

Antichistica 11
Storia ed epigrafia 4

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals

edited by
Sabina Crippa and Emanuele M. Ciampini



Edizioni
Ca' Foscari

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals

Antichistica
Storia ed epigrafia

Collana diretta da
Lucio Milano

11 | 4



Edizioni
Ca' Foscari

Antichistica

Storia ed epigrafia

Direttore scientifico

Lucio Milano (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Claudia Antonetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Filippo Maria Carinci (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Ettore Cingano (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Joy Connolly (New York University, USA)

Andrea Giardina (Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia)

Marc van de Mierop (Columbia University in the City of New York, USA)

Elena Rova (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Fausto Zevi (Sapienza Università di Roma, Italia)

Direzione e redazione

Dipartimento di Studi Umanistici

Università Ca' Foscari Venezia

Palazzo Malcanton Marcorà

Dorsoduro 3484/D,

30123 Venezia

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/antichistica/>

**Languages, Objects,
and the Transmission of Rituals**
An Interdisciplinary Analysis
on Ritual Practices
in the Graeco-Egyptian Papyri (*PGM*)

edited by
Sabina Crippa and Emanuele M. Ciampini

Venezia
Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
2017

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals. An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (*PGM*)
Sabina Crippa, Emanuele M. Ciampini

© 2017 Sabina Crippa, Emanuele M. Ciampini for the text
© 2017 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing for the present edition

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 3246
30123 Venezia
<http://edizionicafoscari.unive.it/>
ecf@unive.it

1a edizione maggio 2017
ISBN 978-88-6969-180-5 [ebook]
ISBN 978-88-7543-439-7 [print]



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: all essays published in this volume have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Scientific Committee of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-7543-439-7/>
DOI 10.14277/978-88-6969-180-5

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals
An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices
in the Graeco-Egyptian Papyri (*PGM*)

edited by Sabina Crippa and Emanuele M. Ciampini

Table of contents

Avant-propos

Philippe Borgeaud 7

Heterogeneity and Rituals

The Means of Transmission of Knowledge and Contacts between Cultures

Sabina Crippa 9

Una cultura/Molte culture: modelli e memoria

Emanuele M. Ciampini 15

La selección de encantamientos en un libro de magia

Sobre la autoridad acreditada en el *PGM VII*

Raquel Martín Hernández 21

**Appréhender les influences multiculturelles
sur les papyrus magiques grecs**

Résultats, limites et perspectives de l'étude des marqueurs
d'identité culturelle

Magali de Haro Sanchez 37

Protective Statues for Home and Workshop

The Evidence for Cross-Cultural Contact in the *Greek Magical Papyri*

Christopher A. Faraone 59

Traditions pharaoniques et papyrus grecs magiques

L'exemple du début *Papyrus Mimaut* (P. Louvre N 2391 = *PGM III*)

Yvan Koenig 79

The Donkey in the Graeco-Egyptian Papyri

Rita Lucarelli 89

**La trasmissione transculturale di letteratura magico-religiosa
nell'Egitto antico**

Alessandro Roccati 105

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals

An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices
in the Graeco-Egyptian Papyri (*PGM*)

edited by Sabina Crippa and Emanuele M. Ciampini

Avant-propos

Philippe Borgeaud
(Université de Genève, Suisse)

On s'interroge beaucoup, ces temps-ci, sur les pratiques du comparatisme. Le temps semble révolu des analyses contrastives entre grands ensembles distincts et cohérents (à la Dumézil). On croit de moins en moins en de tels ensembles, de même qu'on ne sympathise plus avec les 'mentalités'. Marcel Detienne nous a depuis longtemps invité à larguer les amarres, et à comparer non pas des choses déjà constituées, des 'faits', mais des objets à élaborer en vue de la comparaison. On a appris à rechercher de bons comparables, en faisant 'réagir', à la manière d'une expérience de laboratoire, les objets culturellement éloignés, mis en contact (théorique) par l'analyste, dans un atelier de préférence collectif. La comparaison, affaire de spécialistes, comme disait Jean-Pierre Vernant, est devenue une entreprise élaborée de plus en plus souvent dans des chantiers collectifs.

Cela se réalise en mettant en rapport non pas de grosses unités déjà bien structurées, mais des éléments relativement petits, définis en pratiquant des micro-analyses.

Les dossiers travaillés dans ce livre répondent parfaitement à ce critère. Ils concernent tous, de manière privilégiée, le corpus des papyri grecs magiques, et ce qu'on pourrait appeler ses usages techniques (recettes de formulaires, charmes ou amulettes, allusions mythologiques, ou encore renvois à des autorités prestigieuses plus ou moins fictives etc., à des fins de marketing). Les auteurs de ce recueil sont des spécialistes pointus et reconnus de ces questions précises. Ils les posent de manière passionnante, en interrogeant chaque fois, dans le corpus des *Papyrus Grecs Magiques*, les procédures de transmission d'éléments culturels soit plus anciens (égyptiens) soit étrangers à l'Égypte (grecs, romains, phéniciens, mésopotamiens). Il s'agit tantôt d'héritages, tantôt de rencontres, d'influences, ou de traductions. C'est ce qui fait l'originalité de ce travail collectif: il ouvre un horizon d'enquête extrêmement fécond sur des espaces de contact qui sont aussi des espaces de réflexion, parfois de controverse, des laboratoires où s'élaborent des outils conceptuels.

C'est ainsi que le contexte à la fois multiculturel et relativement homogène de l'Égypte des magiciens tardo-antiques se révèle propice à

l'exercice d'une comparaison non pas entre des matériaux symboliques disjoints dans le temps et l'espace, mais entre des éléments réunis en réseau de communications et d'interférences incessants, saisis dans le flux des héritages grecs, romains, égyptiens et proche-orientaux. Les heurts et les brassages appelaient cette enquête comparative sur les pratiques du magicien antique.

Plusieurs phénomènes sont ici en cause: d'abord des mécanismes de traduction de l'autre en même, d'*interpretatio*, mais aussi une très joyeuse ignorance des règles élémentaires de l'exclusivisme, la persistance d'une attitude accueillante, accumulative. *Interpretatio* et accumulation sont des phénomènes fondamentalement polythéistes. Une nouvelle pratique de la cohabitation semble s'être greffée sur des expériences d'assimilations, d'intégrations, ou de mimétisme, une pratique qui devrait avoir pour effet de restructurer notre vision des croyances des uns et des autres. Ce processus de structurations/restructurations entraîne en effet un renouveau du discours analytique, en suggérant un méta-discours, une théorisation problématique, plurielle, complexe, inachevée et c'est tant mieux.

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals

An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices
in the Graeco-Egyptian Papyri (*PGM*)

edited by Sabina Crippa and Emanuele M. Ciampini

Heterogeneity and Rituals

The Means of Transmission of Knowledge and Contacts between Cultures

Sabina Crippa

(University Ca' Foscari of Venice, Italy)

Abstract The international project *Multima. Languages, Objects, and the Transmission of Rituals. An interdisciplinary analysis of some unresearched ritual practices in the Greco-Egyptian papyri (PGM)* aims at exploring contacts between cultures, languages and rituals in Antiquity, starting from a composite material whose heterogeneity is analysed as a basic element and a bearer of meaning. The study of manuals of ritual practices, *summae* and encyclopaedias *ante litteram* of knowledge and skills allows to develop new and interdisciplinary suggestions for the history of ideas and the beginnings of scientific thought.

Keywords Rituals. Transmission of knowledge. PGM. History of religions. Antiquity. Greece and Egypt.

One of the crucial issues for Western culture – both in the historical and artistic fields and in the anthropological and historical-religious one – is to be found in the complex relationship between a number of areas of knowledge such as astrology, astronomy, “magic”, alchemy, divination, medicine and knowledge preserved and transmitted in particular according to the criteria of the European tradition.

Modern Western culture has given the name of knowledge to a particular way of knowing – namely to certain requirements of universality, consistency, and objectivity – developing a classification system as a neutral, cognitive and atemporal framework.

As shown in scholarship within the social sciences, it now seems necessary to deal with several crucial questions concerning the value and belief systems that are the products of societies. In particular, the possibility ought to be considered that different human contexts build ontologies, worlds, values and different ways of knowing, with their consistency and depth, without expecting to evaluate them with a single criterion.¹

1 Consigliere 2014.

The concept of interdisciplinary research (project) *Multima. Languages, Objects, and the Transmission of Rituals. An interdisciplinary analysis of some unresearched ritual practices in the Greco-Egyptian papyri (PGM)* stems from the belief that it is possible to expose multiple contexts of knowledge and some of the principal means of transmission. Formal features and content, arising from the meeting of languages, cultures, traditions and different rituals, characterize these modes.

If a new scientific assessment of the therapeutic, technical and practical knowledge of ritual contexts has sparked a lively and fruitful debate within the studies of Medieval and Renaissance History,² the same cannot be said for the Ancient Mediterranean. Their numerous *corpora* were excluded from the purely scientific research, because of their uneven and complex nature.

Since we are the heirs of a World³ that, between the eighteenth and nineteenth centuries, was the scene of a dramatic change in the interpretative categories of the world and established what might be called “scientific” and what not – perhaps, we could be tempted to consider some works and texts of antiquity as a mere *divertissement*.

The ritual contexts, as is well-known, constitute a privileged place for reflection on the different traditions of knowledge.⁴ One need only think about the word-play used in the oracular field in various cultures or the prophetic schools that spread all kinds of knowledge (music, grammatical rules, even the different linguistic and phonetic uses) to appreciate this aspect.

For this reason, we propose an interdisciplinary study of the *PGM*⁵ corpus, in order to contribute to the discussion on the multiplicity and preservation of knowledge. The *Greek Magical Papyri* – or rather, the Greek-Egyptian papyri⁶ – depict an extremely complex *dossier*. This *corpus* consists of several papyri written in *koinē* Greek, Coptic and Demotic and is based on a Greco-Egyptian tradition, including “religious contributions” and the language of the entire ancient Mediterranean.

2 Crisciani, Paravicini Bagliani 2003; Meroi, Scapparone 2007; Newman, Grafton 2001.

3 Foucault 1966.

4 Cf. for instance Auroux 1998, 74-6.

5 *PGM* = Preisendanz, Karl (revised by A. Henrichs), *Papyri Graecae Magicae*, Stuttgart, Teubner, 1973-74 (original edition *Papyri Graecae Magicae, die griechischen Zauber Papyri*, Leipzig; Berlin: Teubner, 1928 (I), 1931 (II), 1941 (III). See also the translation Betz 1992.

6 More accurate Greek-Egyptian Papyri as already suggested in the Goodwin edition in his *Fragment of a Greek-Egyptian Work upon Magic*: Publication of the Cambridge Antiquarian Society, 2, Cambridge, 1852.

This “religious” and cultural syncretism⁷ finds its clearest expression in two main features of multilingualism: on the one hand the *koinē* and on the other the bilingualism of the Greco-Egyptian tradition, in its many forms (Greco-Egyptian, Greco-Coptic, Demotic-Greek, etc.).

The complexity and heterogeneity of the form and content of the papyri have long prevented scientific studies.

The first editors claimed that “les papyrus magiques apportent nous des textes dont la composition échappe à tout ordre systématique, et les croyances here s’y manifestent paraissent inconséquentes et grotesques”. Dieterich considered these documents as vestiges of a primitive Greek religion or components of a popular religiosity/common religious practice and the first editor, Preisendanz, considered these texts as an “horrible pandemonium”, namely magic words without value and meaning.⁸ Despite being catalogued among the Egyptian acquisitions by libraries and museums, Egyptologists ignored these texts until a few years ago, as they were written in another language. The lack of interest is easily understandable since in 1928 Preisendanz had erased the parts written in Demotic, even those on the same papyrus, in the same column and in the same line. Conversely, one of the previous editions (such as Hopfner 1921) was entitled Greek-Egyptian Papyri.

Written by erudite scribes of different languages and cultures, these texts are compilations from various sources, dating from the first century AD. The different forms were assembled and transcribed on papyrus. Once drafted, they were deposited in a temple or preserved by a priestly caste in archives or collections for theologians, princes, and alchemists.

“Cross-cultural texts” – according to the now famous definition of Jacco Dieleman⁹ – *PGM* testify to a multicultural society in which the scribes of different languages develop new procedures¹⁰ that allow for the introduction of original Greek or Roman traits, or else, give these texts a new look which enable the transmission of implicit knowledge and are suitable for the elite audience.¹¹

Complexity and diversity require a healthy comparative, from a methodological point of view as illustrated by Philippe Borgeaud in his premise, which does not expect to compare large units or sets, but elements of different cultures, often in close proximity, through microanalysis of elements

7 A recent debate on the category and the use of other ‘labels’ of anthropology in ancient contexts in the contributions is contained in the Acts of Congress: Fontana 2014.

8 Preisendanz 1935.

9 Dieleman 2005.

10 Gordon 2002, De Haro 2015.

11 Real manuals, encyclopedias written with ritualistic and therapeutic purposes, to convey the most diverse knowledge (philosophical, medical, botanical, alchemy, etc.).

that are present in complex and apparently contradictory texts.

Such terms as interactions, translations and translations, declined in all possible forms (including the subsequent changes and the emergence of new elements) are undoubtedly fundamental concepts for a historical-religious approach. They enable the opening of new avenues of approach to *corpora* which have long been underestimated on account of their difficulty and the indifference and rejection of scholars. These reactions, which are so frequent in the history of religions, have led to a refusal of the mixture of different elements such as provenance and context, and their apparent contradictions and complexities. This has favoured a division into a “block by block” approach to cultural areas as well as objects of study that are the result of exchanges and transformations of civilizations, languages, and specifically of different ritual traditions.

The first aim of our international project is, therefore, to offer a reflection on the problem of contacts between cultures, languages and rituals in Antiquity, starting from a composite material which has been hitherto anonymous and difficult. In this way we choose to avoid a single approach, not wanting to find one so-called authentic element, a ritual, a tradition, a lexeme: Egyptian, Greek, Jewish or otherwise.

As pointed out by De Haro in his contribution to this volume, it is not about finding solutions to the problems of each culture, but rather highlighting the co-existence, the interplay of materials, knowledge and languages that have traversed the Mediterranean for centuries and constitute one of the most relevant aspects which is of the greatest scientific interest and peculiar to the intercultural mosaic considered “immensity disturbing” by Y. Yoyotte.¹²

For this reason, the first and most immediate aim of the conference was to emphasize, through different perspectives and inquiry, objects brought by specialists from different fields, heterogeneity as a basic element and a bearer of meaning, in the hope of contributing to the study of the status of these texts and their way of transmitting different contents.

Since these magical papyri have long been regarded as a trivial repertoire of unclear and dubious origin, with ritual details or marginal divine aspects, our contributions highlight the value of these manuals, *summae*, encyclopedias *ante litteram*, of knowledge and skills, and, in particular, show that complexity and multiplicity are not only valuable but also spread scientific traditions and rituals at the same time. A *corpus* of written sources, therefore, a thesaurus of ritual practices of late antiquity, but also an example of a comprehensive ritualistic literature which is both pedagogical and “scientific”.

We believe that these sources deserve a proper assessment: their tax-

12 Yoyotte 1969.

onomy should be rethought starting from the set of intellectual practices that have helped to establish these texts, as it has been for other compendiums of Late Antiquity whose purpose can be different.

Recipes and ritual instructions in the *PGM* suggest a co-presence of knowledge or they are more generally covered by different and effective knowledge. There are, in fact, several common traits present in both the medical texts of instrumental use and the alchemical sources. The recipes are not compiled as alphabetic lists or lexical dictionaries and do not even have symbolic and quality purposes as occurs in ancient alchemical texts.¹³ The *PGM* are then inserted in a context of 'practical' common knowledge that circulates within texts with very different purposes and that differ, very probably, from today's classifications.

In an era of significant cultural and religious changes in particular between an Egyptian local tradition and a Greek-Egyptian-Roman "international" culture, a new and dynamic preservation of rituals and knowledge is probably at the origin of the complexity of modes of expression and linguistic codes that make up the distinguishing features of the texts of the *PGM*.

By conducting group research that is both open and experimental, we hope to introduce elements or new and interdisciplinary suggestions for the history of ideas and the beginnings of scientific thought in this report on ritual practices. Our starting point will be that extraordinary era of the Mediterranean which is Late Antiquity, an opportunity for exchanges, contacts, and conflicts between different traditions and languages.

Bibliography

- Andorlini, Isabella (2009). "Prescription and Practise in Greek Magical Papyri from Egypt". Froschaner, H.; Romer, C. (Hrsgg.), *Zwischen Magic und Wissenschaft. Artz und Heilkunst in den Papyti aus Aegypten*. Wien: PhoibosVerlag, 23-34.
- Auroux, Sylvain (1998). *La philosophie du langage*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Betz, Hans D. (1999). *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, vol. 1, *Texts*. Chicago: University of Chicago Press.
- Consigliere, Stefania (a cura di) (2014). *Mondi Multipli oltre la grande partizione*, vol. 1. Lecce: Kaiak.
- Crippa, Sabina (2009). "Costruzioni del 'fare' magico. Voce, scrittura e immagine nelle pratiche rituali del tardo antico". Marrone, G. (a cura

13 Viano 2005.

- di), *I destini del sacro. XXXV Congresso AISS (Associazione Italiana di studi semiotici)*. Roma: Meltemi, 315-23.
- Crippa, Sabina (2015). "Le savoir des voix magiques". De Haro Sanchez, M. (éd.), *Ecrire la magie dans l'Antiquité*. Liège: PULiège, 239-50.
- Crisciani, Chiara; Paravicini Bagliani, Agostino (2003). *Alchimia e medicina nel medioevo*. Firenze: Galluzzo ed.
- David, Rosalie (2004). "Rationality versus Irrationality in Egyptian Medicine in the Pharaonic and Greco-Roman Periods". Hortsmanhoff, H.F.J.; Stol, M. (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Greco-Roman Medicine*. Leiden; Boston: Brill, 133-51.
- De Haro Sanchez, Magali (éd.) (2015). *Ecrire la magie dans l'Antiquité*. Liège: PULiège.
- Dieleman, Jacco (2005). *Priest, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*. Leiden; Boston: Brill.
- Fontana, Federica (a cura di) (2014). *Sacrum Facere II. Contaminazioni*. Trieste: EUT (Editrice Universitaria Trieste). Collana Polymnia-Archéologia.
- Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Frankfurter, David (2002). "Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: towards a New Taxonomy of 'Magician'". Mirecki, P.A.; Meyer, M.W. (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden: Brill, 159-78.
- Gordon, Richard (2002). "Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic". Horstmanshoff, M.; Manfred, H.W.; van Straten, F.T. (eds.), *Kykeon. Studies in honour of H.S. Versnel*. Leiden: Brill, 69-111.
- Graf, Fritz (2015). "Magie et écriture". De Haro Sanchez, M. (éd.), *Ecrire la magie dans l'Antiquité*. Liège: PULiège, 227-38.
- Hopfner, Theodor (1921). *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber Studien zur Paläographie und Papyruskunde*. Leipzig: Teubner.
- Newman, William; Grafton, Antony (2001). *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. Cambridge (MA): Cambridge.
- Meroi, Fabrizio; Scapparone, Elisabetta (a cura di) (2007). *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*. Firenze: Olschki.
- Preisendanz, Karl (1935). "Dans le monde de la magie grecque". *Chronique d'Égypte*, 20, 335-42.
- Viano, Cristina (éd.) (2005). *L'alchimie et ses racines philosophiques*. Paris: Vrin.
- Yoyotte, Jean (1969). *Bakertis: religion égyptienne et culture grecque à Edfou, Religions en Égypte hellénistique et romaine*. Paris: Presses Universitaires de France.

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals

An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices
in the Graeco-Egyptian Papyri (*PGM*)

edited by Sabina Crippa and Emanuele M. Ciampini

Una cultura/Molte culture: modelli e memoria

Emanuele M. Ciampini

(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract The culture of the Graeco-Egyptian papyri is one of the best evidences of the transmission of ancient patterns in the Late Antiquity. The role of the pharaonic culture in this passage can be recognized in the wide diffusion of Egyptian elements – mainly from magical texts, but also from other textual typologies – in this rich collection. Also the use of Greek and demotic for the redaction of the papyri is an expression of the linguistic background of the late period Egypt, where the local idiom is now used in the temple, while the Greek is the language of the administration. The origin of this complex tradition can be found in the Ramesside Egypt, whose religious doctrines focused the inner nature of the divine world and the multiplicity of its manifestations.

Keywords Magic. Textual tradition. Ramesside Egypt. Graeco-Egyptian papyri.

Le trasformazioni che possono coinvolgere una cultura seguono schemi diversi, che dipendono da fattori diacronici (ad esempio, la 'fisiologica' trasformazione di modelli interpretativi del reale) e sincronici, spesso dettati da un confronto con istanze allogene. Nel caso di antiche civiltà, questi processi sono identificabili in maniera diretta, grazie a dati documentari che danno testimonianza di passaggi significativi nello sviluppo della semantica culturale; accanto a questa documentazione che, in forme più o meno esplicite, accompagna la civiltà nelle sue fasi, si deve riconoscere il ruolo di singoli 'episodi' culturali, testimoniati da fonti che caratterizzano un'epoca e che se ne fanno quasi il segno distintivo.

In quest'ultima categoria possono rientrare i papiri greco-egizi,¹ testimoni di una cultura complessa, fatta di elaborazioni tradizionali filtrate attraverso le esperienze di un mondo allargato derivato dalla *koinè* ellenistica. Fenomeni di confronto e assimilazione sembrano giocare un ruolo determinante nella genesi di queste collezioni di testi; tuttavia, a fronte di dinamiche proprie di una cultura come quella tardo-antica, va riconosciuta la capacità della cultura egizia, maturata dall'epoca ramesside, di mettere a confronto tradizioni diverse, come parti integranti di un'unità inscin-

1 Per questa dizione al posto della precedente di *Papiri Magici Greci*, derivata dall'*editio princeps* curata da Preisendanz (*PGM*), vedi le osservazioni di S. Crippa in questo volume.

dibile. Si può quasi dire che i papiri greco-egizi siano, almeno in parte, frutto di un modello che si è delineato nel tempo, fortemente debitore di un approccio di tipo enciclopedico al reale. In questo approccio, il mondo è soggetto a un processo cognitivo che ne coinvolge i molteplici aspetti, omologandoli in una costruzione intellettuale tipicamente egizia che si definisce dalla seconda metà del II millennio; questo modello avrà un ruolo determinante per lo sviluppo della memoria culturale (Assmann 1997), che toccherà in modo particolare le tradizioni legate al tempio di epoca tarda.

L'affermazione di un tale approccio costituisce uno snodo cruciale per interpretare, in senso lato, alcuni procedimenti tipici della cultura egizia più tarda e, allargando l'orizzonte, anche l'apporto che il mondo faraonico ha dato ai papiri greco-egizi. Il lungo e paziente lavoro di raccolta di forme di sapere antico, portato avanti da cerchie di specialisti in grado di muoversi tra fonti diverse per epoche e lingua,² è perfettamente coerente con la rappresentazione molteplice e variegata del reale: i singoli elementi hanno un senso ben più definito nel momento in cui si combinano con altri co-attori, spesso mutuati da culture diverse. Questo modo di procedere della *forma mentis* egizia è particolarmente cogente in contesti specifici, come le tradizioni cosmogoniche: testi tipici della più tarda tradizione templare, questi materiali ci danno testimonianza di un complesso lavoro di recupero e rielaborazione di tradizioni diverse tra loro per epoche e contesti.³ Il senso profondo di queste operazioni non è solo quello di dare forma scritta a una dottrina cosmogonica, ma piuttosto di raccogliere tutte le possibili elaborazioni in un contesto coerente – il tempio – che si va sempre più delineando come il luogo fisico ed eterno della memoria culturale.

La tradizione scritta di questo fenomeno trova diversi canali di trasmissione: uno dei più significativi è certo quello che può essere definito, con una certa genericità, come traduzione; si tratta in sostanza di una redazione in lingua greca di materiali antichi, interpretabili tecnicamente come 'traduzioni', ma che nello stesso tempo offrono un supporto concreto al concetto di stratificazione culturale (vedi sotto; per alcuni aspetti generali del fenomeno: Ciampini 2006).⁴ L'importanza di questo passaggio

2 Lavorando solo sulle fonti egizie, si può ricordare che un requisito per l'accesso al ruolo sacerdotale di epoca romana è la conoscenza dello ieratico, concepito come scrittura tipica dei fondi librari antichi delle biblioteche: Sauneron 1962. La stessa dizione greca che identifica questo tipo di scrittura rimanda direttamente alla tradizione sacerdotale.

3 A titolo esemplificativo, si può qui ricordare il riconoscimento di una duplice tradizione alle origini della cosmogonia di Neith di epoca romana nel tempio di Esna: von Lieven 2000, 101, n. 333.

4 Il fenomeno può anche comprendere quelle opere composte in greco, ma che trattano di materia orientale; possiamo qui citare a esempio l'opera di Manetone, che redige in greco una storia dell'Egitto che ripropone, in una cornice affine allo spirito ellenico, schemi che rispondono allo spirito egizio.

sta proprio nel suo essere un viatico essenziale per l'operazione specifica che porterà alla redazione delle fonti papiracee greco-egizie;⁵ attraverso questa dinamica, modelli culturali antichi arrivano all'epoca tardo-antica, contribuendo alla trasmissione di elementi che saranno elaborati e assimilati nei secoli successivi. Le riflessioni storiche che possono essere effettuate su questi processi sono varie, e sicuramente si fondano su due concetti fondamentali: da un lato quello di stratificazione di elementi culturali, che può essere considerato il contesto ideale per questa idea di conservazione e trasmissione (Legendre in Menu 2004, 85); dall'altro è invece l'altrettanto pertinente teoria di tramonto delle antiche culture, che non può essere visto come un fenomeno improvviso, ma piuttosto come un processo che, attraverso varie generazioni, vede il vecchio e il nuovo coesistere e interagire per periodi anche lunghi (Chuvin 1990, 12-4). Nel contesto specifico dei papiri greco-egizi, questo modello di elaborazione culturale mostra tutta la sua efficacia, riprendendo una materia eterogenea e inserendola in un *frame* che viene associato genericamente all'ambito magico, ma nel quale troviamo tradizioni e generi di varia natura e origine. La stratificazione è qui evidente non solo nelle tradizioni testuali, ma anche e soprattutto nelle concezioni religiose e nei modi di operatività; ne risulta un quadro dalla singolare coerenza, nella quale si manifesta il profondo carattere multiculturale del mondo rappresentato da questi manoscritti.

Il carattere miscelaneo delle fonti costituisce un sostrato ideale per la ricezione di una materia magica che, come si può evincere da alcune osservazioni fatte nel lavoro (A. Roccati; Y. Koenig), consentono di ricostruire una fase pre-redazionale particolarmente complessa, frutto di un lavoro sulle fonti che può essere classificata come un esempio di recensione aperta. In questa prospettiva, i manoscritti egizi offrono un quadro quanto mai ricco, nel quale concezioni e procedure si delineano attraverso le più variegiate tipologie di testi; e non può dirsi certo un caso, se fin dall'inizio del II millennio siano evidenti assonanze fraseologiche e sequenze di brani tra raccolte di carattere magico e quella che viene genericamente classificata letteratura funeraria.⁶ Passaggio altrettanto determinante per la concezione di questi manoscritti è la percezione cosciente di un'alterità che diventa fattore produttivo di cultura: la giustapposizione di modelli diversi costringe quasi i redattori a operare nel senso di una omologazione funzionale della materia: l'operatore che si avvale di queste fonti agisce in un mondo diversificato, nel quale però le varie componenti vengono fatte

5 Va qui ricordato che questo *corpus* documentario non esaurisce il genere, che sembra aver avuto una circolazione ben più ampia, vedi ad esempio il testo magico su frammento di vaso scoperto ad Antinoe, corrispondente a PGM XIX, a, b: Crisci 1984, 121-2.

6 Vedi le affinità tra la letteratura funeraria del Medio Regno e la raccolta di formule magiche su un manoscritto del Museo Egizio di Torino: Roccati 1970.

dialogare tra loro (vedi qui le osservazioni sui modelli delle statue usate nella pratica magica di Ch.A. Faraone, e la redazione di un manuale magico analizzata da R. Martín Hernández; un simile approccio può essere riconosciuto anche nel contributo di R. Lucarelli). Si passa così da una stratificazione diacronica a una permeabilità sincronica, fatta di esegesi e reinterpreteazione dei dati antichi, nati in seno a culture diverse (Egitto, Mesopotamia, Israele, Grecia, solo per indicare i più evidenti):⁷ in tale prospettiva, acquistano indiscusso spessore i casi di traduzione di nomi divini, messi in luce in questo volume da M. de Haro Sanchez.

Queste note introduttive vogliono però cercare anche di mettere in luce un aspetto culturale che è alla base della redazione di questi manoscritti; quando parliamo di processi di omologazione e di confronto tra culture, dobbiamo definire anche quei fattori che costituiscono la premessa per il buon esito di queste operazioni culturali complesse. Tra questi fattori, va sicuramente riconosciuto un nuovo approccio verso il mondo e le categorie per mezzo delle quale esso viene interpretato. Questo approccio conosce in Egitto un momento di svolta fondamentale in epoca ramesside; la coscienza di un mondo complesso e diversificato influisce in modo determinante nell'approccio egizio verso il reale e contribuisce a ridefinire anche alcuni modelli che appartengono alla più alta antichità.⁸

Questa nuova sensibilità può rivelarsi determinante soprattutto nella definizione della complessità del divino: la variegata fenomenologia del mondo sovraumano documentata nei papiri greco-egizi è in un certo qual modo discendente dall'idea ramesside di un divino la cui essenza unitaria risulta derivare da una molteplicità potenzialmente infinita delle sue manifestazioni.⁹ Questa essenza divina pervade il mondo nella sua dimensione macroscopica, e si fa referente fondamentale per le istanze del singolo individuo nella sua dimensione particolare;¹⁰ nel momento in cui il Mediterraneo diventa una realtà multiculturale, l'Egitto dimostra la complessità - e insieme la duttilità - di questo atteggiamento che consente di sviluppare un sistema dottrinale effettivamente multiculturale. Ciò che però sembra assumere un ruolo centrale è l'interazione tra le varie dottrine, che non perdono le loro caratteristiche originarie, ma piuttosto

7 Questo fenomeno interessa anche altre produzioni del periodo, vedi il *Libro dei Segreti di Enoch*: Philonenko 1984.

8 La critica ha riconosciuto la specificità di questa 'conoscibilità' del reale, che si realizza attraverso una manualistica che interessa diversi aspetti del reale, basti pensare agli *onomastika*, al manuale dei sogni, o allo stesso Canone Regio di Torino, che nella sua esaustività della raccolta di nomi regali offre un interessante modello enciclopedico.

9 Questa impostazione dottrinale è documentata in epoca ramesside, e avrà una piena realizzazione nella pratica magica di epoca tarda: Koenig 2009.

10 Lo slittamento di competenze tra il modello regale e quello divino, strettamente associato con il fenomeno della pietà personale, è stato messo a fuoco da Jan Assmann (1999).

ne fanno un tratto distintivo e produttivo: in questa prospettiva, diventa particolarmente cogente il fenomeno di diffusione di culti stranieri nell'Egitto del Nuovo Regno, espressione di una percezione del mondo esterno che si affianca ad altri fenomeni tipici del periodo, come la diffusione di termini stranieri nella lingua parlata, o ancora la nascita e l'affermazione di una classe militare che segna la piena introduzione dell'Egitto in un mondo dominato dall'aristocrazia militare, di matrice orientale.

La realtà molteplice percepita dalla cultura ramesside si pone su diversi livelli (umano e divino, solo per citare due casi macroscopici), e offre alla riflessione successiva un sostrato particolarmente utile per quegli aspetti che saranno tipici dell'Egitto di I millennio. La complessità del tema non può certo essere affrontata in queste note introduttive, tuttavia si può notare che la riflessione delineata in questo periodo ha delle conseguenze significative nella concezione del divino da un lato, e dalla sua rappresentabilità dall'altro. Se dunque è vero che i papiri greco-egizi offrono un quadro omogeneo – anche dal punto di vista dei *media* linguistici¹¹ – di una certa realtà culturale, va notata l'affinità di questa molteplicità con procedimenti che sono tradizionalmente considerati espressione della più autentica tradizione, come i fenomeni crittografici; questi molto spesso possono essere meglio definiti come scritture figurative o iconiche, nelle quali si realizza anche visivamente – e non solo nel contenuto – l'essenza profonda di una natura divina descritta in testi di varia natura: rituali, inni, monografie teologiche, ecc.; a questa molteplicità formale del *medium* grafico corrisponde, a un livello puramente linguistico, la netta coscienza dei papiri greco-egizi delle molteplici soluzioni che la dottrina può adottare nell'identificare un'essenza divina per sua natura non univocamente definibile (Ciampini 2011-12, 146-55).

Parlare di papiri greco-egizi significa quindi misurarsi con una realtà molteplice, sia dal punto di vista culturale, che dottrinale; tuttavia, proprio questa molteplicità costituisce un elemento vitale, perché tende a omologare in procedimenti ed elaborazioni unitarie delle realtà nate in contesti diversi. In tal modo, anche i materiali documentati da questi manoscritti contribuiscono a definire un mondo come quello tardo antico, che non può essere considerato come un periodo di crisi, ma piuttosto come un crinale che, segnando il passaggio verso un nuovo mondo, procede contestualmente a recuperare e a 'fare tradizione' di quelle esperienze del passato che erano ancora in grado di interagire e parlare con il presente.

11 L'omogeneità tra manoscritti di ambito magico greci e demotici è stata nettamente definita dalla critica.

Bibliografia

- Assmann, Jan (1997). *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Torino: Einaudi.
- Assmann, Jan (1999). «Conversion, Piety, and Loyalism in Ancient Egypt». Assmann, Jan; Stroumsa, Guy G. (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religion*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 31-44. Studies in the History of Religions. Numen Books Series 83.
- Chuvin, Pierre (1990). *Cronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*. Paris: Les Belles Lettres; Fayard.
- Ciampini, Emanuele M. (2006). «Il mito dell'Occhio di Ra. Traduzioni e tradizioni tra Egitto faraonico ed ellenismo». *Polifemo. Rivista di Storia delle Religioni e Storia Antica*, 267-81.
- Ciampini, Emanuele M. (2011-12). «Osservazioni sul linguaggio dell'icona nella cultura faraonica». *Memorie della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, 35-6, 99-170.
- Crisci, Iginio (1984). «Iscrizioni greche». *Antinoe (1965-1968). Missione Archeologica in Egitto dell'Università di Roma*. Roma: Istituto di Studi del Vicino Oriente, 119-24.
- Koenig, Yvan (2009). «Abraxas des 'trigrammes panthéistes' ramessides aux gemmes magiques de l'Antiquité Tardive». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 109, 311-25.
- Lieven (von), Alexandra (2000). *Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur Religiösen Astronomie in Ägypten am Beispiel der kosmologischen Decken- und Architravinschriften im Tempel von Esna*. Wiesbaden: Has-sassowitz Verlag. Ägyptologische Abhandlungen 64.
- Menu, Bernardette (2004). *Égypte pharaonique. Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*. Paris: L'Harmattan.
- Preisendanz, Karl (1928-31). *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri (PGM)*, voll. 1-2. Leipzig; Berlin: Verlag und Druck von B.G. Teubner.
- Philonenko, Marc (1969). «La cosmogonie du 'Livre des secrets d'Hénoch'». *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg, 16-18 mai 1967*. Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés, Paris: Presses Universitaires de France, 109-16.
- Roccati, Alessandro (1970). *Papiro ieratico n. 54003. Estratti magici e rituali del primo Medio Regno = Catalogo del Museo egizio di Torino*. Torino: Edizioni d'Arte Fratelli Pozzo. Serie prima, Monumenti e testi 2.
- Sauneron, Serge (1962). «Les conditions d'accès à la fonction sacerdotale à l'époque gréco-romaine». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 61, 55-7.

