

# L'impiego di elementi naturali nei rituali affini alla teurgia

Giulia Freni

Università degli Studi della Basilicata, Italia

**Abstract** In the theurgic rituals attested by the Chaldean Oracles and other writings related to Neoplatonism plants, animals and stones were often used to evoke a certain divinity. The theurgic *vis* of these practices results also from other works, which allow us to know a wide range of traditions that influence each other.

**Keywords** Theurgy. Chaldean Oracles. Magic. Natural elements. Talismani.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 Le pratiche 'teurgiche' nelle *Papyri Graecae Magicae*. – 3 Un antico trattato di magia. – 4 Gli *Apotelesmata* di Apollonio di Tiana. – 5 I talismani nel *De imaginibus* di Thabit ibn Qurra. – 6 Ancora talismani e astrologia, il *Picatrix*. – 7 Conclusioni.



**Edizioni**  
Ca Foscari

## Peer review

Submitted	2021-07-16
Accepted	2021-12-16
Published	2022-06-30

## Open access

© 2022 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Freni, G. (2022). "L'impiego di elementi naturali nei rituali affini alla teurgia". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 155-178.

## 1 Introduzione

οὐ γὰρ ὑφ' εἰμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί. «I teurghi infatti non cadono nel gregge della fatalità», recita uno degli *Oracoli Caldaici* riportato da Giovanni Lido nel *De mensibus*.<sup>1</sup> Ma qual è il significato di queste oscure parole? E, soprattutto, chi sono i teurghi? Vari filologi hanno provato a interpretare questo breve frammento, dividendo la critica tra due posizioni principali: c'è chi come H. Lewy che ha voluto vedere in ὑφ' εἰμαρτὴν un riferimento al non farsi prendere dalle passioni terrene e dal mondo materiale;<sup>2</sup> altri come M. Tardieu ed É. Des Places hanno ipotizzato che in questo verso sia riflessa l'idea di fatalismo astrale, secondo la quale il destino dell'uomo sarebbe già scritto nelle stelle.<sup>3</sup> Ancora oggi gli studiosi discutono sostenendo l'una o l'altra posizione, ma nell'incertezza del dibattito una certezza è costituita dalla menzione dei teurghi: nell'antichità con questa denominazione si indicavano coloro che, combinando la filosofia platonica e i riti religiosi tradizionali, compivano pratiche per purificare ed elevare la propria anima.<sup>4</sup>

Il primo uomo a essere definito θεουργός sarebbe stato un certo Giuliano, che secondo il lessico *Suda* visse al tempo di Marco Aurelio e scrisse dei Θεουργικά, dei Τελεστικά, dei Λόγια in versi epici ed altri scritti riguardanti forme occulte di conoscenza; inoltre, a Giuliano sarebbe attribuito il cosiddetto 'miracolo della pioggia', con il quale avrebbe fatto scoppiare un temporale per risollevare l'esercito romano fiaccato dalla spedizione sul Danubio nel 172-4.<sup>5</sup> I Λόγια di cui parla la *Suda* sono certamente gli *Oracoli Caldaici*<sup>6</sup> di cui fa parte il frammento citato da Giovanni Lido, come testimoniano tra

<sup>1</sup> Lyd. *Mens.* 2.10.31 (= *Orac. Chald.* fr. 153 Des Places).

<sup>2</sup> Lewy 1978, 212. Lewy, in particolare, adduce come sostegno alla sua tesi un passo di Giamblico in cui gli uomini, come un gregge, appaiono sottomessi alle passioni della natura, dalle quali invece si distanzia il teurgo; cf. Iamb. *Myst.* 5.18.

<sup>3</sup> Lewy 1978, 222-5; Des Places 1983, 328. Un richiamo al fatalismo astrale sarebbe presente anche in *Orac. Chald.* fr. 130. Per approfondimenti si tenga presente anche Ferrari 2018, 1213-14.

<sup>4</sup> Johnston 2008, 449.

<sup>5</sup> *Suda* ι 434; vi sono però alcune fonti che attribuiscono il miracolo al sacerdote egiziano Arnouphis, cf. Dio Cass. 71.8; si vedano anche Potter 1994, 122; Lanzi 2004-05, 150-5. Al contrario della *Suda*, Psello colloca Giuliano al tempo di Traiano, confondendolo probabilmente con il padre; cf. Psell. *Orationes forsenses et acta* 1.287; Dodds 1951, 300. Per quanto riguarda il padre di Giuliano, anch'egli chiamato Giuliano, cf. *Suda* ι 433, in cui è ricordato come filosofo caldeo e autore di un'opera in quattro libri sui demoni.

<sup>6</sup> Per alcune edizioni di quest'opera, cf. Des Places 1971; Majercik 1989. Per una traduzione italiana, cf. Tonelli 2005. Si tenga presente anche Lanzi, Bonvecchio 2001. Per l'interpretazione degli *Oracoli* si veda soprattutto Seng 2016a.

l'altro sia uno scoliasta di Luciano che Michele Psello.<sup>7</sup> Riguardo alla denominazione Λόγια, occorre ricordare come nell'antichità ci si riferisse in un primo tempo agli *Oracoli Caldaici* definendoli semplicemente Λόγια e solo in seguito vi sarebbe stato aggiunto da Proclo l'attributo Χαλδαϊκός:<sup>8</sup> quest'ultimo termine, come ha sottolineato F. Ferrari, non è esente da problemi, in quanto si potrebbe riferire tanto all'impronta sapienziale orientale che caratterizza gli *Oracoli* quanto all'area di provenienza del compilatore della raccolta.<sup>9</sup>

Qualunque sia l'origine degli *Oracoli*, stando alla testimonianza di Michele Psello, Giuliano il Teurgo ricevette la rivelazione divina dopo che la divinità stessa, avendo il padre di Giuliano richiesto di elevare l'anima del figlio, avrebbe esaudito questo desiderio; questo avrebbe così permesso a Giuliano di entrare in contatto con gli dei e con l'anima di Platone attraverso riti teurgici.<sup>10</sup> A riguardo, P. Athanassiadi ha notato come entrambi i Giuliani fossero membri di un tempio di Bel-Hadad ad Apamea (Siria), ipotizzando che lì fosse custodito il testo degli *Oracoli* e che la loro compilazione fosse stata già compiuta alla fine del II secolo, forse da Giuliano il Teurgo.<sup>11</sup> Tuttavia, F. Ferrari non esclude che entrambi i Giuliani possano aver contribuito alla realizzazione della raccolta,<sup>12</sup> così come E. Dodds sosteneva che Giuliano il Teurgo avrebbe assistito alle esperienze mistiche e filosofiche caldee, trasponendo poi in esametri le rivelazioni sapienziali da esse derivate.<sup>13</sup>

Possiamo pertanto immaginare che i rituali attestati dagli *Oracoli Caldaici* esistessero anche prima di Giuliano e che tale raccolta sia il punto di arrivo di una lunga tradizione precedente a noi sconosciuta. La *vis* teurgica che caratterizzava tali esperienze mistiche aveva come scopo purificare ed innalzare l'anima dell'iniziato - o del teurgo stesso<sup>14</sup> - attraverso il trasferimento di una divinità o di un esse-

<sup>7</sup> *ad Philops.* 12 (IV, 224 Jacobitz), cf. Westerink 1942, 276; Psell. *Orationes forseneses et acta* 1.283-4.

<sup>8</sup> Procl. *In Parm.* 800.17 Cousin; Ferrari 2018, 1202-3.

<sup>9</sup> Ferrari 2018, 1204. Per l'impronta sapienziale orientale degli *Oracoli*, soprattutto per quanto concerne il loro legame con l'ambito religioso e sacerdotale, si tengano presenti Hadot 1978, 706-7; Tanaseanu-Döbler 2010. Per le ipotesi circa l'origine del compilatore della raccolta si vedano invece Saffrey 1981, 215-18; Athanassiadi 2010. Sono ugualmente interessanti le riflessioni di M. Tardieu, che vede alla base degli *Oracoli Caldaici* lo gnosticismo del filosofo Valentino; cf. Tardieu 1980.

<sup>10</sup> Psell. *Opusc. phil.* 1.46.46-51.

<sup>11</sup> Athanassiadi 1999, 149-56.

<sup>12</sup> Ferrari 2018, 1204.

<sup>13</sup> Dodds 1951, 284; Radcliffe 2019, 317. Per l'origine divina degli *Oracoli Caldaici* si veda Marin. *Procl.* 26, in cui sono definiti θεοπαράδοτα, 'donati dagli dei'.

