



Μάγος καὶ Μαγεία. La magia nella tradizione letteraria greca

Alessandra Romeo

Independent Researcher

KEYWORDS

magician, magic, classical Greek literature, Greece, magician characteristics, mago, magia, letteratura greca classica, Grecia, caratteristiche mago, magos, mageia.

ABSTRACT

The study of the historical context, the religion and the literary sources is a fundamental approach to define and interpret the figure of the magician in the Greek world. In the aftermath of the wars between Greece and Persia, Greek culture was strongly influenced by Persian culture, but a strong feeling of national identity against the Eastern world developed among the Greeks. Persian culture was considered devoted to the softness of being and pleasure and became the symbol for excellence of moral degradation outside the Hellenic world. The Greek authors' testimonies and opinions on the Persian civilization and on the role of the Magi are to be inserted in this context. The study, through reading of Greek literary sources, will attempt to give a definition of the magician and magic in the Greek world and will deepen the theme of human fragility in the face of uncertainty and inability to face the difficulties of life.

La tradizione letteraria

Il termine *magos* fu usato per la prima volta dal filosofo Eraclito di Efeso in un testo a noi giunto in forma indiretta grazie a Clemente Alessandrino (2004:75-76):

A chi vaticina Eraclito di Efeso? «A gente che vaga di notte, a maghi, a Baccanti, a seguaci di Leneo, a iniziati»: a tutti costoro egli minaccia ciò che avverrà dopo la morte, a costoro profetizza il fuoco; «dal momento che in maniera sacrilega essi si iniziano a quelli che secondo gli uomini sono considerati misteri». Dato che onorano con falsa pietà iniziazioni che in realtà non lo sono e riti di iniziazione che non sono riti, i misteri, dunque, sono una consuetudine e una vana superstizione, una menzogna del serpente, imbroglio venerato dagli uomini.¹ (Clem. Al. Protr. 2, 22, 2-3)

Il frammento non chiarisce se il vocabolario usato sia quello di Eraclito o quello in uso ai tempi di Clemente Alessandrino. Secondo il Graf (2009:22) la semantica del testo garantisce la paternità a Eraclito e, quindi, testimonia sia come il termine fosse già in uso tra i persiani sin dalla fine del VI secolo a.C. sia come le conoscenze greche sui *magoi* fossero ancora superficiali (Burkert 1999:89): essi sono classificati, infatti, tra i fedeli che celebravano culti misterici dionisiaci, come una sorta di indovini mendicanti, secondo la definizione di Platone (*R.* 2, 364 b), e come esperti itineranti dei culti privati.

¹ I vocaboli usati sono *nyktpoloi*, per indicare coloro i quali vagano di notte, *magois*, i maghi, gli indovini, *bacchois*, le Baccanti, *lenais*, i seguaci del satiro Leneo (D.S. 3, 63, 3) e *mystais*, gli iniziati. Sono nottambuli vagabondi che vendono riti falsamente purificatori e che subiranno, dopo la morte, pene infernali a causa della loro empietà: Chirassi (2006:169); Graf (2009:22; 234-235).

Il termine fu usato successivamente anche dai tragediografi greci e sempre in chiave negativa. I *magoi* furono identificati come ciarlatani, indovini mendicanti, ai margini della società civile e operanti al di fuori del culto ufficiale della *polis*.

Esemplificativo è il caso di Sofocle (2013:967), che usa il termine in senso denigratorio nei confronti dell'indovino Tiresia:

*stregone che architetta intrighi,
un ciarlatano truffaldino che ci vede bene se si tratta di lucrarci sopra,
ma nell'arte di veggente è cieco fin dalla nascita.
Forza parla. Quando mai sei stato indovino veritiero?
Come mai non proclamasti un oracolo capace di liberare i cittadini,
quando in questa terra imperversava la cagna cantatrice?
Eppure risolvere l'enigma non doveva essere compito del primo venuto
ma di quell'arte profetica, che tu però non mostrasti di possedere,
né scrutando il volo degli uccelli, né per ispirazione degli dei.² (S. OT. 387-395)*

Il tragediografo si esprime persino in maniera sarcastica nei confronti dei *magoi* anche nell'*Aiace* (S. *Aj.* 582): 'Quando c'è da tagliare, un medico esperto non sta a cantilenare incantesimi'.³

Vi è, quindi, un'aspra polemica nei confronti di quei ciarlatani che usano inutili rimedi ingannevoli per il paziente e si elevano a curatori e medici esperti.⁴

Altro importante esempio tra i tragici è la monodia del Frigio nell'*Oreste* di Euripide (2013:2711), nella quale il personaggio racconta la scomparsa di Elena durante il tentativo di Oreste e di Ermione di ucciderla:

*E poi volsero nuovamente
contro Elena, la figlia di Zeus, per ucciderla.
Ma era sparita dalla stanza,
via, attraverso il palazzo
- o Zeus e Terra! O luce e notte! -
per effetto di un filtro o di incantesimi,
o perché l'avevano rapita gli dei. (E. Or. 1496-1502)*

Il tragediografo sottolinea, quindi, le tecniche tipiche dei *magoi* che usavano filtri e incantesimi, capaci, come in questo caso, di far sparire una persona.

Euripide (2013:1781), inoltre, si scaglia anche contro coloro i quali ricorrono a tali espedienti, i

² Il termine qui usato è *μάγντις*, letteralmente "indovino, profeta" (Hom. Il. 1, 62; Hom. Od. 1, 202; Hes. fr. 253 Most). Al femminile non muta di significato (A. A. 1273 ss.; A. Th. 402; A. Ch. 929; E. Med. 239).

³ Il termine tradotto con "incantesimi" è *ἐπωδάς*, dal nominativo *ἐπωδή*, letteralmente "incantesimo, formula magica, canto magico" (A. *Eu.* 649; X. *Mem.* 2, 6, 10; Pl. *R.* 4, 426 b; Pi. *P.* 3, 47 ss.; 4, 217). Il termine assume un'accezione positiva solo nell'*Odisea*, dove è descritto che la ferita di Odisseo, dopo un terribile attacco di un cinghiale durante una battuta di caccia, fu medicata dai figli di Autòlico con fasce e un canto magico (Hom. *Od.* 19, 450-458).

⁴ Per approfondire il rapporto medicina - magia - religione si rimanda a Graf (2009:30-33) e all'analisi dell'opera di Ippocrate effettuata in questa sede.

possibili “clienti”:

*O vecchiaia ineluttabile, come ti detesto.
E detesto tutti quelli che vogliono allungarsi la vita
con cibi e bevande, e con filtri magici,
deviando il corso del destino, per non morire.*⁵ (E., Supp. 1108-1111)

Una definizione negativa si riscontra anche in Ippocrate (*Morb. Sacr.* 10-43). Nell’opera *Sul morbo sacro*, come era comunemente denominata l’epilessia, il medico descrive i *magoi* come purificatori, mendicanti e ciarlatani, che fingono di possedere una conoscenza superiore a quella degli dei, ma non abbastanza risorse, in quanto non hanno cosa somministrare ai malati. Questa mancata somministrazione di farmaci o il non prescrivere bagni caldi sono, tuttavia, un modo per tutelarsi in caso di morte e dare la colpa al volere divino. Al fine di provare la loro sapienza e guadagnare, somministrano purificazioni, incantesimi e ordinano di astenersi da alcuni cibi, di non indossare vesti nere, di non usare pelle di capra né addosso né sopra il proprio giaciglio e di non tenere né un piede sull’altro né una mano sull’altra. Ippocrate afferma, inoltre, che le loro sono parole e azioni empie poiché rifiutano il divino oppure è solo un modo per procurarsi da vivere compiendo atti sacrileghi, quando invece dovrebbero fare il contrario, come pregare e onorare gli dei e condurre i malati al tempio.

