

Carla Sfameni

IL RISCATTO DEL *KOSMOS* (2).
LA MAGIA ANTICA TRA *CHAOS* E *KOSMOS*¹.

«Dal momento che tutta l'accusa di Emiliano si è incentrata sul solo punto che io sono mago, avrei una gran voglia di domandare ai suoi dottissimi avvocati che cosa è un mago. Se, come leggo in molti autori, “mago” nella lingua dei persiani equivale al termine latino “sacerdote”², che colpa c'è nell'essere sacerdote e nell'apprendere, nel sapere e nel conoscere esattamente le leggi delle cerimonie, le norme dei riti sacri, le regole delle pratiche religiose? Che colpa c'è nella magia se essa è quello che Platone spiega ricordando con quali insegnamenti i persiani nutrano l'animo del successore al trono quando è ragazzo?»³. Così Apuleio, nella sua Apologia, inizia a difendersi dall'accusa di essere un mago e subito aggiunge: «Ascoltate, voi che accusate la magia con leggerezza, come questa sia un'arte accettata agli immortali e implichi la conoscenza del loro culto e del modo in cui venerarli, come sia pia e conforme al divino, nobile già dalla sua nascita, avvenuta per opera di Zoroastro e Oromazo⁴, e sacerdotessa dei celesti... Se invece i miei avversari, come del resto i più, intendono per mago chi grazie alla sua capacità di comunicare con gli dei può arrivare, mediante il misterioso potere di certi incantesimi, a tutto ciò che vuole, mi stupisco davvero che non abbiano avuto paura di accusare una persona secondo loro così potente»⁵. Dietro la tagliente ironia di Apuleio, con la quale contesta una per una tutte le accuse dei suoi avversari, si cela quello che è il problema di fondo per gli studiosi del mondo antico: stabilire chi fossero realmente i “maghi” e che cosa debba intendersi esattamente per “magia”. Per Apuleio esistono chiaramente due tipi di magia: una, *more vulgari*, attribuisce al mago poteri straordinari e capacità di manipolare gli dei al fine di ottenere tutto ciò che vuole; l'altra invece è una sorta di scienza, affine alla filosofia e con questa spesso confusa. Secondo l'autore infatti: «La schiera di quei (filosofi) che ricercano con particolare cura una provvidenza

¹Le tavole relative al presente lavoro si trovano in fondo al volume. Il tema di questo intervento è correlato a quanto discusso da Maria Grazia Lancellotti ne *Il riscatto del kosmos (1). Magia nei papiri e nelle gemme magiche*.

²Per i μάγοι persiani come una casta di sacerdoti cfr. Herod. I, 40, 101, 107 ss., 120, 128; VII, 19, 37, 43, 113f; Senof. Cyr. VIII, I, 23; Cic. Div. I. 23, 41, li considera come gli auguri romani, in quanto capaci di divinazione. Sull'origine e l'uso del termine mago nel mondo greco prima e romano poi si veda F. Graf, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, pp. 21-58.

³Apul. *Apol.* XXV (trad. it. di C. Viareggi, Apuleio, *Sulla Magia*, Milano 1994). Apuleio cita poi Platone, *Alcib.* I 121 e.

⁴Zoroastro è il fondatore del mazdeismo, una religione che si fondava sul culto dell'unico dio Ahura Mazda (che Apuleio chiama Oromazo).

⁵Apul. *Apol.* XXVI (trad. it. di C. Viareggi, cit.).

nell'universo e celebrano gli dei con devozione è volgarmente definita di “maghi” come se avessero la facoltà di provocare gli eventi che sanno soltanto prevedere: tra questi ci furono un tempo Epimenide, Orfeo, Pitagora e Ostane, poi si sospettò anche delle purificazioni di Empedocle, del demone di Socrate, del bene di Platone. Mi compiaccio, quindi, di rientrare nel novero di tanti uomini così grandi»⁶. Apuleio, quindi, contrappone al “mago” inteso come “stregone”, il filosofo che indaga sul funzionamento della natura e del mondo, distinguendo non tra magia e religione, ma sostanzialmente tra cultura ed ignoranza: gli stessi fatti acquistano un valore diverso se valutati nell'ottica del filosofo o del *vulgus*, la folla⁷.

Nel mondo antico si possono riscontrare diverse concezioni di “magia” che mutano non solo nello spazio, a seconda dei diversi contesti culturali a cui si riferiscono, ma anche nel tempo, subendo delle trasformazioni talora significative a seconda delle diverse epoche storiche⁸. Verrà presentato quindi un breve *excursus* sulla magia antica, partendo dalle concezioni di quegli Egiziani che Erodoto considerava “i più religiosi fra gli uomini”⁹ per arrivare al mondo tardo romano seguendo, come linea direttrice, il rapporto esistente tra magia e ordine o disordine cosmico.

Nel contesto egiziano la magia è considerata un potere primario degli dei, indispensabile alla creazione e nome stesso di un dio creatore (Heka)¹⁰. Il pensiero religioso egiziano si basa infatti su una concezione del mondo dove Maat, l'ordine cosmico, è continuamente messo a repentaglio da elementi antagonisti: la magia interviene contro le forze del *chaos* permettendo il mantenimento dell'equilibrio cosmico¹¹ (Fig. 1). Per l'uomo egiziano «la creazione rappresenta un miracolo al centro dell'increato che l'attornia. L'universalità del possibile non è passata per la creazione, ma sussiste attorno all'essere un'immensità di non essere che minaccia ad ogni istante di inglobarlo e che solo l'iniziativa umana, attraverso i riti, riesce a tenere

⁶Apul. *Apol.* XXVII (trad. it. di C. Viareggi, cit.).

⁷F. Graf, *La magia nel mondo antico*, cit., pp. 63-85.

⁸Esiste un ampio dibattito fra gli studiosi moderni su cosa debba intendersi per “magia” e quale rapporto intercorra tra magia e religione. La bibliografia su questo argomento è molto vasta; fra gli ultimi, si vedano: D. E. Aune, *Magic in Early Christianity*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)* II. 23.2, 1980, pp. 1507-1558; H. S. Versnel, *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*, «Numen», XXXVIII, 2, 1991, pp. 177-197; P. Schäfer-H. G. Kippenberg (a cura di), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York-Köln 1997.

⁹Herod. II, 37, 1 (θεοσεβέες δὲ περισσῶς ἔοντες μάλιστα πάντων ἀνθρώπων). Sintetica presentazione dei caratteri della religione egiziana (sulla quale esiste una vasta bibliografia): Ph. Derchain, *La religione egiziana*, in H.C. Puech (a cura di), *Storia delle Religioni. Le Religioni in Egitto, Mesopotamia e Persia*, Bari 1988, pp. 5-81.

¹⁰H. Te Velde, *The god Heka in Egyptian Theology*, in «Jaarbericht», 21, 1969-70, pp. 175-186.

¹¹Sulla magia egiziana esiste una vasta bibliografia; si vedano almeno: L. Kàkosy, *La magia nell'antico Egitto*, in *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni, Catalogo della Mostra, Milano 1985*, Mantova 1985; Y. Koenig, *Magie et Magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris 1994.