<sup>14</sup> Johnston 2008, 452-3. L'atto di purificazione ed elevazione dell'anima, tra l'altro, era immaginato come un'accensione dell'anima per mezzo del fuoco divino; cf. Procl. *In T.* 3.300.16-20.

re soprannaturale all'interno di oggetti o persone, che nel momento della possessione potevano poi fornire informazioni sul passato e sul futuro. Di conseguenza possiamo distinguere due tipologie di teurgia, a seconda dell'elemento in cui entrava l'entità divina invocata: da un lato vi era il trasferimento all'interno di esseri animati (o viventi), dall'altro in quelli inanimati, in particolare statue che dovevano assomigliare quanto più possibile alla divinità in questione. Si tratta in quest'ultimo caso della cosiddetta τελεστική,<sup>15</sup> una teurgia più genuina che attraverso la purificazione conduceva l'anima dell'iniziato a uno stato di perfezione: questo gli avrebbe permesso di elevarsi ai più alti livelli del cosmo e di rendere la sua anima simile a quella di angeli, dei ed altre entità soprannaturali proprie di quegli stessi livelli cosmici.<sup>16</sup> Alla τελεστική come pratica di animazione delle statue per accogliere la presenza divina fa riferimento anche Michele Psello in una lettera, mostrando proprio come le cavità delle statue fossero riempite con elementi vegetali, minerali, animali ed una serie di altri oggetti:

Ἐκείνη γὰρ τὰ κοῖλα τῶν ἀγαλμάτων ὕλης ἐμπιπλῶσα οἰκείας ταῖς ἐφεστηκυῖαις δυνάμεσι, ζώων, φυτῶν, λίθων, βοτανῶν, ῥιζῶν, σφραγίδων ἐγγραμμάτων, ἐνίοτε δὲ καὶ ἀρωμάτων συμπαθῶν, συγκαθιδρύουσα δὲ τούτοις καὶ κρατήρας, καὶ σπονδεῖα, καὶ [θυ]μιατήρια, ἔμπνοα ποιεῖ τὰ εἶδωλα καὶ τῆ ἀπορρήτῃ δυνάμει κινεῖ.

Quella [la conoscenza della τελεστική] infatti riempie le cavità delle statue di una sostanza propria delle forze che vi risiedono: animali, piante, pietre, erbe, radici, gemme incise, formule scritte, talvolta aromi con un rapporto di simpatia. Mettendo insieme a queste cose crateri, coppe e incensieri, rende le immagini vive e le muove con una forza segreta.<sup>17</sup>

Ognuno degli elementi citati nella lettera conteneva un σύμβολον che permetteva di entrare in contatto con il dio, implicando di conseguenza un rapporto di simpatia tra l'entità divina e il mondo naturale. Bisogna tuttavia riconoscere che il σύμβολον non era una parte 'fisica' della divinità presente nel mondo materiale, quanto piuttosto un

<sup>15</sup> Il termine, usato come aggettivo, appare per la prima volta in Plat. *Phdr.* 248 d-e per indicare un tipo di esistenza che Platone colloca al quinto posto tra le nove condizioni umane; solo con Proclo τελεστικός, utilizzato al genere femminile e accanto al sostantivo τέχνη, inizierà a riferirsi all'arte teurgica di animare statue ed effigi; cf. Van Lief-feringe 1999, 93-4. Sulla τελεστική si veda anche Radcliffe 2019, 343-61.

<sup>16</sup> Johnston 2008, 453. Sulla cosmologia legata agli *Oracoli Caldaici* si veda anche Seng 2009.

<sup>17</sup> Psell. *Epistulae* 187.

elemento che condivideva con la divinità un'origine ontologica, come la definisce S.I. Johnston: questo evidenzia dunque una relazione tra il mondo naturale e quello divino, qualcosa che andava oltre la semplice percezione umana della realtà.<sup>18</sup> Un ruolo importante per l'animazione della statua era poi quello dei segni incisi su di essa, che proprio come i σύμβολα erano conosciuti solo dal τελεστής, colui che officiava il rituale e che si faceva portatore di una conoscenza divina da trasmettere agli iniziati per innalzare la loro anima. Sebbene Psello non ne parli espressamente, tutto era accompagnato da un complesso sistema di formule ed invocazioni contenenti gli attributi della divinità o i suoi appellativi segreti: queste potevano essere inserite all'interno della statua, scritte su fogli di papiro o su altri supporti scrittori, oppure potevano essere recitate dai presenti per far andare il rito a buon fine.<sup>19</sup>

Come abbiamo accennato, la teurgia consisteva anche nel trasferimento della divinità all'interno di esseri umani e non solo di statue. Dobbiamo immaginare che in questi riti vi fossero un sacerdote ed un evocatore che, attraverso particolari formule, trasferivano il dio nel corpo di uno degli iniziati, un δοχεύς che in qualità di *medium* si esprimeva con la voce stessa del dio e trasmetteva ai presenti un sapere esoterico.<sup>20</sup> Proclo<sup>21</sup> fornisce alcune informazioni su queste pratiche, dicendo che erano precedute da una purificazione con fuoco e acqua sia dell'evocatore sia del δοχεύς, che per l'occasione erano vestiti con chitoni e cinture particolari.<sup>22</sup> Durante la caduta in trance il corpo dell'iniziato scelto, oltre a parlare, poteva anche muoversi o sollevarsi, ma come spiega Giamblico<sup>23</sup> tendenzialmente si verificavano delle apparizioni luminose che indicavano la presenza della divinità.<sup>24</sup> Tutto si concludeva con l'ἀπόλυσις, lo scioglimento della pos-

**18** Johnston 2008, 458.

**19** Dodds 1951, 292.

**20** Tonelli 2005, 5-7.

**21** Su Proclo si veda Watts 2018, 1236-7; Goulet 1994-2018, vol. V.2: 1546-1674.

**22** Procl. *In Cra.* 100.21; *In R.* 2.246.23. Secondo Porfirio, invece, per entrare in trance era necessario stare in piedi su dei χαρακτήρες, anche se Giamblico non è d'accordo con tale uso perché non avrebbe consentito la comunicazione con gli dei, ma avrebbe solo determinato un movimento dell'anima che non poteva essere ricondotto alla divinazione; cf. *Iambl. Myst.* 3.13. Sempre in Giamblico si nota l'impiego di ἀρτοί ed ἐπικλήσεις, ovvero di vapori e invocazioni che contribuivano all'evocazione della divinità senza però agire sulla mente del *medium*; cf. *Iambl. Myst.* 3.24. Qualcosa di simile è testimoniato anche da Apuleio, che nell'*Apologia* sostiene che il δοχεύς fosse addormentato attraverso canti e fumigazioni; cf. *Apul. Apol.* 43.

**23** Per la figura di Giamblico, cf. McGroarty 2018, 756-7; Goulet 1994-2018, 3: 1824-36.

**24** *Iambl. Myst.* 3.5-6. La luminosità che si veniva a creare in questi riti è attestata anche dagli *Oracoli Caldaici*, in cui si nota che pronunciando certe formule l'operatore avrebbe visto un fuoco nella forma di un fanciullo oppure un fuoco privo di forma che emetteva una voce; cf. Dodds 1951, 298-9.

sessione, che poteva essere autoptica, se il *medium* ricordava quello che era successo, oppure epoptica, se al contrario doveva accontentarsi del racconto dell'evocatore.<sup>25</sup>

Tornando all'impiego degli elementi naturali nell'ambito della teurgia, già S. Agostino nel *De Civitate Dei* ricorda come Porfirio<sup>26</sup> si collocasse su una linea più pura del neoplatonismo, ritenendo degli impostori coloro che si servivano di erbe, pietre e animali per far cadere in trance alcuni individui;<sup>27</sup> inoltre, come è stato sottolineato da I. Tanaseanu-Döbler, sembra che Porfirio fosse più interessato all'aspetto metafisico e teologico che a quello rituale, preferendo il silenzio al sacrificio come mezzo per entrare in contatto con l'entità divina e rifiutando, in questo senso, le pratiche di carattere materiale.<sup>28</sup> Una posizione diversa era invece quella di Giamblico che, sebbene fosse un allievo di Porfirio, si distaccò progressivamente dalla dottrina del maestro, sostenendo nel *De mysteriis* la superiorità della teurgia rispetto a qualunque altra pratica.<sup>29</sup> In particolare, dopo aver trattato della purificazione e dell'elevazione dell'anima, in un breve passaggio del V libro si fa riferimento all'uso di erbe e profumi, nonché di animali e pietre, in quanto σύμβολα che consentivano di instaurare il contatto con la divinità:

Ταῦτα τοίνυν κατιδοῦσα ἡ θεουργικὴ τέχνη, κοινῶς τε οὕτως κατ' οἰκειότητα ἐκάστω τῶν θεῶν τὰς προσφόρους ὑποδοχὰς ἀνευρίσκουσα, συμπλέκει πολλάκις λίθους βοτάνας ζῆα ἀρώματα ἄλλα τοιαῦτα ἱερὰ καὶ τέλεια καὶ θεοειδῆ, κᾶπειτα ἀπὸ πάντων τούτων ὑποδοχὴν ὀλοτελῆ καὶ καθαρὰν ἀπεργάζεται.

