



Logos e magia. La forza della parola nei rituali magici

Alessandra Romeo

Independent Researcher

KEYWORDS

logos, magic, classical Greek literature, Greece, magia, letteratura greca classica, Grecia, magos, mageia.

ABSTRACT

The magic rites are divided into oral (spells) and manual (sympathetic rites or symbolic rites, sacrificial rites, healing rites, purification rites), complementary to each other. These rites present a recitative part, λόγος, with formulas and spells, and an operational part, πράξις, with particular gestures, tools and substances. In both cases the word is fundamental because it is the magic tool par excellence, thanks to its evocative and expressive power: it is a creative and pragmatic force that acts directly on reality. This act of speech is expressed either through simple pronunciation, as in the case of oral spells, or through writing, generally on particular objects. The study will attempt to investigate the power of the logos in magic rites, the ritual formulas and the different types of written objects.

Introduzione

Un rituale, secondo la definizione di S. J. Tambiah (1968:175-208) è un sistema di comunicazione simbolica caratterizzato da una precisa forma convenzionale ripetuta di volta in volta e costituita da sequenze di parole e atti, grazie al quale chi presiede il rituale e l'officiante sono connessi e condividono gli stessi valori. Nel caso di un rito magico, invece, il mago lo compie in solitudine, quindi emittente e destinatario coincidono: il messaggio del rituale magico riguarda esclusivamente l'officiante e fondamentale diventa il rapporto che s'instaura con le divinità invocate (Graf 2009:203-206.) Per compiere tali riti, quindi, il mago necessita innanzitutto di precise formule evocatorie, sia orali che scritte, di determinati rituali, di un complesso corredo di strumenti (bacchette, bacili, anelli, coltelli, scale, rotelle, raganelle, fusi, chiavi, specchi, ecc.) e di sostanze, i cosiddetti φάρμακα.

La procedura rituale non è descritta nei testi più antichi, caratteristica invece presente nei testi più tardi. Possiamo tuttavia affermare l'esistenza di riti semplici, che constano per esempio solo in un ordine impartito al mal capitato che il mago vuole sottomettere, e riti più complessi, che si basano sul connubio tra parola e gesti.

I riti magici, infatti, si distinguono in orali (gli incantesimi) e manuali (riti simpatici o riti simbolici, riti sacrificali, riti curativi, riti di purificazione) e non di rado si completano vicendevolmente. Ecco perché i riti presentano una parte recitativa, il λόγος, con formule e incantesimi, e una parte operativa,

la *πρᾶξις*, nella quale sono usati determinati gesti, strumenti e sostanze. In entrambi i casi fondamentale è la parola.

La forza del *logos* nei rituali magici

La parola, grazie alla sua potenza evocatrice ed espressiva, è lo strumento magico per eccellenza: è una forza creatrice e pragmatica che agisce direttamente sulla realtà, esercita su di essa un influsso e se ne impossessa. Questa forza pragmatica della parola è detta performatività, principio secondo il quale l'atto locutorio agisce già dall'istante in cui è pronunciato (Astori 2000:21-22).

Questo atto di parola deve avvenire all'interno di un rituale e si esprime o tramite il semplice pronunciamento, come nel caso degli incantesimi orali, o attraverso la scrittura, in genere su particolari oggetti aventi a loro volta una precisa funzione.

Analizzando i testi tramandati, si può postulare la formula rituale di base per i riti più complessi: una volta esaurite le pratiche preliminari per officiare un rito (Muscolino 2011: CXXXII-CXXXIII; Astori 2000:39-43), come la purificazione del luogo di celebrazione e l'erezione del cerchio magico, il mago prosegue con la recitazione di una preghiera strutturata in tre parti distinte: *invocatio*, *narratio*, *preces* (Graf 2009:184-188; Lucan. 6, 507-830). La preghiera assume quindi, come nel rito religioso, un ruolo fondamentale che mette in primo piano il rapporto con le potenze spirituali (Astori 2000:23-24).

L'*invocatio* è l'invocazione rivolta alle divinità. Sono specificati i nomi, i luoghi di culto e le loro funzioni e si conclude con l'esortazione a comparire e ad ascoltare la preghiera.

