



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

## Corso di Laurea magistrale in Scienze dell'antichità: Letterature, Storia ed Archeologia

Tesi di Laurea

—  
Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

# Divino e Fitoterapia Rituale. Riflessioni su un rituale di evocazione di evocazione (*PGM XIII*, 1-236)

### **Relatore**

Prof. Sabina Crippa

### **Correlatori**

Prof. Olga Tribulato

Prof. Emanuele Ciampini

### **Laureando**

Edoardo Toso

Matricola 820186

### **Anno Accademico**

**2013 / 2014**



## Indice

Introduzione	4
A. Mondi a confronto	6
A.1 Introduzione	6
A.2 Due mondi a confronto nella tarda antichità: greco ed egizio	8
A.3 Conclusioni	31
B. Traduzione e Commento	33
B.1 Introduzione al <i>PGM XIII</i>	33
B.2 Testo e Traduzione	35
B.3 Commento	47
B.4 Conclusioni	89
C. Fiori, Spezie e Divinità	91
C.1 Introduzione	91
C.2 Sulle tracce della cultura ellenistico-imperiale	97
C.3 Sulle tracce della tradizione faraonica	108
C.4 Conclusioni	110
Conclusioni	113
Bibliografia	116

## Introduzione

In questo elaborato ci accosteremo ad una fonte molto particolare dell'età tardo-antica: i *PGM* (*Papyri Graecae Magicae*), in particolare al *PGM* tredici. Questo corpus può vantare una scoperta alquanto fortunata, ed in un certo senso “anticonvenzionale”. Se, infatti, furono probabilmente collezionati dalla stessa persona in un momento della tarda antichità non individuabile con precisione, allo stesso tempo la loro scoperta non è associabile a quello che al giorno d'oggi chiameremmo 'missione archeologica'. Il personaggio principale di questa storia, Jean d'Anastasi (1790?-1857), era un diplomatico, probabilmente armeno di nascita che frequentando la corte del pasha d'Egitto, se lo ingraziò a tal punto da divenire il rappresentante consolare di Svezia.<sup>1</sup> Ottenuta la carica, ebbe modo di entrare in contatto con svariati diplomatici appassionati di antichità. Così, non si sa con precisione come, riuscì a riunire una collezione di papiri a tema “magico”, alcuni dei quali a detta sua, furono trovati a Tebe.<sup>2</sup> Purtroppo non conosciamo molto sul contesto del ritrovamento da parte di Anastasi. Tuttavia pare che molti dei papiri ritrovati da Anastasi provengano da un unico luogo, probabilmente o una tomba od una biblioteca templare.<sup>3</sup> Se effettivamente questa supposizione è corretta, come pare verosimile poiché anche dalla letteratura demotica tarda abbiamo descrizioni di tali biblioteche,<sup>4</sup> possiamo presumere che la collezione arrivi da un'unica fonte, quella che oggi viene considerata la 'biblioteca magica tebana'.<sup>5</sup>

Questi papiri furono successivamente venduti a varie biblioteche e musei europei, anche se non furono studiati subito. Ad esempio il papiro, chiamato *PGM* XIII, che ci apprestiamo a commentare fu edito la prima volta nel 1830,<sup>6</sup> per poi essere riedito svariate altre volte fino all'edizione che useremo, da Preisendanz nel 1931. Questa al momento è l'ultima edizione esistente di questo papiro, ed è anche

---

1 Dawson 1949, 158-66.

2 Betz 1992, XLII.

3 *Ibid.*

4 Lichtheim 1980, 8-9, 127.

5 Dieleman 2005, 1.

6 v. *infra*

l'unica che ha ordinato e numerato il corpus nei *PGM*.<sup>7</sup>

Abbiamo deciso di accostarci a questo corpus ed in particolare al *PGM XIII* per due ragioni generali. Primo come avremmo modo di approfondire nel primo capitolo, i *PGM* sono un corpus multiculturale, dove vi sono moltissime culture e innovazioni culturali al loro interno. Questo li rende estremamente interessanti come oggetto di studio, poiché permettono di ricostruire filologicamente alcuni fenomeni culturali partendo dalle culture che li hanno ispirati, ed al contempo di vedere innovazioni, dove il metodo filologico non è d'aiuto nel ricostruire le varie ascendenze. Questo permette una visione sincronica e diacronica al contempo, in cui da un lato si possono ricostruire le provenienze di fenomeni analizzati e dall'altro si possono vedere le innovazioni che hanno caratteristica sincronica. Inoltre, i *PGM* non sono mai stati tradotti in italiano, al momento vi sono solo due traduzioni integrali: quella di Betz, in inglese e quella di Preisendanz, in tedesco; poter analizzare la lingua di questo testo, distante dal greco classico diacronicamente e diatopicamente, è dunque interessante.

Inoltre abbiamo scelto tra i vari documenti contenuti nel *corpus* il *PGM XIII* (righe 1-234) perché in quei passi viene descritto un rituale d'evocazione, il cui scopo è conferire all'operatore rituale poteri particolari.<sup>8</sup> Questo rituale utilizza fiori e spezie; abbiamo trovato molto interessante discutere di questi fiori e di queste spezie poiché come avremo modo di vedere, alcune di queste spezie erano abitualmente usate anche nella medicina dell'epoca. Ciò dimostra un interessante “osmosi” tra ciò che oggi viene considerato “scientifico”, e mondo rituale, soprattutto nell'unicità all'interno dei *PGM* di una associazione tra mondo rituale e vegetale.<sup>9</sup>

Questo lavoro sarà articolato in tre fasi, nella prima mostreremo la profonda interculturalità del corpus, analizzando i legami tra il mondo egiziano ed il mondo greco; come avremo modo di argomentare,<sup>10</sup> queste due culture non solo si possono ritrovare nei *PGM*, ma spesso possono aver dato luogo ad innovazioni

---

<sup>7</sup> Preisendanz 1974.

<sup>8</sup> v. *infra*.

<sup>9</sup> L'associazione tra Pianeti e Piante è presente solo nel *PGM XIII*, in proposito v. *infra*.

<sup>10</sup> v. *infra*.

uniche registrate nel corpus. Tuttavia, questo capitolo non avrà l'ambizione di spiegare l'interazione tra tutte le culture contenute nei *PGM*, che sono molte più delle due che analizzeremo, come avremo modo di accennare.<sup>11</sup> La scelta di queste due culture è stata dettata dal fatto che i papiri, come dice lo stesso nome sono stati scritti in greco, ma il luogo del ritrovamento è l'Egitto; per questi due motivi abbiamo scelto di focalizzarci su queste due culture.

Dopo questa prima presentazione incentrata sull'interculturalità dei *PGM*, ci concentreremo sul testo greco, traducendolo e offrendo un commento incentrato sull'analisi linguistica del greco utilizzato. La scelta di tradurre e commentare questa prescrizione nasce dalla mancanza di una edizione commentata in italiano, a cui si associa la curiosità per un greco scritto da una persona che probabilmente non lo parlava come prima lingua, e che anzi, come avremo modo di vedere nel capitolo dedicato alla multiculturalità dei *PGM*, poteva avere una attitudine non necessariamente positiva verso il mondo greco.

Infine, ci confronteremo con la parte rituale che costituisce lo scopo di questo elaborato, che si focalizza su un aspetto della cultura materiale tra i vari contenuti nella parte di papiro tradotto. L'interesse per l'analisi dell'uso delle spezie e dei fiori nasce dalla curiosità verso una *Weltanschauung* molto distante dalla nostra, dove mondo rituale e pratica medica si confondono, e sono associati al mondo astronomico. Per questa ragione abbiamo deciso di analizzare la prescrizione rituale preparatoria descritta nella prima parte della traduzione, cercando confronti prima all'interno del corpus, e poi su testi della tradizione classica, alla ricerca di informazioni che ci permettano di comprendere meglio come nella tarda antichità le categorie culturali relative al sacro e al mondo medico erano organizzate, cercando anche di capire, se possibile, quali culture privilegiavano determinate categorie, e quali altre.

---

<sup>11</sup> v. *infra*.

## Introduzione

Come abbiamo scritto nell'introduzione i *PGM* sono un corpus completamente interculturale. Benché sia impossibile pensare di poter descrivere interamente l'ambiente culturale che ha portato alla generazione di questa raccolta, dato che vi sono troppe culture compresenti in essa, abbiamo scelto di concentrarci, sugli aspetti greco-egiziani, poiché i *PGM* sono stati ritrovati in Egitto ed al contempo sono stati scritti in greco. Nello specifico parleremo dei contatti tra le due culture, ma piuttosto che iniziare da uno svolgimento teorico, preferiamo presentare due passaggi del *PGM XIII* tradotto e commentato più avanti:

Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae II, XIII*, 141-142.

[...] Ἥλιος Ἀχεβουκρωμ (ἧ μηνύει τοῦ δίσκου τὴν φλόγα καὶ τὴν ἀκτῖνα), οὗ ἡ δόξα·  
[...]

Helios Achebucrom (il quale rivela la fiamma e la luce del disco solare), di cui hai l'aspetto.

Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae II, XIII*, 128.

[...] καὶ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὃ ἐστὶν κάλθαρος [...]

e il mistero del dio, che è lo scarabeo.

In questi due passaggi possiamo vedere come elementi della religione egiziana, che verranno spiegati più estensivamente nel commento alla traduzione del testo, siano stati tradotti in greco seguendo due diverse modalità: la prima è la scelta di tradurre il concetto piuttosto che la parola nella cultura di arrivo; la seconda, invece, è di tradurre solo la parola senza cercare di adattare il concetto di partenza alla cultura di arrivo.<sup>12</sup> Specificatamente, la prima scelta è quella dell'adattamento del nome della divinità solare al pantheon greco, con un epiteto per individuarla più precisamente; la seconda scelta invece è stata privilegiata nella scelta di tradurre 'scarabeo', solo come 'scarabeo' e 'disco solare' solo con la parola che in

---

<sup>12</sup> Per approfondire la tematica della ricezione della religione egizia nelle fonti classiche, cfr. ad. ex. Burstein 1996, 591-604.

greco identifica il 'disco'. Entrambi questi elementi ad un lettore greco che non fosse stato iniziato alla religione egizia, sarebbero sembrati estremamente complessi, poiché non avrebbe conosciuto né il ruolo dello scarabeo nella mitologia egizia, né l'oggetto designato dal termine 'disco', per quanto quest'ultimo elemento avrebbe potuto ricavarlo dal contesto, senza però comprendere che 'disco' per la religione egizia era un modo preciso e puntuale per definire il sole in un determinato suo aspetto.<sup>13</sup>

Da queste due singole frasi è possibile vedere come l'interculturalità sia un tratto distintivo dei *PGM*; interculturalità che si dipana su svariati livelli come abbiamo potuto vedere: in questo caso siamo di fronte ad un lato puramente linguistico, dove elementi culturali vengono espressi in una lingua che non è la loro, ed un lato invece prettamente culturale, dove varie culture, in questo caso due, vengono mescolate. La discussione sarà articolata iniziando dal discutere la funzione dei geroglifici nella filosofia neoplatonica, mostrando, a partire dalla visione dei geroglifici dei filosofi neoplatonici, in quali punti si possa ritrovare un contributo della teologia egiziana al pensiero neoplatonico, per poi procedere ad una discussione centrata direttamente sui rapporti sociali tra esponenti delle *élites* greco-romane ed *élites* egiziane. Abbiamo scelto di discutere del neoplatonismo poiché il papiro di cui abbiamo deciso di fare la traduzione e l'analisi, risulta profondamente intriso di concezioni neoplatoniche come sarà mostrato nel corso dell'argomentazione.

### **Due mondi a confronto nella tarda antichità: greco ed egizio**

La cultura egiziana e la cultura greca si sono tra loro relazionate in modo complesso, e la seconda non sembra mai riuscita a comprendere bene la natura della prima, come incantata di fronte alla manifestazione più evidente di quella cultura: i geroglifici. Dalle nostre fonti sembra sempre che la cultura greca non abbia compreso il significato dei geroglifici come scrittura ed abbiano voluto interpretarli come simboli capaci di trasportare un significato ben più ampio di un

---

<sup>13</sup> Bonnamy-Sadek 2010, 84, 461-462.

semplice discorso lineare. Contro questa lettura semplicistica si colloca Michèle Broze. La studiosa mira a dimostrare che la visione dei geroglifici non sia mai stata un semplice veicolo di informazione sui geroglifici stessi, ma una metafora per esprimere concetti neoplatonici, mentre al tempo stesso alcune concezioni proprie della cosmologia egiziana influenzavano il pensiero greco.<sup>14</sup>

La sua argomentazione inizia con l'apertura del sedicesimo trattato dal *Corpus Hermeticum*, un'opera composta da 17 trattati, il cui scopo primario è una discussione teosofica centrata sulle tematiche relative alla salvezza dell'uomo attraverso la *gnosis*. Nel brano che stiamo per presentare si discute della problematica delle traduzioni in greco della lingua egiziana e di come queste traduzioni non conservino le qualità della lingua originaria.<sup>15</sup>

*Corpus Hermeticum*, XVI, 1-2.

[...]Ἐρμῆς μὲν γὰρ ὁ διδάσκαλός (5)

μου, πολλάκις μοι διαλεγόμενος καὶ ἰδίᾳ καὶ τοῦ Τὰτ  
ἐνίοτε παρόντος, ἔλεγεν ὅτι δόξει τοῖς ἐντυγχάνουσί μου  
τοῖς βιβλίοις ἀπλουστάτη εἶναι ἡ σύνταξις καὶ σαφής, ἐκ  
δὲ τῶν ἐναντίων ἀσαφῆς οὕσα καὶ κεκρυμμένον τὸν νοῦν  
τῶν λόγων ἔχουσα, καὶ ἔτι ἀσαφεστάτη, τῶν Ἑλλήνων(10)  
ὑστερον βουλευθέντων τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰς τὴν  
ἰδίαν μεθερμηνεῦσαι, ὅπερ ἔσται τῶν γεγραμμένων μεγίστη  
διαστροφή τε καὶ ἀσάφεια. (2.)ὁ δὲ λόγος τῆ πατρῶα  
διαλέκτω ἐρμηνευόμενος ἔχει σαφῆ τὸν τῶν λόγων νοῦν.  
καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ τῆς φωνῆς ποιὸν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων

---

14 Broze 2003, 35. In questo articolo l'autrice spiega come la filosofia neoplatonica abbia mutuato dei concetti egiziani attraverso un uso simbolico dei geroglifici. In proposito è interessante notare come Sauneron 1982, 55 abbia scritto: "la scrittura egiziana poteva in effetti passare per una creazione straordinariamente ricca e complessa, che mostrava una conoscenza intima dell'universo e ciò che vi era contenuto" parlando dell'aumento dei simboli geroglifici in età tolemaica ed imperiale, nello specifico sulla litania di Esna.

15 Anche se il testo è molto lungo abbiamo deciso di inserirlo in entrambe le lingue per due principali ragioni: da un lato la complessità del testo greco, dall'altro il fatto che oltre ad essere usato da Bronze, è usato anche da Dieleman in una sua argomentazione che analizzeremo più avanti. Come introduzione al testo cfr. *ad. ex.* Fowden 1986; Festugière 1967.

*... ὀνομάτων ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὴν ἐνέργειαν τῶν λεγομένων.  
ὅσον οὖν δυνατόν ἐστὶ σοι, βασιλεῦ, πάντα δὲ δύνασαι, (5)  
τὸν λόγον διατήρησον ἀνερμήνευτον, ἵνα μήτε εἰς Ἑλλη-  
νας ἔλθῃ τοιαῦτα μυστήρια, μήτε ἢ τῶν Ἑλλήνων ὑπερή-  
φανος φράσις καὶ ἐκκελυμένη καὶ ὥσπερ κεκαλλωπισμένη  
ἐξίτηλον ποιήσῃ τὸ σεμνὸν καὶ στιβαρόν, καὶ τὴν ἐνεργη-  
τικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν. Ἑλληνες γάρ, ὦ βασιλεῦ,(10)  
λόγους ἔχουσι κενοὺς ἀποδείξεων ἐνεργητικούς, καὶ αὕτη  
ἐστὶν Ἑλλήνων φιλοσοφία, λόγων ψόφος. ἡμεῖς δὲ οὐ  
λόγοις χρώμεθα. ἀλλὰ φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων. [...]*

Il mio maestro Hermes, spesso parlandomi sia in privato sia in presenza di Tat, usa dire che i miei libri paiono a coloro che li leggono, molto semplici, chiari, ed ordinati quando in realtà non sono affatto chiari e tengono nascosto il significato delle parole che contengono; inoltre sono completamente oscuri quando i greci decidono di tradurli nella loro lingua dalla nostra, poiché saranno molto oscuri e distorti rispetto a come erano stati scritti. Certamente il discorso, espresso nella sua lingua natia, mantiene chiaro il significato delle parole. Infatti, la stessa qualità dei suoni, e (?) delle parole egiziane hanno in sé stesse l'energia di ciò che viene indicato. Dunque, quanto è possibile per te, oh re, di essere capace ( di compiere ) ogni cosa, tiene il discorso non tradotto, affinché né tali misteri arrivino ai greci, né la parlata arrogante e rilassata dei greci, e come abbellita, faccia sbiadire la forza e la sacralità, e la parlata energica delle parole. I greci infatti, oh Re, hanno parole vuote di energia, solo buone a dimostrazioni logiche, e la stessa filosofia greca è solo parole vuote. Noi invece, non usiamo parole, ma suoni pieni di energia.

Da questo testo potrebbe emergere chiaramente una critica aperta della lingua greca e del prodotto culturale più eminente del pensiero greco: la filosofia, che viene definita con l'espressione 'vuote parole'. Infatti Broze scrive che potrebbe sembrare a prima vista inutile visto un simile passaggio, provare a cercare una

reinterpretazione di un pensiero egiziano concernente i geroglifici nella filosofia greca, visto la scarsissima considerazione con cui essa viene tenuta, ed al massimo ci si potrebbe aspettare di poter trovare qualche citazione con cui gli scrittori greci più importanti come Pitagora o Platone, cercavano un qualche modo per ricollegarsi a quella antica e prestigiosa civiltà.<sup>16</sup>

In realtà la questione è più complessa. Infatti i geroglifici, nel testo dell'Egitto faraonico: *il libro della vacca del cielo, o il mito della distruzione dell'umanità*,<sup>17</sup> sono descritti come proprietà del dio Thot.<sup>18</sup> Questo testo inizia narrando il tempo in cui divinità e uomini vivevano assieme. A causa di un complotto che gli uomini avevano ordito contro il dio solare, egli decise inizialmente di massacrare gli uomini, ma rinunciando all'idea di uno sterminio completo, decise di ritirarsi sulle gobbe di sua figlia, la vacca del cielo. Là fece chiamare Thot, e gli disse di rimanere nel cielo, ponendolo nel suo palazzo come sostituto e dandogli il titolo di scriba. Broze, in proposito, nota come questo brano attribuisca a Thot le stesse funzioni che saranno poi attribuite ad Hermes Trismegisto, che con la sua conoscenza dei geroglifici dispenserà il sapere sopra l'invisibile. Infatti da quella storia Broze inoltre nota come Thot, poiché scriba ed esperto di geroglifici, sia il custode della parola divina del dio demiurgo: una parola sempre portatrice di significato in quanto divina, anche se passata di mano in mano a scribi e servitori, attraverso i geroglifici. Il radicamento di questo pensiero è mostrato dal fatto che nel testo i geroglifici di Thot sono definiti: *b3w di R'*.<sup>19</sup> Quindi la divinità

---

16 Broze 2003, 36.

17 Se si vuole approfondire il testo citato, cfr. Hornung 1982. In proposito è importante notare che malgrado Thot sia definito come la luna in quel mito, le parole che usa Ra per affidargli l'incarico sono: “ Finché io illuminerò la terra dei morti, tu sarai scriba in questo mondo, e controllerai quelli che risiedono nella terra dei vivi, e quelli che si possono ribellare a me. Tu prenderai il mio posto. Sarai Thot, colui che siede al posto di Ra”. Broze nella sua argomentazione si appoggia appunto al primo titolo dato a Thot da Ra “Tu sarai scriba”, e in quanto scriba può assolvere a tutti gli altri compiti. Cfr. Armour 2001, 126-128.

18 I geroglifici hanno sempre avuto nella cultura egiziana uno statuto sacrale, il loro stesso nome da cui i greci fecero il calco *Hieroglyphos*, è *mdw-nṯr* (Parola divina), che si riscontra già nei Testi delle Piramidi, 933.

19 Una traduzione molto superficiale potrebbe essere “le anime di Ra”, per quanto il concetto di anima ed il concetto di *b3* siano profondamente diverse, in proposito Bonnamy-Sadek descrivono il *b3* come una delle 5 parti costitutive della persona umana. Le divinità possiedono più *b3*. Per approfondire il significato del termine da un punto di vista linguistico, antropologico e teologico, cfr. Sauneron 1963; Derchain 1981; Trauckner 1992. Nel contesto specifico può essere interessante

attraverso i geroglifici poteva avere una presenza immanente, e per questo erano il mezzo per cui un dio trascendente poteva essere al contempo immanente, ed avere una realtà sensibile pur mantenendo un aspetto invisibile, poiché i geroglifici potevano essere posti su una statua od una raffigurazione. Infine, ella chiude questa prima parte della sua argomentazione notando come questo movimento non fosse affatto a senso unico, ma piuttosto a doppio senso, poiché chiunque conosceva i geroglifici poteva salire al cielo, ed entrare nella dimora degli dei. Quindi i geroglifici, parola divina, erano considerati come una parola performativa e con capacità creativa, capace di influenzare l'invisibile, da chi l'avesse conosciuta ed avesse potuto emulare Thot.<sup>20</sup>

Broze continua la sua argomentazione notando come questa tradizione non si sia affatto estinta con la fine dell'Egitto faraonico, tant'è che questa concezione si può ritrovare nel periodo ellenistico riferita ad una delle figure più importanti della tradizione ebraica: Mosè. Infatti ella trova due testi che collegano la figura di Mosè a questa tradizione egiziana: *Atti degli Apostoli*, 7, 22; Filone d'Alessandria, *Vita di Mosé*, 1, 23-24. Il primo testo non dice molto in proposito se non che Mosè ha ricevuto tutta la saggezza degli egiziani. Il secondo testo, invece, si mostra più descrittivo nel raccontare la vita del giovane Mosè: da un lato si ha un insegnamento 'normale' in cui le materie affrontate sono aritmetica, geometria, teoria del ritmo e dell'armonia, ed infine la musica nel suo insieme; dall'altro si cita una sapienza che si esprimerebbe per simboli. In proposito può essere interessante citare il testo greco:

Philo Judeus, *De Vita Mosis*, 1, 23.

[...] Αἰγυπτίων οἱ λόγιοι παρεδίδοσαν καὶ προσέτι τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν ἣν ἐν τοῖς λεγομένοις ἱεροῖς γράμμασιν ἐπιδείκνυνται καὶ διὰ τῆς τῶν ζώων ἀποδοχῆς, ἃ καὶ θεῶν τιμαῖς γεραίρουσι.[...]

I saggi egiziani, inoltre, gli insegnarono la filosofia attraverso i segni segreti, che erano indicati nel pronunciare le lettere sacre, e attraverso il significato degli animali, che sono onorati come divinità.

---

la traduzione di Borghouts: "manifestazione potente". Cfr. Borghouts 1982.

<sup>20</sup> Broze 2003, 38.

Associando questo brano ad un altro brano sempre di Filone di Alessandria:

Philo Judaeus, *De Cherubim*, 56-57.

[...] παρὰ Μωυσεῖ δὲ αἱ τῶν ὀνομάτων θέσεις ἐνάργεια πραγμάτων εἰσὶν ἐμφαντικώταται, ὡς αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐξ ἀνάγκης εὐθὺς εἶναι τοῦνομα καὶ <τοῦνομα καὶ> καθ' οὗ τίθεται διαφέρειν μηδέν. [...]

Presso Mosè, invece l'energia dei nomi posti portano davvero il significato delle cose, come lo stesso atto è direttamente il nome per necessità, e il nome non differisce per nulla dalla cosa sopra cui è posto.<sup>21</sup>

Broze sulla base di questi due passaggi nota che siamo di fronte ad una visione parallela a quella di Thot, descritta nel passaggio precedente, dove il soggetto non possiede una capacità di creare attraverso il semplice nominare un atto, ma possiede piuttosto la capacità attraverso le parole di far comparire le cose dette, grazie alle sue conoscenze.<sup>22</sup>

Questa capacità del dio Thot di essere portatore della parola divina, come avevamo già scritto, viene passata anche a Hermes Trismegisto, trasposizione ellenistica della divinità. Infatti se riguardiamo al brano preso dal *Corpus Hermeticum*, è chiaramente suggerito in quel brano di rifiutarsi di tradurre in greco il testo in egiziano, poiché la traduzione farebbe perdere la forza e la capacità di azione che viene enunciata e che le parole, i suoni dell'egiziano possiederebbero. Questa capacità è evidenziata in maniera contrastiva con lingua greca che viene definita vuota, e la filosofia, vuoto argomentare. Broze mette in luce come l'argomentare, capacità che viene criticata nel testo greco, non viene giudicata impossibile o complessa nella lingua egiziana, poiché si focalizza sui suoni stessi delle parole; parole che come dice il testo stesso sarebbero chiare, ordinate e semplici a chi le legge seppure non abbiano alcuna di queste qualità.

---

21 V. *Infra*.

22 Broze 2003, 40. Per completezza notiamo come questa concezione linguistica fosse propria del pensiero egiziano sin dai primordi, poiché anche nei testi delle piramidi la scrittura è usata per “far esistere ciò che vi era rappresentato”, e la finalità era ricreare la realtà insita nelle parole e nei simboli usati per descriverla. Per approfondire cfr. Roccati 2003, 181-195.

Siamo quindi di fronte ad una chiara scelta di un aspetto piuttosto che un altro, in un ambito legato ai geroglifici, poiché Broze ritiene che il brano del *Corpus Hermeticum* alluda al fatto che i libri di cui parla Thot siano scritti in geroglifico.<sup>23</sup> Perciò nota come la scelta di trattare i geroglifici, staccandoli dal loro valore fonetico, e concentrandosi solo sul loro valore simbolico, sarebbe una scelta consapevole legata ad una precisa volontà culturale, che può essere ritrovata sia in Clemente di Alessandria, che in Plotino.<sup>24</sup> Infatti entrambi mostrano di conoscere la doppia natura dei geroglifici, e se scelgono di focalizzarsi sull'aspetto simbolico non è per dargli un significato più importante rispetto alla controparte testuale, ma per potersi collegare al simbolo, l'opera d'arte del geroglifico, all'universo e all'opera d'arte del dio.<sup>25</sup>

Infine dopo aver studiato questi due episodi nell'Egitto faraonico e nei testi medio-platonici, Broze si dedica alla parte più importante della sua analisi, relativa a Giamblico, filosofo neoplatonico siriano.<sup>26</sup> Secondo la descrizione del suo trattato *Sui misteri egizi*, egli crea una storia di cornice per cui un prete egiziano di alto rango risponde ad un altro prete egiziano e difende il suo modo di eseguire i riti. Derchain ha dimostrato in proposito come le informazioni egizie contenute nell'opera siano affidabili, e persino si spinge ad ipotizzare che in realtà la paternità dell'opera non sia da affidare a Giamblico, ma ad un membro dell'*élites* egiziane.<sup>27</sup> Broze non si spinge sino ad accettare quest'ultimo punto *in toto*, poiché, appoggiandosi a Thissen,<sup>28</sup> fa notare che l'attribuzione dei *De Mysteriis* da parte di Proclo non dovrebbe essere considerata inaffidabile poiché Giamblico conosceva molto bene il tema che trattava e questi erano ben conosciuti anche dal suo destinatario Porfirio.<sup>29</sup> Inoltre, sempre appoggiandosi a Thissen nota come il pensiero religioso egiziano non fosse rimasto isolato nei templi, ma si esprimesse

---

23 Broze 2003, 41.

24 Derchain 1991, 243-256, l'autore mostra come il valore fonetico dei geroglifici sia conosciuto dall'autore; Plotino, *Enneades*, V, 6.

25 Questo modello di interpretazione dei segni si può ritrovare anche nella tradizione dei manuali dei geroglifici, scritti in ambito sacerdotale. Per approfondire cfr. Crevantin Tedeschi 2002, 7-12.

26 Per approfondire la filosofia di Giamblico cfr. Afonasin Dillon Finamore 2012.

27 Derchain 1963, 220-226. L'autore approfondisce i temi egiziani in Giamblico in questo articolo.

28 Thissen 1996, 153-160. L'autore discute della cultura egiziana presso i non egiziani.

29 Broze 2003, 42-43.

anche in lingua greca, e che sarebbe un errore di valutazione sottostimare questo scambio culturale.<sup>30</sup>

A questo punto Broze si chiede perché Giamblico avrebbe dovuto sforzarsi tanto a creare una simile finzione per rispondere al suo collega siriano.

“È solo una forma di inchino alla moda, ad una specie di 'egittomania' millecinquecento anni prima, come secondo Festugière è la parte egiziana nella filosofia ermetica?”<sup>31</sup>

In realtà dal suo punto di vista sin dal prologo si dovrebbe comprendere che Giamblico ha unito il pensiero greco ed egiziano. Citando il prologo:

Iamblichus, *De Mysteriis*, 1.

Θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμὼν, Ἑρμῆς, πάλαι δέδοκται καλῶς ἅπασιν τοῖς ἱερεῦσιν εἶναι κοινός· ὁ δὲ τῆς περὶ θεῶν ἀληθινῆς ἐπιστήμης προεσθηκῶς εἷς ἐστὶν ὁ αὐτὸς ἐν ὅλοις· ὃ δὴ καὶ οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι τὰ αὐτῶν τῆς σοφίας εὐρήματα ἀντίθεσαν, Ἑρμοῦ πάντα (5) τὰ οἰκεῖα συγγράμματα ἐπονομάζοντες. Εἰ δὲ τοῦδε τοῦ θεοῦ καὶ ἡμεῖς τὸ ἐπιβάλλον καὶ δυνατὸν ἑαυτοῖς μέρος μετέχομεν, σὺ τε καλῶς ποιεῖς ἃ εἰς γινῶσιν τοῖς ἱερεῦσιν, ὡς φιλοῦσι, περὶ θεολογίας προτείνων ἐρωτήματα, [...]

Il dio che presiede sui discorsi, Hermes, lungamente è stato considerato in maniera corretta essere comune a tutti i sacerdoti. Colui che possiede la vera conoscenza attorno agli dei, è uno solo in ogni luogo. A lui i nostri predecessori dedicarono le creazioni della loro sapienza, e attribuirono ad Ermete la totalità dei loro scritti. Se noi riceviamo da questo dio per noi stessi la parte possibile e

---

30 Thissen 2002, 177-183. La questione è molto complessa e dibattuta. Per approfondire cfr. Frankfurter 1998, 238-257. Frankfurter nota in particolare come negli *scriptoria* egiziani si fossero prodotti documenti che se da un lato conservavano tratti della cultura egiziana, dall'altro erano aperti alle influenze della cultura ellenistica, tra cui l'uso del greco come lingua di scrittura.

31 Broze 2003, 43.

dovuta, tu correttamente fai domande, chiedendo attorno alla teologia, ai sacerdoti come amano, tutte cose che appartengono al loro sapere.

Broze nota come l'Hermes a cui si fa riferimento, quello a cui gli antenati avrebbero dedicato ogni libro, sia in realtà Thot, ciò è intuibile dal fatto che dica che i suoi predecessori dedicassero ogni libro ad Hermes. Come abbiamo avuto modo di argomentare precedentemente questa era una pratica egiziana.<sup>32</sup> Inoltre nel seguito del proemio, si fa riferimento, ispirandosi ad un proverbio greco che chiama in causa un Hermes 'comune', che esattamente come protegge coloro che dividano i tesori fra loro, nel neoplatonismo assicura a tutti una parte di conoscenze sugli dei, di fatto permettendo a tutto il genere umano la distribuzione della conoscenza divina, assicurando una comunità fra dei e uomini, ed uomini ed uomini, aspetto necessario per produrre un *logos* vero.<sup>33</sup> Così, Abamom\Giamblico, sacerdote egiziano, afferma di essere in grado di poter insegnare un discorso 'vero', poiché 'maestro comune', allo stesso modo in cui lo è Hermes, e si pone di fronte a Porfirio, nello stesso rapporto che si è stabilito tra i testi egiziani antichi e i grandi filosofi greci, che filosofarono dopo aver potuto studiare dalle antiche stele egiziane. In questo modo Broze conclude la prima parte di questa parte su Giamblico, costruendo un parallelo tra i geroglifici ed il suo scritto, dove entrambi sarebbero veri, poiché prodotto di Hermes, e perciò capaci di 'emanare' il divino, in quanto 'parole divine', sempre "vere".<sup>34</sup>

Dopo questo prologo posto sotto l'autorità di Hermes 'comune', signore dei *logoi*, l'opera si divide in due sezioni: una teologica ed una che mira alla difesa dei riti sacri. Alla fine della seconda parte vi è una associazione tra ritualità e teologia in un discorso ed è presentato un 'manifesto' del pensiero religioso egiziano tardo. Questo passaggio è molto conosciuto dagli egittologi poiché viene menzionato *kmeph*, che rinvia a *Km-3t.f* presente nella teologia tebana. Esso è la prima manifestazione di Amon di Djeme, padre di Irta, e padre del padre dell'Ogdoade,

---

32 V. *Supra*.

33 Iamblichus, *De Mysteriis*, 1-2.

34 Broze 2003, 43-44. Per la definizione di scrittura geroglifica come 'parole divine' v. *infra*.

le divinità morte, alle quali la forma vivente di Amon, l'Amon di Luxor, offre un culto funerario, che nel farli rivivere lo rigenera lui stesso. Il processo cosmologico messo in atto si realizza per l'intervento di *nous*, intelletto, che venendo del mondo della creazione, rende visibili le parole, *logoi*, invisibili. Il processo demiurgico descritto è familiare all'egittologia: questa attività si manifesta attraverso il cuore e la lingua del dio. Il cuore infatti è il simbolo dell'intelletto e del pensiero, non solo dei sentimenti, nella mitologia egiziana e semitica. L'intelletto quindi si manifesterebbe nella realtà attraverso la parola, e la parola solo attraverso la lingua. Broze quindi, dopo aver spiegato questo approccio culturale, nota come cuore e lingua siano sicuramente due attributi di Thot nell'Epoca Bassa.<sup>35</sup> Infatti Giamblico nel *De Mysteriis* esprime un parere interessante:

Iamblichus, *De Mysteriis*, VIII, 4.

[...] νοῦν τε καὶ λόγον προστησάμενοι καθ' ἑαυτοὺς ὄντας, οὕτω δημιουργεῖσθαι φασὶ τὰ γινόμενα [...]

(gli egiziani) ponendo davanti a loro il cuore e la parola, così dicono che le cose che divengono sono create.

Broze nota come in questo breve estratto Thot, o il suo equivalente greco Hermes Trismegisto non vengano citati, per quanto sicuramente lo conoscesse, poiché nel paragrafo che contiene la frase citata, vi è un riferimento agli Ermetici. Quest'opera viene definita rispettosamente una traduzione del pensiero egiziano in greco, per quanto l'intelletto che rende visibili le parole voglia lo statuto di strumento demiurgico, e non di teoria filosofica. È importante notare che per Giamblico la saggezza si raggiungerebbe in con tre stadi necessari e progressivi: prima l'apprendimento della filosofia, poi vi sarebbe il passaggio alla teologia, ed alla fine, a coronamento degli studi precedenti, la teurgia, arte somma. La filosofia dunque è propedeutica allo studio del discorso religioso, che è necessario per

---

<sup>35</sup> Broze 2003, 44. Thot era definito con questi due attributi sin dal medio regno. Cfr. Bleeker 1973, 122-123.

poter essere capaci di praticare efficacemente i riti sacri. Il praticare i riti sacri implica una imitazione della attività divina: non si deve agire sugli dei, ma nel dio. Quindi Broze chiarisce come non si sia di fronte ad una azione che miri ad imporre un qualche tipo di costrizione sul divino, categoria che l'autrice cataloga come 'magia', ma piuttosto di una imitazione del divino da parte del teurgo, che gli consente di elevarsi al rango di divinità egli stesso, attraverso la mimesi della capacità demiurgica divina: il *nous* demiurgico, l'intelletto divino identificato nella religione egizia da Thot. Tutto questo è possibile poiché gli dei durante la loro attività creatrice, hanno posto dei segni o simboli, che i teurgi usano nell'imitare l'attività divina; inoltre nota Giamblico, ciò è gradito alle divinità, poiché loro amano osservare le loro creature che provano ad imitarli.<sup>36</sup>

Questa concezione che è propria del pensiero di Giamblico ed è la base della sua difesa dei riti, sarebbe da ricondurre alla teologia egiziana, per diretta motivazione di Giamblico stesso. In questo passo infatti, Giamblico spiega come l'esistenza di simboli mistici, nascosti dagli dei al momento della creazione sia una parte importante della teologia egiziana, e come gli dei amino vedere le loro creature che trovano questi simboli, ed li imitano.

Iamblichus, *De Mysteriis*, VII, 1.