<sup>25</sup> Dodds 1951, 296-8.

<sup>26</sup> Su Porfirio, cf. Johnson 2018, 1211-13; Goulet 1994-2018, vol. V.2, 1289-468. Sul maestro di Porfirio, Plotino, è invece difficile definire il rapporto con gli *Oracoli Caldaici*: come ha evidenziato I. Tanaseanu-Döbler, probabilmente Plotino non conosceva gli *Oracoli*, ma è comunque significativo notare il suo interesse per le arti magiche, come tra l'altro dimostrerebbero alcuni aneddoti riportati nella *Vita di Plotino* di Porfirio; cf. Tanaseanu-Döbler 2013, 48-56.

<sup>27</sup> Aug. *De Civitate Dei* 10.11.

<sup>28</sup> Tanaseanu-Döbler 2013, 94; 2016, 171-204; Seng 2016b, 145-70. Sul ruolo del silenzio nell'ambito dei riti teurgici si tenga presente anche Seng 2021.

<sup>29</sup> Con il *De mysteriis* Giamblico intende rispondere alle domande poste da Porfirio nella *Lettera ad Anebo*, distinguendo questioni di ordine filosofico, teologico e teurgico: se filosofia e teologia si collocano sul piano del λόγος, la teurgia appartiene invece al campo dell'ἔργον. Tuttavia, come ha evidenziato S. Eitrem, in Giamblico si possono individuare principalmente due tipi di teurgia, l'ἐπιστημονικὴ θεολογία, assimilabile alla filosofia contemplativa o alla teosofia, e la ἱερατικὴ πραγματεία, la teurgia praticata dai teurghi. La teurgia, consistendo nell'aspetto teorico e pratico, può essere dunque vista come una filosofia che attua una purificazione e una guarigione dell'anima. Cf. Van Liefferinge 1999, 23-5; Eitrem 1942, 51-2.

Considerando dunque tali cose, l'arte della teurgia, che comunemente scopre in questo modo i contenitori adatti a ciascuno degli dei attraverso un legame di affinità, combina spesso pietre, piante, animali, profumi, altre cose sacre di questo genere sia perfette che dall'aspetto divino, per cui da tutte queste cose produce un contenitore completo e puro.<sup>30</sup>

Essendo tali σύμβολα stabiliti e concessi all'umanità dagli dei, secondo Giamblico non era possibile dubitare della connessione particolare tra questi ultimi e gli esseri umani: le divinità erano come 'mosse' dai loro σύμβολα e l'evocatore era solo il tramite per instaurare tale rapporto 'sovrannaturale', tanto che si può riconoscere come il rituale e la sua efficacia si collocassero al di là della percezione umana.<sup>31</sup>

Qualcosa di simile si ritrova circa un secolo dopo in Proclo, anch'egli favorevole ad un'apertura del neoplatonismo nei confronti di pratiche magiche e teurgiche.<sup>32</sup> Si consideri, a riguardo, il Περὶ τῆς καθ' Ἑλλήνας ἱερατικῆς τέχνης,<sup>33</sup> dedicato all'arte del sacrificio: Proclo riteneva che questa fosse come un dono da parte degli dei, qualcosa di accessibile a tutti grazie ad alcune 'anime speciali'. In particolare, vi sarebbero stati diversi tipi di anima capaci di trasmettere la benevolenza divina: ad alcune era assegnato il compito di diffondere τελεταὶ εἰ μυστήρια, ad altre la θεία μαντική ed infine ad altre ancora la ἰατρική. Per quanto concerne i primi due tipi di anima, come ha sottolineato I. Tanaseanu-Döbler, essi sono connessi alla conoscenza ieratica e alla visione divina ad essa legata, mostrando così la stretta connessione tra teurgia e sacrificio.<sup>34</sup> Trattando di quest'ultimo, in particolare, Proclo riporta un elenco di piante e pietre adoperate nel rito con l'intento di ottenere i più diversi scopi:

<sup>30</sup> Iambl. *Myst.* 5.23.

<sup>31</sup> Tanaseanu-Döbler 2013; Iambl. *Myst.* 2.10; 5.21.

<sup>32</sup> Per i rapporti della teurgia con il neoplatonismo si tenga presente Addey 2014; in generale si veda anche Dodds 1951, 285-91.

<sup>33</sup> Nel 1488-1489 Marsilio Ficino, che già si era occupato degli *Inni* di Proclo, tradusse l'opera in latino dandole il titolo *De sacrificio et magia*. Per molto tempo si è pensato che questa traduzione si basasse su un originale greco perduto, per cui Kroll realizzò una versione greca a partire dal testo latino. In seguito sono stati riscoperti due manoscritti contenenti il trattato in lingua greca, che potrebbero essere stati utilizzati da Ficino: il *Plut.* 10.32, ff. 119r-121v della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze e il codice F 20, ff. 138r-140v della Biblioteca Vallicelliana di Roma. Si ritiene però che il testo greco tramandato da questi manoscritti sia l'*excerptum* dell'opera completa realizzato da Michele Psello. Cf. Kristeller 1956-96, 4: 127-8; per il *De sacrificio et magia*, cf. *C MAG* 6.137-51.

<sup>34</sup> Tanaseanu-Döbler 2013, 193-5.

Ἔστι δὲ ὅτε καὶ μία πόα καὶ λίθος εἷς ἀρκεῖ πρὸς τὸ ἔργον· ἀπόχη γὰρ πρὸς μὲν αὐτοφάνειαν τὸ κνέωρον, πρὸς δὲ φυλακὴν δάφνη, ῥάμνος, σκύλλα, κουράλιον, ἀδάμας καὶ ἴασπις, πρὸς δὲ πρόγνωσιν ἢ τοῦ ἀσπάλακος καρδία, πρὸς δὲ καθάρσεις τὸ θεῖον καὶ τὸ θαλάττιον ὕδωρ.

Talvolta è sufficiente una sola erba e una sola pietra per il rito. Serviti infatti dello cneoro<sup>35</sup> per l'apparizione, dell'alloro, di un arbusto spinoso, della scilla, del corallo, di un diamante e di un diaspro per la protezione. Per la conoscenza del futuro serviti del cuore di una talpa e per la purificazione di zolfo e acqua di mare.<sup>36</sup>

Proclo continua dicendo che in questo modo i maestri dell'arte del sacrificio, οἱ τῆς ἱερατικῆς ἡγεμόνες, hanno sfruttato alcuni elementi per le loro συμπάθειαι e ἀντιπάθειαι: lo zolfo e il bitume purificano grazie al loro odore, mentre l'acqua di mare viene usata perché partecipa del potere del dio. Compiendo tali riti i sacerdoti teurgici avrebbero quindi appreso i poteri dei demoni legati agli elementi della natura, riuscendo a mettersi in contatto con loro e poi anche con gli dei.<sup>37</sup>

L'impiego di queste sostanze non è però testimoniato solo dagli *Oracoli Caldaici* e dagli autori neoplatonici, ma anche da altre opere antiche. Sarà dunque interessante passarle in rassegna, rivolgendo l'attenzione ad alcuni brani riguardanti l'impiego di elementi naturali in pratiche che, seppur con alcune differenze, richiamano alcuni aspetti della teurgia, soprattutto della τελεστική.

## 2 Le pratiche 'teurgiche' nelle *Papyri Graecae Magicae*

Una prima testimonianza da ricordare sono le *Papyri Graecae Magicae*, che contengono diversi esempi di rituali con tratti affini alle pratiche teurgiche: risalendo infatti a un periodo che va dal II secolo a.C. al VI secolo d.C., è possibile che abbiano subito delle influenze da parte degli *Oracoli Caldaici* e della temperie del neoplatonismo. Vi sono, in particolare, alcuni papiri datati al III-IV secolo d.C. nei quali si danno istruzioni per la realizzazione di statuette magiche, analoghe a quelle impiegate per la τελεστική. Si prenda per esempio PGM 4.2359-72, contenente un incantesimo per avere successo negli affari attraverso la realizzazione di una statua di Ermes:

<sup>35</sup> Una specie di alloro; cf. *LSJ*<sup>9</sup>, s.v. «κνέωρος», disponibile all'indirizzo <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=59891>.

<sup>36</sup> *CMAG* 6.151.6-9.

<sup>37</sup> Per approfondimenti sul rapporto tra teurgia e sacrificio, cf. Van Liefferinge 1999, 100-26. Sul sacrificio si veda anche *ThesCRA*, vol. 1, s.v.



