⁵² Sulla complessa problematica relativa alle gemme magiche che raffigurano divinità (fra le quali anche Tyche-Fortuna e Zeus-Iuppiter) secondo iconografie e caratteri tradizionali, vedi MONACA 2004, pp. 318-319.

⁵³ La sfera nella quale la dea deve esercitare le proprie potenzialità positive è quella dei giochi circensi, come indica l'immagine apposta sul diritto della gemma, un giovane *venator* che controlla con la frusta un'orsa: la scritta recita «Abbi buona fortuna, Marcello!» (MASTROCINQUE 2007b, p. 66, n. Fi81; l'iscrizione del diritto, oltre che nel significato di «La Tyche degli Antiocheni dà successo» potrebbe essere intesa come «Prospera, Tyche degli Antiocheni!»; vedi anche MASTROCINQUE 2009, p. 59). Una corniola, anch'essa nella collezione del Museo Archeologico Nazionale di Firenze, raffigura invece una nave con a prua *Isis Pharia*, al centro *Sarapis* e *Kerberos*, a poppa *Tyche* con cornucopia e timone (MASTROCINQUE 2007b, p. 42, n. Fi21).

⁵⁴ MASTROCINQUE 2004b.

⁵⁵ MONACA 2004, p. 319 (per l'iconografia della divinità, vedi p. 320, nn. 267-268).

⁵⁶ Vedi PERASSI c.d.s.: il dato si ricava anche da esemplari deposti in sepoltura databili al periodo di circolazione delle monete.

⁵⁷ Cito il caso dell'antoniniano di Gallieno per Salonina (*Mediolanum*, 260-268 d.C. vedi fig. 9), dal corredo della inumazione 3148 (prima metà del IV d.C.) della necropoli indagata nei cortili dell'Università Cattolica di Milano. Nel tondello della moneta fu praticato un foro marginale, disposto in modo tale che il busto dell'*Augusta* sul Diritto e la figura di *Felicitas* sul Rovescio risultano ruotate rispettivamente di 90/120 e di 240/270 gradi. La rifunzionalizzazione della moneta quale pendente è acclarata

assente invece nel caso dei pendenti monetali, nei quali le monete, per lo più auree, vennero inserite in una montatura⁵⁸⁾, potrebbe dunque essere segno di un uso «privato» dei più modesti ciondoli creati forando un nominale, per lo più eneo, da indossare sotto alle vesti, a maggior contatto con il corpo. Ma essa potrebbe anche significare un apprezzamento della moneta a motivo del materiale con il quale venne conosciata, così che l'eventuale funzione protettiva potrebbe essere stata affidata al metallo, al quale nel mondo romano si ricorreva, insieme con le pietre, per la confezione di amuleti⁵⁹⁾: entrambi venivano scelti per le loro caratteristiche di rarità e di purezza. In particolare, il bronzo *was supposed to have the power of driving away evil spirits*⁶⁰⁾.

Il caso delle monete giapponesi dette *bun-sen rin*⁶¹⁾, emesse dallo Shogun Tokugawa Ietsuna (1651-1680), appare in tal senso del tutto eccezionale, poiché per la loro produzione furono utilizzati i resti bronzei di un Daibutsu, dunque di una grande statua di Buddha, eretto nel tempio di Hōkō-ji a Kyoto, che era stato distrutto da un terremoto il 16 giugno del 1662⁶²⁾. Tale numerario, proprio a motivo della santità a esso derivata dal ricorso a quello specialissimo metallo, venne considerato dotato di valori profilattici: un anello confezionato con un *bun-sen* era in grado di proteggere dalle paralisi, mentre una pipa che avesse il

dal suo rinvenimento presso il cranio di un bambino di circa 18 mesi (+/- sei), in associazione con alcuni pendagli-amuleti (vedi PERASSI 2011a, p. 130).

⁵⁸⁾ La moneta è costantemente alloggiata in modo tale che l'immagine prescelta per l'ostentazione sia perfettamente in asse con l'anello di sospensione, costituito da un nastro in lamina aurea ripiegato e saldato sulla montatura. Pressoché regolare è l'esibizione del ritratto dell'*Augustus*, più raramente dell'*Augusta* o del *Caesar* impresso al Diritto, con assai rari esemplari incentrati sul Rovescio monetale (PERASSI 2007, pp. 253-254; PERASSI c.d.s).

⁵⁹⁾ Vedi LAFAYE 1896, pp. 986-987; WÜNSCH 1910, p. 464; BONNER 1950, p. 9; ANNEQUIN 1973, p. 22; TURCHI 1939, p. 155; PERA 1993, pp. 348-349; AIGNER FORESTI 1994, pp. 267; 301; MASTROCINQUE 2004a, p. 56; BENDLIN 2010.

⁶⁰⁾ WÜNSCH 1910, p. 464.

⁶¹⁾ Si tratta di nominali di piccolo modulo, che recavano il carattere *bun* sul Rovescio (HILDBURGH 1915, p. 56).

⁶²⁾ Il 15 gennaio 1602 il tempio fu coinvolto in un incendio, che distrusse il *Daibutsu* in legno e il *Daibutsu-den* che lo custodiva. Otto anni dopo lo Shogun Toyotomi Hideyori decise di rimpiazzare il simulacro ligneo con uno in metallo, provvedendo anche alla ricostruzione della struttura architettonica (PONSONBY-FANE 1956, pp. 290-292). La coniazione di monete con metallo ricavato da statue di divinità è attestata anche in ambito occidentale, come avvenne ad Atene nel 407/6 a.C. con la fusione dell'oro che ricopriva almeno sette statue di *Nikai* conservate nel tesoro del Partenone. Allo stesso metallo, rimesso *in situ* nel 335/4 da Licurgo, attinse con ogni probabilità anche Lachares, nei primissimi anni del III a.C., per approntare gli stateri necessari per la paga dei propri mercenari (vedi ICARD-GIANOLIO, SZABADOS 2004, p. 496).

cannello realizzato con il suo metallo avrebbe scongiurato l'insorgere di malattie alla bocca e alla lingua conseguenti al fumo⁶³).

Le proprietà curative dei metalli erano però ben note anche ai Romani. *Metalla aeris multis modis instruunt medicinam*, scrive per esempio Plinio (*Nat. Hist.* 34,100), come occhiello ad un lungo e dettagliato elenco di malanni che possono essere curati con i più vari preparati a base di minerali di rame⁶⁴. Rimedi che sfiorano invece la magia sono illustrati per altri metalli: contro i malefici è utile tracciare con un oggetto di ferro un cerchio intorno ad adulti o ragazzi (*Nat. Hist.* 34,151), mentre l'applicazione dell'oro a feriti e bambini rende meno nocivi gli eventuali malefici diretti contro di loro (*Nat. Hist.* 33,25)⁶⁵. Fra i metalli, anzi, proprio lo *aes* assume nel mondo romano un ruolo fondamentale nello svolgimento di riti religiosi e magici⁶⁶.

La forma rotonda delle monete, infine, avrebbe potuto apportare anch'essa un apprezzamento positivo di tali oggetti, poiché il cerchio, proprio per la sua forma avvolgente, presso tutte le civiltà assurge a simbolo protettivo, usato spesso in magia «come cordone di difesa intorno alle città, ai templi e alle tombe, per impedire ai nemici, alle anime vaganti e ai demoni di penetrarvi»⁶⁷.

3. I «*Realia*»

Il rapporto che dovette esistere anche in età romana fra numerario e amuleti appare ricevere un'ulteriore conferma dalla testimonianza offerta da alcune monete, che vennero utilizzate con una dichiarata funzione profilattica.

⁶³ HILDBURGH 1910, p. 451; HILDBURGH 1915, p. 56; PONSONBY-FANE 1956, p. 292. Per il ricorso alle monete, ancora in Giappone, nella «terapia» di altre malattie, quali il mal di stomaco e le ulcere da decubito, vedi HILDBURGH 1915, p. 57.

⁶⁴ Lo spettro delle malattie che ricevono giovamento da tali preparati è vastissimo: ulcere, ulcerazioni e fistole, piaghe e ferite, oftalmie, sordità, abbassamenti dell'ugola, tonsilliti, idropisia, angina, emorroidi e così via (*Nat. Hist.* 34, 100-138).

⁶⁵ Relativamente al piombo, si consiglia l'uso di lamine attaccate ai lombi e ai reni per impedire i desideri venerei (*Nat. Hist.* 34, 166).

⁶⁶ Il *flamen dialis* si poteva radere unicamente con un rasoio in tale metallo (*Macr.* 5, 19,13; *Serv. Aen.* 1,448), di bronzo doveva essere la fibula che tratteneva la tunica indossata dai *flamines* durante i sacrifici (*Fest. s. v. Infibulati* 100L) e il corsetto portato dai sacerdoti *Salii* (*Liv.* 1,20,4), come pure l'ago impiegato nei riti della dea Tacita (*Ov. Fast.* 2,575-578). Nel rito di fondazione, il vomere con il quale si tracciava il solco dove sarebbe sorto in seguito il *pomerium* della città, doveva essere forgiato nel bronzo (*Plut. Rom.* 11,2; *Zon.* 7,3). Falci di bronzo sono gli strumenti con i quali raccolgono le erbe magiche per i loro incantesimi sia la maga alla quale si rivolge Didone (*Aen.* 4,513), sia Medea (*Ov. Met.* 7,227), che utilizza anche, per la preparazione dei suoi filtri, un bacile bronzeo (*Ov. met.* VII,317; vedi BURRISS 1931, pp. 118-119; TURCHI 1939, p. 155).

⁶⁷ DE VRIES 1974, pp. 99-100.

3.1 *Quattro monete romane trasformate in amuleto*

Un denario, che si dice provenire dalla città siriana di Antaradus (od. Tarsus), fu pubblicato da Campbell Bonner nel 1950 – purtroppo senza illustrarlo – grazie a una segnalazione di Henri Seyrig, allora direttore dell'Institut d'archéologie de Beyrouth. Il Diritto del pezzo (15 mm) si presenta completamente levigato, così che non vi rimane nessuna traccia né del soggetto né della legenda, mentre sul Rovescio si percepisce il profilo di una *galley with oars, which moves to the right*⁶⁸. Il nominale sembrerebbe appartenere dunque ad una emissione approntata a nome di Adriano in una zecca della provincia d'Asia nel 125-128 circa, nel corso del III consolato, sulla quale compare la raffigurazione di una galea sospinta verso destra da una fila di rematori, sotto la guida di un pilota posizionato a prua (fig. 10)⁶⁹. Sul denario venne in seguito incisa una lunga epigrafe in lettere greche⁷⁰, disposta sui due lati del dischetto e con caratteri tipici delle iscrizioni che si rilevano su gemme magiche di età romana: «[Diritto] Io invoco il nome santo e più grande perché mi aiuti, realizzando tutto quello che io desidero / [Rovescio] perché possa assoggettare a me ogni giorno degli uomini»⁷¹. Bonner mise in evidenza la commistione nel testo di più elementi: l'oggetto dell'invocazione conferisce una *Jewish atmosphere*, mentre la formula sul Rovescio ricalca analoghe espressioni attestate in incantesimi di ambito pagano, laddove infine il riferimento nella parte terminale ai «giorni degli uomini», da interpretare in una più ampia accezione nel senso di «giudizio umano», indica la conoscenza di un passo paolino (*I Cor.* 4,3)⁷². Il talismano sarebbe stato pertanto approntato da un ebreo convertito al cristianesimo, *who had not given up the language, perhaps even the practice, of magic*⁷³, in un periodo

⁶⁸ BONNER 1950, p. 165 (vedi anche ALFÖLDI 1961, p. 9). Il pezzo è risultato per ora irripetibile: anche le ricerche condotte presso il Kelsey Museum of Archaeology dell'University of Michigan, che conserva una moneta dalla collezione Seyrig rifunzionalizzata in senso amuletico (vedi *oltre*), non hanno dato esito positivo.

⁶⁹ La serie non risulta censita in *RIC*, mentre *BMCEmp.* III riporta un esemplare a p. 374, n. 1028, pl. 68,19, assegnato a una zecca localizzata in Asia Minore (richiamato anche da BONNER 1950, p. 168, nota 14) e un secondo, inserito fra i pezzi *barbarous*, conservato a Parigi, p. 378, n. 8 (*Eastern [Asia] or hybrid[?]*). Analoghi pezzi adrianei conati nella zecca di Roma raffigurano la galera in navigazione verso sinistra.

⁷⁰ Il ricorso alla lingua greca nelle scritte apposte sugli amuleti era di prassi anche nei paesi nei quali si parlava latino, perché essa forse «conservava meglio delle altre lingue, la tradizione culturale di divinità universalmente considerate greche [...] o egiziane [...], ma con un'antichissima tradizione greca» (MASTROCINQUE 1998a, p. 121).

⁷¹ BONNER 1950a, pp. 165-166.

⁷² Un ulteriore richiamo paolino (cfr. *Rm* 8,28) può forse essere individuato nell'auspicio a realizzare ogni cosa (BONNER 1950a, p. 168).

⁷³ BONNER 1950a, p. 168.

che i dati epigrafici consentono di restringere fra il 120-210 e il 300 d.C.⁷⁴). A fronte di tale riconoscimento, potrebbe essere considerata intenzionale la conservazione del soggetto del Rovescio del denario, seppure in condizioni di leggibilità precarie, forse per la lunga permanenza in circolazione della moneta. Rari amuleti cristiani raffigurano infatti proprio una nave in movimento, poiché essa, simbolo della Chiesa e di Cristo, riceveva un'ulteriore valenza profilattica grazie al richiamo del miracolo avvenuto sul Mare di Galilea, quando Cristo calmò «il vento e i flutti minacciosi», assicurando la salvezza ai discepoli, che si credevano ormai perduti (Lc 8,22-25)⁷⁵).

Ancora un denario, ma di età augustea (19-18 a.C.)⁷⁶, venne anch'esso trasformato in amuleto, con alterazioni però meno radicali (fig. 11a, b). Sul Rovescio l'obliterazione riguardò, dunque, unicamente la parte epigrafica⁷⁷, mentre venne mantenuto il soggetto, poiché mal inteso. Harold Mattingly, pubblicando il pezzo⁷⁸, osservò come all'episodio dell'uccisione di Tarpeia, che raffigura la fanciulla romana con le braccia sollevate verso l'alto, semisepolta sotto un mucchio di scudi sabini che la coprono fino alla vita, fu evidentemente sovrapposto quello relativo alla nascita del dio Mitra da una roccia⁷⁹). Il fraintendimento di un soggetto monetale, che trasforma la rappresentazione di un episodio mitico in una immagine dalle valenze magiche, è stato riconosciuto da Bonner anche relativamente a nominali in Æ conati dalla zecca di *Neapolis* (Samaria o Na-

⁷⁴) BONNER 1950a, p. 165.

⁷⁵) GITLER 1990, pp. 373-374 (diaspro rosso dell'Israel Museum, provenienza sconosciuta; III-IV d.C.?: sotto alla nave, è posta l'iscrizione IXΘΥC). Per altre attestazioni, vedi SPIER 2007, p. 52, pl. 38. Il soggetto non è invece infrequente su intagli pagani (vedi, per esempio, la pasta vitrea bianca, databile all'età tardo repubblicana, con l'immagine di una nave sulla quale sono tre soldati, dalle indagini archeologiche nei cortili dell'Università Cattolica di Milano, in DI TERLIZZI 2011, p. 39), che furono forse riutilizzati in ambito cristiano con l'aggiunta di simboli o iscrizioni religiosi.

