

RIFLESSIONI SULLA 'MAGIA' GRECA.
A PROPOSITO DEL LIBRO DI MARCELLO CARASTRO:
LA CITÉ DES MAGES. PENSER LA MAGIE
EN GRÈCE ANCIENNE

MANUELA GIORDANO

Negli ultimi quarant'anni, e segnatamente dopo la seconda edizione delle *PGM*¹ il tema della magia in Grecia e nel mondo antico ha ricevuto una grande attenzione in termini di pubblicazioni, convegni e opere miscellanee. La maggior parte di questi contributi prende le mosse dalla domanda – quasi retorica – se sia o meno legittimo l'uso della categoria di 'magia' e, conseguentemente, se sia corretto di parlare di 'magia' in opposizione a 'religione'. Per quanto il carattere controverso del termine 'magia' sia quasi invariabilmente messo in evidenza, la maggior parte degli studi finisce per usarlo come etichetta generale sotto cui raggruppare indiscriminatamente un coacervo di fenomeni disparati: dalle iscrizioni funerarie contenenti maledizioni agli amuleti, dai sogni alla divinazione, dai *pharmaka* ai *katadesmoi*. In quello che segue, vorrei proporre delle riflessioni sulla scarsa utilità ermeneutica della categoria 'magia', su un possibile percorso alternativo di ricerca e sul libro di Marcello Carastro, *La cité des mages*, che analizzerò in dettaglio come esempio virtuoso di indagine su questi temi.

DECOSTRUIRE LA 'MAGIA'

Il termine 'magia' viene usato generalmente come concetto negativo, una sorta di scatola nera dove risulta comodo, per diverse ragioni, includere fatti che, *secondo l'osservatore*, non sarebbero inseribili nel dominio della 'scienza' o della 'religione'. In altri termini, 'magia' non definisce *che cosa è* un fenomeno, ma piuttosto *che cosa non è*: magia *non è* religione e *non è* scienza, pur assomigliando in modo pericoloso ad entrambe. Come ha acutamente notato J. Z. Smith: «'magic' resembles 'religion' or 'science' lacking only some of the latter's traits. In such formulations, a promised difference in kind turns out to be a postulated difference of degree – or, more pointedly, of development – and one is entitled to ask: what sort of difference that sort of difference makes?».² La categoria 'magia', similmente a quella di 'primitivo' – con cui divide interessanti analogie

¹ K. PREISENDANZ, A. HENRICHs 1973-1974²; l'edizione è stata seguita dalla traduzione di BETZ 1986 e dal volume di FARAONE, OBBINK 1991, che ha avuto una grande diffusione.

² SMITH, 1995, 13-14.

– risultano infatti essere categorie valutative piuttosto che interpretative.³ Come rileva ancora Smith, all'interno dei fenomeni classificati come 'religione' ci sono altrettante differenze quante ce ne sono tra i fenomeni classificati 'magici' in opposizione a quelli considerati 'religiosi'. Non solo il termine 'magia' non è utile da un punto di vista euristico, ma risulta essere anche fuorviante e anzi di impedimento a una comprensione distintiva dei fenomeni in esame, in quanto offusca anziché illustrare la specificità dei fenomeni che intenderebbe descrivere.

Prenderemo due esempi inerenti all'opposizione magia-religione. Tale opposizione emerge nel tardo antico nello scontro tra cristianesimo e paganesimo; essa viene usata come arma politica e sociale e per marcare un'idea socialmente condivisa di comportamento religioso accettabile. Inizialmente quest'opposizione venne usata dai romani contro i cristiani ma, a partire dal quarto secolo, con il mutare delle relazioni di potere, furono i cristiani ad appropriarsene e ad usarla contro i pagani.⁴ Tale divisione oppositiva tra magia e religione ha finito con il radicarsi e continua ancora oggi, anche fuori da un discorso di fede, ad essere assunta come metro di opposizione tra una 'buona' e una 'cattiva' religione. Possiamo leggere in questo senso il seguente passo di Vlastos, uno dei più noti studiosi di Socrate, a proposito della pietà religiosa di questo filosofo e del contrasto che ebbe con la società ateniese:

«How radical, how subversive of traditional Greek belief and practice this conception of piety would be, we can see if we reflect that what had passed for religion to-date had been thick with magic. By "magic" I understand the belief, and all of the practices predicated on it, that by means of ritualistic acts man can induce supernatural powers to give effect to his own wishes. In black magic one exorcises supernatural to do evil to one's enemy. In white magic one seeks to prevail on them through prayer and sacrifice to do good to oneself and to those for whom one cares – (...). As practiced all around Socrates, religion was saturated with just that sort of magic (...). In the practice of Socratic piety man would not pray to god, "My will be done through thee", but "Thy will be done through me».⁵

