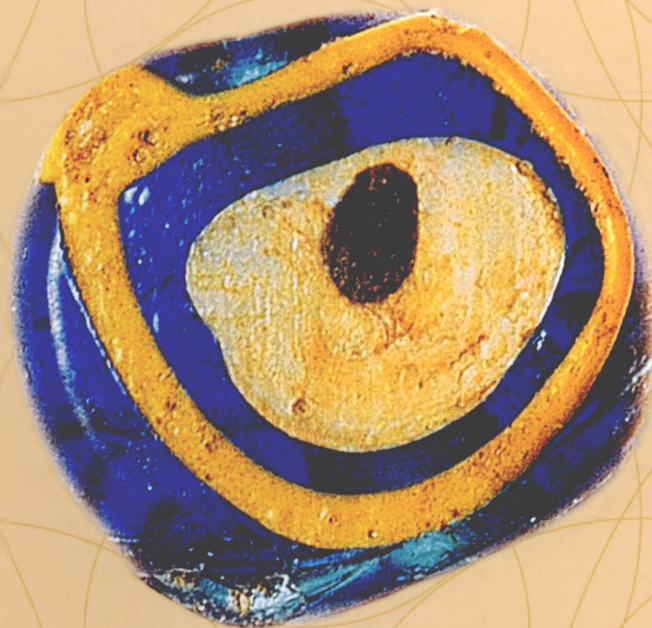


ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ
ΤΑΜΕΙΟ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΩΝ ΠΟΡΩΝ ΚΑΙ ΑΠΑΛΛΟΤΡΙΩΣΕΩΝ

ΕΞΟΡΚΙΖΟΝΤΑΣ ΤΟ ΚΑΚΟ

ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΕΣ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ



MINISTERO ELLENICO DELLA CULTURA
CASSA FONDI ARCHEOLOGICI ED ESPROPRI

ΕΞΟΡΚΙΖΑΝΤΕΣ ΤΟ ΚΑΚΟ

ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΕΣ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ

Εικ. εξωφύλλου:

*Γυάλινο μάτι για την αποτροπή της βασκανίας.
Μεταβυζαντινής εποχής.
Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού Θεσσαλονίκης.*

Fig. di copertina:

*Occhio in vetro contro il malocchio.
Periodo medio bizantino.
Museo della Cultura Bizantina di Salonicco.*

ΕΞΟΡΚΙΖΟΝΤΑΣ ΤΟ ΚΑΚΟ

ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΕΣ ΣΤΟ BYZANTIO

ESORCIZZARE IL MALE

CREDENZE E SUPERSTIZIONI A BISANZIO

ΓΕΝΙΚΗ ΕΠΟΠΤΕΙΑ

Ντιάνα Ζαφειροπούλου

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΚΕΙΜΕΝΩΝ

Μαρία Καζάκου – Αριάδνη Φιορέτου

ΚΑΛΛΙΤΕΧΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Βάνα Μάρη

ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΣΙΑ

Αργύρης Βαβούρης

ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΕΣ - ΕΚΤΥΠΩΣΗ

GRAPHICON

© 2006

ΤΑΜΕΙΟ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΩΝ ΠΟΡΩΝ ΚΑΙ ΑΠΑΛΛΟΤΡΙΩΣΕΩΝ

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ ΔΗΜΟΣΙΕΥΜΑΤΩΝ

Οδός Πανεπιστημίου 57, 105 64 Αθήνα

www.tap.gr

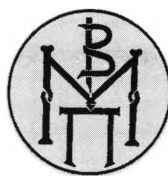
ISBN 960-214-540-4

ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ
ΤΑΜΕΙΟ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΩΝ ΠΟΡΩΝ ΚΑΙ ΑΠΑΛΛΟΤΡΙΩΣΕΩΝ

ΕΞΟΡΚΙΖΟΝΤΑΣ ΤΟ ΚΑΚΟ

ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΕΣ ΣΤΟ BYZANTIO

ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ BYZANTINΩΝ ΚΑΙ METABYZANTINΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ ΒΕΝΕΤΙΑΣ
ΜΟΥΣΕΙΟ BYZANTINOY ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ



MINISTERO ELLENICO DELLA CULTURA
CASSA FONDI ARCHEOLOGICI ED ESPROPRI

ΕΞΟΡΚΙΖΑΝΤΕΣ ΤΟ ΚΑΚΟ

CREDENZE E SUPERSTIZIONI A BISANZIO

ISTITUTO ELLENICO DI STUDI BIZANTINI E POSTBIZANTINI DI VENEZIA
MUSEO DELLA CULTURA BIZANTINA DI SALONICCO

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ / INDICE

ΠΡΟΛΟΓΟΣ / PROLOGO		8-9
CHRISTIANS AGAINST THE FORCES OF EVIL	P. KAMBANIS	11
THE HOLY MAN AND THE SORCERER or HOW TO DISTINGUISH BETWEEN GOOD AND EVIL IN EARLY CHRISTIANITY	D.J. KYRTATAS	31
THE POWER OF THE FOOT THE FOOT AS TALISMAN	† G. GALAVARIS	41
I VAMPIRI E ALTRE CREDENZE TRA ETÀ BIZANTINA E POSTBIZANTINA	A. RIGO	53
IL CORPO MAGICO OGGETTI E COMPORTAMENTI IN AREA ITALIANA	E. SILVESTRINI	63
LE SUPERSTIZIONI NEL MONDO CRISTIANO-BIZANTINO	V.M. MINIATI	77
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ / ABBREVIAZIONI		89

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η Ημερίδα Εργασίας με τον τίτλο: «Εξορκίζοντας το κακό: Πίστη και δεισιδαιμονίες στο Βυζάντιο» συγλήθηκε στο πλαίσιο της έκθεσης «Η προσέγγιση του βυζαντινού ανθρώπου μέσα από τη ματιά ενός συλλέκτη» που εγκαινίασε στις 12 Ιουνίου 2002 στη Βενετία η *Αυτού Θειοτάτη Παναγιώτης*, ο Οικουμενικός Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, Βαρθολομαίος. Οι οργανωτές, δηλαδή το Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού Θεσσαλονίκης και το Ελληνικό Ινστιτούτο Βενετίας, σκέφθηκαν ότι θα ήταν ενδιαφέρον, αφού η έκθεση διαφώτιζε μία όψη της καθημερινής ζωής στο Βυζάντιο, να εξετάσουν τον τρόπο με τον οποίο ο βυζαντινός άνθρωπος αντιμετώπιζε το κακό, ποιοι ήταν οι φόβοι του, καθώς και με τι τρόπο πίστευε ότι μπορούσε να απομακρύνει από τη ζωή του την κακοτυχία και τις αρρώστιες. Σκέφθηκαν, επίσης, ότι θα ήταν ενδιαφέρον να ερευνηθούν οι διαφορές ή οι ομοιότητες ανάμεσα στις δοξασίες του ανθρώπου που ζούσε κατά την τελευταία περίοδο της αρχαιότητας και εκείνου που ζούσε στους πρώτους χριστιανικούς χρόνους, να μελετηθεί η μετάβαση από τη μια ιδεολογία στην άλλη και, τέλος, να προσεγγιστεί μέσω της πίστης και της δοξασίας του ο άνθρωπος που ζούσε στη βυζαντινή ή στην ιταλική περιοχή κατά τη βυζαντινή ή τη μεταβυζαντινή εποχή. Εκ μέρους του Ελληνικού Ινστιτούτου και του Μουσείου της Θεσσαλονίκης, ευχαριστούμε θερμά τους συναδέλφους, Έλληνες και Ιταλούς, που αποδέχθηκαν την πρόσκλησή μας και έλαβαν μέρος στις εργασίες της επιστημονικής αυτής συνάντησης. Εγκάρδιες ευχαριστίες εκφράζονται επίσης για τη συνδρομή τους στους συναδέλφους της Θεσσαλονίκης, πόλης κατεξοχήν βυζαντινής, στον αρχιτέκτονα Νικόλαο Βρανίκα και στον αρχαιολόγο Σταμάτιο Χονδρογιάννη. Η έκθεση που φιλοξενήθηκε στην ιστορική Αίθουσα Συνεδριάσεων της άλλοτε ακμαίας Ελληνορθόδοξης Αδελφότητας της Βενετίας υπήρξε έργο των Θεσσαλονικέων και πραγματοποιήθηκε χάρη στις επιστημονικές γνώσεις και το δυναμισμό του Μουσείου της Θεσσαλονίκης που δικαίως θεωρείται ένα κόσμημα ανάμεσα στα ελληνικά μουσεία. Ειλικρινείς ευχαριστίες αξίζουν οι συνεργάτες του Ελληνικού Ινστιτούτου που ακολουθούν τον όχι εύκολο ρυθμό της βενετσιάνικης ζωής: η Δέσποινα Βλάσση, η Δήμητρα Φαραζή, η Βασιλική Νταϊάκη, η Μάρθα Ναβρούσoglou, ο Μανόλης Θωμακάκης, ο Παντελής Παπαδόπουλος και ο Αναστάσιος Μαυρομάτης. Οι οργανωτές της Ημερίδας εκφράζουν στο Διοικητικό Συμβούλιο του Ταμείου Αρχαιολογικών Πόρων και στην Πρόεδρό του κ. Αικατερίνη Ρωμοπούλου τις θερμές ευχαριστίες τους διότι ανέλαβαν την έκδοση των Πρακτικών, ενώ η Διεύθυνση Δημοσιευμάτων του ίδιου οργανισμού, με την εμπειρία και την αποδεδειγμένη καλαισθησία που τη διακρίνει, προσέφερε στο αναγνωστικό κοινό ένα έντυπο υψηλών προδιαγραφών. Τα Πρακτικά είναι αφιερωμένα στην προσφιλή μνήμη του Γιώργου Γαλάβαρη, διαπρεπούς ιστορικού της βυζαντινής τέχνης, που πέθανε στις 30 Μαρτίου 2003. Φίλος τόσο του Ελληνικού Ινστιτούτου Βενετίας όσο και του Μουσείου Βυζαντινού Πολιτισμού Θεσσαλονίκης, ο Γαλάβαρης έλαβε μέρος στην επιστημονική αυτή συνάντηση και συνέβαλε με τις παρεμβάσεις του στην επιτυχία των εργασιών της Ημερίδας.

Καθηγήτρια ΧΡΥΣΑ ΜΑΛΤΕΖΟΥ

Διευθύντρια του Ελληνικού Ινστιτούτου

Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Σπουδών

Βενετίας

Δρ. ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ ΤΟΥΡΤΑ

Διευθύντρια του Μουσείου

Βυζαντινού Πολιτισμού Θεσσαλονίκης

PROLOGO

La giornata di studio intitolata «Esorcizzare il male: credenze e superstizioni a Bisanzio» si è svolta nell'ambito della mostra inaugurata a Venezia da Sua Santità il Patriarca Ecumenico Bartolomeo: «L'approccio all'uomo bizantino attraverso l'occhio di un collezionista» (12 giugno 2002). Gli organizzatori, cioè il Museo della Cultura Bizantina di Salonicco da una parte e l'Istituto Ellenico dall'altra, hanno pensato che sarebbe interessante, dato che la mostra illustrava un aspetto della vita quotidiana a Bisanzio, cercare di capire come l'uomo bizantino affrontava il male, di che cosa aveva paura, come pure il modo con cui credeva di allontanare dalla sua vita sfortuna e malattie. Abbiamo anche pensato che sarebbe interessante investigare le differenze o le rassomiglianze tra le credenze dell'uomo che viveva nell'ultimo periodo dell'antichità e nei primi tempi dell'era cristiana, di studiare il passaggio dall'una ideologia all'altra, ed infine di avvicinare tramite la sua fede e la sua credenza l'uomo che viveva in area bizantina o in area italiana, in epoca bizantina o postbizantina.

A nome dell'Istituto Ellenico e del Museo di Salonicco ringraziamo calorosamente i colleghi, greci e italiani, che hanno accettato il nostro invito e hanno partecipato ai lavori di quest'incontro scientifico. Ringraziamo di cuore i colleghi di Salonicco, città per eccellenza bizantina, Nikolaos Vranikas, architetto, e Stamatios Chondroghiannis, archeologo, per il loro contributo. La mostra che è stata ospitata in questa sala storica, la Sala del Capitolo della Confraternita Greco-Ortodossa di Venezia, fu opera tessalonicense, realizzata grazie alla competenza scientifica e al dinamismo del Museo di Salonicco che giustamente è considerato come un gioiello tra i musei ellenici. Un sincero ringraziamento meritano i collaboratori dell'Istituto Ellenico che seguono il ritmo, non facile, della vita veneziana. Despina Vlassi, Dimitra Farazi, Vasiliki Daiaki, Martha Navroussoglou, Manolis Thomakakis, Pandelis Papadopoulos e Anastasios Mavromatis.

Gli organizzatori della giornata di studio esprimono i loro vivi ringraziamenti al Consiglio Amministrativo della Cassa Fondi Archeologici (TAP) e al suo Presidente dott.ssa Aikaterini Rhomiopoulou per aver assunto la responsabilità della pubblicazione degli Atti, mentre la Direzione Pubblicazioni dello stesso ente con l'esperienza e la consueta eleganza ha offerto al pubblico un'edizione di alta qualità. Gli atti sono dedicati alla cara memoria di Giorgio Galavaris, valoroso storico d'arte bizantina, morto nel 30 marzo 2003. Galavaris amico sia dell'Istituto Ellenico di Venezia sia del Museo della Cultura Bizantina di Salonicco, ha partecipato in questo incontro scientifico e ha contribuito con i suoi interventi al successo dei lavori della giornata di studio.

Prof. CHRYSSA MALTEZOU
*Direttore dell'Istituto Ellenico
di Studi Bizantini e Postbizantini
di Venezia*

Dr. ANASTASSIA TOURTA
*Direttore del Museo della Cultura
Bizantina di Salonicco*

CHRISTIANS AGAINST THE FORCES OF EVIL

PANAGIOTIS
KAMBANIS



ood and evil are with us from the moment we become aware of ourselves and the world around us.

The perception, as it has evolved down the ages, is that “good” is anything that promotes life and “evil” is anything that leads to death. As day alternates with night and light with dark, so good and evil endlessly succeed each other in a state of mutual dependence.

There is an old Jewish belief that we all go through life accompanied by two angels: one on our right inspiring us to do good and recording our good deeds, the other on our left urging us to do wrong and recording our bad deeds¹.

The world of Late Antiquity resembles a shadow theatre filled with invisible powers. In an effort to placate them, to win their sympathy and protection, and to communicate with them somehow, human beings tried to name these powers and portray them. The masses gathering in large numbers in the cities needed some kind of bugbear to keep them under control. They needed punishments beyond the confines of this earth. The punishment meted out by God proved more powerful than that inflicted by human beings. So evil assumed more specific forms and became one of the fundamental factors of social equilibrium. Those in authority, having religion in their hands, declared evil whatever suited them, so that societies fell victim to an arbitrary definition of evil².

Taking advantage of the polytheistic lassitude of Late Antiquity, Christianity gave evil a specific name, described its area of activity, and minutely outlined the precepts which people had to follow in order to be assured of salvation. The superstitious thought of Mesopotamia, together with Zoroastrian angelology, created the general climate within which Judaism and, by extension, Christianity developed and evolved into the absolute separation of the spiritual world into good and wicked powers, angels and demons. Introducing absolute diarchy into the view of the world for the first time, Zoroastrianism left its indelible mark on the subsequent course of human think-

¹ E. Haritou, Άγγελοι σε νέες περιπέτειες, in: *Satan: ο έκπτωτος άγγελος*, *God and Religion* 5, Athens 1999, pp. 93-95.

² See P. Brown, *Ο κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας*, Athens 1998; A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963; S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington 1984.



Fig. 1. Satan. Detail of a portable icon. 19th c. Byzantine Museum, Athens.

ing³. Essentially, it is to Zoroastrianism that we owe the invention of Satan, the sworn enemy and powerful rival of God (fig. 1). The figure of Satan would subsequently be adopted by the three major monotheistic religions of Judaism, Christianity, and Islam, decisively influencing their perception of evil and its supreme representative⁴.

Outside the context of Christianity, demons remained a controversial subject. In the ancient religion, the term “demon” referred to any minor deity who was able to intervene, whether beneficially or injuriously, in people’s lives. The ancient Greek religion did not perceive good and evil as two separate and opposing poles: the gods themselves could assume dark, destructive, and deadly forms. It was more a question of the terrible aspect of the divine than of the absolute expression of evil⁵. For the Christians of the early centuries in particular, who lived in a pagan society and were oppressed and persecuted, demons were very real, and they regarded their entire life as a battle between the forces of good and of evil. It was demons who were responsible for epidemics and disease, for death, war, poverty and misery, jealousy and envy, and for the various natural disasters, such as earthquakes and floods. They also believed that the seven archangels of Satan governed the seven deadly sins. This other world not only intervened constantly in everyday life, but also constituted that higher timeless reality to which earthly life was just a brief introduction⁶.

To turn back the clock of Creation, according to the Christian tradition one third of the angels, led by Satan, turned against God because they were jealous and envious of his greatness, and as a result they were cast out of heaven. They became the forces of darkness. Satan or the Devil was the universal bringer of evil to humankind; human beings yielded to his scheming already in the Garden of Eden, but he had been defeated by Christ and could be kept under control by Christ’s representatives on earth. Christians believed that on earth they were simply clearing up the debris of a battle which had already been won on their behalf in heaven.

To borrow the military phraseology which the Christians used in their war with the demons, exorcism was an offensive weapon and amulets were weapons of defence.

Exorcism was primarily a Jewish practice, the purpose of which was the

³ M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, II, Leiden 1975-1982.

⁴ *DACL* 8, s.v. *Satan*, pp. 910-913.

⁵ E. Voutyras, *Επιτελεία*, in: *Γλώσσα και μαγεία, Κείμενα από την Αρχαιότητα*, Athens 1997, pp. 94-103. W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Mass. 1985, pp. 179-181.