Si è già accennato alla polemica nei confronti di quei ciarlatani che si elevano a curatori e medici esperti con ingannevoli rimedi nella precedente lettura dell’*Aiace* di Sofocle (*Aj.* 582). In Ippocrate, si assiste a un vero attacco basato su motivazioni teologiche e mediche. Egli ritiene che questi ciarlatani professino una falsa religiosità: fallendo nel vano tentativo di curare un paziente, riversano la colpa del male sul volere delle divinità, affermando così che esse contaminano invece di purificare e guarire e si elevano al di sopra delle stesse. Essi, inoltre, non vanno in cerca della causa della malattia, come i medici qualificati, ma dei segni rivelatori della presenza del volere divino e così ogni sintomo non è altro che un segno ancestrale da eliminare con sortilegi atti a piegare le divinità. Essi, quindi, si macchiano di cialtroneria ed empietà (Graf 2009:30-33).

Il rapporto magia-medicina è accennato anche in Apollodoro (*Bibliotheca* 2, 2, 2). Nel descrivere le sorti dei regni di Argo, governata da Acrisio, e di Tirinto, retta dal fratello Preto, ricorda che le rispettive figlie divennero folli, si dimenavano in danze estatiche e urla e vagavano per tutta l’Argolide, l’Arcadia e il Peloponneso. L’indovino Melampo, ‘che aveva inventato l’arte di risanare con farmaci e incantesimi’, promise di guarire le fanciulle in cambio della terza parte del regno, ma Preto rifiutò. Quando lo stato di salute delle giovani e quello di altre donne peggiorò, il re fu costretto a cedere, ma Melampo chiese stavolta un’uguale porzione di terra per suo fratello Biante. Preto, temendo una ricompensa ancora più alta, accettò. L’indovino, allora, inseguì con altri giovani le donni folli fino a Sicione e le guarì tramite esorcismi⁶.

Secondo Apollodoro, quindi, fu un indovino a inventare l’arte medica. Ciò che colpisce, tuttavia, sono la furbizia e l’estrema avidità del protagonista che, tramite ricatto e un’esosa ricompensa, riuscì persino a ottenere un regno. Ancora una volta un indovino è descritto come un essere abietto e manipolatore.

⁵ Il termine tradotto con “filtri magici” è *μαγύμασι*, dal nominativo *μάγευμα*, letteralmente “pratica magica, sortilegio, stregoneria”.

⁶ Per altri riferimenti alla guarigione delle donne di Argo, Apollod. *Bibliotheca* 1, 9, 12; Paus. 2, 18, 4; D.S. 4, 68, 4; Hdt. 9, 34.

La prima vera definizione etnografica dei *Magoi* è in Erodoto (1, 101). Lo storico li identifica come una stirpe dei Medi, insieme ai Busi, Paritachini, Arizanti e Budi. Erano, inoltre, una casta sacerdotale capace di interpretare i sogni (Hdt. 1, 107; 128, 2; 140) e officiare riti nei quali uccidevano di propria mano ogni essere, eccetto cani e uomini, come formiche, serpenti, bestie dell'aria e della terra. Erano, quindi, la casta sacerdotale dei Persiani, responsabili dei sacrifici, della divinazione e dell'interpretazione dei sogni. Il sostantivo *magos*, pertanto, è legato alla sfera religiosa persiana e identifica la figura di un sacerdote (Graf 2009:21).

Sull'esempio di Erodoto altri storici affrontarono il tema, quali Ctesia di Cnido e Senofonte.

Ctesia di Cnido è l'autore di un trattato in 23 libri dal titolo *Notizie sulla Persia (Περσικά)*. Purtroppo l'opera è andata perduta e ne resta solo un frammento papiraceo e un sommario incluso nella *Biblioteca* del patriarca di Costantinopoli Fozio. Quest'ultimo afferma che Ctesia critica Erodoto e Senofonte per la scarsa attendibilità, proclamandosi invece diretto testimone della verità⁷. Nell'opera di Fozio si riporta solo un aneddoto relativo alla figura del mago: si tratta del tentativo di Sfondadate di usurpare il trono di Cambise, re dei Persiani.⁸ Dall'episodio si evince l'animo ammaliatore e tracotante del protagonista e si fa cenno alla capacità dei maghi di interpretare gli auspici.

Lo storico Senofonte (*Cyr.* 8, 3, 11) afferma che i *magoi* erano esperti nelle funzioni culturali e sacrificali e in tutto ciò che concerne gli dei, sottolineandone così il rapporto con le divinità e definendoli come *technitai* ("esperti"), educatori morali e istitutori della classe aristocratica della famiglia reale.

La figura dei *magoi* fu oggetto di attenzione anche dei filosofi, quali Platone, Gorgia e Aristotele.

Nell'*Alcibiade Maggiore* di Platone, nel dialogo nel quale Alcibiade e Socrate mettono a confronto un re spartano con uno persiano, si legge che quest'ultimo, all'età di quattordici anni, è affidato a dei pedagoghi reali, scelti tra i quattro migliori Persiani, nel fiore dell'età, per sapienza, giustizia, temperanza, coraggio: il più sapiente gli insegna la magia di Zoroastro, ossia il culto degli dei e l'arte del regnare; il più giusto lo educa a dire sempre la verità; il più temperante lo istruisce sul non farsi dominare dal piacere per essere un re libero dai proprio impulsi; il più coraggioso lo prepara a essere temerario e a non cedere alla paura perché essa rende schiavi (Pl. *Alc. I* 121 c – 122 a).

Il filosofo, quindi, utilizza il termine *μαγεία* per identificare il loro sapere teologico, senza alcun

⁷ Questo fu possibile perché egli fu medico alla corte persiana tra il 415 il 399 a.C. circa e, grazie alla conoscenza della lingua locale, ebbe accesso diretto ad un'esauriente documentazione (Del Corno 2008:364).

