

INTRODUZIONE	p. 3
DEFINIZIONE E PERCEZIONE DELLA MAGIA A ROMA	p. 6
Teoria di Frazer sulla magia	p. 10
La percezione della magia a Roma	p. 12
<i>Interdictio aqua et igni</i>	p. 22
<i>Magus</i> e magia nell'età Repubblicana	p. 24
APULEIO DI MADAURA	p. 38
Vita e opere di Apuleio	p.38
Le opere di Apuleio	p.42
La curiosità, il mondo perverso, la magia	p. 46
Apologia o <i>De magia</i>	p. 52
Motivazioni e conseguenze del processo	p. 58
DEFINIZIONE E PERCEZIONE DELLA MAGIA NELL'ETA' MEDIEVALE	p. 60
CECCO D'ASCOLI	p. 64
Vita ed opere di Cecco d'Ascoli	p. 65
<i>L'Acerba</i> e la polemica alla <i>Commedia</i>	p. 69
CONFRONTO TRA I PROCESSI INTENTATI AD APULEIO E A CECCO D'ASCOLI	p. 79

CONCLUSIONI

p. 83

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

p. 86

INTRODUZIONE

La magia, intesa come forma di conoscenza esoterica capace di plasmare o influenzare le forze naturali, ha suscitato nei secoli sentimenti contrastanti di timore, venerazione e condanna. A partire dalle civiltà antiche fino ad arrivare al Medioevo, essa ha attraversato profondi mutamenti semantici, oscillando tra l'essere considerata un sapere superiore e il divenire oggetto di persecuzione da parte delle autorità civili e religiose.

La presente tesi si propone di indagare il fenomeno della magia in rapporto con la società, il diritto e la cultura del tempo, ponendo a confronto due epoche storiche cronologicamente lontane tra loro ma affini relativamente agli eventi narrati: Roma e l'Italia del Trecento, attraverso l'analisi di due figure emblematiche: Apuleio di Madaura e Cecco d'Ascoli.

Il primo capitolo affronta la definizione e la percezione della magia nell'antica Roma, illustrando come la concezione del *veneficium* e delle pratiche magiche si intrecci con la religione, la medicina e la superstizione. Il diritto romano, se da un lato si sforzava di distinguere tra magia lecita e illecita, dall'altro si dimostrava spesso incapace di tracciare un confine netto, lasciando spazio a interpretazioni ambigue. Attraverso lo studio di alcune leggi presenti nella giurisprudenza romana come la *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* promulgata da Silla nell'81 a.C., si analizzeranno le strategie con cui l'Urbe tentò di reprimere le pratiche magiche ritenute pericolose per l'ordine pubblico. La magia, nella sua dimensione sociale e culturale, emerge così come uno strumento ambivalente: da un lato, fonte di conoscenza e protezione; dall'altro, elemento destabilizzante e perseguibile penalmente.

Il secondo capitolo sarà interamente dedicato ad Apuleio di Madaura, figura straordinaria della letteratura e della filosofia del II secolo d.C. Celebre per le sue *Metamorfosi*, Apuleio fu coinvolto in un processo per magia che lo vide difendersi con abilità retorica contro l'accusa rivoltagli di *crimen magiae*. La sua vicenda giudiziaria, analizzata alla luce delle fonti storiche e letterarie, permetterà di comprendere non solo le motivazioni politiche e personali alla base delle accuse, ma anche il contesto culturale di un'epoca in cui il confine tra sapere esoterico e superstizione era estremamente labile.

Nel terzo capitolo, l'attenzione si sposterà sul Medioevo, con un'analisi della definizione e percezione della magia in un periodo storico in cui il concetto di magia si arricchisce di nuove sfumature, diventando un elemento chiave nella costruzione dell'immaginario religioso e culturale. La classificazione delle pratiche magiche – dalla cosiddetta magia bianca alla cosiddetta magia nera, passando attraverso l'astrologia e l'alchimia – rivela un panorama complesso e articolato, in cui la magia, inizialmente accettata come sapere iniziatico, viene progressivamente demonizzata e perseguita dalle autorità religiose.

Il quarto capitolo analizzerà la figura di Cecco d'Ascoli, poeta, astrologo e medico vissuto nel XIV secolo, il cui destino tragico rappresenta uno degli esempi più significativi di persecuzione intellettuale. Condannato per eresia e magia, Cecco d'Ascoli fu arso sul rogo nel 1327. L'analisi delle sue opere e delle accuse a lui rivolte offre uno spaccato delle tensioni culturali e religiose dell'epoca, evidenziando il ruolo cruciale che la magia occupava nei dibattiti filosofici e scientifici del tempo, ma anche i rischi connessi al possesso di conoscenze considerate pericolose.

Infine, il quinto capitolo si proporrà di operare un confronto tra i processi intentati ad Apuleio e a Cecco d'Ascoli, mettendo in luce le somiglianze e le differenze relativamente ai tipi d'accusa loro mossi, alle motivazioni politiche e culturali e alle conseguenze subite dai due protagonisti. Il confronto non intende limitarsi a una semplice analisi giuridica, ma si propone di formulare considerazioni più ampie relativamente alla percezione della magia intesa come strumento di controllo sociale e politico. La tesi, in ultima analisi, intende offrire una riflessione sulla natura della magia come fenomeno storico e culturale e sul ruolo da essa giocato nella costruzione del rapporto tra potere, sapere e autorità.

Attraverso un approccio interdisciplinare, che combina lo studio delle fonti letterarie, giuridiche e storiche formulate in epoche diverse, questo lavoro intende non solo gettare nuova luce su un tema di grande fascino ma anche contribuire alla comprensione di come la magia abbia influenzato e modellato le dinamiche culturali delle società del passato.

DEFINIZIONE E PERCEZIONE DELLA MAGIA A ROMA

La magia nell'antica Roma era un fenomeno abbastanza diffuso e diversificato con pratiche che spaziavano dall'uso di incantesimi e pozioni alla divinazione e ai rituali sacri, tuttavia il diritto romano affrontava tale tema in maniera ambivalente, distinguendo tra pratiche lecite ed illecite. Nell'Urbe la magia era una pratica complessa e ambivalente che spaziava dalla religione ufficiale alla superstizione popolare, quindi distinguere tra ciò che era considerato magico e ciò che era religioso non era sempre chiaro e la percezione della magia variava notevolmente a seconda del contesto e delle intenzioni del praticante. Si inizia a fare una netta distinzione tra Magia Lecita e Magia Illecita, dove la prima era l'insieme di quelle pratiche considerate lecite e che includevano rituali religiosi ufficiali, come sacrifici e preghiere agli dei, la seconda era associata all'utilizzo di poteri soprannaturali per scopi personali, spesso maligni e includeva la stregoneria e la negromanzia¹.



The magic circle – Sir J. W. Waterhouse (1886 – Tate Britain, London).

¹ *Maleficia*, 2023, pp. 46-49.

L'interesse per la magia nel corso dei secoli si è manifestato in forme diverse e con vari ritorni anche al di fuori della sfera del folklore. Nell'universo del sacro la magia è, infatti, un particolare tipo di esperienza religiosa, che trova una sua ragione e un suo spazio la dove si determinano situazioni di incertezza e di bisogno, di grave urgenza e di rottura dell'equilibrio psicologico e sociale.

Nella concretezza storica di questi momenti mitici, i comportamenti magici rappresentano un sistema di protezione e di reintegrazione, in grado di riconquistare l'ordine perduto; essi, anche quando sembrano proporsi in alternativa alla religione, rientrano di diritto nell'ambito del religioso, alla cui visione del mondo partecipano e di cui segnalano possibilità operative. Molto forte il legame o meglio, la connessione magia religione, in quanto considerati due aspetti della vita spirituale dell'uomo che per molto tempo manifesta la sua esperienza del sacro attraverso varie credenze di forme che ne testimoniano il grado profondo e il ruolo primario svolto nel corso della storia.

In questo caso, quindi, si sta parlando della 'vita spirituale' di una cultura; essa comprende l'universo delle idee e dei sentimenti di un gruppo insieme agli atti che li esprimono e trova nella magia e nella religione i due ambiti di comunicazione fra la sfera dell'umano e quella del divino, diversi e nello stesso tempo concomitanti, dal momento che ciascuno di essi ha fondamenti propri ma partecipa con elementi comuni, inserendosi in una visione totalizzante dell'universo. Sebbene la magia sia un fenomeno che appartiene al quadro della religione, la distinzione fra fatti di 'tipo' magico e fatti di 'tipo' religioso è giustificata dal punto di vista della psicologia e si rende opportuna in vista di uno studio sia storico-comparativo sia tipologico. In effetti, il termine magia e il concetto di magia hanno conosciuto un processo di formazione e progressivamente di sistematizzazione nell'ambito delle culture occidentali classiche, riferendosi ad una serie di atteggiamenti che in altre aree culturali vengono designati con vocaboli ed espressioni di vario tipo e con differenti sfumature. La molteplicità dei fatti compresi all'interno del concetto di magia, e quindi dei significati da essi rivestiti lascia prevedere, già di per sé, la diversità delle esperienze che ne stanno alla base, senza tuttavia limitarne la capacità di indicare in modo sintetico e schematico una forma religiosa che dalla religione in qualche modo si distingue: la parola magia, cioè, è in grado di porre direttamente e preliminarmente ciò che va sotto il nome di *religio*.

Punti salienti per affrontare ciò che sta all'origine di questo termine sono: tipologia della magia, teorie sulla magia ed infine il problema della 'realtà' del mondo magico; a questo punto è

doveroso approfondire il discorso riguardante i riti magici e quelli cultuali, pratiche queste che hanno giocato un ruolo importante in molte culture nel corso della storia, ma si distinguono per scopi, metodi, e contesto culturale.

Analizziamo ora le somiglianze e le differenze esistenti; per quanto riguarda le somiglianze entrambi i riti coinvolgono una sequenza di azioni simboliche che vengono eseguite con precisione per raggiungere un determinato scopo; sia i riti magici che quelli cultuali sono spesso considerati sacri o dotati di una particolare potenza spirituale o simbolica; in molti casi i riti sono condotti da una figura che ha un ruolo speciale, come quella del sacerdote, dello sciamano o del mago; essi utilizzano simboli, oggetti o parole con significati speciali che hanno lo scopo di influenzare ciò che ha a che vedere con il mondo spirituale e ciò che pertiene a quello materiale.

I riti magici spesso si svolgono all'interno di contesti privati o ristretti e possono essere visti con sospetto da parte delle istituzioni pubbliche; la magia può anche essere praticata al di fuori dei confini della religione ufficiale; le cerimonie di culto sono parte integrante della vita religiosa di una comunità e spesso si svolgono in luoghi consacrati come templi o santuari e coinvolgono l'intera comunità.

I riti magici possono essere percepiti come illegittimi o 'eretici' in molte culture, specialmente se essi vanno contro i dettami religiosi ufficiali. Le cerimonie di culto sono generalmente accettate e legittimate dalla comunità religiosa che le pratica, avendo una base teologica e una tradizione consolidata.

L'interazione con il Divino è spesso strumentale con la divinità o lo spirito evocato per servire ad uno scopo particolare, si basa sul rispetto, la devozione e la preghiera e mira a mantenere un equilibrio e un rapporto continuativo con il Divino.

A questo punto vale la pena di chiedersi quali siano le caratteristiche specifiche dei riti magici: innanzitutto si utilizzano oggetti carichi di simbolismo come amuleti e talismani. Poi si procede a formulare parole o frasi ripetute che si crede abbiano un potere intrinseco all'interno della cerimonia che può prevedere anche momenti in cui la segretezza la fa da padrona.

Invece le caratteristiche delle cerimonie di culto sono la presenza di una liturgia e di un cerimoniale con strutture rigide e prestabilite di preghiere ed offerte; esiste una partecipazione comunitaria fatta di celebrazioni che possono includere musica, canti, e danze e sono spesso collegate a date specifiche comprese all'interno del calendario religioso.

Sorge ora una domanda riguardante quale sia il fine ultimo dei riti magici: cambiare la realtà, ottenere vantaggi immediati, proteggersi dal male o conoscere il futuro? Per quanto attiene i riti culturali essi consistevano nell'onorare le divinità, ottenere la loro benevolenza, rafforzare i legami comunitari, mantenere l'ordine cosmico.

In sintesi, mentre entrambi i riti condividevano alcune caratteristiche ritualistiche e simboliche, i riti magici erano spesso privati e finalizzati a obiettivi specifici, mentre quelli culturali erano 'comunitari' e miravano a mantenere un rapporto stabile con le forze divine e/o spirituali.

Si può distinguere la natura dei fatti magici dalla natura dei fatti religiosi? Sì, dato che questo è un tentativo di penetrare la profondità spirituale dell'uomo, oltre che rapprendere eventuali sfere psicologiche della sua religiosità. È importante sottolineare allora che la magia, o meglio, i fatti magici sono utili: il loro grado di utilità può essere immediato, perché volto ad ottenere beni economici relativamente indispensabili ed urgenti².

La distinzione fra magia, quale campo di dominio e manipolazione di forze impersonali mediante strumenti automaticamente efficaci, e religione, quale campo di esperienze di relazioni col mondo divino, non può essere intesa in senso storico, cioè come successione di una fase all'altra. L'atteggiamento magico e l'atteggiamento religioso coesistono sia all'interno del medesimo ambito storico, sia all'interno della medesima cultura religiosa; entrambi trovano sostegno in circostanze esterne all'individuo, che di volta in volta si proiettano nei comportamenti e nelle ideologie del gruppo, nello stesso tempo in cui trovano saldi supporti nella psicologia e nella coscienza dell'individuo stesso. L'interrelazione tra magia e religione non è assolutamente 'tranquilla': la magia è in costante rapporto con la religione e tale rapporto finisce per essere inteso in senso conflittuale piuttosto che dialettico e dinamico.

² Difesa delle piante, coltivazione dei giardini, conseguimento della pioggia, accrescimento degli animali da caccia.

Teoria di Frazer sulla magia



James George Frazer

Sir James George Frazer, uno dei fondatori dell'antropologia moderna, considera la magia una falsa scienza, dato che le sue regole, basate su errate associazioni di idee, sembrano all'uomo primitivo identiche alle leggi della natura. L'antropologo e storico delle religioni britannico è noto soprattutto per la sua opera monumentale *Il ramo d'oro* (titolo originale: *The Golden Bough*), pubblicata per la prima volta nel 1890 in cui si delineano i due principi chiave che regolano il pensiero magico: la legge di similarità e la legge del contatto.

Legge di Similarità (o magia imitativa)

La legge di similarità si fonda sul concetto che "il simile genera il simile" o "gli effetti riflettono le loro cause". Tale principio suggerisce che un oggetto può influenzarne un altro attraverso una somiglianza simbolica o fisica. In sostanza, se due oggetti condividono una caratteristica, si ritiene che l'azione su uno possa avere ripercussioni sull'altro.

Ad esempio, se un mago desidera arrecare danno a qualcuno, può realizzare una bambola o un'immagine che rappresenta quella persona e poi infliggere danni all'immagine (ad esempio, pungerla con degli spilli), credendo che ciò possa causare danno anche alla persona reale. Questo principio è alla base delle celebri "bambole voodoo".

Legge del Contatto (o magia contagiosa)

La legge del contatto si basa sull'idea che "le cose che sono state in contatto continuano a rimanere in contatto", anche dopo che il contatto fisico è stato interrotto. Questo principio afferma che gli oggetti che sono stati in contatto possono continuare a influenzarsi reciprocamente anche a distanza.

Un esempio comune consiste nell'uso di capelli o unghie di una persona per eseguire un incantesimo. Si credeva che, poiché questi materiali 'corporei' facevano parte del corpo, mantenessero una connessione con la persona, consentendo al mago di esercitare un'influenza maligna su quest'ultima.

Contesto di Applicazione

Le due leggi di Frazer sono utilizzate per spiegare numerose pratiche magiche e rituali in diverse culture del mondo. Rappresentano strumenti concettuali per comprendere come le persone interpretano le connessioni tra eventi e oggetti attraverso una prospettiva magico-religiosa piuttosto che scientifica. Frazer considerava queste leggi come parte di un sistema di pensiero pre-logico, che precede l'emergere della scienza moderna e della logica razionale.

Frazer descrive la magia come un processo meccanico e impersonale. Le pratiche magiche non coinvolgono la venerazione di divinità o entità spirituali ma piuttosto l'idea che certe azioni o formule possano manipolare direttamente le forze della natura. Mentre, dunque, la magia cerca di controllare il mondo attraverso pratiche ritualistiche, la religione si basa sulla credenza in esseri soprannaturali, come dèi e spiriti, che devono essere adorati, pregati e placati.

L'ultimo stadio dello sviluppo del pensiero umano, nella visione di Frazer, è la scienza che, a differenza della magia e della religione, si basa su un metodo razionale e sperimentale per comprendere e spiegare il mondo. L'antropologo vede la scienza come la forma più avanzata e affidabile di conoscenza.

Critiche alla teoria di Frazer e impatto sulla moderna antropologia

La teoria di Frazer ha influenzato enormemente lo studio delle religioni, ma è stata anche criticata per la sua 'linearità evolutiva' e per il modo in cui egli talvolta riduce pratiche culturali complesse a semplici superstizioni.

Una delle critiche principali a lui rivolte è che Frazer adotta una prospettiva evoluzionistica, implicando che la magia rappresenta una fase inferiore e primitiva rispetto alla religione e alla scienza.

Altra critica riguarda l'approccio eurocentrico di Frazer, che tende a giudicare le altre culture in base agli standard occidentali. Le sue interpretazioni relative alle pratiche magiche e religiose delle società non occidentali a volte riflettono pregiudizi colonialisti e una mancanza di comprensione profonda delle culture esaminate.

Nonostante le critiche, *Il ramo d'oro* rimane una pietra miliare negli studi antropologici e religiosi, influenzando intere generazioni di studiosi e contribuendo alla comprensione delle pratiche rituali e simboliche nelle culture umane.

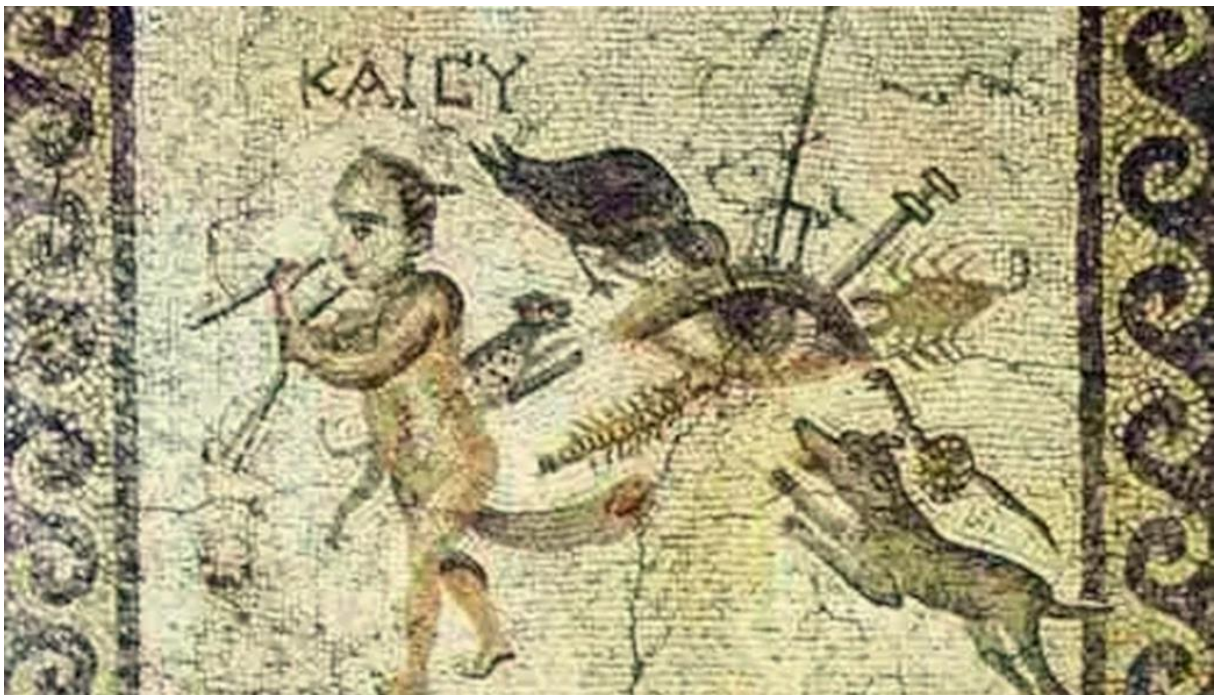
La percezione della magia a Roma

La percezione della magia a Roma variò a seconda delle epoche, delle classi sociali e delle influenze culturali; questo portò a un'ampia diffusione di testi magici e di pratiche esoteriche. Le élite romane, in particolare, avevano un rapporto ambivalente con la magia; mentre da una parte condannavano la stregoneria, dall'altra utilizzavano pratiche magiche per scopi personali, come la protezione contro i nemici politici. La linea di demarcazione tra magia e religione era sottile: i riti religiosi ufficiali potevano essere visti come forme di magia lecita mentre le pratiche magiche non autorizzate erano condannate come superstizione o stregoneria.