lontana»¹². Tra questi riti volti ad evitare l'invasione del *chaos* nel *kosmos* ci sono anche quelli “magici”: fra magia e religione, quindi, non esiste alcuna separazione, né, tantomeno, la magia è condannata. Al contrario, questa è praticata all'interno dei templi da sacerdoti di alto livello, al tempo stesso medici, scribi, astronomi. La magia viene considerata un'attività di primaria importanza per lo stato egiziano che, tramite essa, si garantisce la persistenza e la stabilità¹³. A tal riguardo si è affermato che «è da un'alta magia di Stato, coerente, ragionata, sorprendentemente acuta, serena, che proviene la visione egizia del mondo»¹⁴. Grazie alla magia, infatti, «le barche del sole percorrono i cieli in modo corretto, i morti ricevono il cibo dovuto, lo stato funziona, le feste sono celebrate. Senza l'intervento magico dello Stato non si avrebbe l'inondazione del Nilo, i campi coltivati non sarebbero più irrigati, i cacciatori non ucciderebbero la selvaggina, i pescatori non catturerebbero i pesci, gli artigiani non compirebbero le loro opere, i templi non svolgerebbero la loro funzione»¹⁵. Il faraone stesso è il più potente mago perché in lui si incarna la forza vitale che lo rende capace di comunicare con le divinità. In un testo delle Piramidi, si legge infatti: «Non sono io che vi dico questo, a voi, agli dei: è la magia che ve lo dice»¹⁶. Per gli Egiziani non ha senso distinguere tra una magia “bianca” e una magia “nera”: «esiste solo una magia solare, portatrice di luce che favorisce l'illuminazione del mago; il resto non è altro che illusionismo, stregoneria o ricerca di potere. Nel mondo delle divinità il dio della magia ha una precisa funzione: mettere in disparte ciò che deve essere allontanato, evitare che il male e la disarmonia vengano a turbare l'ordine delle cose»¹⁷. Il mago assume lo stesso compito della divinità entrando in possesso della forza divina: «Ecco, mi sono appropriato di questa potenza magica in ogni luogo in cui si trova, da ogni luogo in cui si trova, essa è più rapida del levriero, più veloce della luce»¹⁸ (Fig. 2). Nei testi che gli egittologi definiscono “magico-religiosi” si mescolano aspirazioni spirituali e desideri materiali: si richiedono, infatti, una lunga vita terrena, la buona salute, la protezione dai morsi di serpente o da punture di scorpioni, il godimento di tutte le proprie facoltà fisiche, ma anche la possibilità di entrare e uscire dalle porte orientali del cielo (cioè avere uno spirito capace di poter “circolare” nel cosmo) e la conoscenza delle anime degli occidentali (cioè la possibilità di accedere ai misteri

¹²Ph. Derchain, *La religione egiziana*, cit., p.6. Sulla mitologia egiziana è ancora utile E. A. W. Budge, *The Gods of Egyptians*, voll. I-II, New York 1969 (1 ed. London 1904). Si veda anche R. T. Rundle Clark, *Mito e simbolo nell'Antico Egitto*, Milano 1999 (ed. ingl. London 1959).

¹³J. Assmann, *Magic and Theology in Ancient Egypt*, in P. Schäfer-H. G. Kippenberg (a cura di), *Envisioning Magic*, cit., pp. 1-18; secondo lo studioso il sistema politico della regalità faraonica è una sorta di religione, ugualmente la religione è una forma di organizzazione politica; lo stato è una replica del governo cosmico e la sua funzione è di mantenere e di perpetuare quest'ordine.

¹⁴J. Yoyotte in G. Posener-S. Sauneron-J. Yoyotte, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris 1950, p. 278.

¹⁵C. Jacq, *Il mondo magico dell'antico Egitto*, Milano 1999, p. 13.

¹⁶R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969, cap. 1324.

¹⁷C. Jacq, *Il mondo magico*, cit. p.9.

¹⁸*Libro dei morti*, cap. 24.

degli antichi). Un altro elemento caratteristico della concezione egiziana della magia è che questo potere è attribuito ad alcune delle divinità più benevoli e civilizzatrici: oltre ad Heka, dio creatore che rappresenta in sé la forza “magica”, tra le principali divinità con queste caratteristiche occorre ricordare almeno Thoth ed Iside (Fig. 3). Il primo, che assume il duplice aspetto di un ibis oppure di un babbuino, è considerato l'inventore dei riti magici, ma anche della sapienza, della scrittura e delle pratiche religiose in genere¹⁹; così, ad esempio, il dio viene invocato in un testo sacro: «Signore della scrittura, eminente nella dimora dei libri, potente nella magia, che possiedi l'occhio sacro... cuore di Ra, lingua di Atum, guida degli dei, che distingui ogni cosa, che scandisci il tempo, capo della giustizia e visir, messaggero di Ra che esorcizzi i demoni, che metti ogni cosa al suo giusto luogo, Thoth che completi l'occhio di Ra e l'Occhio di Horo»²⁰.

Iside è la dea maga per eccellenza della religione egizia: uno dei suoi nomi è Uret-heqan (grande di magia) ed ha vari compiti, tra cui quello di salvare con i suoi incantesimi la barca solare dagli intrighi di Apopi, demone dell'oscurità e personificazione delle forze del male²¹. Il suo potere magico è un aspetto della sua saggezza e la dea esercita un'azione taumaturgica tanto sulle divinità che sugli esseri umani²².

Un documento significativo per la comprensione delle peculiari caratteristiche della concezione egiziana della magia, dove speculazioni teologiche e ricerca di benefici pratici si mescolano insieme, è la c. d. Stele Metternich (Fig. 4), databile nel IV sec. a.C., che costituisce uno degli esempi più rappresentativi di una precisa classe di monumenti, detta anche dei “cippi di Horus”²³. Il nome è dato a queste steli dalla raffigurazione principale, costituita dal giovane dio Horus in piedi su due coccodrilli, che stringe fra le mani serpenti, scorpioni o altri animali pericolosi per l'uomo. Sul capo del dio si trova una grande maschera di Bes, già anticamente considerato un protettore del giovane Horus e dell'infanzia in generale²⁴. Nella stele Metternich, in particolare, questa raffigurazione è posta nella parte inferiore del lato principale. A

¹⁹H. Bonnet, in *Reallexicon der ägyptischer Religionsgeschichte (RÄRG)*, 1952, s.v. *Thoth*.

²⁰R. O. Faulkner, *An Ancient Book of Hours*, Oxford 1958 (20,25- 21,5).

²¹L. Kàkosy, *Iside. Magia, astrologia, alchimia*, in E. A. Arslan, (a cura di), *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, Milano 1997, pp.148 ss.

²²Su Iside esiste una ricca bibliografia a cui non si può fare riferimento in questa sede: si vedano almeno R. E. Witt, *Isis in the Greco-Roman World*, London 1971 e E. A. Arslan (a cura di), *Iside*, cit., con bibliografia recente.

²³La fortuna di questi “cippi di Horus”, difficilmente databili prima dell'età tolemaica, fu considerevole: si veda Y. Koenig, *Magie et Magiciens*, cit., p. 107 e n. 46 per la bibliografia sui rinvenimenti. Per le stele di Horus ritrovate in Italia, si veda F. De Salvia, “*Horo sui coccodrilli*” nella Roma Costantiniana, «*Studia Aegyptiaca*», XIV, 1992, pp. 509-517.

²⁴Il dio Bes era considerato principalmente guardiano e protettore della fertilità femminile e dei fanciulli (M. Malaise, *Bes et les croyances solaires*, in S. Israelit-Grill (a cura di), *Studies in Egyptology presented to M. Lichtheim*, II, Jerusalem 1990, pp. 701-705).

sinistra di Horus si trovano il dio sole a testa di falco e la dea Iside, mentre a destra è Thoth con la testa di ibis. Questa scena, arricchita da personaggi divini e da vari simboli, come gli occhi sacri (oudjats)²⁵, è sormontata da cinque registri in cui è rappresentata la lotta e la vittoria da parte degli dei sugli animali malefici. In alto, al centro della stele, si trova una divinità con quattro teste d'ariete, simbolo dei quattro punti cardinali, che è racchiusa in un disco solare: il testo designa tale divinità come Rê-Horus dell'orizzonte. Il disco si trova tra due braccia sollevate, simbolo del dio dell'aria Shou, il pilastro del cielo. Ai lati si trovano otto babbuini che adorano il disco solare al suo sorgere. Sul lato sinistro è raffigurato, inoltre, il dio Thoth ibiocefalo, mentre a destra si trovano il dio Nefertoum sotto forma di un fiore e il faraone Nectanebo II inginocchiato. Nel registro più alto del lato posteriore della stele appare una figura maschile con varie teste di animali, coda di uccello, quattro braccia che reggono serpenti, coltelli, scettri, ankh. Dalle sue ginocchia fuoriescono dei cobra e i piedi, dalla forma di teste di sciacallo, poggiano su un serpente *ouroboros* che contiene quadrupedi e rettili. Questo personaggio alato associato ad Horus è stato interpretato come “Bes”, del quale presenta la maschera grottesca²⁶. Per il suo carattere composito viene comunemente definito “pantheo”²⁷: si tratterebbe della visualizzazione delle differenti forme in cui la potenza del dio supremo e trascendente è presente nel mondo e avrebbe lo scopo di fornire una protezione generale contro ogni pericolo²⁸. La scena è circondata da un semicerchio di segni che rappresentano le fiamme, espressione della potenza distruttrice dell'occhio del sole contro gli animali pericolosi. Seguono cinque registri con la rappresentazione di divinità e operazioni magiche che si riferiscono sempre all'annientamento dei pericoli rappresentati dagli animali nocivi; infine un lungo testo riporta formule destinate a proteggere dagli animali. In particolare, Iside ordina a Thoth di salvare il figlio Horus, morso da un serpente e afferma: «Io sono Iside, la divina, la signora del potere, colei che detiene la magia, gli incantesimi e la protezione: tutti i serpenti mi ascoltino» (l. 59). L'azione salvifica di Thoth ha un valore archetipico: il testo afferma infatti che la protezione divina di cui gode Horus sarà estesa a tutti coloro che soffrono. Chiunque sia stato punto, morsicato, aggredito, può quindi fare appello ad Iside identificandosi con Horus che chiama in aiuto la madre. La concezione egiziana della magia è dunque assai differente da quella attuale: per gli egiziani, infatti, la magia ha un valore