⁸ Fozio (Bibl. 72) afferma che il mago, frustato ingiustamente da Tanioxarce, fratello di Cambise, si vendicò accusandolo di tradimento ai danni del re. Sugerì a Cambise un terribile stratagemma per uccidere impunemente il fratello sfruttandone la somiglianza fisica: Cambise avrebbe fatto uccidere Tanioxarce con sangue di toro avvelenato e Sfondadate ne avrebbe indossato le vesti per occultare l'omicidio. Gli unici a sapere del complotto erano Amiti, Artasira, Bagapate e Izabate. Il mago, preso ormai il posto del fratello del re, ne assunse anche gli incarichi regali e fu così spedito a governare il paese dei Battriami. Dopo cinque anni Amiti cercò invano di far rinsavire Cambise e punire l'impostore e per la disperazione e maledicendo il re, si avvelenò. Poco dopo si verificarono strani episodi a corte, quali la mancata fuoriuscita di sangue da una vittima di un sacrificio officiato da Cambise, la nascita del suo primo erede senza testa, interpretata dai maghi come un presagio dell'impossibilità di lasciare eredi, e un sogno in cui la sua stessa madre lo accusava di fratricidio. Spaventato, si diresse a Babilonia e qui perse la vita undici giorni dopo essersi ferito la coscia con un coltello mentre puliva un pezzo di legno. Il mago, quindi, divenne il legittimo erede al trono persiano. Izabate raccontò tutto e l'usurpatore fu assassinato da sette uomini armati di pugnale durante un amplesso con una concubina, detta la Babilonese: il suo regno durò appena otto mesi. Il giorno della morte del mago fu dichiarato festivo e prese il nome di Magofonia.

riferimento negativo nei confronti di chi la pratica, sottolineandone invece come fosse prerogativa del più sapiente tra i quattro migliori Persiani.

Se la *μαγεία* è sinonimo di osservanza dei culti nel mondo persiano, coloro i quali la praticavano nella Grecia del V secolo a.C. non partecipavano a tale sacralità. Platone (*R.* 2, 364 b - c), infatti, come ricordato in occasione del frammento di Eraclito, li identifica come indovini vagabondi e mendicanti alle porte dei ricchi. Quest'ultimi venivano convinti che i maghi avessero ricevuto dagli dei il potere, attraverso feste e piaceri vani, di redimere le colpe proprie o degli avi. Venivano convinti, inoltre, che potevano liberarsi dai proprio nemici, dietro compenso, con fatture e legami magici e forzando la volontà degli dei.

Il filosofo non usa il termine *magoi*, ma *agyrtes*⁹ e *mantis* ("indovini"), identificandoli quindi come profeti mendicanti, esperti nell'arte della persuasione a scopo di lucro e in quei riti che ritroviamo nelle *defixiones*¹⁰ a lui contemporanee e iniziatori a riti dionisiaci (Graf 2009:23-24).

Egli esprime il proprio giudizio negativo anche nel dialogo *Menone*, nel quale il protagonista si rivolge a Socrate dicendo che, come la pianta torpedine marina fa intorpidire chi la tocca, egli si sente affascinato, incantato e ammaliato, perdendo ogni certezza e sentendo davvero quel torpore corporeo tipico dell'alga. Menone, inoltre, afferma che se Socrate facesse ciò anche altrove sarebbe cacciato in quanto incantatore (Pl. *Men.* 80 a - b).¹¹

Questo passo è fondamentale anche per comprendere l'atteggiamento di Atene nei confronti di questi individui. Socrate, infatti, ha scelto di trasferirsi lì perché in qualunque altra città sarebbe stato cacciato con l'accusa di essere un *γόης* (*goes*)¹². Nell'Atene del V secolo a.C., quindi, non vigeva alcuna legge per contrastare il fenomeno e sarà lo stesso Platone (*Lg.* 10, 909 b - d) ad auspicare per il futuro una condanna ferrea che comporterà un processo in tribunale, la prigionia e il gettarne il cadavere oltre i confini dello Stato per essere lasciato insepolto. Nelle *Leggi*, infatti, il filosofo propone di introdurre questo severo castigo per coloro che seducono le anime, sia dei vivi che dei morti, e fanno uso della magia per scopi subdoli, influenzando gli dei con riti paralleli a quelli ufficiali, sacrifici, preghiere e incantesimi.

9 Il termine *ἀγύρτης* significa letteralmente "indovino girovago, mendico, vagabondo" (Hp. *Morb. Sacr.* 1; Babr. 141,1), "insidioso ciarlatano" (Soph. *OT.* 388) e, per traslazione, un soggetto meschino e falso. Esemplicative per la comprensione del termine, a mio parere, sono le parole pronunciate da Cassandra nell'Agamennone di Eschilo (A. *A.* 1272-1274). La sventurata afferma di aver sopportato di essere chiamata 'vagabonda ciarlatana pitocca miserabile morta di fame'. Esso, infine, fu usato dal commediografo ateniese Eubulo, esponente della commedia di mezzo, come nome di un lancio di dadi (Eub. 57,5).

10 Riti di maleficio con invocazioni alle divinità degli Inferi al fine di ottenere vendette, infliggere punizioni o lanciare incantesimi amatori (Astori 2000:27-28).

11 Il verbo ammaliare è *φαρμάπτω*, letteralmente incantare con lusinghe, un termine che sottolinea l'inganno nell'agire (Pl. *Smp.* 194 a). Il verbo significa anche praticare la magia, preparare filtri magici (A.R. 3, 478; A.R. 4, 61; A.R. 3, 859), essere stregato (Ar. *Th.* 534; Hp. *Morb. Sacr.* 1). Esso, tuttavia, ha anche valenza positiva del "curare con medicinali" (Pl. *Lg.* 933 b; A. R. 4, 1512).

12 Il termine *γόης*, letteralmente "colui il quale geme nel pronunciare incantesimi", indica un incantatore, un mago, uno stregone (Hdt. 2, 33, 1; E. *Ba.* 234; E. *Hipp.* 1038; Pl. *R.* 380 d), oppure un vero e proprio imbrogliatore, un ciarlatano (Pl. *Smp.* 203 d). In Eschilo (A. *Pers.* 687) il termine si traduce in "evocatrici dei morti" (*γόοις*), che intonano canti di lutto e gridano lamentazioni presso il sepolcro di Dario. Il termine, infatti, deriva da *γός*, letteralmente "gemito, pianto, lamento funebre" (Graf 2009:27-28). Della stessa radice semantica sono i vocaboli *γοητεία*, che indica la stregoneria e, in senso più lato, l'ammaliatura, l'inganno e la ciarlataneria (D. S. 1, 76, 1; D. S. 20, 8, 1; Lucianus *Nigr.* 8, 15), *γοήτευμα*, il sortilegio (Pl. *Phlb.* 44 c; Alciph. 2, 14, 2; Ael. *NA* 3, 17) e *γοήτευσις*, la magia, l'incantesimo (Plot. 4, 4, 43).

Lo stregone, il mago, rappresenta quindi un individuo itinerante che opera al di fuori dei culti ufficiali: un uomo religioso prega e si sottomette agli dei, il mago ne piega la volontà.

In Gorgia (*Hel.* 10 – 12), invece, coloro i quali fanno della fascinazione e della magia due arti, basate sull'ingenuità altrui, si caratterizzano per la capacità di persuasione che costringe l'anima dei malcapitati a credere alle loro ingannevoli parole e ad acconsentire a spiacevoli azioni.

Aristotele, infine, nell'opera *Maghikos*, perduta ma della quale Diogene Laerzio (1, 6-8) riporta tre frammenti, afferma che gli autentici *magoi* erano la casta sacerdotale dell'impero persiano, dediti al culto degli dei e con una propria ritualità, lontani dunque dalla definizione negativa del termine ormai comunemente data (Burkert 1999:101).