Si tratta quindi di un fenomeno abbastanza complesso, intrecciato con la religione, la superstizione e la cultura popolare; la sua percezione variava notevolmente oscillando tra condanna e tolleranza, influenzata da fattori culturali, sociali e legislativi, nonostante le restrizioni legali la magia rimase una parte integrante della vita romana, riflettendo le ansie e le speranze della popolazione³.

³ Nel mondo altomedievale successe che molti regni germanici elaborarono codici scritti, influenzati dalla tradizione romana e scritti principalmente in latino, oltre alla legge salica, emanata dai Franchi nel VI secolo

Le prime leggi risalgono al periodo repubblicano, epoca in cui la società romana cominciò a codificare le pratiche magiche considerate dannose e pericolose per l'ordine pubblico; emblematica la *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* dell'81 a.C., legge emanata da Lucio Cornelio Silla che rappresenta uno dei primi interventi legislativi dettagliati promulgati contro la magia, la quale prevedeva pene severe verso atti di avvelenamento (*veneficia*); in questa categoria rientrano non solo i veleni ma anche le pozioni magiche considerate dannose e di cui parleremo a breve.



Hatay Archaeology Museum, Antakya: House of the Evil Eye.

A.C., con un capitolo intitolato *De Maleficiis* dove vengono presi in considerazione vari tipi di criminali, in base ad una rassegna di colpe, in tale stato di cose l'atteggiamento del legislatore riguardo alla credibilità ed all'efficacia di queste pratiche è chiara, vengono puniti solamente con multe.

La magia, soprattutto se praticata al di fuori del contesto ufficiale, rappresentava una sfida allo Stato, in quanto creava anche le superstizioni e le credenze magiche creavano un ambiente di paura e di sospetto per cui le autorità furono costrette ad intervenire al fine di proteggere la popolazione e mantenere la stabilità sociale. In età imperiale le leggi contro la magia furono ampliate e modificate per rispondere alle crescenti preoccupazioni della società e delle autorità romane riguardo alle pratiche magiche, uno stato di cose che andava a riflettere una crescente consapevolezza dei potenziali pericoli associati ad essa, soprattutto in termini di ordine pubblico e sicurezza dello Stato; la magia venne regolamentata da editti e rescritti imperiali, nei quali si specificavano le pratiche magiche proibite, inclusi incantesimi malefici, divinazione illecita e l'uso di amuleti e talismani con fini nocivi; le pene per coloro che erano ritenuti colpevoli di praticare magia illecita potevano includere l'esilio, la confisca dei beni o, nei casi più gravi la pena capitale. Emblematico il caso di Apuleio, vissuto nel II secolo d.C., il quale fu accusato e portato in giudizio con l'accusa di aver usato la magia per sedurre una ricca vedova. Come osservato da Marina Montesano, in tempi arcaici le leggi perseguivano lo scopo non l'atto in sé, gli incantesimi non miravano a nulla di illecito e c'erano quelli che si rivelavano inefficaci, la legislazione romana era abbastanza severa, la magia era trattata come qualcosa che andava a minare la società e deve quindi essere sradicata con le punizioni più dure.

In sostanza, le leggi contro la magia a Roma rappresentano un esempio molto rilevante di come una società possa tentare di regolamentare e controllare pratiche considerate pericolose e destabilizzanti.

Un esempio emblematico lo ritroviamo nel *Senatus Consultum De Bacchanalibus*, un decreto promulgato dal Senato romano nel 186 a.C., contenente una misura significativa atta a limitare culti e rituali interni ai *Bacchanalia*, festività considerate pericolose per il mantenimento dell'ordine pubblico, tant'è vero che coloro che vi partecipavano erano perseguiti e puniti con pene severe consistenti nell'esilio, nella confisca dei beni, o, in casi estremi, nella pena di morte.

Il Senato pretese inoltre che fosse richiesta la sua autorizzazione preventiva per qualsiasi celebrazione 'segreta' vietando oltre ai *Bacchanalia* tutti i raduni che si effettuavano nella notte, dato che tutto ciò che veniva celebrato calate le tenebre rappresentava una minaccia per l'ordine pubblico e la stabilità dello Stato.

Per meglio comprendere la portata di questo intervento legislativo si ritiene utile riportare di seguito il testo latino con relativa traduzione del *Senatus Consultum*:

[Q.] Marcius L.f., S.Postumius L.f. co(n)s(ules) senatum consoluerunt n(onis) Octob(ribus) apud aedem / Duellonai. Sc(ribundo) arf(uerunt) M.Claudi(us) M.f., L. Valeri(us) P.f., Q. Minuci(us) C.f.

De Bacanalibus quei foederatei / esent, ita exdeicendum censuere : Neiquis eorum [B]acanal habuisse uelet ; seiques /esent, quei sibi deicerent necesus esse Bacanal habere, eis utei ad pr(a)itorem urbanum // Romam uenirent, deque eis rebus, ubi eorum u[e]r[b]a audita essent, utei senatus / noster decerneret, dum ne minus senator<i>bus C adesent <quom e>a res consoleretur. / Bacas vir nequis adiese uelet cuius Romanus neue nominus Latini neue socium / quisquam, nisi pr(a)itorem urbanum adiesent isque de senatuos sententiad, dum ne / minus senatoribus C adesent, quom ea res cosoleretur, iouisent. Censuere. // Sacerdos nequis uir eset ; magister neque uir neque mulier quisquam eset ; / neue pecuniam quisquam eorum comoine[m h]abuisse uelet ; neue magistratum / neue pro magistratu[d] neque uirum [neque mul]ierem qui<s>quam fecisse uelet ; / neue posthac inter sed conioura[se neu]e comouisse neue conspondisse / neue compromesisse. uelet neue quisquam fidem inter sed dedisse uelet. // Sacra in [o]quoltod ne quisquam fecisse uelet, neue in poplicod neue in / preiuatod neue extrad urbem sacra quisquam fecisse uelet, nisi / p(raitorem) urbanum adieset, isque de senatuos sententiad, dum ne minus / senatoribus C adesent, quom ea res consoleretur, iouisent. Censuere.

/ Homines plous V oinorsei uirei atque mulieres sacra ne quisquam // fecisse uelet, neue inter ibei uirei plous duobus, mulieribus plous tribus / arfuisse uelent, nisi de pr(a)itoris urbani senatuosque sententiad, utei suprad / scriptum est.

Haice utei in couentionid exdeicatis ne minus trinum / noundinum, senatuosque sententiam utei scientes esetis, eorum / sententia ita fuit : sei ques esent, quei aruorsum ead fecissent quam suprad // scriptum est, eis rem capitalem faciendam censuere ; atque utei / hoc in tabulam ahenam inceideretis, ita senatus ai quom censuit, / utei que eam figier ioubeatis, ubi facilumed gnoscier potisit ; atque / utei ea Bacanalia, sei qua sunt, extrad quam sei quid ibei sacri est, / ita utei suprad scriptum est, in diebus X, quibus uobeis tabelai datai // erunt, faciatis utei dismota sient. In agro Teurano.

“Quinto Marcio, figlio di Lucio, e Sesto Postumio, figlio di Lucio, consoli, consultarono il senato alle None di ottobre presso il tempio di Bellona. Allo scrivere presenziarono M. Claudio, figlio di Marco, L. Valerio, figlio di Publio, e Q. Minucio, figlio di Gaio. Riguardo ai Baccanali, che erano praticati dai federati, così decretarono: nessuno di essi deve avere un Baccanale. Se

vi fossero persone che dichiarassero di avere la necessità di celebrare un Bacchanale, devono venire a Roma dal pretore urbano, e su tali questioni, dopo aver ascoltato le loro parole, il nostro senato deciderà, a condizione che siano presenti non meno di cento senatori quando questa questione sarà discussa. Nessun uomo romano, né cittadino latino né alleato, deve partecipare ai Bacchanali, a meno che non siano venuti dal pretore urbano e questi, con il consenso del senato, e con la presenza di non meno di cento senatori, abbia autorizzato tale partecipazione. Decretarono. Nessuno deve essere sacerdote; nessun uomo o donna deve essere a capo di un Bacchanale; nessuno di loro deve avere denaro comune; nessuno deve eleggere magistrati o far eleggere uomini o donne come tali; né d'ora in avanti devono congiurare, complottare, fare patti, o giurare fedeltà tra di loro. Nessuno deve compiere sacrifici segreti, né in pubblico né in privato, né fuori dalla città, a meno che non si sia presentato al pretore urbano, e con il consenso del senato, e con la presenza di non meno di cento senatori, sia stato autorizzato a farlo. Decretarono. Nessuno deve celebrare sacrifici con più di cinque persone, sia uomini sia donne, presenti; né devono esserci più di due uomini o tre donne presenti contemporaneamente, a meno che non vi sia il consenso del pretore urbano e del senato, come sopra scritto. Questo decreto deve essere proclamato in pubblico non meno di tre volte durante il mercato, affinché la sentenza del senato sia conosciuta; questa fu la decisione: se qualcuno avesse agito contrariamente a quanto sopra scritto, dovrà essere punito con la pena capitale. Inoltre, il senato decretò che questo decreto sia inciso su una tavola di bronzo e che sia esposto in un luogo dove possa essere facilmente visto e conosciuto; e che i Bacchanali, se ce ne sono, siano rimossi, eccetto ciò che è sacro, entro dieci giorni dalla consegna della tavola. In territorio Teurano.”

Questo provvedimento legislativo ci offre una visione chiara della severità con cui Roma trattava qualsiasi forma di devianza religiosa o magica che non potesse controllare, ponendo un forte accento sulla necessità per lo Stato di proteggere i *cives romani* e i *mos maiorum*.

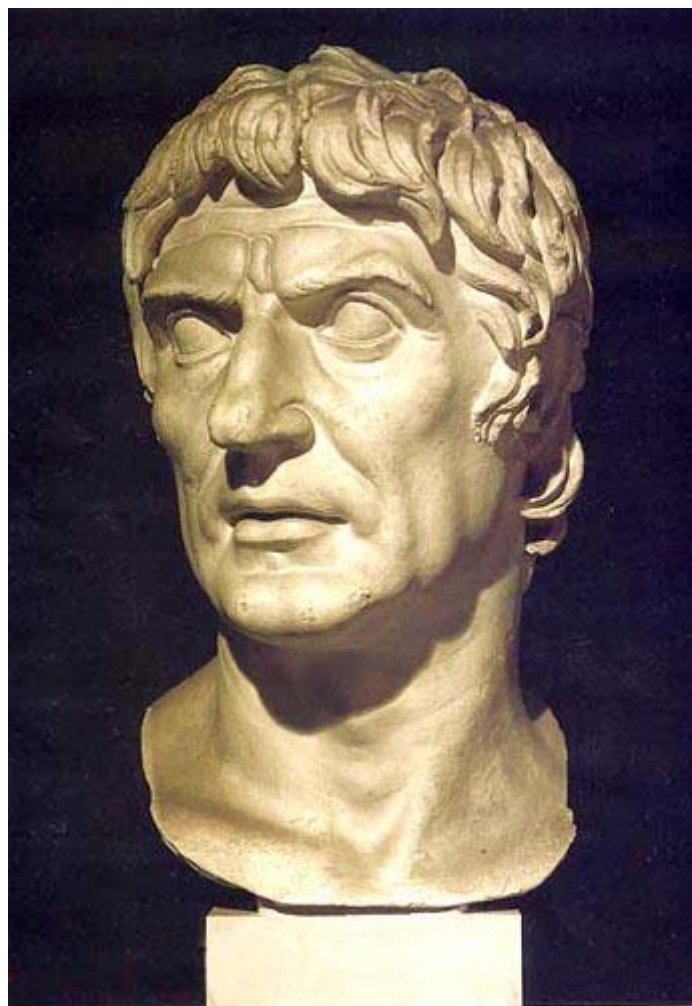


Senatus consultum de Bacchanalibus. (Foto tratta da M. Egizio – Napoli 1729)

Questa attenzione della *Res publica* che minava la *securitas* dell'Urbe la si ritrova circa un secolo dopo in età Sillana durante la *Dictatura legibus faciendis et rei publicae constituendae*⁴.

Si tratta della *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficiis*

Nella *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* promulgata da Lucio Cornelio Silla nell'81 a.C., il quale, dopo una guerra civile da lui stesso scatenata, cercò di ristabilire l'ordine e consolidare il suo potere, si evidenzia ancora una volta la necessità di bilanciare tolleranza religiosa e mantenimento dell'ordine pubblico.



Lucio Cornelio Silla

⁴ *Maleficia*, 2023, pp 33-35.

Le regole contenute nella *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* devono essere contestualizzate nell'ambito delle credenze religiose sociali e politiche dell'antica Roma e costituiscono una delle maggiori fonti per lo studio della magia e della stregoneria⁵, anche se non sappiamo se tali norme furono applicate e come; ovviamente si era sospettosi e timorosi nei confronti della magia, vista come minaccia verso la stabilità della comunità e l'autorità dello Stato; le prime legislazioni avevano a che fare con tradizioni riguardanti la magia e gli incantesimi, entrambi residui di culti pagani ascrivibili ai primordi di Roma.

A questo punto viene da chiedersi quali fossero le vere motivazioni che portarono alla promulgazione di alcune leggi contro la magia. L'avvento della magia intesa come insieme di pratiche e credenze che cercano di influenzare eventi o ottenere poteri soprannaturali, è dovuto a ragioni storiche, culturali e psicologiche, come il bisogno di controllo, sicurezza e protezione, guarigione e medicina, conoscenza e saggezza, religione e spiritualità, potere e autorità, tradizione culturale, necessità di fornire risposte e trovare soluzioni in un mondo in cui la conoscenza scientifica era limitata, configurandosi quale mezzo per comprendere e influenzare il mondo naturale e soprannaturale; la sua persistenza attraverso i secoli testimonia la profonda radice delle pratiche magiche nell'esperienza umana e nella ricerca di senso e controllo della vita quotidiana.

La *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*, come si ha avuto modo di dire poche righe sopra, vietò l'uso di veleni e la pratica di magia per scopi omicidi; il testo integrale della legge non ci è pervenuto ma è noto attraverso alcuni riferimenti contenuti in alcune opere di Cicerone come il *De Legibus* in cui l'oratore afferma:

*Sunt autem privata iudicia de veneficiis, parricidiis, falsis testimoniis, de sicariis, de peculatu, de ambitu.*⁶

"Vi sono poi processi privati per veleni, parricidi, false testimonianze, assassini, peculato, e brogli elettorali."

⁵ *Maleficia*, 2023, pp 39-45.

⁶ Cicerone, *De Legibus*, II, 9.

Anche il *Digesto*, una raccolta di leggi collocabile in età Giustiniana riporta:

*Qui venenum malum fecit, vendidit, dedit, cuius dolo malo homo occisus aut occidendi causa datum est, ut aliquis ex eo moriatur: item qui maleficium fecit, quo quis hominem occiderit: item qui in sepulcro humanum corpus incenderit, si capitale poenam meretur.*⁷

"Chiunque abbia preparato, venduto o dato un veleno malevolo con l'intento di causare la morte di qualcuno o se qualcuno è morto a causa di esso: allo stesso modo chiunque abbia compiuto una pratica magica per uccidere qualcuno: allo stesso modo chiunque abbia bruciato un corpo umano in una tomba, se merita la pena capitale."

Questi passi offrono un'idea abbastanza fededegna delle disposizioni contenute nella *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*.

In sintesi, durante l'epoca repubblicana, Roma considerava le pratiche esoteriche e magiche come un pericolo per lo Stato perché potevano destabilizzare l'ordine sociale, minare l'autorità dei governanti e ingannare la popolazione. La *Res publica* intervenne pertanto attraverso leggi restrittive, repressione di coloro che praticavano tali culti e forte controllo dei riti collegati alle pratiche religiose ufficiali.

⁷ *Dig.* 48.8.3.pr. (*Ulp.* LXX).



Dea della giustizia

Questi provvedimenti legislativi ci offrono una visione chiara della severità con cui Roma trattò qualsiasi forma di devianza religiosa o magica, ponendo un forte accento sulla protezione della comunità e del *mos maiorum*.

Una breve considerazione deve essere fatta sugli atteggiamenti alla base della stipula di queste leggi⁸.

Sempre la *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficiis* conteneva anche provvedimenti che comminavano pene ai *sicarii* colpevoli di macchiarsi di crimini violenti come l'omicidio e l'avvelenamento⁹, entrambi reati considerati gravi minacce per l'ordine pubblico e per la sicurezza della comunità¹⁰.

⁸ *Maleficia*, 2023, pp 33-35.

⁹ https://it.wikipedia.org/wiki/Lex_Cornelia_Sullae_de_sicariis_et_veneficis.

¹⁰ Il termine *sicarius* deriva da *sica* (un tipo di pugnale o coltello usato negli omicidi) e mirava a colpire sia chi commetteva omicidi, sia chi veniva trovato in possesso di armi con l'intento di uccidere, sia chi utilizzava veleni per causare la morte di un individuo, inclusi coloro che preparavano e somministravano sostanze velenose.

Le pene per punire gli autori di tali crimini consistevano¹¹ nella condanna a morte, nell'esilio e nella confisca dei beni; non era una legge limitata solo ai cittadini romani ma poteva essere applicata anche agli stranieri.

Silla istituì procedure legali specifiche per il perseguimento di questi crimini; gli accusati potevano essere processati davanti a un giudice o un tribunale e la legge forniva dettagli sulle prove da presentare e sulle procedure da seguire durante il processo; dal punto di vista storico, la promulgazione della *Lex Cornelia* avvenne in un periodo di grande instabilità politica e sociale a Roma considerato che Silla aveva recentemente preso il controllo della città dopo una guerra civile e stava cercando di porre mano alla costituzione per consolidare il proprio potere e ristabilire l'ordine.

Tra i reati puniti da questa legge abbiamo: quello compiuto da chi girava armato in città o entro un miglio da essa con l'intenzione di ferire persone o proprietà; chi si macchiava di omicidio o tentato omicidio, senza distinzione tra liberi e schiavi; chi preparava, vendeva, comprava, deteneva o somministrava veleni per uccidere; chi era ritenuto responsabile di incendio doloso; i magistrati o giudici che accoglievano testimonianze false o violavano la legge causando la morte di un innocente; chi determinava una condanna a morte tramite falsa testimonianza per omicidio o tentato omicidio.

Interdictio aqua et igni

La legge prevedeva inoltre *l'interdictio aqua et igni*, un intervento legislativo di grande portata su cui si ritiene importante soffermarsi e che è stato analizzato approfonditamente dal grande giurista Giuliano Crifò. Il discorso da fare su di essa obbedisce a varie preoccupazioni in quanto vi concorrono aspetti politici, più propriamente religiosi e giuridici. L'articolo intitolato *Exilica causa, quae adversus exulem agitur, Problemi dell'aqua et igni interdictio*, si occupa di temi legati all'esilio nel diritto romano e, più specificamente, della procedura legale e delle problematiche relative all' *aqua et igni interdictio*. Innanzitutto, cosa significa *aqua et igni interdictio*? L'*aqua et igni interdictio* era una delle forme di esilio forzato utilizzata nel diritto romano; essa consisteva nell'interdizione per il condannato, dall'uso dell'acqua e del fuoco, che rappresentavano simbolicamente l'accesso ai beni essenziali per la vita civile e domestica. Colui

¹¹ Luisi, Nicola Demetrio. *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*: considerazioni sul problema del rapporto di causalità. Casa Editrice, 2007.

che subiva tale interdizione veniva costretto a lasciare la comunità, essendo privato del diritto di abitare in territorio romano e di usufruire dei servizi fondamentali. Allora quali sono i temi trattati nell'articolo?