²⁵La dea Nekhbet sul fiore di loto, sotto forma di uccello, e gli occhi sacri (oudjats) corredati da braccia in attitudine di adorazione.

²⁶Sull'iconografia del dio Bes, si veda la rispettiva voce del *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Zürich und München 1981, vol. I.

⁴Come tale il tipo è generalmente designato nella letteratura egittologica: si veda M. Malaise, *Bes et les croyances solaires*, cit., p.118 ss.

²⁸J. Assman, *Magic and Theology in Ancient Egypt*, cit., pp. 11-5.

benefico e protettivo, è intesa come una forza difensiva che emana dagli dei ed ha il compito di mantenere l'equilibrio cosmico.

Se vogliamo trovare invece qualcosa di più vicino al nostro concetto di “magia”, come scienza occulta, negativa ed esecrabile, dobbiamo fare riferimento al mondo greco e, soprattutto, romano. Già in ambito greco, infatti, le pratiche magiche furono viste come negative e pericolose e quindi condannate da filosofi e letterati ed, in qualche caso, anche da disposizioni normative delle singole *poleis*. I Romani, poi, valutarono giuridicamente la magia e la condannarono secondo dei principi che sono pervenuti alla nostra cultura attraverso l'assimilazione e l'elaborazione compiuta dal cristianesimo.

A partire dalle epoche più antiche, esistevano nel mondo greco diverse forme di magia, designate con termini come γοητεία, φαρμακεία, mentre l' “operatore” del magico era designato come γόης (stregone, una sorta di sciamano in rapporto con il mondo dei morti), φαρμακεύς (preparatore di filtri malefici), βάσκανος (stregone), ἀγύρτης (prete mendicante), μάντις (indovino). Sulle fasi più antiche della magia in Grecia non siamo molto informati. Le fonti letterarie attestano la pratica di riti magici e presentano alcune figure di maghe dalle connotazioni negative che provengono tutte da regioni periferiche: Circe, per esempio, che nel X libro dell'Odissea servendosi di una bacchetta e di filtri magici (Κίρκης πολυφαρμάκου, Circe “esperta di filtri”, la definisce Omero²⁹) trasforma i compagni di Odisseo in porci, vive solitaria sull'isola Eea (Fig. 5). Dalla Colchide proviene invece Medea, la maga meglio caratterizzata della letteratura greca³⁰. Nell'estremo occidente, vicino alle Esperidi e al regno dei morti era invece localizzata la presenza della Medusa, un essere mostruoso per vari aspetti correlato alle arti magiche, che sarebbe stato sconfitto e ucciso dall'eroe argivo Perseo³¹ (Fig. 6). Connesse con la magia erano anche la Frigia, la Tracia e soprattutto la Tessaglia, da dove provenivano gli stregoni e le maghe più potenti. La collocazione marginale di tutti questi personaggi, dimostra chiaramente come la magia non fosse accettata dalla cultura greca.

Il termine μάγος e i suoi derivati μαγεία, μαγικός, μαγεύω, attestati in greco a partire dal V secolo a.C., provengono «dall'universo religioso dei persiani, in cui il *magos* è un prete, o, in ogni caso uno specialista della religione»³². Nei testi greci, tuttavia, il termine passa ad indicare gli specialisti di quella che oggi si potrebbe definire “magia nera” ossia di riti in grado di nuocere ai nemici. È significativo che il termine destinato a soppiantare gradualmente ma definitivamente il lessico

²⁹Om.*Od.* X, 203-347.

³⁰Cfr. Eur. *Med.* e Apoll. Rod., *Arg.* IV, vv. 1635-90.

³¹Innumerevoli anche nelle decorazioni templari di epoca arcaica le rappresentazioni figurate del *gorgoneion* che dovevano di per sé avere un valore apotropaico.

³²F. Graf, *La magia nel mondo antico*, cit., p. 22.

tradizionale per designare le pratiche magiche e i loro praticanti³³ derivi dal mondo persiano: in quel periodo, infatti, i Persiani non solo erano degli stranieri (ed è caratteristico di varie culture il processo di considerare “magici” quegli aspetti di religioni straniere che appaiano strani e poco comprensibili) ma erano soprattutto i nemici per eccellenza del popolo greco³⁴. In alcuni casi, tuttavia, il termine assunse anche delle connotazioni positive, grazie all'alta considerazione che i Greci dimostravano nei confronti della sapienza dei sacerdoti persiani, e fu associato all'opera di filosofi quali Pitagora, Epimenide e Democrito³⁵.

A differenza dell'Egitto, in Grecia non ci sono divinità importanti che esercitano la magia³⁶. Platone, nel *Simposio*, afferma che Eros è l'intermediario tra il mondo degli dei e quello degli uomini e che «attraverso di lui passa tutta la mantica insieme con l'arte sacerdotale concernente i sacrifici, le iniziazioni, gli incantesimi e ogni specie di divinazione e di magia»³⁷. In questa testimonianza vengono elencate tutte le pratiche che permettono di stabilire un contatto fra uomini e dei, senza distinguere i diversi modi in cui tali pratiche vengono considerate dalla società. Che la magia fosse condannata dalla cultura greca lo dimostra invece il fatto che in alcune città esistevano apposite leggi contro gli stregoni: nel *Menone*, il protagonista dice a Socrate: «Mi sembra che tu abbia fatto benissimo a non volerti mettere in mare e a non voler viaggiare fuori di qui, perché se da straniero in straniera città ti comportassi in questo modo, subito ti arresterebbero come ammaliatore»³⁸. Nelle *Leggi*, Platone propone quindi di introdurre dei severi castighi per coloro che «selvaggi come fiere, oltre al non credere negli dei o al ritenerli negligenti o corruttibili, con il loro disprezzo degli uomini si impadroniscono dell'anima di molti di quelli che vivono e si vantano di saper evocare i morti e promettono di persuadere gli dei allettandoli ciarlatanescamente con sacrifici, preghiere e scongiuri e intraprendono a scardinare dalle fondamenta individui, famiglie intere e stati per avidità di ricchezza»³⁹. La ragione per cui tali pratiche debbano essere punite risulta quindi chiara: lo stregone è pericoloso perché minaccia il giusto rapporto che unisce gli uomini agli dei. Il concetto è esattamente l'opposto di quello che abbiamo riscontrato nel contesto egiziano dove la magia serviva a mantenere l'ordine cosmico e quindi anche i rapporti

³³Il γόης è spesso presentato nei testi come un tipo di stregone itinerante, un ciarlatano e γοητεία serve ad indicare l'insieme delle sue pratiche; φαρμακεύς è colui che prepara filtri magici mentre il βάσκανος è uno stregone che realizza fatture, malie e sortilegi.

³⁴F. Graf, *La magia nel mondo antico*, cit., p. 26.

³⁵Sull'origine del termine si veda anche J. N. Bremmer, *The Birth of the Term “Magic”*, «ZPE» 126, 1999, pp. 1-12.

