

Ecate, Anubi e i cani negli incantesimi erotici su papiro

In questo contributo intendo esaminare il ruolo delle divinità Ecate ed Anubi negli incantesimi erotici su papiro risalenti ad epoca ellenistica e romana, evidenziandone in particolare l'associazione con i cani.

Questi incantesimi sono riconducibili alla tipologia dell'ἀγωγή e del φίλτροκατάδεσμος, aventi come obiettivo la conquista ed il possesso dell'oggetto di attrazione erotica¹. Essi mirano a vincere la riluttanza della vittima² e/o ad impedirne l'unione amorosa con altra persona facendo uso di un linguaggio formulare e cristallizzato, con cui vengono invocati su di essa disturbi e sofferenze psico-fisiche, quali astinenza forzata da cibo e bevanda, insonnia³, fuoco divorante di passione erotica⁴, nonché l'alienazione dalle relazioni familiari. Ovviamente il tutto è da intendersi nella chiave metaforica propria della magia simpatica⁵. Quali esempi significativi si possono prendere in considerazione sia sezioni di formulari che incantesimi applicati. Statisticamente, la divinità più frequentemente invocata risulta essere Ecate⁶, che nell'ambito

Abbreviazioni di opere cui si fa frequente riferimento:

DT = A. Audollent, *Defixionum tabellae*, Paris 1904

IM = A. Delatte, P. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes* (Paris, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles et Antiques), Paris 1964

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich 1981–

PGM = K. Preisendanz, A. Henrichs (eds.), *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, Stuttgart 1973–74

SM = R. W. Daniel, F. Maltomini, *Supplementum Magicum*, (Papyrologica Coloniensia 16.1 e 2), Opladen 1990–92

SMA = C. Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, Oxford, London 1950

¹ Un'aggiornata trattazione si trova in C. A. Faraone, *Ancient Greek Magic Love*, Cambridge Mass., London 1999, in particolare 14, 25 segg., 56–69, 84–89, 133–152; per il rapporto con le defixiones si veda J. G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York, Oxford 1992, 79–83.

² Uso il termine neutro di “vittima” per il fatto che, benché la maggioranza delle vittime siano di sesso femminile, non mancano casi di incantesimi eseguiti da donne verso uomini (PGM XV, XVI, XIXb.1–4, XXXIX, LXVIII, DT 270 e 271) ed incantesimi omoerotici (PGM XXXIIa, diretto da un uomo ad un altro uomo; PGM XXXII e SM 42, entrambi diretti da una donna ad un'altra donna); cfr. Faraone, *Greek Magic* (v. sopra n. 1), 147–149. Peraltro i formulari magici offrono istruzioni applicabili ad entrambi i casi, cioè al caso di un agente maschile e un oggetto femminile e viceversa, come attestato per esempio in PGM XXXVI 70–71 e XIII 238–239; cfr. M. W. Dickie, *Who practised Love-magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?*, CQ NS 50.2 (2000) 563–583, in particolare 566–567.

³ In questo caso l'incantesimo prende il nome di ἀγωγή ἀγρυπνητική; si possono considerare come esempi: PGM IV 2943–2966, VII 374–376, XII 376–396, LII 20–26; cfr. Faraone, *Greek Magic* (v. sopra n. 1), 26, nota 114, 65–66.

⁴ Questo tipo di incantesimo prende il nome di ἔμπροπον in PGM XXXVI 395, come puntualizza Faraone, *Greek Magic* (v. sopra n. 1), 26, nota 115.

⁵ In alcuni casi l'efficacia dell'incantesimo è rinforzata dalla presenza di statuette di terracotta o cera unite al papiro o tavoletta su cui è redatto il testo, le cosiddette “voodoo dolls”: per esempio, la statuetta che accompagna SM 47 (tavoletta di piombo) — che sembra esser stata modellata sulla base delle istruzioni fornite da un formulario magico, PGM IV 296–328, dando forma plastica al contenuto aggressivo dell'incantesimo (si tratta di una figura femminile denudata, in posizione inginocchiata, con mani e piedi legati, infilzata da tredici spilli in varie parti del corpo, tra cui gli organi sessuali) — quella unita a PGM XXXIIa (foglietto di papiro) e la coppia abbracciata rinvenuta insieme a SM 45 (foglietto di papiro). Si veda inoltre il recente contributo di C. A. Faraone, *The Ethnic Origins of a Roman-Era Philtrokatadesmos* (PGM IV 296–434), in: P. Mirecki and M. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, Boston, Köln 2002, 319–343.

⁶ Si vedano le osservazioni di Faraone, *Greek Magic* (v. sopra n. 1), 133 seg. e 139–142 riguardo la possibilità di un discrimine cronologico della popolarità delle diverse divinità. Ecate ed il gruppo degli dei e creature divine ctonie

del sincretismo religioso caratterizzante il mondo greco-romano viene spesso associata ed identificata con Artemide, Core-Persefone, Selene ed Iside, ed altre divinità orientali, quali Ereschigal e Neboutosoualeth, e presenta tratti spiccati di divinità ctonia⁷. Un esempio istruttivo è offerto da PGM IV, il noto formulario miscelaneo bilingue del quarto secolo che contiene un'ἀγωγή ἀργυπνητική (2708–2784). Ivi la dea è detta πολυώνυμος⁸ e πολύμορφος⁹, invocata quale Artemide, Core-Persefone, Ereschigal, ed associata ai morti di morte prematura (2731–2733 σὺν ἀποφθιμένοισιν ἄωροις κεί τινες ἡρώων ἔθανον ἀγύναοί τε ἄπαιδες) nella richiesta di strappare il sonno dal capo della vittima (2735–2739 στάντες ὑπὲρ κεφαλῆς τῆς δεῖνα ἀφέλεσθε αὐτῆς τὸν γλυκὺν ὕπνον, μηδέποτε βλέφαρον βλεφάρῳ κολλητὸν ἐπέλθοι, τειρέσθω δ' ἐπ' ἐμαῖς φιλαργύπνοισι μερίμναις) e di allontanare ogni individuo altro dal godimento erotico della donna (2740–2744 εἰ δέ τιν' ἄλλον ἔχουσ' ἐν κόλποις κατάκειται, κείνον ἀπώσασθω, ἐμὲ δ' ἐν φρεσὶν ἐγκαταθέσθω καὶ προλιποῦσα τάχιστα ἐπ' ἐμοῖς προθύροισι παρέστω, δαμνομένη ψυχῆ ἐπ' ἐμῆ φιλότῃ καὶ εὐνῆ). La praxis fornisce istruzioni per un' offerta (consistente in una mistura di cumino etiopico e grasso di capra vergine pezzata su un incensiere di terracotta da porsi sopra un tetto elevato) da farsi a Selene in specifiche date¹⁰.

Come si è già accennato, nei testi magici in generale e negli incantesimi erotici in particolare, Ecate presenta tratti spiccati di divinità ctonia, in piena continuità con la sua funzione nell'ambito della religione greca¹¹. Non solo essa è associata ai morti di morte prematura ed a divinità tipicamente ctonie (su cui si ritornerà più avanti), ma vanta una ricca serie di epiteti: χθόνια (PGM IV 1443¹²) νέκυια (PGM III 47, IV 2781, SM 54, rigo 14), ἀΐδωνάια (PGM IV 2855), ταρταρούχος, reggitrice del Tartaro (PGM IV 2242, 2326 e 2335¹³), Ταρτάρου σημάντρια (PMG IV 2340), κλειδοῦχος, detentrica delle chiavi dell'Ade (PGM IV 1403)¹⁴. Si possono considerare inoltre espressioni che ne mettono a fuoco la supremazia nel

sembrano conquistare terreno più tardi a scapito degli altri dei, specialmente Afrodite ed il suo entourage, rappresentato principalmente da Eros e Peitho.