Exilium: Il concetto di esilio in generale, con particolare attenzione al fatto che un processo (*causa exilica*) potesse essere intentato contro una persona che era già in esilio;

Procedura legale: L'articolo esplora le sfide giuridiche e i problemi relativi alla gestione legale dei processi condotti contro esuli, ossia individui che erano già stati allontanati dalla comunità;

Diritto romano: Esamina le modalità con cui il diritto romano trattava l'esilio e la sua esecuzione, nonché la problematica dell'interdizione dall'acqua e dal fuoco.

Giuliano Crifò approfondisce questi temi con riferimento a fonti giuridiche romane, esaminando come l'esilio non fosse soltanto una pena fisica, ma anche una privazione dei diritti civili. Scarse sono infatti le ricerche sul significato dei termini *disacrano*, *exsecratio*, *interdictio*, *exilium* ecc. e i loro possibili necessari equivalenti greci - in Cicerone, Livio, Svetonio, Dionigi, Appiano, Plutarco ecc. Mancano perciò la maggior sicurezza e comunque il profitto che si ricaverebbe dalla garanzia di significati più o meno univoci e costanti in proposito.

A maggior ragione, pertanto, è rischioso considerare equivalenti sul piano istituzionale situazioni designate con termini diversi. Darò un esempio delle conseguenze a cui porta una 'separazione' istituzionale assunta nonostante la distinzione terminologica evidenziata da Svetonio¹²

(Caesar) poenas facinorum auxit; et cum locupletes eo facilius scelere se obligarent, quod integris patrimoniis exsulabant, parricidas, ut Cicero scribit, bonis omnibus, reliquos dimidia parte multavit.

Ebbene, se - come di recente si è detto - si considera l'esilio come sinonimo naturale, anche se non assolutamente accurato, di *interdictio*, allora Cesare avrebbe modificato proprio la situazione prodotta dalla *Lex Pompeia de parricidiis*.

¹² Suet. *Div. Iulii*. 42.3; il quale cita Cic. fgm. in. 1.19 Müller.

Vediamo le opinioni sulla *sacratio*: Si è detto : «probabilmente la più antica pena del diritto criminale romano fu quella di dichiarare un individuo *sacer*»: si tratta di un'affermazione del Bennet ricavata da una serie di testimonianze che parlano di *sacratio* vista come uno stato di isolamento dell'individuo e anche come obbligo religioso.

Ritornando alla *Lex Cornelia* va chiarito che la *quaestio de sicariis et veneficis* era un tribunale permanente incaricato di occuparsi della cognizione e punizione dei reati di omicidio volontario, avvelenamento e anche di furto¹³.

Magus e magia nell'età Repubblicana

Per quanto riguarda la figura del *magus* e la magia va sottolineato che la percezione a Roma era ben diversa da quella che troviamo in Grecia. Tant'è vero che nell'Urbe l'accusa di magia era un reato gravissimo e punito in modo molto severo.

Giovenale, il famoso autore di satire vissuto a cavallo tra il I e il II secolo d.C. (50/60 d.C – dopo il 127 d.C.), nella VI satira (conosciuta come “La satira delle donne”) così scrive:

*Nascatur magus ex Gelli matrisque nefando
Coniugio et discat Persicum aruspicium.
Nam Magus ex matre et gnato gignatur oportet
Si verast Persarum impia religio
Gnatus ut accepto veneretur carmine divos
omentum in flamma pingue liquefaciens.*

“Nasca un mago dall'abominevole unione di Gellia e sua madre,
e impari l'aruspicina persiana.

Infatti, è necessario che un mago nasca da madre e figlio,
se è vera la malvagia religione dei Persiani,
affinché il figlio, recitando l'incantesimo appreso, veneri gli dei

¹³ <https://dizionari.simone.it/3/lex-cornelia-sullae-de-sicariis>

In questo brano l'autore descrive in tono ironico e critico la necessità, secondo la religione persiana, che un mago debba essere concepito tramite un'unione incestuosa tra madre e figlio per praticare correttamente i riti religiosi. La satira sottolinea l'assurdità e l'empietà percepite in queste pratiche. Siamo dinanzi ad un passo delle *Saturae* di Giovenale¹⁴, un passaggio in cui egli critica le pratiche superstiziose e i rituali religiosi considerati strani o perversi, in particolare quelli associati alla magia e alle religioni straniere come quella persiana; qui non si condanna la magia in primis, ma i Persiani e la loro empietà.

Il termine latino *magus*, derivato dal greco μάγος (*mágos*), fu utilizzato per indicare un mago o un saggio orientale, spesso con connotazioni mistiche. La magia greca, caratterizzata da rituali, incantesimi e l'uso di sostanze chiamate φάρμακα (*pharmaka*), influenzò significativamente le pratiche magiche romane. Gli incantatori greci erano visti dai Romani con una miscela di sospetto e fascino e ciò portò allo sviluppo di pratiche magiche influenzate dal mondo greco ed etrusco. Anche la filosofia greca, con la sua esplorazione del concetto di "φάρμακον" (*pharmakon*), influenzò il pensiero romano, il doppio significato di "*pharmakon*" come rimedio e veleno era ben noto agli intellettuali romani. La medicina romana incorporò conoscenze e terminologie greche a tal punto che uno dei medici più famosi che operarono a Roma fu il greco Galeno. Anche Plinio il Vecchio nella sua *Naturalis Historia*, descrive molte pratiche magiche e le sostanze utilizzate in quell'occasione menzionando spesso il potere a volte curativo a volte nocivo delle piante a seconda di chi ne faceva uso, riflettendo il concetto greco di "φάρμακον".

Per tale ragione è stata utile la discussione di una tesi di laurea all'università di Padova nell'anno accademico 2017/2018, avente come argomento la *Naturalis Historia*.

Il XXX libro di quest'opera *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio presenta un'introduzione sulla magia e sui suoi rimedi di origine animale; la magia ha radici antichissime riscontrabili tra i Magi, una tribù della Media; in realtà il confine tra magia da un lato e religione, cosmologia, medicina e credenze popolari dall'altro è sottile e instabile.

¹⁴ Giovenale Satira VI vv. 547-552.



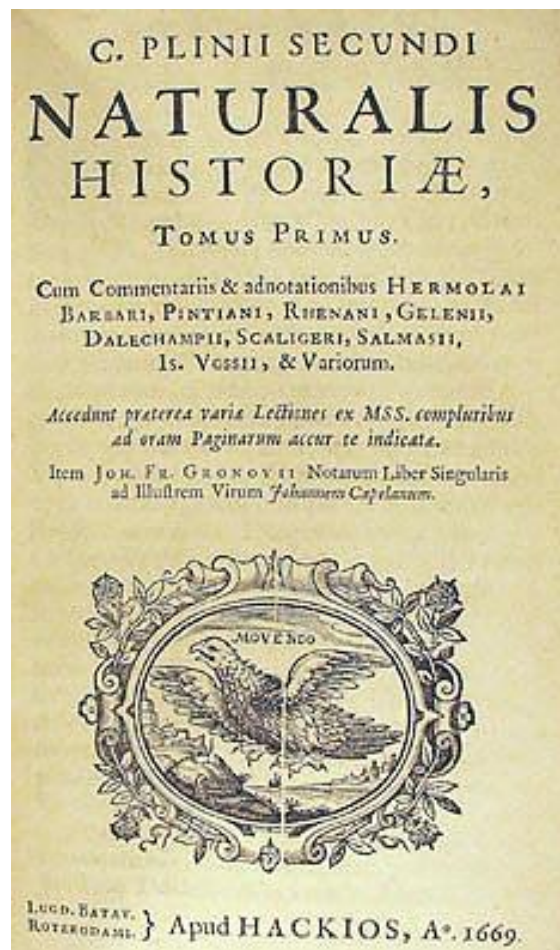
Plinio il vecchio

Ernout osserva che «la credenza nella magia si manifesta in ogni epoca e in ogni luogo, integrandosi con la religione vera e propria, e talvolta confondendosi con essa, al punto che risulta spesso difficile, se non impossibile, delineare i rispettivi ambiti».

“Non è sempre facile distinguere in modo chiaro i confini tra magia e religione e lo stesso si può dire per altre aree come la cosmologia, la medicina e le credenze popolari, ad esempio con James Frazer, professore di antropologia sociale, nel suo libro "Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione", si propone una teoria che delinea tre fasi di sviluppo dell'intelletto umano: magia, religione e scienza dove la magia sarebbe il modo in cui le persone cercano di controllare la natura, riflettendo una fase di razionalità ancora immatura e confusa; la religione, al contrario, si focalizza sulla figura del sacerdote, considerato il mediatore tra gli esseri umani e le divinità; infine la scienza si sviluppa quando gli uomini si rendono conto che gli dei non influenzano le loro vite, spingendoli a studiare e a scoprire le leggi della natura.

L'antropologia ha fornito una base fondamentale per questo studio, offrendo gli strumenti necessari per analizzare i fenomeni in questione: prendiamo il libro XXX della *Naturalis Historia*, dove l'autore illustra le origini della magia:

*Natam primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari inrepsisse velut altiore
sanctioremque medicinam, ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse vires
religionis, ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus, atque, ut hoc quoque
suggererit, misquisse artes mathematicas, nulla non avido futura de sese sciendi atque ea e
caelo verissime peti credente. Ita possessis hominum sensibus triplici vinculo in tantum fastigii
adolevit, ut hodieque etiam in magna parte gentium praevaleat et in oriente regum regibus
imperet.*



Frontespizio della Naturalis historia.

Plinio sostiene che la magia origina dalla forma più elevata di medicina, per poi connettersi alla religione, ambito in cui l'uomo manifesta notevole confusione; infine essa abbraccia anche le arti matematiche, inclusa l'astrologia, che permettono di interpretare gli astri per comprendere il futuro e il destino personale. Tale stato di cose consente alla magia di intrecciare questi tre elementi fondamentali per l'umanità, riuscendo così a diffondersi e a esercitare un'influenza, come osserva l'autore, anche sui sovrani. Un ulteriore aspetto rilevante da evidenziare è che Plinio viene spesso consultato per ottenere informazioni su vari argomenti, come la mineralogia e la cosmologia.

Il libro XXX si apre con un trattato sulla magia piuttosto breve, sono soltanto 7 capitoli ed in essi si evidenziano quali sono le fonti dello studioso, i passaggi intratestuali inerenti alla magia nella *Naturalis historia*, e, infine quelli intertestuali per dialogare con altre fonti sia della letteratura latina sia di quella greca.

Plinio il Vecchio inserisce per ogni volume della sua opera gli argomenti trattati, il totale delle notizie, dei rimedi e delle osservazioni svolte, le fonti per le quali distingue quelle romane da quelle greche, alcune fonti di medicina. Per il libro XXX, raccoglie 854 rimedi, notizie e osservazioni; tra le fonti romane cita Marco Licinio Varrone, Nigidio Figulo, Marco Tullio Cicerone, Sestio Nigro (qui *Graece scripsit*), Licinio Macrone; tra le fonti greche ricorda Eudosso, Aristotele, Ermippo, Omero, Apione, Orfeo, Democrito e Anassilao.

Vediamo il XXX libro della *Naturalis Historia*:

Magicas vanitates saepius quidem antecedente operis parte, ubicumque causae locusque poscebant, coarguimus detegemusque etiamnum. In paucis tamen digna res est, de qua plura dicantur, vel eo ipso quod fraudulentissima artium plurimum in toto terrarum orbe plurimisque saeculis valuit. Auctoritatem ei maximam fuisse nemo miretur, quandoquidem sola artium tres alias imperiosissimas humanae mentis complexa in unam se redegit. 2. Natam primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari inrepsisse velut altiore sanctioremque medicinam, ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse vires religionis, ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus, atque, ut hoc quoque suggesterit, misquisse artes mathematicas, nulla non avido futura de sese sciendi atque ea e

caelo verissime peti credente. Ita possessis hominum sensibus triplici vinculo in tantum fastigii adolevit, ut hodieque etiam in magna parte gentium praevaleat et in oriente regum regibus imperet.

Nel primo capitolo, Plinio scrive *antecedente operis parte* e ciò vuol dire che si sta riferendo al libro XXVIII, in quel libro infatti, vi sono dei riferimenti alla magia in cui Plinio afferma che essa *domina artium tres alias imperiosissimas humanae mentis* ovvero controlla tre potentissime facoltà della mente umana: la religione, la medicina e la divinazione.

Nicola Scomparin nella sua tesi di laurea intitolata *La magia in Plinio il Vecchio e il suo confine con la cosmologia, la religio, la medicina e le credenze popolari* afferma che “secondo Plinio la magia sarebbe nata dalla medicina, poi si sarebbe spostata a dominare la sfera religiosa e infine avrebbe compreso anche l’astrologia; nessuno dubiterà che sia nata prima dalla medicina e sotto forma di salvezza; essa si insinuò come medicina più alta e più santa, così alle promesse molto dolci e molto desiderate aggiunse le forze della religione, per le quali, anche ora soprattutto, il genere umano non vede chiaro, e, affinché subentrasse anche questo, si sono mischiate le arti matematiche: nessuno non è avido di conoscere il futuro riguardo a se stesso e non c’è nessuno che non creda che queste notizie molto sincere sono derivate dal cielo. Così, conquistati i sentimenti degli uomini con un triplice vincolo, crebbe in una così grande sommità, che ancora oggi prevale in gran parte dei popoli e in oriente comanda ai re dei re”.

In *Nat.* 28, 157, Plinio racconta:

Veneficiis rostrum lupi resistere inveteratum aiunt ob idque villarum portis praefigunt. Hoc idem praestare et pellis e cervice solida manica existimatur, quippe tanta vis est animalis praeter ea, quae retulimus, ut vestigia eius calcata equis adferant torporem.

Si parla delle teste di lupo essiccate che venivano affisse alle porte delle abitazioni di campagna per allontanare le forze maligne, inoltre le tracce lasciate dai lupi calpestate dai cavalli esercitano un effetto narcotico su questi ultimi.

Claudio Eliano (165/70-235), nel suo *De natura animalium*, ha raccolto molte informazioni legate alla leggenda degli animali, attingendo anche a Plinio. L'opera di Eliano è composta da diciassette libri e offre una vasta gamma di dati zoologici e racconti considerati veritieri. Tuttavia, ciò che scrive non è frutto della sua osservazione diretta, ma si basa su affermazioni di autori greci. Il suo lavoro intende dimostrare la saggezza della φύσις, poiché lo Stoicismo sosteneva che piante e animali esistessero per il bene dell'uomo; un concetto non tipico del pensiero greco, ma che ci è giunto attraverso l'Antico Testamento. Eliano fornisce anche informazioni sui lupi (I, 36): I riferimenti alla magia sono numerosi e tra questi si possono ricordare: *Nat.* 8, 105; *Nat.* 24, 156 e 160 e ss.;

“Dicono che la testa del lupo invecchiata faccia resistenza contro i malefici, per questo motivo la infiggono alle porte delle case di campagna. Allo stesso modo, si ritiene che assicurano questo anche le pelli del collo portate a mo' di manicotto compatto, poiché l'animale ha una così grande forza, oltre alle cose che abbiamo riportato sopra, che se le loro impronte sono calpestate dai cavalli, questi ultimi sono presi dal torpore”.

Genesi 1, 26-28: “Poi Iddio disse: ‘Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: domini sopra i pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sugli animali domestici, su tutte le fiere della terra e sopra tutti i rettili che strisciano sopra la terra’. Iddio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò; lo creò maschio e femmina. E Dio li benedisse e disse loro: ‘Prolificate, moltiplicatevi e riempite il mondo, assoggettatelo e dominate sopra i pesci del mare e su tutti gli uccelli del cielo e sopra tutti gli animali che si muovono sopra la terra’”.

Eliano, come Plinio, afferma che se un cavallo calpesta le orme di un lupo riceve immediatamente un effetto narcotico e aggiunge che, se una persona getta l'astragalo del lupo addosso a dei cavalli che stanno trascinando una quadriga, questi si paralizzano all'istante.

Per la scrittura del cap. XLIV Plinio il Vecchio si è servito di Senocrate; infatti in *Nat.* 8, 105 egli parla della iena, della quale tratta già Aristotele in *De generatione animalium*. La iena è un animale che si credeva avesse sia organi maschi che femminili e che, tra le case dei pastori, riuscisse ad imitare la voce umana con l'intento di imparare il nome di qualcuno per cercare di attirarlo fuori e sbranarlo. Essa è l'unica tra gli animali che riesce a scavare nelle sepolture per riportare i cadaveri alla luce.

Plinio scrive anche in *Nat.* 8, 106: *Praeterea umbrae eius contactu canes obmutescere, et quibusdam magicis artibus omne animal, quod ter lustraverit, in vestigio haerere.*

Il libro XXIV tratta, invece, delle piante officinali e le fonti di Plinio si fanno via via più esotiche: lo Pseudo-Democrito, lo Pseudo-Pitagora, i Magi e i Persiani. Si tratta anche di un esotismo geografico: infatti si menzionano l'Egitto, la Siria, Battria, l'Elam, l'Armenia e la Mesia.

Poi, sempre per quanto riguarda il trattato sulla magia:

Sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit. Sed unus hic fuerit an postea et alius, non satis constat. Eudoxus, qui inter sapientiae sectas clarissimam utilissimamque eam intellegi voluit, Zoroastren hunc sex milibus annorum ante Platonis mortem fuisse prodidit; sic et Aristoteles. Hermippus, qui de tota ea arte diligentissime scripsit et viciens C milia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positis explanavit, praeceptorem, a quo institutum diceret, tradidit Agonacen, ipsum vero quinque milibus annorum ante Troianum bellum fuisse. Mirum hoc in primis, durasse memoriam artemque tam longo aevo, commentariis intercidentibus, praeterea nec claris nec continuis successionibus custoditam. Quotus enim quisque hominum auditu saltem cognitos habet, qui soli nominantur, Apusorum et Zaratrum Medos Babiloniosque Marmarum et Arabantiphocum aut Assylum Tarmoendam, quorum nulla exstant monumenta? Maxime tamen mirum est, in bello Troiano tantum de arte ea silentium fuisse Homero tantumque operis ex eadem in Ulixis erroribus, aedo ut vel totum opus non aliunde constet, siquidem Protea et Sirenum cantus apud eum non aliter intellegi volunt, Circe utique et inferum evocation hoc solum agi. Nec postea quisquam dixit quonam modo venisset Telmesum, religiosissimam urbem quando transisset ad Thessalas matres quarum cognomen diu optinuit in nostro orbe, aliena gente Troianis utique temporibus Chironis medicinis contenta et solo Marte fulminante. Miror equidem Achillis populis famam eius in tantum ad haesisse ut Menander quoque, litterarum subtilitati sine aemulo genitus, Thessalam cognominaret fabulam complexam ambages feminarum detrahentium lunam. Orphea potarem e propinquo eam primum intulisse ad vicina usque superstitionem a medicina provectum, si non expers sedes eius tota Thrace magices fuisse. Primus quod exstet, ut quidem invenio, commentatus est de ea osthanes Xerxen regem Persarum bello, quod is Graeciae intulit, comitatus ac velut semina artis portentosae sparsit obiter infecto, quacumque commeaverat, mundo. Diligentiores paulo ante hunc ponunt Zoroastren alium proconnensium. Quod certum est, hic maxime Osthanes ad rabiem, non aviditatem modo scientia eius, Graecorum populos egit. Quamquam animadverto summam litterarum claritatem gloriamque ex ea scientia antiquitus et paene semper petitam. Certe Pythagoras, Empedocles, Democritus, Plato ad hanc descendam navigavere exiliis verius quam

peregrinationibus susceptis, hanc reversi praedicavere, hanc in arcanis habuere. Democritus Apollo Bechen Coptiten et Dardanum e Phoenice inlustravit voluminibus Dardani in sepulchrum eius petitis, suis vero ex disciplina eorum editis. Quae recepta ab ullis hominum atque transisse per memoriam aequae hac nihil in vita mirandum est; In tantum fides istis fasque omne de est, adeo ut qui cetera in viro probant, haec opera eius esse infitentur. Sed frustra. Hunc enim maxime adfixisse animis ea dulcedinem constat. Plenumque miraculi et hoc, pariter utrasque artes efloruisse, medicinam dico magicamque, eadem aetate illam Hippocrate, hanc Democrito inlustrantibus, circa Peloponnesiacum Graeciae bellum, quod gestum est a trecentesimo urbis nostrae anno. Est et alia magica factio a Mose et Ianne et Iotape ac Iudaeis pendens, sed multis milibus annorum post Zoroastren Tanto recentior est Cytria. Non levem et Alexandri Magni temporibus auctoritatem addidit professioni secundus Osthanes comitatu eius exornatus, planeque, quod nemo dubitet, orbem terrarum peragravit.