³⁶S. Eitrem, *La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains*, in «SymOsI» 21, 1941, pp. 39- 83: nota come la magia giochi un ruolo insignificante nei poemi omerici e come, fra le divinità, solo Hermes sia dotato di una sorta di “bacchetta magica” con cui offre protezione contro ogni pericolo, mentre Afrodite possiede la capacità di dare agli uomini la bellezza e la grazia. Soltanto Ecate assumerà gradualmente il ruolo di dea della magia.

³⁷Pl., *Conv.* 202 e (trad. it. di A. Zadro, in *Tutto Platone*, vol. I, Bari 1967, p. 698).

³⁸Pl., *Men.* 80, b (trad. it. di F. Adorno, in *Tutto Platone*, vol. I, p. 1266).

³⁹Pl., *Leg. X*, 909 b (trad. it. di A. Zadro, in *Tutto Platone*, vol. II, p. 925).

fra uomo e divinità. In conclusione, dunque, si può dire che la magia viene rifiutata dai Greci di età classica perché in contrasto rispetto alle norme che regolano il corretto rapporto fra uomini e divinità, che solo può garantire l'equilibrio cosmico. Per la teologia e la cosmologia tradizionale era infatti certa la possibilità per l'uomo di comunicare con le potenze divine attraverso i riti, le preghiere e i sacrifici. I maghi portavano questa possibilità alle estreme conseguenze, cercando di piegare le potenze soprannaturali al proprio volere. Questa concezione era molto criticata: ancora Platone, nelle *Leggi*, distingue la magia dalla religione, in quanto la prima si sforza di persuadere gli dei mentre il corretto comportamento religioso consiste nel lasciarli liberi in quanto essi sanno scegliere ciò che è meglio per gli uomini⁴⁰.

In ambito romano, la magia viene condannata come “malefica” e “irrazionale” perché irriducibile alla *ratio* e al *ius* e quindi ritenuta nociva alla comunità⁴¹: «per magia si intendono poteri e pratiche eversivi dell'equilibrio cosmico: va da sé che lo stato romano, nella misura in cui si riconosce (e si propone come) fondato sopra e garante di quell'ordine, risulta ad essa intrinsecamente avverso»⁴². Una riflessione consapevole sulla magia si sviluppa a Roma solo nella tarda età repubblicana ed è allora che, per la prima volta, sono anche attestati i termini *magus* e *magia*, derivati dal greco. Catullo e Cicerone, i primi a darne testimonianza, mettono esplicitamente in rapporto il magus con la Persia. Cicerone, infatti, nel *De Divinatione*⁴³ definisce i Magi *genus sapientium et doctorum in Persis* e nel *De legibus*⁴⁴ si riferisce ancora ai Magi come a specialisti della religione persiana, mentre Catullo parla della magia come *Persarum impia religio*⁴⁵. L'aggettivo *magicus* è impiegato per designare dei riti magici soltanto nell'*VIII Bucolica* di Virgilio che riprende il II *Idillio* di Teocrito. Ciò non significa, naturalmente, che in precedenza non esistessero forme di magia a Roma. Numerosi autori fanno riferimento ad una legge delle Dodici Tavole⁴⁶ rivolta contro forme di magia nera: in queste testimonianze l'incantesimo malefico è designato con il termine *carmen* mentre *incantare* indica l'azione di utilizzare dei *mala carmina* per nuocere a qualcuno. La legge punisce gli incantesimi capaci di far passare le messi da un campo all'altro in quanto violano il diritto di proprietà, così come punisce i carmina volti a diffamare qualcuno e non perché “magici” in sé e per sé. Nella legislazione romana compare poi un altro termine collegato alle pratiche magiche: *veneficium*. Nella *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* dell'81 a.C., infatti,

⁴⁰F. Graf, *La magia nel mondo antico*, cit., p. 26.

⁴¹D. Sabbatucci, *Magia ingiusta e nefasta*, in *Magia. Studi di Storia delle Religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976, pp. 233-240.

⁴²U. Lugli, *La magia a Roma*, Genova 1989, p. 30.

⁴³Cic. *Div.* I, 46.

⁴⁴Cic. *Leg.* II, 26.

⁴⁵Catull. 90.

⁴⁶*Leges XII Tab.* VIII 1; 8 W.

Silla condanna i delitti attuati attraverso *veneficii*, un termine che può essere assimilato al greco *goeteia*, cioè a varie forme di stregoneria, in questo caso finalizzate a provocare la morte. Anche in questa occasione, però, non viene punito l'atto magico in quanto tale ma i suoi effetti delittuosi. In età imperiale viene elaborata invece una legislazione specifica contro il reato di magia che dall'età di Tiberio comincia ad essere punito con la pena capitale ed assimilato al *crimen maiestatis* ⁴⁷.

Per cercare di comprendere più a fondo come si manifestassero i poteri del mago nei confronti della dimensione soprannaturale è opportuno esaminare alcune testimonianze letterarie⁴⁸. Lo pseudo- Quintiliano, nella X declamazione (15) intende infatti la magia come il potere di *ire contra naturam*, e le descrizioni letterarie più famose degli operatori del magico forniscono proprio una serie di indicazioni in tal senso. Il punto di vista dell'etica, della legge, della religione ufficiale è quanto Orazio afferma nell'*Epodo* 5: «Venena miscent fas nefasque, non valent convertere humanam vicem (I filtri magici possono stravolgere il lecito e l'illecito, non l'umano destino)»⁴⁹. In questo carne un fanciullo viene rapito dalle streghe per essere sacrificato: il suo fegato servirà a realizzare un filtro d'amore. Inizialmente il fanciullo cerca di ammansire le streghe mentre, infine, quando si rende conto di non poter ottenere nulla, scaglia contro di loro una maledizione che già di per sé è un atto di magia nera. Le streghe coinvolte nel rito sono quattro; tra queste, una è «Folia dalla maschile libidine (che) coi suoi tessali incantesimi muove e trae giù dal cielo la luna e le stelle»⁵⁰ mentre «la malvagia Canidia, rodendosi coi lividi denti l'artigliato pollice, cosa disse o tacque? O fedele testimone dei miei artifici, Notte e Diana, signora del silenzio quando si svolgono gli arcani misteri, ora, ora, venite, ora volgete il vostro irato nume contro la casa nemica!»⁵¹. La maga conclude così il suo incantesimo: «il cielo si farà più basso del mare e la terra si ergerà al di sopra se tu non arderai per me d'amore come bitume in fosche fiamme!»⁵². Nella *Satira* 8 del I libro, invece, il dio Priapo racconta quanto è avvenuto durante la notte sull'Esquilino, in un parco frequentato dalle streghe: «Ho visto Canidia con la veste succinta aggirarsi ululante a piedi nudi, i capelli sciolti e scarmigliati, con la vecchia Sagana: entrambe di un tale pallore nel viso da fare spavento. Si danno a raspere con le unghie la terra, a sbranare con morsi una nera agnella, il sangue lo fanno colare giù in una fossa per strappare di

⁴⁷U. Lugli, *La magia a Roma*, cit., pp. 34-35.

⁴⁸Raccolta di testimonianze in: A. M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, I, *Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris 1976; U. Lugli, *La magia a Roma*, cit., G. Luck, *Arcana Mundi*, vol. I. *Magia, Miracoli, Demonologia*, Milano 1995.

⁴⁹Hor. *Epod.* 5, vv. 87-88 (trad. it. G. Luck, *Arcana Mundi*, cit.).

⁵⁰Hor. *Epod.* 5, vv. 44-46 (trad. it. G. Luck, *Arcana Mundi*, cit.).

⁵¹Hor. *Epod.* 5, vv. 46-55 (trad. it. G. Luck, *Arcana Mundi*, cit.).

⁵²Hor. *Epod.* 5, vv. 79-82 (trad. it. G. Luck, *Arcana Mundi*, cit.).

li ai Mani le ombre dei morti che avrebbero dato i responsi»⁵³. Orazio ironizza su questi sinistri personaggi: la potenza che le streghe pretendono di possedere non deve essere infatti essere così rilevante se persino un dio “minore” come Priapo può riuscire a scacciarle!