Πρακτικόν·λαβὼν κηρὸν κηρὸν καὶ  
 χυλοὺς ἀερίας καὶ σεληνίτιδος μῖξον καὶ 2360  
 πλάσον Ἑρμῆν ὑπόκενον, τῆ εὐωνύμῳ  
 κρατοῦντα κηρύκιον καὶ τῆ δεξιᾷ μαρσίπ-  
 πιον. γράφε εἰς χάρτην ἱερατικὸν τὰ ὀνόματα  
 ταῦτα, καὶ θεωρήσεις ἀκατάπαυστον·  
 ἄχαιωχεν ουτιβιλμενουωθ· 2365  
 ατραυῖχ· δὸς πόρον καὶ πράξιιν τῷ τόπῳ  
 τούτῳ, ὅτι Ψεντεβηθ ἔνθαδε κατοικεῖ.  
 καὶ ἐνθεὶς ἀνάπλασον τῷ ὁμοίῳ κη-  
 ρῶ, κατάθου δὲ αὐτὸ εἰς τοῖχον, ἀθεώρητον,  
 στέφε δὲ αὐτὸν τῆ ἕξω καὶ ἐπίθυσον 2370  
 αὐτῷ ἀλέκτορα σπείσας οἶνον Αἰγύπτιον,  
 κάε δὲ αὐτῷ λύχνον ἀμίλτων.

Incantesimo per gli affari: dopo aver preso la cera d'ape arancio-  
 ne e il succo dell'*aeria* e della *selenitis*, mescola e plasma un'effi-  
 gie cava di Hermes, tenendo nella mano sinistra il caduceo e nel-  
 la destra una piccola borsa. Scrivi nel papiro sacro questi nomi e  
 vedrai che [i tuoi affari] non cesseranno: «*chaochen outibilmem-  
 nouoth · atrauich · Offri dei guadagni e degli affari in questo luo-  
 go poiché Psentebeth abita qui*». Dopo aver messo il papiro nella  
 statua, plasmare nella stessa cera; colloca l'effigie in un muro, non  
 visibile; incoronala all'esterno e sacrifica a Hermes un gallo dopo  
 aver offerto vino egiziano, infine accendi per lui una lampada che  
 non sia di colore rosso.<sup>38</sup>

In questo rito, a differenza di quello che avveniva solitamente nella  
 teurgia, piuttosto che inserire le diverse sostanze dentro la statua,  
 queste sono usate per costruirla. L'effigie del dio viene infatti plasma-  
 ta con la cera d'ape e con il succo di due piante: l'ἀερία, di cui non si  
 hanno altre attestazioni, e la σεληνίτις, che in Dioscoride figura co-  
 me uno dei modi per definire il χαμαίκισσος.<sup>39</sup> All'interno bisogna in-  
 serire un foglio di papiro con scritti alcuni nomi, per poi sacrificare  
 un gallo, uno dei simboli di Hermes, e accendere una lampada.<sup>40</sup> Se in

<sup>38</sup> PGM 4.2359-72.

<sup>39</sup> Diosc. 4.125 RV. Per il χαμαίκισσος, cf. Diosc. 4.125; si tratta della *Glechoma hederacea*, appartenente alla famiglia delle *Lamiaceae*.

<sup>40</sup> L'elemento della lampada, che richiama le emanazioni luminose dei riti teurgici, ricorre più volte all'interno delle *Papyri Graecae Magicae*: in PGM 4.930-1114 si spiega come avere una visione divina, mostrando ai vv. 1103-14 come la luce mortale della lampada sia sostituita dalla luce immortale del dio; PGM 7.540-78 contiene invece una pratica di divinazione che consiste nell'accensione di un candelabro di ferro e nella fumigazione di franchincenso, recitando poi una serie di formule che fanno cadere in trance ed entrare in contatto con gli dei. Cf. Dodds 1951, 299.

questo caso l'animazione della statua è resa possibile da un sacrificio animale, in altri casi avviene grazie a fumigazioni di sostanze vegetali.<sup>41</sup> A riguardo, un testo significativo è *PGM* 4.1716-1870, contenente un incantesimo intitolato Ξίφος Δαρδάνου<sup>42</sup> e in grado di piegare il volere di chiunque, attirandone l'anima.<sup>43</sup> Ai vv. 1826-70 vi sono anche delle indicazioni per far prendere vita ad una statua di Eros:

ἔστιν τὸ ἐπί-  
 θυμα τὸ ἐμψυχοῦν τὸν Ἔ-  
 ρωτα καὶ ὅλην τὴν πρᾶξιν·  
 μάννης δραχμαὶ δ', στύρακος δραχμαὶ δ',  
 ὀπίου δραχμαὶ δ', ζμύρνης <δραχμαὶ δ'>, λίβαν-  
 ος, κρόκος, βδέλλα ἀνά  
 ἡμίδραχμον. ἰσχάδα λιπα-  
 ρὰν μίξας ἀναλαμβάνε  
 οἴνω εὐώδει πάντα ἴσα καὶ  
 χρῶ εἰς τὴν χρῆσιν. ἐν δὲ  
 χρῆσει πρῶτον ἐπίθουε, καὶ  
 οὕτως χρῶ.

1830

1835

Questa è la fumigazione per animare Eros con tutta la procedura: quattro dracme di franchincenso, una di storace, quattro di oppio, quattro di mirra, circa mezza dracma di incenso, croco e bdellio. Dopo aver mescolato un ricco fico secco, mettere queste sostanze in parti uguali nel vino profumato e usare nel rituale. Nel rituale fare prima una fumigazione e poi usare.<sup>44</sup>

Si danno dunque delle istruzioni precise per compiere la fumigazione, permettendo a chiunque di riuscire ad animare la statua del dio: si utilizzano verbi quali μείγνυμι, ἀναλαμβάνω e χράω, presenti anche in altre ricette, come quelle del *De materia medica* dioscorideo o di altri trattati medici; si impiegano termini propri del lessico teurgico-sacrificale, come ἐπίθυμα ed ἐπιθύω, riferiti all'offerta fumigata

**41** L'elemento della fumigazione, centrale nelle *Papyri Graecae Magicae*, si ritrova anche negli *Inni orfici*, nei quali quasi ogni inno ha come titolo il nome del dio al genitivo accompagnato dal termine θυμίαμα; la presenza del profumo è dunque un tutt'uno con la preghiera, che assume il significato di un'offerta sacrificale. Come ha poi notato L. Canfora gli inni devono essere inclusi nella cosiddetta 'letteratura di rivelazione', in quanto si rivolgono alle divinità tradizionali intese in senso filosofico; questo contribuisce a rendere saldo il loro legame con la corrente del neoplatonismo, alla quale si deve quindi la formazione del *corpus* iconografico antico. Cf. Ricciardelli 2000, XXXVII; Canfora 1995, 115-16.

**42** Dardano sarebbe stato il fondatore dei misteri di Samotraccia; cf. Betz 1986, 69.

**43** L'uso del termine Ξίφος in relazione a questo rito è spiegato nei primi versi dell'incantesimo, cf. *PGM* 4.1716-20.

**44** *PGM* 4.1826-70.

sull'altare o su un supporto simile;<sup>45</sup> si elencano le diverse sostanze, specificando le quantità precise attraverso le unità di misura tipiche del mondo greco. Nei versi seguenti si riporta anche un incantesimo per ottenere un *πάρεδρος*,<sup>46</sup> un aiutante: l'effigie, realizzata con legno di gelso e cava nella parte posteriore, deve rappresentare Eros alato con addosso un mantello e con il piede destro sollevato; nella cavità deve essere inserita una foglia d'oro con scritto il nome della persona che si vuole attirare, mostrando poi alla statua dove costui o costei risiede; infine, una volta tornati alla propria abitazione, bisogna mettere sul tavolo l'effigie e fare una fumigazione con fiori di stagione, ripetendo continuamente una formula.

Oltre alle statue divine, nelle *Papyri Graecae Magicae* vi sono però altri esempi di pratiche riconducibili alla teurgia: non solo statue animate per i più diversi scopi, ma anche persone o animali che venivano fatti cadere in trance. Si ricorda a riguardo *PGM* 4.2943-66, un incantesimo di attrazione che prevede di realizzare, e dunque animare, l'effigie di un cane, nelle cui cavità oculari dovevano essere inseriti gli occhi di un pipistrello. Un altro caso è infine *PGM* 4.26-51, probabilmente un rito di iniziazione: dopo essere rimasti puri per sette giorni, il terzo giorno del mese bisogna recarsi in un luogo in cui il Nilo si è ritirato da poco, prima che qualcun altro cammini in quella zona; si devono allora prendere due mattoni e accendere un fuoco con un ramo di olivo quando metà del Sole è sopra l'orizzonte; prima che il Sole sorga, bisogna scavare una trincea intorno all'altare e, quando il Sole si trova completamente al di sopra dell'orizzonte, tagliare la testa di un gallo bianco e gettarla nel fiume, bevendo poi il sangue e versare quello che avanza sull'altare; in seguito bisogna entrare nel fiume, indossando i vestiti e camminare all'indietro fuori dall'acqua, per poi cambiarsi e uscire senza voltarsi; l'iniziazione sarà compiuta dopo aver strofinato sugli occhi la piuma di un ibis o, in assenza di questa, si consiglia di usare una penna di falco per estrarre da un uovo di ibis del fluido da strofinare sul proprio corpo.