⁷ Per lo sviluppo storico di tali associazioni e forme sincretistiche (in particolare per quanto riguarda Selene e Artemide) e della dimensione ctonia, a partire dal periodo arcaico-classico all'età ellenistica e romana, si veda LIMC VI.1, s. v. Hekate, in particolare p. 985–988 e 1016–1018. Accanto a queste forme sincretistiche, è interessante notare un caso in cui Ecate viene qualificata con un attributo proprio di un'altra divinità, Διώνης ἡ μεδέουσα, guardiana di Dione (PGM IV 2714–2715), in cui Dione è nome proprio di Afrodite. Questo attributo riferito ad Ecate si riscontra anche in oggetti magici provenienti da Pergamo (si veda R. Wunsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, Berlin 1905, 23–24, e LIMC III.1, s. v. Dione, p. 413). Altro dato interessante emerge da un'altra ἀγωγή, PGM IV 2891–2942, contenente la praxis per un'offerta alla stella di Afrodite, cioè il pianeta Venere: la divinità invocata è Afrodite, qualificata con l'epiteto di Κυθήρη (2912), ma seguito da una serie di invocazioni riferibili piuttosto ad Ecate, Ἀκτιῶφι Ἐρεσχιγάλ Νεβουτοσουαλεθ (2913–2914). Questo fatto sembra trovare riscontro in una gemma con la tipica rappresentazione di Afrodite nell'atto di asciugarsi i capelli, nella cui iscrizione ricorre un epiteto proprio di Ecate, Brimo (vedi SMA, p. 168). Su questo passo cfr. anche R. Merkelbach, M. Totti, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, II, Köln 1990, 113. Tutto ciò conduce ad osservare che non è possibile distinguere in maniera netta forme sincretistiche dalle linee ben definite nei diversi contesti. Si veda inoltre Faraone, *Greek Magic* (v. sopra n. 1), 142 sull'associazione/assimilazione di Ecate e Selene, e cfr. J. H. Hordern, *Love Magic and Purification in Sophron, PSI 1214a, and Theocritus' Pharmakeutria*, CQ NS 52.1 (2002) 164–173, in particolare 165–166.

⁸ PGM IV 2745, 2765, cfr. 2815 (in un passo assai istruttivo a proposito del sincretismo di cui si sta trattando) e 2831.

⁹ PGM IV 2726, cfr. PGM VII 784 πολύμορφος παρθένος.

¹⁰ Nel suo complesso l'ἀγωγή di PGM IV si può accostare a testi letterari quali il secondo Idillio di Teocrito e Luciano, *Philops.* 14 su cui si ritornerà più avanti, a p. 4–5. Si vedano inoltre: PGM XXXVI 187–210, un'ἀγωγή da iscriversi su un ostrakon nella forma di ἔμπυρον; SM 49, righe 39–40 — in cui un νεκυοδαίμων è invocato κατὰ τῆς κυρίας [Ἐ]κάτης Ἀρτέμιδος — e righe 68 segg., un passo in cui la dea compare insieme ad Artemide ed Afrodite; PGM VII 981–993, un'ἀγωγή da compiersi al sorgere del sole, in cui sembra possibile congetturare (nonostante le lacune del testo) che siano invocati Helios ed Ecate (riconoscibile nella sequenza integrata [κυρία Ἀκτιῶφι Ἐρεσχιγάλ] Περσεφ[ό]νη, 984 seg.).

¹¹ Si veda LIMC VI.1, s. v. Hekate, p. 986 seg.

¹² Il contesto di questa occorrenza è particolarmente istruttivo per la ripetizione anaforica dello stesso epiteto attribuito a varie divinità e creature ctonie ai righe 1443–1467 (vedi citazione a p. 124).

¹³ Lo stesso epiteto è riferito a Cerbero in PGM IV 2294.

¹⁴ La chiave compare tra gli attributi di Ecate in alcune rappresentazioni artistiche: see LIMC VI.1, s. v. Hekate, p. 1002, nn. 164 (rilievo votivo di marmo di epoca romana), 172 (verso di una moneta del terzo secolo) e p. 1009, nn. 286 (statuetta di bronzo del primo secolo) e 289 (statuetta di marmo del secondo/terzo secolo).

mondo degli inferi, come: PGM IV 2334 segg., *χάλκεον τὸ σάνδαλον τῆς ταρταρούχου, στέμμα, κλείς, κηρύκιον, ῥόμβος σιδηροῦς*¹⁵; PGM IV 2719–2720, *διαζεύξασα πύλας ἀλύτου ἀδάμαντος*¹⁶.

Non bisogna dimenticare tra l'altro un aspetto "concreto" di queste pratiche magiche: i rinvenimenti archeologici mostrano come molto spesso questi incantesimi erotici venissero depositati di fatto in tombe e necropoli¹⁷.

In tale contesto ben si inserisce quindi l'associazione di Ecate col cane, l'animale "infernale" per eccellenza, che nella religione greca ha la sua maggiore espressione mitopoietica in Cerbero, il guardiano degli Inferi, e che caratterizza la dimensione ctonia della dea sin da epoca classica. Si prenda in considerazione PGM IV 2943–2966, contenente un'altra *ἀγωγή ἀγρυνητική*. La praxis prescrive di utilizzare gli occhi di un pipistrello (che viene poi lasciato scappare vivo)¹⁸, i quali debbono essere cuciti col materiale magico — probabilmente capelli della vittima — su una forma di cane (*κυνάριον*), fatta di farina o cera. Viene fornita una formula da scrivere su un pezzo di papiro da unire al *κυνάριον* con un'invocazione *κατὰ τῆς Ἐκάτης*¹⁹. Un esempio simile troviamo in PGM IV 1872–1927, che fornisce istruzioni per forgiare un cane con un impasto a base di cera e di altre rare sostanze, da usare in un incantesimo erotico. Questa forma di cane deve avere la bocca aperta e contenere un osso appartenente ad una persona morta di morte violenta e, secondo il testo dell'incantesimo, è in grado di animarsi e di attrarre la donna desiderata alla casa dell'innamorato proprio attraverso l'abbaiare, che nella formula da recitare ha un'efficace resa onomatopeica col participio verbale *βακούων* (rigo 1911). Ivi la divinità invocata nella formula da recitare non a caso è Cerbero, il quale è invocato anche in un altro incantesimo erotico, SM 42, con un'efficace e plastica caratterizzazione²⁰. Si può considerare infine PGM XIXb 4–18, etichettato come *ἀγωγή ἐπὶ κυνός*, che prescrive di scrivere su un pezzo di papiro sacro usando mirra un'invocazione a spirito di persona morta di morte violenta (fatto da cui emerge ancora una volta il legame della magia erotica con la sfera dei morti).