Nel IV libro dell'*Eneide* Virgilio affronta il tema della magia d'amore che aveva già trattato nell'VIII *Bucolica* sull'esempio dell'*Idillio* II di Teocrito: in quel caso, però aveva soltanto accennato alla possibilità di colpire con una maledizione un amante infedele; nell'*Eneide*, invece, Didone scaglia realmente una maledizione contro Enea, perché consapevole dell'inefficacia della magia d'amore. Il problema che molti interpreti di Virgilio si sono posti è di riuscire a capire se Didone creda davvero nella magia oppure se abbia soltanto intenzione di nascondere il suo suicidio con un rito complicato. I poteri della maga a cui la regina si rivolge sono presentati in maniera tradizionale: «Costei promette di liberare con incantesimi le menti che voglia, oppure di introdurre in altre duri affanni, fermare l'acqua dei fiumi e volgere indietro le stelle e di notte suscita i Mani; vedrai rombare la terra sotto i piedi e discendere gli orni dai monti»⁵⁴. Il rito ha luogo in questo modo: «sorgono intorno le are e la maga, sparsa i capelli, chiama a gran voce trecento volte gli dei e Erebo e Caos e la triplice Ecate e la triforme vergine Diana»⁵⁵.

La nutrice di Deianira, nella tragedia di Seneca dal titolo *Ercole sul monte Eta*, sostiene di possedere poteri sull'universo intero: «Io ho comandato al bosco di fiorire in pieno inverno, al fulmine già scagliato di arrestarsi; ho suscitato marosi senza alcuno spirare di venti, ho placato il mare in tempesta. Nella terra inaridita sono sgorgate nuove sorgenti. Ho fatto muovere i sassi, ho abbattuto porte. Voi, ombre, siete apparse e con le mie preghiere ho costretto i Mani a parlare. Ho azzittito il cane infernale; il mare, la terra, il cielo e il Tartaro mi sono soggetti: la mezzanotte ha visto il sole e il giorno la notte, non c'è legge di natura che resista ai miei incantamenti»⁵⁶. Allo stesso tipo di maga appartiene la Medea dell'omonima tragedia di Seneca: anche lei, come le maghe precedenti invoca il *Chaos* e i Mani insieme alle Erinni, gli dei inferi e le anime “legate alle rive del tartaro” e soprattutto Ecate, dalla “triplice fronte” (Fig. 7): «Per te, sciogliendo i capelli dal laccio, secondo l'uso della mia gente, a piedi nudi ho percorso boschi segreti, ho evocato da nuvole secche la pioggia, ho sospinto i mari verso il fondo. Dopo che ebbi domate le maree, l'Oceano ritirò più all'interno le sue onde pesanti; ugualmente il mondo, confusa la legge del cielo, vide il sole e le stelle e voi, Orse, toccaste il mare che vi era vietato. Ho stravolto le stagioni: la terra estiva si coprì di fiori al mio canto, Cerere, costretta da

⁵³Hor. *Sat.* I, 8, vv. 23-29 (trad. it. G. Luck, *Arcana Mundi*, cit.).

⁵⁴Virg. *Aen.* IV, vv. 487-91 (trad. it. di L. Canali, Virgilio, *Eneide*, a cura di E. Paratore, vol. II, Milano 1978).

⁵⁵Virg. *Aen.* IV, vv. 509-511 (trad. it. di L. Canali, cit.).

⁵⁶Sen. *Herc. Oet.* vv. 454-463 (trad. it. G. Luck, *Arcana Mundi*, cit.).

me, vide messi in inverno...abbandonato il corso del giorno, Febo si fermò in mezzo al cielo»⁵⁷. Medea è quindi presentata come una maga dai poteri illimitati, in grado di stravolgere le leggi della natura e di piegare alla sua volontà tutte le forze del cosmo.

La più ampia e dettagliata presentazione letteraria di una maga di questo genere ci viene però fornita da Lucano, nel VI libro della *Farsaglia* quando, avvicinandosi la battaglia, Sesto Pompeo «stimolato dal timore di prevenire il corso del destino, impaziente d'indugi, angosciato da tutti gli eventi futuri, non consultò i tripodi di Delo o gli antri della Pizia, non volle indagare che cosa predicesse il bronzo di Giove in Dodona, che nutrì di frutti i primi uomini, o chi dalle fibre conoscesse i fati, svelasse i segreti degli uccelli, osservasse le folgori del cielo, scrutasse con cura d'Assiro le stelle, o fosse dedito ai misteri ma pio. Egli conosceva detestabili pratiche di magia aborrite dagli dei celesti, e altari contristati da macabri sacrifici, fiducioso nelle ombre di Dite; lo sventurato nutriva la persuasione che poco sappiano gli dei»⁵⁸. Già da queste parole si avverte la dura condanna di Lucano nei confronti delle pratiche magiche, sentite come opposte alle pie e giuste pratiche “religiose”, le sole gradite agli dei. Il luogo stesso in cui si trova l'esercito di Pompeo è favorevole per il ricorso a pratiche magiche: siamo infatti in Tessaglia, terra di «erbe malefiche e pietre sensibili ai maghi» dove «crescono innumeri cose capaci di fare violenza agli dei»⁵⁹. «Gli empì canti di quella esecrabile genia richiamano l'ascolto dei celesti, sordi a tanti popoli. Soltanto simili voci penetrano nelle lontananze dell'etere e recano ai numi riluttanti parole irresistibili da cui non riesce a distrarli la cura del cielo e del mondo ruotante»⁶⁰ così che «talvolta s'interruppe la successione degli eventi e protrattasi la notte, il giorno tardò a venire; l'etere derogò dalla norma, il veloce mondo si arrestò all'udire gli incanti. Giove si meravigliò che non girassero sui rapidi assi i poli a cui pure imprimeva la spinta»⁶¹. Lucano fa un lungo elenco degli effetti che possono provocare gli incantesimi delle maghe tessale sull'ordine naturale ed infine si chiede: «cos'è quest'ansia dei Celesti di seguire gli incantesimi e le erbe, e questo timore di trascurarle? Che patto tenne così legati gli dei? Obbedire ad esse è un obbligo o un piacere? Le Tessale ottengono ciò in premio di un'ignota pietà o per il potere di una misteriosa minaccia? Possiedono questo diritto su tutti gli dei o i loro scongiuri influenzano un dio determinato che può costringere il mondo a ciò cui egli stesso è costretto?»⁶² Una risposta a questi interrogativi è fornita dall'episodio che segue e che ha come protagonista Erictho, una di queste maghe, anzi la più potente e pericolosa di tutte, che abita tra i sepolcri e comunica con i morti. «L'efferrata Erictho, condannati

⁵⁷Sen. *Med.* vv. 752-768 (trad. it. G. Luck, *Arcana Mundi*, cit.).

⁵⁸Luc. *Phars.* vv.423-434 (trad. it. di L. Canali: Marco Anneo Lucano, *La guerra civile o Farsaglia*, Milano 1981).

⁵⁹Luc. *Phars.* v. 440 (trad. it. di L. Canali, cit.).

⁶⁰Luc. *Phars.* vv. 445-447 (trad. it. di L. Canali, cit.).

⁶¹Luc. *Phars.* vv. 461-465 (trad. it. di L. Canali, cit.).