⁶ P. Brown, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity into the Middle Ages*, in: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972. E. and J. Lehen, *Devils, Demons, Death and Damnation*, New York 1971. C. Mango, *Diabolus Byzantinus*, *DOP* 46 (1992), pp. 215-223. R. Lane-Fox, *Pagans and Christians*, London 1986. J.B. Russel, *Lucifer, The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, N.Y. 1984.

sudden expulsion of aggressive spirits which had possessed a person. The verb to “exorcise” comes from the Greek *ex-* meaning “out” and *horkos* “oath”, and in the Scriptures it means to make someone swear in the name of God to tell the truth. Later on, however, under the influence of the various eastern religions, purely religious exorcism assumed aspects of sorcery. According to the predominant perceptions of the time, if a demon were to be subdued by the exorcist it had to be forced to reveal its name⁷. The eschatological significance of this process may account for Christians’ unflagging interest in the names and, especially, the categories of demons.

In the *Testament of Solomon*⁸, a work of the third century AD, King Solomon, with God’s help, was able to gather all the demons together and overpower them, forcing them to reveal their names. The first five were followed by seven in female form, and then came a succession of anthropomorphic and zoomorphic demons, which were distributed among the twelve signs of the zodiac and were responsible for various ailments and maladies afflicting specific parts of the body. In the centuries which followed, these demons lodged in people’s minds and personified their fears.

Among the demons, the Christians also included a wide range of spirits, each with a specific domain and location. At the most primitive level we find the baneful spirits of nature, who barely belong within the Christian world view. One very detailed prayer of exorcism, which is wrongly attributed to Basil the Great, gives the following enumeration of demons: “Fear, flee, leave, depart, unclean demon ... wherever thou art ... whether [thou art] of the morning, or of midday, or of midnight, or of dawn, or of daybreak ... [whether] in the sea, or in a river, or under the earth, or of the well, or of the abyss, or from a pit, or lake, or wood ... or grove, or forest, or bird, or thunder, or from the roof of a bath-house, or in a water cistern ... known or unknown ... go to an arid, desolate, untilled place, where no human being lives”⁹.

According to the tradition mentioned by Josephus in his *Jewish Antiquities*¹⁰, Solomon was the first to learn the art of exorcism from God, and he wrote prayers and defined the method of exorcism: “God gave him knowledge of the art against demons so that he might heal and benefit human beings”. Because the first Christian community was made up of Jews who believed in Christ, the exorcist class in the Jewish community was also transferred to the Christian community. To exorcise a demon from a person, they would bring to the victim’s nose a ring identical to the one which God gave to So-

⁷ A. Papadopoulos, Εξορκισμοί και εξορκιστάι, *ΕΕΒΣ* 3 (1926), pp. 225-234.

⁸ *Διαθήκη Σολομώντος*, PG 122, col. 1317-1341. C.C. Mc Cown, *The Testament of Solomon*, Untersuchungen zum Neuen Testament, 9, Leipzig 1922.

⁹ C. Mango, *Βυζάντιο, η αυτοκρατορία της νέας Ρώμης*, Athens 1990, p. 191.

¹⁰ R. Marcus (ed.), *Flavius Josephus: Jewish Antiquities*, V, The Loeb Classical Library, 1934, 8:2, 5-8:45.

lomon¹¹, concealing a magical root under the bezel. The use of a magical plant was based on the belief that demons could not stand the strong smell of certain plants and burning substances, such as incense¹². In the magical papyrus of Leiden, we read: “If someone is possessed, say the name of the demon and hold sulphur and mineral tar under the victim’s nose”¹³. The whole procedure was accompanied by prayers of exorcism in the name of Solomon. A fourth-century papyrus in the National Library in Paris contains a marvelous exorcism. It has many Jewish elements, but with a strong Christian influence, because it is intended to exorcise the demon “by the King of the Jews, Jesus”: “I conjure thee with the seal which Solomon placed upon the tongue of Jeremiah and he spake. Speak thou also, whoever thou art, celestial or etherial, earthly or subterranean or infernal...”¹⁴.

According to the *Apostolic Tradition of Hippolytus*¹⁵ (which is one of the most important historical sources for worship in the first four centuries), the exorcists were a special charismatic group of people. From the fourth century onwards, exorcism was in the hands of priests and was invested with a liturgical aspect. The main focus of the Christian prayers of exorcism was the invocation of the name of Jesus Christ, an authority granted by Christ himself to his disciples (fig. 2): “In my name cast out devils...”¹⁶, stressing that it should be expressed, through the fact of faith.

The writer who discusses exorcism in the greatest detail is Minucius Philikas, a Christian apologist who lived in Rome in the late second and early third century¹⁷. He states that: “Demons are cast out by the flames of prayer and the torment of words... When they are exorcised in the name of the one true God, they tremble within the human bodies which they have possessed, and either flee directly or disappear gradually, depending on the faith of the victim and the potency of the exorcist’s charisma”.

The exorcism of the possessed constituted the largest group of the Christian prayers of exorcism. Although attempts were made to adapt the process and accommodate it to the new religion by referring to saints and other sacred names, the survivals and influences of other religions were strong. These are fluid texts, incoherent and incomprehensible, with a strongly imperative char-

¹¹ P. Perdrizet, Σφραγίς Σολομώντος, *REG* 16 (1903), pp. 42-61.

¹² *PG* 122, col. 1324. Ιουστίνος, *Προς Τρύφων*, 85.

¹³ “ἐάν δαμονιζομένῳ / εἴπῃς τὸ ὄνομα προσάγων τῇ ῥινὶ αὐτοῦ θεῖον καὶ ἄσφαλτον, εὐθέως / λαλήσει καὶ ἀπελεύσεται” (*PGM* 2, 98-102). G. Luck, *Η μαγεία στον ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο*, Athens 1996, p. 299.

¹⁴ “ὀρκίζω σε κατὰ τῆς σφραγίδος, ἧς ἔθετο Σολομών ἐπὶ τὴν γλῶσσαν τοῦ Ἰηρεμίου, καὶ ἐλάλησεν. Καὶ σὺ λάλησον, ὅποιον ἂν ᾖς, ἐπουράνιον ἢ ἀέριον, εἴτε ἐπίγειον εἴτε ὑπόγειον ἢ καταχθόνιον...” (*PGM* 4, 3007, 86).

¹⁵ B. Botte, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte*, Münster, Aschendorft 1963.

¹⁶ “ἐν τῷ ὀνόματί μου δαμόνια ἐκβάλλετε” (Ματθ. Ι΄, 8).

¹⁷ G. Filias, Πηγές και εξέλιξη των εξορκιστικών ευχών, in: *Η μαγεία εντός των τειχών*, Σύναξη 67 (1998), pp. 80-81.



Fig. 2. Christ healing the Gadarenes possessed by devils. Wall painting. 16th c. Dionysiou Monastery, Mount Athos.

acter. A contributory factor was obviously their occult and mystic nature, which was fully in keeping with the atmosphere in which they were used.

Christianity opposed pagan customs from the start, but nevertheless some of them, such as the use of amulets, continued. They had lived for thousands of years in the religious consciousness of people who were now being invited to accept a religion that was far beyond their intellectual capacity. It is human nature to cling to what is familiar, to what one is used to. People are afraid of what they do not know or do not understand. A custom cannot easily be stamped out simply by being forbidden, but only when human thinking undergoes a radical change.

The pagan origins of amulets posed no obstacle to their historical metamorphosis. They continued to be used, sometimes on the fringes, sometimes in secret, and sometimes within Christianity itself.

An amulet is any object that is believed to protect its owner from evil spirits, sorcery, misfortune, and illness. The “sacred” object or the “magical” image is an object with power. This power resides in the principle that by creating the illusion that one can control reality, one can actually control it¹⁸. Amulets

¹⁸ P. Kambanis, Παλαιοχριστιανικά φυλακτά της Συλλογής Γ. Τσολοζίδη, in: *Αφιέρωμα στη μνήμη του Σ. Κίσσα*, Thessaloniki 2001, pp. 91-100. Id., Φυλακτά, in: *Συλλογή Γ. Τσολοζίδη: Το Βυζάντιο με τη ματιά ενός συλλέκτη*, Athens 2001, p. 15.

belong to a special category of magic which is called “apotropaic”, and its purpose is to ward off evil by invoking benevolent supernatural forces. The whole process rested on the belief that every object contained a demon, which, through magic rites, took on life and essence and gave the object miraculous properties¹⁹.

The first appearance of magic and religion is lost in the mists of time, though they both arose out of two fundamental human emotions, fear and hope. At some point they separated, in the sense that religion became the permissible means of approaching supernatural forces, while magic was the forbidden way; yet there has always been rivalry between them²⁰.

The early Church immediately defined the distinction as theological and moral, with the intention of eliminating such “rival” influences, which might distort the substance of Christian teaching and worship. Magic and all the pagan practices in which it played a part were denigrated as the work of those who served the devil. Furthermore, the Church also attributed the practice of magic to those who accepted Christianity not in its official “catholic” form, but in one of the various forms that deviated from official dogma and had been denounced as heretical. The manufacture of amulets was in fact attributed mainly to the Gnostics, whose theology lay on the boundary between Christianity and occultism²¹.

A study of the sources indicates that the clergy were widely involved in magic. The thirty-sixth canon of the Council of Laodicea threatens with excommunication any members of the clergy who become sorcerers or mathematicians or astrologers or engage in the manufacture of amulets, which it calls “prisons of souls”²².

Magic in Late Antiquity represented a medley of different influences. Being at liberty to borrow from the religions and the occult sciences of other cultures, it selected those religious elements and gods that could serve its purpose.

¹⁹ For the apotropaic amulets, see: C. Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor - London 1950; id., Amulets chiefly in the British Museum, *Hesperia* 20 (1951), pp. 301-345, pls. 96-100; id., A Miscellany of Engraved Stones, *Hesperia* 23 (1954), pp. 138-157, pls. 34-36; A. Delatte - Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964; P. Zazoff, *Die antiken Gemmen. Handbuch der Archäologie*, München 1983; E.A. Wallis Budge, *Amulets and Talismans*, London 1961; H. Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen*, Mainz am Rhein 1986; E. Zwierlein-Diehl, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln*, Papyrologica Coloniensia 20, 1992.

²⁰ Sp. Troianos, Η μαγεία στα βυζαντινά νομικά κείμενα, in: *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση, Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συμποσίου, 15-17 Σεπτεμβρίου 1988*, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Athens 1989, p. 549.

²¹ A. Barb, The Survival of Magic Arts, in: A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity*, op.cit. (note 2), pp. 100-125. F.C. Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge 1932.

²² “οὐ δὲ ἱερατικούς ἢ κληρικούς μάγους ἢ ἑπαιοδούς εἶναι ἢ μαθηματικούς ἢ ἀστρολόγους ἢ ποιεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτήρια, ἀτινά ἐστι δεσμοτήρια τῶν ψυχῶν αὐτῶν. Τοὺς δὲ φοροῦντας ὀίπεσθαι ἐκ τῆς Ἐκκλησίας ἐκελεύσαμεν”.

A large proportion of magical knowledge may be regarded simply as reflecting the doctrines and rituals of other religions, which were transferred in the wrong way and understood in a distorted form. This process probably took place in Egypt, which was a melting-pot for all sorts of different cultures and traditions, combined influences from east and west, and produced an abundance of mystic systems²³.

The manufacture of amulets is informed by the magic which seeks to approach and influence the universe by material means. One important concept in the dark and nebulous world of magic, where positive and negative are absolute values, is the principle of cosmic sympathy, which – simply put – means something like “action and reaction” in the universe. All amulets reflect the perception that the universe is inundated with divine forces. The principal source of their power is the sun and the stars, which influence both animate and inanimate nature and determine life and death. A force of this kind can be revealed in various ways. If the magician knows how these forces operate and how to handle them, he or she can change them through the power of knowledge²⁴.

Information about the rituals employed in the manufacture of amulets is supplied by the so-called magical papyri, whose provenance lay in Graeco-Roman and Coptic Egypt and which date to the third to fifth centuries²⁵.

“Sovereign of the western half ... you shall not depart ... unless you come to me tonight to tell me the formula suitable for the sickness that has befallen me, together with the mode of its use, so that there will be no error”²⁶.

They are special books explaining the correct way to perform the magical rites that served all sectors of human life. An amalgam of Egyptian, Babylonian, Judaic, and Christian traditions, these texts are a mirror of Early Christian society, in that they reveal the level, the structures, the superstitions, the hopes, the fears, the desires, the passions, and the aspirations of ordinary people.

Egyptian Alexandria, Syria, and Palestine were centres producing amulets, most of which date to between the fourth and the seventh century.

In apotropaic magic, the material from which an amulet was made was selected with great care²⁷. Because it was the same colour as the sun, gold was the most highly prized material, while silver and haematite were regarded as the magic materials *par excellence*: silver because when it rusted it took on the same colour

²³ G. Luck, op.cit. (note 13), pp. 22-23.

²⁴ A. Nagy, Αρχαίοι μαγικοί πολύτιμοι λίθοι, *Αρχαιολογία* 70 (1999), p. 36.

²⁵ A. Bernand, *Έλληνες μάγοι*, Athens 1997, pp. 18-21. M. Smith, Relations between Magical Papyri and Magical Gems, *Papyrologica Bruxellensia* 18, 1979, pp. 129-136.

²⁶ H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, I, Chicago - London 1986, p. 152.

²⁷ G. Vikan, Μαγεία και εικαστική έκφραση στην ύστερη αρχαιότητα, *Αρχαιολογία* 71 (1999), pp. 17-20. M. Ψελλού, *Περί λίθων δυνάμεων*, PG 122, col. 889. Plinius, *Naturalis Historia* XXXVI-XXXVII, ed. Cichholz, The Loeb Classical Library, 1962.

as a woman's monthly flow; and haematite because, as iron oxide, it retained its red "blood" under its smooth black surface. The use of bronze is associated mainly with the *Testament of Solomon*, because King Solomon imprisoned all the demons in bronze barrels²⁸. The Christians believed that the clear sound of copper was the voice of a good demon which drove evil demons away; and for this reason, John Chrysostom tells us²⁹, they used little copper bells, known as *tintinnabula*, to protect little children mainly. Lead, indestructible and eternal, was chiefly used for amulets for the dead³⁰. Of the semiprecious stones, demons feared jasper above all; galactite healed wounds, magnetite cured arthritic pain, and jet eased childbirth. Of the plants, peony root gave protection from epilepsy, the evil eye, sorcery, and fever, while clover root drove away the female demon Gello, who caused the death of newborn babies³¹.

Mainly ecclesiastical sources tell us that amulets were made either of silken fabric cut to a triangular or other shape with a piece of parchment inscribed with prayers or magical utterances or strange, vaguely shaped characters or incomprehensible words or a pentacle or names of unknown gods; or they consisted of a sheet of metal engraved with magical phrases³². In the *Life of St Demetrios* we read about a piece of parchment that was given to a patient as a healing amulet. It bore: "some lines and asterisks and semicircles and some other shapes with Hebrew letters and many unknown names drawn within and without"³³. In one of the magical papyri we read: "Amulet, safeguard against demons, against ghosts, against any ailment or malady, written on a sheet of gold or silver or bronze..."³⁴. Prayers of exorcism written on thin sheets of metal and rolled up in little cylinders were one of the first kinds of amulets in the Christian world, being a continuation of the traditional Jewish *tothaphoth*. Following the Bible to the letter, where God commands: "lay up these my words in your heart and in your soul, and bind them for a sign upon your hand"³⁵, people would wear, either on their left wrist or on their head, wide phylacteries with

²⁸ Th. Hopfner, *Griechisch-Ägyptisch Offenbarungszauber* I, Amsterdam 1974, p. 610.

²⁹ Ιωάννης Χρυσόστομος, *Προς Κορινθίους* IB', 105-106. J. Russell, The Evil Eye in Early Byzantine Society, *Archaeological Evidence from Anemurium in Isauria*, *JÖB* 32/3 (1982), p. 543. Of particular interest is a golden bell found in Rome bearing the inscription: *τοῖς ὄμμασιν ὑποτέταγμαι* (I am set against eyes).

³⁰ Plinius, *Naturalis Historia* XI, 114.

³¹ F. Koukoules, Προλήψεις, δεισιδαιμονία και μαγικά και δεισιδαίμονες συνήθειαι των Βυζαντινών, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, A, II, Athens 1949, pp. 259-261.

³² Ιωάννης Χρυσόστομος, *PG* 62, col. 358 και *PG* 63, col. 655. P. Perdrizet, op.cit. (note 11), p. 57.

³³ "...τινάς γραμμάς και ἀστερίσκους και ἡμικύκλια καὶ τινα ἕτερα σχήματα γράμμασιν ἑβραϊκοῖς και ὀνόμασιν ἀγνώστοις τοῖς πολλοῖς ἔσωθεν και ἔξωθεν περιγεγραμμένα" (*PG* 111, col. 1209).

³⁴ "φυλακτήριον σωματοφύλαξ πρὸς δαίμονας πρὸς φαντάσματα πρὸς πάσαν νόσον και πάθος ἐπιγραφόμενον ἐπὶ χρυσέου πετάλου ἢ ἀργυρέου ἢ κασσιτερίνου..." (*Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande*, Bonn 1842, p. 215).

³⁵ "και ἐμβαλεῖτε τὰ ῥήματα ταῦτα εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν και εἰς τὴν ψυχὴν ὑμῶν και ἀφάψητε αὐτὰ εἰς σημεῖον ἐπὶ τῆς χειρὸς ὑμῶν και ἔσται ἀσάλευτον πρὸ ὁ ὀφθαλμῶν ὑμῶν" (*Deuteronomy* 11, 18).

passages from the *Pentateuch*. The earliest of these was found in Beirut and dates to the second century. Inside it, we read: "I conjure you, Satan, never to leave your place, in the name of the Lord God"³⁶.

In his boundless microcosm of protective representations, the composer of talismans intermingled Christian, Judaic, and pagan elements and symbols, or characters that could not be rendered phonetically, but had their own significance and their own sacred and redemptive properties³⁷. On one amulet is written: "Holy names and symbols and terrible characters, with your power protect him or her who wears it from all danger"³⁸.

