

PRATICHE TESTUALI E TRACCE DI ‘RICERCA MAGICA’ NEI FORMULARI IN GRECO

FRANCESCA MALTOMINI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE
francesca.maltomini@unifi.it

RIASSUNTO

L'articolo indaga sulle modalità con cui le ricette magiche erano conservate, arricchite e modificate dai compilatori dei formulari: a partire dai riferimenti presenti nei testimoni a noi giunti, ci si concentrerà in particolare su come sia stato attuato il confronto fra più testimoni di una stessa ricetta o fra ricette diverse mirate a ottenere lo stesso risultato.

PAROLE CHIAVE: FORMULARI MAGICI IN GRECO, TRASMISSIONE DEL SAPERE MAGICO, PROCEDURE MAGICHE ALTERNATIVE, COLLAZIONI FRA PIÙ TESTIMONI, PGM.

TEXTUAL PRACTICES AND TRACES OF ‘MAGICAL RESEARCH’ IN GREEK HANDBOOKS

ABSTRACT

The article investigates how magical recipes were preserved, enriched and modified by the compilers of the magical handbooks: starting from the references in the texts that have come down to us, we will discuss in particular how ancient magicians made a comparison between different versions of the same recipe or between different recipes aimed at obtaining the same result.

KEY WORDS: GREEK MAGICAL HANDBOOKS, TRANSMISSION OF MAGICAL KNOWLEDGE, ALTERNATIVE MAGICAL PROCEDURES, COLLATION OF WITNESSES, PGM.

Uno degli sviluppi più interessanti degli ultimi anni nell’ambito degli studi sulla magia antica è quello che mira ad analizzare i formulari non solo come fonti testuali ma anche come documenti in sé per sé, come ‘libri’ dotati di caratteristiche materiali e formali in grado di fornire informazioni preziose sulla loro composizione. Importanti passi in questa direzione sono stati mossi grazie allo studio accurato degli elementi bibliologici e della struttura di alcuni fra i testimoni più corposi a noi giunti: i

* Il presente contributo si inserisce nell’ambito del progetto di ricerca “La magia aggressiva nel mondo antico: lessico e formulario dei testi in greco” finanziato dall’Università degli Studi di Firenze (Bando di Ateneo per il finanziamento di progetti competitivi per RTD - anno 2016).

risultati ottenuti e le problematiche evidenziate stanno progressivamente favorendo una migliore comprensione delle modalità di trasmissione scritta dei testi magici. Per alcuni dei grandi formulari si delinea in effetti una genesi complessa, in cui un lavoro stratificato e l'uso di una pluralità di antigrifi sono in molti casi chiaramente individuabili e in altri ipotizzabili con buona verisimiglianza¹.

Non sono state invece ancora studiate in modo sistematico le informazioni sull'uso delle fonti fornite *dal testo stesso* dei formulari². Nel presente lavoro mi propongo pertanto una panoramica mirata, in primo luogo, a categorizzare queste informazioni: un'indagine filologica potrà fornire elementi utili a meglio comprendere (o comunque a problematizzare) i procedimenti e l'atteggiamento con cui le ricette magiche erano raccolte, copiate, confrontate ed eventualmente modificate.

Di primaria importanza sono, naturalmente, tutti quei casi in cui il ricorso a vari antigrifi è esplicitamente dichiarato o comunque ricavabile con sicurezza dall'assetto testuale; la loro analisi mostra come la disponibilità di più testimoni di una stessa ricetta sia stata di volta in volta sfruttata in modi diversi³. Ecco una proposta di suddivisione tipologica:

(1) Giustapposizione di varie versioni di una stessa ricetta (o di sue parti).

(2) Collazione di più testimoni di una stessa ricetta. Questo procedimento può realizzarsi in due modi:

(a) Confronto o collazione fra le fonti disponibili con l'obiettivo di ottenere una ricetta il più completa e efficace possibile.

¹ Seguono questo tipo di impostazione lo studio di L. LIDONNICI, 2003 su PGM IV, quello di E. SUÁREZ DE LA TORRE, 2015 su PGM XXXVI, i lavori di R. MARTÍN HERNÁNDEZ, 2015 e 2017 e di R. GORDON, 2019 su PGM VII e quello di E. LOVE 2017 su PGM III.

² I passi citati da W.M. BRASHEAR, 1995, p. 3415 all'interno di un più ampio discorso sulla trasmissione del sapere magico, pur individuando alcuni dei fenomeni di cui si parlerà qui, non ambiscono alla completezza. Si vedano anche le osservazioni sui formulari come *working copies* già esposte da A.D. NOCK, 1929, pp. 220-222.

³ In attesa del nuovo *Greco-Egyptian Magical Formularies* curato da SOFIA TORALLAS TOVAR e CHRISTOPHER A. FARAONE (in preparazione), l'edizione di riferimento per i grandi formulari è ancora K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri I-II*, Leipzig-Berlin, 1928, 1931 (d'ora innanzi: PGM); frammenti di più ridotta estensione (alcuni dei quali ci interessano qui) sono stati pubblicati da R.W. DANIEL-F. MALTOMINI, *Supplementum Magicum I-II*, Opladen, 1990, 1992 (d'ora innanzi: *Suppl.Mag.*). Nel riportare il testo degli esempi discussi, segnalo la divisione fra i righe solo allorché essa risulti funzionale alle osservazioni proposte. Ho ricontrollato su immagini digitali i passi che pongono problemi di lettura e/o interpretazione. Il lavoro qui svolto si concentra sui testi in greco: un'analogo indagine sul materiale in lingua egiziana (e in particolare sui testi demotici, che talora convivono, negli stessi manuali, con quelli in greco) sarà auspicabilmente svolto in futuro.

(b) Registrazione di varianti puntuali.

Per ciascuna tipologia individuata fornisco di seguito alcuni esempi seguiti da una discussione. Le edizioni di riferimento per i brani citati sono quelle di Preisendanz, PGM e di Daniel-Maltomini, *Suppl.Mag.*

(1) Giustapposizione di varie versioni di una stessa ricetta (o di sue parti).

Si tratta di una scelta che consiste nella registrazione di versioni diverse di una stessa ricetta, senza un giudizio (o almeno senza un giudizio esplicito) su quale possa essere la migliore. Il caso più macroscopico di una simile procedura è quello di PGM XIII, nel quale si susseguono due (piuttosto che tre⁴) diverse versioni di un elaborato rituale per ottenere una visita da parte del dio supremo; l’incantesimo ha, come vedremo subito, diversi titoli alternativi, ma è di solito indicato dagli studiosi come “Ottavo libro di Mosè”.

