

Maria Grazia Lancellotti

## IL RISCATTO DEL *KOSMOS* (1). MAGIA NEI PAPIRI E NELLE GEMME MAGICHE

*Chaos* e *kosmos* nella mentalità attuale si presentano come opposti: da una parte il disordine, la confusione, l'irregolarità del *chaos*, dall'altra la misura, il ritmo, l'ordine del *kosmos*. Non è certo mia intenzione ripercorrere qui la storia dei termini in questione, i quali, è però il caso di dirlo, hanno alle loro spalle un lunghissimo cammino. Se nell'universo semantico greco, in generale, alla parola *kosmos* viene attribuito il senso appunto di “ordine”, quando esso viene connesso con l'universo è evidente che a quest'ultimo venga attribuito un giudizio di valore positivo. Il Tutto, in quanto ordine, è dotato di bellezza e razionalità: esso può pertanto venire considerato come un dio, o quantomeno dotato di un'anima. Eppure questo mondo così perfettamente organizzato non è sempre stato tale. Nei racconti mitici, greci ma anche vicino-orientali, si racconta l'esistenza, in un “tempo prima del tempo”, di un universo composto e dominato da entità primordiali la cui caratteristica peculiare è proprio quella di essere caotiche e come tali smodate e violente, incapaci di promuovere un regolare processo di creazione e generazione e le cui gesta si rivelano sempre anti-cosmiche: inghiottono i propri figli, si impadroniscono delle forme basilari di sussistenza (ad esempio trattengono le acque), non sono in grado di gestire regolarmente la realtà. Sempre nel tempo del mito queste forze vengono, da parte di divinità più giovani e dinamiche, combattute e vinte ma non annientate. Nella costruzione del *kosmos* esse diventano elementi stessi dell'universo, ormai soggetto alle leggi degli dei più giovani. Il *chaos* non viene quindi mai annullato del tutto, perché è parte dello stesso *kosmos*, ne costituisce la faccia oscura, sempre pronta a riemergere nel momento in cui il *kosmos* dovesse entrare in crisi. In un certo senso il *chaos* è positivo in quanto espressione di potenzialità alternative non solo distruttrici e disgregative ma anche rivolte verso il cambiamento.

Ma all'interno del mondo ormai ordinato qual è la posizione dell'uomo? È noto come i filosofi delle diverse scuole del mondo antico tentarono in vario modo di rispondere al problema fondamentale che si poneva tra l'idea di un cosmo perfetto, o almeno “il migliore dei mondi possibili”<sup>1</sup>, e l'esperienza quotidiana della sofferenza

---

<sup>1</sup>Secondo la nota definizione di Platone.

sia fisica che più in generale esistenziale. Se le dottrine filosofiche miravano tutte, anche se partendo da presupposti ideologici diversi, all'accettazione di una realtà che dopotutto non poteva essere nascosta, il pensiero religioso proponeva strade alternative per superare felicemente le vicissitudini quotidiane.

Nel periodo tardo-antico, nel quale si collocano i fenomeni qui considerati, nel mondo greco-romano, accanto alle religioni tradizionali, compaiono nuove forme di religiosità, in cui gli elementi importati da altri ambiti culturali e geografici (cfr. i culti orientali)<sup>2</sup>, vengono reinterpretati alla luce di nuove istanze. Alle religioni cittadine e a quelle nazionali, volte ad assicurare un ordine collettivo che è essenzialmente quello cittadino o nazionale appunto, si affiancano le religioni di salvezza, atte a garantire ai singoli individui benefici personali sia nell'esistenza terrena che in quella *post mortem*, mentre si affaccia prepotentemente il nuovo messaggio cristiano.

Uno dei tratti peculiari della religiosità di quest'epoca è un sincretismo che porta ad una trasformazione delle caratteristiche di alcune divinità classiche i cui attributi e funzioni vengono ripensati alla luce di nuovi messaggi religiosi. Si pensi ad esempio alla Iside delle aretalogie, alla dea Atargatis dello pseudo-Luciano o alla teurgia dei neoplatonici. Da questo processo non furono esenti neanche il giudaismo e il nascente cristianesimo, come testimoniano i documenti gnostici<sup>3</sup>.

E in tale complesso quanto articolato panorama un importante spazio dovettero occupare quelle manifestazioni culturali e rituali che siamo soliti etichettare come "magiche", i cui operatori, nel tentativo di potenziare con mezzi "altri" l'efficacia di un repertorio ritenuto ormai insufficiente a soddisfare le nuove esigenze, riunivano insieme materiali attinti dai più diversi contesti religiosi<sup>4</sup>.

Ma il mondo della magia antica, anche se molto studiato, è ancora ben lungi dall'averci rivelato tutti i suoi segreti. Di questo fenomeno, abbiamo testimonianza diretta nei papiri magici, nelle laminette di defissione, nelle coppe incantatorie, nelle gemme magiche e indiretta attraverso fonti letterarie sia "pagane" che giudaiche e cristiane. Nel loro complesso queste testimonianze aprono uno spiraglio sulla vita quotidiana, sui desideri, le paure, le speranze dell'uomo della tarda antichità.

---

<sup>2</sup>Esiste una bibliografia sterminata cfr. per una panoramica aggiornata R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1992<sup>2</sup>.

<sup>3</sup>Per un approccio allo studio del fenomeno gnostico cfr. l'ampia bibliografia a cura di R. Farina in appendice alla traduzione italiana del volume di H. Jonas, *The Gnostic Religion* (1953), trad. it. Torino 1991; G. Filoromo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari 1983.

<sup>4</sup>Sulla magia nel mondo antico vedi P. Xella (a cura di), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976; F. Graf, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique* (1994), trad. it. Roma-Bari 1995; G. Luck, *Arcana mundi*, vol. I, Milano 1998; S. Ribichini, *La magia nel Vicino Oriente Antico. Introduzione tematica e bibliografica*, «*Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico*», XV, 1998, pp. 5 ss.

Vorrei in questa sede esaminare due fonti documentarie preziosissime: i papiri e le gemme magiche.

### *Magia e religione*

Gli studiosi che si sono occupati dei documenti magici si sono trovati davanti ad un insieme di dati spesso di natura non omogenea. Il primo problema era quello di classificarli: si trattava di documenti “magici” o “religiosi”, e in base a quale criteri attribuirli a l'una o all'altra di queste categorie?

Dal nostro punto di vista etichettare un fenomeno come “magico” o “religioso” comporta senz'altro un giudizio di valore. Nell'attuale società occidentale, di cui facciamo parte, il termine “magia” e derivati si contrappone intuitivamente al termine “religione”. Ma si tratta evidentemente di una distinzione che ha una sua storia: per quanto riguarda il mondo greco-romano non si può fare a meno di notare che in esso la categoria di magia, è una categoria già esistente (cfr. accuse dei Romani contro i Cristiani, Euripide che definisce γόης il profeta della religione dionisiaca nelle *Baccanti*, l'accusa contro il sacerdote Ninos nel IV sec. a.C. di aver introdotto nuovi riti e praticato la magia, ma anche l'uso di incantesimi, maledizioni magiche, etc.)<sup>5</sup>. D'altra parte il termine “religione” nel mondo romano aveva un significato diverso da quello che noi oggi gli attribuiamo. È stato il pensiero cristiano applicare a questo termine il significato attuale estendendolo ad altri fenomeni sentiti come analoghi anche se profondamente diversi.