Altra fonte fondamentale è il Papiro di Derveni.¹³

L'ignoto autore presenta, nella colonna 6, una lista di rituali che definiscono i *mágoi* come incantatori, esperti di rituali, incantesimi, preghiere, libagioni e sacrifici atti a placare le anime dei defunti (Graf - Iles Johnston 2007:150). La studiosa I. Chirassi (2006:173) a tale proposito afferma:

Qui si ricordano gli incantamenti (epoidai) dei magoi implicati in rituali funebri come strumenti in grado di allontanare o di far cambiare attitudine ai daimones che minacciano i defunti. Il testo spiega anche le modalità sacrificali: i magoi offrono libagioni (il verbo è epispēdein) di acqua e latte, e choai innumerevoli come le anime dei defunti e sacrificano polyomphala popana, biscotti con molte protuberanze. Dove c'è da segnalare anzitutto l'aspetto antitetico delle modalità rituali proprie dei magoi che non usano il vino per la libagione e rifiutano il sacrificio cruento. Il sacrificio incruento rimanda al vegetarianesimo attribuito proprio ai seguaci di Orfeo - vedi il noto passo dell'Ippolito di Euripide. Qui i magoi potrebbero essere (...) da interpretare come specialisti persiani, mezdei, presenti e partecipi alle pratiche culturali ed alle dottrine degli aderenti a confraternite inserite nella galassia dei gruppi <orfici>, anche se non loro stessi <orfici>.¹⁴

Il *magos* è, quindi, un esperto persiano nei riti funebri, nei sacrifici e nel controllo dei *daimones* e con possibili elementi di carattere orfico (Burkert 1999:108)¹⁵, quali il vegetarianismo e il rifiuto di eseguire sacrifici cruenti.

In base alla lettura delle fonti greche antiche, quindi, il termine *magos* in origine indicava un individuo appartenente alla casta sacerdotale persiana, con una propria morale, teologia e ritualità, ma nel corso del V e IV secolo a.C. muta di significato, identificando un individuo che operava fuori dal culto ufficiale, un imbroglione e ciarlatano.

13 Il testo narra le gesta di Zeus compiute dietro consiglio di Nyx, la Notte, e la genealogia e la discendenza del dio, che generò Dioniso dopo aver consumato l'incesto con la figlia Persefone, a sua volta generata dalla sorella del dio, Demetra. Per un approfondimento sul papiro, si rimanda a Themelis - Calcani (1994:366-374); Graf - Iles Johnston (2007: 65-67); Burkert (1999:108); Grassigli (1999:99-143).

14 In riferimento al passo euripideo si veda E. *Hipp.* 950 ss., dove palese è l'ostilità nei confronti della dottrina orfica.

15 Lo studioso afferma i rituali descritti derivino dalla fusione di elementi persiani e orfici, al contrario di Tsantsanoglou (1997:93-128) che afferma che essi siano da ricollegare esclusivamente ai magoi persiani.

Questa nuova accezione negativa si riscontra anche in Apollonio Rodio. Nelle *Argonautiche*, nel descrivere le azioni di Medea, afferma che la maga andava persino alla ricerca di cadaveri ed erbe malefiche (A.R. 4, 50-54). Egli non specifica l'uso che ne era fatto, ma è certo il legame tra queste figure e il regno dei morti, un rapporto confermato anche nei Papiri Magici Greci.¹⁶

Le caratteristiche del *magos*

Grazie alla lettura delle fonti e del mito possiamo identificare le caratteristiche del mago.

‘Chiamiamo mago l'individuo che compie atti magici, anche quando non è un professionista’, è così che M. Mauss (2000:12) introduce la figura del mago: la magia, infatti, è compiuta anche da non specialisti, come i capi famiglia e le padrone di casa. È vero però che in questi casi il contesto è rudimentale e limitato e che nella maggior parte di essi si preferisce affidarsi alle mani di persone più esperte e che corrispondono a determinate caratteristiche valide in ogni civiltà ed epoca.

I caratteri tipici di queste figure sono molteplici e si possono così schematizzare:

1. Particolarità fisiche.

La prima particolarità fisica del mago riscontrabile in ogni epoca è lo sguardo: ‘ovunque si trovano individui, il cui sguardo vivo, strano, ammiccante e falso [...] fa sì che siano temuti e mal visti. Essi sono designati a diventare maghi’ (Mauss 2000:12).

L'occhio è da sempre ricco di valenze simboliche, connesso al potere e controllo sulle persone, in quanto da esso sono irradiati “raggi di forza” in grado di agire sugli altri, per fini positivi, e quindi con funzione apotropaica, o negativi (Astori 2000:28-29; 46-48). Sotto l'aspetto negativo, uno sguardo magico è capace di gettare il malocchio, frutto dell'invidia, e gli effetti possono essere terribili, tanto da condurre la vittima alla morte. Per contrastarne l'efficacia, i mezzi usati sono specifici amuleti e riti di purificazione.

Questa forza magica insita negli occhi è tipica anche nel mito. Il più antico testo greco a noi pervenuto in cui si descrive l'effetto del malocchio e si tenta una spiegazione della sua forza distruttiva è l'episodio, descritto nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (4, 1635-1690), in cui Medea annienta il gigante di bronzo Talos premendo un lembo del suo mantello color porpora sulla guance e inviandogli con uno sguardo malefico una maledizione.¹⁷

Analizzando il mito, la figura che meglio fa comprendere l'importanza dello sguardo è la gorgone Medusa. Una volta trasformata da Atena in un mostro con serpenti al posto dei capelli, zanne come cinghiali, mani di bronzo e ali d'oro, acquisì anche il potere di pietrificare con lo sguardo e privare del respiro chiunque la guardasse negli occhi. Il suo potere era talmente vasto che, una volta decapitata da

16 Provengono dall'Egitto greco-romano, datati dal II secolo a.C. al V d.C., e contenenti le formule da recitare e le indicazioni per svolgere i riti. Nel prologo sono indicati i nomi segreti (*ονόματα βαρβαρικά*) delle divinità da evocare, poi si descrivono gli atti da compiere, gli strumenti da usare per portare a compimento il rituale e i suoni a-semantici da recitare (*Ἐφέσια γράμματα*), caratterizzati da un suggestivo carattere fonico.

17 Come osservato da G. Luck (2006:77-79; 2010:20-21; 441), l'episodio si fonda su antichi racconti e miti popolari e descrive l'impresa di Medea che sconfigge il gigante gettandogli il malocchio e grazie alla sua conoscenza dei riti magici: ella, infatti, è perfettamente in grado di controllare e incanalare le forze del male e il suo odio, evocando e materializzando immagini di morte che diventano realtà e sconfiggendo così il mostro.

Perseo, il suo sguardo pietrificante rimase tale anche dopo la sua morte.¹⁸

In entrambi gli episodi mitici citati il fulcro del potere dello sguardo risiede nel nesso col mondo sotterraneo degli Inferi: Medea invoca immagini di morte e Medusa abitava con le sorelle Steno ed Euriale nell'estremo Occidente, non lontano dal regno dei morti, e fu posta da Persefone negli Inferi (Hom. *Od.* 11, 632-635).