Plinio afferma anche che nessuno studioso ha spiegato come la magia si sia diffusa presso Telmesso, città della Licia, corrispondente all'attuale Fethiye (Turchia).

La città di Telmesso è citata anche nel *De divinatione* di Cicerone il quale afferma:

Nec quisquam rex Persarum potest esse, qui non ante magorum disciplinam scientiamque perceperit. Licet autem videre et genera quaedam et nationes huic scientiae deditas. Telmessus in Caria est, qua in urbe excellit haruspicum disciplina; itemque Elis in Peloponneso familias duas certas habet, Iamidarum unam, alteram Clutidarum, haruspicinae nobilitate praestantes. In Syria Chaldaei cognitione astrorum sollertiaque ingeniorum antecellunt.

In seguito, la magia si sarebbe diffusa anche in Tessaglia, luogo magico per eccellenza; Plinio afferma che i Tessali si accontentavano, prima della venuta della magia, delle medicine di Chirone e del fulmine di Marte. Chirone è il centauro generato da Cronos e da Filira, uno specialista della medicina. Nell'Iliade (4, 219), Omero afferma che Menelao si cura grazie all'utilizzo di un farmaco consegnatogli da suo padre e a sua volta ricevuto da Chirone. Proprio grazie alle sue capacità di curare le persone, è probabile che gli fossero attribuite delle capacità magiche.

Plinio afferma che, secondo i suoi studi, il primo ad avere parlato della magia e degli aspetti ad essa correlati sia stato Ostane. Sembra che lo scrittore latino conosca due Ostane, entrambi

maghi persiani: il primo prese parte con Serse alla spedizione contro la Grecia; mentre il secondo fu al seguito di Alessandro Magno.

L'Ostane a cui Plinio si riferisce nel libro XXX è colui che fu un teologo e mago, il quale accompagnò Serse nella guerra contro la Grecia. Prima di lui visse un certo Zoroastro, proveniente dal Proconneso (Isola di Marmara, Turchia).

Plinio afferma che Ostane portò i Greci al delirio per la magia e che Pitagora, Empedocle, Democrito e Platone viaggiarono per mare per cercare di imparare la magia da popoli non greci più civilizzati ed istruiti.

Il grande naturalista afferma che un'altra prova a sostegno di quanto la magia possa trarre in inganno è rappresentata dal fatto che i maghi ammirano in particolar modo la talpa. A proposito della talpa, l'autore ne parla nel libro nono e undicesimo della *Naturalis Historia*. Nel libro nono, egli tratta gli animali acquatici e soprattutto un pesce che vive sottoterra in Paflagonia. Nel libro undicesimo, quando descrive anche alcune parti che costituiscono il corpo degli animali, Plinio spiega che la talpa non ha la vista, ma possiede delle *oculorum effigies* ossia dei simulacri degli occhi, i quali sono visibili se si solleva la membrana.

Peculiare vanitatis sit argumentum, quod animalium cunctorum talpas maxime mirantur tot modis a rerum natura damnatas, caecitate perpetua, tenebris etiamnum aliis defossas sepultisque similes. Nullis aequae credunt extis, nullum religionum capacius iudicant animal, ut, si quis cor eius recens palpitansque devoret, divinationes et rerum efficiendarum eventus promittant. Dente talpae vivae exempto sanari dentium dolores adalligato adfirmant. Cetera ex eo animali placita eorum suis reddemus locis. Nec quicquam probabilius invenietur quam muris aranei morsibus adversari eas, quoniam et terra orbitis, ut diximus, depressa adversatur.

Sempre riferendoci a quanto affermato da Plinio, andiamo a vedere per ultimo il confine esistente tra magia e religione; innanzitutto è necessario definire che cosa si intende per 'religione' nel mondo antico; ci sono stati diversi autori moderni che si sono soffermati su questo aspetto e, per mantenere il filo logico del discorso, sarà riportato il pensiero di ciascun autore che ne ha trattato in base all'epoca in cui egli visse e operò:

- James Frazer (1854-1941), professore di antropologia sociale e ultimo rappresentante dell'evoluzionismo culturale, nel suo lavoro "Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione", espone la teoria secondo cui l'intelletto umano ha attraversato tre fasi di sviluppo: la magia, la religione e la scienza. La prima fase, quella della magia, è caratterizzata da una comprensione ancora confusa e da un'ignoranza riguardo ai rapporti di causa ed effetto nell'esperienza oggettiva; la magia è quindi vista come un tentativo di controllare la realtà attraverso rituali e credenze. Nella seconda fase dominano la religione e la figura del sacerdote, che svolge la funzione di mediazione tra il divino e l'umano. Infine, la terza fase di sviluppo si verifica quando alcuni uomini si resero conto che le divinità non potevano intervenire nelle vicende umane: inizia così l'epoca della scienza, caratterizzata dall'osservazione dei fenomeni e dall'indagine delle leggi da cui essi sono regolati.

- Secondo Luciano Lévy-Bruhl (1857-1939), il pensiero razionale ed il pensiero magico sono due modalità di conoscenza del reale e quindi essi sono presenti in tutte le popolazioni che calpestano il mondo nelle diverse epoche.

- Marcel Mauss (1872-1950) è stato un sociologo e uno storico delle religioni che ha approfondito la differenza tra magia e religione. Egli criticava la diversificazione operata da Frazer tra il rito magico (che sarebbe costrizione) e il rito religioso (che sarebbe ricerca e adorazione con le divinità): può accadere, infatti, che il rito religioso possa provocare costrizione nell'invocazione o nella richiesta alla divinità di un qualcosa che questa deve compiere; mentre i riti magici non rivolgono sempre richieste agli dei.

- Claude Lévy-Strauss (1908-2009) sottolinea l'importanza degli effetti psicologici che la magia esercita sull'individuo, ma evidenzia anche quelli di natura biologica. Per l'antropologo, ci sono tre aspetti fondamentali legati alla magia: il mago è convinto che i suoi riti producano effetti visibili; il soggetto destinatario dell'incantesimo ha fiducia nella magia; e infine, il riconoscimento che la comunità attribuisce alla magia stessa.

- L'egittologo e filosofo tedesco Jan Assmann (1938-2024) afferma che "quello che intendiamo comunemente con il termine religione è un'innovazione del monoteismo biblico di portata non inferiore all'idea dell'unicità di Dio. Parlare di religione egizia, mesopotamica, greca e romana significa riconfigurare (o addirittura distorcere) il fenomeno storico nella prospettiva di una costruzione della realtà propria del monoteismo, ma estranea al paganesimo. Nelle società pagane non esistevano religioni, ma solo culti e culture. Come il paganesimo, così anche la religione, è un'invenzione del monoteismo".

Quale è il rapporto tra magia, religione e scienza? Sia la prima che l'ultima elaborano delle leggi che sono sia false sia veritiere. Infatti, secondo l'antropologo britannico Edmund Leach (1910-1989), "la scienza si fonda sulla 'corretta' valutazione del rapporto causa-effetto, il resto fu superstizione. Dalla superstizione fu poi distinta la religione: la definizione minima di religione fu diversa da studioso a studioso; il resto fu magia. Successivamente la magia fu distinta da alcuni in magia bianca (buona) e magia nera (cattiva). La magia nera, ribattezzata stregoneria, fu poi distinta dall'arte magica e così via".

Per quanto attiene la magia e le sostanze utilizzate sia in occasione di riti magici, sia a scopo terapeutico è importante analizzare, oltre alla *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio, il *De magia* di Apuleio di Madaura, autore di origine nordafricana vissuto nel II secolo d.C.; egli si distingue per la sua straordinaria capacità di fondere elementi della cultura latina e greca, lasciando un'impronta indelebile nella letteratura e nella filosofia nella sua epoca e non solo.

APULEIO DI MADAURA



Lucio Apuleio

Vita e opere di Apuleio

Lucio Apuleio, noto come Apuleio di Madaura, nasce nel 125 d.C. a Madaura, città sita nell'attuale Algeria, appartiene ad una famiglia benestante e riceve un'educazione tale da condurlo a completare i propri studi a Cartagine e ad Atene, città dove approfondisce la filosofia platonica. Fu un autore eclettico, noto per le sue opere in vari campi del sapere, tra cui la filosofia, la religione e la letteratura. La sua opera più famosa è *Le Metamorfosi*, conosciuta anche come *l'Asino d'oro*, un romanzo in 11 libri che racconta le avventure di Lucio, un giovane

trasformato in asino a causa di un incantesimo sbagliato e l'iter che compie per riacquistare sembianze umane.



La favola dell'*Asino d'Oro* in un mosaico bizantino.



Altra immagine della favola dell'*Asino d'Oro*

Per quanto riguarda le sue opere, siamo dinanzi ad uno scrittore molto prolifico sia dal punto di vista poetico che prosastico, che scrive in greco e in latino. La sua formazione ed educazione culturale avvenne a Cartagine, dove studiò retorica, disciplina che gli sarebbe stata utile sia nella sua carriera letteraria sia nei processi a lui intentati in cui dovette difendersi; in seguito, ad Atene, frequentò scuole filosofiche studiando soprattutto il platonismo. Non si formò soltanto filosoficamente, studiò anche medicina, botanica, astronomia e magia, mostrando una curiosità intellettuale eclettica, la fine dei suoi studi comporta la voglia di Apuleio di viaggiare molto, visitando diverse regioni dell'Impero Romano, tra cui Roma e Alessandria d'Egitto; durante questi viaggi, accumulò conoscenze e esperienze che influenzarono profondamente il suo pensiero e la sua produzione letteraria. Durante uno dei suoi viaggi, si fermò a Oea (l'odierna Tripoli), dove incontrò e sposò Pudentilla, una ricca vedova; fu un matrimonio che suscitò invidia e sospetti tra i parenti di Pudentilla stessa.

L'Apologia o *Pro se de magia liber* è il discorso di difesa pronunciato da Apuleio, accusato di dissolutezza e di magia dalla famiglia di sua moglie Pudentilla intorno al 158 d.C. Il testo è formato in totale da 103 capitoli.

Le opere di Apuleio

Le opere di Apuleio giunte fino a noi sono Le *Metamorfosi* passate anche alla storia come *L'asino d'oro*, il *De mundo*, il *De Dogmate Platonis*, il *De deo Socratis*, l'*Apologia* conosciuta anche con il titolo di *Pro se de magia*. A proposito delle *Metamorfosi*, esso è l'unico romanzo in lingua latina giunto completo fino ai nostri giorni e considerato un vero e proprio capolavoro della letteratura antica; all'interno di questa opera ci sono varie novelle: una delle più famose è la storia di Lucio.

In undici libri dallo stile estroso e sorprendente, egli racconta in prima persona le strabilianti avventure di Lucio, un giovane irrequieto, avido di sensazioni e curioso di tutto, che in un suo viaggio in Tessaglia, terra di maghi e streghe, incorre per la sua eccessiva curiosità in un *tourbillon* d'avventure, tra gozzoviglie, scambi di persona, finti processi e amori più o meno leciti, giunge ospite da tale Milone la cui moglie è la potentissima maga Panfila. Proprio per inseguire quest'ultima che si era trasformata in gufo, Lucio supplica Fotide, la sua schiava e sua amante, di consentirgli la stessa metamorfosi di Panfila cospargendogli il corpo con lo stesso unguento magico utilizzato dalla maga. Tuttavia Fotide sbaglia vasetto e Lucio ahimè si trasforma in asino pur conservando sentimenti umani, egli potrà riacquistare le sembianze umane solo cibandosi di rose, pianta sacra ad Iside, e la schiava gli promette che il giorno dopo gliele procurerà.

*Sic illa maerebat, ego uero quamquam perfectus asinus et pro Lucio iumentum sensum tamen retinebam humanum.*¹⁵

Il protagonista, disperato per ciò che gli è accaduto, viene rassicurato e apprende che riacquisterà sembianze umane mangiando un cespo di rose¹⁶ che Fotide già all'indomani gli procurerà. Tuttavia, da quel momento in poi, tutto cospirerà contro Lucio il quale, ormai diventato asino, viene rapito durante la notte da alcuni briganti entrati in casa di Milone. I

¹⁵ Apuleio, *Met.* III.26.

¹⁶ Una pianta sacra a Iside, come risulterà più avanti

malfattori lo conducono nella loro caverna dove è già tenuta prigioniera una giovane donna alla quale una vecchia sta raccontando la favola di Amore e Psiche. Da quel momento in poi Lucio dovrà affrontare diverse peripezie e sarà testimone di terribili nefandezze. Finalmente troverà riparo nella spiaggia di Cencrea dove si addormenterà e sognerà di partecipare a una processione in onore della dea Iside dove mangerà le rose che un sacerdote della divinità tiene in mano. Finalmente potrà riacquistare sembianze umane e, sentendosi debitore nei confronti di Iside diventerà sacerdote addetto al suo culto.

Le Metamorfosi di Apuleio, una delle quali è appunto *L'Asino d'oro*, ebbero straordinaria fortuna di lettori e critici per molti secoli, suggerendo trame e tecniche dei cosiddetti 'romanzi d'avventura'. Si tratta di racconti a volte divertenti, a volte tragici, tutti moralmente istruttivi, i quali coprono una vasta gamma di temi, dai più leggeri ai più profondi da cui trassero ispirazione molti autori tra cui il grande Boccaccio con il suo *Decameron*.

Il romanzo è una vera e propria critica della società romana del tempo, società in cui regnano la corruzione, l'avidità, la crudeltà e la superstizione. Il romanzo è tuttora apprezzato non solo per la sua trama coinvolgente e la vivacità con cui sono descritti i personaggi, ma anche per la sua ricca esplorazione di temi filosofici e religiosi in quanto Apuleio, attraverso la narrazione avventurosa e spesso ironica, invita i lettori a riflettere sulle debolezze umane, le tentazioni e il potere della redenzione spirituale. Grazie alle sue opere, possiamo meglio comprendere la società in cui viveva, una società in crisi in cui la magia e la superstizione la fanno da padrone.

Ma quest'asino cosa rappresenta nell'immaginario del II secolo d. C.? La storia dell'uomo asino era già stata narrata più volte in epoche precedenti soprattutto quella greca¹⁷; Apuleio se ne appropriò con un'operazione di contaminazione consustanziale non solo alla letteratura antica e specialmente latina, ma sottesa ad ogni pratica di scrittura e un fitto dialogo con altri testi precedenti e coevi; appropriandosene la fondò con il tema iniziatico, facendone cosa del tutto sua: dopo ogni sorta di sofferenza, narrata in ben sette libri, nell'undicesimo Lucio riprenderà sembianze umane grazie all'intervento salvifico della dea Iside.

¹⁷ La fonte più nota è l'operetta *Lucio o l'asino*, la *fabula Milesia* prima attribuita a Luciano di Samosata, contemporaneo di Apuleio, e poi riconosciuta fin dal IX sec. (Fozio, *Bibliotheca*, cod. 129) come riduzione dai *Racconti vari di Lucio di Patre*, il cui originale è perduto (cfr. C. Moreschini, voce *Apuleio*, in *Dizionario degli scrittori greci e latini*, Milano, Marzorati, 1987, vol. I, pp. 97-113, alle pp. 104-106. Cfr. anche M. Bettini, *La letteratura latina. Storia letteraria e antropologia romana*, Firenze, La Nuova Italia, 1999, vol. III, p. 480 e la bibliografia alle pp. 489-490).

Si spiega così la natura profondamente originale dell'ultimo enigmatico libro rispetto ai primi dieci, a sottolinearne la corrispondenza con i numeri sacri della religione misterica che alludono ai dieci giorni di preparazione ed iniziazione e all'undecimo dedicato alla consacrazione, preclusa appunto nei suoi dettagli e misteri ai profani.

Lucio prometterà virtù e castità e si voterà prima al sacerdozio per la dea e, in un secondo momento, a quello di Osiride, suo fratello e sposo, la cui saga narra che, ucciso e fatto a brani dal malvagio fratello Seth, fu raccolto e rigenerato dalla sposa, divenendo così simbolo della resurrezione dalla morte e garanzia di una speranza, per gli esseri umani, di una vita oltremondana. Non sarà pertanto un caso che la tradizione popolare egizia assimilasse l'immagine di Seth – Tifone a quella di un asino, l'animale fra tutti più invisibile a Iside, come racconta Plutarco¹⁸ : nel romanzo qui analizzato il retroterra egizio emerge come un palinsesto rispetto alla componente greca¹⁹ (meglio, greco-ellenistica) che l'autore stesso dichiara all'inizio essere *fabula Graecanica*.

Già Platone, punto di riferimento primario di Apuleio, aveva insegnato che chi è dominato dalle passioni è come un asino (o bestia ad esso assimilabile) e la funzione del corpo è solo quella d'essere schiava dell'anima. Così nel Fedone il filosofo scrive:

"[...] quando anima e corpo sono insieme, all'uno la natura prescrive di servire e di obbedire, all'altra di comandare e di dominare. Di conseguenza, quale dei due ti pare sia simile al divino e quale al mortale? Non pare a te che il divino per sua natura propria sia atto a dirigere e a comandare e il mortale a obbedire e stare al suo servizio?" (Platone, Fedone, cap. XXVIII)²⁰

E questo è il destino delle anime di coloro che nella morte si sono distaccate dal corpo ancora contaminate e immonde, incantate dalle proprie passioni e dai propri piaceri le quali si reincarnano non pure ma ancora soggiogate da sentimenti bassamente umani:

¹⁸ Iside e Osiride, 30-31.

¹⁹ Cfr Greco-ellenistica

²⁰ La conclusione poggia sulla discussione esposta nei capp. IX-XIII (il corpo è di ostacolo a cogliere l'essere – cap. X – ed è definito "malefico" – cap. XI -; gli autentici filosofi sono "nemici del corpo" – cap. XII – e così via). Qui e nelle citazioni successive, il testo greco manca perché i font sono incompatibili con il formato .html.

"Quelli che si abbandonarono senza ritegno ai piaceri della gola, alle sfrenatezze sessuali e al vizio del bere, si può immaginare che entrino in corpi della specie degli asini o di altri animali di questo genere." (cap. XXXI)

La stessa convinzione che gli animali quadrupedi hanno avuto origine da uomini degradati dai vizi (come da chi è stato vile o ingiusto si generano, per metempsicosi, le donne e gli uccelli che provengono dalle anime degli ingenui e dei giusti) è dichiarata nel *Timeo*:

"La stirpe degli animali pedestri e selvaggi si generò a partire da uomini per nulla dediti alla filosofia e ciechi del tutto di fronte alla natura delle cose celesti, per il fatto che non si servivano più delle rotazioni che si compiono nella testa, ma seguivano come guida le parti dell'anima che si trovano nel petto. È quindi in seguito a tali abitudini che essi hanno le membra anteriori e la testa ricurve verso terra, perché alla terra sono affini, e hanno le teste allungate e dalle forme più varie, secondo il modo in cui le rotazioni in ciascuno di essi sono state compresse per l'inattività; perciò tale stirpe animale fu generata con quattro o più zampe, perché il dio pose un maggior numero di basi nei viventi maggiormente privi d'intelligenza, in modo che fossero più saldi a terra." ²¹

Peggior di questa è solo la quarta stirpe, quella acquatica, generata a partire dagli esseri più stolti e ignoranti di tutti. Anche nella *Repubblica* Platone insiste sul parallelismo tra gli uomini schiavi delle passioni e gli animali:

"Coloro che non conoscono saggezza e virtù, ma son sempre in mezzo a banchetti e a cose del genere, sono tratti in basso, [...] e così vanno errando per tutta la vita, senza mai superare questo limite né mai levare lo sguardo ed esser tratti a ciò che è veramente in alto; né mai si innalzano ad esso che veramente è, né gustano un saldo e puro piacere, ma guardando sempre in giù a guisa di greggi e con il capo chino a terra e sulle mense si nutrono rimpinzandosi e accoppiandosi; e per l'avidità smodata di queste cose [...] si ammazzano per la loro insaziabilità [...]".

²¹ F. Fronterotta (traduzione e commento di), *Platone, Timeo*, Milano 2003, pp. 427 e 429.

