

RECENSIONES

RESEÑAS

ATTILIO MASTROCINQUE, *Les intailles magiques du département des Monnaies Médailles et Antiques*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2014, pp. 255 [ISBN 978-2-71-772608-4].

L'iniziativa del Département des Monnaies, Médailles et Antiques della Bibliothèque nationale de France, nella persona del suo Direttore F. Duyrat, di affidare ad Attilio Mastrocinque la pubblicazione del ricco patrimonio di "Intailles magiques" ivi custodito, si è rivelata di grande rilievo scientifico, avendo dato luogo ad un'opera di fondamentale interesse non solo antiquario ma anche storico-religioso. L'auspicio formulato nel 1929 da A.D. Nock che, nel recensire il primo volume della raccolta delle *Papyri Graecae Magicae (PGM)* edita da K. Preisendanz, prospettava la grande utilità della costituzione di un *corpus* delle cosiddette "Abraxas-gemme" per la migliore conoscenza di un importante settore della cultura e della religiosità tardo-antica¹, ha trovato una prima realizzazione nelle opere di A. Delatte-Ph. Derchain² e di C. Bonner³ che hanno messo a disposizione degli studiosi un primo saggio di due ricche Collezioni, quella della Bibliothèque Nationale di Parigi e quella del British Museum di Londra. Tali opere, a loro volta, sono state di stimolo alla pubblicazione di una serie assai numerosa di collezioni museali, tutte assai importanti, che non è possibile qui enumerare in dettaglio⁴. Con la sempre più ampia conoscenza di questa ricca produzione gemmaria si sono moltiplicate le ricerche di singoli studiosi e le iniziative congressuali per l'analisi del suo significato storico, culturale e religioso⁵.

¹ A.D. NOCK, *Greek Magical Papyri*, in *JEA*, 15 (1929) 219-235 (in particolare p. 222), rist. in *Id.*, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, vol. I, pp. 176-194 (in particolare p. 194).

² A. DELATTE-PH. DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1964.

³ C. BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor-London, 1950, con i due successivi contributi "Amulets chiefly in the British Museum", in *Hesperia*, 20 (1951) 301-345; *Id.*, "A Miscellany of engraved stones", in *Hesperia*, 23 (1954) 138-157.

⁴ Basti menzionare, a titolo esemplificativo, dopo H. PHILLIPP, *Mira et Magica: Gemmen im ägyptischen Museum der staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin - Charlottenburg*, Mainz, 1986, R. KOTANSKY, *Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae*, Papyrologica Coloniensia, 23.1, vol. I, Opladen, 1994, S. MICHEL- P. und H. ZAZOFF, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 2 vols., London: British Museum Press, 2001. Cfr. anche P. ZAZOFF, *Die antiken Gemmen*, München, 1983.

⁵ Tra gli ultimi segnali soltanto CHR. ENTWISTLE, N. ADAMS (eds.), *'Gems of Heaven: Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200-600*, British Museum Research Publication 177, London: Trustees of the British Museum, 2011.

In entrambe queste direzioni ha operato a lungo A. Mastrocinque, sia con l'organizzazione di un incontro di studio, il cui tema –“Gemme gnostiche e cultura ellenistica”¹– esprime con efficacia il progetto di un'indagine a tutto campo sulle complesse valenze culturali di questi piccoli manufatti, sia con la realizzazione, in collaborazione con vari studiosi, di due dense Sillogi di “gemme gnostiche”, pertinenti rispettivamente agli esemplari citati nei cataloghi di antiquari dei secoli XVI-XVIII² e a quelli posseduti in Collezioni italiane³. Senza dire della puntuale e continua riflessione su alcune –fra le più interessanti– delle numerose tipologie iconografiche presenti appunto in questo patrimonio gemmario, che lo studioso ha maturato negli anni e pubblicato in quella ricca sequenza di “Studi sulle gemme gnostiche” apparsi nella *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (ZPE)* a partire dal 1998. Questa lunga esperienza ha dunque permesso di realizzare non un semplice Catalogo di quella parte del patrimonio gemmario del Cabinet des medailles della Biblioteca nazionale di Francia che si definisce tradizionalmente “magica”, ma piuttosto una densa “monografia” scientifica sul tema, tanti e così vasti sono i referenti bibliografici, interessanti e spesso originali le proposte interpretative dei vari “soggetti” e puntuali le letture delle iscrizioni che accompagnano in molti casi le immagini ovvero –in alcuni esemplari– occupano l'intero spazio del retto o del verso della gemma.

Prima di venire ad una breve presentazione dei risultati di questo lavoro, si segnala che esso ripropone sostanzialmente la raccolta di A. Delatte e Ph. Derchain, che tuttavia forniva soltanto le fotografie dei calchi e solo in pochi casi quelle delle gemme stesse, che invece ora sono tutte pubblicate in splendide immagini a colori che fanno correttamente percepire non soltanto le figure incise e le iscrizioni ma anche il colore delle pietre, la cui natura è un fattore importante, se non decisivo, per determinarne la finalità d'uso e l'efficacia, come risulta dai vari Lapidari pervenuti fino a noi⁴. Al materiale già edito si aggiunge quello di due importanti collezioni che successivamente sono confluite nella raccolta parigina, ossia quella di Henry Seyrig e quella di Louis De Clercq, la seconda pubblicata già dal De Ridder⁵, entrambe ricche di esemplari assai interessanti. Si esaminano inoltre gli esemplari provenienti dalle collezioni di A. Blanchet, di G. Schlumberger e di W. Froehner, in parte confluite anch'esse nel Cabinet des médailles.

Il problema della valutazione della ricca produzione gemmaria che, dopo essere stata definita “gnostica”, si conviene comunemente di denominare “magica” per la convergenza in essa di peculiari caratteristiche nella qualità delle pietre, nelle immagini e nelle iscrizioni, può essere posto in termini diversi secondo gli interessi da cui il ricercatore è mosso, siano cioè essi iconografici, artistici, antiquari etc. In prospettiva storico-religiosa questo materiale

¹ A. MASTROCINQUE (cur.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica. Atti dell'Incontro di Studio Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Verona, 22-23 ottobre 1999, Bologna, 2002.

² A. MASTROCINQUE (cur.), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Bollettino Italiano di Numismatica, Monografia 8.2.I, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato Libreria dello Stato, Roma, 2003.

³ A. MASTROCINQUE (ed.) *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Parte II, Bollettino di Numismatica Monografia 8.2.II Anno 2007, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato Libreria dello Stato, Roma, 2007.

⁴ Cfr., ad esempio, R. HALLEUX-J. SCHAMP, *Les lapidaires grecs*, Paris, 1985.

⁵ A. DE RIDDER, *Collection De Clercq. Catalogue*, vol. VII, 2 *Les pierrers gravées*, Paris, 2011.

offre degli elementi di riflessione e apre delle piste d'indagine situabili a pieno titolo nel più ampio quadro problematico della definizione delle sfere del «religioso» e del «magico», su cui il dibattito scientifico è quanto mai intenso ed ancora aperto. La presenza di figure di esseri sovrumani, a qualsiasi titolo definibili come tali, mutuati da diversi contesti tradizionali ovvero costituenti nuove “invenzioni” dai caratteri spesso ibridi, tra la forma umana e quella animale, accompagnati da nomi vari, spesso consistenti in palindromi, *nomina barbara* ovvero combinazioni vocaliche o sillabiche apparentemente prive di significato, autorizza a distinguere le gemme incise di questo tipo all'interno della più vasta produzione gemmaria antica, riconoscendo ad esse un valore non puramente decorativo, ma appunto manifestamente connesso con il livello di potenze sovrumane, in varia misura e sotto diversi profili ritenute capaci di intervenire nell'esistenza umana. In prospettiva storico-religiosa, pertanto, l'interesse di tale materiale consiste soprattutto nel suo configurarsi come uno dei banchi di prova per la verifica della legittimità o meno della distinzione di quelle sfere, «religione» e «magia», che una lunga tradizione culturale, greco-romana e poi cristiana, configura come diverse e spesso opposte, delle loro tangenze e delle più o meno profonde differenziazioni.

Naturalmente non è questa la sede per entrare nel merito di questo dibattito, su cui in varie occasioni ho avuto modo di prendere posizione¹. Mi limito a ribadire che tra le due soluzioni estreme, l'una rivolta a dicotomizzare e contrapporre tali fenomeni secondo le note formulazioni di tipo frazeriano e l'altra, per reazione, tesa ad eliminare ogni distinzione fra di essi, quale interviene molto spesso nella moderna letteratura sul tema², ritengo legittima piuttosto quella mediana, quale mi pare formulata in maniera equilibrata da un intervento del Versnel del 1991³. All'interno di ciascuna cultura sono percepibili, di fatto, due «quantità» distinte ma pure dotate di caratteristiche «analoghe» sotto molti e qualificati profili, primo fra tutti il loro esplicito e programmatico riferimento al livello delle potenze sovrumane, definibile come sfera sacrale. Tali «quantità», che la cultura occidentale di matrice cristiana, radicata sul terreno dell'esperienza greca e romana, designa rispettivamente come «religione» e «magia», si pongono in un rapporto di continuità, ad esempio per ciò che riguarda il comune riferimento appunto ad entità potenti ed efficaci nella vita cosmica e umana e il compimento di attività rituali, implicanti gesti e recitazione di formule («preghiere») per collegarsi ad esse ed ottenere il loro intervento per i propri bisogni esistenziali, in quanto individui e/o membri di una comunità.