Altro personaggio con tali caratteristiche è Circe, il cui potere dello sguardo è riscontrabile sia nelle fonti letterarie (A.R. 4, 727-729) sia nella produzione vascolare attica, nella quale ha il viso rivolto allo *skypchos* col ciceone da offrire ai compagni di Odisseo, come a sottolineare l'azione magica.

Si evince, quindi, la forza distruttrice e demoniaca dello sguardo.

Altri caratteri fisici sono un'infermità nel corpo, come per i gobbi o i guerci, una destrezza straordinaria e assumere comportamenti particolari, come fare gesti bruschi e avere tic nervosi.

2. *Doni oratori e ammalianti.*

Lo scopo è attrarre a sé le proprie vittime con strumenti quali l'abilità nel circuire con la parola la volontà altrui, una voce suadente, la bravura nel canto e la bellezza fisica. La caratteristica dell'ammaliare con la parola è stata già riscontrata nelle fonti greche antiche.

Nell'analisi della sarcastica affermazione nell'*Aiace* di Sofocle (*Aj.* 582), si è affermato che il termine tradotto con "incantesimi" è *ἐπωδάς*, dal nominativo *ἐπωδή*, letteralmente "incantesimo, formula magica, canto magico"¹⁹. I *magoi*, quindi, frodano e ammaliano con i loro canti magici gli ingenui malcapitati. Questa bravura persuasiva è sottolineata anche nel già citato passo della *Repubblica* di Platone, nel quale si afferma che riescono a convincere le persone benestanti di essere in grado di compiere riti di catarsi (Pl. *R.* 2, 364 b - c), nel *Menone* (Pl. *Men.* 80 a - b), dove si sottolinea che questi individui incantano con lusinghe e ammaliano nel pronunciare incantesimi, e nelle *Leggi* (Pl. *Lg.* 10, 909 b - d), dove si denuncia la loro empietà nella promessa di riuscire a influenzare e raggirare persino la volontà degli dei.

Gorgia (*Hel.* 10-12), infine, sottolinea come la forza degli incantesimi ammalia e persuade e trasforma la parola in stregoneria, incitando errori dell'anima e inganni della mente.

In riferimento al bel canto, nel mito i casi più conosciuti sono i casi di Circe (Hom. *Od.* 10, 221-223; 253) e delle Sirene (Hom. *Od.* 12, 37-54; 158-200; A.R. 4, 914). Esse, con voce suadente e armonica, attirano a sé gli uomini sprovveduti che arrivano a perdere la propria umanità, come nel caso della maga, o addirittura la vita.

Altro dono ammaliante che porta alla perdizione è la bellezza, in questo caso, tuttavia, il mito si riferisce esclusivamente alle donne. Gli esempi più caratteristici sono le Empuse, in grado di

18 Per un approfondimento del mito e dell'analisi dello sguardo di Medusa, si rimanda agli studi di Grimal (1990:317- 318) e Vernant (2013:33- 90).

19 Hom. *Od.* 19, 457; A. *Eu.* 649; X. *Mem.* 2, 6, 10; Pl. *R.* 4, 426 b.

trasformarsi anche in bellissime donne per attirare le vittime di cui si nutrivano (Ar. *Ec.* 1056 e 1094; Ar. *Ra.* 288 ss.; Philostr. *VA* 4, 25), Circe, definita con epiteti quali *Κίρκη ἐϋπλόκαμος* (Hom. *Od.* 10, 136; 12, 150), “Circe riccioli belli”, e *θεᾶς καλλιπλοκάμοιο* (Hom. *Od.* 10, 220), “dea trecce belle”, e Medea, della quale si descrive la bellezza (A.R. 3, 834; 3, 1063).

3. *Marginalità sociale e fisica.*

Osservando gli individui citati precedentemente, essi agiscono e vivono in determinate classi sociali ben definite. ‘Ciò che conferisce loro virtù magiche, non è tanto il loro carattere fisico individuale, quanto l’atteggiamento preso dalla società verso tutta la loro categoria’ (Mauss 2000:23): i maghi sono tali anche in virtù del fatto che si trovano in una posizione sociale anormale e minacciano le strutture sociali esistenti. Parafrasando le parole del Mauss, possiamo affermare che l’essere mago è una delle professioni meglio definite ed è legata alla qualificazione sociale, in sostanza è l’opinione pubblica a fare di un individuo un mago (Mauss 2000:36-37).

Lo stesso avviene per le donne, per determinate corporazioni professionali e per gli stranieri. Le donne sono considerate sedi di azioni misteriose (il mestruo, la gestazione, il parto, la menopausa) e, quindi, legate a poteri magici. Inoltre, secondo cultura greca, sono soggette all’isterismo e a crisi nervose, apparendo come in preda a poteri sovrumani. Queste teorie si intensificano nei confronti delle donne anziane, viste come vere e proprie maghe con un’accezione negativa, a differenza delle vergini, intese solo come aiutanti. ‘I greci vedevano nelle donne primariamente delle produttrici di eredi e degli oggetti di lussuria. La menopausa e la vecchiaia (o l’avvicinarsi di essa) costituivano quindi, durante l’antichità, un cambiamento fondamentale nel rapporto uomo-donna’ (Bremmer 2008:275): erano come oggetti che avevano esaurito la loro utilità, da scartare.

Il disgusto nei loro confronti trova sbocco naturale nel mito: le Empuse²⁰, le Arpie²¹, le Graie²², Lamia²³, Mormolice²⁴, Mormò²⁵, Accò²⁶ e Gello²⁷ sono tutte anziane o fantasmi di donne defunte e,

20 Erano creature della cerchia di Ecate e potevano assumere forma animale o di bellissime fanciulle al fine di sedurre gli uomini e terrorizzavano donne e bambini. Il mito narra che si nutrivano di sangue e carne umana. Cfr. Graves (2015:170); Grimal (2005:204).

21 Le Empuse, Letteralmente “Rapitrici” di anime e di bambini. Sono demoni, figlie di Tarmante e di Elettra, che abitavano le isole Strofadi, nel Mar Egeo. Il loro numero non è ben identificato, ma in genere sono tre: Aello o Nicotoe, Occipite, Celeno. Cfr. Grimal (2005:70-71); Ferrari (2015:78-79; 118-120).

22 Letteralmente “Vecchie Donne”, per la loro caratteristica di essere nate già anziane e coi i capelli grigi. Sono tre sorelle, Enio, Pefredo e Dino, avevano solo un occhio e un dente che si scambiano a turno e vivono in una caverna nascosta ai raggi del sole, infatti avevano la carnagione molto chiara. Ebbero un ruolo nell’impresa di Perseo contro Medusa in quanto predisposte alla guardia della via che conduceva alla Gorgone, ma furono ingannate dall’eroe che rubò loro l’occhio rendendole inoffensive: Grimal (2005:318); Ferrari (2015:371); Graves 2015:113.