Per quanto riguarda la magia il Cristianesimo eredita il punto di vista della cultura romana per cui, semplificando molto, erano considerate come “magiche” e negative quelle pratiche ritenute “antisociali” e antistatali. Nel momento in cui il Cristianesimo diventa la “religione di stato”, tutto ciò che non coincide con esso viene relegato nell'ambito del “magico” che è identificato con il regno del demoniaco. Stregoneria e magia sono considerate un tutt'uno contro il quale Stato e Chiesa affineranno le loro armi, tra le quali la Santa Inquisizione, i roghi delle streghe e le crociate contro i Catari costituiscono degli esempi a tutti noti<sup>6</sup>. Con l'epoca delle “grandi scoperte” il mondo occidentale si trova poi a confrontarsi con popoli e sistemi di pensiero del tutto nuovi. Il Cristianesimo, davanti a credenze diverse dalla propria, è andato via via definendole secondo quella che sentiva una maggiore o minore affinità rispetto all'unica vera religione, la propria. Così se per i popoli a cui veniva riconosciuto un certo sviluppo culturale si poteva attribuire una, per quanto

---

<sup>5</sup>Cfr. H. S. Versnel, *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*, «Numen», XXXVIII, 1991, pp. 177-197.

<sup>6</sup>Sulla stregoneria cfr. almeno A. Di Nola, *Il diavolo*, Roma 1987 e C. Ginzburg, *Storia notturna*, Torino 1989.

imperfetta, religione, le credenze dei popoli cc.dd. “primitivi”, inferiori e rozzi, non potevano che essere magiche<sup>7</sup>.

A partire dall'Ottocento si cominciò a studiare su base scientifica i sistemi di credenze degli altri popoli lontani sia nel tempo che nello spazio; nacquero così l'antropologia culturale, l'etnologia, la storia delle religioni. Ma quello che è qui importante sottolineare è che venne mantenuta la contrapposizione tra “magia” e “religione” come si trattasse di due concetti definiti e opposti<sup>8</sup>.

Dobbiamo a J. Frazer la giustificazione “scientifica” della contrapposizione tra religione e magia. Per lo studioso entrambe instaurano un rapporto con il mondo soprannaturale, ma mentre nella religione tale rapporto si risolve in un abbandono dell'uomo alla volontà onnipotente della divinità, per la magia è la volontà del mago a sottomettere, a costringere la divinità a piegarsi ai suoi desiderata.

Per quanto riguarda gli studi classici l'atteggiamento degli studiosi della prima metà del secolo appariva essenzialmente erede della teoria evoluzionista: essa poneva la magia ad uno stadio di sviluppo precedente a quello della religione, oppure la considerava una forma corrotta della religione. Un esempio per tutti nelle parole di A.J. Festugière, che alla fine di un suo lavoro dal significativo titolo *Il valore religioso dei papiri greci* concludeva affermando che «questi incantesimi riflettono uno stato d'animo che è esattamente all'opposto del sentimento religioso così come si irradia nel cristianesimo. Il primo principio della religione è trattare la divinità come un fine, votarsi a quella, non pensare che alla sua gloria, servirla. Il primo principio della magia è di vedere nell'essere divino un ausiliario, uno schiavo che subisce la volontà del mago. Il fine della religione è l'unione al dio che si ama, perché si ama. Il fine della magia è l'acquisizione di beni temporali o di felicità dopo la morte. Per unirsi alla divinità, l'uomo religioso ricorre ad una preghiera incessante, umile e fiduciosa, che si fonda sulla bontà divina, sul potere divino, sull'amore che Dio porta alla sua creatura. Per raggiungere i suoi desideri, il mago non pensa che a rapire la forza divina che gli dà diritto di comandare... si avrà pertanto, tra il mago e san Paolo, tutta la distanza di una pratica meccanica dove l'anima non ha alcuna parte nella rigenerazione morale, nella vita nuova dello spirito»<sup>9</sup>. Lo stato d'animo che presuppone un'azione magica appare così come l'inverso dello stato d'animo religioso<sup>10</sup>. È qui evidentissimo il pregiudizio che oppone una concezione positiva della religione ad un apprezzamento negativo della magia.

<sup>7</sup>Cfr. sull'atteggiamento degli Europei nei confronti delle culture pre-colombiane T. Todorov, *La conquista dell'America*, Torino 1984.

<sup>8</sup>Breve sintesi del problema in G. Luck, *Arcana...*, cit., pp. XIII ss.

<sup>9</sup>A.J. Festugière, *L'ideal religieux des Grecs et l'Èvangile*, Paris 1981 (excursus E: *Le valeur religieux des papyrus magiques*), pp. 327 ss.

<sup>10</sup>Ivi, p. 327.

Si deve ai sociologi (É. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss) e agli etnologi (B. Malinowski) la messa a punto di un nuovo metodo con cui studiare la “magia”. Essa non poteva essere considerata al di fuori della comunità che l'aveva prodotta e alla funzione che in essa svolgeva. E.E. Evans-Pritchard in particolare evidenziava come magia e religione dovessero confluire all'interno di quei fenomeni da lui più estensivamente definiti “magico-religiosi”: essi andavano riportati all'interno delle singole culture esaminate, rifuggendo la tentazione di fornire definizioni universalmente valide<sup>11</sup>.

Lo storico delle religioni A. Brelich ha poi chiaramente sottolineato come i termini da contrapporre non siano la magia e la religione quanto piuttosto magia e religione rispetto ad una posizione libera da entrambe: anche la magia come la religione presuppone un “credere”, una fede; le azioni rituali sono le medesime (consacrazioni, espiazioni, benedizioni, maledizioni, divinazione, etc.). In particolare lo studioso ha dimostrato l'infondatezza dell'idea che la magia risponda a esigenze di tipo “egoistico” mentre la religione si caratterizzerebbe per un “atteggiamento” disinteressato: ogni religione, in quanto prodotto umano “serve” alla società che l'ha prodotta; non si possono separare nettamente interessi materiali e spirituali; ogni religione si estende oltre alle sue manifestazioni pubbliche anche alla sfera del privato<sup>12</sup>.

Tale breve *excursus* ci è parso necessario per evitare che nell'affrontare l'analisi di quel materiale che verrà definito (ma solo convenzionalmente!) “magico” prevalga l'idea che non si tratti di un'espressione religiosa a pieno titolo ma piuttosto di una forma degenerata o malata di religione.

---

<sup>11</sup>Per le loro posizioni si veda É. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Torino 1972; e la rassegna di saggi in E. De Martino (a cura di), *Magia e civiltà*, Milano 1962.

<sup>12</sup>A. Brelich, *Tre note*, in P. Xella (a cura di), *Magia...*, cit., pp. 103 ss.