L'associazione tra Ecate e il cane emerge anche da una ricca serie di epiteti: non solo essa è detta *σκυλακάγεια*, guida dei cani (PGM IV 2722–2723), ma essa stessa è *κυνώ*, dalla forma di cane (PGM IV 2279), *κύων μέλαινα* (PGM IV 1434), *ἰσοπάρθενος κύων* (PGM IV 2251) e *κυνολύγματε*, dall'ululato di cane (PGM 2549). Inoltre l'epiteto *προκύνη* (che compare in PGM VII 885, SM 57, rigo 1, ed anche su un amuleto magico con la rappresentazione della Ecate triformis, SMA, p. 263, n. 63) secondo Bonner sarebbe da intendersi come "[...] an epithet referring to the goddess as attended by a pack of baying hounds" — e quindi traducibile per esempio come guida o difesa dei cani²¹ — o riferito alla natura canina di Ecate stessa evidenziandone l'atto dell'abbaiare²². L'atto dell'abbaiare sembra onomatopeicamente espresso

¹⁵ Cfr. PGM IV 2292 segg., PGM LXX 9–11 (riedito da D. Jordan, ZPE 136 [2001] 186–193), SM 49, righe 57 segg.; si vedano inoltre D. Wortmann, *Die Sandale der Hekate-Persephone-Selene*, ZPE 2 (1968) 155–160, e W. Fauth, *Aphrodites Pantoffel und die Sandale der Hekate*, Grazer Beiträge 12/13 (1985/1986) 193–211, in particolare 205–206.

¹⁶ È inoltre opportuno segnalare l'epiteto *Δαρδανία* (PGM IV 2612 e forse PGM VII 695) in connessione con la dimensione ctonia, per cui si veda W. Fauth, *Dardaniel (PGM LXII 12–16)*, ZPE 98 (1993) 57–75.

¹⁷ Si noti a questo proposito l'uso — nel testo degli incantesimi — del verbo *παρακατατίθημι*, depositare presso le divinità e demoni ctoni l'incantesimo deponendolo in cimiteri e necropoli; si veda: PGM IV 335, SM 46, rigo 1; 47, rigo 1; 49, rigo 6; 50, rigo 5, e cfr. *παρατίθημι* in SM 48, sezione J, rigo 2, and *κατατίθημι* in SM 45, righe 16–17 (in cui è usata un'efficace espressione per indicare il cimitero: *κατατίθημι ὑμῖν [i. e. δαίμοσι] εἰς τὴν γῆν τῶν κυνῶν*). Si veda inoltre Faraone, *Greek Magic* (v. sopra n. 1), 34 seg., 143.

¹⁸ Si noti che il pipistrello è usato per causare insonnia in PGM VII 652–660, etichettato come *Ἀγρυνη[τι]κὸν διὰ νυκτερίδος* e in PGM XII 376–396.

¹⁹ Secondo le istruzioni fornite, questo incantesimo deve essere depositato in un crocevia: Ecate è infatti protettrice dei crocevia e come tale è invocata nella formula (nella "persona" di Core) con l'epiteto *τριοδίτις* (rigo 2962). Su questo aspetto si veda più avanti, p. 123 e nota 37.

²⁰ Si veda in particolare il lato A, righe 1–5. Questo testo include anche la menzione di Anubi, per cui vedi nota 38. A proposito di Ecate e Cerbero in incantesimi erotici rappresentati in fonti letterarie si v. sotto, p. 122.

²¹ Cfr. la traduzione di SM 57, rigo 1, a p. 37 "dog-leader (?)".

²² SMA, p. 170, che, sulla scorta di Polluce 5, 65 (*προκυνεῖν τὸ προῦλακτεῖν πρὶν ἢ τὸ θηρίον ἀνευρεῖν*), conclude: "As Προκύων is the star that goes before Sirius, Προκύνη is Hecate as leader of her pack of hellhounds (cf. *σκυλάγεια* in an address to Hecate in the Paris magical papyrus); or else it is a noun strangely formed on the analogy of Προκύων and calls Hecate herself 'hound', as in another passage of the same papyrus where she is *κύων μέλαινα*". Cfr. inoltre la nota in SM 57, rigo 1.

da un altro epiteto frequentemente riferito ad Ecate, Βαυβώ²³, che si potrebbe tradurre come “colei che abbaia” (ricorrente per esempio in PGM IV 2715, PGM VII 886, SM 49, righe 7–8 e 44), il quale sembra riecheggiare e rifrangersi all’interno di sequenze di voces magicae composte dalle sillabe βαρ, βορ/βωρ, φορ/φωρ²⁴, che sembrerebbero imitare l’abbaiare dei cani²⁵, come per esempio in: PGM IV 2958 φορφορβα βαιβω φωρβωρβα — in cui βαιβω è variante di βαυβω — PGM IV 1256 segg. βωρ φωρ φορβα φορφορβα βες Χάριν Βαυβώ τε Φωρ Βωρφορβα φορβαβορ βαφορβα [...], e PGM IV 1416 Βαυβαραβας²⁶. Si considerino inoltre l’occorrenza βαυι γ’ (i. e. da ripetersi tre volte) in PGM LXX 13²⁷, che richiama il participio verbale onomatopeico βαυκύνω riferito a Cerbero in PGM IV 1911 (nel passo precedentemente considerato a p. 121) e κύων βαυβύζων indicante un possibile antidoto contro un’άγωγή in PGM XXXVI 157, nonché le iscrizioni su alcune gemme (in IM, p. 190, n. 252, e H. Philipp, *Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, Mainz am Rhein 1986, 93–94 n. 138, Taf. 36 = LIMC VI.1, s. v. Hekate, p. 1010, n. 303).

La caratterizzazione di Ecate fin qui delineata trova puntuale riscontro in testi appartenenti alla letteratura cosiddetta “alta”, a cominciare dal secondo Idillio di Teocrito, di cui basti ricordare l’immagine di Ecate — invocata da Simaetha — che avanza tra le tombe provocando il tremore dei cani (vv. 12–13 τᾶ χθονία θ’ Ἐκάτη, τὰν καὶ σκύλακες τρομέοντι | ἐρχομένας νεκρῶν ἀνά τ’ ἠρία καὶ μέλαν αἶμα), e il latrare dei cani per la presenza di Artemide nei crocevia (vv. 35–36 Θεστυλί, ταὶ κύνες ἄμμιν ἀνά πτόλιν ὠρῶνται· | ἄ θεὸς ἐν τριόδοισι ...)²⁸. Luciano, *Philops.* 14 contiene la descrizione di un rituale magico-erotico notturno, da eseguirsi sotto la luna piena, in cui hanno luogo interessanti metamorfosi: il mago esecutore dell’incantesimo, dopo aver invocato lo spirito del padre defunto dell’innamorato, provoca l’apparizione di Ecate, che dal mondo sotterraneo conduce Cerbero, e la discesa di Selene dal cielo, la quale si trasforma in una fanciulla, che a sua volta si trasforma in una vacca ed infine in un cucciolo di cane: ([...] μετὰ δὲ τὴν Ἐκάτην τε ἀνήγαγεν ἐπαγομένην τὸν Κέρβερον καὶ τὴν Σελήνην κατέσπασεν, πολύμορφόν τι θέαμα καὶ ἄλλοτε ἄλλοῖόν τι φανταζόμενον· τὸ μὲν γὰρ πρῶτον γυναικείαν μορφήν ἐπεδείκνυτο, εἶτα βοῦς ἐγίγνετο πάγκαλος, εἶτα σκύλαξ²⁹ ἐφαίνετο).