23 Era una mortale amata da Zeus, ma dal quale non riuscì ad avere figli perché ogni volta che partoriva Hera faceva in modo che il neonato morisse. Lamia, allora, si nascose in una caverna solitaria e divenne un mostro invidioso delle altre madri, di cui rapiva i figli per mangiarne le carni e succhiare loro il sangue. Le fonti narrano che mentre dormiva o dopo un’ubriacatura era innocua ma quando insonne vagava di notte diventava pericolosissima: Ferrari (2015:408); Grimal (2005:359-361); Graves (2015:184).

24 Era un demone femminile, conosciuta per essere stata la nutrice dell’Acheronte. Era usata come spauracchio dei bambini: Ferrari (2015:479); Grimal (2005:430).

25 Era un demone femminile che era solita mordere i bambini. Era usata come spauracchio per i più piccoli qualora si fossero comportati male e spesso era confusa con Mormolice: Ferrari (2015:479); Grimal (2005:430).

26 Era un demone femminile invocato per spaventare i bambini: Ferrari (2015:4).

27 Era l’anima in pena di una ragazza dell’Isola di Lesbo morta da giovane. Il mito narra che tornava sulla terra a

fattore non da meno, sono nubi. Le anziane costituivano, quindi, una categoria marginale, odiata e temuta. Erano megere, streghe, ninfomani, impure e ubriache (Bremmer 2008:275-293), prototipo per eccellenza della strega così come è intesa nell'immaginario odierno.

La magia era legata anche all'esercizio di determinate professioni: medici, depositari di un sapere tecnico che appariva ai più occulto e misterioso; barbieri, sempre in contatto con scarti corporali che potevano essere usati negli incantesimi; fabbri, esperti in tecniche difficili di lavorazioni di metalli oggetto di superstizioni; pastori, in quanto in contatto con animali, piante e astri; becchini, sempre a contatto con la morte. Come afferma Mauss, infatti, 'la loro vita professionale li divide dagli uomini comuni ed è proprio questa separazione che conferisce loro l'autorità magica' (Mauss 2000:24-25).

Gli stranieri, infine, sono persone provenienti da altri territori, sono i barbari nemici della civiltà, depositari di un sapere mistico e lontano, ma soprattutto non rientrano nell'inquadramento sociale predefinito.

Nel mito la figura che meglio esprime questo essere straniero è Medea. Donna, straniera e maga, quintessenza della marginalità sociale. Agisce secondo i principi dell'inversione (Maxwell-Stuart 1997:27): non indossa costrizioni vestiarie alla vita lasciando le vesti sciolte, lascia i capelli sciolti e non raccolti sulla nuca, non rimane confinata in casa ma vaga senza meta, uscendo persino di notte, libera la bocca per dare sfogo ai suoi lamenti noncurante delle convenzioni sociali (A.R. 3, 828 ss.): è una donna fuori dagli schemi convenzionali della società civile.

Un'aurea di magia è presente anche in quegli individui che svolgono nella società un'autorità particolare: i capi e i sacerdoti (Mauss 2000:25-26). La loro marginalità non deriva tanto dal loro vivere distanti e separati dal resto della popolazione, ma dalla carica che rivestono, dal loro status. Presentano una rilevanza rispetto agli altri per potere o valenza spirituale e spesso le due autorità si riscontrano unite in un'unica figura.

4. *Poteri magici.*

'Egli ha [...] la facoltà di evocare più cose di quanto gli altri non possano immaginare. Le sue parole, i suoi gesti, le sue strizzate d'occhio, i suoi stessi pensieri sono delle forze. Tutta la sua persona sprigiona effluvi, influenze, cui cedono la natura, gli uomini, gli spiriti e gli dei' (Mauss 2000:29). È con queste parole che lo studioso Mauss definisce la forza intrinseca in ogni mago: la sua peculiarità magica risiede nella sua forza, nella sua volontà di compiere azioni di cui altri non sono capaci, di superare quei limiti imposti per definizione dalla natura umana e arrivare a soggiogare l'altrui volontà. Questa forza, questo insieme di poteri, questa potenza può riassumersi nella nozione di *mana*²⁸. Gli equivalenti greci, testimoniati dai testi di età ellenistica, sono *δύναμις* (potenza), *χάρις* (grazia) e *ἀρετή* (efficacia).

Il mago è quindi uno strumento, il canale tramite il quale il *mana* si manifesta, estendendosi anche alle vesti e agli oggetti con cui l'officiante entra in contatto.

La potenza di un mago è tale da influenzare il tempo meteorologico, evocare divinità ed entità ancestrali (demonologia), essere in contatto con il regno dei defunti (negromanzia), effettuare miracoli,

rapire bambini: Ferrari (2015:356); Grimal (2005:301).

28 Mauss (2000:109-124); Luck (2006:9); Luck (2010:5-6).

saper leggere auspici dal volo degli uccelli (ornitomanzia), saper predire il futuro (divinazione), essere in grado di interpretare i sogni (oniromanzia), saper leggere il moto degli astri (astrologia), avere piene conoscenze dei metalli e dei loro usi magici e non (alchimia), controllare e influenzare le passioni erotiche ed affettive, avere il dono dell'ubiquità grazie alla trasmigrazione volontaria della propria anima, essere capace di compiere una metamorfosi unendo la propria essenza con quella di un animale e poter compiere riti sottomettendo persino le divinità.

Possiamo, in conclusione, affermare che un mago è un vero e proprio *theîos aner*, un uomo divino (Luck 2006:25).

Coi suoi poteri egli compie atti magici, dei complessi riti composti da gesti e parole, aventi come presupposti la segretezza, la ripetizione nel tempo e il continuo rapporto con la divinità, sebbene sia accertata la non appartenenza a un culto organizzato.

5. Rapporto col divino.

La magia è un dono degli dei e come tale presuppone un rapporto con essi. Per portare a compimento un rito, un mago è alla continua ricerca del contatto con la sfera del divino. Alla base non vi è però la volontà di avere un'esperienza puramente mistica, ma perseguire uno scopo materiale: la riuscita del rito stesso.

Egli ha infatti bisogno dell'aiuto degli dei, di cui deve quindi conoscere tutti i segreti e gli *ονόματα βαρβαρικά*, i nomi più antichi e segreti di tali entità.

Il mago, giocando di astuzia e con la sua forza, si rivolge alle divinità costringendole o persuadendole ad accondiscendere la sua volontà: le provoca con argomentazioni provocatorie, ne promuove la collera su terzi, o addirittura ricorre alla minaccia o al ricatto (Graf 2009:216-217).

Il rapporto col divino si basa anche sul procurarsi un *πάρεδρος* (*páredros*), un assistente sovrumano che permette al mago di compiere riti, soprattutto di divinazione e oniromanzia. Il mago lo acquisisce e lo lega a sé per tutta la vita tramite un rito iniziatico che prevede due fasi: la preparazione degli ingredienti per il rito e l'esecuzione vera e propria, in cui si raggiunge la comunione col dio o demone invocato (*δαίμων*), che culmina con la condivisione del pasto rituale, rigorosamente vegetale in quanto la morte e il sacrificio violento di un animale sono incompatibili col dio, e che si conclude con il mago che lascia il luogo del rito camminando scalzo all'indietro (Graf 2009:104-113).