Il testo delle due versioni non coincide interamente e presenta, in ciascuna, ampliamenti e dislocazioni: la prima versione include fra l’altro, nella parte finale, un elenco delle applicazioni pratiche del rito; la seconda omette alcuni passaggi, ne amplia altri e ne presenta altri ancora in ordine diverso. Anche i titoli del rito riportati sono in parte difformi⁵. In ogni caso, è interessante ricordare che una macroscopica incon-

⁴ Le opinioni in merito differiscono. La suddivisione a mio parere più convincente resta quella di PREISENDANZ, PGM, II, p. 87, secondo cui il manoscritto contiene due versioni del rito (A [rr. 1-233] e B [343-734]) alle quali sono stati aggiunti materiali vari; l’ipotesi è stata di recente ripresa e ritoccata da E. SUÁREZ DE LA TORRE, 2013 (cfr. il suo schema alle pp. 200-202). M. SMITH, 1984 ha invece individuato tre versioni differenti, ampliate con espansioni di diverso tipo (A: rr. 1-230 [con l’aggiunta di 231-343]; B: rr. 343-618 [con l’aggiunta di 618-645]; C: rr. 646-734 [con l’aggiunta di 734-1002]); per uno schema della struttura di ciascuna versione e delle relative parti sovrapponibili cfr. pp. 690-693; cfr. anche H.D. BETZ, 1992, p. 182. Come appurato da R.W. DANIEL, 1991, pp. X-XI, la maggior parte manoscritto (rr. 1-937) è stata copiata da uno stesso scriba, mentre una seconda mano è responsabile dei rr. 938-1078 ed ha operato anche sulla parte precedente, confrontando almeno in un punto il testo dell’ “Ottavo libro” con un altro esemplare (cfr. *infra* p. 45 e n. 12), e ripristinando, altrove, una porzione di testo omessa dal primo scriba.

⁵ La prima versione si apre col titolo Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ Ὁγδοῆ Μοῦσέως | περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου (PGM XIII, rr. 1-2). Un secondo titolo si trova ai rr. 343-344: Μοῦσέως ἱερὰ βίβλος | ἀπόκρυφος ἐπικαλουμένη ὀγδοῆ ἢ ἁγία. Esso è stato interpretato come titolo iniziale della seconda versione (PREISENDANZ, PGM, II, p. 105; H.D. BETZ, 1992, p. 182 e n. 76 (si veda anche p. 189 n. 110); M. SMITH, 1984, pp. 689 e 690, E. SUÁREZ 2013, p. 182), ma è opportuno notare che l’assetto grafico (immediata contiguità con la fine della prima versione e ampio *vacat* prima dell’inizio della seconda) configura la possibilità che esso rappresenti in realtà il titolo finale della prima (in alternativa, dobbiamo pensare ad un qualche fraintendimento, da parte dello scriba, dell’assetto del suo antigrafo). Alla fine della seconda versione (rr. 731-734) troviamo un titolo sintetico seguito da un altro titolo, ben più ampio di tutti i precedenti ed esplicitamente ricondotto a un altro antigrafo: Μοῦσέως ἀπόκρυφος ἦ. ἐν ἄλλω, <ὄ> εὔρον, ἐγγράπτο· | Ἐπικαλουμένη βίβλος περὶ τοῦ μεγάλου | ὀνόματος, ἢ (ἢ Smith) κατὰ πάντων, ἐν ᾗ ἔστιν τὸ ὄνομα τοῦ διοικούντος > | τὰ πάντα.

gruenza testuale (consistente in una lunga sezione teogonica interpolata nel mezzo di un'invocazione al dio) è presente in entrambe le versioni (rr. 161-209 e 472-564), a dimostrazione del fatto che esse appartenevano a uno stesso ramo di tradizione.

Alla fine della prima versione è inoltre registrata un'alternativa per una singola parte della ricetta: essa occupa i rr. 334-340 ed è introdotta dall'espressione ἄλλως ὁ λόγος πρὸς τὸν Ἥλιον. Si tratta di un testo ampiamente sovrapponibile all'invocazione per far apparire Helios copiata ai rr. 254-261 e lì incongruamente inserita nella serie di applicazioni pratiche del rito. Se per la prima occorrenza dell'invocazione si è ragionevolmente pensato a un'interpolazione, la presenza di una sua formulazione alternativa aggiunta alla fine di questa versione dell'"Ottavo libro" complica ulteriormente la 'stratigrafia' del testo.

Un altro esempio di giustapposizione di versioni diverse di una singola parte di una ricetta è presente in PGM VI+II. Il recente riconoscimento dei due papiri come parti (contigue) di uno stesso formulario ha permesso di comprenderne meglio la natura e di analizzarne nuovamente la struttura interna; ci interessa, qui, la porzione di testo compresa fra l'inizio del rotolo (PGM VI) e PGM II 149, schematizzabile come segue⁶. PGM VI + PGM II 1-64 contiene l'incantesimo per l'ottenimento del sogno profetico (per chiarezza, possiamo chiamarlo "incantesimo principale"), costruito intorno a tre invocazioni e corredato di alcune procedure coercitive da usare nel caso che il dio non si manifesti. I rr. 65-79, invece, registrano modi alternativi per realizzare alcune parti dell'incantesimo precedentemente descritto, e la natura di questa sezione è segnalata con la nota marginale (posta alla sinistra del r. 65) ἄλλως ποίησις. Ai rr. 80-140, poi, si trova una versione diversa della prima delle tre invocazioni dell'incantesimo principale (riportata in PGM VI 6-29): di nuovo, lo scriba ha avuto cura di chiarire la funzione del testo, inserendo, sulla sinistra del r. 80, l'annotazione ἄ κλησις. Anche il contenuto dei rr. 141-149, consistente in procedure coercitive, è forse da interpretarsi come alternativo alle analoghe prescrizioni incluse nell'incantesimo principale. Si noterà che le parti alternative non seguono lo stesso ordine rispetto ai loro omologhi nell'incantesimo principale: ciò sembra indicare che esse sono state incluse nel formulario in momenti successivi, forse a partire da una pluralità di fonti.

Un ulteriore caso dello stesso tipo si trova in PGM IV, all'interno dell'incantesimo intitolato Ἀρκτική e finalizzato a invocare il potere dell'Orsa Maggiore per ogni genere di scopo (rr. 1275-1322). Dopo un'invocazione iniziale all'Orsa, una preghiera al sole al tramonto e un incantesimo coercitivo, si registra (rr. 1300-1308) un'in-

⁶ Per il ricongiungimento dei due papiri, vd. E. CHRONOPOULOU, 2017; un nuovo studio della struttura della ricetta sarà fornito da E. Chronopoulou in una monografia su PGM VI+II in corso di preparazione.

vocazione iniziale alternativa, introdotta dall’espressione ἄλλως ὁ πρῶτος λόγος. La ricetta procede poi con la descrizione degli ingredienti per l’offerta da compiere durante il rito e con le istruzioni per preparare un filatterio. La formula alternativa, non trovandosi né vicino al suo omologo né alla fine della ricetta, turba la struttura della ricetta stessa, e la *mise en page* del manoscritto (dove tutto è copiato di seguito, senza stacchi grafici di sorta) non chiarisce la genesi dell’inserimento. È plausibile che la formula alternativa fosse stata copiata in margine in una fase precedente di tradizione, e che sia stata poi introdotta per errore nel punto in cui ora si trova: errori di questo tipo sono testimoniati, come vedremo, in altri formulari.