The "much-suffering" eye is one of the commonest motifs on apotropaic amulets³⁹. The age-old belief in *baskania* or the evil eye is found in all cultures and periods of history. In ancient Greek, the primary definition of the word *baskania* is "accusation, slander, malice, envy". In fact, envy was a fundamental aspect of the evil eye. All religions have managed to interpret the phenomenon of the evil eye in accordance with the means at their disposal. The Christian Church initially regarded the evil eye as a superstition which indirectly rejected faith in divine Providence. Later on, however, it attributed it to the influence of the wicked glance of the devil⁴⁰. Phthonos or Envy is one of the demons which appear in the *Testament of Solomon*: "I am called Envy and cast the evil eye on any person. My power is annulled by the engraved image of the much-suffering eye"⁴¹. In the hands of the composers of talismans, these words were converted into an image (fig. 3). The amulets depict the envious or evil eye surrounded by a variety of wild beasts and weapons threatening it⁴². If we connect it with a passage in an anonymous ecclesiastical text: "... and God a lion and a bear and a leopard ... and animals ... the angelic powers"⁴³, the presence of the



Fig. 3. Bronze amulet with the "much-suffering" eye. 5th-6th c. Private collection G. Tsolozidis.

³⁶ "ἔξορκίζω σε, ὦ Σατανά, ἵνα μέποτε καταλείπεις τὸν τόπον σου, ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Θεοῦ ζῶντος..." (DACL I, s.v. *Satan*, col. 1795-1796).

³⁷ A. Vakaloudi, The Kinds and the Special Function of the επωδαί (epodes) in Apotropaic Amulets of the First Byzantine Period, *Byzantinoslavica* LIX (1998), pp. 222-238. Ead., Δεισιδαιμονία and the Role of the Apotropaic Magic Amulets in the Early Byzantine Empire, *Βυζάντιον* LXX (2000), pp. 182-210.

³⁸ "ἅγια ὀνόματα καὶ σύμβολα καὶ φοβεροὶ χαρακτῆρες φυλάξατε τὸν φοροῦντα ἢ τὴν φοροῦσα τὰς θείας ἡμῶν δυνάμεις ἀπὸ πάντων κινδύνων" (C. Bonner, *Studies in Magical Amulets...*, op.cit. (note 19), p. 215).

³⁹ DACL 12 II, Le mauvais œil, col. 1936-1941. J. Russell, op.cit. (note 29), pp. 539-548. W. Deonna, *Le symbolisme de l'œil*, Paris 1965. Th. Provatakis, *Ο Διάβολος εἰς τὴν βυζαντινὴν τέχνην*, Thessaloniki 1980, pp. 289-294. P. Kambanis, Παλαιοχριστιανικά φυλακτά..., op.cit. (note 18), pp. 92-93.

⁴⁰ M.W. Dickie, The Fathers of the Church and the Evil Eye, in: H. Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1995, pp. 9-34.

⁴¹ "Εγὼ Ρῦξ Φθηνεῶθ καλοῦμαι, βασκαίνω παντὶ ἀνθρώπῳ, καταργεῖ με οὖν ὁ ὀφθαλμὸς πολυπαθὲς ἐγγαχαττόμενος..." (PG 122, col. 1345).

⁴² M.W. Dickie, Invidia rumpantur pectora: The Iconography of Phthonos-Invidia in Graeco-Roman Art, *JbAChr* 26 (1983), pp. 7-37. J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der Nichtchristlichen und Christlichen Spätantike, *JbAChr* 18 (1975), pp. 22-48, pl. 8-14.

⁴³ "...καὶ τὸν Θεὸν αὐτὸν λέοντα καὶ ἄρκον καὶ πάρδαλιν ... ζῶα τε ... τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις..." (*Anonymus Dialogus cum*



Fig. 4. Gold amulet. 6th-7th c. Vatican Museum.



Fig. 5. Amulet of red jasper with a representation of Herakles strangling the Nemean lion. 6th c. Museum of Byzantine Culture, Thessaloniki.

beasts may represent the divine presence, whose help is sought to combat evil. This superstitious practice belongs in the sphere of homoeopathic magic, in which the desired result is achieved by imitation. This is supported by the legend “You also”, which frequently accompanies the entire representation. One special group of amulets consists of small sheets of gold or silver engraved with two eyes with the cross between them (fig. 4). Essentially they represent John Chrysostom’s exhortation that the brow of little children be sealed with the sign of the cross⁴⁴.

The *Old Testament* tells us that the influence of demons on human beings first becomes apparent in the form of illness⁴⁵. One sphere which gave the composers of talismans plenty of scope was the curing of illnesses⁴⁶. The ineffectiveness of medical science led people to seek the help of supernatural forces, often at the urging of the doctors themselves. Great physicians of the ancient period, such as Galen and Alexander of Tralles, advise the use of amulets for patients whom conventional remedies cannot help⁴⁷. Alexander describes a special seal-stone against colic as follows: “engrave upon a Median stone the likeness of Herakles in an erect stance strangling the lion, have the stone set in a gold ring, and wear it”⁴⁸ (fig. 5). On this kind of seal-stone, the representation of Herakles is usually surrounded by an inscription reading: “Depart, colic, the Divine pursues you”, or by three engraved kappas, which denote the demon responsible for colic⁴⁹. Alexander of Tralles also recommends another amulet against colic: “Take an iron finger-ring and make its bezel octagonal and write upon the octagon: depart, depart, bile, the lark chases you”⁵⁰.

As an apotropaic charm against dyspepsia and stomach-ache, Galen mentions an amulet of jasper, on which is engraved a snake with a lion’s head wearing a rayed crown⁵¹ (fig. 6). These are the amulets with the figure of Chnubes, an

Judaeis saeculi ut videtur sexti, ed. J.H. Declerck, Corpus Christianorum, Series Graeca 30, Bropols - Turnhout 1994, I, pp. 10-11).

⁴⁴ “...κατὰ τοῦ μετώπου τυποῦσι τοῦ παιδίου (PG 61, col. 105-106). ἀλλ’ ἐκ πρώτης ἡλικίας πνευματικοῖς αὐτὰ περιφράττετε ὅπλοις καὶ τῇ χειρὶ παιδεύετε σφραγίζειν τὸ μέτωπον καὶ πρὶν ἢ δυνηθῆναι τῇ χειρὶ τοῦτο ποιεῖν, αὐτοὶ ἐντυποῦτε αὐτοῖς τὸν σταυρόν” (PG 49, col. 246).

⁴⁵ S. Agouridis, *Ta Apókrypha tēs Palaiās Diathēkēs*, I, Athens 1975, p. 331. Τωβ. 6,8. Ιωβ 2,7.

⁴⁶ D.W. Amundsen, *Medicine and Faith in Early Christianity*, BHM 56 (1982), pp. 326-350.

⁴⁷ A. Krug, *Αρχαία ιατρική: Επιστημονική και θεοσκεντική ιατρική στην αρχαιότητα*, Athens 1997, pp. 209-220.

⁴⁸ “εἰς λίθον Μηδικὸν γλύψον Ἡρακλέα, ὄρθον πνίγοντα λέοντα, καὶ ἐγκλείσας εἰς δακτύλιον χρυσοῦν, δίδον φορεῖν” (Th. Puschmann, Alexander von Tralles, in: *Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin*, Amsterdam 1963, II, p. 377).

⁴⁹ C. Bonner, *Studies in Magical Amulets...*, op.cit. (note 19), pp. 62-66.

⁵⁰ G. Vikan, op.cit. (note 27), p. 19.

⁵¹ “Ἰδιότητα δέ τινες ἐνίοις λίθοις μαρτυροῦσι τοιαύτων, οἷαν ὄντως ἔχει καὶ ὁ χλωρὸς Ἰασπις, ὠφελῶν τὸν τε στόμαχον καὶ τὸ τῆς γαστρὸς στόμα περιαιπτόμενον. Ἐντιθέασι τε καὶ δακτυλίῳ αὐτὸν ἐνιοὶ καὶ γλύφουσιν ἐν αὐτῷ τὸν τὰς ἀκτίνας ἔχοντα δράκοντα ... Τοῦτον μὲν οὖν τοῦ λίθου κἀγὼ πείραν ἱκανὴν ἔχω, καὶ ὁρμάθιον γε τι ποιήσας ἐκ λιθιδίων τοιούτων ἐξηπτον τοῦ τραχήλου σύμμετρον οὕτως ὥς ψάειν τοὺς λίθους τοῦ στόματος τῆς γαστρὸς” (C. Bonner, op.cit., pp. 54-66).



Fig. 6. Amulet of yellow jasper with a representation of Chnubes. 5th-6th c. Numismatic Museum, Athens.

Fig. 7. Amulet of green jasper with the miracle of the woman cured of an issue of blood. 6th-7th c. Benaki Museum, Athens.

ancient Egyptian sun-god, who was transformed in Late Antiquity into one of the thirty-six gods who occupied the spaces between the twelve signs of the zodiac, specifically the one corresponding to the stomach⁵². The *Kyranides*⁵³, a magical and medical book, contains the information that if someone engraves a phoenix⁵⁴ on a stone, he will have a very powerful amulet. Phylacteries with representations of birds are usually inscribed with the word *pepte*, an imperative meaning “digest”, and presumably helped to soothe the stomach⁵⁵. An amulet with a representation of the Sacrifice of Abraham belongs in the domain of sympathetic magic, which usually used motifs from the symbolic *Old Testament* sphere of salvation from death. On the back is engraved the appeal: “Lord God of Abraham, cure my stomach”⁵⁶.

The miracle that has more to do with magic than any other incident in the *New Testament* is the miracle of the woman cured of an issue of blood⁵⁷. In the sixth and seventh centuries, women suffering from gynaecological problems used amulets usually of haematite bearing a representation of this miracle⁵⁸ (fig. 7). Female problems were also combated with a number of amulets bearing a representation of Medusa⁵⁹, who in this period was identified with the seven-



Fig. 8. Cross with magical and medicinal properties. 4th-5th c. Private collection G. Tsolozidis.

⁵² J.-H. Abry (ed.), *Les tablettes astrologiques de Grand et l'astrologie en Gaule Romaine*, Paris 1993, pp. 77-112. C. Bonner, op.cit.

⁵³ The *Kyranides* was a collection of magical recipes compiled in the third or fourth century that remained in use throughout the Byzantine era. In the fourteenth century their use was condemned by Patriarch Athanasios I and by the synod of 1371. The synodal decision of 1371 also mentions a *tetradion* by an astrologer, Demetrios Chloro, compiled on the basis of the *Koirannis* and containing invocations of demons, magical formulas, and magical names. See D. Kaimakis, *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glan 1976; M. Waegeman, *Amulet and Alphabet, Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam 1987.

⁵⁴ P. Kambanis, Αποτροπαϊκά φυλακτά, in: *Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*, p. 527, no. 726.

⁵⁵ G. Schlumberger, Amulettes byzantines anciennes destinées à combattre les maléfices et maladies, *REG* 5 (1982), p. 74.

⁵⁶ ΚΥΡΗΟΣ ΤΟΥ ΑΒΡΑΑΜ ΘΕΡΑΠΕΥΣΟΝ ΤΟΝ ΘΩΜΑΧΟΝ, G. Schlumberger, Quelques monuments byzantins inédits, *BZ* II (1893), pp. 188-189. M. Smith, Old Testament Motifs in the Iconography of the British Museum's Magical Gems, in: L. Casson - M. Price (eds.), *Culture and History in the Ancient World*, Detroit 1981, pp. 187-193.

⁵⁷ Μάρκ. 5, 25-34.

⁵⁸ J. Tuerk, An Early Byzantine Inscribed Amulet and its Narratives, *BMGS* 23 (1999), pp. 25-42.

⁵⁹ J. Spier, Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition, *JWarb* 56 (1993), pp. 25-62. *DACL* 11, s.v. *Méduse*, col. 196-199. A. Karagiorga, «Γοργεΐη Κεφαλή». Καταγωγή της γοργονικής μορφής εν τη λατρεία και τη τέχνη των αρχαίων χρόνων, Athens 1970.



Fig. 9. Amulet with the equestrian Solomon slaying a she-devil (reverse side of fig. 3). 5th-6th c. Private collection G. Tsolozidis.

headed female demon which appears in the *Testament of Solomon*. These amulets are always accompanied by the word *hystera*, which means uterus⁶⁰. There is a very interesting medical and apotropaic amulet in the form of a cross in the Tsolozidis Collection⁶¹ (fig. 8). On the main face of the cross are five wild goats, the goat, as you know, being the symbol of Capricorn. According to the *Testament of Solomon*⁶², the house of Capricorn was inhabited by the demon Nathoth, who caused pain in the knees. Problems in the leg joints were also combated with amulets bearing a representation of the mythical hero Perseus, accompanied by the inscription “Depart, gout, Perseus drives you away”⁶³. One terrible foe, which attacks the body’s defences and defeats most doctors, is fever, which is not actually an illness but rather one of the many symptoms that accompany many illnesses. One tiny amulet bears the inscription: “Scourge and fire, depart from whomever wears this amulet”⁶⁴.

One large and specific group of amulets bears a representation of the Holy Rider, the purpose of which is not to portray a specific individual or some historical event, but to invoke the victorious power of good in the battle against evil⁶⁵. In the Early Christian period, the Holy Rider was identified with King Solomon⁶⁶ or more rarely with St Sisinius. Following a classical iconographical tradition, the roots of which may be traced back to Egypt, most of the amulets show a galloping horse and a haloed figure in military dress thrusting a cross into a wild beast or a she-devil lying between the horse’s hooves (fig. 9). Female demons quite often appear in Christian art as bearers of three evils: sorcery, temptation to commit carnal sin, and as vectors of illness⁶⁷. A wall painting in the Monastery of St Apollo at Baouit in Egypt⁶⁸ shows the equestrian St Sisinius killing a she-devil. Beside her head is the

⁶⁰ V.N. Zaleskaja, Amulettes byzantines magiques et leurs liens avec la littérature apocryphe, in: *Actes du XIVe Congrès International des Études Byzantines, Bucarest, 6-12 Septembre 1971*, Bucarest 1976, p. 244.

⁶¹ P. Kambanis, Φυλακτά, op.cit. (note 18), p. 19, no. 2.

⁶² “Ἐγὼ Ναθὼθ καλοῦμαι καὶ εἰς τὰ γόνατα καθέζομαι τῶν ἀνθρώπων, ἐάν τις ἐπιγράψει ἐν χάριτι Φθουνοβοηόλ, ἔξελθε Ναθὼθ καὶ τράχηλιν μὴ ἄψης, εὐθὺς ἀναχωρῶ” (PG 122, col. 1344). P. Friesenhann, *Hellenistische Wort- und Zahlenmystik im Neuen Testament*, Amsterdam 1970, p. 81.

⁶³ “φύγε ποδάγρα, Περσεὺς σε διώκει” (DACL 1, col. 1853).

⁶⁴ “ὄλεθρον καὶ πύρηθρον φύγε ἀπὸ τοῦ φοροῦντος τὸ φυλακτήριον τοῦτο” (C. Bonner, *Studies in Magical Amulets...*, op.cit. (note 19), p. 67).

⁶⁵ P. Kambanis, Παλαιοχριστιανικά φυλακτά..., op.cit. (note 18), pp. 93-94. C. Bonner, *Studies in Magical Amulets...*, op.cit. (note 19), pp. 208-227. H. Maguire - E.D. Maguire - J. Duncan-Flowers, *Art and Holy Powers in the Early Christian House*, Krannert Art Museum, University of Illinois at Urbana-Champaign 1989, pp. 25-26. A. Vakaloudi, Αποτροπαϊκά φυλακτά της πρώτης βυζαντινής περιόδου. Η λειτουργία των απεικονίσεων και των επωδών. Ο ρόλος των Χριστιανών αγίων, *Βυζαντινά* 19 (1998), pp. 207-224. Chr. Walter, The Intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the Origins of the Iconography of Warrior Saints, *ΔΧΑΕ* 15 (1989-1990), pp. 33-42.

⁶⁶ DACL 8, col. 588-602, s.v. *Salomon*. D. Ikonomidou, Σολομών, *ΘΗΕ* 11, pp. 264-269.

⁶⁷ Th. Provatakis, op.cit. (note 39), pp. 112-113.

⁶⁸ J. Cledat, *Le monastère et la nécropole de Baouit*, Mémoire de l’Institut Français d’Archéologie Orient XII (1916).

inscription “Alabasdria”. She is the daughter of Alabasdria, a demon of Early Christian Egypt, known as Lilith to the Jews, Abizou in the *Testament of Solomon*, and Gello later on in the Byzantine period⁶⁹. According to Michael Psellos, she caused the death of newborn babies⁷⁰. The Holy Rider is usually surrounded by threatening phrases addressed to demons, such as: “Depart, loathed one, Solomon pursues you”, or invocations like: “Seal of Solomon, cast evil out of whomever wears it” (“it” being the amulet). On a third-century amulet found at Kyzikos⁷¹ (fig. 10), the equestrian Solomon is guided by an angel and the entire scene is surrounded by the inscription: “Depart, loathed one, the angel Araaph pursues you”. The angels, who were innumerable, constituted God’s army and served as his special envoys on earth. In the early years, the Church was firmly opposed to the cult of the angels. Only Michael and Gabriel had a strong popular cult, while others, such as Raphael and Uriel, appear only in prayers of an occult nature. The Council of Laodicea, which convened in the fourth century, resolved to excommunicate all those who called upon the angels⁷². The name of the aforementioned angel Araaph is a contrived one. In Hebrew it means “that which flows drop by drop”, while the meaning is more specific in Arabic and denotes blood which drips from the nose⁷³. So in this amulet we have the angelic personification of a nose-bleed. On amulets, the names of angels, together with such Hebrew names as Sabaoth and Adonai, usually accompany what are known as “good” demons. These are deities which combine elements of various religions, and the point of depicting them was to banish all forms of evil. The one who appears most frequently is Abraxas⁷⁴, and his iconography reflects Egyptian, Judaic, Iranian, Greek, and Roman influences (fig. 11). The cockerel’s head is borrowed from the Persian god Sraosa, who protected people at night; and a whip was held by the Egyptian gods to drive away demons. The snakes which replace his legs are connected with ancient Greek beliefs about the nature of snakes. Owing to its proximity to the ground and the chthonic deities, the serpent is close to the kingdom of the dead. It has supernatural knowledge and the gift of prophecy, and was associated with the science of medicine at an early date. The best-known figure we meet is the snake in the form of a circle, biting its own tail, and this is regard-



Fig. 10. Bronze amulet. The angel Araaph guiding the Holy Rider. 7th c. München Sammlung C.S.