In Euripide (*TGF* 968) il cane è definito Ἐκάτης ἄγαλμα φωσφόρου, mentre l’immagine di Ecate circondata da cani ricorre in A. R. 3. 1216–1217, Lyc., *Alex.* 1176, Hor., *Sat.* 1. 8. 35, Verg., *Aen.* 6. 257, ed il suo entourage di cani è designato come κῶμος in TrGF II Adesp. F 375. Essa è detta σκυλακίτις (Orph. H. 1. 5)³⁰ e φιλοσκύλαξ (Nonn. D. 3. 74), mentre sacrifici di cani in onore ad essa sono menzionati in un frammento di Aristoph. PGC III fr. 209 e in Lyc., *Alex.* 77–78³¹.

²³ Cfr. Fauth, *Dardaniel* (v. sopra n. 16), 61–63.

²⁴ È bene precisare che queste sequenze, benché così frequentemente riferite ad Ecate/Selene, non sono esclusive di essa, ma usate in riferimento ad altre divinità, come nota D. R. Jordan, *Defixiones from the Athenian Agora*, Hesperia 54 (1985) 240–241.

²⁵ La proposta di M. Smith è riferita da Jordan, *Defixiones* (v. sopra n. 24), 241; cfr. Wunsch, *Zaubergerät* (v. sopra n. 7), 27, che interpreta la sequenza βορβοροφορβα come “die sich vom Kote nährt”, e Fauth, *Dardaniel* (v. sopra n. 16), 57–75, in particolare 62–63 e 65. R. Kotansky, *Greek Magical Amulets*, Köln 1994, 19, n. 2, in riferimento all’occorrenza della sequenza in una tavoletta d’oro rinvenuta in una tomba del terzo secolo, osserva che tale combinazione sillabica “[...] may indeed play on a host of Semitic cognates relating to various entering and openings (caves, pits, wells, spring, and the like) — that is, mythic locations providing access to the netherworld, or to splitting, breaking or smashing open such opening [...]”, e, dopo aver preso in considerazione una serie di verbi e sostantivi ebraici, conclude che “[...] Βωρ φορ can mean putatively ‘to shake the pit’ (= the abode of the dead, a grave. In any event the language is appropriate for summoning underworld power in aggressive magic)”.
²⁶ Cfr. PGM IV 1432, 2202 segg., 2348 segg., 2749 segg., SM 49, righe 53 e 74–76.

²⁷ Cfr. Jordan, (v. sopra n. 15) 190.

²⁸ Per una recente analisi dell’idillio in relazione agli incantesimi erotici si veda Faraone, *Greek Magic* (v. sopra n. 1), 142–146 e 152–154; in particolare, a p. 142 egli osserva che le divinità Ecate e Selene invocate nell’incantesimo sembrano rimanere distinte e non sincreticamente fuse in senso pieno.

²⁹ Si noti che questo termine è riferito a Cerbero in SM 42, righe 2 e 63; cfr. Soph., *Trach.* 1098.

³⁰ L’epiteto si trova anche in Orph. H. 36. 12 in riferimento ad Artemide, che nello stesso inno — al v. 5 — è detta κωνηγέτις.

³¹ Cfr. Plut., *Quaest. Rom.* 290D, Sophr., PCG I fr. 4. 7, W. Burkert, *Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen*, in: *Le sacrifice dans l’antiquité*, Entretiens Hardt, Tome XXVII, Genève 1981, 117, e Hordern (v. sopra n. 7) 167–169.

Tornando ai testi magici, si può considerare un altro testo assai interessante per la rappresentazione di Ecate, PGM IV 2119–2123, che, nella praxis di un'ἀγωγή, prescrive di disegnare l'immagine della dea su una foglia di lino. Si tratta di un'immagine a tre teste, τριπρόσωπος³²: la testa di destra è di vacca³³, quella centrale di fanciulla, quella sinistra di cane; con le sei mani la dea regge torce³⁴. Questa immagine trova corrispondenza in rappresentazioni della cosiddetta Ecate triformis su gemme, in cui però le teste sono tutte e tre umane³⁵, e richiama inoltre le metamorfosi del passo di Luciano precedentemente esaminato.

A ciò si aggiunga infine un dato proveniente da un nuovo papiro di Ossirinco³⁶, che contiene il modello di un' ἀγωγή ἀγρυπνητική indirizzata ad Ecate. Al centro dell'ἀγωγή (righe 9–11) ricorre una sequenza di caratteri magici, e, isolato da due linette oblique nella parte superiore del rigo, una parola intellegibile, τετρακύων. Questa sequenza sembra da considerarsi un *addendum lexicis*, ed è interpretabile come epiteto di Ecate, di primo acchito traducibile “dai quattro cani”, “accompagnata da quattro cani”. Nella sequenza successiva, benché alquanto danneggiata, è possibile individuare con sicurezza la radice del verbo ὑλακτέω, abbaiare, ed integrare — con un largo margine di plausibilità — un altro *addendum lexicis*, τετρ[α]||υλάκτ[α] (in caso vocativo) da tradursi “quattro volte abbaiente”. Tornando a τετρακύων, per quanto riguarda il primo elemento del composto, τετρα-, dobbiamo chiederci in quale relazione si ponga con Ecate. Abbiamo epiteti composti riferiti alla dea il cui primo elemento è τετρα-: τετραπρόσωπος, τετραώνυμος, e τετραοδίτις, epiteto che esprime la sua funzione di protettrice dei quadrivia (PGM IV 2817–2818; cfr. PGM IV 2561). Questo tipo di composti col numerale quattro rappresenta una variante più rara del tipo di composti col numerale tre usati come epiteti della dea rappresentata nella dimensione triplice³⁷. Considerando due altri epiteti di Ecate con l'elemento τετρα-, τετραπρόσωπος (PMG IV 2817) e τετραπροσωπεΐνη (PGM IV 2560) e l'atto dell'abbaiare espresso dall' ὑλακτής che può essere plausibilmente integrato in questo testo, si sarebbe tentati di tradurre τετρακύων “dalle quattro teste di cane”, da porsi in relazione alla funzione di Ecate protettrice dei quadrivia: esso sarebbe allusivo del fatto che ciascuna delle quattro teste è rivolta in una delle direzioni dei quadrivia, secondo quanto dice Ovidio, *Fast.* 1.141–142 a proposito dei trivii,

³² A proposito della dimensione triplice della dea si veda LIMC VI.1, s. v. Hekate, p. 987, 1014–1016. Per un confronto con la rappresentazione di Cerbero a tre teste si veda la nota 37.

³³ Questa testa zoomorfa richiama la dea egizia Hator, rappresentata come vacca, spesso fusa sincretisticamente con Iside (si veda IM, p. 87 seg. e 155, n. 2). Per la sua dimensione ctonia, in età ellenistica Hator viene identificata con Ecate e dà luogo alla forma sincretistica di Hator-Ecate, la quale viene rappresentata come dea dalla testa di vacca, che regge torce, come negli amuleti descritti in IM, p. 155–156, e SMA, p. 41 (in quest'ultimo è descritto un amuleto in cui la dea è vestita alla greca).