⁷⁶) RIC I², *Augustus* 299.

⁷⁷) La legenda originaria riportava il nome di *P. Petronius Turpilianus triumvir auro, argento, aere flando feriundo* (TVRPILIANVS IIIVIR).

⁷⁸) MATTINGLY 1932, p. 55 (gr 2,38; mm 22; vedi anche CIMRM I, n. 827; ALFÖLDI 1961, pp. 8-9; HARRIS, HARRIS 1965, p. 46; CLAUSS 2001, p. 63; ROSSI 2004, p. 59, n. 55).

⁷⁹) Su questo aspetto del mito del dio *rupe nato*, vedi CLAUSS 2001, pp. 62-71, secondo il quale sul denario augusteo sarebbero state erose anche le caratteristiche femminili di Tarpeia (p. 63): la loro obliterazione non mi sembra invece intenzionale, ma piuttosto da imputare a un'accentuata usura del tondello, diffusa in modo uniforme su tutta la raffigurazione, conseguente alla evidentemente lunga o assai intensa circolazione del denario. Per un rilievo dal mitreo di Housesteads (Northumberland) con raffigurazione della nascita di Mitra, databile al III d.C., nel quale il dio fuoriesce però da un uovo e non come di consueto da una pietra, vedi ROSSI 2004, pp. 30-31; 65-66.

blus) sotto Filippo l'Arabo⁸⁰), che raffigurano Marsia, con l'otre pieno di vino sulla spalla e con un braccio sollevato verso l'alto⁸¹), posto di fronte ad un'aquila dalle ali spiegate, ritto davanti ad una rappresentazione del monte Gerizim, la montagna sacra della città, sulla quale sorgeva il tempio di Zeus Hypsistos (fig. 12a). La scena ricompare con gli stessi particolari su tre ematiti (fig. 12b)⁸²), una delle quali la commenta con una scritta che indica il manufatto come un presidio terapeutico per combattere le coliche⁸³). Secondo Bonner, pertanto, alla figura del Satiro venne sovrapposta quella di Eolo, *the keeper of the winds, here debased into the role of a colic-demon*⁸⁴). Da parte mia rilevo come l'effetto per-

⁸⁰) BONNER 1942; BONNER 1944, pp. 333-334; BONNER 1950, pp. 64-66. Il soggetto, documentato invero anche su rarissimi esemplari a nome di Volusiano, coniati nel 251-253 (HARL 1984, p. 97, n. 154), fa la sua apparizione alla riapertura della zecca poliade, dopo un periodo di inattività durato un ventennio. Numerose serie sono emesse dalla città come colonia romana, forse fra il 247 e il 248, utilizzando la lingua latina, a nome di Filippo I, di Filippo II e di entrambi (HARL 1984, pp. 61-64; p. 77, nn. 12; 78, nn. 19; 79, nn. 24; 80, nn. 40; 81, nn. 47; 84, nn. 66; 85, nn. 74-75; 86, nn. 78-79; 88, n. 98).

⁸¹) La presenza di Marsia sulla monetazione provinciale trova spiegazione in un passo di Servio (*Aen.* 3,20), nel quale viene menzionata l'erezione di statue del Satiro in *liberis civitatibus*, ad imitazione del simulacro collocato nel Foro di Roma probabilmente in età sillana (WEIS 1992, p. 375, nn. 67-72; 337; THOMAS 2007, pp. 147-149, sulla trasformazione di Marsia in simbolo di libertà politica per gli stranieri, vedi da ultimo KATSARI, MITCHELL 2008, p. 231).

⁸²) BONNER 1942; EITREM 1950; MICHEL 2004, p. 179, nota 926; 237, 1.2. Sulla gemma di provenienza siriana, conservata al Museo Nazionale di Copenhagen (BONNER 1942, fig. 2), la montagna sormontata dal tempio viene trasformata in una forma priva di significato (almeno per noi), che converte però con estrema precisione la struttura architettonica in elementi geometrici. Il frontone triangolare con acroterio sommitale, duplicato secondo una deformazione prospettica non infrequente nelle raffigurazioni monetali di edifici sacri, assume dunque l'aspetto di una «M», conchiusa da due globetti sovrastanti le stanghette verticali, mentre la lunga scalinata di accesso al monte si modifica in un susseguirsi di brevi linee oblique entro due righe parallele. L'ematite da Aleppo, ora al Kelsey Museum of Archaeology dell'Università del Michigan e l'analoga gemma apparsa nell'asta Sternberg 35, ottobre 2000, n. 171 schematizzano ancora ulteriormente il particolare del monte Gerizim, che assume l'aspetto di un semplice triangolo (BONNER 1942, fig. 1). Non concordo pertanto con la differente interpretazione proposta da EITREM 1950, p. 175, che vede nello *strange geometrical design* posto sopra all'aquila una *sella curulis* capovolta, sulla quale è collocata una ghirlanda, fraintendendo con quest'ultimo particolare le ali piumate del rapace.

⁸³) BONNER 1942, p. 89. L'ematite dal mercato antiquario (vedi *supra*, nota 82) reca sul Diritto resti di una iscrizione illeggibile; anche il Rovescio, completamente epigrafico, risulta non comprensibile.

⁸⁴) BONNER 1944, p. 334. *Contra* EITREM 1950, p. 175, per l'improbabile conoscenza del mito di Eolo e della sua applicazione al «vento» del paziente da parte degli *ordinary lapidaries* che incisero le gemme: sarebbero invece i *regalia* – ossia l'aquila, la sella curule e la ghirlanda – ad essere rivestiti di capacità apotropaiche, come già avveniva in età tolemaica.

verso che l'aria esercita sul fegato secondo la medicina ippocratica, fino a generare nell'organo suppurazioni e tumori, permetta di riconoscere nelle due gemme dei presidi indicati per le coliche epatiche⁸⁵.

Il Diritto del denario augusteo, perfettamente levigato, è ora soltanto epigrafico: in caratteri greci, disposti lungo il bordo sono i nomi divini ΜΙΘΡΑΚ (a sinistra) e ΩΡΟΜΑΚΔΗΚ (a destra), mentre al centro del campo monetale è la scritta ΦΡΗΝ. L'iscrizione mette pertanto in relazione il nome di Mitra con quello della massima divinità persiana *Ormuzd*⁸⁶ e con quello demotico del dio solare egizio *P' Re (Prē)*⁸⁷, teonimo quest'ultimo che si ritrova, racchiuso entro un serpente che si morde la coda, anche su un diaspro del Museo Archeologico Nazionale di Roma⁸⁸. Secondo tale interpretazione la scritta è pertanto segno del sincretismo al quale soggiacquero anche la religione mitriaca in età medio-imperiale⁸⁹.

Secondo Walter Moeller, però, sarebbe possibile anche una lettura numerica dell'intera iscrizione: assegnando cioè ad ogni lettera il numero greco o latino corrispondente, si otterrebbe un ulteriore significato magico, che rimanda alla numerologia degli incantesimi a sfondo mitraico⁹⁰. A una sfera ancora più

⁸⁵ Le conseguenze perniciose dell'aria sono causate dalla struttura del fegato, un organo di grandi dimensioni e resistente, ma anche dalla tenera consistenza, gonfio, ricco di sangue e denso (Ipp., *Med. Ant.* 22,8; vedi SCHIEFSKY 2005, pp. 321, 338). Una relazione anche patologica tra il vento e la Loggia del Legno (Fegato e Vescica Biliare) viene ugualmente evidenziata dalla Medicina Tradizionale Cinese (devo queste informazioni di carattere medico al dr. Nicola Papparella, che ringrazio vivamente).

⁸⁶ MATTINGLY 1932, p. 55; BONNER 1950, p. 165; CLAUSS 2001, p. 63.

⁸⁷ La «N» avrebbe solo una funzione eufonica (MATTINGLY 1932, p. 56). MOELLER 1973, p. 39, basandosi sulla corrispondenza del greco φρήν con il latino *mens*, vede invece nel vocabolo un richiamo al dio frigio *Men* o a quello egiziano *Min*, ovvero ad entrambi (anche MATTINGLY 1932, p. 56 non esclude che sia mantenuto il significato della parola greca e che pertanto si tratti di un vocabolo che voglia indicare, allo stesso tempo, il nome della divinità e la sua qualità strettamente associata con lo spirito e con l'intelligenza). MASTROCINQUE 2004a, p. 106, sulla scorta di Hippol., *Ref.* IV.28.3, nota come il teonimo fosse utilizzato dai maghi per designare un *daimon*.

⁸⁸ MASTROCINQUE 2004a, p. 100, fig. 30 (per altre attestazioni gemmarie del teonimo, vedi MASTROCINQUE 1998b, p. 38, nota 124).

⁸⁹ BONNER 1950, p. 39. Sul complesso rapporto fra mitraismo e magia, indiziato da una ventina di pietre magiche e dal denario augusteo trasformato in amuleto, forse mediato dalla tematica del Dio Sole, comune ad entrambi, vedi MASTROCINQUE 1998b, pp. 39-41.

⁹⁰ MOELLER 1973, pp. 39-43: tali precisi richiami si otterrebbero pur applicando valori diversi alle lettere (tutte greche, tranne la latina «D» posta esattamente a 180° del dischetto), evidenziando un'analogia dell'amuleto con il quadrato magico ROTAS-SATOR (p. 43). Sulle equivalenze numeriche delle lettere, indagate da maghi, astrologi, Gnostici e generici adepti delle religioni di età imperiale, vedi MASTROCINQUE 2004a, p. 91.

sottile, rimandano infine le osservazioni avanzate da Leroy Campbell circa il rapporto del termine greco φρήν con l'iranico *xvarr*, il fuoco invisibile *which gives character, or spirit, to man*. Inciso proprio al centro della moneta, che venne *modified to suit mithraic ideology*, esso rappresenterebbe *a principle of some kind within the circle of the sky gods of fire and live*. La capacità del φρήν di governare, analogamente allo *xvarr*, *the fortune of birth* sarebbe pertanto richiamata dall'immagine del *Deus saxigenus*⁹¹.

Il tondello del denario augusteo non subì operazioni di perforazione, così che l'amuleto non poteva essere sospeso ad un laccio⁹². Il piccolo oggetto venne recuperato nel 1931, nel corso di indagini archeologiche condotte a Verulamium/St. Albans (Hertfordshire), sotto a un muro dell'edificio IV.1, in uno strato sigillato con materiale databile alla metà-fine del II secolo d.C.⁹³.

Due altre monete, infine, attestano una rifunzionalizzazione con significato magico che interessò solo un lato del tondello, lasciando inalterato, in entrambe le occorrenze, l'aspetto del Diritto. Così è per un dupondio di Antonino Pio, conservato presso il Münzkabinett dell'Historisches Museum di Basilea (fig. 13)⁹⁴, sul quale sono ben leggibili il tipo del ritratto imperiale con corona

⁹¹ CAMPBELL 1968, pp. 208-209.

⁹² Per questo motivo MATTINGLY 1932, pp. 56-57, dubita di una trasformazione in senso amuletico del denario augusteo, ritenendolo con maggiori probabilità *some kind of pass (σύμβολον) used to obtain admission to Mithraic worship or to show membership to one of the Mithraic degress*. Sebbene la perforazione delle pietre magiche sia piuttosto frequente, manufatti dalla indubitabile funzione profilattica ne sono di contro privi, così che dovevano essere inseriti in cornici dotate di appiccagnolo ovvero conservati in appositi contenitori: tuttavia *how surviving amulets were carried about is not longer clear* (BENDLIN 2010; vedi anche WÜNSCH 1905, pp. 41-42 e *oltre*).

⁹³ Pur essendo l'oggetto *undoubtedly a personal possession*, la possibile presenza di un *Mithraeum* nella città britannica sembrerebbe indiziata anche da altri elementi (vedi WACHER 1997, p. 240; per un secondo ritrovamento dal sito *which appears to show Mithraic influence*, vedi *CIMRM* I, n. 828; HARRIS, HARRIS 1965, pp. 46-47).

⁹⁴ N. inv. 1918.5054 (mm 28,1-28,4; gr 11,575). Non si conoscono né il luogo né la data di rinvenimento. Nel 1918, in occasione della sua inventariazione, l'oggetto ricevette la qualifica di «Alter Bestand» (ringrazio sentitamente Michael Matzke, Konservator del Münzkabinett di Basilea, per avermi fornito tali utili informazioni, insieme con le immagini della moneta). Nel 1905 la *römische Kupfermünze* era già stata citata da Richard Wünsch, che era entrato in possesso di un suo calco, grazie alla cortesia di Fr. Münzer. L'autorità emittente venne allora solo dubitativamente indicata in Antonino Pio, ma si segnalò come la patina del pezzo rendesse sicura la sua ri-incisione in età antica (WÜNSCH 1905, p. 24; secondo la scheda del catalogo museale e l'incisione sarebbe da porsi intorno al 400 d.C.). Nel 1961 Andreas Alföldi propose di nuovo una rapida descrizione della moneta, corredandola anche con le immagini del Diritto e del Rovescio: il suo sicuro riconoscimento quale emissione di Antonino Pio, si accompagnò, però, con una inesatta catalogazione del nominale come asse (ALFÖLDI 1961, p. 4, tav. I,8).

di raggi e la scritta ANT[ONINVS]AVGPIV-SPPTRPCO[S...]: l'emissione del nominale si pone dunque nel corso del III o del IIII consolato imperiali (140-145 d.C.)⁹⁵. Il Rovescio subì invece la radicale abrasione degli elementi iconografici ed epigrafici, che vennero sostituiti da una immagine di *Hekate*, la dea della superstizione e della magia per eccellenza, terrificata così da essere dispensatrice del male, ma nello stesso tempo anche salutare e dunque dispensatrice del bene⁹⁶. La raffigurazione è quella ricorrente che presenta la divinità in veduta frontale, nel suo aspetto *triomorphos*⁹⁷, con tre volti, tre coppie di braccia e tre corpi, anche se questi ultimi, come è sull'oggetto magico in esame, possono venire fusi insieme (fig. 14). *Hekate* indossa un lungo chitone stretto alla vita, forse un *kalathos* su ogni testa e regge nelle mani superiori due pugnali, in quelle centrali due fruste e nelle inferiori due fiaccole⁹⁸. Sotto alla «linea di esergo» si distende un lungo serpente, che protende verso l'alto la testa e l'estremità della coda, racchiudendo fra essi l'immagine della dea, nelle cui vicinanze sono posti anche due segni semilunari⁹⁹. Nel campo trovano collocazione almeno sei stelle a sei raggi: quella in basso a sinistra risulta più indiziata per analogia con disposizione degli astri sovrastanti, che effettivamente visibile¹⁰⁰, mentre quella posta in alto a destra venne probabilmente intaccata nel corso dell'operazione di foratura del tondello metallico.

⁹⁵La legenda indicata nella scheda museale ([IMPANTONI]NVSPIVSPPTRPCOS) non trova riscontro nell'indice del terzo volume del *RIC*. Si può escludere la coniazione del dupondio durante il II consolato di Antonino Pio, perché in tal caso la menzione della magistratura trova collocazione sul Rovescio delle monete.