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals

An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices
in the Graeco-Egyptian Papyri (*PGM*)

edited by Sabina Crippa and Emanuele M. Ciampini

La selección de encantamientos en un libro de magia Sobre la autoridad acreditada en el *PGM* VII

Raquel Martín Hernández
(Universidad Complutense de Madrid, España)

Abstract *PGM* VII is a Greek magical handbook which was composed by its principal scribe very carefully. The disposition and selection of prescriptions speak about the composition of the formulary with a plan in mind. In this article, the spells attributed to an author of prestige will be analyzed in order to put in question the belief that the magical handbooks written only in Greek demand a familiarity with international authors while the Demotic handbooks demand only for national authorities. *PGM* VII shows a preferred use of Hellenistic recognized authorities to “sale” better the prescriptions of the formulary, a marketing strategy that speaks of the “taste” of the potential readers.

Sumario 1 Introducción. – 2 El mago y su auditorio. El contexto social de los *PGM*. – 3 Estructura y disposición de conjuros en el *PGM* VII. – 4 La pseudo-autoría en los conjuros del *PGM* VII. – 4.1 *Homeromanteion*. – 4.2 *Los trucos de Demócrito*. – 4.3 Escribe la ‘fórmula órfica’ *aski kataski*. – 4.4 *La diadema de Moisés*. – 4.5 Petición de sueños de Pitágoras y Demócrito. – 4.6 *Rito lunar de Claudiano*. – 5 Conclusiones.

Keywords Graeco-Egyptian Magical Formularies. *PGM* VII. Authoritative Tradition. Marketing Strategies. Hellenistic Magicians.

1 Introducción

Los papiros mágicos greco-egipcios son textos magníficos cuya originalidad, exclusividad y rareza está fuera de toda discusión.¹ Estos textos

El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación FFI2015-65511-C2-2-P y de la investigación de la autora dentro del programa ‘Ramón y Cajal’ (RYC-2013-13490).

1 Los textos de los papiros greco-egipcios escritos en griego son accesibles en la edición de Preisendanz et al. 1928-31. Nos referiremos a esta obra como *PGM* a partir de ahora. A dicha edición debe añadirse el trabajo de Daniel, Maltomini 1990-92 (abrev. *Suppl.Mag. I y II*), quienes re-editaron textos mágicos griegos (y uno latino) que habían sido editados en publicaciones dispersas hasta esa fecha, creando así una suerte de suplemento a los *PGM* (como su propio título indica). Los textos mágicos en papiro editados a partir de 1992 no han sido aún objetos de una obra de conjunto. A día de hoy tampoco los textos mágicos en demótico tienen una edición de conjunto. La traducción más actualizada del corpus de papiros mágicos greco-egipcios sigue siendo la de Betz 1982 que recoge los textos de los *PGM* y del *Suppl.Mag.* tanto griegos como demóticos y coptos.

Antichistica 11

DOI 10.14277/6969-180-5/ANT-11-4

ISBN [ebook] 978-88-6969-180-5 | ISBN [print] 978-88-7543-439-7 | © 2017

son en sí una riquísima fuente de estudio y han sido aprehendidos en su complejidad desde muy diversos puntos de vista y aproximaciones. De entre todas las posibilidades de estudio que ofrecen los escritos mágicos greco-egipcios, mi contribución se centrará en una particularidad concierne a la selección de los conjuros para la composición de un manual de magia particular, el *P.Lond.* 121 = *PGM VII*,² así como a su puesta por escrito. Me centraré en las manifestaciones expresas de legitimación del texto mágico, es decir, en la fijación por escrito de la presunta autoría del texto o de su procedencia con la idea de atribuir así al texto de una ‘tradición acreditada’. Esta particularidad está íntimamente relacionada con la recepción del texto mágico por parte del auditorio que el compilador de la antología de recetas mágicas tiene en mente y para el que las diversas prescripciones han sido seleccionadas, así como con la necesidad de autodefinición de la propia categoría de ‘mago’ (Betz 1982).

La tradición acreditada de los textos mágicos ya ha sido tratada por varios estudiosos de los textos mágicos greco-egipcios para poner de manifiesto su importancia en la consolidación de estas enseñanzas como respetables, veraces y enraizadas en la tradición cultural propia del Egipto de época grecorromana (Betz 1982; Frankfurter 1998, 198-237; Dieleman 2005, 254-80; Gordon 2002, 2013). Mi contribución se centrará en el estudio de las técnicas de promoción de la eficacia de las prescripciones mágicas del *PGM VII*, de entre éstas, en el uso de la pseudo-autoría.

2 El mago y su auditorio. El contexto social de los *PGM*

Antes de centrarnos en el análisis de los textos del *PGM VII*, es necesario realizar si quiera una breve introducción que permita al lector entender a qué nos referimos cuando hablamos de ‘autoridad acreditada’ en los textos mágicos y cómo los estudiosos de la magia en época Grecorromana han abordado este fenómeno. Asimismo, quisiera centrarme en la importancia que tiene atender a esta particularidad textual para indagar sobre el proceso comunicativo implícito en todo texto escrito y que tiene como principales actores al emisor y al receptor.

Los manuales greco-egipcios de magia, en tanto que compilaciones creadas en un momento determinado y por un autor/escritor determinado, tienen también un lector implicado y un auditorio (pre-)concebido que es parte fundamental del proceso de transmisión del conocimiento má-

2 El texto completo del *PGM VII* fue editado en 1893 por primera vez por dos editores diferentes: Wessely 1893, 16-55 y Kenyon 1893, 83-115. A estas ediciones siguió la de los *PGM*. En la actualidad abordo una nueva edición del texto con aparato crítico y comentario. Partes del texto, especialmente el *Homeromanteion* (coll. 1*-4), han sido objeto de ediciones y estudios aparte (e.g. Preisendanz 1913, Maltomini 1995, Martín Hernández 2014a).

gico. En una importante cantidad de ocasiones, las prescripciones de los libros de magia son presentadas a este hipotético lector o usuario de tal forma que ofrezca garantías de seriedad, eficacia, veracidad y fiabilidad. Tal interés por la correcta presentación del 'producto' plantea un buen número de interrogantes de entre los que cabe destacar: ¿cuáles son las fórmulas para conseguir que el lector se convenza de la eficacia de un conjuro determinado? ¿Las diversas técnicas funcionan igual para todos los ámbitos culturales del Egipto grecorromano, o puede establecerse una diferenciación que implique que algunas fórmulas están destinadas para un grupo potencial de usuarios y otras para otro? ¿Podemos diferenciar y aislar 'estrategias comerciales' en relación con el compilador, el usuario, y el destinatario de los diversos libros de contenido mágico?

Para el objetivo del presente estudio resulta especialmente interesante la pregunta concerniente al auditorio, es decir, si un particular modo de presentar la autoridad acreditada del texto tiene o no relación con un tipo particular de lector o consumidor del texto mágico o del interés particular del compilador.

Para abordar dicha cuestión, partiré del estudio de Jacco Dieleman, que recoge todos los testimonios de los textos mágicos griegos, coptos y demóticos, para ofrecer una clara clasificación de las diferentes 'estrategias de marketing' empleadas en los *PGM/PDM* (Dieleman 2005, 261). Este es el esquema resultante:

1. Origen pseudo-epigráfico del texto.
 - a. Ofrecido por un dios o atribuido a un dios.
 - b. Obra de un autor de prestigio (autoridad acreditada o reconocida).
2. Autenticidad del mensaje.
 - a. Carta original que habla de la correspondencia entre dos magos.
 - b. Testimonio de descubrimiento del texto en un templo o una estela.
 - c. Testimonio de que el texto es una traducción al griego del egipcio.
3. Pruebas de eficacia anteriores.
4. Importancia del mantenimiento del texto en secreto.

La clasificación establecida muestra claramente la compleja variedad de métodos de auto-marketing que aparecen en los textos de los papiros mágicos greco-egipcios. Tras un completo análisis de los diversos métodos (Dieleman 2005, 261-84), el estudioso holandés ofrece conclusiones muy interesantes relacionadas con la utilización de unas técnicas u otras de-

pendiendo de la lengua en que los textos están escritos (281-2).³

En relación con la ‘pseudo-autoría’ de los textos como estrategia retórica o de marketing, técnica en relación directa con la tradición acreditada por medio del uso de una autoridad de reconocido prestigio en su ámbito, el estudioso holandés afirma que se observa una clara diferenciación en su uso dependiendo de la lengua en que los textos están escritos. Mientras que en los papiros escritos en lengua egipcia la pseudo-autoría es fundamentalmente egipcia, es decir, sacerdotes egipcios, en los textos escritos en lengua griega, la pretendida autoría de los textos tiene un carácter fuertemente internacional (Dieleman 2005, 281),⁴ en la que aparecen en condición de iguales ‘maestros de las artes ocultas’ bien conocidos especialmente por los textos literarios como Pitágoras, Ostanes, Zoroastro, Demócrito, los Profetas,⁵ o Moisés.

Por tanto, parece un hecho demostrable que existe una diferenciación entre conjuros escritos en griego y conjuros escritos en egipcio que va más allá del evidente cambio de lengua, y que tiene que ver con el modo en que los textos son presentados al receptor atendiendo a su propio mundo de referentes culturales. Dado este hecho, y en la idea ya expuesta de que las prescripciones mágicas en griego se adscriben a cualquier autoridad en la materia de carácter internacional para legitimar su validez y poder, surge una pregunta: ¿es esto siempre así?, es decir, ¿todos los manuales de magia escritos en griego que conservan prescripciones mágicas atribuidas a un autor de prestigio mantienen esta tendencia a la internacionalización? o, por el contrario, ¿es posible encontrar un proceder parecido al que observamos en los conjuros demóticos en manuales de magia escritos

3 Especialmente interesante resulta la siguiente conclusión: «the structure and nature of the advertising statements is indicative of the social formation and cultural make-up of the audience. In case of the Demotic spells, knowledge of Egyptian culture is sufficient to rate the advertising statements at their true value. However, the Greek spells demand from their implied reader familiarity with international gods and authors. The spells take for granted that the reader knows of, and values highly, the authority of Egyptian priests, Jewish culture heroes, Persian *magoi* and Greek philosophers alike. Thus, the difference between the Demotic and Greek magical spells is not only a matter of language but also of implied audience».

4 «Demotic spells, quality marks are short and limited to statements about a text’s origin and proofs of efficacy, of which only the latter is frequently applied. In a few cases a spell’s origin is explicitly ascribed to a god or mortal, but the attributions are never international [...] In case of the Demotic spells, knowledge of Egyptian culture is sufficient to rate the advertising statements at their true value. However, the Greek spells demand from their implied reader familiarity with international gods and authors». Se expresa en términos parecidos Betz 1982, 166 quien dice que las autoridades presentes en los PGM son «de una naturaleza sincrética muy obvia».

5 El término no se refiere a los profetas bíblicos, sino que es la traducción al griego de un alto cargo sacerdotal egipcio, los ‘sirvientes de la divinidad’, *ḥm.w-nṯr*. Sobre este particular Daumas 1952, 179-85 y Dieleman 2005, 205-11.

en griego?

Para intentar profundizar en esta problemática analizaré en las siguientes líneas la estructura formal de los textos del *PGM VII* para pasar a centrarme en la selección de conjuros que son atribuidos de forma implícita o explícita a un autor de reconocido prestigio para poder extraer conclusiones acerca de las preferencias del escriba o del auditorio al que podría ir dirigido.

3 Estructura y disposición de conjuros en el *PGM VII*

El *P.Lond.* 121, más conocido entre los estudiosos de la magia greco-egipcia como *PGM VII*,⁶ es un libro de contenido mágico escrito de forma episotógrafa en un rollo de papiro que mide 2,33 metros de largo y 0,33 metros de alto. Este manual de magia fue compilado por un único escriba que dispuso su contenido en diecinueve columnas en el lado recto y diez más en el lado verso.⁷ En una reutilización del texto papiráceo, tres columnas adicionales fueron añadidas en el verso del papiro por una segunda mano. Estas columnas fueron dispuestas a ambos lados del texto principal: dos en el lado izquierdo (col. (c)2 y (c)1) y una en el lado derecho (col. (b)).⁸

La mano en la que el texto principal está escrito es una mano cursiva, muy precisa y regular,⁹ clara en su lectura, que creo posible datar basándonos en parámetros paleográficos en torno al siglo IV d.C.¹⁰ Se nota que el escriba principal del grimorio es un profesional no sólo en relación con el arte de la escritura, sino también en el de la compilación de antologías.

6 Sobre su edición véase lo ya mencionado antes.

7 Restos de una columna más son visibles en el verso de los fragmentos e, f y g (Col. Frags. (c)3 del papiro; ver tabla de correspondencias en Maltomini 1995, 122). El texto de esta columna está en posición inversa al texto del resto de columnas del verso, y la mano es muy similar (si no la misma) que la mano principal. Por otra parte el texto (no editado), es coincidente con dos de las prescripciones que aparecen en la columna 8 del recto.

8 Las indicaciones entre paréntesis corresponden a la numeración de las columnas que aparece en el propio papiro según las fotografías proporcionadas por el British Museum.

9 Existen ligeras variaciones en el *ductus*, la velocidad de escritura, y la tinta utilizada. Sobre el particular he consultado el trabajo en prensa de Magali de Haro Sánchez, «Between Magic and Medicine: The Iatromagical Formularies and Medical Receptaries on Papyri Compared», a quien agradezco que me haya facilitado una copia previa a su publicación.

10 No hay acuerdo sobre la fecha de composición del texto, que fluctúa entre el siglo III y V d.C.: Wessely 1893 propone los siglos III-IV d.C.; Kenyon 1893 y Preisendanz et al. 1928-31 lo datan en el siglo III d.C.; Cavallo, Manfredi 1992 y Maltomini 1995, entre el IV y el V d.C., y Bagnol 2009 a principios del siglo III d.C. En mi opinión la mano podría datarse en torno al siglo IV d.C. pues, aunque comparta características con manos documentales fechadas en torno al siglo III y IV d.C. (véase e.g. *P.Oxy.* 36.2777, y *P.Corn.* inv. 1.116), la fluctuación entre la delta de forma latina y de formato tradicional así como el uso de la phi en forma de clave de sol parecen apuntar a una fecha más tardía.

Esta habilidad se hace especialmente evidente en el hábil y consciente uso que hace de las marcas de lectura y signos de puntuación y espaciado y la escritura de títulos en sangrado y *excesis*.

El papiro ha sido compuesto siguiendo unos cánones estéticos propios de la compilación de obras literarias griegas, especialmente de creación de antologías. El escriba utiliza las marcas de lectura, los títulos y los bordes decorativos de una forma que podemos poner en parangón con su uso en otros libros contemporáneos, especialmente antologías literarias (Schironi 2010, 21-4).¹¹ El escriba parece ser consciente de estar creando un producto 'literario' y se adscribe a una serie de particularidades estéticas de la época.¹²

En relación con la ordenación de los conjuros en el papiro cabe destacar que, si bien es difícil establecer que existiera un orden coherente en su compilación fijándonos en su temática, la forma en la que las diversas marcas de lectura marginales fueron colocadas parece apuntar a un deseo de agrupar las prescripciones mágicas en secciones. Tras un examen de los signos de lectura marginales que se utilizan para separar los diversos conjuros mágicos, resulta claro que el contenido del PGM VII está dividido en cuatro secciones: tres de ellas en el recto del papiro y la cuarta en el verso (cf. Martín Hernández 2015b). Aunque no es posible saber a ciencia cierta a qué se debe esta división, es posible que se deba a un intento de facilitar la búsqueda de conjuros específicos dentro del libro. Sin embargo, tampoco podemos descartar que se deba al uso de diversos manuales de magia en la compilación, y que cada sección se corresponda a uno o varios autógrafos seleccionados (Turner 1971, 12, 18 y Johnson 2004, 22, 29).

El cuidado mostrado en la separación e individualización de los conjuros del PGM VII da clara muestra de la consideración del libro como un producto elaborado. Las anotaciones marginales y las evidencias de la edición crítica por parte del escriba dan cuenta, por otra parte, de la funcionalidad del texto como vehículo de transmisión de conocimiento.

11 El título final del *Homeromanteion* (col. 4) es coincidente, tanto en su forma como en su contenido, con los títulos finales de algunos libros con los poemas homéricos. Ejemplos de este tipo de ornamentación de títulos pueden verse en *P.Oxy.* 10:1231 fr. 56; *P.Bodmer* 14-15, *P.Lond.Lit.* 132 (Papyrus Arden), o *P.Lond.Lit.* 30. Por otra parte, el uso de una banda decorativa para indicar el final de una prescripción mágica que aparece en PGM VII en col. 4 y 5 también cuenta con paralelos en papiros literarios. Véase e.g. *P.Flor.* 4, 22, y *P.Amh.* inv. G 202, o *P.Oxy.* 13:1614.

12 Es muy posible que el libro fuera una copia para uso personal por las anotaciones y correcciones que aparecen de la misma mano.

4 La pseudo-autoría en los conjuros del PGM VII

Entre los conjuros conservados en el PGM VII existe un especial gusto por el uso de la pseudo-autoría como mecanismo propagandístico de la eficacia y antigüedad de las prescripciones mágicas que transmite. Haré una pequeña descripción de estos textos para resaltar sus características más importantes.

4.1 *Homeromanteion*

El PGM VII comienza con un *Homeromanteion*,¹³ según reza su título. Éste es un texto de adivinación por suertes que ofrece al consultante respuesta oracular a través de versos de Homero seleccionados gracias a la cifra resultante de lanzar un dado tres veces (cf. Maltomini 1991, 1995; Parsons 2007, 188-90; Karanika 2011; Zographou 2013; Martín Hernández 2014b). Debido a que no se conserva el principio del papiro, no es posible saber si esta obra estaba atribuida a algún autor, como en el caso de otros libros de suertes como las *sortes Astrampsychi*, texto adivinatorio con el que el *Homeromanteion* guarda cierta relación.¹⁴ Sin embargo, la utilización exclusiva de versos de Homero para componer el texto mántico es suficiente argumento para considerarlo una muestra del uso de una autoridad competente para refrendar la eficacia de esta práctica adivinatoria. Homero es referente para el entorno cultural helenístico, la autoridad poético-cultural griega por excelencia cuyos textos eran la base de la educación. Su autoridad acreditada está fuera de toda discusión incluso en lo concerniente a textos mágicos (Collins 2008).¹⁵ Por otra parte, debemos añadir que éste no es el único *Homeromanteion* conservado.¹⁶ Existen otros dos más, fechados en torno al siglo III d.C., y cabe señalar que ninguno de los dos parece guardar una relación directa con los manuales de magia.¹⁷

13 PGM VII 1*-149.

14 Sobre la adivinación por *sortes* y sus libros, en especial los de las *sortes Astrampsychi*, véase Naether 2010.

15 Los versos de Homero aparecen en otras prescripciones mágicas del corpus de PGM: PGM IV 468-474 y 820-833, y PGM XXIIa.

16 Se conservan otros dos *Homeromanteia*: P.Oxy 56:3138, editado por Parsons 1989 y P.Bon. 3, editado por Montevecchi, Pighi 1947. Los dos textos están muy deteriorados y conservan la primera parte del texto. Los tres *Homeromanteia* parecen contener los mismos versos ordenados de la misma forma.

17 El *Homeromanteion* que aparece en el códice P.Bon. 3 (=Suppl.Mag. II.77) fue escrito por una mano diferente a la que escribió el otro texto conservado en el códice: una catábasis órfica, dato este que concuerda con la posterior alusión a Orfeo en el PGM VII. Por su parte el P.Oxy. 56.3831 es una hoja de un códice en miniatura, tipo de libros relacionados con la

Dicha característica abre una nueva vía de investigación sobre cómo se transmiten los textos oraculares y mágicos en soporte escrito (cf. Martín Hernández 2014b).

Cabe recordar una característica del texto que señalábamos anteriormente: el *Homeromanteion* está escrito ‘como si fuera’ un texto literario homérico. Conserva un título final cuyas palabras y ornamentación son completamente paralelas a la forma en que se escriben los títulos finales de cantos homéricos (Schironi 2010, 21-4).¹⁸ Dicha característica debe añadirse al ya mencionado orden del libro gracias al uso de marcas textuales marginales para poner de relieve, una vez más, la cultura libraria del escriba, así como su destreza para componer antologías en un formato similar al de antologías literarias griegas realizadas en Egipto.

4.2 *Los trucos de Demócrito*

La siguiente prescripción mágica con referencia a una autoridad competente es la pequeña colección de trucos mágicos así como también breves recetas iatromágicas que se recogen bajo el título explícito Δημοκρίτου παίγνια (cf. Bain 1998 y Mastrocinque 2003).¹⁹ Ésta es, por tanto, la primera referencia directa de pseudo-autoría para un grupo concreto de prescripciones mágicas. Sea que el título se escribiera a la vez que el texto, sea que se escribiera después,²⁰ existe una clara intención de atribuir estas recetas a una personalidad bien conocida en los ambientes de la época como autoridad acreditada en el campo de la magia y, sobre todo, de la composición de este tipo de trucos (cf. Dickie 2001, 113-9 y 162-93). Que autores griegos y latinos como Ateneo o Plinio el Viejo recogieran en sus escritos παίγνια atribuidas a Demócrito, Anaxilao de Larisa y otros ‘magos’ prestigiosos (cf. Kontansky 1986), debe hacernos reflexionar acerca de la popularidad de este tipo de recetas en círculos ligados a elites culturales y, en especial, en el ambiente del simposio lo que, por otra parte, se ha relacionado con la integración del mago egipcio de época romana en un determinado contexto social (cf. Dickie 2001, 166-8). Asimismo ilustra acerca de quiénes eran los consumidores y concededores de este tipo de

portabilidad del documento y con la ejecución de libros misceláneos. El contexto del mago ambulante no debe pasarnos inadvertido en el análisis de estos textos.

18 Según esta autora la expresión τέλος ἔχει + genitivo es de hecho la forma más completa y literaria de escribir títulos finales en los libros de Homero.

19 PGM VII 167-86.

20 El título aparece sangrado en la primera línea de la columna que, en comparación con el resto, resulta un tanto elevada, lo que podría deberse a la adición del título en un momento posterior por el mismo escriba.

textos.²¹ Cabe por otra parte destacar la relación que se da en el campo de la magia entre Demócrito y Pitágoras y el pitágorismo, relación que es casi un *Leitmotiv* en los textos literarios que explotan la figura del llamado por Dickie ‘learned magician’, una figura estereotipada propia de la literatura griega y latina. Veremos que esta misma relación puede verse de forma explícita en otra prescripción del *PGM VII*.

4.3 Escribe la ‘fórmula órfica’ *aski kataski*

El siguiente conjuro que en mi opinión debe tenerse en cuenta en esta relación de prescripciones mágicas pseudoepigráficas del *PGM VII* se integra en el texto de una fórmula de posesión que actúa sobre carros (*PGM VII* 430-59). La frase en cuestión, que aparece en las líneas 451-452, dice: γράφε τὸν λόγον τὸν Ὀρφαϊκόν· ασκει και τασκει ‘escribe la fórmula órfica *aski kai taskei*’. Esta pretendida fórmula órfica, es decir, escrita por Orfeo,²² no es un mero *abracadabra*, de los muchos que aparecen en los papiros mágicos, sino el comienzo²³ de las famosas *ephesia grammata*, una fórmula mágica que podemos retrotraer, gracias a varias evidencias materiales, al siglo V a.C. (cf. Faraone, Obbink 2013). La relación de las *ephesia grammata* con el orfismo ya ha sido defendida, entre otros, por el profesor Alberto Bernabé y por mí misma (Bernabé 2013 y Bernabé, Martín Hernández 2013), si bien en este estudio nos interesa destacar que Orfeo, en época romana, está fuertemente vinculado a la composición de obras mágicas y científicas como lapidarios, herbarios y escritos astrológicos, lo que debería situarlo en la categoría de ‘learned magician’ al que adscribir todo tipo de prescripciones mágicas para dotarlas de cierto prestigio (cf. Martín Hernández 2010, 2015a).

En relación con la distribución de los conjuros en el papiro debemos destacar que a este conjuro sigue otra prescripción mágica en la que se invoca el sagrado nombre de Baco, divinidad órfica por excelencia, e inmediatamente después otro en el que aparece el nombre Erotilo, cuya relación con la literatura órfica parece evidente (Martín Hernández 2010,

21 Si asumimos, según la ordenación por bloques según las marcas textuales, que el *Homromanteion* está relacionado con los trucos de Demócrito, sería posible asumir que es el simposio el ambiente adecuado para la realización de este tipo de trucos y la ejecución de este modo de adivinación, para el que sólo se necesita un dado y un conocimiento de la obra de Homero. Sin embargo debemos dejar esta idea en el ámbito de la suposición a la espera de más evidencias.

22 Sobre la tradición de atribuir escritos de géneros diversos al poeta mítico Orfeo véase los diversos capítulos recogidos en el apartado II de Bernabé, Casadesús 2008, 241-535.

23 Es normal que los textos mágicos bien conocidos aparezcan indicados en los *PGM* sólo por sus primeras palabras o el nombre identificativo del *logos*.

136-42). Si bien esta particularidad no tiene relación con la atribución de los conjuros a autoridades competentes, es importante destacarlo para mostrar una vez más la distribución ordenada de prescripciones mágicas en este manual.

4.4 *La diadema de Moisés*

La práctica para todo fin que aparece recogida en *PGM VII* 620-628 comienza con la siguiente aclaración de procedencia: ‘De la *Diadema de Moisés*’. Poco sabemos de este supuesto libro, pero su título es comparable a otros libros atribuidos al patriarca bíblico que aparecen en el *PGM XIII* como ‘la Mónada’, el ‘Octavo libro de Moisés’, o ‘la llave de Moisés’. Si bien Moisés no es obviamente una personalidad de origen ni raigambre griega, es importante destacar su importancia como sabio en época Grecorromana en relación con el mundo filosófico-religioso-mágico helenístico, especialmente con la filosofía griega y las religiones místicas. Por otra parte, y como ya ha sido señalado, la figura de Moisés tiene un importantísimo rol en la magia grecorromana y el gnosticismo sin que sea posible rastrear cómo y por qué se produce esta evolución, especialmente en fuentes no judías (Gager 1972).

Cabe destacar, por lo mencionado en el apartado 2, la relación del patriarca judío con Orfeo y lo órfico (Sfameni-Gasparro 2010). En esta época algunos autores identifican a Moisés con Museo,²⁴ considerándolo maestro de Orfeo. Por otra parte existe una versión judaizante del *ἱερός λόγος*, conocida como ‘testamento de Orfeo’ (cf. Riedweg 2008 y Sfameni-Gasparro 2010). Estos son sólo dos ejemplos escogidos de los numerosos ejemplos que relacionan ambas personalidades, o a Moisés, con el mundo de lo órfico. Por otra parte, es necesario poner de relieve que esta misma relación se observa también en el *PGM XIII*, manual cuyas únicas referencias pseudoepigráficas corresponden a Moisés y a Orfeo y lo órfico.²⁵ Por tanto, la aparición de Moisés como autoridad acreditada en este papiro no tiene por qué ser vista como un elemento ajeno, o ‘internacional’, sino, quizás, en su relación con ‘lo órfico’.

24 Artapano de Alejandría y Eusebio.

25 Véase: «la Mónada», el «Octavo libro de Moisés», la «llave de Moisés», «como el teólogo Orfeo transmitió por medio de su propia anotación» y «Erótilo en sus escritos órficos». Pueden destacarse otras relaciones del *PGM XIII* con «lo órfico». Entre las instrucciones que deben seguirse para la consagración del mago se hace referencia a la creación de una laminilla de oro en la que debe inscribirse una serie de vocales y nombres mágicos. Por otra parte es el único de los *PGM* que conserva una invocación a Dioniso, divinidad que aparece muy raramente en los textos mágicos, tras la cual, aparece el término «feliz» y la advocación «Evio», términos que aparecen muy asiduamente en los fragmentos órficos.

4.5 Petición de sueños de Pitágoras y Demócrito

Ya hemos tenido ocasión de mencionar la relación de Demócrito con Pitágoras y lo pitagórico en relación con los *παίγνια*. Ahora, en *PGM VII 795*, encontramos a ambas autoridades juntas, como co-autores de una receta de oniromancia. No hace falta insistir más en la relación de Demócrito y Pitágoras con la magia y su bien atestiguada presencia en la literatura griega y romana de la época como autoridades competentes en tal disciplina. Cabe destacar, no obstante, que en la literatura son mencionados juntos en varias ocasiones.²⁶

4.6 Rito lunar de Claudiano

El sexto y último conjuro en el que se ofrece como reclamo de su eficacia el nombre de su autor es *PGM VII 862-918*, conjuro titulado «Rito lunar de Claudiano y consagración del cielo y de la Osa por medio de ritos lunares». De este texto se dice además que es propio de los doce dioses y que fue encontrado en Afroditópolis junto a la suprema diosa Afrodita Urania, otra típica justificación de eficacia del conjuro a la que ya hemos hecho referencia y que aparece mayoritariamente en textos griegos.²⁷

Pero es la referencia a la pseudo-autoría de Claudiano la que está destacada en el texto, formando un título que encabeza el texto y que el escriba ha separado del resto por medio de un espacio en blanco. Sin duda una forma de resaltar, como en el resto de los casos analizados, la preeminencia que se da a la autoría de prestigio como marchamo de eficacia.²⁸

Claudiano es el único nombre que aparece en el *PGM VII* cuya autoridad no nos es conocida inmediatamente, como sin duda sí lo son el resto de autoridades mencionadas. Según Preisendanz puede ser el filósofo y alquimista recogido en la lista de Berthelt y Ruelle, *Collection des anciens*

26 Griegos: Filostr., *Vit. Apoll.* 1.2.11; Eus., *Contra Hierocles*, pg. 407 lin. 9 edición de Kayser; Suda s.v. *Ἀπολλώνιος*; Plinio, *Historia Natural* 24.156.4; 25.13.5; Apuleyo, *Apología*, 27.6 (junto con Orfeo), Collumela, *De res rustica*, 1.32.3 (astrología).

27 El motivo del descubrimiento de un texto de estas características en un templo se hizo popular desde el siglo IV a.C. y es generalizado en el período Romano, particularmente en libros de ciencias ocultas como la alquimia y astrología.

28 Exceptuando el caso de Homero que, si bien ha sido recogido en nuestro análisis en aras de una mayor exhaustividad, su nombre no aparece como el autor de este procedimiento oracular al menos en la parte conservada del papiro. El caso de Orfeo, si bien es parecido al de Homero, resulta más cercano a los otros casos comentados ya que la calificación de la fórmula mágica como órfica evidencia la familiaridad con los 'textos órficos' y su pretendido autor, Orfeo.

alchimistes grecs 26.1.1, si bien es sólo una identificación.²⁹ Sin embargo, lo que es obvio, es que el nombre es de origen latino y es adoptado por los griegos como Κλαυδιανός,³⁰ por lo que resulta innegable su vinculación con el mismo ambiente 'grequizante' y poco internacional que observamos en el resto de pseudo-autorías que venimos analizando.

Tras este repaso resulta claro que, si prestamos atención a las fórmulas de adhesión de textos a una autoridad competente en el campo de la magia, todas ellas están fuertemente vinculadas a la conciencia cultural de un público helenizado y que podemos seguir claramente en la literatura conservada de la época. No existe en todo el papiro ninguna otra referencia a autores de magia que sean egipcios o que no estén vinculados a la imagen estereotipada de lo que para los griegos son sus referentes culturales en el campo de las ciencias ocultas.

Si añadimos esta característica particular al hecho de que el *PGM VII* conserva una estructura formal que hace de él un producto que se ajusta a los parámetros librarios de la época, y que ha sido manufacturado disponiendo los conjuros en diferentes secciones bien individualizadas, es necesario pensar que nos hallamos ante una compilación especialmente elaborada. La unión de estos elementos, forma y fondo, hacen del *PGM VII* un manual de magia con un particular gusto 'grequizante' comparado con otros manuales mucho más heterogéneos como son el *PGM IV* o el *V*. No queremos dar a entender que nos hallamos ante un producto 'puramente griego', pues sería caer en una evidente falta a la verdad. Las prescripciones contenidas en el *PGM VII* son similares a las contenidas en otros manuales de magia y contienen una buena cantidad de referentes culturales no sólo griegos sino también egipcios y judíos entre otros. Sus prescripciones atesoran conocimiento mágico de diversos orígenes cuyo desarrollo creó su particular sincretismo. Pero en la selección de prescripciones mágicas relacionada por el escriba para componer su volumen observamos un particular gusto por la atribución de su autoría a personalidades del mundo de la magia más cercanos a la cultura griega que a la egipcia que es propio de este libro y no de otros. Cuáles fueron las razones para hacerlo (gusto o preferencia personal, encargo por parte de un tercero, o producto pensado para un auditorio particular) es algo que no podemos saber, pero que deberíamos preguntarnos para reflexionar de una forma mucho más profunda acerca de cuáles fueron las motivaciones que llevaron a los compiladores de libros de magia a crear sus productos únicos.

29 En el mismo listado se hace referencia a Demócrito.

30 Véase http://www.trismegistos.org/ref/ref_list.php?namvar_id=10618 (2017-02-27).

5 Conclusiones

Las diversas técnicas de propaganda o *márketing* que aparecen en los textos mágicos han sido explicadas en relación con el tipo de auditorio, lector o interlocutor al que el texto mágico va dirigido y, de entre estas técnicas, la atribución de un texto a un personaje de autoridad resulta una técnica propagandística indicativa de la posición social y cultural del pretendido lector o consumidor de libros de magia. Con este estudio he tratado de cuestionar la afirmación de que, si bien la pseudo-autoría de conjuros en los papiros demóticos es siempre 'nacional', la de los papiros escritos en griego es 'internacional' trayendo a colación las prescripciones mágicas con mención explícita o implícita de autoría en un libro de magia griego, el *PGM VII*.

Los libros de magia escritos en griego son producto de una ecumene ritual, y en el siglo IV después de Cristo resulta casi imposible, además de infructuoso, tratar de diseccionar el texto para diferenciar qué características se acercan más a 'lo griego' y qué características hunden sus raíces en la sabiduría ancestral de los templos egipcios. El *PGM VII* muestra características de un exquisito cuidado en la elección y disposición de sus prescripciones mágicas. El compilador de este libro denota un especial interés por marcar en su texto que varios de los conjuros son obra de autoridades en el arte de la magia, siendo todos ellos autores de cuyo prestigio en dicha arte sabemos por la literatura griega y latina de la época.

Por otra parte, cabe destacar la supremacía de la pseudo-autoría como técnica de *márketing* elegida para otorgar prestigio a las prescripciones mágicas del *PGM VII*. Otras técnicas como el formato epistolar, la traducción del egipcio al griego o la adscripción de determinado saber a un sacerdote egipcio no aparece jamás en este volumen. Dadas todas estas particularidades, únicas de este volumen, es posible pensar que la compilación responde a un particular interés por parte del escriba de configurar un libro para un auditorio determinado (si no para sí mismo), con unos particulares referentes de autoridad. Esta particularidad no afecta al contenido de las prescripciones, tan misceláneas como las de otros volúmenes, sino a la presentación mayoritaria de éstas como supuesta obra de reputados magos culturalmente más cercanos al mundo griego y sus referentes de autoridad.