Due parole, infine, su un altro possibile caso di registrazione, sul medesimo supporto scrittorio, di versioni alternative di uno stesso testo (non una ricetta magica, stavolta, ma un altro ‘strumento di lavoro’ del mago). In un recente articolo⁷, Raquel Martín Hernández ha dimostrato che una colonna molto mutila conservata sul *verso* di PGM VII doveva contenere un testo simile o uguale a quello riportato nella col. VIII del *recto*, vale a dire due calendari (uno con i mesi dell’anno e i relativi giorni fausti per compiere riti, l’altro con i segni zodiacali). La colonna in questione si distingue graficamente dalle altre del *verso* poiché, diversamente da esse, ha l’alto nella stessa direzione del *recto* (per copiarla, cioè, il rotolo era stato girato ma non capovolto). Dato che la quantità di testo che sopravvive nella colonna sul *verso* si limita all’inizio di alcuni righe, Martín Hernández tiene giustamente aperta sia la possibilità che la colonna stessa sia una copia di quella sul *recto*, sia che ne rappresenti una versione alternativa. Percorrendo l’ipotesi della copia identica, la studiosa ricostruisce anche le modalità di stesura del testo sul *verso*: piegando il rotolo lungo l’asse verticale, la superficie scrittoria del *verso* da usare per la copia si sarebbe venuta a trovare comodamente a fianco del modello sul *recto*. In relazione alla presente analisi si noterà però che lo stesso uso del rotolo sarebbe del tutto confacente anche all’ipotesi che la colonna sul *verso* rappresenti un’alternativa a quella del *recto*: lo scriba avrebbe avuto cura di copiarla in modo tale che le due versioni fossero facilmente affiancabili e confrontabili.

Da quanto sin qui visto si ricavano alcune informazioni di un certo interesse. Il dato più immediato è che la registrazione di testi alternativi poteva assumere porzioni differenti: si va dall’intera ricetta (o comunque da una sua porzione molto ampia) a singole parti di essa. Per questi ultimi casi non si può a rigore escludere la possibilità che le versioni alternative non derivino da un antigrafo che conteneva la stessa ricetta, bensì da ‘altro materiale magico’ che il compilatore aveva ritenuto opportuno rifunzionalizzare per la ricetta in questione (invocazioni e preghiere agli dei,

⁷ R. MARTÍN HERNÁNDEZ, 2019.

ad esempio, potevano trovarsi in incantesimi diversi, o avere circolazione autonoma). La modalità di registrazione di questi segmenti testuali varia: se l'indicazione della loro natura alternativa rispetto ad altre parti del testo è frequente, ma la loro posizione all'interno dei manoscritti è differente e lascia forse intravedere sistemi di registrazione diversi (e diversi gradi di comprensione del testo) in diversi stadi di tradizione: in certi casi, i testi alternativi sono stati forse copiati in coda all'intera ricetta; in altri, dovevano aver trovato spazio nei margini, per essere poi inglobati nel testo (non sempre nel punto più opportuno). PGM XIII, dal canto suo, mostra come in una singola compilazione sia potuto confluire il testo di almeno due copie di un intero rituale complesso⁸. Il fatto che le copie in questione (benché riconducibili, come abbiamo visto, a uno stesso ramo di tradizione) differissero, in parte, anche nei passaggi più strettamente sovrapponibili indica una circolazione ampia ed esposta a mutamenti.

(2) Confronto o collazione di più testimoni di una stessa ricetta.

(a) Conflazione fra le fonti disponibili con l'obiettivo di ottenere una ricetta il più completa e efficace possibile.

Il confronto fra versioni diverse di un incantesimo (o fra incantesimi diversi finalizzati al medesimo scopo) è esplicitamente rivolto a ottenere un panorama completo delle varie opzioni disponibili, e, in certi casi, a stabilire una gerarchia fra esse. Un esempio particolarmente interessante è, ancora una volta, fornito da PGM VI + II, già in parte analizzato sopra al punto (1), p. 40. Nell'incantesimo principale si trova, come si è detto, una sezione dedicata ai provvedimenti da prendere nel caso in cui il rito fin lì descritto non funzioni. In PGM II 43-55 si registrano delle procedure coercitive, e ai rr. 55-59 si configura la possibilità di utilizzare un incantesimo di divinazione con la lampada. Quest'ultima ricetta è presentata come un'*extrema ratio*, evidentemente da prendere in considerazione solo se nessuno degli incantesimi descritti in precedenza funziona. Tutta la sezione è caratterizzata dal ricorso a più fonti: le diverse opzioni disponibili, e i diversi pareri sulla loro efficacia e sul loro grado di pericolosità, sono accuratamente registrati. Ecco il testo di questa sezione (rr. 43-59; in neretto, le espressioni significative per la nostra analisi):

(43) εἰσὶν δὲ καὶ <ἄλλ>οὶ ἐπάναγκοι· προσφέρονται δὲ πάντες τῇ σελήνῃ μετὰ τὴν α΄ ἡμέραν ἢ δευτέραν. (45) εἰάν οὖν μὴ φανῆ, ἐπίθου κριοῦ μέλανος ἐγκέφαλον, τῇ τρίτῃ τὸν ὄνυχα τὸν μικρὸν τοῦ ἐμπροσθηδίου δεξιῶ ποδός, τὸν

⁸ Ma gli antigrafici sono stati con ogni probabilità di più, se l'ultimo titolo non è stato tratto da nessuno dei modelli da cui sono state tratte le due versioni della ricetta (cfr. *supra*, n. 5); cfr. anche *infra* le varianti discusse al punto (3)b, p. 45.

ἐπὶ τοῦ σφυροῦ, τῇ τετάρτῃ ἐγκέφαλον ἴβεως, τῇ πέμπτῃ τὸ ὑπογ[ε]γραμμένον ζῳδιὸν εἰς χάρτην γράψας τῷ σμυρνομέλανι, περιειλήσας ῥάκει ἀπὸ βιοθανάτου βάλε εἰς ὑποκαύστραν βαλανείου. **ἔνιοι δὲ** οὐκ εἰς ὑποκαύστραν· σφοδρὸν γάρ ἐστιν, ἀλλ’ ὑπερκρεμῶσιν (50) τοῦ λύχνου ἢ ὑποκάτω αὐτὸ τιθέασιν. **ἐν ἄλλῳ δὲ οὕτως εὔρον·** ἐὰν μὴ οὕτως ὑπακούσῃ, ἐνειλήσας τῷ αὐτῷ ῥάκει τὸ ζῳδιὸν βάλε εἰς ὑποκαύστραν βαλανείου τῇ πέμ[π]τῃ ἡμέρᾳ, μετὰ τὴν ἐπὶ κλήσιν λέγων· ‘αβρι· καὶ αβρω· εξαντιαβιλ· θεε θεῶν, βασιλεῦ βασιλέων, καὶ νῦν μοι ἐλθεῖν ἀνάγκασον φίλον δαίμονα χρησιμῶδόν, ἵνα μὴ εἰς χεῖρονας βασάνους ἔλθω τὰς κατὰ τῶν (55) πιττακίων.’ ἐπὶ δὲ τούτοις ἐὰν μὴ ὑπακούσῃ ἔλαιον καλὸν καθαρὸν ῥαφάνινον ἐπίχεε παιδί ἀφθόρφ γυμναζομένῳ καὶ ἀναλαβὼν σκευάζε λύχνον ἀμίλτωτον, καὶ κείσθω ἐπὶ λυχνίας πεπλασμένης ἐκ παρθένου γῆς, **τινὲς δὲ** καὶ τῷ θυμιατηρίῳ ἐπιχέουσι τοῦ ἐλαίου· ἐὰν δὲ αἴσθῃ πληγῆς, μάσησιν [τ]οῦ κυμίνου με[τ]ὰ ἀκράτου κατάπιε.