³⁴ Cfr. PGM IV 2880–2890, la cui praxis prescrive di incidere un'immagine simile di Ecate su una magnetite.

³⁵ Si vedano le pietre magiche descritte in LIMC VI.1, s. v. Hekate, p. 1010–1011, tra cui, ad esempio, il n. 295, in cui la dea triforme tiene con le sei mani torce, pugnali e una frusta, ed è affiancata da due cani; cfr. IM, p. 136, n. 74, e 189 segg., nn. 252, 253, 254, 254 bis; SMA, p. 263–264, nn. 63, 64, 65 and 66; R. Mouterde, *Le Glaive de Dardanos: Objets et inscriptions magiques de Syrie* (Mélanges de l'Université Saint-Joseph 15/3) Beirut: Imprimerie Catholique 1930, 67–71. In ogni caso, da un punto di vista di metodologia generale, si tengano presenti le considerazioni di Bonner in SMA, p. 20, riguardo la mancanza di una corrispondenza sistematica tra testi papiracei e rappresentazioni di gemme e amuleti: le rappresentazioni plastiche infatti non illustrano tutti i dettagli contenuti nei papiri ed inoltre presentano numerosissime “deviazioni/varianti”, dovute sia all'esistenza di un'enorme varietà di pratiche magiche nell'ambito del milieu sincretistico greco-romano, sia ad idiosincrasie proprie dei singoli esecutori, preoccupati in primo luogo di soddisfare le esigenze specifiche dei clienti. Inoltre si deve ovviamente tener conto del fatto che in entrambi gli ambiti — quello dei papiri da un lato, e quello degli amuleti dall'altro — soltanto una parte molto limitata della produzione si è preservata sino a noi, e di conseguenza i risultati di un approccio comparativo non consentono conclusioni certe ed esaustive. Su questo aspetto si vedano inoltre M. Smith, *Magical Papyri and Magical Gems*, Actes du XV^e Congrès International de Papyrologie (troisième partie), Bruxelles 1979, 129–136, e J. Schwartz, *Papyri Magicae Graecae und Magische Gemmen*, in: M. J. Vermaseren (ed.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden 1981, 485–509.

³⁶ L'edizione di questo papiro, da me preparata, sarà pubblicata nel vol. LXVIII della serie The Oxyrhynchus Papyri, sotto il no. 4696. EROTIC MAGICAL FORMULARY.

³⁷ Si considerino per esempio: τρίμορφος (PGM XXXVI 190 e Chariclid., PCG IV fr. 1, rigo 2), τρικάρανος (PGM IV 1402, 2525, 2546, 2725, 2747–2748, 2796 e 2821), τριπρόσωπος (PGM IV 2119, 2880 e Artem. 2. 37. 5), τρικέφαλος (Sch. Lyc. 1176) τρισσοκέφαλος (Orph. Arg. 975–977), τριοδίτις (PGM IV 2727 e Chariclid., PCG IV fr. 1, rigo 1), τριώνυμη (PGM IV 2546 e 2821); cfr. inoltre PGM IV 2526–2530, 2794 e 2825–2826. Va ricordato infine che anche Cerbero viene rappresentato con tre teste (si veda LIMC VI.1, s. v. Kerberos, p. 26–30); in SM 42, rigo 2 è detto τρικαρανοσπρεφή.

adottando cioè la variante più comune del numero tre: *Ora vides Hecates in tres vertentia partes, | servet ut in ternas compita secta vias.*

Passo ora ad esaminare il ruolo giocato dall'altra divinità che nei testi magici erotici ha in comune con Ecate la dimensione ctonia e, in particolare, l'associazione col cane. Divinità questa volta non greca, ma egiziana: Anubi, la cui funzione originaria nell'ambito del Pantheon egizio è quella di dio mummificatore e dio psicopompo e guardiano dei cimiteri³⁸, e come tale è rappresentato sia in forma completamente zoomorfa, cioè come canide, sia in forma più antropomorfa, cioè con corpo umano ma testa di cane³⁹. Tale funzione gli consente l'entrata nel Pantheon sincretistico greco-romano in virtù delle affinità con Hermes, con cui spesso si fonde assumendone i simboli, palma e caduceo⁴⁰. Ed è proprio in tale dimensione di divinità dell'oltretomba che Anubi entra nella sfera erotica, assumendo quindi un ruolo che gli è sconosciuto nel Pantheon egizio. Così il dio compare in un considerevole numero di *ἀγωγαί*, all'interno di invocazioni ad una serie di divinità ctonie — tra cui Ecate, che ricorre frequentemente come Core-Persefone ed Ereschigal, e spesso insieme alle anime dei morti di morte violenta. Si veda, per esempio, la lunga sequenza in PGM IV 1443–1467: Ἐρμῆ χθόνιε καὶ Ἐκάτη χθονία καὶ Ἀχέρων χθόνιε καὶ ὠμοφάγοι χθόνιοι καὶ θεὲ χθόνιε καὶ ἦρωες χθόνιοι καὶ Ἀμφιάραι χθόνιε καὶ ἀμφίπολοι χθόνιοι καὶ πνεύματα χθόνια καὶ Ἀμαρτίαι χθόνια καὶ Ὀνειροὶ χθόνιοι καὶ Ὀρκοὶ χθόνιοι καὶ Ἀρίστη χθονία καὶ Τάρταρε χθόνια καὶ Βασκανία χθονία, Χάρων χθόνιε καὶ ὀπάονες χθόνιοι νέκυες καὶ οἱ δαίμονες καὶ ψυχὰὶ ἀνθρώπων πάντων· ἔρχεσθε σήμερον, Μοῖραι καὶ Ἀνάγκη, τελέσατε τὰ γινόμενα ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς ταύτης, ὅπως ἄξιτέ μοι τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα, ἐμοί, τῷ δεῖνα τῆς δεῖνα (κοινόν), ὅτι ἐπικαλοῦμαι· Χάος ἀρχέγονον, Ἐρεβος, φρικτὸν Στυγὸς ὕδωρ, νάματα Λήθης Ἀχερουσίατε λίμνη Ἄιδου, Ἐκάτη καὶ Πλουτεῦ καὶ Κούρα, Ἐρμῆ χθόνιε, Μοῖραι καὶ Ποιναί, Ἀχέρων τε καὶ Αἴακε, πυλωρὲ κλείθρων τῶν ἀϊδίων, θάπτον ἄνοιξον, κλειδοῦχέ τε Ἄνουβι φύλαξ.