Bibliografía

- Bagnol, Roger (2009). *The Early Christian Books in Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Bain, David (1998). «Salpe's ΠΑΙΓΝΙΑ: Athenaeus 332A and Plin. N.H. 28.38». *Classical Quarterly*, 48(1), 262-8.
- Bernabé, Alberto; Casadesús, Francesc (eds.) (2008). *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, vol. 1. Madrid: Akal.
- Bernabé, Alberto (2013). «The Ephesian Grammata: Genesis of a Magical Formula». Faraone, Ch.A.; Obbink, D. (eds.), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*. Oxford; New York: Oxford University Press, 71-95.
- Bernabé, Alberto; Martín Hernández, Raquel (2013). «Orphica et Magica. Rasgos órficos en las ἐπιϋδαί suritálicas: consideraciones sobre los 'Hexámetros Getty'». Suárez de la Torre, E.; Pérez Jiménez, A. (eds.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*. Zaragoza: Pórtico, 117-48.
- Betz, Hanz D. (1982). «The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri». Meyer, B.F.; Sanders, E.P. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3, *Self-Definition in the Graeco-Roman World*. London: Fortress Press, 161-70.
- Betz, Hanz D. (1986). *Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cavallo, Guglielmo; Manfredi, Franco (1992). «43a [Democritus] (Bolos)». *Corpus dei papiri filosofici greci e latini (CPF). Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, 1, vol. 1. Firenze: S.L. Olschki, 21-9.
- Collins, Derek (2008). «The Magic of Homeric Verses». *Classical Philology*, 103(3), 211-36.
- Daniel, Robert W.; Maltomini, Franco (eds.) (1990-92). *Supplementum Magicum, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Sonderreihe, Papyrologica Coloniensia, XVI.1.2.)*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Daumas, François (1952). *Les Moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale. ASAE Suppl. 16.
- Dickie, Mathew W. (2001). *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London; NY: Routledge.
- Dieleman, Jacco (2005). *Priest, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*. Leiden; Boston: Brill.
- Faraone, Christopher A.; Obbink, Dirk (eds.) (2013). *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Frankfurter, David (1998). *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press.

- Gager, John G. (1972). *Moses in Greco-Roman Paganism*. Nashville: Abingdon Press.
- Gordon, Richard (2002). «Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Magic». Horstmanshoff, H.F.J.; Singor, H.W.; van Straten, F.T. (eds.), *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*. Leiden: Brill, 69-111.
- Gordon, Richard (2013). «The Religious Anthropology of Late-Antique 'High' Magical Practice». Rüpke, J. (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 163-85.
- Johnson, William A. (2004). *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus*. Toronto: University of Toronto Press.
- Karanika, Andromake (2011). «Homer the Prophet: Homeric Verses and Divination in the Homeromanteion». Lardinois, A.; André, P.M.H.; Block, J.H.; van der Poel, M.G.M. (eds.), *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion. Orality and Literacy in Ancient World*, vol. 8, *Mnemosyne Supplements*. Leiden: Brill, 255-77.
- Kenyon, Frederik G. (1893). *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue with Text*, vol. 1. London: London British Museum.
- Kotansky, Roy (1986). «Commentary on PGM VII 167-186». Betz, H.D. (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*. Chicago: Chicago University Press, 119-20.
- Maltomini, Franco (1991). «P.Bon. 3+4: una nota codicologica». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 85, 239-43.
- Maltomini, Franco (1995) «P.Lond. 121 (= PGM VII), 1-121: Homeromanteion». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 106, 107-22.
- Martín Hernández, Raquel (2010). *Orfeo y los magos. La literatura órfica, la magia y los misterios*. Madrid: Abada.
- Martín Hernández, Raquel (2014a). «Two More Verses for the Homeromanteion (PGM VII)». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 190, 97-8.
- Martín Hernández, Raquel (2014b). «Using Homer for Divination. The Homeromanteia in context» [online]. *CHS Research Bulletin* 2.1. URL <http://www.chs-fellows.org/2014/03/28/using-homer-for-divination-homeromanteia-in-context/> (2016-10-04).
- Martín Hernández, Raquel (2015a). *La ciencia de Orfeo. Lapidarios y escritos sobre astrología y medicina*. Madrid: Ediciones Antígona.
- Martín Hernández, Raquel (2015b). «A Coherent Division of a Magical Handbook. Using Lectional Signs in PGM VII». *Segno e Testo*, 13, 147-64.
- Mastrocinque, Attilio (2003). «Dinners with the Magus». *MHNH: Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*, 3, 75-94.
- Montevecchi, Orsolina; Pighi, Giovanni Battista (1947). «Prima ricognizione dei papiri dell'Università di Bologna». *Aegyptus*, 27, 80-3.

- Naether, Franziska (2010). *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*. Tübingen: Mohr Siebeck. Orientalische Religionen in der Antike 3.
- Parsons, Peter (1989). «3831. Homer Oracle». *The Oxyrhynchus Papyri*, 56, 44-8.
- Parsons, Peter (2007). *The City of the Sharp-nosed Fish: Greek Lives in Roman Egypt*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Preisendanz, Karl (1913). «Die Homeromantie Pap. Lond. CXXI». *Philologus*, 72 (N. F. 26), 552-6.
- Preisendanz Karl et al. (eds.) (1928-31). *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. 2 vols. Leipzig; Berlin. Re-edición Preisendanz, K.; Henrichs, A. (eds.) (1974), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. Stuttgart: Teubner.
- Schironi, Francesca (2010). *To Mega Biblion: Book-Ends, End-Titles and Coronides in Papyri with Hexametric Poetry*. Durham (NC): American Society of Papyrologists. American Studies in Papyrology 48.
- Sfameni-Gasparro, Giulia (2010). «Orfeo 'giudaico': il Testamento di Orfeo tra cosmofofia e monoteismo». Bernabé, A.; Casadesús, F.; Santamaría, M.A. (eds.), *Orfeo y el orfismo. Nuevas perspectivas*. Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes, 483-514.
- Turner, Eric G. (1971). *Greek Manuscripts of the Ancient World, Institute of Classical Studies*. Bulletin Supplement 46. London: University of London, Institute of Classical Studies.
- Wessely, Carl (1893). «Neue griechische Zauberpapyri». *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, 16-55.
- Zographou, Athanassia (2013). «Un oracle homérique de l'Antiquité tardive: un livre-miniature à usage oraculaire». *Kernos*, 26, 173-90.

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals

An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices
in the Graeco-Egyptian Papyri (*PGM*)

edited by Sabina Crippa and Emanuele M. Ciampini

Appréhender les influences multiculturelles sur les papyrus magiques grecs

Résultats, limites et perspectives de l'étude
des marqueurs d'identité culturelle

Magali de Haro Sanchez
(Université Paris-Sorbonne, France)

Abstract This paper offers a methodological study aiming to define discriminative markers of cultural identity for the *Greek magical papyri*, based on the external and internal typologies of these texts. Without claiming to be exhaustive, this research is intended to provide a new perspective to the debate on multiculturalism which is becoming increasingly prominent in the studies on ancient magic.

Sommaire 1 Introduction. – 2 Problématique. – 3 Perspectives. – 4 Typologie externe. – 4.1 Amulettes. – 4.2 Formulaires. – 5 Typologie du contenu. – 6 Langue. – 6.1 Matériel. – 6.2 Citations. – 6.3 Pratiques. – 6.4 Onomastique. – 7 Une approche étymologique. – 8 Une approche référentielle. – 9 Conclusion.

Keywords Magical Papyri. External Characteristics. Content. Identity Markers.

1 Introduction

Tout au long de son histoire, l'Égypte fut le terrain de jeux de pouvoir entre de grands empires. On pense à la domination Hyksos sur le Nord du pays, à l'expansion de l'Empire égyptien jusqu'à la Nubie et la Syrie sous Thoutmosis III, à la mainmise des dynasties d'origine libyenne, à la conquête de la Basse-Égypte par les Assyriens, sans oublier les mercenaires grecs qui composèrent les troupes d'élite de Psammétique, ainsi que la domination Perse et l'annexion de l'Égypte à l'empire d'Alexandre le Grand, jusqu'à la conquête romaine, puis arabe (Quaegebeur 1974; Grimal 1988; Vernus, Yoyotte 2004; Legras 2004). Si on y ajoute le rôle du commerce qui multiplie encore les échanges, tant matériels que cultu-

rels, avec le bassin méditerranéen et la péninsule arabe notamment,¹ on ne s'étonnera pas de rencontrer des éléments sémitiques, grecs et romains, s'ajoutant aux éléments égyptiens, dans les textes qui ont été produits en Égypte durant les époques gréco-romaine et byzantine.

Aux époques qui nous occupent, il est toutefois illusoire d'espérer réussir à distinguer facilement les traits appartenant à l'une ou l'autre culture. En effet, comment un texte peut-il être qualifié de typiquement égyptien s'il est écrit en grec et, inversement, de typiquement grec, s'il a été transmis par une personne née en Égypte? Un simple tri par culture est loin d'être pertinent.

Je désignerai donc ici sous le nom d' 'influence' l'action non brutale et progressive qu'un groupe exerce sur un autre, et sous l'adjectif 'multiculturel' ce qui caractérise un mélange, pas nécessairement réciproque ni équitable, de plusieurs cultures.² Enfin, on comprendra la terme 'culture' tel que défini par l'UNESCO, «la culture, dans son sens le plus large, est considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances».³

2 Problématique

Lorsqu'on parcourt le texte grec des papyrus magiques tels qu'édités dans les *PGM*, ou même leurs traductions rassemblées par H.D. Betz (Preisendanz 1928-31, Betz et al. 1986), on relève immédiatement l'accumulation de traits culturels différents. Il est vrai que ce mélange peut résulter d'un choix du rédacteur de mêler divers aspects de cultures spécifiques dans un seul charme (Oslo 1.1, *PGM XXXVI*, IVe s.).

À cela, il faut ajouter que les formulaires sont eux-mêmes des recueils de charmes et donc des formes de *corpora* antiques, puisqu'ils peuvent rassembler et organiser des charmes provenant de sources différentes.

Il faut toutefois prendre garde à l'illusion que peut induire la présentation moderne des textes magiques en *corpus*. En effet, les *corpora* modernes juxtaposent des textes copiés sur des papyrus de provenances

1 Par exemple, le nom d'Amenhotep III (XIIIe dynastie, 1391-1353) est attesté sur des scarabées découverts en Crète, à Mycènes, en Étolie, en Anatolie, à Babylone et au Yémen.

2 Adaptation de la définition donnée dans le TLF, s.v. «influence». Voir aussi Motte, Pirenne-Delforge 1994, 12: «Il évoque très généralement l'action matérielle, morale ou intellectuelle qu'un agent ou un groupe exerce sur un autrui, considéré individuellement ou collectivement, et qui entraîne chez lui une altération».

3 UNESCO. *Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles. Conférence mondiale sur les politiques culturelles* [online]. Mexico City, 26 juillet-6 août 1982. URL http://portal.unesco.org/culture/fr/files/12762/11295422481mexico_fr.pdf/mexico_fr.pdf (2017-05-08).

différentes et datés d'époques différentes, puisque ceux-ci ont été datés du Ier siècle avant J.-C. au VIIe de notre ère. Près de huit siècles séparent donc les plus anciennes copies des plus récentes. Lorsque l'on étudie une question particulière dans les pratiques magiques, le recours aux *corpora* modernes peut donc donner une impression de mixité qui résulte également de cette juxtaposition de textes différents.

3 Perspectives

Si l'on veut identifier les particularités liées à une culture, il est nécessaire d'établir au préalable une typologie des papyrus magiques grecs et latins d'Égypte, afin de discerner une forme de norme. C'est donc l'accumulation de certaines caractéristiques qui présenteraient un écart par rapport à cette norme qui permettrait de repérer une influence extérieure qu'il faudra ensuite identifier clairement.

Cette typologie passe d'abord par la description des caractéristiques externes de l'objet.

1. Pour le support, on étudie le matériau choisi, ainsi que son format.
2. On y relève les traces d'utilisations, comme les plis, les taches, les traces miroir⁴ et les éventuelles notes additionnelles.
3. De la zone écrite, on analyse la mise en page, la présence d'une éventuelle forme de ponctuation et le type de main. On évalue également le taux de rentabilisation du support en calculant le rapport entre la surface de la zone écrite et la surface totale du support, ainsi qu'en mesurant la densité des lignes.
4. Il faut également décrire les éventuelles illustrations et les identifier afin de comprendre leur fonction au sein du texte, soit-elle décorative, didactique ou performative.
5. Le type d'encre doit également être étudié. S'agit-il d'une encre traditionnelle ou magique, noire ou colorée, carbone ou métallologallique?

Vient ensuite l'analyse du contenu.

1. En ce qui concerne la structure du texte et des prescriptions, j'ai pu opérer des rapprochement avec celle des prescriptions médicales qui se composent du titre (*prographê*), de l'objectif (*epangelia*), de la composition du remède (*sunthesis* ou *summetria*), et du

4 Il s'agit d'un dépôt d'encre résultant du pliage du support quand l'encre n'est pas encore parfaitement sèche.

mode d'administration (*skeuasia*).⁵ Il est donc essentiel d'étudier l'organisation des prescriptions, leur structure interne, ainsi que les composants des formules (invocation d'un assistant surnaturel, identification de l'objectif, identification du bénéficiaire ou de la victime).

2. Le choix des méthodes utilisées dans le *logos* (*historiola*, identification, invocation, etc.) et la *praxis* (rituel, amulette ou recette) est également porteur d'informations.
3. La langue dans laquelle a été écrit le texte doit également faire l'objet d'analyses philologiques et linguistiques (le vocabulaire, les abréviations, les erreurs et le niveau de langue).

Enfin, l'analyse des marqueurs d'identité culturelle peut permettre d'identifier le milieu influençant: la langue (lettres issues d'alphabets étrangers, emprunts, erreurs phonétiques et syntaxiques), les citations de textes (classiques, techniques, liturgiques ou bibliques), le choix des méthodes magiques, les ingrédients prescrits, les noms attestés (divinités, bénéficiaires, victimes, attributions) et les *noms barbares* employés.

4 Typologie externe

4.1 Amulettes

Les recherches typologiques ont d'abord été consacrées au format du support, puis aux caractéristiques de la zone d'écriture et aux traces d'utilisation (plis, zones effacées, traces miroir ou palimpsestes), à l'aide des informations données dans les éditions, des photographies fournies par les institutions et des données recueillies lors de l'autopsie de plusieurs documents.⁶

5 La structure des prescriptions magiques et médicales est comparable, voir Marganne 2004, 78; de Haro Sanchez 2015.

6 Seulement les amulettes pour lesquelles j'avais suffisamment de données permettant une exploitation pertinente ont été reprises, à savoir 44 amulettes iatromagiques (sur 60) et 12 autres amulettes grecques supplémentaires provenant d'Égypte. Pour les amulettes iatromagiques, on se reportera au catalogue des papyrus iatromagiques en ligne: <http://web.philo.ulg.ac.be/cedopal/papyrus-iatromagiques/> (2017-05-08). Les amulettes supplémentaires sont les suivantes: *P.Colon.* inv. 1982 (*Suppl. Mag.* 1.7, Oxyrhynque, IIIe s.), *P.Duk.* inv. 778 (*P.Rob.* inv. 41, fin VIe s.-début VIIe s.), *P.Köln.* 8. 338 (T.Colon. inv. 3, IIIe s.-IVe s.), *P.Oslo* 1.5 (inv. 303 = *PGM* 2.3, IVe s.-Ve s.), *P.Oxy.* 7.1058 (*PGM* 2.6b, Oxyrhynque, IVe s.-Ve s.), *P.Oxy.* 7.1059 (*PGM* 2.6c, Oxyrhynque, Ve s.), *P.Oxy.* 7.1060 (*PGM* 2.2, Oxyrhynque, VIe s.), *P.Oxy.* 8. 1152 (*PGM* 2.6a, Oxyrhynque; Ve s.-VIe s.), *P.Palau Rib. Lit.* 38 (inv. 126 = *Suppl. Mag.* 1.15, IVe s.-Ve s.), *P.Ross. Georg.* 1.24 (*PGM* 2.15a, VIe s.), *P.Ryl.* 3.471 (Ve s.), *P.Vindob.* inv. G 42406 (*Suppl. Mag.* 1.27, Ve s.).

Un premier classement a été opéré en fonction du rapport ($R = GC/PC$) et un second en fonction de la surface ($S = GC \times PC$). Les tris en fonction du rapport et de la surface ont chacun fait apparaître un classement en 4 catégories (voir de Haro Sanchez 2012):

1. des formats carrés avec $PC \approx GC$ ($1 < R < 1,4$): 13 iatromagiques + 3 = 16;⁷
2. des formats rectangulaires avec $\approx GC/2 < PC < 2/3 GC$ ($1,4 < R < 1,9$): 11 iatromagiques + 5 = 16;⁸
3. d'autres formats rectangulaires avec $\approx GC/3 < PC < GC/2$ ($1,9 < R < 2,9$): 12 iatromagiques + 3 = 15;⁹
4. des formats rectangulaires disproportionnés avec $PC < GC/3$ ($2,9 < R$) (comparables aux *rotuli*): 8 iatromagiques + 1 = 9.¹⁰

Et quatre catégories de surfaces:

1. miniatures ($S < 50 \text{ cm}^2$): 10 iatromagiques + 3 = 13;¹¹
2. moyennes ($50 \text{ cm}^2 < S < 100 \text{ cm}^2$): 22 iatromagiques + 4 = 26;¹²

7 *P.Haun.* III 51 (MP³ 6036, Ve s.), *P.Kell.* G 86 (MP³ 6036.1, IVe s.), *P.Mich.* XVIII 768 (MP³ 6042, IVe s.), *P.Oxy.* VI 924 (MP³ 6043, IVe s.), *PGM* 43 (MP³ 6045, Ve s.), *P.Prag.* I 6 (Ve s.), *P.Princ.* II 107 (MP³ 6050, IVe s.-Ve s. ed.pr./Ve s.-VIe s. *Suppl.Mag.*), *Suppl.Mag.* I 33 (MP³ 6055, Ve s.-VIe s.), *Suppl.Mag.* I 34 (MP³ 6056, VIe s. *Suppl.Mag./VIIe s. ed.pr.*), *P.Oxy.* XVI 2062 (MP³ 6058.2, VIe s.), *P.Haun.* III 50 (MP³ 6060, IIIe s.-IVe s.), Acc. inv. 80.AI.56 (MP³ 6065, IIIe s.), *P.Köln* VIII 339 (MP³ 6066, IIIe s.-IVe s.), + *P.Vindob.* inv. G 42406 (*Suppl.Mag.* 1.27; Ve s.), *P.Oxy.* 7.1058 (Oxyrhynque, Ve s.), *P.Köln* 8.338 (IIIe s.-IVe s.).

8 *P.Kell.* G 87 (MP³ 6021, IVe s.), *P. (Mag.) Gaal* 1 (MP³ 6023, IVe s.), *P.Michael.* 27 (MP³ 6024, IIIe s.-IVe s.), *P.Amst.* I 26 (MP³ 6028, IVe s.-Ve s.), *P. Louvre* inv. E 7332 bis (MP³ 6039.1, VIIe s.), *P.Oxy.* VIII 1077 (MP³ 6043.1, VIe s.), *PGM* II 12 (MP³ 6043.4, VIe s.-VIIe s.), *PGM* II 18 (MP³ 6044, Ve s.-VIe s.), *Suppl.Mag.* I 20 (MP³ 6052, IVe s.-Ve s. *Suppl.Mag./Ve s.-VIe s. ed.pr.*), *Suppl.Mag.* I 28 (MP³ 6053, Ve s.), *P.Oxy.* 16.2063 (MP³ 6058.3, VIe s.), + *P.Palau Rib. Lit.* 38 (*Suppl.Mag.* 1.15, *P.Oslo* 1.5 IVe s.-Ve s.), *P.Oxy.* 8.1152 (Oxyrhynque, Ve s.-VIe s.), *P.Oxy.* 7.1060 (Oxyrhynque, VIe s.), *P.Ryl.* 3.471 (Ve s.).

9 *P.IFAO* III 50 (MP³ 6019, IVe s.-Ve s. ed.pr./VIe *Suppl.Mag.*), *Suppl.Mag.* I 3 (MP³ 6026, IIIe s.), *P.Kell.* G 88 (MP³ 6037, IVe s.), *P.Köln* VI 257 (MP³ 6038, IVe s.-Ve s.), *P.Laur.* III 58 (MP³ 6039, IIIe s. *Suppl.Mag./Ve s. PL BML*), *P.Lugd.Bat.* XIX 20 (MP³ 6040, VIe s.), *P.Lund IV* 12 (MP³ 6041, IVe s.), *P.Oxy.* LXV 4469 (MP³ 6043.3, Ve s.), *P.Prag.* II 119 (MP³ 6049, VIe s.-VIIe s.), *P.Princ.* III 159 (MP³ 6051, IIIe s.-IVe s.), *P.Wash. Univ.* II 75 (MP³ 6059, IVe s.-Ve s.), Acc. inv. 80.AI.53 (MP³ 6064, IIIe s.), + *P.Colon.* inv. 1982 (*Suppl.Mag.* 1.7, Oxyrhynque, IIIe s.), *P.Duk.* inv. 778 (fin VIe s.-début VIIe s.), *P.Oxy.* 7.1059 (Oxyrhynque, Ve s.).

10 *P.Lugd.Bat.* XXV 9 (MP³ 6022, Ve s.), *BKT IX* 68 (MP³ 6031, IIIe s.-IVe s.), *P.Cair.Cat.* 10696 (MP³ 6033.1, Ve s.-VIe s.), *P.Köln* VIII 340 (MP³ 6038.1, Ve s.-VIe s.), *P.Oxy.* VIII 1151 (MP³ 6043.2, VIe s.), *PGM* 47 (MP³ 6047, IVe s.-Ve s.), *Suppl.Mag.* I 32 (MP³ 6054, Ve s.-VIe s.), *Suppl.Mag.* I 2 (MP³ 6067, IIIe s.), + *P.Ross. Georg.* 1.24 (VIe s.).

11 Pour les références et dates, voir de Haro Sanchez 2004 en ligne. Toutes les lamelles orphiques pour lesquelles nous avons pu avoir les informations dans Pugliese Carratelli 2003 et Tzifopoulos 2010 appartiennent à la catégorie n. 1 des amulettes miniatures. Elles ne font toutefois pas partie de ce classement.

12 MP³ 6019, 6023, 6024, 6026, 6028, 6036, 6038, 6038.1, 6039, 6039.1, 6040, 6042, 6043, 6043.1, 6043.3, 6049, 6051, 6053, 6054, 6058.2, 6060, 6066 + *P.Colon.* inv. 1982, *P.Oxy.*

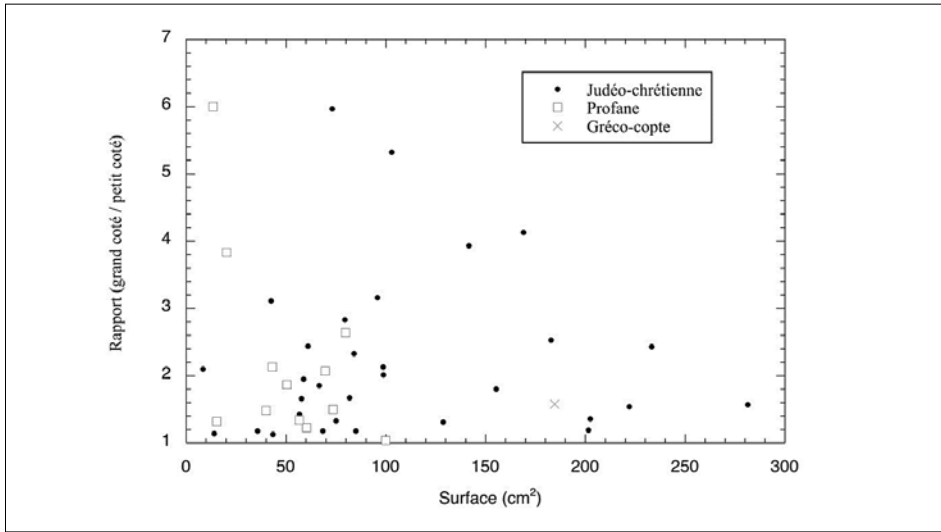


Figure 1. Répartition des amulettes en fonction de leur surface, de leur rapport et de leur contexte culturel

3. grandes ($100 \text{ cm}^2 < S < 200 \text{ cm}^2$): 7 iatromagiques + 4 = 11;¹³

4. très grandes ($200 \text{ cm}^2 < S$): 5 iatromagiques + 1 = 6.¹⁴

Le graphique montre la répartition des amulettes en fonction de leur surface (abscisse) et de leur rapport (ordonnée), à laquelle on a ajouté la donnée culturelle (rond: judéo-chrétienne; carré: profane; croix: gréco-copte). Tout d'abord, on remarque une zone de concentration pour les amulettes ayant une surface comprise entre 40 et 90 cm^2 (catégories 1 et 2) et un rapport compris entre de 1 et 2,2 (principalement les catégories 1 et 2).¹⁵ On observe également une zone d'exclusion: aucune amulette n'a été réalisée avec à la fois un grand rapport et une grande surface. Plus important pour notre propos, le graphique montre que les amulettes dont la surface est supérieure à 100 cm^2 proviennent toutes d'un fonds culturel judéo-chrétien, et que les amulettes dont le rapport est supérieur à 3 proviennent majoritairement d'un fonds judéo-chrétien.

7.1059, *P.Oxy.* 7.1060, *P.Vindob.* inv. G 42406.

¹³ MP³ 6021.1, 6031, 6033.1, 6041, 6043.2, 6044, 6048 + *P.Oslo* 1.5, *P.Oxy.* 7.1058, *P.Ross.* Georg 24, *P.Ryl.* 3. 471.

¹⁴ MP³ 6036.1, 6037, 6043.4, 6050, 6052 + *P.Duk.* inv. 778.

¹⁵ Sur ce point, nous pouvons nous demander si la taille des amulettes est en rapport direct avec la taille de la main.

Jusqu'à présent, en revanche, l'étude de l'orientation du support n'a pas encore donné de résultats probants. Peut-être l'extension de l'étude aux autres types d'amulettes donnera-t-elle plus de résultats exploitables.

4.2 Formulaires

La présentation d'un texte sous forme de *rotulus*¹⁶ n'est guère fréquente dans les papyrus magiques¹⁷ et littéraires,¹⁸ à l'exception des papyrus chrétiens qui contiennent des écrits bibliques, liturgiques, patrologiques ou hagiographiques.¹⁹

Prenons l'exemple de deux *rotuli* iatromagiques: *Suppl.Mag.* 2.96 (MP³ 6014, Ve s.-VIe s.) et *P.Rain.Cent.* 39 (MP³ 2038, VIe s.), qui contient une copie partielle du *Testament de Salomon*. On constate que les deux rouleaux sont datés environ de la même époque. *P.Rain.Cent.* 39 (MP³ 2038, VIe s.) contient la copie d'un apocryphe de l'Ancien Testament et *Suppl. Mag.* 2.96 (MP³ 6014, Ve s.-VIe s.) onze prescriptions dans lesquelles le Christ et des anges sont mentionnés. Dans l'un et l'autre cas, un lien avec la tradition chrétienne peut être établi. En ce sens, le choix d'une présentation sous la forme de *rotulus* a pu être délibérément choisie, afin de présenter ces textes à la manière des textes liturgiques. Or d'après Turner, le choix de la présentation de ces textes sous la forme du *rotulus* serait déjà une volonté marquée d'imiter la présentation des documents de chancellerie.

Au cours de l'étude des caractéristiques externes des papyrus magiques, trois types d'influences ou de contraintes différentes, mais non-exclusives, doivent donc être prises en compte:

16 Par ce terme, nous désignons un rouleau écrit *transversa charta*, donc qui a été tourné à 90° avant que le texte n'y soit copié. Le texte est écrit contre les fibres (↓) sur la face qui aurait été recto (→) dans le cas d'un *volumen* ordinaire. Voir Turner 1978, surtout 26-53; Cerný 1952.

17 *Suppl.Mag.* 2.96 (MP³ 6014, Ve s.-VIe s.), *Suppl.Mag.* 2.97 (Héracléopolis, Ve s.-VIe s.), *P.Rain.Cent.* 39 (MP³ 2038, VIe s.).

18 *P.Haun.* 1.6. (MP³ 2210, Fayoum?, IIe s.), *P.Oxy.* 53.3705 (MP³ 1305.21, IIIe s.), *P.Oslo* inv. 1662 (MP³ 429, Ve s.), *P.Hamb.* 2.166 (MP³ 356, Aphrodité, 563-585), *P.Cair.Masp.* 3.67350a-c (MP³ 356.02, Aphrodité, 566-585), *P.Cair.Masp.* 1.67055v (MP³ 348, Aphrodité, 567), *P.Strasb.* inv. gr. 2454 Vo (MP³ 356.01, Aphrodité, 569/570-585), *P.Lit.Lond.* 188 (MP³ 354.01, Aphrodité, 570-575).

19 PSI 15.1453 (VIe s.-VIIe s.), *P.Cairo* s.n. (VIe s.), *P.Col.* 8.192 (VIe s.), *P.Vindob.* G 8022 (VIe s.), *P.Köln* 4.174 (IVe s.), PSI 1.26 + PSI 1.27 (VIe s.-VIIe s.), *P.Grenf.* 2.112 (VIe s.-VIIe s.), *P.Ryl.* gr. 1.10 (VIe s.), MPER N.S. 17.52 (*P.Vindob.* 26064 + 26091 + 35761, VIIIe s.), *P.Prag.* 1.3 (Xe s.-XIe s.), PSI inv. 1213 (VIe s.), *P.Sinai* MG 87 (Sinai, VIe s.), *P.Princ.* inv. 24 (VIIIe s.-IXe s.), PSI 16.1577 (VIe s.), PSI inv. 534 (Antinoé, VIIIe s.), *P.Ryl.* inv. gr. 7 VIe, *P.Ryl.* s.n. VIe s.

1. l'influence culturelle. On a vu que les amulettes chrétiennes présentaient une taille plus grande en moyenne que les autres et que le choix d'une disposition en *rotuli* pourrait être à rapprocher d'une habitude de copier les textes liturgiques chrétiens dans ce sens.
2. l'influence des habitudes ou des codes des scribes.²⁰ Ainsi pourrait-on remonter encore en se demandant pourquoi les textes liturgiques ont été copiés sous forme de *rotuli*. Peut-être l'influence de la présentation des papyrus documentaires tels que les pétitions a-t-elle joué un rôle, afin de donner à ces textes un caractère officiel, d'autorité (Daly 1973).
3. la contrainte socio-économique. Le papyrus n'était certes pas gratuit, mais l'utilisation de lamelles d'or ou d'argent, ou de peaux d'animaux, reflète une aisance financière plus importante encore.

5 Typologie du contenu

Dans le cadre de ma thèse de doctorat, pour classer les charmes des papyrus iatromagiques et y étudier les influences multiculturelles éventuelles, j'ai repris la méthode de Luijendijk qui recourt aux marqueurs d'identité culturelle.²¹ Dans son ouvrage consacré à l'étude des papyrus chrétiens d'Oxyrhynque, elle pose le problème de la catégorisation des textes comme 'chrétiens' et choisit d'y rechercher les traits par lesquels les chrétiens montrent leur appartenance au groupe, tout en laissant la place à un changement de marqueurs dans le texte, plutôt que de leur appliquer des critères préétablis. On note que ces marqueurs sont transposables à d'autres cultures. Ainsi, pourra-t-on repérer les divinités mentionnées (1), les qualificatifs désignant un peuple, un groupe ou une culture (2), les citations d'œuvres littéraires (3), les abréviations et symboles culturellement marquées ou non (4), un vocabulaire technique ou liturgique (5), des renvois explicites à une communauté par la mention de titres ou de statuts (6) et, enfin, étudier l'onomastique des textes (7). Au cours de l'examen des papyrus iatromagiques, il est apparu que seulement une accumulation de traits caractéristiques - et donc de marqueurs d'identité culturelle - met en évidence l'appartenance d'un texte

20 Voir le projet de recherches *Scribal Practices. Knowledge Transfer and Administrative Professionalism in a Pre-Typographic Society. Observing the Scribe at Work in Roman and Early Islamic Egypt* de l'Université Macquarie (Australie). Consultable sur le site web: URL <https://scribalpractice.wordpress.com/> (2017-05-08).

21 Luijendijk 2008, 30: «However, my own approach differs conceptually in that instead of looking for *criteria*, I interpret these signs in the texts as *markers of identity*. I contend that weighing texts against *criteria* runs the risk of reifying and essentializing Christianity. In contrast, I argue that examining texts for markers of identity acknowledges factors that Christians themselves used to denote their identity, factors which nonetheless left room for multiple and shifting dynamics of identity».

à un milieu plutôt qu'à un autre ou, à l'inverse, peut montrer l'influence de plusieurs cultures sur un seul texte.

Loin de viser à l'exhaustivité, cet aspect de mes recherches a pour but de contribuer à une approche approfondie du débat sur le multiculturalisme qui prend de plus en plus de place dans les études magiques.

6 Langue

Les erreurs phonétiques et de syntaxe peuvent donner des informations sur le niveau de maîtrise de la langue dans laquelle les papyrus ont été écrits, mais ils n'indiquent pas explicitement l'influence d'une autre langue, certains phénomènes pouvant être attribués à plusieurs influences linguistiques. On pourrait évoquer la présence de lettres coptes et les problématiques du bilinguisme, ainsi que les abréviations telles que les *nomina sacra*, mais les emprunts sont moins équivoques.

On relève notamment des mots d'origine latine dans les textes des papyrus magiques grecs d'Égypte. Il s'agit soit de substantifs empruntés au latin et attestés dans les formulaires, soit de noms propres de saints invoqués dans les formules ou des bénéficiaires de ces charmes. Ici nous nous intéresserons au substantif λάμνα.²²

Le substantif λάμνα (= *lamina*, lamelle) semble être exclusivement attesté dans les papyrus magiques. Diverses formules (amulettes et défixions) prescrivent l'utilisation de supports métalliques.²³ Cet emprunt est d'autant plus étonnant que le grec dispose du terme πέταλον, tout aussi bien attesté dans les papyrus magiques que dans la littérature. Certains papyrus n'utilisent que λάμνα,²⁴ d'autres uniquement πέταλον²⁵ et un dernier groupe atteste les deux termes.²⁶ Ceux-ci sont employés généralement dans la composition du rituel

22 L'emprunt latin présenté ici a fait l'objet d'une recherche systématique dans les papyrus magiques et documentaires en vue d'établir une fourchette chronologique de son utilisation en Égypte. Voir aussi Cavaillat 1948, 1951; Adams 1993, 1995, 2003, 2007.

23 *Suppl.Mag.* 2.74 (*P.Genav.* inv. 186 = MP³ 6012, IIe s.), fragment d'un formulaire contenant deux prescriptions iatromagiques, et *P.Rain.Cent.* 39 (*P.Vindob.* inv. G 330 + 29436 + 35939 = MP³ 2038, VIe s.), *Testament de Salomon* dont les 7 derniers *stoicheia* du *Catalogue des Décans* sont utilisés à des fins iatromagiques.

24 *P.Oslo.* 1.1 (*PGM XXXVI* = MP³ 6010, IVe s.) 1, 37, 231, 234; *P.Giessen* inv. 366 (*P.Iand.* 87 = *PGM LVIII*, IVe s.) R° 6.

25 *P.Berol.* inv. 5026 (*PGM II*, IVe s.) 81; *P.Lond.* 46 (*PGM V*, IVe s.) 304, 358; *P.Lugd. Bat.* J 384 (*PGM XII*, IVe s.) 197, 199; *P.Lugd. Bat.* J 395 (*PGM XIII*, IVe s.).

26 *P.Louvre* inv. 2396 (*PGM III*, IVe s.), λάμνα: 15, πέταλον: 299 et 301 (partiellement restitué); *P.BN suppl.gr.* nr. 574 (*PGM IV*, IVe s.), λάμνα (une majorité des utilisations se trouve dans un même charme): 2146, 2147, 2159, 2172, 2202, 2221, 2233, πέταλον: 330, 1218, 1255, 1810, 1821, 1844, 2702; *P.Lond.* 121 (*PGM VII* = MP³ 6006, IVe s.-Ve s.), λάμνα: 398, 459, 462,

ou du remède magique (*sunthesis* ou *summetria*), mais dans des prescriptions de charmes différentes. Comme les formulaires sont des compilations de charmes, souvent personnelles, l'emploi des deux termes pourrait refléter l'utilisation de plusieurs sources, peut-être d'époques différentes ou dont le niveau de langue est différent. Seulement le copiste du *P.Lond.* 124, ligne 36 (*PGM X*, IVe s.-Ve s.) propose l'alternative λάμναν ἢ πέταλον, comme s'il s'agissait d'une précision à l'aide d'un synonyme. On remarque également qu'aucune attestation de λάμνα n'est antérieure au IVe siècle. L'origine de l'emprunt pourrait être liée au commerce. En effet, les papyrus magiques prescrivent quatre métaux pour réaliser les lamelles: l'or, l'argent, l'étain et le plomb. Ces métaux circulaient dans tout l'Empire et, si l'Égypte semble avoir exporté de l'or, elle devait probablement importer de l'étain, de même qu'une partie de l'argent dont elle avait besoin. La circulation des matériaux et leur commerce a forcément provoqué la circulation de termes liés à leur utilisation, à savoir, dans le cas qui nous intéresse, λάμνα pour la lamelle.