Il termine 'magia', come si può ben vedere, è usato da Vlastos come cattiva religione, contrapposta alla religiosità di Socrate che viene descritta in termini quasi cristiani.⁶ Ma soprattutto le affermazioni di Vlastos dicono poco del fenomeno che intendono descrivere – la *pietas* socratica contrapposta a quella ateniese – se non sul suo essere o meno accettabile e legittimo. A prescindere da questioni di rilevanza morale dunque, il tipo di discorso e di definizioni che ruotano attorno all'opposizione 'magia'– 'religione' ci privano semplicemente della possibilità di capire la specificità culturale e il *proprium* inerente ad ogni forma rituale, in quanto usano categorie valutative di tipo generico e generalizzante che hanno una scarsissima portata ermeneutica.

³ Si veda ad esempio SCULLARD 1981, 15 a proposito della festa romana dei *Lemuria* «some primitive ideas obviously survive into later times, but on the whole the Romans freed themselves from the cruder manifestations of magic and taboos».

⁴ Vedi BARB 1963.

⁵ VLASTOS 1996, 155 s.

⁶ Su questo tema vedi GIORDANO 2005.

La decostruzione sistematica di tale categoria appare quindi a tutt'oggi un *desideratum*.

RICOSTRUIRE IL PROPRIUM

Decostruire la categoria di 'magia' ci lascia comunque con uno spazio vuoto piuttosto che con una nuova struttura ermeneutica. Il passo successivo deve quindi essere la ricostruzione di un nuovo panorama in cui lo specifico culturale di una società storicamente definita dovrebbe essere il centro della ricerca su questi temi, procedendo all'interno di un determinato contesto storico attraverso un metodo di differenziazione tra i fenomeni descritti solitamente come 'magia'.

LA CITÉ DES MAGES DI M. CARASTRO

Questa premessa è necessaria per apprezzare quale passo avanti rappresenti il libro di Marcello Carastro (d'ora in poi C.), *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, una vera e salutare novità nel panorama degli studi sulla magia, greca in particolare, quale abbiamo appena delineato. È un libro a un tempo di storia della cultura greca e di antropologia che dichiaratamente intende problematizzare la nozione di *mageia*, senza darla per scontata, facendone l'oggetto della ricerca e non già il presupposto da cui partire. Nell'introduzione infatti C. afferma che «è necessario cominciare chiedendosi se parlare dei *magoi* significhi parlare di maghi e di magia» (p. 8). L'utilizzo indiscriminato di tali termini/categorie comporta, afferma C., due rischi metodologici – in cui sono incappati la quasi totalità degli studi precedenti: «da una parte adottare una concezione 'ontologica' della magia» (p. 8), ovvero farne una categoria universale che permetta di cogliere attraverso il tempo e i luoghi fenomeni assimilabili, rimandando ad una 'mentalità magica' o ad un 'pensiero magico' individuabili a prescindere dalla cultura che li produce. Il secondo rischio è quello di un approccio soggettivista (C. usa il termine 'etico') «che privilegia le categorie dell'osservatore a detrimento di quelle degli indigeni». Questo rischio diventa un vero corto circuito ermeneutico nel momento in cui la categoria di 'magia' rappresenta una delle categorie concettuali «con le quali oggi comprendiamo il reale».

La strada scelta da C. per evitare i rischi di cui sopra è quella maestra dell'approccio storicamente fondato e di un metodico ricorso alle fonti che permette di definire, *secondo i termini greci*, chi fossero, per i Greci, i *magoi* e che cosa fosse la *mageia*; in tal guisa la *mageia* viene riportata da etichetta *passé partout* a fenomeno culturale e i *magoi* da precursori dei 'maghi' a figure ben definite, attraverso un processo di storicizzazione e, quindi, di relativizzare. Estremamente indicativa e appropriata in tal senso è la scelta di usare sempre il termine greco traslitterato, *magoi*, *mageia*, che invita indirettamente chi legge a diffidare da un'assimilazione concettuale con i termini 'magi' e 'magia' e ad usare uno sguardo straniante e non familiare su questi fenomeni. C. chiarisce da subito

che le parole formate a partire dal radicale *mag-* di origine iraniana «sono divenute significanti per i Greci a partire dagli elementi propri alla loro cultura» (p. 9); questi termini di quinto secolo nascono quindi all'interno di un congiuntura storica ben definita, che C. si propone di studiare ricostruendo la progressiva, ma rapida semantizzazione di questi significanti nella cultura greca (quella che nel libro viene definita «la configuration de *mageia*»).

Nella prima parte, «L'avènement des *Magoi*», C. ci porta attraverso una mirabile ricostruzione a ripercorrere il movimento 'centripeto' che ha proiettato queste figure da una posizione di totale alterità ed estraneità, fin 'nel cuore della città'.