Nella *narratio* l'officiante sottolinea i suoi meriti nei confronti della divinità invocata elencando i precedenti sacrifici e le offerte passate, affermando così l'assoluto diritto di ottenere ciò che si richiede.

La *preces*, infine, è la richiesta propriamente detta e conclude la preghiera.

Le formule usate si basano o sul comando, utilizzando il modo imperativo, come nel caso degli scongiuri, o su un tono declamatorio, o ancora usando lo schema della supplica, o infine ricorrendo alla semplice invocazione (Astori 2000:24-25).

In queste formule orali fondamentale è l'uso di determinate figure retoriche basate sulla ripetizione fonetica o lessicale, quali l'epanalessi, l'allitterazione, l'anafora, l'assonanza, il polisindeto e la paratassi. Lo scopo è quindi, oltre quello di aiutare la memoria, la creazione di parallelismi sintattici e della ripetizione ossessiva di determinate parole o strutture all'interno del discorso allo scopo di rafforzare il potere persuasivo della preghiera. Si fa leva sul ritmo cadenzato e sugli *Ἐφέσια γράμματα*, suoni a-semantici da recitare e caratterizzati da un suggestivo carattere fonico.

Ruolo importante assume anche l'analogia, anch'essa essenziale per ricreare quei parallelismi tanto sul piano sintattico quanto del contingente:

il procedimento analogico vuole stabilire un rapporto di comparazione tra un avvenimento, o serie di avvenimenti, considerati paradigmatici, e una situazione attuale che va modificata, il cui modello è appunto rappresentato dal primo termine di paragone. Spesso il salto tra le due serie di avvenimenti è molto ardito, ma è proprio in questa irriducibilità al reale e in questa apparente illogicità, che sta

la potenza dell'analogia e della metafora magia, le quali fanno parte di una rete simbolica che ha comunque una sua intima e coerente struttura semantica (Astori 2000:26).

L'efficacia persuasiva di queste formule è rafforzata anche da una particolare intonazione che conferisce una musicalità specifica alle parole: la magia, d'altronde, è strettamente connessa alla musica e al canto e la potenza dell'incantesimo è così amplificata.

I termini greci che indicano il canto magico sono *ἔπωδή* (S. *Aj.* 582; A. *Eu.* 649; X. *Mem.* 2, 6, 10; Pl. *R.* 4, 426 b; Pi. *P.* 3, 47 ss.; 4, 217; Hom. *Od.* 19, 450-458; Apoll. *Bibliotheca* 2, 2, 2) e *ᾠοιδή* (A.R. 1, 23-31; 4, 42; 4, 59; 4, 157; 4, 907; 4, 1665 ss.).

Ἐπωδή è sempre usato dalle fonti in termini negativi, a esclusione dell'episodio descritto nell'*Odissea*, nel quale Odisseo è curato da una terribile ferita (Hom. *Od.* 19, 450-458).

Significativo è il passo nella *Pitica 4* di Pindaro (*P.* 4, 213-221) nel quale si descrive il rito erotico che Giasone usò per soggiogare il cuore di Medea, complice Afrodite, affinché la sventurata acconsentisse a tradire patria e affetti per aiutarlo a rubare il vello d'oro: esso consisteva nel legare un particolare uccello, il torcicollo screziato, ai quattro raggi di una ruota e pronunciare incantesimi di supplica (*τ'ἔπαιοιδάς*).

Molti sono, invece, i casi nei quali appare il termine *ᾠοιδή*: è usato per indicare la voce di Orfeo, talmente potente da ammaliare rocce e fiumi, far muovere querce (A.R. 1, 27; Apollod. *Bibliotheca* 1, 3, 2) e da sconfiggere le Sirene (A.R. 4, 906-909; Apollod. *Bibliotheca* 1, 9, 25), il soave quanto mortale canto di quest'ultime (A.R. 4, 914) e gli incantesimi di Medea, coi quali è in grado di aprire le porte senza toccarle (A.R. 4, 41-42), muovere la luna (A.R. 4, 59-61), sconfiggere un drago (A.R. 4, 156-161) ed evocare le Chere (A.R. 4, 1665-1671). Nell'*Odissea* è usato nuovamente per il canto delle Sirene (Hom. *Od.* 12, 37-54; 158-200) e per quello di Circe (Hom. *Od.* 10, 221; 253), capace di attrarre a sé gli uomini giunti sulle coste della sua Eèa.