Si noterà come fonti diverse siano chiamate in causa sia per trarne intere procedure coercitive, sia per registrare variazioni su singoli passaggi. Nel complesso, appare chiaro il desiderio del compilatore di combinare i testi a sua disposizione per massimizzare le possibilità di successo. Gli incantesimi coercitivi erano evidentemente trattati con cautela, sia perché rappresentavano, di per sé, un ‘piano d’emergenza’ a cui ricorrere se il rito non funzionava, sia perché, forzando la volontà del dio, implicavano un certo margine di rischio. Si veda l’annotazione introdotta da ἔνιοι δέ, che fornisce una motivazione per la variazione nella *praxis*: dato che gettare il manufatto magico in una fornace costituisce una procedura troppo aggressiva (e, quindi, pericolosa), se ne propone una diversa, che prevede la sospensione del manufatto stesso sopra una lampada; si osservi inoltre come, nell’ultima frase, la procedura introdotta da τινὲς δέ contempla la possibilità di ripercussioni fisiche su colui che la pratica.

(b) Registrazione di varianti puntuali.

In un certo numero di casi si registrano varianti in relazione a un passaggio specifico di una ricetta. Esse si presentano come un inciso, ed è possibile che, originariamente, fossero state inserite a margine e siano state in seguito incorporate nel testo. La terminologia utilizzata consiste in una gamma ristretta di espressioni tendenzialmente sintetiche e usuali nei testi strumentali ed eruditi (testi medici, ma anche commentari e scolii): οἱ δέ, ἄλλοι, ἄλλως, ἐν ἄλλῳ. Si vedano:

- PGM IV 28-29 (rito di iniziazione):

προαγνεύσας ζ’ ἡμέρας ἐλθὼν τῇ τρίτῃ [τ]ῆς σελήνης εἰς τόπον ἀπογυμνωθέντ[α νε]ωστὶ ἀπὸ τοῦ Νείλου, πρὶν ἐπιβῆ τις αὐτοῦ τὸ περίρυτον (ἢ ἄλλως· κατακλυσθέντα ἀπὸ τοῦ Νείλου[υ]).

- All'interno della cosiddetta 'Liturgia di Mitra' (PGM IV 475-829)⁹ si conserva la registrazione di tre varianti:

- 499-500: ἐὰν δὲ ὑμῖν δόξη μετερτα φωθ· (μεθαρθα φηρη ἐν ἄλλω).

- 591: φωτὸς κτίστα (οἱ δέ· συνκλείστα) Σεμεσιλαμ.

- 766-768: ἐγὼ γάρ εἰμι φωρ φορα φως φοτιζαας (οἱ δέ· φωρ φωρ οφοθει ζαας).

- PGM IV 1262-1264 (incantesimo per espellere i demoni): dopo una serie di parole magiche da scrivere su un filatterio si dice: καὶ ἄλλο ἔχει φυλακτήριον, ὅπου τὸ σημεῖον τοῦτο (segue il simbolo da tracciare sul filatterio).

- PGM IV 1275-1278 (inizio dell' Ἀρκτική, su cui cfr. *supra*, pp. 40-41):

ἐπικαλοῦμαι σε, τὴν μεγίστην δύναμιν τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ (ἄλλοι· τὴν ἐν τῇ ἄρκτῳ)¹⁰.

- La seconda versione dell' "Ottavo libro di Mosè" (cfr. *supra*, p. 39-40) contiene due varianti:

-PGM XIII 446-449:

Ἀχεβουκρωμ (ὁ μνηύει τοῦ δίσκου τὴν φλόγα καὶ τὴν ἀκτίνα), οὗ ἡ δόξα· ααα ηηη ωωω, ὅτι διὰ σ' ἐνεδοξάσθη (εἶθ', ὡς ἄλλως· ἀγλαομορφούμενος).

- PGM XIII 559-563:

τὸ δὲ μέγιστον αὐτοῦ ὄνομα, ὃ ἐστὶ τοῦτο μέγα καὶ ἅγιον γραμμάτων κζ'· 'Ἀβρωχ βραωχ γραμμαθ πρωαρβαθω Ἰάω.' ἄλλως· 'Ἀβρωχ βραωχ γραμμαθ πρωαρβαθω Ἰάω ου αειηουω.'

Talvolta la formulazione è più articolata:

- PGM IV 2422-2428 (incantesimo per attrarre clienti):

εἰς δὲ τὸν δράκοντα τὸ ὄνομα τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος, ὃ ἐστὶν, ὡς λέγει Ἐπαφρόδιτος, τὸ ὑποκείμενον· 'Φρὴ ανωῖ φωρχω φυυυ ρορψις οροχωωῖ', ὡς δὲ ἐν τῷ χάρτη, ᾧ εὔρον, μετεβλήθη τὸ πραγματικόν, οὕτως· (segue una formula alternativa);

- PGM V 47-52 (oracolo di Serapide):

ποίει σελήνης οὔσης ἐν στερεῷ ζωδίῳ μετὰ ἀγαθοποιῶν ἢ ἐν ὁρίοις ἀγαθοῖς ὑπαρχούσης, μὴ πληθούσης. ἔστι γὰρ ἄμεινον, καὶ οὕτως ἡ μαντεία εὐτακτος

⁹ Il nome di questo complesso rituale di immortalità deriva dalla connessione col mitraismo prospettata da A. DIETERICH, 1907. Nuove e più centrate analisi sono state condotte da M.W. MEYER, 1976, R. MERKELBACH, 1992, H.D. BETZ, 2003, M. ZAGO, 2010.

¹⁰ Un altro caso di variante in PGM IV si trova ai rr. 1106-1107, all'interno di un incantesimo per visione diretta; il testo è corrotto e non risulta intellegibile, ma registrava probabilmente un' alternativa procedurale: εἶτα κλειόμενος λέγε (ἄλλως· γ' μετὰ τὸ εἰπεῖν γ'); si veda l'apparato di PREISENDANZ, PGM *ad loc.*

ἀπεργάζεται. ἐν δὲ ἄλλοις ἀντιγράφοις ἐγγράπτο ὅτι ‘πληθούσης’.