Si delinea tuttavia anche una distinzione ovvero una vera e propria tensione nel fun-

¹ Mi permetto di rimandare, come fra tutti più pertinente al tema in discussione, al Capitolo IX (*Religione e magia nel mondo tardo-antico: il caso delle gemme magiche*), nel volume *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dèi, dèmoni, uomini: tra antiche e nuove identità*, Hierà. Collana di studi storico-religiosi 12, Cosenza, Giordano, 2009, pp. 315-389.

² Segnalo in ultimo la monografia di B.-CHR. OTTO (*Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin, De Gruyter, 2011), e il successivo intervento sintetico dello studioso sul problema (“Towards Historicizing “Magic” in Antiquity”, in *Numen*, 60 (2013) 308-347). Pur ampiamente documentati e ricchi di suggestioni, tuttavia, questi contributi –nell'eliminare ogni distinzione fra le nozioni di “religione” e “magia”- vanificano il problema senza risolverlo.

³ H.S. VERSNEL, “Some Reflections on the Relationship Magic-Religion”, in *Numen*, 38 (1991) 177-197.

zionamento di quei medesimi parametri ideologici e rituali, soprattutto là dove si accentua in diversa misura la nozione di un'intrinseca efficacia dello «strumento» (il rito) utilizzato dall'interlocutore umano nel suo mettersi in rapporto con le potenze divine. Esso si configura infatti come elemento capace di procurare con ampi margini di sicurezza, se conosciuto e opportunamente praticato, i risultati attesi e pare conferire all'operatore un «potere» forte anche nei confronti di quel livello sovrumano, divino e «demonico», con il quale si pone in contatto. A questo fine si percepisce nell'azione «magica» la tendenza ad una accumulazione di elementi, sia a livello ideologico (appello a molteplici potenze sovrumane il cui intervento convergente o addirittura la cui supposta sovrapposizione-identificazione mediata dall'uso dei rispettivi nomi ed epiteti possa meglio garantire l'esito positivo dell'azione) sia a livello pratico, attraverso complesse e più o meno lunghe operazioni rituali. Un altro elemento che, con accentuazioni diverse secondo i casi, sembra distinguere la categoria magica rispetto a quella religiosa, già nettamente percepito dalle fonti antiche e riconosciuto dagli studiosi moderni (ivi compresi coloro che tendono ad abolire le frontiere tra tali categorie) può essere indicato nel carattere «privato», spesso fortemente utilitaristico, e nella componente aggressiva, spesso francamente malefica, che la prima presenta in grado più o meno forte secondo i contesti mentre risulta estranea alla seconda ovvero circoscritta a particolari situazioni. Questi dati, a cui numerosi altri possono essere associati come caratterizzanti a vario titolo le due categorie, sono solitamente percepiti all'interno stesso della cultura in cui queste funzionano come elementi che le distinguono e talora anche le contrappongono. Pertanto, uno dei percorsi più utilmente praticabili dalla ricerca storico-religiosa nella delimitazione dei fenomeni in discussione, che coincidono con il suo stesso peculiare ambito di competenza, sembra essere un'equilibrata utilizzazione dell'approccio «emico» e di quello «etico», per utilizzare due nozioni di ampio uso nella letteratura antropologica¹. Pertanto, in un processo di analisi documentaria e di riflessione sistematica, è necessario rivolgere l'attenzione a ciò che all'interno di una data cultura è percepito rispettivamente come magico e / o religioso e in pari tempo esercitare il diritto-dovere dello studioso di formalizzare categorie interpretative il più possibile obiettive e valide per la classificazione dei fenomeni che studia. Tali categorie non sono formulate *a priori* ma devono essere costruite induttivamente, sì da risultare sempre aperte a nuove acquisizioni sulla base dell'indagine positiva e quindi duttili e modificabili in rapporto ai concreti fenomeni storici indagati.

A questo fine, anche lo studio di una documentazione apparentemente «minore» come quella in discussione, può offrire un importante contributo all'indagine sul mondo antico, in particolare su quel periodo che, inaugurato dal vasto progetto di conquista realizzato da Alessandro Magno, vede una potente accelerazione del processo di contatti e di scambi fra popoli e culture del mondo mediterraneo nel grandioso disegno imperiale romano, con gli esiti di «globalizzazione» ben noti. In questo quadro anche i fenomeni «magici» presenti nelle diverse tradizioni confluenti nel bacino mediterraneo conoscono un processo di convergenza, di

¹ Cfr. J. BRAARVIG, «Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy», in D.R. JORDAN- H. MONTGOMERY-E. THOMASSEN (eds.), *The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Papers at the Norwegian Institute at Athens, Bergen, 1999, pp. 21-54.

“ibridazione” e di “globalizzazione”, con il risultato di produrre scenari nuovi, che non sono una pura somma di tradizioni diverse (rispettivamente greche, romane, egiziane, giudaiche e delle diverse culture del Vicino Oriente, fino alla Mesopotamia e all’Iran), bensì costituiscono una “creazione” originale, di cui bisogna indagare tutta la complessità di valenze e di significati storici. Insieme con l’importante produzione letteraria consegnataci dalle *Papyri Graecae Magicae* (PGM), proprio il ricco patrimonio gemmario offre elementi decisivi per la comprensione di questo fenomeno originale.

Nella Introduzione al Catalogo, A. Mastrocinque enuncia chiaramente la sua interpretazione del fenomeno, la quale sorregge tutta la sua ricca produzione scientifica: « La magie antique est une branche de ce qu’on appelait autrefois les « religions orientales ». La magie vient de la Perse et s’est enrichie de la science astrologique des Chaldéens du Proche-Orient. En Mésopotamie et en Syrie s’est formée une tradition juive de magie tandis qu’à Chypre se produisait un phénomène semblable » (p. 13). Il testo di Plinio (*Hist. Nat.* XXX, 10-11) è addotto a sostegno di una tesi interpretativa argomentata con una ricca documentazione nei numerosi contributi dello studioso sul tema. L’A. peraltro dichiara: « mon but essentiel étant de comprendre les religions et la société de l’Empire romain, je me place dans le sillon de Bonner, Barb, Faraone et des autres savants qui reconnaissent une pluralité de courants religieux parmi les gemmes dites magiques. Je préfère pourtant insérer aussi dans le catalogue quelques pièces que d’autres probablement n’y auraient pas placées » (p. 12).

Sebbene, come è ben noto, il termine *magos/ magus* giunga alla tradizione greca e poi, come un calco semantico da questa, ai Romani dall’antico Iran che nei *Magoi* (teste Erodoto e poi anche Platone e numerose altre fonti) aveva una “casta sacerdotale” di antica e fondamentale autorità religiosa, tale “trasmissione” è avvenuta a prezzo di una profonda *metabasis eis allo genos*, ormai chiaramente illustrata dalle indagini sul problema¹, per indicare i “maghi” operatori di prodigi quali già sono stigmatizzati nel famoso testo del *De morbo sacro*² e poi lungo tutto il corso della storia del mondo greco-romano. Di fatto, non è possibile individuare una “origine” e “fonte” unica di un fenomeno che interessa, a vario titolo e con proprie modalità, tutti i contesti culturali chiamati in causa nel vasto concerto del mondo antico e tardo-antico. Piuttosto, in tale periodo sembra emergere –come ho accennato– un fenomeno nuovo per l’incontro delle esperienze di diverse culture; in esso si constata una forte prevalenza di elementi egiziani, che nelle loro forme originarie peraltro non ponevano alcuna dicotomia tra componente “magica” e religiosa del quadro (una volta che *Heka/ heka* era una grande divinità ovvero una potenza operativa ed efficace di cui erano dotate le divinità, con preferenza di alcune, come Iside), e una rilevante componente di marca giudaica, insieme con figure e pratiche di origine greca. Il tutto sotto il segno di una “teologia solare”

¹ Mi limito a ricordare il ben noto contributo di J.N. BREMMER, “The Birth of the Term ‘Magic’”, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 126 (1999) 1–14; ristampato con aggiunte in J.N. BREMMER – J. R. VEENSTRA (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leiden, Brill, pp. 1-12.

² Non devo ora ricordare, peraltro, che la percezione del valore “nazionale” e pienamente “religioso” dei Magi iranici è ancora ben presente in età imperiale romana, teste Apuleio (*De magia*, 25-26).

che sembra “omogeneizzare” tutte queste tradizioni e configura una struttura teologica di tipo “piramidale”, peculiare delle contemporanee correnti filosofiche, platoniche e stoiche in particolare, che spesso esalta una somma divinità, il “dio degli dèi” invocato in molte preghiere registrate nelle *PGM*¹.