Da queste testimonianze sull'animazione di statue nelle *Papyri Graecae Magicae* possiamo ricavare come, a differenza delle pratiche

---

<sup>45</sup> Zografou 2008, 189.

<sup>46</sup> Nelle *Papyri Graecae Magicae* il termine indica l'assistente che offre il suo aiuto a colui che compie il rito. Tendenzialmente si tratta di una divinità, di un angelo, di un demone o di uno spirito, ma vi sono alcuni casi in cui i *πάρεδροι* sono identificati con altre entità: in *PGM* 1.1-42 con la costellazione di Orione, in *PGM* 1.42-195 con una stella ed infine in *PGM* 11a.1-40 con una dea che assume l'aspetto di una vecchia donna. Per approfondimenti, cf. Ciruolo 2001, 279-95. Per altri esempi di esseri soprannaturali invocati come assistenti si vedano anche alcuni dei testi copti tradotti in Meyer, Smith 1994: in particolare si tengano presenti i papiri Berlin 11858 (33-4), Yale 882 (A) (216-17), Cairo, Coptic Museum 4959 (239-42).

prettamente teurgiche, in questi rituali la presenza divina non era necessariamente trasferita nella statua: come già notato da C. Peirce, non sempre, dunque, vi era una relazione ontologica tra la statua e la divinità, come accadeva invece per i σύμβολα.<sup>47</sup> Nonostante anche nelle *Papyri Graecae Magicae* si trovi spesso il termine τελετή, esso non deve essere pertanto inteso come un processo per raggiungere la perfezione spirituale, quanto piuttosto la consacrazione di una statua alla divinità evocata nel rito per conferire un potere all'effigie e, di conseguenza, raggiungere lo scopo prefissato.<sup>48</sup> Lo stesso può valere anche per gli esseri viventi che venivano fatti cadere in trance, in quanto l'entità divina non era necessariamente trasferita su di loro con lo scopo di condurre la loro anima ad un livello cosmico superiore tale da renderla perfetta.

### 3 Un antico trattato di magia

Queste riflessioni sulle analogie e le differenze che si possono riscontrare tra i riti teurgici e quelli descritti nelle *Papyri Graecae Magicae* possono essere applicate anche ad altri scritti antichi. Si prenda, per esempio, un antico trattato di magia riconducibile agli *Hygromantia Salomonis*<sup>49</sup> e tramandato da due manoscritti ateniesi: il codice 1265 dell'Εθνική Βιβλιοθήκη e il 115 dell'Εθνικό Ιστορικό Μουσείο.<sup>50</sup> Le due redazioni di questo testo sono molto diverse tra loro per cui risulta difficile esaminarle, anche considerando che il manoscritto dell'Εθνικό Ιστορικό Μουσείο è molto rovinato. Nonostante questo, A. Delatte è riuscito a districarsi tra questi due codici e a pubblicare il loro contenuto negli *Anecdota Atheniensia*. Definendo il primo testimone A e il secondo B, Delatte si è servito di A come manoscritto base perché più completo e autorevole, evidenziando le differenze che intercorrono rispetto a B e i passi in questo mancanti.<sup>51</sup> Il materiale contenuto in questo trattato è per lo più di carattere astrologico, ma vi sono anche testi che descrivono pratiche per certi aspetti analoghe a quelle teurgiche.

Per esempio, nel codice B ai ff. 20r-20v si mostra come invocare degli spiriti attraverso un cerchio magico. Innanzitutto bisogna sceglie-

<sup>47</sup> Peirce 1955.

<sup>48</sup> Johnston 2002, 355-6; Haluszka 2008, 480-1; 490-2. Si veda anche *PGM* 7.862-918, in cui si tratta di una statua di Selene consacrate per inviare sogni e attrarre la persona amata.

<sup>49</sup> Si tratta di uno scritto di carattere astrologico-demonologico contenente rituali attribuiti a Salomone, noto non solo come costruttore del tempio che porta il suo nome, ma anche come astrologo ed esorcista. Per approfondimenti, cf. Torijano 2002.

<sup>50</sup> I due manoscritti risalgono rispettivamente al XVII e al XVIII secolo; cf. *CCAG* 10.9; 40. Per il testo si veda *CCAG* 10.82-6.

<sup>51</sup> Delatte 1927-39, 1: 1-9.

re un luogo isolato, che sia la cima di una montagna, un bosco, una grotta o comunque dove non si veda l'ombra di un uomo né si senta la voce di nessuno. Scelto il posto, quando il Sole si trova in una posizione opposta rispetto alla Luna bisogna prendere un coltello e un anello, tracciando poi un cerchio a terra. Servono anche due bracieri nuovi e purificati, che devono essere riempiti con carboni ardenti e con delle sostanze aromatiche: ξυλαλόη, costo, garofano, noce moscata, croco, incenso. Si suggerisce poi di prendere anche un giglio bianco, un garofano nero, la radice di asfodelo e il sangue di un uomo ucciso ingiustamente. Dopo aver fatto una fumigazione, si deve tracciare con il coltello un cerchio intorno a quello già segnato e, intorno al secondo, un quadrato con lunghezza e larghezza quanto quelle di due uomini. Bisogna anche realizzare la porta per uscire dal cerchio, rivolta verso sud, e stare attenti a non calpestare le parole scritte in terra, ovvero i sette giorni legati alla Luna. Per questo si consiglia anche di portare delle lampade o delle candele, qualora si giunga lì di notte, mentre di giorno non sono necessarie.<sup>52</sup>

Delle invocazioni di spiriti con fumigazioni di sostanze aromatiche<sup>53</sup> si trovano anche ai ff. 36r-36v, in cui ci si rivolge a degli angeli per ricevere il perdono, e ai ff. 38r-38v, dove si forniscono delle istruzioni per fare l'invocazione nel giorno giusto: non è chiaro, tuttavia, se tali invocazioni implicassero il trasferimento dell'entità sovrannaturale nella persona che officiava il rito.

Per quanto concerne invece il codice A, ai ff. 15v-16r si riportano delle formule da recitare per realizzare immagini di cera o di fango,<sup>54</sup> un aspetto che sicuramente richiama le pratiche teurgiche, così come l'abitudine di scrivere simboli o segni su diversi supporti per ottenere un certo scopo. A riguardo, nel f. 27r si possono leggere vari incantesimi d'amore, tra i quali uno che prevede di scrivere dei caratteri su un foglio di carta bianco che deve essere poi fumigato con arsenico o con incenso bianco:

**52** La realizzazione di cerchi magici è molto diffusa anche in vari racconti popolari moderni. Vi è per esempio una tradizione orale dall'isola di Creta secondo la quale chi voleva imparare a suonare bene la lira doveva uscire di casa a mezzanotte, per poi recarsi in un crocicchio deserto ed incidere un cerchio a terra con un coltello. Doveva quindi entrare nel cerchio e iniziare a strimpellare lo strumento finché non fossero giunte le Nereidi, che avrebbero cercato di far uscire questa persona dal cerchio ammalindola con canti e danze. Cf. Braccini 2018, 82-3.

**53** In generale sfogliando gli *Anecdota Atheniensia* di A. Delatte, in cui sono stati editi anche *excerpta* di altri manoscritti e non solo dei due ateniesi, possiamo comunque notare la ricorrenza di rituali di questo genere: nel *Parisinus gr.* 2316, f. 361v si menziona l'esorcismo di un demone compiuto con la fumigazione di una peonia; nel *Parisinus gr.* 2894, f. 337r si suggerisce invece di fumigare alcune sostanze per liberare un uomo δεδεμένους, sotto incantesimo.

**54** Istruzioni analoghe si ritrovano anche nell'*Harleianus* 5596, testimone degli *Hygro-mantia Salomonis*; in particolare si veda il f. 26v edito in Delatte 1927-39, 1: 410-11.

Ἐπαρον τὰς κάτωθεν χαρακτήρας εἰς χαρτὴν ἄσπρον καὶ κάπνιζε τὸ χαρτὴν μὲ ἄρσενικὸν λιβάνιν ἤγουν θυμίαμα ἄσπρον καὶ βάστα το.