## *I papiri magici*

Per quanto riguarda i papiri magici<sup>13</sup> una certa diffidenza ha accompagnato gli studiosi del mondo antico, soprattutto della prima metà di questo secolo, nei confronti di questi documenti, considerati come un'espressione letteraria bassa, popolare, il cui studio era materia più di antropologi e sociologi che di filologi e storici delle religioni. I filologi infatti vedevano in essi forme letterarie di scarso valore, gli storici delle religioni li ritenevano inferiori alla pietà religiosa in quanto si rifacevano ad un'ideologia magica, irrazionale e soprattutto utilitaristica. Ma non tutti gli studiosi furono tanto insensibili: ricordo, a questo proposito, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, che proprio nei confronti di quest'atteggiamento di chiusura ebbe a commentare: «Udii un giorno un grande erudito deploare la scoperta di questi papiri, che sottraevano all'antichità l'insigne splendore del classicismo. Ed è innegabilmente questo l'effetto che essi producono. Ma io me ne rallegro, perché ciò che voglio non è ammirare, ma comprendere i miei Greci, per poterli giudicare in maniera equanime»<sup>14</sup>.

E veramente tali documenti sono un deposito quasi inesauribile di testimonianze su fede, ideologie, credenze religiose nel mondo tardo-antico, rese ancora più interessanti dal fatto che si presentano come fonti di prima mano. In essi i riferimenti letterari sono strettamente legati alla dimensione esistenziale, diventando così espressione di una realtà profondamente vissuta. L'importanza di tali documenti per la ricostruzione della variegata quanto complessa religiosità del mondo tardo-antico ha fatto paragonare la loro scoperta a quella dei manoscritti di Qumran e della biblioteca gnostica di Nag Hammadi<sup>15</sup>.

Una cospicua parte dei papiri oggi a nostra disposizione ci è pervenuta grazie all'interesse eclettico, a metà strada tra ricerca antiquaria e fini commerciali, di un bizzarro personaggio del XIX secolo, Giovanni Anastasi, un armeno di Damasco. Facoltoso commerciante in Egitto, servì il console generale di Svezia e Norvegia dal 1828 fino al 1857, anno della sua morte. Durante la sua attività vendette importanti collezioni antiquarie all'Olanda, all'Inghilterra e alla Francia, in cui confluirono molti papiri magici. Questi provenivano tutti da una tomba tebana. Sulle ragioni per le quali si trovassero riuniti in tale luogo, si possono avanzare solo congetture: forse furono lì nascosti per motivi di sicurezza, visto l'atteggiamento ostile del governo romano verso la magia e i maghi nel IV secolo, forse per preservarli dagli sguardi indiscreti

<sup>13</sup> Testo greco e traduzione tedesca in K. Preisendanz (a cura di), *Papyri Graecae Magicae*, 2 voll., Leipzig-Berlin 1928-1931; edizione rivista a cura di A. Henrichs, Stuttgart 1973-1974; solo testo in inglese H.-D. Betz, *The Greek magical Papyri in Translation*, Chicago 1986.

<sup>14</sup> Riportato in H.-D. Betz, *The Greek...*, cit., p. LI n. 31.

<sup>15</sup> H.-D. Betz, *The Greek...*, cit., p. XLII.

dei profani, forse per un atto di riguardo nei confronti del defunto. È stato anche ipotizzato che l'insieme dei papiri fosse il frutto di una raccolta ad opera di uno sconosciuto collezionista, più che un mago «uno studioso, probabilmente con inclinazioni filosofiche, oppure un bibliofilo e archivista preoccupato circa la preservazione di questo materiale»<sup>16</sup>. Altri papiri vennero via via nel tempo ad aggiungersi a questo nucleo, tra i quali ricordiamo l'importante Papiro Mimaut, dal nome del suo acquirente Jean François Mimaut, anch'egli un diplomatico. Nel corso del XIX secolo non mancarono le edizioni di singoli papiri, ma si deve a Albrecht Dieterich l'idea di creare un *corpus* dei papiri magici. Mentre lo studioso si dedicava all'edizione degli inni e delle sezioni metriche, un suo allievo, Karl Preisendanz si occupava delle parti rimanenti. La scomparsa di Dieterich, nel 1908, costrinse Preisendanz a continuare il lavoro con l'aiuto di eminenti collaboratori. Nel 1928 comparve il primo volume, nel 1931 il secondo. Un terzo volume che doveva contenere altri testi e un catalogo sistematico degli inni con indici, non poté essere realizzato: le tavole per la stampa andarono distrutte a seguito del bombardamento aereo di Leipzig nel 1943.

Una riedizione corretta ed ampliata in tre volumi dell'opera di Preisendanz è apparsa negli anni '70 a cura di Albert Henrichs.

La traduzione inglese a cura di Hans Dieter Betz dei papiri magici contiene 50 nuovi papiri, i recenti *Supplementa Magica* a cura di Daniel e Maltomini hanno integrato il *corpus* con nuove acquisizioni<sup>17</sup>.

Per quanto riguarda la datazione dei papiri, il più antico è databile, al più tardi, a poco dopo la morte di Alessandro: è il XL, che contiene la cosiddetta “maledizione di Artemisia”, la cui lingua non è ancora quella della *koine*, ma è scritto in Ionico, con un'infarinatura di Dorico e Attico. Il secondo per antichità è il XX, il *Philinna papyrus*, composto in esametri in stile epigrammatico che rivela un'elevata qualità letteraria. Appartengono al I sec. a.C. i due formulari del contenuti in CXVII e CXXII, anch'essi di un certo livello letterario. Hanno notato gli studiosi come questi primi documenti magici siano «semplici e diretti nel loro linguaggio e non presentino le elaborate ceremonie e i rituali o i disegni, i *charakteres*, le righe senza fine di vocali e le *voces magicae* che caratterizzano i testi successivi». Infatti a partire dai papiri databili al primo secolo della nostra era cominciano ad apparire in maniera massiccia *voces magicae* e *charakteres*. I papiri successivi, la cui maggioranza deve essere collocata tra il III e il VII secolo d.C., si presentano variamente composti, includendo al loro interno ricette per la preparazione di gemme, incantesimi, amuleti, figurine e pozioni; procedimenti divinatori per mezzo di numeri, dadi e versi omerici; istruzioni

<sup>16</sup>*Ibid.*

<sup>17</sup>R. Daniel-F. Maltomini (a cura di), *Supplementum Magicum I-II*, Cologne-Opladen 1990-1992.

per risolvere problemi di ogni tipo, dalle ambasce amorose alle maledizioni, dagli esorcismi alle formule di guarigione, dai riti per guadagnarsi l'intimità con un dio o l'acquisizione permanente di un collaboratore ultraterreno fino al complicato rituale della cosiddetta "liturgia di Mithra" capace di regalare al soggetto che lo compie l'immortalità. Il tutto inframmezzato da invocazioni a potenti divinità appartenenti ai più svariati orizzonti religiosi, inni poetici e *voces magicae*; inoltre, in alcuni casi, la lingua greca lascia il posto a interi paragrafi scritti in copto.

Proprio l'utilizzo di materiale proveniente dai più diversi contesti culturali, primo fra tutti, naturalmente, quello egiziano, ma anche greco, vicino-orientale, latino, cristiano, fanno dei papiri un'importante testimonianza del sincretismo tardo-antico.