⁶²Luc. *Phars.* vv. 492-499 (trad. it. di L. Canali, cit.).

tali barbari riti e incantesimi di una gente sinistra perché ritenuti troppo pietosi, aveva sospinto la sordida arte a nuove pratiche»⁶³. La maga «abitava in vuoti sepolcri e occupava i tumuli, scacciate le ombre, grata agli dei dell'Erebo»⁶⁴. Il suo aspetto è analogo a quello delle altre maghe della tradizione: «Un'orribile magrezza scavava le guance della sacrilega e la faccia ignara del cielo sereno era orribilmente oppressa dal pallore stigio e gravata dalla chioma scomposta»⁶⁵. Erichtho seppellisce nelle tombe anime ancora vive, scava tra le tombe, fa a pezzi i cadaveri, ne strappa le viscere, ricorre all'assassinio quando le occorre sangue vivo per i suoi riti e «sperimenta formule sconosciute ai maghi e agli dei della magia, e compone nuovi incantesimi da usare»⁶⁶. Sesto Pompeo, per conoscere il suo destino, si rivolge a lei con queste parole: «O vanto delle Emonidi, che puoi rivelare i fati ai popoli, oppure deviare il destino dal suo corso, ti prego di farmi conoscere con certezza la fine che prepara la sorte della guerra»⁶⁷. La maga decide allora di riportare in vita il cadavere di un soldato morto da poco per interrogarlo. Sul suo corpo pratica una serie di riti e prepara una pozione in cui «mescola quanto di sinistro produce la natura». Dapprima «emette mormorii dissonanti e molto diversi dal linguaggio umano». Poi esprime le altre formule rivolgendosi alle Eumenidi, al Chaos, allo Stige, all'Elisio (che nessuna Tessala merita), a Persefone (Fig. 8), ad Ecate, alle Parche, a Caronte: «se v'invoco con voce abbastanza empia e nefanda, se mai pronuncio incantesimi digiuna di carni umane, se spesso vi ho offerto grembi fecondi, se ho deterso con calde cervella membra tagliate, se erano destinati a vivere tutti i fanciulli di cui ho imbandito il capo e le viscere sui vostri piatti, esauditemi»⁶⁸. Dal momento che il corpo del soldato stenta a riprendersi, Erichtho, adirata, «latra contro i Mani», minacciando gli dei di rivelare i loro segreti e di colpirli con la sua potenza: «Obbedite. O dovrò chiamare colui che sempre, invocato, scuote e sconvolge la terra e fissa apertamente la Gorgone e castiga a colpi di frusta l'Erinni atterrita, colui che abita il Tartaro, in regioni a voi invisibili, di cui siete gli dei, e spergiura sulle onde stigie?»⁶⁹. Dopo questa terribile minaccia, il cadavere riprende vita e risponde alle richieste della maga. Questa misteriosa entità a cui la maga fa riferimento costituisce l'antitesi delle divinità tradizionali, siano esse celesti o inferi. Ad essa è tributato un culto che è l'esatto opposto di quello riservato agli dei: al posto della *pietas* la più terribile empietà, al posto dei digiuni, pasti necrofagici, invece di purificazioni, ogni tipo di contaminazione possibile e, per finire, i più efferati sacrifici umani. Non esistono

⁶³Luc. *Phars.* vv. 507-509 (trad. it. di L. Canali, cit.).

⁶⁴Luc. *Phars.* vv. 511-512 (trad. it. di L. Canali, cit.).

⁶⁵Luc. *Phars.* vv. 515-519 (trad. it. di L. Canali, cit.).

⁶⁶Luc. *Phars.* vv. 577-578 (trad. it. di L. Canali, cit.).

⁶⁷Luc. *Phars.* vv. 590-593 (trad. it. di L. Canali, cit.).

⁶⁸Luc. *Phars.* vv. 706-711 (trad. it. di L. Canali, cit.).

⁶⁹Luc. *Phars.* vv. 745-749 (trad. it. di L. Canali, cit.).

altre testimonianze relative ad un culto analogo a quello praticato da Erichtho: sembra quindi che questa sia un'invenzione di Lucano, destinata a fornire una spiegazione plausibile all'esistenza dei poteri magici. Gli dei si piegherebbero ai voleri del mago perché costretti da un'entità più potente e completamente diversa da loro. «L'episodio risulta costruito secondo il modello oppositivo ordine cosmico-dei tradizionali-culto pio/ magia-disordine cosmico... esso riflette il sistema di convenzioni e aspettative proprie di Lucano, un autore che all'ancestrale orrore per il disordine cosmico del Romano univa la filosofica certezza che la divinità si identificasse con l'ordine razionale e necessario del mondo»⁷⁰. È in relazione a questa concezione che i Romani accusano di magia sia gli imperatori che assumono comportamenti poco consoni al ruolo che occupano⁷¹, sia coloro che praticano culti nuovi e stranieri ⁷².

Soltanto a partire dal II sec. d.C., nelle fonti letterarie è attestata una diversa considerazione delle pratiche “magiche” che, almeno in alcuni casi, possono essere ricondotte all'intervento divino e riguardate alla luce di concezioni filosofiche che permettono loro di assumere una connotazione “positiva”⁷³. Ecco allora che si spiegano le affermazioni di Apuleio con cui abbiamo iniziato questo *excursus*, volte a legittimare una sorta di magia “filosofica” gradita agli dei, contrapposta ad una magia empia, finalizzata a scopi malvagi, che viene sempre duramente condannata⁷⁴.

Nelle opere di alcuni filosofi neoplatonici, infatti, è possibile ritrovare interessanti riflessioni sulla magia. Plotino, ad esempio, afferma di credere nella magia, anche se si chiede: «Ma come spiegare le forze magiche? Mediante la simpatia: fra le cose affini regna naturalmente un accordo e fra le dissimili un contrasto; eppure nella loro varietà le molteplici potenze contribuiscono all'unità dell'organismo universale. E infatti, anche senza alcuna pratica magica, molte cose nascono come per magico incanto: poiché nell'universo la vera magia sono l'amore e la contesa»⁷⁵. È questo il principio della «simpatia cosmica che, in tale accezione non ha niente a che fare con la reciprocità affettiva, ma significa qualcosa come azione e reazione nell'universo»⁷⁶. Si tratta, come è noto, di una teoria sostenuta con diverse varianti da filosofi pitagorici, platonici e stoici che parte dal presupposto che tutti gli elementi esistenti siano uniti da un legame e che quindi ciascuno sia in grado di influenzarne un altro: «il microcosmo riflette e reagisce al macrocosmo, poiché entrambi hanno in comune affinità profonde ben precise»⁷⁷. Questa idea, privata di

⁷⁰U. Lugli, *La formazione del concetto di stregoneria in Lucano*, «Sandalion», 1987-88, p. 99.

⁷¹Cfr. l'accusa di Plinio a Nerone: Plin. *N.H.* XXX 5, 14- 6, 17.

⁷²Come, per esempio, i Cristiani.

⁷³U. Lugli, *La magia a Roma*, cit., pp. 38-40.

⁷⁴I filosofi greci avevano sempre rifiutato le pratiche magiche ed anche in questo contesto spesso il termine “magia” continua ad essere trattato con disprezzo.

⁷⁵Plot. *Enn.* IV, 4, 40 (trad. it. G. Luck, *Arcana Mundi*, cit.).

⁷⁶G. Luck, *Arcana Mundi*, cit., p. 6.

⁷⁷G. Luck, *Arcana Mundi*, cit., p. 6.

una complessità di implicazioni speculative, nella magia è stata sfruttata per acquistare influenza e potere sulle forze naturali e soprannaturali⁷⁸. La “simpatia” ad esempio spiega l'influenza degli astri sulla vita dell'uomo, astri che il mago può condizionare, come già affermava Virgilio: «Carmina vel caelo possunt deducere lunam»⁷⁹. A questo proposito, Plotino afferma: «Il sole, o un altro astro non avverte la preghiera e la preghiera viene esaudita perché una parte dell'universo è in simpatia con un'altra, come in una corda tesa, nella quale la vibrazione dal basso si trasmette in alto... si deve ammettere che sia con preghiere, sia senza preghiere, qualcosa discenda dalle stelle, poiché anch'esse sono parte dell'unità cosmica»⁸⁰. Plotino sostiene che la magia “nera” esiste ma che coloro che usano questo principio di corrispondenze cosmiche per scopi malvagi, prima o poi saranno puniti, mentre l'universo, nel suo insieme, non può patire: «Se nelle parti del tutto sorgono affezioni, ognuna di esse non va al di là delle singole parti, mentre il Tutto in se stesso è impassibile»⁸¹. Il filosofo si chiede quale sia la posizione del saggio nei confronti delle forze magiche: «Ma come è influenzato il saggio da magie e da filtri? Egli è, nell'anima sua, insensibile alla magia e la sua parte razionale non ne patisce l'influsso e non altera il suo pensiero; ma nella parte irrazionale, che appartiene alla totalità del suo essere, egli patisce... Tutto ciò che ha rapporti con un altro essere è sottoposto al suo potere magico poiché questo essere con il quale ha rapporto, lo incanta e lo seduce; solamente ciò che si ripiega in se stesso sfugge alla magia»⁸². Il saggio, allora, per sottrarsi agli influssi magici, che condizionano ogni azione pratica, deve rivolgersi a se stesso: «Soltanto la contemplazione ci resta, non esposta a magia; nessuno che si rivolga a se stesso subisce l'incantesimo»⁸³. Anche Giamblico considera la possibilità di promuovere il contatto con il divino attraverso un insieme di pratiche definite con il termine teurgia, che viene utilizzato anche da altri filosofi neoplatonici per i quali il termine implica un più diretto contatto con gli dei ed una forma superiore di conoscenza⁸⁴; secondo Giamblico, infatti, «il teurgo invoca naturalmente come superiori le potenze dell'universo, dal momento che chi le invoca è un essere umano e, nello stesso tempo, le comanda, poiché attraverso i simboli segreti assume, in qualche modo la sacra appartenenza agli dei»⁸⁵. Ad operare l'unione teurgica

⁷⁸L. H. Martin, *Hellenistic Religions, An Introduction*, New York-Oxford 1987, pp. 22 ss.