6.1 Matériel

L'étude des composants minéraux, végétaux et animaux prescrits dans les remèdes conservés dans les papyrus iatromagiques a pu apporter des informations sur le fonds culturel dont serait issue la prescription. Mais il faut insister sur le fait que le marqueur met en évidence l'origine de la prescription et pas nécessairement celle de son copiste.

L'analyse des ingrédients utilisés dans un charme magique pourra néanmoins, parfois, donner un indice, qu'il faudra comparer aux autres marqueurs culturels pour espérer percevoir et interpréter de la meilleure façon les influences éventuelles.

Ainsi, *P.Oslo* 1.1 (MP³ 6010) contient, aux lignes 321 à 332, un rituel anticonceptionnel complexe, intéressant dans le cadre de l'étude de la problématique des marqueurs d'identité culturelle. L'utilisation de la grenouille, qui doit être relâchée vivante afin d'emporter la fertilité du couple, situe parfaitement ce charme dans un écosystème égyptien. Les Égyptiens avaient observé l'importante fertilité de ce batracien. En revanche, le recours au caractère stérile de la mule, au lait de jument et à la jusquiame semble plutôt d'influence grecque. Je n'ai pas trouvé de preuve que les Égyptiens aient cherché à pratiquer l'élevage de la mule, d'autant que l'élevage des chevaux était, lui aussi, somme toute, relativement limité à une élite. L'utilisation de parties de la mule, du mulet ou du bardot dans des remèdes anticonceptionnels semble donc provenir d'une

πέταλον: 217, 382, 417, 487, 581, 749; *P.Lond.* 123 (*PGM IX*, IVe s.-Ve s.), λάμνα: 8, πέταλον: 14; *P.Lond.* 124 (*PGM X*, IVe s.-Ve s.), λάμνα: 26, πέταλον: 39, λάμναν ἢ πέταλον: 36.

tradition culturelle gréco-romaine, de même que le recours au lait de jument. Si la jusquiame poussait effectivement en Égypte, elle ne devait pas être facile à trouver, peut-être fallait-il se la procurer dans le commerce.

Si la plupart des commentateurs de ce rituel ont surtout relevé le lien entre la grenouille, le concept de fertilité et la déesse égyptienne Héket, qui place facilement le charme dans un milieu égyptien (voir Gordon 2007), il semble que les autres ingrédients soient issus d'une tradition plutôt gréco-romaine. Et la suggestion d'une alternative bœuf-mule, qui ont tous deux un caractère stérile et pouvaient être valorisés au même titre sur un plan magique, pourrait peut-être refléter une volonté d'adaptation de la formule.

6.2 Citations

L'utilisation de citations de textes transmis en grec, qu'ils appartiennent à la tradition hellénique ou à la tradition biblique, est un autre marqueur d'identité culturelle important.²⁷

Par exemple, la fonction des vers homériques attestés dans les papyrus iatromagiques est performative. Ils forment autant de formules dont les mots employés, du fait de la renommée des vers dans lesquels ils apparaissent, acquièrent une puissance particulière. Il va de soi qu'une bonne connaissance des textes est nécessaire. Or, en Égypte gréco-romaine, Homère est l'auteur le plus copié et l'un des plus utilisés dans le cadre scolaire. La plupart des lettrés capables de rédiger des charmes magiques ont appris à écrire le grec avec les premiers livres de *l'Iliade*.²⁸

À côté des citations 'helléniques', on trouve également des citations bibliques dans les formulaires et les amulettes. On y trouve des passages de *l'Ancien Testament* (principalement des *Psaumes*) et du *Nouveau Testament* (principalement les *Évangiles de Matthieu et Jean*), ainsi que des apocryphes, comme la lettre d'Abgar à Jésus ou la réponse de Jésus à Abgar et le *Testament de Salomon*.

Au cours de l'étude des papyrus iatromagiques grecs, j'ai pu constater que les citations y remplaçaient souvent les *voces magicae* et *noms*

27 Pour approfondir la question, lire Biondi 1981, Kraus 2007, De Bruyn 2010, Chapa 2011, ainsi que Collins 2008b, 2008a.

28 Voir aussi les centaines de papyrus d'Homère catalogués dans la base de donnée Mertens-Pack³ accessible en ligne sur le site du CEDOPAL: <http://web.philo.ulg.ac.be/cedopal/base-de-donnees-mp3/> (2017-05-08). D'après Cribiore, les six premiers livres de *l'Iliade* couvrent plus de la moitié des papyrus découverts avant 2001, date de parution du livre (Cribiore 2001, 194). Voir URL <http://web.philo.ulg.ac.be/cedopal/exercices-scolaires-et-ecriture/> (2017-05-08) et principalement Cribiore 2007, 292-3; 2001, 140-2, 194-7, 204-5; 1996, 46, 49.

barbares, ce qui pourrait être l'une des explications de l'augmentation significative de la taille des amulettes sous l'influence judéo-chrétienne.

6.3 Pratiques

Ponctuellement, il est également possible de relever des pratiques dont le contenu semble marqué par un fonds culturel précis ou par un mélange d'influences.

Le formulaire conservé dans BKT 9.147 (MP³ 6003, Abusir el-Melek, I^a-I) atteste une *historiola* pour chasser des maux de tête:

Pour la céphalalgie: Osiris a mal à la tête, Ammon a mal aux tempes de la tête, Heseneptys a mal au pourtour de la tête. Osiris n'aura de cesse d'avoir mal à la tête, Ammon n'aura de cesse d'avoir mal aux tempes de la tête, Heseneptys n'aura de cesse d'avoir mal au pourtour de la tête, tant que, d'abord, un tel n'aura de cesse de [...].

Dans ce formulaire on relève des marqueurs égyptiens, grecs et gréco-égyptiens. Tout d'abord, le choix d'une *historiola* mentionnant Osiris comme méthode pour le charme peut être considéré comme un marqueur égyptien. Dans son édition du papyrus, Brashear fournit d'ailleurs un parallèle dans un papyrus démotique, *P.Louvre* E3229, col. V, 23-VI, 1.²⁹ De leur côté, Daniel et Maltomini, éditeurs du papyrus dans le *Supplementum Magicum*, ont analysé les autres charmes de BKT 9.147 (MP³ 6003) et ont mis en évidence la probable origine grecque de son premier charme d'amour qui prescrit un rituel à accomplir avec une pomme (I 5).³⁰ En outre, une partie du formulaire a été rédigée en hexamètres dactyliques (I, 6-14). La copie est plutôt soignée et le grec ne contient que peu d'erreurs. Ensuite, Heseneptys est la contraction, en grec, des noms des deux déesses sœurs Isis et Nephtys (Isis-Nephtys, *Is.t-Nb.t-Hw.t*), très fréquemment représentées ensemble dans l'iconographie, au point de ne plus constituer qu'une seule entité divine,³¹ et Ammon, dont le nom est at-

29 *Suppl.Mag.* 2.72, 126, traduction de Johnson: «The copper is bent down. The neshmet-bark will not stop sinking. The great river draws blood. Isis is ill, [Neph]thys... The copper will not stop bending. The neshmet-bark will not stop sinking. The great river will not stop drawing blood. Isis will not stop being sick. Nephtys will not stop --- until they [make] him do the thing which so and so desires from him» (Johnson 1977, 72). Voir aussi Hopfner 1974, § 790; Ritner 1995, 3342.

30 *Suppl.Mag.* 2.72, 114, commentaire aux lignes 5-14. Voir notamment Theocr. 5.88. Littlewood 1967.

31 Quaegebeur 1991. Voir *Is.t-Nb.t-Hw.t sn.t-sn.ty-nfr.t* CT 341, Faulkner [1977] 2004, 275: «Miennes sont Isis et Nephtys, les deux sœurs parfaites».

testé en Égypte à partir de l'an 6 avant J.-C. sur des monnaies,³² est surtout connu pour son temple oraculaire de l'oasis de Siwa, dans lequel s'était rendu Alexandre le Grand.³³ Heseneptys et Ammon sont donc deux bons exemples de produits gréco-égyptiens. Enfin, l'introduction du papyrus insiste également sur un fonds culturel gréco-égyptien:

Extrait de charmes, provenant de ce qui a été trouvé à Héliopolis dans le livre sacré dit d'Hermès, dans l'adyton, en caractères égyptiens et traduits en grec. (I, 1-5)

Certes, la mention de la découverte d'un papyrus dans un lieu sacré (temple ou tombe) pour garantir l'efficacité du texte est un *topos* bien attesté dans la tradition égyptienne,³⁴ mais l'aveu de la traduction d'un texte égyptien en grec pourrait être un autre *topos*, grec cette fois, comme le remarque Dieleman à propos du seizième traité du *Corpus Hermeticum*.³⁵ Dans ce dernier, une teinte égyptienne a volontairement été apportée au texte pourtant composé en grec. Sans pousser l'interprétation aussi loin, on constate que le formulaire contenu dans BKT 9.147 (MP³ 6003) contient des marqueurs des cultures grecque, égyptienne et du syncrétisme de celle-ci.

32 Hölb 1986; 1986, 920-22; Kákosy 1982; Plut. *Alexandre* 27; Strab., *Géo.* XVII 1.43.

33 On n'entrera pas ici dans le débat sur l'identification de l'Ammon gréco-égyptien au dieu thébain Amon (*imn*). Voir Fowden 1986, 32.

34 *Suppl.Mag.* 2.72, 111. Dieleman 2005, 1-10. Voir *P.Oxy.* 886 (= *PGM* XXIV a, IIIe s.) 2-4 (copie d'un livre sacré des archives d'Hermès); *P.BNF* suppl. n° 571 (= *PGM* IV, IVe s.) 884-887 (suite de 'noms barbares' qu'aurait écrite Hermès Trismégiste à Héliopolis en hiéroglyphes); *P.Lond.* 1.121 (= *PGM* VII, IVe s.-Ve s.) 863-865 (copie du passage d'un papyrus trouvé à Aphroditopolis). Dans la littérature démotique, voir les aventures de Setne Kamouas (ou Khâemouaset) conservées dans *P.Cair.* Cat. 30646 (IIIe s. av J.-C.), traduites dans Agut-Labordère, Chauveau 2011, qui racontent comment le héros vole dans une tombe un écrit de la main de Thot.

35 *Corpus Hermeticum* XVI 1-2, traduction par Dieleman 2005, 2-3 «[1] furthermore, it will be entirely unclear (he said) when the Greeks eventually desire to translate our language to their own and thus produce the greatest distortion and unclarity in what was written. [2] But this discourse, expressed in our paternal language, keeps clear that meaning of its words. The very quality of the sound and the <intonation?> of the Egyptian words contain in themselves the energy of the objects they speak of. Therefore, in so far as you have the power (my) king - for sure, you are capable of all things -, keep the discourse untranslated, lest mysteries of such greatness come to the Greeks, lest the extravagant, flaccid and, as it were, dandified Greek idiom extinguish something, and this is just what the philosophy of the Greeks is: noise of speeches. We, by contrast, use not speeches but sounds that are full of action. [...] However, the argument of the introduction of treatise XVI seems to be contradicted by an ironic detail: the text itself has come down to us in Greek. [...] Moreover, there is no reason whatsoever to assume that the extant text is a translation of an Egyptian original. In all likelihood, the text was directly composed in Greek for a mixed audience of different ethnic groups, Egyptians and Greeks among others». Voir aussi Nock, Festugière 1946-54.

6.4 Onomastique

Un dernier marqueur à étudier si l'on veut tenter d'identifier un milieu culturel pour une formule est le nom du bénéficiaire d'une amulette. Il faudra toutefois garder à l'esprit que ce marqueur ne peut être exploité seul, car le choix du nom revient aux parents, et n'est pas le fait de celui qui le porte. Toutefois, quand des parents nomment leur enfant, ils peuvent indiquer par ce choix un genre, une famille, un statut social, une ethnicité, ainsi qu'une religion ou une identité culturelle (Luijendijk 2008). Cette multiplicité de raisons sous-jacentes au choix du nom montre bien que l'utilisation de celui-ci en tant que marqueur d'identité culturelle est pertinente, mais doit s'opérer avec précaution: ce marqueur devra être un parmi d'autres.

Rares sont les cas où ces bénéficiaires peuvent être identifiés à des personnes connues par ailleurs, puisque la majeure partie des papyrus magiques grecs n'a pas de provenance connue et la datation, qui se fonde sur des critères paléographiques, est peu précise (généralement dans une fourchette d'un ou deux siècles). La précision du nom d'un parent est rarement d'une grande aide pour l'identification du personnage car, dans la majorité de cas, il s'agit du nom de la mère.

Lors de mon analyse des amulettes iatromagiques, j'ai constaté que sur quarante et une amulettes contenant la mention du bénéficiaire du charme, les noms de treize bénéficiaires s'accompagnent du nom de leur mère³⁶ et trois autres du nom du père.³⁷ Cette pratique d'identification par le nom de la mère est bien connue dans les textes magiques et semble héritée de la pratique égyptienne (Depauw 2010, 2007; Curbera 1999). Toutefois, seize cas d'identification sur quarante et un, c'est assez peu. Il semble qu'à onze reprises l'absence d'identification soit un choix.³⁸ D'après Daniel et Maltomini, on pourrait y voir une influence chrétienne. L'utilisation de δούλη/δοῦλος (ta servante/ton serviteur), pour la seule identification du bénéficiaire,³⁹ ou

36 BGU 3.956 (MP³ 6018, IIIe s.), *P.IFAO* 3.50 (MP³ 6019, VIe s.), *P.Kell.* G. 87 (MP³ 6021, IVe s.), *P.Amst.* 1.26 (MP³ 6028, IVe s.-Ve s.), BKT 9.68 (MP³ 6031, IIIe s.-IVe s.), *P.Köln* 6.257 (MP³ 6038, IVe s.-Ve s.), *P.Lugd.* Bat. 19.20 (MP³ 6040, VIe s.), *P.Mich.* 18.768 (MP³ 6042, IVe s.), *P.Oxy.* 8.1151 (MP³ 6043.2, VIe s.), *PGM* 43 (MP³ 6045, Ve s.), *P.Princ.* 3.159 (MP³ 6051, IIIe s.-IVe s.), *Suppl.Mag.* 1.28 (MP³ 6053, Ve s.), *P.Haun.* 3.50 (MP³ 6060, IIIe s.-IVe s.).

37 BGU 3. 954 (MP³ 6029, VIe s.), BKT 9.206 (MP³ 6033, Ve s.), *P.Princ.* 2.107 (MP³ 6050, IVe s.-Ve s.).

38 *P.Mag.* Gaal (MP³ 6023), PUG 1.6 (MP³ 6025), *P.Erl.* 15 (MP³ 6035), *P.Haun.* 3.51 (MP³ 6036), *P.Kell.* G 86 (MP³ 6036.1), *P.Lund.* 4.12 (MP³ 6041), *P.Oxy.* 6.924 (MP³ 6043), *P.Prag.* 1.6 (MP³ 6048), *P.Prag.* 2.119 (MP³ 6049), *Suppl.Mag.* 1.34 (MP³ 6056), Acc. inv. 80.AI.53 (MP³ 6064).

39 *P.Oxy.* 6.924 (MP³ 6043), *P.Prag.* 1.6 (MP³ 6048).

encore, le participe présent φορῶν/φοροῦσα (le porteur/la porteuse [de cette amulette])⁴⁰ est encore davantage caractéristique d'un milieu chrétien. On remarque enfin que l'identification n'est, en réalité, pas prescrite dans les formules iatromagiques grecques conservées dans des formulaires.⁴¹ Pour identifier l'origine des noms, deux approches ont été utilisées.

7 Une approche étymologique

On trouve des noms formés sur base de substantifs et adjectifs grecs, latins ou égyptiens, comme Σοφία,⁴² Σιλουανός⁴³ ou Τουθοῦς,⁴⁴ dont des ethniques (Ἀνατόλιος: Fraser 2000).

Une autre catégorie est constituée de noms théophores gréco-égyptiens, tels qu'Ἰσίδωρ,⁴⁵ Σαραπίων⁴⁶ ou Φοιβάμμω.⁴⁷ Toutefois, il faut souligner que ces derniers peuvent avoir été ressentis comme tout à fait grecs au moment où ils ont été choisis par les parents des bénéficiaires de nos amulettes. En effet, comme le souligne Parker dans son article «Theophoric Names and the History of Greek Religion», Isidôr et Sarapion étaient attestés en Grèce bien avant notre ère (Parker 2000, 74-5). De ce fait, leur choix ne marquera pas de manière spécifique un attachement gréco-égyptien.

L'identification d'une racine égyptienne transcrite en grec peut s'avérer problématique (Quaeghebeur 1974, 1992; Clarysse 1997, 1992; Leiwo 2003, 3-5). Les noms les plus aisés à identifier sont ceux qui contiennent l'article défini égyptien *p³* (masc.) et *t³* (fém.), devenus en

40 *P.Haun.* 3.51 (MP³ 6036), *P.Kell.* G86 (MP³ 6036.1), *Suppl.Mag.* 1.34 (MP³ 6056).

41 Seul *P.Kell.* G.85 b (MP³ 6004, IVe s.), ligne 19, pourrait contenir cette prescription, mais il s'agit d'une restitution à partir de l'amulette *P.Kell.* G 87 (MP³ 6021) qui contient une version personnalisée de la prescription. En revanche, la prescription de l'identification ὄν/ῆν ἔτεκεν est attestée dans d'autres formulaires: *P.BNF* Suppl. gr. n° 574 (= *PGM* IV, IVe s.), 351; *P.Lond.* 1.148 (= *PGM* XIc, IIe s.-IIIe s.), I.5, II.5, II.7; *P.Oslo* 1.1 (MP³ 6010, = *PGM* XXXVI, IVe s.) 45, 81, 126, 127, 131, 140, 144, 147, 149, 250.

42 *P.Lund.* 4.12 (MP³ 6041, IVe s.).

43 BGU 3.954 (MP³ 6029, Hérakléopolis, VIe s.).

44 BKT 9.68 (MP³ 6031, IIIe s.-IVe s.). Si l'on remplace le -θ- par un -τ-, on peut le rapprocher du nom *TOYTOYE* attesté en copte, venant de l'égyptien *twt(w)*, nom de la divinité égyptienne d'époque gréco-romaine, Tutu.

45 *P.Princ.* 2.107 (MP³ 6050, IVe s.-Ve s.).

46 BGU 3.954 (MP³ 6029, Hérakléopolis, VIe s.), *P.Mich.* 18.768 (MP³ 6042, Karanis, IVe s.).

47 BKT 9.206 (MP³ 6033, Ve s.).

copte Π- et Τ- (article ou prédicat): Παμοῦρις,⁴⁸ Παφνούθις,⁴⁹ Ταίόλλη⁵⁰ et Ταυσείριος.⁵¹

8 Une approche référentielle

Jusqu'à présent, les noms ont été étudiés d'un point de vue étymologique. On a toutefois constaté que le choix d'un nom grec, égyptien ou latin ne donnait pas souvent d'indication fiable sur l'identité culturelle et, encore moins, sur les croyances des personnes mentionnées dans les amulettes iatromagiques. Plus exploitables pour cette étude, certains noms ont pu être choisis en référence à une œuvre ou un culte.

On reconnaît aisément les noms de divinités du panthéon hellénique, de héros grecs et ceux qui sont formés à partir de ceux-ci, qu'il s'agisse de composés ou d'adjectifs: Διονύσιος,⁵² Ἑλένη,⁵³ Ἡρακλία⁵⁴ et Παλλαδία.⁵⁵

Certains noms peuvent être considérés comme des marqueurs de croyances chrétiennes ou juives. Il faudra distinguer entre des noms dont l'origine étymologique est sémitique et qui sont attestés dans la Bible, ceux d'origine grecque mais renvoyant à des *realia* chrétiennes par leur utilisation dans le *Nouveau Testament* (Ἀθανάσιος,⁵⁶ Ἀναστασία⁵⁷ et Ζωή⁵⁸) et les noms d'origine grecque, romaine ou égyptienne qui ont été portés par un saint, un martyr, ou, plus généralement, par un personnage de la

48 *P.Kell.* G 85b (MP³ 6021, Kellis, IVe s.) *P³-mr*, ΠΑ-ΜΟΥΡ-ΙC: ΜΟΥΡ serment, vœu.

49 *P.Lond.* 6.1926 (MP³ 6061, Hérakléopolis, milieu IVe s.). Παφνούθις, dont on trouve les variantes Παπνούθιος et Παπνούθιος en grec, est une transcription du copte ΠΑ-Π-ΝΟΥΓΤΕ (celui qui appartient à Dieu).

50 *P.Princ.* 2.107 (MP³ 6050, IVe s.-Ve s.). D'après Daniel et Maltomini, on pourrait y voir un nom copte ΤΑ-ΕΙΓΑ (la biche).

51 *P.Haun.* 3.50 (MP³ 6060, IIIe s.-IVe s.). On reconnaît dans ce nom la divinité égyptienne Osiris, *Wsir*, en copte ΟΥCΙΡΕ, Ὀσιρις en grec. *Tauseirios* est donc 'celle qui appartient à Osiris'.

52 BGU 3.956 (MP³ 6018, Hérakléopolis, IIIe s.).

53 *Suppl.Mag.* 1.3 (MP³ 6026, IIIe s.).

54 BGU 3.956 (MP³ 6018, Hérakléopolis, IIIe s.).

55 *P.Köln* 6.257 (MP³ 6038, IVe s.-Ve s.).

56 BKT 9.206 (MP³6033, Ve s.). Le terme ἀθανασία désigne 'la vie éternelle' dans le *Nouveau Testament*.

57 *P.Oxy.* 8.1151 (MP³ 6043.2, Oxyrhynque, VIe s.). Ce nom vient du grec ἀνάστασις, utilisé pour désigner la 'résurrection', qui est un concept chrétien.

58 *Suppl.Mag.* 1.28 (MP³ 6053, Ve s.). Ce nom est formé sur le substantif ζωή (vie), qui a été utilisé dans le *Nouveau Testament* pour désigner 'la vie (éternelle)'.

tradition chrétienne (Σάρα,⁵⁹ Ἰωσήφ⁶⁰ et Βίκτωρ⁶¹) et sont, par conséquent, devenus des marqueurs d'appartenance à cette communauté.

D'autres noms sont des reflets de l'histoire politique romaine, comme Ἀβρηλία⁶² et Οὐαλερία.⁶³ En effet, en 212, l'empereur Caracalla étend la citoyenneté romaine à tous les habitants libres de l'Empire. À la manière des esclaves adoptant le gentilice de leur maître une fois affranchis, les citoyens adoptent à cette époque le gentilice *Aurelius*, ce qui explique qu'il y avait tant d'*Aurelii* au IIIe siècle. De même, au IVe siècle, on note une augmentation du gentilice *Valerius*, en particulier chez les gouverneurs provinciaux et leurs officiers (Keenan 1973, 44). Ces noms pourraient donc marquer un statut, en plus du genre, mais en aucun cas un attachement religieux, car, dans les deux occurrences, les textes ont été produits dans des milieux chrétiens.

À la question de savoir si l'étude des noms peut réellement aider à cerner le milieu dans lequel une amulette a été produite, la réponse sera partiellement positive. En effet, BGU 3.956 (MP³ 6018, Hérakléopolis, IIIe s.) est une amulette dont le contenu est manifestement issu de la tradition hellénique, ce que semble confirmer le nom du bénéficiaire, *Dionysios*, et de sa mère *Hèraklia*. Toutefois, *Dionysios* porte un second nom, Ἄνυς, qui pourrait indiquer une origine égyptienne.⁶⁴

On observe qu'*Aurelia* est attestée sur une lamelle en or. Nous sommes donc face à une amulette réalisée dans un matériau coûteux et sa bénéficiaire porte un nom qu'elle pourrait avoir hérité d'un père citoyen romain ou devenu citoyen romain, quelle que soit son origine. Mais si l'on rappelle que la pratique de la réalisation d'amulette en métal est très peu répandue en Égypte, alors qu'elle l'est beaucoup plus ailleurs dans l'Empire romain (*a fortiori* dans les régions occidentales), on peut voir se dessiner pour cette amulette un faisceau d'indices indiquant un milieu de production romain aisé.

Toutefois, l'étude des noms des bénéficiaires dans les papyrus iatromagiques montre qu'il faut se garder de considérer un nom comme un marqueur absolu. Si l'étude du taux de représentation d'un nom, dans une région et à une époque données, peut indiquer la présence éventuelle d'un lieu de

59 BKT 9.68 (MP³ 6031, Fayoum?, IIIe s.-IVe s.).

60 *Suppl.Mag.* 1.34 (MP³ 6056, VIe s.-VIIe s.).

61 *P.Köln* 10.425 (MP³ 6021.1, Ve s.-VIe s.) Tiré du latin *victor*, *victoris* (vainqueur), le nom Βίκτωρ est très bien attesté sur papyrus. On peut expliquer la fréquence de ce nom par l'essor du culte de saint Victor en Égypte. Papaconstantinou 2001, 62-8.

62 Acc. inv. 80.AI.53 (MP³ 6064, IIIe s.).

63 *P.Lond.* 6.1926 (MP³ 6061, Hérakléopolis, milieu du IVe s.).

64 Bibliographie sur les doubles noms: Quaegebeur 1992, Clarysse 1992.

culte,⁶⁵ l'appellation d'un bénéficiaire d'amulette ne peut être considérée comme un critère suffisant pour rattacher ce dernier à une communauté spécifique. En revanche, cet élément, une fois placé à côté d'autres indices, pourra mettre en évidence une identité culturelle sous-jacente.

9 Conclusion

En conclusion, lorsque l'on étudie les influences sur le contenu des papyrus magiques, il est indispensable de faire une distinction entre le fait que les papyrus ont été écrits en des lieux, au sein des milieux et à des moments différents, et le fait que quelques papyrus attestent des marqueurs de plusieurs cultures à la fois. C'est pour cette raison que la méthode de Lujendijk, qui consiste dans la recherche de marqueurs d'identités culturelle au sein de ces textes, s'est avérée pertinente. Toutefois, cette recherche ne peut être complète sans le rapprochement entre les résultats de cette recherche de marqueurs sur le contenu et celle sur la forme des écrits. En effet, seulement une accumulation de critères de forme et/ou de contenu permet de reconnaître l'appartenance d'un papyrus magique à une catégorie de textes (amulette ou formulaire), à une époque donnée ou à un milieu culturel.

Bibliographie

- Adams, Colin (2007). *Land Transport in Roman Egypt. A Study of Economics and Administration in a Roman Province*. Oxford: Oxford University Press.
- Adams, James N. (1993). «The Generic Use of Mula and the Status and Employment of Female Mules in the Roman World». *Rheinisches Museum für Philologie*, 136(3), 35-61.
- Adams, James N. (1995). *Pelagonius and Latin Veterinary Terminology in the Roman Empire*. Leyde; Köln: E.J. Brill.
- Adams, James N. (2003). *Bilingualism and the Latin Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Agut-Labordère, Damien; Chauveau, Michèle (2011). *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature égyptienne démotique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Betz, Hans D. et al. (1986). *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Texts*. Chicago: University of Chicago Press.

⁶⁵ Pour le monde grec, voir Parker 2000. Pour l'Égypte gréco-romaine, voir Clarysse, Paganini 2009.

- Biondi, Alessandro (1981). «Le citazioni bibliche nei papiri magici cristiani greci». *StudPap*, 20, 93-127.
- Cavenaile, Robert (1948). *Le latin d'Égypte et son influence sur le grec*. Liège: Université de Liège.
- Cavenaile, Robert (1951). «Influence latine sur le vocabulaire grec d'Égypte». *CE*, 26, 391-404.
- Cerný, Jaroslav (1952). *Paper and Books in Ancient Egypt. An Inaugural Lecture delivered at University College* (London, 29 May 1947). London: H.K. Lewis and Co. Ltd.
- Chapa, Juan (2011). «Su demoni e angeli. Il Salmo 90 nel suo contesto». Bastianini, Guido; Casanova, Angelo (a cura di), *I papiri letterari cristiani. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Mario Naldini* (Firenze, 10-11 giugno 2010). Firenze: Istituto Papirologico 'G. Vitelli', 59-90.
- Clarysse, Willy (1992). «Some Greek in Egypt». Johnson, Janet H. (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*. Chicago: The Oriental Institute, 51-6.
- Clarysse, Willy (1997). «Greek Accents on Egyptian Names». *ZPE*, 119, 177-84.
- Clarysse, Willy; Paganini, Mario C.D. (2009). «Theophoric Personal Names in Graeco-Roman Egypt. The Case of Sarapis». *APF*, 55, 68-89.
- Collins, Derek (2008a). *Magic in the Ancient Greek World*. Oxford: Blackwell Pub.
- Collins, Derek (2008b). «The Magic of Homeric Verses». *CPh*, 103, 211-236.
- Criboire, Raffaella (1996). *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt*. Atlanta: Scholars Press. American Studies in Papyrology 36.
- Criboire, Raffaella (2001). *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton; Oxford: University Press.
- Criboire, Raffaella (2007). «The Schools». Bowman, Alan K.; Coles, Revel A.; Gonis, Nikolaos; Obbink, Dirk; Parsons, John (eds.), *Oxyrhynchus. A City and Its Texts*. London: Egyptian Exploration Soc, 287-95.
- Curbera, Jaime B. (1999). «Maternal Lineage in Greek Magical Texts». Jordan, David R.; Montgomery, Hugo; Thomassen, Einar (eds.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samsø Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens* (4-8 May 1997). Bergen: The Norwegian Institute at Athens, 195-205.
- Daly, Lloyd W. (1973). «Rotuli. Liturgy Rolls and Formats Documents». *GRBS*, 14, 333-8.
- De Bruyn, Theodore (2010). «Papyri, Parchments, Ostraca, and Tablets Written with Biblical Texts in Greek and used as Amulets. A Preliminary List». Kraus, Thomas J.; Nicklas, Tobias (eds.), *Early Christian Manuscripts. Example of Applied Method and Approach*. Leyde: Brill, 145-89.
- de Haro Sanchez, Magali (2004). «Catalogue des papyrus iatromagiques grecs». *PapLup*, 13, 39-60.

- de Haro Sanchez, Magali (2012). «Texte et contexte des papyrus iatromagiques grecs. Recherches sur les conditions matérielles de réalisation des formulaires et des amulettes». Schubert, Paul (éd.), *Actes du 26e Congrès International de Papyrologie* (Genève, 16-21 août 2010). Genève: Librairie Droz, 159-69.
- de Haro Sanchez, Magali (2015). «Between Magic and Medicine: the Iatromagical Formularies and Medical Receptaries on Papyri Compared». *ZPE*, 195, 179-89.
- Depauw, Mark (2007). «The Use of Mother's Names in Ptolemaic Documents. A Case of Greek Egyptian Influence». *JJP*, 37, 21-9.
- Depauw, Mark (2010). «Do Mothers Matter? The Emergence of Metronymics in Early Roman Egypt». Evans, Trevor V.; Obbink, Dirk (eds.), *The Language of Papyri*. Oxford: University Press, 120-39.
- Dieleman, Jacco (2005). *Priests, Tongues and Rites*. Leiden: Brill. Religions in the Graeco-Roman World 153.
- Faulkner, Raymond O. [1977] (2004). *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, vol. 3, *Spells 1-1185 and Indexes*. Revised ed. Warminster: Aris & Phillips.
- Fowden, Garth (1986). *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge: University Press.
- Fraser, Peter Marshall (2000). «Ethnics as Personal Names». Hornblower, Simon; Matthews, Elaine (éds.), *Greek Personal Names. Their Value as Evidence*. Oxford: Oxford University Press. Proceedings of the British Academy 149, 104-57.
- Gordon, Richard (2007). «The Coherence of Magico-Herbal and Analogous Recipes». *MHNH*, 7, 115-46.
- Grimal, Nicholas (1988). *Histoire de l'Égypte ancienne*. Paris: Fayard.
- Hölbl, Günther (1986). «Verehrung ägyptischer Götter im Ausland, bes. griech.-röm. Zt.». *LÄ*, 6, coll. 920-969.
- Hopfner, Theodor (1974). *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber mit einer eingehenden darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens unter Voraussetzungen und Mittel des Zauber überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, vol. 1. Amsterdam: Hakkert. Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 21.
- Johnson, Janet H. (1977). «P. Louvre E 3229. A Demotic Magical Text». *Enchoria*, 7, 55-102.
- Kákossy, Laszlo (1982). «Orakel». *LÄ*, 6, coll. 600-606.
- Keenan, James G. (1973). «The Name Flavius and Aurelius as Status Designations in Later Roman Egypt». *ZPE*, 11, 33-63.
- Kraus, Thomas J. (2007). «Psalm 90 der Septuaginta in apotropäischer Verwendung-Erste Anmerkungen und Datenmaterial». Frösén, Jaakko; Puroola, Tiina; Salmenkivi, Erja (eds.), *Proceedings of the 24th International Congress of Papyrology* (Helsinki, 1-7 August, 2004), vol. 1.

- Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 497-514. *Commentationes Humanarum Literarum* 122.
- Legras, Bernard (2004). *L'Égypte grecque et romaine*. Paris: Colin.
- Leiwo, Martti (2003). «Scribes and Language Variation». Pietilä-Castrén, Leena; Vesterinen, Marjaana (eds.), *Grapta Poikila*. Athens: Finnish Institute at Athens, 1-11. *Papers and Monographs of the Finish Institute at Athens* 8.
- Littlewood, Anthony R. (1967). «The Symbolism of the Apple in Greek and Roman Literature». *HSPC*, 72, 147-81.
- Luijendijk, Anne M. (2008). *Greetings in the Lord. Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri*. Cambridge: Harvard University Press. *Harvard Theological Studies* 60.
- Marganne, Marie-Hélène (2004). *Le livre médical dans le monde gréco-romain*. Liège: Cedopal. *Cahiers du CEDOPAL* 3.
- Motte, André; Pirenne-Delforge, Vinciane (1994). «Du 'bon usage' de la notion de syncrétisme». *Kernos*, 7, 11-27.
- Nock, Arthur D.; Festugière, André J. (1946-54). *Corpus Hermeticum*. Paris: Les Belles Lettres.
- Papaconstantinou, Arietta (2001). *Le culte des saints en Égypte, des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*. Paris: CNRS.
- Parker, Robert (2000). «Theophoric Names and the History of Greek Religion». Hornblower, Simon; Matthews, Elaine (eds.), *Greek Personal Names, their Value as Evidence*. Oxford: British Academy, 53-79. *Proceedings of the British Academy* 104.
- Preisendanz, Karl et al. (1928-1931). *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. 2 Bde. Stuttgart: Verlag B.G. Teubner.
- Pugliese Carratelli, Giovanni (2003). *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*. Paris: Les Belles Lettres.
- Quaeghebeur, Jan (1974). «The Study of Egyptian Proper Names in Greek Transcription. Problems and Perspectives». *Onoma*, 18, 403-20.
- Quaeghebeur, Jan (1991). «Le théonyme Senephtys». *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 22, 111-22.
- Quaeghebeur, Jan (1992). «Greco-Egyptian Double Names as a Feature of a Bi-Cultural Society. The Case of Ψοσνεῦς ὁ καὶ Τριάδελφος». Johnson, Janet H. (ed.), *Life in a Multi-cultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*. Chicago: The Oriental Institute, 265-72.
- Ritner, Robert K. (1995). «Egyptian Magical Practice under Roman Empire. The Demotic Spells and their Religious Context». *ANRW II*. 18.5, 3333-79.
- Turner, Eric (1978). «Towards a Typology of the Early Codex. Third to Sixth Centuries after Christ». Gruys, Albert; Gumbert, Johan Peter

(éds.), *Éléments pour une codicologie comparée*. Louvain: Brill, 9-14. Codicologica 2.