Passerò ora ad analizzare alcuni degli elementi più caratteristici dei papiri magici, distinguendoli in "aspetti letterari" e "aspetti realistici" ma, mi preme sottolinearlo, tale distinzione artificiale è finalizzata esclusivamente a fini ermeneutici, ovviamente dal punto di vista di chi questi testi ha prodotto o utilizzato tale distinzione non esisteva affatto: per il mago e il suo cliente l'invocazione (κλῆσις) e l'azione rituale vera e propria (πρᾶξις) sono strettamente collegate e contribuiscono nella stessa misura al corretto svolgimento del rituale e all'efficacia del suo effetto.

### *Aspetti letterari*

Un'attenzione particolare è stata riservata dagli studiosi a quelle sezioni dei papiri che interrompono il susseguirsi delle ricette e dei rituali, dando vita a componimenti in versi. La presenza di inni e preghiere in questi documenti appariva per gli studiosi che tendevano a contrapporre l'abbandono dell'uomo religioso alla volontà divina all'imperiosa costrizione esercitata sul dio dal mago, come il risultato dell'appropriazione degli stregoni di documenti originariamente appartenenti ad un contesto genuinamente religioso, da essi stravolti e reinseriti nei loro testi.

Nilsson, in particolare, riteneva che fosse esistito un *corpus* letterario, legato alla venerazione di differenti divinità greche, del quale era rimasta sopravvivenza solo nei papiri magici, dove erano stati riportati senza che gli autori li comprendessero.

Ma come ha affermato Segal: «Sebbene vi siano numerose affinità tra gli "inni magici" e quelli "religiosi", nessuno è stato capace di dimostrare alcun prestito diretto. In assenza di tale prova, noi dobbiamo probabilmente ritenere che i maghi erano uomini più creativi di quanto non pensassero Nock o Nilsson, che gli inni possono essere scritti sia in contesti magici che religiosi, o che, infine, il materiale nei

papiri sia un *mélange* di differenti fenomeni riuniti e scritti da persone che non vedevano alcuna distinzione tra le diverse sezioni»<sup>18</sup>.

Una volta assodata la legittimità della presenza di tali inserti poetici all'interno dei documenti passerò ad esaminarne gli elementi costitutivi e le peculiarità.

La generale struttura propria degli inni religiosi è stata riconosciuta come costitutiva anche degli inni magici. Essa consiste in *invocatio*, *pars epica* (o *argumentum*) e *preces*, anche se con alcune caratteristiche proprie della preghiera magica<sup>19</sup>.

Per quello che riguarda l'invocazione, negli inni magici si riscontra un numero esorbitante di nomi e di epitetti che vengono tutti riferiti alla medesima divinità, spesso accompagnati da un numero altrettanto esorbitante di *voces magicae*. Un esempio è l'Inno a Selene IV. 2785-2879, in cui alla dea vengono attribuiti nomi e prerogative appartenenti ad altre divinità, fino all'appellativo di πολυώνυμος che concentra in sé tutta la potenza del divino.

Il moltiplicarsi dei nomi e degli epitetti risponde alla necessità di caratterizzare una figura con un ampio spettro di funzioni molto specifiche, creando al contempo un mini-sapere più o meno segreto la conoscenza del quale è prova e insieme mezzo per diventare familiari con essa. Ciò autorizza l'invocante a presentare le sue richieste.

Un altro aspetto interessante sono i riferimenti alle passate manifestazioni di potere della divinità che fanno ritenere che essa sia in grado di assolvere le attuali richieste. Cfr. il IV. 1167 ss.: «Io ti prego unico e benedetto degli eoni e padre del mondo, con preghiere cosmiche. Vieni a me, tu che hai riempito l'universo con l'aria, che sospeso il fuoco dalle acque celesti e separato la terra dall'acqua».

Proprio la conoscenza da parte del richiedente di quei nomi che al momento sono giudicati i più idonei e graditi alla divinità forniscono le credenziali che nella *pars epica* dell'Inno religioso invece sono invece costituite dal ricordare i sacrifici compiuti o che si stanno compiendo alla divinità e che autorizzano la richiesta attuale. Cfr. l'incantesimo di Astrapsoukos (VIII. 1-60), in cui la *pars epica* viene posta alla fine del documento: il richiedente inizia con l'invocazione ad Hermes, poi segue subito dopo la richiesta, mentre le credenziali, costituite dall'enumerazione delle conoscenze del richiedente in merito alla divinità invocata, sono poste alla fine. Analogamente nel momento in cui si vuole mettere in cattiva luce un altro individuo verranno per esso fornite delle credenziali "rovesciate" che allo stesso modo convinceranno la divinità ad agire: cfr. IV. 2475-2490: «Io vengo per annunciare la

<sup>18</sup>A.F. Segal, *Hellenistic Magic: Some Questions of Definition*, in R. van den Broek- M.J. Vermaseren (a cura di), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden 1981, pp. 349 ss.

<sup>19</sup>P. Poccetti, *Forma e tradizioni dell'Inno magico nel mondo classico*, in *L'Inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di Colloquio. Napoli 1991*, «A.I.O.N, Sez. filologico-letteraria», XIII, 1993, pp. 179 ss.

calunnia di NN, una donna impura ed empia, poiché ella ha calunniosamente portato i tuoi santi misteri alla conoscenza degli uomini. Lei, NN, è l'unica, non io, che ha detto “io ho visto la più grande dea, dopo aver lasciato la volta celeste, sulla terra senza sandali, spada in mano, e pronunciando un nome disgustoso”. È lei, NN, che ha detto, “Io vidi la dea bere sangue”. Lei, lo ha detto, non io...». Nel IV. 2574-2621, un empio rituale viene analiticamente riferito per mettere in cattiva luce l'oggetto del proprio incantesimo, presentandosi così come una *pars epica* di segno rovesciato. Da notare come il denunciante si preoccupi di dire che è la donna, non lui, a dire o fare determinate cose. Per quanto concerne le richieste (cioè le *preces*) ne parlerò in riferimento agli aspetti “di realtà” presenti nei papiri.

Un altro elemento “letterario” dei documenti esaminati è costituito dalle cosiddette *historiolae* cioè quegli accenni, più o meno estesi, che troviamo nei testi ad eventi mitici di cui sono protagoniste le diverse divinità. Esse non costituiscono delle semplici citazioni dotte, ma sono invece strettamente funzionali ai rituali stessi. Esse stabiliscono un collegamento tra una dimensione mitica e la realtà umana che si presenta come critica: «di fronte ad una situazione irrisolta, l'operatore rituale formula, fuori dai tradizionali termini e caratteri, un precedente in cui la stessa situazione viene risolta»<sup>20</sup>. Ma vediamo alcuni casi in particolare. Una larga parte di *historiolae* si ricollega ad eventi mitici che richiamano le vicende di Iside ed Osiride, ma appaiono anche riferimenti ad altri contesti religiosi: XII. 365-375, in un incantesimo per causare la separazione si legge: «dài a lui, NN, il figlio di lei, NN, lotta, guerra; e a lui, NN, figlio di lei, NN, odio, inimicizia, come Tiphone e Osiride» (ma, se si tratta di marito e moglie, «come Tiphone ed Iside»); in XXIVa. 1-25 in un contesto di divinazione si fa riferimento ad un metodo «che riguarda le 29 lettere attraverso le quali Hermes e Iside, che stava cercando Osiride, suo fratello e marito, lo hanno trovato»; XXXIIa. 1-25 «Come Tiphone è l'avversario di Helios, così infiamma il cuore di quell'Amoneios che è nato da Elena» e anche in LXVIII. 1-20 «Come Tiphone è l'avversario di Helios così infiamma l'anima di Eutyches, nato da Zosimo»; in SM 38: «Esegui il contenuto di questo legamento d'amore – che è quello che Iside usò – così che Theodotis, figlia di Eus, possa non avere più esperienze di altri uomini eccetto me solo, Ammonion»; SM 51: «Come Iside amò Osiride, così fai che Matrona ami Theodoros». Nel XXXVI. 283-294 troviamo: «Fa che lei, NN, mi ami per tutta la vita come Iside ha amato Osiride e fa che rimanga casta per me come Penelope rimase per Odisseo»; XXXVI. 295-311 «I cieli dei cieli si aprirono, e gli angeli di Dio scesero e rovesciarono le cinque città di Sodoma e Gomorra, Admah, Zeboiim and Segor; tu sei lo zolfo (*Gen. 19, 26*) che servì Dio – così anche servi me, NN, nei confronti di lei, NN, e non permetterle di andare a letto o trovare sonno