⁹⁶BEVILACQUA 2001, p. 345.

⁹⁷Su questa particolarità della iconografia della dea, che pare collegarsi alle tre fasi del ciclo lunare, vedi VON RUDLOFF 1999, pp. 117-120; MICHEL 2001, pp. 43-44; per gemme magiche con tale raffigurazione, *SGG* I, nn. 303-310; MICHEL 2004, pp. 277-279.

⁹⁸Nella mano superiore destra sembra in realtà reggere, oltre al pugnale, anche una seconda frusta o un'ulteriore arma tagliente.

⁹⁹Su un diaspro la dea tricripite brandisce due serpenti nelle mani inferiori, mentre in una sarda un solo elemento anguiforme ne affianca il corpo a sinistra (*SGG* I, p. 351, nn. 306-307, schede a c. di A. MASTROCINQUE). Sull'associazione fra la dea e il serpente, forse da intendere quale attributo chtonio, vedi VON RUDLOFF 1999, pp. 122-123. I crescenti lunari e le stelle rimandano invece all'aspetto astrale di *Hekate* e alla sua assimilazione con Selene (VON RUDLOFF 1999, pp. 103-104; BEVILACQUA 2001, p. 344-346; MICHEL 2004, pp. 190-196).

¹⁰⁰Un confronto molto puntuale è con una gemma già nella collezione Bonnet: sono però raffigurate solo due stelle a otto punte e compare anche un'iscrizione che indica *Hekate* come *Ereschigal*, assimilandola pertanto al dio mesopotamico degli Inferi Nergal, e come Φωιβία, derivazione dal femminile di *Phoibos* (*SGG* I, pp. 349-350, n. 303, scheda a c. di A. MASTROCINQUE; vedi anche MICHEL 2001, n. 66, III d.C.: *Hekate* con sei braccia e sei stelle al diritto, la scritta *Ereschigal* e quattro stelle al rovescio).

L'apertura circolare, disposta a 60° rispetto all'orientamento della figura divina e a 240° rispetto a quello della testa di Antonino Pio, consentiva dunque all'amuleto di essere indossato, sospendendolo al collo o al petto, secondo le istruzioni che si leggono anche in alcuni papiri relativi alla preparazione di gemme magiche: «Una volta che è stata incisa, fai un foro in essa e passa un filo attraverso e indossala attorno al tuo collo», o anche: «Incidi uno scarabeo, foralo e fa' passare attraverso un laccio d'oro»¹⁰¹). Fra il materiale pervenuto, cito un piccolo disco in bronzo anch'esso con figura di *Hekate* tricefala e tricorpore¹⁰²) (fig. 15), che doveva essere in origine dotato di un anellino lungo il bordo, così da permetterne l'inserimento in un qualche tipo di nastro o catenella: la frattura dell'appiccagnolo deve in seguito aver indotto il proprietario a perforare il dischetto metallico, per poterlo nuovamente indossare¹⁰³). A differenza del precedente sistema di sospensione, la disposizione del foro non rispecchia né l'orientamento della figura della dea, né quello dell'immagine della divinità antropomorfa ma leontocefala in abiti militari e con spada nella destra incisa sull'altro lato del ciondolo, definita dai teonimi IAO e SABAO¹⁰⁴).

¹⁰¹) *PMG* I, 67-70; *PMG* V, 215-245. Sull'importanza del nodo nelle pratiche profilattiche, così che i primi amuleti erano costituiti da semplici corde o nastri sottili legati intorno al collo, al braccio, alla caviglia o posti attraverso il petto, vedi BONNER 1950, pp. 3-4; BENDLIN 2010. Proprio dal verbo «legare» derivano i termini greci per amuleto *περίαπτον* e *περίαμμον* e il latino *ligamenta* e *ligaturae* (KOTANSKY 1997, p. 107; BENDLIN 2010).

¹⁰²) Basilea, Historisches Museum, Münzkabinett, n. inv. 1918.5134; mm 27,5-28,4; gr 6,690; III-IV d.C. (ALFÖLDI 1961, p. 6, tav. 1.6b). Ai due lati della figura divina, sotto a una stella a otto raggi, trova posto un elemento dalla forma molto schematica, che ALFÖLDI 1961, p. 6, interpreta come altare, in analogia con quelli collocati accanto alla dea in un pezzo noto solo tramite un disegno: pp. 7-8; tav. 2.6. Tale identificazione non mi pare però del tutto soddisfacente, restando anche incerta la vera natura dei due segni, grafici ovvero iconografici, per i quali non so proporre, però, al momento nessun confronto puntuale.

¹⁰³) Ancora una *Hekate* triforme venne raffigurata su un lato di un dischetto di bronzo conservato al British Museum, che reca sull'altra faccia l'immagine dell'anguipede alectorocefalo (datazione intorno al 400-410 d.C.; mm 25). Il pezzo viene definito da MICHEL 2001, p. 146, n. 238 quale «*Münzamulet*». Sotto tale definizione lo studioso comprende amuleti metallici che furono confezionati *ex novo* con immagini in rilievo oppure tramite l'incisione di figure apposite sul Diritto o sul il Rovescio di monete o di contornati spianati in precedenza: fra i soggetti prescelti vi è la raffigurazione di *Hekate*. Un folto gruppo di amuleti con immagine della dea sono pubblicati in ALFÖLDI 1961, tav. 1, nn. 2-8; vedi anche BONNER 1951, p. 328, n. 31.

¹⁰⁴) Sul dio guerriero leontocefalo, di origine egiziana, vedi MASTROCINQUE 2004a, pp. 82-84; SFAMENI 2004. Per il primo teonimo, che rappresenta la più diffusa trascrizione greca del nome *Yahweh*, vedi MICHEL 2001, p. 374; MASTROCINQUE 2004a, p. 102; MICHEL 2004, p. 484; per il secondo, anch'esso di origine ebraica, comunemente in-

Subì un'analogia rilavorazione una moneta pubblicata nel 1890 da Wilhelm Fröhner (fig. 16)¹⁰⁵, su segnalazione di M. Hoffmann, personaggio nel quale è certo da riconoscere l'antiquario, collezionista e numismatico parigino Henri Hoffmann (1823-1897), a cui lo studioso era legato da un'intensa amicizia e da rapporti di affari fin dal 1868¹⁰⁶. Il pezzo viene descritto come un nominale delle dimensioni di un *moyen bronze* di Massimiano Erculeo (286-305 d.C.), dunque un *folles*, che mantiene sul Diritto la legenda IMPCMAXIMIANVSPFAVG e il ritratto imperiale ornato dalla corona di lauro, mentre il campo del Rovescio – evidentemente levigato e re-inciso – reca al centro l'immagine di un occhio spalancato e visto di fronte, attorno al quale si dispongono a raggiera sei animali, con funzione di *invidiae medici*¹⁰⁷, che Fröhner identifica, partendo dall'alto e in senso antiorario, come un *hippopotame*, un *éléphant*, un *abeille*, un *serpent*, un *lézard* et un *cynocéphale*¹⁰⁸. Raffigurazioni di elefanti, api, serpenti e lucertole in atto di aggredire il *malus oculus* per neutralizzarne le potenzialità perniciose¹⁰⁹, trovano confronti nel vasto repertorio delle gemme e degli altri manufatti utilizzati con la stessa funzione, soprattutto in età medio e tardo imperiale (fig. 17)¹¹⁰, che sembra selezionare, oltre a una naturale preferenza per animali magici come i serpenti e gli scorpioni, bestie in grado di tormentare

teso come «Signore degli eserciti» o «delle potenze», ma che per la sua assonanza con il termine «sette» venne anche relazionata con il settimo cielo e con il settimo giorno, vedi MICHEL 2001, pp. 375-376; MASTROCINQUE 2004a, p. 104; MICHEL 2004, p. 486.

¹⁰⁵FRÖHNER 1890. L'oggetto è stato in seguito citato da BABELON 1901, coll. 685-686; HILL 1910, p. 704; DECAUDIN 1984, p. 27.

¹⁰⁶Vedi HELLMANN 1994, pp. 311-312.

¹⁰⁷La grande diffusione del tema iconografico in ambito pagano è attestata dalla sua presenza su amuleti personali, lucerne, terrecotte, dipinti e mosaici, steli funerarie (ENGEMANN 1975, p. 25). Associati o meno alle raffigurazioni di animali, possono circondare o infiggere il *malus oculus*, oggetti acuminati di vario tipo, come il tridente, il pugnale, la lancia, i chiodi, il fulmine, oltre al fallo. Animali in atteggiamento aggressivo possono accerchiare anche la personificazione di *Phthonos/Invidia* (vedi DUNBABIN, DICKIE 1983, pp. 24-27). In età tardoantica e bizantina il repertorio si arricchisce con immagini di santi, cavalieri, angeli, croci (vedi MATANTSEVA 1994).

¹⁰⁸FRÖHNER 1890, p. 237.

¹⁰⁹Le fonti letterarie che si interrogano sulla capacità dello sguardo degli uomini affetti da *invidia* e *livor* di esercitare poteri maligni, in grado di nuocere all'invidiato e alle sue proprietà, sono discusse in DUNBABIN, DICKIE 1983, pp. 10-11. Per tutta la complessa problematica delle credenze legate al malocchio, resta ancora oggi fondamentale JAHN 1855. L'occhio può assumere forma stilizzata, richiamando la lettera greca «theta», oppure mantenere il proprio aspetto realistico, tanto da essere anche munito di ciglia (vedi BEVILACQUA 2001, p. 141): quello inciso sul *folles* di Massimiano sembra assimilabile a questo secondo tipo.

¹¹⁰DECAUDIN 1984, p. 29.

l'invidioso e il suo sguardo maligno, colpendolo *with their bite, sting, claws or beak*¹¹¹). La precisa riproduzione grafica dell'oggetto, oggi purtroppo irreperibile¹¹², mi sembra rendere invece insicura l'identificazione dell'essere collocato in alto a destra come un animale a testa di cane: il gesto che esso sta compiendo, mentre siede con la testa rivolta verso il *malus oculus*, pare richiamare quello di posare l'indice sulla bocca, caratteristico di Harpokrates, il dio fanciullo non infrequentemente raffigurato nudo e assiso sul fiore di loto nelle gemme magiche¹¹³). La notazione di una coda ritta verso l'alto e la conformazione del capo indirizzano viceversa verso il mondo animale, richiamando però, almeno così mi pare, più l'aspetto di una scimmia che quello di un canide¹¹⁴). Un essere molto simile, *peut-être un cynocephale*, anch'esso con coda ritta, ma con un solo braccio visibile, che distende verso l'occhio, compare insieme ad altri animali e oggetti su una brattea aurea di provenienza cipriota¹¹⁵). L'identificazione con un ippopotamo, proposta da Fröhner per l'animale raffigurato in posizione sovrastante l'occhio, il solo che non rivolga il capo in direzione del centro del tondello, risulta invece priva di confronti, fra le numerose combinazioni attestate dagli amuleti contro il malocchio: esse potrebbero comunque risentire anche delle credenze personali di colui che confezionò ovvero commissionò l'oggetto

¹¹¹DUNBABIN, DICKIE 1983, p. 32 (vedi anche BONNER 1950, pp. 98-100, secondo il quale l'eventuale rapporto di tali animali con qualche divinità o con lo Zodiaco sarebbe del tutto ininfluenza; analogamente ENGEMANN 1975, pp. 30-33). Il serpente e la lucertola, animale quest'ultimo ritenuto anche in grado di proteggere o guarire gli occhi (DELATTE, DERCHAIN 1961, pp. 259-260; MICHEL 1995, p. 385; MASTROCINQUE 2004c), rientrano nel novero delle bestie più ricorrenti (JAHN 1855, pp. 98-99; ENGEMANN 1975, p. 26, fig. 2; DUNBABIN, DICKIE 1983, pp. 32-33; BEVILACQUA 2004, p. 419). La scelta dell'elefante sarebbe legata alla sua natura di animale terrificante (JAHN 1855, pp. 97-98; ENGEMANN 1975, p. 26, figg. 2-3; il pachiderma sembra venisse considerato anche una manifestazione di Kronos, vedi MASTROCINQUE 2004d), mentre quella dell'ape alla sua capacità irritante, grazie alla puntura del pungiglione (JAHN 1855, pp. 99-100).

¹¹²FRÖHNER 1890, p. 237. Ricerche condotte qualche anno fa da Antoinette Decaudin presso il Cabinet des Médailles di Parigi, non portarono al ritrovamento della moneta rilavorata (DECAUDIN 1984, p. 30bis, nota 9). Hoffmann venne forse a conoscenza del manufatto durante la sua intensa attività di mercante d'arte. Il pezzo non risulta infatti fra il materiale pubblicato nel catalogo di vendita della raccolta del collezionista, avvenuta un anno dopo la sua morte (*Collection H. Hoffmann. Médailles grecques et romaines, françaises et étrangères, vente à Paris, hôtel Drouot, 1898, Commissaire-priseur Me Maurice-Delestre; préface par Froehner*).

¹¹³Vedi SFAMENI 2004, pp. 392-394.

¹¹⁴Un babbuino accovacciato è una delle forme che può assumere il dio Thoth sulle gemme magiche, mentre una generica scimmia può simboleggiare il sole in sostituzione di Horus (SFAMENI 2004b; BONNER 1950, p. 155).

¹¹⁵DECAUDIN 1984, p. 26, fig. 2.

profilattico, talora con un sincretismo di concezioni tra loro differenti, *not always very clearly formulated or understood even at the time*¹¹⁶⁾.

Anche il dischetto del *follis* venne dotato di un foro, fuori asse rispetto alla corretta visione del busto imperiale, che per di più venne marginalmente intaccato dall'apertura circolare, mentre sul rovescio essa si interpone con precisione fra la figura della lucertola e quella della scimmia/canide. Il pendaglio, una volta indossato, avrebbe mostrato l'occhio posto al centro della raffigurazione con un andamento verticale, secondo una visione attestata anche da altri amuleti, sebbene non frequentemente¹¹⁷⁾.

3.2 Tre ulteriori testimonianze (precedenti e successivi all'età romana)

A completamento del quadro documentario, segnalo un *follis* di Anastasio I, successivo alla riforma del 498, nuovamente modificato in una prospettiva amuletica (fig. 18). Il pezzo, appartenuto alla collezione Seyrig¹¹⁸⁾ e oggi conservato ad Ann Arbor, presso il Kelsey Museum of Archaeology dell'University of Michigan¹¹⁹⁾, presenta il Diritto del tutto inalterato, tanto negli aspetti iconografici (busto dell'imperatore con corazza), quanto in quelli epigrafici (DNA-NASTA-SIVSPPAVG)¹²⁰⁾, mentre il Rovescio venne privato di ogni tratto monetale, forse tramite martellatura, per essere re-inciso con la raffigurazione di un capro disposto verso destra¹²¹⁾, sopra al quale trova collocazione una sorta di stella a otto raggi e la scritta Ιαω, ossia la più diffusa trascrizione greca del no-

¹¹⁶⁾DUNBABIN, DICKIE 1983, p. 32.

¹¹⁷⁾Vedi, per esempio, la gemma ovale con perforazione in JAHN 1855, tav. III, n. 6.