Si confrontino inoltre: PGM IV 335–345; SM 46, righe 1–4; SM 47, righe 1–4; SM 48, sezione J, righe 2–4; SM 49, righe 6–13⁴¹. In questi passi Anubi presenta un attributo tipico di divinità ctonia che abbiamo già visto essere anche prerogativa di Ecate: quello di κλειδοῦχος o — nella versione perifrastica — ὁ τὰς κλειδάς ἔχων τῶν καθ' Ἄιδου, detentore delle chiavi dell'Oltretomba. Questo attributo non sembra appartenere alla dimensione "originaria" del dio nel Pantheon egizio, ma piuttosto un'innovazione di età ellenistico-romana, come sostiene Morenz⁴², dovuto probabilmente all'influenza di Eaco, con cui Anubi è associato nel passo precedentemente citato, dove Eaco è appunto invocato come πυλωρὲ κλείθρων τῶν ἀϊδίων (PGM IV 1465)⁴³. Accanto a questo attributo innovativo, si può considerare la presenza di un altro elemento, a prima vista misterioso, l'Ἄνουβιακὸν λίνον ο σπάρτον, la corda di Anubi. In PGM IV 2899 (dove λίνον ο σπάρτον va sottinteso o integrato) essa si configura come elemento di un amuleto protettivo in quanto usata per legare un dente di asino o giovenca al braccio sinistro dell'esecutore dell'ἀγωγή⁴⁴. Ciò sembrerebbe da riferirsi al ruolo originario di Anubi nella mummificazione, in cui appunto sono adoperati λίνοι. In ambito magico le corde sembrerebbero avere una funzione protettiva, funzione che di fatto ricoprono nella magia egiziana in connessione con Anubi⁴⁵. Sempre a proposito della continuità di

³⁸ In SM 42, rigo 24 Anubi è definito εὐσεβῆς φθιτῶν κήρυξ.

³⁹ Cfr. LIMC I.1, s. v. Anubis, p. 862 segg., e in particolare 871.

⁴⁰ Per rappresentazioni artistiche si veda LIMC I.1, s. v. Anubis, p. 864 segg.

⁴¹ Simili sequenze di divinità ctonie sono invocate anche in SM 54, una defixio iuditiaria che utilizza formule e metafore tipiche degli incantesimi erotici (non vi compare però Anubi).

⁴² S. Morenz, *Anubis mit dem Schlüssel*, in: idem, *Religion und Geschichte des alten Ägypten: Gesammelte Aufsätze*, Weimar 1975, 510–520.

⁴³ Su questo aspetto cfr. anche J.-C. Grenier, *Anubis Alexandrin et Romain*, Leiden 1977, 34–38; per rappresentazioni artistiche si veda IM, p. 90, n. 4, p. 215 segg., n. 294.

⁴⁴ Le "corde di Anubi" compaiono con funzione analoga in PGM IV 1083, in cui sono usate per fabbricare un amuleto protettivo nel contesto di un incantesimo per ottenere visioni, e PGM XXXVI 237, in cui sono adoperate per cucire insieme gli elementi componenti di un amuleto; inoltre in PGM I 147, lo σπάρτον Ἄνουβιακόν è usato come cordoncino per appendere al collo una pietra magica, nel contesto di un incantesimo per l'acquisizione di un demone πάρεδρος.

⁴⁵ Cfr. H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, Chicago, London 1992², 7, nota 33; SMA, p. 3. Per le pratiche della magia egiziana, si veda G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London 1994, 84, 108, e in particolare 130, dove si parla del ruolo di Anubi in incantesimi contro l'emorragia mestruale o dopo il parto, consistenti nell'inserzione di una striscia di stoffa con nodi nella vagina. Per l'uso di striscie di tessuto e corde

elementi ed aspetti “originari” di Anubi, legati specialmente alla sua dimensione di dio dell’Oltretomba, è interessante considerare PGM XII 474–479 (testo bilingue, in greco e demotico)⁴⁶, che, nonostante la sua frammentarietà, sembra poter essere interpretato come il modello di un ἔμπυρον in cui Anubi riveste la funzione di divinità invocata, espleta cioè una funzione in un contesto erotico. Esso contiene un disegno di Anubi, con la testa di cane, accanto ad una mummia che giace su una sorta di barella, un’immagine che, secondo le istruzioni (in demotico) deve essere tracciata sullo stesso papiro che deve essere usato per scrivere il testo⁴⁷. Egli è quindi rappresentato nella funzione di mummificatore all’interno di un incantesimo erotico.

Come nel caso di Ecate, anche in quello Anubi la dimensione canina viene espressa per via epitetica: in PGM XII 494–495⁴⁸ egli è designato quale θεὸς κυνοπρόσωπος — epiteto che rappresenta un hapax legomenon nell’ambito del corpus papiri magici — proprio nel contesto di quello che sembra essere un ἔμπυρον⁴⁹.

Ma il testo in cui la funzione di Anubi nella sfera erotica emerge a tutto tondo, ponendolo su un piano di parallelismo con Ecate, è PGM XVIIa 1–25. Ivi Anubi è invocato come dio terrestre, ctonio e celeste, e quale cane per tre volte (3–4 Ἄνουβι, θεὸς ἐπίγειε κ]αὶ ὑπόγειε καὶ οὐρά]νιε, κύον, κύον, κύον) e gli viene chiesto di piegare la resistenza della vittima — Τιγηροῦς — instillando in essa il pensiero ossessivo dell’innamorato Ἑρμείας, esecutore dell’incantesimo, in ogni attività quotidiana (8–15 ἄξον δ[ὲ μοι αὐτὴν ὑπὸ τοὺς ἐμοὺς πόδας [ἐρ]ωτικῆ ἐπιθυμίᾳ τηκομένην ἐν πάσαις ὥραις ἡμεριναῖς καὶ νυκτεριναῖς, ἀεὶ μου μιμησκομένην τρώγουσαν, πίνου[σα]ν, ἐργαζομένην, ὁμιλοῦσαν, κ[οι]μωμένην, ἐνυπνιαζομένην, ὀνειρώττουσαν) e viene persino delineata l’immagine del dio che la conduce — coerentemente alla funzione di psicopompo — frustandola (16–17 ἕως ἂν ὑπό σου μαστιζομένη ἔλθῃ ποθοῦσά με, τὰς χεῖρας ἔχουσα πλήρεις ...). In particolare, la triade epitetica all’inizio dell’invocazione — θεὸς ἐπίγειε κ]αὶ; ὑπόγειε καὶ οὐρά]νιε⁵⁰, qualifica Anubi come divinità “universale” richiamando la figura sincretistica di Ermanubi (Ermes ed Anubi), interamente antropomorfa, distinta da quella di Anubi quale dio ctonio dalla testa di cane⁵¹. Tale aspetto richiama un incantesimo propiziatorio nubiano del quarto/quinto secolo, in Kotansky, *Greek Magical Amulets*⁵², no. 61, Nubian Fertility Charm, rivolto ad una donna, miticamente identificata con Iside, affinché si unisca ad un uomo, identificato con Osiride, fratello e marito

in incantesimi erotici e non si veda l’introduzione a SM 44, p. 157, SM 81, nota 4, e R. W. Daniel, *Two Love-Charms*, ZPE 19 (1975) 257.

⁴⁶ Vedi J. H. Johnson, *The Demotic Magical Spells of Leiden I 384*, OMRM 56 (1975) 44–45, e cfr. Betz, *Greek Magical Papyri* (v. sopra n. 45), 171, PDM XII 135–146.

⁴⁷ Si veda la riproduzione in PGM, vol. II, Tafel II, Abb. 12, e in Johnson, *Demotic Magical Spells* (v. sopra n. 46), Plate XIII.

⁴⁸ Si veda Johnson, *Demotic Magical Spells* (v. sopra n. 46), 44–45; cfr. Betz, *Greek Magical Papyri* (v. sopra n. 45), 171–172, PDM XII 147–164.