<sup>20</sup>D. Frankfurter, *Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells*, in M. Meyer-P. Mirecki (a cura di), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 458 ss.

finché non verrà e compirà il rito misterico di Aphrodite»; CXXIII a-f in occasione di un parto «Vieni fuori dalla tomba, Cristo ti sta chiamando»; in *SM* 32 ad un malessere causato da un problema all'occhio è imposto di fermarsi poiché «nostro Signore fu perseguitato dai Giudei, ed egli venne al fiume Eufrate e conficcò il suo bastone, e l'acqua si fermò. Anche tu malessere fermati dalla testa all'unghia dei piedi nel nome del nostro Signore che fu crocifisso». Come si evince dagli esempi addotti, il ricordare alla divinità una situazione precedente che ha delle affinità con quella attualmente vissuta dal richiedente, obbliga la divinità ad agire nello stesso modo o a far sì che venga ottenuto un risultato altrettanto efficace nella situazione attuale.

### *La “realtà” nei papiri magici*

Ma quali erano le aspettative dei committenti che si rivolgevano ai maghi e ne seguivano fedelmente le indicazioni? Passerò ora rapidamente in rassegna le richieste più frequenti, per poi soffermarmi su alcuni esempi particolarmente emblematici.

Troviamo nei papiri molti incantesimi volti all'acquisizione di un assistente soprannaturale, un πάρεδρος, il quale, come apprendiamo dal I. 42-195, «Se tu dài un ordine, immediatamente esegue il compito: egli manda sogni, porta donne, uomini senza bisogno di materiale magico, uccide, distrugge, solleva venti dalla terra, porta oro, argento, bronzo e te li dà per qualsiasi necessità e libera dai ceppi una persona incatenata in prigione, apre porte, procura invisibilità così che nessuno potrà vederti, porta fuoco, acqua, vino, e qualsiasi cosa tu desideri in materia di cibo: olio di oliva, aceto – con l'eccezione del pesce – e lui porterà pienezza di verdure, di qualsiasi tipo tu desideri, ma non devi chiedergli mai il maiale! E quando tu dài un pranzo, diglielo. Inventa nella tua mente una stanza appropriata e ordinagli di prepararla per un banchetto subito e senza indugio. Subito concederà camere e vedrai le pareti coperte di marmo – tu considera queste cose in parte reali in parte illusorie – e vino costoso, mentre è allestito un pranzo splendido. Egli immediatamente porterà demoni e per te li adornerà con cinture. Queste cose farà rapidamente. Non appena tu gli ordini un servizio egli lo farà, e tu lo vedrai eccellere in tutte le cose: ferma le navi e di nuovo le lascia andare, ferma molti demoni malvagi, ferma le bestie selvagge e rompe rapidamente i denti dei rettili feroci, mette i cani a dormire e li rende muti. Si cambia in qualsiasi forma animale che tu desideri: una che vola, che nuota, un quadrupede, un rettile. Egli ti porterà nell'aria, e di nuovo ti lancerà nel mare; egli congelerà fiumi e mari in modo tale che tu potrai corrervi sopra fermamente, come vuoi. E specialmente egli fermerà, se tu vuoi, i marosi, e se lo desideri porterà giù le stelle e se lo desideri renderà calde le cose fredde e fredde le calde, farà venire i lampi e li estinguerebbe. E scuoterà pareti e le arderà con il fuoco; ti servirà convenientemente per

tutto ciò che hai in mente». In contrapposizione ai bisogni tutti materiali che sembra poter assolvere l'assistente summenzionato citiamo questa preghiera “per la liberazione” in cui le esigenze del richiedente assumono un respiro molto più ampio: I. 195-222 «Io ti chiamo, signore dell'universo, in un'ora di bisogno, poiché la mia anima è maltrattata e io sono in imbarazzo... proteggimi contro tutti gli eccessi del potere magico dei demoni eterei e dal fato».

Possediamo ricette per acquisire l'invisibilità, e per la memoria, il famoso rito del gatto che serve a trattenere gli aurighi in una corsa, a inviare sogni, a legare con un incantesimo d'amore, a causare separazione e inimicizia; abbiamo ricette per la preparazione di filatteri apotropaici, per trattenere la rabbia, per ottenere amici, per produrre *trance*, per avere visioni dirette, per acquisire affari e richiamare clienti, per esorcismi, contro morsi di scorpioni, per disturbi agli occhi, emicranie, tosse, indurimento del seno, testicoli gonfi, febbri con brividi, febbri diurne e notturne, per l'utero retroflesso, per far parlare durante il sonno, per vincere a dadi, per la divinazione mediante lampada, per una donna intrattabile, per indurre insonnia, per ottenere oracoli, per liberarsi dai ceppi, per procurarsi un amante, per rendere qualcuno repellente, per guarire fratture, immobilizzare un aspide, per rompere incantesimi, far risorgere un morto, attraversare il Nilo su un coccodrillo, aprire porte, evocare fantasmi, per le infiammazioni, per il flusso di sangue, per la contraccezione, per il parto, per infliggere malattie.

Da questo *excursus* appare evidente come i ricettari magici offrissero aiuto nelle situazioni più disparate, ma anche più ricorrenti della vita quotidiana, non stupisce pertanto che una larga parte di essi proponga soluzioni ad uno dei mali più comuni dell'esistenza umana, quello d'amore. Troviamo infatti un'ampia gamma di testi volti a creare dei “legamenti d'amore”, i quali promettono l'asservimento totale e continuato dell'oggetto dei propri desideri al richiedente. Il IV. 297-408 offre un eccellente esempio della procedura da attivarsi, nel IV. 1496-1546 l'invocazione è diretta alla mirra la quale, secondo un procedimento magico assai comune definito “simpatico” o operante *similia similibus*, così come brucia nell'offerta deve bruciare il corpo e la mente dell'amata fino a portarla al richiedente. Ma forse le testimonianze più indicative nella loro sconcertante ma anche ingenua estensione della richiesta sono quelle del VIII. 1-63 e del XXXVI. 211-230. Nel primo si legge: «Dammi favore, sostegno, vittoria, prosperità, eleganza, bellezza nel volto, vigore di tutti gli uomini e le donne»; nel secondo leggiamo: «Ti supplico, signore, non permettere che io sia sconfitto, che mi si cospiri contro, che io riceva droghe pericolose, che io vada in esilio, che incorra in tempi duri. Piuttosto io chiedo di ottenere e ricevere da te vita, salute, reputazione, ricchezza, fascino, favore presso tutti gli uomini e tutte le donne, vittoria su tutti gli uomini e tutte le donne». È nella vita quotidiana, quella di ogni giorno, con i suoi imprevisti, i suoi insuccessi, i malanni e le invidie altrui, che il

mago, con la sua capacità di gestire le forze che generano tali situazioni critiche, trova la sua più naturale collocazione.