Tzifopoulos, Yannis (2010). *Paradise Earned. The Bacchic-orphic Gold Lamellae of Crete*. Washington; Cambridge (MA): Center for Hellenic Studies; Harvard University Press.

Vernus, Pascal; Yoyotte, Jean (2004). *Dictionnaire des pharaons*. Paris: Éditions Noësis.

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals

An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices
in the Graeco-Egyptian Papyri (*PGM*)

edited by Sabina Crippa and Emanuele M. Ciampini

Protective Statues for Home and Workshop The Evidence for Cross-Cultural Contact in the *Greek Magical Papyri*

Christopher A. Faraone
(The University of Chicago, USA)

Abstract The *Greek magical papyri*, especially the longer handbooks from Upper Egypt, reflect a good deal of cross-cultural mixture, but often this is not some form of free association, but rather a series of additions to or translations of one culture's traditional ritual or ritual object in order to adapt or update it to new circumstances. This process is especially apparent in two recipes in the famous Paris Magical Papyrus (*PGM IV*) for small wax statuettes designed to protect or prosper houses or shops. In each case, the creator of the recipe begins with a well known domestic talisman drawn from a single cultural tradition – an image of the Egyptian god Pantheos or the Roman god Mercury with his money sack – and then adds divine names or details drawn from other traditions that reveal the cross-cultural currents in the late-antique environment in which he worked. These additions are, moreover, often acts of translation, for example, renaming the god depicted or giving him a new epithet.

Summary 1 Pantheos. – 2 Mercury and his Money Sack. – 3 Three Further Examples: Bes, Selene and Artemis of Ephesus. – 4 Conclusions.

Keywords Cross-cultural mixture. Greek magical papyri. Protection. Prosperity. Statuettes. Amulets. Gemstones. Egyptian.

The *Greek magical papyri*, especially the longer handbooks from Upper Egypt, reflect a good deal of cross-cultural mixture, but this is often not, I will suggest, some form of free association, but rather a series of somewhat superficial additions to or translations of one culture's traditional ritual or ritual object in order to adapt or update it to new circumstances. This process is especially apparent in two recipes in the famous Paris Magical Papyrus (*PGM IV*) for small wax statuettes designed to protect or prosper houses or shops. In each case, the creator of the recipe begins with a well known domestic talisman drawn from a single cultural tradition – an image of the Egyptian god Pantheos or the Roman god Mercury with his money sack – and then adds divine names or details drawn from other traditions that reveal the cross-cultural currents in the late-antique environment in which he worked. These additions are, moreover, often acts of translation,

Antichistica 11

DOI 10.14277/6969-180-5/ANT-11-6

ISBN [ebook] 978-88-6969-180-5 | ISBN [print] 978-88-7543-439-7 | © 2017

for example, renaming the god depicted or giving him a new epithet. More interesting, perhaps, is the fact that these additional details are often kept secret from the casual observer of the statue, because they are written on a papyrus hidden inside the statue, inscribed on its reverse or spoken to the image before the shopowner opens his doors to the public. These images also, in short, seem to share their cross-cultural identities only with the readers of *PGM IV* and their clients. I close by discussing three similarly talismanic images that have survived antiquity: Bes, Selene and Artemis of Ephesus. Here, too, we see efforts to take a standard cultural icon – one Egyptian and two Greek – and to add power to it by similar processes of translation or addition, which are in two cases again kept secret from the casual viewer. These arguments for secret cultural mixing are supported, moreover, by the fact that nearly all these images appear on gemstones, whose similarly hidden inscriptions tell us that they, too, were worn in order to protect or prosper the individuals who owned them.

1 Pantheos

In an article published more than twenty years ago, Fritz Graf rightly suggested that some of the rituals prescribed by the *Greek magical papyri* differed little from the “small-scale ceremonies conducted by ordinary householders for their household gods”.¹ We can see this process clearly in the following recipe for a protective amulet (*phylaktêrion*) that will make a place or temple prosper (*PGM IV*, 3125-43):²

Whenever you want a place to prosper greatly, so that those in the place or temple where the *phylaktêrion* is hidden will marvel. For wherever the [phylactery] is placed, if in a temple, the temple will be talked about throughout the whole world; if some other place [the place] will prosper greatly. This is its manufacture: taking Etruscan wax, mold a statue (*andrias*) three handbreadths high. Let it be three-headed. Let the middle head be that of a sea falcon, the right that of a baboon and the left an ibis. Let it have four extended wings and its two arms stretched flat on its breast; in them it should hold a scepter. And let it be wrapped (*i.e.* as a mummy) like Osiris. Let the falcon wear the crown of Horus, the baboon the crown of Hermanubis and the ibis the crown of Isis. Put into its hollow (*i.e.* the statue) a heart of magnetite and write the following names on a piece of hieratic papyrus and put it in the hollow.

1 Graf 1991, 195.

2 For this translation, see M. Smith in Betz 1986.

Here, then, the imagery is completely Egyptian, but curiously the medium is Etruscan wax. The text to be inserted into the statue is given at the very end of the recipe and is comprised of a series of nonsense words, some of which appear in other magical formulae (*PGM* IV, 3157-73):

The names to be written and recited: “*Bichô bichô bi chôbi beu nassou-nainthi nounaith mour sourpheô mourêth animokeô arpaêr sani soumar-ta akermonthôouth animi mimnouêr ieri animi mimnimeui*. Give me all favor, all success, because the angel bringing good, who stands beside [the goddess] Tyche, is with you. Accordingly give profit, success to this house. Please, Aion, ruler of hope, giver of wealth, O holy Agathos Daimon, bring to fulfillment all favors and all of your divinely inspired speeches.

Since the rubric only accurately describes the first part of what follows – the string of nonsense words – it appears that the prayer was added later to be addressed to the “names” which are to be imagined (as we see often in the *PGM*) to invoke a powerful supernatural force. The initial run of “names” (*Bichô bichô bi chôbi*) seem, in fact, to reflect an Egyptian name or epithet of the god Horus as the “Great Falcon”.³ This image is additionally empowered by inserting a “heart of magnetite”, a mineral that was used as an amulet by the Greeks to seduce and charm both mortals and gods, if worn on the body.⁴ Here, perhaps, these same “magnetic” properties were thought to attract business to a shop or worshippers to a temple.

The recipe continues as follows (*PGM* IV, 3144-56):

Next, [...] put it in a little juniper-wood shrine (*naiskarion*) [...] and having fixed it [firmly] in whatever place you choose, sacrifice to it a white-faced [falcon]⁵ and burn [this offering] entire; also pour on it as a libation the milk of a black cow [...]. And now make a feast for it, all night long chanting over it the names written on the strip put in the hollow. Wreathe the little shrine with olive and thus <you will prosper?> throughout life. And incant the same spell when you get up in the morning before you open up [*i.e.* your shop or temple].

3 Michel 2005, 145, n. 21.

4 *Orphic Lithika* 319-33 and *Kerygma* 10. Cf. Halleux, Schamp 2003.

5 At line 3146 and earlier at line 2396 in the same papyrus (in another recipe for the consecration of a wax statuette) the text says to offer a sacrifice a “wild (*agrion*) with a white face”, which some supplement as “wild [ass]” or “wild [ram]” (see Hock’s note in Betz 1986 on line 2396). Both cases, however, involve the consecration of small images within a home and I follow Smith (Betz 1986 on line 3146) in restoring the word “falcon (?)”, especially given the parallel of the rooster sacrifice for the Mercury statuette discussed in the previous section.

This recipe, then, directs us to fashion a wax version of the popular Egyptian god Pantheos,⁶ whose images, at least as early as the first millennium BCE, were placed in Egyptian houses for protection.⁷

The prayer inserted into the *PGM* statuette and chanted over it, however, assimilates this Pantheos to the Greek gods Aion, invoked as “the giver of wealth”, and Agathos Daimon, who, as his name indicates, was thought to bring good luck and whose images were also set up in Greek houses.⁸ Here, then, the protective use of the original Egyptian image has been adapted to a new goal (the acquisition of wealth and good luck) by renaming and thereby equating the deity with powerful Greek gods. We can, in fact, see the same overlap of protection and prosperity in the rubric of the recipe, which first calls the wax statue a *phylaktêrion*, a word which usually indicates a protective amulet, but then tells us that the statuette will bring prosperity to different places, including a temple. This *PGM* recipe shows, then, signs of evolution from a traditional Egyptian talisman designed to protect a house to one secretly equated with Greek gods and now used to increase the prosperity of place or temple.

A nearly identical image of this Pantheos survives on a hematite gem in the British Museum (fig. 1), which probably dates a century or two before the fourth-century Paris handbook and thus allows us to compare the cross-cultural adaptations and additions.⁹ First the parallels: the image on the gem “corresponds very closely” to the description of the wax figure in the recipe¹⁰ and hematite, of course, like the magnetite heart inserted in the wax statuette, it is an ore of iron. The text on the reverse of the gem

6 Ritner ad. Betz 1986, line 3135: “so-called pantheistic god”. This seems to be the variant that has a mummiform body of Osiris (with his hands crossed on his chest) and three different animal heads. The Pantheos more often holds Egyptian staffs or flails in his outstretched hands and has a single frontal head (often of Bes) from the sides of which flora and fauna seem grow.

7 Modern scholars refer to as the Pantheos, a scholarly designation that I will continue to use as shorthand, although this god in question is more accurately described as polymorphic or polytheistic, rather than pantheistic; see Quack 2006 for discussion and recent bibliography.

8 Agathos Daimon, usually represented as a snake with the head of a bearded man (like Zeus or Sarapis) was a protector of the houses and the guarantor of fertility in mainland Greece, especially Boeotia, who later became popular in Alexandria Egypt; see *LIMC* “Agathodaimon”. He appears occasionally on magical gems in this guise, e.g. nos. 24 (= Derchain, Delatte 1964, 223) with the inscription: “Grace (*charis*) for the one who wears it” or 26 where the inscription identifies him as “Chnoubis”.

9 *BM* 173 = Bonner 1951, no. 45. See Michel 2005, 144-5 for the argument that follows. Derchain, Delatte 1964, no. 285 shows a similar scene on the reverse, but without the *voces magicae*; the editors there also point out the parallel with the *PGM* recipe.

10 See the discussion in Michel 2005, 144-5: each figure has four wings and three heads (baboon, falcon and ibis) bearing a crown and each is clothed in a garment that recalls the bandages of the mummified Osiris, with his hands crossed over his chest.



Figure 1. Hematite gem with triple-headed god used for protection (BM 173); photograph of the author

seems, moreover, to be a shorter form of the names that were inserted into the wax statue: *Bichô bichô beu beu chôbi chôbi beu soumarta*. Unlike the *PGM* recipe, then, this earlier gemstone, aside from the use of the Greek alphabet, shows no sign of additions or translations, such as the prayer to Aion as “the bringer of wealth” or the Agathos Daimon. The shorter inscription on the gem has, moreover, a very simple form: variations on Horus’ epithet “Great Falcon” followed by the significant word *soumarta*, which was, in fact, the traditional Greek rendering of the Semitic verb *smrt*, “protect!”.¹¹ This short prayer suggests, in fact, that the much longer text in the *PGM* recipe had grown over the intervening two centuries in such a way as to occlude the originally protective focus of the recipe. In fact, the single-headed version of the Pantheos appears frequently on gemstones of the Roman period and its function, when expressed, seems mainly to

¹¹ Schmitz 2002.



Figure 2. Thunderstone from Ephesus engraved with the Pantheos and magical names surrounded by an ouroboros (Royal Ontario Museum); drawing after Iliffe 1931

have been protection, for example, on a Neolithic axe-head (fig. 2) reused as an amulet in Roman Argos (probably to protect a house from lightning), as well as on a series of lapis-lazuli, hematite and magnetite gems, where he is surrounded by magical words and vowels that often end with the generic command: “protect (*phulaxon*) from evil!”¹² On the earlier and miniature versions of these Pantheos amulets, then, both image and text maintain their focus on protection; there is no talk of prosperity and no need to translate the image by adding the Greek names of Aion or Agathos Daimon to the invocation.

2 Mercury and his Money Sack

Our second handbook recipe shows a similar pattern of the superficial and secretive addition and translation of names and here, too, the parallels between domestic statuettes and gems give us added insights. This recipe is for a wax statuette of Mercury (*PGM IV, 2359-73*).¹³

¹² *Argive thunderstone*: see Iliffe 1931 and Faraone 2014, 261-3. *Gemstones*: There are at least one hundred extant gems of this type; see the list in Michel 2004, 316-21, many of which are inscribed on unusual stones, e.g. obsidian, steatite, serpentine.

¹³ Trans. R.F. Hock in Betz 1986.



Figure 3. Statuette of Mercury offering a sack of money; drawing after Museo Borbonico 1856 v. 13 tab. 55

A “productive” spell: Take orange beeswax, the juice of the *aeria* plant and ground ivy and mix them together and fashion a hollow-bottomed Hermes holding in his left hand a herald’s wand and in his right a small bag. Write on an hieratic papyrus these names and you will see unceasing [*i.e.* business]:

Chaiôchen outibilmenouôth atrauich
Grant profit and production to this place,
because Psentebêth lives here.

Put the papyrus inside the figure and fill in the hole with the same beeswax. Then deposit it in a wall, unseen, and crown it on the outside. Make a libation of Egyptian wine and sacrifice to it a rooster and light it a lamp that is not colored red.

There is very little in this recipe that is exotic and much that recalls the previous one: a wax statue shaped in the form of a traditional domestic guardian, into which we are to insert a chit of hieratic papyrus inscribed with special words. Indeed, aside from the type of wine (Egyptian) and the nonsensical or non-Greek words inscribed on the papyrus - to which we will turn presently - there is little in this late-antique recipe that would have been unfamiliar a few centuries earlier to a person living in late

republican Rome or Herculaneum (see *e.g.* fig. 3): a traditional Roman image of the god Mercury with his wand and purse set up in a house or shop and offered the sacrifice of a bird and wine. These table-top images, of course, are commonly found in domestic contexts wherever the Romans lived and worked.¹⁴ Scholars often point to the sack of coins that Mercury stretches forth in his hand and suppose rightly that these images, which first appear on the Italian peninsula in the second-century BCE, are closely connected with prosperity, both as the focus of household and workshop cult and more vaguely as a kind of good luck charm or talisman, although, aside from our Paris handbook, no ancient text tells us this.¹⁵

The recipe from *PGM* IV, however, never acknowledges that the wax statue in question is a traditional Roman image, identifying it as “Hermes”, not “Mercury”. The text that is to be inserted into the statue goes even further to dissociate this image from its original cultural setting. As in the case of the text inserted into the wax Pantheos, we see a magical name (*Chaiôchen outibilmenouôth atrauich*), followed by a brief prayer (“Grant profit and production, because Psentêbeth lives here!”). Such a request is, of course, completely appropriate for an image of Mercury designed for a manufacturing shop, but it has not been noticed, I think, that this prayer imitates the so-called Herakles Kallinikos inscription: “The son of Zeus, resplendent in victory, Herakles, lives here. Let no evil enter!”.

These inscriptions first appear in Hellenistic Gela and by the imperial period they are found all over the Mediterranean.¹⁶ An incident narrated in pseudepigraphic letter of Diogenes the Cynic underscores, moreover, the perceived power of this inscription, when it describes how the philosopher, after seeing these verses inscribed on a house in the Greek city of Cyzicus, pestered a reluctant bystander with hostile questions:¹⁷

But why, he asked, if this practice profits you, do you not inscribe the same text on the doors of the city, but rather on your houses, into which

14 *LIMC* s.v. “Mercury” nos. 388-98.

15 Laforge 2009, 89, for example, describes Mercury as “protecteur du commerce et de la prospérité de nombreuses *tabernae* [...] souvent représentés sur les facades des boutiques et ateliers” and she suggests that his frequent appearance in domestic *lararia* may indicate that the owner of the house was a businessman. The derivation of the god’s name from Latin *merx* (“commodity”) points to his original role as a god of commerce; later he is identified with Hermes and Thoth; see Lipka 2009, 68.

16 Hellenistic Gela: Gallavotti 1977. Roman Period: for a full bibliography, see Weinreich 1915, Robert 1965 and Merkelbach 1991, 41-3, especially his note 1 for a dozen or so examples from areas as far apart as Pompeii and Kurdistan. A Latin version, *CIL* 3.5561 (*Felicitas hic habitat, nihil intret mali*), and a parody during the reign of Commodus (Cassius Dio 72.20.3) both point to wide usage in the Roman period.

17 Ps.Diogenes, *Epistle* 36 (Hercher). A similar incident appears in Diogenes Laertius 6.50. See Weinreich 1915, 8-10 for commentary.

Herakles is unable to go (*i.e.* because of his great bulk)? Is it because you are willing to let the city suffer evilly, but not your individual households?

When the poor man admits he is unable to answer, Diogenes asks him what kind of evil did he imagine Herakles to ward off, to which he responds “disease, poverty, death, these sorts of things”. In practice, of course, the boast of Herakles’ presence probably refers to the small statues or paintings of Herakles that were commonly placed in Greek houses or shops.¹⁸

The papyrus chit to be inserted into the wax statuette of Mercury, then, imitates the form of the Kallinikos inscription (“Do X, because Y lives here!”), but names *Psen-te-bêth* as the supernatural occupant, an Egyptian phrase that means “son of the female falcon” and is an epithet of Thoth, a god often assimilated to Hermes and Mercury.¹⁹ The logic seems to be as follows: the prayer asks one supernatural force (*Chaiôchen outibilmenouôth atrauich*) to grant profit and production to the house, because the Son of the Female Falcon, *i.e.*, Thoth-Hermes, is living there. Here, then, as in the case of the Pantheos image, our *PGM* recipe for a traditional Mercury statue shows a concern to equate this Roman talisman with gods drawn from two different cultural traditions: Greek Herakles and Egyptian Thoth. But as is also true of the Pantheos talisman, these gestures towards cultural pluralism remain secret, because they are hidden within the wax statue itself. In this case, however, the secret name and hidden prayer do not alter the ultimate purpose of the statue: it remains a talisman for profit and production.

Similar images of Mercury show up in abundance on Roman gemstones, most of them uninscribed, and here a recipe from another kind of handbook – a lapidary – explains their popularity:²⁰

And in addition, it (*i.e.* the agate) provides prosperity (*euporia*) to those who carry it. Carve into the stone a standing Hermes holding a sack in his left hand and a book roll (*biblion*) in his right and at his feet a baboon stretching forth its hands as if praying.

This agate gemstone, then, can be transformed into a charm for good business (*euporia*) simply by engraving a miniature version of the image of Mercury and his sack. Here, again, we see some superficial nods to the Egyptian tradition: Hermes holds a book, rather than his usual wand, perhaps a reference to Trismegistos, and the adoring baboon at his feet

¹⁸ Merkelbach 1991.

¹⁹ Ritner in Betz 1986.

²⁰ *Kerygma* 3.5-6. Cf. Halleux, Schamp 2003.

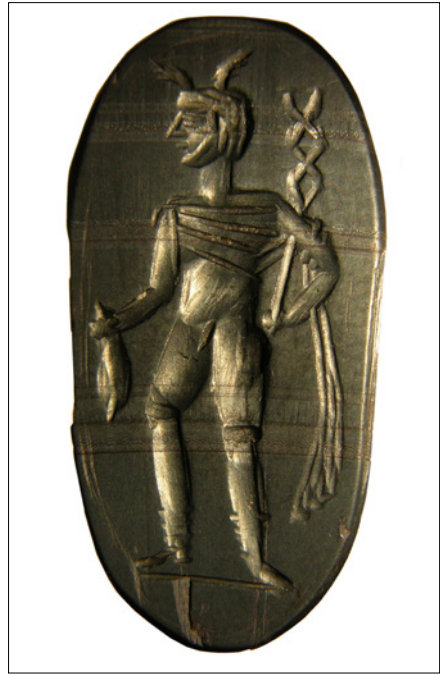


Figure 4. Hematite gem with Mercury and money sack used for prosperity (LIM 406); photograph by A. Mastrocinque used with permission

shows up frequently on other magical gems (*e.g.* SMA nos. 244-47 and BM 149-54), where it probably refers to some solar aspect of Hermes in Late-Antiquity, given the fact that (according to Greek sources at least) baboons “naturally” worshipped the rising sun at dawn by intoning the seven vowels. A unique image on the reverse of a gem in Florence comes close, in fact, to following this recipe: we see Mercury in his usual pose, but holding out the head of a ram instead of a purse, while the baboon revers him.²¹

In the Roman period, in fact, the image of Mercury and the money-bag, but without the baboon, appears on a few gems with inscriptions that reveal their status as amulets (fig. 4), as you can see in the next page. All four of these examples seem to be amulets of one sort or another, but only the second explicitly connects the amulet with business or financial prosperity. The other examples just have magical words or symbols, for example, the first on the list, a gem from Aquileia, which has Mercury and three stars on one side and on the reverse the magical word *Abrasax* with some magical symbols.

21 *SGG* 2 no. Fi 72 (green jasper with brown streaks). On the obverse, we see a lion walking left with a bull’s head in his mouth and below his feet a thunderbolt and a scorpion.

Table 1

	Obverse	Reverse
green jasper (Aquilaia) (SGG no. AQ 18)	Mercury three stars	magical symbols Abraxas
hematite (LIM no. 406)	Mercury	<i>euporei</i> («have plenty!»)
burnt coralline (Paris) (Derchain, Delatte 1964, no. 229)	Mercury seven vowels + Iaô	magic words
carnelian agate (Madrid) (Marco-Símon no. 3)	Mercury	seven vowels magical words

3 Three Further Examples: Bes, Selene and Artemis of Ephesus

In the early nineteen sixties, Michailidis published a roughly hewn limestone statuette from Memphis (roughly 15x10 cm) that depicts the household guardian Bes and has inscribed in Greek on its back a list of sixteen divine titles, all presumably of Bes:²²

The greatest god of the womb of women. The unstinting god of the womb of women. The one who implants the female womb. The who does good for the womb of women. The one who seeds the womb of women. The overseer of the womb of women. The guardian of the womb of women. The healer of the womb of women...

The original context of this image is unknown, but it was clearly designed to facilitate and protect the womb and fertility of a woman or a group of women living in the place where the image was set up. Michailidis noted that a hematite gem, also found in Egypt, was configured in a similar manner. It depicts on the obverse Bes holding Harpocrates, with perhaps Sarapis behind him, and on the reverse a similar, albeit abbreviated, list, which adds magical names after each of the titles, *e.g.* “God the womb of women, *Abanbaô*. God the womb of women, [31 vowels]. Lord of the

²² Michailidis 1960-62.



Figure 5. Marble bust of Selene from Argos with hidden magical inscription; drawing after Delatte 1913a

womb of women, *Orôriôuth Aubax*. Guardian the womb of women, [34 vowels]. Savior the womb of women, *Amoun*".²³

On the statue, then, these Greek titles, despite the fact that they are hidden on the back of the image, seem designed to make this traditional Egyptian guardian more comprehensible to a Greek speaking audience. The text on the reverse of the gemstone, however, translates the god's power into a third kind of cultural language, that of magical names, one of which (*Orôriôuth*) shows up regularly on another popular series of gems designed to cure gynecological problems.²⁴ But here, too, because the titles of Bes appear to be hidden on the back of the statue and the gem, these acts of translation are known only to the person who made the image and the one who owns it. We saw this same secrecy, of course, in both of the *PGM* recipes, where the nonsense names were inserted into the wax images of Pantheos and Mercury or inscribed on the backs of gems, where they seem designed for a very small audience: the sorcerer and his client. But in the case of Bes, neither the statuette nor the gem reveals any obvious signs of Greek or Roman influence, beyond the important fact that the inscriptions are all in Greek.

23 The gem was originally published by Barry 1906, n. 1 with commentary.

24 Various versions of the magical name *Orôriôuth* show up on hematite gems that show a womb and key device and seem to be used for both controlling menses and the wandering womb; see Faraone 2011a, 56-7 and 2011b.

A small marble bas-relief from Argos and now in the British Museum (fig. 5) houses in an arched niche a frontal bust of Selene with large eyes, whose pupils are strongly emphasized.²⁵ She has three stars on either side of her head and on top a crescent moon with horns pointed up, within which sits a seventh star. Along the wide border runs a complete set of zodiac figures. The original publication called this object a votive monument, but as Delatte pointed out more than a century ago, this designation ignores a fairly long magical inscription of seven names engraved on the bottom of the bust that would have been hidden from view: *Iaia Phrainphiri Kanôthra Lukusunta Dôdekakistê Sabaoth Abôthchersas*.²⁶ Delatte, working in the age when such inscriptions were thought to be “Gnostic”, suggested that the image was the focal point of cult in a communal hall, an unlikely suggestion given the small size of the image, roughly six inches high.²⁷ More recently it has been suggested plausibly that the image would have protected the building in which it stood, “empowered by the inscription concealed on the bottom”.²⁸

Selene appears only rarely on magical amulets, however, and it is possible that this statue was used for a more nefarious purpose. A recipe in a PGM handbook tells us, for example, to make an image of Mistress Selene the Egyptian “as shown below” from potter’s clay mixed with sulfur and goat’s blood. Unfortunately, the promised drawing at the end of the recipe was lost at some point in the transmission of the recipe. We are then told to place the clay statue in an olive-wood shrine and then late at night offer it “lunar incense” and pray to the goddess to send an “angel” to lead a sleepless woman by her hair and feet to the man who performs the spell.²⁹ The goddess is summoned, moreover, by many names, including *Dôdekakistê*, which appears as one of the seven names inscribed on the bottom of the Argive statue.³⁰ The rubric for this recipe identifies it expansively as the

25 LIMC “Selene” no. 2, a “niche votive” (13.5x10 inches).

26 *Iaia Phrainphiri*, *Dôdekakistê* and *Sabaoth* are well known; see the commentaries of Delatte 1913, Patterson 1985 and Brashear 1990.

27 Delatte 1913, 336: “un monument de culte d’une communauté gnostique, qui devait figurer dans une sale de réunion ou plutôt d’initiation”.

28 Morton Smith in an unpublished letter to Helmut Koester (Nov. 13, 1982) cited by Patterson 1985, 439-41, nn. 2-3 and 9. The words in quotation marks are those of Patterson (439 n. 2) summarizing Smith; see also 439 n. 3 (“the inscription, which gives the stele its power”).

29 PGM VII, 867-79.

30 PGM VII, 895-98: “Come to me just as I have summoned you, *Orthô Baubô Noêre Kodêre Soire Soire Sankistê Dôdekakistê Akrouborere Kodêre Sampsei*, hear my words and send forth your angel!”. We find a similar string of names in the middle of a long list of the names of Hekate-Artemis-Ereshkigal in an exorcism formula on a lead-curse tablet used to compel a corpse-demon to bring a woman named Matrona to have sex with the speaker (SM 49.39-



Figure 6. Terracotta plaque of Roman date showing a frontal image of Artemis of Ephesus in a temple with magical words in the background; after Stephani 1850

“Lunar Spell of Claudianus and the Ritual of Heaven and the Big Dipper” which was “found in Aphroditopolis [beside] the greatest goddess Aphrodite Urania, who embraces the universe”. Here, then, we see the combination of Aphrodite-Selene as a cosmic goddess who controls the heavens, something not unexpected in late-antique Egypt, of course, but one sees such a combination already in Theocritus’ second *Idyll*, where Hecate is summoned to help at the start of an aggressive erotic spell, which is then followed by a plaintive prayer to Selene.³¹ Without the drawing missing from the papyrus recipe it is impossible to know how much this clay statue differed from the Argive marble, although the title “Selene the Egyptian” certainly does suggest a non-Greek form of representation. We can say, however, that like this clay statue in its olive-wood shrine, the Argive image (itself depicted in an *aedicula*), was probably also the object of some small scale domestic offering like incense.

48): “Do not disobey me, corpse-demon, whoever you are [...] For I adjure you by the mistress Hekate Artemis [...] *Orthô Baubô Noêre Kodêre Syie Sankistê Dôdekakistê Akrouborera*”.

31 See Betz 1986, 141, n. 141.

Our final example of an extant domestic image used for magical purposes is a curious terracotta plaque or *pinax* found on a beach near Syracuse (fig. 6).³² It depicts the famous statue of Artemis of Ephesus on her familiar cylindrical base, with the two fillets descending from her wrists and terminating in crescent moons; a star sits on either side of her head.³³ Like the Selene image discussed above, this statue stands in a temple, this one briefly indicated by a pair of thin Corinthian columns that support a triangular pediment with a circular device at its center.³⁴ And as was true of the Argive Selene, scholars originally suggested that this *pinax* was a votive left at a temple or shrine, but here, again, this designation does not explain why the field of the plaque is filled entirely with nonsensical Greek letters of the type that one often finds on magical amulets, suggesting that this *pinax* was likewise designed as an amulet to protect a house or shop or aid in some private ritual.³⁵

There seems, in fact, to have been a tradition connecting this image of Artemis and protection. The second-century CE lexicographer Pausanias claimed that the cult statue of the Ephesian Artemis itself was inscribed with the famously prophylactic text known as the *Ephesia Grammata*.³⁶ By the Roman period, at least, there was general agreement that this incantation could be summed up as six nonsense words *aski*, *kataski*, *lix*, *tetrax*, *damnameneus* and *aision*.³⁷ This image, however, differs from all of

32 It measures precisely 13.5 by 7.5 cm. Figure 8 is after Stephani 1850, 5. For full discussion, see Manganaro 1963, 64-78.

33 Gasparro 1973, 179-80, no. 44 diffidently identifies the goddess as a form of Artemis-Isis, in part because it was discovered on a beach near the Porto Piccolo, at a place near a temple of Isis. But stylistically it is clearly Artemis of Ephesus; see Fleischer 1978, 347, no. 297 (“mit Isis hat die Darstellung nichts zu tun”).

34 Manganaro 1963, 64 notes also the presence of two difficult-to-see heraldic horses standing on either side of the shield.

35 There are, however, among the readable letters or words no parallels with known magical names or formulas, although scholars have suggestively isolated the Greek word *phaos*, “light”, directly over the goddess’s head. Additional letters are inscribed in the three rectangles along the lower edge of the plaque, but they are apparently too indistinct to be transcribed accurately.

36 Eustathius, *ad Hom. Od.* T 247: “Pausanias in the *Rhetorical Lexicon* says that the Ephesian letters were sounds encompassing in themselves the natural sense of warding off evil. He also says that Croesus spoke these on the pyre (*i.e.* to save his life), and that such letters seem to have been inscribed unclearly and enigmatically on the feet, girdle and crown of Artemis”.

37 The claim in latter Roman times that the Ephesian statue itself was inscribed with the *Ephesia grammata*, seems to be a back formation of sorts: the adjective *ephesia* in the phrase probably means something like “sent out”, from the verb *ephiemi*, but later is misunderstood as “Ephesian” and connected with the already powerful statue; see Bernabé. Tuplin (2004, 263) thinks the cult statue in Ephesus was inscribed in pre-Roman times.

the previous examples, because it was mass produced from a mould and because the nonsensical magical words attached to it are not hidden from the casual viewer, much the same as the *Ephesia grammata* on the cult statue were allegedly visible on the feet, girdle and crown of the famous cult statue.

As was true for many of the domestic statuettes discussed above, this Ephesian image also appears on gemstones that are inscribed with magical words, symbols and prayers that show us that they, too, were used as amulets. One asks for money and another is inscribed "with good luck".³⁸ None of the magical words on these extant gems, however, resemble the magical names on the Syracusan *pinax* or the *Ephesia grammata* or ask for protection; they seem concerned instead with the acquisition of some abstract benefit, such as victory, wealth, power or money, a common feature, to be sure, of a number of Roman-period amulets, both personal and domestic. The limestone statuette of Bes, the marble bust of Selene in her niche, the clay statuette of "Selene the Egyptian" in her olivewood shrine and the terracotta image of Artemis beneath a temple façade all seem to be obvious sites for domestic worship, like the juniper-wood *naiskarion* in which the wax image of Pantheos was offered a holocaust sacrifice. All but the clay image of "Selene the Egyptian", moreover, carry nonsensical inscriptions typical of Greek amulets of the period.

4 Conclusions

We have seen, then, how the magical handbooks preserve a number of important recipes for domestic statues or gemstones used as amulets. In the two recipes drawn from *PGM IV*, we found instructions for the manufacture of a traditional domestic image – the Egyptian Pantheos and the Roman Mercury – in order to protect or bring prosperity to a home or shop. As we saw, the description of the Pantheos statue and its use in a domestic setting, follow traditional Egyptian usage fairly well, with the sole exceptions that this image is addressed in a short prayer as the Greek god Aion or Agathos Daimon. The images of Mercury likewise take the form of the traditional statuette found in Roman houses and shops, but in our recipes non-Roman details have been added, for example the wax statue is in the Egyptian language called "Son of the Female Hawk", a epithet of the god Thoth, while the gemstone image replaces the traditional herald's staff with a book roll and adds the image of the adoring baboon. In the cases of Pantheos and Mercury, moreover, the handbooks confirm what scholars have often suspected about these statues: that both images served as

38 Maaskant-Kleibrink 1978, no. 1109 and *SGG* no. RO 23.

household amulets, although in the case of the former we have seen signs in the recipe itself that the traditionally protective mission of the Pantheos image was altered or enlarged to include the aim of prosperity.

There are also some more subtle details of cross-cultural contact that are hard to call significant: Egyptian wine, for example, is offered to the Mercury image and Etruscan wax used to manufacture the Pantheos. These, then, are the limited signs of multi-culturalism in the manufacture of domestic statues in the *PGM* handbooks and in most cases they would not be visible in the final product, a feature that one cannot explain if, as some have argued, these recipes were designed by native Egyptian priests to repackage older Pharaonic rituals and devices for their new Greek-speaking clients.³⁹ Closer to the truth, it seems, are the more recent insights that the priests themselves were the implied audiences of these handbooks and that in many cases they were trying to recast Greek magical rituals in a form that they themselves could appreciate and understand.⁴⁰ In this context the secret placement of Thoth's epithet "Son of the Female Falcon" inside of a wax image of Mercury suggests that the author of this recipe hoped to secretly empower this foreign statue by adding a new epithet or by translating his name entirely. The statue of Mercury itself, moreover, is in the end completely hidden from view and thus the secret name and the boastful Greek inscription about the god's presence in the house ("because x lives here!") can only be appreciated by the client and the sorcerer who created the culturally composite image for him.

The situation is, however, somewhat reversed in the two cases when traditional Egyptian images are used and are not hidden away in a wall. When looking at the Bes statue and gemstone, for example, the casual viewer would see nothing more than a traditional Egyptian image sculpted in limestone or engraved on a ring, because the list in Greek of the god's titles would be invisible on the reverse sides of the images. This is also true for the wax statuette and hematite gem of three-headed Pantheos, whose exterior shows no sign of any non-Greek influence, but whose interior or reverse holds similar inscriptions in Greek letters that seem to preserve a

39 Frankfurter 1998, 198-237 and 2000 - *e.g.* 181 (the *PGM* and *PDM* spells were designed "to create magical experiences for outsiders" *i.e.* Greeks) - develops some insights of J.Z. Smith 1978 and argues that the longer Anastasi papyri (see next note) were the working handbooks of native Egyptian priests struggling in the imperial and late-antique periods to reconfigure their priestly and scribal selves as itinerant specialists, in part through the process of stereotype appropriation.