Τῆς δ' αὐτῆς θεοσόφου Μούσης κάκεινα δεῖται εἰς  
τὴν διάλυσιν τὰ ἀπορήματα· πρότερον δέ σοι βούλομαι  
τῶν Αἰγυπτίων τὸν τρόπον τῆς θεολογίας διερμηνεῦ-  
σαι· οὗτοι γὰρ τὴν φύσιν τοῦ παντός καὶ τὴν δημιουρ-  
γίαν τῶν θεῶν μιμούμενοι καὶ αὐτοὶ τῶν μυστικῶν καὶ (5)  
ἀποκεκρυμμένων καὶ ἀφανῶν νοήσεων εἰκόνας τινὰς διὰ  
συμβόλων ἐκφαίνουσιν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις τοῖς ἐμφα-  
νέσιν εἶδεσι τοὺς ἀφανεῖς λόγους διὰ συμβόλων τρό-  
πον τινὰ ἀπετυπώσατο, ἡ δὲ τῶν θεῶν δημιουργία τὴν  
ἀλήθειαν τῶν ἰδεῶν διὰ τῶν φανερῶν εἰκόνων ὑπεγρά-(10)

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

ψατο. Εἰδότες οὖν χαίροντα πάντα τὰ κρείττονα ὁμοιώ-  
σει τῶν ὑποδεεστέρων καὶ βουλόμενοι αὐτὰ ἀγαθῶν  
οὔτω πληροῦν διὰ τῆς κατὰ τὸ δυνατὸν μιμήσεως, εἰκό-  
τως καὶ αὐτοὶ τὸν πρόσφορον αὐτῆς τρόπον τῆς κε-  
κρυμμένης ἐν τοῖς συμβόλοις μυσταγωγίας προφέ- (15)  
ρουσιν [...]

Questi problemi richiedono per essere risolti la stessa Musa della saggezza divina. In primo luogo voglio spiegarti il modo della teologia egiziana. Loro infatti imitano la natura del tutto e l'opera degli dei, e questa stessa imitazione mostra delle immagini del pensiero attraverso dei simboli mistici, nascosti ed incomunicabili, come la natura copia i discorsi invisibili attraverso in forme visibili attraverso un certo uso dei simboli, e che la creazione degli dei ha inscritto le verità delle idee attraverso delle immagini visibili. Percependo perciò che tutti gli esseri superiori apprezzano gli sforzi dei loro inferiori di imitarli, e perciò vogliono così riempirli di cose nobili, per quanto è possibile attraverso l'imitazione, è credibile che loro producessero un modo appropriato alla dottrina mistica del nascondere attraverso dei simboli.

Dopo aver mostrato l'importanza del pensiero egiziano nella concezione cosmica di Giamblico, Broze passa alla parte che descrive la teologia. La studiosa nota come in questa esposizione il contributo del pensiero egiziano sia molto importante. Infatti essa, senza essere messa in rapporto con l'Egitto, viene definita così:

Giamblico, *De Mysteriis*, I, 21.

[...] Ποία γὰρ ἀγιστεία καὶ κατὰ νόμους  
ἱερατικούς θεραπεία δρωμένη διὰ πάθους γίνεταί, ἢ  
παθῶν τινα ἀποπλήρωσιν ἐμποιεῖ; οὐχ αὕτη μὲν κατὰ  
θεσμούς θεῶν νοερῶς τε κατ' ἀρχὰς ἐνομοθετήθη; μι-  
μεῖται δὲ τὴν τῶν θεῶν τάξιν, τὴν τε νοητὴν καὶ τὴν (10)  
ἐν οὐρανῷ. Ἔχει δὲ μέτρα τῶν ὄντων ἀίδια καὶ ἐνθή-

ματα θαυμαστά, οἷα ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς  
τῶν ὄλων δεῦρο καταπεμφθέντα, οἷς καὶ τὰ μὲν ἄφ-  
θεγκτα διὰ συμβόλων ἀπορρήτων ἐκφωνεῖται, τὰ δὲ  
ἀνειδέα κρατεῖται ἐν εἵδεσι, τὰ δὲ πάσης εἰκόνοσ κρείτ- (15)  
τονα δι' εἰκόνων ἀποτυποῦται, πάντα δὲ διὰ θείας αἰ-  
τίας μόνης ἐπιτελεῖται[...]

Quale rituale, infatti, e quale culto celebrato secondo le leggi ieratiche è completato attraverso le emozioni, o produce qualche abbondanza di emozioni? Non è stato istituito secondo le leggi degli dei e l'ordine dell'intelletto? Copia l'ordine e il pensiero degli dei nel cielo. Ha le misure eterne delle cose che sono e contrassegni meravigliosi, poiché furono inviate qui dal demiurgo e padre del tutto, per i quali l'inesprimibile è espresso attraverso simboli misteriosi, le cose senza forma sono forzate in una forma, ciò che è al di sopra di ogni copia è rappresentato tramite copia, e ogni cosa è portata a compimento attraverso una singola causa divina.

Broze mostra come questa esposizione sia chiaramente intrisa di elementi propri del pensiero egiziano, e come questi richiami ricoprano una funzione strutturale e non superficiale. In particolare, afferma che la pratica della teurgia consisterebbe nel risalire fino all'intelletto del demiurgo e nell'imitare la sua attività creatrice, come fanno gli esperti nelle scritture geroglifiche in Egitto.<sup>37</sup> Il *logos* divino può essere enunciato per ciascuno in principio, poiché Hermes ha posto il sapere in ogni anima, ma solo l'anima del teurgo ha la capacità di risalire dal suo rango e divenire 'un'anima angelica', superiore ad 'eroi' e 'demoni'.<sup>38</sup> Inoltre Bronze nota come il termine 'angelo' si associ molto bene con il ruolo di Hermes. Il teurgo, in

---

37 Questa pratica è profondamente egiziana, perché come scrive Ciampini 2013, 64: “Richiamare il passato e nello stesso tempo superarne i limiti per collegarsi direttamente con l'atto creativo, è il tema al centro del colofone della Teologia Menfita, che descrive l'attività del re in termini di rielaborazione e perfezionamento di un manoscritto antico”. Possiamo vedere come vi sia un forte parallelo tra questa pratica e quella descritta di risalire all'intelletto del demiurgo per imitarne l'attività creatrice. Qui infatti vi è, tramite l'uso della teurgia, un collegamento diretto con l'atto creativo divino, che viene ripetuto dal teurgo.

38 Per una definizione di anima angelica cfr. Broze Liefferinge, 2002.

una simile concezione, fa parte di una catena dove Hermes, che è al vertice, permette di conservare i *logoi* divini e, tramite essi, di imitare l'attività creatrice delle divinità. Questi *logoi*, in quanto divini, non possono essere portatori di falsità; possono solo essere veri. Quindi argomenta Bronze, Giamblico, essendo lui stesso un maestro 'comune', come Hermes, non può che produrre un discorso vero, in quanto trasmesso da Hermes. Non a caso Giamblico avrebbe citato la pratica dei suoi antenati di chiamare col nome di Hermes tutti i loro scritti.<sup>39</sup>

Infine Bronze nota come rimanga la problematica<sup>40</sup> della traduzione in greco del sapere. Il greco non ha lo statuto sacro dei geroglifici, ma ciò non impedisce a Giamblico di utilizzare metodi propri della filosofia greca. Infatti Abamon, si iscrive nella tradizione ermetica, ed accetta come fonti sia i testi in geroglifico che i trattati ermetici, tradotti in greco da uomini competenti in filosofia. Dunque non vi è un rifiuto della lingua greca, piuttosto le viene negata la capacità di interagire con il *nous* delle cose.<sup>41</sup> Il nome tradotto non possiede più la stessa *dianoia*, ed inoltre nel momento della traduzione perde la sua potenza e performatività. Quindi è necessario trovare una maniera per poter scrivere in greco, come nello stesso *C.H. XVI*, senza che esso sia classificato come “chiacchiericcio di parole”. Secondo Broze un metodo potrebbe essere quello già identificato di collegarsi ad Hermes, ma ciò, ella nota, sarebbe una soluzione generale che non risolverebbe la problematica dell'uso della lingua greca. La questione perciò verterebbe intorno alla traduzione, ed entrambi gli intellettuali in questione avrebbero trattato il tema, sia Porfirio, destinatario della lettera ad Abamon, sia Giamblico, autore della lettera. In entrambi, per quanto attiene alla traduzione “degli oracoli divini” vi è la raccomandazione a “non aggiungere, né togliere nulla”, ma non relativamente alla *lexis*, ma facendo sempre riferimento alla *dunamis* e al *nous* delle parole, che devono essere preservati, poiché sono ciò che importa nelle parole.<sup>42</sup> Giamblico nello stesso passaggio individua anche il

---

39 Broze 2003, 46-47.

40 Problematica culturale, non fattuale. Come è stato scritto vi sono svariate traduzioni di testi egiziani. In proposito v. *infra*.

41 V. *supra*. *CH XVI*.

42 Eusebius Caesariensis, *PE*, IV, 7,1; Iamblichus, *De Mysteriis*, VII, 5.

problema relativo alla lingua greca: il greco sarebbe una lingua inadatta poiché i greci nella loro fretta di innovare e trovare nuove parole, distruggono tutto.<sup>43</sup> Broze, appoggiandosi a Loprieno,<sup>44</sup> nota come questa critica rispecchi completamente il pensiero egiziano, in cui la parola è adatta quanto più mostra l'oggetto indicato. Quindi conclude come questa incapacità dei greci ad attingere a dei *logoi* divini, implichi una loro incapacità ad ascendere verso l'intelletto divino. Questo ovviamente non era una condizione universale, ma se Pitagora o Platone avevano potuto filosofare,<sup>45</sup> è solo perché avevano potuto vedere le steli con i loro geroglifici: le antiche steli di Hermes, gli unici testi in grado di produrre un discorso vero su ciò che non è conoscibile. Questa dunque per Giamblico era la funzione dei geroglifici, trasmettere una conoscenza divina, una messa in immagine delle parole 'invisibili' del demiurgo, e questo era ciò che interessava ad i filosofi neoplatonici.<sup>46</sup>

Abbiamo inserito questa argomentazione nella sua quasi interezza poiché la riteniamo particolarmente importante nel suo mostrare come il pensiero neoplatonico, tradizionalmente pensato come una creazione in massima parte greca sia in realtà intriso di elementi e concezioni egiziani, a tal punto anche da mutare l'uso delle parole. Infatti Broze ha notato come l'intelletto in egiziano sia espresso con la parola che identifica il 'cuore', che non indica solo l'area emotiva. Invero, il termine *ib* nella traduzione offerta dal Bonnamy-Sadek<sup>47</sup> è 'cuore', 'intelletto'. Ed anche se non viene espressamente detto da Bronze, quando sia l'autore del *Corpus Hermeticum* che Giamblico fanno riferimento a quest'area concettuale usano la parola greca *nous*, che indica solo 'intelletto', 'pensiero', mostrando quindi anche una influenza di tipo linguistico sul greco, e non solo concettuale, poiché come ha messo in luce Broze, non è possibile vedere il

---

43 Iamblichus, *De Mysteriis*, VII, 5.

44 Loprieno 2001. L'autore approfondisce delle problematiche di carattere semiotiche nel pensiero egiziano. In particolare per vedere il rapporto tra i segni, fare riferimento al capitolo IV.

45 Iamblichus, *De Vita Pythagora*, 23.

46 Broze 2003, 48-49. È interessante come questa trasmissione del sapere sia molto simile al modo in cui si tramutava l'acqua in sostanza guaritrice attraverso l'azione di formule magiche scritte in geroglifico. Cfr. ad. ex. Kákosy 1982-1985, 57-62.

47 Bonnamy-Sadek 2010, 41-42. Dizionario egiziano antico- francese.

collegamento con il pensiero egiziano, se non si capisce che *nous* indica anche il cuore del demiurgo. Inoltre abbiamo inserito per intero questo studio perché Anna Scibilia in un suo articolo, ha dimostrato come i *PGM* siano profondamente interrelati con le religioni dell'epoca come ebraismo, cristianesimo, 'misteri pagani', e correnti filosofiche come il neoplatonismo e lo gnosticismo.<sup>48</sup> In questo studio ha messo in luce che la *facies* della magia tardo antica non è semplicemente un accumulo di dati diversi, ma piuttosto di creazione ed innovazione a partire da elementi tradizionali e ambiti religiosi, che ha portato ad una struttura nuova con propri fini e significati specifici.<sup>49</sup> In particolare riteniamo interessante che abbia posto in luce una certa ambiguità nei *PGM* tra venerazione e costrizione, ambivalenza messa in luce anche da Broze nel momento in cui si è occupata di Giamblico.<sup>50</sup> Scrive infatti:

“La prospettiva magica possiede una componente devozionale e religiosa avvertibile nelle preghiere, nelle invocazioni rivolte alla somma divinità e alle varie entità mediatrici tra il livello superiore ed umano”.<sup>51</sup>

Quindi possiamo vedere come tra le due fonti vi sia una certa affinità; affinità che aumenta se si considera che Scibilia nell'analizzare il *PGM* 13, afferma che l'operatore rituale che eseguiva il rito 'magico' mirava ad esercitare una costrizione 'magica' su Helios in qualità di un potere più grande, un essere divino con cui il l'operatore si identificava. Inoltre questo essere divino viene descritto come una divinità il cui tratto più importante è un immenso potere creativo.<sup>52</sup> Entrambe queste caratteristiche si richiamano molto bene con la divinità descritta da Broze e la pratica rituale descritta da Giamblico che la studiosa ha commentato: la pratica rituale sarebbe stata descritta infatti come una pratica che non avrebbe dovuto esercitare una forza coercitiva, ma portare all'immedesimazione con la

---

48 Scibilia 2005, 275-308. Articolo dove vengono analizzati elementi neoplatonici nel *PGM* XIII.

49 Scibilia 2005, 284.

50 V. *Supra*.

51 Scibilia 2005, 279.

52 Scibilia 2005, 280-286.

divinità. In questo caso, il *PGM XIII*, si sarebbe di fronte ad una pratica coercitiva, ma le basi per poter esercitare questo potere coercitivo sarebbero fornite da un rituale che porta all'immedesimazione con una realtà divina più grande. Inoltre questa realtà divina, il cui attributo più grande è la capacità creatrice, è chiaramente associabile alla divinità demiurgica descritta da Bronze, che ha come attributo principale la capacità di creare.<sup>53</sup>

Un'altra lettura interessante sui rapporti greco-egiziano ci viene offerta offerta da Dieleman.<sup>54</sup> Anche lui inizia partendo dal *Corpus Hermeticum XVI*, passo che abbiamo riportato per esteso all'inizio del capitolo.<sup>55</sup> La sua scelta è giustificata da due ragioni principali: il suo contenuto, con quelle valutazioni sulla lingua greca, è molto interessante se si considera l'esistenza dei *PGM*; inoltre entrambi i testi sarebbero stati prodotti dallo stesso ambiente culturale e nello stesso periodo storico. Commentando quel passaggio non manca di notare inizialmente le stesse cose che, come abbiamo mostrato, nota anche Broze: il greco viene descritto come una lingua da 'dandy', 'flaccida', e 'stravagante', al contrario l'egiziano viene considerato come una lingua piena di performativa. Inoltre prosegue, il testo nel momento in cui definisce l'egiziano 'il nostro linguaggio paterno', di fatto compie un'opera di orgoglio nazionale, diretta ad escludere i greci. Questo si rifletterebbe anche nella scelta di opporre i riti sacri egiziani alla filosofia greca: mentre i primi infatti verrebbero esaltati, i secondi vengono definiti solo un 'gioco di parole'. Perciò i greci vorrebbero conoscere i riti sacri, ma poiché il loro linguaggio non è adatto a trasmettere tale conoscenza si otterrebbero solo testi oscuri e confusi. Quindi Dieleman afferma come si sia di fronte ad un concetto ossimorico: vi è la precisa delimitazione del discorso ad un fronte nazionalistico, dove si sarebbe sostituito alla classica 'iniziazione' e 'purezza culturale', un discorso basato solo su base etnica e nazionalistica, ma, al contempo, il testo in cui si argomenta questa impossibilità di tradurre i testi che i greci vorrebbero poter leggere, è scritto in

---

53 *V. Supra.*

54 Dieleman 2005, 1-10. Opera in cui l'autore analizza approfonditamente il papiro di Londra-Leida, sia dal lato demotico che greco.

55 *V. Supra.*

greco.<sup>56</sup> L'idea che fosse impossibile tradurre i testi sacri poiché si sarebbe perso 'il potere insito nelle parole', continua Dieleman, non era particolarmente strana nel periodo imperiale.<sup>57</sup> Diversi autori l'avevano trattata quasi sempre giungendo alla stessa conclusione: qualsiasi traduzione sarebbe stata inutile poiché non avrebbe potuto trasportare il 'potere magico' nella lingua di arrivo.<sup>58</sup> Per argomentare questa conclusione cita due autori: Origene e Giamblico.<sup>59</sup> Tralasciando Origene, riteniamo più interessante focalizzarsi sulla sua analisi di Giamblico, poiché il passaggio che Dieleman sceglie di analizzare è lo stesso sulla quale si è misurata Bronze. Appoggiandosi a Derchain come Broze,<sup>60</sup> giunge però a conclusioni lievemente diverse. Se Broze, come abbiamo visto, ritiene che Giamblico si ponga il problema di come scrivere in greco un discorso 'vero' in quei passi, Dieleman,<sup>61</sup> invece, ritiene che Giamblico testimoni soltanto l'idea diffusa che i nomi non dovessero essere tradotti, sostenendo l'impossibilità della traduzione, unita all'idea che l'egiziano fosse la lingua per eccellenza per poter comunicare con il divino. Quindi possiamo vedere come Broze abbia voluto vedere nel discorso di Giamblico non solo un semplice manifesto del pensiero dell'epoca unito ad una considerazione nazionalistica sulla lingua delle divinità, ma anche una ricerca di una giustificazione per la scelta di aver scritto il testo in greco: un tentativo o una ricerca per dare al greco uno statuto, seppure inferiore all'egiziano, lingua da cui deriverebbe tutta la sapienza.<sup>62</sup> Dieleman invece preferisce prendere atto della scelta di Giamblico di manifestare il pensiero proprio del periodo unito alla lode dell'egiziano come lingua più adatta a comunicare col divino,<sup>63</sup> e notare il paradosso dell'esistenza di testi scritti in greco che ritengono il greco una lingua 'bassa', considerandolo una scelta dettata da una

---

56 Assmann 1995; Assmann 2000. Opere in cui l'autore descrive l'origine e lo sviluppo della rappresentazione ellenistica dell'Egitto come fonte della conoscenza divina e segreta.

57 Préaux 1967, 369-383; Dillon 1985, 203-216; Clark 1999, 112-132. Opere in cui gli autori discutono della problematicità della traduzione nell'età tardo antica.

58 Dieleman 2005, 4.

59 Origene, *Contra Celsum*, I, 25; Giamblico, *De Mysteriis*, 4-5.

60 Derchain 1963, 220-226.

61 Dieleman 2005, 6.

62 *V. supra.*

63 *V. supra.*

ragione puramente pragmatica: la possibilità di raggiungere il più ampio pubblico possibile.<sup>64</sup>

Queste due opinioni non devono essere considerate in contrasto poiché non le riteniamo tali. Si è piuttosto di fronte a due analisi che, a nostro giudizio, si completano fra loro: considerare la scelta del greco pragmatica non è criticabile, poiché all'epoca il greco era una lingua comune fra le persone istruite.<sup>65</sup> Nondimeno Bronze nel mettere in luce la possibile ricerca di Giamblico di dare al greco uno statuto di lingua sacra, può vantare due importanti ragioni: il fatto che Giamblico, in quanto neoplatonico necessita di ricollegarsi anche alla parte greca; inoltre nel momento in cui afferma che filosofi greci hanno potuto filosofare solo grazie alla possibilità di aver potuto vedere e leggere le stele di geroglifici,<sup>66</sup> compie una operazione culturale ancora più forte di quella ipotizzata da Dieleman o espressa dallo scrittore del *Corpus Hermeticum*: Giamblico con questa operazione non si limiterebbe ad esaltare la lingua egizia ed ad “abbassare” la lingua greca, ma si spingerebbe fino a fare una operazione culturale, con l'obbiettivo di dimostrare una dipendenza della cultura greca e della sua lingua dalla cultura e della lingua egizia.

Affrontato questo punto Dieleman passa a discutere l'interpretazione dei geroglifici.<sup>67</sup> Come Broze, scrive che i geroglifici furono identificati dagli scrittori greci come simboli collegati direttamente a concetti, che consentivano attraverso 'ispirazione divina' di cogliere il profondo significato degli oggetti<sup>68</sup>. Per argomentare questa interpretazione cita Plotino, che spiega come gli egiziani favoriscano un sapere iconico, non argomentato o spiegato, ma immediato nella sua trasmissione, come intuitivo.

Plotinus, *Enneades*, 5, 8, 6.

---

64 Dieleman 2005, 4-5.

65 Colvin 2011, 31-45. Opera in cui si ridiscute lo statuto del greco ellenistico, la sua diffusione e il suo uso.

66 Iamblichus, *De vita Pythagora*, 23.

67 Dieleman 2005, 6-7.

68 Assmann 2000, 64-71. Per approfondire come i geroglifici siano stati visti dalla fine della tarda antichità in Europa cfr. Iversen 1993.

Δοκοῦσι δέ μοι καὶ οἱ Αἰγυπτίων σοφοί, εἴτε ἀκριβεῖ  
ἐπιστήμη λαβόντες εἴτε καὶ συμφύτω, περὶ ὧν ἐβούλοντο  
διὰ σοφίας δεικνύναι, μὴ τύποις γραμμάτων διεξοδεύουσι  
λόγους καὶ προτάσεις μηδὲ μιμουμένοις φωνὰς καὶ προφο-  
ρὰς ἀξιωματῶν κεχρηῆσθαι, ἀγάλματα δὲ γράψαντες καὶ ἔν (5)  
ἕκαστον ἐκάστου πράγματος ἄγαλμα ἐντυπώσαντες ἐν τοῖς  
ἱεροῖς τὴν ἐκεῖ οὐ διεξοδὸν ἐμφῆναι, ὡς ἄρα τις καὶ ἐπιστή-  
μη καὶ σοφία ἕκαστόν ἐστιν ἄγαλμα καὶ ὑποκείμενον καὶ  
ἀθρόον καὶ οὐ διανόησις οὐδὲ βούλευσις.

Mi pare che anche i saggi egiziani, comprendendo sia per conoscenza innata sia appresa, attorno alle cose che vogliono mostrare in modo saggio, non usano scrivere discorsi e tesi con le forme delle lettere né mimare i suoi e le enunciazioni delle dottrine filosofiche; piuttosto disegnando immagini, e scolpendo nei templi una singola immagine di un singolo fatto esprimono la non discorsività del mondo. Così ogni immagine è una conoscenza e una sapienza posto davanti alla mente tutto assieme, e non come un pensiero od una decisione.

Quindi nota come questo pensiero abbia aiutato un fiorire di letteratura attorno ai geroglifici ed al loro vero significato. A partire da gli *Hieroglyphica* di Cheremone di Alessandria, che compilò nel primo secolo una lista di geroglifici ora perduta, si sarebbero sviluppate le opere di Plutarco, Clemente di Alessandria e per concludere, Orapollo.<sup>69</sup> Concentrandosi su Clemente di Alessandria nota come i geroglifici fossero sempre considerati una materia per iniziati, un particolare *cursus* non permesso a tutti:

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 7, 41.

Ὅθεν καὶ Αἰγύπτιοι οὐ τοῖς ἐπιτυχοῦσι τὰ παρὰ σοφίῃν  
ἀνετίθεντο μυστήρια οὐδὲ μὴν βεβήλοις τὴν τῶν θεῶν εἶδησιν ἐξέ-  
φερων, ἀλλ' ἢ μόνοις γε τοῖς μέλλουσιν ἐπὶ βασιλείαν προϊέναι καὶ

---

<sup>69</sup> Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 10, 354F; 11, 355B; 32, 363 F; 51, 371E; Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 4, 20.4-21.3; 7, 41.2-42.3; Horapollo, *Hieroglyphica*. Per vedere altre

τῶν ἱερέων τοῖς κριθεῖσιν εἶναι δοκιμωτάτοις ἀπό τε τῆς τροφῆς  
καὶ τῆς παιδείας καὶ τοῦ γένους.

Per questa ragione gli Egiziani non rivelavano i misteri che tenevano ai primi che capitavano, né concedevano la conoscenza delle cose divine ai non iniziati, ma ai soli che sarebbero diventati re e sacerdoti, a coloro che sarebbero stati scelti per le loro capacità date dall'educazione, famiglie, e ricchezza.

Da questo passaggio Dieleman nota come gli autori Greco-Romani percepissero il clero egiziano con ammirazione, e lo presentassero come un mondo chiuso, possessore di una conoscenza elitaria, segreta e desiderata, grazie alla sua scrittura.<sup>70</sup> È evidente come vi sia una visione comune con l'idea spiegata da Broze relativa ai geroglifici, dove questi vengono visti con ammirazione, come parole della divinità donate ai mortali.<sup>71</sup>

Dopo aver affrontato questo punto, Dieleman nota come la visione dell'Egitto delle *élites* greco-romane ed in particolare della classe sacerdotale, fosse profondamente intrisa di “esoterismo”, sia nella ritualità, sia nella scrittura e nel suo linguaggio. In ogni caso non manca di notare come questa particolarità sia ancora una questione molto discussa; cioè se si sia di fronte ad un tratto autoctono segnalato da *élites* profondamente informate sulla realtà delle Egitto, o se piuttosto si fosse di fronte ad una “fissazione” sul lato misterico della religione egizia, magari accompagnata da una superficiale conoscenza della sua realtà culturale.<sup>72</sup> Le fonti, infatti, a cui facevano riferimento erano sicuramente le produzioni letterarie simili a quelle scritte da Maneto e Cheremone, che scrissero opere incentrate sulla cultura egiziana durante il periodo tolemaico e la prima età romana.<sup>73</sup> Tuttavia è necessario comprendere sino a che punto vi sia una descrizione oggettiva delle pratiche narrate: entrambi si trovavano nella problematica di dover trovare un appoggio politico al fine di giustificare gli

---

70 Dieleman 2005, 7.

71 V. *Supra*.

72 Dieleman 2005, 7-10.

73 Fowden 1986, 52-57. L'autore descrive la tipologia dei contatti tra il clero egiziano e le *élites* greco-romane.

interessi di classe del clero egiziano di fronte al nuovo potere politico. Manetone dovette farlo con i macedoni, che erano diventati, dopo la conquista dell'Egitto da parte di Alessandro, i nuovi patroni del ceto sacerdotale. In particolare pare che Manetone abbia scritto un'opera intitolata "contro Erodoto", non giunta a noi, dove si premurava di correggere o presentare una descrizione dell'Egitto più all'altezza delle aspettative greche. Inoltre sappiamo da Plutarco che Manetone fu personalmente coinvolto nella diffusione del culto di Serapide, divinità sincretica egiziano-greca.<sup>74</sup> La vita di Cheremone non fu molto diversa, poiché fu tutore di Nerone alla corte dell'imperatore Claudio. Dai frammenti conservati della sua opera sappiamo che il sacerdozio egiziano viene descritto con attributi simili a quelli che venivano attribuiti ai filosofi stoici, in particolare una vita reclusa, portata alla riflessione e alla stabilità emotiva.<sup>75</sup>

Poste queste premesse Dieleman nota come sia Manetone che Cheremone hanno creato una immagine del clero egiziano spendibile in contesti sociali greco-romani, e come sia altamente probabile che tale immagine sia stata costruita pensando a questo preciso scopo. In questo modo, continua, si sarebbe creata una figura del sacerdozio egiziano 'esotico', che dal tardo ellenismo per tutto il periodo romano avrebbe concentrato gran parte dell'interesse sull'Egitto, solo sul clero e sulla sua religione. Questo però, sarebbe valso solo per i circoli greco-romani, non per il clero che non avrebbe dovuto perdere cognizione della sua funzione sociale e rituale. Ma allora come si potrebbe giustificare il passaggio XVI del *Corpus Hermeticum*, si chiede Dieleman? Il *Corpus Hermeticum* fu certamente redatto in ambiente sacerdotale egiziano, eppure mostra, come è possibile leggere,<sup>76</sup> una fascinazione per le proprietà del linguaggio egiziano, così come per la segretezza di quel sapere sacerdotale. E conclude il passaggio notando che le stesse caratteristiche si possano trovare anche nei *PGM*.<sup>77</sup> Per risolvere questo paradosso

---

74 Plutarchus, *de Iside et Osiride*, 28, 361f-362A; per approfondire questa descrizione dataci da Plutarco cfr. Dillery 1999, 93-116.

75 Horst 1987, 2-3. Opera dove si descrive il coinvolgimento di Cheremone come tutore di Nerone, ed inoltre si discutono le somiglianze tra la rappresentazione del clero egiziano descritto da lui e l'ideale di filosofo stoico.

76 V. *Supra*.

77 Dieleman 2005, 9.

si appoggia ad una definizione data da Frankfurter: “Appropriazione dello stereotipo”. Secondo Frankfurter, questo sarebbe successo quando i sacerdoti egiziani persero il mantenimento statale dopo la conquista romana. Per rimediare alla mancanza di introiti i sacerdoti avrebbero cercato nuove fonti di guadagno, e le avrebbero trovate in patroni greco-romani disposti a pagare per avere 'un contatto col divino', come Tessalo di Tralle. Così i sacerdoti egiziani si sarebbero conformati alle aspettative dei loro clienti, sia nella loro attività quotidiana, sia nei loro scritti.<sup>78</sup> La problematica individuata da Dieleman in tale definizione, che comunque non rifiuta, è che con una questa argomentazione non sono spiegati i testi in demotico, che potevano essere letti solo dalla classe sacerdotale egiziana, e che rappresentavano i sacerdoti egiziani nello stesso modo in cui erano immaginati dal loro 'pubblico' greco-romano. Quindi, per comprendere meglio la spiegazione di Frankfurter, è necessario capire che il clero egiziano non aveva un rapporto culturale paritario con il mondo greco-romano. La cultura, come l'economia e la politica avevano un rapporto impari, dove l'Egitto era la parte sottomessa, e questo si sarebbe riflesso sui sacerdoti, portando a cambiamenti sociali e identitari. Questo fenomeno, declinato per locazione e sottogruppo sociale, poiché Dieleman ricorda che i sacerdoti egiziani non erano un corpo omogeneo, poteva dare adito a fenomeni di resistenza all'ideologia dominante con conservazioni di tratti autoctoni ed al contempo di adattamento all'ideologia dominante, come ha descritto Frankfurter. Queste aree di cambiamento e resistenza sarebbero mutate sulla base dei sottogruppi sociali e la loro locazione geografica..<sup>79</sup>

In proposito è interessante notare come Volkhine, in un articolo, dove discute la figura di Thot, nell'ultimo paragrafo incentrato sulla figura di Hermes Trismegisto e sulle teorie ermetiche, argomenti che queste ultime abbiamo un fondo egiziano, e che la causa di questo sia da ricercare in una progressiva 'egitizzazione' delle

---

78 Frankfurter 1998, 224-237; Frankfurter 2000, 168-183. Opere dove l'autore approfondisce i rapporti tra il clero egiziano ed il nuovo potere. Per approfondire la figura di Tessalo, che fu medico aderente alla scuola metodica a Roma alla corte di Nerone, cfr. Moyer 2003, 39-56; Festugière 1939, 45-77.

79 Dieleman 2005, 10.

*élites* greco romane residenti in Egitto, attraverso la filosofia, che avrebbe svolto la funzione di vettore culturale per passare concezioni egiziane.<sup>80</sup>

Si può notare come questa posizione si armonizzi molto con quella espressa da Broze,<sup>81</sup> che come abbiamo visto, ha mostrato le profonde connessioni del neoplatonismo col mondo egiziano, ed inoltre mostri il lato opposto dei rapporti culturali tra mondo egizio e mondo greco-romano, cioè come le stesse *élites* che plasmavano il mondo egiziano, costringendolo ad adattarsi alla loro visione, fossero a loro volta mutate nella loro stessa cultura. Ciò mostra un rapporto molto complesso dove, seppure in una relazione che potremo definire 'disfunzionale', poiché come Dieleman ha argomentato,<sup>82</sup> siamo di fronte a due soggetti che non hanno status paritario nel loro rapporto, entrambi i soggetti coinvolti vengono influenzati l'uno dall'altro sino a produrre un prodotto culturale nuovo e diverso, come ha scritto Scibilia,<sup>83</sup> che seppure ricostruibile filologicamente non è comprensibile attraverso il solo lavoro filologico, poiché si è di fronte ad un prodotto creato a seguito di una mediazione dove una delle due parti era costretta ad adattarsi, mentre la parte ricevente era libera di adattarsi. Quindi vi è stata la creazione di un 'nuovo Egitto', a partire dall'Egitto reale, che attraverso i rapporti col mondo greco-romano è stato in grado di influenzare quest'ultima, sino a portare concezioni proprie dell'Egitto, seppure assieme alle aspettative del pubblico greco-romano.

### **Conclusioni**

Abbiamo visto come i rapporti tra la cultura egiziana e la cultura greco-romana, siano stati molto complessi, influenzati dalla disparità nelle relazioni e dalle aspettative greco-romane. Questo ha portato portato ad avere una innovazione culturale sia nelle *élites* greco-romane, sia alla fine come 'effetto di ritorno' nelle *élites* egiziane, che hanno finito per adeguarsi e conformarsi al ritratto volutamente distorto che loro stessi avevano creato. Quindi una 'nuova cultura'

---

80 Volkhine 2004, 152-156. Articolo incentrato nella figura di Thot come maestro della parola nella tradizione egiziana.

81 V. *Supra*.

82 V. *Supra*.

83 V. *Supra*.

egizia, dominata da concetti come la segretezza, venendo in contatto con la cultura greca ha formato una nuova cultura, di cui il neoplatonismo, che è forse il rappresentate più illustre, che con la sua concezione del divino e dei geroglifici, mostra di essere stato pesantemente influenzato da questo pensiero egiziano, in cui se ad un lato la concezione della divinità e della scrittura, come ha mostrato Bronze, si rifacevano alla concezione dell'Egitto Faraonico, dall'altra elementi come segretezza ed iniziazione misterica, come ha affermato Dieleman, erano innovazioni prodotte inizialmente dal clero egiziano per compiacere le *élites* greco-romane. Infine come abbiamo mostrato, questa stessa cultura si riflette anche nel corpus dei *PGM*, poiché è intriso di elementi neoplatonici, richiami alla segretezza, ed ad una visione demiurgico egiziana della divinità, come ha dimostrato Scibilia. Appare pertanto chiaro come le produzioni culturali tardo antiche possano essere comprese solo parzialmente da una analisi filologica, mentre risulta primario anche saper individuare eventuali innovazioni che permettano di comprendere il fenomeno culturale nella sua interezza, consapevoli che in nessun caso si potrà parlare di “influenza culturale superficiale”, come era stato fatto da Festugière,<sup>84</sup> poiché, ogni singola cultura, (in questo capitolo, come è stato detto nell'introduzione, sono state scelte la cultura egiziana e la cultura greca a causa di competenze personali) contribuiva in termini profondi alla creazione di quel mondo multiculturale, che è la tarda antichità, che ha potuto dare alla luce ad opere culturalmente originali come i *PGM*, il testo di Giamblico o il *Corpus Hermeticum*.

---

84 Commento di Festugière al *Corpus Hermeticum*.

### **Introduzione al PGM XIII**

Poiché in questo capitolo tradurremo e commenteremo una parte del *PGM XIII*, e successivamente analizzeremo una parte della ritualità descritto in esso, abbiamo preferito presentare la scheda papirologica del *PGM XIII*.

Il luogo del ritrovamento è indicato come dubbio poiché non si è sicuri del luogo della scoperta. Infatti il *PGM XIII* e gli altri papiri facenti parte del corpus, come è già stato detto nell'introduzione, sono stati venduti ai musei europei da Anastasi, che disse di averli ritrovati a Tebe, ma non vi è stato modo di verificare il luogo del ritrovamento. Per quanto concerne la datazione al quarto secolo d.C., Anastasi disse di averli ritrovati nella biblioteca gnostica appartenuta ad un egiziano del secondo secolo d.C.,<sup>85</sup> ma quando è stata studiata la scrittura di questo corpus si è visto che il modo di scrittura di questi papiri non appartiene allo stesso periodo paleografico, ma varia dal terzo secolo a.C. al quinto secolo d.C.. Questo papiro perciò è stato datato al quarto secolod.C.<sup>86</sup>, ma questa datazione è una stima, e non una informazione certa.<sup>87</sup>

### *PGM 13*

Egitto, Dios Polis, Tebe est(?).

IV d.C.

P.Lugd.Bet J 395.

Ed. Pr.: Leemans 1885, 77-198; Dieterich 1891, 3-20, 167-205; Preisendanz 1928, 87-131; Henrichs 1971, 150; Daniel 1991, 31-81.

Comm.: ed. pr.; Mahé 1974 40-60; Smith 1986, 491-498; Edwards 1991, 232-236; Betz 1992, 172-195; Faraone 1994, 81-85; Scibilia 2005, 275-308.

Traduzioni: ed. pr., Betz 1992, *loc. cit.*.

---

85 Lenormant 1857, 84. Catalogo che descrive l'acquisto dei *PGM* da parte del museo di Leida, venduti da Anastasi, console generale di Svezia ad Alessandria.

86 Preisendanz 1928, 86-87. Prima edizione critica dei *PGM*.

87 Maltomini ha dimostrato come i fustoli di papiro siano in realtà raccolte provinienti da diversi periodi storici. (Maltomini Daniel 1990).

Descrizione: papiro 15 \* 26,5 cm; ben scritto con titoli in corsivo; presenta svariate pieghe.

Loc: P. Buch, Mus. Van Oudh. Leiden, J 395.

In questo capitolo tradurremo e analizzeremo i primi 236 versi del *PGM XIII*. La divisione canonica arriverebbe sino al verso 346, ma poiché in questo lavoro abbiamo scelto di focalizzarci sulla ritualità legata all'invocazione, abbiamo preferito non inserire nel corpus da studiare gli ultimi 108 versi, i quali contengono pratiche rituali diverse. L'edizione scelta del testo è quella di Preisendanz, presa dal *database TLG*.