Fig. 11. Amulet of green jasper with the figure of Abraxas. 3rd-4th c. Numismatic Museum, Athens.

⁶⁹ G. Vikan, *Art, Medicine and Magic in Early Byzantium*, *DOP* 38 (1984), p. 79.

⁷⁰ M. Ψελλού, *Περί ενεργείας δαιμόνων*, *PG* 122, col. 857, 861, 884.

⁷¹ *DACL* 1, s.v. *Amulettes*, col. 1847.

⁷² “Οἱ χριστιανοὶ δὲν πρέπει νὰ ἐγκαταλείπουν τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ καὶ νὰ ἐπικαλοῦνται τὸ ὄνομα τῶν ἀγγέλων καὶ νὰ ὀργανώνουν τὴ λατρεία τους, γιατί αὐτὸ ἀπαγορεύεται. Ὅποιος συλληφθεῖ νὰ ἀφοσιώνεται σ’ αὐτὴ τὴν κρυφὴ εἰδωλολατρεία, θὰ ἀναθεματίζεται” (Καν. 35, *Joannon Discipline* I/2, 144-145).

⁷³ *DACL* 1, col. 1847, VIII.

⁷⁴ C. Bonner, *Studies in Magical Amulets...*, op.cit. (note 19), pp. 123-139. A.A. Barb, *Abraxas-Studien*, in: *Hommages à Walter Deonna*, *Coll. Latomus* XXVIII, 1957. R. Merkelbach - M. Totti, *Abraxas*, *Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, Band II, III, *Papyrologica Coloniensia* 17:2, 1990, 17:3, 1991.

Fig. 12. Isis suckling Horus. 3rd-4th c. Karanis. The University of Michigan, Kelsey Museum of Archaeology.

Fig. 13. The Virgin suckling Christ. 5th-6th c. Fayum, Egypt. Staatliche Museen zu Berlin.



ed as a fundamental symbol of cosmology, a simple image of the world and the harmony that governs it. In philosophy, the tail-biting snake is a symbol of the divine, perfect, and absolute, and also of time and eternity. The name of Abraxas is even more enigmatic than his form. He was believed to have very great magical powers, which were based on the number of letters in his name — seven — and their total value, which was 365⁷⁵. Other good demons are the ancient Greek gods, with new attributes; Pantheos, a form of Zeus as an occult god; the mummified Osiris holding the keys to the Underworld; Harpokrates; and the Lion⁷⁶. In the ancient Egyptian religion, the lion was regarded as a sacred animal and belonged to the sun-god. In Coptic Egypt, it symbolised the angelic powers, while in the rest of the Christian world it is associated with St Mark. Harpokrates is one of the few Egyptian gods who passed into the Christian world very easily. Sitting on the lap of his mother Isis, he recalled Christ in the arms of the Virgin Mary. His finger held to his lips with childish innocence essentially enjoins those who recognise him to keep silent⁷⁷ (fig. 12-13).

The Church initially infiltrated this strongly magical repertory of the amulets in the form of the apotropaic power of the cross. The use of the cross as a deterrent symbol and amulet is attested as early as Apostolic times. Cyril of Jerusalem advises Christians to: “seal with the cross, among other things, their entrances and exits, for the cross is a great talisman ... the sign of the faithful and the fear of demons”⁷⁸, while John of Damascus stresses that the cross is

⁷⁵ Flavius Josephus, *Υπομνηστικόν Βιβλίον*, PG 106, col. 152.

⁷⁶ P. Kambanis, *Αποτροπαϊκά φυλακτά*, in: *Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*, pp. 523-527. A. Eliez, *Le lion et l'homme*, Paris 1967.

⁷⁷ F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, *Conférences faites au collège de France en 1905*, Paris 1963, p. 83. C. Bonner, *Studies in Magical Amulets...*, op.cit. (note 19), p. 221.

⁷⁸ “...ὅπως σφραγίζουσιν διὰ τοῦ σταυροῦ μεταξύ τῶν ἄλλων τις εἰσόδους καὶ ἐξόδους αὐτῶν, καθ’ ὅτι ὁ σταυρὸς εἶναι μέγα φυλακτήριον ... σημεῖον πιστῶν καὶ φόβος δαυμόνων” (PG 76, col. 796-797).



Fig. 14. Early Christian enkolpion crosses with stylised eyes. 6th-7th c. Private collection G. Tsolozidis.

a “shield and weapon and trophy against the devil ... a seal so that the devastator shall not touch us”⁷⁹.

As a cosmological symbol, the cross is a fundamental shape that is found even in the pre-Christian era, when it represented the most basic, universal division of the world into the four quarters of the compass. In the apocryphal Acts of St Andrew⁸⁰, we read that the vertical bar of Christ’s cross connects the most profound and esoteric with the most high and sublime, because the bottom points to the Underworld and the top the divine Word, Christ himself; while the horizontal bar supports the world and averts chaos. The Christian cross unites the symbolism of death and sacrifice with the symbolism of eternal life and redemption.

The written sources from the same period mention *periapta*, “pendants”, which were pectoral crosses made of various metals and used as amulets⁸¹. One common decorative motif consisted of engraved concentric circles with a dot in the centre (stylised eyes to ward off the evil eye)⁸² (fig. 14). In his third *Antirrhetic*, Patriarch Nikephoros attests that Christians used to wear relics of the True Cross on their breast as amulets for protection and for physical and mental health⁸³. Apart from the cross, many Christians also used little Gospels as amulets. John

⁷⁹ “...θυρεός καὶ ὄπλον καὶ τρόπαιον κατὰ τοῦ διαβόλου ... σφραγὶς ἵνα μὴ θίγῃ ἡμῶν ὁ ὀλοθρεύων...” (PG 94, col. 1129).

⁸⁰ C. Tischendorf, *Εὐαγγέλια Ἀπόκρυφα*, Leipzig 1853, Athens 1959.

⁸¹ “...τὸ φορούμενον ἐν τῷ στήθει αὐτοῦ χρύσειον σταυρίον, τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ ἐκτιναχθεῖν, ἔξωθεν ἀνετράνη, ὥστε θεάσασθαι πάντας ... καὶ λαβὼν ... τῇ χειρὶ τὸν σταυρόν... τι ἂν εἴη τοῦτο ... καὶ τοῦτο φυλακτήριον ἐπιφέρομαι πρὸς ἀποτροπὴν πάντων τῶν ἐπερχομένων μοι κακῶν...” (Συμεὼν Μεταφραστὴς, PG 116, col. 485).

⁸² H. Maguire - E.D. Maguire - J. Duncan-Flowers, op.cit. (note 65), pp. 5-7.

⁸³ PG 100, col. 200.

Chrysostom tells us: “Many women now have a Gospel hung about their neck”⁸⁴. It was common practice in Syria to use ecclesiastical texts as amulets for healing and protection, and also to read passages from them as incantations⁸⁵.

In fourth-century Antioch, Chrysostom tells us, bronze coins of Alexander the Great were tied to the head and the legs and feet as amulets to ward off headaches and pains in the lower limbs⁸⁶. In time, these coins were replaced by the so-called *konstantinata*, coins which portrayed Constantine the Great and his mother, St Helena, holding the cross. According to the tradition, when St Helena found the True Cross, she cut it in two with a saw and left one piece in Jerusalem and took the other to Constantinople. She ordered that the sawdust be mixed with gold, and with this mixture she minted coins⁸⁷.

The role of protector against demons, the evil eye, sorcery, and various illnesses was gradually taken over by the saints. The Christian love of saints’ relics is apparent from the large collections which the emperors managed to assemble in Constantinople. The Holy Rider Solomon ceded his place to St George and St Demetrios, while the good demons were succeeded by such saints as St Stephen and St Niketas for driving away demons, St Kyprian against sorcery, and the doctor saints Kosmas and Damianos for treating illnesses. Many cures were apparently effected by the *eulogia* of a saint from one of the great pilgrimage shrines, such as St Menas, St John the Theologian, St Symeon the Stylite the Younger, or St Demetrios. *Eulogia* literally means “blessing”, but in this context it refers to anything which bears a saint’s sanctifying power because it once belonged to that saint or was once in contact with his or her body. Anything could be a *eulogia*: water, oil from the lamp burning in front of the saint’s tomb, bread, a hair from the saint’s head or beard, earth or even dust from the saint’s place of burial or asceticism. *Eulogiai* were carried in mass-produced flasks or ampullae, usually made of clay, but also of silver, lead, glass, or stone, which were also termed *eulogiai*. Seal impressions could also be *eulogiai*, having sanctifying power solely on account of the material from which they were made or the representation which they bore⁸⁸. One of the most popular figures put on seals was that of St Symeon the Stylite the Younger, who,

⁸⁴ “ὡς πολλαὶ νῦν τῶν γυναικῶν εὐαγγέλια τῶν τραχήλων ἐξαρετώσαι ἔχουσι...” (PG 49, col. 196).

⁸⁵ W.K. Prentice, *Magical Formulae on Lintels of the Christian Period in Syria*, *AJA* 10 (1906), pp. 137-150.

⁸⁶ “τί ἂν τις εἴποι περὶ τῶν ... νομίσματα χαλκᾶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνοιο ταῖς κεφαλαῖς καὶ τοῖς ποσὶ περιδεσμούμενων” (PG 49, col. 240). G. Spyridakis, *Παραδόσεις καὶ δοξασίαι περὶ τοῦ Μ. Ἀλεξάνδρου, Ο Μ. Ἀλεξάνδρος εἰς τὴν μαγείαν, Γέρας Α. Κεραμόπουλλον*, Athens 1953, pp. 415-416. H. Maguire, *Magic and Money in the Early Middle Ages*, *Speculum* 72 (1997), pp. 1037-1054.

⁸⁷ “οὐ μόνον φυλακτήριον τῆς ἀποτροπαίου φύσεως ὡς καὶ τὸ τροπαιοφόρον ὄπλον, τὸν σταυρόν, ἐντετυπομένον ἔχον, ἀλλὰ γὰρ ἔστι τις ἀπόρητος δύναμις ἰδιάζουσα τῷ χρήματι τούτῳ οὐκ ἀπὸ τίνος τέχνης μαγικῆς περιειργασμένη ... ἀλλ’ ἐκ τινὸς δυνάμεως θείας, ἐξ αὐτῶν τῶν χαλκοτύπων ὀργάνων, ἴσως, ἐμβεβλημένης” (F. Koukoules, *Κωνσταντινάτα*, in: F. Koukoules, *Βυζαντινὸν βίος καὶ πολιτισμός*, vol. ΣΤ’, Athens 1955, pp. 262-266. D. Doukatos, *Ἀγιοκωνσταντινάτα*, *ΘΗΕ* I, p. 255.

⁸⁸ G. Vikan, *Byzantine Pilgrimage Art*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1982.

according to his Life, “both purified the possessed and cured the sick”⁸⁹. The contents or the substance of the *eulogiai* were used for their healing powers, while the vessel or the stamped impression served as an amulet.

The role of demons in each person’s life concluded with the posthumous examination of the soul. The final stage of the struggle between good and evil was played out at the moment of death. A swarm of demons would hasten to the deathbed in the hope of winning the soul, but they were prevented by the guardian angel. When the soul left the body, it had to travel through the air and stop at certain gates, where demons would examine its actions on earth and either allow it to continue, having paid the appropriate tariff, which was assessed in terms of good deeds, or seize it on the spot⁹⁰. This curious belief, which may probably be traced to Egypt, seems to be alluded to in St Symeon’s prayer for the salvation of his mother’s soul: “Give her, Lord, an escort of angels to protect her soul from the evil spirits and the wild beasts of the air, who seek to devour all who pass by”⁹¹.

The account of the journey of the soul of Theodora, in the *Life of St Basil the Younger*⁹², mentions twenty-one minor demons, guardians of the seven gates, each of which represented one of the Christian sins. It is worth noting that the chief demons carried detailed books in which each and every sin was recorded, with its exact date and the names of the witnesses.

Origen’s reply to Celsus’s attack on Christianity⁹³ gives us information about beliefs relating to the posthumous journey of the soul in Late Antiquity. In order to attain the eighth sphere — i.e. the sphere of the seventh planet, the boundary of the world of light, near the great gate which led to the upper and lower regions — the souls of the dead moved from one sphere to the next, passing through doors or crossing borders that were guarded by minor demons and giving the appropriate password each time. The first gate was of lead, the second of tin, the third bronze, the fourth iron, the fifth of an alloy of various metals, the sixth of silver, and the seventh gold. The gates were guarded by seven archons: the first had the form of a lion, the second a bull, the third a frightful amphibian that whistled, the fourth an eagle, the fifth had a bear’s face, the sixth a dog’s head, and the seventh an ass’s head. These beliefs are superbly illustrated by two very rare amulets in the Tsolozidis Collection, both

⁸⁹ “καὶ δαμονιῶντες ἐκαθαρίζοντο ἐκεῖ καὶ ἐκ ποικίλων παθῶν ἀσθενοῦντες ἐθεραπεύοντο” (P. van den Ven, *La vie ancienne de S. Symeon Stylite le Jeune*, Bruxelles 1962, p. 98).

⁹⁰ F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, New York 1922. H. Sneath, *Religion and the Future Life. The Development of the Belief in Life after Death*, London 1922. *Βίος αγίου Αντωνίου*, PG 26, col. 935.

⁹¹ *Βίος αγίου Συμεών του Σαλού*, ed. L. Rydén, Uppsala 1963, p. 141.

⁹² *Βίος αγίου Βασίλειου του Νέου*, ed. A.N.Veselovskij, *Sbornik Odelenija Russkogo Jazyka I slov. Imp. Akademija Nauk* 53 (1891), p. 19.

⁹³ Ωριγένης, *Κατά Κέλσου Άπαντα*, Athens 1956.

Fig. 15. *Anthropomorphic defixio*. 4th c. Private collection G. Tsolozidis.

Fig. 16. *Lead amulet*. 4th c. Private collection G. Tsolozidis.



dating to the fourth century. The first is a bronze defixio⁹⁴ (fig. 15), the purpose of which is to help the soul of the departed to pass painlessly through the narrow gate of death, to elude the shades, and to merge with the light. To this end, the head of the figurine is engraved with seven symbols, which represent the passwords for the guardians of the gates⁹⁵. The second is a lead amulet⁹⁶ (fig. 16) with the names of the seven archons who, in the Gnostic system of belief, play the part of mediators between God and human beings and link the world of the bright beyond with the world of the dark here and now⁹⁷.

⁹⁴ P. Kambanis, *Amuleti apotropaici*, in: *L'approcio all'uomo bizantino attraverso l'occhio di un collezionista*, Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, Museo della Cultura Bizantina di Salonicco, Atene 2002, p. 20, no. 4.

⁹⁵ K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, New York 1987, pp. 343-366, figs. 44-48.

⁹⁶ P. Kambanis, *Παλαιοχριστιανικά φυλακτά...*, op.cit. (note 18), pp. 98-99. Id., op.cit. (note 76), pp. 552, 553, no. 755. Id., op.cit. (note 94), p. 19, no. 3.

⁹⁷ H. Jonas, *The Gnostic Religion*, London 1992, pp. 42-47.

ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ ΚΑΤΑ ΤΩΝ ΔΥΝΑΜΕΩΝ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ

Η δεισιδαιμονική σκέψη της Μεσοποταμίας και η Ζωροαστρική αγγελολογία αποτέλεσαν το γενικότερο κλίμα, μέσα στο οποίο αναπτύχθηκε και εξελίχθηκε η ιουδαϊκή και κατ' επέκταση η χριστιανική πίστη, στον απόλυτο διαχωρισμό του πνευματικού κόσμου σε αγαθές και πονηρές δυνάμεις, σε αγγέλους και δαίμονες. Ο χριστιανισμός, εκμεταλλευόμενος την πολυθεϊστική κόπωση της ύστερης αρχαιότητας, θα δώσει στο κακό συγκεκριμένο όνομα, θα κατονομάσει το χώρο δράσης του και θα προσδιορίσει επακριβώς τους κανόνες που ο άνθρωπος οφείλει να ακολουθήσει προκειμένου να οδηγηθεί στη σωτηρία.

Ακολουθώντας τη στρατιωτική φρασεολογία που χρησιμοποιούσαν οι χριστιανοί στον πόλεμο με τους δαίμονες, θα κατατάξουμε τον εξορκισμό στα επιθετικά όπλα, ενώ στα αμυντικά τα φυλακτά.

Ο εξορκισμός ήταν κατά κύριο λόγο εβραϊκή δραστηριότητα και είχε ως στόχο την αιφνίδια εκδίωξη επιδρομέων-πνευμάτων που είχαν καταλάβει κάποιο άτομο. Σύμφωνα με τις περιρρέουσες αντιλήψεις της εποχής, για να υποταχθεί ένας δαίμονας στον εξορκιστή, έπρεπε να εξαναγκαστεί να αποκαλύψει το όνομά του. Η εσχατολογική σημασία αυτής της διαδικασίας εξηγεί ίσως το αμείωτο ενδιαφέρον των χριστιανών για τα ονόματα και ιδίως τις κατηγορίες των δαιμόνων.

Ο χριστιανισμός από την αρχή καταπολέμησε τα ειδωλολατρικά έθιμα, εν τούτοις όμως μερικά από αυτά, όπως η χρήση των φυλακτών, διατηρήθηκαν, διότι χιλιάδες χρόνια έζησαν στη θρησκευτική συνείδηση των ανθρώπων εκείνων, οι οποίοι καλούνταν να δεχθούν τη νέα θρησκεία.