⁷⁹Virg. *Buc.* 8, 70.

⁸⁰Plot. *Enn.* IV, 4, 41 (trad. it. G. Luck, *Arcana Mundi*, cit.).

⁸¹Plot. *Enn.* IV, 4, 42 (trad. it. G. Luck, *Arcana Mundi*, cit.).

⁸²Plot. *Enn.* IV, 4, 44 (trad. it. G. Luck, *Arcana Mundi*, cit.).

⁸³Plot. *Enn.*, IV, 4, 44 (trad. it. G. Luck, *Arcana Mundi*, cit.).

⁸⁴Si veda G. Luck, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism*, in J. Neusner-E. S. Frerichs-P. V. McCracken Flesher (a cura di), *Religion, Science and Magic*, Oxford 1989, pp. 185-228.

⁸⁵Iambl. *Mist. Egyp.* V, 2, 184 (trad. it. G. Luck, *Arcana Mundi*, cit.). L'autore fa riferimento alle operazioni teurgiche in altri passi della sua opera: I, 9, 29-32; II, 95-98. Eunapio, nelle vite dei filosofi e dei sofisti ci dà notizie di Massimo di Efeso, il più noto teurgo del IV secolo, che esercitò una grande influenza sull'imperatore Giuliano. Molti filosofi neoplatonici furono terurghi.

sarebbero quindi « il compimento rituale delle azioni indicibili e divinamente efficaci al di là di ogni pensiero e la potenza dei simboli ineffabili e intesi soltanto dagli dei»⁸⁶.

Probabilmente queste teorie influenzarono anche i maghi la cui attività è attestata dai papiri magici greco-egiziani⁸⁷. Le pratiche magiche utilizzavano infatti lo stesso presupposto filosofico dell'universo come un *kosmos* finito in cui tutti gli elementi sono collegati fra loro attraverso la “simpatia”⁸⁸. I papiri demotici e greci contenenti testi magici sono però il riflesso di una *Weltanschauung* religiosa nuova, aperta a vari influssi, sia pure su un sostrato di chiara matrice egiziana. Nel *corpus* dei papiri magici sono presenti, infatti, accanto ad alcuni testi di probabile origine egiziana, altri che derivano da un background religioso greco, ed altri ancora che hanno una provenienza giudaica; in molti testi, inoltre, materiali di origine greca più antica furono secondariamente integrati con formule egiziane; elementi appartenenti a queste ed altre tradizioni religiose, inoltre, sono presenti in varie combinazioni pressoché in tutte le testimonianze. Le pratiche magiche risentono di tutti questi apporti culturali e li utilizzano nel formulare un linguaggio nuovo in cui non è facile distinguere i singoli contributi, ma che è ritenuto funzionale proprio in forza della sua varietà di riferimenti religiosi. Rimangono, tuttavia, le concezioni tradizionali della magia e dei poteri del mago, come è possibile riscontrare, per esempio, dalla lettura del Papiro Magico I, che contiene delle istruzioni per l'acquisizione di un pardo, capace di compiere i più grandi prodigi, come le maghe della tradizione letteraria: «Non appena tu gli ordini un servizio 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... Egli congelerà i fiumi e i mari in modo tale che tu potrai corrervi sopra fermamente, come vuoi. E specialmente egli fermerà, se tu lo vuoi, i marosi e se lo desideri porterà giù le stelle e renderà calde le cose fredde e fredde le cose calde, farà venire i lampi e li estinguerà»⁸⁹. Dalla lettura dei papiri magici, inoltre, emergono numerosi riferimenti a diverse teorie di carattere religioso e filosofico. È questo il caso delle associazioni di nomi di divinità appartenenti a tradizioni religiose diverse, che costituiscono un aspetto caratteristico dei testi magici. Tali associazioni, infatti, si possono spiegare in base ad una dottrina di carattere religioso, generalmente definita “enoteismo”, che

⁸⁶Iambl. *Mist.Egyp.* II, 11, 96-97 (trad. it. G.Luck, *Arcana Mundi*, cit.).

⁸⁷Edizioni dei Papiri Magici: K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 voll. Stuttgart 1973-74, 2 ed. (= *PGM*); H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, London 1992, 2 ed.; bibliografia specifica in W. Brashear, *The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928-1994)*, in *ANRW* II. 18.5, Berlin-New York 1995, pp. 3380-3684.

⁸⁸L.H. Martin, *Hellenistic Religions*, cit., p. 28. In questo senso la magia si ricollegerebbe alla religione ed alla filosofia di cui avrebbe assunto gli stessi principi per fornire un'alternativa al disordine terrestre personificato da *Tyche*/Fortuna.

⁸⁹*PGM* I. 42-195.

considera le singole divinità come manifestazioni di un unico e sommo potere divino che si caratterizza per i suoi aspetti prevalentemente solari e cosmici⁹⁰. A titolo esemplificativo si può fare riferimento al testo di un papiro in cui quanto detto emerge con chiarezza. Dopo avere prescritto la fabbricazione di un anello, infatti, il mago pronuncia per la consacrazione una preghiera nella quale invoca le divinità cosmiche con cui si identifica: «Io vi invoco e scongiuro per la consacrazione: dei del cielo, dei inferi... signori dei vivi e dei morti... creatori e benefattori di ogni razza... venite, benevoli per questo scopo per cui vi invoco, come benevoli assistenti in questo rito per il mio beneficio... Io sono il dio che nessuno vede o nomina in maniera sconsiderata. I sono la fenice, l'uccello sacro... Io sono Helios... Io sono Afrodite... Io sono Kronos... Io sono la madre degli dei... Io sono Osiride... Allora io ti scongiuro, vieni in mio aiuto, perché io invoco il nome segreto e ineffabile, padre degli dei, sovrintendente e signore di tutto...»⁹¹. Questa entità somma è poi invocata con il nome di Agathos Daimon ed è sua prerogativa avere potere su tutte le forze dell'universo: i demoni, il sole e la terra, l'ade, i fiumi, i mari, i laghi, le sorgenti, le rocce, reagiscono sentendo il suo nome. Il mago continua dunque la sua preghiera: «Il cielo è la tua testa, l'etere il corpo, la terra i piedi e l'acqua intorno a te, l'oceano... e di nuovo io ti invoco secondo gli egiziani, Φνω και Ιαβοκ, secondo i giudei' Αδωναίε Σαβαώθ, secondo i greci ὁ πάντων μόναρχος βασιλεύς, secondo gli alti sacerdoti κρυπτέ, άόρατε, πάντας έφορών, secondo i Parti, Ούερτω, padrone di tutto»⁹². Il rito magico può essere efficace grazie al ricorso a forze divine di carattere cosmico, che si compendiano nell'idea di un'unica entità che tutte le sovrasta e le comprende. I nomi di “Agathos Daimon” o di “Aion”, frequentemente attestati nei papiri, sono astrazioni che descrivono la natura di questa divinità somma.