L’A. , dopo aver sottolineato che non è possibile identificare su base archeologica un preciso centro di produzione delle gemme e che comunque quelle possedute dal Cabinet des médailles in grande maggioranza provengono dalle provincie orientali dell’Impero, nota anche la difficoltà di una datazione esatta, essendo il periodo tra II e III sec. quello di probabile formazione e diffusione di esse. L’ordine generale del Catalogo è quello già adottato nelle principali opere affini, a partire da quella di Delatte-Derchain che - come si è detto - rimane il principale parametro di riferimento, con alcune esclusioni e molte aggiunte, e si precisa che «les gemmes sont décrites ici en portant une attention particulière aux inscriptions et à l’iconographie» (p. 15). Di fatto, tra i pregi maggiori dell’opera si deve segnalare l’estrema precisione delle letture dei testi incisi sulle gemme, talora assai lunghi e complessi, e la descrizione puntuale degli schemi iconografici, che permette di registrare anche le più minute “varianti” dei soggetti. Questi sono elencati secondo l’ordine consueto delle analoghe opere, a partire dai tipi di origine egiziana, da Harpokrate-Horus, che risulta uno dei più frequenti, rivelando la popolarità di un personaggio a cui si attribuiva la capacità di conferire benessere e salute, a Osiride, Anubis, Seth, Thot e numerosi altri personaggi egiziani, fino a Iside, che appare tuttavia in pochi esemplari. Soltanto nove gemme recano l’immagine della dea celebrata nelle antiche fonti egiziane come “la grande di magia” (*heka*), e perlopiù nella sua nuova iconografia ellenizzata. Di fatto, alla grande popolarità e diffusione del culto isiacco in tutto il bacino del mediterraneo in età ellenistico-romana si accompagna un singolare “oscuramento” di quella sua antica prerogativa, verisimilmente a ragione della connotazione negativa che, nella prospettiva greco-romana, aveva assunto la nozione di “magia” e di cui non si voleva fare carico alla grande dea cosmica e “universale” (*una quae est omnia...*), quale ormai era divenuta la Iside ellenistica². Del resto la dea appare anche in una categoria di

¹ Un tipico esempio è analizzato in M. PHILONENKO, “Une prière magique au dieu créateur (*PGM* 5, 450-489)”, in *CRAI*, 1985, pp. 433-480. Mi sia permesso ricordare quanto osservato in G. SFAMENI GASPARRO, “The “God of the Gods”, Lord and Begetter of All, in the *Papyri Graecae Magicae (PGM): Between Theology and Magic*”, in M.-A. AMIR-MOEZZI - J.-D. DUBOIS - C. JULLIEN et F. JULLIEN (eds.), *Pensée grecque et sagesse d’Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, 2009, pp. 621-635.

² In proposito segnalo il mio contributo “*Iside salutaris: aspetti medicali e oracolari del culto isiacco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica*”, in *Imago antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris 2000, pp. 403-415; ristampato con aggiunte in EAD., *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma, Las, 2002, pp. 327-342. Cfr. anche G. SFAMENI GASPARRO, “The Hellenistic face of Isis: Cosmic and saviour Goddess”, in L. BRICAULT - M.J. VERSLUYS - G.P. MEYBOOM (eds.), *Nile into Tiber, Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14 2005*, RGRW, 159, Leiden, 2007, pp. 40-72; ristampato in *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dèi, démoni, uomini: tra antiche e nuove identità religiose*, Herà 12, Giordano, Cosenza 2009, pp. 237-270. Le mie conclusioni sono state recentemente confermate

gemme che non recano alcun “segno” di un’eventuale utilizzazione magica, rientrando piuttosto in una prospettiva più generalmente decorativa o “devozionale”, sebbene sia sempre difficile fare le parti fra le possibili “appartenenze” di questo tipo di documentazione. Tale è anche il caso di Serapide, la cui immagine interviene in alcuni esemplari del Catalogo, accompagnata da sequenze di lettere, palindromi e altre figurazioni, che la connotano in senso “magico”. Essa infatti appare anche in una produzione glittica assai ricca, recentemente oggetto di pregevoli pubblicazioni da parte di R. Veymiers¹, in cui spesso ricorre l’acclamazione “Uno Serapide” ovvero “Sii propizio Serapide a colui che (ti) porta”, senza ulteriori segni interpretabili come di pertinenza magica. Da un noto passo di *PGM* V, 447-458, peraltro, apprendiamo che un’utilizzazione a fini divinatori poteva ben accompagnarsi ad una rappresentazione “canonica” del dio in un castone di anello². E’ dunque sempre di regola una notevole cautela interpretativa nella valutazione di questo materiale.

Nell’ambito della categoria delle “Divinità egiziane”, la più numerosa e ricca di variabili iconografiche dell’intero Catalogo, due “tipi” in particolare si impongono all’attenzione dello storico delle religioni, per le loro connessioni, più o meno evidenti, con altri ambiti ideologici e culturali dello scenario storico-culturale di cui la produzione gemmaria è testimone. Mi riferisco alla tipologia del “dio leontocefalo” e di Chnoubis/ Chnoumis, di cui le analisi dell’A., accompagnate da un ricco corredo bibliografico, pertinente e aggiornato, forniscono un’esegesi puntuale, di notevole rilievo storico-religioso. Senza potere entrare nei dettagli di tale esegesi né in un esame delle relative iconografie, noto che Mastrocinque sottolinea opportunamente le “tangenze” ovvero le vere e proprie pertinenze di tale documentazione rispetto al variegato panorama contemporaneo dello “gnosticismo”. E’ ben noto che con questa denominazione convenzionale e “comprensiva” si designano una serie di movimenti religiosi di II-IV sec. d.C., di cui le fonti letterarie contemporanee, in prevalenza polemiche da parte cristiana, menzionano i “fondatori” ovvero i principali membri, e la ricca produzione letteraria di cui alcuni esemplari sono giunti fino a noi³, oltre che le pratiche rituali. Essi a vario titolo appellavano al possesso di una “conoscenza” (*gnosis*) a carattere salvifico, la quale riguardava peraltro solo la componente spirituale dell’uomo, di natura divina, attualmente soggetta –per il tramite del corpo materiale in cui si trova imprigionata- a potenze malefiche, il demiurgo (solitamente identificato con il dio

dalle analisi di R. GORDON- V. GASPARINI, *Looking for Isis “the Magician” (ἡκ3y.t) in the Graeco-Roman World*, in *Bibliotheca Isiaca* III, Éditions Ausonius, Bordeaux 2014, pp. 39-53.

¹ *Hileôs tōi phorounti. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2009; ID., *Hileôs tōi phorounti. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques. Supplément I*, in *Bibliotheca Isiaca* II, Éditions Ausonius, Bordeaux, 2011, pp. 239-271.

² Per la funzione “magica” e terapeutica dell’anello *pharmakites*, sia esso accompagnato da un castone con gemma o meno, nella tradizione greca fin da età classica e le sua persistenza nel periodo tardo-antico si veda il recente contributo di A. M. NAGY, “*Daktylios pharmakites*. Magical healing Gems and Rings in the Graeco-Roman World”, in I. CSEPREGI- CH. BURNETT (eds.), *Ritual Healing, Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2012, pp. 71-106.

³ La più ampia parte di tale documentazione originale, come è noto, è costituita dai trattati contenuti nei tredici Codici rinvenuti a Nag Hammadi in Egitto, traduzioni in copto di IV sec. di originali greci.

dell’A.T.) e gli arconti che, a seguito di una vicenda divina di “caduta”, sono venuti all’esistenza, hanno prodotto il cosmo e plasmato l’uomo che appunto, attraverso la gnosi comunicata per rivelazione, spesso da un Salvatore identificato con il Gesù dei Vangeli, aspira alla liberazione. Anticipata già in questo mondo in virtù della conoscenza, tale liberazione è peraltro attuabile compiutamente in prospettiva escatologica.

In questo scenario, a cui questa schematica evocazione certo non rende giustizia, convergono elementi di origine giudaico-biblica, cristiana e filosofica greca, in prevalenza platonica, a formare peraltro una realtà nuova e originale, molto diversificata nei vari tempi e contesti storici. Né si deve tacere che attuali correnti interpretative contestano o francamente rifiutano la possibilità di riconoscere caratteri comuni a tali fenomeni, ritenendo impropria la stessa categoria generale di “gnosticismo”¹. Il dibattito, ancora aperto, è troppo ampio e complesso per essere sia pure cursoriamente affrontato in questa sede. Tuttavia è significativo che alcune iconografie gemmarie e soprattutto alcuni nomi che talora le accompagnano rivelino delle possibili connessioni con quegli ambienti contemporanei la cui radicalità dell’istanza salvifica attraverso il possesso di una privilegiata conoscenza della realtà divina, cosmica e umana, autorizza a denominare “gnostici”. Le fonti polemiche, soprattutto di parte cristiana con l’importante convergente testimonianza di autori platonici come Celso e Plotino, confermate peraltro dalla stessa documentazione gnostica originale, mostrano chiaramente la presenza di forti interessi “magici” in questi ambienti. La ricorrenza del nome Ialdabaoth, che entrambi i tipi di documenti attestano essere spesso la denominazione peculiare del Demiurgo gnostico, in una gemma con il tipo del personaggio leontocefalo pubblicata dal Bonner², a cui –come sottolinea A. Mastrocinque– si aggiungono le ricorrenze abbastanza numerose di forme alternative di quel nome (Ialdathaiim, Aldabaim etc.) in altri esemplari gemmari e nei Papiri magici³, sono una chiara riprova di quegli interessi e delle tangenze fra i due contesti, dello gnosticismo da una parte e del grande amalgama delle credenze e pratiche magiche dall’altro, che pure mantengono distinte le rispettive identità.

La peculiare connotazione egiziana del tipo del “leontocefalo” si ripropone in quello del serpente a testa leonina radiata, identificato assai spesso dall’iscrizione che l’accompagna come Chnoubis, il primo decano del segno zodiacale del Leone. Le numerose gemme con questo tipo, solitamente in pietra di colore verde, spesso recanti iscrizioni varie, sono analizzate con grande puntualità, sottolineando il loro carattere medicale, in particolare efficace nei

¹ Un approccio al tema nel mio volume *La conoscenza che salva. Lo Gnosticismo: temi e problemi*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013, con la necessaria documentazione e i titoli principali di una bibliografia in continua espansione.