Φυλακτά ονομάζονται όλα τα αντικείμενα τα οποία θεωρείται ότι προστατεύουν τους κατόχους τους από κάθε κακό πνεύμα, μαγεία, ατυχίες και ασθένειες. Τη δύναμή τους οφείλουν σε μυστικές, μαγικές δυνάμεις που εμπεριέχουν και οι οποίες εξαρτώνται από τη μορφή, το υλικό, το χρώμα ή από κάποιο κείμενο που τα συνοδεύει. Στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, ο κατασκευαστής των φυλακτών, στον ανεξάντλητο μικρόκοσμο των προστατευτικών παραστάσεων που χρησιμοποιούσε, αναμείγνυε αδιάκριτα χριστιανικά, ιουδαϊκά και ειδωλολατρικά στοιχεία, σε μια προσπάθεια να αποκτήσει πρόσβαση στη «θεία δύναμη». Αποτέλεσμα, τα φυλακτά να αποτελούν σήμερα έναν καθρέπτη της κοινωνίας των αιώνων αυτών, γιατί παρέχουν τη δυνατότητα να δει κανείς το επίπεδο και τις δομές της, τις δεισιδαιμονίες, τις ελπίδες, τους φόβους, τις επιθυμίες, τα πάθη και τις φιλοδοξίες των απλών ανθρώπων.

Στο «μαγικό» κόσμο των φυλακτών των πρώτων χριστιανικών αιώνων η Εκκλησία διέσδυσε αρχικά με την αποτροπαϊκή δύναμη του σταυρού. Οι γραπτές πηγές της εποχής αναφέρονται σε περίαπτα, που αφορούν επιστήθιους σταυρούς κατασκευασμένους από διάφορα μέταλλα και οι οποίοι χρησιμοποιούνται ως φυλακτά για προστασία και για σωματική και ψυχική υγεία.

Περίληψη

«...καὶ τὸ τῆς Ἐκκλησίας ἐγκόλπιον, ὅπερ ὡς ἀρραβὼν ἐστὶ καὶ ὡς ὑπηρε-
της καὶ φύλαξ αὐτὸς φυλάσσει», γράφει ο Σymeών Θεσσαλονίκης. Ο γενι-
κὸς ὅρος «εγκόλπιον» χρησιμοποιεῖται συχνά ἀντὶ τοῦ ὅρου «φυλακτό» καὶ
χαρακτηρίζει κάθε ἀντικείμενο που κρεμόταν ἀπὸ το λαιμό τοῦ κατόχου,
με σύμβολα εὐοίωνα καὶ προστατευτικά, με εἰκόνες καὶ ἀφορισμούς ἢ ευ-
χές. Τα ἀντικείμενα αὐτά ἀντλοῦν τὴ δύναμή τοὺς εἴτε ἀπὸ ἅγια λείψανα
που περιείχαν εἴτε ἀπὸ τα εἰκονογραφικά τοὺς θέματα.

Το ρόλο τοῦ προστάτη ἐνάντια στοὺς δαίμονες, τὴ βασκανία, τὴ μαγεία καὶ
τις διάφορες ἀσθένειες σταδιακά πήραν οἱ ἅγιοι. Πολλές περιπτώσεις θερα-
πειῶν μαρτυροῦνται ὡς ἀποτέλεσμα τῆς «εὐλογίας» κάποιου ἁγίου. Ο ὅρος
«εὐλογία» ἀναφέρεται σε οτιδήποτε φέρει τὴν ἁγιαστικὴ δύναμη τῶν ἁγίων,
ἐπειδὴ τοὺς ἀνήκε ἢ ἦρθε σε ἐπαφή με τὸ σῶμα τοὺς. Εὐλογία μποροῦσε νὰ
εἶναι: νερό, λάδι ἀπὸ τὸ κανδήλι που ἐκαίγε μπροστά στον τάφο, μιὰ τρίχα
ἀπὸ τα μαλλιά ἢ τα γένια τοῦ ἁγίου, χῶμα ἢ καὶ σκόνη ἀπὸ τὸ χῶρο που ἐτά-
φη ἢ ἀσκήτευε. Για τὴ μεταφορὰ καὶ τὴ φύλαξη τῶν εὐλογιῶν χρησιμοποιού-
νταν ποικίλα μέσα, ὅπως σταυροί-λειψανοθήκες καὶ φιαλίδια μαζικῆς πα-
ραγωγῆς, κυρίως πῆλινα, τα ὁποῖα μαζί με τὸ περιεχόμενό τοὺς χρησιμοποιοῦ-
νταν ὡς φυλακτά.

Π.Κ.

THE HOLY MAN AND THE SORCERER

or

HOW TO DISTINGUISH BETWEEN GOOD AND EVIL IN EARLY CHRISTIANITY

DIMITRIS J.
KYRTATAS

 We can only imagine the astonishment of the populace in Rome. Two foreigners were disputing in public over things divine. They were concerned about providence and the nature of God, about the origin of evil and about the mission of an obscure Jew, who had recently been crucified in Jerusalem. The two opponents, one a Galilean, the other a Samaritan, had arrived in the capital from the eastern Roman province of Judaea, and were well versed in the Jewish biblical tradition. Much of their controversy depended upon the interpretation of sacred books, unread by most people in Rome or elsewhere in the empire (apart from the Jews) who, in all probability, did not even know of their existence¹. The disputants were even able — or so they claimed — to spot interpolations and falsifications in the received texts. Incidentally, they were both called Simon, although one was better known by his nickname Peter, and the other was generally referred to as the Magus².

The dispute had aroused great interest and the crowds were moving around the city by day and night determined to follow closely its sequel. In spite of their resoluteness and competence, neither opponent could produce irrefutable arguments, with the result that the preferences of the listeners kept shifting constantly from one to the other. It had thus become clear that the matter would not be settled by word alone. Other signs, whose power would be more persuasive than mere oral competence, were needed to bring the dispute to some kind of conclusion.

To substantiate their religious views, the two opponents resorted to powerful deeds. Who was right and who was wrong regarding good and evil appeared to depend very heavily upon the way either of them could impress the masses by signs of a supernatural character. Indeed, it was the crowds that persisted in urging them to demonstrate their skills. He who knew the ways of God and he who was favoured by God, it was believed, should be able to

¹ In Late Antiquity the Jewish scripture was known to sympathisers and to some few learned pagans, but there is no indication that it circulated widely among the common people. On the contacts between Jews and non-Jews, see L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton, N.J. 1993.

² On the establishment and growth of the tradition regarding Peter's presence in Rome, see M. Goguel, *The Primitive Church*, London 1964, pp. 198-223.

cure sicknesses and restore health, if not make mountains move³, as the saying went. The two Simons knew this well, and so did the spectators.

Peter impressed the bystanders by making a dog speak in a human voice and an infant seven months old rebuke his opponent. In his turn, the Magus succeeded in making a dead boy raise his head and move, open his eyes and bow. Peter responded by restoring the dead person to full life, so that the crowds could hear from him about the divinity of Jesus⁴. In a final attempt to demonstrate his might, Simon Magus started flying over Rome. He was seen passing over the temples and the hills of the capital and was heard boasting that Peter's God had no power over him⁵. Whereupon, the apostle was able to interrupt the flight by his prayers and to bring his enemy down to earth⁶. Disgraced and crippled by the fall, the Magus was stoned by the outraged crowd, making a narrow escape from Rome upon a stretcher, carried by his few remaining friends.

We first hear about Simon in Acts, where he is already practising magic, never explicitly renouncing it, even when converted to Christianity and baptised by the deacon Philip. He was not yet called the Magus, but "the power of God that is called great"⁷. Impressed by the ability of Peter to bestow the Holy Spirit by laying his hands upon believers, he had offered to pay in exchange for this privilege, but was harshly chastised and cast out of the community (8:9-24). From the middle of the second century onwards, snippets of his legend were reported in many Christian documents and testimonies. In the so-called Clementine literature, an extensive romance, known in two main versions that were widely read well into the Middle Ages, it was fully developed. By the fourth century both these versions had become highly popular and were translated into several languages, besides their original Greek. Rufinus, responding to popular demand, translated one of them into Latin⁸.

³ Cf. Matthew 17:20; 1 Corinthians 13:2.

⁴ The intended meaning is clear: Simon was acting as a magician, using for his own ends a dead person's body and soul; Peter, on the other hand, was working a benevolent miracle.

⁵ On flying magicians, see F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, New York 1959, p. 158. But there seems to be a mystical experience behind this account. Another early Christian called Theodotus, a follower of Montanus, was said, while in ecstasy, to have been lifted up and raised to heaven. But since he had entrusted the spirit of deceit, he was thrown down and died miserably. See Eusebius, *Ecclesiastical History*, 5.16.14.

⁶ For an attempt to distinguish religious from magical prayer, see F. Graf, Prayer in Magic and Religious Ritual, in: C.A. Faraone - D. Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York - Oxford 1991, pp. 188-213.

⁷ This expression has caused great controversy; it has been taken to mean simply "God" as well as simply "power". Cf. G. Luck, Recent Work on Ancient Magic, in: *Ancient Pathways and Hidden Pursuits. Religion, Morals and Magic in the Ancient World*, Ann Arbor 2000, p. 208.

⁸ See J. Irmscher - G. Strecker, The Pseudo-Clementines, in: W. Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha*, English translation ed. by R. McL. Wilson, vol. 2, Cambridge 1992, pp. 483-493.

In the accounts given by the Fathers and the apocryphal documents, Simon is introduced as the originator of all later heresies, waging war against the Catholic Church⁹. He was also depicted as the very personification of evil¹⁰. He is described as such in the apocryphal *Acts of Peter*, from which I have drawn most of the details presented so far¹¹. He was seen as an ambassador of the Devil, employing magic and all kinds of occult practices to cause amazement and lead people astray. Due to their contradictions and polemical character there is, obviously, no way of recovering any historical kernel within the various reports¹². Even as fiction, however, they are quite revealing about some of the real problems the early Christians were facing.

Substantiating their preaching by wondrous works was a widespread practice among religious teachers of the period¹³. Besides preaching the words of Jesus, Christian missionaries constantly performed miracles. According to Acts, Peter could cast out devils, make cripples walk (3:7) and cure paralytics (2:33-34). He could even raise the dead (9:40) or bring death to wicked members of the community (5:5, 10). The disciples had the occasion to cross swords with enemies who also performed miraculous acts. Such an incident occurred early in the travels of Paul. While the apostle was about to address the proconsul of Cyprus, he was opposed by a Jewish magician. Incidentally, the author of Acts, who up to that point had referred to the apostle by his Jewish name Saul, records for the first time his alternative appellation of Paul. The reason is probably that finding himself in a pagan milieu, the apostle started using his Greek name, shared in part also by the proconsul, also called Sergius Paulus. And since names often had symbolic overtones, we may recall that the magician's name was Bar-Jesus, or otherwise Elymas (13:6ff)¹⁴.

⁹ As far as we may surmise, Simon was originally presented by Justin Martin in his now lost treatise *Heresies Answered*, as the first major heretic from whom all later heresies developed. This idea was taken over by Irenaeus, Hippolytus and other anti-heretical Church Fathers.

¹⁰ On the double image of Simon as an arch-heretic and a sorcerer, see A. Tuzlak, *The Magician and the Heretic. The Case of Simon Magus*, in: P. Mirecki - M. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden - Boston - Köln 2002, pp. 416-426.

¹¹ See W. Schneemelcher, *The Acts of Peter*, in: W. Schneemelcher (ed.), op.cit. (note 8), pp. 271-321.

¹² But already in the nineteenth century, G.R.S. Mead in his *Simon Magus. An Essay on the Founder of Simonism Based on the Ancient Sources with a Re-evaluation of his Philosophy and Teachings*, London 1892, attempted to make some religious (or rather theosophical) sense from all the surviving information regarding Simon. On the more recent literature, see W. Meeks, *Simon Magus in Recent Research*, *Religious Studies Review* 3.3 (1977), pp. 137-142. For a comprehensive treatment of Simon's legends, see M. Edwards, *Simon Magus, the Bad Samaritan*, in: M.J. Edwards - S. Swain (eds.), *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford 1997, pp. 69-91.

¹³ Cf. A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Baltimore - London 1933, pp. 85 ff.

¹⁴ See S.R. Garret, *Light on a Dark Subject and Vice Versa. Magic and Magicians in the New Testament*, in: J. Neusner -

We are not informed in what way Bar-Jesus contested Paul's teaching about Jesus, but we have good reasons to believe that this was done by some kind of magic. Otherwise, it would be difficult to understand the apostle's reaction. Paul, we are told, felt that he had to respond to the challenge, not with logic and reasonable arguments, but by counter-magic. Magicians were often held responsible for making athletes unable to run or rhetoricians unable to speak¹⁵. Had Bar-Jesus resorted to such a practice, Paul's outrage would make perfect sense. In any case, the apostle, cursing his adversary and calling him "son of the Devil", blinded him. This action brought the desired effect. The proconsul became a believer, impressed by what he had learned about Jesus. He was presumably convinced that Jesus had given great powers to his disciples.

Paul encountered magicians on other occasions as well. At Ephesus, seven sons of a Jewish high priest were known to be exorcists. Having seen Paul perform miracles in the name of Jesus, they also tried to make use of the mighty name. But since they were not true believers they were overpowered by the demon and made to suffer for their stratagem. Convinced that Paul was more potent than the discredited exorcists, a number of people who had been practising magic themselves collected their books and burned them in public. It was calculated that the value of these books was fifty thousand silver pieces — an amount that demonstrates just how popular magic had become (19:13-19)¹⁶. Paul had proved himself much more effective than old-fashioned magicians who were still going by the book. "So remarkable were the miracles worked by Paul's hands that handkerchiefs or aprons which had touched him were taken to the sick, and they were cured of their illness, and evil spirits came out of them" (19:11-12)¹⁷.

Opposing magicians by means of even more powerful deeds was a well-known device in the Jewish tradition. We need only recall the encounter of Moses and Aaron with the Pharaoh's wise men in Exodus. Instructed by Yahweh, Aaron threw down his staff and turned it into a serpent. And since the magicians were able to do exactly the same, Aaron's staff swallowed up theirs (7:8-12)¹⁸. There are many similar examples in a Christian context. A very imaginative one is recorded among the deeds of a hermit who resided in

E.S. Frerichs - P.V. McCracken Flesher (eds.), *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict*, New York - Oxford 1989, pp. 142-165.

¹⁵ See C.A. Faraone, The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells, in: C.A. Faraone - D. Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York - Oxford 1991, pp. 3-32.

¹⁶ For a general overview of the problem of magic in the world of early Christianity, see D.E. Aune, Magic in Early Christianity, in: *ANRW* II.23.2, Berlin - New York 1980, pp. 1523-1557; S. Benko, Magic and Early Christianity, in: *Pagan Rome and the Early Christians*, London 1985, pp. 103-139.

¹⁷ Translation from the New Jerusalem Bible.

¹⁸ See J. Neusner, Science and Magic, Miracle and Magic in Formative Judaism. The System and the Difference, in: J. Neusner - E.S. Frerichs - P.V. McCracken Flesher (eds.), op.cit. (note 14), pp. 61-81.

the Egyptian desert. In his visit to a city, the orthodox monk Paternuthius, we are told, was trying to contest a Manichaean opponent, who was leading the common people astray. Having failed to settle the dispute by debating, the hermit made the following suggestion: Both of them would enter into the flames of a large pyre. He who would come out unharmed would be the victor of the religious debate and the teacher of the true faith. Paternuthius entered first and remained unmolested. The Manichaean, however, lost his nerve and refused to be tested, whereupon the mob drove him in disgrace from the city, crying, "Burn the charlatan alive"¹⁹.

In religious terms this contest is often presented as a conflict between miracles and magic, miracles being performed through the aid of God and magic through the aid of the Devil. But this distinction evidently depended upon the viewpoint of the observer. It never occurred to the author of Acts, for example, that Peter or Paul were magicians themselves. The Pharisees, on the other hand, witnessing the miracles of Jesus, quite naturally exclaimed that he drove out devils through the agency of Beelzebul, the prince of the devils (Matthew 12:24)²⁰.

Christian miracles proved very successful in the long run. They might have been largely responsible for the triumph of Christianity and its ability to attract the masses²¹. The apostles transmitted their skills to their missionary heirs. From them, so it was believed, these skills were inherited by some ascetics and other holy men. The only serious problem with such mighty works was that, despite their initial impact, they were doomed to only transitory potency, for they needed constant evaluation and confirmation.

Just how tricky the employment of miracles in the service of religious aims could sometimes be is demonstrated in the Clementine version of the Simon legend. The ending of the story, although not entirely unique, is so strange that it certainly provokes a degree of consternation in its readers. Unsatisfied with Simon's persistence and popularity (which clearly reflects the difficulties of the Catholic Church in its struggles against heresy), Peter and his friends decided to denounce their opponent to the Roman authorities as a sorcerer. Since sorcery was banned in the Roman Empire, Simon Magus was suddenly faced with the danger of a death penalty²². Determined to escape,

¹⁹ *The Lives of the Desert Fathers* 10.30-2. English edition introduced by B. Ward and translated by N. Russell, Oxford 1981, p. 86.

²⁰ See M. Smith, *Jesus the Magician*, New York 1978; C.H. Kraeling, Was Jesus Accused of Necromancy?, *JBL* 59 (1940), pp. 147-157.

²¹ See R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, New Haven - London 1984.

²² On the fear of magic in the Roman Empire and its prohibition, see P. Brown, Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages, in: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, pp. 119-146; R. Gordon, The Veil of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors, in: M. Beard - J. North (eds.), *Pagan Priests*:

and making use of his magical powers, he disguised himself, adopting the appearance of a prominent Roman citizen, Faust, who had recently joined the company of Peter. At the same time, he gave his own appearance to Faust. By this stratagem he hoped to save his own skin and lead one of his enemies into the hands of the authorities²³.

It was then Peter's turn to make the most out of this situation. Instead of restoring Faust to his own shape, he resorted to what could be termed a pious fraud. Faust, in his disguise, was made to appear before the people of Antioch, which had become the centre of antagonism. Appearing with Simon's face and speaking in Simon's name, he admitted to being a sorcerer, a trickster and a juggler. He confessed that all his statements about Peter were utterly false and beseeched his listeners to recognise the apostle as the true emissary of the Lord. The trick was a success and multitudes, who had previously followed Simon, turned to Peter for guidance.

Changes in appearance in the service of a higher cause are not unheard of in early Christian literature. In a Gnostic interpretation of the incarnation of Jesus, for example, Simon of Cyrene (yet another Simon) was not only forced to bear the cross, as we are told in the Gospel (Mark 15:21), but, being transformed and mistaken for Jesus, he was erroneously crucified. While someone else was dying in his place, Jesus — assuming the form of Simon — stood by laughing at those who had been deceived²⁴.