Nelle fonti il canto magico a volte è accompagnato dal suono di strumenti e passi di danza. In quest'ultimo caso un esempio sono le Erinni, che intonano un terribile canto di morte accompagnato da un movimento di danza circolare attorno a Oreste (A. *Eum.* 306 ss.). Per l'uso di strumenti musicali e il loro connubio con l'arte cantoria ammaliatrice, spiccano il già citato passo delle *Argonautiche* nel quale Orfeo, accompagnato dalla sua cetra bistonica, sconfigge le Sirene e sposta le querce, e tre vasi dell'archivio Beazley raffiguranti le Sirene suonatrici di *lyra* e doppio *αὐλός*: la *lekythos* attica a fondo bianco del Pittore di Edimburgo, datata al 525-500 a.C. e conservata al Museo Nazionale di Atene, inv. CC958 (*ABV* 476); una *oinochoe* attica a figure nere, datata al 500-475 a.C., della Collezione Callimanopoulos di New York (*Para* 183.22 bis); la *lekythos* attica a figure nere del Pittore di Atena, datata al 500-475 a.C. e conservata al Museo Archeologico Provinciale di Bari, inv. 2732 (*ABL* 257.68).

Possiamo affermare, quindi, che nelle pratiche magiche l'incantesimo risulta essere il prodotto di parola e musica, caratterizzato da una forte potenza persuasiva e ammaliante.

La musica è, dunque, solo un rafforzativo dell'azione della parola ed è quest'ultima il vero fulcro dell'azione magica.

La parola è uno strumento complesso che deve essere usato esclusivamente da chi è esperto di arti magiche, pena il fallimento di tutto il rito. L'officiante, nell'invocazione delle forze sovranaturali,

utilizza gli *ονόματα βαρβαρικά*, i nomi segreti di tali entità, dimostrandosi così degno di ricevere l'aiuto divino (Graf 2009:211). In realtà non si tratta di nomi barbari, ma dei nomi più antichi, assiri ed egiziani, di queste divinità e che si sono conservati nel tempo: come afferma F. Graf (2009:213), la magia ha dunque un preciso aspetto epistemologico. Il loro uso risale all'epoca classica e il primo esempio in letteratura lo troviamo nella tragedia euripidea *Ifigenia in Tauride*, nei versi nei quali il messaggero racconta i preparativi di un rito di purificazione con il fuoco portato a compimento da Ifigenia e durante il quale la ragazza lanciava urla e intonava incantesimi barbarici (E. *IT*. 1336 ss.).

Le divinità sono chiamate a testimonianza del diritto di ricevere quanto richiesto e lo scopo è sottometterle alla volontà dell'officiante. La finalità può essere o benefica o malefica, come nel caso dei riti vendicativi o dei veri e propri malefici, e la formula può essere indirizzata ai *δαίμονες*.

Un *δαίμων* è un *πάρεδρος*, un aiutante che l'officiante lega a sé per tutta la vita tramite un preciso rito iniziatico. Sono considerati anche come anime dei morti (Hes. *Op.* 122; A. *Pers.* 620; E. *Alc.* 1003) e numi tutelari (A. *A.* 1569; Pl. *Phd.* 107 d). Il termine ha assunto il significato demoniaco, poi mantenuto nel corso della storia, con Senocrate (Cfr. Xenocr. fr. 15 Heinze; fr. 23-24 Heinze). Significativo è un passo di Platone (Pl. *Smp.* 202 e - 203 a) nel quale il filosofo afferma che Eros è un demone, in quanto intermediario fra ciò che mortale e ciò che è immortale, che si mescola tra gli uomini e tramite esso gli dei comunicano con loro, sia quando sono svegli sia quando dormono.