² C. BONNER, *An Amulet of the Ophite Gnostics*, in *Commemorative Studies in Honor of Th.L.Shear*, Hesperia Suppl. 8, 1949 (rist. Amsterdam, 1975), pp. 43-46. Cfr. BONNER, *Studies in Magical Amulets*, pp. 135-137, Pl. IX, 188.

³ A. MASTROCINQUE, *Iconographies of Ialdabaoth* (in stampa). Ringrazio vivamente il collega per avermi comunicato i risultati del suo lavoro. Si veda anche CH.A. FARAONE, “Notes on Three Greek Magical Text”, in *ZPE*, 100 (1994) 81-85.

confronti delle malattie dello stomaco. Come nel caso del leontocefalo radiato, la connotazione solare del personaggio emerge in primo piano.

Una categoria speciale è costituita dalle gemme con figura di divinità a testa di serpente o a testa di uccello. Tra queste ultime una particolare posizione, per la singolarità del tipo e il numero degli esemplari, occupa il cosiddetto “Gallo anguipede”, la cui identità rimane, nonostante i numerosi e spesso ingegnosi tentativi di decifrazione, ancora sconosciuta, per l’assenza di paralleli iconografici e la mancanza di riscontri nella documentazione letteraria. Si tratta del prodotto più singolare di quel processo di ibridazione che spesso caratterizza l’iconografia gemmaria, unanimemente riconosciuto come “creazione” originale di un ambiente magico a noi ignoto, che ha certo voluto condensare in questo schema iconografico una somma di valori ideologici mutuati da diversi ambiti religiosi e culturali, a forte impronta solare e “cosmosofica”. Il personaggio, dal corpo umano abbigliato in veste militare (corazza e gonnellino) sormontato da una testa di gallo, ha lunghe gambe a forma serpentina e brandisce con la destra una sfera e con la sinistra uno scudo. Su quest’ultimo, ovvero nel campo presso la figura, interviene assai spesso il nome IAW, che ha indotto alcuni interpreti a ritenere che il personaggio sia una particolare versione del dio ebraico. In tal senso, del resto, sembra orientare -ad esempio- l’esemplare del Catalogo n° 308 che reca la sequenza “Iaô, Sabaoth, Adônai, Michael, aehioyô”. Tuttavia, se spesso ad esso si accompagnano anche i nomi di Sabaoth, Abrasax e palindromi come Ablanathanalba, sappiamo che il nome Iaô, definito «universalmente valido» in *PGM XII*, 2013-210, ricorre innumerevoli volte ad accompagnare le più diverse iconografie gemmarie, tra cui quelle sopra evocate di Horus e del Leontocefalo. Senza dubbio questi nomi sono il segno della forte componente giudaica dell’universo magico tardo-antico, riflessa anche nelle iscrizioni esorcistiche ricorrenti nelle gemme, in cui appare talora la formula “dio di Abramo, Isacco e Giacobbe” (cfr. Catalogo nn. 310, 661, 667, 671), che Origene conosceva usata per la sua efficacia dai maghi di tutte le estrazioni (*Contra Celsum IV*, 33-35; cfr. 45-46). Allo stato delle nostre conoscenze, pertanto, non è possibile circoscrivere l’identità del misterioso personaggio anguipede né attribuirgli un nome specifico. Esso rimane in ogni caso come l’espressione più significativa dell’originale capacità inventiva di quell’orizzonte che continuiamo a definire magico, per la sua fiducia nell’efficacia operativa del rituale, dei materiali -minerali e vegetali- in esso manipolati e delle immagini rappresentate, e per la volontà di accumulazione dei poteri sovrumani al fine di realizzare i propri obiettivi che nella divinazione, nella pratica medicale, nel conseguimento di ricchezza e successo, oltre che nel soddisfacimento del desiderio amoroso, avevano le loro principali espressioni. Questi obiettivi erano ritenuti perseguibili anche mediante l’uso della ricca produzione gemmaria, di cui la raccolta in esame offre tanti pregevoli esemplari. Essi recano anche le immagini di divinità greche e romane, essendo i tipi di Afrodite, Helios ed Hecate i più frequenti, insieme a quelle di molti personaggi mitici, eroi e demoni ovvero di figure ibride difficilmente identificabili. Una sezione, non molto numerosa, comprende “Divinità e santi cristiani o di tradizione giudaica”, tra cui il noto tipo di re Salomone a cavallo che abbatte il “demone”, quale interviene in una larga produzione di intagli e lamine metalliche. Una sezione contempla figure diverse di animali mentre un’altra, assai importante, consta di iscrizioni varie, tra le quali si distinguono alcune identificabili come giudaiche e cristiane. In

conclusione, si deve essere grati al sapiente impegno dell’A. per avere fornito alla comunità scientifica un’eccellente edizione di una collezione glittica fra le più importanti, che offre ampia materia di indagine e di riflessione anche in prospettiva storico-religiosa.

GIULIA SFAMENI GASPARRO
Via Portuense 110, 00153 Roma
rosagiulia.gasparro@libero.it

MAGALI DE HARO SÁNCHEZ (ed.), *Écrire la magie dans l’antiquité. Actes du colloque international (Liège, 13-15 octobre 2011)*. Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015, 384 pp. [ISBN: 978-2-87562-065-1].

La presente obra recoge las contribuciones presentadas en el coloquio internacional de igual denominación celebrado en la Universidad de Lieja entre el 13 y el 15 de octubre de 2011. El título anuncia la temática central sobre la que gira, con distintos enfoques, este conjunto de trabajos. Si bien la magia y su práctica en la antigüedad son campos que han sido y aún son objeto de un intenso estudio –sobre todo a partir de los años 90–, este libro propone una aproximación al mismo desde una perspectiva, la escritura, que en los estudios sobre magia antigua ha sido bastante marginalizada hasta el momento. Quizás oscurecida por la importancia que se ha dado a las dimensiones oral y ritual de la práctica mágica, la palabra escrita ha sido con frecuencia considerada un mero instrumento del ritual mágico o un simple medio de transmisión, al que han perjudicado seriamente ideas preconcebidas sobre el mismo, siempre en la dicotomía magia/ciencia, magia/religión, magia/literatura, donde “magia” es igual al polo negativo de la ecuación. Al respecto, *Écrire la magie* busca llamar la atención sobre la importancia de la palabra escrita en la magia y para conocer la magia, ya que no sólo se trata de un elemento codificador, sino que puede ser considerada un instrumento mágico en sí misma y una rica fuente de información para quien sepa mirar hacia la Antigüedad a través de ella.

El volumen comienza con una útil introducción (pp. 9-20) en la que M. De Haro Sánchez (editora responsable de esta obra) y L.M. Tissi realizan un breve pero exhaustivo recorrido por la historia editorial de los textos mágicos y los principales hitos científicos en su estudio, abarcando publicaciones señaladas, coloquios, colecciones y exposiciones consagradas al ámbito de la magia en la Antigüedad y recursos digitales útiles para su estudio. La introducción finaliza con una nota al presente volumen en la que se explica cómo se integra este dentro de lo que las autoras definen como “pocessus de réhabilitation de la «phénoménologie magique»” y cuál fue su propósito editorial.

Los distintos estudios, de los que intentaré presentar a continuación una breve síntesis, se vertebran en torno a tres grandes bloques, a los que precede, como parte de la introducción, una explicación sobre la articulación de este libro, una sucinta reseña de los diferentes estudios como guía para el lector y una sección, denominada «Concordances» (pp. 21-34), que contiene una tabla de los distintos papiros, ostraca y tablillas mencionados a lo largo del libro, con información sobre su publicación y otros datos fundamentales para su identificación (datación, procedencia, etc.).

La primera sección, «Écrire la magie: supports et mise en texte», está dedicada a la edición y análisis de textos y otros recursos mediante los cuales la práctica mágica es puesta por escrito, a cuestiones referentes al modo de producción de los mismos y al estudio de los soportes sobre los que estos nos han llegado.

Así, en “Un manuale di magia greco a Berlino: *il Papyrus Berolinensis Inv. 5026*” (pp. 35-40), Anna Monte revisa la historia editorial del denominado *PGM II* y, volviendo a examinar el mismo a través de nuevas técnicas de análisis, presenta las novedades que este trabajo ha proporcionado: el descubrimiento de un defecto de restauración, un pliegue responsable de una laguna de entre 3 y 4 letras que afecta a las doce primeras líneas del papiro y que no había sido notado por los editores anteriores. Monte reedita el texto afectado corroborando algunas de las conjeturas que habían propuesto editores precedentes.

Raquel Martín Hernández (“Two request for a dream Oracle. Two different kinds of Magical Handbook”, pp. 41-50) analiza dos recetas con finalidad oracular dirigidas al dios Bes, una contenida en *PGM VII* y otra en *PGM VIII*. La comparación de ambas muestra un posible modelo común, pero, a diferencia del enfoque tradicional en el análisis de este tipo de textos, Martín Hernández no se centra en el aspecto textual, sino en el diferente tratamiento de una misma receta por parte de dos redactores diferentes, tanto desde el punto de vista del contenido —qué diferencias hay entre ambas y porqué, qué aportan las adiciones y los cambios— como del formato —el empleo de signos de lectura, títulos y otros recursos gráficos de ordenación del contenido— para mostrar cómo, en los documentos mágicos, a diferencia de los textos literarios, la calidad del documento y la calidad del contenido no tienen por qué ir unidas.