Peter's pious fraud has an even closer parallel in the story of a certain Libyan called Apsethus, who, as we are told, had wished to become God. To impress and convince the common-folk, the Libyan had trained parrots to say "Apsethus is God". The natives were duped, but a certain Greek, realising the trick, retrained the parrots and taught them to say, "Having caught us, Apsethus compelled us to say: "Apsethus is God"²⁵.

There should be no doubt that the Clementine version of Peter's struggle with Simon Magus was intentionally perplexing and inconclusive. Its purpose was not to offer simple or clear solutions to the religious quests of the period. In a rather sophisticated way, it reflects some of the problems faced in the real world. Religion was attaining a central place in the life of the masses. People were led to believe that only by adhering to correct doctrine could they secure a privileged place in the afterlife. Turning from paganism to Christianity was obviously a first and very important step. But Christianity, as it soon be-

Religion and Power in the Ancient World, London 1990, pp. 252-255. Cf. Constantine's edicts against Arius, which threatened those who possessed his writings with the death penalty.

²³ Changing identities was a known practice of magicians. See G. Luck, *op.cit.* (note 7), p. 211.

²⁴ Irenaeus, *Against Heresies* 1.24.4.

²⁵ Hippolytus, *Against All Heresies* 6.8. See M. Edwards, *op.cit.* (note 12), pp. 80-81; A. Tuzlak, *op.cit.* (note 10), p. 422.

came evident, was split into numerous conflicting factions. Choosing between the various versions of the new religion proved to be an even harder issue than choosing between paganism and Christianity.

Wondrous deeds obviously played an important role in the religious conflicts of the period. But their results were less decisive than expected. Distinguishing between miracles performed with the aid of God and magic performed with the aid of demons depended heavily on the personalities of the contestants. More often than not, an observer had to know in advance who was the holy and who the evil person before he or she was able to classify the acts performed as miraculous or magical.

The legend of Simon, to which I have been referring, added one further obstacle to salvation. It was sometimes the case that a spectator felt uncertain even about what he saw with his own eyes. The most dangerous heretic could make an appearance disguised as a member of the Catholic Church. The Clementine literature was obviously exaggerating the dangers. But the underlying reality was disquieting. Venerable leaders of the Orthodox Church sometimes held unacceptable views. As was well known, some Church Fathers were condemned for heresy long after they had passed on.

With the triumph of Christianity, the problem of distinguishing between good and evil became almost identical with the problem of distinguishing between orthodoxy and heresy. After Constantine had expressed his favour for the new religion, Christians seem to have turned mostly their arms against each other. The dispute was no more primarily dogmatic and speculative. The almost inexhaustible funds that were made available for the strengthening and diffusion of Christianity would go to the recognised churches alone. It was therefore of extreme importance to convince the authorities and the emperor of just who represented the true church and who had on his side the majority of the Christian population. The struggles between the various groups became extremely harsh and cruel. A bishop who was supporting the wrong case in the wrong place at a wrong time was in danger being driven away, molested and even lynched²⁶.

Under such circumstances, it is easier to understand why so many Christians in Late Antiquity and Byzantium felt such a strong need for tangible proof. If doctrinal disputations were so tricky and if magic so powerful, then the only secure way leading to salvation was to catch hold of something undeniably holy. The author of Acts recorded with approval that those who had been convinced by Paul started using his handkerchiefs or aprons. From a very early stage, many believers became obsessed with the relics of martyrs and saints²⁷. Of

²⁶ Cf. the case of the unfortunate bishop George of Alexandria.

²⁷ See P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, London 1981.

great importance to the early Christians, despite the objections of the Church Fathers, were icons of Jesus and his apostles, especially those that clearly resembled their prototypes. Rumours that some of the icons had been made by pious companions — men who had known the apostles well — started to circulate. Symbols, such as the cross were constantly employed. It is notable that icons of Simon Magus were, to the great dismay of the Church Fathers, among the first to be used in a Christian milieu²⁸.

Documents, such as the Clementine literature were also serving the purpose of providing tangible proof. The Clementine literature told a story easy to follow and gave as many details as any person could wish. It combined action with doctrine, it recorded the responses of the crowds in the eastern as well as the western part of the empire and it claimed to preserve the deeds of no lesser figure than the great apostle Peter. By the fourth century, the story was extremely popular in two distinct versions, in epitomes and in various translations.

It is therefore extremely ironic to observe that the Clementine literature was not only a weapon devised to support a dogmatic case, but an illustrious victim of this dogmatic war as well. A careful reading reveals that it bears the marks of at least four distinct Christian currents that were strongly opposed to each other: A Judaeo-Christian, an Arian, a pro-Nicaean, and an Eunomian. Indeed, we happen to know that when Rufinus complied with the request of his friends to offer a Latin translation of the Greek text, he realised that it had been already interpolated by an Eunomian heretic. He therefore omitted the offensive passages and gave the text its supposed original orthodox polish. His translation, however, as it now survives, contains all the passages that he had decided to omit. The unknown hand that obtained access to his work, left the preface with the defence of orthodoxy intact.

At some point all parties seem to have realised just how ineffective this weapon had become and abandoned it in favour of other devices.

Regarding Simon's death our information is slight. According to one source, Simon asked his disciples to bury him alive promising to rise upon the third day. But he was never seen again, since he was not the Christ, as the Church Father Hippolytus sarcastically observed²⁹. This information is not corroborated by any other testimony³⁰. The Clementine literature prefers to leave

²⁸ The oldest report regarding the veneration of images of Jesus (by heretics) is given in Irenaeus, op.cit. (note 24), 1.25.6, and the oldest report on images of Simon, fashioned after the likeness of Zeus, in 1.23.4. On icons of the apostle John made by an eyewitness see the apocryphal *Acts of John* 26-29.

²⁹ Hippolytus, op.cit. (note 25), 6.20.

³⁰ The *Acts of Peter* report that Simon died after an operation he had on his broken leg. Arnobius in his *Seven Books against the Heathen* 2.12 asserts that after breaking his legs and escaping from Rome, Simon committed suicide by casting himself down from the roof of a high house.

the matter open. After the successful outcome of Peter's plan, nothing more is reported about Simon. The reader is left with the impression that the magician was beaten but not utterly defeated. And what is more important, that he had clung to the appearance of Faust as he vanished from the narrative.

His story was not to be forgotten easily. Interestingly, he was remembered in the Middle Ages not as Simon, but as Faustus. He was known as an eminent wise man, an astrologer and a seeker of higher knowledge³¹, just like the original Faust, the citizen of Rome. But he also retained his reputation as a magician and a sorcerer — an associate of the Devil. As Dr Faustus, he lived on into modern times, immortalised through the works of Marlowe, Lessing and Goethe, not to mention Thomas Mann³². The many accounts that relate his story have focused upon various aspects of his personality. What they never fail to stress is just how easily good can turn into evil and how difficult it is, on some occasions at least, to distinguish between the two.

³¹ Seeking higher knowledge or gnosis was the essence of Gnosticism.

³² Cf. M. Edwards, *op.cit.* (note 12), pp. 89-91.

Ο ΑΓΙΟΣ ΚΑΙ Ο ΜΑΓΟΣ

Ή

ΠΩΣ ΔΙΑΚΡΙΝΟΤΑΝ ΤΟ ΚΑΛΟ ΑΠΟ ΤΟ ΚΑΚΟ

ΣΤΟΝ ΠΡΩΙΜΟ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟ

Ο Σίμων Πέτρος συνάντησε τον Σίμονα από τη Σαμάρεια στις Πράξεις των Αποστόλων και τον καταδίκασε για τις κακοδοξίες του. Γύρω από την αντιπαράθεση αυτή οικοδομήθηκε ένας μύθος που σταδιακά έλαβε μεγάλες διαστάσεις. Στην πιο ολοκληρωμένη του εκδοχή παρουσίαζε τον απόστολο να καταδιώκει με πάθος τον αντίπαλό του (που ήταν πλέον γνωστός στους χριστιανικούς κύκλους ως ο Μάγος) και να καταδιώκεται από αυτόν σε διάφορες περιοχές της αυτοκρατορίας. Τα πλήθη συνέρρεαν σε ανατολή και δύση για να παρακολουθήσουν τα διάφορα στάδια της αναμέτρησης και να σχηματίσουν γνώμη γύρω από την ορθή διδαχή και την οδό της σωτηρίας. Σύμφωνα με μία από τις προσφιλέστερες εκδοχές η δογματική αντιπαράθεση δεν ήταν δυνατόν να αναδείξει τον αδιαφιλονίκητο διδάσκαλο. Η αναμέτρηση ήταν έτσι αναγκαίο να συνοδευτεί από επίδειξη δυνάμεων. Ο άνθρωπος του Θεού, όπως γινόταν δεκτό, επιβεβαιώνει το λόγο του Θεού με έργα και θαύματα.

Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται η διαμάχη μεταξύ των δύο ανδρών παραπέμπει στις ενδοχριστιανικές έριδες της εποχής. Η ορθοδοξία αντιπροσώπευε το καλό και η αίρεση το κακό· ο Σίμων Πέτρος αντιπροσώπευε τον άγιο που εργαζόταν για τη σωτηρία της ανθρωπότητας και ο σαμαρίτης Σίμων το μάγο που εργαζόταν για την απώλειά της. Οι μυθώδεις διαστάσεις που έλαβε η αναμέτρηση αυτή με τα θαύματα και τις μαγικές τέχνες δείχνει σε ποια απόγνωση είχαν οδηγηθεί οι πιστοί της εποχής. Μολονότι οι περισσότεροι πίστευαν ότι η σωτηρία της ψυχής ήταν εξαρτημένη από την ορθή διδαχή, διαπίστωναν ταυτοχρόνως ότι η επιλογή ανάμεσα στα δόγματα που προσφέρονταν ήταν δυσχερέστατη. Ορθόδοξοι και αιρετικοί επικαλούνταν συνήθως τα ίδια ιερά κείμενα και για να υποστηρίξουν τις απόψεις τους προσκόμιζαν σοβαρά επιχειρήματα.

Κατά τον τέταρτο αιώνα, όταν πλέον ο χριστιανισμός είχε καταστεί αναγνωρισμένη και ευνοούμενη θρησκεία από τις αυτοκρατορικές αρχές, το πρόβλημα των αιρέσεων έλαβε εκρηκτικές διαστάσεις. Όπως έδειχνε ο μύθος του Σίμονος, ευσεβής πόθος κάθε πλευράς ήταν να συντρίψει τον αντίπαλο και να τον καταρρίψει από τα ύψη στο έδαφος. Αλλά η πραγματικότητα ήταν πάντα περίπλοκη. Το καλό και το κακό άλλαζαν διαρκώς πρόσωπα. Ο άνθρωπος του Θεού μπορούσε να εμφανιστεί ως μάγος και ο αιρετικός ως άγιος.

Δ.Κ.

THE POWER OF THE FOOT

† G. GALAVARIS

THE FOOT AS TALISMAN*

 In one of the most beautiful edifying books relating stories of the Hermits, the Desert Fathers (the nucleus of the stories goes back to the fourth century)¹, we read that an old hermit by the name Dorotheos lived in a cave with a novice who wanted to learn the way to Christ. One morning the old man sent the young disciple to fetch water from a nearby fountain. The disciple came back soon in agony and without water. He related to the old man that he could not draw water, because at the fountain there was a poisonous snake (an asp) and he could not place the water vessel. The old man was astonished and said one should not be afraid of snakes and all the inventions and manipulations of the Devil, because Christians have the greatest weapon against all this, the cross. Both of them, the hermit and the disciple, went back to the well, they blessed the water with a cross, made the sign of the cross, and miraculously the snake disappeared and the two hermits drew water. Then the old man said: “are we going to die of thirst because the Devil sets so many traps? The cross is our greatest weapon that protects us against all evil”.

Indeed the cross becomes the main “phylachtyrion” and it is engraved on tomb stones, houses, city gates, churches, it becomes a talisman and is worn around one’s own neck, often it is big enough to contain relics of the true cross which enhance its protective power². The cross itself with or without relics, bears often inscriptions which specify the type of protection the Christian wishes or expects. For instance in the Early Christian period there are bronze crosses of small size with the inscription ZOH YΠIEIA not always in correct spelling. Several examples have survived. The one reproduced here belongs to the collection of the Benaki Museum, Athens (fig. 1). There are also crosses in the form of a Greek cross with 6-7 cm length, and another one with the word ΚΑΡΠΟΙ. In fact these crosses are stamps for special bread offered for health and for good crops, with a pre-Christian history. Some of them were used for the eucharistic bread or there are types of stamps with inscriptions indicating

* This paper is published as found in the remainders of George Galavaris, without any correction or intervention on the part of the editors of the volume.

¹ *Αποφθέγματα των Πατέρων της ερήμου*, PG 65, col. 71-456. B. Ward, *The Sayings of the Desert Fathers*, Oxford 1975.

² See E. Dinkler - E. Dinkler von Schubert - G. Galavaris, *Kreuz I, II, RbK, V*, Stuttgart 1991, col. 1-284.



Fig. 1.

other purposes, such ΕΙΣ ΘΕΟΣ and ΑΘΑΝΑΣΙΑ, the latter probably destined for commemorative bread³. The latter inscription appears also in shoe-form stamps. There are also commercial stamps, which seal containers with goods that are to travel under the protection of the cross. Therefore, whatever relates to the cross constitutes the first and most important category of talisman that protect the bearer against all kinds of evil.

The next circle relates to the relics of saints. Here, broadly speaking, we have two kinds. Actual relics, bodily remains, cloths worn by the blessed saint which have miraculous powers and whose cult in the Early Christian period is well known, as testified by the existence of the *fenestella confessionis* in the Early Christian Church behind which lied the body of the saint. The faithful touched it with a piece of cloth with which in turn he touched his own body transferring in this way the grace of the blessed body on him. By the way, this custom is preserved to this day in ceremonies of the cult of relics, especially in monasteries. Another type of relics refers to the Holy sites related to the life of Christ, Apostles and Saints. We think of the Holy sites in Palestine where Christ walked, suffered, died and was resurrected, but also of what relates to the Apostles and martyrs of the Church. These sites are worshipped by the Christians who tried to collect something, earth, for instance, stones (as found e.g. in the reliquary box from the *sancta sanctorum*, Vatican), reproduced several times. These were acquired not simply as mementos of a pilgrimage, but on account of the miraculous powers which these holy objects carry with them.

In addition there are other types of amulets which can partake of these two main categories but also relate to other earlier traditions often pagan that mingle with one another and are widely spread.



Fig. 2.

At this point it is proper to introduce the objects which are of our main concern here. They are stamps in the form of the sole of a foot, made of bronze, of small size, about 8 cm of length and thick 6 cm, and bear inscriptions. One in the Tsolozidis collection constituting the present exhibition, has the inscription ΕΥ ΠΥΕ (fig. 2)⁴. The same form of stamp, but extremely simplified, is recognizable in the one no. 118 in the same collection⁵. On the back of these stamps there is a small ring serving as a handle. They intended to stamp clay vessels

³ For the history of Bread Stamps types, inscriptions, uses in the Byzantine Liturgy, see G. Galavaris, *Bread and the Liturgy, The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, Madison - Milwaukee - London 1970, with several examples and earlier bibliography; D.M. Friedenberg, The Evolution and Uses of Jewish Byzantine Stamp Seals, *JWalt* 52-53 (1994-1995), pp. 1-21; M. Grunbart, Stempel in Monasichelform. Ein Beitrag zur frühbyzantinischen Stempelkunde, *Tyche* 9 (1994), pp. 41-49.

⁴ Συλλογή Γ. Τσολοζίδη, *Το Βυζάντιο με τη ματιά ενός συλλέκτη*, Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού, Exhibition Catalogue, Athens 2001, p. 91, no. 119.

⁵ Ibid. The dates of both stamps cited in the catalogue seem to be rather late.

the contents of which are often clarified by inscriptions. They are not rare. Simply most of them have not been published and are dispersed in Museums or private collections, often found in exhibition catalogues⁶. The inscriptions on them can be classified as follows:

1) A name, e.g. *Fortunius*. However, names are mostly cited in the genitive, as seen in an example in the Brot Museum at Ulm, Germany – *Εὐζοίου* (fig. 3). Often the name, is accompanied by the Christogramme leaving no doubt that the object is Christian. The use of the genitive suggests possession. The stamp and what is stamped belong to a particular person.

2) Common Christian formulae e.g. *Spes in Deo*, *Θεοῦ χάρις*, *ζεῖς εἰς οὐρανόν*, *ζωὴ χαρὰ Παλλαδίῳ*, *ζωὴ ὑγεία*, *ζωὴ πᾶσι* or simply *χάρις* as in a stamp in the Benaki Museum (fig. 4).

3) A symbolic representation such as two doves on either side of a Christogramme.

4) An acclamation *Εἷς Θεός* – the One God – (*ὁ νικῶν τὸ κακόν*). This last, particular formula was used by the Gnostics widely in the first three centuries of our era. It is found not only in stamps but on slabs, tomb-stones, excavated mainly in the Near Eastern areas and it has been applied particular to Serapis by his followers⁷.

All these inscriptions, mostly invocations or blessings, do not characterize these shoe-formed stamps exclusively and therefore they do not help us solve their mystery. Most important is the form itself which is that of a foot and particularly a shoe-sole. The foot, especially the impression of the foot, is a common motif in magic and superstition. For example by injuring footprints, you injure the creature who left them. Magic spells for paralysis one brought about on the footprints of an enemy. And love is guaranteed by gathering up the earth from the footsteps of the beloved, putting in a pot and planting in it marigold⁸. The motif of the footprint has acquired a legendary character and is widely spread. Footprints of Buddha and Vishnu are believed to be throughout India. Buddhists venerate the print of Adam's foot upon the summit of a peak called after him in Sri Lanka. The same mark is believed by the Moslems to be the footprint of Adam who stood there on one leg begging forgiveness⁹. All these types of footprints are beyond the scope of this paper which centers



Fig. 3.



Fig. 4.