¹¹⁸⁾BONNER 1951, pp. 341-342, n. 72; ALFÖLDI 1961, p. 9 (gr 11,71, alterati rispetto al peso originale per la levigatura del Rovescio e per una frattura del bordo; mm 37,5; 360°, spessore del tondello mm 1,1-2,2).

¹¹⁹⁾N. inv. T2009.5. Devo la conoscenza dell'attuale ubicazione del pezzo alla amicizia e alla memoria di Paolo Visonà (University of Kentucky), che lo vide ad Ann Arbor oltre venticinque anni fa (comunicazione personale del 4.1.2011): a lui va dunque la mia più viva gratitudine, anche per la puntuale catalogazione del *follis* e per le osservazioni sulle diverse operazioni poste in opera per la rifunzionalizzazione del nominale, annotate in quella lontana occasione. Sono anche riconoscente a Sebastian Encina, Collections Manager del Kelsey Museum, per le intense ricerche che hanno condotto al ritrovamento della moneta/amuleto fra il materiale della collezione numismatica, per i controlli effettuati autopicamente e per avermi messo a disposizione le immagini per la pubblicazione.

¹²⁰⁾Il nominale appartiene alla seconda emissione della zecca di Costantinopoli (498-518), con tondello largo (MORRISSON 1970, pp. 16, 25-28, 31-32).

¹²¹⁾Sulla testa dell'animale sono indubabilmente presenti delle corna: *they are clearly intentional and not mere scratches on the coin* (comunicazione personale di Sebastian Encina, 14.1.2011), così da rendere insostenibile l'alternativa lettura della figura come un leone, proposta da ALFÖLDI 1961, p. 9.

me di Yahweh¹²²). Sotto all'animale e alla sua sinistra, disposte verticalmente, si susseguono lettere di difficile lettura e all'apparenza prive di significato: Bonner vi riconobbe una combinazione di suoni vocalici inintelligibili, con la sola, incerta, presenza di una sillaba consonantica (op)¹²³. In ambito magico tali rappresentazioni grafiche, nelle quali ogni vocale rimanda al nome di uno dei sette pianeti, potevano costituire un'invocazione delle divinità solari, o essere intese come semplice potenziamento dell'effetto della parola scritta¹²⁴.

Il carattere magico dell'oggetto è dunque del tutto acclarato grazie alla sua parte epigrafica, mentre il tipo del capro, secondo Bonner, sebbene di largo utilizzo nelle gemme, sembra non rivestire in età bizantina *neither magical nor religious significance*, a parte una indimostrabile connessione con un influsso egiziano, legato al culto reso al capro nel *nomos* di Mende¹²⁵. Il tondello fu perforato marginalmente, con un'apertura circolare di forma irregolare (mm 2,1), disposta a circa 360° rispetto il nuovo soggetto del Rovescio¹²⁶.

Un *follis* di Giustiniano I emesso dalla zecca di Nicomedia nel 538-539¹²⁷ attesta una rifunzionalizzazione amuletica dalle caratteristiche ancora differenti, in quanto pienamente rispettosa di tutti gli elementi epigrafici ed iconografici della moneta, che vennero perfettamente conservati (fig. 19)¹²⁸. Lungo il bordo del Diritto fu però incisa un'iscrizione disposta a semicerchio intorno al ritratto imperiale, tesa ad invocare la protezione divina su colui che indossasse il ciondolo KE (= Κύριε) ΒΟΗΘΙ ΤΟΝ ΦΟΡΙΝΤΑ¹²⁹) e il tondello

¹²² Vedi *supra*, nota 104.

¹²³ BONNER 1951, p. 342.

¹²⁴ Vedi FRANKFURTER 1994, pp. 199-205; MICHEL 2001, pp. 376-377; BEVILACQUA 2001, p. 129; MICHEL 2004, p. 487.

¹²⁵ BONNER 1951, p. 341: si connota però come un sicuro amuleto terapeutico l'ematite con al Diritto un capro rivolto a sinistra e la scritta iussiva *παῦσον* sul Rovescio, da intendere come un incantesimo atto a controllare il flusso ematico (BONNER 1951, p. 342, n. 73, pl. 100). Sul culto mendesio reso al capro, vedi HOLMES PEGLER 1948, pp. 12-13. Secondo FAUTH 1995, pp. 45-47, infine, un richiamo al capro sarebbe sottinteso al nome del decano *βιβίθου*, ben attestato nell'epigrafia magica (per altre interpretazioni del termine onomastico, connesse invece al culto solare, vedi DELATTE 1913, pp. 271-272; DANIEL 1975, p. 260; BEVILACQUA 2001, p. 143; per ulteriori implicazioni del capro in ambito magico, vedi FAUTH 1995, p. 71).

¹²⁶ Il bordo del *follis* mostra tracce di limatura. Al centro del Rovescio sono visibili i segni del cancro del bronzo.

¹²⁷ *MIR* I, n. 112.

¹²⁸ BENDALL 1995; PERASSI 2005, p. 380; FULGHUM 2001, pp. 139-141.

¹²⁹ BENDALL 1995, p. 87 legge invece CE, interpretando pertanto l'invocazione come rivolta a Cristo. Un ulteriore *follis* giustiniano dotato di foro passante impresso sopra all'elmo dell'imperatore effigiato sul Diritto è apparso nell'asta Gorny & Mosch Giessener, 108, 2001, n. 2139. Dieci *nomismata* e una *siliqua* perforati dalla collezione del Dumbarton Oaks sono citati da FULGHUM 2001, pp. 141-142.

venne perforato, con un largo foro disposto a 360° del Diritto e a 180° del Rovescio.

Una possibile trasformazione in senso talismanico è stata infine suggerita da Giorgia Gargano relativamente a uno statere incuso di Crotone emesso fra il 530 e il 440 a.C., rinvenuto nella *chora* di Kaulonia (fig. 20)¹³⁰. La moneta, oltre a venire dotata di un'apertura passante, subì una rilavorazione del Diritto, con l'abrasione del tipo del tripode a rilievo, «sostituito da una grezza figurazione che tenderemmo ad interpretare come una rozza svastica piuttosto che come una croce»¹³¹. Il simbolo solare permetterebbe di inquadrare queste operazioni in età greca, quando ancora era in vigore il culto di Apollo¹³².

Al termine di questa rassegna, per la sua originalissima natura *border line* fra l'ambito monetale e quello amuletico, merita di essere citato un manufatto pertinente al mondo barbarico¹³³. Si tratta di un pendente, rinvenuto a Gudme (od. Svendborg), sull'isola danese di Fyn, costituito da un dischetto aureo di circa 15 mm, lungo il bordo del quale è saldato un appiccagnolo a nastro in lamina d'oro (fig. 21a). Su un lato del medaglione, esattamente in asse con l'elemento per la sospensione, è riprodotta una testa maschile imberbe con corona di lauro, rivolta a destra, mentre l'altra faccia reca l'effigie di un leone in atto di procedere al passo verso sinistra, con le fauci aperte e la coda ben ritta. Entrambe le raffigurazioni denunciano una chiara derivazione dal repertorio figurativo monetale, anche se appare difficoltoso indicare l'esatto prototipo utilizzato¹³⁴. Mi sembra però condivisibile l'ipotesi avanzata da Alekander Bursche di riconoscere nel pezzo monetiforme una *barbarian imitation* di una monete in Æ per Elagabalo della zecca di *Nicopolis ad Istrum* (Moesia Inferior)¹³⁵, caratterizzata sul Rovescio dal soggetto di un leone che avanza in analogo atteggiamento, ma in direzione opposta (fig. 21b). Entrambi i lati del medaglione recano scrit-

¹³⁰GARGANO 2003.

¹³¹GARGANO 2003, p. 244. Il tondello presenta anche una serie di tacche e di scanalature su entrambi i lati.

¹³²GARGANO 2003, p. 247.

¹³³BURSCHE 2009, p. 191.

¹³⁴Il riconoscimento dei modelli di riferimento risulta più agevole per le imitazioni barbariche in oro dall'area dell'Europa centrale (BURSCHE 2009, p. 189).

¹³⁵AMNG I, p. 503, n. 2029; MOUSHMOV 1912, n. 1424 (il busto Elagabalo laureato, con corazza e *paludamentum* è visto leggermente di spalle). Il tipo del leone che procede verso destra o verso sinistra si ripete anche su emissioni di Settimio Severo, Giulia Domna, Caracalla e Geta (MOUSHMOV 1912, nn. 972, 1044, 1111; VARBANOV 2005, n. 3232): su queste ultime due serie il ritratto è limitato alla testa, come sul pendente da Gudme, ma mentre il fratello maggiore reca al capo la corona di lauro, il minore appare a testa nuda. Sulla possibilità che una moneta di imitazione attinga a due differenti prototipi, anche non contemporanei, vedi BURSCHE 2009, p. 190.

te in rilievo – e pertanto coeve alla sua produzione –, che utilizzano un *barbarised Greek*, decifrabile solo nell'iscrizione che accompagna l'immagine del felino. Sovrastante il leone è l'indicazione OXPΩMEN, mentre sotto alla linea d'esergo è posta la scritta EYTYXI: si tratta dunque di una formula benaugurante, del tutto avulsa dall'epigrafia monetale, che auspica una «buona fortuna» su colui che utilizzi il ciondolo, portandolo su di sé. La zona di produzione del pendente sarebbe da delimitare in un'area nella quale era viva l'influenza dell'alfabeto greco¹³⁶), ipoteticamente localizzata da Bursche fra il basso corso del Danubio e la costa settentrionale del Mar Nero¹³⁷).

3.3 Rifunzionalizzazione monetale a scopo amuletico

Secondo Andreas Alföldi, la trasformazione delle monete in veri e propri amuleti dovette essere una consuetudine piuttosto diffusa: *es gibt sicher noch mehr solche Beispiele*¹³⁸). I casi censiti, pur nella estrema limitatezza delle atte-

¹³⁶Un analogo ricorso alla lingua greca in un gioiello monetale proveniente dall'ambito barbarico, si riscontra in monile incentrato su un aureo di Caracalla del 217d. C. (*RIC IV/1*, p. 257, n. 299a), rinvenuto sul territorio olandese. Il nominale è inserito in un castone aggettante corolliforme, circondato da una cornice in *opus interrasile* che reca la scritta ZHCOMEN KNCTANTIA («Vivremo [a lungo], *Constantia!*»). Il manufatto, la cui esatta funzione non risulta a tutt'oggi accalata, è stato interpretato quale dono di nozze o di fidanzamento offerto a una certa *Constantia*, da parte di un uomo di lingua greca, in un arco cronologico che lo studio paleografico delle lettere pone nel VI o VII secolo (vedi da ultimo PERASSI 2007, pp. 242; 265-266).

¹³⁷Ritengo meno accettabile la seconda proposta presentata dallo stesso studioso (BURSCHE 2009, p. 191), che qualifica come *quite possible* una fabbricazione del pezzo in area nordica, prendendo a modello, per quanto riguarda il diritto un denario romano e per quanto attiene al rovescio un antoniniano di Gallieno di zecca asiatica, del tipo *RIC V/1*, p. 184, nn. 601-602 (in tali emissioni la testa dell'imperatore e quella del leone sono però ornate dalla corona di raggi). L'iscrizione augurale sarebbe invece la ripetizione di una invocazione tipica della sfera bacchica, attestata su coppe di vetro e gemme di produzione alessandrina, ma rinvenute anche nel *Barbaricum*, da intendere nel senso di: «*You who taste (it), be happy*». L'interpretazione del verbo χρᾶσθαι come qualificante non tanto «colui che gusta», quanto «colui che usa», ossia indossa il pendente, trova un utile confronto con la scritta incisa sul *foliis* di Giustiniano appena discusso, che impetra la protezione divina sull'utilizzatore del pendente/moneta.

¹³⁸ALFÖLDI 1961, p. 9: oltre alle monete romane citate sopra, con l'esclusione del *foliis* massimiano, descrive molto sommariamente anche un *Kleinbronze* di Arcadio, rintracciato presso il Cabinet des Médailles di Parigi, sul quale il tipo del Rovescio venne sostituito dall'immagine di un leggio e di un evangelista o di un santo, con la Bibbia nelle mani e una *Sparsionsmünze* in bronzo della stessa collezione, con al Diritto la testa di Ercole affiancata dalle lettere S e C e una schematica rappresentazione di *Hekate* sul Rovescio.

stazioni, permettono di appurare quanto tale prassi potesse essere variegata. I sei (sette?) nominali furono infatti rifunzionalizzati talora con minime alterazioni del loro aspetto ico-epigrafico, talaltra con modifiche invece radicali, che ne obliterarono quasi del tutto i dati numismatici. È dunque possibile indicare quattro differenti gradi di rilavorazione delle monete in senso amuletico:

1. Conservazione delle scritte e delle figure di entrambi i lati; incisione di una scritta di significato profilattico; perforazione del tondello (*follis* di Giustiano I).

2. Conservazione della legenda e del soggetto del Diritto; levigatura della superficie del Rovescio, con la completa obliterazione di ogni elemento iconografico ed epigrafico; incisione di una nuova immagine e di un'eventuale scritta a carattere magico; perforazione del tondello (dupondio di Antonino Pio, *follis* di Massimiano, *follis* di Anastasio I, statere di Crotone[?]).

3. Completo spianamento della superficie del Diritto, che riceve una nuova iscrizione di contenuto magico; levigatura della scritta del Rovescio, con la conservazione invece parziale del tipo, al quale viene assegnato un nuovo significato; il dischetto metallico non viene forato (denario di Augusto).

4. Levigatura di entrambi i lati della moneta; obliterazione del tipo e della legenda sul Diritto; conservazione parziale del soggetto del Rovescio (iconicità voluta? cancellazione non perfettamente riuscita?); incisione su entrambe le facce di una lunga iscrizione invocativa; non è segnalata la presenza di fori (denario di probabile emissione adrianea).

Resta impossibile stabilire se la trasformazione amuletica delle monete avvenne ad opera di artigiani specializzati nella confezione di manufatti profilattici, oppure se venne realizzata da singoli individui, del tutto privatamente¹³⁹. Si dovette comunque trattare di operazioni di una certa complessità esecutiva e non del tutto rapide, che prevedevano la limatura o martellatura anche completa della superficie di una o di entrambe le facce del tondello monetale, l'incisione di nuove immagini e/o iscrizioni articolate, talora la perforazione del tondello. Il ricorso ad una moneta per la confezione di un amuleto non sembra pertanto imputabile alla necessità di poter facilmente e celermente disporre di un dischetto metallico per i propri bisogni, anche se i nominali enei o argentei utilizzati dovevano avere un valore ben inferiore alla spesa necessaria per l'acquisto di una gemma magica¹⁴⁰.

¹³⁹Sulla possibile preparazione privata di amuleti, senza ricorrere cioè a maestranze qualificate, vedi BENDLIN 2010.