Oggetto del primo capitolo, «Histoire des *magoi*», sono questi personaggi che fanno la loro comparsa nel mondo greco al seguito dei Persiani; l'intento non è quello di esaminare la loro dimensione storica *tout court*, bensì la loro immagine vista attraverso le lenti greche al fine di ricostruire 'les prédicats qui ont été attachés à la figure des *māgoi* par les Grecs', (p. 20); fonte principale – ed elettiva – in tal senso è naturalmente Erodoto. Nelle *Storie* i *Magoi* sono descritti come una tribù di Medi tradizionalmente vicini all'*entourage* reale in veste di consiglieri e di operatori rituali, che con il loro sacrificio di cavalli al fiume Strimone, accolto con buoni auspici, aprirà a Serse l'invasione della Grecia (1.101). Le loro competenze coprono in particolare: l'oneiromanzia, la divinazione dei presagi, la recitazione di canti efficaci (definiti *epaoidai*), i sacrifici e l'uso di *pharmaka*. Ma queste competenze non ne fanno delle figure positive nell'ottica dello storico, essi anzi sono a più riprese connotati in modo negativo, come esperti rituali spesso fallaci, le cui tecniche si rivelano in diverse circostanze fallimentari. Così accade nel loro tentativo di placare i venti a Capo Sepias, dove inutilmente sacrificano a Teti e alle Nerieidi, «cantando contro» ai venti (*kataeidontes*) che si rivelano invece favorevoli ai Greci; la tempesta finirà per travolgere numerose navi persiane. C. illustra molto acutamente come la loro negatività 'culturale' si colleghi più ampiamente alla percezione della religione persiana, che Erodoto designa attraverso una serie di negazioni: i Persiani non hanno immagini di dèi, né templi né altari, sacrificano senza fuoco, senza processioni etc. La religiosità persiana è caratterizzata non solo da lacune e assenze rispetto a quella greca, ma per certi versi da vere inversioni culturali in un quadro di alterità della quale i *magoi* rappresentano una sorta di figura quintessenziale. C. evidenzia inoltre come i *magoi* si spingano anche oltre l'alterità a proposito di costumi funerari; Erodoto narra con un senso di repulsione come, diversamente dagli stessi Persiani, essi praticino un rito funebre abominevole: abbandonano i morti alla voracità di cani e di uccelli e per giunta si fregiano, in modo quasi ostentato, di uccidere ogni sorta di essere vivente, al di fuori di uomini e cani, fuori da un contesto sacrificale (Hdt. 1. 40); «les pratiques funéraires des *magoi* sont ainsi mises en scène sous le signe d'une altérité (...) caractérisée par la violence et l'outrage, cette altérité marque la distance des *magoi* non seulement vis-à-vis les Grecs, mais aussi des autres hommes» (p. 29). Il capitolo si conclude con la narrazione

dei loro intrighi di palazzo e con la storia del falso Smerdis, che aggiunge al quadro generale il tratto di consiglieri ingannevoli e impostori. La prima comparsa dei *magoi* nel mondo greco li vede dunque connotati da un lato dall'assenza di efficacia delle loro pratiche rituali e dall'altra da un'alterità radicale.

Nel secondo capitolo, «Au coeur de la cité», C. indaga come queste figure si insinuino nell'immaginario greco, e ateniese in particolare, divenendo sempre più familiari, nella progressiva costruzione di quella che C. definisce la «configurazione di *mageia*». Un processo di traduzione culturale, ma anche, aggiungerei, di appropriazione. Le tre fonti principali sono il teatro, gli scritti ippocratici e l'*Encomio di Elena* gorgiano. Illuminante è l'analisi dell'occorrenza dell'OR, v. 387, in cui Edipo accusa Tiresia di essere «un *magos* che trama macchinazioni (μάγον τόνδε μηχανορράφον)». Tale insulto viene spiegato molto puntualmente in riferimento al quadro dei *magoi* appena tracciato; si riferisce da un lato alla loro fama come consiglieri reali impostori e ingannevoli, e dall'altro alla loro caratteristica di indovini che profetizzano per guadagno. In questa seconda accezione avviene il corto circuito con un contenuto pienamente ateniese, e cioè il luogo comune relativo agli indovini nel dibattito pubblico di quinto secolo, che li vedeva come millantatori che miravano solo ad arricchirsi. Tiresia infatti non è né un *magos* in senso stretto né un esperto itinerante «pourtant, les paroles proférées au théâtre par Œdipe contribuent à une opération de traduction culturelle qui introduit la figure des *mâgoi* dans le tissu culturel grec. L'appellation de *magos* devient une injure. Elle se prête à la stigmatisation d'un personnage mythique mais aussi d'une forme de savoir et d'une pratique rituelle, la divination, qui occupe une place centrale en Grèce ancienne» (p. 40). Questa occorrenza è dunque significativa in quanto mostra da un lato come i *magoi* abbiano ormai «traversé la frontière grecque en plein cœur de la cité, au théâtre» (p. 3), e dall'altro come questi termini si siano prestati ad assorbire una serie di connotazioni tipicamente greche.