Ad Agostino che accusava alcuni cristiani di ricorrere a pratiche magiche ed astrologiche, questi rispondevano: «Tali cose sono necessarie per questo tempo; invece siamo cristiani a motivo della vita eterna; per questo abbiamo creduto in Cristo, affinché ci dia la vita eterna; poiché questa vita temporanea in cui ci troviamo, non appartiene alla sua preoccupazione» (*Enarr. in Ps. XL, 3 PL 36, 456*)<sup>21</sup>. Si stabilisce qui una precisa linea discriminante tra i mali relativi, che costellano l'esistenza terrena, e il male assoluto, la morte; più che distinzione tra magia e religione, si tratta di una visione dell'universo in cui i diversi livelli appaiono governati da potenze di differente grado e con differenti competenze. Una volta individuato un problema ciò che è necessario è l'identificazione della potenza che lo ha causato per attivare le strategie più idonee a gestire la crisi e a risolverla positivamente: se Cristo è necessario alla vita eterna, per avere successo negli affari molto più efficace sarà l'utilizzo di un'immagine di Hermes (cfr. IV. 2359-2372).

In questa ideologia rientra IV. 479-829, già menzionato prima, noto come “la liturgia di Mithra”, dove è descritta una ricetta «di immortalizzazione», che «il grande dio Mithras ha ordinato di rivelare a me, dal suo arcangelo, così che io solo possa ascendere al cielo come un richiedente e guardare l'universo». Ma analizziamo il contenuto del testo. Esso si apre con un'invocazione alla «origine prima della mia origine, primo principio del mio principio, spirito dello spirito del primo spirito in me, fuoco dato da dio alla mia mistura delle misture in me, il primo fuoco del fuoco in me, acqua dell'acqua, la prima dell'acqua in me, essenza terrena, la prima dell'essenza materiale in me, mio corpo perfetto, io, NN, la cui madre è NN, che fui plasmato da un nobile braccio e da un'incorrottibile mano destra in un mondo senza luce e radiante, senza anima e animato». Segue poi la richiesta: «Ora se tu vuoi consegnami ad una nascita immortale e dopo il presente bisogno che mi pressa straordinariamente, possa io guardare il principio immortale con spirito immortale, con acqua immortale, con fermo aere, che io possa rinascere nel pensiero, e il sacro spirito respirare in me...io, nato mortale da ventre mortale, ma trasformato dal tremendo potere e da un'incorrottibile mano destra e con spirito immortale, l'Aion immortale e padrone dei diademi di fuoco». Inizia l'ascensione verso l'ottavo cielo dove il protagonista vedrà le cose immortali. «In quel giorno vedrà l'ordine divino dei cieli: gli dei che presiedono i cieli ascendere e altri discendere. Ma essi lo fisseranno e si scaglieranno verso di lui». A questo punto portandosi il dito destro alla bocca dirà una formula e allora gli dei lo guarderanno benevolmente e non si scaglieranno verso

---

<sup>21</sup>Citato in G. Sfameni Gasparro, *Fra astrologhi, teurgi e Manichei: itinerario agostiniano in un mondo che si interroga su destino, male e salvezza*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): ripensare Agostino. Atti dell'VIII Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Roma 1997, pp. 49 ss.

di lui, ma ognuno si dedicherà piuttosto ai suoi affari. Quando si accorgerà che nessuno degli dei o degli angeli lo trattiene sentirà un forte rombo di tuono e dovrà recitare ancora una formula e avrà una successiva visione, si troverà allora davanti a delle porte chiuse ermeticamente e reciterà per sette volte una preghiera, «finché non completerà i sette dei immortali del mondo». A questo punto le porte si apriranno e potrà ascendere. Gli apparirà Helios a cui rivolgerà un ringraziamento, e a cui chiederà di essere annunciato al dio supremo, come colui che «nato mortale è divenuto immortale». Dopo aver baciato un filatterio dalle porte lasciate aperte arriveranno sette vergini, e poi sette dei con le facce di toro, i Signori del Polo del cielo. Ad entrambe queste schiere egli rivolge delle invocazioni. Segue la visione di un personaggio identificabile con Mithra, egli deve di nuovo baciare il filatterio, poi guardare il dio e salutarlo: «Salve, O Signore, O Padrone dell'acqua! Salve, O Fondatore della terra! Salve, O Governatore del vento! O Luce Splendente,...! Dài rivelazione, O Signore, riguardante l'argomento NN. O signore, mentre sto nascendo di nuovo, io sto morendo; mentre sto crescendo e sono cresciuto, io sto morendo; mentre essendo nato da una nascita animale, io sto passando oltre, liberato dalla morte – come tu hai fondato, come tu hai decretato, e hai stabilito il mistero». A questo segue la rivelazione che rimarrà infallibilmente impressa nella mente dell'iniziato.

La realtà che emerge da questo documento è che l'individuo si trova a vivere in un mondo pesantemente dominato da un regime costringente e pressante e il cui ritmo è scandito dalle terribili leggi del Destino. Tra lui e il mondo divino si estende come una pesante cappa, il regno dell'*ananke*, dal quale può sfuggire solo attraverso l'acquisizione di conoscenze “potenti” che permettano di superare indenne l'ostilità dei governatori delle sfere planetarie e giungere alla visione del dio; segue la rivelazione, l'uomo ha ormai acquisito l'immortalità.

Ciò che appare più chiaramente formulato nella “liturgia di Mithra”, ma che emerge costantemente nei papiri magici è quindi una rappresentazione del cosmo in cui la forza del Destino, la Necessità, a volte espressa anche attraverso l'influsso degli astri sulle vicende degli uomini, domina l'esistenza umana. Questa può essere superata solo attraverso l'attivazione di strategie “potenti” che mettono in comunicazione l'uomo con il livello divino, superiore al regime della Necessità. I modi attraverso i quali tale livello divino viene “chiamato in causa” ed è costretto ad occuparsi degli individui è il regno della magia.

*Le gemme magiche*

Le gemme magiche<sup>22</sup> sono pietre semipreziose dalle dimensioni ridotte e dalla forma frequentemente tonda o ovale, realizzate per essere portate come pendenti o incastonate in anelli, su cui – spesso su entrambi i lati – si trovano incise iconografie e iscrizioni di tipo “magico”.