⁶ See similar examples in the Du Meuil Collection, Texas, in Berlin, in Wiesbaden, and several other collections. G. Vikan - J. Nesbitt, *Security in Byzantium: Locking, Sealing and Weighing*, Washington D.C. 1980, pp. 27-28, nos. 64, 67; K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality*, Exhibition Catalogue, The Metropolitan Museum of Art, New York 1979, pp. 627-628, no. 565 (entry by L. Köttsche); *DACL*, XV, 1, pp. 1185-1186, fig. 10870.

⁷ D. Stutzinger, *Die Religionen im römischen Reich*, in: H. Beck - P.C. Bol, *Spätantike und frühes Christentum*, Exhibition Catalogue, Frankfurt am Main 1983, pp. 82-97.

⁸ J.G. Frazer, *The Golden Bough*, New York 1950, pp. 51-52.

⁹ For these legends in general, see A.S. Rappoport, *Medieval Legends of Christ*, London 1939.

on stamps in the form of a shoe-sole dating mostly from the Greco-Roman times. In the pre-Christian world there was a cult of the foot which it was believed to be an amulet with special powers.

The earliest writer, as far as we know, to use the word amulet was Pliny who defined a relevant object as a charm against poisons, witchcraft and evil powers in general. The use of amulets and the practice of spells according to Pliny had an origin in medicine, which caused the bearer to cure or ward off the illnesses of the bearer¹⁰.

The foot has been associated with various deities, Hermes for instance, whose winged foot was considered an attribute of shoes travel, and even Priapos, a fertility God. Figures of these deities, associated with the sole of a foot and other symbols, are found in some engraved gems in the British Museum characterized as Greco-Roman¹¹.

However the most common, the foot was associated with the Egyptian God Serapis, God of fertility, underworld and healing, whose cult was widely spread throughout the Mediterranean. It was believed the right foot of Serapis had curative powers¹². In the first century of the Christian era the foot had become an amulet of Serapis available in the form of small figurines or even "colossal" sculpture and in the form of lamps. Most meaningfully is considered to be apotropaic. Often this sculpted foot of Serapis, made of marble, was fairly large, ranging between 35 and 80 cm in length, 45 to 80 cm in height. They were carved in low relief with figurines of Anoubis and Harpokrates, serpents, crocodiles, dogs and some may have been mounted with a bust of Serapis¹³. Numerous examples of such lamps have been found, most of them in clay, in bronze and other materials as well. Their common characteristic is that they are sandalled, they are thick soled wearings, what to known as "platform-soled" sandals and have been found mostly in tombs. They served in funerary rituals relating to the worship of Isis, Osiris and Serapis, presumably guarding and guiding the dead to the after-life¹⁴.

The lamps were buried with the dead or lit and set in the tomb. The flame of the lamp served as an amulet for the dead, protecting the dead on the journey into the after-life. During the first century such lamps were carried in procession at the Festival of the Burning Light by *lychnophoroi* or kept in sanctuaries where the faithful would gather to undergo incubation, i.e. sleep,

¹⁰ *DACL*, I, 2, 1785.

¹¹ See H.B. Walters, *Catalogue of the Engraved Gems and Cameos, Greek, Etruscan and Roman in the British Museum*, London 1926, no. 2607, 2610, 2611.

¹² Tacitus, *Historia* IV 81, 1-3.

¹³ See D. Sterling - F.S. Upson, The Foot of Serapis, *Hesperia* 13 (1944), pp. 59-77.

¹⁴ For the ritual and the use of the lamps, see F. Santoro L'Hoir, Three Sandalled Footlamps: Their Apotropaic Potentiality in the Cult of Sarapis, *AA* 1983, pp. 226-235.

Figs. 5-6.



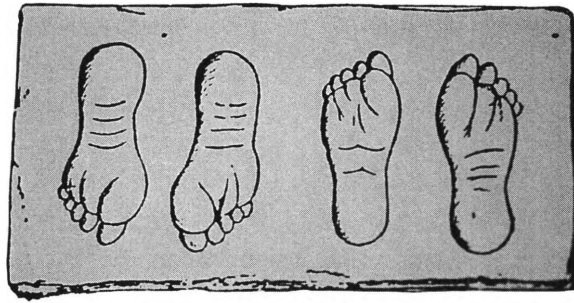
a way of experiencing a state of death. Many of these lamps were to direct the dead to ward off evil spirits. Some of these lamps are not functional. Either the fingerhole is too small so that the lamp may not be lifted by it, or the amount of oil to be contained by the lamp is so little that it would only burn for a short time. This means that the lamps sacred to the Gods of the underworld functioned rather as amulets with magical powers for the beholder¹⁵.

The idea of lamps in the shape of a foot was taken over by the Christians. Foot-shaped lamps have been found in several places, especially in Coptic tombs. They served in funerary rituals, not necessarily Christian, presumably guarding and guiding the dead to the after-life. Many of these lamps were to direct the dead to ward off evil spirits. With certain modifications this foot-shaped lamp was adopted by the Christians, but it is not known whether they carried the original meaning of Serapis' lamp. K. Reynolds Brown has published a hanging lamp in the *Age of Spirituality*, no. 317, pp. 337-338 in the Metropolitan Museum said to have come from Syria, dating to the 4th-5th century, made of bronze. Although there is nothing to make their connection, the writer in the entry preceeded, proposed the opinion¹⁶ that the foot-shaped lamps in the Christian period might have been symbolically connected with the words of Psalm 119:105: "the word is a light into my feet and a light into my path" implorent on this is the apotropaic value of the light of the lamp. A somewhat similar but less elaborate is a foot-shaped bronze lamp unpublished, in the Benaki Museum, Athens (figs. 5-6). It is a hanging lamp. The big toe rests against the spout. Three rings are on the central string at the base

¹⁵ See F. Santoro L'Hoir, op.cit., p. 235.

¹⁶ See V. Ostaia, *The Middle Ages. Treasures from the Cloisters and the Metropolitan Museum of Art*, Exhibition Catalogue, Los Angeles 1969, no. 19.

Fig. 7.



of the big toe and two at each side of the lamp were for three chains that joined into a single chain ending to a hook for suspension. The strings of the sandal fixed at the ankle at which point terminate in a trefoil on either side. At the back of the ankle there is a double hinge suggesting a cover whether in a form of a tower-like elaborate structure like the lamp in the Metropolitan Museum or simpler, we cannot ascertain.

The central spot ornament what is the distinct feature of the lamp is that depute is Christian. On the upper part of the thick sole there is an inscription, a crosslet followed by the name ΘΥPCOY. The palaeography agrees with Early Christian monuments, after the first century AD. The presence of the crosslet, however, will date the lamp after sometime in the fourth or fifth century, the latter date most likely a certain simplification in the overall lamp. It is definitely a lamp owned by a Christian. The name here indicates not simply ownership but more is the form decorative and of fashion and it carries a certain meaning which we can only surmise it is an expression of foot cult and combined with the crosslet it may have an apotropaic meaning.

In investigating further this foot cult, in order to elucidate the foot-shaped stamps we have introduced into our discussion, we have to look into the second large circle of talisman we mentioned earlier relating to pilgrimages and the cult of relics. And first of all we have at least to touch upon representations of feet on tomb stones and in general on funerary monuments and enter into the meaning of pilgrimage literally and figuratively.

The depictions of feet indicated that a pilgrimage was completed (cf. imprints of feet in two different directions on a marble slab noted by Lupi on a tomb stone: fig. 7). It was also believed that feet on a tomb stone indicated possession of the grave but also departure from this life. The spiritual equivalent of earthly pilgrimage is the journey undertaken at death by the soul. On the one hand the foot signifies that the journey on earth, the earthly pilgrimage, was successfully completed and implicit is the wish for equal success for the journey to heaven. The celestial journey is described in a Gnostic text written in Coptic entitled *Pistis Sophia*. In the ancient Egyptian tradition, funerary rites were designed to ease the transition from earthly life into eternity. Lamps were provided to hold back the darkness and to light the way.

However pagan these customs may be, they found a place in Christianity especially in Alexandria where the reconciliation of ancient and Christian beliefs was common. They found a strong voice in gnosticism which coexisted as a heretical Christian sect eventually to be suppressed by the Church by the end of the fifth century. However, it was not lost for it has left its borrowings from pagan faith to some examples of Christian iconography in two mosaic floors in Jerusalem of the fifth-sixth century. In one (the area known as Nevi) we have the sandals (fig. 8). In the other, known as Gallicantu, we see animals, plants, sandals, a salutation to the dead and his name, "Be happy Stephen" (fig. 9). There is present the sign of departure: the abandoned sandals indicate departure from this world; the journey began. But the cheerfulness of the epitaph, the animals and the gracefully soaring dove are paradisiacal, however with direct undertones indicating the Gnostic mind. "You see, o child, through how many bodies, how many ranks of demons, and revolutions of stars we have to work our way in order to hasten to the one and holy God" (Εἰς Θεός). The journey into eternity.

This funerary symbolism cannot be applied to the stamps we are discussing. We can only say that the well-wishing invocation may be applicable.

We should go to Jerusalem and to the pilgrimages to the Holy sites. Here we have mainly two sites with imprints of the feet of Christ, evidence of His passage on earth. One was at the Praetorium on the stone on which Christ stood during the Trial. The other one was in the Church of the Ascension at the point where Christ ascended to heaven. These footprints are mentioned by pilgrims

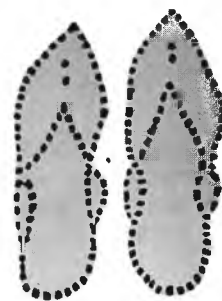


Fig. 8.

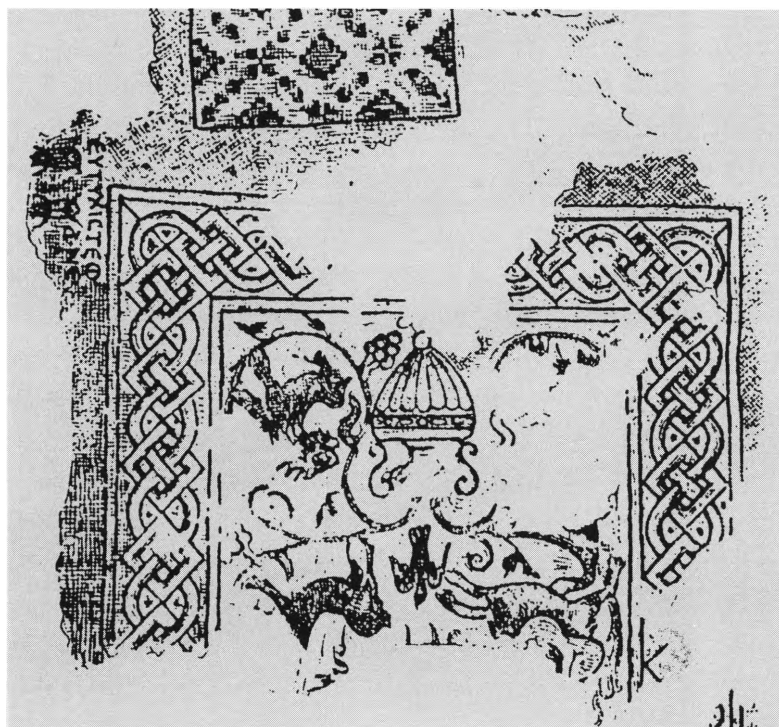
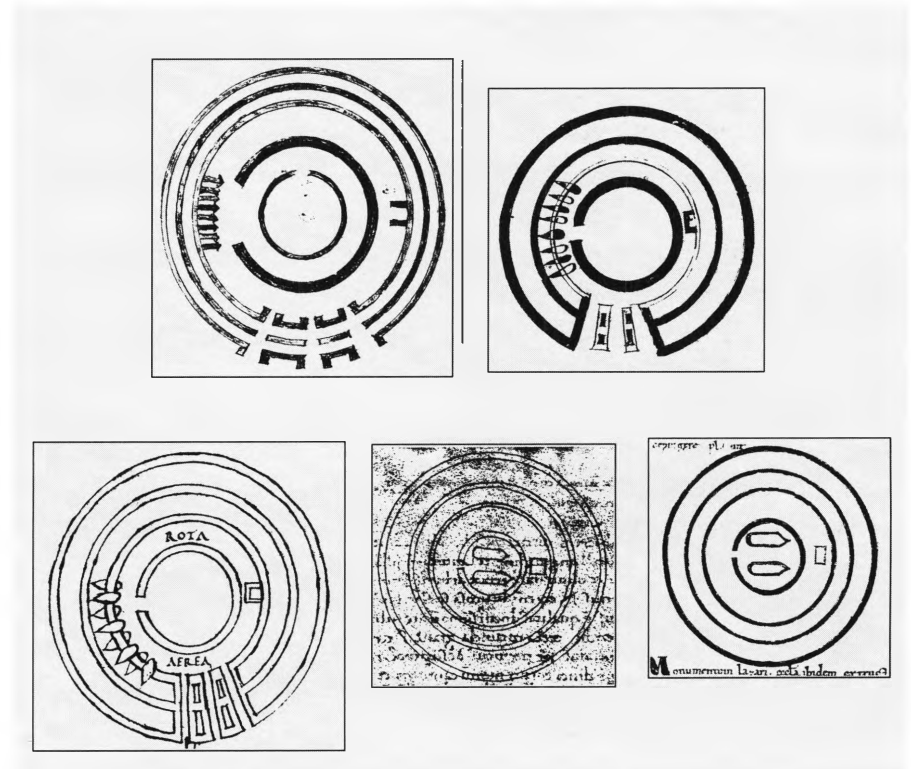


Fig. 9.

Fig. 10.



throughout the centuries. One of the earliest is Paulinus of Nola (353-431) who relates a special event. When people wanted to pave the floor over the holy imprints made by Christ in the Ascension Church, the stone slabs would be pushed up by a powerful force, so that the foot imprints would remain visible. Also, as more and more soil was removed from the Holy site by pilgrims, the foot imprints would remain always visible and the guardians of the sanctuary kept a sufficient amount of soil available to the pilgrims so as to meet popular demands and piety.

Much later the pilgrim from Piacenza c. 685¹⁷ drew some plans of the Ascension Church (fig. 10). They show three porticos, the rectangular represents the holy Altar, the arrow signs are representations of the eight lamps which shone through windows over Jerusalem. In the center of the circle we have the footprints of Christ. In this case the pilgrims were given earth from the site of the feet which they must have placed in clay or metal containers, the usual *eulogiae*, which partook of the miraculous properties of the earth.

But the case of the feet on the stone in the Praetorium is different. Apart from the stone on which Christ could be standing to be seen and heard by all, there was the column of flagellation on which Christ had left the imprint of

¹⁷ J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster 1977, pp. 193-195.

his entire form. According to the accounts, pilgrims, who were seeking healing for a particular part of their body, measured that particular limb on the colon on a piece of string which they wore like an amulet around their neck hoping for the cure or protection. It seems that the same procedure, although it is not clear, applied to the feet on the stone. According to another version, impression of limbs in wax were made by pilgrims and were formed into an amulet which had healing powers and was worn in the same way.

These procedures are problematic and questionable. With crowds of pilgrims, it is hard to imagine how they could push each other to take measurements or casts in wax which is not durable material anyway. In the Church of the Ascension earth would have been distributed from the area around the feet, earth which miraculously never seem to diminish, becoming the body intermediary for the transmission of the wonder-working powers. In the Praetorium, however, it would have been easier, if a kind of *eulogia* with imprint of feet acted also as an amulet, was distributed. No such amulets have been found, and we cannot make a direct connection of hypothetical feet amulets and the foot-shaped stamps. Nevertheless these devotional practices attest to the power of images as votive objects or instruments of healing powers and apotropaic of evil. And it is not inconceivable to assume that the desire for a more tangible embodiment of pilgrimage led to the creation of a bronze foot amulet and to the stamps which easily perpetuate the properties of the symbol.

The cult of the feet of Christ and of Saints were not limited to Jerusalem. In Rome, for instance, the Church Domine Quo Vadis, on the Appian way, displayed feet imprints in marble, supposedly copied from originals displayed in the church of St Sebastian. They are related to the appearance of Christ to St Peter, who was fleeing Rome and was made to return by Christ in order to accept his martyrdom. At the other end of the Empire, famous was also the cult of the footprints of Saints Sergius and Bacchus, near Souriya, north of Rusafa, Syria. The city is crossed by a bridge marked with the footprints of the saints who were forced to run on the bridge wearing boots through the soles of which were pounded nails. There are many other instances of footprints.

It is in relation to piety and cult that the foot-shaped stamps, foot lamps and other objects must be interpreted. It is unlikely that the foot is an image relating directly to the sites where footprints of holy personages remain. Most probably they reflect a widely spread tradition of foot cult going back to pre-Christian times. The power of the foot changes the seals and related objects into amulets that transfer their power to the owners and to whatever object they come in touch with. The inscribed incantations vary but, on the whole, the wish is there for good luck and good journey, to protect the bearer or the goods from any dangers on the travel. And the inscription on the Tsolozidis stamp $\epsilon\upsilon\ \pi\acute{\iota}\epsilon$ means just that. "Drink it with joy, Be well!".

After the seventh century these foot-shaped stamps are not as numerous as in earlier centuries. The foot, however, as a charm would survive in Europe of

the Middle Ages and later. It served, for instance, as a charm against arthritis in England of the nineteenth century, and in the form of shoes, they were worn for good luck. In every day life the foot still circulates in the form of drinking glasses, particularly in the form of beer glasses. As a matter of fact my sister Maria has one! We ordered a beer here in Venice and it was served in a foot-shaped glass.

Η ΔΥΝΑΜΗ ΤΟΥ «ΠΟΔΙΟΥ» ΤΟ «ΠΟΔΙ» ΩΣ ΦΥΛΑΚΤΟ

Για τους χριστιανούς των πρώτων αιώνων ο σταυρός αποτελεί το μεγαλύτερο φυλακτήριο και απαντά εγγράρακτος στις πύλες των πόλεων, στις προσόψεις των σπιτιών και των εκκλησιών, καθώς και στις επιτύμβιες στήλες. «Ο σταυρός είναι το ισχυρότερο όπλο στον αγώνα κατά των δυνάμεων του κακού», αναφέρει ο ερημίτης Δωρόθεος, στο έργο *Αποφθέγματα των Πατέρων της Ερήμου*. Οι πιστοί συνήθιζαν να φορούν γύρω από το λαιμό τους εγκόλπιους σταυρούς για την προστασία τους από τους δαίμονες, τις αρρώστιες και τις ατυχίες της ζωής.