Incidi i caratteri scritti sotto su un foglio di carta bianco e fùmiga la carta con dell'arsenico oppure con dell'incenso bianco e tienila.<sup>55</sup>

Qualcosa di simile si ritrova infine al f. 36v, in cui si fa riferimento a dei rituali per vedere in sogno la persona amata e unirsi a lei. In uno di questi bisogna scrivere dei caratteri su un orcio grezzo e fare una fumigazione con dell'incenso nero e con del mastice:

Γράψον εἰς γαστρὴν ὠμὸν ταῖς κάτωθεν καὶ κάπνισε μὲ κάπνισμα μαῦρον καὶ μὲ μαστίχην καὶ βάλε το εἰς τὸ λαμπρόν· καὶ χάνει τὸν νοῦν της καὶ ἔρχεται μοναχὴ της.

Scrivi in un orcio grezzo i caratteri scritti sotto e fai una fumigazione con incenso nero e con del mastice e mettilo in un luogo luminoso. E lei perderà la testa e giungerà da te.<sup>56</sup>

Questi due incantesimi del codice A, sebbene non implicino un contatto con la divinità, risultano interessanti per comprendere la diffusione di pratiche di fumigazione anche per scopi di carattere quotidiano, come poteva essere la volontà di avvicinare la persona amata. Non vi è qui un legame diretto con la teurgia e con l'elevazione spirituale dell'anima, ma è comunque significativa la preparazione del rituale che, seppur per intenti diversi, ha alcuni elementi in comune con le pratiche teurgiche: l'uso di caratteri particolari, la fumigazione e l'impiego di immagini o oggetti particolari per la perfetta riuscita del rito.

#### 4 Gli *Apotelesmata* di Apollonio di Tiana

Una certa influenza della *vis* teurgica è presente anche negli *Apotelesmata*, una delle tante opere attribuite ad Apollonio di Tiana.<sup>57</sup> Forse solo F. Nau, curatore di una delle edizioni di questo scritto, ha sostenuto la paternità di Apollonio di Tiana; secondo F. Boll, invece, gli *Apotelesmata* sarebbero stati composti prima del *Contra Hieroclem* di Eusebio di Cesarea, mentre per C.P. Jones risalirebbero al IX-XI se-

<sup>55</sup> Delatte 1927-39, 1: 66.

<sup>56</sup> Delatte 1927-39, 1: 74.

<sup>57</sup> Per la figura di Apollonio di Tiana, cf. Bowie 1978, 1652-99; per gli *Apotelesmata*, cf. Nau 1907, 1362-92; CCAG 7.174-81.

colo.<sup>58</sup> Nonostante gli intensi dibattiti, quello che è certo è che Apollonio di Tiana, vissuto nel I secolo d.C., per la gente del tempo era in grado di compiere miracoli così straordinari da essere considerato un 'santo pagano' e un'opera come gli *Apotelesmata* si addice a una personalità del genere. Questo è evidente nella *Vita* a lui dedicata da Filostrato e nella biografia in versi di Soterico di Oasi, anche se i cristiani cercarono di screditarlo non ritenendolo al pari di Gesù e del suo progetto divino.<sup>59</sup>

Nel *Parisinus gr.* 2419, f. 248v, uno dei testimoni dell'opera, si descrivono dei talismani che sarebbero stati inventati dallo stesso Apollonio, come quello dello specchio che consente di vedere ogni cosa. Dopo un'invocazione alla divinità con la richiesta di non rivelare agli indegni questo μυστήριον, si spiega come costruirlo: bisogna prendere del bronzo, del mercurio, dell'argento, dell'oro, del piombo, dello stagno e del vetro, tutti in parti uguali, per poi fonderli e creare uno specchio della grandezza e del colore simili a quelli del vetro da cui è nato. Nella parte posteriore devono essere messe delle piccole tavole d'argento, nelle quali si scriveranno poi alcuni nomi: Bisarach, Sarsatzie, Murde, Biarag, Galga. Nella parte anteriore, invece, si deve mettere una lamina d'oro ai bordi dello specchio e inserirvi sette pietre preziose, in ognuna delle quali devono essere scolpiti dei simboli. Si mostrano infine le proprietà straordinarie dello specchio, che permetterebbe di vedere ciò che accade in ogni parte del mondo sia in cielo che in terra, e anche negli inferi.

I talismani degli *Apotelesmata*, tuttavia, sono solo alcuni di quelli che nella realtà erano attribuiti ad Apollonio di Tiana. A riguardo una testimonianza significativa è sicuramente Giovanni Malala, che nella sua *Cronaca* racconta che Apollonio, quando giunse a Bisanzio, realizzò dei τελέσματα su richiesta degli abitanti della città: tra questi si ricorda quello del fiume, per impedire che il Lykos<sup>60</sup> inondasse Bisanzio; quello della tartaruga, forse ricollegabile a un automa di Leone il Saggio per pulire le strade dalla sporcizia; quello dei cavalli, per non farli imbizzarrire.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Jones 2006, 57.

<sup>59</sup> Braccini 2019, 118.

<sup>60</sup> Affluente del Tigri, oggi questo fiume è chiamato Grande Zab.

<sup>61</sup> Braccini 2019, 118-19; Ioh. Mal. *Chron.* 10.51. Per il talismano del fiume e per quello dei cavalli si veda anche G.Cedr. 1.346; per quello dei cavalli si tenga presente poi anche G.Monach. 1.444.

## 5 I talismani nel *De imaginibus* di Thabit ibn Qurra

Un'altra opera che vede la centralità dei talismani è anche il *De imaginibus* di Thabit ibn Qurra, tramandato da due traduzioni latine, forse realizzate da Giovanni da Siviglia nel corso del XII secolo, nonostante risulti abbastanza strano che la stessa persona abbia tradotto il testo due volte. Nei manoscritti in cui viene riportato, si tende a dividere il *De imaginibus* in più parti, alcune delle quali presentano dei titoli: dopo un prologo in cui si presenta il carattere ermetico dell'opera troviamo infatti vari progetti di talismani ed infine un'appendice. Ogni progetto ha le medesime procedure: come costruire la statuetta e sotto quali configurazioni astrologiche, come realizzare le fumigazioni e quali formule recitare.<sup>62</sup>

Si prenda il capitolo VI, in cui si spiega come costruire un'*imago* per piegare il volere del re e ottenere da lui benevolenza: dopo aver dato delle indicazioni astrologiche, si dice di plasmare l'immagine di un uomo che si conosce o che si desidera conoscere, tenendo in considerazione l'ascendente del giorno della nascita del re e dando il nome di questo all'effigie; seguendo un'altra serie di istruzioni complesse, se sarà fatto tutto nel modo corretto, il re dimostrerà benevolenza nei confronti di chi ha compiuto tale rito. Qualcosa di analogo si trova anche nel capitolo successivo, in cui si tratta di due *imagines* per unire o separare le persone in esse raffigurate e, anche in questo caso, si deve tenere conto dell'ascendente della loro nascita.

L'ultima parte dell'opera, infine, è dedicata alla forma nella quale *fundere* le *imagines*, offrendo istruzioni su come realizzare le statuette senza però riferirsi a un loro uso specifico:

### Versio I

Capitulum de forma in qua fundes imagines. Accipe duos lapides molles secundum quantitatem qua debuerit fieri imago siue magna siue modica, et fricabis lapides fricatione rationali et conuenienti certissime donec iungatur superficies eorum certissime. Et post hoc incipies sculperé imaginem fodies scilicet in lapide inferiori imaginem capitis hominis, postea incidis collum eius, deinde totum corpus eius donec perficiatur imago cum universis membris suis exterioribus; et facies in alio lapide similiter. Cumque hora affuerit, iunge utrosque lapides, et funde imaginem quam uolueris facere in eadem hora per conditiones predictas. Quicquid autem fuerit de operibus ceterarum imaginum ut ligatio scorpionum ceterorumque animalium, non cures qua hora incipies sculperé formas eorum. Intellige quod exposui tibi si Deus voluerit. Explicite

<sup>62</sup> Carmody 1960, 167-9.



liber imaginum Thebit Benchorah translatus a Iohanne Hispalensi de arabico in latinum, sit laus Deo maximo.

Versio J

De forma in qua fundes. Et sic facies imagines: accipies duos lapides molles talis quantitatis qualem facere debes imaginem magnam uel paruam, et confricabis eos sapienter donec iungantur eorum facies equaliter et certissime. Post hoc incipies sculperre imaginem, fodiens in lapide inferiori caput imaginis, postea collum eius, deinde cetera corporis membra donec fundatura imago cum uniuersis membris suis exterioribus; et facies in alio lapide similiter. Cumque affuerit hora, coniunges utrosque lapides, et funde imaginem quam fundere uis cum conditione in hora propria statim; quicquid uero fuerit ex operibus imaginum ut ligatio scorpionum et ceterorum animalium non curabis qualicumque hora eorum formas incipias. Intellige quod exposui tibi, et si sequeris ordinem inuenies effectum ne dubites. Explicit tractatus de imaginibus Thebit Bencorat translatus a Iohanne Hyspalensi atque Lunensi in Lunia ex arabico in latinum sit laus Deo maximo.