Il legame tra magia e divinità è riscontrato anche nel mito. Tutte le figure femminili legate al mondo della magia hanno in comune, infatti, un forte legame con la Dea Madre, come testimoniano le sostanze che utilizzano, i cosiddetti *φάρμακα* (*pharmaka*).

Conclusioni

Grazie alla lettura delle fonti antiche e alla definizione delle caratteristiche principali del mago, possiamo adesso dare una corretta definizione della magia nel mondo greco.

In generale, partendo dalla definizione del Mauss (Mauss 2000:29; 109-124), si è sottolineato come la peculiarità magica del *magos* risieda nella sua forza di superare i limiti umani, forza che si riassume nel concetto di *mana*, cioè l'insieme dei poteri del *magos*.

La magia è, dunque, una pratica che si basa sulla fede nell'esistenza di forze occulte nell'uomo e nell'universo, allo scopo di imporre la volontà sulla natura e sugli esseri umani attraverso l'esercizio di poteri illimitati dello spirito (Luck 2010:5).

Questa facoltà si basa sul principio della simpatia cosmica, secondo il quale tutti gli esseri viventi e tutte le cose sono uniti da un legame comune, indipendentemente dalla distanza o dalla non presunta connessione. Calzante risulta infatti la definizione di G. Luck (2010:6), secondo il quale 'il microcosmo riflette e reagisce al macrocosmo.'

Data la definizione, bisogna però interrogarsi sui perché.

Definire la magia può infatti essere un argomento sterile se non si considera il contesto psicologico dal quale essa ha avuto origine. Analizzando le fonti, compresi i reperti rinvenuti in sede di scavo, i papiri magici, le *defixiones* e i libri magici, si può notare come denominatore comune in ogni rito sia l'incertezza umana. Il contesto è quello di una crisi provocata da una situazione di rivalità o di conflitto sociale la cui risoluzione è ancora indeterminata (un processo, una concorrenza commerciale, una gara sportiva, un insuccesso amoroso o erotico) (Graf 2009:153; 189) ed è destinata a essere risolta unicamente forzando il contingente, influenzando il corso degli eventi e manipolando gli individui. Lo scopo, pertanto, è influenzare il futuro e assicurarsi il ritorno a una precedente situazione di equilibrio e certezza.

Secondo Evans-Pritchard (1971:85) la magia, infatti, scaturisce da uno stato di tensione e si ricorre ad essa 'quando un uomo è travolto dall'odio o dall'amore o da altri sentimenti, e quando non può trovare alcun altro rimedio.' Essa, quindi, ha una funzione catartica, è la reazione dell'uomo di fronte alla realtà, la volontà di infrangere le regole prestabilite da un ordine superiore, superando i limiti della conoscenza ufficiale e cercando un'alternativa pratica e concreta per ristabilire il proprio equilibrio (Centini 1997:13-14).

Questa crisi è definita da E. de Martino (1948:19) "crisi nella presenza", data dal venir meno dell'ordine cosmico. La magia, secondo lo studioso, sarebbe infatti proprio il mezzo per ristabilire l'armonia perduta, per combattere i limiti e le debolezze che la vita fa riscontrare in noi stessi (Astori 2000:49). La *conditio sine qua non* della magia è quindi la fragilità umana.

Interessante a tal proposito è il ruolo delle Erinni nel mito. Esseri violenti la cui funzione era la vendetta del crimine, esse sono protettrici dell'ordine sociale e proibiscono agli indovini e ai profeti di rivelare troppo precisamente l'avvenire e di trarre così l'uomo fuori dal suo stato d'incertezza rendendolo troppo simile alle divinità (Grimal 2005:249-250). Analizzando queste figure mitiche possiamo affermare che la magia è frutto della inferiore condizione umana e del desiderio di elevarsi a un registro superiore al pari della divinità.

La magia è, dunque, un fenomeno collettivo ma che, come afferma il Mauss (2000:148), assume forme individuali. Bisogna sottolineare, tuttavia, che gli atti strettamente individuali, come le pratiche

superstiziose, non rientrano nella sfera del magico (Mauss 2000:13).

Come affermato in precedenza, la magia ha lo scopo di superare i limiti della conoscenza ufficiale. Essa è la conseguenza della consapevolezza dei limiti della scienza, in quanto ‘l’intelletto umano e la capacità umana sono a volte impotenti’ (Malinowski 1970:177). Analizzando ancora più nel particolare il rapporto tra scienza e magia notiamo come quest’ultima non è una sorta di protoscienza, in quanto esse partono da presupposti diversi: la scienza mira alla conoscenza delle forze, la magia alla loro manipolazione; la prima si basa sul ragionamento e la sperimentazione, la seconda raggiunge gli stessi effetti imputando il risultato al contatto diretto con la divinità. Esse hanno lo stesso terreno comune di intervento, la natura, ma, come afferma Lévi-Strauss, sono ‘due modi di conoscenza [...] due livelli strategici in cui la natura si lascia aggredire dalla conoscenza’ (Lévi-Strauss 1979:26; 28). Lo stesso J. Frazer (2014:66) afferma che la scienza e la magia hanno in comune la razionalità e la differenza sta nel fatto che la prima muove da premesse false.

Come non bisogna confondere la magia con la scienza, così bisogna distinguerla dalla religione.

Già Platone (*Lg.* 10, 909 b - d) ne sottolinea la distinzione affermando che la magia vuole persuadere gli dei, mentre la religione consiste nel lasciarli liberi di scegliere, in quanto essi sanno meglio degli uomini cosa è bene.²⁹ Questa ipotesi è vicina a quella espressa da J. Frazer (2014) e da K. Beth (1927). Il primo ritiene che per la religione il mondo sarebbe retto da esseri personali soprannaturali, cui ci si rivolge con preghiere e sacrifici, mentre la magia presupporrebbe un sistema di forze impersonali su cui sarebbe possibile agire in modo coercitivo; il secondo sostiene che l’uomo religioso si avvicina con umiltà e riverenza al divino, mentre il mago raggiunge i suoi scopi tramite la minaccia e il ricatto.

Anche se assecondassimo l’ipotesi di R. R. Marett (1914), secondo la quale esse si sono sviluppate da radici comuni per poi prendere direzioni completamente divergenti, dobbiamo affermare che le due realtà coesistono storicamente e sono parallele in quanto l’una non è conseguenza o evoluzione dell’altra, se non per il fatto che la magia osa dove la religione non arriva.

Di base, nonostante gli scopi spesso siano gli stessi (amore, salute, buon raccolto, ricchezza, protezione, fecondità), esse sono profondamente diverse anche per i caratteri fondamentali. La magia, infatti, presuppone determinati elementi: la segretezza, infatti il rito magico presume la scelta di un luogo appartato, come i boschi e nelle ore notturne, a differenza di quello religioso svolto invece di giorno e in pubblico; la ripetizione nel tempo delle formule; la non appartenenza a un culto organizzato.

Il rito magico non fa parte di un sistema organizzato, a differenza di quello religioso che rientra in un culto ufficiale. Analizzando le fonti e gli studi antropologici contemporanei possiamo in conclusione definire la magia come un fenomeno sociale che testimonia il limite umano di fronte alla vita.