- PGM V 361-368 (*defixio*):

‘βακαξιγυχ μενεβαῖγυχ Ἀβρασάξ αω, κατάσχεσ τὸ δεῖνα πρᾶγμα.’ ὥς δὲ ἐν τῷ ἀύθεντικῷ εὐρέθη τὰ ὀνόματα· ‘αρφοολ Λαιλαμ Σεμεσιλαμ Ἰαεω (λόγος) βακαξιγυχ Ἀβρασάξ αω αρχωμιλακ μενεσιλαμ Ἰαεω ουω βακαξιγυχ Ἀβρασάξ ωι, κατάσχεσ τὸ δεῖνα πρᾶγμα.’

- PGM XII 405-406 (introduzione agli *Ermenemata* che spiegano il significato degli ingredienti registrati con una scrittura ‘segreta’ dai sacerdoti egiziani):

ἡμεῖς δὲ τὰς λύσεις ἡγάγομεν ἐκ τῶν πολλῶν ἀντιγράφων καὶ κρυφίμων πάντων.

- Nell’“Ottavo libro di Mosè” due varianti sono accompagnate dalla stessa formulazione; una, però, è ospitata in margine, mentre l’altra è stata inserita, in modo decisamente goffo, nel testo; si tratta di un’ulteriore prova della complessa genesi di questo testo, e della disponibilità, nei suoi vari stadi di tradizione, di una molteplicità di testimoni¹¹:

- PGM XIII 164-165: il testo recita: οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ προφανέντες. Κακχάσαντος πρῶτον αὐτοῦ ἐφάνη Φῶς (Αὐγή) καὶ διηύγασεν τὰ πάντα. ἐγένετο δὲ θεὸς ἐπὶ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ πυρός. Nel margine superiore si legge l’annotazione (inserita dalla seconda mano individuabile nel manoscritto: cfr. *supra*, n. 4):

πρῶτον ἐφάνη Φῶς (Αὐγή) δῆς ἔστησε τὰ | πάντα. κάτ(ω)· οὗτοι γάρ εἰσι οὕτως | εἶχε τὸ ἀντίγραφον¹².

- PGM XIII 179¹³: il testo della ricetta è interrotto da una spiegazione (per la quale vd. *infra* p. 50) e da una variante piuttosto estesa che si riferisce ai rr. 180-185. Al termine del segmento si legge ουτος (lege οὔτως) εἶχε τὸ ἀντίγραφον, e subito dopo riprende la frase interrotta da questo segmento¹⁴.

¹¹ Cfr. anche l’espressione, già menzionata *supra* a n. 5, che introduce l’ultimo titolo (PGM XIII 731-734).

¹² L’annotazione marginale, dunque, contiene due interventi distinti: prima si riporta una versione diversa per una porzione di testo (πρῶτον...πάντα) e, subito dopo, una variante puntuale (anzi, estremamente puntuale, visto che pare consistere solo nell’assenza del *ny* efelcistico in εἰσι) preceduta dal rimando al testo nella pagina sottostante (κάτω). In un rigo a se stante, infine, si fa riferimento a un ἀντίγραφον come fonte delle varianti.

¹³ I righe di questa nota introdottasi nel testo non sono numerati nelle edizioni (Preisendanz relegava il tutto in apparato; R.W. DANIEL, 1992 stampa opportunamente il testo così come si presenta nel papiro, ma non cambia la numerazione).

¹⁴ Per una disamina di questo passo cfr. l’apparato di R.W. DANIEL, 1991 *ad loc.* e la discussione di A. BRINKMANN nel lavoro ristampato (con opportuni riferimenti alla moderna numerazione dei righe del papiro) in R.W. DANIEL, 1991, pp. 92-93.

In alcuni casi, le alternative registrate sono attribuite a fonti in qualche modo ‘identificate’: oltre all’Epafrodito menzionato in PGM IV (cfr. *supra*, p. 44, su PGM IV 2422-2428), si ricorderà il passaggio, decisamente ipertrofico, di PGM XIII 935-1002, dove una gran quantità di autori più o meno noti (Orfeo, Erotilo, Hieros, Thphes ecc.) sono citati come fonti per diverse versioni di un *hagion onoma*¹⁵.

Si segnala poi un caso particolare: una ricetta finalizzata all’ottenimento di un sogno profetico (PGM V 369-445) all’interno della quale due delle tre varianti registrate sono attribuite a un’informazione orale:

- PGM V 369-374:

Λαβὼν φύλλα δάφνης ἐνκαρδίου κη’ καὶ γῆς παρθενικῆς καὶ ἀρτεμισίας σπέρματος, ἀλεύρου καὶ κυνοκεφαλίου τοῦ χόρτου (**ἀκήκοα δὲ παρὰ Ἡρακλεοπολιτικοῦ τινος**, ὅτι λαμβάνει ἀπὸ ἐλαίας ἀρτίβλαστα, τοῦ δένδρου κομισθέντος, τοῦ ὀνομαστοῦ, κη’).

- 380-382:

καὶ γράψον τὸν λόγον εἰς χάρτην ἱερατικὸν καὶ εἰς φῦσαν χήνειαν (καθὼς πάλιν **παρὰ τοῦ Ἡρακλεοπολιτικοῦ**)¹⁶.

- 388-390:

καὶ θεὸς πρὸς τοὺς πόδας τοῦ Ἑρμοῦ (**οἱ δὲ λέγουσι**· αὐτῶ ἐπίθες).

Tutti gli esempi elencati sin qui si trovano in ricette per rituali complessi. La registrazione di varianti tratte da modelli diversi è invece decisamente più rara nelle ricette semplici:

- PGM IV 464-465 (φιλτροκατάδεσμος): alla fine della ricetta si registrano due alternative all’ὄνομα di Helios/Horus (αχαῖρω θωθω φιαχα αἴη ἦια ιαη· ἦια θωθω φιαχα) riportato ai rr. 457-458:

ἄλλως τὸ ὄνομα· αχαῖ φωθωθω αἴη· ἦια· | ιαη· ἦῶ θω θω φιαχα· | **ἄλλως**· αχαῖ φωθωθω αἴη ἦια ἦαῖ ιαη·αἦῖ ἦια ωθωθω φιαχα¹⁷.

¹⁵ Siamo nella parte finale del manoscritto, forse da considerarsi come un’appendice alla seconda versione dell’“Ottavo libro” (cfr. *supra*, n. 4).

¹⁶ Questo passaggio è di difficile interpretazione, e non è chiaro in cosa consista il contributo dell’uomo di Eracleopoli: nel testo, i due ingredienti (carta di papiro e trachea d’oca) sono giustapposti tramite un καί, ma PREISENDANZ, PGM, II p. 195 e E.N. O’Neil in H.D. BETZ, 1992, p. 108, nelle loro traduzioni, pongono i due ingredienti in alternativa accogliendo di fatto la proposta di correzione di Wunsch registrata nell’apparato di PREISENDANZ, PGM (ἦ invece di καί) e intendendo che all’uomo di Eracleopoli si riconduca la proposta di usare la trachea d’oca al posto del papiro. Al di là di eventuali interventi sul testo, non mi pare in ogni caso semplice immaginare come una trachea potesse essere usata per la scrittura.