Riguardo alla forma in cui realizzare le immagini. E fai così le immagini: Prendi due pietre leggere di grandezza tale da dover realizzare due immagini, una grande e una piccola. Strofinerai le pietre in modo saggio fino a che la loro forma non sia unita in modo uguale e certo. Dopo di ciò inizierai a scolpire l'immagine, scavando nella pietra più piccola la testa dell'immagine, poi il suo collo, poi le altre membra del corpo finché l'immagine non sia plasmata con tutte le sue parti esteriori; e fai lo stesso per l'altra pietra. Quando sarà vicina l'ora, unisci entrambe le pietre e plasma l'immagine che vuoi plasmare con le condizioni astrologiche nella sua propria ora. Qualunque cosa verrà fuori dal lavoro delle immagini, per legare gli scorpioni e altri animali non ti preoccuperai a quale ora inizierai le loro immagini. Comprendi quel che ti ho esposto e, se seguirai le istruzioni, affinché tu non sia in dubbio scoprirai che funziona. Si conclude il trattato sulle immagini di Thabit ibn Qurra tradotto da Giovanni di Spagna e di Limia<sup>63</sup> dall'arabo al latino. Sia lode a Dio altissimo.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Non si comprende perché nella *Versio J* si parli di Giovanni da Siviglia come *Lunensi in Lunia*, essendo egli molto attivo a Limia, in Galizia; probabilmente potrebbe esserci stato un errore da parte del copista. Cf. Robinson 2007, 56.

<sup>64</sup> Carmody 1960, 193-4.

## 6 Ancora talismani e astrologia, il *Picatrix*

Per concludere il discorso sulle attestazioni di pratiche affini a quelle teurgiche al di fuori degli *Oracoli Caldaici* e della temperie neoplatonica è opportuno far riferimento ad un'ultima opera, il *Picatrix* di al-Mahrīti. Anche questo scritto, come il *De imaginibus*, è incentrato sull'aspetto astrologico, come emerge dalla costante presenza, nei suoi quattro libri, dei pianeti e delle costellazioni con le loro caratteristiche, le loro influenze, le loro invocazioni. Tutto questo fa da sfondo a delle riflessioni sulla magia e sull'astrologia, come emerge in particolare in alcuni capitoli dedicati ai talismani.

Per la loro realizzazione, in *Picatrix*, 1.4, si sottolinea l'importanza di conoscere le proporzioni e le funzioni dei pianeti, trattando poi nel dettaglio quelle della Luna.<sup>65</sup> Dopo articolate osservazioni astrologiche, nel capitolo successivo si mette in luce la relazione tra i corpi celesti e l'arte di costruire talismani: troviamo così un talismano per distruggere una città oppure uno per avere successo nel commercio, uno per ottenere rispetto dal proprio superiore, uno per unire ed uno per separare due persone, uno per prendere pesci ed uno per allontanare scorpioni.<sup>66</sup> Potremmo procedere ancora, ma basti questo per avere un'idea delle differenti situazioni a cui ci si rivolgeva, seguendo nella maggior parte dei casi le medesime procedure: in una determinata ora o sotto un preciso ascendente bisognava plasmare una statuetta, talvolta anche incidendovi dei caratteri, e fumigarla per veder realizzato il proprio proposito.

## 7 Conclusioni

Avviandoci a trarre le conclusioni, dalle varie testimonianze citate possiamo riconoscere come le pratiche tendenzialmente riconducibili alla teurgia non sono legate solo agli *Oracoli Caldaici* e a Giuliano il Teurgo. Si è avuto infatti modo di vedere come quella che è normalmente definita come *vis* teurgica si ritrova in realtà anche rituali attestati anche al di fuori delle tendenze neoplatoniche: alcuni di questi prevedevano l'animazione di statue degli dei o oggetti, altri

<sup>65</sup> Non mancano nel *Picatrix* altre osservazioni teoriche su pianeti e talismani, cf. *Picatrix* 2.6-7.

<sup>66</sup> Alcuni talismani analoghi si ritrovano anche nel *De imaginibus*, in particolare si veda *De imaginibus* 1.5-9 per allontanare gli scorpioni; 2.10-17 per la distruzione di una città; 3.18-29 per avere successo nel lavoro; 8.62-73 per unire e per separare due persone. Per quanto concerne invece il talismano per prendere i pesci, si tenga presente anche una ricetta magica del manoscritto *Mediolanensis* E 37 sup., f. 378r edita da A. Delatte negli *Anecdota Atheniensia*; cf. Delatte 1927-39, 1: 647. Un rito analogo è testimoniato anche dal *London Oriental Manuscript* 6795; cf. Meyer-Smith 1994, 281-2.

la caduta in trance di persone e animali, altri ancora la realizzazione di amuleti, ma in queste pratiche non era necessariamente implicito un trasferimento diretto della divinità nell'oggetto o nella persona che vi prendeva parte. Certamente, come già notato in precedenza, è possibile che in tutto questo ci sia stata una certa influenza delle concezioni proprie del neoplatonismo, ma è ancora più probabile che ci sia un legame con la tradizione all'origine degli *Oracoli Caldaici*, a noi purtroppo sconosciuta. Dovremmo quindi provare a porre sullo stesso piano della teurgia le diverse pratiche descritte nelle *Papyri Graecae Magicae* e nelle altre testimonianze citate, con le dovute differenze su particolari aspetti quali il trasferimento della divinità o l'intento di purificazione spirituale, ma allo stesso tempo con le dovute analogie riscontrate per quanto concerne le modalità di svolgimento di tali pratiche: in questo senso, dovremmo cercare di ampliare i nostri orizzonti sui riti antichi senza applicare categorie moderne che separino i rituali teurgici da quelli ad essi affini. Ne risulterebbe un ricco panorama di tradizioni che si intrecciano a vicenda, la cui origine forse rimarrà sconosciuta, ma il cui confronto può essere davvero un elemento innovativo nell'ambito degli studi sulla magia antica e sulla sua recezione nelle diverse culture che popolavano un tempo il Mediterraneo.

## Bibliografia

- Addey, C. (2014). *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*. Farnham; Burlington: Routledge.
- Adler, A. (1928-38). *Suida lexicon*. 5 vols. Leipzig: Teubner.
- Alici, L. (1984). *S. Agostino, La Città di Dio*. Milano: Bompiani.
- Athanassiadi, P. (1999). «The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy». Athanassiadi, P.; Frede, M. (eds), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 149-83.
- Athanassiadi, P. (2010). «Julian the Theurgist: Man or Myth». Seng, H.; Tardieu, M. (Hrsgg), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*. Heidelberg: Winter Verlag, 193-208.
- Beck, L.Y. (2005). *Pedanius Dioscorides of Anazarbus. De materia medica*. Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag.
- Betz, H.D. (1986). *The Greek Magical Papyri in Translation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bidez, J.; Cumont, F.; Delatte A. (1924-32). *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*. 8 vols. Bruxelles: Lamertin.
- Bowie, E.L. (1978). «Apollonius of Tyana, Tradition and Reality». Temporini, H. et al. (Hrsgg), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 2. Berlin; New York: De Gruyter, 1652-99.
- Braccini, T. (2018). *Lupus in fabula. Fiabe, leggende e barzellette in Grecia e a Roma*. Roma: Carocci.
- Braccini, T. (2019). *Bisanzio prima di Bisanzio. Miti e fondazioni della nuova Roma*. Roma: Salerno editrice.
- Canfora, L. (1995). «Le collezioni superstite». Cambiano, G.; Canfora, L.; Lanza, D. (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. 2. Roma: Salerno editrice, 95-250.
- Carmody, F.J. (1960). *The Astronomical Works of Thabit B. Qurra*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Ciraolo, L.J. (2001). «Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri». Meyer, M; Mirecki, P. (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*. Boston; Leiden: Brill, 279-95. [https://doi.org/10.1163/9789004283817\\_016](https://doi.org/10.1163/9789004283817_016).
- Cumont, F. (1898-1936). *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, 12 vols. Bruxelles: Lamertin.
- de Boor, C. (1904). *Georgii monachi chronicon*. 2 vols. Leipzig: Teubner.
- Delatte, A. (1927-39). *Anecdota Atheniensia*. 2 vols. Liège; Paris: Université de Liège. Faculté de Philosophie et Lettres.
- Del Corno, D. (1978). *Filostrato, Vita di Apollonio di Tiana*. Milano: Adelphi.
- Dennis, G.T. (1994). *Psellos, Orationes forenses et acta*. Stuttgart; Leipzig: De Gruyter.
- Des Places, É. (1966). *Jamblique, Les Mystères d'Égypte*. Paris: Les Belles Lettres.
- Des Places, É. (1971). *Oracles chaldaïques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Des Places, É. (1983). «Notes sur quelques Oracles Chaldaïques». *Melanges Édouard Delebecque*. Aix-en-Provence: Université de Provence, 321-9.
- Diehl, E. (1903-06). *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Leipzig: Teubner.
- Dodds, E.R. (1951). *The Greeks and Irrational*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