29 Il concetto di persuasione nella magia nel pensiero di Platone è analizzato da F. Graf (2009:27; 220). Egli scrive che il filosofo “non afferma che esiste costrizione, *anankázein*, ma insiste sempre che i maghi «persuadono», *peithousi*, gli dei. Ora, la *peithó*, la persuasione, non è altro che una forma di costrizione che ricorre alle parole”.

Abbreviazioni bibliografiche

Le abbreviazioni delle fonti greche sono state redatte secondo le indicazioni del *Liddell-Scott-Jones*.

A.	Aeschylus Tragicus		
	<i>A. Agamemnon</i>		
	<i>Pers. Persae</i>		
Ael.	Aelianus		
	<i>NA De Natura Animalium</i>		
Alciph.	Alciphro Epistolographus		<i>Alc. Alcibiades</i>
Apollod.	Apollodorus Mythographus		<i>Lg. Leges</i>
A.R.	Apollonius Rhodius Epicus		<i>Men. Meno</i>
Ar.	Aristophanes Comicus		<i>Phlb. Philebus</i>
	<i>Ec. Ecclesiazusae</i>		<i>Smp. Symposium</i>
	<i>Ra. Ranae</i>		<i>R. Respublica</i>
	<i>Th. Thesmophoriazusae</i>	Plot.	Plotinus Philosophus
Babr.	Babrius Fabularum Scriptorum	S.	Sophocles Tragicus
Clem. Al.	Clemens Alexandrinus Theologus		<i>Aj. Ajax</i>
	<i>Protr. Protrepticus</i>		<i>OT Oedipus Tyrannus</i>
D.L.	Diogenes Laertius H	Str.	Strabo Geographus
D.S.	Diodorus Siculus Historicus	X.	Xenophon Historicus
E.	Euripides Tragicus		<i>Cyr. Institutio Cyri (Cyropaedia)</i>
	<i>Ba. Bacchae</i>		<i>Mem. Memorabilia</i>
	<i>Hipp. Hippolytus</i>		
	<i>Or. Orestes</i>		
	<i>Spp. Supplices</i>		
Eub.	Eubulus Comicus		
Gorg.	Gorgias Rhetor et Sophista		
	<i>Hel. Helena</i>		
Hdt.	Herodotus Historicus		
Hom.	Homerus Epicus		
	<i>Od. Odyssea</i>		
HP.	Hippocrates Medicus		
	<i>Morb. Sacr. De Morbo Sacro (περι ιερῆς νόσον)</i>		
Lucianus	Lucianus Sophista		
	<i>Nigr. Nigrinus</i>		
Paus.	Pausanias Periegeta		
Philostr.	Philostratus Sophista		
	<i>VA Vita Apollonii</i>		
Phot.	Photius Lexicographus		
	<i>Bibl. Bibliotheca</i>		
Pl.	Plato Philosophus		

Bibliografia

- Apollodoro (2004), *Biblioteca*. Tradotto Da G. Guidorizzi. Milano: Adelphi Edizioni.
- Apollonio Rodio (2000), *Le Argonautiche*. Tradotto Da G. Paduano. Milano: Bur.
- Astori, R. (2000). *Formule magiche. Invocazioni, giuramenti, litanie, legature, gesti rituali, filtri, incantesimi, lapidari dall'Antichità al Medioevo*. Milano: Mimesis.
- Bremmer, J. N. (2008). *La donna anziana: libertà e indipendenza*, in G. Arrigoni (ed.), *Le donne in Grecia*. Bari: Editori Laterza, pp.275-293.
- Beth, K. (1927). *Religion und Magie. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag*. Lipsia: B.G. Teubner.
- Burkert, W. (1999). *Da Omero ai Magi: la tradizione orientale nella cultura greca*. Tradotto da C. Antonetti. Venezia: Marsilio.
- Centini, M. (1997). *Segni, parole, magia. Il linguaggio magico*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Chirassi, I. (2006). *Il Magos e la Pharmakis*, in C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi, *Culti misterici: prospettive nuove*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Clemente Alessandrino (2004), *Protreptico ai greci*. Tradotto da F. Migliore. Roma: Città Nuova.
- Del Corno, D. (2008), *Letteratura greca* Milano: Principato.
- De Martino, E. (1948). *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Einaudi.
- Erodoto (2013), *Storie*. Tradotto da P. Sgroj. Roma: Newton & Compton.
- Eschilo- Sofocle- Euripide (2013). *Tutte le tragedie*. Tradotto da A. Tonelli. Milano: Bompiani.
- Evans-Pritchard, E. E. (1971). *Teoria sulla religione primitiva*. Tradotto da G. Frangia e J. Hilowitz. Firenze: Sansoni.
- Ferrari, A. (2015), *Dizionario di Mitologia greca e latina*. Torino: Utet.
- Fozio (2007), *Biblioteca*. Tradotto da C. Beveggi. Milano: Adelphi Edizioni.
- Frazer, J. G. (2014). *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Gorgia (2007). *Encomio di Elena*. Tradotto da G. Paduano. Napoli: Liguori Editore.
- Graf, F. (2009). *La magia nel mondo antico*. Bari: Editori Laterza.
- Graf, F. – Iles Johnston, S. (2007). *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and Bacchic Gold Tablets*. London – New York: Routledge.
- Grassigli, G. L. (1999). *La fede di Astion, Per un'interpretazione del Cratere di Verdeni*, in *Ostraka* 1:99-143.
- Graves, R. (2015), *I miti greci*. Milano: Longanesi.
- Grimal, P. (2005), *Enciclopedia della Mitologia*. Milano: Garzanti.
- Ippocrate (1996), *La malattia sacra*. Tradotto da A. Roselli. Venezia: Marsilio Editore.
- Lévi-Strauss, C. (1979), *Il pensiero selvaggio*. Milano: Il Saggiatore.
- Luck, G. (2006), *Il magico nella cultura antica*. Milano: Ugo Mursia Editore.
- Luck, G. (2010), *Arcana Mundi Vol. 2. Divinazione, Astrologia, Alchimia*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori Editore.
- Malinowski, B. (1976), *Magia, scienza e religione*. Roma: Newton & Compton.
- Marret, R.R. (1914), *The Threshold of Religion*, London: Methuen & co.
- Mauss, M. (2000), *Teoria generale della magia*. Torino: Einaudi.
- Maxwell-Stuart, P. G. (2003), *Storia delle streghe e della stregoneria. Una storia completa della stregoneria occidentale, dalle origini alla persecuzione delle streghe come eretiche nel XVI secolo, fino alle streghe pagane del Novecento*. Roma: Newton & Compton.
- Omero (2014), *Odissea*. Tradotto da R. Calzecchi Onesti. Torino: Einaudi.
- Platone (1991). *Tutti gli scritti*. Tradotto da . Reale. Milano: Rusconi.
- Themelis, P. – Calcani, G. (1994), *Derveni* in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, suppl. 2, vol. 2, pp. 366-374.
- Tsantsanoglou, K. (1997), *The first Columns of the Derveni Papyrus*, in A. Laks-G. Most, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 93-118.
- Vernant, J. P. (2013), *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*. Bologna: Il Mulino.