¹⁴⁰Sul costo notevole delle gemme incise (non specificamente magiche) nel mondo romano, vedi RICHTER 1956, p. 61. Richiamo, per esempio, il valore di 2.000.000 di sterzi, dunque 20.000 aurei, per un anello con opale appartenuto al senatore Nonio, che venne proscritto da Marco Antonio che voleva impossessarsene (*Nat. Hist.* 37, 23; in generale sulle valutazioni raggiunte dalle gemme nel mondo romano, vedi

Quanto all'ambito cronologico di fabbricazione degli amuleti monetali, l'analisi epigrafica, i confronti iconografici, ovvero i dati di scavo assegnano a un periodo compreso fra il II e il IV secolo d.C. quelli che utilizzano numerario di produzione romana, con una loro diffusione tanto a Occidente (*Britannia*), quanto ad Oriente (Siria) dell'impero¹⁴¹.

Le attestazioni relative a monete che vennero rilavorate solo su un lato indicano, infine, come tutti e tre gli amuleti preservarono il Diritto dei nominali, così che essi raffigurano ancora, giustapposti alle figure e alle scritte di carattere magico, la testa di Antonino Pio con corona di raggi, la testa di Massimiano con corona di lauro e il busto di Anastasio con corazza e paludamento. Tale riguardo per l'immagine imperiale potrebbe essere segno del rispetto, della considerazione e dell'onore che ad essa si dovevano riservare nel mondo romano e protobizantino, nel caso in cui fosse trasmessa non solo da manufatti di estesa visibilità come statue, rilievi, ritratti dipinti o a tutto tondo¹⁴², ma anche dalle minuscole teste e dai minuscoli busti impressi sul numerario¹⁴³. Episodi relativi a punizioni inferte a quanti entrarono in luoghi disdicevoli come latrine e lupanari o compirono atti sconvenienti portando con sé monete¹⁴⁴, risalgono già alla prima età imperiale, mostrando l'indissolubile nesso che lega la raffigurazione a colui che essa raffigura, perché «era come se l'imperatore stesso, attraverso la sua immagine, fosse contaminato da azioni impure svolte in sua presenza»¹⁴⁵. Nel periodo tardoantico a queste forme di deferenza e di venerazione si assommò la credenza che vede l'imperatore cristiano svolgere compiti di rappresentanza di Dio sulla terra. Secondo Molly Fulghum tale considerazione della figura imperiale

BALL 1950, pp. 70-76). Non sono invece a conoscenza di indicazioni relative al prezzo degli amuleti in metallo.

¹⁴¹Fra le pochissime gemme magiche musealizzate, per le quali sia nota la località di rinvenimento, solo una minima parte proviene dall'area occidentale (vedi PHILIPP 1986, pp. 8-10; MASTROCINQUE 2004a, p. 72 pone in rilievo l'origine soprattutto mediorientale degli intagli magici). L'indicazione della città di Alessandria quale luogo più probabile per la realizzazione di tali amuleti, sostenuta da numerosi autori soprattutto sulla base dei molti soggetti egiziani e dello stile egittizzante (BONNER 1950, pp. 22-25; DELATTE, DERCHAIN 1964, p. 15; PHILIPP 1986, pp. 8-10; SFAMENI 2004, p. 390; NAGY 2005, p. 299; MICHEL 2011), è invece ridimensionata da altri studiosi (MASTROCINQUE 2004a, p. 72: «Sarebbe un po' come sostenere che *defixiones* e lamine magiche erano tutte prodotte in Egitto perché contengono elementi che rinviano all'Egitto»).

¹⁴²LA ROCCA 2000, pp. 3-7.

¹⁴³Per l'immagine imperiale su *bratteae* auree e più in generale nell'ornamentazione e nell'abbigliamento, vedi SANNAZARO 2010, pp. 146-148.

¹⁴⁴Vedi PERASSI 2011b, pp. 173-174.

¹⁴⁵LA ROCCA 2000, p. 3 (sulla venerazione dell'effigie imperiale, vedi anche BELTING 2001, pp. 133-141).

avrebbe reso le monete *attractive candidates for amulets*, proprio grazie alla raffigurazione del ritratto dell'imperatore sul Diritto, soprattutto se questi, abbigliato in abiti militari, poteva sembrare *prepared for battle against enemy*¹⁴⁶. Chi appose su un *follis* giustiniano l'iscrizione che invoca l'assistenza divina sull'utilizzatore del pendente, la incise infatti attorno al busto imperiale, raffigurato con corazza, elmo, scudo tenuto nella sinistra e globo crucigero nella destra.

Mi chiedo, però, se nella confezione degli amuleti monetali il rispetto per la testa o per il busto imperiali e per la relativa legenda non abbia avuto alla base anche una più o meno avvertita considerazione dei poteri taumaturgici dell'imperatore. A tale proposito paiono illuminanti due episodi che ebbero come protagonisti Vespasiano e Adriano. Il primo, tramandato da tre fonti – Tacito (*Hist.* IV,81), Svetonio (*Vesp.* 7), Dione (LXVI,8) – con qualche lieve variante marginale, ha come sfondo la città di Alessandria, dove l'imperatore sosta fra il novembre del 69 e l'agosto dell'anno successivo, in attesa delle condizioni favorevoli per intraprendere il viaggio di ritorno a Roma dall'Oriente¹⁴⁷. Due popolani, uno notoriamente privo della vista, il secondo paralizzato ad una mano ovvero zoppo, secondo le due differenti varianti¹⁴⁸, pregano dunque Vespasiano di intervenire in loro aiuto, in base a un monito ricevuto in sogno da Serapide¹⁴⁹. Superate le sue resistenze grazie alla loro insistenza, all'intercessione degli adulatori, alle rassicurazioni dei medici circa la possibilità di risanare i due invalidi con mezzi umani¹⁵⁰, alla fiducia dello stesso Vespasiano nella propria buona

¹⁴⁶FULGHUM 2001, p. 146. Nel caso in cui il Rovescio raffiguri soggetti con connotazione vittoriosa, il valore amuletico della moneta sarebbe stato duplicato. Per il *follis* di Giustiniano I appena citato, essendo questo lato solo epigrafico, l'aspetto vittorioso potrebbe essere stato individuato in una lettura erronea del marchio di zecca, con il fraintendimento di NIKM in NIKH (FULGHUM 2001, p. 147).

¹⁴⁷Per gli aspetti più propriamente storico-politici dell'episodio, che vanta una assai estesa bibliografia, rimando a HENRICH 1968; FRASSINETTI 1979; CRACCO RUGGINI 1981; CRACCO RUGGINI 1982; HAELING VON LANZENAUER 1996, pp. 63-80; PALMIRANI 1999, pp. 188-190; LEVICK 1999, pp. 68-69; WEBER 2000, pp. 328-386.

¹⁴⁸Il secondo infermo è indicato come affetto da paralisi alla mano da Svetonio e Dione, da zoppia invece da Tacito (la versione tacitiana potrebbe essere stata influenzata da motivi di topica letteraria, poiché nei racconti di eventi miracolosi sovente un cieco è unito a un claudicante: PALMIRANI 1999, p. 190).

¹⁴⁹Tale è la versione riportata da Tacito e Svetonio, mentre Dione si limita a indicare generiche visioni notturne. Nel primo caso si potrebbe trattare di apparizioni avvenute durante vere e proprie sedute di *incubatio* nel tempio di Serapide, dove la iatromantica veniva praticata come negli Asclepiei (HENRICH 1968, pp. 67-68; FRASSINETTI 1979, p. 122; CRACCO RUGGINI 1981, p. 187; CRACCO RUGGINI 1982, p. 13; PALMIRANI 1999, p. 189).

¹⁵⁰Il consulto con i medici presenti è riportato solo da Tacito: essi constatano dunque come, nel primo caso, la forza visiva non sia del tutto compromessa, mentre nel secon-

sorte, di fronte alla folla in attesa, avviene il miracolo: l'arto paralizzato riacquista la propria funzionalità e la luce del sole risplende nuovamente anche per il cieco. I gesti che ottengono la duplice guarigione sono l'imposizione della saliva sugli occhi privi della vista e il tocco con il calcagno del piede/gamba/mano invalidi¹⁵¹). In tutte le versioni, il richiamo ad un mandato taumaturgico affidato al Vespasiano nel corso di visioni oniriche, rende evidente come le azioni risanatrici avvengano in virtù di una particolare volontà ed assistenza soprannaturali: l'imperatore è dunque solo un tramite della volontà divina (*divinum ministerium*: Tac., *Hist.* IV, 81)¹⁵²).

Secondo quanto riferisce Elio Sparziano (*HA, Hadr.* 25,1), un mandato ultraterreno fu di nuovo il motore di una delle due miracolose guarigioni, ancora una volta dalla cecità, operate da Adriano, che ebbero come scenario non più l'Oriente, ma la stessa città di Roma¹⁵³). Protagonista del primo episodio è una donna che perde la vista avendo disobbedito all'ingiunzione, ricevuta in sogno all'interno di un tempio¹⁵⁴), di intimare al *princeps*, gravemente ammalato, di non

do le articolazioni deviate possano essere rimesse a posto grazie ad una pressione esercitata su di esse (vedi HAELING VON LANZENAUER 1996, pp. 66-67).

¹⁵¹Nei racconti di Svetonio e Dione Vespasiano sputa negli o sugli occhi del cieco, che vengono invece solo cosparsi di saliva in quello di Tacito (sul valore apotropaico, curativo, velenoso e quale rimedio magico della saliva nelle fonti greche e latine, vedi ARTES HERNANDEZ 2006; sul collegamento tra la guarigione operata da Vespasiano e analoghi casi neotestamentari, vedi PALMIRANI 1999, p. 191; SALVATORE 2003, pp. 28-32; EVE 2008). Diforme è anche la modalità del secondo miracolo: la gamba paralizzata è toccata dal *princeps* con il proprio calcagno (Svetonio), con il quale invece calpesta la mano inutilizzabile (Tacito, Dione), azione quest'ultima che sembra rimandare a pratiche sacerdotali egizie e in particolare alla figura di Serapide (CRACCO RUGGINI 1981, p. 188; CRACCO RUGGINI 1982, pp. 45-46, nota 23; HENRICH 1968, pp. 69-70; vedi anche DOW, UPSON 1944).

¹⁵²HENRICH 1968, p. 71; HAELING VON LANZENAUER 1996, pp. 78-80; PALMIRANI 1999, p. 189, p. 192; WEBER 2000, p. 384; SALVATORE 2003. Per statuette in terracotta egiziane di vari imperatori, destinate ad essere poste in sacelli familiari, insieme con quelle delle divinità «that kept the house and its inhabitants safe and happy», vedi BAILEY 1996.

¹⁵³L'autore riporta però l'opinione dello storico Mario Massimo, secondo il quale si sarebbe trattato di simulazione: sulla veridicità o meno degli episodi, vedi CRACCO RUGGINI 1982, p. 16; WEBER 2000, pp. 386-388. Sulla probabile sopravvalutazione delle «supposte prevenzioni culturali all'accettazione del culto imperiale in Occidente», anche nelle sue connotazioni religiose, vedi MARCONE 2010, pp. 212-215.

¹⁵⁴Potrebbe trattarsi dell'Asclepieo che sorgeva sull'Isola Tiberina, verso il quale Adriano manifestò profondo interesse e dove si praticava l'*incubatio*, più difficilmente di un Serapeo precedente a quello elevato da Caracalla sulle pendici del Quirinale (CRACCO RUGGINI 1982, p. 16). Secondo HAELING VON LANZENAUER 1996, p. 79, Adriano avrebbe agito quale incarnazione di Asclepio, al quale già era unito in virtù alla sua partecipazione ai misteri eleusini (su Adriano nuovo Asclepio, vedi anche FINK 1955).

uccidersi. Una successiva visione notturna la rassicura della possibilità di tornare a vedere, se avesse adempiuto al mandato ricevuto, baciato le ginocchia di Adriano e asperso i propri occhi con l'acqua templare: e così avviene. Lo storico riferisce anche della guarigione di un vecchio cieco di origini pannoniche che, giunto al capezzale di Adriano febbricitante, avendolo toccato, riacquista immediatamente la vista, mentre, nello stesso istante, anche il *princeps* viene risanato.

I racconti relativi alle guarigioni operate da Vespasiano e da Adriano restano isolati nelle fonti antiche¹⁵⁵, così che, come scrive Marc Bloch, richiamandoli nel suo fondamentale studio sui re taumaturghi, *nous ne saurons jamais si la croyance au caractère divin des empereurs était assez forte pour que l'on conçût couramment, dans la masse, leur pouvoir miraculeux comme vraiment agissant*¹⁵⁶. A completamento del quadro cito infine un calcedonio onice e un diaspro rosso sui quali la figura e il ritratto imperiali, forse da ricondurre rispettivamente a Claudio e a Pescennio Nigro, si accompagnano a complesse iscrizioni magiche: entrambi i due intagli sono purtroppo, però, di autenticità discussa¹⁵⁷.

4. Monete, pendenti/moneta, gioielli monetali, gioielli monetiformi: fra decorazione, devozione e magia

Se alle monete ora discusse furono sovrapposte indubitabili funzioni magico-amuletiche, tale riconoscimento deve procedere con la massima cautela nel

¹⁵⁵Fra le testimonianze letterarie relative all'atteggiamento degli imperatori nei confronti degli infermi, così che la filantropia verso coloro che sono bisognosi di cure diventa un tratto distintivo del buon imperatore (HAELING VON LANZENAUER 1996, pp. 31-58), degno di attenzione è un passo di Svetonio (*Aug.* 53,3), nel quale si narra come Augusto, con la sua presenza e le sue parole consolatorie, riuscisse a *revocare ad vitam* il senatore Gallo Terrinio, che, colpito da cecità improvvisa, aveva deciso di lasciarsi morire di fame (vedi Haeling von Lanzenuer 1996, pp. 33-34).

¹⁵⁶BLOCH 1961, p. 63. Secondo CRACCO RUGGINI 1982, pp. 12-13 quasi mai l'imperatore romano fu «una personalità numinosa in senso pieno», tanto che un loro ruolo quali θεοὶ σωτῆρες fu rifiutato anche in ambito greco-orientale. LIEBESCHÜTZ 1992, p. 246 sottolinea a sua volta come «gli imperatori romani – a differenza dei sovrani cristiani del medioevo – normalmente non rivendicavano» la facoltà del risanamento miracoloso (per l'ambito bizantino, vedi MAGUIRE 1997, pp. 1039-1040).

¹⁵⁷MASTROCINQUE 2004e; SGG I, pp. 373-375, nn. 337-338 (schede a c. di G. M. FACCHINI, A. MASTROCINQUE, E. SANZI). Sul diritto del primo intaglio è raffigurato un imperatore nudo, con scettro e fulmine, ai cui lati sono un'aquila e un prigioniero; iscrizioni e *characteres* sono disposti sulle gambe della figura e sullo sfondo della gemma, mentre una estesa scritta magica occupa tutto il suo rovescio. Il diaspro rappresenta una testa di profilo con lunga barba e un altare acceso, sul quale è un serpente; la parte epigrafica è costituita da un quadrato di lettere magiche e da una iscrizione, che riprende quelle della monetazione provinciale di Pescennio Nigro.

caso sia dei modesti pendenti/moneta, ossia monete che vennero trasformate in ciondoli tramite la semplice perforazione del tondello, sia dei più vistosi gioielli monetali in oro, nei quali invece la moneta venne incastonata in cornici vere e proprie (fig. 22), sia infine dei monili monetiformi, che utilizzarono cioè brattee sulle quali sono riprodotte immagini riprese dal numerario (fig. 23)¹⁵⁸. Nulla possiamo poi dire per le monete che, senza aver subito alcuna operazione atta a permetterne l'inserimento in lacci o catene metalliche, potevano però essere conservate su di sé o con sé anche a tale scopo. Non diversamente avveniva per le gemme magiche: fra i 649 esemplari della collezione del British Museum, solo 32 sono dotate di un anellino (21) o di un foro (11), che ne consentiva la sospensione, mentre in altrettante occorrenze le dimensioni e la forma della pietra, inadatte ad inserirla in un castone d'anello o in una cornice di medaglione¹⁵⁹, inducono Simon Michel a classificare tali intagli quali *Streichelsteine* o *stroking stones*, ossia amuleti da tenere nelle mani e da accarezzare¹⁶⁰.