I *daimones*, quindi, si collocano nella sfera intermedia tra uomini e dei, "sono intermediari e traghettatori, trasmettono messaggi e doni dagli uomini agli dei e viceversa, preghiere e sacrifici da una parte, ordini e premi dall'altra" (Burkert 2010:579), non possiedono una natura divina pura, quindi non sono né divini né mortali, sono sensibili alle esperienze fisiche, come il dolore e il piacere, sono invisibili, forti e a differenza degli dei hanno passioni e sostengono o odiano il male, quindi ne esistono di buoni o cattivi (Pl. *Smp.* 202 e - 203 a; Pl. *R.* 392 a; 450 c; Pl. *Lg.* 738 d; 799 a; 848 d; 906 a; Pl. *Epin.* 984 b - 985 b; Arist. *Div. Somn.* 463 b 12; Xenocr. fr. 15 Heinze; fr. 23-24 Heinze; Maxwell-Stuart 2003, 23; Burkert [1977] 2010, 579-581). Ciò fa intuire come esista una gerarchia divina: instaurando un rapporto con le divinità maggiori, innanzitutto con la conoscenza del loro nome antico, si ottiene obbedienza da tutto il resto della gerarchia (Graf 2009:218-220).

Qualunque sia l'entità al quale il mago si rivolge, denominatori comuni sono la costrizione, *ἀνάγκη*, e la persuasione, *πειθώ*. Esistono diverse forme di costrizione (Graf 2009:216-217): mediante l'astuzia, provocando la divinità con determinate argomentazioni care a essa; attraverso i riti nei quali si attira la collera delle divinità su un'altra persona con una falsa accusa, *διαβολή*, di empietà; mediante estorsione o un ricatto nei confronti della divinità; puramente verbale, nella quale si esprime una minaccia, cioè attraverso gli *ἐπάναγκοι λόγοι*, 'parole che costringono'.

La parola, quindi, è la prima delle armi magiche di un mago, amplificata qualora fosse anche scritta.

La parola scritta

La parola scritta, per estensione, detiene lo stesso potere di quella enunciata, ma ne è un rafforzativo poiché veicola, fissa su un supporto e rende durevole nel tempo la volontà dell'officiante: essa non è soggetta ai limiti dell'oralità.

I messaggi iscritti si dividono in semplici, come formule criptiche, alfabeti mistici e sequenze vocaliche, e più complessi, quali *defixiones*, *phylacteria*, invocazioni, inni, preghiere, messaggi augurali, liste di nomi delle vittime da legare al maleficio. Frequente era l'uso di inserire rappresentazioni grafiche, costituite da immagini di divinità e demoni con i loro attributi, e simboli magici (Viglione 2010:119-131). In quanto estensione della parola pronunciata, quella scritta presenta gli stessi schemi ripetitivi, supportati però da uno specifico programma grafico (Centrone 2010:95-117).

L'atto della scrittura, infine, era accompagnato dal pronunciamento degli *ονόματα βαρβαρικά* delle stesse formule incise (Bevilacqua 2010:17-20).

Lo studioso G. Vallarino (2010:21-82) ha proposto una classificazione dell'intero repertorio dei documenti magici iscritti, suddividendoli in due gruppi.

Il gruppo A racchiude tutti i semplici supporti scrittori non esclusivamente pertinenti all'ambito magico (lamine di metallo - oro, argento, rame, bronzo e piombo - lastre di pietra, lastre calcaree, terracotta - *ostraka*, tegole e lastre - selenite, fogli di papiro, legno, strisce di lino, pergamena). La scelta del materiale si basava sull'uso specifico al quale l'oggetto era destinato: nel caso esso dovesse essere custodito o nascosto si optava ad esempio per le lamine in metallo, se invece doveva essere esposto a difesa ad esempio della casa, dei campi o del raccolto si preferiva la pietra, la terracotta o il legno e le incisioni avevano dimensioni maggiori. Meno frequenti i supporti più deperibili. Sul materiale deperibile e sul papiro si scriveva con l'inchiostro nero mescolato con mirra, oppure rosso cinabro, mescolato ad aromi. È importante sottolineare che i rituali di magia richiedevano inchiostri eterogenei e ricavati da varie sostanze, semplici come erbe e aromi, o complesse come sangue di animali (scimmia, asino, capra, piccione, corvo, falcone, anguilla). Lo strumento dell'incisione era quasi sempre lo stilo in bronzo o in rame battuto a freddo, o anche una pietra dura e persino un chiodo.