Se per quanto riguarda la datazione, in linea di massima, risalgono tutte ai primi quattro secoli della nostra era, più difficile è l'individuazione dei centri di produzione e dei luoghi di rinvenimento: la natura e le dimensioni le hanno rese di fatto particolarmente appetibili per i mercanti di antichità, favorendo un fiorente commercio. Al giorno d'oggi questi minutissimi oggetti si trovano dispersi tra raccolte private e collezioni museali. Se abbondano i falsi di epoca rinascimentale e seguenti, esemplari autentici giacciono nei fondi dei musei in attesa di essere “riscoperti”.

A differenza degli esemplari della glittica “classica” non si può certo dire che l'attrazione verso questi oggetti sia determinata dalle loro qualità estetiche, molto spesso si tratta di esemplari rozzamente incisi, in cui le raffigurazioni e le iscrizioni contengono errori o risultano illeggibili. Eppure, come ci proviene dalla testimonianza “parallela” dei papiri magici e dei lapidari, la funzione che esse assolvevano compensava di gran lunga le carenze estetiche.

Le gemme magiche, infatti, possono essere ricondotte alla più vasta categoria degli amuleti, quegli oggetti che uomini, di luoghi e spazi lontani e diversi, hanno ritenuto efficaci a proteggerli contro i pericoli dell'esistere, a garantire il buon esito in faccende di affari o di cuore, ad aggredire quanti potessero essere considerati come nemici, presunti o conclamati.

Per quanto riguarda le iconografie, su di esse appaiono effigiati accanto a personaggi divini o eroici della tradizione greco-romana o egiziana, entità dalle caratteristiche sfuggenti, frequentemente circondate dai cc.dd. *charakteres*, simboli dei quali non siamo più in grado di riconoscere il significato, accanto a iscrizioni, di diversa grandezza e nella maggior parte dei casi in greco, spesso inframmezzate da lettere ebraiche, copte o geroglifici.

Nonostante siano chiaramente riconoscibili molteplici influenze (egiziana, greca, giudaica, iranica), questi manufatti presentano un'unità dottrinale di fondo, un sistema di pensiero coerente anche se non sistematico, che trova precisi riscontri nella documentazione magica coeva: papiri, laminette recanti formule di maledizione o protezione, coppe incantatorie.

---

<sup>22</sup>Una rassegna dei diversi esemplari con interpretazione di immagini e iscrizioni in C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950; A. Delatte-Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964.

L'attribuzione alle pietre in generale di particolari proprietà benefiche ci è tramandata dalle lunghe liste dei lapidari<sup>23</sup> che, anche se relativamente recenti, conservano tradizioni antichissime di diversa provenienza. Del resto sia in ambito vicino-orientale che in Egitto sono attestati rituali religiosi o terapeutici in cui le pietre giocano un ruolo fondamentale.

Dai lapidari si apprende che i minerali, disciolti nell'acqua e poi sorbiti, messi a contatto direttamente con la parte malata o genericamente "indossati", offrivano rimedi alle affezioni più comuni, dai disturbi della vista ai problemi renali. Ma oltre a queste ricette più squisitamente "mediche" lo spettro di azione delle pietre si allargava a salvaguardare il possessore dai più svariati pericoli: dalla pioggia e la grandine nei campi ai problemi di calvizie, dai morsi di serpente ai pericoli del mare. Inoltre le pietre, per essere efficaci, dovevano essere consacrate da una divinità che, evidentemente, ne potenziava le proprietà "chimiche". Ricerca scientifica e devozione religiosa appaiono così intrecciate allo scopo di garantire l'individuo dalla precarietà esistenziale. Se il razionalismo moderno ha così rigorosamente tracciato un solco tra l'intervento umano e quello divino, tra una natura che deve essere studiata attraverso l'indagine induttiva e un "aldilà" che interviene secondo le leggi imperscrutabili della Provvidenza divina, diverso era l'atteggiamento di chi elaborò questi prodotti. Il cosmo, strumento perfetto, era coerentemente legato dalla "simpatia universale". Ogni elemento che lo componeva, dalle stelle zodiacali fino all'ultima pietra, si trovava in relazione con gli altri elementi secondo catene di affinità o di incompatibilità: un immenso quanto continuo processo di reazioni e controreazioni scandiva il quotidiano fluire dell'esistenza. I rapporti in cui si venivano a trovare gli astri e i pianeti nei diversi cieli rifluivano inesorabilmente sulla terra determinandone gli avvenimenti. Le pietre, così come le piante e gli animali erano collegati a determinati astri o pianeti. Un grande ruolo svolgevano poi i decani, i sovraintendenti dei 360 gradi in cui veniva divisa l'eclittica zodiacale: essi erano in grado di inviare sulla terra ogni sorta di malanno. I decani erano poi particolarmente pericolosi per gli uomini visto che ciascuno di loro aveva il dominio su una particolare parte dell'organismo. La medicina astrologica basandosi su questa nozione di "simpatia universale" indicava al malato quale fosse l'elemento celeste coinvolto nel suo malessere: usando la pianta e la pietra corrispondente si poteva agire sugli eventi celesti, con buona probabilità di guarigione.

L'incisione sulle pietre di personaggi divini e iscrizioni aveva, evidentemente, la funzione di potenziarne gli effetti, coprendo esigenze che andavano ben oltre quelle strettamente corporali. Mentre in alcuni casi è stato possibile rintracciare

---

<sup>23</sup>Raccolta dei lapidari greci in R. Halleux-J. Schamp (a cura di), *Les lapidaires grecs*, Paris 1985.

l'affezione che la gemma doveva contrastare, oppure il risultato che doveva favorire, in altri casi la funzione “protettiva” appare più generica.

Tra le iconografie più strettamente connesse alla terapeutica si ricordano le “gemme uterine”, quelle rappresentanti Tantalo e quelle con il “mietitore”. Le prime due sono collegate ai disturbi ginecologici: le “gemme uterine” presentano infatti effigiato l’organo in questione, secondo le conoscenze anatomiche dell’epoca. Si tratta di un grande vaso capovolto dai cui lati partono due filamenti (le tube). Alla base dell’utero uno strumento con funzione di “chiave”. A seconda delle circostanze l’organo deve restare chiuso (pericolo di aborto) o aprirsi (parto), le iscrizioni che circondano il disegno sembrano riferirsi proprio a queste due azioni. D’altra parte l’ematite sulla quale usualmente veniva rappresentata tale iconografia è una pietra scura ma dai bagliori rossastri, la cui associazione al sangue appare piuttosto ovvia. La menorrhagia o anche il rischio di emorragie durante il parto erano, allora come oggi, piuttosto frequenti: la gemma con Tantalo, anch’essa in hematite, completata dall’iscrizione «Bevi il tuo sangue, Tantalo!» doveva fronteggiare questo tipo di situazioni. Anche il “mietitore” appare rappresentato su hematite: si tratta di un uomo curvo nell’atto appunto del falciare, le iscrizioni che lo accompagnano alludono ai dolori alla schiena (sciatica). Ancora all’ambito terapeutico ci riportano le gemme su cui è incisa una lucertola, solitamente in diaspro verde: se a questo minerale era riconosciuta la capacità di protezione e rafforzamento della vista, la lucertola entrava come soggetto principale nelle procedure mediche legate ai disturbi agli occhi. Un serpente dalla testa leonina e radiata avvolto nelle sue spire, Chnoubis, proteggeva contro i disturbi digestivi, ugualmente Eracle, rappresentato nell’atto di strozzare il leone.