¹⁷ Si tratta evidentemente di aggiunte posteriori alla stesura dell’intera ricetta, ricavate dalla consultazione di altri esemplari in momenti successivi; graficamente, il segmento è delimitato da *forked*

- PGM V 7-16 (incantesimo per ottenere un oracolo da Serapide): sono registrate diverse alternative alle *voces magicae* che si susseguono in questa parte della ricetta. Al r. 13, l’annotazione interlineare ἄλλ(ως) ἄν(ω) rimanda a una variante registrata nel margine superiore e ora ampiamente lacunosa. Le altre varianti sono invece inserite direttamente in interlineo, sopra il testo rispetto al quale rappresentano un’alternativa (rr. 7, 14 e 16)¹⁸.

- PGM VII 204-206 (ricetta per un amuleto contro la tosse):

Πρὸς βῆκα· ἐπὶ δέρμα ὑαίνης ἐπίγραφον μέλανι· ‘θαψατε σθραιτω (ὡς εὔρον ἐν ἄλλω· τε[υ]θραιω θραιτευ θραιτω θαβαρβαωρι ⊗ λικραλιρητα’) [ἀπά]λλαξον <τὸν> δεῖνα ἀπὸ τῆς συνεχούσης αὐτὸν βηκός.’

- PGM VII 425-428 (incantesimo per vincere ai dadi):

ἐν τῇ χειρὶ λέγε· ‘μηδ’ εἷς <ῖσ>ος ἦτω ἐμοί· ἐγὼ γάρ εἰμι Θερθεניתωρ· ηρωθωρθιν· δολοθορ, καὶ βάλλω, ὃ θέλω.’ καὶ συνεχέστερον λέγε, καὶ βάλλεις. ἄλλως δὲ δεῖ σὲ λέγειν· ‘μηδ’ εἷς ὧδε τῶν παιζόντων μετ’ ἐμοῦ ῖσος ἦτω, καὶ βάλλω, ὅσα θέλω’.

Un discorso a parte è necessario per gli inni magici, anch’essi talora interessati dalla registrazione di varianti testuali. Si vedano *e.g.*:

- PGM IV 188-189:

ἐγὼ εἰμι ὁ σύν σοι συμμαχήσας τοῖς θεοῖς (οἱ δέ· πρὸς τοὺς θεοῦς).

- PGM IV 2661-2665:

Νεβουτοσουαληθ· ἰω ἰμι· βουλλον· ενουρτιλαιη (ἄλλως· ‘νουμιλλον· εσορτιλης βαθυπνουσανκανθαρα· μβεραθ· εντοχε· θω ρενθα· ἴμουη· σορενθα’).

- PGM IV 2731:

ἐπὶ φρεσὶ θυμὸν ἔδοντες, (οἱ δέ· ἀνέμων εἶδωλον ἔχοντες).

La natura particolare degli inni, la possibilità che essi fossero trasmessi (anche) al di fuori dei formulari magici, nonché la loro relazione con fenomeni di oralità configurano, almeno a livello teorico, fonti più numerose e diversificate¹⁹. Di fatto, comunque, l’incidenza di varianti non sembra maggiore rispetto alle altre parti dei

paragraphoi (segni che in questo manoscritto, pur non essendo usati in modo del tutto coerente, hanno per lo più un valore di separazione medio/forte: cfr. L. LIDONNICI, 2003, *passim*).

¹⁸ Il testo inserito sopra il r. 16 è identico a quello copiato sopra il r. 14 ed è posto ‘fra parentesi’: con ogni probabilità, lo scriba si rese conto di averlo copiato nel punto sbagliato e segnalò così l’errore. L’uso di segni analoghi alle nostre parentesi tonde per circondare una porzione di testo da espungere è usuale sia nei testi documentari che in quelli letterari: cfr. E.G. TURNER- P.J. PARSONS, 1987, p. 16.

¹⁹ Vd. J.L. CALVO MARTÍNEZ, 2006, p. 158, L.M. TISSI, 2015, p. 152.

formulari. Nella registrazione di porzioni di testo alternative va notata (anche se non sorprende) l'inesistente attenzione al metro²⁰.

Sebbene la nostra rassegna sia dedicata alle varianti esplicitamente segnalate come provenienti da altri antigrifi, è opportuno ricordare che esistono anche alcuni casi in cui l'assetto testuale denuncia la conflazione fra due porzioni di testo alternative: si vedano *e.g.* PGM III 420 ss. e PGM V 417, con apparato di Preisendanz *ad loc.*

Nel materiale analizzato in questa sezione si rilevano in sostanza due categorie di varianti, trasversali rispetto alla tipologia degli incantesimi. La prima riguarda le *voces magicae*: considerate la loro complessità grafica e fonetica – nonché la mancanza di un'univoca corrispondenza fra significante e significato che spesso le caratterizza – è ben possibile che alcune varianti altro non siano che semplici corrottele²¹; in altri casi, invece, sembra essere in atto un meccanismo di deliberata sostituzione di una sequenza con un'altra²². La seconda categoria di varianti riguarda invece gli aspetti procedurali veri e propri. Talvolta esse sono chiaramente riconducibili a errori banali: emblematico è, fra gli esempi visti, PGM V 47-52 (*supra*, pp. 44-45), dove la presenza o l'assenza di una negazione – discrepanza da attribuirsi senz'altro a corruzione in uno dei due antigrifi consultati – influisce in modo decisivo sullo svolgimento di un rito. In altri casi, invece, le differenze non possono essere spiegate con errori meccanici e sembrano piuttosto il frutto di variazioni intenzionali nella procedura descritta; esse riguardano ingredienti, azioni da compiere²³, appellativi di divinità o altra fraseologia impiegata nelle preghiere.

²⁰ La complessiva carenza di precisione a livello metrico riscontrabile negli inni magici è cosa ben nota. P. POCETTI, 1993, pp. 203-204 ha evidenziato come, in queste composizioni, sullo schema metrico prevalesse un più generico andamento ritmico. Lasciando da parte il secondo caso elencato (in cui sono coinvolte *voces magicae*, per loro natura 'esonerate' dal metro), negli altri due esempi la variante registrata comporta una sillaba in più (metricamente inaccettabile) rispetto al testo principale. In PGM IV, da cui gli esempi visti sono tratti, i versi sono peraltro copiati senza attenzione alla scansione stichica.

²¹ Si veda, fra gli esempi citati, PGM IV 464-465 (*supra*, p. 46), dove entrambe le *voces* registrate differiscono di poco sia fra di loro sia dal testo rispetto al quale rappresentano un'alternativa. Notevole, poi, il caso di PGM XIII 559-563 (*supra*, p. 44), dove l'alternativa registrata coincide interamente con la prima versione, ma presenta, alla fine, un segmento in più (οὐ αἰητοῦσθ) rispetto ad essa; siamo senz'altro di fronte a un caso di indebita espansione (o, viceversa, di caduta di una porzione di testo), ma si noti che entrambe le versioni eccedono le 27 lettere da cui l'*onoma*, stando alla frase che lo introduce, dovrebbe essere composto: già PREISENDANZ, PGM (apparato *ad loc.*) osservava che per ottenere 27 lettere non bisogna tenere in considerazione, nella prima versione, lo Ιάω finale.