Diletta Minutoli, en su estudio “*Exempla di vari supporti scrittori contenenti testi magici proveniente da Antinoupolis*” (pp. 51-68), presenta tres ejemplos, todos ellos inéditos y por ello de gran interés, de testimonios mágicos provenientes del yacimiento arqueológico de Antinópolis, en el Medio Egipto. El primero es una filacteria, datable entorno al siglo VI, para la protección de la casa escrita sobre papiro, el segundo una laminilla de plomo del siglo V sobre el que Minutoli aventura como posible finalidad una maldición contra un auriga o una facción contraria y, el tercero, un documento mágico escrito sobre corteza de árbol, un *unicum* por el soporte empleado. Los tres ejemplos son analizados atendiendo tanto al soporte como al contenido con un excelente manejo de paralelos, para ambos aspectos, procedentes de *PGM* y *SM*.

Magali de Haro Sánchez y Nathan Carlig unen el resultado de sus respectivas investigaciones en “*Amulettes ou exercices scolaires: sur les difficultés de la catégorisation des papyrus chrétiens*” (pp. 68-84) con el fin de poner de relieve la escasa precisión de clasificaciones basadas en un solo criterio concluyente o excluyente, sobre todo en el caso de documentos ambiguos que, atendiendo a un único rasgo, no permiten una clasificación satisfactoria. Tras establecer las características definitorias de los tipos objeto de este estudio, -a saber: amuletos y ejercicios escolares-, basadas en el análisis de casos con certeza de adscripción tipológica, escogen seis ejemplos de documentos sin categorización clara y los “recategorizan” aplicando una propuesta basada en un conjunto de rasgos que permiten conjeturar una tipología más probable.

Con un propósito similar al artículo anterior, Tonio Sebastian Richter (“Markedness and Unmarkedness in Coptic Magical Writing”, pp. 85-108) realiza un estudio comparativo de los textos mágicos coptos con la finalidad de determinar sus rasgos a fin de obtener una serie de “características marcadas”, es decir, relevantes, a la hora de clasificar tipológicamente un texto copto como mágico. Con dicho objetivo analiza el tipo de soporte, las características grafémicas y la fraseología de estos textos.

El *Libro del Gran tratado Iniciático* es el objeto de estudio de Anna Van Den Kerchove (“Le Livre du grand traité initiatique (Deux livres de Ieou): dessins et rites”, pp.109-122). Este poco conocido tratado cristiano, escrito en copto, contiene las revelaciones de Jesús a sus discípulos en clave misteriosa. Dichas enseñanzas están acompañadas de una serie de dibujos cuya relación con el texto varía en grados de complejidad, revelando distintas formas de concebir un ritual y su puesta por escrito.

«Écrire et transmettre la magie: genres et traditions» es el segundo bloque, dentro del que se agrupan una serie de estudios donde se abordan las dificultades –antiguas y modernas– concernientes al análisis de las distintas formas que tuvo la Antigüedad de hacernos llegar el saber mágico: relieves, inscripciones, textos, géneros literarios, etc.

En un país donde proliferan los ofidios, Egipto, es natural que la preocupación por alejar este peligro haya quedado reflejada tanto en el arte como en la religión y la magia. Sydney H. Aufrère, en “Ched à la chasse aux serpents. Noms magiques d’ophidiens sur un groupe de cippes d’Horus de l’Époque libyenne” (pp.123-136), analiza cómo se representan y qué nombres reciben las serpientes que aparecen en un grupo de estelas de finalidad apotropaica en las que Horus, como la divinidad cazadora Ched, persigue y pone en fuga dichos animales, con el objetivo de profundizar en su función.

La escena de la *psicostasis* –“El Pesado de las Almas”– es una de las más largamente representadas en los textos funerarios egipcios a lo largo de toda la historia. Pierre Koemoth (“Écrits et écriture magiques dans les scènes de psychostasie du Livre des Morts égyptien”, pp.137-150) se aproxima diacrónicamente a estas para analizar la influencia que los recursos mágicos utilizados para equilibrar “artificialmente” la balanza del Juicio tuvieron en la transformación del ritual desde la oralidad hacia la escritura.

Lucia Maddalena Tissi, en “L’innologia magica: per una puntualizzazione tassonomica” (pp.151-172), examina desde una perspectiva comparativo-científica la estructura, contenido, léxico y estilo de los denominados “himnos mágicos” – los pasajes de naturaleza métrica contenidos en los papiros mágicos griegos– con el fin de establecer si estos poseen o no una serie de rasgos taxonómicos que los individualicen dentro del género himnico. Su estudio pretende llenar así el vacío existente hasta ahora al respecto debido a la escasa atención que estos han recibido por parte del mundo académico en base a la extendida idea de su “baja calidad poética”.

En “Manuali su papiro di observationes divinatorie e diffusione del sapere mágico» (pp.173-186), Salvatore Constanza estudia los tratados adivinatorios greco-egipcios desde el punto de vista dual del público al que van dirigidos –son lo suficientemente técnicos como para

ser empleados como manuales por los expertos, pero al mismo tiempo son también divulgativos, revelando una finalidad didáctica destinada a un público menos formado- y de las estrategias adivinatorias recogidas en ellos, constatando el complejo entramado de prácticas adivinatorias y pensamiento mágico existente en esta época y, por lo tanto, las vías de difusión de este último.

Erica Couto-Ferreira (“Agency, Performance and Recitation as Textual Tradition in Mesopotamia. An Akkadian Text of the Late Babylonian Period to Make a Woman Conceive”, pp. 187-200) nos acerca a la problemática de las prácticas médicas de la Antigua Mesopotamia a través del análisis de tres rituales contenidos en una misma tablilla. Su estudio pone de relieve la complejidad de los testimonios que han llegado hasta nosotros, no sólo por la imposibilidad de distinguir entre magia y religión en esta cultura, sino por su doble dimensión, textual y performativa, y la dificultad que presentan, por falta de referentes, para establecer quién hace qué en la reconstrucción del ritual a partir del texto.

Siguiendo en la línea iatromágica, Patricia Gaillard-Seux, en “Sur la distinction entre médecine et magie dans les textes médicaux antiques (I^{er}-V^e siècles)” (pp. 200-226), a la vista de la distinción que los autores de los tratados médicos de época romana hacen entre remedios médicos y no médicos, examina cómo se posicionan distintos textos respecto a aquellos remedios sobre los que sus autores advierten que no están basados en criterios probados, es decir, aquellos que funcionaban por la acción de las ideas mágicas de simpatía y antipatía, y porqué se incluyen, a pesar de todo, en este tipo de tratados.

La última sección es «Écrire et prononcer la magie: mise en contexte», donde los cuatro últimos estudios analizan la función de la escritura en el contexto del ritual mágico y su relación –o mejor dicho, interrelación- con la palabra hablada.

Marginalizada por la concepción de la magia como un conjunto exclusivo de *dromena* –actos rituales- y *legomena* –enunciados orales-, el papel de la escritura en el rito mágico no ha sido suficientemente analizado, como señala Fritz Graf en su estudio “Magie et écriture: quelques réflexions” (pp. 227-238). Partiendo del gran vacío existente al respecto, Graf llama la atención sobre el hecho de que, sin embargo, la escritura es fundamental –“essentielle”, como él dice- en la magia greco-egipcia, bien porque a través de la escritura se noten elementos mágicos cuya pronunciación no es posible, bien por la existencia de textos cuya finalidad y eficacia radica en ser escritos en vez de pronunciados, bien porque el texto, en ciertos ritos, funcione como agente simpático, transmitiendo las propiedades mágicas escritas al oficiante o el mensaje del mago a las potencias divinas.

Sabina Crippa, en “Les savoirs des voix magiques” (pp. 239-250), se centra en otro aspecto poco estudiado de los papiros mágicos griegos –y de los textos mágicos greco-egipcios en general-: las *voces magicæ* y su importancia como elementos capaces de funcionar simultáneamente en distintos planos comunicativos, el escrito y el oral. Consideradas expresiones irracionales, juegos banales del lenguaje y, con frecuencia, elementos no analizables por estar desprovistos de significado, se han dejado a un lado en los estudios de magia, mientras, como señala aquí Crippa, son fundamentales para ver la compleja red de estrategias comunicativas empleadas en estos textos, en los que se recurre a todos los códigos posibles con el fin de establecer comunicación con la divinidad.

De ciertos usos llamativos de la lengua mágica se ocupa también Michaël Martin en “« Parler la langue des oiseaux »: les écritures barbares et mystérieuses des tablettes de défixion” (pp. 251-266). A través de la expresión virgiliana “hablar la lengua de los pájaros”, el autor de este estudio se adentra en el variado abanico de recursos gráficos de significado hermético empleados en las tablillas de maldición para la codificación por escrito del saber y el poder mágico: los nombres divinos, fórmulas de sonoridad especial (con especial atención a aquellas empleadas para imitar lenguajes animales), juegos gráficos y visuales, *nomina barbara* y *characteres*.