C. continua poi nell'esame di un cavallo di battaglia dei sostenitori della 'magia' greca, lo scritto ippocratico *Sulla malattia sacra*. Sulla scorta di G. E. R. Lloyd in particolare, C. mostra come il bersaglio del pamphlet non siano i *magoi* in quanto tali ma dei rivali in campo medico che vengono ritratti sotto una luce sfavorevole mettendo insieme elementi della pratica medica e della religione in un quadro volutamente incoerente (purificazioni, canti etc.). L'opera è letta nel contesto di un dibattito sulle strategie terapeutiche in uso nel quinto secolo, in cui la corrente ippocratica cercava di affermarsi con mezzi diagnostici nuovi. In questa prospettiva i *magoi* vengono così associati agli *agyrtai*, esperti itineranti, ai fanfaroni e ai purificatori, a figure cioè messe alla berlina nella seconda metà del quinto secolo per mancanza di esperienza, per ignoranza e come millantatori – tra cui trovano posto spesso gli stessi sofisti. In questa prospettiva, «afin de jeter du discrédit sur ses adversaires, le médecin hippocratique, lui, ajoute à l'accusation d'impiété des références aux *magoi*. Ainsi, en assimilant ces personnages nouveaux, d'origine étrangère, aux praticiens traditionnels, le méde-

cin hippocratique produit de l'altérité à l'intérieur de sa propre culture» (p. 52). Quasi con ironia, ricorda C. che la medicina e la guarigione resterà comunque ancora per secoli appannaggio del santuario di Asclepio e di personaggi come i purificatori, i *pharmakopolai* e i *rhizotomoi*, che continueranno il loro mestiere di città in città. Il capitolo si conclude con Gorgia che, secondo C., ha avuto un ruolo chiave nell'invenzione della *mageia*, in quanto ne *L'encomio di Elena* il retore siciliano connota il termine in modo positivo, portandolo nel dominio del *logos*, aggiungendo così un'accezione fondamentale del termine; dopo Gorgia infatti la parola *mageia* si assimila anche al potere della parola, poetica e retorica, nella capacità di *thelgein*, di ammaliare, persuadere e piegare l'anima e l'opinione. Questa accezione si sviluppa evidentemente a partire da quella di produrre 'canti efficaci', *epoidai*, capacità che Erodoto riferisce ai *magoi*; Gorgia però trasforma ed 'ellenizza' questo potere della parola, riferendolo non più all'uso rituale e terapeutico ma al campo semantico della retorica.

Si apre qui la seconda parte del libro che è una sorta di lunga digressione sulla 'costellazione di *thelgein*', condotta su tre aspetti di questo fenomeno: gli dèi, le Sirene e i *pharmaka*. L'ampiezza e l'autonomia di questa analisi ne avrebbe giustificato forse la pubblicazione in una monografia a sé e mancano nel corso di questa parte dei raccordi costanti all'argomento centrale che vengono lasciati talvolta al lettore. Per il resto si tratta di un'indagine estremamente ricca cui difficilmente si potrà rendere merito in poche righe.

Nel terzo capitolo, «Les dieux qui médusent», C. espressamente opera un'indagine all'interno del politeismo greco nei termini in cui Detienne l'ha messo a punto come «sistema complesso di relazioni tra poteri divini», gli dèi sono raggruppati conseguentemente a partire dalle loro modalità di intervento. C. traduce in francese il verbo *thelgein* con «*méduser*», un verbo che non ha corrispettivi in italiano, in quanto propriamente significa 'produrre l'azione di Medusa', quindi 'lasciare di stucco', 'stupefare', che è la traduzione che qui adatteremo, per quanto imperfetta. Atena è la dea maggiormente produttrice di stupefazione, con Zeus condivide le azioni di oscurare la vista o di togliere vigore attraverso una luminosità accecante e stordente; Hermes invece agisce inducendo il sonno, creando così uno «spettro le cui estremità sono il sonno e la caligine della morte» (p. 73); Poseidone condivide invece con Atena la modalità del bloccare i guerrieri attraverso l'azione di *thelgein*, impedendo il movimento. In generale la modalità più usata è quella dell'oscurare la vista, dell'obnubilare o dell'addormentare, nel caso di Hermes, di lasciare attoniti attraverso l'uso di un bagliore soprannaturale. Tra gli effetti del *thelgein* c'è ancora il silenzio attonito (il 'rimanere a bocca aperta' si direbbe), l'immobilità e la privazione di forze: in battaglia il *thelgein* è antagonista del *menos*, come l'uno produce uno straordinario stordimento che priva i guerrieri di forze, l'altro produce un vigore straordinario. L'interesse maggiore di questo capitolo consiste in un utile esame del vocabolario e della fenomenologia dello stupore, ma anche della paura e della visione.