### Testo e Traduzione

ΘΕΟΙ

*Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ Ὀγδὴ Μοῦσέως  
περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου. περιέχει δὲ οὕτως· ἀγνὸς μεῖνον  
ἡμέρας μὰ' προψηφίσας, ἵνα εἰς τὴν σύνοδον τὴν ἐν κρι- (5)  
ῶ καταντήσῃ. ἔχε δὲ οἶκον ἐπίπεδον, ὅπου πρὸ ἐν-  
ιαυτοῦ οὐδεὶς ἐτελεύτησε, —ἔστω δὲ ἡ θύρα πρὸς δυσμὰς  
βλέπουσα—καὶ ἀναπήξας μέσον τοῦ οἴκου βωμὸν γέϊνον  
καὶ ξύλα κυπαρίσσινα, στροβίλους δεξιὸς δέκα, ἀλέκτο-  
ρας δύο λευκοῦς, ἀσινεῖς τελείους, καὶ λύχνους δύο τε- (10)  
ταρτημορίους πληρώσας ἐλαίου χρηστοῦ. καὶ μηκέτι  
ἐπιχέης· εἰσελθόντος γὰρ τοῦ θεοῦ περισσότερο ἐξα-  
φθήσονται. ἀπηρτίσθω δὲ ἡ τράπεζα τοῖς ἐπιθύμα-  
σι τούτοις, συγγενικοῖς οὔσι τοῦ θεοῦ—ἐκ δὲ ταύτης τῆς  
βίβλου Ἐρμῆς κλέψας τὰ ἐπιθύματα ζ' προσεφώνησεν <ἐν> (15)  
ἑαυτοῦ ἱερῶ βύβλω ἐπικαλουμένη 'Πτέρυγι'—τοῦ μὲν  
Κρόνου στύραξ (ἔστιν γὰρ βαρὺς καὶ εὐώδης), τοῦ δὲ Διὸς  
μαλάβαθρον, τοῦ δὲ Ἄρεως κόστος, τοῦ δὲ Ἥλιου λίβανον,  
τῆς δὲ Ἀφροδίτης νάρδος Ἰνδικός, τοῦ δὲ Ἑρμοῦ κασία,*

τῆς δὲ Σελήνης ζμύρνα. ταῦτά ἐστιν τὰ ἀπόκρυφα ἐπιθύματα. (20)  
 ὁ δὲ λέγει ἐν τῇ ‘Κλειδί’ Μουσῆς· ‘σκευάσεις ἐπὶ παντὸς  
 ὄροβον ἡλιακόν’, κύαμον Αἰγύπτιον τούτοις λέγει.  
 καὶ—ταῦτα δὲ ὁ Μανεθὼς ἔλεγε ἐν ἰδίᾳ βίβλῳ—έντεῦθεν  
 βαστάσας τὰ ζ’ ἄνθη τῶν ζ’ ἀστέρων, ἃ ἐστὶ σαμψούχι-  
 νον, κρίνινον, λώτινον, ἐρεφύλλινον, ναρκίσι- (25)  
 σινον, λευκοῖνον, ρόδον. ταῦτα τὰ ἄνθη πρὸ εἴκοσι  
 μιᾶς ἡμέρας τῆς τελετῆς λειοτρίβησον εἰς λευ-  
 κὴν θυίαν καὶ ξήρανον ἐν σκιᾷ καὶ ἔχε αὐτὰ ἔτοιμα εἰς  
 τὴν ἡμέραν ἐκείνην. πρότερον δὲ συνιστάνου οἶα  
 δήποτ’ οὖν νεομηνία κατὰ θεὸν τοῖς ὠρογενέσιν (30)  
 θεοῖς, οἷς ἔχεις ἐν τῇ ‘Κλειδί’. τελεσθήσῃ δὲ αὐτοῖς οὐ-  
 τως· ποιήσον ἐκ σεμιδάλεως ζώδια γ’· ταυροπρόσωπον,  
 τραγοπρόσωπον, κριοπρόσωπον, ἐν ἕκαστον αὐτῶν  
 ἐπὶ πόλου ἐστῶτα, μάστιγας ἔχοντα Αἰγυπτίας, καὶ  
 περικαπνίσας κατάφαγε λέγων τὸν λόγον τῶν ὠρογενῶν, (35)  
 τὸν ἐν τῇ ‘Κλειδί’, καὶ τὸν ἐπάναγκον αὐτῶν καὶ τοὺς ἐφεβ-  
 δοματικούς τεταγμένους, καὶ ἔση <τε>τελεσμένος αὐτοῖς.  
 εἶτα τῇ καθολικῇ συστάσει ἔχε νίτρον τετράγωνον,  
 εἰς ὃ γράψει[ς] τὸ μέγα ὄνομα ταῖς ἐπτὰ φωναῖς. ἀντὶ δὲ  
 τοῦ ποππυσμοῦ καὶ τοῦ συριγμοῦ γράψον εἰς τὸ ἐν μέρος (40)  
 τοῦ νίτρου κορκόδειλον ἱερακοπρόσωπον καὶ αὐτῷ ἐφε-  
 στῶτα τὸν ἐννεάμορφον· αὐτὸς γὰρ ὁ ἱερακοπρόσωπος  
 κορκόδειλος εἰς τὰς δ’ τροπὰς τὸν θεὸν ἀσπάζεται  
 τῷ ποππυσμῷ· ἀναπνεύσας γὰρ ποππύζει ἐκ τοῦ βυθοῦ,  
 καὶ ἀντι- (45)  
 φωνεῖ αὐτῷ ὁ τὰς θ’ μορφὰς <ἔχων>. διὸ ἀντὶ τοῦ ποππυσμοῦ  
 τὸν ἱερακοπρόσωπον κορκόδειλον γράφε· ἔστιν  
 γὰρ ἡ πρώτη κεραία τοῦ ὀνόματος ὁ ποππυσμός. δεύτερον συ-  
 ριγμός· ἀντὶ δὲ τοῦ συριγμοῦ δράκοντα δάκνοντα τὴν

οὐράν, ὥστε εἶναι τὰ δύο, ποππυσμὸν καὶ συριγμόν, (50)  
 ἱερακοπρόσωπον κορκόδειλον καὶ ἐννεάμορφον  
 ἐπάνω ἐστῶτα καὶ κύκλω τούτων δράκοντα  
 καὶ τὰς ἐπτὰ φωνάς. ἔστιν δὲ ὀνόματα θ', ὧν πρόλεγε  
 τοὺς ὠρογενεῖς σὺν τῇ στήλῃ καὶ τοὺς ἡμερεσίους <καὶ> τοὺς  
 ἐφεβδοματικούς τεταγ<μ>ένους καὶ τούτων τὸν ἐπάναγκον. (55)  
 ἄτερ γὰρ τούτων ὁ <θ>εὸς οὐκ ἐπακούσεται, ἀλλ' ὡς ἀμυ-  
 στηρίαστον οὐ παραδέξεται <σε>, εἰ μὴ τὸν κύριον  
 τῆς ἡμέρας προεΐτης καὶ τῆς ὥρας πυκνότερον,  
 ἦν εὐρήσεις ἐπὶ τέλους διδαχὴν. ἄτερ γὰρ αὐτῶν  
 οὐδὲ ἐν ἀπεργάσει, ἐν οἷς ἔχεις ἐν τῇ 'Κλειδί'. (60)  
 ἔστιν δὲ ἡ ἱερὰ στήλη ἢ ἐν τῷ νίτρῳ γραφομένη·  
 'ἐπικαλοῦμαί σε τὸν πάντων μείζονα, τὸν πάντα  
 κτίσαντα, σὲ τὸν α<ύ>τογέννητον, τὸν πάντα ὀρῶντα καὶ  
 μὴ ὀρώμενον· σὺ γὰρ ἔδωκας ἡλίῳ τὴν δόξαν καὶ τὴν  
 δύναμιν ἄπασαν, σελήνῃν αὖξιν καὶ ἀπολήγειν (65)  
 καὶ δρόμους ἔχειν τακτοῦς, μηδὲν ἀφαιρήσας τοῦ προ-  
 γενεσετέρου σκοτούς, ἀλλ' ἰσότητα αὐτῶν ἐμέρισας·  
 σοῦ γὰρ φανέντος καὶ κόσμος ἐγένετο καὶ φῶς ἐφάνη.  
 σοὶ πάντα ὑποτέτακται, οὗ οὐδεὶς θεῶν δύναται  
 ἰδεῖν τὴν ἀληθινὴν μορφήν. ὁ μεταμορφούμενος (70)  
 εἰς πάντας, ἀόρατος εἶ Αἰὼν Αἰῶνος. ἐπικαλοῦμαί σε,  
 κύριε, ἵνα μοι φανῆς ἀγαθῆ μορφῇ, ὅτι δουλεύω  
 ὑπὸ τὸν σὸν κόσμον τῷ σῷ ἀγγέλῳ, Βιαθι-  
 αρβαρ βερβιρ σχιλατουρ βουφρουμτρωμ, καὶ  
 τῷ σῷ Φόβῳ, Δανουφ Χρατορ Βελβαλι Βαλβιθ, Ἰάω. (75)  
 διὰ σὲ συνέστηκεν ὁ πόλος καὶ ἡ γῆ. ἐπικαλοῦμαί  
 σε, κύριε, ὡς οἱ ὑπὸ σου θεοὶ φανέντες, ἵνα δύναμιν ἔχωσιν  
 Ἐχεβυκρωμ Ἡλίου, οὗ ἡ δόξα· 'ααα ηηη  
 ωωω ιι ααα ωωω Σαβαώθ, Αρβαθιαω.



ἰλιλλου'. περὶ δὲ τὸν Πύθειον δράκοντα καὶ τὸν (110)  
 τρίποδα· ἴθωρ μαρμαραυγὴ φωχω  
 ·φωβωχ· ἔχε δὲ τοῦτο κατὰ τοῦ τραχήλου  
 τελέσας συνεργὸν ὄν τῶν πάντων μετὰ τοῦ  
 κινναμμώμου. προαγνεύσας οὖν, ὡς προ-  
 εἶπον, πρὸ ἐπτὰ ἡμερῶν σελήνης λειπούσης, κατὰ (115)  
 τὴν σύνοδον χαμαικοιτῶν ἐπὶ ψιάθου θρυϊνης,  
 κατὰ πρῶτῳ ἀνιστανόμενος τὸν ἥλιον χαιρέτισον  
 ἐπὶ ἐπτὰ ἡμέρας καθ' ἡμέραν λέγων τοὺς ὠρ<ο>γενεῖς  
 θεοὺς πρῶτον, εἶτα τοὺς ἐφεβδοματικούς τεταγμένο<υ>ς.  
 μαθῶν δὲ τὸν κύριον τῆς ἡμέρα<ς> ἐκεῖνον ἐνόχλει (120)  
 λέγων· κύριε, τῇ πόστη καλῶ τὸν θεὸν εἰς τὰς ἰε-  
 ρὰς θυσίας, οὕτω ποιῶ<ν> ἄχρι τῆς ὀγδόης ἡμέρας. ἐλθὼν  
 οὖν ἐπὶ τὴν ἡμέραν τὸ μεσονύκτιον ὥρα πέ<μ>πτη,  
 ὅταν ἡσυχία γένηται, ἀνάψας τὸν βωμὸν ἔχε παρσε-  
 τῶτας τοὺς δύο ἀλεκτρυόνας καὶ τοὺς δύο λύχνους (125)  
 —ἦτῳσαν δὲ οἱ λύχνοι τεταρτημόριοι—ἡμμένους,  
 οἷς οὐκέτι ἐπιβαλεῖς ἔλαιον. ἄρξαι λέγειν τὴν στήλην  
 καὶ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὃ ἐστὶν κάρθαρως. ἔχε δὲ κρα-  
 τῆρα παρακείμενον ἔχοντα γάλα μελαίν<η>ς βοὸς  
 καὶ οἶνον ἀθάλασ<σ>ον. ἔστιν γὰρ ἀρχὴ (130)  
 καὶ τέλος. γράψας οὖν εἰς τὰ δύο μέρη τοῦ νίτρου  
 τὴν στήλην, ἀπόλειξον τὸ ἐν μέρος καὶ τὸ ἔ<τερο>ν βρέ-  
 ξας εἰς τὸν κρατῆρα ἀπόπλυνε. γραφέσθω δὲ τὸ νί-  
 τρον ἐξ ἀμφοτέρων, τῶν ἐπιθυμάτων καὶ τῶν ἀνθέων.  
 πρὸ τοῦ δέ σε ἀποροφᾶν τὸ γάλα καὶ τὸν οἶνον ἐπερεῖς (135)  
 τὴν ἐντυχίαν ταύτην, καὶ εἰπὼν κατάκου ἐπὶ τῶν  
 στρωμάτων κατέχων καὶ τὴν πινακίδα καὶ τὸ γρα-  
 φεῖον καὶ λέγε. Ἑρμαϊκός· ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν τὰ πάντα  
 περιέχοντα, πάση φωνῇ καὶ πάση διαλέκτῳ, ὡς πρ<ώ>τως

ὕμνησέ σε ὁ ὑπό σου ταχθεὶς καὶ πάντα πιστευθεὶς (140)  
 τὰ αὐθεντικά, Ἥλιος Ἀχεβουκρωμ (ἢ μηνύει τοῦ  
 δίσκου τὴν φλόγα καὶ τὴν ἀκτῖνα), οὗ ἢ δόξα· ααα·  
 ηηη· ωωω, ὅτι διὰ σέ ἐνεδοξάσθη <ἀέρας>, εἶθ' ὡσαύτως ἀγλαο-  
 μορφουμένους τοὺς ἀστέρας ἰστάς καὶ τῷ φωτὶ τῷ ἐνθέῳ  
 κτίζων τὸν κόσμον ιιι· ααα ωωω, ἐν ᾧ διέστησας τὰ πάντα, (145)  
 Σαβαώθ· Ἀρβαθιάω· Ζαγουρη. οὗτοί εἰσιν οἱ πρῶτοι φανέν-  
 τες ἄγγελοι· Ἀραθ· Ἀδωναῖε· Βασημμ Ἰάω. ὁ δὲ πρῶτος  
 ἄγγελος φωνεῖ ὀρνεογλυφιστί· 'ἀραί,' ὅ ἐστιν <οὐαὶ τῷ ἐχθρῷ μου,' καὶ ἔταξας  
 αὐτὸν> ἐπὶ τῶν  
 Τιμωριῶν. ὁ δὲ Ἥλιος ὕμνεῖ σε ἱερογλυφιστί· 'Λαῖλαμ',  
 ἀβραῖστί δὲ διὰ τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος· 'άνοκ Βιαθιαρβα[ρ]βερβιρσχι (150)  
 λατουρβουφρουμτρωμ' (γράμματα λς') λέγων· 'προάγω σου, κύριε,  
 ἐγὼ ἐπὶ τῆς βάρεως ἀνατέλλων, ὁ δίσκος, διὰ σε.' τὸ δὲ φυσι-  
 κόν σου ὄνομα αἰγυπτιστί· 'Ἀλδαβιαειμ' (γράμματα θ', κάτω). ἔστιν  
 δὲ ὁ ἐπὶ τῆς βάρεως φανείς συνανατέλλων κυνοκεφ-  
 αλοκέρδων. ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἀσπάζεται σε λέγων· (155)  
 'σὺ εἶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ ἐνιαυτοῦ· Ἀβρασ<ά>ξ.' ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ ἐτέρου  
 μέρο<υ>ς ἰέραξ ἰδίᾳ φωνῇ ἀσπάζεται σε καὶ ἐπιβοᾶται,  
 ἵνα λάβῃ τροφήν· χι· χι· χι· χι· χι· χι· χι· χι· τιπ· τιπ· τιπ·  
 τιπ· τιπ· τιπ· τιπ· ὁ δὲ ἐννεάμορφος ἀσπάζεται σε  
 ἱερατιστί· 'Μενεφωῖφωθ', λέγων μηνύει ὅτι· 'προάγω σου, (160)  
 κύριε'· εἰπὼν ἐκρότησε γ', καὶ ἐγέλασεν ὁ θεὸς  
 ζ'· 'χα χα χα χα χα χα χα.' γελάσαντος δὲ τοῦ θεοῦ  
 ἐγεννήθησαν θεοὶ ζ', οἵτινες τὸν κόσμον περιέχουσιν.  
 (ἄνω.) οὗτοι γὰρ εἰσιν οἱ προφανέντες. κακχάσαντος πρῶ-  
 τον αὐτοῦ ἐφάνη Φῶς (Αὐγή) καὶ διηύγασεν τὰ πάντα. (165)  
 ἐγένετο δὲ θεὸς ἐπὶ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ πυρός, Βεσσυν  
 βεριθεν βεραιο. ἐκάχασεν δὲ β'· ἦν πάντα ὕδωρ. ἀκούσασ-  
 α ἢ Γῆ ἤχου<ς> ἐξεβόησεν καὶ ἐκύρτανεν, καὶ ἐγένετο τὸ ὕδωρ

τριμερές. ἐφάνη θεός, ἐτάγη ἐπὶ τῆς ἀβύσσου· χωρίς  
 γὰρ αὐτοῦ οὔτε αὔξει τὸ ὑγρὸν οὔτε ἀπολήγει. ἔστιν (170)  
 δὲ αὐτοῦ τὸ ὄνομα· “Ἐσχακλεω. σὺ γὰρ εἶ· ωηαι, εἶ ὦν  
 βεθελλε.’ βουλ[ευ]ομένου δὲ τὸ γ’ κακχάσαι ἐφάνη  
 διὰ τῆς πικρίας τοῦ θεοῦ Νοῦς (ἢ Φρένες)  
 κατέχων καρδίαν· ἐκλήθη Ἑρμῆς, ἐκλήθη Σεμε-  
 σιλάμ. ἐκάχασε τὸ τέταρτον ὁ θεός, καὶ ἐφάνη Γέννα (175)  
 κρατοῦσα σποράν. ἐκλήθη δὲ Βαδητοφωθ  
 Ζωθαξαθωζ. ἐέλασε τὸ πέμπτον καὶ γελῶν ἐστύ-  
 γασε, καὶ ἐφάνη Μοῖρα κατέχουσα ζυγόν, μηνύουσα  
 ἐν ἑαυτῇ τὸ δίκαιον εἶναι. ὁ δὲ Ἑρμῆς συν-  
 ηρίσθη αὐτῇ λέγων· ‘ἐν ἐμοί ἐστι τὸ δίκαιον.’ (ἄνω.) τῶν δὲ μαχομ- (180)  
 ἐνων ὁ θεὸς ἔφη· ‘ἐξ ἀμφοτέρων τὸ δίκαιον φανήσεται, πάντα  
 δὲ ὑπὸ σὲ ἔσται τὰ ἐν κόσμῳ.’ καὶ πρώτη τὸ σκῆπτρον  
 ἔλαβε τοῦ κόσμου, ἧς τὸ ὄνομα ἀναγραμματιζόμενον μέγα  
 ἐστὶν καὶ ἄγ<ι>ον καὶ ἔνδοξον. ἔστι δὲ τοῦτο· ‘θοριοβριτι-  
 ταμμα ωρραγαδωιδαγαρρωαμματιτιρ- (185)  
 βοιροθ’ (γράμματα μθ’). ἐκάχασε τὸ ἕκτον καὶ ἰλαρύνθη πολὺ.  
 καὶ ἐφάνη Καιρὸς κατέχων σκῆπτρον, μηνύων βασιλείαν,  
 καὶ ἐπέδωκεν τῷ θεῷ τῷ πρωτοκτιστῷ τὸ σκῆπτρον,  
 καὶ λαβὼν ἔφη· ‘σὺ τὴν δόξαν τοῦ Φωτὸς περιθέμενος,  
 ἔση μετ’ ἐμέ’ .... ‘ἀνοχ Βιαθιαρ βαρβερβιρ σιλατουρβου (190)  
 φρουμπρωμ’ (γράμματα λς’). ἑβδομον κακχάσαντος τοῦ θεοῦ  
 ἐγένετο Ψυχὴ, καὶ κακχάζων ἐδάκρυσε. ἰδὼν τὴν Ψυχὴν  
 ἐσύρισε, καὶ ἐκύρτανε ἡ γῆ καὶ ἐγέννησε Πύθιον δράκοντα,  
 ὃς τὰ πάντα προήδει. ἐπεκάλεσε δὲ αὐτὸν ὁ θεός· “Ιλιλλου·  
 ιλιλλου· ιλιλλου· Ἴθωρ, μαρμαραυγή, φωχω (195)  
 φωβωχ.’ ἰδὼν τὸν δράκοντα ὁ θεὸς ἐθαμβήθη καὶ ἐπόπι-  
 υσε. ποπιύσαντος τοῦ θεοῦ ἐφάνη ἔνοπλός τις, ὃς κα-  
 λεῖται· ‘Δανουπ Χρατορ Βερβαλι Βαρβιθ.’ ἰδὼν

ὁ θεὸς πάλιν ἐπτοήθη, ὡς ἰσχυρότερον θεωρήσας,  
 μήποτε ἡ γῆ ἐξέβρασε θεόν. βλέπων κάτω εἰς τὴν γῆν (200)  
 ἔφη· Ἰάω'. ἐγεννήθη θεὸς ἐκ τοῦ ἤχους, ὃς πάντων ἐστὶν  
 κύριος. ἤρισεν αὐτῷ ὁ πρότερος λέγων· ἔγὼ τούτου ἰσχυρό-  
 τερός εἰμι'. ὁ θεὸς ἔφη τῷ ἰσχυρῷ· σὺ μὲν ἀπὸ ποππισ-  
 μοῦ τυγχάνεις, οὗτος δὲ ἐξ ἤχους. ἔσσε<θ>ε ἀμφότεροι  
 ἐπὶ πάσης ἀνάγκης.' ἐκλήθη δὲ ἔκτοτε Ἰανουπ (205)  
 Χρατορ Βερβαλι Βαλβιθ, Ἰάω.' κύριε, ἀπομιμοῦμαι  
 ταῖς ζ' φωναῖς, εἴσελθε καὶ ἐπάκουσόν μοι· ἄ εε ηηη  
 ιιι οοοοο υυυυυ ωωωωωω, αβρωχ· βραωχ  
 χραμμαωθ· προαρβαθω· Ἰάω ουαεηῖουω.'

ἐπὶ εἰσέλθῃ ὁ θεός, κάτω βλέπε καὶ γράφε τὰ λεγόμε- (210)  
 να καὶ ἦν δίδωσίν σοι αὐτοῦ ὀνομασίαν. μὴ ἐξέλθῃ  
 δὲ ἐκ τῆς σκηνῆς σου, ἄχρι σοι καὶ τὰ περὶ σε εἴπη ἀκρι-  
 βῶς. ἡ δὲ τοῦ πολεύοντος πῆξις περιέχει οὕτως· γνῶθι,  
 τέκνον, τίνος ἡμέρα εἰς τὸ Ἑλληνικόν, καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν  
 ἐπτάζωνον μέτρει ἀποκάτωθεν καὶ εὐρήσεις. ἐὰν γὰρ ἡμέρα (215)  
 Ἡλίου εἰς τὸ Ἑλληνικόν, Σελήνη πολεύει, οὕτως καὶ οἱ ὕστεροι, οἷον  
 Ἑλληνικόν· ἐπτάζωνος·

Ἡλιος	Κρόνος
Σελήνη	Ζεὺς
Ἄρης	Ἄρης (220)
Ἑρμῆ<ς>	Ἡλιος
Ζεὺς	Ἀφροδίτη
Ἀφροδίτη	Ἑρμῆς
Κρόνος	Σελήνη

τούτων τὴν ἀκάματον λύσιν καὶ θεοφιλῆ προσεφώνησά σοι, (225)  
 τέκνον, ἦν οὐδὲ βασιλεῖς ἴσχυσαν καταλαβέσθαι.  
 ἐπιγράψεις δὲ τὸ νίτρον τῷ μέλανι τῷ διὰ τῶν ἀνθέων τῶν  
 ζ' <ἀστέρων> καὶ ἀρωμάτων. ὁμοίως καὶ ποιήσεις τὸν ὄροβον, ὃν ἀλληγορικῶς

*ἐν τῇ ‘Κλειδί’ μου εἶπον, ἐκ τῶν ἀνθέων καὶ τῶν ἐπιθυμάτων,  
πλήρης ἡ τελετὴ τῆς Μονάδος προσεφωνήθη σοι, τέκνον. (230)  
ὑποτάξω δέ σοι, τέκνον, καὶ τὰς χρεῖας τῆς ἱερᾶς βίβλου, ἃς πάν-  
τες οἱ σοφισταὶ ἐτέλησαν ἀπὸ ταύτης τῆς ἱερᾶς καὶ μακάριδος  
βίβλου. ὡς ἐξώρκισά σε, τέκνον, ἐν τῷ ἱερῷ τῷ ἐν Ἰερωσολύμ-  
ω· πλησθεὶς τῆς θεοσοφίας ἀνεύρετον ποιήσον τὴν βίβλον.*

Dio| Dei. Papiro sacro chiamato Monàs, o l'Ottavo di Mosè, attorno al nome del venerato. È così scritto: rimani casto quarantuno giorno, scegliendoli prima, affinché si giunga ad una eclissi di luna nella costellazione dell'Ariete. Abbi la casa al piano terra, dove nessuno sia morto nell'anno precedente. La porta guardi ad ovest. E fissando l'altare nella parte centrale della casa, procura anche legna di cipresso, dieci pigne di valore, due galli bianchi incolumi e perfetti, due lampade che contengano un quartino riempiendole di olio di qualità. E non versarne oltre che presiedono le ore del giorno, che hai descritti nella “Chiave”. Tu sarai iniziato da loro così: fai dal fiore di farina tre figurine: una dal volto taurino, una dal volto caprino, ed infine una dal volto di ariete, ognuna di queste ferma in piedi sul polo della volta celeste, mentre tiene fruste egiziane. Mentre bruci gli incensi, mangiale, pronunciando l'invocazione presente nella “Chiave” alle divinità che presiedono le ore, e la loro formula coercitiva e le prescritte divinità della settimana, e sarai iniziato da loro. Quando il dio arriverà, si infiammeranno straordinariamente. La tavola si trovi preparata con queste offerte, che siano della stessa natura del dio. Da questo libro Hermes ha rubato le sette offerte, e le descrive nel suo sacro libro chiamato “Pterugis”. La styrax è di Crono (infatti è pesante e profumata), il malabathron è di Zeus, il costo di Ares, l'incenso di Elio, il nardo indiano di Afrodite, la cassia di Hermes, la mirra di Selene. Queste sono le offerte segrete. Questo dice Mosè nella “Chiave”. “Preparerai una cicerchia solare alla fine”, parla di una fava egiziana con queste parole. Queste cose Manetone scrisse nel proprio libro, là scegliendo i sette fiori dei sette astri , che sono: la maggiorana, il giglio bianco, il loto, l'erephyllinon, il narciso, il garofano e la rosa.

Prima di ventuno giorni dall'iniziazione triturali in un mortaio bianco, e lasciali seccare all'ombra, e tienili pronti per quel giorno. Mescolali prima di quel novilunio secondo il dio tra gli dei che presiedono le ore del giorno, che hai descritti nella "Chiave". Tu sarai iniziato da loro così: fai dal fiore di farina tre figurine: una dal volto taurino, una dal volto caprino, ed infine una dal volto di ariete, ognuna di queste ferma in piedi sul polo della volta celeste, mentre tiene fruste egiziane. Mentre bruci gli incensi, mangiale, pronunciando l'invocazione presente nella "Chiave" alle divinità che presiedono le ore, e la loro formula coercitiva e le prescritte divinità della settimana, e sarai iniziato da loro. Poi, durante l'evocazione, tieni un rettangolo di natron, dove scriverai il grande nome con i sette suoni. Prima dello schiocco della lingua e del fischio disegna un coccodrillo dal volto di falco sulla prima parte di nitro, e l'enneamorfo posto sopra di lui. Egli infatti, il coccodrillo dal volto di falco, saluta il dio ai solstizi ed agli equinozi con uno schiocco. Infatti egli che ha le nove forme, inspirando, gorgoglia dal profondo e gli risponde. Perciò prima del gorgoglio disegna un coccodrillo dal volto di falco: infatti il gorgoglio è il primo spirito del nome. Dopo vi è un fischio. Prima del fischio disegna un serpente che si morde la coda, affinché vi siano le due cose: il gorgoglio ed il fischio; il coccodrillo dal volto di falco e l'ennamorfo posto sopra di lui, e il serpente disegnato a circolo attorno a questi e i sette suoni. Sono nove i nomi, tra questi scandisci quelli che presiedono alle ore del giorno aiutandoti con la stele, quelli del giorno e quelli della settimana prescritti e le loro formule coercitive. Infatti il dio non risponde senza di queste, ma, come se fossi un non iniziato, non ti riconoscerà, se non proclami il signore del giorno e dell'ora frequentemente, che scoprirai grazie alla preparazione iniziatica. Senza queste formule, non ti inizierà neppure uno di quelli che sono nominati nella "Chiave". La sacra stele è quella disegnata nel nitro. "Ti invoco più grande dei grandi, fondatore di ogni cosa, tu, colui che si è generato da solo, che vede ogni cosa, e non è visto. Tu infatti hai dato al sole lo splendore e l'intera potenza, tu hai donato alla luna la possibilità di crescere e sparire e avere percorsi fissati. In nessun modo hai tolto le tenebre da ciò che vi era prima, ma hai diviso la loro uniformità. Infatti

nel momento in cui sei apparso, è nato l'ordine ed è apparsa la luce. Da te è stata generata ogni cosa, di cui nessun dio può vedere il vero aspetto. Tu che puoi mutare in tutti le forme, sei l'invisibile eone degli eoni. Ti invoco, sire, affinché tu mi appaia nella tua forma benevola, poiché sono sottomesso al tuo messaggero nell'ordine delle cose da te creato, (vox magica) e al tuo terrore(vox magica). La volta celeste e il terra sono unite grazie a te. “Ti invoco, sire, come gli dei che appaiono sotto di te, affinché abbiano potere:(vox magica) di Elios, del quale è l'apparenza (voces magicae). (nome) il dio (vox magica). Ti invoco, signore, il cui nome è scritto nel geroglifico ad uccello: (vox magica); nella lingua dei geroglifici: (voces magicae); in ebraico (voces magicae); in egiziano: (voces magicae); alla maniera di coloro che hanno il volto canino:(voces magicae); nel linguaggio dei falchi: (voces magicae); nel linguaggio dei sacerdoti:(voces magicae). Dopo batti le mani tre volte, gorgoglia fortemente, fischia a lungo. Vieni a me, sire, privo di errori e perfetto, tu che non profani alcun luogo, poiché ho celebrato il tuo nome. Tieni con te una tavoletta, sulla quale sarai pronto a scrivere qualsiasi cosa egli ti dica, e una spada di solo acciaio a doppia lama, affinché, qualora tu sacrifichi le offerte, tu sia puro da ogni cosa, e tieni come offerta un'anfora di vino e un vaso pieno di miele, qualora tu libi. Tutte le cose siano preparate e poste di fronte a te. Tu vesti di lino puro, indossa una corona di ulivo, e fai il copricapo così: prendendo un panno di lino puro scrivi nella nappa i 365 dei, fai una capanna, sotto la quale tu sarai iniziato. Prendi e spalma sul collo il cinnamomo. Infatti il divino ne ha piacere, e ne mostra il potere. Prendi anche l'Apollo che aiuta intagliato da una radice di alloro, al quale siano posti vicino il serpente Pizio e il tripode. Intaglia intorno ad Apollo il grande nome in alla maniera copta. Sopra il petto trascrivi: (vox magica), e sul torso della figura questo nome: (vox magica). Sul serpente Pizio e sul tripode: (voces magices). Tieni ciò sotto il collo mentre esegui il rito, poiché è ciò che aiuta in tutte le cose dopo il cinnamomo. Dunque, come ho detto, purificati sette giorni prima della luna nuova, dormendo durante l'eclissi di luna sullo stuoino di giunco. Al mattino , quando ti alzi, saluta il sole dicendo per prima cosa ogni giorno per sette

giorni gli dei che presiedono alle ore del giorno, e quelli della settimana prescritti. Impara il signore del giorno e rivolgiti a lui, dicendo: “Oh sire, in questo giorno chiamo il dio al sacro sacrificio”, così facendo fino all'ottavo giorno. Giungendo al giorno, da mezzanotte all'ora quinta, quando tutto è tranquillo, illuminando l'altare tieni a portata di mano i due galletti e le due lanterne accese; le luci abbiamo un quarto d'olio. All'interno di queste non aggiungere altro olio. Comincia a recitare la stele e il mistero del dio, che è lo scarabeo. Tieni vicino un cratere riempito di latte di vacca nera e vino non misto ad acqua di mare. Infatti è l'inizio e la fine. Scrivendo dunque sulle due parti di nitro la stele, leccane una da una parte ed immergendo l'altra nel cratere lavala. Il nitro sia scritto con un inchiostro ricavato dai fiori e dalle spezie assieme. Prima che tu beva il latte ed il vino, pronuncia questa preghiera, e dicendo ciò siediti sopra gli stuoini, avendo anche la tavoletta e lo stilo, e di: Ermetico (?): “ti invoco, tu che controlli tutte le cose, in ogni lingua ed in ogni dialetto, colui che è posto sotto di te ed è persuaso che tutte le cose sono autentiche, ti invoca per primo. Helios Achebucrom, di cui hai l'aspetto (che rivela la fiamma e la luce del disco solare): (voces magicae), poiché l'aria è glorificata da te, dopo hai dato splendida forma alle stelle fisse, e hai fondato il cosmo per l'uomo con una scintilla divina: (voces magicae), nel quale hai posto tutte le cose. (voces magicae). Questi sono i primi messaggeri apparsi: (voces magicae). Il primo messaggero dice il nome contenuto nel geroglifico a forma di uccello: che significa: “Guai al mio odiato nemico”, e schierasti lui tra le Punizioni. Certamente Helios ti onora in lingua geroglifica. (vox magica), in ebraico, attraverso lo stesso nome: (voces magicae) (lettere 37) dicendo: Ti precedo, o sire, salendo dalle profondità, io il disco solare, per te. Il tuo vero nome in egiziano: (vox magica) (lettere 9, sotto). Sorgerai dal profondo, accompagnato al cinocefalo. Nella propria lingua, ti accoglie con gioia, dicendo: “tu sei il totale dell'anno”. (vox magica) Lo sparviero ti accoglie dall'altra parte con la propria voce, e implora per avere nutrimento (voces magicae). L'enneamorfo ti saluta in ieratico (vox magica), e rivela dicendo: Vado di fronte a te, o signore, dicendo così risuonò tre volte e il dio sorrise sette, (voces magicae),

mentre il dio rideva i sette dei sono nati, coloro che abbracciano la creazione. (sopra). Questi sono gli dei rivelati. Prima, mentre lui rideva, apparve la sua luce (la luce del sole), e illuminò tutte le cose. Egli divenne dio sull'ordine e sul fuoco. (voces magicae). Rise una seconda volta: tutto era acqua. La terra ascoltò il suono, e urlò e si stiracchiò, e l'acqua divenne triplice. Il dio apparve e si collocò sopra le acque primordiali: infatti senza di lui l'umido non cresce né cessa. Il suo nome è: (vox magica). Tu infatti sei: sei essendo (vox magica). Avendo deciso di ridere una terza volta (voces magicae), apparve attraverso la finezza del dio, Nous( o Anima), che teneva in mano un cuore. Fu chiamato Ermes, fu chiamato (vox magica). Il dio rise una quarta volta e apparve Genna, che domina la semente. Fu chiamato (voces magicae). Rise una terza volta, e mentre rideva diventò pallido e apparve Moira che teneva una bilancia, ricordando che in lei risiede la giustizia. Allora Ermes si oppose a lei, dicendo: “In me risiede la giustizia.” (sopra). Il dio disse tra i due contendenti: “da entrambi apparirà la giustizia, ogni cosa nel cosmo sarà sotto di te”, e (Moira) prese lo scettro dell'ordine per prima, della quale il grande nome è anagrammato ed è tenuto in grande onore. Questo è: (voces magicae) (lettere 49). Il dio rise una sesta volta, e si allietò molto ed apparve Kairos, che teneva uno scettro, simbolo della regalità, e diede al dio creato per primo lo scettro, e lui, ricevendolo, disse: tu vestendoti dell'aspetto della luce, sarai dopo di me. (voces magicae) (lettere 36).Mentre il dio rideva la settima volta, nacque Psiche, e ridendo pianse. Vedendo Psiche la terra fischiò, e si stiracchio e generò il serpente Pizio, che prevede tutte le cose. Il dio lo chiamò: (voces magicae). Il dio, vedendo il serpente, si meravigliò, e schioccò la lingua. Mentre il dio schioccava la lingua, apparve uno in armi, che è chiamato: (voces magicae). Il dio guardando di nuovo si spaventò, come guardando ad uno più forte, mai la terra aveva generato un dio. Disse, guardando giù alla terra: (vox magica). Il dio fu generato dalla tua eco, che è padrona di tutto. Provocandolo, il primo disse: “Io sono più forte di questo”. Il dio disse al forte: Tu sei capitato da un fischio, quello da un'eco. Entrambi sarete sopra ogni necessità. Da allora è chiamato: (voces magicae). Signore, copio fedelmente i 9 nove suoni, vieni a me

ed ascoltami. (voces magicae). Quando giunge il dio, guarda giù e scrivi le parole dette ed il suo nome che ti dona. Non andartene dal posto, fino a che non ti dice le cose attorno a te precisamente. La stabilità del mutamento<sup>88</sup> comprende ciò che segue: conosci, figlio, di chi è il giorno alla maniera greca, e andando alle sette zone, misura dal basso e scoprirai. Infatti se è il giorno di Helios nella maniera greca, Selene gira attorno al polo, e così anche i successivi, in questo modo:

Maniera greca	Sette Zone
Helios	Crono
Selene	Zeus
Ares	Ares
Ermes	Ermes
Zeus	Afrodite
Afrodite	Ermes
Crono	Selene.

Ti prescrivo la soluzione di queste cose senza fatica e cara agli dei, figlio, che neanche i re riescono a comprendere. Scriverai sul nitro con l'inchiostro, quello che deriva dai fiori dei sette astri e dagli aromi. Ugualmente disegnerai anche la vecchia, che allegoricamente ho descritto nella mia "Chiave", che deriva dai fiori e dagli aromi. Figlio, l'iniziazione di Monas ti è stata rivelata completamente. Ti sottoporro, figlio, le magie del sacro libro, che tutti i saggi eseguono da questo saggio e beato libro. Come ti ho fatto giurare, figlio, su ciò che è sacro in Gerusalemme; fai che il libro rimanga nascosto, una volta pieno di conoscenza divina.