En la última contribución de este libro, Athanasía Zografou (“Les formules d’adjuration dans les *Papyrus Grecs Magiques*”, pp. 267-280) se centra en otro recurso frecuente en los textos mágicos greco-egipcios: el conjuro, una práctica mágica que en esencia es una variante del juramento. Zografou se desmarca de la línea de análisis más frecuente, que indaga en la mentalidad mágica de esta práctica, y la estudia desde el papel que desempeña ésta en la magia. Examina así las distintas variantes formularias de conjuro atestiguadas en los papiros mágicos griegos, sus rasgos retóricos, sus paralelos en otros *corpora* mágicos, como el judío, en qué medida reproducen un juramento tal y como se concibe este en el contexto jurídico-religioso, las divinidades conjuradas, las entidades garantes de estas adjuraciones y si ello conlleva la creencia en una jerarquía divina, *etc.*

El volumen finaliza con un índice de los autores y una breve nota de carácter académico sobre cada uno de ellos (pp. 281-284), seguido de la recopilación de los resúmenes (*abstracts*) con los que los diferentes estudios fueron presentados (pp. 285-295), la bibliografía empleada en los diferentes artículos (pp. 297-340), índices (pp. 341-357) y un catálogo de imágenes e ilustraciones relativas a los papiros, tablillas, relieves y ostraca analizados en los estudios de A. Monte, D. Minutoli, N. Carlig-M. De Haro, T.S. Richter, A. Van den Kerchove y P. Koemoth (pp. 358-380).

A pesar de la dificultad que entrañan los volúmenes misceláneos donde, aunque existe un tema vertebral, cada autor se aproxima al mismo desde un enfoque diferente y la temática, si bien siempre dentro del “espacio” delimitado por el proyecto, salta de un aspecto a otro, en el caso de esta obra, cuya finalidad es proporcionarnos una nueva perspectiva para el estudio del fenómeno mágico en la antigüedad, es, precisamente, su mejor baza. La variedad de las contribuciones aquí recogidas es un buen ejemplo de las posibilidades que ofrece un campo tan poco explotado de la magia antigua como es la escritura. Otra gran cualidad de este libro colectivo es no haberse ceñido a un único marco temporal o espacial, de manera que los distintos estudios abarcan un completo panorama del empleo de la escritura en la magia, primero, diatópicamente, a través de las diferentes culturas del Mediterráneo y, en segundo lugar, diacrónicamente, desde la magia en el Antiguo Egipto y Mesopotamia hasta los escritos mágicos-cristianos de la Antigüedad tardía. A pesar de la heterogeneidad del conjunto y del limitado espacio reservado para la contextualización general, la editora ha sabido crear en la introducción un buen marco histórico-conceptual para la interpretación de este proyecto. Gracias a esto, y a la coherente agrupación de los artículos en bloques temáticos acertadamente titulados, este libro es algo más que unas Actas de un congreso. Al mismo tan sólo me atrevo a hacerle unas breves objeciones estructurales relativas a la organización de los distintas secciones temáticas, ya que la última, precisamente por ser la que contiene las

contribuciones más generales, proporciona un marco teórico que hubiera complementado muy bien la introducción como presentación de los estudios más específicos. Del mismo modo, la repetición al comienzo y final del libro de resúmenes de los artículos lo sobrecarga innecesariamente. En cualquier caso, son objeciones mínimas a un volumen que será de gran utilidad en el estudio de la magia antigua.

MIRIAM BLANCO CESTEROS
Universitat Pompeu Fabra

GIULIO GUIDORIZZI, *La trama segreta del mondo. La magia nell'Antichità*, Bologna, il Mulino, 2015, 242 pp. [ISBN 978-88-15-25724-6].

Giulio Guidorizzi, profesor de literatura griega y antropología del mundo antiguo en la Universidad de Turín, es, sin duda, uno de los mayores especialistas en los aspectos “irracionales” de la Antigüedad: los sueños, la locura y, cómo no, los mitos tienen un puesto destacado en el concepto de “irracionalidad” y son parte inseparable de la celebrada “racionalidad” griega, formando las dos caras de una misma moneda, y es precisamente en la “cara oscura” del imaginario heleno donde se instala de lleno la magia, aunque hoy en día está más que demostrada su práctica real, desbordando los límites de la ficción literaria y dándose en casi cualquier acción cotidiana.

El libro de Guidorizzi comienza (cap. I: “La stanza buia della mente umana. Il pensiero magico”, pp. 11-28) resumiendo los postulados de los primeros investigadores de la magia desde el punto de vista de la Antropología –en muchos casos “de gabinete”– de finales del siglo XIX y principios del XX, cuando la magia, entendida como un concepto casi exclusivamente abstracto, quedaba relegada a los más recónditos rincones de la irracionalidad humana. Sin abandonar las bases antropológicas en el estudio de la magia, en el cap. II (“La grande trama dell’universo. Principi della magia”, pp. 29-49) se analizan los mecanismos por medio de los cuales la magia se hace efectiva, partiendo de los conceptos “frazerianos” de *similitud* y *contagio*; pero, como éstos no engloban toda la tipología mágica, Guidorizzi complementa la *similitud* con las teorías de Jakobson sobre *metáfora* y *metonimia* –dado que el lenguaje mágico es claramente metafórico– y, por otro lado, profundiza en los conceptos *contacto*, *contagio* o *contaminación*, fundamentales en el pensamiento religioso antiguo y, por tanto, esenciales en la trama de las relaciones simbólicas de las que se nutre la magia.

Entrando en materia, en el cap. III (“Telchini, Cureti e altri stregoni. La magia delle origini”, pp. 51-77) se hace un breve repaso de algunos testimonios mitológicos sobre prácticas mágicas, desde el Hermes homérico a Pandora, y de “gremios” de practicantes míticos como los *ἰατρομάντιες* –más curanderos que magos– y otras corporaciones difíciles de clasificar tales como los Telquines; interesantes son las interpretaciones que ofrece de ciertos mitos (Niso, Orfeo, Meleagro,...) desde el punto de vista de sus elementos mágicos, así como las palabras que dedica a la creencia en talismanes y amuletos. Directamente relacionado con todo esto está el dios Hefesto, con quien inicia Guidorizzi el cap. IV: “Ascoltami, Ermes. La magia dei legami”, pp. 77-99, divinidad de connotaciones mágicas –como ya viera Delcourt– y a partir del celeberrimo episodio homérico del aprisionamiento de Ares y Afrodita se trata

con brevedad la práctica del *κατάδεσμος/defixio*, tan recurrente para todo tipo de fines, pero sobre todo amorosos, a lo que se dedica el cap. v: “La signora dagli acutissimi strali. La magia d’amore”, pp. 101-121, donde se analizan, siempre con el mito como referente, los principales encantamientos amorosos: uso del *únix*, muñecos, filtros e, incluso, la utilización de revelaciones oníricas, todo ello con la omnipresencia de Afrodita. Y es que los dioses presiden prácticamente cualquier aspecto de la vida, algo asumido ya desde Homero: en la cotidianeidad de la guerra, siempre hay otro plano superior, invisible y, por qué no, mágico regido por los dioses, tal y como pone en evidencia Guidorizzi en el cap. vi, “Accompagnati dall’invisibile. Omero magico”, pp. 123-147: armas prodigiosas, desapariciones *in extremis*, talismanes y objetos sagrados, curaciones milagrosas y consultas necrománticas son elementos propios del universo mágico que a partir de Homero se hacen indispensables del relato épico.

Sin abandonar el imaginario arcaico, en cap. vii: “*Libera nos a malo*. Purificatori e sciamani”, pp. 149-168, se aborda otro tipo de prácticas y practicantes a medio camino entre filósofos, curanderos, profetas o, como se les ha querido llamar, “chamanes”, unos “liberi professionisti dell’occulto” capaces de purificar ciudades (así Epiménides), entrar en estados de muerte aparente (por ejemplo, Hermógenes) o, incluso, de recorrer amplias distancias volando en una flecha (como Aristeas), conocedores todos de pócimas, ensalmos y secretos arcanos que los acercan más al concepto del mago que al del teólogo o filósofo. Ciertamente, es de sobra conocido que el término *μάγος* no es de origen griego, sino un préstamo oriental que, en su origen, poseía otras significaciones bien distintas de las actuales, pero que desde época clásica (Sófocles, Platón, el *corpus Hippocraticum*, etc.) comienza ya a concretarse y a circular la imagen del charlatán, promotor de supercherías y timador de incrédulos contra el que se alzan las mentes racionales; sobre todo esto versa el cap. viii: “Cialtroni o sapienti? Fisionomia del mago”, pp. 169-185. El cap. ix (“Circe, Medea e le altre. Maghe e fattucchiere”, pp. 187-205), por su parte, continúa analizando la figura del mago, esta vez en su variante femenina: la bruja encantadora, fabricante de filtros y pócimas que encuentra su arquetipo mitopoético en personajes como Circe o Medea; así, Guidorizzi repasa las principales referencias sobre las brujas literarias, señalando también cómo la creencia en el poder de las hechiceras llegó incluso al ámbito forense, tal y como demuestran los procesos contra determinadas mujeres acusadas de haber utilizado *φάρμακα* con fines criminales.

Finalmente, el cap. x (“Dal buio della terra. Necromanzia”, pp. 207-227) retorna a la “oscuridad” con la que se iniciaba el libro, ahora recordando la lúgubre y plácida sede infernal en la que viven los muertos y que los vivos, por medio de diferentes prácticas mágicas, pueden alterar, un tipo de consulta muy antigua, mucho más incluso que la *vekvía* homérica, y que se especializa en distintos tipos de rituales; de éstos, Guidorizzi se centra en ritos de purificación cívica o religiosamente organizados (como ocurre en los *νεκρομαντεῖα* de Trofonio o Anfírao), pero la suscitación de cadáveres con fines adivinatorios se oscurece en el ámbito de la “magia negra”, bien documentada en la literatura (Horacio, Lucano, Heliodoro...) y en los textos mágicos en papiros y *defixiones*.