Il gruppo B racchiude gli oggetti che possiedono un uso specifico indipendentemente dalla scrittura, connesso a scopi utilitari (gioielli e ornamenti personali) o con un'autonoma funzione magico-rituale (figurine antropomorfe (Graf 2009:132-134; Bevilacqua 2010:55-58), chiodi, medaglioni devozionali, lucerne, *tintinnabula*, strumenti magico-divinatori, oggetti connessi con la *lekanomanteia* e con la *lychnomanteia*, gemme oracolari, *pinakes*, vasi, scatole, libri). In questi casi la scrittura è il rafforzamento di uno strumento già operante di per sé o l'elemento attivante il potere magico.

In entrambi i casi si nota l'essenziale ruolo svolto dalla parola.

Oltre sui supporti citati, si scriveva anche su oggetti deperibili come piante, foglie, stoffa, cera, focacce, mollica di pane, con la quale si plasmavano figurine, uova, radici, parti del copro di animali e conchiglie. Quest'ultime erano simboli della sessualità e della fecondità femminile e per questo usate soprattutto nei riti erotici di attrazione, i *φιλητροκατάδεσμοι*. È attestato, infine, anche l'uso di scrivere su arredi sacri e suppellettili domestiche.

Le classi di documenti più numerose sono costituite dalle *φυλακτήρια*, richieste di favore e protezione, attestate a partire dal II secolo a.C. e fino all'età bizantina e incise su oggetti aventi funzione apotropaica, e dai *κατάδεσμοι*¹, cioè le già citate *defixiones*, che si trovano lungo una arco

1 Il termine *κατάδεσμος* indica letteralmente un incantesimo (cfr. Pl. R. 364 c). Esso è un rito di maleficio con invocazioni alle divinità degli Inferi al fine di ottenere vendette, infliggere punizioni o lanciare incantesimi amatori (cfr. Astori 2000:27-28).

cronologico che va dal VI secolo a.C. fino al V d.C. e in genere erano scritte su supporti materiali, le *tabellae defixionis*. Il tipo varia a seconda delle finalità (Audollent 1904: LXXXVIII-CVI):

Tabellae iudiciariae et in inimicos conscriptae

Sono le *defixiones* mirate a nuocere agli avversari in un processo al fine di non farli comparire in tribunale o di colpire le loro facoltà oratorie e intellettuali. Sono diffusissime ad Atene tra la metà del V e la fine del IV secolo a.C., ma sono attestate anche nel resto dell'Attica e in Frigia, Cipro, Melos, Megara, Tanagra, Corcira, Olbia Sarmatia, Moesia inferiore, Brigantium in Raetia, in Germania, in Gallia, nel Lazio, a Capua, Punteoli e Cartagine.

Tabellae in fures calumniatores et maledicos conversae

Sono le *defixiones* contro i ladri, i calunniatori e i maldicenti. A differenza delle altre, in esse il *defigens* ha già subito il danno e non conosce i nomi dei nemici. Sono attestate a Cnido, Megara, Britannia, Spagna, Attica, Chersoneso, Capua, Bruttium e Cartagine.

Tabellae amatoriae

Sono le *defixiones* amatorie, con le quali si cerca o di suscitare amore in qualcuno, o di privare l'amato degli appetiti sessuali se non sono riversati verso il *defigens*, o di creare discordia in una coppia nel caso in cui l'amato sia sposato. Anch'esse sono diffusissime in ogni epoca e regione. Sono attestate a Cnido, Atene e nel resto dell'Attica, Menidhi, Roma, Cuma, Cartagine, in Beozia, Germania e Lazio, Hadrumentum.

Tabellae in agitatores et venatores immissae.

Sono le *defixiones agonisticae*, con le quali si cerca di assicurarsi la vittoria in contesti agonistici circensi o in altri spettacoli. Sono attestate soprattutto in età imperiale. Quelle contro gli aurighi sono attestate in Siria, Roma, Cartagine e Hadrumentum; quelli contro i *venatores* a Cartagine.