- Duffy, J.M. (1992). *Psellos, Philosophica minora*, vol. 1. Stuttgart; Leipzig: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. <https://doi.org/10.1515/9783110964998>.
- Eitrem, S. (1942). «La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques». *Symbolae Osloenses*, 22, 49-79. <https://doi.org/10.1080/00397674208590372>.
- Ferrari, F. (2018). «Chaldäische Orakel». Riedweg, C.; Horn, C.; Wyrwa, D. (Hrsgg.), *Die Philosophie der Antike*. Bd. 5, *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*. Basel: Schwabe Verlag, 1202-17. <https://doi.org/10.24894/978-3-7965-3721-9>.
- Goulet, R. (1994-2018). *Dictionnaire des philosophes antiques*, 8 vols. Paris: Brepols.
- Hadot, P. (1978). «Bilan et perspectives sur les 'Oracles chaldaïques'». Tardieu, M. (ed.), *H. Lewy, Chaldean Oracles and Theurgy*. Paris: Etudes augustiniennes, 703-20.
- Haluszka, A. (2008). «Sacred Signified: The Semiotics of Statues in the Greek Magical Papyri». *Arethusa*, 41, 479-94. <https://doi.org/10.1353/are.0.0006>.
- Johnson, A.P. (2018). s.v. «Porphyrius». Nicholson, O. (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1211-13.
- Johnston, S.I. (2002). «Sacrifice in the Greek Magical Papyri». Mireki, P.; Meyer, M. (eds), *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden: Brill, 344-58. [https://doi.org/10.1163/9789047400400\\_019](https://doi.org/10.1163/9789047400400_019).
- Johnston, S.I. (2008). «Animating Statues. A Case Study in Ritual». *Arethusa*, 41, 445-77. <https://doi.org/10.1353/are.0.0011>.
- Jones, C.P. (2006). «Apollonius of Tyana in Late Antiquity». Johnson, S.F. (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*. London; New York: Ashgate Publishing, 49-64. <https://doi.org/10.4324/9781315585864-13>.
- Kiesel, W. (2002). *Picatrix, Ghayat al-hakim. The Goal of the Wise*. 2 vols. Seattle: Ouroboros Press.
- Kristeller, P.O. (1956-96). *Studies in Renaissance Thought and Letters*. 4 vols. Roma: Storia e letteratura.
- Kroll, W. (1965). *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*. 2 vols. 2a ed. Amsterdam: Hakkert.
- Lanzi, S.; Bonvecchio, C. (2001). *Michele Psello, Oracoli Caldaici. Con appendici su Proclo e Michele Italo*. Milano: Mimesis.
- Lanzi, S. (2004-05). «La questione dei Giuliani e gli 'Oracoli Caldaici': alcuni problemi storico-religiosi». *MYΘΟΣ*, 12, 145-69.
- Lewy H. (1978). *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire. Troisième édition par M. Tardieu avec un supplément «Les Oracles chaldaïques 1891-2011»*. Paris: Etudes augustiniennes.
- Majercik, R. (1989). *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004296718>.
- Massa, F.; Belayche, N. (2021). *Les philosophes et les mystères dans l'empire romain*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- McGroarty, K. (2018). s.v. «Iamblichus». Nicholson, O. (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 756-7.
- Meyer, M.; Smith, R. (1994). *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. San Francisco: Harper Collins.
- Moreschini, C. (1990). *Apuleio, La magia*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

- Nau, F. (1907). *Apotelesmata Apollonii Tyanensis. Patrologia Syriaca*, vol. 2. Paris: Firmin-Didot et socii, 1362-92.
- Nicholson, O. (2018). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Papaioannou, S. (2019). *Psellos, Epistulae*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Pasquali, G. (1908). *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. Leipzig: Teubner.
- Peirce, C. (1955). «Logic as Semiotic: The Theory of Signs», reprinted in *The Philosophical Writings of Peirce*. New York: Dover Publications: 98-119.
- Pingree, D. (1986). *Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat al-Ḥakīm*. London: The Warburg Institute.
- Potter, D.S. (1994). *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*. Cambridge (MA): Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674437067>.
- Preisendanz, K. (1928-31). *Papyri Graecae Magicae*. Stuttgart: Teubner.
- Radcliffe, G.E. (2019). *Drawing Down the Moon: Magic in the Ancient Greco-Roman World*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Reale, G. (2000). *Platone, Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani.
- Ricciardelli, G. (2000). *Inni orfici*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Robinson, M. (2007). «The Heritage of Medieval Errors in the Latin Manuscripts of Johannes Hispalensis (John of Seville)». *Al-Qantara*, 28(1), 41-71.
- Rossi, P.A. (1999). *Picatrix: dalla versione latina del Ghāyat al-kakīm*. Milano; Udine: Mimesis.
- Saffrey H.D. (1981). «Les néoplatoniciens et les Oracles chaldaïques». *REAug*, 27, 209-25. <https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104430>.
- Seng, H. (2009). *ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*. Heidelberg: Winter Verlag.
- Seng, H. (2016a). *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: Les Oracles Chaldaïques*. Turnhout: Brepols.
- Seng, H. (2016b). «Theologische Orakel zwischen Metaphysik und Ritual». Seng, H.; Sfamini Gasparro, G. (Hrsgg), *Theologische Orakel in der Spätantike*. Heidelberg: Winter Verlag, 145-70.
- Seng, H. (2019). «Zuschreibungen der Chaldaeischen Orakel von Porphyrios bis Patrizi». Tissi, L.M.; Seng, H.; Tommasi, C.O. (Hrsgg), *Stimmen der Götter. Orakel und ihre Rezeption von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit*. Heidelberg: Winter Verlag, 63-90.
- Seng, H. (2021). «Σῆγ' ἔχε, μύστα (OC 132). Zur Theurgie in den Chaldaeischen Orakeln». Massa, F.; Belayche, N. (éds), *Les philosophes et les mystères dans l'empire romain*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 91-126.
- Steel, C. (2007-2009). *Procli in Platonis Parmenidem Commentaria*, 3 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Stroppa, A. (1995-2018). *Cassio Dione, Storia romana*, 9 vols. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Tardieu, M. (1980). «La Gnose Valentinienne et les Oracles Chaldaïques». Layton, B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1. Leiden: Brill, 194-237. [https://doi.org/10.1163/9789004378599\\_012](https://doi.org/10.1163/9789004378599_012).
- Tardieu, M. (2010). «L'oracle de la pierre mnouziris». Seng, H.; Tardieu, M. (Hrsgg), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*. Heidelberg: Winter Verlag, 93-108.
- Tanaseanu-Döbler (2010). «Weise oder Scharlatane? Chaldaeerbilder der griechisch-römischen Kaiserzeit und die 'Chaldaeischen Orakel'». Seng, H.; Tar-

- dieu, M. (Hrsgg), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*. Heidelberg: Winter Verlag, 19-42.
- Tanaseanu-Döbler, I. (2013). *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*. Göttingen; Bristol (CT): Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666540202>.
- Tanaseanu-Döbler, I. (2016). «„Denn auf der Erde können sie sich nicht aufhalten, sondern nur auf heiliger Erde“: Bemerkungen zum Verhältnis der Götter zur Materialität in Porphyrios' *Philosophia ex oraculis haurienda*». Seng, H.; Sfameni Gasparro, G. (Hrsgg), *Theologische Orakel in der Spätantike*. Heidelberg: Winter Verlag, 171-204.
- Tartaglia, L. (2016). *Georgius Cedrenus, Historiarum compendium*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Thurn, J. (2000). *Ioannis Malalae Chronographia. Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, vol. 35. Berlin; New York: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110876017>.
- Tonelli, A. (2005). *Oracoli Caldaici*. 3a ed. Milano: Bompiani.
- Torijano, P.A. (2002). *Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*. Leiden; New York; Köln: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004494497>.
- Van Liefferinge, C. (1999). *La Théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus*. Liège: Presses Universitaires de Liège. <https://doi.org/10.4000/books.pulg.701>.
- Watts, E.J. (2018). s.v. «Proclus». Nicholson, O. (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1236-37.
- Wellmann, M. (1958). *Pedanii Dioscuridis Anazarbei. De materia medica libri quinque*, 3 vols. 2a ed. Berlin: Weidmann.
- Westerink, L.G. (1942). «Proclus, Procopius, Psellus». *Mnemosyne*, 10(4), 275-80.
- Wünsch, R. (1898). *Ioannis Lydi liber de mensibus*. Leipzig: Teubner.
- Zografou, A. (2008). «Prescriptions sacrificielles dans les papyri magiques». Meil, V.; Brulé, P. (éds), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes 187-203.