### **Commento**

[ΘΕΟΣ]

ΘΕΟΙ

*Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ Ὀγδὴ Μοῦσέως*

---

<sup>88</sup> Abbiamo scelto una traduzione molto letterale; l'abbiamo intesa come un modo molto complesso per esprimere un sistema di traduzione (la stabilità del mutamento) dalla maniera greca alle sette zone, che esprimerebbero le divinità protettrici della settimana.

περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου. περιέχει δὲ οὕτως· ἀγνὸς μεῖνον  
ἡμέρας μα' προσηφίσσας, ἵνα εἰς τὴν σύνοδον τὴν ἐν κρι-(5)  
ῶ καταντήση. ἔχε δὲ οἶκον ἐπίπεδον, ὅπου πρὸ ἐν-  
ιαυτοῦ οὐδεὶς ἐτελεύτησε, —ἔστω δὲ ἡ θύρα πρὸς δυσμὰς  
βλέπουσα—καὶ ἀναπήξας μέσον τοῦ οἴκου βωμὸν γεῖνον  
καὶ ξύλα κυπαρίσσινα, στροβίλους δεξιὸς δέκα, ἀλέκτο-  
ρας δύο λευκούς, ἀσινεῖς τελείους, καὶ λύχνους δύο τε-(10)  
ταρτημορίους πληρώσας ἐλαίου χρηστοῦ. καὶ μηκέτι  
ἐπιχέης·

Dio| Dei. Papiro sacro chiamato Monàs, o l'Ottavo di Mosè, attorno al nome del venerato. È così scritto: rimani casto quarantuno giorno, scegliendoli prima, affinché si giunga ad una eclissi di luna nella costellazione dell'Ariete. Abbi la casa al piano terra, dove nessuno sia morto nell'anno precedente. La porta guardi ad ovest. E fissando l'altare nella parte centrale della casa, procura anche legna di cipresso, dieci pigne di valore, due galli bianchi incolumi e perfetti, due lampade che contengano un quartino riempiendole di olio di qualità. E non versarne oltre. che presiedono le ore del giorno, che hai descritti nella "Chiave". Tu sarai iniziato da loro così: fai dal fiore di farina tre figurine: una dal volto taurino, una dal volto caprino, ed infine una dal volto di ariete, ognuna di queste ferma in piedi sul polo della volta celeste, mentre tiene fruste egiziane. Mentre bruci gli incensi, mangiale, pronunciando l'invocazione presente nella "Chiave" alle divinità che presiedono le ore, e la loro formula coercitiva e le prescritte divinità della settimana, e sarai iniziato da loro.

[ΘΕΟΣ]

ΘΕΟΙ

Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ Ὀγδόη Μοῦσέως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου.

Dio|Dei. Papiro sacro chiamato l'Unico, o l'Ottavo di Mosè, attorno al nome del venerato.

**Μονὰς:** LSJ propone come significati: 'isolato', 'solitario'; oppure se sostantivato:

'unità','monade', indivisibile', 'semplice'. Segnaliamo che *μονάς* è usata col secondo significato anche nel *Corpus Hermeticum*, IV, 10. Quindi abbiamo preferito tradurre il termine con 'Unico'.

**Ὀγδόη Μουσέως:** Nell'elenco delle varianti della grafia di Mosè del TLG *Μουσῆς* è una di queste; le altre possibili vedono la sostituzione di omicron con omega, o la sostituzione di *οῦ* con omega. Il genitivo in *-έως* viene definito nel TLG come proprio del greco di *koine* o del greco bizantino. Infatti gli unici altri 3 riscontri di tale forma oltre agli 8 riscontri all'interno del *PGM XIII* ( 343, 382, 724, 731, 732, 1058, 1078) sono tutti in testi bizantini: Proclo il vescovo, *Homilia de circumcissione domini*, 2, 2; Zosimo l'alchimista, *Περὶ σταθμοῦ ξανθώσεως*, 2, 183, 5; e l'*Anthologiae Graecae Appendix, Problemata et Aenigmata*, 35,30 n. Per quanto possa sembrare a noi moderni una scelta particolare quella di intitolare un libro di incantesimi a Mosè, è necessario ricordare che Mosè era ritenuto un mago nell'antichità. In proposito, Plinio, *Naturalis Historia*, XXX, 11 afferma: *Est et alia magices factio a Mose et Janne et Iotape ac Iudaes pendens [...]*.

**ὀνόματος τοῦ ἁγίου:** LSJ sottolinea come l'aggettivo *ἅγιος* applicato alle persone abbia valenza di 'sacro', 'santo' o 'puro'. Poiché siamo in un contesto pagano abbiamo deciso di scegliere il termine 'venerato'. Abbiamo deciso di tradurlo come sostantivato poiché lo pensiamo riferito a Mosè, con una costruzione analoga a quella usata nella *Septuaginta*, 35, 21, 4 “καὶ ἦνεγκαν ἕκαστος ὧν ἔφερον αὐτῶν ἡ καρδία, καὶ ὅσοις ἔδοξεν τῇ ψυχῇ αὐτῶν, ἦνεγκαν ἀφαίρεμα κυρίῳ εἰς πάντα τὰ ἔργα τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου καὶ εἰς πάντα τὰ κάτεργα αὐτῆς καὶ εἰς πάσας τὰς στολὰς τοῦ ἁγίου”.

*περιέχει δὲ οὕτως: ἄγνος μεῖνον ἡμέρας μα' προψηφίσας, ἵνα εἰς τὴν σύνοδον τὴν ἐν κριῶ κατανήση.*

È così scritto: rimani casto quarantuno giorno, scegliendoli prima, affinché si giunga ad una eclissi di luna nella costellazione dell'Ariete.

**περιέχει δὲ οὕτως:** LSJ tra i molti valori di *περιέχει* propone 'contenere', 'comprendere'; Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, 2, 1, lo usa per descrivere cosa

è contenuto nel secondo libro. Perciò abbiamo deciso di tradurre 'è così scritto', per esplicitare e chiarire il significato di *περιέχει* 'contiene'.

**Προψηφίσας:** Il verbo in questa forma (participio aoristo attivo) è un *hapaξ*. La sua unica attestazione è su questo papiro. La forma registrata del participio aoristo su LSJ è deponente. Quindi si può supporre un cambiamento della diatesi da media ad attiva. A proposito Mandilaras registra come nei papiri post-Tolemaici alcuni verbi deponenti, che mantengono tale diatesi anche alle altre forme, presentino aoristi attivi.<sup>89</sup> In questo caso si deve segnalare come le uniche forme attestate siano perfetto ed aoristo, in entrambi i casi deponente, più questa singola eccezione di aoristo attivo. In bizantino avrà anche una forma attestata di aoristo passivo.

**ἵνα εἰς τὴν σύνοδον τὴν ἐν κριῶ κατανήσῃ:** LSJ riporta come primo significato di *σύνοδον* 'congiunzione', Malgrado ciò viene usato da Tolomeo, come Tolomeo, *Tetrabiblos*, 3, 11, 7 “*προκριτέον δὲ καὶ ἐκ τούτων ἡμέρας μὲν πρῶτον τὸν ἥλιον, ἑάνπερ ἦ ἐν τοῖς ἀφαιτικοῖς τόποις, εἰ δὲ μή, τὴν σελήνην, εἰ δὲ μή, τὸν πλείους ἔχοντα λόγους οἰκοδεσποτείας πρὸς τε τὸν ἥλιον καὶ τὴν προγενομένην σύνοδον καὶ πρὸς τὸν ὠροσκόπον [...]*” anche con il valore di 'novilunio'. Va notato che il novilunio, o eclissi di luna, rappresentata una congiunzione tra sole e luna.

*ἔχε δὲ οἶκον ἐπίπεδον, ὅπου πρὸ ἐνιαυτοῦ οὐδεὶς ἐτελεύτησε, —ἔστω δὲ ἡ θύρα πρὸς δυσμὰς βλέπουσα—*

Abbi la casa al piano terra, dove nessuno sia morto nell'anno precedente. La porta guardi ad Ovest.

**Ἐπίπεδον:** Il primo significato che LSJ dà è: 'al piano terra' o 'a terra'. Come aggettivo è sempre associato a *χωρίον*, o a lessemi relativi ad esso.

**Ἐτελεύτησε:** La proibizione è probabilmente collegata alla tematica della contaminazione, infatti nel Deuteronomio, 21,23 si prescrive di seppellire al più presto il corpo di un condannato a morte affinché non contamini la terra dove è stato ucciso. Non si può quindi effettuare un rito sacro in cui si evoca una divinità,

---

<sup>89</sup> Mandilaras 1973, 152. Cfr. Colvin 2007, 63-67. L'autore nota come durante l'evoluzione a koine il medio tenda a scomparire.

in una casa contaminata dalla morte.<sup>90</sup>

καὶ ἀναπήξας μέσον τοῦ οἴκου βωμὸν γέϊνον καὶ ξύλα κυπαρίσσινα, στροβίλους δεξιούς δέκα, ἀλέκτορας δύο λευκούς, ἀσινεῖς τελείους, καὶ λύχνους δύο τεταρτημορίους πληρώσας ἐλαίου χρηστοῦ. καὶ μηκέτι ἐπιχέης·

E fissando l'altare di terra nel centro della casa, procura anche legna di cipresso, dieci pigne di valore, due galli bianchi incolumi e perfetti, due lampade che contengano un quartino riempiendole di olio di qualità. E non versarne oltre.

**ἀναπήξας μέσον τοῦ οἴκου:** Letteralmente ἀναπήξας si deve tradurre secondo LSJ con 'trafiggere' e con tale valore è usato in tutti i testi dal III aC al V dC che lo riportano. Noi abbiamo preferito alleggerire il significato in 'fissare', poiché non lo riteniamo adatto al contesto. Riportiamo inoltre una possibile costruzione alternativa: 'fissando l'altare centrale della casa', dove μέσον è interpretato come aggettivo associato a βωμὸν. Abbiamo preferito scartare questa traduzione poiché il verbo trasferisce una idea di 'impiantare' e mentre la prima costruzione consentirebbe di avere una cosa che può essere 'impiantata' o 'fissata' ed un luogo dove poter eseguire l'azione, nella seconda traduzione verrebbe a mancare il luogo, e vi sarebbe una certa confusione tra la cosa che sarebbe 'fissata' e il luogo dove fissarla.

**Γέϊνον:** Montanari riconosce γέϊνον come una variante di γήινος che LSJ traduce come 'di terra', 'terrestre'. La forma ha due soli riscontri: questo stesso papiro e Phrynichus atticus, *Eclogae*, 69: “ Γήινον λεκτέον διὰ τοῦ η, ἀλλ’ οὐχὶ διὰ τοῦ ε, γέϊνον” dove viene solo identificata la corretta scrittura della parola. La forma del papiro si caratterizza dunque come tipicamente di koinè. Il problema in questo punto del testo è che manca un verbo principale, costringendoci ad pensare ad un verbo dal significato di 'procurare' sottointeso. Il papiro spesso associa ad un verbo all'imperativo un verbo al participio, e quindi in questo caso saremmo di fronte ad una variazione nello stile. In proposito cfr. vv. 4-5. Per approfondire la tematica del sacrificio nei papiri magici cfr. Zografou A, 2008, “Prescriptions

---

<sup>90</sup> Per approfondire tale tematica, cfr. Douglas 1975; Parker 1993.

Sacrificielles dans les Papyri Magiques”, *Le Sacrifice Antique*, ed.by. Mehl Veronique, Brulé P., Paris: Presses Universitaires de Rennes, 187-205.

εἰσελθόντος γὰρ τοῦ θεοῦ περισσότερον ἕξα-  
φθήσονται. ἀπηρτίσθω δὲ ἡ τράπεζα τοῖς ἐπιθύμα-  
σι τούτοις, συγγενικοῖς οὓσι τοῦ θεοῦ—ἐκ δὲ ταύτης τῆς  
βίβλου Ἑρμῆς κλέψας τὰ ἐπιθύματα ζ' προσεφώνησεν <έν> (15)  
ἑαυτοῦ ἱερᾶ βύβλω ἐπικαλουμένη 'Πτέρυγι'—τοῦ μὲν  
Κρόνου στύραξ (ἔστιν γὰρ βαρὺς καὶ εὐώδης), τοῦ δὲ Διὸς  
μαλάβαθρον, τοῦ δὲ Ἄρεως κόστος, τοῦ δὲ Ἡλίου λίβανον,  
τῆς δὲ Ἀφροδίτης νάρδος Ἰνδικός, τοῦ δὲ Ἑρμοῦ κασία,  
τῆς δὲ Σελήνης ζμύρνα. ταῦτά ἐστιν τὰ ἀπόκρυφα ἐπιθύματα.(20)  
ὁ δὲ λέγει ἐν τῇ 'Κλειδί' Μουσῆς· 'σκευάσεις ἐπὶ παντὸς  
ὄροβον ἡλιακόν', κύαμον Αἰγύπτιον τούτοις λέγει.

Quando il dio arriverà, si infiammeranno straordinariamente. La tavola si trovi preparata con queste offerte, che siano della stessa natura del dio. Da questo libro Hermes ha rubato le sette offerte, e le descrive nel suo sacro libro chiamato “Pterugis”. La styrax è di Crono (infatti è pesante e profumata), il malabathron è di Zeus, il costo di Ares, l'incenso di Elio, il nardo indiano di Afrodite, la cassia di Hermes, la mirra di Selene. Queste sono le offerte segrete. Questo dice Mosè nella “Chiave”. “Preparerai una cicerchia solare alla fine”, parla di una fava egiziana con queste parole.

εἰσελθόντος γὰρ τοῦ θεοῦ περισσότερον ἕξαφθήσονται. ἀπηρτίσθω δὲ ἡ τράπεζα  
τοῖς ἐπιθύμασι τούτοις, συγγενικοῖς οὓσι τοῦ θεοῦ

Quando il dio arriverà, si infiammeranno straordinariamente. La tavola si trovi preparata con queste offerte, che siano della stessa natura del dio.

**Περισσότερον:** comparativo assoluto neutro di *περισσός*, usato avverbialmente.

**Ἀπηρτίσθω:** Si nota come questo imperativo medio terza singolare usi l'aumento, malgrado la forma attesa nell'attico non lo preveda. L'imperativo si ritrova solo in

altre due autori, uno della tarda antichità ed uno bizantino: Profirio Filosofo, vissuto nel terzo secolo d.C. e Gregorio Antioco Retore vissuto nel dodicesimo secolo d.C. Infine si nota come il verbo, tolta qualche apparizione in pochi autori arcaici e classici (si riscontrano solo 11 attestazioni fino al quinto secolo a.C.) inizi ad essere usato più estensivamente nella tarda classicità, per poi diventare di largo uso in età ellenistica e romana. Questo uso innovativo dell'aumento fa parte di un percorso di variazione dall'uso proprio dell'attico, infatti sia Gignac che Mandilaras registrano come l'aumento temporale sia alle volte trasferito a modi e tempi che non lo prevedono. Mandilaras afferma che ciò accadeva poiché l'aumento era percepito come morfema del tema verbale<sup>91</sup>.

**Συγγενικοῖς:** LSJ come primo significato di *συγγενικός* dà 'familiare', 'ereditario'. Successivamente esprime come significato metaforico 'l'aver la stessa natura', 'condividere la stessa tipologia'. È associato al termine *θεοῦ* in pochi testi ellenistici-romani, quasi tutti testi cristiani. In tutti questi testi assume sempre il significato primo di 'familiare', 'fraterno'. Si può quindi supporre che una traduzione molto letterale possa essere 'sostanze fraterne del dio' mostrando la forza del legame tra le sostanze e la divinità, così deve essere letto la parafrasi 'della stessa natura'.

*ἑσκευάσεις ἐπὶ παντὸς ὄροβον ἡλιακόν*, *κύαμον Αἰγύπτιον τούτοις λέγει*.

“Preparai alla fine una cicerchia solare”, parla di una fava egiziana usando queste parole.

**Σκευάσεις:** Segnaliamo l'uso del futuro al posto dell'imperativo. Secondo Mandilaras questo uso è proprio di tutta la lingua greca, e non costituisce un tratto fondamentale della lingua usata nei papiri greci non letterari.<sup>92</sup>

**κύαμον Αἰγύπτιον τούτοις λέγει:** La frase ha la funzione di glossare la citazione diretta da Manetone. *τούτοις* è un dativo strumentale, che sottintende 'parole' all'interno della frase.

---

<sup>91</sup>Gignac 1981, 232; Mandilaras 1973, 125; per avere una panoramica sulla storia dell'aumento dal miceneo al neogreco cfr. Lupini 2011.

<sup>92</sup>Mandilaras 1973, 188-189. Per approfondire l'evoluzione del futuro durante la storia del greco antico e bizantino cfr. Markopoulos 2007.

καὶ—ταῦτα δὲ ὁ Μανεθῶς ἔλεγε ἐν ἰδίᾳ βίβλῳ—ἐντεῦθεν  
βαστάσας τὰ ζ' ἄνθη τῶν ζ' ἀστέρων, ἃ ἐστὶ σαμψούχι-  
νον, κρίνινον, λώτινον, ἐρεφύλλινον, ναρκίς- (25)  
σινον, λευκόϊνον, ρόδον. ταῦτα τὰ ἄνθη πρὸ εἴκοσι  
μιᾶς ἡμέρας τῆς τελετῆς λειοτριβήσον εἰς λευ-  
κὴν θυίαν καὶ ξήρανον ἐν σκιᾷ καὶ ἔχε αὐτὰ ἔτοιμα εἰς  
τὴν ἡμέραν ἐκείνην. πρότερον δὲ συνιστάνου οἶα  
δήποτ' οὖν νεομηγία κατὰ θεὸν τοῖς ὠρογενέσιν (30)  
θεοῖς, οἷς ἔχεις ἐν τῇ 'Κλειδί'. τελεσθήσῃ δὲ αὐτοῖς οὐ-  
τως· ποιήσον ἐκ σεμιδάλεως ζῳδία γ'· ταυροπρόσωπον,  
τραγοπρόσωπον, κριοπρόσωπον, ἐν ἕκαστον αὐτῶν  
ἐπὶ πόλου ἐστῶτα, μάστιγας ἔχοντα Αἰγυπτίας, καὶ  
περικαπνίσας κατάφαγε λέγων τὸν λόγον τῶν ὠρογενῶν, (35)  
τὸν ἐν τῇ 'Κλειδί', καὶ τὸν ἐπάναγκον αὐτῶν καὶ τοὺς ἐφεβ-  
δοματικούς τεταγμένους, καὶ ἔση <τε>τελεσμένος αὐτοῖς.

Queste cose Manetone scrisse nel proprio libro, là scegliendo i sette fiori dei sette astri , che sono: la maggiorana, il giglio bianco, il loto, l'erephyllinon, il narciso, il garofano e la rosa. Prima di ventuno giorni dall'iniziazione triturali in un mortaio bianco, e lasciali seccare all'ombra, e tienili pronti per quel giorno. Mescolali prima di quel novilunio secondo il dio tra gli dei che presiedono le ore del giorno, che hai descritti nella “Chiave”. Tu sarai iniziato da loro così: fai dal fiore di farina tre figurine: una dal volto taurino, una dal volto caprino, ed infine una dal volto di ariete, ognuna di queste ferma in piedi sul polo della volta celeste, mentre tiene fruste egiziane. Mentre bruci gli incensi, mangiale, pronunciando l'invocazione presente nella “Chiave” alle divinità che presiedono le ore, e la loro formula coercitiva e le prescritte divinità della settimana, e sarai iniziato da loro.

ταῦτα τὰ ἄνθη πρὸ εἴκοσι μιᾶς ἡμέρας τῆς τελετῆς λειοτριβήσον εἰς λευκὴν θυίαν  
καὶ ξήρανον ἐν σκιᾷ καὶ ἔχε αὐτὰ ἔτοιμα εἰς τὴν ἡμέραν ἐκείνην. πρότερον δὲ

συνιστάνου οἶα δήποτ' οὖν νεομηνία κατὰ θεὸν τοῖς ὠρογενέσιν θεοῖς, οἷς ἔχεις ἐν τῇ 'Κλειδί'.

Prima di ventuno giorni dall'iniziazione triturali in un mortaio bianco, e lasciali seccare all'ombra, e tienili pronti per quel giorno. Mescolali prima di quel novilunio secondo il dio tra gli dei che presiedono le ore del giorno, che hai descritti nella "Chiave"

**λειοτριβησον:** LSJ lo traduce come 'triturare'. Il verbo è usato dal quarto secolo a.C., per poi essere largamente usato in epoca ellenistica e romana, arrivando anche all'epoca bizantina. Questa forma di aoristo imperativo risulta essere usata solo in epoca tardo antica e bizantina, iniziando le sue attestazioni da corpora come i *PGM* ed i *Fragmenta Alchemica*, che sono raccolte che contengono al loro interno materiale da tutto il periodo ellenistico romano, per poi passare ad autori come lo pseudo Galeno, datato al secondo secolo d.C, fino al corpus degli *Hippiatrica*, datato al nono secolo d.C.

**θεοῖς, οἷς:** Segnaliamo l'attrazione del relativo, declinato al caso del sostantivo a cui fa riferimento.

ποιήσον ἐκ σεμιδάλεως ζῳδια γ' ταυροπρόσωπον, τραγοπρόσωπον, κριοπρόσωπον, ἐν ἑκάστον αὐτῶν ἐπὶ πόλου ἐστῶτα, μάλιστα ἔχοντα Αἰγυπτίας,

Fai dal fiore di farina 3 figurine: una dal volto taurino, una dal volto caprino, ed infine una dal volto di ariete, ognuna di queste ferma in piedi sul polo della volta celeste, mentre tiene fruste egiziane.

**ἐν ἑκάστον:** Notiamo come ἑκάστος sia rafforzato da ἐν.

**ἐπὶ πόλου ἐστῶτα:** Come prima considerazione notiamo che il participio è perfetto, in accezione stativa. In secondo luogo LSJ offre come traduzione primaria di πόλος: 'asse'. Il termine poi si declina su varie aree semantiche: anatomica, astronomica, matematica-geometrica. Visto il contesto abbiamo deciso di considerare il termine nella sua accezione astronomica. La traduzione dai testi scientifici che LSJ dà è 'stella polare', citando come fonte Eratostene, *Caterismi*, 2. Abbiamo associato 'polo' all'accezione più generale di 'volta celeste', usata per lo

più in poesia.

καὶ τὸν ἐπάναγκον αὐτῶν καὶ τοὺς ἐφεβδοματικούς τεταγμένους, καὶ ἔση  
<τε>τελεσμένος αὐτοῖς.

E la loro formula coercitiva, e le prescritte divinità della settimana, e sarai iniziato da loro.

**Ἐπάναγκον:** LSJ lo dà come equivalente di ἐπαναγκαστικός. È segnalata la presenza nel PGM II, 43. ἐπαναγκαστικός: 'coercitivo', 'potente', si trova anche nel PGM IV, 2674. Entrambi sono aggettivi, quindi abbiamo ipotizzato la presenza implicita della parola 'formula'.

**τοὺς ἐφεβδοματικούς τεταγμένους:** ἐβδοματικός viene identificato da LSJ come equivalente dell'aggettivo ἐβδομαδικός. Il significato che viene attribuito è settimanale. Poiché è presente l'articolo ed in precedenza nel testo greco venivano invocati gli dei che presiedono alle ore del giorno abbiamo ipotizzato fosse sotto intesa la parola 'divinità'. Τάσσω, il cui primo significato è 'ordinare', è stato tradotto come 'prescrivere', significato che LSJ dà come proprio del participio perfetto. È importante sottolineare come questa locuzione si riscontri soltanto nel PGM XIII.

εἶτα τῇ καθολικῇ συστάσει ἔχε νίτρον τετράγωνον,  
εἰς ὃ γράψει[ς] τὸ μέγα ὄνομα ταῖς ἐπτὰ φωναῖς. ἀντὶ δὲ  
τοῦ ποππυμοῦ καὶ τοῦ συριγμοῦ γράψον εἰς τὸ ἐν μέρος(40)  
τοῦ νίτρον κορκόδειλον ἱερακοπρόσωπον καὶ αὐτῷ ἐφε-  
στῶτα τὸν ἐννεάμορφον· αὐτὸς γὰρ ὁ ἱερακοπρόσωπος  
κορκόδειλος εἰς τὰς δ' τροπὰς τὸν θεὸν ἀσπάζεται  
τῷ ποππυσμῷ· ἀναπνεύσας γὰρ ποππύζει ἐκ τοῦ βυθοῦ,  
καὶ ἀντι- (45)

φωνεῖ αὐτῷ ὁ τὰς θ' μορφὰς <ἔχων>. διὸ ἀντὶ τοῦ ποππυμοῦ  
τὸν ἱερακοπρόσωπον κορκόδειλον γράφε· ἔστιν  
γὰρ ἡ πρώτη κεραία τοῦ ὀνόματος ὁ ποππυσμός.

Poi, durante l'evocazione, tieni un rettangolo di natron, dove scriverai il grande nome con i sette suoni. Prima dello schiocco della lingua e del fischio disegna un coccodrillo dal volto di falco sulla prima parte di nitro, e l'enneamorfo posto sopra di lui. Egli infatti, il coccodrillo dal volto di falco, saluta il dio ai solstizi ed agli equinozi con uno schiocco. Infatti egli che ha le nove forme, inspirando, gorgoglia dal profondo e gli risponde. Perciò prima del gorgoglio disegna un coccodrillo dal volto di falco: infatti il gorgoglio è il primo spirito del nome.

*εἶτα τῇ καθολικῇ συστάσει ἔχε νίτρον τετράγωνον, εἰς ὃ γράψει[ς] τὸ μέγα ὄνομα ταῖς ἑπτὰ φωναῖς.*

Poi durante l'evocazione tieni un rettangolo di natron, dove scriverai il grande nome con sette suoni.

**καθολικῇ συστάσει:** LSJ offre come traduzione di *σύστασις* 'comunicazione tra l'uomo e la divinità' in relazione ai *PGM*. Infatti tutti gli esempi portati per giustificare questa traduzione provengono da *PGM IV*, 209, 220, 260; *PGM I*, 57. *καθολικός* è tradotto nel LSJ con 'generale', 'universale'. Considerato il contesto abbiamo deciso di tradurre queste due parole con un 'evocazione' tralasciando il significato di *καθολικός* perché sentito ridondante in italiano.

**γράφει[ς] τὸ μέγα ὄνομα ταῖς ἑπτὰ φωναῖς:** In questa frase il dativo può essere interpretato in due modi: un dativo strumentale semplice o un dativo di accompagnamento. Se si interpreta come dativo strumentale, il nome sarà costituito dai sette suoni, al contrario se un dativo di accompagnamento il nome sarà accompagnato dai sette suoni. In proposito la scelta del dativo semplice da parte dell'autore non è dirimente poiché come ha scritto Bizos: "L'idea di accompagnamento è spesso molto vicina all'idea di mezzo".<sup>93</sup>

*ἀντὶ δὲ τοῦ ποπυσμοῦ καὶ τοῦ συριγμοῦ γράψον εἰς τὸ ἔν μέρος τοῦ νίτρου κορκόδειλον ἱερακοπρόσωπον καὶ αὐτῷ ἐφεστῶτα τὸν ἐννεάμορφον*

Prima dello schiocco della lingua e del fischio disegna un coccodrillo dal volto di falco in una parte del natron, e l'ennamorfo posto sopra di lui.

---

<sup>93</sup> Bizos 2006, 77-78.

**καὶ αὐτῷ ἐφειστώτα τὸν ἐννεάμορφον:** In questa frase ἐννεάμορφον è dipendente da γράψον, quindi il participio perfetto di ἵστημι è congiunto ad ἐννεάμορφον.

αὐτὸς γὰρ ὁ ἱερακοπρόσωπος κορκόδειλος εἰς τὰς δ' τροπὰς τὸν θεὸν ἀσπάζεται τῷ ποππυσμῷ

Quello infatti, il cocodrillo dal volto di falco saluta con un fischio il dio ai solstizi ed equinozi.

**εἰς τὰς δ' τροπὰς:** LSJ offre come prima traduzione 'movimento', 'curva'. In relazione all'astronomia questo termine può indicare i solstizi. Esso viene usato in una grandissima varietà di testi; anche senza determinazioni in alcune epoche può riferirsi solo all'equinozio di inverno, ma LSJ specifica chiaramente che il significato deve essere determinato dal contesto. Poiché non è chiaro il contesto abbiamo preferito dare il significato di solstizi ed equinozi, che simboleggerebbero i 4 punti cardinali.

Ἔστιν γὰρ ἡ πρώτη κεραία τοῦ ὀνόματος ὁ ποππυσμός.

Infatti il gorgoglio è il primo spirito del nome.

**Κεραία:** Letteralmente 'corni' secondo il LSJ. Poiché subito dopo il LSJ scrive 'qualsiasi cosa che si proietti in avanti come un corno', abbiamo deciso di tradurla come 'spirito', poiché il lemma è usato in questo modo da Dionigi di Alicarnasso, *De Dinarcho*, 7, 22: “καὶ τὸ διὰ πάσης κεραίας διῆκον πικρὸν καὶ νοερὸν”. Si può notare come κεραία venga usato come segno grafico per indicare lo spirito.

δεύτερον συ-

ριγμός· ἀντὶ δὲ τοῦ συριγμοῦ δράκοντα δάκνοντα τὴν οὐράν, ὥστε εἶναι τὰ δύο, ποππυσμὸν καὶ συριγμόν,(50)

ἱερακοπρόσωπον κορκόδειλον καὶ ἐννεάμορφον

ἐπάνω ἐστῶτα καὶ κύκλω τούτων δράκοντα

καὶ τὰς ἐπτὰ φωνάς. ἔστιν δὲ ὀνόματα θ', ὧν πρόλεγε

τοὺς ὠρογενεῖς σὺν τῇ στήλῃ καὶ τοὺς ἡμερεσίους <καὶ> τοὺς

ἔφεβδοματικούς τεταγ<μ>ένους καὶ τούτων τὸν ἐπάναγκον.(55)

ἄτερ γὰρ τούτων ὁ <θ>εὸς οὐκ ἐπακούσεται, ἀλλ' ὡς ἀμυστηρίαστον οὐ παραδέξεται <σε>, εἰ μὴ τὸν κύριον τῆς ἡμέρας προείπης καὶ τῆς ὥρας πυκνότερον, ἦν εὐρήσεις ἐπὶ τέλους διδαχὴν. ἄτερ γὰρ αὐτῶν οὐδὲ ἐν ἀπεργάσει, ἐν οἷς ἔχεις ἐν τῇ 'Κλειδί'. (60)

Dopo vi è un fischio. Prima del fischio disegna un serpente che si morde la coda, affinché vi siano le due cose: il gorgoglio ed il fischio; il cocodrillo dal volto di falco e l'ennamorfo posto sopra di lui, e il serpente disegnato a circolo attorno a questi e i sette suoni. Sono nove i nomi, tra questi scandisci quelli che presiedono alle ore del giorno aiutandoti con la stele, quelli del giorno e quelli della settimana prescritti e le loro formule coercitive. Infatti il dio non risponde senza di queste, ma, come se fossi un non iniziato, non ti riconoscerà, se non proclami il signore del giorno e dell'ora frequentemente, che scoprirai grazie alla preparazione iniziatica. Senza queste formule, non ti inizierà neppure uno di quelli che sono nominati nella "Chiave".

ᾧν πρόλεγε τοὺς ὠρογενεῖς σὺν τῇ στήλῃ καὶ τοὺς ἡμερεσίους <καὶ> τοὺς ἔφεβδοματικούς τεταγ<μ>ένους καὶ τούτων τὸν ἐπάναγκον.

Tra questi scandisci quelli che presiedono alle ore del giorno aiutandoti con la stele, quelli del giorno e quelli della settimana prescritti e le loro formule coercitive.

**ᾧν:** ha valore partitivo: 'tra questi nomi, questi sono quelli che devi pronunciare'.

**τοὺς ἡμερεσίους:** Letteralmente secondo LSJ 'che dura un giorno', oppure 'del giorno'. Considerato il contesto dove si devono invocare le divinità che presiedono le ore e successivamente i giorni della settimana, abbiamo deciso di tradurlo come 'del giorno'.

**τὸν ἐπάναγκον:** Vd. *Commento linea 36*.

*ἄτερ γὰρ αὐτῶν οὐδὲ ἐν ἀπεργάσει, ἐν οἷς ἔχεις ἐν τῇ ‘Κλειδί’.*

Senza queste formule, non ti inizierà neppure uno di quelli che sono nominati nella “Chiave”.

**Ἀπεργάσει:** il verbo è deponente in greco classico, *ἀπεργάσει* quindi la teoricamente andrebbe interpretato come un futuro indicativo seconda persona singolare. Ma interpretato così, la frase non avrebbe senso, poiché sarebbe “lo studente” a dover iniziare le entità e non viceversa. Quindi abbiamo preferito interpretarlo come un uso attivo di un verbo deponente, così che la frase assuma significato. Questa interpretazione è giustificata dal fatto che questo verbo in periodo tardo antico e bizantino assume anche forma attiva. Ad esempio in Zosimo Alchimista, *Περὶ λευκώσεως*, 2, 249, 6: “*Διηγῆσομαι δὲ ὑμῖν [λευκός] τὰς λευκώσεις τῶν μολύβδων ἀπεργάσας, ἢ <τοῦ> πνεῦμα βάπτειν ἢ γέννησις, ἵνα πνεῦμα βᾶψειν*”. Si può chiaramente vedere il verbo coniugato come fosse attivo. Infine riteniamo importante segnalare come questa forma sia un *hapax*.

**ἐν οἷς:** Segnaliamo come secondo LSJ l'uso di *ἐν* più dativo con valore partitivo sia un uso prettamente poetico, poiché viene segnalato soprattutto come uso omerico.

*ἔστιν δὲ ἡ ἱερὰ στήλη ἢ ἐν τῷ νίτρῳ γραφομένη·  
ἐπικαλοῦμαι σε τὸν πάντων μείζονα, τὸν πάντα  
κτίσαντα, σὲ τὸν α<ύ>τογέννητον, τὸν πάντα ὀρῶντα καὶ  
μὴ ὀρώμενον· σὺ γὰρ ἔδωκας ἠλίῳ τὴν δόξαν καὶ τὴν  
δύναμιν ἅπασαν, σελήνην αὔξειν καὶ ἀπολήγειν (65)  
καὶ δρόμους ἔχειν τακτούς, μηδὲν ἀφαιρήσας τοῦ προ-  
ογενεστεροῦ σκότους, ἀλλ’ ἰσότητα αὐτῶν ἐμέρισας·  
σοῦ γὰρ φανέντος καὶ κόσμος ἐγένετο καὶ φῶς ἐφάνη.  
σοὶ πάντα ὑποτέτακται, οὐδὲ οὐδεὶς θεῶν δύναται  
ιδεῖν τὴν ἀληθινὴν μορφήν. ὁ μεταμορφούμενος (70)  
εἰς πάντας, ἀόρατος εἶ Αἰὼν Αἰῶνος. ἐπικαλοῦμαι σε,*

*κύριε, ἵνα μοι φανῆς ἀγαθῆ μορφῆ, ὅτι δουλεύω  
ὑπὸ τὸν σὸν κόσμον τῷ σῷ ἀγγέλῳ, Βιαθι-  
αρβαρ βερβιρ σχιλατουρ βουφρουμπρωμ, καὶ  
τῷ σῷ Φόβῳ, Δανουφ Χρατορ Βελβαλι Βαλβιθ, Ἰάω. (75)  
διὰ σὲ συνέστηκεν ὁ πόλος καὶ ἡ γῆ.*

La sacra stele è quella disegnata nel nitro. “Ti invoco più grande dei grandi, fondatore di ogni cosa, tu, colui che si è generato da solo, che vede ogni cosa, e non è visto. Tu infatti hai dato al sole lo splendore e l'intera potenza, tu hai donato alla luna la possibilità di crescere e sparire e avere percorsi fissati. In nessun modo hai tolto le tenebre da ciò che vi era prima, ma hai diviso la loro uniformità. Infatti nel momento in cui sei apparso, è nato l'ordine ed è apparsa la luce. Da te è stata generata ogni cosa, di cui nessun dio può vedere il vero aspetto. Tu che puoi mutare in tutti le forme, sei l'invisibile eone degli eoni. Ti invoco, sire, affinché tu mi appaia nella tua forma benevola, poiché sono sottomesso al tuo messaggero nell'ordine delle cose da te creato, (vox magica) e al tuo terrore(vox magica). La volta celeste e il terra sono unite grazie a te. “

*ἐπικαλοῦμαι σε τὸν πάντων μείζονα, τὸν πάντα κτίσαντα, σὲ τὸν α<ὐ>τογέννητον,*  
ti invoco più grande dei grandi, fondatore di ogni cosa, colui che si è generato da solo.

**α<ὐ>τογέννητον:** 'colui che si genera da solo'. Riteniamo importante sottolineare come il termine sia in massima parte d'uso filosofico ed in particolare del medio e neo platonismo. Ricorre infatti in Stobeo, Filo Giudeo, Massimo di Tiro, Proclo ed i frammenti orfici.

*σελήνην αὔξειν καὶ ἀπολήγειν καὶ δρόμους ἔχειν τακτούς*

Tu hai donato alla luna la possibilità di crescere e sparire e avere percorsi fissati.

**αὔξειν καὶ ἀπολήγειν:** Letteralmente 'crescere' e 'abbandonare'. Abbiamo interpretato questa coppia di verbi, retti da ἔδωκας, che abbiamo richiamato nella traduzione, come il susseguirsi delle fasi di luna, che dalla luna nuova porta alla

luna piena.

**δρόμους ἔχειν τακτούς:** Il verbo reggente è sempre ἔδωκας. τακτός e δρόμος possono essere tradotti come 'percorsi fissati', che dovrebbero individuare al tempo stesso sia l'orbita della luna, che l'insieme delle fasi lunari che si ripetono in maniera regolare.