Gli ulteriori studi (Gager 1992:116-149; Nisoli 2007:271-287; Graf 2009:116-125) condotti dopo A. Audollent portarono alla determinazione di un quinto tipo: le *defixiones* contro rivali economici, con le quali si mira o a privare la vittima delle proprie abilità lavorative e legarla alla sventura, o a proteggere la propria bottega e il proprio lavoro. Esse sono attestate dal IV secolo fino ai papiri magici.

Il cardine di tutte è il verbo *καταδέω*, letteralmente legare, fissare saldamente, imprigionare. Esso rimanda quindi a due azioni specifiche: immobilizzare e legare la vittima al volere del *defigens*. Questo senso di legatura in alcuni casi è enfatizzato con l'inchiodamento delle *tabellae*, atto che non solo amplifica il legame della vittima al maleficio ma che si basa sul paragone tra vittime e lamina stessa.

Esse, inoltre, erano nascoste nella terra, nel mare, in un fiume, in una condotta dell'acqua, in una grotta, in una tomba, in un pozzo, in fontane, nei *bothroi* e nei santuari delle divinità ctonie e sotterranee, alle quali ci si rivolgeva per affidare il destino della vittima designata del maleficio. Si cerca quindi sempre il movimento verso il basso e il contatto col mondo sotterraneo, a differenza del culto

pubblico che tende verso l'alto (Graf 2009:123-124).

Secondo lo studioso F. Graf esiste, tuttavia, un'altra spiegazione del perché deporre le lamine in questa tipologia di luoghi: la scrittura ha lo scopo di fissare la parola pronunciata e di farla durare. Deponendo la *defixio* in quei luoghi non si fa altro che preservarla ulteriormente e raggiungere direttamente i defunti², che assolvono la funzione di messaggeri, e le divinità ctonie. È 'un'azione di ridondanza della parola stessa mirante ad assicurare l'arrivo del messaggio' (Graf 2009:126).

Conclusioni

La proporzione che si potrebbe ricavare dalla studio effettuato è che il *magos* sta alla magia come il *logos* alla persuasione e alla costrizione. Lo scopo è attrarre a sé le proprie vittime con strumenti quali l'abilità nel circuire con la parola l'animo altrui e la volontà di sottomettere al proprio volere persino le divinità.

Il *magos* 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): 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, che può riassumersi nella nozione di *mana* (Mauss 2000, 109-124; Luck 2006, 9; Luck 2010, 5-6)³ può espletarsi innanzitutto grazie alla parola.

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, dei quali deve quindi conoscere tutti i segreti e gli *ονόματα βαρβαρικά*. Il *magos*, 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).

I *magoi*, quindi, sono colpevoli di atti empì e sacrileghi e frodano e ammaliano con i loro canti magici gli ingenui malcapitati. Tale bravura persuasiva è sottolineata da Platone e da Gorgia: nella *Repubblica* (Pl. R. 2, 364 b-c), afferma che riescono a convincere le persone benestanti di essere in grado di compiere riti di catarsi e sono esperti nell'arte della persuasione a scopo di lucro, 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 (Gorg. Hel. 10-12), infine, sottolinea come la forza degli incantesimi ammalia e, incitando errori dell'anima e inganni della mente, persuade ad acconsentire a spiacevoli azioni.

La parola, infine, è uno strumento potente che aumenta la sua forza persuasiva col canto e con la scrittura. Nel mito, in riferimento al bel canto, esemplificativi sono i casi di Circe (Hom. Od. 10,

2 Nel particolare, la mediazione avveniva attraverso i defunti morti prematuramente, gli *ἄωροι* (*áoroi*), o per morte violenta, i *βίαιοθάνατοι* (*biaiothánatoi*). Cfr. Graf 2009:127; Bevilacqua 2010:15.

3 Gli equivalenti greci, testimoniati dai testi di età ellenistica, sono *δύναμις* (potenza), *χάρις* (grazia) e *ἀρετή* (efficacia).

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.

Rafforzativo della parola è, infine, la scrittura. Essa è attestata sia su supporti deperibili che su oggetti durevoli nel tempo e si è constatato un legame con gli Inferi e le divinità ctonie, volto a amplificare la potenza del rito e della parola scritta.

Il *logos*, quindi, è espressione della volontà degli uomini che ne posseggono l'arte. Un'arte che nei riti magici equivale alla forza di persuasione e costrizione dell'officiante ai danni di uomini e divinità.