⁴⁹ Va inoltre segnalato che l’invocazione di Anubi ricorre in un frammento appartenente ad un formulario magico del primo secolo a.C., SM 71, fr. 9, rigo 2. Il testo è purtroppo estremamente frammentario per determinare precisamente il contesto: si può solo dire che il nome di Anubi compare in ekthesis, il che fa pensare all’inizio di una nuova sezione del formulario; al suddetto rigo si legge Ἄνουβι, Ἄνουβι, φιλω τὴν [, integrato dagli editori con δεῖνα, che conduce nella direzione della magia erotica. Si vedano ancora: PGM XXXII 1–19 (un’ἀγωγή lesbica, già citata alla nota 2), in cui Evangelos è invocato κατὰ τοῦ Ἀνούβι[δο]ς καὶ τοῦ Ἑρμοῦ per attrarre Sarapias a Herais (dove è interessante notare, tra l’altro, l’associazione con Hermes) ed il frammentario PGM XIXb 4–18 (ἀγωγή ἐπὶ κυνός, precedentemente considerata a p. 121), in cui il dio è nominato nella forma copta Anoup in una serie di voci magiche.

⁵⁰ Cfr. PGM XII 67 ἐπικαλοῦμαι ὑμᾶς, θεοὶ οὐράνιοι καὶ ἐπίγειοι καὶ ἀέρ(ι)οι καὶ ἐπιχθόνιοι, PGM IV 3042–3043, PGM V 166–167 e DT 242, righe 9 segg.

⁵¹ Si veda Grenier, *Anubis* (v. sopra n. 43), 171–175, e LIMC V.1, s. v. Hermanubis, p. 265–268. Nei papiri magici Ermanubi ricorre soltanto una volta in PGM IV 3140, nell’espressione βασιλείον Ἑρμανούβιδος, traducibile come “diadema di Ermanubi”, contenuta nella praxis di un filatterio che fornisce le istruzioni per la costruzione di una statua di cera a tre teste zoomorfe, una di falco marino, una di ibis e una di babbuino, il κυνοκέφαλος sacro al dio Thoth; su quest’ultima (forse non a caso) deve essere posto il diadema di Ermanubi, mentre per le altre due teste vengono prescritte rispettivamente il diadema di Horus e quello di Iside. Il βασιλείον è forse riferito al tipico modius ornato da un fiore di loto con cui questa divinità è spesso rappresentata (vedi l’indicazione precedentemente data per LIMC; cfr. J. Gwyn Griffiths, *Plutarch’s De Iside et Osiride*, Cambridge 1970, 518).

⁵² V. sopra n. 25.

di Iside, che le offre le acque fecondanti di Horus, Ibis ed Anubi⁵³. Questo tratto caratterizza anche Ecate, come si evince da sequenze epitetiche come PGM IV 2853 segg. *ιοχέαιρα, οὐρανία, λιμ(ε)νήτι, ὀρίπλανε, εἰνοδία τε νερτερία νυχία τε, αἰδωναία σκοτία τε* (cfr. PGM IV 2559 segg.) e da altre espressioni ed epiteti, come *τῶν πάντων[ν] ἀνθρ[ώπων γ]ενέτειρα* (PGM III 44) *θεῶν γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν* (PGM IV 2832–2833)⁵⁴, *πασικράτεια* (PGM IV 2774), *πασιμεδέουσα* (PGM IV 2775), *παντρεφέουσα* (PGM IV 2775–2776)⁵⁵. Questo parallelismo sembra rispecchiare in pieno quanto ci dice Plutarco, *De Iside et Osiride* 368 E: [...] καὶ τοιαύτην ἔχειν δοκεῖ παρ' Αἰγυπτίοις τὴν δύναμιν ὁ Ἄνουβις, οἷαν ἡ Ἐκάτη παρ' Ἑλλησι, χθόνιος ὢν ὁμοῦ καὶ Ὀλύμπιος, che tra l'altro, a proposito dell'identificazione di Anubi con Cronos in tale dimensione universale, fornisce una spiegazione pseudoetimologica dell'associazione col cane, basata sull'equivalenza tra κύων = cane e il participio κύων = concependo: διὸ πάντα τίκτων ἔξ ἑαυτοῦ καὶ κύων ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχεν⁵⁶.

Varrà infine la pena di soffermarsi brevemente su alcune pietre magiche in cui Anubi ed Ecate sono rappresentati insieme: LIMC VI.1, s. v. Hekate, p. 1010, n. 302 (= IM, p. 215 segg., n. 294), che sul verso presenta l'immagine della triplice Ecate, di fronte ad un altare infiammato verso cui si dirige Anubi, accompagnato da altre due figure nude dalla testa di asino, e il n. 303 (già menzionato a p. 122), in cui Anubi è rappresentato di fronte alla triplice Ecate, che con le sei mani tiene torce, pugnali e fruste (cfr. la nota 32). Ma entrambe le rappresentazioni sembrano prive di connotazioni erotiche e sono piuttosto da ricondurre ad una dimensione rituale, che è tuttavia congruente con la dimensione universale di cui si è precedentemente parlato. D'altro canto, però, è da segnalare un'altra pietra magica, piuttosto inusuale (descritta in SMA, p. 242), in cui compaiono Anubi, con palma e caduceo, ed Afrodite nell'atto di asciugarsi i capelli, che, per la presenza stessa di Afrodite, sembrerebbe avere un significato erotico.

In conclusione, sulla base del materiale analizzato, le due divinità Ecate e Anubi sembra si possano porre su un piano parallelo nell'ambito degli incantesimi erotici. In primo luogo, esse sono caratterizzate da una marcata dimensione ctonia, dimensione che per entrambi si configura come retaggio di quello che si potrebbe genericamente definire il loro "background" pre-ellenistico, da una parte quello di Ecate nell'Olimpo greco, dall'altra quello di Anubi nel Pantheon egizio. Per entrambi questa dimensione ctonia si pone all'insegna di un forte sincretismo, che tuttavia non impedisce il mantenimento di attributi "originari" fortemente caratterizzanti. In tale contesto l'associazione di Ecate e Anubi col cane quale animale tipico del mondo ultraterreno si configura come componente di spicco nello specifico ruolo da essi ricoperto all'interno della magia erotica, garantendo al tempo stesso la continuità col detto "background" pre-ellenistico delle due divinità. In consonanza col ruolo espletato nella magia erotica, essi presentano talora anche caratteri che trascendono la dimensione strettamente ctonia nella direzione di una dimensione più universale.

⁵³ Si veda in particolare l'espressione ὕδωρ τοῦ Ἄνουβέως ἀδελφόν ai righe 8–9. Per il ruolo di Anubi nella magia egiziana cfr. la nota 45.

⁵⁴ Cfr. PGM IV 2916, in cui l'espressione è usata in riferimento ad Afrodite; vedi inoltre nota 7.

⁵⁵ Cfr. l'epiteto *παμφόρβα* in PGM IV 1261, 2749 e SM 54, rigo 11, interpretabile come "colei che nutre tutti"; ma Preseindanz offre una traduzione di significato opposto, "alles Fressende".

⁵⁶ Ulteriori dettagli in Gwyn Griffiths, *Plutarch* (v. sopra n. 51), 467–468.

DANIELA COLOMO

Rhetoric on Papyrus

This paper intends to illustrate a project on rhetorical texts preserved on papyrus. This involves both the publication of new material housed in the Ashmolean Museum (Oxford), and the re-edition of those papyri which have already been published. All these papyri will be collected in a corpus in the form of a monograph.