Le cosiddette gemme magiche sono espressione delle medesime concezioni magico-religiose attestate nei papiri e come questi risentono dell'influsso di molteplici tradizioni religiose⁹³. Particolarmente rilevanti appaiono i rapporti con la tradizione giudaica a cui si riferiscono molte delle iscrizioni associate ai soggetti di tradizione greco-romana ed egiziana⁹⁴. È probabile che la presenza di *nomina sacra* e di formule riferibili alla tradizione giudaica sia servita ad accrescere il potere magico delle singole immagini, secondo teorie e prassi magiche attestate, oltre che dai papiri,

⁹⁰Si veda W.Fauth, *Helios Megistos, Zur Synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden 1995, in part. pp. 34-114 (*Der Sonnengott in den griechischen Zauberpapyri*).

⁹¹PGM XII. 217-40.

⁹²PGM XII. 262-266.

⁹³Sul rapporto gemme magiche-papiri, si veda in particolare: M. Smith, *Relation between Magical Papyri and Magical Gems*, in *Actes du XV^e Congrès de Papyrologie, Bruxelles-Louvain 1977*, Bruxelles 1979, pp.129-147.

⁹⁴Sulla magia giudaica e cristiana si vedano, fra gli altri, D. E. Aune, *Magic in Early Christianity*, cit., e i contributi raccolti in P. Schäfer-H. G. Kippenberg, *Envisioning Magic*, cit.

anche da diverse fonti letterarie coeve⁹⁵. Sulle gemme si nota una semplificazione del pantheon greco-romano ed egiziano ascrivibile ad un processo che porta ad attribuire alla stessa divinità caratteri e funzioni di molteplici figure divine⁹⁶. Gli attributi delle divinità dimostrano infatti una concentrazione di prerogative diverse, mentre la presenza di simboli astrali ne accentua le connotazioni cosmiche (Fig. 9-10-11-12). Le iscrizioni, in prevalenza riferibili a tradizioni religiose differenti, inoltre, contribuiscono ad amplificare questi fenomeni di “sincretismo” religioso in senso enoteistico⁹⁷.

Un caso particolare, che può essere presentato a titolo esemplificativo, è costituito dalla tipologia del c.d. “fanciullo sul fiore di loto” che riproduce una iconografia egiziana ben nota, riferibile a molteplici divinità dalle caratteristiche solari⁹⁸ (Fig. 13). In un mito hermopolitano si narra infatti la nascita del sole da un fiore di loto, apparso sulla collina emersa dal *chaos* primordiale. Ogni elemento della raffigurazione possiede un valore simbolico: il fanciullo è il sole che nasce; il loto, per la sua caratteristica di chiudere le foglie durante la notte e di immergersi profondamente nell'acqua da cui fuoriesce soltanto alle prime luci dell'alba, simboleggia la nascita quotidiana del sole e il rinnovarsi della vita; la barca rappresenta il corso del sole e i cynocefali in adorazione del giovane dio sono gli otto dei di Hermopolis (Fig.14). Sebbene il soggetto egiziano si sia prestato a raffigurare molteplici divinità solari, l'attribuzione del nome di Harpokrates al personaggio raffigurato sulle gemme magiche può tuttavia essere accettata senza particolari difficoltà: agli occhi di Greci e Romani, infatti, il fanciullo “col dito alla bocca” doveva senza dubbio rappresentare la figura centrale della triade alessandrina, il figlio di Iside e Serapide (Fig.15). Per quanto riguarda la funzione da attribuire agli amuleti, le triadi di animali presenti sulle gemme assicurerebbero al soggetto un valore apotropaico (Fig.16): il dio, in maniera analoga alle raffigurazioni di Horus sui coccodrilli, offrirebbe protezione contro gli animali nocivi e pericolosi per l'uomo. L'immagine del fanciullo sul loto, quindi, andrebbe intesa come la rappresentazione di un dio creatore del cosmo, legato all'idea della rinascita di cui è simbolo lo stesso fiore di loto, e capace inoltre di proteggere dai veleni di animali selvatici: tale immagine nel repertorio magico si sarebbe rivelata particolarmente idonea per

⁹⁵Una precisa dottrina sull'impiego dei nomi sacri che, per conservare la propria efficacia, dovevano essere pronunciati nella lingua di appartenenza, è attestata da Origene (*CCel* I, 24-25) e da Giamblico (*De Myst.* VII, 254, 11-260).

⁹⁶Sulla religione dell'Egitto romano si veda: D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: assimilation and resistance*, Princeton 1998.

⁹⁷Il termine sincretismo è utilizzato dagli storici delle religioni con varie accezioni: si vedano, da ultimi, i contributi raccolti in C. Bonnet-A. Motte (eds.) *Les syncrétisme religieux dans le monde Méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Rome 25-27 Septembre 1997*, Bruxelles-Roma 1999, pp. 97-116.

⁹⁸C. Bonner, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor-London 1950, p. 140. Per un'analisi del soggetto, uno studio delle sue origini e delle valenze simboliche assunte in ambito magico, si vedano in particolare A. Delatte-Ph. Derchain, *Les Intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964, pp. 106-125.

benedizioni ed incantesimi, al fine di proteggere gli uomini da tutti i mali⁹⁹. Giamblico, inoltre, ci fornisce una spiegazione filosofica della simbologia del soggetto in chiave neoplatonica: il dio immateriale, incorporeo, non generato, che trascende la materia e tutte le potenze e gli elementi cosmici. Il fatto di stare seduto sul loto simboleggia una superiorità sul fango-materia, mentre il navigare su una barca rappresenta la signoria che governa il cosmo¹⁰⁰. È quindi significativo che un incantesimo d'amore contenuto in un papiro magico si chiuda così: «Quando reciterai questa formula devi avere con te un anello di ferro sul quale sia stato inciso Arpocrate sul loto. Il suo nome è Abrasax»¹⁰¹. Il soggetto, su cui pure gravava una complessa simbologia, veniva quindi utilizzato per scopi assolutamente pratici.

Questo principio può essere applicato al più vasto campo della magia in genere: speculazioni filosofiche e, soprattutto, precise concezioni religiose hanno influenzato e determinato teorie e pratiche magiche per affinità o per contrasto. Ciò che distingue però sostanzialmente la magia dalle categorie della filosofia e della religione, a cui pure è indissolubilmente legata, è l'impiego che di tali concezioni è stato fatto per venire incontro ad esigenze pratiche legate all'esistenza quotidiana. In questo senso, dunque, la magia, intervenendo nelle più disparate situazioni che minacciano di sconvolgere l'esistenza dei singoli, si propone di riportare un equilibrio; ciò avviene, però, attraverso una forzatura esercitata sulle entità divine operanti nell'universo ed utilizzando le forze naturali che regolano l'ordine cosmico. Questo può contribuire a spiegare l'ambiguità di fondo della magia e le visioni contrastanti che ha sempre prodotto. Ad osservatori esterni, come gli autori di testi letterari, riti e pratiche magiche apparivano infatti in assoluto contrasto con le norme relative al corretto rapporto tra uomo e divinità e/o tra uomo e ordine naturale (promosso e mantenuto dalle divinità stesse). Il mago, invece, riteneva del tutto legittimo utilizzare le forze divine presenti nell'universo per gestire situazioni che sfuggivano al controllo del singolo e che si rivelavano per lui sfavorevoli perché in grado di minacciare l'equilibrio del suo microcosmo. La dialettica *Chaos-Kosmos* risulta quindi estremamente funzionale per analizzare le diverse prospettive con cui nel mondo antico erano riguardati i fenomeni relativi alla sfera del "magico". Essa permette infatti di evidenziarne l'estrema complessità ed i cambiamenti nel corso del tempo ed a seconda dei diversi contesti culturali. Ne consegue l'impossibilità di adottare per l'interpretazione di tali fenomeni un'univoca chiave di lettura e, in particolare per quanto riguarda il contesto greco-romano, la difficoltà di eliminare la

⁹⁹A. M. El-Khachab, *Some Gem-Amulets depicting Harpocrates seated on a Lotus Flower*, «Journal of Egyptian Archaeology» 57, 1971, p. 143.

¹⁰⁰Iambl. *De Myst.* 7.2.

¹⁰¹PGM LXI. 32.

religione “come ovvio elemento di contrasto”¹⁰² rispetto a teorie e pratiche riconosciute come “magiche” dagli osservatori contemporanei.

¹⁰²H. S. Versnel, *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*, cit., p. 176.