40 More recent work however, - *e.g.* Graf 1997, 103 ("the impression of magicians working in splendid isolation, speaking only to god and demons"), Gordon 1997 and 2002 on the "marvelous" in these spells and on the peculiar absence of references to clients, or Dieleman 2005 on the implied readers of the longer papyrus handbooks - has thrown into contention the commonplace assumption that such texts were from the library of working magicians trying to translate native Pharaonic magic for Greek.

protective prayer that may be Phoenician in origin. Most of our evidence comes from Egypt, of course, but the marble bust of Selene from Argos, with its hidden magical inscription, and the clay plaque from Syracuse with its very visible one, show us even more variations.

Bibliography

- Barry, Leon M. (1906). "Notice sur quelques pierres gnostiques". *Annales du service des antiquités de l'Égypte*, 7, 241-9.
- Betz, Hans D. (1986). *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. Chicago: University Press.
- BM = Michel, Simone (2005). "(Re)interpreting Magical Gems, Ancient and Modern". Shaked, S. (ed.), *Officina magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*. Leiden: Brill, 141-70.
- Bonner, Campbell (1951). *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor: University of Michigan Press. Humanistic Series 4.
- Brashear, W.M. (1990). "A Further Note on an Argive Votive Relief of Selene". *HTR* 83, 333-40.
- Delatte, Armand (1913). "Études sur la magie grecque II: Un bas-relief gnostique". *Le Musée Belge*, 17, 321-37, 332-3.
- Delatte, Armand; Derchain, Philippe (1964). *Les intailles magiques gréco-égyptiennes de la Bibliothèque Nationale*. Paris: Bibliothèque Nationale.
- Dieleman, Jacco (2005). *Priests, Tongues and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*. Leiden: Brill.
- Faraone, Christopher A. (2011a). "Studies on Magical Amulets in the British Museum". Entwistle, Ch.; Adams, N. (eds.), *Gems of Heaven: Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity*. London: British Museum.
- Faraone, Christopher A. (2011b). "Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World". *Classical Antiquity*, 30, 1-32.
- Faraone, Christopher A. (2014). "Inscribed Greek Thunderstones as House- and Body-Amulets in Roman Imperial Times". *Kernos*, 27, 251-78.
- Fleischer, Robert (1973). *Artemis von Ephesos*. Leiden.
- Frankfurter, David (1998). *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton: University Press.
- Frankfurter, David (2000). "The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors". *ARG*, 2, 162-94.
- Gallavotti, Carlo. (1977). "Epimetro: L'oscillo di Gela". *Helikon*, 17, 123-5.

- Gordon, Richard (1997). "Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri". Schäfer, P.; Kippenberg, H.G. (eds), *Envisioning Magic: a Princeton seminar and symposium*. Leiden: Brill, 65-92.
- Gordon, Richard (2002). "Shaping the Text: Theory and Practice in Graeco-Egyptian Malign Magic". Horstmannhoff, H.E.J.; Singor, H.W.; van Straten, F.T.; Strubbe, J.H.M. (eds.), *Kykeon: Studies in Honour of H.S. Versnel, RGRW*, 142. Leiden: Brill, 69-111.
- Graf, Fritz (1991). "Prayer in Magical and Religious Ritual". Faraone, Ch.A.; Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 188-213.
- Graf, Fritz (1997). "How to Cope with a Difficult Life: A View of Ancient Magic". Schäfer, P.; Kippenberg, H.G. (eds.), *Envisioning Magic: a Princeton Seminar and Symposium*. Leiden: Brill, 93-114.
- Halleux, Robert; Schamp, Jacques (eds.) (2003). *Les lapidaires grecs*. Paris: Les Belles Lettres.
- Iliffe, John H. (1931). "A Neolithic Celt with Gnostic Inscriptions at Toronto". *American Journal of Archaeology*, 35, 304-9.
- Laforge, Marie Odile (2009). *La religion privée à Pompéi*. Napoli: Centre Jean Bérard.
- LIM = Mastrocinque, Attilio (ed.) (2014). *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*. Paris: BNF.
- LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich; München.
- Lipka, Martin (2009). *Roman Gods: A Conceptual Approach. EPRO*, 167. Leiden: Brill.
- Maaskant-Kleibrink, Marianne (1978). *Catalogue of the Engraved Gems in the Royal Coin Cabinet*. The Hague: Wiesbaden, Franz Steiner.
- Manganaro, Giacomo (1963). "Nuovi documenti magici della Sicilia orientale". *RendAcadLinc*, 8, 18, 57-80.
- Marco-Simón, Francisco (2002). "New Magical Gems in the Museo Arquelógico Nacional de Madrid". Mastrocinque, Attilio (a cura di), *Gemme gnostiche e cultura alessandrina = Atti dell'Incontro di Studio* (Università degli Studi di Verona). Bologna: Pàtron Editore, 87-102.
- Merkelbach, Reinhold (1991). "Weg mit dir, Herakles, in die Feuershölle!". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 86, 41-3.
- Michailidis, George (1960-62). "Le dieux Bes sur une stèle magique". *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 42-3, 65-85.
- Michel, Simone (2004). *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*. 2 vols. London: British Museum Press.
- M&M = H. Philipp (1986). *Mira et Magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen*. Mainz am Rhein: Philipp Von Zabern Verlag.
- Nagy, Arpad (2002). "Gemmae magicae selectae: Sept notes sur l'interprétation des gemmes magiques de l'époque impériale". Mastrocinque, At-

- tilio (ed.), *Gemme Gnostiche e Cultura Alessandrina = Atti dell'Incontro di Studio* (Università degli Studi di Verona). Bologna: Patron, 153-79.
- Pannuti, Ulrico (1994). *La Collezione Glittica*, vol. 2. Museo Archeologico Nazionale di Napoli. Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato.
- Patterson, Stephen J. (1985). "A Note on an Argive Votive Relief of Selene". *HTR* 78, 439-43.
- Quack, Joachim F. (2006). "The So-called Pantheos: On Polymorphic Deities in Late Egyptian Religion". *Aegyptus at Pannonia*, 3, 175-90.
- Robert, Louis (1965). "Échec au mal". *Hellenica*, 13, 265-71.
- Schmitz, Philip C. (2002). "Reconsidering a Phoenician Inscribed Amulet from the Vicinity of Tyre". *JAOS*, 122, 817-23.
- Sfameni Gasparro, Giulia (1973). "I culti orientali in Sicilia". *EPRO*, 31. Leiden.
- Smith, Jonathan Z. (1978). "The Temple and the Magician". *Map is not a Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago: University of Chicago Press, 172-89.
- Smith, Jonathan Z. (1995). "Trading Places". Meyer, M.; Mirecki, P. (eds.), *Ancient Magic & Ritual Power*. Leiden: Brill.
- Stephani, Ludolf (1850). "Über ein ephesisches Amulett". *Mélanges Gréco-Romains, Acad. Imp. Sciences St. Petersburg*, 1, 1-5.
- SGG = Mastrocinque, Attilio (ed.) (2003-08). *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, voll. 1-2. Rome: IPZS.
- Tuplin, Christopher J. (2004). "Xenophon, Artemis and Scillus". Figueira, Thomas (ed.), *Spartan Society*. Swansea, 251-81.
- Weinreich, Otto (1915). "De Diogenis quae fertur epistula XXXVI et de epigrammatis Graeci historia". *Archiv für Religionswissenschaft*, 18, 8-18.

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals
An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices
in the Graeco-Egyptian Papyri (*PGM*)

edited by Sabina Crippa and Emanuele M. Ciampini

**Traditions pharaoniques
et papyrus grecs magiques**
L'exemple du début *Papyrus Mimaut*
(P. Louvre N 2391 = *PGM* III)

Yvan Koenig
(Centre national de la recherche scientifique, France)

Abstract If the Ancient Pharaonic Traditions are well attested in *PGM*, they display a great variety of utilisations : new elaborations on ancient pharaonic themes, prolongation of magical practices of the pharaonic period, importance of magical names. But the names no more refer to a personal divinity, but to different aspects of a transcendent and abstract God, who characterises the Late Antiquity.

Sommaire 1 La fin du paganisme et la préservation des textes magiques et gnostiques. – 2 Nouvelles élaborations à partir de thèmes issus de la tradition pharaonique. – 3 Prolongation de techniques magiques attestées à l'époque pharaonique? – 4 L'utilisation des noms magiques pour se rapporter à une divinité suprême.

Keywords Papyrus Mimaut. Prosecution of paganism. Hermetism. Hesyès. Voces magicae. Seth. Moses. Magical threats.

1 La fin du paganisme et la préservation des textes magiques et gnostiques

Comme on le sait, le *PGM* III fait partie de la grande bibliothèque magique thébaine dont la majorité des ouvrages datent du IV^e siècle. On peut se demander ce qui a poussé les auteurs, sans doute des prêtres, à mettre ces textes par écrit. Il n'est pas interdit de supposer que la persécution dont fut l'objet le paganisme dans son ensemble avec les empereurs Valens (328-78), et l'interdiction des cultes païens par Théodose ont eu pour effet de susciter la mise par écrit des grands textes magiques ou même gnostiques et leur mettre en sécurité dans des caches. On notera que sous Valens la persécution s'attacha spécialement aux milieux intellectuels païens. Ainsi Maxime d'Éphèse, le philosophe et mage néo-platonicien, qui avait joué un rôle important dans le retour de l'empereur Julien au paganisme fut étranglé, et de nombreux ouvrages

Antichistica 11

DOI 10.14277/6969-180-5/ANT-11-7

ISBN [ebook] 978-88-6969-180-5 | ISBN [print] 978-88-7543-439-7 | © 2017

furent brûlés. Puis, sous Théodose (347-95), le culte païen sera interdit. En Égypte, le préfet du prétoire Cynégius supervisa cette interdiction. Désormais, le paganisme se fait clandestin, et le pratiquer relève du délit (Martroye 1930). Selon Ammien Marcelin, durant le procès des mages sous Valens, «tous étaient saisis d'une telle terreur que les possesseurs de livres, dans toutes les provinces orientales [...] firent entièrement brûler leurs bibliothèques» (Halleux 1981, 8; Lagercranz 1913, 87-9; Fowden 2000, 249).

On sait que deux grandes bibliothèques ont été dissimulées vraisemblablement à cette époque: la bibliothèque de Louxor et celle des textes coptes de Nag Hammadi. On peut se demander si les deux collections n'ont pas été cachées à la même époque et pour les mêmes raisons. Il est intéressant de noter qu'il existe un lien textuel entre les deux: la prière d'action de grâces du codex VI de Nag Hammadi qui se retrouve à la fin du *Papyrus Mimaut* (PGM III). Cette prière était connue comme une sorte de conclusion à l'*Asclépius* latin, qui était une adaptation assez libre d'un traité hermétique que Lactance et Stobée appellent le *Discours Parfait*. Elle a été étudiée en détail par Jean-Pierre Mahé (1978, 137-67), qui se demande s'il y avait un lien entre les deux bibliothèques et les milieux hermétistes.

2 Nouvelles élaborations à partir de thèmes issus de la tradition pharaonique

Le *Papyrus Mimaut* présente plusieurs particularités intéressantes.¹ Au début du texte le magicien fait un *Esies* en noyant un chat,² puis le chat ainsi divinisé est invoqué, ou plutôt son ἄγγελον (son envoyé), pour être mis à son service. La formule nous explique que le dieu à tête de chat (αἰλουροπρόσωπος θεός) est en relation étroite avec le soleil ou, plus exactement sa forme (μορφή). Évidemment, le fait de noyer le chat est un méfait, que la rhétorique du magicien attribue à ses adversaires. C'est un procédé bien attesté dans la magie égyptienne. Puisque ce sont les adversaires qui ont noyé le chat, il est normal que son 'messager' se venge sur eux. Cette conjuration est renforcée par des noms de divinités et des *voces magicæ*. De plus, ce chat est identifié avec le dieu Seth (l. 87) qui se trouve à la proue de la barque solaire. Il est d'ailleurs représenté dans

1 Cf. une reproduction dans Betz 1986, 20.

2 Pour Quaegebeur (1977) le terme *hesy* «n'implique pas en lui-même la noyade, mais indique un état glorifié qui découle éventuellement de l'immersion». Ceci bien sûr en raison de la mort d'Osiris, car son cadavre fut coupé en morceaux qui dérivèrent au fil des eaux du fleuve.

le papyrus par un dessin, qui le montre tenant un fouet, qui était celui des conducteurs de char ou de capitaines de navire.³

Le magicien fait donc preuve d'originalité en identifiant la divinité à tête de chat avec Seth, et l'on peut se demander quelle est la source de cette identification. Dans la culture pharaonique, on connaît le chat d'Héliopolis, la ville solaire par excellence, lequel est représenté en train de trancher la tête du dragon Apophis. Il s'agit du chat du dieu solaire Rê, bien connu par le chapitre 37 du Livre des Morts et son ancêtre le chapitre 335 des Textes des Sarcophages: après avoir fendu l'arbre *iched* à Héliopolis, l'animal divin mit en pièces le reptile et ses acolytes. D'autres textes, comme les Litanies de Rê, font du chat une incarnation de Rê. Le dieu Seth est, par ailleurs souvent représenté à la proue de la barque solaire où il combat contre le dragon Apophis.

Par conséquent, ici on a une combinaison originale de deux thèmes mythologiques, qui se fondent sur le rôle du chat dans la lutte contre Apophis, mais aussi sur une analogie formelle entre la tête du chat et celle du dieu Seth.

Le thème du *Hésyès* mis en contact avec l'eau et glorifié, est bien connu à partir de la Basse Époque. Il sera même utilisé dans la version de l'Exode donné par la Septante. En effet le nom de Moïse dans la Septante est Μωυσηϛ et J. Černy (1942) a démontré qu'il était composé de deux mots égyptiens le premier desquels signifiait 'l'eau' (*mw*) et le second désignait un statut particulier qui pouvait être obtenu à travers la noyade (*hesy*), bref Moïse est devenu un *hésyès* en raison de son contact avec l'eau.

Par ailleurs, l'utilisation d'un chat mis à mort comme intermédiaire est bien connue à cause de nombreuses momies de chat découvertes à la Basse-Époque. Mais, à quoi pouvaient donc servir ces momies? Les analyses ont révélé que, en majorité, ces animaux étaient morts de façon prématurée. Au Bubasteion dans 65% des cas, ils avaient été tués volontairement, ils avaient été étranglés ou leurs crânes avaient été fracassés. Il est hors de doute que ces chatons ont été expédiés dans le monde divin, pour y porter des suppliques et qu'ils avaient le «même rôle que les statuette déposées dans les aires sacrées afin que la divinité représentée exauce leurs vœux» (Vernus, Yoyotte 2005, 533).

Ce thème d'ailleurs en recoupe un autre, celui des êtres morts de mort violente, et qui, n'ayant pas complètement vécu leur existence, peuvent être utilisés par les vivants pour obtenir ce qu'ils désirent. On connaît ainsi les nombreuses *defixiones tabellae* déposées dans les tombeaux de ces personnes par les magiciens (Gager 1992).

Ensuite, le texte en IV (98-99) se poursuit avec une menace dirigée contre la barque sacrée:

3 Pour une reproduction de ce dessin, voir Betz 1986, 20.

«στήσατε, κυβερνῆται τοῦ ἱεροῦ (99) πλοίου τὸ ἱερὸν πλοῖον».

«arrêtez; arrêtez, la barque sacrée, pilotes de la barque sacrée».

Nous trouvons ici un procédé bien connu de la magie égyptienne. On menace d'arrêter la barque du dieu solaire, dont Seth est le pilote. On peut comparer celle-ci à celle que l'on rencontre dans le papyrus magique de Turin:

L'ennemi du ciel divisera le ciel, l'ennemi de la terre renversera la terre; Apophis s'emparera du vaisseau des millions d'années, l'eau ne sera pas donnée à celui qui est dans le cercueil, celui qui est dans Abydos ne sera pas enseveli, celui qui est dans Bousiris ne sera pas caché, on n'exercera pas les rites pour celui qui est dans Héliopolis, on ne présentera pas d'offrandes (aux dieux) dans leurs temples; les hommes ne présenteront plus d'offrandes aux dieux dans aucune de leurs fêtes.

Ce thème a été étudié par Sauneron qui en explicite le sens:

Ces formules ne s'expliquent ainsi que par la conception d'un monde soumis à des forces contraires, l'une bénéfique, créatrice de vie, de santé, d'ordre, celle des dieux suprêmes; l'autre sournoise, hostile, mauvaise, amenant maladies et désordres, et dont les agents peuvent aussi bien être les morts que l'ennemi des dieux Apophis et ses alliés. Ordinairement les dieux triomphent; occasionnellement, comme maints passages mythologiques en témoignent, la force mauvaise peut prendre l'avantage. C'est le rappel permanent de ce risque d'opposition qui décide les dieux à intervenir. Nous avons signalé au début de cette étude le procédé consistant à abuser le génie funeste sur l'identité de la personne qu'il attaque. L'emploi de la menace visant les dieux consiste à les abuser eux-mêmes sur l'identité et les intentions de l'ennemi qu'on veut vaincre, en leur faisant croire par des formules terrifiantes que ce sont eux qui sont directement visés. (Sauneron 1951, 16)

Comme le constate Sauneron, si la forme de ces menaces n'a guère varié au cours des siècles, en revanche l'esprit de ces menaces a changé, même s'il reste difficile de préciser la pensée du magicien, comme le montre un texte de Jamblique, qui de plus cite explicitement la menace consistant à arrêter la barque:

Allons, prenons aussi la parole sur un autre genre de difficulté dont la cause est dissimulée: c'est celui qui comporte comme tu le dis toi-même, des menaces violentes, et se divise en de multiples parties, d'après la multiplicité des menaces. En effet, on menace d'ébranler le ciel, de révéler les mystères d'Isis, de dévoiler le secret d'Abydos, d'arrêter la

barque (246), de disperser au profit de Typhon les membres d'Osiris, ou de faire un autre acte de ce genre. Toute cette espèce de paroles, ce n'est pas comme tu le penses, au soleil, ou à la lune, ou à un autre des êtres célestes que les hommes le destinent (car il arriverait des étrangetés encore plus terribles que celles dont tu t'irrites), mais comme je le disais plus haut, ils les adressent à un genre de puissances cosmiques partagé, incapable de juger ou de raisonner, qui reçoit sa raison d'être d'un autre et lui obéit... lorsque les menaces sont proférées en masse, ce genre est en même temps ébranlé et frappé de terreur vu que, à mon avis, par nature, lui-même est conduit par les apparences et entraîne tout le reste par son imagination terrifiée et instable». ⁴ (Jamblique, *Les Mystères d'Égypte* VI, 5-7: Broze, van Liefferinge 2009, 143-5)

Les dernières éditrices de ce texte précisent en note que ces «démons divisés selon les parties», sont vraisemblablement des «démons gardiens», et que les menaces du théurge servent avant tout à «montrer sa puissance et non à réellement menacer» ⁵ (Broze, van Liefferinge 2009, 143-4, n. 62). Il y a eu un déplacement de la menace qui, d'abord dirigée contre la barque solaire durant l'époque pharaonique, ne vise plus que les «démons gardiens». Le grand dieu, lui, reste inaccessible.

Poursuivant notre lecture du *Papyrus Mimaut*, nous lisons ce qui suit:

«αὐτοὶ γὰρ οἱ ἀδικήσαντες σου (114) τὸ ἱερὸν εἶδωλον, αὐτοὶ γὰρ οἱ ἀδικήσαντες τὸ ἱερὸν πλοῖον».

«Car ce sont eux qui ont fait du tort à ton (114) image sacrée, ce sont eux qui ont nui à la barque sacrée». IV (113-4)

Ce passage se fait l'écho de celui que l'on rencontre au début du texte (l. 5) et qui attribue aux «adversaires» le fait de malmener la forme du dieu, car il s'agit là d'un sacrilège redoutable dont la seule évocation pourrait mettre le magicien en danger. Aussi, pour que cet effet négatif retombe sur les adversaires du dieu, le magicien leur attribue ce méfait qui les expose à la vengeance divine. Ce procédé est bien attesté dans la magie pharaonique (Koenig 1999, 270, n. aa). Il est très ancien, vu que l'on le rencontre déjà dans les Textes des Pyramides, et dans les Textes des Sarcophages du Moyen-Empire, on attribue à l'ennemi des impiétés: «Ô Osiris, voici cet ennemi qui est parmi chaque animal sauvage, qui s'est allié à Seth: il a raconté ta faiblesse, il a dit tes mutilations cachées». ⁶

4 Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, 245-6 (VI, 5-7) dans Broze et van Liefferinge 2009, 143-5.

5 Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, n. 62, 143-4.

6 Koenig 1999, 276.

On peut rapprocher cette affirmation de celle bien attestée dans les textes magiques: «ce n'est pas moi qui l'ait dit, ce n'est pas moi qui l'ait répété», mais contrairement à la formule habituelle qui consiste à attribuer l'affirmation non pas au magicien, mais à une force qui lui est supérieure, afin de lui donner plus d'efficacité (Sauneron 1966, 60, n. 39), dans le cas présent, c'est une action agressive qui est attribuée à l'adversaire. Ce procédé est également attesté: «Ô, ce n'est pas moi qui l'ai dit, ce n'est pas moi qui l'ai répétée, [mais] c'est la magie mortelle, qui vient pour s'abattre sur une telle qui l'a dit et qui l'a répété» (*Papyrus Deir el-Médina* 44, 12-13: Koenig 1999, 261 et 270, n. aa).

3 Prolongation de techniques magiques attestées à l'époque pharaonique?

Continuant notre lecture nous rencontrons un rituel pour établir une relation (*systasis*) avec le soleil.

«Σύστασις πρὸς Ἥλιον». Col. XVI, 495

Ce rituel doit permettre au magicien d'obtenir tout ce qu'il demandera. On en trouve sans doute déjà des éléments à l'époque pharaonique dans le rituel de *Peh netjer*,⁷ ou 'atteindre le dieu', il s'agit donc d'une rencontre avec le dieu, le plus souvent pour connaître l'avenir.

Si le soleil joue un rôle primordial dans ce rituel, il peut aussi être remplacé par une lampe, que Eitrem met en relation avec le soleil nocturne. La relation avec le soleil est primordiale et la *systasis* (συστάσις), ou 'entrevue' avec le dieu s'accompagne souvent d'une formule pour obtenir une vision par ses propres yeux, ou αὐτοπτος. C'est le cas dans le *Papyrus Mimaout* où, aux lignes 698-9:

«ὅταν οὖν συσταθῆς τῷ θεῷ, λέγε λόγον αὐτοπτον καὶ αἵτλησαι παρὰ τοῦ δεσπότης [προ]γνώναι».

«Quand tu auras rencontré le dieu, dit la formule pour une vision directe, et demande au maître la clairvoyance [de connaître à l'avance]».

Ainsi la «systase-autoptique». confère au magicien le 'caractère divin', la 'nature divine', qui lui donnent sa compétence. Eitrem cite un passage

7 Cf. Koenig 2001, 303-9 («le document Rifaud F», note b, avec les références). Parmi les synthèses récentes, on peut signaler celle de Richard K. Ritner (1993, 214-20), qui remplace le rite dans les pratiques pharaoniques, ou l'étude de Samson Eitrem (1991). Les personnes peu familières avec ces pratiques consulteront avec profit l'ouvrage de André-Jean Festugière (1967, 142-67).

du *PGM IV*, 220: «ayant accompli cela, reviens en possédant une nature égale à celle d'un dieu, grâce à cette rencontre (*systasis*)», et il conclut:

le théurge et le magicien savent tirer parti de cette assimilation du myste au dieu omniscient. Nous le constatons surtout dans le domaine de la mantique. Parmi une quarantaine de prières et procédés qui se trouvent dans les *Papyrus Grecs Magiques* et qui recourent au Soleil ou à ses équivalents, la plupart visent à donner au magicien la clairvoyance, l'esprit prophétique. (Eitrem 1942, 57-8)

Peut-on préciser la nature de ce rapport ? Ce contact intime avec le dieu s'effectue par une «formule contraignante», un λόγος θεαγωγός (*PGM IV*, 976 = Preisendanz, *PGM I*, 1973, 106). Une fois qu'il possède cette nature divine, il se trouve dans un état qui lui permet de réaliser quelque chose de supérieur à ce que lui-même pourrait faire normalement. La rencontre avec le dieu est un moyen qui permet au magicien d'obtenir quelque chose qu'il n'a pas, en utilisant une force qui lui est supérieure. À vrai dire, nous avons assez peu d'informations sur le rituel d'atteindre le dieu à l'époque pharaonique, à la différence des informations détaillées que nous donnent les *PGM* ou l'expérience du médecin Thessalos évoquée par Festugière (1932, 295-6).

4 L'utilisation des noms magiques pour se rapporter à une divinité suprême

Ces noms magiques apparemment incompréhensibles se rencontrent en grand nombre dans le *Papyrus Mimaut*; leur utilisation est bien attestée dans la magie égyptienne. Ce sont des noms qui ont une origine étrangère. Au Nouvel Empire, ils sont souvent d'origine nubienne. Ceci est à mettre en relation avec l'extension des conquêtes nubiennes en Nubie, où on situe dès lors le lieu de naissance d'Amon au Gebel Barkal. Cet Amon Nubien, se pare de noms locaux, que l'on retrouve dans les chapitres supplémentaires (163 à 174) du *Livre des Morts* (Yoyotte 1977, 197, 18) composés à l'époque ramesside. Les noms nubiens, particulièrement fréquents dans les chapitres 163 à 167, se rencontrent dans les textes magiques depuis l'époque ramesside (Koenig 1981, 24, n. r). Cependant l'utilisation de noms magiques dans les *PGM* se situe dans un contexte très différent de celui de l'époque pharaonique. Cela a été mis en valeur par H.D. Betz (1995, 161; cf. Koenig 2009, 322-3): ces noms ne désignent plus des personnes divines dotées d'une histoire, mais les diverses manifestations d'une divinité transcendante et impersonnelle, reliée cependant au monde par une sorte de sympathie. Ainsi que le constatait Festugière (1832, 295-6: excursus E,

'La valeur religieuse des papyrus magiques'): «Lors donc qu'il invoque la divinité, quelque nom qu'il lui donne, le myste s'adresse à une force qui agit en ce moment présent, au lieu même où il se trouve, et sur l'objet, ou les objets, qu'il touche, en sorte que s'il s'empare de cette force, il aura le pouvoir de produire l'effet qu'il souhaite atteindre», par exemple la prière à Hélios du *Papyrus Mimaut*:

Viens à moi, ô le plus grand dans le ciel, toi à qui le ciel entier sert de salle de danse (κωμαστήριον) [...] puissant, puissant maître du monde, toi qui tôt le matin illumine le jour, toi qui te couches à l'Occident du ciel et qui te lève à l'Orient, dieu gyromorphe, qui cours jusqu'à midi et voyages en Arabie, messenger de la lumière sainte, cercle de feu, brillant Hélios, toi qui éclaires la terre entière et t'accouples avec l'Océan. (Col. V, 129-144, *PGM I*, 38)

Ou encore cet autre passage du *Papyrus Mimaut*:

Ceil parfait, qui as montré la nature et l'a fait naître de tout, l'immortel, le très grand, je t'en supplie, brille à cette heure, roi du monde, Sabaôth, toi qui es le monde et qui seul des immortels, guide le monde par ta propre science (αυτομαθής) et qui, sans l'avoir appris, diriges la traversée du monde par ceux-là qui, la nuit t'invoquent par ces mots. (215-223 = *PGM I*, 42)

Il s'agit donc de saisir l'influence du dieu (*aporroia*) et de la contraindre par l'invocation des noms magiques. Ainsi, ce sont les noms divins, caractérisés par Betz comme étant des «*conduits of divine power*» qui servent à capter cette influence bénéfique de la divinité qui, précisément parce qu'elle est totalement séparée, a tout pouvoir sur les divinités intermédiaires qui président aux «*maîtres de tous les êtres vivants et morts*» (*PGM XII*, 218).

Ce caractère séparé et transcendant de la divinité à l'époque hellénistique fait que l'on ne saurait parler de «*panthéisme*», puisque celui-ci consiste à identifier le monde par rapport à la divinité. C'est une différence importante avec l'époque pharaonique: dans les *PGM* la divinité est séparée, et donc d'autant plus influente, car non soumise à la nécessité (*ἀνάγκη*, *εἰμαρμένη*) et à la corruption (*φθόρα*), mais en même temps elle peut agir par le biais des divinités intermédiaires, dont parlait Jamblique, et dont le rôle va croissant. Celles-ci sont reliées au cosmos en raison de la 'sympathie universelle'.⁸

En conséquence la culture pharaonique traditionnelle est bien présente

8 Sur cette *sympatheia*, voir Fowden 1986, 120-4.

dans ce texte, le magicien y fait souvent allusion, mais il l'utilise avec une grande liberté: on peut simplement reprendre des thèmes traditionnels (les menaces concernant les dieux), les adapter en fonction de l'évolution des croyances (utilisation des noms magiques), ou même créer un thème nouveau à partir d'éléments plus anciens (le chat pilote du navire). Cette grande latitude témoigne de la permanence et de la vivacité du paganisme égyptien à l'époque tardive, même si cela ne concerne plus que des milieux assez restreints.⁹

Bibliographie

- Bagnall, Roger S. (2003). «Combat ou vide: Christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive». *Late Roman Egypt: Society, Religion, Economy and Administration*. Aldershot: Ashgate; Variorum. Collected Studies 10.
- Betz, Hans D. (1986). *Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Chicago: University of Chicago Press.
- Betz, Hans D. (1995). «Secrecy in the Greek Magical Papyri». Kippenberg, Hans G.; Stroumsa, Guy G. (eds.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden: Brill, 153-75. *Studies in the History of Religions. Numen Books Series 64*.
- Broze, Michèle; van Liefferinge, Carine (eds.) (2009). Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*. Traduction de Michèle Broze et Carine van Liefferinge. Bruxelles: Ousia.
- Černý, Jaroslav (1942). «Greek Etymology of the Name of Moses». *Annales du Service des Antiquités de L'Égypte*, 41, 349-54.
- Eitrem, Samson (1942). «La théurgie chez les Néo-platoniciens et dans les papyrus magiques». *Symbolae Osloenses*, 22, 49-79.
- Eitrem, Samson (1991). «Dreams and Divination in Magical Ritual». Faraone, Christopher A.; Obbink, Dirk (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. New York; Oxford: Oxford University Press, 175-87.
- Festugière, André-Jean (1932). *L'ideal religieux des Grecs et l'Évangile*. Paris: J. Gabalda.
- Festugière, André-Jean (1967). *Hermétisme et mystique païenne*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Fowden, Garth (1986). *The way of Hermes*. Cambridge.
- Fowden, Garth (2000). *Hermès l'Égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gager, John G. (1992). *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press

9 Cf. Bagnall 2003, 296 (article publié initialement dans *Ktema*, 13, 1988, 285-96).

- Halleux, Robert (1981). *Les Alchimistes Grecs*, vol. 1. Paris: Les Belles Lettres.
- Koenig, Yvan (1981). *Le Papyrus Boulaq 6. Transcription, traduction et commentaire*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Koenig, Yvan (1994). *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*. Paris: Pygmalion. Bibliothèque d'Étude 87.
- Koenig, Yvan (1999). «Le contre-empoisonnement de Ta-i-di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 99, 259-81.
- Koenig, Yvan (2001). «À propos de la conspiration du harem». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 101, 293-314.
- Koenig, Yvan (2009). «Abrasax des 'trigrammes panthéistes' ramessides aux gemmes magiques de l'Antiquité Tardive». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 109, 311-25.
- Lagercrantz, Otto (1913). *Papyrus Graecus Holmiensis (P. Holm.)*. *Recepte für Silber, Steine und Purpur*. Uppsala: Akademiska bokhandeln.
- Mahé, Jean-Pierre (1978). *Hermès en Haute Égypte*, vol. 1, *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*. Québec: Presses de l'Université de Laval. Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 3.
- Martroye, François (1930). «La répression de la magie et le culte des gentils au IV^e siècle». *Revue d'Histoire du Droit*, 670-701.
- Quaegebeur, Jan (1977). «Les 'saints' égyptiens préchrétiens», *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 8, 129-43.
- Ritner, Richard K. (1993). *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago. *Studies in Ancient Oriental Civilization* 54.
- Sauneron, Serge (1951). «Aspect et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux». *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 8, 11-21.
- Sauneron, Serge (1966). «Le monde du magicien égyptien». AA.VV., *Le monde du sorcier: Égypte, Babylonie, Hittites, Israël, Islam, Asie centrale, Inde, Nepal, Cambodge, Vietnam, Japon*. Paris: Éditions du Seuil, 27-65. Sources Orientales 7.
- Vernus, Pascal; Yoyotte, Jean (2005). *Bestiaire des Pharaons*. Paris: A. Viennot.
- Yoyotte, Jean (1977). «Contribution à l'histoire du chapitre supplémentaire 162 du Livre des Morts». *Revue d'Égyptologie*, 29, 194-200.

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals

An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (*PGM*)

edited by Sabina Crippa and Emanuele M. Ciampini

The Donkey in the Graeco-Egyptian Papyri

Rita Lucarelli

(Berkeley, University of California, USA)

Abstract In ancient Egyptian religion, the donkey is generally associated to Seth and to its manifestation as a donkey and in the Graeco-Egyptian papyri Seth and the donkey are also commonly identified with Typhon. However, in a few spells the donkey occurs as a ritual and sacrificial animal, not necessarily in relation to the god Seth but just as an example of *materia magica*. In this article, on the basis of Betz's English translation of the Graeco-Egyptian magical papyri, those spells of the *PGM* corpus, where the mention of the donkey or of parts of its body and fluids occurs, are listed and discussed in relation to the magical and ritual meaning of the donkey/ass within the *PGM*. In particular, two thematic groups of spells will be distinguished: those where the donkey is clearly associated to the Egyptian god Seth and the Greek Typhon, and those where the animal seems to be only an example of "material magica".

Summary 1 Spells where the Donkey is Associated to Seth/Typhon. – 1.1 *PGM* IV 1331-89 (Betz 1992, 63-4). – 1.2 *PGM* IV 3255-74 (Betz 1992, 100-1). – 1.3 *PGM* VII 652-60 (Betz 1992, 136). – 1.4 *PGM* XIa 1-40 (Betz 1992, 150-1). – 1.5 *PDM* XIV 675-94 (papyrus London-Leiden 23/1-20) (Betz 1992, 232-3). – 1.6 *PDM* XII 50-61 [*PGM* XII 445-48] (Betz 1992, 169). – 1.7 *PDM* XII 62-75 [*PGM* XII 449-52]. – 1.8 *PDM* XII 76-107 [*PGM* XII 453-65] (Betz 1992, 170). 2 Spells with no clear Association between the Donkey and Seth/Typhon – 2.1 *PGM* IV 2006-2015 (Betz 1992, 73-5) . – 2.2 *PGM* IV 2891-2942 (Betz 1992, 92-4). – 2.3 *PGM* VII 300a-310 (Betz 1992, 125). – 2.4 *PDM* XIV 772-804 (Betz 1992, 235-6). – 2.5 *PGM* XXXVI 134-60 (Betz 1992, 272-3). – 2.6 *PDM* Suppl. 40-60 (Betz 1992, 324-5). – 2.7 *PGM* IV 1596-1715 (Betz 1992, 68-9) . – 2.8 *PGM* XXXVIII 1-26 (Betz 1992, 278-9). – 2.9 *PGM* IV 2373-2440 (Betz 1992, 81-9). – 2.10 *PGM* XIb. 1-5 (Betz 1992, 151). – 2.11 *PDM* LXI 106-111 (Betz 1992, 289). – 2.12 *PDM* LXI 43-48 [*PGM* LXI i-v] (Betz 1992, 287).

Keywords Ancient Egyptian Magic. Donkey. Seth. Typhon. Materia Magica. Graeco Egyptian Papyri.

When mentioned in relation to ancient Egypt, the donkey brings up a fast and direct association to the god Seth and to its demonic theriomorphic manifestations. As a matter of fact, the ancient Egyptian word used for 'ass' or 'donkey', ḫ , is determined from the Middle Kingdom with the Seth animal (Stricker 1965, in particular 65) and it appears as a manifestation of Seth in animal form or as a hybrid with human body and donkey head until the Graeco-Roman period, in the decoration of the Ptolemaic temples and later in the Graeco-Egyptian papyri; from the fifth century BCE or even earlier, the association of Seth with Typhon becomes more than evident in the sources.