Nel quarto capitolo, «Le chant des Sirènes», la costellazione di *thelgein* si estende al campo sonoro, in uno dei capitoli più affascinanti del libro. Si offre qui un'interpretazione della figura delle Sirene e della scena odissiacca che le vede protagoniste di grande portata: è possibile riferirne solo in parte. Attraverso un esame testuale e lessicale serrato dei passi omerici, C. mostra come le Sirene – che «stupefanno con il loro canto acuto, (λιγυρῆ θέλγουσιν ἀοιδῆ) – siano da un lato un'ipostasi del canto aedico e dall'altro siano collegate in modo esclusivo e, quindi, pernicioso, alla sfera della morte. Le Sirene «offrent une synthèse formidable des compétences et des pouvoirs de la parole modulée et résonnante de l'aède. (...) Les aèdes, par leur inspiration divine et leur instrument aux sonorités aigües, ont un pouvoir d'emprise sur l'âme des auditeurs qui se manifeste par différents aspects de la réjouissance, *terpsis*, à un véritable effet médusant, *kelethmos*, comme dans le cas du récit fait par Ulysse, au palais des Phéaciens. Le domain du *thelgein* s'enrichît des sons aigus. Et il inaugure une longue réflexion sur la poésie et ses effets sur le public» (p. 139). Il loro canto tuttavia è *λιγύς* un aggettivo che, come *λιγυρός* rientra nella sfera della sonorità acuta ma al contempo lugubre e funeraria, come C. argomenta in modo stringente nel corso di un'ampia analisi che si estende alla terminologia musicale e al canto degli uccelli, legati entrambi alle sonorità acute, all'*aulos*, ai lamenti funebri, a cui si assimila da un punto di vista sonoro il tipo di canto delle Sirene e al loro potere di impressionare l'animo. Le Sirene sono indissolubilmente collegate alla morte ed è qui che mostrano il pericolo insito nell'ascoltare un canto eroico che celebra le proprie gesta quando si è ancora vivi: «condition fondamentale du chant épique, il faut que le héros soit mort». Al contrario del canto aedico che conferisce l'immortalità al celebrato, quello delle Sirene dà quindi la morte. In questo la figura delle Sirene segnala anche l'importanza dei contesti di esecuzione, perché «il ne faut pas qu'un chant de banquet, qui célèbre les exploits d'un héros, se transforme en chant funéraire», che è proprio quanto succede ad Odisseo, che, come rileva C., presso i Feaci reagisce ai canti di Demodoco sulle sue proprie imprese con lamenti e pianti connotati proprio in senso funerario. Il capitolo comprende una disamina del coro delle Deliadi nell'*Inno ad Apollo*, e una comparazione tra Sirene e Muse, figure tra le quali si evidenziano una serie di tratti comuni.

Chiude la ricognizione di *thelgein*, «La pharmacie de Circé», capitolo dedicato alla figura di Circe e ai *pharmaka*. C. evidenzia la centralità mitica della figura di Circe nella costruzione dei *magoi* come manipolatori di *pharmaka*: Circe era in qualche modo ritenuta un'antenata degli stessi *magoi* attraverso la nipote Medea, dal cui nome, secondo l'etimologia popolare, avrebbe avuto origine quello di Medi (Hdt. 7.62). L'interesse maggiore del capitolo consiste nella riconsiderazione di luoghi comuni inerenti a questa figura e all'uso dei *pharmaka* stessi. Partendo dall'analisi dell'episodio del libro 10 dell'*Odissea* si ricorda opportunamente che Circe, ben lungi dall'essere una 'maga', è una dea – ed una dea terribile, *δεινὴ θεά* – che agisce attraverso l'inganno e attraverso *pharmaka* che