La curiosità, il mondo perverso, la magia

Ritorniamo a questo punto ai dieci fatidici "giorni" d'iniziazione di Lucio, sia quando era uomo così privo di saggezza da finire costantemente nei guai e meritare forse il fatale incantesimo, sia quando venne trasformato in asino: nell'attraversare il mondo Lucio è sempre mosso (o vinto) dalla curiosità, da quella *curiositas* che il mondo cristiano stigmatizzerà poi come peccato di superbia contro Dio, ma che aveva mosso anche Prometeo a sfidare gli dei per gli uomini e Ulisse a "divenir del mondo esperto" e che in Apuleio è sempre l'altra faccia della meraviglia, dell'*admiratio*. Quale nuovo Ulisse e nuovo Prometeo, Lucio affronta la natura (fino al manto stellato del cielo simbolo della dea) e il mondo degli uomini in tutta la sua molteplicità; ascolta bramoso ogni storia avvalendosi delle lunghe capaci orecchie e dell'ignoranza di quanti lo circondano e della sua facoltà di comprenderli: il piacere di ascoltare per poi riportare è sempre sottolineato nel romanzo e costituisce il prodromo della consegna a chi lo leggerà e troverà alla fine anziché il "fuoco" di Prometeo, la luce del mistero isiaco. Il nostro protagonista è assai curioso ed è la sua curiosità che lo sollecita e si manifesta per tutto ciò che riguarda il mondo della natura, specialmente quello della natura umana sempre diversa; ma soprattutto, per quasi tutto il romanzo, la sua curiosità è indirizzata al mondo 'perverso'.²² Lucio incontra diversi tipi di uomini: ladri, briganti, stupratori, seviziatori d'uomini e d'animali, assassini blasfemi e senzadio, uomini e donne di ogni tipo con poche eccezioni.

Più la narrazione procede, più gravi appaiono i delitti, più tragici i destini; solamente la storia dall'esito lieto della *fabula* di Psiche e Amore fa da contrappunto felice alla salvezza del nostro protagonista: Psiche, sempre mossa anch'essa dalla curiosità che l'induce ad errore, è sottoposta a prove ignominiose e crudeli da Venere, a stadi progressivi di castigo e purificazione, ma sconfitta infine ancora una volta dalla curiosità e salvata solo dalla grazia d'Amore che, vinto a sua volta dal sentimento che prova nei confronti della dea, avrà ragione sull'indomita madre, costretta a perdonare la fanciulla, che sarà infine accolta nel consesso divino.

²² Cfr. A. Fo, (traduzione e commento di), *Apuleio, Le Metamorfosi o L'asino d'oro*, Milano 1988, p. 668.



Amore e Psiche

La storia sembra insegnare che non solo molto deve fare e patire l'anima prima di poter raggiungere l'unione mistica con un dio o con un suo intermediario, in quanto Amore appartiene in tutto alla categoria dei dèmoni ²³, ma che, a fronte di un ultimo errore dell'anima, è la divinità che si china a donare gratuitamente la salvezza come risulta dalla storia di Lucio la quale ricalca in tutto e per tutto quella di Amore e Psiche.

A Lucio viene strappato tutto sé stesso: l'aspetto, l'esistenza, il nome, la possibilità di comunicare, l'appartenenza medesima al genere umano; l'aspetto esteriore soprattutto "costituisce il segno naturale dell'identità, la riprova indiscutibile dell'essere se stessi e nessun

²³ V. infra al § V

altro"²⁴; ma Lucio è ormai una bestia, senza più la parola, il *logos*, il contrassegno che distingue l'uomo dagli altri animali. Si tratta di una perdita di identità che lo affligge ma non lo stupisce: e non perché nel patto narrativo è sottinteso che in terra di maghi si narrino magie, ma perché la perdita d'identità nel mondo antico è spiegabile in un orizzonte culturale antropologicamente diverso da quello attuale e comune semmai a culture altre dall'occidente moderno, poiché presuppone l'esistenza della magia e le attribuisce tutto quello che non si può spiegare razionalmente.²⁵

A questo punto si chiariscono il significato e la funzione della magia nel romanzo: rendere visibile l'invisibile. Lucio diviene asino perché una parte di lui è asino, gli è straniera, gli è nemica (come affermato precedentemente da Platone), ma nello stesso tempo è a lui indissolubilmente legata e anzi gli è indispensabile. Non può espungerla da sé, come avrebbero voluto e creduto i filosofi stoici, perché essa non è altro da sé. Deve sperimentarla: il voler conoscere tutto si estende alle proprie pulsioni, alla propria interiorità, che Apuleio oggettivizza nell'immagine dell'asino, della bestia che è in noi, rendendola chiara anche a quanti vengono in contatto con l'animale: molti disprezzano l'asino, lo picchiano e torturano senza motivo, perché non sanno rapportarsi con l'alterità, anche quella che coltiviamo nel cuore²⁶.

Le fasi dell'iniziazione di Lucio sono scandite con chiarezza nel romanzo e si trovano in due passaggi:

Il primo è nel IX libro, dove ormai volgono al termine le disavventure del nostro protagonista: legato a una macina, Lucio tenta con un'astuzia di sottrarsi all'arduo sforzo ma non riesce e di nuovo cade vittima di veementi nerbate; pur nel dolore, Lucio non rinuncia tuttavia a conoscere il mondo che gli sta intorno e quello che vede sono gli uomini che faticano al mulino, straziati dalle ferite, seminudi e con gli occhi chiusi a tal punto "da non sembrare più uomini" ma somiglianti a bestie, come lui. Lucio-asino vede per la prima volta un'altra forma di animalità, quella dell'uomo ridotto in schiavitù e prova una pietà profonda che subito si estende agli altri giumenti, vecchi e storpiati, che con lui trascinano la pesante macina in un eterno sabba. Nella verità c'è posto anche per la compassione e non si compatisce veramente senza sperimentare in prima persona l'orrore della tortura.

²⁴ M. Bettini (introduzione e commento), *Tito Maccio Plauto, Anfitrione*, Venezia 1991, p. 11.

²⁵ Cfr. Bettini 1991, pp. 25-36 sulla magia di trasformazione.

²⁶ "Bisogna pensare alla corporeità come a qualcosa di opprimente, pesante, terroso e visibile": Platone, *Fedone*, cap. XXX.

Respingendo tanto il materialismo epicureo quanto soprattutto il mondo uno, tutto divino e pervaso dal pneuma (supporto materiale del divino *logos*) degli stoici, in cui si nega pertanto anche la dualità interna all'uomo, le cui passioni s'interpretano come giudizi perversi del *logos* medesimo, Apuleio sostiene²⁷, anticipando il neoplatonico Plotino, e in armonia con il medio platonismo dei suoi tempi, che il mondo non è uno, che "il principio divino trascende realmente la materia", così che "la realtà si scinde in diversi livelli",²⁸ riproponendo pertanto l'antica gerarchizzazione ontologica platonica e aristotelica.

Questo ragionamento porta a due conseguenze: la prima è che per risolvere il problema del rapporto fra il principio trascendente supremo, padre dell'intellegibilità suprema, il dio-pensiero aristotelico, ed il mondo fisico, e quello della sua conoscibilità da parte dell'uomo, s'ipotizza la presenza di intermediari in serie gerarchica (d'ascendenza platonica): "un primo dio, pensiero, [...] un secondo dio, generalmente riconosciuto come l'artefice del mondo"²⁹, talora una divina anima mundi a questo soggetta, demoni che, sulla scorta del daimònion (la voce della coscienza) di Socrate nel Simposio e soprattutto nell'Apologia platonici, sono "immortali come gli dei ma passionali come gli uomini"³⁰ e [...] hanno il compito di comunicare agli uomini la volontà delle potenze superiori"³¹. La stessa Iside presente nel romanzo di Apuleio, come accadrà poi per Osiride, potrebbero rivestire proprio questa funzione di intermediari, espressione della Fortuna *videns* e *sospitatrix*, salvifica, della provvidenza del dio platonico infinitamente buono.³²

La seconda conseguenza è che in un mondo così concepito solo la divinità suprema è immune dall'irrazionale, il male esiste, l'irragionevole esiste, e si manifestano nell'irregolarità, nell'imprevedibilità, dell'incostanza, nel dolore subito e inflitto; è il mondo perverso che *Le Metamorfosi* mettono in campo dentro e fuori Lucio. Esso non può essere eliminato ma deve essere conosciuto, prima di tutto (come abbiamo visto) attraverso l'esperienza e infine governato: lenta e faticosa è la conquista della supremazia da parte della ragione e della virtù sulle passioni; essa è tuttavia necessaria.

Ma c'è di più. L'abisso d'abiezione in cui Lucio è caduto deve conoscere la propria fine.

²⁷ Apuleio, *De Platone, Apologia*.

²⁸ A. Pennacini, P.L. Donini, T. Alimonti, A. Monteduro Roccavini, (a cura di), *Apuleio letterato, filosofo, mago* Bologna 1979, pp. 103-112, p. 108.

²⁹ Pennacini, Donini, Alimonti, Monteduro Roccavini, 1979.

³⁰ Cfr. Apuleio, *De deo Socratis*.

³¹ Bettini 1999, III, p. 475.

³² Apuleio, *De Platone*, cap. XII.

Ma questa non avviene solo quando la Dea Iside decide che la sua punizione è sufficiente, ma quando la vergogna s'impadronisce di lui, e Lucio ancora asino rifiuta di assoggettarsi, degradandosi, ad un accoppiamento pubblico con un'assassina.

Ecco, dunque, il secondo passo su cui intenderei soffermarmi. La degradazione sembra aver raggiunto l'acme: Lucio però, benché ancora asino, è turbato, si vergogna al punto da pensare alla morte pur di non soggiacere alla pubblica infamia. Sembra non esservi via d'uscita per lui quando, impensierito non solo dal pudore (*praeter pudorem*, X, 34) ma, con un colpo di coda della natura asinina, per il timore di essere messo in pasto alle belve, supplizio previsto dall'inumano spettacolo, Lucio approfitta di una distrazione del guardiano e fugge. Altre volte il nostro protagonista aveva tentato la fuga senza riuscirvi come quando la bella e sfortunata Càrite, figura dal nome emblematico, gli promette una gualdrappa di borchie dorate che lo faranno sembrare "rivestito di stelle", anticipando con questa immagine il mantello di Iside intessuto di stelle che lo ricoprirà nella sua prima notte di libertà.

Può darsi che non siano uomini da poco coloro che istituirono i Misteri, anzi, a dire il vero, essi da tempo dicono in forma di enigma che chiunque vada nell'Ade senza aver intrapreso e compiuto la sua iniziazione giacerà nel fango, mentre chi vi giunge dopo la purificazione e l'iniziazione, abiterà con gli dei (Fedone, XIII).

Lucio non poteva salvarsi perché giaceva nel fango, perché non aveva ancora condotto a termine il suo itinerario, illuminato dalla filosofia platonica non meno che dal pensiero misterico. Il tentativo di fuga gli riesce solo perché inizia a provare vergogna. Non importa che la paura di morire ancora sembri trascinarlo verso il basso. Ha provato per la prima volta il pudore, ha rifiutato l'estrema abiezione e infine ha scelto.

Solo ora è pronto per ricevere, secondo il rito, la vera conoscenza, per accedere alla quale bisogna che l'anima si liberi dell'ingombro ingannevole del corpo³³ cioè, nel nostro caso, dell'involucro del corpo di una bestia, nel nostro caso l'asino; questo è un itinerario graduale, scandito da norme rigide, riti che non si possono rivelare se non parzialmente. Il primo passo consiste, in un paesaggio di potente suggestione, nel lavacro rituale.

³³ Platone, *Fedone*, X, XI, XII, XXVI.

Seguirà dunque la preghiera alla Regina del Cielo, Iside³⁴, assimilata a Cerere e ad Ecate, alla Pessinunzia madre degli dei, a Giunone, Bellona, Proserpina Stigia, a Diana Dictinna e Minerva Cecropia, in un sincretismo di sapore enoteistico: ella in sogno gli appare nel suo aspetto meraviglioso (XI, 3-4) e gli parla, veneranda e piena di commozione (XI, 5—6), prescrivendogli tutto ciò che Lucio dovrà fare per riprendere le sembianze umane prima, per servirla poi. L'ultimo libro, così peculiare rispetto agli altri dieci, avrà un ritmo sempre più serrato; avvolta nell'enigma come si conviene ai culti misterici, l'iniziazione di Lucio rappresenta idealmente la vita ritrovata dopo la disgregazione e la morte, la promessa di un aldilà felice all'interno del consesso degli dei: non è, credo, azzardato affermare che il romanzo possa leggersi anche, sulla scorta del passo sopracitato del *Fedone* di Platone che ho citato poc'anzi, in chiave simbolica e delinea il percorso che l'anima deve compiere per liberarsi dell'ingombro della carne, cioè dell' 'animalità' e dei vizi che sono in noi, per poter ascendere pura alla Conoscenza, alla Verità, alla Divinità non solo e non tanto in questa vita, ma anche e soprattutto in quella oltremondana.

Il romanzo 'isiaco' si è arricchito così di molti spunti: in un II secolo assetato di trascendenza³⁵ ma ancora pervaso dall'idea antica, nutrita in tutta la cultura greco-latina, che il fato incomba sugli esseri umani, si fa strada, forse per la prima volta, nel mondo latino; si fa strada l'idea che solo la volontà libera può incontrare ed accogliere la grazia divina, il pensiero che, pur dovendo fare i conti con la sorte e il fato sovente maligno, l'uomo sia in grado di scegliere e determinare così il proprio destino interiore.

Vale qui la pena di fare un breve inciso; a volte i titoli delle opere di autori classici non sono quelli originali bensì quelli 'assegnati' loro nel corso dei secoli da quanti li hanno letti ed analizzati; è questo il caso dell'*Asino d'oro*. Non è chiaro infatti se la specificazione 'd'oro' sia quella data originariamente da Apuleio oppure, come è più probabile, sia stata inserita da autori che hanno letto l'opera successivamente quali ad esempio Agostino di Ippona. Tra le numerose interpretazioni dell'aggettivo *aureus* utilizzato da questo padre della chiesa, che non lo spiega, le più convincenti e complementari sembrano essere il riferimento del colore "all'intelligenza umana posta sotto la scorza dell'asino protagonista" e l'idea, corrente, che l'oro rappresenta "ciò che è prezioso alla luce della sapienza e conseguentemente talvolta *aureus* indica un prezioso specifico risultato speculativo"³⁶, come fa Lucrezio nel *De rerum natura*, III, 12 ss. dove

³⁴ Apuleio, *Le Metamorfosi*, XI, 2-5.

³⁵ Pennacini, Donini, Alimonti, Monteduro, Roccavini, 1979, p. 104.

³⁶ Lucrezio, *De rerum natura*, III, 12. Cfr. Fo 1988, pp. 660-661.

definisce *aurea dicta* le salutari dottrine di Epicuro. Aurea è infatti la saggezza che alla fine delle sue peripezie Lucio acquisirà, aureo il contenuto religioso del romanzo d'iniziazione, aureo il messaggio spirituale dunque consegnato al lettore.

Floriferis ut apes in saltibus omnia libant, omnia nos itidem depascimur aurea dicta, aurea, perpetua semper dignissima vita.

“Come le api tutto suggono sulle balze ricche di fiori, ugualmente noi ci nutriamo di auree parole, auree e degnissime sempre di eterna vita”.

Apologia o "De Magia"

Apuleio è celebre soprattutto per le sue *Metamorfosi* sebbene la narrazione del processo intentatogli accusandolo di utilizzare filtri magici e sortilegi per irretire una ricca matrona, noto anche come *Apologia* o *Pro se de magia*, sia uno degli episodi più noti e significativi della sua vita. Il *De Magia* è l'unica orazione ‘giudiziaria’ di età imperiale pervenutaci. Il processo si svolse attorno al 158-159 d.C. a Sabratha città della provincia romana dell'*Africa Proconsularis*, oggi in Libia; Apuleio fu accusato dai parenti di Pudentilla di aver utilizzato la magia per sedurla e indurla a sposarlo, principalmente per ottenere accesso alla sua considerevole fortuna; ovviamente le accuse erano abbastanza gravi poiché l'uso della magia era visto con grande sospetto e poteva comportare severe punizioni, inclusa la condanna a morte. Apuleio in tale opera, esempio brillante di retorica e filosofia, usa la logica, l'arguzia e la cultura per confutare le accuse mosse contro di lui. Nel suo discorso difensivo egli respinge le prove presentate dagli accusatori, dimostrando la loro inconsistenza, manipolazione e infondatezza, sostenendo che queste nascono dall'invidia e dall'avidità dei suoi avversari.

Si tratta di una difesa razionale e filosofica poiché Apuleio utilizza la sua vasta cultura per costruire una difesa solida; egli opera una netta distinzione tra la ‘magia nera’, che consta di pratiche demoniache ed è condannabile, e la ‘magia naturale’, che fa spesso parte delle tradizioni filosofiche e scientifiche dell'epoca in cui il nostro vive, andandosi così a presentare come un filosofo che studia la natura e le sue meraviglie, piuttosto che come un mago che manipola forze soprannaturali. Apuleio descrive le sue attività intellettuali, tra cui si annoverano lo studio della filosofia, della retorica e delle scienze naturali, offrendo in tal modo ai lettori un affascinante spaccato della vita culturale del tempo, sottolineando l'importanza dello studio e della conoscenza nella società romana.

Egli andrà a citare numerosi autori e filosofi, dimostrando la sua erudizione e la sua appartenenza a una tradizione intellettuale rispettabile e questo lo fa con una sottile ironia ed umorismo per ridicolizzare le accuse e gli accusatori, prendendo in giro le superstizioni e le paure infondate che circondano la magia e mostrando come queste siano spesso usate strumentalmente per attaccare persone innocenti.

Tramite quest'opera, Apuleio difende il proprio diritto allo studio e all'insegnamento, evidenziando come l'ignoranza e l'invidia possano portare a ingiustizie. L'autore mette in luce le dinamiche sociali e familiari che possono alimentare accuse false e dannose.

L'*Apologia* è anche una fonte preziosa per gli studiosi della cultura e della società romana del II secolo d.C. in quanto fornisce informazioni dettagliate sulle pratiche legali, le credenze popolari e la vita intellettuale del tempo; è un'opera straordinaria che combina difesa personale, critica sociale e riflessione filosofica.

Ma vediamo i punti salienti di questa difesa: innanzitutto capiamo dal primo capitolo che Claudio Massimo, proconsole della provincia, sarà il giudice della causa e Sicinio Emiliano sarà l'accusatore (zio dei figliastri di Apuleio); Emiliano aveva, in un primo momento, accusato Apuleio di aver ucciso il nipote Ponziano e successivamente di aver praticato magia. Apuleio definisce queste accuse 'calunnie'; come possiamo vedere dal passo sotto riportato:

Certus equidem eram proque vero obtinebam, Maxime Claudii quique in consilio estis, Sicinium Aemilianum, senem notissimae temeritatis, accusationem mei prius apud se cogitatum penuria criminum solis conviciis impleturum; quippe insimulari quivis innocens potest, revinci nisi nocens non potest. [...] incessere maledictis et insimulare magicorum maleficiorum ac denique necis Pontiani privigni mei coepere.

“Io ero proprio sicuro e tenevo come cosa certa, o Claudio Massimo, e voi che sedete nel consiglio, che Sicinio Emiliano, vecchio di ben nota avventatezza, avrebbe potuto sostenere con le sole offese, a causa della mancanza di capi d'imputazione, l'accusa contro di me, iniziata presso di te prima ancora che mediata fra sé; certo, qualunque innocente può essere accusato, ma non se ne può dimostrare la colpevolezza, a meno che non sia colpevole. [...] cominciarono ad accusarmi di malefici magici e, infine, dell'omicidio del mio figliastro Ponziano”.

Interessanti, ai fini di questa ricerca, sono anche i capitoli VI e VII; in cui Apuleio palesa quanto poco servisse l'essere etichettati come 'praticanti di magia' e non come persone colte. Gli oppositori del retore lessero una lettera da lui indirizzata all'amico Calpurniano:

Primo igitur legerunt e ludicris meis epistolium de dentrificio vorsibus scriptum ad quendam Calpurnianum, [...] nam petisse eum a me aliquid tersui dentibus vorsus testantur:

Calpurniane, salve properis vorsibus. Misi, ut petisti, tibi munditas dentium, nitelas oris ex Arabics frugibus, tenuem, candificum, nobilem pulvisculum, complanatorem tumidulae gingivulae, converritorem pridianae reliquiae, ne qua visatur tetra labes sordium, restrictis forte si labellis riseris.