*μηδὲν ἀφαιρήσας τοῦ προγενεστέρου σκοτούς, ἀλλ' ἰσότητα αὐτῶν ἐμέρισας·*

In nessun modo hai tolto le tenebre da ciò che vi era prima, ma hai diviso la loro uniformità.

**μηδὲν ἀφαιρήσας τοῦ προγενεστέρου σκοτούς:** Secondo LSJ σκοτός può seguire sia la seconda declinazione che la terza. In questo contesto preferiamo interpretarlo come un accusativo plurale rispetto che genitivo singolare. Il verbo dunque regge una costruzione accusativo e genitivo, e μηδὲν è interpretato come avverbio.

**ἰσότητα αὐτῶν ἐμέρισας:** Nessuna delle due parole è tipica ad un periodo storico particolare della lingua greca o di un lessico specializzato. Alla luce delle linee sia seguenti che precedenti si può pensare che il significato di questa parte sia l'atto del dio di dividere o rompere l'uniformità delle tenebre, senza esser stato contaminato dalle stesse, o aver partecipato alla loro creazione.

*ὅτι δουλεύω ὑπὸ τὸν σὸν κόσμον τῷ σῷ ἀγγέλῳ,*

Poiché sono sottomesso al tuo messaggero nell'ordine delle cose da te creato.

**ὅτι δουλεύω ὑπὸ τὸν σὸν κόσμον τῷ σῷ ἀγγέλῳ:** LSJ afferma che δουλεύω può usare una costruzione col dativo. ὑπὸ τὸν σὸν κόσμον è un complemento locativo non retto da δουλεύω.

*ἐπικαλοῦμαι*

*σε, κύριε, ὡς οἱ ὑπὸ σου θεοὶ φανέντες, ἵνα δύναμιν ἔχωσιν*

*Ἐχεβυκρωμ Ἡλίου, οὗ ἡ δόξα· ἄαα ηηη*

*ωωω ιιι ααα ωωω Σαβαώθ, Αρβαθιαω.*

*Ζαγουρη, ὁ θεὸς Αραθου Ἀδωναῖε. ἐπικαλοῦ- (80)*



in altri testi alla ricerca di un significato. Vi possono essere due possibili interpretazioni: il geroglifico può essere lo sparviero, simbolo di Ra, una delle manifestazioni del dio solare, oppure può essere l'uccello Benu, che simboleggia la rinascita eterna del sole.<sup>94</sup> Quando il termine è usato nuovamente in questo testo, alla riga 147, poco dopo si trova un richiamo allo sparviero, animale sacro usato per indicare la divinità, anche in senso lato oltre a quella solare, come ci racconta Horapollo, nella tarda antichità.<sup>95</sup> Allo stesso tempo però l'uccello Benu, che potrebbe essere derivato dal verbo *bmbn*, che indica la rigenerazione, sarebbe pure adatto per descrivere l'entità divina di questa invocazione.<sup>96</sup>

**ἱερογλωφιστί:** Abbiamo tradotto 'nella lingua dei geroglifici', poiché a causa della evoluzione linguistica, la lingua espressa attraverso i geroglifici, parlata durante il Medio Regno, non era più compresa senza un preciso insegnamento.<sup>97</sup>

**ἄβραϊστί:** Compare solo nel *PGM XIII*. Variazione di *Ἑβραϊστί*. Questa variazione potrebbe essere stata causata dal fatto che in copto vi era una assimilazione delle vocali basse medie non accentate [a], [e] e [o] in /ə/. Questo avrebbe causato una incertezza grafica nello scrivere queste vocali.<sup>98</sup> Per la scelta dell'ebraico come lingua, vd commento linea 1.

**Κυνοκεφαλιστί:** Secondo LSJ 'alla maniera delle persone dal volto canino'. Le persone dal volto canino sarebbero i babbuini, animale sacro in Egitto. È attestato solo altre due volte: *PGM V*, 27; *XIII*, 594. I babbuini nella mitologia egiziana erano i primi adoratori del sole, che lo accoglievano ogni mattina annunciando l'alba. Inoltre è importante segnalare come in età ellenistica il clero egiziano fosse creduto capace di parlare la lingua dei babbuini, che si pensava fosse il linguaggio naturale della vera religione.<sup>99</sup>

**Ἱερακιστί:** La traduzione data da LSJ è 'nel linguaggio dei falchi'. È stata usata solo un'altra volta in *PGM XIII*, 597. La scelta del falco non è casuale poiché il falco era nell'immaginario egiziano uno dei simboli della divinità solare. Pinch

---

94 Quirke 2001, 23-30; Bonnamy 2010, 200, 359.

95 Horapollo, 6,7,8.

96 Quirke 2001, 26-30; Bonnamy 2010, 200; Armour 2001, 44-45.

97 Grandet Mathieu 2007, 8-10.

98 Horrocks 1997, 63. Cfr. Vierros 2012, 107-115.

99 Pinch 2002, 113-114. Cfr. Quirke 2001, 47-48; Velde 1988, 129-137.

scrive che il falco divino, Ra, si fuse molto presto con il Dio Sole creatore di tutte le cose.<sup>100</sup> Da ciò probabilmente la scelta di parlare con il 'linguaggio dei falchi', uno dei linguaggi di questo dio dagli attributi solari, come viene descritto in questa parte dell'evocazione, e come viene confermato in questa sezione dalla scelta di parlare anche il linguaggio dei babbuini.

**Ἱεραπιστί:** Non è registrato in LSJ. È usato solo nel *PGM* XIII, 86, 160, 470, 599. Abbiamo scelto di tradurre 'alla maniera dei sacerdoti' poiché il suffisso *-(σ)τί* identifica un avverbio di modo,<sup>101</sup> e la testa condivide il tema della parola *ιερατικός*, dove il suffisso *-ικός* identifica una parola derivata.<sup>102</sup> 'Alla maniera dei sacerdoti' dovrebbe essere inteso come 'ieratico' modo di scrittura egizia, usata prevalentemente in ambito templare, che per questo ha preso il nome dalla definizione greca *ιερατικός* che va tradotta come templare.<sup>103</sup> È interessante notare come l'avverbio sia stato composto con *-(σ)τί*, invece di produrre un avverbio in *-ως* come ci si aspetterebbe dal suffisso *-ικός*. Probabilmente la scelta è stata dettata da un principio di uniformità testuale, che potrebbe aver 'generato' un nuovo composto.

ἔχε δὲ πινακίδα, εἰς ἣν μέλ<λ>εις γρ<ά>φ<ε>ιν, ὅσα σοι  
λέγει, καὶ μαχαῖριν ὀλοσίδηρον δίστομον, ἴν' ἔάν  
τὰ θύματα θύης, καθαρὸς ἀπὸ πάντων, καὶ σπον-  
δή<ν>, οἴνου κεράμιον καὶ ἀγγεῖον μέλιτος μεστόν,  
ἵνα ἄ<ν> σπείσης. πάντα δέ σοι παρακείσθω ἔτοιμα.(95)  
σὺ δὲ ἐν λίνοις ἴσθι καθαροῖς ἐστεμ<μ>ένος ἐλαῖνω  
στεφάνω, ποιήσας τὸν πέτασον οὕτως·  
λαβῶν σινδόνα καθαρὰν ἔνγραψον  
κροσῶ τοὺς τξε' θεούς, ποιήσον καλύβην,  
ὕφ' ἣν ἴθι τελούμενος. ἔχε δὲ καὶ κατὰ τοῦ(100)

100Pinch 2002, 143-145. Entrambi i temi verranno approfonditi sul capitolo riguardante l'interculturalità dei *PGM*.

101Chantraine 2012, 243..

102Chantraine 1979, 385-394.

103Gardiner 1927, 8; Cfr. Cavillier 2012, 15-17.

τραχήλου κιννάμμωμον· αὐτῷ γὰρ ἤδεται

τὸ θεῖον καὶ τὴν δύναμιν παρέσχετο.

Tieni con te una tavoletta, sulla quale sarai pronto a scrivere qualsiasi cosa egli ti dica, e una spada di solo acciaio a doppia lama, affinché, qualora tu sacrifichi le offerte, tu sia puro da ogni cosa, e tieni come offerta un'anfora di vino e un vaso pieno di miele, qualora tu libi. Tutte le cose siano preparate e poste di fronte a te. Tu vesti di lino puro, indossa una corona di ulivo, e fai il copricapo così: prendendo un panno di lino puro scrivi nella nappa i 365 dei, fai una capanna, sotto la quale tu sarai iniziato. Prendi e spalma sul collo il cinnamomo. Infatti il divino ne ha piacere, e ne mostra il potere.

ἔχε δὲ πινακίδα, εἰς ἣν μέλ<λ>εις γρ<ά>φ<ε>ιν, ὅσα σοι λέγει, καὶ μαχαῖριν ὀλοσίδηρον δίστομον.

Tieni con te una tavoletta, sulla quale sarai pronto a scrivere qualsiasi cosa lui ti dica, e una spada di solo acciaio a doppia lama.

**Ὀλοσίδηρον:** 'di solo acciaio'. Parola usata prevalentemente in ambito ellenistico, imperiale e poi bizantino. L'unico esempio di citazione nella tarda classicità o prima età ellenistica è da un frammento di Antifane (Fr. 215, Kassel-Austin), nel quarto secolo a.C.

**Δίστομον:** 'doppia lama'. La parola è attestata maggiormente dalla tarda classicità e nel periodo ellenistico romano e successivamente bizantino. Il testo risulta molto attestato nella letteratura patristica.

σὺ δὲ ἐν λίνοις ἴσθι καθαροῖς ἐστεμ<μ>ένος ἐλαῖνῳ στεφάνῳ, ποιήσας τὸν πέτασον οὕτως· λαβὼν σινδόνα καθαρὰν ἔγγραψον κροσσῷ τοὺς τξε' θεούς, ποιήσον καλύβην, ὑφ' ἣν ἴθι τελούμενος.

Tu vesti di lino puro, indossa una corona di ulivo, e fai il copricapo così: prendendo un panno di lino puro scrivi nella nappa i 365 dei, fai una capanna, sotto la quale tu sarai iniziato.

**ἐστεμ<μ>ένος:** Participio perfetto attributivo di στέφω.

**Πέτασον** : 'Copricapo'. Questa parola è usata solo a partire della prima età ellenistica fino a tutto il periodo bizantino. In proposito la Suda, 1378 afferma: “Πέτασος: εἶδος ὑφάσματος. ἐπιρριψάντων Δράκοντι τῷ νομοθέτῃ τῶν Ἀθηναίων πετάσους πλείονας καὶ χιτῶνας, ἀποπνιγῆναι ἐν τῷ θεάτρῳ.”, identificando *πέτασος* come un copricapo di lana tessuta, che era usato dagli ateniesi per andare a teatro. Curiosamente però non è attestato in epoca classica.

**Σινδόνα**: Parola usata molto in ambito ellenistico, romano e successivamente bizantino. Viene usata in massima parte da testi di carattere patristico, e saltuariamente in testi di carattere tecnico scientifico come Galeno, *De Methodo Medendi*, 10, 723, 19; oppure Strabone, 15, 1, 24.

**Κροσσῶ**: Parola problematica. Secondo TLG variante dorica di *κρωσσός*<sup>104</sup> che viene tradotta da LSJ come 'caraffa' e come secondo significato 'urna cineraria'. Risultando evidente che questi significati non si adattano alla traduzione si può supporre che siamo di fronte ad una variante o un errore dalla parola *κροσσοί*, tradotta come 'orlo', per quanto non compaia nell'apparato critico. Oppure si può supporre che la parola sia corretta e venga usata per indicare l'orlo per metonimia. In questo senso è interessante la definizione data di questa parola da un dizionario bizantino: *Etymologicum Magnum*, 541, 6: “Κροσσός: Παρὰ τὸ ἄκρα καὶ τὸ κάρα· ἢ παρὰ τὸ ἄκρον καὶ τὸ σείω, τὸ ἐν ἄκρῳ σειόμενον καὶ κρεμάμενον. Ἐκ δὲ τοῦ κροσσός γίνεται κροσσῶ, κροσσώσω, καὶ κροσσωτός”. È evidente come in questa definizione 'orlo' sia dato come uno dei possibili significati.

**Καλύβην**: 'Capanna'. Malgrado la parola sia discretamente attestata durante il periodo classico, inizia ad essere usata diffusamente a partire dal periodo ellenistico, per poi essere attestata largamente durante il periodo imperiale e poi bizantino. Tende a ricorrere maggiormente in testi storici (Flavio Giudeo, *Antiquitates Judaicae* 19,75, 5), geografici (Strabone, 7, 1, 3, 40) o grammaticali (Giulio Polluce, *Onomasticon*, 1, 73, 4). Con l'avvento del cristianesimo la parola

---

104 La definizione di tale variante come dorica da parte del LSJ è da considerare incerta poiché l'iscrizione in cui questa parola è usata è del primo secolo a.C., ed all'epoca si era già persa la sensibilità quantitativa e vi era un uso confuso tra omicron ed omega. Per approfondire l'aspetto dialettologico cfr. Horrocks 1997, 65; per approfondire la Cronaca di Lindo, in cui è stata trovata la parola, cfr. Jacoby, *FgrH* (secondo volume), 1005.

è molto usata nella patristica.

*ἔχε δὲ καὶ*

*ἐκ ρίζης δάφνης τὸν συνεργοῦντα Ἀπόλλω-*

*να [γε]γλυμμένον, ᾧ παρέστηκεν τρίπους καὶ*

*Πύθιος δράκων. γλύψον δὲ περ<ι> τὸν Ἀπόλλων<α>(105)*

*τὸ μέγα ὄνομα Αἰγυπτιακῶ σχήματι· ἐπὶ τοῦ*

*στήθους ἀναγραμματιζόμενον τὸ*

*‘Βαῖνωωωωωωχνῖαβ’ καὶ κατὰ τοῦ νότου*

*τοῦ ζωδίου τὸ ὄνομα τοῦτο ἰλιλλου· ἰλιλλου·*

*ἰλιλλου’. περὶ δὲ τὸν Πύθιον δράκοντα καὶ τὸν (110)*

*τρίποδα· ἰθωρ μαρμαραυγὴ φωχω*

*·φωβωχ. ἔχε δὲ τοῦτο κατὰ τοῦ τραχήλου*

*τελέσας συνεργὸν ὃν τῶν πάντων μετὰ τοῦ*

*κινναμώμου.*

Prendi anche l'Apollo che aiuta intagliato da una radice di alloro, al quale siano posti vicino il serpente Pizio e il tripode. Intaglia intorno ad Apollo il grande nome in alla maniera copta. Sopra il petto trascrivi: (vox magica), e sul torso della figura questo nome: (vox magica). Sul serpente Pizio e sul tripode: (voces magices). Tieni ciò sotto il collo mentre esegui il rito, poiché è ciò che aiuta in tutte le cose dopo il cinnamomo.

*ἔχε δὲ καὶ ἐκ ρίζης δάφνης τὸν συνεργοῦντα Ἀπόλλωνα [γε]γλυμμένον, ᾧ παρέστηκεν τρίπους καὶ Πύθιος δράκων.*

Prendi anche l'Apollo che aiuta intagliato da una radice di alloro, al quale siano posti vicino il serpente Pizio e il tripode.

**Ἀπόλλωνα:** Tutti gli elementi, alloro, statua di Apollo, serpente pizio e tripode mostrano come si sia di fronte alla descrizione di un culto di Apollo. Il problema è che non si è di fronte ad un rituale mantico, ma ad una evocazione. In proposito è interessante ricordare come, con l'avvento del neoplatonismo, la capacità

oracolare fosse divenuta importante al fine di conoscere il divino, quindi probabilmente Apollo 'aiuta' in quanto mezzo per conoscere il divino e quindi poter invocare la divinità-demiurgo.<sup>105</sup>

γλύψον δὲ περ<ι> τὸν Απόλλων<α> τὸ μέγα ὄνομα Αἰγυπτιακῶ σχήματι· ἐπὶ τοῦ στήθους ἀναγραμματιζόμενον τὸ ‘Βαῖνωωωωωωχνῖαβ’ καὶ κατὰ τοῦ νότου τοῦ ζωδίου τὸ ὄνομα τοῦτο ‘ἰλλου· ἰλλου· ἰλλου’.

Intaglia intorno ad Apollo il grande nome alla maniera copta. Sopra il petto trascrivi: (vox magica), e sulla schiena della figura questo nome: (vox magica).

**Αἰγυπτιακῶ σχήματι:** 'Figura Egiziana', questa locuzione si trova solo nel PGM XIII, in questo verso ed al verso 663. Malgrado i geroglifici siano definiti oggi come: “disegni stilizzati usati come segni di scrittura”<sup>106</sup>, e quindi questa locuzione possa sembrarci un richiamo a loro, nell'antichità *ιερογλυφικά*, se non era usato solo, era sempre accostato a *γράμματα*. Quindi è evidente come gli antichi non definissero i geroglifici come 'disegni', ma preferissero usare la parola con cui si indicavano le lettere. In proposito è interessante l'uso che fa dell'aggettivo *Αἰγυπτιακός*, Athanasius, *Vita Antonii*, 16, 3-4: “ἔλεγεν αὐτοῖς τῆ Αἰγυπτιακῆ φωνῆ ταῦτα.” dove la parola è usata per indicare la lingua copta. Poiché *σχῆμα* può essere tradotta anche come 'maniera' o 'modo', abbiamo deciso di tradurre la locuzione 'alla maniera copta'.

**ἀναγραμματιζόμενον:** verbo non molto usato, vi sono solo dodici attestazioni. Se si escludono i sei riferimenti nel PGM XIII, è usata solo in testi bizantini di periodo avanzato, (undicesimo, dodicesimo secolo) incentrati sul commento a testi letterari.

ἔχε δὲ τοῦτο κατὰ τοῦ τραχήλου τελέσας συνεργὸν ὃν τῶν πάντων μετὰ τοῦ κινναμώμου.

Tieni ciò sotto il collo mentre esegui il rito, poiché è ciò che aiuta in tutte le cose dopo il cinnamomo.

<sup>105</sup>Fonterose 1978 224-226; Busine 2005, 295-318; Girgenti Muscolino 2011, 535.

<sup>106</sup>Grandet Mathieu 2007, 8. Cfr. Gardiner 1927, 6-10.

**Συνεργόν:** 'aiuto', 'aiutante'. Parola poco attestata, nel TLG le attestazioni totali sono 45. È usata dalla prima età ellenistica, per quanto sia usata principalmente in età romana e bizantina, da cui arrivano la maggioranza delle attestazioni. Prima dell'età bizantina è troppo poco attestata per poter categorizzarla. Secondo LSJ può reggere una costruzione con genitivo, dove si esprime l'ambito in cui si aiuta, per cui l'abbiamo associata a τῶν πάντων nella traduzione.

προαγνεύσας οὖν, ὡς προ-  
 εἶπον, πρὸ ἐπτὰ ἡμερῶν σελήνης λειπούσης, κατὰ (115)  
 τὴν σύνοδον χαμαικοιτῶν ἐπὶ ψιάθου θρυϊνης,  
 κατὰ πρῶτὸν ἀνιστανόμενος τὸν ἥλιον χαιρέτισον  
 ἐπὶ ἐπτὰ ἡμέρας καθ' ἡμέραν λέγων τοὺς ὠρ<ο>γενεῖς  
 θεοὺς πρῶτον, εἶτα τοὺς ἐφεβδοματικούς τεταγμένο<υ>ς.  
 μαθῶν δὲ τὸν κύριον τῆς ἡμέρα<ς> ἐκεῖνον ἐνόχλει (120)  
 λέγων· 'κύριε, τῇ πόσῃ καλῶ τὸν θεὸν εἰς τὰς ἱε-  
 ρὰς θυσίας,' οὕτω ποιῶ<ν> ἄχρι τῆς ὀγδόης ἡμέρας. ἐλθῶν  
 οὖν ἐπὶ τὴν ἡμέραν τὸ μεσονύκτιον ὥρα πέ<μ>πτη,  
 ὅταν ἡσυχία γένηται, ἀνάψας τὸν βωμὸν ἔχε παρεσ-  
 τῶτας τοὺς δύο ἀλεκτρυόνας καὶ τοὺς δύο λύχνους (125)  
 —ἤτῳσαν δὲ οἱ λύχνοι τεταρτημόριοι—ἡμμένους,  
 οἷς οὐκέτι ἐπιβαλεῖς ἔλαιον. ἄρξαι λέγειν τὴν στήλην  
 καὶ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὃ ἐστὶν κάρθαρως. ἔχε δὲ κρα-  
 τῆρα παρακείμενον ἔχοντα γάλα μελαίν<η>ς βοῶς  
 καὶ οἶνον ἀθάλασ<σ>ον.

Dunque, come ho detto, purificati sette giorni prima della luna nuova, dormendo durante l'eclissi di luna sullo stuoino di giunco. Al mattino, quando ti alzi, saluta il sole dicendo per prima cosa ogni giorno per sette giorni gli dei che presiedono alle ore del giorno, e quelli della settimana prescritti. Impara il signore del giorno e rivolgiti a lui, dicendo: "Oh sire, in questo giorno chiamo il dio al sacro sacrificio", così facendo fino all'ottavo giorno. Giungendo al giorno, da

mezzanotte all'ora quinta, quando tutto è tranquillo, illuminando l'altare tieni a portata di mano i due galletti e le due lanterne accese; le luci abbiamo un quarto d'olio. All'interno di queste non aggiungere altro olio. Comincia a recitare la stele e il mistero del dio, che è lo scarabeo. Tieni vicino un cratere riempito di latte di vacca nera e vino non misto ad acqua di mare.

*προαγνεύσας οὖν, ὡς προεῖπον, πρὸ ἑπτὰ ἡμερῶν σελήνης λειπούσης, κατὰ τὴν σύνοδον χαμαικοιτῶν ἐπὶ ψιάθου θρυϊνης.*

Dunque purificati sette giorni prima della luna nuova, dormendo con il gruppo sullo stuoino di giunco.

**Προαγνεύσας:** 'purificati prima'. Verbo attestato solo dal primo secolo d.C., molto usato nei *PGM*: su un totale di dodici attestazioni, otto sono nei *PGM*. L'ultima attestazione è del quarto secolo d.C. Considerata la scarsità di altre attestazioni pare essere un verbo proprio di un lessico magico-rituale.

**σελήνης λειπούσης:** L'abbiamo interpretato come 'luna nuova'. È interessante la *variatio* adoperata con la parola usata al verso seguente per indicare lo stesso fenomeno.

**Σύνοδον:** vd. commento verso 5.

**Χαμαικοιτῶν:** 'Dormire'. Verbo poco attestato. Se si esclude un'unica attestazione nel periodo classico (Sofocle, *Trachinie*, 1166) tutte le altre attestazioni sono di periodo ellenistico-romano e bizantino. Il verbo non presenta generi in cui è più usato.

**Ψιάθου θρυϊνης:** 'stuoino di giunco'. *ψιάθος* è parola non molto attestata. Vi sono sette attestazioni di età classica prevalentemente nella ambito della commedia. Tutte le altre sono di età ellenistica, romana e bizantina, dove viene usata soprattutto in scritti di natura tecnico scientifica, come Dioscoride, *De Materia Medica*, 1, 64, 1, 3; Giustino Polluce, *Onomasticon*, 10, 175, 7; Teofrasto, *Historia Plantarum*, 4, 8, 4, 7. In proposito può essere interessante notare che l'unica altra citazione classica oltre ad Aristofane è Aristotele, *Histoira Animalium*, 559b, 3. Questa parola deriva da uno strato pre greco come è stato

individuato da Beekes, nel suo dizionario etimologico.<sup>107</sup> *θρύϊνος* è parola rara, vi sono solo dieci attestazioni, tutte di periodo tardo-antico o bizantino, ad esclusione di tre usi nei *PGM*. L'attestazione più recente è tra il quarto ed il quinto secolo, e nel complesso la parole è attestata in opere troppo diverse per poter pensare di definirne l'uso.

*μαθὼν δὲ τὸν κύριον τῆς ἡμέρας<ς> ἐκεῖνον ἐνόχλει λέγων· 'κύριε, τῆ πόστη καλῶ τὸν θεὸν εἰς τὰς ἱερὰς θυσίας,' οὕτω ποιῶ<ν> ἄχρι τῆς ὀγδόης ἡμέρας.*

Impara il signore del giorno e rivolgiti a lui, dicendo: “Oh sire, in questo giorno chiamo il dio al sacro sacrificio”, così facendo fino al l'ottavo giorno.

**Ἐνόχλει:** 'Rivolgersi'. È parola notevolmente attestata, e propria di tutte le fasi della lingua greca, senza essere usata da particolari ambiti solamente. Letteralmente significa 'importunare' e Chantraine scrive come il verbo abbia mantenuto tale significato per tutta l'età ellenistica. Il verbo deriva da *ὄχλος*, che ha mantenuto il significato di 'massa' in senso peggiorativo per tutta la storia della lingua greca, greco moderno compreso.<sup>108</sup> Quindi in questo caso il verbo descriverebbe l'atto di 'importunare' la divinità poiché essa sarebbe unica e superiore agli uomini, che sarebbero visti come plebe.

*Ἐλθὼν οὖν ἐπὶ τὴν ἡμέραν τὸ μεσονύκτιον ὥρα πέ<μ>πτη, ὅταν ἡσυχία γένηται, ἀνάψας τὸν βωμὸν ἔχε παρεστῶτας τοὺς δύο ἀλεκτρούνας καὶ τοὺς δύο λύχνους— ἤτῳσαν δὲ οἱ λύχνοι τεταρτημόριοι—ἡμμένους, οἷς οὐκέτι ἐπιβαλεῖς ἔλαιον.*

Giungendo al giorno, da mezzanotte all'ora quinta, quando tutto è tranquillo, illuminando l'altare tieni a portata di mano i due galletti e le due lanterne accese; le luci abbiamo un quarto d'olio. All'interno di queste non aggiungere altro olio.

**Μεσονύκτιον:** 'Mezzanotte' parola non troppo attestata, vi sono 7 riferimenti del periodo classico. È usata più largamente in età imperiale e bizantina, per quanto gli utilizzi classici siano tutti 'alti' essendo usata da Pindaro, *Istimia*, 7, 5 ed da Aristotele negli altri 6 casi. Sia Chantraine che Beekes non catalogano questa

---

107 Beekes 2010, 1667.

108 Chantraine 1984, 844.

parola come esclusiva o più diffusa nell'età ellenistica o imperiale.<sup>109</sup>

**Ἡμμένους:** 'accese', participio perfetto attributivo di ἄπτω.

ἄρξαι λέγειν τὴν στήλην καὶ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὃ ἐστὶν κάρθαρως. ἔχε δὲ κρατῆρα παρακείμενον ἔχοντα γάλα μελαίν<η>ς βοῶς καὶ οἶνον ἀθάλασ<σ>ον.

All'interno di queste non aggiungere altro olio. Comincia a recitare la stele e il mistero del dio, che è lo scarabeo. Tieni vicino un cratere riempito di latte di vacca nera e vino non misto ad acqua di mare.

**Κάρθαρως:** 'scarabeo'. Bonnamy-Sadek, dizionario di geroglifici, afferma che lo scarabeo *khprw* si traduce 'nascere'. Inoltre se associato al determinativo a foglia di papiro, si traslittera come *khepri*, che simboleggia la trasformazione del demiurgo in sole nascente, sotto forma di scarabeo. È la forma mattutina del sole, che simboleggia il venire all'esistenza del sole ed il suo passaggio dall'età embrionale a quella attiva.<sup>110</sup> Pinch scrive come lo scarabeo *Khepri* fosse una delle quattro maggiori forme del dio sole *Ra*. Egli nasce dalle acque primordiali, *nun*, o dal lotus primigeno, nei testi delle piramidi.<sup>111</sup>

**ἀθάλασ<σ>ον:** 'senza acqua di mare'. Parola poco attestata, che inizia ad essere usata dal periodo ellenistico, per essere usata continuativamente fino al 14 secolo d.C. Essa è usata quasi solamente in testi di carattere medico. Betz ci informa come l'acqua di mare rappresentasse il dio Seth, nemico di Osiride e della fertilità.<sup>112</sup>

ἔστιν γὰρ ἀρχὴ (130)

καὶ τέλος. γράψας οὖν εἰς τὰ δύο μέρη τοῦ νίτρου

τὴν στήλην, ἀπόλειξον τὸ ἐν μέρος καὶ τὸ ἔ<τερο>ν βρέ-

ξας εἰς τὸν κρατῆρα ἀπόπλυνε. γραφέσθω δὲ τὸ νί-

τρον ἐξ ἀμφοτέρων, τῶν ἐπιθυμάτων καὶ τῶν ἀνθέων.

πρὸ τοῦ δέ σε ἀποροφᾶν τὸ γάλα καὶ τὸν οἶνον ἐπερεῖς (135)

<sup>109</sup>Chantraine 1984, 759-760; Beekes 2010, 1027.

<sup>110</sup>Bonnamy Sadek 2010, 459-462.

<sup>111</sup>Pinch 2002, 152-153. Cfr. Bergman 1982, 28-37.

<sup>112</sup>Betz 1992, 175.

τὴν ἐντυχίαν ταύτην, καὶ εἰπὼν κατάκου ἐπὶ τῶν  
στρωμάτων κατέχων καὶ τὴν πινακίδα καὶ τὸ γρα-  
φεῖον καὶ λέγε. Ἑρμαϊκός· ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν τὰ πάντα  
περιέχοντα, πάση φωνῇ καὶ πάση διαλέκτῳ, ὡς πρ<ώ>τως  
ὑμνησέ σε ὁ ὑπὸ σου ταχθεὶς καὶ πάντα πιστευθεὶς (140)  
τὰ αὐθεντικά, Ἥλιος Ἀχεβουκρωμ (ἢ μνηύει τοῦ  
δίσκου τὴν φλόγα καὶ τὴν ἀκτῖνα), οὗ ἢ δόξα· ααα·  
ηηη· ωωω, ὅτι διὰ σέ ἐνεδοξάσθη <ἀέρας>, εἶθ' ὡσαύτως ἀγλαο-  
μορφουμένους τοὺς ἀστέρας ἰστάς καὶ τῷ φωτὶ τῷ ἐνθέῳ  
κτίζων τὸν κόσμον ιι· ααα ωωω, ἐν ᾧ<sup>113</sup> διέστησας τὰ πάντα,  
Σαβαώθ· Ἀρβαθιάω· Ζαγουρη.

Infatti è l'inizio e la fine. Scrivendo dunque sulle due parti di nitro la stele, leccane una da una parte ed immergendo l'altra nel cratere lavala. Il nitro sia scritto con un inchiostro ricavato dai fiori e dalle spezie assieme. Prima che tu beva il latte ed il vino, pronuncia questa preghiera, e dicendo ciò siedti sopra gli stuoini, avendo anche la tavoletta e lo stilo, e dì: Ermetico (?): “ti invoco, tu che controlli tutte le cose, in ogni lingua ed in ogni dialetto, colui che è posto sotto di te ed è persuaso che tutte le cose sono autentiche, ti invoca per primo. Helios Achebucrom, di cui hai l'aspetto (che rivela la fiamma e la luce del disco solare): (voces magicae), poiché l'aria è glorificata da te, dopo hai dato splendida forma alle stelle fisse, e hai fondato il cosmo per l'uomo con una scintilla divina: (voces magicae), nel quale hai posto tutte le cose. (voces magicae).

γραφέσθω δὲ τὸ νίτρον ἐξ ἀμφοτέρων, τῶν ἐπιθυμάτων καὶ τῶν ἀνθέων. πρὸ τοῦ δὲ  
σε ἀποροφᾶν τὸ γάλα καὶ τὸν οἶνον ἐπερεῖς τὴν ἐντυχίαν ταύτην, καὶ εἰπὼν κατάκου  
ἐπὶ τῶν στρωμάτων κατέχων καὶ τὴν πινακίδα καὶ τὸ γραφεῖον καὶ λέγε.

Il nitro sia scritto con un inchiostro ricavato dai fiori e dalle spezie assieme. Prima che tu beva il latte ed il vino, pronuncia questa preghiera, e dicendo ciò siedti sopra gli stuoini, avendo anche la tavoletta e lo stilo, e dì.

---

113 Errore del TLG. In Preisendanz compare con lo spirito corretto, cfr. Preisendanz 1974, 92.

*γραφέσθω δὲ τὸ νίτρον ἐξ ἀμφοτέρων, τῶν ἐπιθυμάτων καὶ τῶν ἀνθέων:*  
Letteralmente: 'Il nitro sia scritto da entrambi, dai fiori e dalle spezie'. Abbiamo interpretato questa indicazione con il fatto che dai fiori e le spezie si doveva ricavare un inchiostro. Sulla stessa linea si pone Betz.<sup>114</sup>

*πρὸ τοῦ δέ σε ἀποροφᾶν τὸ γάλα καὶ τὸν οἶνον:* *πρὸ τοῦ* è un infinito sostantivato con *ἀποροφᾶν* come verbo. *Ἀπορροφῶ* è nel complesso di tutte le sue forme è poco attestato: le prime attestazioni sono datate al quarto secolo a.C, mentre la maggioranza è del periodo imperiale e bizantino. Inoltre è molto usato nei testi medici, come Galeno, *De rebus boni malique suci*, 6, 768, 4; e Dioscoride, *De Materia Medica*, 45, 1, 1. Questa particolare forma di infinito dove si scempia il *ρ* e si ha un cambio vocalico si riscontra solo nei *PGM*: in questo passo ed in *PGM*, XIII, 694. La versione non scempiata, *ἀπορροφᾶν* ha solo 4 riscontri di cui uno nel secondo secolo d.C., ed gli altri solo nel periodo bizantino. Da Horrocks sappiamo che dal terzo secolo in poi vi fu una semplificazione delle consonanti nella *koine* egizia.<sup>115</sup> Inoltre il cambio vocalico è dovuto ad una progressiva sostituzione iniziata nella *koine* tarda della declinazione da *-εω* in *-αν*.<sup>116</sup>

*κατάκου:* imperativo presente di *κατάκειμαι*. La forma attica attestata è *κατάκεισο*. Questo imperativo è attestato solo nel *PGM* XIII, 136, 695. In questa versione il sigma intervocalico è caduto dando esito a contrazione.<sup>117</sup>

*ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν τὰ πάντα περιέχοντα, πάση φωνῇ καὶ πάση διαλέκτῳ, ὡς πρ<ώ>τως ὕμνησέ σε ὁ ὑπό σου ταχθεὶς καὶ πάντα πιστευθεὶς τὰ αὐθεντικά, Ἥλιος Ἀχεβυκρωμ (ἢ μὴνύει τοῦ δίσκου τὴν φλόγα καὶ τὴν ἀκτῖνα) οὗ ἡ δόξα·*

Ermaico, ti invoco, tu che controlli tutte le cose, in ogni lingua ed in ogni dialetto, colui che è posto sotto di te ed è persuaso che tutte le cose sono autentiche, ti invoca per primo. Helios Achebucrom di cui hai l'aspetto (che rivela la fiamma e

---

114 Betz 1992, 175. Per approfondire la figura di Seth nel periodo ellenistico imperiale cfr. Turner 2013, 55-65.

115 Horrocks 1997, 113.

116 Horrocks 1997, 243.

117 Lejeune 1955, 79-80.

la luce del disco solare).

**πάντα πιστευθείς τὰ αὐθεντικά:** Participio sostantivato, l'articolo che lo regge è lo stesso di ὁ ταχθείς.

**Ἥλιος Ἀγεβουκρωμ (ἡ μηνύει τοῦ δίσκου τὴν φλόγα καὶ τὴν ἀκτῖνα):** ἡ è pronome riferito a ἡ δόξα. Il disco è un calco linguistico per l'egiziano *itn*, che indica il disco solare, divenuto poi dio col nominativo di Aton.<sup>118</sup>

ααα· ηηη· ωωω, ὅτι διὰ σέ ἐνεδοξάσθη <ἀέρας>, εἶθ' ὡσαύτως ἀγλαομορφουμένους τοὺς ἀστέρας ἰστὰς καὶ τῷ φωτὶ τῷ ἐνθέῳ κτίζων τὸν κόσμον ιιι· ἐν ᾧ διέστησας τὰ πάντα,

(voces magicae), poiché l'aria è glorificata da te, dopo hai dato splendida forma alle stelle fisse, e hai fondato il cosmo per l'uomo con una scintilla divina: (voces magicae); nel quale hai posto tutte le cose.

**Ἐνεδοξάσθη:** 'Glorificare'. Verbo non molto attestato. Questo verbo è stato usato dall'età ellenistica, sino all'età bizantina, quasi esclusivamente in testi di carattere patristico. Le uniche due forme di aoristo passivo terza persona indicativo sono nel *PGM XIII*, 143, 448.

**ἀγλαομορφουμένους:** Verbo attestato solo al participio medio-passivo nel *PGM XIII*, 143, 449. Verbo denominativo derivato da ἀγλάομορφος. Questa parola è scarsamente attestata, a partire dall'età imperiale, sino all'età bizantina, spesso in testi patristici.

οὗτοί εἰσιν οἱ πρῶτοι φανέν-

τες ἄγγελοι· Ἄραθ· Ἀδωναῖε· Βασημμ Ἰάω. ὁ δὲ πρῶτος

ἄγγελος φωνεῖ ὀρνεογλυφιστί· 'ἀραί,' ὃ ἐστὶν <οὐαὶ τῷ ἐχθρῷ μου,' καὶ ἔταξας αὐτὸν> ἐπὶ τῶν

Τιμωριῶν. ὁ δὲ Ἥλιος ὑμνεῖ σε ἱερογλυφιστί· 'Λαῖλαμ',

ἀβραῖστί δὲ διὰ τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος· 'άνοκ Βιαθιαρβα[ρ]βερβιρσχι (150)

λατουρβουφρουμτρωμ' (γράμματα λς') λέγων· 'προάγω σου, κύριε,

---

118Bonnamy 2010, 84.