This work is intended to provide in the first instance a useful tool in the field of Greek papyrology, but also of Greek literature and history of the culture. In fact there are no comprehensive and updated corpora collecting this material where individual items are presented and edited on the basis of a coherent method and homogeneous criteria, works which can be compared to other corpora collecting papyri of different types, like A. Wouters, *The Grammatical Papyri from Graeco-Roman Egypt. Contributions to the Study of the "Ars Grammatica" in Antiquity* (Brussels 1979), and the *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini* (Firenze 1989–). Up to now, what is available to scholars is a very old corpus, K. Jander, *Oratorum et Rhetorum graecorum fragmenta nuper reperta*, which was published almost a century ago, in 1913, followed in 1923 by the vol. VII of the series *Berliner Klassikertexte*, edited by K. Kunst. Therefore these works are clearly based on a much narrower amount of material. Since then, a relevant number of rhetorical papyri have been published in different papyrological and/or philological series and reviews. For this reason, it would be of extreme use to re-edit all these items. In this respect, it must be pointed out that a much more detailed study and deeper understanding of the items published long time ago would be possible thanks to the progress made on the technical side for the deciphering of the writing. Today we can use not only much more powerful microscopes, but also the new technique of making digital images of papyri, which allows us to cope with the serious damage often presented by fragmentary material, such as gaps, lacerations and scratches, and faded ink. Moreover, the availability of a greater amount of material has crucial consequences on two basic aspects. On the one hand, from a technical point of view, through assessment and comparisons with a higher number of items it is possible to deal with the codicological and palaeographical problems, e. g. the deciphering of difficult scripts and the understanding of peculiar abbreviations. On the other hand, from a more general perspective, in terms of content, types of texts, their purposes, and characteristics such as vocabulary, degree of grammatical correctness, etc., it will be easier to classify and assess this material from a literary and historical point of view, and to examine its relationship with the rhetorical literature which has also survived through the Middle Ages and the Renaissance. This literature consists of works of professional rhetoricians — such as Lucian, Apuleius, various authors of the Second Sophistic, and Seneca the Elder, Quintilian, Libanius — and texts belonging to the school environment and the curriculum studiorum, of which a prominent part is represented by *Progymnasmata*, treated by Theon, Apsine, Hermogenes, including the development, transmission and reception of their theories in the Byzantine period. Finally this corpus will provide a rich and extremely useful bulk of material for a sociological approach to the topic, in other words from the point of view of the history of the culture. This combines the two aspects previously mentioned, the technical aspect (codicological and palaeographical), and the aspect represented by the actual content of the text, including also the relationship between rhetoric and other literary genres and literary criticism¹. In this way, it will be possible to place in a wider context individual items. To give a concrete example, let us consider the case of a school exercise.

¹ It is worth mentioning recent publications on these issues: R. Cribiore, *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt*, Atlanta 1996; eadem, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton 2001; and T. Morgan, *Literate Education in the Hellenistic and Roman World*, Cambridge 1998. Besides, it is to be mentioned the new edition of Theon's *Progymnasmata* by M. Patillon and G. Bolognesi, Paris 1997, and the new edition of Apsines' *Τέχνη Ῥητορική* and *Περὶ τῶν ἐσχηματισμένων προβλημάτων* by M. Patillon, Paris 2001.

Let us assume on the one hand that it contains a *Progymnasma* or a μελέτη, namely a specific type of text; on the other hand, that it is written on recycled material, maybe the back of a documentary text (whose legal validity has expired) or on a piece of discarded papyrus. In this case we see both the aspect of the actual transmission of a cultural tradition through teaching and rhetorical training, and the aspect of book production, and specifically the use of writing material in a specific social and cultural environment².

The structure of the corpus will be as follows.

(a) Introductory critical essays will give an account and description of common features, such as format and layout, scripts and abbreviation systems.

(b) Organisation into broad sections: a section including handbooks — the so-called *Technai Rhetorikai*; a section including the actual exercises from the beginner's level, represented by *Progymnasmata*, to the more advanced exercises (μελέται or declamations); a section including epideixeis, i. e. speeches or lectures delivered by professional rethors; a section including miscellaneous items; a section including items which may overlap with other categories (like oratory, romance and literary criticism). At the end of individual sections and of the entire corpus there will be essays aiming to assess the significance of groups of texts which present comparable features in terms of content, in relation to a specific doctrinal tradition.

For each papyrus I will provide: introduction (with discussion of the physical features of the papyrus and its state of preservation; reconstruction of the original dimensions of the roll; palaeographical analysis of the script, discussion of similar scripts, conclusions about the dating; summary of the textually interesting features of the item, including full bibliography both palaeographical and literary); diplomatic transcript; palaeographic apparatus (describing the traces of ink where letters are partly or largely destroyed); interpretative transcript (restoring the text as it must have been originally); English translation; commentary (dealing above all with matters of doubtful decipherment and of textual interest).

Next, I would like to illustrate briefly the new material to be included in the corpus. In particular, two items which I have edited in my doctoral thesis³. One of them consists of two complete columns of text representing the end of a *Techne Rhetorike*. In the first column, the classification of πρόσωπον and πρῶγμα is applied in the analysis of the famous 'law' that a father-beater should have his hand cut off, according to the treatment of στάσεις λογικαί by Hermogenes. The second column contains a concise treatment of the different types and subdivisions of θέσεις. Through comparison with similar literature preserved in the medieval tradition of the Rhetores Graeci et Latini and in particular with the category of *Progymnasmata*, it has emerged that the new papyrus text contains features not paralleled in the previously extant authors; this shows, once again, how large and diverse was the range of such rhetorical handbooks and their doctrinal variations.

The other unknown text, written in a cursive and much abbreviated hand, contains excerpts of different types and different levels of elaboration. For example, one of them consists of a simple asyndetic list of topics without any syntactical articulation as notes for the composition of an enkomion on Universal Order; another is part of a quite elaborate and refined speech involving literary criticism and aesthetics: it is a syncrisis between Tragedy and Comedy as literary genres. Therefore it seems to be the working copy of a rhetorician engaged on the one hand in teaching at a rather elementary level, and on the other in lecturing in front of well-educated audiences. This offers unknown anecdotal material concerning the tragedian Euripides and Ptolemy Philadelphus, showing the technique used by rhetoricians of supporting a particular argument by means of exempla. It also refers to a mysterious and not attested first version of the tragedy Medea, in which at least one of the two children was actually killed on stage (which as you know was not the usual practice).

In addition, I am planning to study about another ten unpublished papyri from the Oxyrhynchus collection, which contain literary texts of rhetorical type, probably used in the teaching of rhetoric. Some of them deserve particular attention and merit proper study in order to determine precisely to which category they belong. At first sight, they may be ascribed to political oratory, but some features — like the mention of Philip the king of Macedonia in two items and the mention of Marathon and Artemisium in another — might at the same time suggest rhetorical exercises.

² A possible concrete example is P.Oxy. XVIII 2084, enkomion on the fig, on a piece of papyrus. Cf. P.Oxy. XLV 3236, declamation written in the persona of Demosthenes on the back of a register.

³ D. Colomo, *Select Literary Papyri from Oxyrhynchus* (D.Phil. Thesis), Oxford 1999, 281–467.