Antichistica 11

DOI 10.14277/6969-180-5/ANT-11-8

ISBN [ebook] 978-88-6969-180-5 | ISBN [print] 978-88-7543-439-7 | © 2017

The issue of the identity or similarity of the Seth animal with the donkey has been largely discussed among scholars of ancient Egyptian religion and is still not completely solved (Pleyte 1862; Stricker 1965; Donadoni 1981; te Velde 1977, 13 ff.). Less attention has been given, instead, to the (mainly textual) evidence on the donkey in the Greco-Egyptian magical papyri as a ritual and sacrificial animal and not necessarily in relation to the god Seth. Such an analysis is also relevant to what is often called by scholars as ‘*materia magica*’, namely ritual objects on which to base an “archaeology of magic” (Wilburn 2012, in particular 254 ff.). Given the difficulty to relate and rightly interpret the evidence of the texts with the material found in situ, such a *materia magica* is not easy to be studied. Nevertheless, we shall not overlook the importance of ritual materials (from animals to plants or other objects) when studying incantations both from Pharaonic and Greco-Roman Egypt, since magical texts “play a role in rituals and in practices”, namely they are “grounded in both the incantation and physical actions” (Wilburn 2012, 254).

In this essay I have used Betz’s English translation of the Graeco-Egyptian magical papyri (Betz [1986] 1992) for gathering the occurrences of the donkey or of parts of his body and fluids in the spells; in this edition, the terms ‘ass’ and ‘donkey’ have been used alternatively as synonyms to translate the Egyptian Ⲙ and the Greek *onos* and *onágrion*. More in particular, it seems that in the Greek texts *onágrion* is mostly translated as ‘ass’ (wild donkey) while in the Demotic texts the term ‘donkey’ occurs always to render Ⲙ, except than for a short spell where Ⲙ is translated ‘male ass’,¹ maybe influenced by the earliest translation of this papyrus made by Bell, Nock, and Thompson (1933).

In the following paragraphs I will list both the occurrences of ‘asses’ and ‘donkeys’ in the texts collected by Betz, by distinguishing two thematic groups of spells; in the first one, the ass is clearly associated to the Egyptian god Seth and the Greek Typhon, while in the second group the animal seems to be only an example of *materia magica*.

1 PDM LXI, 43-48, 287, corresponding to PGM LXI i-v.

1 Spells where the Donkey is Associated to Seth/Typhon

1.1 PGM IV 1331-89 (Betz 1992, 63-4)²

Powerful spell of the Bear which accomplishes anything: take the *fat of a black ass*, the fat of a dappled she-goat, the fat of a black bull, and Ethiopian cumin, mix all together and make an offering to the Bear, having as a phylactery *hairs* from the same animals which you have plaited into a cord and are wearing as a diadem around your head. Anoint your lips with the fats... I call upon you, holy, very powerful, very glorious, very strong, holy, autochthons, assistants of the great god, the powerful chief-*daimons*, you who are inhabitants of Chaos... Then write on a piece of papyrus *the hundred-lettered name of Typhon*, curved as a star, and bind it in the middle of the core with the letters showing. This is the name: (list of *voces magicae*).

In this spell Typhon is associated to the constellation of the Great Bear, which in ancient Egyptian is called *mshtyw*, 'adze', or *hps*, 'foreleg'; it represents Seth in the Northern Sky and Plutarch associates it to Typhon (Plutarch, *De Iside et Osiride*, c. 13; te Velde 1977, 86 ff.). The fat and the hair of a black ass which are listed in the text together with those of other animals (goat and bull) are therefore generally intended as Sethian symbols. However, there is evidence of other spells of the same collection mentioning the constellation of the Great Bear, where there is no mention of Seth, Typhon or of the donkey;³ therefore, perhaps we shall interpret such a mention of donkey parts as a ritual material, which is not playing any more specific role when compared to the other animal or plant ingredients mentioned in the spell.

1.2 PGM IV 3255-74 (Betz 1992, 100-1)

Take an unbaked [brick] and with a bronze stylus draw an [ass] running, and on its face *IAŌ IŌ*,⁴ and on its neck in the shape of a little bell

2 This as well as the following spells are not reported entirely, but only its relevant passages are quoted.

3 See for instance PGM IV 1275-1322 (Betz 1992, 62-3); PGM VII 686-702 (Betz 1992, 137-8).

4 *Iao* became an epithet of Seth in Gnostic texts, also influenced by the Egyptian/Coptic *io*, 'ass'; magic contamination of epithets and forms of Seth/Typhon is especially evident on papyri and magical gems; the Gnostic demonic figures of Onoel, Eloaios and Sabaoth take form of an ass because of the same association. See Procopé-Walter 1933, 64-5, whose theories are summarized and discussed in the more recent: Fossum, Glazer 1994, 86-92; Michailides 1952, in particular 51; Martínez 1991, 79 ff. (in particular on *Iao Sabaoth*).

ĒOĒOĒ, and on its back LERTHEMINŌ, and on its breast [S]ABAŌTH, and under its hooves ABRASAX. Smear it with the *blood of Typhon* and a pig and with juice of an onion.⁵

In this spell the blood of Typhon is traditionally interpreted as the blood of an ass because of the association with Seth.⁶ Here Typhon is also the main god summoned up by the magician.

1.3 PGM VII 652-60 (Betz 1992, 136)

Spell to induce insomnia by means of a bat: take *blood of a black ox or of a goat or of Typhon* – but preferably of a goat – and write on its right wing: (*voces magicae*)... And on the left wing write this in the same pattern: (*voces magicae*).

This is one of the many curious spells belonging to the so-called PGM VII,⁷ describing the peculiar case of the blood of an ass (here named Typhon) used to write on a bat; in this spell, as in many others of the PGM collection, the blood of an ass seems however to be interchangeable with that of an ox or goat, which do not have precise divine associations but seem to have been employed as merely ritual animals.

1.4 PGM XIa 1-40 (Betz 1992, 150-1)

Apollonius of Tyana's⁸ old serving woman: Take *Typhon's skull* and write the following characters on it with the blood of a black dog: "(*Charaktêres*) SABERRA". Then, going to a suitable place, by a river, the sea, or at the fork of a road, in the middle of the night put the skull | on the ground, place it [under] your left foot, and speak as follows.

For *Io* and the so-called 'Typhonic logos' see Martín Hernández, Torallas Tovar 2014, in particular 176 ff.

5 The spell continues with a list of *voces magicae* and the summoning up of Typhon.

6 The «blood of Typhon» is mentioned in other few PGM spells beside those selected in this essay, such as PGM IV 2015, 2100, 2220.

7 PGM VII corresponds to *P. London* 121, which has received particular scholarly attention for its initial section, the so-called *Homeromanteion*; see Raquel Martín Hernández's contribution in this volume.

8 On Apollonius of Tyana, see Dzielska 1986.

The formula: (*voces magicae*). Come, appear, o goddess called Mistress of the House.⁹

After you say this, you will behold *sitting on an ass* a woman of extraordinary loveliness...

The spell continues with instructions to create, from the beautiful woman/goddess, an old man who will serve him; a tooth of the ass is used as ritual material to bind the servant to his owner, and the same tooth should be burned to let that servant disappear. Instructions are given also to release the goddess by reciting *voces magicae* and in the end she leaves while *mounting an ass*. Finally, the spell is closed by describing “the phylactery to be used throughout the rite”, namely the skull of the ass. An instruction again mentioning the ass’s tooth follows: “fasten the ass’s tooth with silver and the old lady’s tooth with gold, and wear them always; for if you do this, it will be impossible for the old woman to leave you. The rite has been tested”.

This is a case of binding magic where Typhon is used again as synonym for ass and the ass’s tooth and skull as ritual elements, at the same time the ass being the transportation animal of a goddess, reminding of the iconography of goddesses riding donkeys, which is common in Hinduism (for instance in the case of Shital, the goddess curing fever and illnesses), in Mesopotamian religion (Lamashtu) and in the Jewish world. In the latter, asses are mentioned quite often in the book of Judges as animals symbolizing political power; the sons of certain judges are mentioned as riding on asses and the image of Moses on his donkey occurs very often in the Bible.¹⁰

1.5 PDM XIV 675-94 (*Papyrus London-Leiden 23/1-20*) (Betz 1992, 232-3)¹¹

A spell to cause “evil sleep”¹² to fall. Formula: you bring a *donkey’s head*; you place it between your feet opposite the sun at dawn when it is about to rise, opposite it again in the evening when it is going to set; you anoint your right foot with yellow ocher of Syria, your left foot with clay, the soles of your feet also; you place your right hand in front and your left hand behind, the head being between them; you anoint one

9 As noted also in Betz 1992, 150, n. 3, “Mistress of the House” refers to Nephtys, here identified as wife of Seth; a few epithets of Nephtys occur also among the *voces magicae* of this spell.

10 See Borgeaud 2007.

11 The spell has been studied and commented by Dieleman 2005, 130-8.

12 As mentioned also in Betz 1992, 232 n. 473, the suggested reading ntkt bin could refer to ‘catalepsy’.

of your two hands with *donkey's blood*, and the two corners (?) of your mouth and you recite these writings before the sun at dawn and in the evening for four days. He sleeps.

If you wish to make him die, you should do it for seven days. If you do its magic, you should bind a thread of palm fiber to your hand, a piece of male palm fiber to your phallus and your head. It is very good.

This spell which you should recite before the sun:

"I call upon you who are in the empty air, you who are terrible, invisible, almighty, a god of gods, you who cause destruction and desolation, you who hate a stable/household, you who were driven out of Egypt and have roamed foreign lands, you who shatter everything and are not defeated. I call upon you, *Typhon Seth*; I command your prophetic powers because I call upon your authoritative name to which you cannot refuse to listen, *IŌ ERBĒTH IŌ PAKERBĒTH IŌ BOLCHŌSĒTH IŌ PATATHNAX IŌ SŌRŌ IŌ NEBOUTOSOUALĒTH AKTIŌPHI ERESCHIGAL NEBOUTOSOALĒTH ABERAMENTHŌOULERTHEXANAXETHRELUŌT HENEMAREBA AEMINA* (the whole formula).

Come to me and go and strike down him, NN (or her, NN) with chills and fever. That very person has wronged me and he (or she) has spilled the *blood of Typhon* in his own (or her own) house. For this reason I am doing this" (add the usual).

In this spell the donkey's head and blood are used in order to send a nightmare, which is represented as falling on the sleeper, similar to what we find described in magical spells against nightmares from Ramesside Egypt.¹³ As noted by Dielemann,¹⁴ according to Herodotus (II, 39) Egyptian priests never used an animal head as sacrifice to the god; such an animal body part was rather an object of curse and therefore could not be placed in the temple; therefore, we are not dealing here with a regular temple ritual but rather with a spell of aggressive magic centered on the ritual use of blood. According to the temple ethical rules, blood was considered impure: the practitioner is instead described as smearing it on his hand.

In a few spells for causing separation between people, the donkey plays a role in relation to Seth again:

13 For nightmares in ancient Egypt, see Szpakowska 2003.

14 Dielemann 2005, 131 ff.

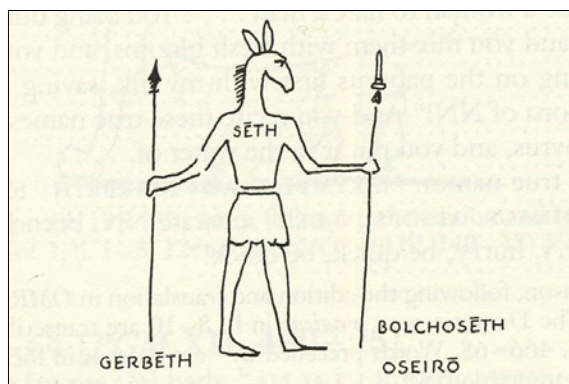


Figure 1. From Betz 1992, 169

1.6 PDM XII 50-61 [PGM XII 445-48] (Betz 1992, 169)

A spell for separating one person from another: Dung of... and you put it [in] a document, and you write on a document of papyrus these great names | together with the name of the man, and you bury it under the doorsill of the house.

Here are the names for (?) it and you recite them over it also, 7 times: *voces magicae*,¹⁵ separate NN, born of NN, from NN, born of NN! It is...: “separate Isis from...” (formula: 7 times).

Although this short spell does not mention donkeys or donkey parts, we may consider its relation to the following one, where Seth is also depicted with a donkey face (fig. 1).

1.7 PDM XII 62-75 [PGM XII 449-52]

Another. You bring a... and you write the names on it, and you bury [it] in the road of...

Formula: (*voces magicae*), separate NN born of NN, from NN born of NN! Two [times]... you bring a sherd... of beer of... which is burnt, and you write [on] it a donkey | in this manner:...

¹⁵ Among the *voces magicae* listed in the spell *IO-SĒTH* occurs, and the sketch occurring on the same document (Betz 1992, 169) depicts a human body with donkey head and the name *SĒTH*.

1.8 PDM XII 76-107 [PGM XII 453-65] (Betz 1992, 170)

Another... of a *black donkey*, and you put a... which is... and you leave [it] in it for three days... it. You should cook it for one night... and you should bring a | strip of... and you should write... the names on it with *donkey blood*, and you should gather outside... saying: Separate NN, born of NN, from NN, born of NN! And you should... and you should... the urine...

Here is the name which you should write it: | “*THALAMAXI*, separate NN, born of NN, from NN, born of NN”.

... again on the day of separating (another [manuscript] says: “beating” [?],... of a *donkey* and a... | urine (?), and you put them in a new ladle (?) and you... until they come..., and you put... and you... in the above-mentioned house.

Here are the names: I call upon you, you who are in the [empty air], you who are terrible, you who are an invisible god, you who cause destruction and desolation, you who hate a stable household and you who do mischief. I call upon your great name; cause him, NN, to be separated from him, NN, (*voces magicae*)...

In this figurative papyrus, used for separating probably two lovers, the instructions say to depict a donkey but what is in the figure is the hybrid figure of Seth with human body and donkey head, holding sceptres and with his name written on the breast (fig. 1).¹⁶

The use of donkey meat in magical spells for separating two lovers is also attested in Jewish aggressive magic, almost certainly a borrowing from the Egyptian-Greco magical papyri.¹⁷

16 On line 70 of PGM III (Betz 1992, 20) there is another image of a hybrid god with animal head, which has been previously interpreted as donkey head and associated to Seth because of the invocation to the god in the text. However, in a recent essay on magical drawings in the PGM, Raquel Martín Hernández (2012) has convincingly shown that the figure is cat-headed.

17 Bohak 2008, 288-9.

2 Spells with no clear Association Between the Donkey and Seth/Typhon

A second group of texts included in the *PGM* mentions the donkey but does not explicitly associate the animal to Seth/Typhon; it mostly consists of spells of love magic.

2.1 *PGM* IV 2006-2015 (Betz 1992, 73-5)

Pitys' spell of attraction....

Take *the hide of an ass* and, after drying it in shade, inscribe on it the figure which will be revealed and inscribe this spell in a circle: (*voces magicae*).

I adjure you, dead spirit, by the powerful and inexorable god and by his holy names, to stand beside me in the coming night in whatever form you used to have, and inform me whether you have the power to perform the NN deed; immediately, immediately; quickly, quickly!

Then go quickly to where [someone] lies buried or where something has been discarded, if you do [not] have a buried body; spread the hide under him at about sunset. Return [home], and he will actually be present and will stand beside you on that night. And he describes to you how he died, but first he tells you if | he has the power to do anything or to perform any service...¹⁸

The black ink of the procedure is this: *the hide is inscribed with blood of an ass* from the heart of a sacrificial victim... the leaf of flax is inscribed with falcon's blood... the leaf of the hieratic papyrus is inscribed with eel's blood...

The incantation ends with the description of the figure on the hide, which is a lion-faced man holding a staff and a serpent, with fire coming out from his mouth, which recalls a Bes-demon-like figure, and the description of Hekate, double headed (cow and dog) represented on the leaf of flax.

In this spell the blood and hide of an ass are used as ritual instruments for summoning up a dead, although Seth or Typhon are not mentioned in relation to the ass's body parts; the ritual procedure makes clear that we are dealing with a case of necromantic practices.¹⁹

¹⁸ The spell continues with instructions and recitations to the daimon summoned up by the magician.

¹⁹ On necromancy in ancient Egypt, see Ritner 2002.

2.2 PGM IV 2891-2942 (Betz 1992, 92-4)

Love spell of attraction.

Offering to the star of Aphrodite...

(After mentioning a series of other animal and vegetal materials (including the brains of a vulture!), the spell says):

... and also have as a protective charm *a tooth from the upper right jawbone of a female ass* or of a tawny sacrificial heifer, tied to your left arm with Anubian thread.²⁰

To be noted how in this spell, as in a few others of the PGM collection, also the gender of the animal has been specified; the association of a female ass with Seth or Typhon does not seem to have been taken into consideration in this spell.

2.3 PGM VII 300a-310 (Betz 1992, 125)

Love charm, which acts in the same hour: Take a seashell and write the holy names with *the blood of a black ass*...

The spell continues with an adjuration of the shell to attract a woman and a list of *voces magicae*. Similar to the previous two spells mentioned above, also in this text the blood of a black ass functions as ritual material in love magic and it is not mentioned in explicit relation to Seth. It is also interesting to note that in this spell, differently from PGM IV 2891-2942 (see §2.2), the skin colour instead of the animal's gender is specified.

2.4 PDM XIV 772-804 (Betz 1992, 235-6)

A method to put the heart of a woman after a man: done in one moment (?) and it comes to pass instantly. You bring a live swallow and a live hoopoe. Ointment made for them: *blood of a male donkey*, blood of the tick of a black cow. You should anoint their heads with lotus ointment and cry out before the sun in his moment of rising. You should cut off the heads of the two; you should bring their hearts out from their right ribs [of the two] and anoint them *with the donkey's blood* and the blood of the tick of a black cow, above. You should put them into *donkey's skin* and leave them in the sun until they dry up in four days. When the four

20 The "Anubian thread" probably refers to mummy bandages; see also PGM I, 147, mentioning an "Anubian string"; see Betz 1992, 7, n. 33, 9,2 n. 361.

days have passed, you should pound them, put them into a box, and leave it in your house.

When you wish to make a woman love a man, you should take the piece of “pleasure woo”, recite these true names before them, put it in a cup of wine or beer, and give it to the woman so that she drinks it.²¹

This is another typical spell of love magic mentioning the ritual use of donkey’s blood and skin, which does not explicitly refer to the association of the animal with the deities Seth or Typhon. The donkey functions instead as a ritual animal similar to the black cow mentioned in the same spell.

2.5 PGM XXXVI 134-60 (Betz 1992, 272-3)

Marvelous love spell of attraction, than which none is greater...²² You, NN, have been bound by the fibers of the sacred palm tree, so that you may love NN forever. And may no barking dog release you, no *braying* ass, no cock, no priest who removes magic spells, no clash of cymbals, no whining of flute; indeed, no protective charm from heaven that works for anything; rather, let her be possessed by the spirit.

In this typical spell of love magic, an ass crying loud seems to have the potential to remove the magic effect of the spell; the ass is mentioned together with a barking dog and a cock, namely with animals producing noise; no association with Seth occurs in the spell.

2.6 PDM Suppl. 40-60 (Betz 1992, 324-5)

Another spell for sending a dream. Formula:

Listen to my voice, O noble mummy-spirit of a man of the necropolis who assumes [all his] forms; come to me and do for me such-and-such a thing today because I am calling you in your (?) name... in Abydos who rests in the house of the official whose name is great image of Nun is your true name...²³

21 The spell concludes with a list of divine identifications, *voces magicae* and ritual instructions.

22 What follows is an invocation of the “daimons in the dark”, Isis and Osiris, who make a woman turning in the bed, being sleepless, hungry, thirsty and then finally falling in love with the man reciting the spell.

23 Nun is mentioned repeatedly in the spell.

Its preparation: (lit. Gathering of things):... these names with blood of... read leaf; you put it... of a dead man; you leave... of clay under the head... on (?) it; and you recite them to him again. You do... lunar month and it is left in a place... If stubbornness occurs, you should [put] the hoof... *of a male donkey* and myrrh... on it and you should beat on the ground until it stops... If you [will act against a man | you should...] of a male. If you will act against a woman, you should [... of a] woman.

A male donkey's part (hoof) is used here as animal ingredient for aggressive magic together with plant's ingredients: there is no mention of Seth, Nun being the only Egyptian deity mentioned.

The donkey is mentioned also in a couple of spells concerning solar manifestations:

2.7 PGM IV 1596-1715 (Betz 1992, 68-9)

Spell to Helios: In the fifth hour *you have the form of a donkey*; your name is *ENPHANCHOUPH*. Give strength and courage and power to the god, NN. (lines 1664-65)

2.8 PGM XXXVIII 1-26 (Betz 1992, 278-9)

This is a fragmentary text where the manifestations of "Fate, the god of the gods (*PSOI PENOUTHININTHĒR*)" are listed according to the hours, and in the 5th hour the deity takes the form of an ass (the others are cat, snake, scarab, lion, goat, bull).

The list of the manifestations of the hours in heaven recalls Egyptian religious astronomical motives; the ass is here a divine manifestation so probably related to Seth as part of the solar crew in the sky.

The donkey as sacrificial animal occurs in the following spells:

2.9 PGM IV 2373-2440 (Betz 1992, 81-9)

Charm for acquiring business and for calling in customers...²⁴ when you have set it up high on the place you have chosen, *sacrifice to it a wild*

24 This spells continues with instructions for being successful, mentioning Hermes and Isis as a coiled snake and the ritual writing on papyrus.

[*ass*]²⁵ with a white forehead and offer it whole and roast the inward parts over the wood of willow and thus eat it”.

If it is really an ass, which is mentioned in this spell, this is the only occurrence where the animal is clearly offered as sacrificial victim, recalling a Near Eastern custom, which is still somehow attested nowadays.²⁶

It is also known that in the fourth century CE the corporation of the ironworkers of Hermonthis sacrificed a donkey in the temple of Deir el Bahari (Bagnall 2004); although it is not clear for which god such a sacrifice was carried out, it seems that at least in the Theban region the donkey was still used as sacrificial animal in the post-Constantinian pagan ritual activities.

Moreover, burials including donkeys have been found at Avaris (Tell el-Dab’a), which date to the Hyksos period, like the tomb of the Asiatic *Aamu* who contained five to six donkey burials (Forsten-Müller 2010). At Tell el-Dab’a the animal remains are present in offering pits in front of the tombs and seem to recall the use of donkey burials, used as status symbol of the tomb owners, in the Near East and Mesopotamia (Forsten-Müller 2010, 132).

There are more spells of the *PGM* collection published in Betz, which mention donkeys not explicitly related to Seth/Typhon and are heterogeneous in function and contents. One of them is about the transformation of human faces in donkey-like masks, where the donkey’s blood is a magical ingredient for transformation:

2.10 *PGM* XIb 1-5 (Betz 1992, 151)

To make men who have [been] drinking at a symposium appear to have *donkey snouts* to outsiders, from afar: in the dark [take] a wick from a lamp and dip it in *donkey’s blood*; make a new lamp/with the new wick and touch the drinkers.

The donkey as an inimical animal to ward off and to paralyze, probably in order to harm the donkey’s owner, occurs in a prescription followed by a formula of clearly Egyptian origin and where probably, considering the mythological antecedent of Horus mentioned in the text, Seth is indirectly meant:

²⁵ As noted in Betz (1992, 82, n. 304), the translation ‘wild ass’ derives from the emendation of the Greek *αγριον* into *(ου)αγριον*.

²⁶ In the *Jerusalem Post* of March 21, 2014, there was a news about a rabbi and his student arrested for trying to slaughter a female donkey near the Tomb of Samuel the prophet, which is located in the West Bank, north of Jerusalem. Apparently the purpose was to use its skin for amulets.

2.11 *PDM LXI* 106-111 (Betz 1992, 289)

Prescription for a *donkey* not moving: rue, dung of falcon, dung of crocodile; you should apply it and you should anoint the ears or its nose or the nostril of its nose.

Formula: “He of the heart... Horus [is] behind you; Geb is pursuing you, Isis being with them (?)... many hours | The arrow of Horus will go into you in order to.”

A body part of an ass is mentioned in a fragmentary medical prescription:

2.12 *PDM LXI* 43-48 [*PGM LXI* i-v] (Betz 1992, 287)

Remedy for [an] ulcer (?) of the head...: *of a male ass...*

The spells listed above are only a few representative examples of magical texts mentioning the role of the donkey/ass and its (not always explicit or clear) association with Seth in magical texts of Graeco-Roman Egypt.

The occurrences of donkeys in the spells of the *PGM* collection have been constantly used as examples of the association of this animal with Seth, Typhon and other Seth-related supernatural figures and symbols, without taking in account the role that the donkey played in Antiquity as an animal of ritual and sacrificial use in itself. As a matter of fact, even if the spells where the donkey is a clear Sethian symbol are numerous, it cannot be ignored a more ‘material’ and merely ritual function of the donkey as a sacrificial or ritual element, which does not necessarily involve the association to Sethian gods and demons.

Bibliography

- Bagnall, Roger S. (2004). “The Last Donkey Sacrifice at Deir el-Bahari”. *The Journal of Juristic Papyrology*, 34, 15-21.
- Bell, Harold I.; Nock, Arthur D.; Thompson, Herbert (1933). *Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Museum*. Oxford: H. Milford.
- Betz, Hans D. [1986] (1992). *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
- Bohak, Gideon (2008). *Ancient Jewish Magic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borgeaud, Philippe (2007). “Moïse, son âne et les typhoniens. Esquisse pour une remise en perspective”. Römer, Thomas (éd.), *La construction de la figure de Moïse*. Suppl. *Transeuphratène*, 13. Paris: Gabalda, 121-30.

- Dieleman, Jacco (2005). *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*. Leiden: Brill. Religions in the Graeco-Roman World 153.
- Donadoni, Sergio (1981). "Per la morfologia del dio Seth". *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*, 37, 115-22.
- Dzielska, Maria (1986). *Apollonius of Tyana in Legend and History*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Forsten-Müller, Irene (2010). "Tombs and Burial Customs at Tell El-dab'a During the Late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period". Marée, Marcel (ed.), *The Second Intermediate Period (Thirteenth-Seventeenth Dynasties). Current Research, Future Prospects*. Leuven: Peeters, 127-38. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 192.
- Fossum, Jarl; Glazer, Brian (1994). "Seth in the Magical Texts". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 100, 86-92.
- Martín Hernández, Raquel (2012). "Reading Magical Drawings in the Greek Magical Papyri". Schubert, Paul (éd.), *Actes du 26e Congrès International de Papyrologie. Recherches et Rencontres* (Genève, 16-21 août 2010). Genève: Librairie Droz, 491-8. *Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Genève* 30.
- Martín Hernández, Raquel; Torallas Tovar, Sofía (2014). "A Magical Spell on an Ostrakon at the Abbey of Montserrat". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 189, 175-84.
- Martínez, David G. (1991). *P. Michigan XVI. A Greek Love Charm from Egypt (P. Mich. 757)*. Atlanta: Scholars Press.
- Michailides, Georges (1952). "Papyrus contenant un dessin du dieu Seth à tête d'âne". *Aegyptus*, 32(1), 45-53.
- Pleyte, Willem (1862). *La religion des Pre-Israelite: recherches sur le dieu Seth*. Utrecht: T. Hooiberg et Fils, Éditeurs.
- Ritner, Robert (2002). "Necromancy in Ancient Egypt". Ciruolo, Leda; Seidel, Jonathan (eds.), *Magic and Divination in the Ancient World*. Leiden: Brill, 89-96.
- Szpakowska, Kasia (2003). *Behind Closed Eyes: Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*. Wales: Classical Press.
- Stricker, Bruno H. (1965). "Asinari I". *Oudheidkundige mededelingen van het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden*, 46, 52-75.
- te Velde, Herman (1977). *Seth God of Confusion: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*. Leiden: Brill.
- Wilburn, Andrew T. (2012). *Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals

An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices
in the Graeco-Egyptian Papyri (*PGM*)

edited by Sabina Crippa and Emanuele M. Ciampini

La trasmissione transculturale di letteratura magico-religiosa nell’Egitto antico

Alessandro Roccati

(Professore emerito dell’Università di Torino, Italia)

Abstract A manifold legacy of the pharaonic civilisation in Egypt witnessed to a special relevance of “texts”, that were transmitted by a number of papyri and epigraphic sources. They show deep roots through thousands of years and the appropriation by different cultures, entailing a basic dearth of historical conscience as well.

Keywords Cultural contact. Hieratic. Libraries. Papyri. Translation.

A differenza di altre civiltà, quella egizia procedette assai tardi all’adozione di una scrittura alfabetica, poiché conservò in qualche modo un legame con il sistema grafico, originariamente figurato, che aveva dato origine per la prima volta alla notazione di una lingua in forma visiva. Così, mentre ad esempio i greci avevano perso la capacità di comprendere le scritture pre-alfabetiche diffuse nell’area egea durante il II millennio a.C., i dotti egizi ancora nel periodo ellenistico si peritavano d’intendere in qualche misura documenti del III millennio a.C., considerato anche che si trattava pur sempre della stessa lingua, quantunque pertinente ad una fase arcaica. Gli egizi non avevano mai dimenticato di possedere una così lunga tradizione testuale, e per oltre duemila anni, fino in copto, chiamarono allo stesso modo la loro lingua, ossia ‘egiziana’, consapevoli della sua continuità come strumento orale di comunicazione, non ostante i diversi sistemi di scrittura adottati. Mentre il copto fu però riservato a recepire soprattutto la tradizione cristiana, mediante traduzioni dal greco, i pagani interpretavano le iscrizioni più antiche alla luce degli sviluppi seriori, non immuni da incomprensioni,¹ per giunta ignorandone il sistema concettuale che le aveva accompagnate. Oltre a ricopiare i modelli anteriori, gli scribi più esercitati talvolta procedettero ad autentiche traduzioni nella lingua d’uso, talaltra furono capaci di redigere composizioni in uno stadio di lingua anteriore. La tradizione testuale scritta connotò durevolmente il

1 Un esempio dei tanti limiti è l’etimologia plutarca di ‘Menfi’: Spiegelberg 1911.

patrimonio interno al Paese del Nilo, seppure attraverso ampie selezioni dovute alle diverse culture che vi attingono, mentre apporti esterni avvennero sicuramente attraverso tradizioni orali che ebbero un posto non secondario nelle vicende che trasformarono profondamente il Paese, così come sono riflesse dai modi diversi in cui è pervenuta la documentazione (Roccati 2002).

Il contatto culturale si istituisce secondo modalità che presentano molteplici soluzioni a seconda dei contesti referenziali in cui si svolge. Nel tempo della fioritura delle scuole filosofiche in Grecia e Magna Grecia era consuetudine lo studio in Egitto presso le *scuole* sacerdotali, con un fertile scambio di saperi. Ma la trasmissione delle conoscenze non era sempre avvenuta così, e anche in Egitto si possono ricostruire scenari diversi nelle successive fasi di quella civiltà. Nei periodi più anticamente documentati, come il III millennio a.C., l'apprendimento avveniva per esperienza diretta ed era serbato il segreto del mestiere (Roccati 2005). Nel II millennio con l'invenzione testuale furono redatti manuali, il cui accesso era tenuto riservato. Quando subentrò una nuova lingua (il 'neoegiziano') per non dimenticare quella antica si solevano praticare le opere del passato ancora disponibili nei manoscritti, che s'imparavano a memoria. Nel I millennio a.C. i templi si organizzarono come centri di conservazione e di diffusione del sapere, e funzionavano come luoghi di raccolta di materiali più antichi e per la loro rielaborazione, creando quindi le premesse per un incontro di civiltà, dove quella egizia passava attraverso l'interpretazione dei suoi cultori a quel tempo.

In questo contatto di scuole spicca una differenza: nel contesto greco classico sono messe in risalto le personalità dei pensatori, ricordandone il nome e la specificità del pensiero, in quello tradizionale egizio domina la sede istituzionale; anche se in Egitto possediamo intere genealogie di famiglie sacerdotali con la specificazione dei titoli e delle funzioni dei singoli membri, e spesso ci restano capolavori mirabili di statuaria che riproducono questi personaggi e dotte composizioni onde furono autori. Di essi si sono conservate molte tombe di prestigio anche se in maggioranza saccheggiate, e anche quelle trovate in tempi moderni con il corredo conservato hanno spesso assistito alla dispersione indiscriminata del contenuto, sicché la sua ricostruzione non è agevole, non ostante qualche successo.

Eguale dal lato egiziano è conservato un considerevole numero di manoscritti, di carattere religioso e scientifico, mentre risolti anche di carattere filosofico sono consegnati alle iscrizioni templari. I santuari ospitano nel loro interno laboratori di scrittura (copiatura e composizione di opere) detti 'casa della vita'. Nel periodo tolemaico e ancora romano le loro mura di pietra si ricoprono di fitte iscrizioni. Alcune di esse costituiscono elaborazioni originali, altre sono il frutto di una speculazione millenaria e rappresentano la trascrizione epigrafica da manoscritti di diversi periodi che sono pervenuti in più casi. Per taluni si è potuto mostrare che

la redazione dei testi di riferimento poté avvenire anche mille anni prima. Sembra però che i pensatori avessero una certa libertà speculativa e non fossero vincolati da principi dogmatici.

In questo straordinario laboratorio manca soprattutto il collegamento tra gli uomini e la loro produzione, che si presenta sotto un anonimato di fatto. Con il nome gli egizi però non avrebbero probabilmente potuto indicare la paternità letteraria (o artistica) di un'opera, poiché il 'nome' nella civiltà faraonica non costituisce un'astrazione, da adoperare come elemento identificativo dell'azione di una certa personalità. Il 'nome' rientra appieno nella fisicità della persona, è un mezzo della sua sopravvivenza. Il ricordo del 'nome' significa assicurare il perdurare dell'esistenza.

Le personalità inoltre non erano occultate, semplicemente erano messe in risalto mediante procedimenti diversi dal legare il proprio nome ad un'opera, e ciò che s'intendeva mettere maggiormente in evidenza era la loro fisicità e il rapporto con la cultura del loro mondo (Assmann 1996). D'altronde in ambiente ellenico, fino ai cambiamenti introdotti da Alessandro, era proibito farsi rappresentare con una statua o un ritratto, pena l'esilio.

In Egitto si assiste, a partire dal VII secolo a.C. e soprattutto a Tebe e a Menfi, all'allestimento di una serie di sepolcri monumentali, detti per questo 'tombe palazzo', ma che potrebbero egualmente meglio definirsi 'tombe tempio', edificati per i dignitari più autorevoli ed opulenti. Essi detenevano alte funzioni sacerdotali ed erano senza dubbio anche coinvolti nella conservazione e nella produzione del sapere. Le loro tombe sono un paradigma e una citazione dei moduli architettonici sperimentati nel lungo percorso della civiltà faraonica, ed altrettanto costituiscono le copiose iscrizioni e rappresentazioni che ne coprono le pareti di pietra. Quando Pitagora venne in Egitto, questo stava vivendo una specie di rinascenza, in cui sembravano avverarsi i miti della grandezza passata, identificati nello studio del patrimonio culturale, ma anche accompagnati da un reale progresso scientifico di cui restano tangibili testimonianze. Fu allora che la scrittura libraria prese il nome di 'ieratica', ossia 'sacerdotale', a ricordare l'importanza delle istituzioni templari e dei loro addetti, che si costituivano quasi in una casta.

Naturalmente questi monumenti ci informano solo indirettamente sul carattere dei loro beneficiari, poiché essi ci trasmettono un sapere tradizionale. Questo è però spesso presentato in modo originale ed attuale, secondo scelte e preferenze che rivelano un gusto e una cultura individuali. Se non ci dicono nulla sull'attività effettiva dei personaggi, sono eloquenti sulle loro attitudini. La complessità di alcuni sepolcri è tale, pur nel rispetto formale delle regole, che non si può sminuire la partecipazione al progetto dei titolari, se non addirittura la loro completa ideazione. Anche qui le fonti sono mute, dando forse per scontate le risposte alle nostre domande.