ἐγὼ ἐπὶ τῆς βάρεως ἀνατέλλων, ὁ δίσκος, διὰ σε. ’ τὸ δὲ φυσικόν σου ὄνομα αἰγυπτιστί· Ἄλδαβιαειμ’ (γράμματα θ’, κάτω). ἔστιν δὲ ὁ ἐπὶ τῆς βάρεως φανείς συνανατέλλων κυνοκεφαλοκέρδων. ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἀσπάζεται σε λέγων·(155)  
 ‘σὺ εἶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ ἐνιαυτοῦ· Ἀβρασ<ά>ξ.’ ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ ἑτέρου μέρου<υ>ς ἰέραξ ἰδίᾳ φωνῇ ἀσπάζεται σε καὶ ἐπιβοᾶται, ἵνα λάβῃ τροφήν· χι· χι· χι· χι· χι· χι· χι· χι: τιπ· τιπ· τιπ· τιπ· τιπ· τιπ· τιπ:’ ὁ δὲ ἐννεάμορφος ἀσπάζεται σε ἰερατιστί· Ἐμενεφωῖφωθ’, λέγων μηνύει ὅτι· (160)

Questi sono i primi messaggeri apparsi: (voces magicae). Il primo messaggero dice il nome contenuto nel geroglifico a forma di uccello: che significa: “Guai al mio odiato nemico”, e schierasti lui tra le Punizioni. Certamente Helios ti onora in lingua geroglifica. (vox magica), in ebraico, attraverso lo stesso nome: (voces magicae) (lettere 37) dicendo: Ti precedo, o sire, salendo dalle profondità, io il disco solare, per te. Il tuo vero nome in egiziano: (vox magica) (lettere 9, sotto). Sorgerai dal profondo, accompagnato al cinocefalo. Nella propria lingua, ti accoglie con gioia, dicendo: “tu sei il totale dell'anno”. (vox magica) Lo sparpiero ti accoglie dall'altra parte con la propria voce, e implora per avere nutrimento (voces magicae). L'enneamorfo ti saluta in ieratico (vox magica), e rivela dicendo:

ὁ δὲ πρῶτος ἄγγελος φωνεῖ ὀρνεογλυφιστί· ἄραί, ὃ ἐστὶν <‘οὐαὶ τῷ ἐχθρῷ μου,’ καὶ ἔταξας αὐτὸν> ἐπὶ τῶν Τιμωριῶν. ὁ δὲ Ἥλιος ὑμνεῖ σε ἱερογλυφιστί· Ἄαῖλαμ’, ἄβραϊστί δὲ διὰ τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος·

Il primo messaggero dice il nome contenuto nel geroglifico a forma di uccello: che significa: “Guai al mio odiato nemico”, e schierasti lui tra le Punizioni. Certamente Helios ti onora in lingua geroglifica. (vox magica), in ebraico, attraverso lo stesso nome

**ὀρνεογλυφιστί:** Vd. commento linea 81.

**ἱερογλυφιστί:** Vd. commento linea 81.

**ἄβραϊστί:** Vd. commento linea 82.

‘προάγω σου, κύριε, ἐγὼ ἐπὶ τῆς βάρεως ἀνατέλλων, ὁ δίσκος, διὰ σε.’ τὸ δὲ φυσικόν σου ὄνομα αἰγυπτιστί· ‘Ἀλδαβιαειμ’ (γράμματα θ’, κάτω). Ἔστιν δὲ ὁ ἐπὶ τῆς βάρεως φανείς συνανατέλλων κυνοκεφαλοκέρδων.

Ti precedo, o sire, salendo dalle profondità, io il disco solare, per te. Il tuo vero nome in egiziano: (vox magica) (lettere 9, sotto). Sorgerai dal profondo, accompagnato al cinocefalo.

**ὁ δίσκος:** Vd. commento riga 141-42.

**κυνοκεφαλοκέρδων:** Parola attesta solo nel PGM XIII, 154, 464. Per la funzione del babbuino vd. commento linea 84. È un composto trimembre.

ιδία διαλέκτῳ ἀσπάζεται σε λέγων· ‘σὺ εἶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ ἐνιαυτοῦ· Ἀβρασ<ά>ξ.’ ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ ἐτέρου

μέρο<υ>ς ἰέραξ ἰδία φωνῇ ἀσπάζεται σε καὶ ἐπιβοᾶται, ἵνα λάβῃ τροφήν·

Nella propria lingua, ti accoglie con gioia, dicendo: “tu sei il totale dell’anno”.

(vox magica) Lo sparviero ti accoglie dall’altra parte con la propria voce, e implora per avere nutrimento

**ἰέραξ:** Vd. commento linea 85.

‘προάγω σου, (160)

κύριε.’ εἰπὼν ἐκρότησε γ’, καὶ ἐγέλασεν ὁ θεὸς

ζ’· ‘χα χα χα χα χα χα χα.’ γελάσαντος δὲ τοῦ θεοῦ

ἐγεννήθησαν θεοὶ ζ’, οἵτινες τὸν κόσμον περιέχουσιν.

(ἄνω.) οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ προφανέντες. κακχάσαντος πρῶ-

τον αὐτοῦ ἐφάνη Φῶς (Αὐγή) καὶ διηύγασεν τὰ πάντα. (165)

ἐγένετο δὲ θεὸς ἐπὶ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ πυρός, Βεσσυν

βεριθεν βερियो. ἐκάχασεν δὲ β’· ἦν πάντα ὕδωρ. ἀκούσασ-

α ἢ Γῆ ἤχου<ς> ἐξεβόησεν καὶ ἐκύρτανεν, καὶ ἐγένετο τὸ ὕδωρ

τριμερές. ἐφάνη θεός, ἐτάγη ἐπὶ τῆς ἀβύσσου· χωρὶς

γὰρ αὐτοῦ οὔτε αὔξει τὸ ὑγρὸν οὔτε ἀπολήγει. ἔστιν(170)

δὲ αὐτοῦ τὸ ὄνομα· Ἐσχακλεω. σὺ γὰρ εἶ· ωηαι, εἶ ὦν  
βεθελλε. βουλ[ευ]ομένου δὲ τὸ γ' κακχάσαι ἐφάνη  
διὰ τῆς πικρίας τοῦ θεοῦ Νοῦς (ἢ Φρένες)  
κατέχων καρδίαν· ἐκλήθη Ἑρμῆς, ἐκλήθη Σεμε-  
σιλάμ. ἐκάχασε τὸ τέταρτον ὁ θεός, καὶ ἐφάνη Γέννα (175)  
κρατοῦσα σποράν.

Vado di fronte a te, o signore, dicendo così risuonò tre volte e il dio sorrise sette, (voces magicae), mentre il dio rideva i sette dei sono nati, coloro che abbracciano la creazione. (sopra). Questi sono gli dei rivelati. Prima, mentre lui rideva, apparve la sua luce (la luce del sole), e illuminò tutte le cose. Egli divenne dio sull'ordine e sul fuoco. (voces magicae). Rise una seconda volta: tutto era acqua. La terra ascoltò il suono, e urlò e si stiracchiò, e l'acqua divenne triplice. Il dio apparve e si collocò sopra le acque primordiali: infatti senza di lui l'umido non cresce né cessa. Il suo nome è: (vox magica). Tu infatti sei: sei essendo (vox magica). Avendo deciso di ridere una terza volta (voces magicae), apparve attraverso la finezza del dio, Nous( o Anima), che teneva in mano un cuore. Fu chiamato Hermes, fu chiamato (vox magica). Il dio rise una quarta volta e apparve Genna, che domina la semente.

οὔτοι γάρ εἰσιν οἱ προφανέντες. κακχάσαντος πρώτον αὐτοῦ ἐφάνη Φῶς (Αὐγή) καὶ διηύασεν τὰ πάντα.

Questi sono gli dei rivelati. Prima, mentre lui rideva, apparve la sua luce (la luce del sole), e illuminò tutte le cose.

**Κακχάσαντος:** genitivo assoluto da καχάζω, poi nasalizzato in καγχάζω. Verbo poco attestato. Il verbo è attestato principalmente in epoca imperiale e bizantina, vi sono solo 3 attestazioni del periodo classico, e tre ellenistiche. Si potrebbe forse dire che la parola ha un uso 'letterario', poiché risulta usata da autori 'alti', anche se in vari generi: Aristofane, *Ecclesiazusae*, 894; Teocrito, *Idyllia*, 5, 142; Ateneo, *Deipnosophistae*, 10, 52, 22.

**Διηύασεν:** Verbo usato quasi totalmente in ambito ellenistico-romano e

bizantino. Il verbo risulta molto usato nella letteratura patristica.

ἀκούσασα ἡ Γῆ ἤχου<ς> ἐξεβόησεν καὶ ἐκύρτανεν, καὶ ἐγένετο τὸ ὕδωρ τριμερές.

La terra ascoltò il suono, e urlò e si stiracchiò, e l'acqua divenne triplice.

**Ἐξεβόησεν:** Se si esclude un uso di età classica, il verbo è attestato soltanto durante l'età ellenistica e romana, bizantina. La parola si può considerare propria del lessico storico, poiché risulta consistentemente usata da autori storici, come Plutarco, Flavio Giuseppe, Filone giudeo, Appiano, Cassio Dione.

**Ἐκύρτανεν:** verbo rarissimo. Vi sono solo sei attestazioni: quattro sono dal *PGM* XIII 168, 193, 480, 536. Le altre due attestazioni sono dalla *Suda*, e dalla *Historia Alexandri Magni*.

**Τριμερές:** 'triplice'. Se si escludono 3 attestazioni dal periodo classico, tutte le altre attestazioni sono dal periodo ellenistico, imperiale e bizantino. La parola risulta usata spesso in testi di carattere filosofico e storico, come in Filone giudeo, pseudo-Plutarco, Aristotele, Giamblico. Con l'avvento del cristianesimo diventa molto diffuso nella patristica.

Ἐσχακλεω. σὺ γὰρ εἶ ωραι, εἶ ὦν βεθελλε. βουλ[ευ]ομένου δὲ τὸ γ' κακχάσαι ἐφάνη διὰ τῆς πικρίας τοῦ θεοῦ Νοῦς (ἢ Φρένες) κατέχων καρδίαν.

(vox magica). Tu infatti sei: sei essendo (parola). Avendo deciso di ridere una terza volta (voces magicae), apparve attraverso la finezza del dio, Nous( o Anima), che teneva in mano un cuore.

**εἶ ὦν:** costruito poco chiaro. Pensiamo vada interpretato seguendo una linea suggerita da un inno cristiano. Per quanto il tema sia molto distante riteniamo la struttura sintattica molto simile. Sinesio, *Hymni*, 1, 212: “μονὰς εἶ τριάς ὦν“. Quindi il testo andrebbe interpretato come: “ Sei (nome precedente), essendo (nome seguente).

**Πικρίας:** letteralmente 'appuntito', 'affilato', LSJ registra come in senso metaforico possa significare 'amarezza'. Betz traduce con 'affilato',<sup>119</sup> visto il

---

119 Betz 1992, 177.

contesto abbiamo preferito alleggerire il termine e tradurre come 'finezza'.

*ἐκλήθη δὲ Βαδητοφωθ*

*Ζωθαξαθωζ. ἐγέλασε τὸ πέμπτον καὶ γελῶν ἐστύ-*

*γνασε, καὶ ἐφάνη Μοῖρα κατέχουσα ζυγόν, μηνύουσα*

*ἐν ἑαυτῇ τὸ δίκαιον εἶναι. ὁ δὲ Ἑρμῆς συν-*

*ηρίσθη αὐτῇ λέγων· ‘ἐν ἐμοί ἐστὶ τὸ δίκαιον.’ (ἄνω.) τῶν δὲ μαχομ- (180)*

*ένων ὁ θεὸς ἔφη· ‘ἐξ ἀμφοτέρων τὸ δίκαιον φανήσεται, πάντα*

*δὲ ὑπὸ σὲ ἔσται τὰ ἐν κόσμῳ.’ καὶ πρώτη τὸ σκῆπτρον*

*ἔλαβε τοῦ κόσμου, ἧς τὸ ὄνομα ἀναγραμματιζόμενον μέγα*

*ἐστὶν καὶ ἄγ<ι>ον καὶ ἔνδοξον. ἔστι δὲ τοῦτο· ‘θοριοβριτι-*

*ταμμα ωρραγγαδωιδαγγαρρωαμματιτιρ- (185)*

*βοιροθ’ (γράμματα μθ’). ἐκάκχασε τὸ ἕκτον καὶ ἰλαρύνθη πολὺ.*

*καὶ ἐφάνη Καιρὸς κατέχων σκῆπτρον, μηνύων βασιλείαν,*

*καὶ ἐπέδωκεν τῷ θεῷ τῷ πρωτοκτιστῷ τὸ σκῆπτρον,*

*καὶ λαβῶν ἔφη· ‘σὺ τὴν δόξαν τοῦ Φωτὸς περιθέμενος,*

*ἔση μετ’ ἐμέ’ .... ‘ἀνοχ Βιαθιαρ βαρβερβιρ σιλατουρβου(190)*

*φρουμτρωμ’ (γράμματα λς’).*

Fu chiamato (voces magicae). Rise una terza volta, e mentre rideva diventò pallido e apparve Moira che teneva una bilancia, ricordando che in lei risiede la giustizia. Allora Hermes si oppose a lei, dicendo: “In me risiede la giustizia.” (sopra). Il dio disse tra i due contendenti: “da entrambi apparirà la giustizia, ogni cosa nel cosmo sarà sotto di te”, e (Moira) prese lo scettro dell'ordine per prima, della quale il grande nome è anagrammato ed è tenuto in grande onore. Questo è: (voces magicae) (lettere 49). Il dio rise una sesta volta, e si allietò molto ed apparve Kairos, che teneva uno scettro, simbolo della regalità, e diede al dio creato per primo lo scettro, e lui, ricevendolo, disse: tu vestendoti dell'aspetto della luce, sarai dopo di me. (voces magicae) (lettere 36).

*ἐγέλασε τὸ πέμπτον καὶ γελῶν ἐστύγνασε, καὶ ἐφάνη Μοῖρα κατέχουσα ζυγόν,*

*μηνύουσα ἐν ἑαυτῇ τὸ δίκαιον εἶναι.*

Rise una terza volta, e mentre rideva diventò pallido e apparve Moira che teneva una bilancia, ricordando che in lei risiedeva la giustizia.

**Ἐστώγασε:** Verbo attestato dall'età ellenistica. La prima attestazione è nella *Septuaginta*, 28, 19, 1. Vi sono altre tre attestazioni dal periodo ellenistico. Le rimanenti sono distribuite tra il periodo romano imperiale e bizantino. La parola è molto attestata in testi patristici.

*ὁ δὲ Ἑρμῆς συνηρίσθη αὐτῇ λέγων· ‘ἐν ἐμοί ἐστι τὸ δίκαιον.’ (ἄνω.) τῶν δὲ μαχομένων ὁ θεὸς ἔφη· ‘ἐξ ἀμφοτέρων τὸ δίκαιον φανήσεται, πάντα δὲ ὑπὸ σέ ἔσται τὰ ἐν κόσμῳ.*

Allora Hermes si oppose a lei, dicendo: In me risiede la giustizia. (sopra). Il dio disse tra i due contendenti: da entrambi apparirà la giustizia, ogni cosa nel cosmo sarà sotto di te.

**Συνηρίσθη:** Verbo con valore attivo anche se usato al passivo. È poco attestato, vi sono 28 attestazioni totali. Se si esclude un'unica attestazione dell'epoca classica, la parola è attestata dall'età ellenistica romana e poi bizantina. Gli usi precedenti all'età bizantina sono troppo pochi per individuare un genere in cui il verbo sia maggiormente usato.

*καὶ πρώτη τὸ σκῆπτρον ἔλαβε τοῦ κόσμου, ἧς τὸ ὄνομα ἀναγραμματιζόμενον μέγα ἐστὶν καὶ ἄγ<ι>ον καὶ ἔνδοξον.*

E prese lo scettro dell'ordine per prima, della quale il grande nome è anagrammato ed è tenuto in grande onore.

**καὶ πρώτη τὸ σκῆπτρον ἔλαβε τοῦ κόσμου, ἧς:** *πρώτη* e *ἧς* sono concordati con Moira, la divinità di cui si parla nelle linee precedenti.

**Ἀναγραμ ματιζόμενον:** Vd. commento linea 106.

*ἐκάκχασε τὸ ἔκτον καὶ ἰλαρύνθη πολὺ. καὶ ἐφάνη Καιρὸς κατέχων σκῆπτρον, μνηύων βασιλείαν, καὶ ἐπέδωκεν τῷ θεῷ τῷ πρωτοκτιστῷ τὸ σκῆπτρον, καὶ λαβῶν*

*ἔφη· σὺ τὴν δόξαν τοῦ Φωτὸς περιθέμενος, ἔση μετ' ἐμέ'.*

Il dio rise una sesta volta, e si allietò molto ed apparve Kairos, che teneva uno scettro, simbolo della regalità, e diede al dio creato per primo lo scettro, e lui, ricevendolo, disse: tu vestendoti dell'aspetto della luce, sarai dopo di me.

**Γλαρόνθη:** I primi usi di questo verbo sono in testi dell'età ellenistica, anche se la maggior parte delle attestazioni derivano dall'età imperiale e soprattutto bizantina. Questo verbo è quasi del tutto usato solo nella letteratura patristica.

**Πρωτοκτιστῶ:** Parola attestata solo dal periodo imperiale, e successivamente usata durante il periodo bizantino. Abbastanza rara, è usata eminentemente nella letteratura patristica. Il dio creato per primo lo interpretiamo come il dio solare di cui si narra la nascita alla linea 165, poiché è la prima divinità creata dalla divinità-demiurgo. Questo si accorda col fatto che il dio che dona lo scettro sarà 'vestito dell'aspetto della luce', attributo proprio del dio solare creato per primo.

*ἔβδομον κακχάσαντος τοῦ θεοῦ*

*ἐγένετο Ψυχὴ, καὶ κακχάζων ἐδάκρυσε. ἰδὼν τὴν Ψυχὴν ἐσύρισε, καὶ ἐκύρτανε ἡ γῆ καὶ ἐγέννησε Πύθειον δράκοντα, ὃς τὰ πάντα προήδει. ἐπεκάλεσε δὲ αὐτὸν ὁ θεός· Ἰλιλλου· ἰλιλλου· ἰλιλλου· Ἰθωρ, μαρμαραυγὴ, φωχω (195) φωβωχ· ἰδὼν τὸν δράκοντα ὁ θεὸς ἐθαμβήθη καὶ ἐπόπι-  
υσε. ποππύσαντος τοῦ θεοῦ ἐφάνη ἔνοπλός τις, ὃς κα-  
λεῖται· Δανουπ Χρατορ Βερβαλι Βαρβιθ· ἰδὼν ὁ θεὸς πάλιν ἐπτοήθη, ὡς ἰσχυρότερον θεωρήσας, μήποτε ἡ γῆ ἐξέβρασε θεόν. βλέπων κάτω εἰς τὴν γῆν (200) ἔφη· Ἰαω'. ἐγεννήθη θεὸς ἐκ τοῦ ἤχους, ὃς πάντων ἐστὶν κύριος. ἤρισεν αὐτῶ ὁ πρότερος λέγων· ἐγὼ τούτου ἰσχυρό-  
τερός εἰμι'. ὁ θεὸς ἔφη τῶ ἰσχυρῶ· σὺ μὲν ἀπὸ ποππυ-  
μοῦ τυγχάνεις, οὗτος δὲ ἐξ ἤχους. ἔσσε<θ>ε ἀμφότεροι ἐπὶ πάσης ἀνάγκης.'*

Mentre il dio rideva la settima volta, nacque Psiche, e ridendo pianse. Vedendo

Psiche la terra fischiò, e si stiracchio e generò il serpente Pizio, che prevede tutte le cose. Il dio lo chiamò: (voces magicae). Il dio, vedendo il serpente, si meravigliò, e schioccò la lingua. Mentre il dio schioccava la lingua, apparve uno in armi, che è chiamato: (voces magicae). Il dio guardando di nuovo si spaventò, come guardando ad uno più forte, mai la terra aveva generato un dio. Disse, guardando giù alla terra: (vox magica). Il dio fu generato dalla tua eco, che è padrona di tutto. Provocandolo, il primo disse: “Io sono più forte di questo”. Il dio disse al forte: Tu sei capitato da un fischio, quello da un'eco. Entrambi sarete sopra ogni necessità.

*ιδὼν τὴν Ψυχὴν ἐσύρισε, καὶ ἐκόρτανε ἢ γῆ καὶ ἐγέννησε Πύθειον δράκοντα, ὃς τὰ πάντα προήδει.*

Vedendo Psiche la terra fischiò, e si stiracchio e generò il serpente Pizio, che prevede tutte le cose.

**Ἐκόρτανε:** Vd. commento linea 168.

*ιδὼν τὸν δράκοντα ὁ θεὸς ἐθαμβήθη καὶ ἐπόπυσε. ποπύσαντος τοῦ θεοῦ ἐφάνη ἔνοπλός τις, ὃς καλεῖται.*

Il dio, vedendo il serpente, si meravigliò, e schioccò la lingua. Mentre il dio schioccava la lingua, apparve uno in armi, che è chiamato

**ἐθαμβήθη:** Verbo molto attestato nella poesia esametrica, sia arcaica (Omero, Inno omerici), che ellenistica (Apollonio Rodio, Teocrito). Inoltre si riscontra nei lirici (Pindaro, Bacchilide) e nei tragediografi (Euripide, Eschilo). Quindi si potrebbe considerare un verbo poetico.

*ιδὼν ὁ θεὸς πάλιν ἐπτοήθη, ὡς ἰσχυρότερον θεωρήσας, μήποτε ἢ γῆ ἐξέβρασε θεόν.*

Il dio guardando di nuovo, si spaventò, come guardando ad uno più forte, mai la terra aveva generato un dio.

**Ἐπτοήθη:** verbo molto attestato. È usata nella poesia esametrica da Omero e da Esiodo, e Apollonio Rodio; inoltre è usata nella lirica, da Mimnermo, Alceo,

Teognide, Anacreonte e Saffo; infine è usata dai tragediografi: Eschilo ed Euripide. Malgrado sia stata usata molto anche in svariati lavori di prosa, compare ancora, alle porte dell'età bizantina in Nonno di Panopoli, il che ci fa supporre avesse un suo statuto di verbo poetico.

**Ἐξέβρασε:** Verbo poco attestato. A parte due usi nell'età arcaica e sette usi nell'età classica, è usata soprattutto nell'età ellenistica ed imperiale. Il suo uso continua sino all'età bizantina. La parola è attestata in ambiti molto vari, cosicché la sua classificazione è difficile. Si può però notare l'assenza di questo verbo in generi come la commedia che mimano la realtà parlata, e quindi si può pensare fosse una parola 'alta'.

*ἐκλήθη δὲ ἔκτοτε Ἐβραουπ(205)*

*Χρατορ Βερβαλι Βαλβιθ, Ἰάω. κύριε, ἀπομιμοῦμαι  
ταῖς ζ' φωναῖς, εἴσελθε καὶ ἐπάκουσόν μοι· ἄ εε ηηη  
ιιι οοοοο υυυυυ ωωωωω, αβρωχ· βραωχ  
χραμμαωθ· προαρβαθω· Ἰάω ουαεηῖουω.'*

*ἐπὰν εἰσέλθη ὁ θεός, κάτω βλέπε καὶ γράφε τὰ λεγόμενα (210)*

*ενα καὶ ἦν δίδωσίν σοι αὐτοῦ ὀνομασίαν. μὴ ἐξέλθη  
δὲ ἐκ τῆς σκηνῆς σου, ἄχρι σοι καὶ τὰ περὶ σε εἶπη ἀκρι-  
βῶς. ἡ δὲ τοῦ πολεύοντος πῆξις περιέχει οὕτως· γνῶθι,  
τέκνον, τίνος ἡμέρα εἰς τὸ Ἑλληνικόν, καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν  
ἐπτάζωνον μέτρει ἀποκάτωθεν καὶ εὐρήσεις. ἐὰν γὰρ ἡμέρα(215)*

*Ἥλιου εἰς τὸ Ἑλληνικόν, Σελήνη πολεύει, οὕτως καὶ οἱ ὕστεροι, οἷον*

*Ἑλληνικόν· ἐπτάζωνος·*

*Ἥλιος Κρόνος*

*Σελήνη Ζεὺς*

*Ἄρης Ἄρης (220)*

*Ἑρμῆς<ς> Ἥλιος*

*Ζεὺς Ἀφροδίτη*

*Ἀφροδίτη Ἑρμῆς*

*Κρόνος*      *Σελήνη*

Da allora è chiamato: (voces magicae). Signore, copio fedelmente i 9 nove suoni, vieni a me ed ascoltami. (voces magicae). Quando giunge il dio, guarda giù e scrivi le parole dette ed il suo nome che ti dona. Non andartene dal posto, fino a che non ti dice le cose attorno a te precisamente. La stabilità del mutamento<sup>120</sup> comprende ciò che segue: conosci, figlio, di chi è il giorno alla maniera greca, e andando alle sette zone, misura dal basso e scoprirai. Infatti se è il giorno di Helios nella maniera greca, Selene gira attorno al polo, e così anche i successivi, in questo modo:

Maniera greca	Sette Zone
Helios	Crono
Selene	Zeus
Ares	Ares
Ermes	Ermes
Zeus	Afrodite
Afrodite	Ermes
Crono	Selene.

*ἡ δὲ τοῦ πολεύοντος πῆξις περιέχει οὕτως· γνῶθι, τέκνον, τίνος ἡμέρα εἰς τὸ Ἑλληνικόν, καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν ἐπτάζωνον μέτρει ἀποκάτωθεν καὶ εὐρήσεις.*

La stabilità del mutamento comprende ciò che segue: conosci, figlio, di chi è il giorno alla maniera greca, e andando alle sette zone, misura dal basso e scoprirai.

**Πολεύοντος:** Se si esclude un uso in età arcaica ed un uso in età classica, il verbo è usato solo in età ellenistico-imperiale e bizantina. Il verbo compare di frequente in testi dal carattere astrologico ed astronomico.

**Ἐπτάζωνον:** Parola poco attestata. Vi è un unico uso nel periodo ellenistico. Tutte le altre attestazioni risalgono al periodo imperiale, concludendosi all'inizio del periodo bizantino. Cinque usi sono attestati nel *PGM XIII*. La parola risulta molto

---

<sup>120</sup> Abbiamo scelto una traduzione molto letterale; l'abbiamo intesa come un modo molto complesso per esprimere un sistema di traduzione (la stabilità del mutamento) dalla maniera greca alle sette zone, che esprimerebbero le divinità protettrici della settimana.

attestata in testi di carattere astrologico, uso che viene confermato dagli usi nel PGM XIII. È interessante che Vettio Valente, astrologo dell'età secondo secolo d.C., parli degli stessi due sistemi, descrivendo le stesse divinità nello stesso ordine. Bara, studioso che ha commentato l'opera di Vettio, descrive 'le sette zone' come un sistema astrologico che vorrebbe riallacciarsi all'Egitto faraonico.<sup>121</sup>

**Ἀποκάτωθεν:** Parola poco attestata. La parola è attestata solo nell'età bizantina, se si escludono due attestazioni dal PGM XIII (215, 720), ed una dai *Fragmenta Alchemica*, 2, 381, 3.

τούτων τὴν ἀκάματον λύσιν καὶ θεοφιλῆ προσεφώνησά σοι,(225)

τέκνον, ἦν οὐδὲ βασιλεῖς ἴσχυσαν καταλαβέσθαι.

ἐπιγράψεις δὲ τὸ νίτρον τῷ μέλανι τῷ διὰ τῶν ἀνθέων τῶν

ζ' <ἀστέρων> καὶ ἀρωμάτων. ὁμοίως καὶ ποιήσεις τὸν ὄροβον, ὃν ἀλληγορικῶς

ἐν τῇ 'Κλειδί' μου εἶπον, ἐκ τῶν ἀνθέων καὶ τῶν ἐπιθυμάτων,

πλήρης ἡ τελετὴ τῆς Μονάδος προσεφωνήθη σοι, τέκνον. (230)

ὑποτάξω δέ σοι, τέκνον, καὶ τὰς χρεῖας τῆς ἱερᾶς βίβλου, ἃς πάν-

τες οἱ σοφισταὶ ἐτέλησαν ἀπὸ ταύτης τῆς ἱερᾶς καὶ μακάριδος

βίβλου. ὡς ἐξώρκισά σε, τέκνον, ἐν τῷ ἱερῷ τῷ ἐν Ἱερωσολύμ-

ω· πλησθεὶς τῆς θεοσοφίας ἀνεύρετον ποιήσον τὴν βίβλον.

Ti prescrivo la soluzione di queste cose senza fatica e cara agli dei, figlio, che neanche i re riescono a comprendere. Scriverai sul nitro con l'inchiostro, quello che deriva dai fiori dei sette astri e dagli aromi. Ugualmente disegnerai anche la vecchia, che allegoricamente ho descritto nella mia "Chiave", che deriva dai fiori e dagli aromi. Figlio, l'iniziazione di Monas ti è stata rivelata completamente. Ti sottoporro, figlio, le magie del sacro libro, che tutti i saggi eseguono da questo saggio e beato libro. Come ti ho fatto giurare, figlio, su ciò che è sacro in Gerusalemme; fai che il libro rimanga nascosto, una volta pieno di conoscenza divina.

---

121 Bara 1989, 126-129.

τούτων τὴν ἀκάματον λύσιν καὶ θεοφιλῆ προσεφώνησά σοι, τέκνον, ἦν οὐδὲ βασιλεῖς ἴσχυσαν καταλαβέσθαι.

Ti prescrivo la soluzione senza fatica e cara agli dei di queste cose, figlio, che neanche i re riescono a comprendere.

**Ἀκάματον:** La parola abbastanza attestata. È molto usata in poesia, infatti risulta attestata nella poesia arcaica esametrica (Omero, Esiodo), nella lirica (Saffo, Bacchilide), nel teatro (Eschilo, Sofocle, Aristofane), ed inoltre nella poesia esametrica ellenistica (Teocrito, Apollonio Rodio, ed in epoca più tarda Quinto Smirneo).

ὁμοίως καὶ ποιήσεις τὸν ὄροβον, ὃν ἀλληγορικῶς ἐν τῇ ‘Κλειδί’ μου εἶπον, ἐκ τῶν ἀνθέων καὶ τῶν ἐπιθυμάτων, πλήρης ἡ τελετὴ τῆς Μονάδος προσεφωνήθη σοι, τέκνον. ὑποτάξω δέ σοι, τέκνον, καὶ τὰς χρείας τῆς ἱερᾶς βίβλου, ἃς πάντες οἱ σοφισταὶ ἐτέλησαν ἀπὸ ταύτης τῆς ἱερᾶς καὶ μακάριδος βίβλου.

Ugualmente anche disegnerai anche la vecchia, che allegoricamente ho detto nella mia “Chiave”, che deriva dai fiori e dagli aromi. Figlio, l'iniziazione di Monas ti è stata rivelata completamente. Ti sottoporro, figlio, le magie del sacro libro, che tutti i saggi eseguono da questo saggio e beato libro.

**Ἀλληγορικῶς:** Questa parola è abbastanza attestata. Vi sono due attestazioni del periodo classico ed una arcaica. Le altre sono del periodo ellenistico-imperiale e bizantino.<sup>122</sup>

**Χρείας:** Abbiamo tradotto 'magie' poiché effettivamente alla fine del paragrafo, vi è un elenco di riti che possono essere classificati come magici. È parola derivata dal verbo *χρή*. Sia secondo Chaintraine, sia secondo Beekes, ha stabilmente avuto come significati quello di 'utile', 'affare', 'associazione', 'aiuto'.<sup>123</sup>

**Μακάριδος:** da *μάκαρις*, variante poco attestata di *μακάριος*. Vi sono 34 attestazioni. Se si esclude un uso classico, ed uno in età imperiale, sono tutte attestazioni da testi del periodo bizantino.

<sup>122</sup>L'esistenza e l'uso dell'allegoria nell'antichità è un tema molto dibattuto, quindi abbiamo deciso di non affrontarlo nel commento, per approfondire cfr. *ad. ex.* Obbink 2010, 15-25; Most 2010, 26-38; Struck 2010, 57-71.

<sup>123</sup>Chaintraine 1984, 1273; Beekes 2010, 1649.

ὡς ἐξώρκισά σε, τέκνον, ἐν τῷ ἱερῷ τῷ ἐν Ἱερουσαλὺμ· πλησθεὶς τῆς θεοσοφίας ἀνεύρετον ποιήσον τὴν βίβλον.

Come ti ho fatto giurare, figlio, su ciò che è sacro in Gerusalemme; fai che il libro rimanga nascosto, una volta pieno di conoscenza divina.

**Ἱερουσαλὺμ**: *Harax* per Gerusalemme, è l'unica attestazione di Gerusalemme scritta in questo modo, con una declinazione maschile o neutra. La citazione della città di Gerusalemme si può collegare, come per 'il libro di Mosè' alla riga due, con il fatto che gli ebrei nell'antichità erano considerati maghi, ed, essendo Gerusalemme la loro città più importante, si sia voluto attribuire al giuramento un valore magico. Infatti vi sono stati molti scambi tra tradizione gnostica e tradizione ebraica (e proto-cristiana). Per approfondire l'argomento cfr. Mastrocinque A, 2005, *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen: Mohr Siebeck.

**Θεοσοφίας**: Parola attestata in 92 luoghi. Le prime attestazioni sono dall'età imperiale e continuano durante l'età bizantina. Molte attestazioni sono da testi cristiani. Malgrado il termine sia stato usato da Origene per la prima volta, è stato usato in maniera sistematica da Porfirio, soprattutto in opposizione al termine 'teologia'. Questo termine si diffonderà nella tradizione neoplatonica ( Proclo, In Rem Publicam. II, 225, 255; In Timaeum II 57; Theologia Platonica, V, 127). Questa parola indica la 'sapienza divina', attraverso cui si poteva conoscere la natura degli dei e del divino.<sup>124</sup>

## Conclusioni

In questo brano estratto dal *PGM XIII*, possiamo vedere come il greco utilizzato sia un greco molto vario. Siamo di fronte ad un utilizzatore che per quanto tradisca alcune incertezze, come la confusione della lunghezza delle vocali in alcune occasioni (linea 8, 99), mostra di possedere una conoscenza letteraria molto ampia, testimoniata dalle strategie retoriche usate, e dall'uso di termini

---

<sup>124</sup> Girgenti Muscolino 2011, 534-535.

specifici di lessici diversi, nei quali si muove con molta naturalezza. Anche se infatti siamo di fronte primariamente ad un lessico di *koine* (linea 5, 13), è importante notare come questo lessico sia molto esteso e comprenda svariati termini più propriamente tecnici. Essi appartengono alla sfera teologico-filosofica (linea 14, 143, 178), evidenziando una connessione tra la lingua del PGM XIII e quello dei filosofi e dei padri della chiesa; alla sfera astrologica\astronomica (linea 213, 215); ed infine a quello magico (linea 168). Oltre a questo livello elevato, che testimonia anche una cultura estesa da parte dello scrittore, sono molti i richiami ad altri letterari, fatto provato anche dall'uso di parole rare, tipiche del lessico letterario e poetico (linea 196, 199) Allo stesso tempo, nella descrizione delle prescrizioni rituali, riscontriamo un lessico più comune, dove vengono descritti oggetti quotidiani da usare nel rito.

Quindi siamo di fronte ad un lessico che rispecchia molto l'attitudine culturale dei *PGM*, che fanno della *varietas* e dell'innovazione due aspetti principi. Il lessico, coerentemente, varia di livello con estrema facilità, nell'atto di adattare diverse culture ed innovazioni in un linguaggio unico, capace di contenere differenti informazioni provenienti da molteplici ambiti del sapere, mentre modula la lingua all'ambito descritto.

## Introduzione

Come abbiamo potuto vedere, nel brano del *PGM XIII* tradotto e commentato è descritto un rituale, il cui scopo è concedere un contatto esclusivo all'operatore rituale con una divinità, al fine di ottenere poteri “magici”. Dopo la traduzione e commento di questo brano, inizieremo uno studio volto ad analizzare un passaggio dove viene descritta una prescrizione rituale, per la precisione:

Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae II*, XIII, 13-27

ἀπηρτίσθω δὲ ἡ τράπεζα τοῖς ἐπιθύμα-  
σι τούτοις, συγγενικοῖς οὖσι τοῦ θεοῦ—ἐκ δὲ ταύτης τῆς  
βίβλου Ἑρμῆς κλέψας τὰ ἐπιθύματα ζ' προσεφώνησεν <έν>  
ἑαυτοῦ ἱερᾷ βύβλω ἐπικαλουμένη Ἰπέρυγι—τοῦ μὲν  
Κρόνου στύραξ (ἔστιν γὰρ βαρὺς καὶ εὐώδης), τοῦ δὲ Διὸς  
μαλάβαθρον, τοῦ δὲ Ἄρεως κόστος, τοῦ δὲ Ἡλίου λίβανον,  
τῆς δὲ Ἀφροδίτης νάρδος Ἰνδικός, τοῦ δὲ Ἑρμοῦ κασία,  
τῆς δὲ Σελήνης ζμύρνα. ταῦτά ἐστιν τὰ ἀπόκρυφα ἐπιθύματα. (20)  
ὁ δὲ λέγει ἐν τῇ ‘Κλειδί’ Μουσῆς· ‘σκευάσεις ἐπὶ παντὸς  
ὄροβον ἡλιακόν’, κύαμον Αἰγύπτιον τούτοις λέγει.  
καὶ—ταῦτα δὲ ὁ Μανεθῶς ἔλεγε ἐν ἰδίᾳ βίβλω—έντεῦθεν  
βαστάσας τὰ ζ' ἄνθη τῶν ζ' ἀστέρων, ἃ ἐστι σαμψούχι-  
νον, κρίνινον, λώτινον, ἐρεφύλλινον, ναρκίς- (25)  
σινον, λευκοῖνον, ρόδον. ταῦτα τὰ ἄνθη πρὸ εἴκοσι  
μῖας ἡμέρας τῆς τελετῆς λειοτρίβησον εἰς λευ-  
κὴν θυίαν καὶ ζήρανον ἐν σκιᾷ καὶ ἔχε αὐτὰ ἔτοιμα εἰς  
τὴν ἡμέραν ἐκείνην

La tavola sia stata preparata con queste offerte, che siano della stessa natura del dio. Da questo libro Ermes ha rubato i sette sacrifici, e li descrive nel suo sacro libro chiamato “Pterugis”. La styrax è di Cronos, (infatti è pesante e profumata), il malabathron è di Zeus, il kostos di Ares, l'incenso di Elios, il nardo indiano di Afrodite, la cassia di Ermes, la mirra a Selene. Queste sono le spezie segrete sacrificali. Così le chiama Mosè nella “chiave”. “Preparerai una cicerchia solare

prima di tutto”); parla di una fava egiziana con queste parole. E queste cose Manetone scrisse nel suo stesso libro, là scegliendo i sette fiori dei sette astri. Questi sono: la maggiorana, il giglio bianco, il loto, l'erephyllinon, il narciso, il garofano e la rosa. Prima di 21 giorni dall'iniziazione triturali in un mortaio bianco, e lasciali seccare all'ombra e tienili pronti per quel giorno.