Numerosi sono stati, nel corso del nostro ragionamento, i richiami ad aspetti epigrafici, iconografici e funzionali delle gemme magiche, manufatti che furono in uso nel mondo romano soprattutto fra il II e il IV secolo d.C.¹⁶¹. Proprio ricorrendo a quanto sappiamo di questi oggetti in pietra più o meno preziosa, possiamo forse mettere qualche punto fermo alle tante incertezze che riguardano l'ambito numismatico. Gli studiosi si sono infatti a lungo interrogati su quale sia il *quid* capace di far sì che un intaglio assuma i caratteri di gemma magica, superando cioè la sfera meramente decorativa.

Le osservazioni di Giulia Sfameni Gasparro mi sembrano a questo proposito illuminanti: «Se infatti la natura e la finalità magiche di una gemma possono ritenersi sicure quando in essa intervengono incisioni di nomi, palindromi, *nomina barbara* corrispondenti o comunque analoghi a quelli presenti nella letteratura dei Papiri [magici], non si può escludere un uso parimenti magico nei casi in cui le immagini raffigurate sulle gemme non rechino alcuni di tali elementi», come è per quelle con le effigi tradizionali «delle divinità pertinenti ai diversi pantheon dell'area mediterranea», che non recano «alcuno dei "segni"»

¹⁵⁸ Sulla distinzione fra le due classi, vedi DE TURCKHEIM-PEY 2001, p. 155.

¹⁵⁹ Ben 407 sono le pietre che dovevano essere originariamente incastonate in un anello, 54 gli intagli che erano invece utilizzati come medaglioni. In 42 casi la loro funzione è incerta fra quella di *Medaillon* o di *Ringstein* (MICHEL 2001, II p. 21); sull'utilizzo delle gemme magiche *en tant que telles*, vedi anche NAGY 2005, p. 299).

¹⁶⁰ MICHEL 2001, p. 265; MICHEL 2011 (vedi anche PHILIPP 1986, pp. 23-24). Sulla possibilità di conservare gli amuleti in sacchetti di stoffa o cuoio, che potevano essere legati sul corpo, vedi ZWIERLEIN-DIEHL 2007, p. 212.

¹⁶¹ SFAMENI GASPARRO 2004, p. 19: tale ampia forbice cronologica, che solo in rari casi è possibile circoscrivere maggiormente, non esclude la possibilità di qualche raro antecedente databile al I secolo d.C.

peculiari sopra evocati»¹⁶²). Trasferendo tali considerazioni alle monete, possiamo assimilare alla categoria delle pietre dalle sicure finalità magiche quegli esemplari che, in seguito alla loro ri-incisione, ricevettero qualcuno di questi caratteri specifici, come avvenne per il denario forse adrianeo, per quello augusteo, per il dupondio di Antonino Pio e per il *folles* di Massimiano.

Ma la trama inestricabile di rapporti che connette nel mondo antico religione e magia, rende un compito pressoché impossibile accertare a quale delle due sfere facesse riferimento colui che indossava una moneta uscita dalla zecca con impresso un soggetto che attingeva alle iconografie usuali delle innumerevoli divinità venerate nel mondo romano, riconducibili all'ambito religioso più prettamente locale, ma anche a quello greco, egiziano e talora perfino vicino-orientale. Ancora una volta richiamo il pensiero di uno dei massimi conoscitori delle gemme magiche. A proposito della natura amuletica anche di quegli intagli sui quali non fosse inciso altro che la testa o la figura di qualche dio, Campbell Bonner scriveva dunque: *the mere presence of a divine image carved upon it [scil. the stone] and kept in contact with the person of the wearer, was believed to guard him against ills or to insure him certain advantages that he might otherwise lack*¹⁶³).

Troppe variabili, personalissime e dunque per noi sostanzialmente inconoscibili nel caso particolare, entrano in gioco quando il numerario assume valenze altre rispetto a quella primaria data dalla sua funzione liberatoria. Una moneta poteva dunque apparire un manufatto gradevole alla vista, desiderabile come decorazione da sfoggiare al collo, sul petto, intorno al braccio, alla vita. Ma in quanto strumento economico era in grado di assurgere a simbolo di stato, soprattutto quando nominali aurei, incastonati in raffinate cornici d'oro, erano sospesi a collane in metallo prezioso, talora in sequenze superiori alla decina. Soggetti o scritte monetali che rimandavano a concetti quali *victoria*, *concordia*, *spes*, *felicitas*, *hilaritas*, *fortuna*, *conservatio*, *salus* potevano poi trasformare nominali, anche di minimo valore, in oggetti genericamente beneauguranti, da

¹⁶²SFAMENI GASPARRO 2004, p. 26 (la potenzialità «magica» di tali gemme appare confermata dai testi magici dei Papiri, oltre che da altre fonti letterarie; vedi anche NAGY 2005, p. 299). Appropriati riti di consacrazione delle pietre dovevano essere attuati da sacerdoti o maghi (EITREM 1939; MASTROCINQUE 1998a, p. 120; MASTROCINQUE 2004a, p. 54; NAGY 2005, p. 300), ma le elaborate procedure descritte nei Papiri Magici sembra fossero richieste solo per gemme particolarmente elaborate, da usare in pratiche di una certa importanza: *it is impossible to believe that the thousands of magic gems and metal objects that are extant were all prepared with preliminary asceticism and elaborate sacrifices. [...] in some authorities the «consecration» consists merely in the carving of a divine figure or symbol with or without an inscription* (BONNER 1950, p. 17). Quanto alle monete, nulla ci è stato tramandato.

¹⁶³BONNER 1950, p. 45 (vedi anche pp. 14, 43).

indossare o trattenere con un apprezzamento simile (o uguale?) a quello riservato alle pietre che recavano *expressions of good will, wishes for luck, health, or long life*¹⁶⁴). Di più, una moneta poteva essere portata con sé o su di sé come una sorta di medaglietta devozionale, in virtù delle immagini divine (e/o anche imperiali?) impresse sul suo tondello, che permettevano un contatto diretto e continuo con la natura stessa del dio e con il suo potere¹⁶⁵), dal quale si poteva sperare di ottenere, come per le gemme con analoghe raffigurazioni, «favore (*charis*), vittoria e successo (*nike*), salute (*hygieia*)»¹⁶⁶). Un ulteriore passo in avanti nella sovrapposizione di valenze amuletiche al numerario, conduceva alla percezione della moneta quale oggetto in grado di allontanare il male e di procurare il bene, fino al punto di renderla protagonista di rari, misteriosi riti di magia aggressiva, come quello consigliato da un'enigmatica ricetta tramandata dal Papiro Cairo 45060¹⁶⁷: «Per tormentare [o danneggiare?]: Prendi una moneta di bronzo¹⁶⁸; cattura una mosca iridescente blu-verde. Scrivi con essa (?) il primo

¹⁶⁴Intagli con brevi iscrizioni beneauguranti furono pubblicati da LE BLANT 1896, pp. 19-46 (vedi anche BONNER 1950, p. 6).

¹⁶⁵Relativamente alle statue soggette a venerazione, vedi LA ROCCA 2000, p. 4, con un rimando alla concisa affermazione di Hans Georg Gadamer: «l'immagine religiosa ha una comunione ontologica con il raffigurato» (GADAMER 1983, p. 177), mentre, ancora una volta relativamente all'ambito gemmario, richiamo il realistico commento di Attilio Mastrocinque: «Possedere una gemma magica era, per certi aspetti, come gestire in privato un tempio portatile, e ciò permetteva di ottenere favori personali dagli dèi, attraverso preghiere e riti» (MASTROCINQUE 2004a, p. 56; vedi anche MASTROCINQUE 1998, p. 40). Analoghe, assai interessanti osservazioni sono proposte da STEWARD 2003, pp. 195-207, a proposito delle lucerne decorate con immagini di divinità, *reminiscent of the depiction of cult statues behind their altars which is so common in other media and especially on Roman coins*. Sull'importanza del contatto diretto con la divinità che viene invocata, in grado di rinforzare l'efficacia della preghiera, vedi LINANT DE BELLEFONDS 2004b, p. 456; per l'ambito amuletico, GLADIGOW 1992, p. 16.

¹⁶⁶MASTROCINQUE 2004a, p. 56. Relativamente al ritratto imperiale, non si può escludere anche una sorta di uso ideologico dell'immagine, «in quanto identificava l'autorità che deteneva legittimamente il potere» (su tale ipotizzabile funzione della gioielleria monetale, vedi da ultimo MORELLI 2009, p. 91).

¹⁶⁷Il ricettario venne ritrovato agli inizi del secolo scorso a Tebe, durante gli scavi effettuati nell'area del Monastero di Epifanio (c. 580-640 d.C.). Il papiro, che era stato occultato entro una giara, nascosta a sua volta nel pavimento della cella di un monaco, si apre con un'invocazione o preghiera rivolta alla potenza divina, alla quale fa seguito una serie di applicazioni di tale potenza per specifiche necessità, sia strettamente terapeutiche, sia rivolte ad ottenere favori di genere assai vario, come la protezione di tesori nascosti, il prosciugamento di una cisterna, l'appianamento di una controversia (*Ancient Christian Magic*, p. 270).

¹⁶⁸Il termine copto per «moneta» corrisponde al greco *στατήρ* (*Ancient Christian Magic*, p. 381, nota 37).

nome della preghiera. Devi prepararlo nel sesto [giorno] del mese. Riempilo d'aceto¹⁶⁹⁾. Gettalo nel forno del bagno»¹⁷⁰⁾.

In non pochi casi la dimensione esornativa, quella devozionale e quella genericamente «magica» non dovettero affatto escludersi a vicenda¹⁷¹⁾, ma poterono anzi concorrere insieme per sottrarre una moneta dalla circolazione, assegnandole altri e più complessi compiti rispetto a quelli per i quali essa era stata effettivamente conata.

¹⁶⁹⁾Da intendere probabilmente come *fill or immerse the fly* (*Ancient Christian Magic*, p. 381, nota 37).

¹⁷⁰⁾*Ancient Christian Magic*, p. 271. Su un probabile coinvolgimento di monete in atti di negromanzia, indiziato dal ritrovamento a Roma di oltre 500 esemplari nel *lacus* della Fonte Perenna, insieme con lucerne e contenitori in piombo, nei quali erano state sigillate *tabellae defixionum* e figurine magiche, vedi FACCHINETTI 2003, pp. 32-37. Ancora di ambito genericamente monetale è la ricetta terapeutica documentata dal Papiro *PMG VII. 209-10*, che riporta indicazioni finalizzate alla guarigione di testicoli infiammati: «Prendi una corda da una borsa di monete e di' per ogni nodo [mentre legghi ogni nodo?] "Kastor" una volta, "Thab" due volte» (*Greek Magical Papyri*, p. 121).

¹⁷¹⁾Per le connessioni che possono stabilirsi fra l'elemento decorativo, il potere amuletico e l'abbigliamento personale, portate nel mondo romano alle estreme conseguenze dall'uso delle *bullae* auree, vedi le osservazioni di GLADIGOW 1992, pp. 22-24.

BIBLIOGRAFIA

- AIGNER FORESTI L. 1994, *Religioni dell'età classica*, in *Enciclopedia tematica aperta. Antichità Classica*, Milano, pp. 259-270.
- Alessandro il Grande. Il Romanzo di Alessandro. La Vita di Alessandro di Plutarco, a c. di M. CENTANNI, Milano 2005.
- ALFÖLDI A. 1964, *Stadtrömische heidnische Amulett-Medaillen aus der Zeit um 400 n.C.*, in *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Münster, pp. 1-9.
- AMNG I = *Die Antiken Münzen Nord-Griechenlands. Dacien und Moesien*, bearbeitet von B. PICK, Berlin 1898.
- Ancient Cristian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, ed. by M. MEYER, R. SMITH, Princeton 1999.
- ANNEQUIN J. 1973, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (I^{er} et II^e siècles apr. J.C.)*, Paris.
- ARNOTT W. G. 2007, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London-New York.
- ARTES HERNANDEZ J. A. 2006, *El uso de la saliva en el Nuevo Testamento (Mc 7,32-37; 8,22b-26 y Jn 9,1-12): antecedentes grecolatinos*, in «Myrthia», 21, pp. 155-182.
- ARZONE A., 2008, *Le monete*, in *L'area del Capitolium*, pp. 531-582.
- BABELON E. 1901, *Traité des monnaies grecques et romaines. Première Partie: Théorie et Doctrine, Tome premier*, Paris.
- BAILEY D.M. 1996, *Little Emperors*, in *Archaeological Research in Roman Egypt*, Ann Arbor, pp. 207-213.
- BALL S. H. 1950, *A Roman Book on Precious Stones*, Los Angeles.
- BELLUCCI G. 1907, *Il feticismo primitivo in Italia e le sue forme di adattamento*, Perugia.
- BELTING H. 2001, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, Roma.
- BENDALL S. 1995, *A Byzantine Numismatic Amulet*, in «Spink Numismatic Circular», 103, p. 87.
- BENDLIN, A. 2010, *Phylakterion*, in *Brill's New Pauly*.
- BEVILACQUA G. 2001, *Chiodi magici*, in «Archeologia Classica», 52, pp. 129-150.
- BINNEY R. 2006, *Nature's Ways: Lore, Legend, Fact and Fiction*, Cincinnati.
- BLAY I DETRELL J. 2004, *Monedas votivas en el pie de mastil de navios romanos*, in «Gaceta Numismatica», 155, pp. 5-13.
- BLOCH M. 1961, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué a la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris.
- BMCEmp. III = H. MATTINGLY, *Coins of the Roman Empire in the British Museum, III: Nerva to Hadrian*, London 1966.
- BONNER C. 1942, *Aeolus Figured on Colic Amulets*, in «The Harvard Theological Review», 35/2, pp. 87-93.
- BONNER C. 1943, *The Technique of Exorcism*, in «The Harvard Theological Review», 36/1, pp. 39-49.
- BONNER C. 1944, *Additions and Corrections*, in «The Harvard Theological Review», 37/4, pp. 333-339.
- BONNER C. 1945, *Eros and the Wounded Lion*, in «America Journal of Archaeology», 49/4, pp. 441-444.
- BONNER C. 1950, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor.