Ma le proprietà delle gemme potevano oltrepassare i malanni fisici e essere portatrici di altri tipi di benessere. Hermes era in grado di garantire una buona riuscita negli affari, mentre naturalmente è ad Afrodite che bisognava rivolgersi per i “love affairs”. La coppia Ares-Afrodite, in cui il primo appare perdente, è un motivo piuttosto diffuso. Se il supporto è la magnetite<sup>24</sup> il successo è assicurato: in un lapidario (i *Kerygmata* al *Lapidario orfico*) è infatti consigliato alle donne, per portare a segno una conquista amorosa, di farvi incidere sopra un’Afrodite che trattiene il lembo della veste di un uomo. L’immagine di Afrodite che strizza i suoi capelli intrisi d’acqua, secondo un altro lapidario (*Kyranides*), renderà amabile e gradevole a tutti, uomini, donne, persino demoni, il suo portatore. Ma la dea dell’amore può giocare brutti scherzi agli uomini incauti: la cintura di Aphrodite, composta di vari elementi, contiene un’ossidiana su cui è rappresentato un uomo castrato, con i genitali sotto i piedi e sul cui dorso si appoggia Aphrodite che voltata

---

<sup>24</sup>Per l’attrazione che tale minerale esercita sul ferro.

lo guarda. Se toccata da un uomo lo rende impotente, se la porta senza saperlo sarà effemminato. Se ad indossarla è invece una donna, il suo partner andrà incontro ad una pessima figura. La seconda cintura di Afrodite è invece meno pericolosa: composta di tredici pietre montate in modo che la parte incisa rimanga nascosta, vi sono rappresentati Ares, Aphrodite, Eros, Helios sulla quadriga solare, Selene su toro, Hermes e Nemesis. Le sue proprietà, visto il dispiegamento di forze, non possono che essere eccezionali.

Anche nei papiri magici si trovano ricette per la preparazione di pietre incise oppure procedimenti in cui le pietre giocano un ruolo importante nella realizzazione di un incantesimo. I risultati ottenibili variano dal successo erotico, all'acquisizione del favore di un potente, dalla vincita nelle gare dei carri fino all'efficacia nel conseguimento di qualsiasi obiettivo. Le gemme erano utilizzate dagli stessi maghi i quali se ne servivano per evocare un *paredros*, una sorta di genio di Aladino, che lo aiutava nelle loro *performances*. Ancora le gemme incise potevano evocare sogni profetici, come è il caso di quella con Serapis attestata nei papiri magici, in un altro caso una gemma magica è utilizzata per “congedare” una divinità prima evocata.

Ma la funzione di questi manufatti non si arresta al semplice conseguimento di un bene, essa chiama in causa un' ideologia religiosa. Accanto agli effetti magico-terapeutici convive infatti una diversa funzione di questi oggetti, essi costituiscono uno strumento privilegiato di comunicazione tra il mondo umano e quello divino. Un esempio emblematico è quello delle gemme che raffigurano il serpente leontocefalo dal capo radiato, Chnoubis, che, come abbiamo visto, era ritenuto efficace nelle patologie gastriche. Ebbene, in molti esemplari noi troviamo associate a questa immagine iscrizioni che la caratterizzano inequivocabilmente come un'entità dalle prerogative cosmiche. Un'altra iconografia largamente attestata è quella del gallo dai piedi di serpente, vestito come un soldato romano, a cui è frequentemente associato l'epiteo IAW, con chiaro riferimento al dio degli Ebrei, oppure quello di ABRASAX, il cui valore delle lettere-cifre, corrispondendo a 365 (il numero dei giorni dell'anno), ne sottolinea le prerogative cosmocratiche. Numerose sono poi le raffigurazioni di tradizione egiziana (Harpocrates, Bes pantheos) o greco-romana (Helios) che rimandano ad un contesto religioso fortemente impregnato dalla “teologia solare”. Tanto nei papiri magici quanto nelle gemme si affaccia così una tendenza enoteistica che mira a concentrare in un'unica divinità dai tratti solari e dalle prerogative cosmocratiche, dominatrice del tempo e dello spazio, attributi ed epitetti di altre entità. I molti nomi con cui è invocata nei papiri e le molte forme con cui è rappresentata nelle gemme, ricavati dai più diversi contesti religiosi, ne riflettono la potenza.

Il ritrovamento di gemme magiche presso luoghi di sepoltura ci fa riflettere sulla loro funzione in questo contesto. Le immagini di Helios sulla quadriga solare, come attestano le raffigurazioni delle sinagoghe della Galilea o del Cimitero

Vaticano, ma presenti anche nelle gemme magiche, sembrano potersi collegare con il viaggio *post mortem* dell'anima. La testimonianza di Origene sulla setta gnostica degli Ofiti ci informa sull'uso di disegni “potenti” che dovevano essere mostrati ai guardiani dei cieli planetari per poterli attraversare indenni, molto probabilmente in riferimento all'ascensione dell'anima. Circostanza confermata da un altro documento gnostico, la *Pistis Sophia*. Insomma sembrerebbe che questi oggetti fossero particolarmente utili ad affrontare le potenze celesti tanto nella vita quotidiana quanto nel viaggio estremo.

Definire questo complesso sistema ideologico come “magico”, applicando a questo aggettivo il portato riduttivo, se non completamente negativo, che la nostra cultura gli attribuisce in contrapposizione tanto alla scienza quanto alla religione, significa privarsi a priori della possibilità di penetrare un universo tanto misterioso quanto affascinante, alle cui profondità spirituali siamo forse ancora molto lontani dall'attingere.

In che senso allora si riconduce il discorso sulla magia alla dialettica *chaos-kosmos*?

All'inizio di questo lavoro ho affermato che la magia è un'espressione della religione. Ma vediamo ora di chiarire meglio il significato di questa asserzione: la religione, rispetto a fenomeni considerati critici, dal minimo starnuto del bambino all'eclisse solare, è un continuo tentativo di tamponare le irruzioni del *chaos* nel *kosmos* attraverso una serie di accorgimenti tecnico-rituali. Nel caso della magia sono molto appariscenti perché comportano un sapere specifico, un “encyclopedia dei rimedi”, e perché sono evidenti, ma appartengono alla medesima dimensione della religione (in quanto agiscono contro il rischio della non esistenza, cioè il *chaos*).

In conclusione, nei confronti di una realtà in cui è sempre in agguato il rischio di non esistere in modo pieno, contro il pericolo della disgregazione, della crisi, dell'irruzione del *chaos*, che ogni cambiamento comporta (malattia, sofferenza, morte, ma anche situazioni non facilmente gestibili con il patrimonio di conoscenze scientifiche posseduto, cfr. epidemie, terremoti, carestie, etc.)<sup>25</sup>, le operazioni rituali servono a riaffermare, riordinandola, la realtà stessa, riportandola a *kosmos*. Ecco perché la magia è religione.

---

<sup>25</sup>Ma anche quei cambiamenti apparentemente minimi ma fondamentali nelle singole esistenze, cfr. amore, lavoro, etc.