Confrontiamo questa prescrizione con quella subito successiva contenuta nello stesso papiro:

Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae II*, XIII, 349-357.

*ὁπότα<ν> δὲ γένηται ἐν κριῶ, χαμαικοίτει πρὸ μιᾶς  
καὶ θυσιάσας ἐπίθου- (350)*

*εὖ τὰ ζ' ἐπιθύματα τὰ αὐθεντικά, ἐν οἷς ἥδεται  
ὁ θεός, τῶν ζ' ἀστέρων τοῖς ζ' ἐπιθύμασιν, ἃ ἔστιν  
ταῦτα· μαλάβαθρον, στύραξ, νάρδος, κόστος,  
κασία, λίβανος, ζμύρνα, καὶ τὰ ζ' ἄνθη τῶν ζ'  
ἀστέρων, ἃ ἔστιν ῥόδον, λώτινον, ναρκίσσινον, (355)  
κρίνινον, ἐρεφύλλινον, λευκόϊνον, σαμψούχινον. λειοτρι-  
βήσας μετ' οἴνου ἀθαλάσσου πάντα ἐπίθουε.*

Qualora (la luna, si trova nella riga precedente) sia in ariete, possa giacere per una notte, e sacrificando, immola i 7 aromi, quelli autentici, con i quali il dio si compiace, grazie ai sette aromi delle sette stelle, che sono queste: malabathron, styrax, nardo, kostos, cassia, incenso, mirra, ed i sette fiori delle sette stelle che sono queste: rosa, loto, narciso, giglio, erephyllinon, garofano, maggiorana. Riducile in polvere e mescolale a vino senza acqua di mare, e sacrifica tutto.

Possiamo osservare come le due prescrizioni rituali condividano la stessa struttura seppure siano presenti alcune varianti. In questo studio analizzeremo le scelte rituali e cercheremo di capire lo sfondo culturale che potrebbe aver portato lo scriba a scrivere queste due prescrizioni, cercando di comprendere la scelta di associare delle piante a delle divinità e dei pianeti. Tra le varie prescrizioni rituali presenti infatti nei due brani tradotti, vi sono delle associazioni tra delle spezie e

dei fiori e delle divinità, identificate attraverso anche l'appellativo di stelle.<sup>125</sup> Quindi ci concentreremo sull'analisi di queste associazioni, che infatti sono presenti in questi soli due brani. Nei *PGM* risulta infatti usuale in ambito evocativo incontrare offerte di vario genere, in questi due casi sono gli unici nell'intero corpus in cui l'offerta viene associata consistentemente ad un pianeta ed ad una divinità.<sup>126</sup>

Abbiamo visto che in questi due brani a sette divinità<sup>127</sup>, tutte identificate con nomi di divinità greche, sono associate sette pianeti. Si può infatti inferire dal testo che, esattamente come ogni spezia viene attribuita ad una divinità, così egualmente ogni fiore viene attribuito ad una stella. Il primo brano offre un rapporto stretto tra spezie e fiori, poiché ad ogni spezia è associata ad una divinità, il che lascia intuire che l'ordine dei fiori segua lo stesso delle spezie. Diversamente nel secondo brano, malgrado fiori e spezie siano le stesse, non si segue l'ordine rituale del primo brano, poiché l'ordine col quale vengono elencate le spezie e i fiori è diverso. Inoltre non viene esplicitato alcun ordine, poiché non vi è alcun parallelismo tra l'ordine delle spezie e le divinità, o l'ordine dei fiori e le divinità.

Associazioni tra divinità, pianeti, piante o spezie, non sono sconosciute.<sup>128</sup> Esse si possono trovare in diverse fonti antiche, ad esempio gli inni orfici<sup>129</sup> offrono all'apertura di ognuno di essi la spezia che deve essere sacrificata al dio. In questi passaggi è possibile riscontrare alcuni esempi:

Riacciardelli G., *Inni Orfici*, 2, pg 14.

*Προθουραίας, θυμίαμα στύρακα[...]*

Aroma a Prothuraia, styrax.

---

125 La bibliografia in proposito è molto ampia. Citiamo qui unicamente i maggiori testi di riferimento, cfr. A. Bouché-Leclercq 1899, Festugière 1944, e Gleadow 1968, Beck 2007.

126 Abbiamo analizzato l'intero corpus dei *PGM* tramite TLG, e possiamo affermare che nessuna delle sostanze usate in questa formula di evocazione compare in qualsiasi altro papiro. Mentre sono usate come offerte ad esempio in *PGM* IV 2677 o in *PGM* III 23, in nessun riscontro vengono associate a stelle e divinità.

127 Il numerale sette, era un numero sacro nella cultura egizia, per approfondire, cfr. *ad ex.* Rochholz 2002.

128 *Ibid.*

129 *V. Infra.*

Ricciardelli G., *Inni orfici*, 9, pg 30.

*Εἰς Σελήνην, θυμίαμα ἀρώματα [...]*

Aroma a Selene, aromi.

Allo stesso modo sono organizzati tutti gli inni, con un proemio dove viene descritto il sacrificio richiesto dal dio, a cui seguiva l'inno vero e proprio. In questo caso siamo di fronte ad una precisa scelta di sacrificio non cruento, ma questo non toglie che venga identificata una spezia o un gruppo di spezie che abbia la funzione di compiacere una divinità.<sup>130</sup> Inoltre possiamo vedere come le piante fossero associate a dei pianeti, in proposito possiamo vedere alcuni brani presi da *CCAG*, una raccolta di manoscritti in greco il cui soggetto è l'astrologia<sup>131</sup>:

*CCAG*, 4, 134.

*Ἡ βοτάνη τοῦ Ἡλίου <ἐστὶ> πολύγονον [...]*

La pianta di Elios, è la correggiola.

*CCAG*, 9, 129

*[...] Πρώτη οὖν βοτάνη Κρόνου ἢ λεγομένη ἀσφόδελος [...]*

La prima pianta di Crono si dice sia l'asfodelo.

*CCAG*, 12, 126.

*<Βοτάνη τοῦ Κρόνου>*

*Τοῦτο λέγεται ἀσφόδελος, βότανον τοῦ Κρόνου εἶναι καὶ ἡ παιωνία, ἔχουσι καὶ μεγάλην ἐνέργειαν. [...]*

Pianta di Crono. L'asfodelo è definito così, che sia la pianta di Crono, assieme alla peonia. Infatti entrambi danno una grande energia.

---

<sup>130</sup> Ricciardelli 2000, XVII-XL. Edizione critica commentata degli inni orfici.

<sup>131</sup> v. infra.

Questi tre brani sono gli *incipit* di tre opere raccolte nel *CCAG*<sup>132</sup> che descrivono i legami tra piante e pianeti. Seppure siano opere descrittive e non prescrittive come i due brani analizzati del *PGM XIII*, possiamo notare come ad un pianeta identificato con una divinità, venga sempre associata una pianta, nello stesso modo con cui viene fatto nel *PGM XIII*.

Infine l'associazione di pianeti a divinità<sup>133</sup> è un noto fenomeno della tarda antichità, che secondo diversi studiosi è dovuto anche al passaggio di divinità sumero-accadiche al mondo greco e da questo al mondo romano. Infatti i sumeri e poi gli accadi identificarono i pianeti come le loro divinità, e attraverso contatti culturali col mondo greco mediati dai persiani passarono questa concezione ai filosofi greci della scuola ionica, che tramite loro si sarebbe diffusa a tutto il mondo greco, e quindi ai romani, durante l'ellenismo. Riteniamo importante segnalare che malgrado molte scuole filosofiche abbiano visto nei pianeti le divinità, altre hanno mantenuto un certo grado di dubbio su questa teoria, preferendo vedere nei pianeti una manifestazione del dio, più che il dio stesso. Da ciò si è originato il doppio uso di definire i pianeti sia col nome della divinità, sia col costrutto 'il pianeta della divinità'.<sup>134</sup>

Perciò in questi due brani vi sono degli elementi che possono essere visti come facenti parte di un uso già attestato: la scelta di associare i pianeti alle divinità, il riconoscimento di un legame col mondo divino a determinate piante e aromi. Ciò che rende interessante l'analisi di questi due brani è la loro unicità all'interno dell'intero corpus, malgrado abbiano in comune con il resto delle formule conservate che usano quelle sostanze, lo scopo ultimo: l'evocazione dell'identica entità soprannaturale allo scopo di garantire poteri magici all'evocatore. Inoltre è importante sottolineare come nell'*incipit* di entrambi i brani il testo sia descritto

---

132 *CCAG (Catalogum Codicum Astrologorum Graecorum)* è una raccolta di codici scritti in greco con argomento relativo all'astrologia.

133 La bibliografia sull'argomento è molto vasta. Rimandiamo alle opere principi sull'argomento: A. Bouché-Leclercq 1899; Cumont 1912, Beck 2007.

134 Tamsyn B. 1994, 9-30, 33-38, 179-206. È presentata una descrizione dell'astrologia nell'antichità, dal suo inizio presso i sumeri, alla tarda antichità e il mondo cristiano; per bibliografia più approfondita v. infra.

come: “Il libro di Mosè”<sup>135</sup>, che suggerisce una unicità del rito, oltre a voler suggerire una paternità alta, come abbiamo potuto vedere nel commento.

Quindi, riassumendo i dati analizzati, se il secondo brano ricalca la struttura degli inni orfici in relazione alle spezie, infatti viene ordinato di bruciarle come sacrificio,<sup>136</sup> il primo brano non descrive la funzione rituale di queste spezie ma è scritto solamente: “esse siano poste sul tavolo”. Inoltre nel primo componimento si ordina di ridurre i fiori ad una polvere fine e di porli sul tavolo; nel secondo invece, sempre in un’ottica più affine agli inni orfici, si suggerisce di bruciarli come sacrificio al dio dopo averli ridotti in polvere. Infine il primo papiro presenta l’indicazione: “Il salnitro sia scritto usando un inchiostro composto sia con i fiori che con gli aromi”; ed il secondo scrive: “getta i fiori, che hai preparato nell’inchiostro e così scrivi il salnitro”. Quindi, in questi due brani, come suggerisce LiDonnici, siamo di fronte ad un probabile assorbimento di una pratica templare o di una innovazione rituale registrata poi in questo papiro sotto forma o di pratica templare e sua innovazione rituale, o di due differenti innovazioni rituali che condividono un comune progenitore.<sup>137</sup>

Sulla base di questi elementi, proseguiremo cercando di studiare e comprendere gli elementi descritti, provando a porre in luce le motivazioni che possono aver spinto ad associare piante e divino in queste due varianti della prescrizione rituale. Per arrivare a questo, analizzeremo i vari usi che le spezie e le piante potevano avere nel mondo antico, e le loro possibili connessioni col mondo divino. Poiché i papiri incorporano al loro interno una gamma molto varia di usi, spesso attinti da differenti ambiti della vita organizzata (rituali templari, pratiche mediche, etc, etc<sup>138</sup>), solo capendo la cultura che ha prodotto questo determinato documento,

---

135v. *Infra*.

136 Ricciardelli 2000, XXXVII-XXXVIII.

137 LiDonnici L. R. 2001, 63. Sono analizzati il costo e la disponibilità di alcuni ingredienti richiesti nei *PGM*.

138 *Ibid.*: “Ho notato quattro categorie basilari nelle prescrizioni rituali dei *PGM*: Piante medicinali usate approssimativamente nello stesso modo che sono usate nella medicina antica; Materiali consacrati, che sono preparati e costruiti per una prescrizione rituale associata con la raccolta o la preparazione; materiali associati con il culto templare attraverso tutto il mediterraneo, e usati nei *PGM* in maniera simile; oggetti inusuali, esotici che non hanno alcun ruolo nella vita templare domestica, o negli usi medici, o che sono usati in modi completamente differenti a come sono usati in quei contesti.”. Abbiamo riportato l’intera frase, ma non siamo completamente in

potremo comprendere meglio le ragioni che hanno spinto lo scriba a comporre questo scritto unico nel corpus per la scelta di associare questi reagenti a pianeti\divinità. Per analizzare questa cultura, estremamente sfaccettata, come abbiamo descritto nel primo capitolo, abbiamo deciso di investigare solo la realtà ellenistico imperiale e quella egiziana faraonica tra le svariate presenti nei *PGM*<sup>139</sup>, che per poter essere approfondita, senza essere schiacciata dalla preponderanza della documentazione in greco, avrà un suo paragrafo dove si cercherà, consapevoli di tutte le problematiche filologiche, di mostrare come anche la parte culturale egiziana abbia contribuito a questo corpus.

### **Sulle tracce della cultura ellenistico-imperiale**

In questa prima parte del paragrafo studieremo i legami tra le sostanze farmacologiche usate dalla scienza medica dell'epoca e le sostanze riportate nei papiri, per comprendere gli eventuali legame tra le due pratiche rituali e la pratica medicinale propriamente detta. Questa scelta è dettata dal fatto che gran parte del materiale relativo alle piante ed ai loro usi è di carattere medico, o ha tale finalità. Prima però è necessario fare una breve introduzione metodologica sugli studi della scienza medica antica per poter contestualizzare meglio i vari articoli e comprendere in maniera più approfondita i motivi che per cui è possibile pensare uno scambio di conoscenze tra il sapere medico dell'epoca ed i saperi di ambito rituale.

A causa di una temperie culturale intrisa di positivismo, che ha influenzato gli studi sulla medicina e più in generale la società, la medicina greca è stata considerata dalla storiografia della metà del XX secolo principalmente per il suo approccio “razionale”, come: “vittoria della ragione sulla superstizione”. In contrasto ora vi è un interesse maggiore per il lato “irrazionale” della medicina, non solo inteso come i culti legati alla guarigione e al ruolo della religione e della magia e la loro importanza malgrado l'avvento di una medicina “secolare”, ma più

---

accordo con l'ultima categoria poiché riteniamo che determinati usi che a noi possano apparire esotici o unici, siamo tali solo perché non abbiamo ancora altri documenti che li descrivano.  
139V. *Infra*.

generalmente come la profonda natura religiosa di gran parte del sapere greco.<sup>140</sup> Nel primo filone degli studi si iscrive perfettamente Gazza. Egli scrive: «dal secondo secolo d.C. rifioriscono pratiche astrologiche, magia e misticismo ed inizia chiaramente una storia di decadenza nella storia della medicina greco-romana: la cura dei malati come qualcuno ha detto, sta per finire nella ciarlataneria».<sup>141</sup> La questione in realtà è molto più complessa: il *Corpus Hippocraticum* non è mai stato rappresentativo di tutta la scienza medica greca. I greci hanno sempre avuto all'interno della loro scienza medica “pratiche magiche”, in maniera non dissimile dalla medicina egiziana o mesopotamica. Inoltre le prescrizioni mediche locali e quelle greche spesso si sovrapponevano nei luoghi dove erano presenti diverse pratiche mediche, senza che quella greca avesse il primato culturale, come accadeva nell'Egitto tolemaico e romano ad esempio, né le spiegazioni “naturalistiche” di una malattia si opponevano necessariamente ad una spiegazione “divina”. Infine spesso anche le prescrizioni date dal personale templare non differivano da quelle date dal personale medico, come è stato messo in luce anche da Aufrère, che pur riconoscendo alla medicina egiziana una ampia indipendenza culturale, rifiuta consistentemente l'esistenza di due possibili diverse scuole di medicina ad Alessandria, poiché ritiene l'idea totalmente estranea al pensiero egiziano, e la considera “la proiezione di una categoria culturale nostra su un mondo dove le categorie culturali erano ordinate in termini completamente diversi”.<sup>142</sup> Quindi, come abbiamo avuto modo di argomentare citando LiDonnici, è giustificabile immaginare che nei *PGM* siano state registrate delle conoscenze derivate dall'uso medico dell'epoca, oppure che l'uso medico dell'epoca abbia registrato degli usi presenti nelle tradizioni templari o in altre pratiche rituali.

---

140 Van der Eijk 2011, 23. È delineata una storia della medicina dei tempi dei greci fino ad i giorni nostri. Cfr. Longrigg 1993; Jouanna 1999; Wickkiser 2008; Nissen 2009; Horstmanshoff 2004; Geller 2010.

141 Gazza V. 1955, 88. Sono studiate le prescrizioni mediche trovate nei papiri egiziani scritti in greco. I due articoli non sono recenti, ma sono gli unici ad aver curato l'edizione di questi papiri medici.

142 Lang 2013, 125-126. Viene delineata la pratica medica nell'Egitto tolemaico, mostrando similitudini e differenze nelle due diverse pratiche mediche (Greca, Egizia) venute in contatto con l'ellenizzazione dell'Egitto; Aufrère 2001, 334-339.

Concluso questo breve accenno alla problematica metodologica, passeremo ad individuare le sostanze farmacologiche: Gazza nel suo studio descrive, analizza e commenta varie prescrizioni mediche riportate su papiro ed in seguito descrive e commenta le sostanze medicamentose prescritte nei papiri.<sup>143</sup> Dopo aver diviso queste sostanze in tre categorie (vegetale, minerale ed animale) identifica quali parti vengano usate per ognuna di queste tre. Le parti delle piante usate a scopo terapeutico sono: foglie, corteccia, frutti, semi, radici, succhi, resine.<sup>144</sup> Anche se ha scartato il fiore come parte medicamentosa, nella sua analisi ha trovato alcuni ingredienti che sono citati nei due brani che ci proponiamo di analizzare, ossia: Garofano, Costo, Incenso, Rosa, Mirra, Stòrace, Nardo.<sup>145</sup> Tutte queste sostanze però vengono somministrate in modo preciso e puntuale in relazione a specifiche cause senza alcuna connessione con la sfera divina, che non viene mai nominata o trattata. Si ha sempre e solo il riconoscimento di una condizione di malattia a cui viene prescritta la data sostanza lavorata in modo da avere un effetto curativo.<sup>146</sup> Andorlini anche se non condivide la stessa temperie culturale di Gazza, individua una realtà molto simile, dove prevale un approccio quantitativo nella prescrizione della sostanza medicamentosa, scelta che lei fa derivare da Dioscoride, primo a suo parere a favorire un approccio empirico e quantitativo alla somministrazione di sostanze farmaceutiche. Come Gazza, anche lei individua tre categorie da cui venivano ricavati i farmaci (piante, animali e minerali) e nel suo libro, approfondisce l'uso della mirra, che sostiene fosse adoperata per le sue vaste doti terapeutiche: antinfiammatorio, antidolorifico, astringente, cicatrizzante ed antisettico.<sup>147</sup> Possiamo vedere che le loro prescrizioni mediche ci possano ricordare le nostre ricette mediche, ma come abbiamo già scritto precedentemente, la medicina antica non si limitava a questa applicazione, dove comunque non vediamo il sostrato teorico, ma solo la scelta di alcuni prodotti, di cui noi possiamo spiegare in alcuni casi attraverso la nostra chimica la scelta. Tuttavia

---

143 Cfr. Gazza V. 1955.

144 Gazza V. 1956, 76.

145 Gazza V. 1956, 76-105.

146 Gazza V. 1955, 99-110.

147 Andorlini Marcone 2002, 125-131. L'autrice studia gli usi medici durante l'antichità. Per approfondire il tema della Mirra, ingrediente molto usato in antichità, cfr. Aufrère 2001, 374-375.

fare ciò sarebbe profondamente scorretto, poiché non possiamo applicare i nostri concetti culturali di “razionalità” o “irrazionalità” alla scienza medica dell'età antica, come ha scritto Gordon: “se un dato rito era eseguito, si eseguiva perché non si dubitava del suo funzionamento”.<sup>148</sup> Infatti, seppur alcuni autori giudicarono determinate pratiche rituali nulla più che superstizione non suffragata dalla pratica, in tutta la storia greca da Omero al tardo ellenismo non vi fu mai una divisione culturale simile a quella che esiste oggi nella società occidentale tra “scienza medica” e “medicina alternativa”.<sup>149</sup> Così, Scarborough descrive la pratica rituale presente nei *PGM* come un uso di ingredienti vegetali, animali e minerali probabilmente aventi potere farmaceutico, in cui si ha una connessione diretta tra la pratica della raccolta delle erbe ed una pratica culturale, che vede nella raccolta della pianta e nel potere della pianta stessa una manifestazione e un atto di venerazione della divinità. Quindi appare chiaro, ricollegandosi all'analisi delle prescrizioni mediche, che risulta essenziale analizzare il contesto culturale che influenza la scelta di queste sostanze. In questo caso è evidente come la scelta si basi su una visione del mondo dove la funzionalità viene garantita da una figura essenzialmente divina, e da un modo di cogliere la pianta che mantenga questa influenza. Scarborough infatti per elaborare questa sua teoria di cita:

Theophrastus, *Enquiry into Plants*, 9, 8, 7.<sup>150</sup>

[...] τὸ δ' ἐπευχόμενον τέμνειν οὐθὲν ἴσως ἄτοπον [...]

Il tagliare mentre si prega non è ugualmente insensato.

A conferma di come la nostra categoria di scientificità non sia applicabile all'età antica,<sup>151</sup> possiamo vedere come Scarborough concentrandosi nel suo studio su una ricetta di anticoncezionale nei *PGM*, noti come un ingrediente preposto sia lo

---

148 Gordon 2007, 127. Sono analizzati quattro rituali magici che usano sostanze vegetali. Sulla problematica della 'razionalità' della scienza medica, vedere la parte introduttiva.

149 Scarborough 1991, 139-154. L'autore studia l'uso delle sostanze vegetali nell'antichità, da Omero alla tarda antichità; per approfondire l'argomento cfr. *ad. ex.* Cardona 1985.

150 Per approfondire l'autore, cfr. Amigues 2002, 2-45; Amigues 1999, 124-155; Scarborough 2006, 1-29.

151 Per approfondire la tematica della scientificità nel mondo antico, cfr. Lloyd 1978; Lloyd 1991; Lloyd 1979; Lloyd 2004. Egli infatti ha studiato la nostra categoria di scientificità, comparandola con le categorie si possono trovare nell'età antica.

stesso riportato da Dioscoride:<sup>152</sup>

Praisendanz, *PGM*, XXXVI, 320.

*Ἀσύνλημπτον, τὸ μόνον ἐν κόσμῳ. λαβὼν ὀρόβους [...]*

Anticoncezionale, l'unico al mondo. Prendendo delle vecchie.

Dioscorides, *De Materia Medica*, II, 108.

*ὄροβός ἐστι θαμνίσκος στενόφυλλος, λεπτός, ἔχων  
σπερμάτιον ἐν λοβοῖς, ἐξ οὗ γίνεται τὸ καλούμενον ὀρόβινον  
ἄλευρον, ὃ καὶ πρὸς τὴν ἰατρικὴν ἀρμόζει χρῆσιν. [...]*

La vecchia è cespuglio, con foglie strette e fini, che ha semi nei lobi, da cui si ricava la farina di vecchia, di cui conviene l'uso anche nell'arte medica.

Da questo possiamo vedere come le piante usate nei *PGM* possano essere le stesse usate dai testi medici dell'epoca, provando la circolazione di pratiche mediche all'interno ed all'esterno delle nostre categorie di scienza medica ufficiale e non ufficiale. È interessante notare, infatti, come anche molte delle sostanze analizzate nelle ricette mediche papiracee da Gazza facciano spesso riferimento a questi autori.<sup>153</sup> A titolo di esempio mostriamo come sia Galeno che Dioscoride<sup>154</sup>, due dei più noti autori di medicina che si siano conservati, abbiano trattato nei loro testi medici il nardo e la styrax, che sono due delle sostanze citate sia nei *PGM*, sia in quelli medici.

Dioscorides, *De Materia Medica*, 1, 8, 1, 3-4.

*νάρδου ἐστὶ γένη δύο· ἡ μὲν γάρ τις καλεῖται Ἰνδική ἡ δὲ Συριακή [...]* δύναμιν δὲ ἔχουσι θερμαντικὴν, ξηραντικὴν, οὐρητικὴν, ὅθεν κοιλίαν τε ἰστᾶσι πινόμεναι καὶ τὰς ἐκ μήτρας ῥύσεις προστιθέμεναι καὶ ἰχθῶρας στέλλουσι. βοηθοῦσι δὲ καὶ ναυτίαις σὺν ψυχρῷ ὕδατι πινόμεναι καὶ καρδιωγμοῖς καὶ ἐμπνευματικοῖς ἡπατικοῖς τε καὶ ἰκτερικοῖς καὶ νεφριτικοῖς. [...]

Ci sono due varietà di Nardo, una chiamata indiata e l'altra siriaca [...] hanno

<sup>152</sup>Scarborough J. 1991, 146-151, 156-161.

<sup>153</sup>Gazza V. 1956, 76-110.

<sup>154</sup>Per approfondire i due autori cfr. King 2001; Jouanna 2012; Nutton 2004; Gill, Whitmarsh, Wilkins 2009, Boudon-Millot 2012.

capacità termiche, dissecanti, diuretiche. Quando sono bevute, placano l'intestino, applicati bloccano lo scorrimento di sangue dal ventre. Se bevuti con acqua fredda, aiutano anche dai dolori cardiaci, meteorismo, itterizia e disfunzioni renali.

Galenus, *Opera Omnia*, XII, 131-132.

[...] [μβ'. Περὶ στόρακος.] Στύραξ θερμαίνει, μαλάττει, συμπέπτει, διὸ καὶ βήχας καὶ κατάρρους καὶ κορύζας καὶ βράγχους ὀνίνησιν, ἔμμηνά τε προτρέπει πινόμενόν τε

καὶ προστιθέμενον, ἢ δὲ λιγνὸς καυθέντος αὐτοῦ παραπλησία πῶς ἐστὶ τῆ τοῦ λιβάνου. [...]

[42. Attorno alla styrax] Styrax riscalda, calma, aiuta la digestione. Promuove la guarigione dalla tosse, catarro, mal di testa e raucedine, in un mese scaccia tali mali sia bevendola che spalmandola, il fumo bruciato di questa è pressapoco simile a quello dell'incenso.

Possiamo vedere come vi sia una 'osmosi' tra i diversi ambiti del sapere dell'epoca: gli stessi ingredienti vengono passati di volta in volta da un settore all'altro mantenendo o variando il loro uso, senza che nei passaggi vi siano problemi ad alterare un sostrato che di volta in volta diventa prima basato su una divisione quantitativa della materia come in Dioscoride, da una analisi filosofica della malattia come in Galeno o da credenze come nei *PGM*.<sup>155</sup> Risulta infatti molto interessante notare che le sostanze usate nei due rituali di evocazione siano le stesse usate in diversi settori della scienza medica, malgrado dal punto di vista occidentale contemporaneo vi sia una distanza molto ampia tra le due pratiche. È necessario inoltre considerare che in questo caso non siamo di fronte a rituali volti alla cura della persona come i casi studiati da Scarborough e Gordon, ma si sia piuttosto nell'ambito di una offerta rituale dove le piante sono scelte sulla base di

---

155 Per approfondire le filosofie e le metodologie impiegate da Dioscoride e Galeno cfr. King 2001; Jouanna 2012; Nutton 2004; Gill, Whitmarsh, Wilkins 2009, Boudon-Millot 2012; per quanto riguarda i PGM cfr. Scarborough 1991.

un loro legame col divino.<sup>156</sup>

Dopo aver appurato uno scambio di conoscenze tra la farmacologia dell'epoca e i *PGM* anche in aree non legate alla cura delle malattie, infatti come abbiamo visto molte delle sostanze scelte come offerte nel rituale da noi studiato sono usate come sostanze medicinali, cercheremo di investigare meglio i possibili legami che giustificano la scelta di quelle piante e la scelta di associare le piante alle divinità\pianeti nei due rituali. Rifacendosi alla teoria già esposta sia da Scarborough sia da Van der Eijk<sup>157</sup>, cioè che la medicina nell'età antica non conoscesse soluzioni di continuità tra gli aspetti che noi occidentali contemporanei valuteremo come “razionali” e quelli che valuteremo “irrazionali”<sup>158</sup>, studieremo tutti quelli aspetti che vanno oltre la semplice somministrazione di una pianta come farmaco: il momento della raccolta, lo stoccaggio, eventuali legami tra la pianta ed il mondo divino, per poter comprendere meglio il sostrato culturale che non può venir compreso solo attraverso la semplice prescrizione medica di un farmaco, dove le motivazioni possono essere omesse. Lo scopo di questa analisi è cercare di comprendere per quale ragione quelle piante, che avevano degli usi pratici chiari, sono state scelte come offerte per i due rituali di evocazione e sono state associate alle divinità\pianeti. Ducourthial scrive in una sua opera incentrata sull'universo vegetale che la raccolta di piante a cui venivano attribuiti poteri eccezionali doveva essere effettuata eseguendo diverse prescrizioni rituali, tese a proteggere il raccoglitore. Infatti le piante erano considerate creature viventi che potevano essere connesse ad una o più divinità, e spiriti che potevano reagire in qualsiasi

---

156 Scarborough 1991, 156-159; Gordon 2007, 115-146. In entrambi vi è una analisi di formule magiche dove gli ingredienti vegetali erano usati al fine di produrre un effetto nel corpo di chi era sottoposto alla loro influenza, e questo effetto era espresso in maniera chiara. Al contrario nei due rituali di evocazione che studiamo, non vi è nulla di tutto ciò. In uno non viene esplicitato l'uso, nell'altro viene ordinato di usarli come elementi presenti nel sacrificio per compiacere la divinità(mentre nel primo viene solo dichiarato che queste piante compiaccono la divinità), ma in entrambi non vi è un effetto su chi respira i fumi, o sia sottoposto alla influenza di queste piante.

157 *V. Supra.*

158 Per approfondire la categorie culturali di 'razionalità' ed 'irrazionalità' ed anche 'scientificità' ed 'ascientificità' cfr. Wicckiser 2008; Nissen 2009; Sedley 2008; Lloyd 1978; Lloyd 1991; Lloyd 1979; Lloyd 2004.

modo all'atto della raccolta umana.<sup>159</sup> Egli nota questo da Plinio che ci descrive come la piante potessero difendersi dai raccoglitori:

Plinius, *Naturalis Historie*, XXIV, 167.<sup>160</sup>

*Adiecit his Apollodorus adsectator eius herbam aesychnomenen, quoniam adpropinquante manu folia contraheret, aliam crocida, cuius tactu phalangia morerentur. [...]*

Apollodoro suo seguace aggiunse a queste erbe, un'erba chiamata Aeschynomene, che contrae le foglie quando la mano si avvicina, ed un'altra chiamata crocida, al cui contatto i ragni morirebbero.

Inoltre egli nota come non sia solo Plinio a descrivere una simile credenza, poiché anche Dioscoride descrive una situazione simile, mostrando che il sostrato culturale di cui avevamo parlato che poteva cambiare di volta in volta, non è che mutasse, ma semplicemente era condiviso anche da autori che al giorno d'oggi potremmo considerare 'scientifici':

Dioscorides, *Materia Medica*, IV, 153.<sup>161</sup>

*[...] ὀπίζοντας δὲ δεῖ μὴ κατ'ἀνεμον ἴστασθαι, μᾶλλον δ' ἀνηνεμίας οὔσης· ἐποιδεῖ γὰρ ἰσχυρῶς τὸ πρόσωπον καὶ φλυκταινοῦται τὰ γυμνὰ μέρη διὰ τὴν δριμύτητα τῆς ἀποφορᾶς. [...]*

È necessario che coloro che raccolgono non lo facciano controvento, è preferibile in assenza di vento. Duramente infatti il viso e le parti scoperte sono irritate a causa dell'odore acre delle esalazioni.

Infine Teofrasto racconta che alle volte le piante poteva anche essere difese da un volatile che poteva portare un presagio di morte:

Thephrastus, *Enquiry into Plants*, IX, 8, 8.

*[...] κίνδυνον γὰρ εἶναι τοῖς τέμνουσιν, ἐάνπερ ἐγγυὸς ἐπιγένηται ὁ ἀετός,*

---

159 Ducourthial G. 2003, 139. L'autore delinea le connessioni tra piante considerate magiche e l'astrologia nell'antichità.

160 Cfr. Plinius, NH, XXI, 182; XVI, 51; XIII, 124; XXV, 48, 50, 54-55. Per approfondire l'autore cfr. Mundry 2004, 239-253; Marchetti 2011; Doody 2010.

161 Cfr. Dioscorides, *De Materia Medica*, IV, 79, 162.

ἀποθνήσκειν ἐνιαυτῷ. [...]

Infatti vi è un pericolo per coloro che tagliano, poiché se passa da destra l'aquila, moriranno in un anno.

Da questi brani Ducourthial deduce che le piante avevano molti modi per difendersi, e che il raccoglitore dovesse seguire diverse e varie indicazioni rituali al fine di evitare questi rischi, permettendoci di comprendere le motivazioni per cui Scarborough parla non solo di capacità concesse da poteri divini, ma anche di ritualità che era necessario rispettare al fine di poter usare la pianta specifica.<sup>162</sup> Ducourthial, inoltre, apprende da diversi autori che queste prescrizioni rituali potevano essere più varie e si potevano comporre liberamente da pianta a pianta, indicando una lista precisa di mansioni che il raccoglitore doveva tenere nel caso decidesse di cogliere quella pianta, mostrando così l'effettiva ampiezza di credenze in relazione al mondo vegetale.<sup>163</sup> A titolo di esempio: Plinio ci racconta che coloro che volevano raccogliere l'iris pisidio avrebbero dovuto mantenersi casti.<sup>164</sup> Inoltre sia da Plinio che da Teofrasto è possibile desumere che non tutti i momenti fossero adatti alla raccolta delle piante. Infatti Teofrasto dice esplicitamente che molte piante vanno raccolte durante la notte, specialmente la peonia. La stessa raccomandazione sulla peonia ci è tramandata da Plinio.<sup>165</sup> Talune piante, sappiamo sempre da Plinio, dovevano essere raccolte vestiti in un determinato modo: la selago infatti doveva essere raccolta vestiti di bianco, con la mano destra che passava dall'apertura della mano sinistra della tunica, senza usare alcun oggetto in ferro.<sup>166</sup> Alcune piante invece, sempre secondo Plinio, era necessario coglierle a digiuno.<sup>167</sup> Come possiamo vedere, l'insieme di prescrizioni rituali è molto ampio e mostra come la nostra categoria di scientificità non fosse propria dell'antichità, e come la concezione del divino permeasse tutti i livelli della società. Infatti entrambi gli scrittori erano considerati autori scientifici

---

162 *Vd. Supra.*

163 Ducourthial G. 2003, 141-153.

164 Plinius, *NH*, 21, 42. Cfr. *CCAG*, 12, 4.

165 Theophrastus, *Enquiry into Plants*, IX, 8, 6; Plinius, *NH*, XXV, 9; XXVII, 85.

166 Plinius, *NH*, XXIV, 101.

167 Plinius, *NH*, XXVI, 91.

nell'antichità.<sup>168</sup> Inoltre, come abbiamo avuto modo di accennare sopra,<sup>169</sup> la raccolta delle piante poteva essere accompagnata da preghiere. Così ci racconta non solo Teofrasto, ma anche Dioscoride parlando dell'elleboro, costituendo una ulteriore prova di come qualsiasi analisi debba tenere conto delle categorie della cultura analizzata:

Dioscoride, *Materia Medica*, IV, 162, 4.

[...] ὅθεν καὶ ὀρύσσοντες ἴστανται πρὸς ἕω, εὐχόμενοι Ἀπόλλωνι καὶ Ἀσκληπιῶ, φυλαττόμενοι <δὲ> ἀετόν· ἐφίπτασθαι γάρ φασιν οὐκ ἀκινδύνως· [...]

Quando gli scavatori sono presso di quello, devono pregare Apollo e Asclepio per proteggersi dall'aquila, dicono che il suo volo non sia un buon presagio.

Ad ulteriore conferma di come questa fosse una cultura trasversale, propria anche delle persone più acculturate, sappiamo che sia Galeno sia Plinio ci confermano questo uso. Plinio ci racconta che l'elleboro si deve cogliere dopo aver pregato guardando verso est. Anche Galeno, sempre per l'elleboro, dice che Pamfilo raccomanda di fare una preghiera agli dei prima di coglierlo.<sup>170</sup> Inoltre Plinio e Teofrasto descrivono come questa raccolta dovesse essere eseguita con specifici strumenti che variavano da pianta a pianta, annotando come determinati metalli od usi potessero danneggiare il potere della pianta stessa. Infatti Plinio menziona l'uso di un chiodo per dissotterrare la stregonia, o un coltello di osso per la raccolta della Imperatoria. Lo stesso scrittore segnala come il mirto e il tamerice non potessero essere toccate dal ferro per mantenere la loro "efficacia magica". Teofrasto, invece, descrive una spada a doppia lama per cogliere l'iris.<sup>171</sup> Infine il raccoglitore doveva offrire delle offerte alla terra, per non incorrere in poteri a lui avversi; queste potevano essere composte da frutta, miele, cereali o una

---

168 *V. supra*.