A titolo d'esempio si rammentano i risultati di un lavoro che ha tenuto a lungo occupata la missione archeologica in Egitto dell'Università di Roma

«La Sapienza». L'edificio, risalente al VI secolo a.C., era stato praticamente distrutto da agenti umani e naturali. Solo il paziente recupero di quantità di frammenti sparsi alla rinfusa è riuscito a restituirgli un essenziale significato. Accanto alla ricostruzione dell'architettura è stato fondamentale il recupero del programma decorativo, studiato per accompagnare il proprietario del monumento nell'aldilà. È illuminante tratteggiare alcuni aspetti intellettuali di questo erudito, che portava un nome di origine libica, Shoshenq, e che visse approssimativamente nel secolo di Pitagora.²

In primo luogo egli era in grado di interpretare fonti egiziane antichissime, come i cosiddetti *Testi delle Piramidi*, una cui ampia selezione copre le pareti delle stanze ipogee che danno accesso ai due pozzi funerari. I testi primariamente incisi nelle piramidi menfite furono ripresi nel II millennio a.C. via via attraverso tutto l'Egitto, e rimasero oggetto di copiatura, quindi di attenzione e di studio, al tempo della XVIII dinastia e poi durante la dinastia saitica, particolarmente in tombe di Tebe, assai lontano dalla collocazione originaria (Gestermann 2005), e ancora su papiri del periodo romano (Szcudlowska 1972), come altre antiche iscrizioni epigrafiche (Osing, Rosati 1998).

Si manifesta così una competenza *testuale* attraverso una profondità temporale sconosciuta alla maggioranza delle altre culture, sia pure rimandando all'indietro una consapevolezza dei linguaggi figurativo, letterario e architettonico, la cui mescolanza è propria di questi tempi. La lunga tradizione culturale preservata dalla civiltà egizia si svolge attraverso una successione di fasi contraddistinte da condizioni peculiari di scrittura, che preparano lo stadio conosciuto nel mondo classico.

Infatti altri rituali, inni, encomi, in gran parte identificabili - tra l'altro nel repertorio del *Libro dei Morti* - non sono semplicemente trascritti nella tomba di Shoshenq. Essi sono spesso radunati da fonti diverse, di cui costituiscono citazioni erudite, e presentati ('tradotti': Roccati 2003a) attraverso una serie di variazioni grafiche che li rendono inintelligibili a chi non possiede una adeguata preparazione. Una vera sfida per i profani!

Siamo lontano dalla società che cerca la comunicazione con altri mondi; al contrario ci troviamo in un ambiente fiero della sua identità 'nazionale' e che si chiude nei confronti di chi non meriti l'iniziazione. È un atteggiamento in qualche modo opposto al messaggio universale dell'ellenismo. È la contropartita alla diffusione di innumerevoli amuleti, particolarmente nello spazio mediterraneo, che in forma ermetica portano il prestigio dell'Egitto attraverso il mondo antico nella convinzione della loro efficacia terapeutica.

Ecco quindi gli uomini di pensiero venire reverenti verso l'Egitto per cercarvi le basi di questi valori. Quando Erodoto visita l'Egitto, oramai

2 Contardi 2010, con bibliografia anteriore.

divenuto una satrapia persiana, il greco non è ancora la lingua di cultura che lega popoli diversi, anche se è scelta per descrivere civiltà ritenute superiori, mentre numerosi conterranei di Erodoto, venuti in Egitto dalla Caria, usavano la propria lingua per scrivere quelle che ne sono rare testimonianze superstiti. Gli egiziani al contrario dovevano aprirsi sempre più all'uso di una lingua che si diffuse nei successivi imperi orientali, l'aramaico. Si conoscono opere redatte in aramaico e tradotte in egiziano. Fu questo lo strumento della stessa amministrazione persiana, peraltro adoperato in modo esclusivo all'interno di una comunità che si stabilì nell'isola di Elefantina, nel sud dell'Egitto. Il greco era allora soprattutto una lingua di mercenari, venuti a dar man forte all'Egitto nelle sue aspirazioni d'indipendenza in mezzo alle contese tra potenti vicini asiatici ed africani.

Alla contrapposizione dell'aramaico e poi del greco, l'Egitto reagì con la creazione di un nuovo strumento grafico e linguistico definito come 'demotico' ('popolare', nel senso di 'ordinario'), che raggiunse la sua piena maturazione - anche in riferimento ad una adozione per tutte le necessità - durante la dinastia tolemaica. Nel periodo ellenistico appunto si riscontrano numerosi passaggi - come traduzioni - tra le lingue greca ed egizia-demotica testimoniando un alto grado di competenza interlinguistica (Roccati 2011a), pervenendo persino a forme di fusione durante il dominio romano (Bresciani, Pintaudi 1987), che prefigurano la tipica commistione di lessico greco nel copto.

In questo processo avviene l'incontro con la filosofia greca. È possibile che dall'ermetico mondo egizio essa non sia stata avvertita nei suoi aspetti novatori, ma considerata ancora come una riflessione che si innestava nel locale millenario esercizio del pensiero.³ Altrimenti sarà la lingua greca a prevalere e ad assorbire eventuali elementi della tradizione indigena, come nell'ermetismo, nel neoplatonismo o nella patristica.

Tuttavia dagli inizi del II millennio a.C. si delineano vere e proprie redazioni testuali, che danno avvio a tradizioni librerie di documenti scientifici, opere letterarie di svago ed edificazione, e composizioni religiose di carattere rituale o teologico. Nell'età ramesside la classe militare attua il passaggio ad una nuova fase linguistica nettamente differenziata dalla precedente, che alimenta una nutrita cultura scribale, la quale procede ad una revisione di tutto il patrimonio accessibile, dandone una recensione che perviene attraverso un lungo percorso secolare fino al periodo tolemaico (Spalinger 1991). Non ostante l'interruzione del periodo libico e l'intromissione della dinastia nubica, tra letteratura ramesside e cultura sacerdotale tolemaica si osserva una particolare continuità, favorita anche dall'affinità linguistica e probabilmente dalla conservazione di un ampio patrimonio librario, custodito e ricopiato attraverso i secoli, indubbiamente con un

3 Donadoni [1949] 1986.

passaggio importante attraverso il periodo saitico (Derchain 1995, 95, n. 32). È tuttavia chiaro che la confezione di rotoli di papiro sempre più estesi, composti da numerose unità testuali, o libri, fu la premessa per ricoprire le immense pareti dei templi tolemaici, a File, Edfu, Dandara e tanti altri, di innumerevoli figurazioni ed iscrizioni, traducendo sulla pietra quella che era oramai l'esperienza libraria.

Questo ultimo grande periodo della cultura epicorica egizia si avvale tanto della propria competenza nel patrimonio culturale accessibile, quanto degli stimoli che derivano dal confronto con la vivace ed egemone cultura greca. Coloro che si dedicano a dotte attività dimorano nei templi, dando ora un nome greco alla scrittura non figurata tradizionale ('ieratico' ossia 'sacerdotale'), che dal II millennio a.C. era divenuta quella propria dei libri. Ad essi incombe non solo la conservazione dei testi mediante riproduzione in forma tanto papiracea quanto epigrafica,⁴ ma egualmente l'iniziativa di tradurre nella propria lingua 'demotica' (ossia 'ordinaria') testi più antichi, o di trasporre parimenti nella scrittura demotica documenti redatti nella scrittura geroglifica o ieratica.⁵

Un esame dei documenti pervenuti suscettibili di questo confronto permetterà di trarre un'indicazione sulla natura della documentazione in essere, che è poi quella complementare - e in qualche modo contrapposta - alla altrettanto cospicua produzione coeva in lingua greca, la quale riflette pure alcuni echi.⁶ Diverse fonti del periodo saitico fino alla dinastia tolemaica sono simili alle biblioteche già disponibili a Tebe durante l'età ramesside. Una delle loro caratteristiche è di riunire in un unico rotolo manoscritto composizioni di vario carattere e provenienza, un uso che si protrae fin dal periodo ramesside mantenendosi nel tempo con limitate variazioni. Esso sta a significare che la nozione di 'testo scritto', acquisita almeno dall'inizio del II millennio a.C. (Roccati 2003b, 2006), cedeva il passo a quella di 'libro' nel senso di unità compositiva autonoma che si poteva raggruppare con altre su uno stesso rotolo o volume, tanto nel caso di testi profani quanto di testi sacri.

Il *pBrooklyn* 47.218.138 (Goyon 2012) si apre con un carne lunghissi-

4 Grimm 1979, 35; Derchain 1976, 61-5: a File (sullo stipite della porta del Secondo Pilone) e ad Edfu (risalente al Nuovo Regno).

5 Spiegelberg 1917b (inno a Iside in demotico: *pHeidelberg* 736); Smith 1977 (ostrakon calcareo di età romana, parallelo ad un inno di Hibis, ripreso nel santuario di Taharqa a Karnak, e nel mammisi di File). Cf. Parker, Leclant, Goyon 1979. Un inno alla luna, comune con il *pBrit.Mus.* 10474 di età saitica, è riportato nei templi di Edfu, File e Dandara, ma risale nella sostanza al Nuovo Regno: Herbin 1982.

6 La leggenda dell'occhio del Sole è nota da una multiforme tradizione: Junker 1911, Inconnu-Bocquillon 2001, Sethe 1912, papiro demotico del II secolo d.C. in Spiegelberg 1917a, versione (frammentaria) in greco in un papiro del III secolo d.C.: West 1969 e Thissen 2011. Cf. Bresciani 1992; Quack 2002, 2003.

mo per la protezione di Horo, una cui versione più breve era all'inizio di un libro a Torino (*pCGT 54051 Libro di Iside* e duplicati) (Roccati 2011b) ora frammentario, oltre ad un ostracon a Strasburgo, tutte copie della XX dinastia.

Il Rituale per abbattere Apopi ('Libro di Apopi'), conservato dal *pBremner-Rhind*, ha un parallelo completo sul recto di un altro papiro a Torino (Roccati 1977), che contiene sul verso un lungo testo di *salmeschiniaka*, simile ad un altro testo, inedito e frammentario sul verso di *pTorino CGT 54064*.⁷ Di questi testi non constano esemplari nella documentazione di età greco-romana, ma essi sono citati nella lettera di Eusebio ad Anebo riportata da Giamblico, senza contare le affinità con il papiro magico di Londra e Leida, composto in pieno impero romano. Altri frammenti di testi divinatori, che danno predizioni su terremoti e colpi di tuono (Roccati 1984), rivelano il precoce profondo interesse per una specialità che fu probabilmente ripresa da altre civiltà mediterranee fuori dall'Egitto, e che era sicuramente oggetto di molta attenzione da parte dell'attività sacerdotale (Traunecker 1991, 379-87).

Il *pBremner-Rhind* = *pBrit. Mus.* 10081, del 304 a.C., è una silloge tebana che contiene antichi testi comuni a varie fonti ramessidi.⁸ Il *pMMA 35.9.21* (confezionato per un sacerdote di Meir al principio del III secolo a.C.: Goyon 1999) ne riporta alcuni comuni ad esso, specialmente in riferimento ai rituali per il culto di Osiri, dato lo scopo funerario del documento:⁹

- I. Il libro per proteggere la barca divina, Goyon 1969 (si trova anche a Dandara e ha la menzione più antica nella tomba ramesside nr. 7 di Deir el-Medina).
- II. «Le rivelazioni del mistero delle quattro palle», Goyon 1975 (rituale per proteggere la mummia di Osiride, che ricorre anche nel *pBrooklyn 47.218.138*).
- III. Il decreto promulgato al nomo d'Igeret (spesso riportato su stele coeve come «decreto di Osiride»), Smith 2006.
- IV. Il rituale «Far salire la folla nell'ultimo giorno del mese di Tekh».
- V. Il cerimoniale di glorificazione di Osiri, del *pLouvre I 3079*, (colonne da 110 a 112), Goyon 1967.

7 Roccati 1994. Una fotografia di una pagina del manoscritto originale inedito si trova in Donadoni, D'Amicone, Leospo, Roccati 1988, 162.

8 Drioton 1939, cf. Borghouts 1972, 14. Un ulteriore parallelo ramesside ad un'altra sezione del *pBremner Rhind* è *pBM EA 9997 VII 11-VIII*, cf. Leitz 1999, 20 e Roccati 2001, 194.

9 Junker 1910a (rituale riportato sugli architravi del pronao del tempio di Iside a File); Soukiassian 1982; si tratta del servizio rituale compiuto dagli dei per Osiride nelle ore diurne e notturne. Chassinat 1966-68 (il rituale della resurrezione del dio secondo i testi incisi sul tetto del tempio di Dandara). Altri testi afferenti al rituale di Osiri: Szcudłowska 1970; cf. Goyon 1974. Inoltre Herbin 2003, 93, 116 (File).

- VI. Il cerimoniale per fare uscire Sokari (*pLouvre* I 3079), Goyon 1968; Barguet 1962 (contenente il rituale per la processione di Ptah-Sokar-Osiri e per l'uscita di Osiri a Karnak nelle feste del mese di koiahk:¹⁰ si conosce ora una nuova fonte: *P.Cairo* J 97249,15); Schott 1929.

Il *pBeatty* VIII è un'altra silloge ramesside, elaborata presso la comunità di artigiani di Deir el-Medina come i papiri summenzionati conservati a Torino. Tra diversi altri testi, questo volume include una delle copie più antiche del 'Rituale per pacificare Sakhmet',¹¹ e dei 'Dodici nomi di Horo',¹² egualmente ripresi da numerose fonti tarde e tolemaiche; oltre a un trattato di topografia culturale (Coulon 2007). Il 'Rituale per aprire la bocca' officiato durante i funerali è noto sia dal coperchio del sarcofago di Butehamon nel Museo Egizio di Torino (Schiaparelli 1882), cui si aggiungono diversi papiri ramessidi a Torino in stato frammentario e in corso di ricostruzione da parte di F. Contardi, ma ancora da un papiro al Louvre risalente all'impero romano.

Fonti importanti per qualità ed estensione, che riportano collane di citazioni da testi noti, sono consegnate ad una mirabile produzione epigrafica di stele e statue, soprattutto nel IV secolo a.C., che erano certamente collocate nei templi, onde furono sottratte per destinazioni secondarie e poi spesso spezzate. Tra le prime spiccano la Stela di Metternich, superbo monumento dedicato ad Eliopoli durante il regno di Nectanebo II, ora nel Metropolitan Museum di New York,¹³ e la base Behague nel Museo di Antichità di Leida,¹⁴ oltre a numerose statue coeve (Kakosy 1999). Questi monumenti, i cui testi si collegano specialmente ai miti di Iside e Horo, ripetendosi alcuni già presenti in papiri ramessidi di Torino e di Londra, erano riservati in particolare alla guarigione da punture di scorpioni e morsi di serpenti.

10 Una correzione di Quack 1998 permette di ritrovare un luogo preciso di esecuzione del rituale (ringrazio E.M. Ciampini per questa indicazione).

11 Goyon 2006: rituale per placare Sakhmet, durante la dinastia tolemaica conosciuto dai templi di Edfu, File, Dandara, Esna, Deir el-Medina e da uno *speos* a El Kab; nell'età ramesside è riportato su papiri: il *P.Beatty* VIII e il *P.Berlino* 15749 (amuleto): Derchain 1971, 51, n. 34; Luft 1975 e tav. 34; Posener 1976, 148. Yoyotte 1980, 58-9; Germond 1981.

12 A. Gasse, BIFAO 84 (1984), 189 ss. Paralleli: *Papiri BN* 824 e 825; Porta di Evergete a Karnak (Firchow 1957, 15); Pronao del tempio di Edfu; *P.Strasburgo* II, x + III, 5-19; *P.Cairo* 58027 3, 9 ss.; ostraca BM 29509 e 29510 (Demarée 2002, tav. 72-3, cf. Quack 2013, 48).

13 Sander-Hansen 1956. Cf. la nota successiva per le citazioni di testi.

14 Klasens 1952; Altenmüller 1965. La formula VIII è simile ad altra del *pBrooklyn* 47.218.138 (Goyon 2012, 44 e 141-53, 167-75), al *P.BM* 10309 (Leitz 1999), a *P.CGT* 54051 rt (Roccati 2012), e a frammento del *P.Beatty* XI.

Nei templi tolemaici furono adattati rituali antichi,¹⁵ segno di una continuità nel culto che conferma la solidità di una tradizione religiosa sempre più rafforzata nella sua circoscritta visione. Altri rituali furono tuttavia appropriati da privati, che hanno così contribuito alla loro conservazione (Contardi 2013). Di testi specifici di determinate divinità¹⁶ probabilmente per caso non si conoscono archetipi anteriori alla dinastia tolemaica. A parte son da considerare i trattati cosmologici (Betrò 1990; von Lieven 2007) o topografici secondo una visione regionale,¹⁷ pervenuti sia in versioni epigrafiche, sia in papiri di alto pregio, dopo avere attraversato una lunga attività esegetica, che ostacola spesso il riconoscimento della precisa data di composizione. Nel passaggio alla cultura greco-romana tale eredità non si estinse del tutto, ma subì adattamenti che confluirono nel patrimonio dei papiri magici greci fondendosi con altre credenze e pratiche (Kousoulis 2002).

In questa imponente conservazione di patrimonio librario attraverso oltre un millennio di grandi trasformazioni, dati i luoghi di conservazione, templi e tombe, sono i temi di carattere religioso-magico a dominare, in modo corrispondente alla consuetudine che produsse già i Testi dei Sarcofagi nel Medio Regno. Le grandiose architetture espresse dall'ultimo bagliore della civiltà faraonica sono pari al valore del patrimonio letterario e artistico da esse rappresentato e racchiuso.

15 Žabkar 1980 (offerta dell'unguento e della collana); Junker 1910b. Un passo dal Rituale d'offerta per Osiride nel tempio di File (passaggio del portico occidentale del dromos: Porter, Moss 1939, 36) ricorre anche nei *P.Vienna* 3865, *P.Louvre* N 3166 (II 6-9), Letto funebre di Berlino (Herbin 1984, 106). Un inno dal rituale d'offerta del Nuovo Regno fu riportato a File nel tempio principale (sotto Tolomeo II), e nello stesso tempo a Tod: Thiers 2003, XVII (testi 304 e 305).

16 Derchain 1962: il sacrificio dell'orice è un rito assai diffuso in età tarda, che si ritrova ad Edfu, Dandara, Esna, El Kab: Borghouts 1973. Cauville 1980, 47: l'offerta dei datteri ricorre ad Edfu, Dandara, File, Tod e Coptos, e nel *P.Princeton* Pharaonic Roll 10. Un inno ad Osiri è noto dalla XXVI dinastia: Žabkar 1981. Christophe 1955. Sternberg-El Hotabi 1992. Leitz 2017: questo rito dell'offerta di bevanda inebriante a Hathor è riportato a File sul Primo Pilone e sugli stipiti dell'ingresso alla corte del tempietto di Hathor, e ricorre anche a Edfu e Dandara. Altrettanto vale per il rituale dell'incoronazione inciso a File sul soffitto del passaggio al mammisi nella torre nord del primo pilone, sotto Tolomeo VI o VIII (II secolo a.C.). Altre copie si trovano nel tempio di Edfu, nello speos di El Kab, e nel tempio del leone a Musawwarat es-Sufra, ma la versione più antica è riportata dal *P.Brooklyn* nr. 47.218.50 dell'Età tarda: Derchain 1971, 53; Goyon 1977, 109.

17 Meeks 2006 (età saitica) è uno dei più antichi; ma per una datazione al Nuovo Regno di archetipi del *P.Jumilhac* si veda Quack 2008. Il Libro del Faium è noto da numerosi manoscritti nel periodo tolemaico-romano; cf. Coulon 2007.

Bibliografia

- Altenmüller, Hartwig (1965). «Der Socle Behague und ein Statuentorso in Wien». *Oudheidkundige mededelingen van het Rijkmuseum van Oudheden te Leiden*, 46, 10-33.
- Assmann, Jan (1996). «Preservation and Presentation of Self in Ancient Egyptian Portraiture». *Studies in Honor of William Kelly Simpson*. Boston, 55-81.
- Barguet, Paul (1962). *Le papyrus n. 3176 (S) du Musée du Louvre*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale. Bibliothèque d'Étude 37.
- Betrò, Maria C. (1990). *I testi solari del portale di Pascerientaisu (BN 2)*. Pisa: Giardini.
- Borghouts, Joris F. (1972). «Magical Texts». *Textes et Langages de l'époque pharaonique: Hommage à Champollion*, vol. 3. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 7-19. Bibliothèque d'Étude 64.3.
- Borghouts, Joris F. (1973). «The Evil Eye of Apopis». *Journal of Egyptian Archaeology*, 59, 114-50.
- Bresciani, Edda (1992). *Il mito dell'Occhio del Sole*. Brescia: Paideia.
- Bresciani, Edda; Pintaudi, Rosario (1987). «Textes démotico-grecs et Greco-démotiques des Ostraca de Medinet Madi: un problème de bilinguisme». Vleeming, Sven P. (ed.), *Aspects of Demotic Lexicography*. Lovanio: Peeters, 123-6.
- Cauville, Sylvie (1980). «Une offrande spécifique d'Osiris: le récipient de dattes (*m'd3 n bnr*)». *Revue d'Égyptologie*, 32, 47-64.
- Chassinat, Émile (1966-68). *Les mystères d'Osiris au mois de Khoiak*, vols. 1-2. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Christophe, Louis-A. (1955). «Deux inscriptions du temple de Philae concernant la cérémonie 'Donner la maison à son maître'». *Annales du Service des Antiquités d'Égypte*, 53, 63-8, 481-2.
- Contardi, Federico (2010). «Ricostruzione epigrafica del secondo Annesso nella tomba di Sheshonk (TT 27) a Tebe Ovest». *Accademia delle Scienze di Torino, Atti delle Scienze Morali*, 144, 81-137.
- Contardi, Federico (2013). «The Reception of Royal and Divine Rituals by Individuals in Egypt of the First Millennium». *Approaching Rituals in Ancient Cultures = Proceedings of the conference* (Roma, 28-30 November 2011). Suppl. nr. 2 a RSO NS LXXXVI, 79-96.
- Coulon, Laurent (2007). «Le tombeau d'Osiris à travers les textes magiques du Nouvel Empire». *Mélanges Neveu*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 73-82.
- Demarée, Rob J. (2002). *Ramesside Ostraca*. Londra: British Museum.
- Derchain, Philippe (1962). *Le sacrifice de l'oryx*. Bruxelles: Fondation Egyptologique Reine Elisabeth. Rites égyptiens 1.
- Derchain, Philippe (1971). *Les monuments religieux à l'entrée de l'Ouady Hellal*. Bruxelles: Fondation Egyptologique Reine Elisabeth. El Kab 1.

- Derchain, Philippe (1976). «La recette du Kyphi». *Revue d’Égyptologie*, 28, 61-5.
- Derchain, Philippe (1995). «L’âge du décret de Ra». *Revue d’Égyptologie*, 46, 93-8.
- Donadoni, Sergio (1949). «A proposito di un passo di Seneca». *Rivista di Storia della Filosofia*, 4, 1-3.
- Donadoni, Sergio (1986). *Cultura dell’antico Egitto*. Roma: Università degli Studi di Roma «La Sapienza», 29-31.
- Drioton, Étienne (1939). «Une statue prophylactique de Ramses III». *Annales du Service des Antiquités d’Égypte*, 39, 57-89.
- Firchow, Otto (1957). *Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit*. Berlin: J.C. Hinrichs’sche Buchhandlung.
- Gasse, Annie (1984). «La litanie des douze noms de Rê-Horakhty». *BIFAO*, 84, 189-227.
- Germont, Philippe (1981). «Sekhmet et la protection du monde». *Aegyptiaca Helvetica*, 9.
- Gestermann, Luise (2005). *Die Überlieferung ausgewählter Texte altägyptischer Totenliteratur (“Sargtext”) in spätzeitlichen Grabanlagen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Goyon, Jean-Claude (1967). «Le cérémonial de glorification d’Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (colonnes 110 à 112)». *BIFAO*, 65, 89-156.
- Goyon, Jean-Claude (1968). «Le Cérémonial pour faire sortir Sokaris du papyrus Louvre I 3079 et parallèles inédits (col. 112-114)». *Revue d’Égyptologie*, 20, 63-96.
- Goyon, Jean-Claude (1969). «Textes mythologiques I. Le livre de protéger la barque du dieu». *Kémi*, 19, 23-65.
- Goyon, Jean-Claude (1974). «La véritable attribution des soi-disant chapitres 191 et 192 du Livre des morts». *Studia Aegyptiaca*, 1, 117-27.
- Goyon, Jean Claude (1975). «Textes mythologiques II. ‘Les révélations du mystère des Quatre Boules’». *BIFAO*, 75, 349-99.
- Goyon, Jean-Claude (1977). *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An: Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50*. Le Caire: Institut Français d’Archéologie Orientale. Bibliothèque d’Étude 72.
- Goyon, Jean-Claude (1999). *Le papyrus d’Imouthès, fils de Psintaês*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Goyon, Jean-Claude (2006). *Le Rituel de sꜥtp Sꜥmt au changement du cycle annuel*. Le Caire: Institut Français d’Archéologie Orientale. Bibliothèque d’Étude 14.
- Goyon, Jean-Claude (2012). *Le rituel de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn. Papyrus Wilbour 47.218.138*. Studien zur spätägyptischen Religion 5. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Grimm, Alfred (1979). «Ein Zitat aus den Pyramidentexten in einem ptolemäischen Ritualtext des Horus-Tempels von Edfu». *Göttinger Miszellen*, 31, 35-46.
- Herbin, François-René (1982). «Un hymne à la lune croissante». *BIFAO*, 82, 237-82.
- Herbin, François-René (1984). «Une liturgie des rites décadaires de Dje-me, Papyrus Vienne 3865». *Revue d'Égyptologie*, 35, 105-26.
- Herbin, François-René (2003). «La renaissance d'Osiris au temple d'Opet». *Revue d'Égyptologie*, 54, 67-127.
- Inconnu-Bocquillon, Danielle (2001). *Le mythe de la Déesse Lontaine à Philae. Bibliothèque d'Étude 102*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Junker, Hermann (1910a). *Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae*. Vienna: In Kommission bei Alfred Hölder.
- Junker, Hermann (1910b). «Die Schlacht- und Brandopfer und ihre Symbolik im Tempelkult der Spätzeit». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 48, 69-77.
- Junker, Hermann (1911). *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*. Abhandlungen der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlino: G. Reimer. Philosophisch-Historische Klasse 3.
- Kakosy, Laszlo (1999). *Egyptian Healing Statues in three Museums in Italy. = Catalogo del Museo Egizio di Torino 1*. Torino: Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Soprintendenza al Museo delle Antichità Egizie. Monumenti e Testi 9.
- Klasens, Adolf (1952). *A Magical Statue Base (Socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden*. Leiden: Brill.
- Kousoulis, Panagiotis I.M. (2002). «Magic in Greco-Roman Egypt: the Semiotics of a Gradual Interpenetration of Egyptian and Greek Ritual Beliefs». *Mediterranean Archaeology & Archaeometry*, 2, 13-22.
- Leitz, Christian (1999). *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*. London: British Museum. Hieratic Papyri in the British Museum 7.
- Leitz, Christian (2017). «Das Menu-Lied. Eine Einleitung zum Bierbrauen für Hathor in 18 Schritten». *Illuminating Osiris. Egyptological Studies in Honor of Mark Smith*. Atlanta, 221-37.
- von Lieven, Alexandra (2007). *Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch (The Carlsberg Papyri 8)*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press. Carsten Niebuhr Institute Publications 31.
- Luft, Ulrich (1975). «Ein Amulet gegen Ausschlag (srft)». *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums*. Berlin: Akademie, 173-9. Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung 8.
- Meeks, Dimitri (2006). *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.

- Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 125.
- Osing, Jürgen; Rosati, Gloria (1998). *Testi geroglifici e ieratici da Tebtunis*. Firenze: Istituto Papirologico 'G. Vitelli'.
- Parker, Richard A.; Leclant, Jean; Goyon, Jean-Claude (1979). *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*. Providence: Brown University Press.
- Porter, Bertha; Moss, R.L.B.; Rosalind, L.B. (1939). *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Statues, Reliefs and Paintings*, vol. 6, *Upper Egypt: Chief Temples*. Oxford: Griffith Institute.
- Posener, George (1976). «Notes de transcription». *Revue d'Égyptologie*, 28, 146-8.
- Quack, Joachim Fr. (1998), «Ein übersehener Beleg für den Imhotep-Kult in Theben». *Revue d'Égyptologie*, 49, 255-6.
- Quack, Joachim Fr. (2002). «A Goddess Rising 10,000 Cubits into the Air... Or Only One Cubit, One Finger?». Steale, John M.; Imhausen, Annette (eds.), *Under One Sky, Astronomy and Mathematics in the Ancient Near East*. AOAT 297. Münster: Ugarit Verlag, 289-94.
- Quack, Joachim Fr. (2003). «„Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder“, Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie». Meyer, Sybille (ed.), *Studies in Honor of Jan Assmann. Numen* 97. Leiden; Boston: Brill, 319-65.
- Quack, Joachim Fr. (2008). «*Corpus* oder *membra disiecta*? Zur Sprach- und Redaktionskritik des Papyrus Jumilhac». Weitkus, W. (ed.), *Diener des Horus, Festschrift für Dieter Kurth*. Hamburg: Pe-We Verlag, 203-28. *Aegyptiaca Hamburgensia* 1.
- Quack, Joachim Fr. (2013). «Von der Vielfalt der ägyptischen Sprache in der griechisch-römischen Zeit». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 140, 35-52.
- Roccati, Alessandro (1977). «Aspetti di dio nella civiltà egizia». *Dio nella Bibbia e nelle civiltà ad essa contemporanee e connesse*. Torino: Elle-DiCi, Leumann, 218-31.
- Roccati, Alessandro (1984). «Lessico meteorologico». *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens (Fs. Westendorf)*. Göttingen: F. Junge, 343-54.
- Roccati, Alessandro (1994). «Šmw šhnw». Berger, C.; Clerc, G.; Grimal, N. (eds.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. 1. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 493-7. Bibliothèque d'Étude 106.1.
- Roccati, Alessandro (2001). Recensione di Chr. Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*. *Or*, 70, 193-5. HPBM 7.
- Roccati, Alessandro (2002). «Il contesto culturale». Guidotti, Maria Cristina; Pecchioli Daddi, Franca (a cura di), *La Battaglia di Qadesh: Ramesse II contro gli Ittiti per la conquista della Siria*. Livorno: Sillabe, 176-81.
- Roccati, Alessandro (2003a). «Ricerche sulla scrittura egizia VI - Traduzioni grafiche in egiziano». Bonacasa, Nicola; Donadoni, Anna Maria

- Roveri (in); Aiosa, Sergio; Minà, Patrizia (a cura di), *Faraoni come dei, Tolemei come faraoni: Atti del V Congresso Internazionale italo-egiziano*. Torino; Palermo: Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Museo Egizio di Torino, Dipartimento di Beni Culturali Sezione Archeologica, Università degli Studi di Palermo, 40-3.
- Roccati, Alessandro (2003b). «Dalla scrittura al testo». Morra, Lucia; Bazzanella, C. (eds.), *Philosophers and Hieroglyphs*. Torino: Rosenberg & Sellier, 181-95.
- Roccati, Alessandro (2005). «Note letterarie II. Imparare a memoria nell'età menfita». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 132, 161-5.
- Roccati, Alessandro (2006). «Il 'sacro' e il 'testo' nell'antico Egitto». Gaspare, Mura (a cura di), *Testo Sacro e Religioni. Ermeneutiche a confronto*. Roma: Urbaniana University Press, 55-68.
- Roccati, Alessandro (2011a). «Aspetti della cultura egiziana nel periodo dell'affermazione dell'egemonia di Roma». Balbo, Andrea; Bessone, Federica; Malaspina, Ermanno (a cura di), *Tanti affetti in tal momento (Studi Garbarino)*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 769-78.
- Roccati, Alessandro (2011b). *Magica Taurinensia. Il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati*. Roma: Gregorian & Biblical Press. *Analecta Orientalia* 56.
- Sander-Hansen, Constantin E. (1956). *Die Texte der Metternichstele*. Copenhagen: Munksgaard.
- Schiaparelli, Ernesto (1882). *Il Libro dei Funerali degli antichi Egiziani*. Roma; Milano; Firenze.
- Schott, Siegfried (1929). *Urkunden Mythologischen Inhalts* (Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth). Leipzig: J.G. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Sethe, Kurt (1912). *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge das in der Fremde war*. Leipzig.
- Smith, Mark (1977). «A New Version of a Well-known Egyptian Hymn». *Enchoria*, 7, 115-49.
- Smith, Mark (2006). «The Great Decree Issued to the Nome of the Silent Land». *Revue d'Égyptologie*, 57, 217-32.
- Soukiasian, Georges. (1982). «Une version des veillées horaires d'Osiris». *BIFAO*, 82, 333-48.
- Spalinger, Anthony (1991). «An Unexpected Source in a Festival Calendar». *Revue d'Égyptologie*, 42, 209-22.
- Spiegelberg, Wilhelm (1911). «Zu der Etymologie von Memphis bei Plutarch, Isis und Osiris, Kap.20». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 49, 129-30.
- Spiegelberg, Wilhelm. (1917a). *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge*. Strassburg: Strassburger Drucherei und Verlagsanstalt.

- Spiegelberg, Wilhelm. (1917b). «Der demotische Papyrus Heidelberg 736». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 53, 30-4.
- Sternberg-el Hotabi, Heike (1992). *Ein Hymnus an die Göttin Hathor und das Ritual 'Hathor das Trankopfer darbringen' nach den Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit*. Bruxelles: Fondation Egyptologique Reine Elisabeth. Rites Égyptiens 7.
- Szczudłowska, Albertyna (1970). «Liturgical Text Preserved on Sękowski Papyrus». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 98, 50-80.
- Szczudłowska, Albertyna (1972). «Pyramid Texts Preserved on Sękowski Papyrus». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 99, 25-9.
- Thissen, Helmut J. (2011). «Lost in Translation. Von Übersetzungen und Übersetzer». Fischer-Elfert, Hans-Wolfgang; Richter, Tonio Sebastien (eds.), *Literatur und Religion im alten Ägypten. Ein Symposium zu Ehren E. Blumenthal = Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig Philologisch-historische Klasse*, 81, 5. Leipzig: Hirzel, 127-63.
- Thiers, Christopher (2003). *Tôd. Les inscriptions du temple ptolémaïque et romain*. II. *Textes et scènes n°s 173-329*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale. FIFAO 18.2.
- Traunecker, Claude (1991). *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*. Leuven.
- West, Stephanie (1969). «The Greek Version of the Legend of Tefnut». *Journal of Egyptian Archaeology*, 55.
- Yoyotte, Jean (1980). «Une monumentale litanie de granit: les Sekhmet et la conjuration permanente de la déesse dangereuse». *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 87-8, 46-75.
- Žabkar, Louis V. (1980). «Adaptation of Ancient Egyptian Texts to the Temple Ritual at Philae». *Journal of Egyptian Archaeology*, 66, 127-36.
- Žabkar, Louis V. (1981). «A Hymn to Osiris Pantocrator at Philae». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 108, 141-71.

The transformations in ancient thought can be recognized by means of texts, which testify to the elaboration of the cultural semantic. Amongst these written sources, we can recognize some specific case-studies, such as the Greaco-Egyptian Papyri (*PGM*). By conducting open and experimental group research, this study aims to introduce new elements and suggestions for the history of both ideas and tradition of the scientific thought, in the frame of some late rituals. The starting point of this research is the Mediterranean Late Antiquity, an extraordinary lab for exchange, contacts and conflicts amongst traditions and knowledge: as stated by Ph. Borgeaud in his foreword, a perfect place for the study of cultures in contact.



Università
Ca'Foscari
Venezia