hanno la capacità di *thelgein*. Sotto il loro effetto i compagni di Odisseo perdono la memoria della patria e del ritorno, diventando così come porci destinati ad essere rinchiusi. A questo proposito si suggerisce che la trasformazione in porci sia metaforica e non reale (sulla base dell'affermazione di Hermes che riferisce ad Odisseo che i compagni sono rinchiusi *come*, ὡς, porci, *Od.* 10.282), e che la bacchetta, *rhabdos*, di Circe sia un bastone da pastore usato per spingere il bestiame. Questa interpretazione non pare necessaria e comunque non regge all'esame dei vv. 390-396, in cui si descrive chiaramente il ritorno alle sembianze umane dei compagni – attraverso l'uso di un altro *pharmakon* antagonista del precedente – in termini molto fisici. Da questo episodio si stabilisce il principio generale della reversibilità degli effetti di *thelgein* prodotti dal *pharmakon* ma anche la sua ambivalenza. L'erba *moly* – la cui identificazione non è possibile – che Hermes dà ad Odisseo come *pharmakon esthlon*, è un rimedio in grado di annullare gli effetti delle pozioni di Circe, e rivela la caratteristica ambiguità del *pharmakon*, che può avere effetti benefici o malefici, ma che può essere usato anche come antidoto di un altro. Il capitolo apre poi un'indagine sul verbo *kelein*, di cui si notano «les rapports entre matière pharmaceutique et matière sonore», che si ancora in maniera più stretta rispetto a *thelgein* al campo dei *pharmaka* e al dominio medico. In questo contesto C. conduce un'analisi incrociata di Hes. *Op.* 464 – che parla del maggese come *eukeleitera* – con un passo dell'*Inno omerico a Demetra*, (vv. 227-230), da cui si evince che la sfera di competenza di Demetra era anche saldamente connessa alla crescita e all'uso di piante terapeutiche: «elle peut être considérée comme la puissance à laquelle revient le patronage des espaces cultivables et cultivés, avec tout un savoir sur les simples qui y poussent et qui peuvent trouver un emploi dans les pratiques thérapeutiques de la petite enfance» (p. 151). Chiudono il capitolo delle osservazioni sull'uso dei *pharmaka* come «affaire des femmes». In conclusione si ricorda come i sacrifici dei *magoi* venissero designati da Erodoto attraverso il verbo *pharmakeuein*; l'uso di questo verbo evoca l'ambiguità insita nel termine *pharmakon*, veicolandola nella figura dei *magoi* come «indice de ruse et de tromperie, mais aussi comme une forme de savoir, une *sophia*» (p. 157). A questo punto è interessante notare con C. come i tratti della figura di Circe che avevano concorso ad arricchire la configurazione di *mageia*, ritornino poi a modificare la stessa figura di Circe, in particolare nella commedia, che nel quinto secolo la dipingerà con i tratti di una quasi ciarlatana che usa insieme rimedi e macchinazioni.

Il sesto capitolo, «Au pays des liens», è quindi dedicato a un altro *locus classicus* della 'magia' nelle trattazioni moderne: i *katadesmoi*, noti anche come *tabellae defixionis*, o come, molto impropriamente, 'maledizioni' (in particolare nella letteratura anglosassone⁷). Manufatti per lo più di piombo, di forma rettangolare o circolare, su cui venivano talvolta incisi segni e scritti nomi e formule che miravano a 'legare', impedire e bloccare a vari fini avversari in amore,

⁷ Vedi ora anche CARASTRO 2010.

nei processi, e nemici personali. Piegati come lettere, talvolta trapassati da un chiodo, i *katadesmoi* erano destinati ad essere sotterrati. Per spiegare la natura peculiare di questi testi-oggetti, che C. designa con il termine 'legature', si parla di «dispositifs graphiques qui enchaînent», per sottolineare così lo statuto forte della scrittura che li caratterizza, in cui l'atto di scrivere ha valore rituale in sé. In questo C. si oppone all'interpretazione invalsa (ad es. Graf e Faraone) che fa dei *katadesmoi* una trascrizione di riti orali o dei testi parlanti, ribadendo giustamente che l'elemento essenziale di questi manufatti è proprio la scrittura e l'atto efficace di scrivere: «car écrire n'est pas transcrire» (p. 165). Anche nel caso dei *katadesmoi*, C. scompone in modo brillante il lessico e gli elementi rituali che li compongono, e, analizzandoli singolarmente, ne mostra la sostanziale omologia alle pratiche religiose e pubbliche della polis, sottraendoli ad indebite quanto frequenti analogie. In questo senso evidenzia bene come quando si parla di *katadesmoi* gli studi mettono insieme dati e congetture spesso molto poco sorvegliati, come nell'uso che gli studiosi sovente fanno del Papiro di Parigi, un testo datato al IV secolo della nostra era e proveniente dall'ambiente greco-romano dell'Egitto, come modello per spiegare fenomeni di otto secoli precedenti. Mostra inoltre come le legature traggano una buona dose di efficacia retorica dal lessico delle pratiche amministrative: si veda in tal senso l'analisi del verbo *katagraphēin*, 'iscrivere' in una lista, nell'esercito, o *katatithēnai*, 'registrare', a proposito della tavoletta di Selinunte. Analogamente, un'analisi delle divinità coinvolte in questi testi riporta i *katadesmoi* all'ambiente che li ha prodotti, il politeismo cittadino: «l'ampleur des références à des notions et représentations grecques mobilisées par les *katadesmoi* inscrit indubitablement ces objets rituels dans la culture polythéiste des cités. Nul besoin donc de faire appel à des théories diffusionistes et d'attribuer à des *magoi* itinérants la tâche de véhiculer des pratiques orientales en Grèce ancienne» (p. 183). C. dimostra ampiamente il carattere pienamente greco di questi prodotti *sui generis*, confutando uno degli inveterati luoghi comuni che attribuisce queste pratiche ai *magoi*, e comunque al Vicino Oriente – un'attribuzione peraltro non sostenibile *in primis* storicamente, in quanto queste pratiche preesistono all'arrivo dei *magoi* stessi. L'analisi dei testi platonici in cui il filosofo si riferisce alle legature rituali e alla *goeteia* permette di stabilire così un'inversione di passaggio: sono gli ellenici *katadesmoi* ad offrire modalità di azione che sono state poi attribuite ai *magoi* e che hanno concorso alla «configurazione di *mageia*».