169 *V. supra*. In proposito notiamo anche Teofrasto usa l'esempio dell'elleboro nel brano citato precedentemente.

170 Theophrastus, *Enquiry into Plants*, IX, 8, 7; Galenus, *Method of medicine*, IX, 739; Plinius, *NH*, XXV, 50.

171 Theophrastus, *Enquiry into Plants*, IX, 8,7; Plinius, *NH*, XXVI, 24; XXV, 117; XV, 124, XXIII, 163, XXIV, 68.

combinazione di questi. Sempre Plinio e Teofrasto ci dicono che quando si coglieva una pianta era doveroso lasciare una offerta: per la panace, Plinio parla dell'obbligo religioso di riempire l'area della raccolta con cereali di ogni tipo; per l'iris, Teofrasto dice che era necessario lasciare del miele nella zona della raccolta.<sup>172</sup> Ducourthial nota che le sostanze sono le stesse previste dai rituali civici che non richiedevano sacrifici cruenti, mostrando il profondo legame tra religione e raccolta, che era condivisa egualmente in tutte le classi sociali. Inoltre possiamo anche vedere come questo profondo legame fosse anche dimostrato dalla complessità della raccolta che come abbiamo visto dai vari esempi, si componeva in varie fasi: dal momento in cui cogliere la pianta sino a cosa lasciare 'alla terra' una volta raccolta la stessa. Tutto questo mostra quanto complesso e profondamente intersecato al mondo religioso fosse il mondo naturale.<sup>173</sup>

Dopo aver raccolto le piante, queste dovevano essere lavorate in maniere precise al fine di preservare od accentuare i poteri magici delle stesse; poteri magici che come mostreranno gli autori a cui facciamo riferimento erano pensati reali da tutti gli autori. Così Plinio descrive la pratica usata da diversi maghi, di lasciar seccare separatamente all'ombra alcune parti dei vegetali quali radice, foglie, fusto.<sup>174</sup> Ducourthial nel suo studio sottolinea come i fiori siano usati raramente nella creazione di ricette magiche o mediche, ma che Dioscoride consigli l'uso di fiori a fini profilattici.<sup>175</sup> Una volta preparate le piante dovevano essere utilizzate nei rituali. Queste potevano essere usate in svariati modi: leggendo Plinio è possibile notare come questi rituali potessero prevedere svariati gradi di complessità;<sup>176</sup> inoltre è importante sottolineare come Plinio descriva anche rituali dove le piante vadano usate direttamente senza alcuna lavorazione.<sup>177</sup> Inoltre sia Plinio che Dioscoride descrivono come ci fossero piante che fosse sufficiente indossare per poter beneficiare dei loro poteri, mostrando come alcune piante non necessitassero

---

172 Theophrastus, *Enquiry into Plants*, IX, 8, 7; Plinius, *NH*, XXV, 30.

173 Ducourthial G. 2003, 175-176.

174 Plinius, *NH*, XXV, 107.

175 Ducourthial G. 2003. 187-188; Dioscorides, *Materia Medica*, I, 110.

176 Plinius, *NH*, XXV, 39; XXIV, 72; XXII, 71; XXVII, 89.

177 Plinius, *NH*, XIII, 125.

proprio di rituali per essere usate.<sup>178</sup> Quindi possiamo vedere come la preparazione del nostro rito sia una preparazione abbastanza normale, dove il grado di complessità della lavorazione delle sostanze usate non è particolarmente laborioso, ma fa comunque uso delle varie fasi descritte da Plinio, ovvero il lasciar seccare i componenti e poi farne una polvere fine, sia perché siano in parte conservati per il loro potere intrinseco, come suggerisce Dioscoride, ed in parte usati per comporre un inchiostro; sia perché suggerisce il primo rito; oppure siano parzialmente bruciati e parzialmente usati per produrre un inchiostro, come suggerisce il secondo rito.<sup>179</sup>

### **Sulle tracce della tradizione faraonica**

In questo paragrafo, cercheremo di mettere in luce alcune problematiche derivate dal mondo egiziano faraonico. Le ragioni di questa scelta sono principalmente due: molti autori che abbiamo citato sono ellenistici o imperiali, e quindi erano stati influenzati dalla cultura egiziana; inoltre, come abbiamo potuto leggere nel capitolo precedente, gran parte della critica ne è consapevole. In proposito è interessante notare come anche Aufrère sostenga che sia difficile capire il punto di vista egiziano sulle piante poiché spesso vi è una vera e propria sovrapposizione. Ad esempio Galeno racconta tutta una serie di divieti nel raccogliere le piante sacre e questi stessi divieti si riscontrano sia nei calendari sia nei testi religiosi.<sup>180</sup> Da ciò la scelta di intitolare il paragrafo “sulle tracce della tradizione faraonica”. Quindi per evitare di riscrivere un paragrafo sovrapponibile a quello precedente, cercheremo di mettere in luce alcune problematiche del rapporto mondo vegetale e mondo divino nell'Egitto faraonico.

Partendo dalle fonti ellenistiche imperiali che abbiamo appena lasciato possiamo

---

178 Plinius, *NH*, XXV, 83, XXII, 27, 50; Dioscorides, *Materia Medica*, IV, 8.

179 *V. supra*.

180 Galenus, *De simplicitate medicamentum temperatorum*, VI, proemio = F 364; Aufrère 2001, 332-333; Per approfondire la tematica dei divieti sacri sulla raccolta delle piante nei calendari e nei testi religiosi, cfr. Aufrère 1986, 1-32.

notare come l'Egitto avesse fama di aver sviluppato una notevole cultura intorno alle piante, sia per quanto riguarda il loro uso, che per quanto riguarda l'aspetto culturale. Nella fattispecie sappiamo da Origine, che Celso ha scritto come i sacerdoti egiziani si astenessero dal consumare determinati tipi di vegetali.<sup>181</sup> Apuleio racconta nelle 'metamorfosi' invece di come un sacerdote attraverso un'erba particolare ed alcune preghiere fosse riuscito a riportare in vita un morto per avvelenamento.<sup>182</sup> Ancora più affascinante in relazione al tema trattato è Aristide apologeta che racconta come gli egiziani dedicassero un culto ad alcuni vegetali.<sup>183</sup> Possiamo quindi vedere come la cultura egiziana non fosse meno feconda nella creazione di teorie che univano il mondo divino al mondo vegetale, soprattutto considerato che questi non sono che alcuni esempi. Quindi, considerando come di possibile derivazione egiziana anche gli usi che abbiamo registrato nel paragrafo precedente, ad esclusione di Teofrasto per motivi cronologici, come abbiamo visto con Galeno, sorge spontanea la domanda, soprattutto relativa alla nostra tematica sulla scelta di associare l'uso come offerta rituale di piante a delle divinità\pianeti, “è possibile che alcune di queste pratiche risalgano all'Egitto faraonico?”. La risposta non è riassumibile con un totalizzante “sì”, ma, come avremo modo di vedere, vi sono varie suggestioni che indicano come sicuramente una parte della scelta nel compiere questa associazione sia riconducibile alla cultura faraonica.

Così è interessante vedere come Cumont ancora nel 1937 scrivesse che Asklepio /Imhothep rivelasse dal suo santuario al medico Thessalos il momento ed il luogo propizio per la raccolta delle piante appartenenti ai pianeti ed alle costellazioni dello zodiaco, piante che erano esemplari meravigliosi di una efficacia curativa superiore.<sup>184</sup> Ed ancora ricorda come colui che aveva concepito la dottrina delle simpatie ed antipatie nei tre regni (animale, vegetale, minerale),

---

181 Origene, *Contra Celsum*, V, 34(603)- 41(609)(f353).

182 Apuleius, *Metamorphoses*, II, 28-29. Per approfondire la tematica del mago egiziano in particolare nella cultura greco romana, cfr. De Salvia 1987, 343-365.

183 Aristides, *Apologia*, l2=F330.

184 Cumont 1937, 172. Cfr. Festugière 1944, 143-146; per approfondire i rapporti tra creature viventi nell'Egitto faraonico, cfr. *ad ex.* Meeks 2012.

era un egiziano di nome Bolos, vissuto nel terzo secolo a.C.<sup>185</sup> Questa data non è senza importanza poiché come ricostruisce Aufrère, in questo secolo l'Egitto esprime, forse per la prima volta delle associazioni tra il regno vegetale ed il regno minerale nei templi. Sempre nel terzo secolo a.C., a Memphis, si sviluppa un culto sincretico di Asklepios-Imhotep, che in quanto patrono dei medicinali, poteva diffondere facilmente informazioni sulle piante e sulla loro raccolta, soprattutto se si considera che affiancato a questo tempio vi era un tempio di Bubasti, le cui qualifiche fra le altre erano di speziale ed erborista.<sup>186</sup> Quindi possiamo pensare che la scelta di associare delle piante a dei pianti\divinità sia rintracciabile nella tradizione egiziana, per quanto, come mostra una liturgia di mitra,<sup>187</sup> la questione sia probabilmente più complessa, poiché come abbiamo detto nell'introduzione, l'astrologia si è sviluppata presso gli accadi ed i sumeri, ed è stata portata in occidente attraverso i persiani. Quindi questa scelta pare sottolineare un possibile “sincretismo” tra cultura egiziana e cultura persiana.

## **Conclusioni**

Concludendo questa prima parte dell'analisi, abbiamo cercato di indagare la realtà materiale dei due rituali descritti nel *PGM XIII*. Abbiamo iniziato questa ricerca notando che molte delle sostanze citate nei due rituali compaiano anche nei papiri medici dell'epoca, per quanto la brevità delle prescrizioni e la frequente elisione delle motivazioni della prescrizione non permettesse di comprendere le motivazioni che spiegassero questa comune presenza.

Dopo aver fatto un accenno alla farmacologia antica, abbiamo mostrato come la divisione tra medicina e religione sia un concetto culturale solo occidentale contemporaneo e fosse totalmente estraneo al mondo antico.<sup>188</sup> Infatti abbiamo potuto notare come vi fosse un forte scambio di conoscenze tra ambito “magico” ed ambito medico, scambio testimoniato dal ritrovare le stesse sostanze in testi

---

<sup>185</sup> *Ibid.*

<sup>186</sup> Aufrère 2001, 344.

<sup>187</sup> Mastrocinque 1998, 92.

<sup>188</sup> Van der Eijk 2011, 23; cfr. Wicckiser 2008; Nissen 2009; Sedley 2008; Lloyd 1978; Lloyd 1991; Lloyd 1979; Lloyd 2004.

medici e nei *PGM*, spesso conservando lo stesso sfondo culturale sia nei *PGM* che nei testi “scientifici” dell'epoca.<sup>189</sup> Preso atto di questa “osmosi”, abbiamo cercato di approfondire i legami tra mondo divino e mondo floreale e abbiamo scoperto che i legami tra mondo divino e mondo floreale erano rispettati da tutti, medici e operatori rituali allo stesso modo. Le stesse raccomandazioni relative alla raccolta di piante infatti si trovano in testi che descrivono gli usi dei medici, come Dioscoride e Galeno, esattamente come in coloro che descrivono quelli degli operatori rituali, o figure nel mezzo, come Plinio e Teofrasto.<sup>190</sup> Inoltre abbiamo potuto vedere come l'Egitto faraonico non fosse diverso nell'impostazione culturale che non divideva un sapere 'scientifico' da uno 'religioso', ed inoltre non mancasse di permeare la natura del divino esattamente come faceva la cultura greca. Malgrado abbiamo argomentato come in età ellenistico-imperiale vi fosse uno scambio di credenze riguardanti le piante che rende complesso riuscire a ricostruire filologicamente l'ascendenza di ciascuna credenza, possiamo con ragionevolezza affermare che la cultura greca aveva sviluppato una sua forte cultura circa il mondo vegetale, testimoniataci da Teofrasto che scrisse nella primissima età ellenistica, quando a nostro parere non poteva già essersi completato il fenomeno di scambi culturali avvenuto nell'età imperiale. Consci di tutto questo, possiamo affermare che il rituale che abbiamo di fronte sia un rituale dove dei fiori e delle spezie sono associate a delle divinità, in una maniera non troppo lontana dagli esempi tratti dal *CCAG* mostrati nell'introduzione, a causa di una influenza culturale egiziano-persiana che come abbiamo visto univa il mondo floreale, non solo a quello divino, ma a quello divino rappresentato dalla sfera celeste.<sup>191</sup> Questa associazione è descritta al fine di spiegare all'operatore rituale la scelta delle piante che gli avrebbero concesso il potere di compiere il rito, esattamente come nel *CCAG* si spiegavano le piante che erano associate alla divinità, oppure negli inni orfici si identificavano le spezie da sacrificare per compiacere il dio. Queste piante grazie alla loro forte connessione col mondo del

---

189 *V. supra.*

190 *V. supra.*

191 *V. Supra.*

sacro, connessione che abbiamo trovato esistere in entrambe le culture (greca ed egiziana) dopo una semplice preparazione che Plinio descrive come uso abituale (farle seccare all'ombra e farne polvere)<sup>192</sup>, potevano essere usate come sacrificio in una maniera molto simile agli inni orfici<sup>193</sup> oppure potevano essere usate per produrre un inchiostro con cui scrivere il testo sacro sulla lastra di salnitro, anche se in questo caso si può apprezzare la differenza tra il primo ed il secondo rituale. Infatti mentre il primo che non prevede alcun sacrificio usa entrambe le spezie ed i fiori e pare suggerire che entrambi vengano usati in maniera 'passiva' per il potere che emanavano in modo non troppo diverso da come Dioscoride descriveva gli amuleti, il secondo che prevede un sacrificio che usi solo i fiori, lascia intuire un uso delle spezie più in linea con gli inni orfici.<sup>194</sup> Quindi possiamo affermare che la cultura che ha dato adito a questo rito da un certo punto di vista è soltanto egiziano-persiana, poiché è filologicamente possibile far risalire a loro la scelta di associare il divino alla sfera celesta. Tuttavia, la cultura, che pensiamo alla base del rito, ovvero la scelta di usare delle piante come offerta in base alla loro connessione col mondo divino, è identificabile in entrambe le culture, sia quella greco-romana ellenistica imperiale, sia quella egiziana faraonica. Quindi pensiamo, per tutte le ragioni che abbiamo potuto visionare, che sia complesso ricostruire la matrice culturale da cui proviene il rituale, se non nella parte di associazione a dei pianeti, che sembrerebbe avere un collegamento con il mondo egizio-persiano, ma piuttosto vada interpretato come due innovazioni dello stesso rituale prodotto da una cultura dove tutte le culture originarie si erano mescolate assieme, rendendolo unico e complesso da ricostruire nelle sue diverse ascendenze.

---

192 Plinius, *NH*, XIII, 125.

193 Cfr. Ricciardelli 2001.

194 *Ibid.*

## **Conclusioni**

In questo elaborato abbiamo cercato di comprendere meglio la realtà che ha portato alla scrittura della prescrizione rituale per evocare una divinità demiurgica contenuta nelle prime 234 righe del *PGM XIII*. Per fare ciò abbiamo prima di tutto tradotto ed analizzato la lingua usata, consci che non è possibile comprendere un testo senza prima sapere la lingua che parla. Quello che abbiamo incontrato è stato un greco molto particolare, sicuramente di *koine*, ma al tempo stesso estremamente elevato, che mostra uno scrittore acculturato e competente, capace di destreggiarsi tra teorie teologiche e filosofiche, nonché astronomiche ed astrologiche, mentre usa un linguaggio omogeneo alla materia che affronta, ed in taluni casi, elevandolo anche ad un livello poetico o letterario, suggerendo una conoscenza dei classici.

Incuriositi da questo uso linguistico, e dalle conoscenze che sottintende, abbiamo deciso di investigare la realtà multiculturale dei papiri magici, interessandoci anche al periodo storico tardo antico, concentrandoci in particolare sui rapporti tra cultura greca e cultura egiziana. Abbiamo così compreso che i rapporti tra cultura egizia e cultura greca erano molto intensi durante la tarda antichità, come mostrano le profonde influenze culturali egiziane su un sistema di pensiero quale il neoplatonismo, e che questi rapporti non si limitavano a mescolare le culture fra di loro, ma spesso causassero anche innovazioni culturali. Inoltre abbiamo anche potuto constatare come queste innovazioni si riflettessero nei *PGM*, in particolare nel *PGM XIII*, che, come abbiamo argomentato, mostra chiare influenze neoplatoniche.

Dopo la parte linguistica e la parte culturale, abbiamo iniziato l'analisi di una parte della prescrizione rituale contenuta nel brano tradotto. Comprendere la cultura materiale antica è forse una tra le sfide più ardue per lo studioso delle scienze dell'antichità. Si è infatti di fronte a degli oggetti che non suggeriscono alcun indizio per le loro fattezze e le fonti spesso ne parlano in termini parziali se ne parlano. Così si è portati a pensare di osservare una realtà offuscata e misteriosa, che una volta poteva essere chiara e limpida, ma ora è solo uno specchio distorto e

ingrigito. Consci di tutto questo abbiamo iniziato a cercare di comprendere la scelta di associare delle offerte rituali, fiori e spezie, per l'evocazione della divinità demiurgo, con delle divinità pianeti, pratica rituale che condivide solo con un'altra ricetta presente anch'essa nel *PGM XIII*. Abbiamo così investigato i rapporti tra mondo vegetale e mondo divino, scoprendo come in entrambe le culture, greca ed egiziana, avessero legami molto forti. Questi legami si estendevano anche nella pratica medica, che non ha mai ottenuto uno statuto indipendente dalla pratica rituale. Spostandoci sul versante egiziano, abbiamo visto come l'associazione tra mondo vegetale e mondo celeste fosse una pratica che risaliva alla cultura faraonica, e che la conquista persiana ha integrato questa cultura collegando le piante ai pianeti.

Così abbiamo completato questo primo approccio al *PGM XIII*, ma vi sono ancora moltissime questioni che meritano approfondimento. È necessario ammettere che la traduzione del brano è solo una parte di un testo molto più lungo in cui si offrono alterazioni e modifiche al rito descritto, che può fornire interessanti confronti dal punto di vista linguistico e culturale, offrendo spunti per ampliare l'analisi linguistica e l'analisi culturale, offrendo magari nuove possibilità di interpretazioni sull'uso delle piante e i loro legami col divino. Inoltre è possibile allargare la ricerca relativa all'interculturalità, cogliendo gli spunti presenti su questo elaborato per ampliare i confronti con il vicino oriente antico, solo accennati in questa tesi e filtrati attraverso la cultura egiziana, ma sicuramente degni di un lavoro dedicato a loro, mirato a capire il loro contributo alla storia del pensiero che ha influenzato la struttura dei *PGM*. Infine, considerando la cultura materiale, che è al contempo l'aspetto più interessante da studiare per la scarsa conoscenza che ne abbiamo, e quello più difficile, per la difficoltà nella comprensione, la scarsità delle fonti, e spesso la complessità interpretativa, dettata da una cultura complessa e molto distante dalla nostra, non si può che riconoscere come essa sia eccezionalmente presente nei *PGM*, e che anche nella breve parte da noi tradotta vi siano moltissime altre prescrizioni rituali degne di essere analizzate e commentate appropriatamente.

Appare chiaro quindi come questo studio sia solo un piccolo ed iniziale contributo allo studio del *PGM XIII*, che ha ancora moltissime informazioni da darci sia sulla natura dello stesso corpus, sia usato assieme ai testi letterari, tecnici e filosofici dell'epoca sulla storia del pensiero, senza sicuramente tralasciare l'aspetto linguistico che ci può senza dubbio fornire molte informazioni, sia sulla tipologia di persone che redigono questo testo, sia sul loro livello culturale, suggerendoci così i testi da andare a vagliare per investigare la cultura che portò questo straordinario oggetto alla sua genesi.

## **Abbreviazioni**

Le abbreviazioni per le riviste seguono l'uso dell'Année Philologique.

LSJ: Liddell H. G., Scott R., 1996, *Greek English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press. È stata usata la versione online fornita nel sito del TLG.

TLG: Thesaurus Linguae Graecae Online.

PGM: *Papyri Graecae Magicae*.

## **Edizioni di fonti antiche**

Bara J.-F., 1989, *Vettius Valens d'Antioche: Anthologies, Livre I*, Leiden: Brill.

Cohn L., 1962 (1896-1902), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt (Vol 1, 4)*, Berlin: Reimer.

Crevatin F., Tedeschi G., 2002, *Horapollo: Trattato sui Geroglifici*, Napoli: Quaderni di Aion.

Cumont F., Boll F., 1898-1953, *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum (CCAG)*, Henry Lamertin: Bruxelles.

Deubne L., 1975, *Iamblichi De vita Pythagorica liber*, Stuttgartiae : in aedibus B. G. Teubneri

Festugière A.-J., and Nock A. D., 1972 (1946-54), *Corpus Hermeticum (vol. 1-4)*. Paris: Les Belles Lettres.

Flinders P. W. M., 1889, *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, London.

Froidefond C., 2003, *Plurarque: Isis et Osiris*, Paris: Les Belles Lettres.

Girgenti G., Muscolino G., 2011, *Porfirio: La Filosofia Rivelata dagli Oracoli*, Milano: Bombiani.

Harris J. R., 2004 (1891), *The Apology of Aristides: Text and Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hort A., 1961 (1916), *Theophrastus: Enquiry into plants, 2 vols.*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Iversen E., 1958, *Fragments of a Hieroglyphic Dictionary*, Hist. Filol. Skr. Dan. Vid. Selsk, 3, 2.

Johnston, I. and Horsley G. H. R., 2011, *Galen: Method of Medicine, 3 vols.*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Khun, G. C., 2007 (1826), *Galenus: Opera Omnia*, Leipzig: Knobloch.
- Maltomini F., Daniel W. R., 1990, *Supplementum Magicum (vol 1)*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Marcovich M., 2001, *Contra Celsum*, (8 vol.), Leiden: Brill.
- Nicolini L., 2005, *Apuleio: Metamorfosi, o l'Asino d'Oro*, Milano: Bur.
- Preisendanz K., 1974 (1931), *Papyri Graecae Magicae I-II*, Verlag B. G. Teubner: Stuttgart.
- Marcovich M., 2001, *Origenes: Contra Celsum ( lib. 8)*, Leiden-Boston: Brill.
- Mras K., 1954, *Eusebius Caesariensis: Praeparatio Evangelica*, Berlin Akademie Verlag.
- Pini G., Rizzi M., 2006, *Clemente di Alessandria: Gli stromati, note di vera filosofia*, Milano: Paoline.
- Rackham H., 1967, *Pliny: Natural History, 10 vols.*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Radice R., Reale R., 2002, *Plotino: Enneaidi*, Milano: Mondadori.
- Ricciardelli G., 2000, *Inni orfici*, Milano: Arnoldo Mondadori, Lorenzo Valla.
- Saffrey H. D., Segonds A.-P., 2013, *Iamblichus: De Mysteriis*, Paris: Les Belles Lettres.
- Sethe K., 1908-1922, *Die Altägyptischen Pyramiden Texte (4 vol)*, Leipzig.
- Waddell W. G., 1980 (1940), *Manetho*, Cambridge: Loeb.
- Wellmann M., 1958, *Pedanii Dioscuridis Anazarbei. De Materia Medica, 3 vols.*, Berolini: Weidmannos.

## **Bibliografia**

- Afonasin E., Dillon J., Finamore J. F., 2012, *Iamblichus and the Foundation of Neoplatonism*, Leiden, Boston: Brill.
- Amigues S., 1999, “Les Traités Botaniques de Théophraste”, *Biologie, Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike Band 1*, edited by Georg Wöhrle, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Amigues S., 2002, *Études de Botanique Antique*, Paris: Diffusion de Bocard.

- Andorlini I, Marconi A., 2004, *Medicina, Medico e Società nel Mondo Antico*, Firenze: Le Monnier.
- Armour A. R., 2001, *Gods and Myths of Ancient Egypt*, New York: Cairo Press.
- Assmann J., 1995, "Unio Liturgica. Die Kultische Einstimmung in Götterweltlichen Lobpreis als Grundmotiv 'esotirischer' Überlieferung im alten Ägypten", *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. by. Kippenberg G., Stoumsa G. G., Leiden-Boston: Brill.
- Assmann J., 2000, *Weisheit und Mysterium: Das Bild der Griechen von Ägypten*, Munich.
- Aufrère S., 1986, "Remarques au Sujet des Végétaux Interdits dans le Temple de Philae", *BIFAO* 86, 1-32.
- Aufrère S., 2001, "Le Rituel de Cuillette des Herbes Médicinales du Magicien Égyptien Traditionnel", *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal*, edited by S. Aufrère, Publication Montpellier: Montpellier, 331-362.
- Aufrère S., 2001, "Les Encres Magiques à Composants Végétaux", *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal*, edited by S. Aufrère, Publication Montpellier: Montpellier, 363-384.
- Beck R. L., 2007, *A Brief History of Ancient Astrology*, Malden(Mass.), Oxford: Blackwell.
- Beekes R., 2010, *Etymological Dictionary of Greek (vol. 1-2)*, Leiden: Brill.
- Bergman J., 1982, "Ancient Egyptian Theogony in a Greek Magical Papyrus", *Studies in Egyptian Religion: Dedicated to Professor Jan Zandee*, ed. by M. H. Van Voss et al, Leiden, 28-37.
- Betz H. D., 1992, *The Greek Magical Papyrus in Translation*, Chicago: Chicago University Press.
- Bleekers C. J., 1973, *Hathor and Thot: two key Figures of the ancient egyptian Religion*, Leiden Brill.
- Bizos M., 2006 (1981), *Syntaxe Grecque*, Paris: Vuibert.
- Bonnamy Y., Sadek A., 2010, *Dictionnaire des Hiéroglyphes*, Arles: Actes Sud.

- Borghouts J. F., 1982, "Divine Intervetion in Egypt, and its Manifestation", *Gleaning from Deir el-Medina*, ed. by. Demaree J. R., Janssen J., Leiden: Nederland Instituut vor het nabije osten.
- Bouché-Leclercq A., 1899, *L'astrologie Grecque*, Paris.
- Boudon-Millot V., 2012, *Galien de Pergame: un Médecin Grec à Rome*, Paris: Les Belles Lettres.
- Broze M., Liefferinge V. C., 2002, "L'Hermes commun du prophète Abamon. Philosophie grecque et théologie égyptienne dans le prologue du "De Mysteriis" de Jamblique", *Religions méditerranées et orientales de l'Antiquité*, ed. by. Labrique F., *IFAO, BdE*, 135, 35-44.
- Broze M., 2003, "La reinterprétation du modèle hiéroglyphique chez la philosophes de langue grecque", *Philosopher and Hieroglyphs*, ed. by. Morra L., Bazzanella C., Torino: Rosemberg & Sellier, 35-49.
- Burstein S. M., 1996, "Images of Egypt in greek Historiography", *Ancient Egyptian Literature: History & Forms*, ed. by Loprieno A., Leiden: Brill.
- Busine A., 2005, *Paroles D'Apollon*, Leiden: Brill.
- Cavillier G., 2012, *Corso di Neoegiziano*, Torino: Ananke.
- Chantraine P., 1979 (1933), *La Formation des Noms en Grec Ancien*, Paris: Klincksieck.
- Chantraine P., 1983 (1968), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots (A-K)*, Paris: Klincksieck.
- Chantraine P., 1984 (1968), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots (Λ-Ω)*, Paris: Klincksieck.
- Chantraine P., 2013 (1942), *Grammaire Homérique: Phonetique et Morphologie*, Paris: Klincksieck.
- Clark G., 1999, "Translate into Greek: Porphyry of Tyre on the New Barbarians", *Costructing Identities in Late Antiquity*, ed. by. Miles R., London, 112-132.
- Colvin S., 2007, *A Historical Greek Reader: Mycenaean to the Koine*, Oxford: Oxford University Press.
- Colvin S., 2011, "The Koine: A new language for a new world", *Creating a*

- Hellenistic World*, ed. by. Erskine A., Llewellyn-Jones L., Swansea: Classical Press of Wales, 31-45.
- Cumont F., 1990 (1912), *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, G.P. Putnam's Sons: New York, London.
- Cumont F., 1999 (1937), *L'Égypte des Astrologues*, Bruxelles.
- Dawson W. R., 1949, "Anastasi, Sallier, and Harris, and Their Papyri", *JEA* 35, 158-66.
- Derchain Ph., 1963, "Pseudo-Jamblique ou Abamon? Quelques observations sur l'égyptianisme du <<De Mysteriis>>", *CdE* 38, 220-226.
- Derchain Ph., 1981, *Anthropologie égyptienne du Dictionnaire des mythologies*, Paris.
- Derchain Ph., 1991, "Les hiéroglyphes à l'époque ptolémaïque", *Phoinikeia Grammata*, ed. Baurain C., Bonnet C., Liège: Namur, 243-256.
- De Salvia F., 1987, "La Figura del Mago Egizio nella Tradizione Letteraria Greco-Romana", *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni, Atti del Convegno Internazionale di Studi di Milano 29-31 ottobre 1985*, ed. by. Roccati A., Siliotti A., 343-365.
- Dieleman J., 2005, *Priest, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leiden-Boston: Brill.
- Dillery J., 1999, "The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography", *ZPE* 127, 93-116.
- Dillon J., 1985, "The Magical Power of names in Origen and Later Platonism", *Origeniana Tertia*, ed. by. Crouzel H., and Hanson R., Rome, 203-216.
- Doody A., 2010, *Pliny's Encyclopedia: The Reception of the Natural History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas M., 1975, *Purezza e Pericolo*, Milano: Il Mulino.
- Ducourthial G., 2003, *Flore Magique et Astrologique de l'Antiquité*, Chirat: Saint-Just-la-Pendue.
- Festugière A.-., 1939, "L'Expérience Religieuse du Médecin Thessalos", *RevBibl*

48, 45-77.

Festugière A.-J., 1967, *Hermétisme et Mystique Païenne*, Paris.

Festugière A.-J., 1944, *La Rèvèlation d'Hermès Trismégiste: L'Astrologie et les Sciences Occultes I*, Paris.

Fontenrose J., 1978, *The Delphic Oracle*, Los Angeles: University of California Press.

Fowden G., 1986, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge.

Frankfurter D., 1998, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton.

Frankfurter D., 2000, "The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors", *ARG* 2, 162-194.

Gardiner H. A., 1927, *Egyptian Grammar*, Oxford: Clarendon Press.

Gazza V., 1955, "Prescrizioni Mediche nei papiri dell'Egitto greco-romano", *Aegyptus* 1955 (35), 86-110.

Gazza V., 1956, "Prescrizioni Mediche nei Papiri dell'Egitto greco-romano", *Aegyptus* 1956 (36), 73-114.

Geller M. J., 2010, *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*, London: Wiley Blackweel.

Gignac F. T., 1981, *A Grammar of The Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods: Vol II Morphology*, Milano: Istituto Editoriale Cisalpino – La Goliardica.

Grandet P., Bernard M., 2007, *Corso di Egiziano Geroglifico*, Torino: Ananke.

Gill C., Whitmarsh T., Wilkins J., 2009, *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gleadow R., 1968, *The Origin of the Zodiac*, London.

Gordon R., 2007, "The Coherence of Magical-herbal and Analogous Recipes", *MENE* (7), 115-146.

Hornung E., 1982, *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, Freiburg: Göttingen.

Iversen E., 1993, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*,

Princeton.

Jouanna J., 1999, *Hippocrates*, Baltimore: John Hopkins University Press.

Jouanna J., 2012, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, Leiden: Brill.

Kákosy L., 1982-1985, "New Studies in Magical Healing Statues", *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis, Sectio Classica* 9-10, 57-62.

King H., 2001, *Greek and Roman Medicine*, London: Bristol Classical Press.

Horst v. d. P.W., 1987, *Chaeremon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leiden.

Horstmanshoff H. F. J. and Stol M., 2004, *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden: Brill.

Lang P., 2013, *Medicine and Society in Ptolemaic Egypt*, Leiden: Brill.

Lejeune M., 1972, *Phonétique Historique du Mycénien et du Grec Ancien*, Paris: Klincksieck.

Lichtheim M., 1980, *Ancient Egyptian Literature, vol 3: The Late Period*, Los Angeles: University California Press.

LiDonnici L. R., 2001, "Single-Stemmed Wormwood, Pinecones and Myrrh: Expense and Availability of Recipe Ingredients in the *Greek Magical Papyrus*", *Kernos* 2001 (14), 61-91.

Lloyd G. E. R., 1978, *La Scienza dei Greci*, Roma: Laterza.

Lloyd G. E. R., 1979, *Magic, Reason, and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd G. E. R., 1991, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd G. E. R., 2004, *Ancient Worlds, Modern Reflections: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese science and Culture*, Oxford: Clarendon Press.

Longrigg B., 1993, *Greek Rational Medicine*, London.

Loprieno A., 2001, *La pensée et l'écriture: Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*, Paris.

Luipini C., 2011, "Osservazioni e Ricerche sull'Aumento Greco", *ARF* 13, 135-147.

- Mandileras G. B., 1973, *The verb in the Greek non-literary Papyri*, Athens: Hellenic Ministry of Culture and Sciences.
- Marchetti C. S., 2011, *La Scienza della Natura per un Intellettuale Romano: Studi su Plinio il Vecchio*, Pisa: Fabrizio Serra Editore.
- Markopoulos T., 2007, *The future in Greek from Ancient to Medieval*, Oxford: Oxford University Press.
- Mastrocinque A., 1998, *Studi sul Mitraismo*, Roma: Bretschneider G.
- Mastrocinque A., 2005, *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Meeks D., 2012, “La Hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne”, *CENiM* 5, 517-543.
- Most G. W., 2010, “Hellenistic Allegory and early imperial Rethoric”, *The Cambridge Companion to Allegory*, ed. by. Copeland R., Struck T. P., Oxford: Cambridge University Press.
- Moyer I., 2003, “Thessalos of Tralles and Cultural Exchange”, *Prayer, Magic, and the Star in Ancient and Late Antique World*, ed. by. Noegel S., Walker J., and Wheeler B., University Park: PA, 39-56.
- Mudry P., 2004, “Mirabilia et Magica: Essay de définition dans l'Histoire Naturelle de Pline l'Ancien”, *Mirabilia – Conceptions et Représentations de l'Extraordinaire dans le Monde Antique, Actes du Colloque International, Lusane, 20-22 mars 2002*, ed. by Bianchi O., Thévenaz O., Bern: Peter Lang.
- Nissen C., 2009, *Entre Asclépios et Hipparate: Étude des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, Kernos Supplements 22.
- Nutton V., 2004, *Ancient Medicine*, London: Routledge.
- Obbink D., 2010, “Early Greek Allegory”, *The Cambridge Companion to Allegory*, ed. by. Copeland R., Struck T. P., Oxford: Cambridge University Press.
- Parker R., 1983, *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- Pinch G., 2002, *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press.

- Préaux C., 1967, “De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique: traduire ou ne pas traduire” *CdE* 42, 369-383.
- Quirke S., 2001, *The Cult of Ra*, London: Thames&Hudson.
- Roccati A., 2003, “Dalla scrittura al testo”, *Philosopher and Hieroglyphs*, ed. by Morra L., Bazzanella C., Torino: Rosenberg & Sellier, 181-195.
- Rochholz M., 2002, *Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration : untersuchung zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rocci L., 1900 (1981), *Grammatica Greca*, Roma: Società Editrice Dante Alighieri.
- Sauneron S., 1963, “Remarques de philologie et d'etimologie, §19. Le verbe *b3* être immanent, être present das un lieu”, *RdE* 15, 49-50.
- Sauneron S., 1982, *Écriture Figurative dans les Textes d'Esna*, Le caire.
- Scarborough J., 1991, “The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots”, *Magica Hiera: Ancient Greek Magic & Religion*, edited by Faraone C. A., Obbink D., Oxford: Oxford University Press.
- Scarborough J., 2006, “Drugs and Drug Lore in the Time of Theophrastus: Folklore, Magic, Botany, Philosophy and the Rootcutters”, *Acta Classica* 49, 1-29.
- Scibilia A., 2005, “La Dialettica delle Quantità: Interazioni Magico-Religiose in alcuni Papiri Magici Greci”, *SMSR XXIX* 2, 275-308.
- Sedley D., 2007, *Creationism and its Critics in Antiquity*, Los Angeles: University of California Press.
- Struck P. T., 2010, “Allegory and ascent Neoplatonism”, *The Cambridge Companion to Allegory*, ed. by Copeland R., Struck T. P., Oxford: Cambridge University Press.
- Teeter E., 2011, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thissen H.J., 1996, “KMHF- Ein verkannter Gott”, *ZPE* 112, 153-160.
- Thissen H.J., 2002, “Der Grosse Pan ist gestorben. Anmerkungen zu Plutarch, *De def. or. c. 17*”, *Religions méditerranées et orientales de l'Antiquité*, ed. by.

- Labrique F., *IFAO, BdE*, 135, 177-183.
- Traunecker Cl., 1992, *Les dieux de l'Égypte*, Paris.
- Turner J. P., 2013, *Seth: A Minsrepresented God in the Ancient Egyptian Pantheon?*, Oxford: BAR International Series.
- Van der Eijk P., 2011, "Medicine and Health in the Greaco-Roman World", *The Oxford Handbook of the History of Medicine*, edited by Jackson, M., Oxford: Oxford University Press.
- Velde te H., 1988, "Some Remarks on the Mysterious Language of the Baboons", *Funerary Symbols and Religion*, ed. by Kamistra J. H. et al, Netherlands: Kampen 129-137.
- Vierros M., 2012, *Bilingual Notaries in Hellenistic Egypt: a Study of Greek Language as a Second Language*, Brussel: Collectanea Hellenistica V.
- Volkhine Y., 2004, "Le Dieu Thot et la Parole", *RHDR* 221/2, 131-156.
- Zografou A., 2008, "Prescriptions Sacrificielles dans le papyri magiques", *Le Sacrifice Antique*, ed. by Mehl V., Brulé P., Paris: Presses Universitaires de Rennes, 187-205.
- Wickkiser B., 2008, *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.