Tal es, en síntesis, el contenido de *La trama segreta del mondo*, que el autor complementa con un índice de *notabilia* (pp. 235-237) y otro de nombres propios (antiguos y modernos, pp. 239-242), relegando la bibliografía citada en las notas al final de cada capítulo; sobre ésta,

hay que decir que nos ha parecido excesivamente selectiva, pues, aunque contiene gran parte de la bibliografía ahora “clásica” sobre el tema de la magia en la Antigüedad, omite estudios específicos acerca de temas puntuales (chamanismo, *defixiones*, papiros, etc.). Pero este libro no es, en realidad, una obra sobre magia *stricto sensu* –dado que las referencias a las prácticas reales son secundarias–, sino más bien un estudio sobre la magia en la mitología y en la literatura grecolatina (más griega que latina), en cierta medida continuador y complementario del célebre *Arcana mundi* de Luck. No obstante, el lector, especialista o lego, podrá hallar en él infinidad de referencias y sugerentes interpretaciones con las que Giulio Guidorizzi invita a deshilvanar el entramado de las creencias mágicas de griegos y romanos.

ÁLVARO IBÁÑEZ CHACÓN*
 Universidad de Granada
 alvaroic@ugr.es

EMILIO SUÁREZ, MIRIAM BLANCO, ELENÍ CHRONOPOULOU (eds.), *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, Madrid, Clásicos Dykinson, 2015, 190 pp. [ISBN 978-84-9085-410-5].

Suddiviso in quattro sezioni tematiche, oscillanti tra tensione verso il sublime e riflessione sulla natura del quotidiano, il ricco volume a cura di Emilio Suárez, Miriam Blanco ed Eleni Chronopoulou raccoglie dieci intensi contributi di studiosi di diversa nazionalità, tesi a sviscerare i rapporti tra magia e religione attraverso lo studio di un materiale così fertile di suggestioni come sono i Papii Magici.

Considerata la vastità dei temi e delle possibili piste di ricerca, i curatori hanno scelto di ripartire dai contributi presentati al Colloquio International “Práctica religiosa y magia: el testimonio de los papiros mágicos” svoltosi presso l’Universitat Pompeu Fabra Barcelona il 23/24 ottobre 2014, per delineare le direttrici con cui indagare questi appassionanti documenti: il mago ed i suoi rituali, l’elaborazione e la circolazione dei papii, la pratica magica, i rapporti tra magia, filosofia e religione.

Il mago: protagonista dell’azione magica, la cui professione si può rivelare “pericolosa”. E’ questo il tema del primo contributo della prima sezione, in cui Eleni Chronopoulou¹ scandaglia i papii alla ricerca dei rischi che un mago o il suo praticante avrebbero potuto correre entrando in contatto con la divinità. Chi fosse il mago nel mondo greco, romano ed egiziano non è cosa facile da definire: alcuni sceglievano la magia come una professione, altri come una necessità, altri come uno strumento di conoscenza. In ciascuno di questi casi, la magia poteva rivelare il suo volto pericoloso: occorre allora trovare un accoglimento, o ad esempio consacrare un amuleto di protezione contro l’ira degli dèi per asservirli alla volontà del mago (*PGM* IV, 2505; I, 270; IV, 2695; IV, 3091). E’ il caso di Crono o della ctonia Hécate, o dei *biaiothanathoi* che, da aiutanti benevoli dei maghi in qualche

* La lectura de este libro ha sido posible gracias a la generosidad del Grupo Triestino di Ricerca sul Mito e la Mitografia y de su director Ezio Pellicer.

¹ “El “oficio” peligroso del mago”, pp. 13-30.

caso (*PGM IV*, 569), si trasformano in loro avversari. Dall'analisi dei testi si deduce allora un «sentimiento general de miedo, un miedo particular del mago, que es más intenso cuando tiene que enfrentarse directamente con divinidades». Allo stesso modo, l'incontro tra un dio ed un mago provocherà in quest'ultimo «sentimientos, por lo menos, de preocupación». Se questo è quanto traspare dalla lettura dei papiri, la studiosa propone, in una ottica comparativa, anche l'analisi di alcuni testi di tradizione greca (Ippocrate), egizia e giudaica. Questa analisi che, come afferma l'autrice, non ha pretesa di esaustività, permette tuttavia di giungere ad alcune conclusioni circa la consapevolezza acquisita dal mago in relazione alla professione praticata: la lettura del *PGM XXXVI* dimostra, ad esempio, come non siano solo gli dèi o i *daimones* a poter apparire pericolosi, ma quanti praticavano la magia sapevano bene che ogni divinità poteva a volte rivelare il suo lato aggressivo. Così la *historiola* della distruzione della pentapoli intorno a Sodoma da parte di un dio ebraico punitore di infedeltà e peccato (Gen. 24-25), poteva essere tranquillamente ripensata dal mago, trasformata (con la presenza di un angelo distruttore) e riutilizzata all'interno di un incantesimo con finalità del tutto diverse, un incantesimo erotico.

Il mago era dunque in grado di trasformare, di usare strategicamente un linguaggio, un testo, per persuadere un lettore: anche di questo è testimonianza nei papiri magici, come dimostra lo studio di Alejandro García Molinos¹. Nei testi dei papiri, infatti, oltre le istruzioni offerte dal mago per il corretto svolgimento della prassi magica, sono spesso presenti delle informazioni ritenute utili per convincere il richiedente della validità e della affidabilità della prassi medesima. Tale presenza si rivela interessante per almeno due motivi: essa infatti ci illumina sugli interessi e le inquietudini di coloro che richiedevano i servizi del mago, ed insieme sulle tecniche utilizzate dai redattori dei testi medesimi. Una lettura attenta dei testi (*PGM VII*, 250-254; *PGM XXIVa*; *PGMXII*, 316-322; *PGM IV*, 2081-2085, per citarne solo alcuni), allora, ci mostra, da un lato, le tecniche e gli accorgimenti utilizzati da un mago per rendere “attraattiva” la sua arte, ovvero per esaltare agli occhi di un possibile cliente o di un possibile lettore l'efficacia dei suoi incantesimi; dall'altro, ci presenta alcune precauzioni necessarie a garantire la segretezza di una ricetta (trasmessa a volte dal mago all'apprendista attraverso la stesura di veri e propri “manuali”), la cui autenticità e attuabilità è già stata dimostrata dall'uso. Utensili, materiali, scelta della data e dell'ora opportuna in cui praticare il rito: sono tutte “informaciones adicionales” che si rivelano tuttavia come elementi indispensabili alla riuscita del rito, concorrendo a garantirne l'efficacia.

Tra questi utensili e materiali avevano certo un posto di riguardo quelli connessi alla sfera della scrittura, se è vero che «la escritura es una manera de hacer presentes las palabras mágicas de un modo duradero, y también, a través del dibujo, es capaz de representar signos y entidades que no tiene otra forma de manifestarse más que a través de su imagen». Proprio all'analisi dell'uso di questi materiali, con particolare attenzione alla scelta degli inchiostri da utilizzare nei diversi incantesimi ed alla loro diversa composizione, si rivolge il contributo

¹ “Sobre los recursos para persuadir al lector en los *Papiros Griegos Mágicos*”, pp. 31-44.

di Blanca Ballesteros Castañeda¹. Nei *PGM*, infatti, appaiono molto di frequente formule di preparazione di inchiostri da utilizzare in maniera specifica in alcuni rituali (diversi tipi di prassi divinatorie, incantesimi erotici e di coercizione, ...) per scrivere formule e *voces magicæ* o incidere immagini divine. La preparazione di tali inchiostri -come esaurientemente dimostra l'autrice attraverso l'analisi dei relativi passaggi presenti nei papiri- influiva e influenzava la buona riuscita dell'incantesimo, e si basava su una lunga tradizione di ricette (trasmesse prima oralmente da mago a mago e poi redatte per iscritto) in cui si fondevano competenze farmacologiche, conoscenze relative alle proprietà specifiche di piante e minerali e reminiscenze mitologiche circa il loro potere magico.

Alla sfera della redazione, elaborazione, circolazione e trasmissione dei testi papiracei si rivolgono invece i due contributi che compogono la seconda sezione del volume dal titolo "Elaboración y circulación de los papiros". Il primo, a cura di Alberto Nodar e Sofia Torallas Tovar², inserito all'interno di un più ampio progetto di ricerca rivolto allo *Estudio Integral de los Fondos Papirológicos Nacionales*, intende valutare se e in che misura sia possibile effettuare uno studio paleografico dei Papiri Magici Greci, a partire dall'analisi di due di essi, il *PGM VII* e *XXXVI*, definiti entrambi come "opistograph Greek magical handbook", e scelti come cartina di tornasole. Perseguendo il suo scopo, la ricerca ha infatti condotto gli autori non solo a formulare una attendibile proposta di datazione dei testi medesimi, ma soprattutto a "entender el entorno en el que las copias se llevan a cabo" attraverso "una comparación con manos similares en diferentes formatos de libro tanto con contenido literario como documental".