Il libro si chiude con il capitolo, «La magie de Platon», sul filosofo che i moderni considerano all'origine del filone di pensiero che condanna l'impostura della magia e l'inganno delle superstizioni in nome della razionalità, ma che ritrae lo stesso Socrate con i tratti del *magos*, una contraddizione che è stata risolta con una distinzione che risale in realtà ad Apuleio, e che gli studiosi moderni hanno sposato senza esitazioni, secondo cui sarebbe esistita una tradizione 'colta' ed elitaria della magia, di cui Platone sarebbe l'autorevole iniziatore, in opposizione a una tradizione popolare di cui nondimeno il filosofo sarebbe l'archegeta ac-

cusatore. Un'interpretazione che C. procede a smontare con un'analisi serrata e puntuale dei contesti platonici. Il capitolo prende infatti in esame tutti i passi platonici in cui sono coinvolte queste figure, con un'analisi estremamente fine, in cui, tra le altre cose, evidenzia il tessuto omerico all'interno del quale il filosofo riprende gli elementi della configurazione di *mageia*, ricordando le Sirene, le lamentazioni funebri e i diversi fenomeni associati al *thelgein* già in precedenza presi in esame nel libro. Ad esempio, in un passo del nono libro della *Repubblica*, i *magoi* compaiono in qualità di corruttori dei giovani, facendo uso del *katechein* e del *mechanan*; C. mostra come in questo ritratto vengano a confluire sia i significati e le figure che erano già emerse con il passo dell'*Edipo re* sia il ricordo dei *magoi* consiglieri del re medo Astiage e usurpatori del trono achemenide di cui aveva narrato Erodoto. Il capitolo si chiude con il passo dell'*Alcibiade*, in cui la monarchia persiana viene invocata come modello di pedagogia, e dove è proprio l'uomo più saggio che ha il ruolo di insegnare al futuro re le quattro qualità fondamentali per governare – sapienza, giustizia, moderazione e coraggio – un uomo che eccelle in *mageia*, l'arte quintessenziale di regnare (121e-122a), la cui fonte, dice Platone, è Zoroastro figlio di Oromasde. Qui, afferma C., «la *mageia* de l'*Alcibiade* à moins de chances d'être la religion des Perses que le signifiant choisi par Platon pour parler de la sagesse et de la «religiosité» de Socrate. Comme l'homme perse le plus sage instruit le jeune héritier de l'empire dans l'art des *magoi*, qui consiste à rendre un culte aux dieux, et dans l'art de régner, ainsi Socrate se propose à Alcibiade comme le tuteur qui va le préparer à la vie publique athénienne» (p. 213). La *mageia* diviene dunque simbolo della più alta forma di conoscenza in cui scienze politiche e conoscenza del divino vengono a coincidere. Se dunque i *magoi* nella *Repubblica* sono il simbolo dei sofisti fanfaroni che deviano l'animo dei giovani, nell'*Alcibiade* la *mageia* è segno del 'culto degli dei' capace di preparare il giovane regnante a governare.

La cité des Mages è un libro di grande intelligenza ermeneutica, pieno di riflessioni di metodo, di messe in discussione di opinioni inveterate, e di aggiornamento o messe a punto di temi e problematiche a carattere storico-culturale o antropologico e rappresenta una svolta che sarebbe auspicabile venisse seguita dalle ricerche future in questo campo. È un peccato che l'autore abbia dedicato uno spazio troppo ristretto alla critica di quanti ormai da decenni usano acriticamente il termine 'magia', o, nella migliore delle ipotesi, lo mettono in questione solo per continuare poi ad usarlo. Sarebbe stato auspicabile una presa di posizione più ampia, più incisiva e più dettagliata, mentre C. vi dedica invece appena sette pagine, pp. 7-13, in cui condensa una serie di argomentazioni e confutazioni efficaci sì ma troppo sintetiche.