“Per prima cosa lessero, dai miei componimenti scherzosi, una letterina scritta in versi a un certo Calpurniano, [...] i versi attestano che egli mi chiese qualcosa per la pulizia dei denti:

Calpurniano, un saluto in versi veloci. T'ho mandato, come hai chiesto, uno strumento di pulizia per i denti, splendore della bocca fatto di messi d'Arabia, una polverina sottile, sbiancante, nobile, capace di sgonfiare la gengivetta gonfia, capace di portar via i residui del cibo del giorno prima, affinché non si veda qualche macchia scura di sporcizia nel caso tu abbia sorriso a labbra dischiuse.”

Vidi ego dudum vix risum quosdam tenentis, cum munditias oris videlicet orator ille aspere accusaret et dentifricium tanta indignatione pronuntiaret, quanta nemo quisquam venenum.

“Io ho visto che, poco fa, certuni trattenevano a stento il riso, mentre quell'oratore, evidentemente, accusava con asprezza uno strumento di pulizia della bocca e pronunciava la parola 'dentifricio' con tanta indignazione, quanta mai nessuno osò usarne pronunciando la parola 'veleno'”.

Nei capitoli LXVIII e LXIX troviamo finalmente le premesse che portarono Apuleio ad essere accusato di utilizzo di pratiche magiche per fini meramente utilitaristici: Pudentilla era sposata con Sicinio Amico con il quale ebbe due figli: Pudente e Ponziano. Quando Sicinio Amico

morì, il nonno paterno cercò di farla risposare con persone da lui ritenute adatte. Le proposte di matrimonio vennero sempre respinte dalla nipote la quale accettò di sposarsi solo dalla persona da lei scelta: Apuleio.

Aemilia Pudentilla, quae nunc mihi uxor est, ex quodam Sicinio Amico, quicum antea nupta fuerat, Pontianum et Pudentem filios genuit eosque [...] nam superstite patre Amicus decesserat. [...] sed puerorum avus invitam eam conciliare studebat ceterum filio suo Sicinio Claro eoque ceteros procos absterrebat.

“Emilia Pudentilla, che ora e' mia moglie, da un certo Sicinio Amico, con il quale era stata sposata precedentemente aveva avuto i figli Ponziano e Pudente, [...] Amico era morto quando ancora suo padre era vivo. [...] Ma il nonno dei ragazzi cercava, benché lei non volesse, di indurla al matrimonio con il figlio Sicinio Claro, e perciò allontanava tutti gli altri pretendenti”.

Decrevit sibi diutius in viduitate non permanendum. [...] Aemilianus iste, qui paulo prius confidentissimo mendacio adseverabat numquam de nuptiis Pudentillam cogitasse, priusquam foret magicis maleficis a me coacta.

“Decise di non dover restare in condizione di vedova. [...] Emiliano, il quale, poco prima, con una menzogna sfacciatissima, affermava che Pudentilla non aveva mai pensato alle nozze, prima di esservi stata costretta da me a suon di malefici magici”.

Capiamo nel capitolo LXXXIII come gli accusatori evincono la pazzia di Pudentilla in una lettera scritta ad un'amica dove lei stessa dice di essere rimasta stregata dal fascino di Apuleio e di non essere più padrona di se stessa, fatto questo che l'abile retore riterrà non utilizzabile come capo d'accusa.

Pudentilla infatti dice:

Subito magus factus est Apuleius, et ego fascinatus ab eo et amo.

“Apuleio improvvisamente è diventato un mago, e io sono stregata da lui e lo amo.”

Finalmente, nel capitolo C, Apuleio mostra il testamento della moglie da cui si ricava che l'erede del patrimonio sarà il figlio Pudente e non lui e che quindi lui deve essere prosciolto da ogni capo d'accusa perché Pudentilla ha preferito nominare erede il figlio ingrato e meno amato rispetto al marito premuroso. Il proconsole ordina di rompere i sigilli per verificare quanto da lui sostenuto:

Maxime: invenies filium heredem, mihi vero tenue nescio quid honoris gratia legatum.

“Massimo, ordina che si aprano i sigilli di codeste tavole: troverai che il figlio è erede, e che invece a me è stato lasciato non so quale piccolo legato”.

Apuleio successivamente nel capitolo CII chiede a Emiliano cosa ci avrebbe guadagnato ad utilizzare la magia su Pudentilla se ormai è evidente che l'eredità passerà al figlio e a lui toccherà poco e niente.

Cur ergo Pudentillae animum veneficiis flecterem? Quod ut ex ea commondum caperem?

“Perché dunque avrei dovuto piegare l'animo di Pudentilla con filtri magici? Per ricavare da lei quale vantaggio?”

L'oratore nell'ultimo capitolo del *De Magia* conclude dicendo che è riuscito a confutare tutte le accuse mosse contro di lui e che quindi non vi è alcun motivo per ritenerlo colpevole.

Omnia affatim retundi, calunnias omnis refutavi, me in omnibus non modo criminibus, verum etiam maledictis procul a culpa tutus sum. [...] Dixi.

“Ho schiacciato a sufficienza tutte queste accuse, ho confutato tutte le calunnie, sono al sicuro lontano dalla colpa, non solo dai capi d'accusa, ma anche dalle maldicenze. [...] Ho finito.”



Manoscritto francese raffigurante Apuleio che consiglia l'uso dei demoni come mediatori tra gli umani e le divinità.

Motivazioni e conseguenze del processo

La magia era vista con grande sospetto a Roma; i Romani, infatti, temevano che le pratiche occulte potessero essere usate per manipolare persone ed eventi, rendendo le accuse di magia uno strumento potente per screditare e neutralizzare un avversario. Inoltre, Apuleio, noto per la sua profonda conoscenza delle pratiche filosofiche e religiose, poteva essere frainteso e ritenuto dai propri accusatori persona dedita alle pratiche magiche per irretire il prossimo, in questo caso la moglie. È probabile che le accuse di magia rivolte contro di lui fossero motivate anche dal desiderio di danneggiare la sua reputazione e la sua posizione sociale, alimentate da sentimenti personali di gelosia e competizione.

Il processo non solo salvò la vita di Apuleio e la sua carriera, ma ebbe anche un impatto duraturo sulla società del suo tempo, contribuendo ad avviare al suo interno una discussione ampia ed articolata sulla magia, sulla filosofia e sulla giustizia, lasciando un'impronta significativa nella storia della letteratura. L'evento evidenziò la complessità legata alle accuse di magia, di utilizzo di pratiche esoteriche e le implicazioni sociali e culturali sottese, influenzando la loro percezione anche nei secoli successivi. L'esito della vicenda ebbe diverse conseguenze significative, sia per Apuleio sia per il contesto culturale e sociale del tempo: la sua assoluzione non solo lo liberò dalle gravi conseguenze legali, ma rafforzò anche la sua reputazione come illustre filosofo e abile oratore; la sua difesa, brillantemente articolata, mostrò la capacità dell'oratore di utilizzare la logica e la retorica per difendersi efficacemente.

Si ritiene utile sottolineare quanto, ancora una volta, la difesa di Apuleio abbia contribuito a chiarire la differenza tra pratiche filosofiche e religiose lecite e la magia intesa come stregoneria o manipolazione maligna. Questo discernimento ha aiutato a stabilire i confini tra le diverse forme di conoscenza e pratica spirituale, evidenziando come la magia dovesse essere considerata separatamente dalle pratiche filosofiche e religiose rispettabili.

Nonostante il persistere del sospetto di utilizzo di pratiche magiche e sortilegi, il caso di Apuleio ha dimostrato che le accuse a lui rivolte e rivelatisi infondate potevano essere efficacemente contestate.

DEFINIZIONE E PERCEZIONE DELLA MAGIA NELL'ETA' MEDIEVALE

La storia della magia, nelle sue diverse forme, si dipana dal mondo classico attraverso il Medioevo fino all'età rinascimentale, da molti considerata il suo apice, nonostante il fatto che proprio in quest'epoca si manifestino le prime persecuzioni antimagiche e in particolare 'anti-stregoniche'.

Nel Medioevo l'interazione tra la Chiesa e la magia fu complessa e sfaccettata. La Chiesa, con il suo sempre più predominante potere spirituale e culturale, tenne un atteggiamento ambivalente verso la magia: da una parte la condannò come un atto di empietà e superstizione, dall'altra, mantenne una relazione di controllo su pratiche magiche, spesso accogliendole in forme rituali o liturgiche.

Nel Medioevo, il termine "magia" lo si trova utilizzato nella medicina popolare, sia nella necromanzia, sia nella divinazione, sia nell'astrologia. La Chiesa considerava la magia come una manipolazione delle forze occulte, generalmente ritenute pericolose e sovversive rispetto all'ordine divino.

Il rapporto tra Chiesa e magia si evolse con il tempo ma il conflitto tra la sacralità della religione cristiana e le pratiche magiche fu costante. A partire dal IV secolo d.C., con l'affermarsi del cristianesimo nell'Europa occidentale, le autorità ecclesiastiche cercarono con tutte le loro forze di arginare i culti, le credenze pagane e le pratiche magiche.

Nel tardo Medioevo, il conflitto tra la Chiesa e la magia assunse forme più drammatiche con l'intensificarsi della caccia alle streghe, fenomeno che raggiunse il suo apice nei secoli XV e XVI. Durante questo terribile periodo la Chiesa cattolica avviò tutta una serie di processi per ricercare, relegare e punire le persone accusate di praticare la magia dato che questa era ritenuta una sorta di mezzo per allearsi con il diavolo, principale avversario del cristianesimo.

L'istituto dell'Inquisizione (la cui origine può essere rintracciata nel XIII secolo, in particolare durante il pontificato di Papa Innocenzo III) in epoca medievale costituì una risposta della Chiesa militante alla crescente diffusione di eresie e dottrine considerate pericolose.

Il termine *Inquisizione* deriva dal verbo latino *inquirere*, che significa *investigare, indagare*. Il tribunale dell'Inquisizione conduceva infatti le indagini volte ad accertare l'eresia e, scopertala, aveva il compito di tentare con tutti i mezzi (compresa la tortura) di convincere l'indagato ad abiurare, cioè a ritrattare. Quando non era in grado di ottenere l'abiura, dichiarava la propria incapacità e rimetteva l'indagato a un tribunale civile.

I tribunali dell'Inquisizione, per definizione, potevano sottoporre a processo solo i fedeli cristiani, e quindi ne erano formalmente esclusi i non battezzati (quindi, ad esempio, ebrei e musulmani)³⁷.

In quel periodo, infatti, la Chiesa stava vivendo una riorganizzazione interna e una crescente centralizzazione del potere papale. Inizialmente essa si avvalese di 'inquisitori' locali, ovvero chierici o vescovi incaricati di esaminare le accuse di eresia. Tuttavia, a mano a mano che esse aumentavano, essa decise di istituire un unico tribunale dell'inquisizione affidandosi alcuni ordini monastici, in particolare i Domenicani e i Francescani³⁸.

I tribunali dell'Inquisizione che erano presieduti da inquisitori permanenti, furono istituiti nel 1231-35 in varie parti d'Europa da Papa Gregorio IX che nel 1235 affidò definitivamente l'Inquisizione all'ordine dei Domenicani.

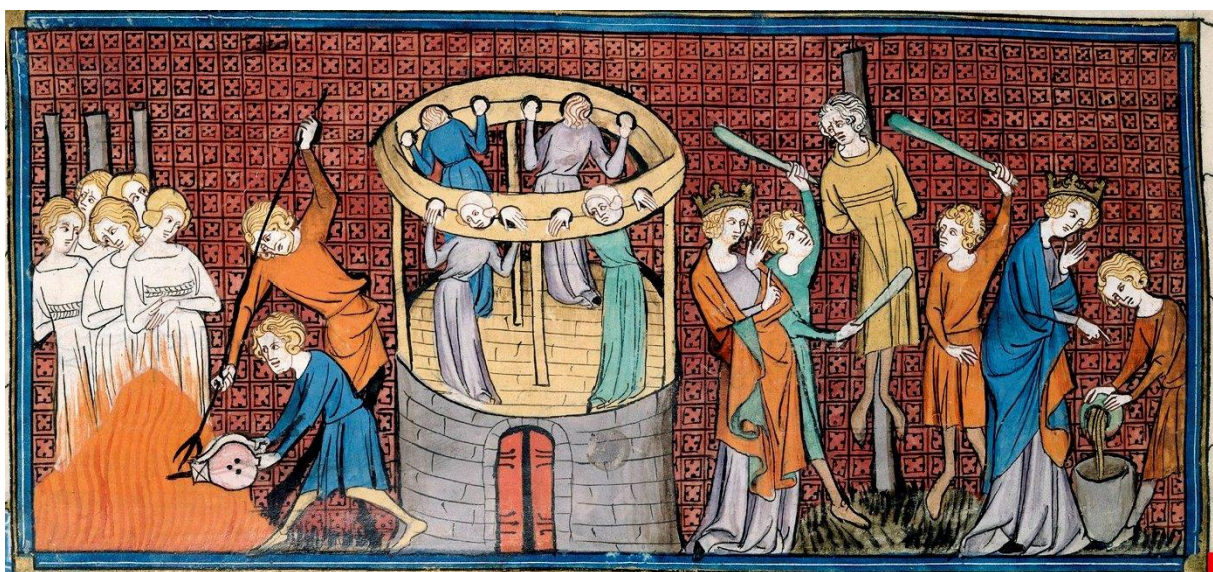
Il *Malleus Maleficarum*, scritto nel 1487 dai frati Heinrich Kramer e Jacob Sprenger, divenne il testo di riferimento per i tribunali dell'Inquisizione, fornendo una descrizione circa le modalità con cui la magia veniva condannata come pericolosa ed eretica; il manuale affermava che le streghe erano donne che avevano fatto un patto con il diavolo e avevano acquisito poteri magici per danneggiare gli esseri umani. Le conseguenze derivanti da queste accuse erano drammatiche, dato che comprendevano torture e roghi che segnarono la vita di molti innocenti³⁹. Migliaia furono le vittime di questo istituto delle quali ci è pervenuto solo il processo di Francesco Stabili detto Cecco d'Ascoli, il quale fu arso vivo per aver detto, a proposito delle tentazioni di Gesù, che non era possibile vedere tutta la Terra da una montagna per quanto alta fosse. Questa figura di *physicus* sarà analizzata nel capitolo successivo.

³⁷ Cardini, Montesano, 2005.

³⁸ Purché, 1931, p. 80.

³⁹ Kramer, Sprenger, 1487.

In sintesi, il sincretismo tra religione e magia fu una caratteristica intrinseca della società medievale, che continuò a mescolare fede e superstizione, creando una realtà complessa e contraddittoria⁴⁰.



Processi per stregoneria e pene comminate.

⁴⁰ Caciola, 2000, p. 74.

CECCO D'ASCOLI



Cecco d'Ascoli.

Vita ed opere di Cecco d'Ascoli

Francesco Stabili di Simeone, meglio noto come Cecco d'Ascoli è un personaggio di grande fascino, vissuto tra il XIII e XIV secolo; è stato un poeta, medico, insegnante, filosofo e astrologo italiano. Si conosce poco delle sue origini, ma secondo la tradizione nacque nel 1269 ad Ancarano, piccolo comune nella provincia di Teramo, in Abruzzo facente parte della diocesi di Ascoli. Visse la sua giovinezza ad Ascoli Piceno presso Porta Romana per poi trasferirsi a diciott'anni nel piccolo monastero di Santa Croce ad Templum, a quel tempo un influente centro ispiratore della dottrina occulta templare. Non vi sono riscontri certi su come abbia vissuto gli anni ascolani: uniche testimonianze si possono trovare racchiuse in due documenti⁴¹: una carta del 16 settembre 1296, nella quale troviamo menzionato un *dominus* Franciscus Stabilis, investito dal vescovo Bongiovanno di Ascoli della carica di chierico e prebendato delle chiese di S. Maria e S. Massimo di Lanciacuta a Castorano. In un altro documento datato 1297, conservato presso l'Archivio del Comune di Amandola, si trova una querela di un certo *dominus Beneventus*, priore del monastero di S. Leonardo al Volubrio, contro Franciscus Stabilis, definito *laycus*, per dei *maleficia* contro un tale Brocardino. Questo secondo documento, tuttavia, non prende in considerazione l'investitura di Cecco come chierico, incarico che troviamo ricordato nella carta precedente; pertanto, le due notizie si possono, con molta probabilità, ricondurre al medesimo personaggio anche se manca la certezza assoluta. Quel che resta ancora da appurare è se tra il 1296 e il 1297 quella di Cecco ad Ascoli Piceno fosse da considerarsi una presenza occasionale o fosse frutto di una residenza stabile e continuativa.

Nel 1320 il nostro ottenne presso l'Università di Bologna le cattedre di medicina e di astrologia, durante le cui lezioni commentava il *De Sphaera Mundi* di Johannes de Sacrobosco, illustre matematico, astronomo e astrologo inglese.

In quello stesso periodo, Papa Giovanni XXII lo volle ad Avignone come suo medico personale e tale nomina attirò su di lui forti invidie e gelosie da parte di medici ed ecclesiastici che lo accusarono anche di avere simpatie ghibelline tanto da costringerlo ad allontanarsi contro voglia da Avignone per poi farvi rientro nel 1324, anno in cui gli arrivò una prima condanna da parte dell'Inquisitore domenicano Lamberto da Cingoli per aver fatto commenti non ortodossi sulla religione cristiana nel suo *Tractatus in Sphaeram*.

⁴¹ Martini, 1905, pp. 45-49.

La pena consistette in una grossa multa, nella perdita dell'insegnamento, nel sequestro di tutti i suoi libri e nell'obbligo quotidiano di recitare preghiere penitenziali, ma tale fu la pressione degli studenti e dei colleghi che l'ammiravano, che nel 1325 a Cecco fu restituito l'incarico presso l'Università di Bologna addirittura con una promozione di livello⁴². Ciò però non lo ripagò e addolorato ancora per l'ingiusta sentenza e temendo, soprattutto, che il suo libero pensare, specie relativamente alla vita religiosa di quel tempo, lo facesse cadere ancora nelle strette maglie dell'Inquisizione, decise di cambiare aria e città trasferendosi a Firenze⁴³, alla corte del duca di Calabria Carlo II d'Angiò, signore della città, rivestendo il ruolo prestigioso di medico e astrologo personale del duca.

Dal 12 marzo al 31 maggio del 1327, Cecco fu nel libro paga del duca per le sue funzioni di *phiscus et familiaris*. Il soggiorno fiorentino fu per lui occasione di conoscenza e amicizia con Dante e altri illustri poeti dell'epoca, ma con il tempo non tardarono ad arrivare nuove gelosie, in particolar modo le ostilità dei medici fiorentini, capeggiati 'in primis' da Dino del Garbo, forte oppositore di Cecco. La loro rivalità risale al periodo bolognese, quando Cecco accusò il Del Garbo di plagio nelle sue lezioni, facendolo così destituire dall'insegnamento. A far crescere le ostilità attorno a Cecco furono anche le sue infauste profezie come quelle della discesa in Italia dell'imperatore Ludovico il Bavaro. Così, in un periodo in cui si inaspriva la linea repressiva inaugurata da Papa Giovanni XXII nei confronti dell'astrologia giudiziaria, le pratiche divinatorie e la negromanzia, questo comportamento portò Cecco ad un ulteriore processo di eresia.

Nel 1326, al duca Carlo II d'Angiò nacque una figlia e il nobile commissionò a Cecco un oroscopo che indicasse il destino che la aspettava; ancora una volta, purtroppo, l'ascolano non seppe colmare la sua innata lacuna in materia di diplomazia; il suo responso astrologico nei riguardi della futura regina Giovanna I fu il seguente: la fanciulla, seppur crescendo bella e intelligente e destinata a sposare un regnante, avrebbe avuto la vita rovinata da una sfrenata lussuria; questa predizione indispettì molto il duca, anche se in seguito essa si sarebbe rivelata veritiera.

La schiettezza di pensiero di Cecco e le controversie di corte trascinarono il nostro nuovamente nella rete del Santo Uffizio⁴⁴. Questa volta il Tribunale di Firenze intentò contro di lui un nuovo processo che vedeva un frate francescano nella veste di Inquisitore; tale Accursio Bonfantini,

⁴² Antonelli, Meier, 2021.

⁴³ Salvatorelli, 1968, pp. 275-280.