- BONNER C. 1950a, *A Reminescence of Paul on a Coin Amulet*, in «The Harvard Theological Review», 43/2, pp. 165-168.
- BONNER C. 1951, *Amulets Chiefly in the British Museum. A Supplementary Article*, in «Hesperia», 20, pp. 301-345.
- BRAVI A. 2007, «Romano more»: *tradizione e trasgressione di modelli culturali nell'Historia Augusta*, in *Historiae Augustae Colloquium Bambergense*, Bari, pp. 73-82.
- BRENOT C., METZGER C. 1992, *Trouvailles des bijoux monétaires dans l'Occident romain*, in *L'or monnayé III. Trouvailles des monnaies d'or dans l'Occident romain* (Actes de la Table Ronde, Paris 1987), Paris 1992, pp. 315-370.
- Brill's New Pauly. Antiquity volumes* ed. by H. CANKIK, H. SCHNEIDER (<<http://0-www.brillonline.nl>>).
- BURRIS E.E., *Taboo, Magic, Spirits. A Study of Primitive Elements in Roman Religion*, New York 1931.
- BURSCHE A. 2009, *Coins*, in *Wealth and Prestige. An Analysis of Rich Graves from Late Roman Iron Age on Eastern Zealand, Denmark*, ed. By L. BOYE, U. LUND HANSEN, Taastrup, pp. 185-192.
- BUSTREO M., ZATTI A. 2009, *Denaro e psiche. Valori e significati psicosociali nelle relazioni di scambio*, Milano.
- CALIÒ L.M. 2011, *La patera di Rennes. Uno studio iconologico*, in *Oggetti-simbolo*, pp. 129-150.
- CALLEGHER B. 2009, *Da imperatore a santo militare: «San Costantino» su monete e sigilli tra XII e XIII secolo*, in «NAC», 38, pp. 285-309.
- CAMPBELL L. 1968, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden.
- CAVALIERI MANASSE G. 2008, *Gli scavi del complesso capitolino*, in *L'area del Capitolium*, pp. 73-152.
- CHIFLET J.-J. 1655, *Ioannes Jacobi Chifletii Anastasis Childerici I. Francorum regis sive thesaurus sepulchralis Tornaci Nerviorum effossus et commentario illustratus*, Antverpiae, Ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti.
- CIMRM = VERMASEREN, M. J. 1956, 1960, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, 2 vol., The Hague.
- CLAUSS M. 2001, *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, New York.
- CORTI C. 2001, *Il fascinum e l'amuletum. Tracce di pratiche magico-religiose in alcuni insediamenti rurali di epoca romana del Modenese e del Reggiano*, in *Pagani e Cristiani. Forme ed attestazioni di religiosità del mondo antico nell'Emilia centrale*, a c. di C. CORTI, D. NERI, P. PANCALDI, Bologna, pp. 69-85.
- CRACCO RUGGINI L. 1981, *L'imperatore, il Serapeo e i filosofi*, in *Religione e politica nel mondo antico*, a c. di M. SORDI, Milano, pp. 183-212.
- CRACCO RUGGINI L. 1982, *Imperatori e uomini divini (I-VI secolo d.C.)*, in P. BROWN, L. CRACCO RUGGINI, M. MAZZA *Governanti e intellettuali, popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*, Torino, pp. 9-91.
- CROOKE W. 1910, *Charms and Amulets (Indian)*, in *ERE*, III, pp. 441-448.
- DAGR = *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments...*, sous la direction de CH. DAREMBERG et E. SAGLIO, 10 voll., Paris 1873-1919.
- DAHMEN K. 2007, *The Legend of Alexander the Great on Greek and Roman Coins*, London-New York.
- DANIEL R. 1975, *Two Love-Charms*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 19, pp. 249-264.

- DANIOTTI C. 2005, *Il mito di Alessandro dall'Ellenismo al Rinascimento (e oltre)*, in *L'originale assente. Introduzione allo studio della tradizione classica*, a c. di M. CENTANNI, Milano, pp. 165-196.
- DE VRIES A. 1971, *Dictionary of Symbols and Imagery*, Amsterdam-London.
- DECAUDIN A.J. 1984, *Le mauvais oeil: une superstition perdurable*, in «Cahier du Centre d'Études Chypriotes», 1/2, pp. 25-32.
- DELATTE A. 1913, *Études sur la magie grecque. I. Sphère magique du Musée d'Athènes*, in «Bulletin de correspondance hellénique», 37, pp. 247-278.
- DELATTE A., DERCHAIN PH. 1964, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes du Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale*, Paris.
- DELIVORRIAS A. 1984, *Aphrodite*, in *LIMC*, II/1, pp. 2-151.
- DI TERLIZZI P. 2011, *Le gemme*, in *L'abitato, la necropoli, il monastero*. pp. 38-42.
- DORÉ H. 1926, *Manuel des superstitions chinoises*, Chang-Hai.
- DOW S., UPSON F. S. 1944, *The Foot of Sarapis*, in «Hesperia», 13, pp. 58-77.
- DUNBABIN K.M.D., DICKIE M.W. 1983, *Invidia rumpantur pectora. The Iconography of Phthonos/Invidia in Graeco-Roman Art*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 26, 7-37.
- EITREM S. 1939, *Die magischen Gemmen und ihre Weihe*, in «Symbolae Osloenses», 19, pp. 57-85.
- EITREM S. 1950, *Signa Imperii on an Amulet*, in «The Harvard Theological Review», 43/2, pp. 173-177.
- ELWORTHY F. T. 1895, *The Evil Eye: An Account of this Ancient and Widespread Superstition*, London.
- ENGEMANN J. 1975, *Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 18, pp. 22-48.
- ERE = *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. by J. HASTINGS, 12 voll., Edinburgh 1907-1927.
- EVE E. 2008, *Spit in Your Eye: The Blind Man of Bethsaida and the Blind Man of Alexandria*, in «New Testament Studies», 54, pp. 1-17.
- FACCHINETTI G. 2003, *Iactae stipes: l'offerta di monete nelle acque nella Penisola italiana*, in «Rivista Italiana di Numismatica», 104, pp. 13-55.
- FAUTH W. 1995, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden, New York, Köln.
- FINK J. 1955, ΘΕΟΣ ΑΔΡΙΑΝΟΣ, in «Hermes», 83, pp. 502-508.
- FLINDERS PETRIE W. M. 1914, *Amulets*, London.
- FRANKFURTER D. 1994, *Magic of Writing and Writing of Magic: the Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions*, in «Helios», 21, pp. 189-221.
- FRASSINETTI P. 1979, *I resoconti dei miracoli di Vespasiano*, in *La struttura della fabulazione antica*, Genova, pp. 115-127.
- FRÖHNER W. 1890, *Variétés numismatiques*, in «Annuaire de la Société Française de Numismatique», 14, pp. 237-240.
- FULGHUM M. M. 2001, *Coins Used as Amulets in Late Antiquity*, in *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, ed. by S. R. ASIRVATHAM, C. O. PACHE, J. WATROUS, Lanham, Md, pp. 139-147.
- GADAMER H. G. 1983, *Verità e metodo*, Milano.
- GARGANO G. 2003, *Su uno statere forato di Crotona dalla collezione «Rodolfo Cimino» di Monasterace Marina (RC)*, in «Rivista Storica Calabrese», n. s. 24, pp. 241-247.

- GIGANTE F. 2010, *Catalogo nazionale delle monete italiane dal 700 all'euro*, Varese.
- GITLER H. 1990, *Four Magical and Christian Amulets*, in «Liber Annuus», 40, pp. 365-374.
- GLADIGOW B. 1992, *Schutz durch Bilder. Bildmotive und Verwendungsweisen antiker Amulette*, in *Der historische Horizont der Götterbild-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter. Bericht über das Kolloquium* (Bad Homburg, 28.11-1.12 1988), Göttingen, pp. 13-31.
- GONZÁLEZ-WIPPLER M. 1991, *Book of Amulets & Talismans*, Minneapolis.
- GORDON R. 2008, *Talking of Magic*, in *Greek Magic*, pp. 139-149.
- Greek Magic. Ancient, Medieval and Modern*, ed. by J.C.B. PETROPOULOS, London-New York 2008.
- Greek Magical Papyri = The Greek Magical Papyri in Translation Including Demotic Spells*, ed. by H.D. BETZ, Chicago-London 1986.
- GRONDONA M. 1992, *Folklore e magia, in Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, a c. di S. SETTIS, Milano, pp. 65-72.
- HAELING VON LANZENAUER B. 1996, *Imperator Soter. Der römische Kaiser als Heilbringer vor dem Hintergrund des Ringens zwischen Asklepioskult und Christusglauben*, Düsseldorf.
- HARL K.W. 1984, *The Coinage of Neapolis in Samaria (A.D. 244-253)*, in «The American Numismatic Society Museum Notes», 29, pp. 62-97.
- HARRIS E., HARRIS J. 1965, *The Oriental Cults in Roman Britain*, Leiden.
- HASLUCK W. 1914, *Constantiniana*, in *Essays and Studies Presented to William Ridgeway on His Sixtieth Birthday 6 August 1913*, Cambridge, pp. 635-638.
- HELLMANN M.-CHR. 1987, *Monnaies et lampes romaines: de l'intérêt des études comparatives*, in «Revue numismatique», 29, pp. 25-37.
- HELLMANN M.-CHR. 1994, *Wilhelm Froehner numismate*, in «Revue numismatique», 36, pp. 308-329.
- HENRICH A. 1968, *Vespasian's Visit to Alexandria*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3, pp. 51-80.
- HILDBURGH W. L. 1910, *Charms and Amulets (Japanese)*, in *ERE*, III, pp. 449-451.
- HILDBURGH W. L. 1915, *Notes on Some Japanese Coins and Coin-like Objects Used as Amulets and in Charms*, in «MAN. A Monthly Record of Anthropological Science», 15, pp. 56-59.
- HILL 1910, *Coins and Medals (Western)*, in *ERE* III, pp. 699-705.
- HOLMES PEGLER H. S. 1948, *The Book of the Goat – Containing Full Particulars of the Various Breeds of Goats and Their Profitable Management*, London.
- HORNUM M. B. 1993, *Nemesis, the Roman State and the Games*, Leiden-New York-Köln.
- ICARD-GIANOLIO N., SZABADOS A.-V. 2004, *Agressions, déprédations diverses*, in *The-sCRA*, II, pp. 494-499.
- Immagini divine. Devozione e divinità nella vita quotidiana dei Romani, testimonianze archeologiche dall'Emilia Romagna*. Catalogo della mostra (Castelfranco Emilia, 15 dicembre 2007-17 febbraio 2008), a c. di J. ORTALLI, D. NERI, Firenze 2007.
- JAHN O. 1855, *Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten*, in «Berichte über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische Classe», 7, pp. 28-110.
- JEVONS F. B. 1902, *An Introduction to the History of Religion*, London.
- JORI A. 2010, *Cyranides*, in *Brill's New Pauly*.
- KATSARI C., MITCHELL S. 2008, *The Roman Colonies of the Greek East: Questions of State and Civic Identity*, in «Athenaeum», 95, pp. 219-247.

- KOTANSKY R. 1997, *Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets*, in *Magika Hiera*, ed. by Chr. FARAONE, D. OBBINK, New York-Oxford.
- KÜHN W. 1982, *Münzen in Volksmedizin*, in *Münzen in Brauch und Aberglauben. Schmuck und Dekor, Votiv und Amulett, politische und religiöse Selbstdarstellung*, Mainz am Rhein, pp. 75-78.
- L'abitato, la necropoli, il monastero. Evoluzione di un comparto del suburbio milanese alla luce degli scavi nei cortili dell'Università Cattolica*, a c. di S. LUSUARDI SIENA, M. P. ROSSIGNANI, M. SANNAZARO, Milano 2011.
- L'area del Capitolium di Verona. Ricerche storiche e archeologiche*, a cura di G. CAVALIERI MANASSE, Verona 2008.
- LA ROCCA E. 2000, *Divina ispirazione*, in *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana* (Catalogo della Mostra, Roma, dicembre 2000-aprile 2001), Roma, pp. 1-37.
- LABATUT E. 1873, *Amulettum*, in *DAGR*, I/1, Paris, pp. 252-258.
- LAFAYE G. 1896, *Fascinum*, in *DAGR*, II/2, Paris, pp. 983-987.
- LENORMANT F. 1878-1879, *La monnaie dans l'Antiquité*, Paris.
- LEVEN K.-H. 2005, *Gelehrter Aberglauben, abergläubische Gelehrte? Michael Italikos, ein Amulett gegen die «Pest» und die Medizin in Byzanz*, in «Das Mittelalter», 10/1, pp. 53-63.
- LEVICK B. 1999, *Vespasian*, London-New York.
- LIEBESCHÜTZ W. 1992, *La religione romana*, in *Storia di Roma 2/III: La cultura e l'Impero*, Torino, pp. 237-281.
- LIMC = Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München-Düsseldorf 1981-2009.
- LINANT DE BELLEFONDS P. 2004, *L'image de culte object de vénération, lieu de prière, de supplication et de refuge*, in *ThesCRA*, II, pp. 456-463.
- MAGUIRE H. 1997, *Magic and Money in the Early Middle Ages*, in «Speculum», 72.4, pp. 1037-1054.
- MAIOLI M. G. 2007, *Magia e superstizione*, in *Immagini divine*, pp. 99-111.
- MARCONI A. 2010, *Un dio «presente»: osservazioni sulle premesse ellenistiche del culto imperiale romano*, in *Roma e l'eredità ellenistica (Atti del Convegno Internazionale, Milano 14-16 gennaio 2009)*, Milano, pp. 205-215.
- MARQUÈS-RIVIÈRE J. 1984, *Amuleti, talismani e pantacoli. I principi e la scienza dei talismani nelle tradizioni orientali e occidentali*, Roma.
- MARSDEN P. 1990, *A Re-assessment of Blackfriars Ship I*, in *Maritime Celts, Frisians and Saxons*, ed. by S. MCGRAIL, London, pp. 66-74.
- MASTROCINQUE A. 1998a, *Studi sulle gemme gnostiche*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 120, pp. 111-122.
- MASTROCINQUE A. 1998b, *Studi sul mitraismo (il mitraismo e la magia)*, Roma.
- MASTROCINQUE A. 2004a, *Le gemme gnostiche*, in *SGG I*, pp. 49-112.
- MASTROCINQUE A. 2004b, *Tyche*, in *SGG I*, p. 368.
- MASTROCINQUE A. 2004c, *Lucertola*, in *SGG I*, pp. 408-409.
- MASTROCINQUE A. 2004d, *Elefante*, in *SGG I*, p. 410.
- MASTROCINQUE A. 2004e, *Imperatore di incerta datazione*, in *SGG I*, p. 373.
- MASTROCINQUE A. 2007a, *Due monete inedite con soggetti ricorrenti sulle gemme gnostiche*, in *SGG II*, pp. 225-226.
- MASTROCINQUE A. 2007b, *Firenze. Museo Archeologico Nazionale*, in *SGG II*, pp. 34-78.
- MASTROCINQUE A. 2009, *Le gemme votive*, in *Artisanats antiques d'Italie et de Gaule. Mélanges offerts à M.F. Buonaiuto*, Paris, pp. 53-65.