In conclusione, il concetto di 'magia' non ha alcun vantaggio euristico – ed è anzi fuorviante – nello studio di una serie di fenomeni rituali;⁸ il termine

⁸ Come ho avuto modo di sottolineare, pur brevemente, a proposito della logica nota come *similia similibus* e dell'associazione ragionamento analogico-pensiero magico in GIORDANO 1999, 26-28.

'magia' non ha una validità propriamente scientifica, in quanto – sprovvisto com'è di una definizione universalmente accettata – il suo significato cambia a seconda del punto di vista di volta in volta assunto, come concisamente espresso nell'efficace detto «your magic is my miracle». ⁹ Si potrebbe obiettare che analogamente si dovrebbero rimettere in questione innumerevoli concetti che compongono il nostro 'vocabolario scientifico' quali scienza, filosofia, giustizia, ecc.; ma se è certo metodologicamente corretto ripensare alcuni termini-chiave in un'ottica storico-culturale – compito precipuo di un'antropologia applicata al mondo antico –, nella maggior parte di essi la differenza semantica sarà più sul piano della denotazione che su quello della connotazione. Nel termine 'magia', al contrario, la dimensione connotativa e deteriore eccede di gran lunga quella denotativa, 'magico' è infatti sinonimo di 'privo di efficacia', 'primitivo', 'empio', a seconda dei contesti. Il termine 'magia' connota insomma la cultura che l'ha prodotto, che vedeva in alcuni fenomeni rituali delle forme aliene tanto alle categorie 'culturalmente' lecite di religione e di scienza, secondo pregiudizi di marca positivista ed evolucionistica post-frazeriana, che finiscono per il riprodurre un'opposizione tra un pensiero 'primitivo', e uno 'razionale', e cioè moderno, 'nostro', illuministico e laico. La questione non è tanto, si badi, di una *political correctness* scientifica, ma di correttezza metodologica.

La strada maestra è quella seguita da Marcello Carastro, ovvero la ricerca di una specificità culturale all'interno di una società storicamente definita, all'interno della quale poter scomporre, distinguere e analizzare, con una progressiva differenziazione, quei fenomeni che sono stati finora definiti 'magici'.

Come proposta di piste investigative ulteriori si possono aggiungere le seguenti categorie, che, si badi, rappresentano campi di ricerca a pieno titolo, svincolati l'uno dall'altro: uso di parole e di canti efficaci; uso di rimedi efficaci; *tabellae defixionis*; astrologia; negromanzia. Si spera vivamente che le future ricerche in questo campo continuino il solco tracciato dalla *Cité des mages*.

Università della Calabria

BIBLIOGRAFIA

- BARB 1963, A. A. BARB, *The Survival of the Magic Arts*, in A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 100-125.
- BETZ 1986, H. D. BETZ, *The Greek Magical Papyri*, in translation, Chicago.
- CARASTRO 2006, M. CARASTRO, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble.
- CARASTRO 2010, M. CARASTRO, *Les liens de l'écriture. Katadesmoi et instances de l'enchaînement en Grèce ancienne*, in M. Cartry, J.-L. Durand et R. Koch Piettre (edd.), *Architecturer l'invisible*, Turhout, 2010, 263-292.

⁹ E viceversa, GRANT 1966, 93.

- FARAONE, OBBINK 1991, C. FARAONE, D. OBBINK, *Magika Hierà. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford.
- GIORDANO 1999, M. GIORDANO, *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Pisa-Roma.
- GIORDANO 2005, M. GIORDANO, «As Socrates shows, the Athenians did not believe in gods», *Numen* 52, 325-355.
- GRANT 1966, R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, New York.
- PREISENDANZ, HENRICHs 1973-1974², K. PREISENDANZ, A. HENRICHs, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. (2 voll.), Stuttgart.
- SCULLARD 1981, H. H. SCULLARD, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London.
- SMITH 1995, J. Z. SMITH, *Trading places* in M. Meyer and P. Mirecki (edd.), *Magic and Ritual Power*, Leiden-New York, 13-28.
- VLASTOS 1996, G. VLASTOS, *Socratic Piety* in W. J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments*, London and New York, 92-166.

ABSTRACT

This review article deals with the question of 'magic' in the ancient world. The first general question dealt with is what sort of explanatory power, and what taxonomical correctness, does the use of the model of magic bear, when applied as category of general and cross cultural validity like 'religion' or 'science'. The second main contention is that when we turn to the study of a specific culture we should examine the historical accuracy that this term bears in explaining *iuxta propria principia* that particular society. The book of M. Carastro, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, is reviewed in depth as a commendable, however rare, instance of a study of the subject of 'magic' in ancient Greece.