⁴⁴ Zamboni, 1982, pp. 132-138.

arcivescovo di Cosenza che la tradizione ricorda per essere stato il primo lettore pubblico di Dante, incarico che aveva ottenuto dalla Signoria poco dopo la morte del Sommo Poeta e che svolgeva ogni domenica nel Duomo di Firenze. Accursio passò al vaglio tutte le opere di Cecco d'Ascoli ritenendo soprattutto “il suo libretto superstizioso, pazzo e negromantico sopra la Sfera, pieno di eretica falsità (...)” oltre a definire l'Acerba “piena di acerbità eretiche”. Al riguardo ci vengono in aiuto le parole di Giovanni Villani, storico cronista che ben ha descritto le vicende della città di Firenze e di Dante nella sua opera *Nova Cronica*, vicende che riassumono al meglio le motivazioni del processo intentato a Cecco:

“Avea dette e rivelate per la scienza d'astronomia, overo di nigromanzia, molte cose future, le quali si trovarono poi vere rimaneva comunque uomo vano e di mondana vita ed erasi steso per audacia di quella sua scienza in cose proibite e non vere.”

Il panegirista secentesco Alidosi-Pasquali corrobora la tesi del Villani e aggiunge che lo Stabili fu condannato anche a causa dell'inimicizia con Dante e Cavalcanti, notizia troverà ampia diffusione. Solo a fine '700 lo storico Girolamo Tiraboschi dimostrerà l'infondatezza di quest'ultima ipotesi a causa delle incongruenze cronologiche: nel 1327, anno in cui Cecco viene bruciato sul rogo, Dante era già morto da 6 anni.

Si arriva così al luglio 1327 quando un incaricato venne inviato a Bologna per ritirare una copia della sentenza di condanna del 1324 e con essa integrare il capo d'accusa ed emettere una nuova sentenza:

«...Noi frate Accusio fiorentino dell'ordine de' frati minori conventuali per autorità apostolica Inquisitore dell'Eresia nella provincia di Toscana facciamo palese a tutti li buoni christiani come esercitando l'offizio commessoci dello Inquisitore: precedente la fama publica o per dir meglio infamia sparsa da molte persone degne di fede ci venne all'orecchio, che Maestro Cecco figliuolo di Maestro Simone Stabili da Ascoli andava spargendo per la città di Firenze molte eresie con danno e pericolo non picciolo dell'anima sua e degli altri; e, quello che è cosa più brutta, dava a leggere per le scuole publiche un certo suo eretico e brutto libretto fatto da lui sopra la sfera celeste...» La sentenza, che fece riferimento anche a un altro libretto in lingua volgare intitolato Acerba, così concludeva: «deliberiamo et comandiamo per sententia doversi abbruciare et all'Eretico desiderando tagliare le vene della fronte pestifera».

Anche in tale occasione Cecco non abiurò e non potendo più contare sull'appoggio di Carlo II d'Angiò, che non voleva inimicarsi il Papa, venne condannato al rogo come eretico. Inoltre, mentre Cecco si trovava in carcere, alla fine dell'estate del 1327 il processo subì una rapida

accelerazione, molto probabilmente in seguito all'intervento di Raimondo, vescovo di Aversa, cancelliere del duca di Calabria. Negli atti contabili dell'inquisitore francescano, si registrano spese per una cena consumata da quest'ultimo e dal cancelliere la sera prima della pronuncia della condanna a morte di Cecco⁴⁵. Ciò porta a sospettare di una congiura ai danni dell'intellettuale ascolano addensando i sospetti su alcuni personaggi di spicco dell'ambiente di corte angioino, senza però che i documenti possano darne conferma. Gli atti della sua condanna furono subito copiati e volgarizzati e godettero di una grande diffusione che alterò per sempre il testo originale e di conseguenza, la possibilità di risalire alle reali cause del suo processo⁴⁶. Per comprendere meglio le ragioni della sua condanna bisognerà attendere i lavori di Alessandro Beccaria, che in suo lavoro del 1963 ricostruirà le testimonianze sui biografi di Cecco, estrapolando i pochi dati attendibili tra la copiosa letteratura apologetica⁴⁷, e pubblicando la sentenza di frate Accursio emessa contro l'ascolano, mostrandone le corrotte, dunque la reale difficoltà nello stabilire quali furono le reali cause della condanna al rogo di Cecco. Tale penuria documentale ha contribuito ulteriormente al diffondersi di notizie inverosimili sulla morte dell'ascolano, leggendaria almeno quanto la sua vita e al culto tributato a Cecco nei secoli successivi come vittima dell'invidia e dell'inquisizione.

Una leggenda popolare vuole che egli, condotto al patibolo fiorentino eretto nei pressi di Porta alla Croce, non mostrasse alcun segno di preoccupazione, certo di trovarsi a molta distanza dai luoghi che simbolicamente indicavano l'imminenza della sua morte (tra cui i corsi d'acqua). Tuttavia, una volta informato che poco lontano da lì scorreva un fiumiciattolo dal nome Affrico e ricordandosi che l'antico nome romano di Firenze era Florentia, ossia la "città dei fiori", capì infine che il suo destino era compiuto. Salito sul rogo e ascoltati i capi di accusa contro la sua persona egli difese le proprie idee anche di fronte al supplizio imminente con la frase «L'ho detto, l'ho insegnato, lo credo!»⁴⁸.

Tale fierezza ha reso Cecco il protagonista ideale di alcune opere letterarie, tra cui i romanzi *Cecco d'Ascoli* di Pietro Fanfani e *Io difendo* di Bruno Cassinelli, originale scritto nel quale l'autore, nei panni dell'avvocato, stende un'immaginaria difesa dell'ascolano di fronte agli inquisitori fiorentini. Cecco viene ritratto come un eroe, precorritore dei tempi moderni, ingiustamente perseguitato per la convinzione con la quale egli difendeva la propria dottrina.

⁴⁵ Martini, 1972, pp. 98-110.

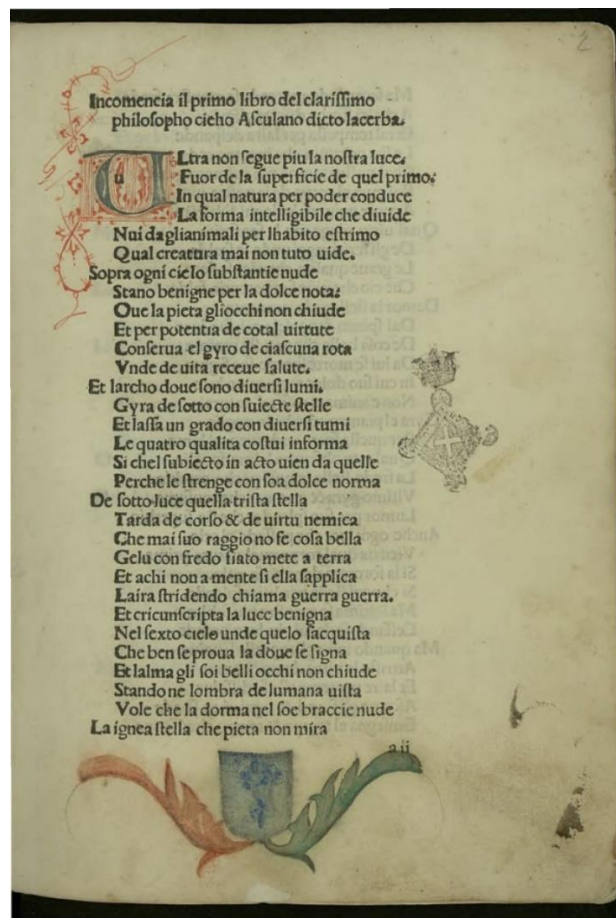
⁴⁶ Tiraboschi, 1787, pp. 345-350.

⁴⁷ Beccaria, 1963, pp. 75-92.

⁴⁸ Villani, 1990, p. 237.

Insieme a lui sul rogo vennero bruciate anche delle sue opere, ma fortunatamente alcuni suoi estimatori riuscirono a salvare parte dei suoi manoscritti, tra i quali il trattato *De quodam modo phisionomiae* e il commento dell'opera *De principiis astrologiae* dell'astronomo arabo Alcabitius; si deve soprattutto a costoro il merito di aver preservato l'opera più importante di Cecco: l'*Acerba*. Molti autori a lui succeduti hanno indagato sulle sue opere; tra costoro la personalità di maggiore spicco è Francesco Petrarca che nei *Rerum vulgarium fragmenta* fa un ampio uso di stilemi presenti nell'*Acerba*, tanto da guadagnarsi la fama di prodigioso alchimista e negromante. È questo il motivo per il quale, già a pochissima distanza dalla morte di Cecco d'Ascoli, si diffusero numerose leggende sui suoi poteri magici, dovuti non solo allo straordinario acume, ma anche a un miracoloso 'Libro del Comando', nome con cui venivano indicati i testi di magia nera contenenti la descrizione dei metodi per conoscere e distinguere gli spiriti maligni e le formule magiche.

L' Acerba e la polemica alla Commedia



Incipit de *L'Acerba*.

Il poema *L'Acerba*, opera di Cecco d'Ascoli, è un'opera composta da 4865 endecasillabi in sestine chiamate dall'autore "mosse", suddivisa in quattro libri ognuno dei quali composto da capitoli di lunghezza variabile. Con la morte di Cecco, un quinto libro rimase incompiuto. Parte preponderante dell'opera risulta scritta a Firenze alla corte di Carlo d'Angiò Duca di Calabria mentre gli ultimi capitoli furono scritti quando l'autore si trovava ormai in carcere nei giorni compresi tra il 17 luglio al 15 settembre del 1327 ed è per questo motivo che dell'ultimo libro rimangono poco più di cento versi.

*Le fiamme interruppero l'opera così come la sua vita*⁴⁹.



Processo a Cecco d'Ascoli

⁴⁹ Abbate, 2021.

Il titolo del poema lascia spazio a diverse interpretazioni, ma con la pubblicazione dell'edizione critica a cura di Marco Albertazzi, si ha certezza che il termine 'Acerba' (riduzione del titolo completo *Acerba aetas* ovvero acerba vita) si riferisca alle questioni riguardanti la vita 'mondana'⁵⁰ la quale risulta, per l'appunto, acerba rispetto alla vita matura che si raggiunge solo dopo la morte. Bisogna dire che, per altri personaggi illustri di quell'epoca, il titolo farebbe riferimento anche ad *acervus*, cioè cumulo, coacervo di vari argomenti.

In quest'opera l'autore mette in discussione molte delle credenze comuni del suo tempo e critica apertamente figure come quella di Dante Alighieri che si rivelano antitetiche rispetto alla sua concezione; per tale ragione Cecco d'Ascoli si caratterizza per il tono polemico usato nelle sue opere e per il linguaggio severo e asciutto, in netto contrasto con lo stile più elevato degli autori coevi; per questo motivo la sua opera è fondamentale per comprendere le tensioni culturali ed intellettuali dell'epoca in cui vive.

Le opinioni di Cecco d'Ascoli suscitavano controversie significative, poiché egli si scontrò con l'ortodossia religiosa e accademica del tempo.

Addentrando nell'*Acerba*, vediamo che si tratta di un poema allegorico in volgare noto per l'invettiva e le allusioni in chiave negativa alla poetica dantesca⁵¹. Nel titolo troviamo una contrazione di "acerba età", ovvero l'età della giovinezza che va plasmata attraverso la scienza e la filosofia naturale, ed infatti nei suoi cinque libri Cecco presenta la sua visione del mondo e parla di astronomia, astrologia, alchimia e di filosofia aristotelica.

qui non si sogna per la selva oscura [...] / Lascio le ciance e torno su nel vero. / Le favole mi fur sempre nemiche.

Sostenendo dunque il primato della verità naturale e l'inoppugnabilità dell'astrologia e della scienza, Cecco attacca la *Commedia* "che finge immaginando cose vane" e si scaglia contro la concezione dantesca della fortuna e del fato e forse proprio grazie a questa sua vena polemica, l'*Acerba* ebbe grande successo e una diffusione straordinaria, tanto che fu seconda solo alla

⁵⁰ Con l'aggettivo 'mondana' non si intende una conduzione di vita tra danze e banchetti come lo intendiamo noi contemporanei, quanto la definizione letterale del termine fornita dalla Treccani: "**mondano**¹ agg. e s. m. [dal lat. *mundanus*, der. di *mundus* «mondo»]. – 1. agg. a. Che è proprio, tipico, caratteristico del mondo inteso come vita terrena, con particolare riguardo ai suoi aspetti temporali e ai suoi interessi materiali: *beni m.*; *affetti m.*; *i piaceri m.*; *una delle massime m. per salire è il tirar giù un altro per le calcagna* (G. Gozzi); con più diretta contrapp. alla vita dello spirito, alla vita celeste, alla vita eterna: *le vanità m.*; *le effimere soddisfazioni m.*; *i fasti m.*; *la giustizia m. e la giustizia eterna*; *Dio non voglia che possano vedere in noi una gioia rumorosa, una gioia m. d'aver scansata quella morte, con la quale essi stanno ancor dibattendosi* (Manzoni)".

⁵¹ Pavoni 1954, pp. 205-210.

Commedia per numero di copie e manoscritti che sono giunti sino a noi; di essa possediamo una tradizione manoscritta eterogenea, arricchitasi in tempi recenti grazie a ritrovamenti di nuovi lacerti di testo, cosa che rende difficile, tutt'oggi, stabilire uno *stemma codicum* e un'edizione critica attendibile; inoltre, se si considera la quantità delle edizioni a stampa, l'opera di Cecco eguaglia per numero di impressioni addirittura la *Commedia* dantesca, con ben 26 edizioni susseguitesi tra il 1473 e il 1550 (dodici incunaboli e quattordici cinquecentine), tra cui la precocissima *editio princeps* stampata a Brescia da Tommaso Ferrando, la cui datazione oscilla tra il 1473 e il 1474.

Riguardo alla conoscenza diretta di Cecco d'Ascoli e Dante Alighieri, vi è una questione tutt'ora aperta, che aleggia in alcuni studi dedicati all'Ascolano dopo la sua morte. Per esempio Angelo Calocci, umanista e vescovo jesino vissuto nel Cinquecento, nell'esaminare la figura poetica di Cecco ne sottolinea l'amicizia con Dante e afferma di aver trovato alcuni sonetti che i due si sarebbero scambiati nel corso del tempo; nella sua *Storia della letteratura italiana*, egli esprime un giudizio critico sulla figura e sull'opera di Cecco, in particolare sull'*Acerba* e, pur riconoscendo la valenza culturale del nostro, ne sottolinea anche gli aspetti problematici sia dal punto di vista filosofico che scientifico; Calocci, spesso, ritiene le teorie di Cecco eccentriche per non dire inadeguate rispetto ai canoni della scienza e della filosofia medievale.

Nel Seicento, il gesuita Appiani, autore di una biografia su Cecco d'Ascoli, scrive che il nostro, prima di iniziare la sua avventura bolognese, visse a Firenze e durante il suo soggiorno ebbe l'occasione di conoscere l'autore della *Commedia* prima che Dante fosse mandato in esilio⁵².

[...] e tu prima, Firenze, udivi il carme
che allegrò l'ira al **Ghibellin fuggiasco**,
e tu i cari parenti e l'idioma
dèsti a quel dolce di Calliope labbro
che Amore in Grecia nudo e nudo in Roma

⁵² Calocci 1591, pp. 54-58.

d'un velo candidissimo adornando,
rende nel grembo a Venere Celeste⁵³;



Dante Alighieri

⁵³ Il Dante di Ugo Foscolo è il *Ghibellin fuggiasco* del celebre passo dei *Sepolcri*; in realtà Dante non fu Ghibellino ma Guelfo Bianco. I Ghibellini erano coloro che sostenevano la supremazia dell'Imperatore (erede del Sacro Romano Impero di Carlo Magno) mentre i Guelfi sostenevano la supremazia del Papa anche in campo politico. Dante visse in esilio vent'anni, essendo stato bandito da Firenze per la sua attività politica tra i Guelfi Bianchi quando, nell'autunno del 1301 presero il potere i Neri. In seguito egli fu condannato al pagamento di una multa e alla requisizione dei beni ma non essendosi presentato in tribunale, gli fu comminata la condanna a morte. Pertanto egli, non potendo più rientrare a Firenze, nel 1321 morì in esilio a Ravenna, città dove sono tuttora conservate le sue spoglie.

A testimonianza del rapporto esistente tra i due poeti, e delle loro differenze di pensiero, si tramanda anche una divertente storiella: Dante e Cecco si erano imbarcati in una disputa sulla forza dell'istinto e dell'abitudine, discussione in cui il primo sosteneva la supremazia dell'arte e dell'educazione nel forgiare il comportamento individuale mentre il secondo riteneva più influente la natura. A dimostrazione del suo pensiero, Dante portò ad esempio un gatto che aveva ammaestrato a reggere tra le zampe una candela per illuminargli lo scrittoio; allora Cecco liberò due topi davanti all'animale, inducendolo a lasciar cadere la candela e a rincorrerli per la casa, dimostrando così la validità della sua posizione⁵⁴. Questo aneddoto e altri racconti riflettono la rivalità intellettuale tra i due, basata su divergenze filosofiche e letterarie; dunque, la polemica di Cecco nei confronti di Dante non fu solo letteraria ma anche personale in quanto alcuni biografi riportano notizia di un'inimicizia esistente tra i due, anche se la cronologia rende improbabile che Dante, morto nel 1321, abbia giocato un ruolo diretto in occasione del processo intentato a Cecco per utilizzo della magia e della stregoneria, processo che condusse alla condanna dell'ascolano nel 1327.

Ne *L'Acerba* è racchiuso un insegnamento rispettoso della verità della scienza del tempo. L'autore attinge non soltanto dalle idee filosofiche e scientifiche di Aristotele o Tommaso d'Aquino: si tratta di una grande esposizione che abbraccia l'ordine dei cieli, della terra, delle eclissi, dei fenomeni atmosferici, dell'anima, delle virtù, della fortuna. Cecco si scaglia contro la poesia fatta di favole e il suo bersaglio preferito sono la *Commedia* e Dante autore dell'opera, che è vista dall'ascolano come la negazione della «scienza vera». Dante viene accusato di nascondere nelle favole la verità tra i veli dell'allegoria. Se ne ha un fulgido esempio in questi versi tratti dal libro IV, cap. XII dell'*Acerba*:

Qui non se canta al modo de le rane;

Qui non se canta al modo del poeta,

Che finge, imaginando, cose vane.

Ma qui resplende e luce onne natura,

Che a chi intende fa la mente lieta.

Qui non se gira per la selva obscura;

⁵⁴ Appiani 1675, pp. 35-42.

*Qui non veggio Paulo né Francesca;
De li Manfredi non veggio Alberigo,
Che diè l'amari fructi ne la dolce esca;
Del Mastin vecchio e novo da Verucchio,
Che fece de Montagna, qui non dico,
Né de' Franceschi lo sanguigno mucchio.*

*Non veggio el Conte che, per ira et asto,
Ten forte l'arcevescovo Rugero,
Prendendo del so ceffo el fero pasto.
Non veggio qui squadrar a Dio le fiche,
Lasso le ciance e torno su nel vero,
Le fabule me furon sempre nimiche.*

*El nostro fine è de vedere Osanna.
Per nostra sancta fede a Lui se sale,
E senza fede l'opera se dannna.
Al sancto regno de l'eterna pace
Convence de salire per le tre scale,
Ove l'umana salute non tace,
A ciò ch'io veggia con l'alme divine,
El sommo Bene de l'eterna fine.*

Nel suo poema Cecco organizza i capitoli per sestine composte da due coppie di terzine di endecasillabi, questo per rimarcare ulteriormente la differenza con la *Commedia* dantesca

seppur vi si trova uno schema metrico che ricorda da vicino la rima incatenata utilizzata da Dante, anche se ogni sestina risulta isolata dalle altre come vedremo nei versi che si propongono in questa sede:

*Oltre non segue più la nostra luce
Fuor della superficie di quel primo
In qual natura, per poter, conduce
La forma intelligibil che divide
Noi da' animali per l'abito estrimo
Qual creatura mai tutto non vide⁵⁵.*

Possiamo notare che, come ogni canto della *Commedia* viene chiuso da un endecasillabo finale, così ogni capitolo de *L'Acerba* si chiude con una coppia di endecasillabi a rima baciata:

*L'altri animali do vertude nudi
L'estremità possiedon di ciò sempre.
O gran virtù che tutte cose mudi!
O quanto il tuo valor fa bella mostra,
Che vuoi ogni natura che si tempre
Per più benigna far la vita nostra,
O tu che mostri il terzo in una forma
E accendi di pietà la spessa norma!⁵⁶*

⁵⁵ *L'Acerba*, I, 1, vv. 1-6

⁵⁶ *L'Acerba*, I, 1, vv. 79-86

La critica alla *Divina Commedia* e le sue concezioni astrologiche considerate eretiche fecero sì che il tribunale dell'Inquisizione lo mettesse sotto processo e lo condannasse al rogo nel 1327 a Firenze. Tuttavia, nonostante la condanna del suo autore, *L'Acerba* continuò a circolare clandestinamente, testimoniando l'impatto duraturo delle idee in essa contenute. Cecco, con il suo *Commentarium* alla *Sphera*, opera di grande rilievo all'interno degli studi riguardanti l'astronomia in epoca medievale, rimase un punto di riferimento per secoli, consolidando la fama di colui che la scrisse come astrologo e filosofo, nonostante il marchio di eresia che macchiò la sua opera.