- MATANTSEVA T. 1994, *Les amulettes byzantines contre le Mauvais Oeil du Cabinet des Medailles*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 37, pp. 110-121.
- MATTINGLY H. 1932, *A Mithraic Tessera from Verulam*, in «Numismatic Chronicle», 5th ser., 12, pp. 54-57.
- MERRIFIELD R. 1989, *The Archaeology of Ritual and Magic*, London.
- MESLIN M. 1970, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An*, Brussels (Collection Latomus, 115).
- MICHEL S. 1995, *Medizinisch-magische Amulettgemmen. Schutz und Heilung durch Zauber und Edelsteine in der Antike*, in «Antike Welt», 26, pp. 379-387.
- MICHEL S. 2001, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, London.
- MICHEL S. 2004, *Die magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Berlin.
- MICHEL S. 2011, *Magical Intaglios (2nd-4th Cents. AD)*, in *Gem Cutting*, in *Brill's New Pauly*.
- MILNE G. 1996, *Blackfriars Ship 1: Roman-Celtic, Gallo-Roman or Classis Britannicae?*, in «International Journal of Nautical Archaeology», 25, 3/4, pp. 234-238.
- MIR I = W. HAHN, *Moneta Imperii Byzantini. Von Anastasius I. bis Justinianus I. (491-565)*, Wien 1973.
- MITTAG P.F. 1999, *Alte Köpfe in neuen Händen. Urheber und Funktion der Kontorniaten*, Antiquitas, Reihe 3, Band 38, Bonn.
- MOELLER W. O. 1973, *The Mithraic Origin and Meanings of the Rotas-Sator Square*, Leiden.
- MONACA M. 2004, *Soggetti di tradizione greco-romana*, in *SGG I*, pp. 315-319.
- MONACA M. 2004a, *Aphrodite*, in *SGG I*, pp. 331-333.
- MORELLI A. L. 2007a, *Moneta e immagini divine*, in *Immagini divine*, pp. 71-83.
- MORELLI A. L. 2007b, *La moneta nelle elargizioni pubbliche e private tra IV e VI secolo d.C.*, in *Eburnea Diptyca. I dittici d'avorio tra antichità e medioevo*, a c. di M. DAVID, Bari, pp. 267-296.
- MORELLI A. L. 2009, *Il gioiello monetale in età romana*, in *Oreficeria antica e medievale. Tecniche, produzione, società*, Bologna, pp. 79-101.
- MORELLI A. L. 2011, *La patera di Rennes: analisi numismatica*, in *Oggetti-simbolo*, pp. 105-128.
- MORRISON C. 1970, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque nationale*, vol. I: *D'Anastase I^{er} a Justinien II (491-711)*, Paris.
- MUNTONI F. 1972, *Le monete dei Papi e degli Stati Pontifici*, vol. II; 1973a, vol. III; 1973b, vol. IV; Roma.
- MOUSHMOV N. 1912, *Ancient Coins of the Balkan Peninsula and the Coins of the Bulgarian Monarchs*, Sofia.
- NAGY A. M. 2005, *Gemmes magiques*, in *ThesCRA III*, pp. 299-301.
- NAGY A. M. 2008, *Ancient Magical Gems*, in *Greek Magic*, pp. 34-38.
- NELSON F. H. 2000, *Talismans & Amulets of the World*, New York.
- OGDEN D. 2002, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, New York.
- Oggetti-simbolo. Produzione, uso e significato nel mondo antico*, a. c. di I. BALDINI LIPOLIS, A. L. MORELLI, Bologna 2011.
- PALMIRANI L. 1999, *Vespasiano: uomo degli dei?*, in «Rivista di Studi dell'antichità», 29, pp. 177-198.
- PERA R. 1993, *La moneta antica come talismano*, in *Moneta e non moneta. Atti del Con-*

- vegno Internazionale di Studi Numismatici (Milano, 11-15 maggio 1992) = «Rivista Italiana di Numismatica», 95, 1993, pp. 347-359.
- PERASSI C. 1999, *Monete nelle tombe: scelta intenzionale sulla base dei soggetti e delle scritte?*, in *Trouvailles monétaires de tombes: Actes du deuxième Colloque International du Groupe suisse pour l'étude des trouvailles monétaires* (Neuchâtel, 3-4 mars 1995), Lausanne, pp. 43-69.
- PERASSI C. 2005, *Un prodigioso filatterio monetale nella Costantinopoli del XII secolo. L'epistola 33 di Michele Italico (con Appendice di C.M. Mazzucchi)*, in «Aevum», 79/2, pp. 363-405.
- PERASSI C. 2007, *Gioielli monetali antichi e moderni. La documentazione dei cataloghi d'asta (con Appendice a cura di F. Fanelli e M. Piziali)*, in «Rivista Italiana di Numismatica», 108, pp. 237-294.
- PERASSI C. 2008, *Il sesterzio di Domiziano dal criptoportico del Capitolium: una deposizione intenzionale*, in *L'area del Capitolium*, pp. 583-589.
- PERASSI C. 2011a, *Le monete dalla necropoli; in L'abitato, la necropoli, il monastero*, pp. 128-133.
- PERASSI C. 2011b, *L'anello da Amiens. Un caso di studio per la gioielleria monetale romana*, in *Oggetti-simbolo*, pp. 173-194.
- PERASSI C. c. d. s., *Monete romane forate. Qualche riflessione su «un grand thème européen» (J.-P. Callu)*, in «Aevum», 85/2, 2011.
- PHILIPP H. 1986, *Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin-Charlottenburg*, Mainz.
- PONSONBY-FANE R. A. B. 1956, *Kyoto: the Old Capital of Japan, 794-1869*, Kyoto.
- RAPSON E. J. 1910, *Coins and Medals (Eastern)*, in *ERE III*, pp. 705-710.
- RIC = The Roman Imperial Coinage*, 10 voll., London 1923-1994.
- RIC I* = C.H.V. SUTHERLAND, *From 31 BC to AD 69*, London 1984.
- RIC II* = H. MATTINGLY – E.A. SYDENHAM, *Vespasian to Hadrian*, London 1926.
- RIC IV/1* = H. MATTINGLY – E.A. SYDENHAM, *Pertinax to Geta*, London 1936.
- RIC V/1* = P.H. WEBB, *Valerian I to Florian*, London 1927.
- RIC V/2* = P.H. WEBB, *Probus to Amandus*, London 1933.
- RIC VI* = C.H.V. SUTHERLAND, *From Diocletian's Reform (A. D. 294) to the Death of Maximinus (A. D. 313)*, London 1967.
- RICHTER G. 1956, *The Metropolitan Museum of Art. Catalogue of the Engraved Gems. Greek, Etruscan and Roman*, Roma.
- ROSSI B. 2004, *I mitrei della Britannia romana nelle testimonianze architettoniche, scultoree ed epigrafiche*, Oxford.
- RRC* = M.H. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, London 1974.
- RUDLOFF R. VON 1999, *Hekate in Ancient Greek Religion*, Victoria.
- RUSSELL J. 1995, *The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period*, in *Byzantine Magic*, Washington, pp. 35-50.
- SALVATORE E. 2003, «*E vedeva a distanza ogni cosa*»: il racconto della guarigione del cieco di Betsaida (Mc 8,22-26), Roma-Brescia.
- SANNAZARO M. 2010, in *Temi iconografici: la croce, Cristo, l'imperatore*, in *Petala aurea. Lamine di ambito bizantino e longobardo della Collezione Rovati*, a c. di SANNAZARO, C. GIOSTRA, Monza, pp. 141-150.
- SANZI E. 2004, *Herakles*, in *SGG I*, pp. 361-362.
- SCHIEFSKY M. J. 2005, *Hippocrates on Ancient Medicine*, Leiden.
- SFAMENI C. 2004, *Fra religione e magia: temi isiaci nelle gemme di età imperiale*, in *Isis*

- en Occident*. Actes du II^{ème} Colloque international sur les études isiaques. Lyon III (16-17 mai 2002), ed. L. BRICAULT, Leiden-Boston, pp. 377-404.
- SFAMENI GASPARRO G. 2004, *Le gemme magiche come oggetto d'indagine storico-religiosa*, in *SGG I*, pp. 11-47.
- SGG I = *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Parte I, a c. di A. MASTROCINQUE, Roma 2004 (Bollettino di Numismatica. Monografia 8.2.I, 2003).
- SGG II = *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Parte II, a c. di MASTROCINQUE, Roma 2007 (Bollettino di Numismatica. Monografia 8.2.II).
- SPIER J. 2007, *Late Antique and Early Christian Gems*, Wiesbaden.
- STEWART P. 2003, *Statues in Roman Society*, Oxford.
- TAVENNER E. 1916, *Studies in Magic from Latin Literature*, New York.
- ThesCRA* = *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, Los Angeles 2004-2006.
- THOMAS D.L., THOMAS L.B. 1920, *Kentucky Superstitions*, Princeton.
- THOMAS E. 2007, *Monumentality and the Roman Empire. Architecture in the Antonine Age*, New York.
- TRAVAINI L. 2009, *Valori e disvalori simbolici delle monete: temi, problemi, interpretazioni*, in *Valori e disvalori simbolici delle monete. I trenta denari di Giuda*, a c. di L. TRAVAINI, Roma, pp. 13-61.
- TRZCIONKA S. 2007, *Magic and the Supernatural in Fourth-Century Syria*, London-New York.
- TURCHI N. 1939, *La religione di Roma antica*, Roma.
- TURCKHEIM-PEY DE S. 2001, *Les objets monétiformes*, in «Revue Numismatique», 157, pp. 153-162.
- VARBANOV I. 2005, *Greek Imperial Coins and Their Values, I: Dacia, Moesia Superior & Moesia Inferior*, Bourgas.
- VIKAN G. 2008, *Magic and Visual Culture in Late Antiquity*, in *Greek Magic*, pp. 53-57.
- WACHER J. 1997, *The Towns of Roman Britain*, London.
- WALLIS BUDGE E. A. 1930, *Amulets and Superstitions*, London.
- WALTER CH. 1997, *IC XC NI KA. The Apotropaic Function of the Victorious Cross*, in «Revue des études byzantines», 55, pp. 193-220.
- WALTERS H. B. 1905, *History of Ancient Pottery*, London.
- WEBER G. 2000, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart.
- WEIS A. 1992, *Marsyas*, in *LIMC*, VI, pp. 366-378.
- WHITE R. H. 1988, *Roman and Celtic Objects from Anglo-Saxon Graves. A Catalogue and a Interpretation of Their Use*, London (BAR British Series 191).
- WÜNSCH R. 1905, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, Berlin.
- WÜNSCH R. 1910, *Charms and Amulets (Roman)*, in *ERE*, III, pp. 461-465.
- WYSS B. 1951, *Johannes Chrysostomus und der Aberglaube*, in *Heimat und Humanität. Festschrift für K. Meuli zum 69 Geburtstag* = «Schweizerisches Archiv für Volkskunde», 47, Basel, pp. 262-274.
- ZEHNACKER H. 1987, *Le triens des Servilii et le bronze patrimonial*, in «Bollettino di Numismatica», Supplemento. Studi per Laura Breglia. Numismatica romana, pp. 9-17.
- ZOLLA E. 1975, *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Milano.
- ZWIERLEIN-DIEHL E. 1992, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln*, Opladen.
- ZWIERLEIN-DIEHL E. 2007, *Antike Gemmen und ihr Nachleben*, Berlin.



1



2a



2b



3a



3b





4a



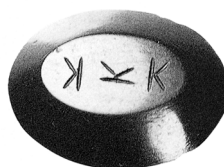
4c



4b



5a



5b





6a



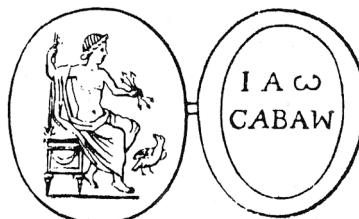
6b



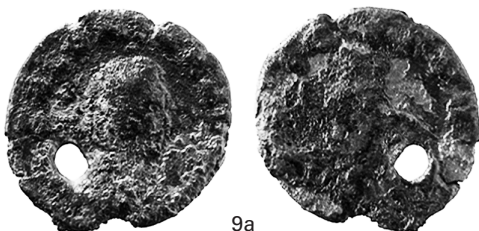
7



8a



8b



9a



9b



11a



10



11b





12a



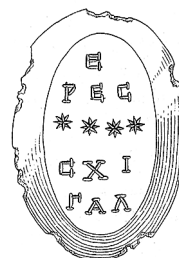
12b



13



15



14



16



17



18



19



20



21b



21a



22



23

ILLUSTRAZIONI

- Tav. I fig. 1 Collezione Numismatica dell'Università Cattolica di Milano (Giulio, Sede vacante, Cardinale Annibale Albani Camerlengo, 1730).
 fig. 2a FLINDERS PETRIE 1914, n. 151.
 fig. 2b Gerhard Hirsch Nachfolger, 255, 2008, n. 1952.
 fig. 3a Rauch, Mail Bid Sale 9, 2005, n. 346.
 fig. 3b MICHEL 2004, tav. VI, n. 7 (cm 1,8 x 1,4 x 0,2).
- Tav. II fig. 4a Tkalec, 2005, n. 85.
 fig. 4b ><http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/images/coins/T%2013000%20M/13900/13958s9.large.jpg><.
 fig. 4c MICHEL 2004, tav. IV, n. 7 (cm 1,62 x 2,15 x 0,35).
 fig. 5a MICHEL 2004, tav. 77, n. 1 (cm 1,45 x 1,10).
 fig. 5b Classical Numismatic Group, Triton VI, 2003, n. 1077.
- Tav. III fig. 6a MERRIFIELD 1987, fig. 19.
 fig. 6b Classical Numismatic Group, Electronic Auction 83, 2004, n. 159.
 fig. 7 *L'area del Capitolium*, tav. 27, n. 6.
 fig. 8a *SGG* II, p. 66, n. Fi 81.
 fig. 8b *SGG* I, p. 320, n. 267.
- Tav. IV fig. 9a-b *L'abitato, la necropoli, il monastero*, p. 131, fig. 3.
 fig. 10 *BMCEmp.* III, tav. 68, n. 19.
 fig. 11a MATTINGLY 1932, p. 54.
 fig. 11b Classical Numismatic Group, Triton XI, 2008, n. 700.
- Tav. V fig. 12a Gemini, VI, 2010, n. 731.
 fig. 12b MICHEL 2004, tav. IV, n. 5.
 fig. 13 Basilea, Historisches Museum, Münzkabinett (n. inv. 1918.5054).
 fig. 14 MICHEL 2001, p. 43, n. 66.
 fig. 15 Basilea, Historisches Museum, Münzkabinett (n. inv. 1918.5134).
- Tav. VI fig. 16 FRÖHNER 1890, p. 237.
 fig. 17 ENGEMANN 1975, p. 26, fig. 2.
 fig. 18 Ann Arbor, Kelsey Museum of Archaeology, University of Michigan (KM T2009.5, Bronze Coin, Byzantine).
 fig. 19 FULGHUM 2001, p. 140, figg. 8.1, 8.2.
- Tav. VII fig. 20 GARGANO 2003, p. 247, figg. A, B.
 fig. 21a BURSCHÉ 2009, p. 191, fig. 12.
 fig. 21b Classical Numismatic Group, Electronic Auction 174, 2007, n. 96.
 fig. 22 L. RUSEVA-SLOKOSKA, *Roman Jewellery. A Collection of the National Archaeological Museum, Sofia*, London 1991, p. 46.
 fig. 23 PERASSI 2007, fig. 29.