Abbreviazioni bibliografiche

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

A.	Aeschylus Tragicus
<i>A.</i>	<i>Agamemnon</i>
<i>Eu.</i>	<i>Eumenides</i>
<i>Pers.</i>	<i>Persae</i>
Apollod.	Apollodorus Mythographus
A.R.	Apollonius Rhodius Epicus
Arist.	Aristoteles Philosophus
<i>Div. Somn.</i>	<i>de Divinatione per Somnia</i>
E.	Euripides Tragicus
<i>Alc.</i>	<i>Alcestis</i>
<i>IT</i>	<i>Iphigenia Taurica</i>
Gorg.	Gorgias Rhetor et Sophista
<i>Hel.</i>	<i>Helena</i>
Hes.	Hesiodus Epicus
<i>Op.</i>	<i>Opera et Dies</i>
Hom.	Homerus Epicus
<i>Od.</i>	<i>Odyssea</i>
Pi.	Pindarus Lyricus
<i>P.</i>	Pythian
Pl.	Plato Philosophus

<i>Epin.</i>	<i>Epinomis</i>
<i>Lg.</i>	<i>Leges</i>
<i>Men.</i>	<i>Meno</i>
<i>Phd.</i>	<i>Phaedo</i>
<i>Smp.</i>	<i>Symposium</i>
<i>R.</i>	<i>Respublica</i>
<i>S.</i>	Sophocles Tragicus
<i>Aj.</i>	<i>Ajax</i>
X.	Xenophon Historicus
<i>Mem.</i>	<i>Memorabilia</i>
Xenocr.	Xenocrates Medicus

Bibliografia

- ABL: C. H. E. Haspels, *Attic black-figured lekythoi*, E. de Boccard, Paris 1936.
- ABV: J. D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Clarendon Press, Oxford 1956.
- ASTORI, R. (2000). *Formule magiche. Invocazioni, giuramenti, litanie, legature, gesti rituali, filtri, incantesimi, lapidari dall'Antichità al Medioevo*. Milano: Mimesis.
- Audollent, A. (1904). *Defixionum tabellae*, A. Fontemoing, Indiana University.
- Bevilacqua, G. (2010). *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*, Roma: Edizioni Quasar.
- Burkert, W. (1999). *Da Omero ai Magi: la tradizione orientale nella cultura greca*. Tradotto da C. Antonetti. Venezia: Marsilio.
- Burkert, W. (2010). *La religione greca di epoca arcaica e classica*. Tradotto da G. Arrigoni, Milano: Jaka Book.
- Centrone, M. (2010). *L'impaginazione del testo e gli espedienti grafici*, in Bevilacqua, G., *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*. Roma: Edizioni Quasar, pp. 95-106.
- Gager, J. G. (1992). *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York - Oxford : Oxford University Press.
- Graf, F. (2009). *La magia nel mondo antico*. Tradotto da G. Ferrara degli Ubaldi, Bari: Editori Laterza.
- 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.
- Mauss, M. (2000). *Teoria generale della magia*. Tradotto da F. Zannino. Torino: Einaudi.
- Muscolino, G. (2011). *Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del Neoplatonismo*, in Porfirio, *Filosofia rivelata dagli Oracoli*. Milano: Bompiani, pp. CXXII-CCXI.
- Nisoli, A. G. (2007), *Parole segrete: le Defixiones*, in *Acmé, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, LX, fasc. III*, pp. 36-46.
- PARA: Beazley, J. D. (1971). *Paralipomena: additions to Attic black-figure vase-painters and to Attic red-figure vase-painters*, Oxford: Clarendon Press.
- Tambiah, S. J. (1968). *The ideology of merit and the social correlates of Buddhism in a Thai village*, in E.R. Leach (ed.), *Dialectic in practical religion*, Cambridge Papers in Social Anthropology 5, Cambridge University Press, pp. 41-121.
- Vallarino, G. (2010), *La magia applicata*, in Bevilacqua, G., *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*, Roma: Edizioni Quasar, pp. 21-82.
- Viglione, A. (2010), *Le immagini figurate nei documenti magici*, in Bevilacqua, G., *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*, Roma: Edizioni Quasar, pp. 119-126.