Nella storia della letteratura, Cecco d'Ascoli viene presentato come un nemico di Dante e la ragione di tale ostilità può venire in luce solo in una ricerca, come quella condotta recentemente da Mario Alessandrini nel libro edito dall'editore Casini⁵⁷, dove leggiamo che non si trattava di semplice invidia, come molti hanno voluto⁵⁸, ma di un vero e proprio scontro tra temperamenti differenti. Da tutto quanto sopra riportato ne deduciamo che, pur scrivendo un'opera in versi, Cecco d'Ascoli disprezzava coloro che facevano soltanto della poesia e che indulgevano in mere finzioni come risulta nel capitolo XII, v. 62:

Lascio le ciance e ritorno su nel vero: le fabule mi fur sempre nemiche.

Egli non approvava nemmeno una parte della *Commedia* dantesca, soprattutto quella riguardante l'*Inferno*, pur trattandosi della parte della *Divina*⁵⁹ *Commedia* comunemente più apprezzata per via del suo contenuto umano e poetico.

La *Commedia* ha da sempre stimolato una grande quantità di interventi interpretativi, un complesso di chiose e notizie storiche e linguistiche che offrono una "chiave di lettura" dell'opera di Dante; Ungaretti, ad esempio, vede Dante come un poeta profondamente moderno, capace di unire l'esperienza individuale con una visione universale dell'umanità. Secondo lui, l'*Inferno* è il canto della disperazione e della natura umana smarrita, ma anche della tensione verso la salvezza. In particolare, Ungaretti sottolinea la forza espressiva e la concretezza del linguaggio dantesco, che rende le immagini vivide e potenti. Nel suo saggio *Dante e noi*, egli scrive:

⁵⁷ Cecco d'Ascoli, Roma, 1955

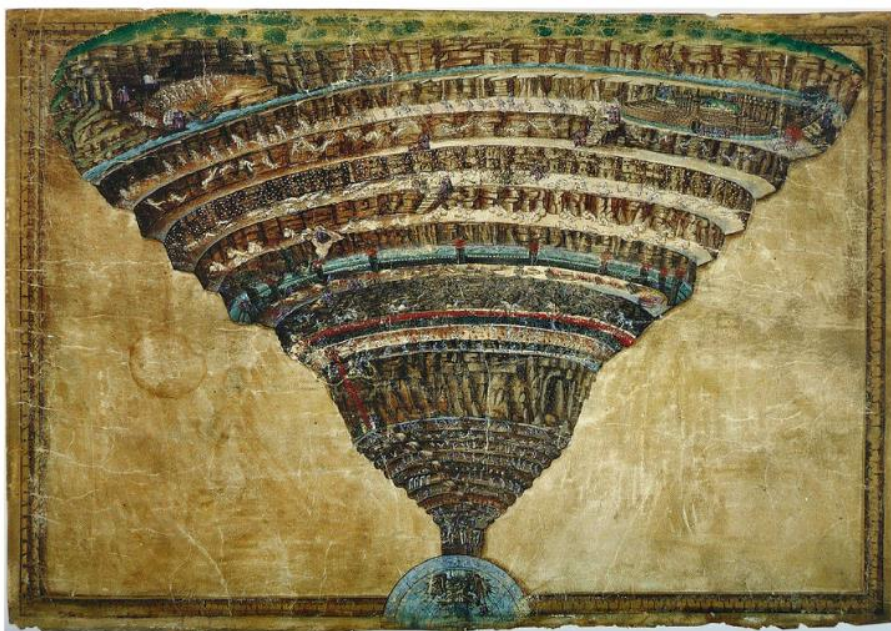
⁵⁸ Venturi, 1898, pp. 91-95.

⁵⁹ Fu Boccaccio a definirla *divina*, nel *Trattatello in laude di Dante*, scritto fra il 1357 e il 1362. Ma è nella prestigiosa edizione a stampa di Ludovico Dolce del 1555, che il poema di Dante è intitolato per la prima volta "La Divina Comedia". Boccaccio la definisce "Divina" per la tematica, poiché tratta del viaggio di Dante che si conclude con la visione di Dio.

*Dante è l'uomo che ha sofferto, che
si è smarrito nella selva oscura, che
ha provato le strazio del dubbio e
della disperazione, ma che ha trovato
la forza di risalire⁶⁰.*

Ungaretti, inoltre, nel suo *Commento al canto primo dell'Inferno*, analizza il senso della selva oscura e l'angoscia dell'uomo smarrito, leggendo il viaggio dantesco come un'espressione della lotta per la redenzione⁶¹.

Concludendo, il confronto tra Cecco d'Ascoli e Dante mostra due modi diversi di vedere il mondo: uno basato sulla razionalità e la scienza, l'altro sulla poesia e l'allegoria. Questa opposizione riflette le grandi tensioni culturali del tempo, rendendo entrambi figure chiave del loro periodo.



L'*Inferno* di Dante

⁶⁰ Ungaretti, 1974, p. 328.

⁶¹ Ungaretti, 1974, p. 315.

CONFRONTO TRA I PROCESSI INTENTATI AD APULEIO E A CECCO D'ASCOLI

Il confronto tra i processi intentati ad Apuleio e a Cecco d'Ascoli rivela due episodi giudiziari che pur lontani nel tempo sono entrambi rappresentativi delle tensioni esistenti tra gli intellettuali e il contesto socio-religioso del periodo in cui vissero e operarono. Nonostante tali differenze è possibile tracciare alcuni interessanti parallelismi:

Contesto Storico e Culturale:

Apuleio: Filosofo e scrittore romano che nacque a Madaura nel 125 d. C. e visse e operò nel II secolo d.C., egli è noto soprattutto per le sue *Metamorfosi*. Il processo a lui intentato si tenne intorno al 158-159 d.C. a Sabratha nella provincia dell'Africa Proconsolare. Apuleio fu accusato di magia da alcuni familiari di Pudentilla, una ricca vedova che aveva sposato. Gli accusatori sostenevano che avesse utilizzato pratiche magiche per persuaderla a unirsi a lui in matrimonio.

Cecco d'Ascoli: Vissuto tra il XIII e il XIV secolo, Cecco d'Ascoli (Francesco Stabili) era un medico, astrologo e poeta. Il processo a lui intentato ebbe luogo in prima istanza nel 1324 a Bologna, in seconda istanza nel 1327 a Firenze. Le accuse contro di lui includevano eresia, interpretazioni astrologiche non ortodosse e pratiche magiche. La sua opera *L'Acerba* esprimeva visioni che attribuivano agli astri un'influenza determinante sul destino umano, in contraddizione con la dottrina cristiana del libero arbitrio.

Motivazioni delle Accuse:

Apuleio: le accuse volte contro Apuleio erano principalmente di natura personale ed economica. I suoi accusatori, parenti della moglie Pudentilla, lo denunciarono per magia al fine di annullare il matrimonio e appropriarsi dell'eredità. In questo caso, la magia fungeva da pretesto legale per risolvere un conflitto familiare e patrimoniale.

Cecco d'Ascoli: il processo a Cecco d'Ascoli era motivato principalmente da ragioni religiose e dottrinali. Le sue idee astrologiche e filosofiche, ritenute eretiche, sfidavano l'ortodossia della

Chiesa cattolica⁶². A differenza di Apuleio, le accuse rivolte a Cecco non avevano una dimensione personale, ma erano legate al conflitto tra libertà intellettuale e autorità religiosa.

Natura delle accuse:

Apuleio: Le accuse a lui rivolte si concentravano principalmente sull'uso della magia per influenzare una vedova benestante. In questo contesto, la magia era percepita più come un mezzo usato a scopi personali piuttosto che come una minaccia per la società dell'epoca.

Cecco d'Ascoli: Le accuse a lui rivolte erano di maggiore gravità per la Chiesa, poiché riguardavano l'eresia e le pratiche astrologiche, ritenute pericolose per l'integrità della fede cristiana⁶³. L'astrologia, infatti, era associata alla previsione del futuro e al determinismo, concetti in contrasto con i principi cristiani del libero arbitrio⁶⁴.

Esito dei Processi:

Apuleio: Il processo si concluse senza ripercussioni significative sulla carriera o reputazione. L'episodio è ricordato più come un esempio di eloquenza e difesa legale che come una vera e propria repressione, presentò un discorso noto come *Apologia o De Magia* in cui smontò le accuse di magia attraverso argomentazioni logiche e retoriche. Apuleio venne celebrato per la sua eloquenza e la sua capacità di sventare accuse infamanti, per cui il processo è spesso ricordato come un esempio della sua intelligenza e del suo acume.

Cecco D'Ascoli: diversa fu la sua sorte. La sua morte costituì un monito contro le deviazioni dottrinali e limitò la libertà intellettuale dell'epoca, alimentando un clima di paura e censura. Durante il secondo processo a Firenze nel 1327, accusato di eresia e pratiche magiche, fu giudicato colpevole e condannato a morte, il 16 settembre 1327 fu arso al rogo, un destino riservato agli eretici recidivi che rifiutavano di abiurare le proprie idee. La condanna a morte rappresentò la fine della sua vita e della sua carriera, e fu un evento esemplare che servì come monito per altri intellettuali del tempo. Dopo la sua esecuzione, le sue opere furono in gran

⁶² Morandi, 1989, pp. 220-225.

⁶³ Petri, 1985, pp. 160-165.

⁶⁴ Boffito, 1865, pp. 85-90.

parte dimenticate o censurate, poiché il suo nome divenne sinonimo di eresia e deviazione dottrinale. Tuttavia, nei secoli successivi, la sua figura fu rivalutata, soprattutto in ambito letterario e scientifico, come simbolo della lotta contro l'autorità repressiva. La condanna di Cecco d'Ascoli ebbe un effetto dissuasivo su altri intellettuali dell'epoca, contribuendo a instaurare un clima di paura e autocensura tra coloro che si dedicavano a studi che potevano essere considerati eterodossi o eretici dalla Chiesa.

Considerazioni finali

Possiamo dire che mentre Apuleio riuscì a difendersi brillantemente da accuse di natura più personale che religiosa, Cecco d'Ascoli si trovò a fronteggiare un contesto storico in cui la Chiesa esercitava un potere assoluto sulle questioni intellettuali e religiose. I due processi evidenziano le differenze esistenti tra la società antica, dove la magia costituiva una preoccupazione secondaria rispetto alle questioni sociali, e quella medievale, dove l'eresia e la sfida all'autorità religiosa potevano avere conseguenze mortali per chi contravvenisse alle regole stabilite dalla Chiesa.

CONCLUSIONI

L'analisi condotta durante la redazione di questa tesi ha permesso di delineare un quadro articolato e complesso del fenomeno della magia, intesa non solo come pratica esoterica, ma anche come costruzione culturale e strumento di controllo politico e sociale.

Attraverso il confronto tra epoche storiche cronologicamente lontane tra loro e figure emblematiche e controversie come quella di Apuleio di Madaura e di Cecco d'Ascoli, è emersa con chiarezza l'ambivalenza del concetto di magia e la sua evoluzione nel corso dei secoli.

Nell'antica Roma, la magia si colloca in una dimensione fluida, a metà tra religione e superstizione, intrecciandosi con la medicina e le pratiche rituali. Le leggi romane, come la *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* promulgata da Silla nel 81 a.C., tentano di tracciare un confine tra ciò che era considerato lecito e ciò che veniva percepito come pericoloso per l'ordine pubblico. Tuttavia, tale distinzione era spesso dettata da motivazioni politiche, come dimostrano le accuse rivolte ad Apuleio, incolpato di aver utilizzato la magia per scopi personali e manipolatori. La difesa di Apuleio, basata su un uso magistrale della retorica, non solo gli permise di sfuggire alla condanna, ma rappresenta un esempio straordinario della complessità del rapporto esistente tra sapere esoterico, diritto e società nell'Urbe.

In epoca medievale, la percezione della magia subisce una trasformazione radicale. Da sapere iniziatico e scientifico, essa viene sempre più associata all'eresia e a figure demoniache e riflette l'influenza crescente della Chiesa 'militante' e la necessità per essa di esercitare un controllo rigoroso sulle forme di conoscenza alternativa. La figura di Cecco d'Ascoli, poeta, medico e astrologo, incarna questo periodo di transizione. Condannato al rogo per eresia, Cecco rappresenta l'emblema di un intellettuale che sfida i limiti imposti dalle autorità religiose, pagando con la vita il prezzo della libertà di pensiero. Il suo caso evidenzia come, in epoca medievale, la magia non fosse solo una questione di pratiche occulte, ma un campo di battaglia ideologico in cui si giocavano il controllo del sapere e il potere sulle coscienze.

Il confronto operato nel quinto capitolo tra Apuleio e Cecco d'Ascoli ha permesso di individuare significative analogie e notevoli differenze relativamente alle accuse mosse loro e alle conseguenze che ne derivarono per la loro vita. Se da un lato entrambi questi due personaggi furono perseguiti in quanto esponenti di un sapere considerato pericoloso, dall'altro il contesto culturale e politico in cui operarono definì in maniera diversa la natura delle accuse. Apuleio, difendendosi con abilità retorica, riuscì a trasformare il suo processo in un'opportunità per affermare la legittimità della sua conoscenza. Cecco, invece, fu vittima di un'epoca in cui la tolleranza verso le idee 'alternative' si era drasticamente ridotta, rendendo inevitabile la condanna a morte per chiunque fosse politicamente non schierato.

Oltre alle differenze storiche e culturali, ciò che accomuna le vicende dei due protagonisti è il ruolo centrale della magia intesa come strumento di legittimazione o repressione da parte delle autorità. Nell'antica Roma, essa veniva perseguita quando rappresentava una minaccia per l'ordine pubblico o per l'autorità dello Stato. Nel Medioevo, invece, divenne il simbolo dell'opposizione al potere ecclesiastico e del pericolo rappresentato dalle eresie.

L'importanza di questa ricerca risiede nel tentativo di offrire una prospettiva interdisciplinare relativamente al fenomeno della magia, fatto questo che abbraccia non solo la storia e il diritto, ma anche la filosofia, la letteratura e la religione. Attraverso l'analisi delle fonti, si è evidenziato come il concetto di magia sia stato plasmato dalle esigenze presenti nelle diverse epoche e si sia adattato ai contesti culturali e sociali ad esse collegati. Essa, lungi dal costituire un elemento marginale, risulta fondamentale per fornire una chiave interpretativa per comprendere le dinamiche di potere e le tensioni ideologiche che caratterizzarono le società del passato.

In ultima analisi, il confronto tra Apuleio e Cecco d'Ascoli invita a riflettere sulla persistenza di determinati meccanismi di esclusione e repressione nella storia umana. La paura del diverso, la necessità di controllare il sapere e il ricorso alle accuse di magia come strumento di delegittimazione sono dinamiche che trascendono i confini temporali e culturali, trovando eco anche nel presente. Studiare il passato attraverso la lente della magia significa, dunque, non solo indagare le radici di un fenomeno affascinante, ma anche interrogarsi sul rapporto tra conoscenza, potere e libertà, offrendo spunti di riflessione di straordinaria attualità.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Alidosi 1804 = A. Alidosi, *Cecco d'Ascoli e la cultura astrologica bolognese*, Bologna, Tipografia dell'Archiginnasio, 1804;

Alidosi 1804 = A. Alidosi, *Opere astrologiche di Cecco d'Ascoli*, Bologna, Tipografia dell'Archiginnasio, 1804;

Alidosi, Pasquali 1654 = A. Alidosi, L. Pasquali, *Vita di Cecco d'Ascoli*, Bologna, Bompiani, 1654;

Antonelli, Meier 2021 = A. Antonelli, F. Meier (a cura di), *Dante e Bologna: istituzioni, convergenze e saperi*, Milano, Giorgio Pozzi Editore, 2021;

Appiani 1675 = G. Appiani, *Opere di Cecco d'Ascoli e loro relazione con Dante*, Firenze, Tipografia della Nuova Italia, 1675;

Appiani 1675 = G. Appiani, *Vita di Cecco d'Ascoli*, Firenze, Tipografia della Nuova Italia, 1675;

Appiani 1675 = G. Appiani, *Biografia di Cecco d'Ascoli*, Firenze: Tipografia della Nuova Italia, 1675;

Beccaria 1663 = A. Beccaria, *Processo e condanna di Cecco d'Ascoli*, Milano, Feltrinelli, 1963;

Bianchi 2002 = R. Bianchi, *Cecco d'Ascoli e l'influenza dell'astrologia nel Rinascimento*, Milano, Editoriale Jaca Book, 2002;

Boffito 1985 = G. Boffito, *Cecco d'Ascoli, ritrovamenti e studi*, Lanza Einaudi, 1985;

Calocci 1591 = A. Calocci, *Ricerche sulla vita di Cecco d'Ascoli*, Macerata, Quattroventi, 1591;

Calocci 1591 = A. Calocci, *Dissertazione sull'opera di Cecco d'Ascoli*, Macerata, Quattroventi, 1591;

Crifò 1984 = G. Crifò, *Exilica causa, quae adversus exulem agitur. Problemi dell'aqua et igni interdictio*, Publications de l'École Française de Rome, 1984;

Graf 2009 = F. Graf, *La Magia nel mondo antico*, La Terza, 2009;

Montesano 2023 = M. Montesano, *Maleficia, Storia di Streghe dall'Antichità al Rinascimento*, Carocci 2023

Martini 1905 = G. Martini, *Documenti e studi su Cecco d'Ascoli*. Ascoli Piceno, Tipografia Ascolana, 1905;

Martini 1972 = G. Martini, *Inquisizione e astrologia: il caso di Cecco d'Ascoli*, Firenze: Tipografia Fiorentina, 1972;

Morandi 1989 = G. Morandi, *Cecco d'Ascoli e la Chiesa: Un Conflitto di Ideologie*, Firenze, Olschki, 1989;

Morandi 1989 = G. Morandi, *Il processo di Cecco d'Ascoli: contesto e conseguenze*, Firenze, Olschki, 1989;

Pavoni 1954 = L. Pavoni, *L'Acerba e l'Indice dei libri proibiti*, Venezia, Neri Pozza, 1954;

Pennacini, Donini, Alimonti, Monteduro Roccavini 1979 = A. Pennacini, P. Donini, T. Alimonti, A. Monteduro Roccavini, *Apuleio letterato, Filosofo, mago*, Bologna, Pitagora, 1979;

Petri 1985 = L. Petri, *Il Caso di Cecco d'Ascoli: Processi e Condanne*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1985;

Petri 1985 = L. Petri, *Processi e condanne dell'Inquisizione Medievale: il caso di Cecco d'Ascoli*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1985;

Salvatorelli 1969 = L. Salvatorelli, *Gli uomini illustri di Firenze*. Firenze, Le Monnier, 1968;

Tiraboschi 1787 = G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Modena, Società Tipografica, 1787;

Ungaretti 1974 = G. Ungaretti, *Commento al canto primo dell'Inferno, in vita d'un uomo*, saggi ed interventi, Mondadori, Milano, 1974;

Ungaretti 1974 = G. Ungaretti, *Dante e noi*, saggi ed interventi, Mondadori, Milano, 1974;

Venturi 1954 = L. Venturi, *L'eredità intellettuale di Cecco d'Ascoli*, Venezia, Neri Pozza, 1954;

Venturi 1954 = L. Venturi, *L'Inquisizione e il Pensiero Intellettuale*, Venezia, Neri Pozza, 1954;

Venturi 1898 = L. Venturi, *Le leggende e le dispute tra Dante e Cecco d'Ascoli*, Firenze, Olschki, 1898;

Villani 1990 = G. Villani, *Nuova Cronica, vol. 11. A cura di Giuseppe Porta*, Milano, Mondadori, 1990;

Zamboni 1987 = C. Zamboni, *Cecco d'Ascoli: tra medicina, astrologia e politica*, Bologna, Editrice Universitaria, 1987;

Zamboni 1982 = C. Zamboni, *Storia dell'Inquisizione in Italia*. Milano, Feltrinelli, 1982.