²² Cfr., fra gli esempi citati, PGM V 7-16 (*supra*, p. 47); interessante anche il caso di PGM IV 1262-64 (*supra*, p. 44), dove l'alternativa a una serie di parole magiche è rappresentata da un simbolo.

²³ Le procedure alternative risultano talora una semplificazione rispetto al loro omologo: cfr., fra gli esempi citati, PGM IV 28-29 (*supra*, p. 43), e la discussione sugli incantesimi coercitivi di PGM VI + II proposta *supra* a p. 42-43.

A margine di quanto detto sin qui, è opportuno segnalare anche l’esistenza di elementi testuali più difficilmente valutabili rispetto a quelli appena discussi. Essi non menzionano il ricorso a più fonti e non lo implicano necessariamente, ma vale in ogni caso la pena di metterli a fuoco poiché – fornendo indicazioni sul grado di ‘apertura’ a variazioni e sulla volontà di capire meglio e/o rendere più fruibile una ricetta – contribuiscono a definire l’atteggiamento verso i testi magici da parte di chi li utilizzava. Si tratta di:

(3) Alternative proposte in relazione a singole parti dell’incantesimo (ingredienti o procedura). I casi rintracciabili non sono molti²⁴:

- PGM LXIII 9-12 (incantesimo per far confessare a una donna che dorme il nome della persona che ama):

ὄρνιθος [γλωσσαν ὑπο]κάτω χ[ελ]υ[ν][ί]ων ἐπί[θες αὐτῆς ἢ ἐπ]ὶ καρδίαν καὶ ἀνα[ζήτει, καὶ τὸ ὄ]νομα [κα]λεῖ τρίς.

- PGM IV 45-49 (rituale di iniziazione):

λαβ[ῶν] δὲ μετὰ ταῦτα νυκτικόρακος χολήν, ἀπ’ αὐτῆ[ς] ἐγχρίου πτερῶ ἴβεως τοὺς ὀφθαλμούς [σου], καὶ ἔσει τετελεσμένος. ἐὰν δὲ ἀπορηῆς τοῦ [νυκτι] κ[ό]ρακος, χρῶ ὡῶ ἴβεως, πτερῶ δὲ ἰέρακος.

- PGM V 63-68 (incantesimo per visione diretta):

ἐνχρισον δὲ τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν μεθ’ ὕδατος πλοίου νευαυαγηκότος [...] ἐὰν δὲ μὴ εὔρης ὕδωρ ἀπὸ νευαυαγηκότος πλοίου, ἀπὸ πακτῶνος βεβαπτισμένον.

- Suppl.Mag. 85.42-43 (richiesta di sogno oracolare²⁵):

γρ(άψον) τὸ ὄνο(μα) [το]ῦτ[ο εἰ]ς χαρτάριον ἢ εἰς φύλλ[ο]ν.

- Suppl.Mag. 86 fr. A ii 7-8 (incantesimo per identificare un ladro):

ἐλαίω ἢ οἴν[ω ...] κλύσον²⁶.

(4) Annotazioni consistenti in spiegazioni puntuali in relazione al significato di un termine. Si vedano:

²⁴ Si veda anche PGM V 380-382 (discusso *supra* a p. 46), dove la variazione di un ingrediente è attribuita esplicitamente a un’altra fonte.

²⁵ Questo incantesimo è ospitato in un papiro che, nel resto della parte conservata, riporta oroscopi. Non si tratta, quindi, di un manuale magico assimilabile agli altri qui presi in considerazione; ma è comunque del tutto ragionevole pensare, per questa ricetta, a una genesi, a una circolazione e a un ‘trattamento’ pregressi simili a quelli dei testi visti fin qui.

²⁶ Cfr. anche Suppl.Mag. 74.4-5 (incantesimo contro l’insonnia): ὑπ[όθες ὑπὸ] τὴν κεφαλῆν ἢ εἰς τὸ[], in cui il testo è mutilo ma la presenza di un’alternativa è comunque certa (vd. comm. *ad loc.* per le possibili integrazioni).

- PGM I 249 (incantesimo di invisibilità): *in textu*: λαβὼν ... βοτάνην ἀγλαοφωτίδος
in marg. dx: τὸν ῥόδον λέγει.

- PGM VI + II: II 17-18 (incantesimo per ottenere un sogno oracolare già più volte menzionato: cfr. *supra* pp. 40 e 42-43):

λαβὼν βοτάν[ην] ἀρτεμισίαν, ἡλιοπάλιον, λίθον πνέον[τα], κοκκούφατος
καρδίαν τοῦ καὶ γυπαλέκ[τορ]ος, ...

- PGM IV 30-32 (rituale di iniziazione, già menzionato *supra* a p. 43):

ποίησον ἐπὶ δύο πλίνθων ἐπὶ κροτάφων ἐστηκυῖων ἐκ ξύλων ἐλαῖνων,
τουτέστιν κλημα[τίδ]ος, πυρὰν ἀνίσχοντος κατὰ τὸ ἡμισυ τοῦ ἡλίου.

Nell'“Ottavo libro di Mosè” si registra inoltre la spiegazione di due parole:

- PGM XIII 159-161:

ὁ δὲ ἐννεάμορφος ἀσπάζεται σε ἱερατιστί· ‘Μενεφωῖφωθ’, λέγων μὴνύει ὄτι·
‘προάγω σου, κύριε’.

- PGM XIII 179 (= 461-463: la spiegazione è presente in entrambe le versioni del rito: cfr. *supra*, p. 39 con n. 4; su questo specifico passaggio cfr. p. 45 con n. 13):

τὸ δὲ φυσικόν σου ὄνομα αἰγυπτιστί· ‘Ἄλδαβαειμ’ (λέγει τὴν βᾶριν, ἐφ’ ἣν
ἀναβαίνει ἀνατέλλων τῷ κόσμῳ).

Da quanto visto nell'insieme della nostra rassegna, emerge con chiarezza come vere e proprie pratiche di collazione siano più frequenti (e siano attuate in modo più articolato) in relazione alle ricette di riti complessi; per esse sembra dunque configurarsi una ‘ricerca magica di alto livello’, volta a confrontare versioni diverse di uno stesso testo e talora a gerarchizzare soluzioni differenti per ottenere il risultato desiderato. La collazione fra più antigrifi è invece assai meno frequente (e si realizza in modo decisamente più puntuale) nelle ricette semplici e dotate di una finalità immediata, dove particolarmente scarse sono le tracce di consapevoli interventi di modifica. Quest'ultima osservazione conduce, naturalmente, a chiedersi se per il testo degli incantesimi più semplici si possano individuare procedimenti di altro genere ma ugualmente basati sul confronto fra più fonti. L'impressione è che, per questo tipo di ricette, i compilatori abbiano optato per pratiche che potremmo definire ‘di accumulo’, copiando negli stessi ricettari incantesimi diversi per un medesimo scopo. L'accesso a materiale diverso è dunque in questo caso sfruttato per incrementare non la qualità ma la quantità di ricette, con un procedimento che, se è sostanzialmente differente da quanto abbiamo visto nelle pagine precedenti, mira verosimilmente a raggiungere il medesimo scopo: massimizzare le possibilità di successo. Colpisce peraltro come solo in certi casi l'accumulo si sia tradotto in raggruppamento coerente: un'organizzazione per temi (di norma presente, ad esempio, nei ricettari medici e alchemici,

e decisamente funzionale per la fruizione dei ricettari stessi) sembra in molti manuali magici soltanto embrionale e comunque decisamente imperfetta²⁷.