L'analisi del *PGM XXXVI*, conservato all'University Library di Oslo (P.Oslo 1), ha coinvolto anche la dettagliata disamina di Emilio Suárez de la Torre³. A partire dalla descrizione della struttura e dell'organizzazione interna al papiro, lo studioso si sofferma sulle diverse tipologie di ricette in esso descritte, e dal punto di vista filologico, e dal punto di vista storico e letterario, in un'ottica opportunamente comparativa. Le diciannove ricette raccolte nel papiro, infatti, presentano una interessante tendenza alla *variatio*, in cui si rintracciano tuttavia degli elementi comuni (dall'autore chiaramente riassunti nell'utile *Appendice* posta alla fine del testo): esclusi i due esempi di malefici, una ricetta dalla chiara finalità pratica (aprire una porta di cui non si possiede la chiave!) ed una prescrizione per la composizione di un inchiostro magico, il papiro tramanda sei ricette finalizzate all'ottenimento di benefici e ben otto incantesimi erotici. Siamo in presenza di una amalgama di elementi di diversa origine, che nel contesto culturale dell'Egitto di età imperiale hanno trovato la loro opportuna sintesi: essi sono così utilizzati dal mago per conferire alle ricette una valenza universale, che superi i confini delle credenze individuali ma ne recuperi allo stesso tempo alcuni aspetti, anche attraverso l'utilizzo dei molti nomi magici di dèi e demoni, di *historiolæ* mitiche, di formule retoriche e di elementi del vissuto quotidiano.

¹ "Las fórmulas de tintas mágicas en los *PGM*", pp. 45-55.

² "Paleography of Magical Handbooks: an attempt?", pp. 59-66.

³ "Observaciones sobre *PGM XXXVI* (P. Bibl. Univ. Oslo n.1), pp. 67-89.

Veniamo così alla terza sezione del volume dal titolo *La práctica mágica*, rivolta ad analizzare alcune prassi magiche, a dimostrazione della ricchezza e della varietà di credenze che si fondono e si confondono - tra mito e vissuto - nella sfera del magico. In essa si inseriscono i contributi di Marianna Scarpini, che si rivolge ad un tema molto particolare, qual è quello della “flagellazione” rituale, e di Miriam Blanco Cesteros, volto allo studio stilistico e funzionale della formula $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$ nei testi magici.

Attraverso l’analisi di un cospicuo numero di documenti di ambito letterario e iconografico, l’indagine della Scarpini¹ intende dimostrare al lettore come la prassi della flagellazione – presente in diversi contesti mitici e utilizzata in ambito rituale in certi ambienti del mondo greco e romano, ad esempio in relazione a divinità come Dioniso, Artemis e Bona Dea – travalichi i confini tra il religioso ed il magico, si ripresenti con forti analogie in contesti geografici anche molto differenti, penetrando infine all’interno dei *PGM* (in particolare nel *PGM* IV, 1716-1870, 2903-2908) che ce ne offrono una ulteriore testimonianza.

Attenta allo studio dei *Papiri Magici Greci* dal punto di vista lessicale e filologico, Miriam Blanco Cesteros² sceglie, invece, di analizzare le formule utilizzate dai maghi all’interno delle diverse prassi rituali per invocare una divinità, affinché essa si manifesti e asseconi la richiesta espressa. Si tratta, come avverte la studiosa, di una serie di formule fisse, che si ripetono con costanza all’interno dei diversi papiri e che rivestono grande importanza per lo studioso, perché – se analizzate non solo nei loro aspetti stilistici e formali, ma soprattutto nella loro “dimensión performativa” – permettono di penetrare all’interno della mentalità magica del mondo tardo-antico. In particolare, appare assai ricorrente l’uso della formula $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$, citata nei *PGM* in 23 *logoi* distinti per ben 75 volte, in contesti di comunicazione con la divinità. Dopo aver raccolto e catalogato tutti questi passaggi inserendoli in un’*Appendice* conclusiva assai utile al lettore³, la studiosa si sofferma innanzitutto su una analisi stilistica, constatando come la formula si ripeta anche più volte all’interno dello stesso *logos*, all’interno di inni magici, ad inizio (21 casi analizzati) o a chiusura degli stessi (2 casi). Nel primo caso la formula sembra avere una funzione di saluto rivolta dal mago al dio per convincerlo a mostrarsi, nel secondo invece un carattere vocativo-propiziatorio per evitare l’ira della divinità invocata. Dalla lettura dei testi emerge poi un ulteriore dato di particolare rilevanza: la formula di saluto $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$ appare, nel 60% dei casi studiati, strettamente connessa a contesti rituali a carattere solare: in 9 casi, infatti, il mago si rivolge a una divinità dalle forti prerogative cosmiche e solari, come Helios, Horus, Mithra, ed in altri 5 casi siamo in presenza di epiteti afferenti al medesimo ambito semantico. Tale aspetto ricolleggerebbe la prassi di uso di tale formula ad uno specifico contesto rituale, che avrebbe come sfondo una particolare tipologia innica, quella dei *Morgenlieder* egiziani, dal forte carattere solare ed evocativo.

¹ “Whipping in myth, ritual and magic practice: a case of convergence”, pp. 93-109.

² “¡Salve, Helio! Estudio estilístico-funcional de la formula $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$ en los textos mágicos», pp. 112-131.

³ Si analizzano i 23 *logoi*, di cui si riporta il testo, catalogati per divinità invocata, funzione del *logos* e indicazioni offerte dal mago per la recitazione della formula medesima.

La definizione dei rapporti tra magia, filosofia e religione in un'ampia ottica storica e comparativa, si arricchisce, infine, nell'ultima sezione del volume, dell'apporto di tre contributi dal carattere assai vario, che permettono al lettore di spaziare in contesti geo-politici diversi, dalla religiosità della Grecia arcaica alla multiculturalità dell'esperienza religiosa del mondo tardonatico, dalle speculazioni filosofiche dei maghi alle influenze di alcune correnti della filosofia neoplatonica, dai rapporti tra magia e religione all'interno del cristianesimo alle disposizioni conciliari.

Chi era Hékate, dea della magia, e quale fu la sua trasformazione all'interno dei *PGM*? A dare risposta a questa domanda è rivolto il contributo di Athanassia Zografou¹ che, rileggendo il testo del *PGM LXX* e comparandolo con fonti di analogo contenuto (tutte presentate in *Appendice* a fine testo), analizza gli epiteti e gli attributi di Hékate, i suoi molti nomi divini, le funzioni, i suoi oggetti di pertinenza (come i sandali e i metalli), i riti in cui viene invocata, sottolineando la complessità di una figura divina la cui assistenza si rivela utile nelle molte sfere della vita, in una prospettiva escatologica che sia *infra* ed *extra* mondana.

Da una annotazione escatologica presente in *PGM I*, 174-188 si sviluppa l'idea di Michela Zago² di operare una comparazione tra il testo magico e la *Sentenza 29* di Porfirio di Tiro, in cui Hades appare non come un luogo ma come una possibile condizione ultramondana dell'anima. Da una disamina delle due fonti, e dalla comparazione di esse con altri autori che offrono una interpretazione del passo porfiriano, la studiosa giunge a considerare la «teoría de las aptitudes» come fondamento della relazione «entre el alma intelectual y el pneuma vivificante»: sia in Porfirio che nei *PGM I* e *VII* troviamo infatti dei riferimenti a tale concezione, secondo cui –affinchè la sostanza pneumatica possa divenire contenitore dell'anima intellettuale, ovvero affinché possa avvenire l'unione tra un anima particolare e un corpo disposto a riceverla- è necessaria una ἐπιτηδειότης intesa come fondamento della relazione tra l'anima, che è vita, e lo pneuma, che vivifica.

La percezione che del mondo magico si ebbe nei secoli III-IV fu certo variamente condizionata dal diffondersi del nuovo messaggio religioso cristiano e dal suo radicarsi all'interno dell'impero, fino a divenirne religione ufficiale. Di ciò è un esempio il noto episodio del cosiddetto *Latrocionio di Efeso*, inserito all'interno del Secondo Concilio di Efeso svoltosi nel 449, cui è dedicato l'ultimo contributo del volume. M. Teresa Molinos Tejada e M. García Teijero³ si rivolgono, dapprima, all'analisi delle pratiche divinatorie menzionate come capo d'accusa proprio negli atti del Concilio (nella sezione finale pervenutaci anche grazie al manoscritto del *Brit. Mus. Add. 14530 = Syr. 905*) nei confronti di Sofronio di Tela in Osroene, per poi rintracciare opportuni paralleli proprio all'interno dei *PGM* che descrivono prassi del tutto analoghe a scopo mantico, come la *fialomanzia*, la *lecanomanzia* o la pratica di divinazione attraverso un fanciullo *medium*, e ancora una volta si mostrano come indispensabile parametro di riferimento per la comprensione della problematica questione dei rapporti tra religione e magia.

¹ “Hékate des rues dans les “Papyrus Magiques Grecs”: des enfers aux mystères: P. Mich. III.154 = *PGM LXX. 4-19*”, pp. 135-156

² “Inquietudes filosóficas en los papiros mágicos? Una comparación con Porfirio de Tiro”, pp. 157-171.

³ “Una acusación de magia en el segundo Concilio de éfeso del 449”, pp. 173-190.

I testi magici infatti, sviscerati nel corso delle pagine di questo prezioso volume, pongono innanzi agli occhi dell'uomo moderno, e dello studioso, una fascinosa combinazione di aneliti, preoccupazioni e attese degli abitanti dell'Egitto di età imperiale, espressione di una fiducia estrema nel potere della magia e della parola magica, dipanata in formule e preghiere e considerata in grado di porre un rimedio «altro» alle vicende del quotidiano.

MARIANGELA MONACA

DICAM, Università degli studi di Messina

mamonaca@unime.it