Si rileva, in conclusione, una corrispondenza fra ambizione/complessità dei riti e modalità con cui le ricette che trasmettono questi riti sono trattate. Le pratiche critiche che abbiamo analizzato mostrano consapevolezza dell’esistenza di una trasmissione variegata, e la alimentano a loro volta tramite l’inserimento di porzioni di testo tratte da diverse fonti. Questo stato di cose contribuisce ulteriormente alla destrutturazione di un’immagine della circolazione del sapere magico ristretta, chiusa, conservativa: esistevano, almeno per alcuni testi, sia la possibilità che la volontà di procurarsi più copie della ricetta e di confrontarle. Risulta purtroppo sostanzialmente impossibile collocare cronologicamente i procedimenti che abbiamo descritto: i manuali magici che contengono segmenti testuali derivanti dal confronto con altre fonti risalgono al periodo compreso fra il III e il V sec., ma l’assetto grafico dei segmenti in questione (non più registrati in margine o in coda alle ricette, ma, nella stragrande maggioranza dei casi, già assorbiti nel testo²⁸) mostra come essi siano stati inseriti in stadi precedenti, e non databili, di tradizione. Proprio la modalità di inserimento nel corpo del testo di queste porzioni derivanti da altri esemplari è indicativa di un altro aspetto interessante: non sempre il punto in cui i testi addizionali sono stati collocati è il più opportuno, e anzi non di rado la loro posizione è evidentemente errata e turba l’assetto del passo (o addirittura la comprensibilità stessa della ricetta). Se, quindi, i procedimenti di confronto fra antigrifi diversi sono da attribuirsi a personaggi in grado di lavorare criticamente sui testi, la trasmissione dei testi stessi ha subito dei guasti banali eppure non sanati né da chi ha copiato i formulari magici a noi giunti, né da chi li ha utilizzati.

BIBLIOGRAFIA

BETZ, H.D.,

- (ed.), *The Magical Papyri in Translation*, Chicago, 1992².

- *The ‘Mithras Liturgy’*, Tübingen, 2003.

BRASHEAR, W.M.,

- *The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)*, in ANRW II 18.5, Berlin-New York, 1995, pp. 3380-3684.

CALVO MARTÍNEZ, J.L.,

- “El Himno a Helios ἀεροφοιτήτων ἀνέμων en la colección PGM”, *MHNH* 6 (2006) 157-176.

²⁷ Cfr. L. LIDONNICI, 2013; E. SUÁREZ DE LA TORRE, 2015; R. MARTÍN HERNÁNDEZ, 2015.

²⁸ Le uniche due eccezioni rilevabili fra i casi analizzati si trovano in PGM I (vd. *supra* p. 50) e in PGM XIII (vd. *supra* p. 45).

CHRONOPOULOU, E.,

- "PGM VI: a lost part of PGM II", *SO* (2017) 1-8.

DANIEL, R.W.,

- *Two Greek magical papyri in the National Museum of Antiquities in Leiden: a photographic edition of J384 and J395 (=PGM XII and XIII)*, Opladen, 1991.

DIETERICH, A.,

- *Eine Mithrasliturgie*, Berlin-Leipzig, 1907.

GORDON, R.,

- "Compiling P.Lond I 121 = PGrMag VII in a Transcultural Context", in L. M. BORTOLANI – W. FURLEY – S. NAGEL – J. F. QUACK (eds.), *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices*, Tübingen, 2019, pp. 91-123.

LIDONNICI, L.,

- "Compositional Patterns in PGM IV", *BASP*, 40 (2003) 141-178.

LOVE, E.,

- "The "PGM III" Archive: Two Papyri, Two Scribes, Two Scripts, and Two Languages", *ZPE*, 202 (2017) 175-188.

MARTÍN HERNÁNDEZ, R.,

- "A Coherent Division of a Magical Handbook. Using Lectional Signs in P.Lond. I 121 (PGM VII)", *S&T*, 13 (2015) 147-174.
- "Sobre la ordenación de las prescripciones mágicas en las primeras columnas del P.Lond. I 121 = PGM VII)", in M.J. ALBARRÁN MARTÍNEZ - R. MARTÍN HERNÁNDEZ - I. PAJÓN LEYRA (eds.), *Estudios papirológicos. Textos literarios y documentales del siglo IV a.C. al IV d.C.*, Madrid, 2017, pp. 118-134.
- "A New Column in P.Lond. I 121 (Pap.Graec.Mag. VII): Edition and Interpretation", *SO* (2019) 1-15.

MERKELBACH, R.,

- (ed.), *Abrasax. Ausgewählte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts, Band 3: Zwei griechisch-ägyptische Weiherzeremonien (Die leidener Weltschöpfung – Die Pschai-Aion-Liturgie)*, Opladen, 1992.

MEYER, M.W.,

- *The 'Mithras Liturgy'*, Missoula, 1976.

NOCK, A.D.,

- "Greek Magical Papyri", *JEA*, 15 (1929) 219-235 (= ID., *Essays on religion and the ancient world*, Oxford 1972, vol. I, pp. 176-194).

POCETTI, P.,

- "Forma e tradizioni dell'inno magico nel mondo classico", in *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di Colloquio. Napoli 1991 (A.I.O.N., Sez. filologico-letteraria, 13, 1993)*: pp. 179-204, 203-204.

SMITH, M.,

- "The Eighth Book of Moses and How It Grew", in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia (Napoli, 19-26 maggio 1983)*, Napoli, 1984, vol. II, pp. 683-693 (= ID., *Studies in the Cult of Yahweh*, pp. 217-226).

SUÁREZ DE LA TORRE, E.,

- “Mito, teología, magia y astrología en PGM XIII (P. Leid. I 395)”, in E. SUÁREZ DE LA TORRE & A. PÉREZ JIMÉNEZ (eds.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelona, 2013, pp. 179-202.
- “Observaciones sobre PGM XXXVI (P. Bibl. Univ. Oslo inv. n° 1)”, in *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, Madrid, 2015, pp. 67-89.

TISSI, L.M.,

- “L’innologia magica: per una puntualizzazione tassonomica” in M. DE HARO SÁNCHEZ (ed.) *Écrire la Magie dans l’Antiquité*, Liège 2015, pp. 151-172.

TURNER, E.G. - PARSONS, P.J.,

- *Greek Manuscripts of the Ancient World*, London, 1987².

ZAGO, M.,

- *La ricetta di immortalità*, Milano, 2010.