Μια μορφή απόδοσης λατρείας προς το θεϊόν ήταν, από την αρχαιότητα κιόλας, η μετάβαση σε ιερούς τόπους, γνωστή ως ιερή αποδημία ή προσκύνηση. Ιεροί τόποι του Χριστιανισμού, εκτός από τους τόπους της επίγειας παρουσίας του Χριστού, θεωρήθηκαν και οι τάφοι αποστόλων, αγίων και μαρτύρων. Η λατρεία των αγίων οδήγησε στη δημιουργία μιας σειράς φυλακτών, που αντλούσαν την αγιαστική τους δύναμη, είτε από τα άγια λείψανα που περιείχαν στο εσωτερικό τους, είτε από διάφορα σύμβολα ευοίωνα και προστατευτικά που κοσμούσαν την εξωτερική τους επιφάνεια, σε συνδυασμό με αφορισμούς ή ευχές.

Ένα από τα δημοφιλέστερα φυλακτά του προχριστιανικού κόσμου ήταν το ομοίωμα του ποδιού, για το οποίο πίστευαν ότι έχει μεγάλες δυνάμεις. Το «πόδι» συνδέθηκε κυρίως με τον Ερμή, τα φτερωτά πόδια του οποίου θεωρούνταν χαρακτηριστικό γνώρισμα των ταξιδιωτών. Η μορφή του Ερμή, το αποτύπωμα ενός ποδιού, καθώς και διάφορα σύμβολα εμφανίζονται αρκετά συχνά σε εγγράρακτους λίθους της ελληνορωμαϊκής εποχής που χρησιμοποιούνται ως φυλακτά για την προστασία και την αποτροπή κάθε κακού.

Στον 1ο αιώνα μ.Χ. ο Ερμής δίνει τη θέση του στον αιγυπτιακό θεό Σέραπη, θεό της γονιμότητας, του κάτω κόσμου και της υγείας, η λατρεία του οποίου εξαπλώθηκε σε όλη τη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Σύμφωνα με τις αντιλήψεις της εποχής, το δεξί του πόδι είχε θεραπευτικές ιδιότητες, με αποτέλεσμα σε όλη τη Μεσόγειο να κυκλοφορούν διάφορα φυλακτά με τη μορφή του. Τις περισσότερες φορές η μορφή του Σέραπη συνδυάζεται με αυτές των Άνουβι και Αρποκράτη, καθώς και διαφόρων άγριων θηρίων. Το πόδι του Σέραπη αποτυπώνεται, επίσης, σε λύχνους με ταφικό κυρίως χαρακτήρα, η φωτιά των οποίων τους συνδέει με το μεταθανάτιο ταξίδι της ψυχής, καθώς διευκολύνει τους νεκρούς να αποφεύγουν τα κακά πνεύματα.

Το αποτύπωμα του ποδιού αρκετά συχνά εμφανίζεται και στο χώρο της μαγείας. Το αποτύπωμα ενός πληγωμένου ποδιού πίστευαν ότι πληγώνει τον άνθρωπο που το αφήνει. Στα αποτυπώματα των εχθρών γράφονται διάφορα μαγικά λόγια με σκοπό να προκαλέσουν παράλυση. Σε κάποιον από τους μαγικούς παπύρους αναφέρεται η χρήση του αποτυπώματος και στο χώρο της ερωτικής μαγείας. Το χώμα από τα αποτυπώματα του εραστή τοπο-

Περίληψη

θετούνταν σε ένα δοχείο, μέσα στο οποίο κατόπιν φυτευόταν ένας κατιφές. Η λατρεία του «ποδιού» πέρασε και στο χριστιανικό κόσμο ως σύμβολο της επίγειας παρουσίας του Χριστού. Τα αποτυπώματα που σώζονται στην Ιερουσαλήμ αποτέλεσαν πόλο έλξης για όλους τους χριστιανούς. Το ένα βρίσκεται στο Πραιτώριο, αποτυπωμένο σε μια πέτρα, στην οποία — σύμφωνα με την παράδοση — ο Χριστός στάθηκε κατά τη διάρκεια της δοκιμασίας. Το άλλο βρίσκεται στην εκκλησία της Ανάληψης, στο σημείο εκείνο από το οποίο ο Χριστός αναλήφθηκε στους ουρανούς. Η λατρεία του ποδιού του Χριστού δεν περιορίστηκε μόνο στην Ιερουσαλήμ. Στη Ρώμη, για παράδειγμα, η εκκλησία Domine Quo Vadis, στην Απλία οδό, επιδείκνυε αποτυπώματα σε μάρμαρο, αντίγραφα από τα πρωτότυπα που βρίσκονταν στην εκκλησία του Αγίου Σεβαστιανού, τα οποία — σύμφωνα με την παράδοση — σχετίζονταν με την εμφάνιση του Χριστού στον άγιο Πέτρο, λίγο πριν από το μαρτυρικό του θάνατο.

Μετά τον 7ο αιώνα τα φυλακτά σε σχήμα ποδιού δεν είναι πλέον τόσο δημοφιλή, όπως στα νεότερα χρόνια. Το πόδι ως φυλακτό διαδόθηκε ξανά στη μεσαιωνική Ευρώπη και είναι γνωστό ότι χρησιμοποιούνταν στην Αγγλία του 19ου αιώνα κατά της αρθρίτιδας.

Γ.Γ.

I VAMPIRI E ALTRE CREDENZE

TRA ETÀ BIZANTINA E POSTBIZANTINA

ANTONIO RIGO

a genesi e l'affermazione del vampirismo nell'immaginario europeo agli inizi dell'epoca dei Lumi (fine del XVII e prima metà del XVIII secolo) sono un fenomeno ben conosciuto¹. Il presente intervento non intende indagare le forme e figure, per certi versi simili, conosciute dall'antichità classica né, tantomeno, studiare la vera e propria migrazione del vampirismo dall'Europa orientale a quella occidentale nel corso del XVII secolo, quanto piuttosto richiamare l'attenzione su un momento particolare, vera e propria «preistoria» del fenomeno nel mondo greco bizantino e postbizantino. La grande quantità di materiale (in particolar modo folklorico) disponibile per i periodi più recenti ci spinge infatti a ricercare e a individuare le prime attestazioni di queste concezioni e delle pratiche connesse.

Una delle caratteristiche dell'essere vampirico (un morto che ritorna...) consiste, come è noto, nell'incorruttibilità del corpo dopo la morte. Molto prima del vampiro, parola derivata dal bulgaro, o prima del *brikolakas*, termine greco corrispondente, è testimoniata diffusamente tra periodo bizantino e postbizantino la credenza secondo la quale il corpo di una persona che è morta scomunicata non si corrompe, ma si rigonfia come un tamburo (*tympaniaios*)² e assume un colore nerastro. A questa particolare incorruttibilità del corpo, diversa da casi simili conosciuti dalla tradizione cristiana (Giuda, alcuni eresiarchi, ecc.), rivolgiamo pertanto la nostra attenzione. Infatti, questa credenza (agli antipodi delle concezioni occidentali, secondo le quali l'incorruttibilità del corpo è uno dei segni della santità) è il nucleo d'origine bizantina dell'idea vampirica.

La sera dell'11 dicembre 1282 moriva vicino a Rhaidestos, nel villaggio di Allaghè, l'imperatore Michele VIII Paleologo. La stessa notte, il corpo del

¹ In merito v. innanzitutto A. Faivre, *Du vampire villageois aux discours des clercs* (Genèse d'un imaginaire à l'aube des Lumières), in: *Les vampires. Colloque de Cerisy*, Paris 1993, pp. 45-74.

² Cfr. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, I-II, Graz 1958, s.v. *Τυμπανίται*. Va osservato che termini quali *τυμπανίας*, *τυμπανικός*, *τυμπανίτης*, *τυμπανόεις*, ecc. erano d'origine medica. Erano già ampiamente attestati in questa letteratura (*corpus* galenico, Alessandro di Tralle, Erodoto medico, Nicandro, ecc.) per indicare l'idropisia timpanitica/timpanite, cfr. e.g. *TLG*, Liddell - Scott, s.v. Sulla scomunica, e in particolare su questo suo effetto cfr. P.D. Michailaris, *Αφορισμός. Η προσαρμογή μιας ποινής στις αναγκαιότητες της Τουρκοκρατίας*, Atene 1997, p. 506, s.v. *τυμπανιαῖοι*.

sovrano fu trasportato e seppellito nel monastero della Nea Monì, situato nei pressi³. E di lì a qualche mese egli fu tumulato definitivamente nella chiesa del Cristo Salvatore di Selymbria, a fianco di Basilio II Bulgaroctono⁴. La scomparsa di Michele VIII e l'ascesa al trono del figlio Andronico II significarono innanzitutto la fine di una politica religiosa basata sull'unione con Roma, fine sancita simbolicamente dalla riconsacrazione di Santa Sofia con una cerimonia presieduta dai monaci, i più accesi oppositori dell'unione, con in testa Galattione del Galesion che era stato accecato per ordine dell'imperatore.

Iniziò allora una vera e propria *damnatio memoriae* di Michele VIII che si tradusse, come ci informa Giorgio Metochites, nei provvedimenti del 1285 che privarono l'imperatore della sepoltura liturgica e di ogni servizio religioso⁵. Di lì a poco, nelle cerchie di monaci zeloti caratterizzate dalla presenza di accesi sentimenti filoarseniti, incominciarono a circolare delle dicerie sulla sorte del corpo dell'imperatore «azimita» e «latinofrono». La maledizione e l'anatema, che lo avevano colpito da vivo per mano del patriarca Arsenio⁶ e per l'unione sottoscritta a Lione, continuavano anche dopo la morte: il corpo di Michele ne mostrava indubitabilmente i segni. Uno scrittore ecclesiastico della metà del XIV secolo, Filoteo di Selymbria, ricordava che il suo corpo si conservava «rigonfio» (*τὸ ἑαυτοῦ σῶμα κατακείμενον καθορᾶται ὀγκούμενον*) a causa della trasgressione dei dogmi e dell'anatema lanciato contro di lui dal patriarca Arsenio⁷. A queste stesse voci rimandava evidentemente qualche anno dopo Manuele Caleca quando scriveva che gli antiunionisti, sostenendo che il concilio di Lione era stato una cosa tirannica, ricordavano che il cadavere di Michele VIII «integrum (...) perdurans, illius animae iniquitatem annuntiare, quia huiusmodi concilium coegit»⁸.

Questa prima serie di testi ci mostra con chiarezza come durante la tarda età bizantina fosse diffusa l'idea secondo la quale il corpo del morto sotto scomunica rimane incorrotto e rigonfio. Un'altra testimonianza, ellittica e per questo motivo ancora più significativa, chiara conferma di come questa idea fosse comunemente accettata, rappresenta anche la prima attestazione del termine tecnico *tympaniaios*/

³ A. Failler (ed.), *Georges Pachymères, Relation historique*, II (CFHB 24/1), Paris 1984, p. 667 (VI 36). Su questo monastero cfr. A. Rigo, *Il monte Ganos e i suoi monasteri*, OCP 61 (1995), pp. 241-242.

⁴ Cfr. P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I, Wien 1975 (CFHB 12/1), p. 77 (nr. 8/8).

⁵ A. Mai (ed.), *Novum Patrum Bibliotheca*, VIII/2, Roma 1871, pp. 105, 120, *Historia*, I 80, 87. Cfr. V. Laurent, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople*, IV, Paris 1971, nr. 1489.

⁶ Cfr. V. Laurent, *Les registes...*, op.cit., nr. 1362.

⁷ *Oratio in S. Agathonicum*, PG 154, coll. 1237D-1238. A.P. Magdalino, *Byzantine Churches of Selymbria*, DOP 32 (1978), p. 315, nota 46.

⁸ *Adversus Graecos*, PG 152, col. 211A. Queste leggende incominciarono a circolare fin da subito come sappiamo dall'eco distorta ma significativa di una fonte occidentale, gli Annales Ianuenses: «dictus Paleologus, decedens anno Domini MCCLXXXII, non fuit traditus sepulture, imo in anno de MCCC nondum erat sepultus, nec eius filius, quamvis eidem in imperio succederet, ausus est usque in diem illam adhuc eum facere sepelliri. Dicunt enim Graeci, ipsum fuisse hereticum, eo quod fidem Romane Ecclesie iuravisset» C. Imperiale di Sant'Angelo, *Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori dal MCCLXXX al MCCLXXXIII*, V, Roma 1929 (Fonti per la Storia d'Italia, 14bis), p. 16.

tympanites per indicare il corpo dello scomunicato. Infatti, il patriarca costantinopolitano Gregorio III Mammis, nella lettera indirizzata verso il 1450 all'imperatore di Trebisonda Giovanni IV Comneno⁹, ricordava che il corpo di chi muore sotto scomunica vescovile rimane incorrotto e *tympaniaios* e solo con l'assoluzione del vescovo si può dissolvere¹⁰.

Le testimonianze a questo proposito diventano più frequenti durante il primo periodo della turcocrazia. Iniziamo con alcuni casi ricordati dalle opere storiche, prima di passare ai testi dei canonisti e ad altri documenti.

La *Ekthesis chronikè*, parlando dell'ultimo scorcio del regno di Maometto II e del patriarcato di Massimo III (1476-1482)¹¹, narra una vicenda di un certo interesse. La cronaca ricorda infatti che il sultano interrogava diversi membri della corte, tra i quali Mehmet Bey, figlio di Giorgio Amiroutzes¹², sui misteri della fede dei Cristiani. Durante queste conversazioni, egli volle avere delle informazioni circa la scomunica. Apprese così che la terra non dissolve quelli che sono morti sotto scomunica vescovile: i loro corpi rimangono rigonfi come un tamburo e neri anche per mille anni (*ὅτι οἱ τῶν χριστιανῶν ἀρχιερεῖς τοὺς ἀφορίσαντες ἐν πταίσμασι καὶ φθάσαντες τελευτῆσαι τοὺς τοιούτους ἢ γῇ οὐ διαλύει, ἀλλὰ μένουσι τυμπανία μελανεῖς μέχρη καὶ χιλίων ἐτῶν*). Seppe anche che i vescovi potevano poi scioglierli, anche se morti, dalla scomunica. Meravigliatosi di quanto aveva appreso, incaricò il patriarca Massimo III di trovargli il corpo di qualcuno che fosse morto da poco sotto scomunica. La cronaca ricorda quindi il caso di una donna, la moglie di un sacerdote, che aveva molti amanti. Ella aveva accusato il patriarca di avere una relazione con lei, suscitando un grande scandalo. Massimo III aveva allora emesso nei suoi confronti la scomunica indissolubile. Di lì a poco la donna era morta. Davanti alla richiesta di Maometto II, ci si recò alla sua tomba, la si aprì e si trovò il corpo della donna intatto, con i capelli sul capo: era diventata nera e rigonfia come un tamburo (*εἶδον αὐτὴν σῶαν, μηδὲ τὰς ἐν τῇ κεφαλῇ τρίχας πέσουσας: ἦν γὰρ μεμελανωμένη καὶ ὠγκωμένη τυμπάνου δίκην*). Dopo una ricognizione del cadavere da parte degli incaricati del sultano, il patriarca fissò il

⁹ Sul documento cfr. J. Darrouzès, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople*, VII, Paris 1991, nr. 3404.

¹⁰ *Εἰ γὰρ ἀπλῶς ἀφορισμὸν ἐπισκόπου δεξάμενός τις τυμπανίας ὁρᾶται, ὡς καὶ νῦν εἶδομεν, καὶ τῇ συγχωρήσει τοῦ ἀρχιερέως διαλύεται (...)* (PG 160, col. 216D). In questo senso parla anche una *Εὐχὴ συγχωρητικὴ ὑπὲρ τινων ἀδελφῶν μετὰ θάνατον ὑπὸ ἀφορισμῷ εὐρεθέντων* di Simeone di Tessalonica († 1429), cfr. I. Phourdoulis, *Συμεῶν ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ λειτουργικὰ συγγράμματα*, I. *Εὐχαὶ καὶ ὕμνοι*, Thessaloniki 1968, pp. 61-66. Da ricordare ancora due testimonianze tra Trecento e Quattrocento: 1. Niceforo Gregoras, *Historia Byzantina*, I. Bekker (ed.), III, Bonn 1855, pp. 260-261 ricorda che il monaco Bardarios, discepolo di Nifone Skorprios, giace nel letto di morte e il suo corpo si gonfia ed è nero (*τό τε σῶμα ἐξώγκωτο καὶ μακρὰ τις ἐπεχύθη τῷ προσώπῳ μελάνωσις*) per aver dato anni prima una falsa testimonianza; 2. Il patriarca Filoteo Kokkinos (giugno 1350) intima al granduca di Smolensk Svjatoslav con la minaccia: *τὸ τεθνηκὸς αὐτοῦ σῶμα (...) ἀδιάλυτον μένει*: F. Miklosich - I. Müller, *Acta et diplomata graeca Medii Aevi sacra et profana*, I, Vindobonae 1860, p. 524.

¹¹ Sul quale cfr. in primo luogo PLP, E. Trapp et al. (ed.), Wien 1976-96, nr. 31052.

¹² Notizia in PLP, 785.

giorno nel quale avrebbe liberato la defunta dalla scomunica e preparò il documento di assoluzione (*συγχωρητικὸν γράμμα*). Alla presenza degli uomini di Maometto II, durante la liturgia, Massimo III lesse il documento e «subito le giunture delle mani e dei piedi della donna iniziarono a dissolversi. Coloro che stavano vicino al feretro udirono infatti i rumori che venivano dalla dissoluzione delle giunture». Dopo tre giorni, una nuova ricognizione mostrò che il corpo si era completamente dissolto. Tutti questi eventi, secondo il racconto della cronaca, spinsero Maometto II a ritenere vera la fede dei Cristiani¹³.

Per lo stesso periodo alcune opere storiche menzionano, sia pur incidentalmente, altri casi. L'*Historia patriarchica* ricorda che il corpo di Ioannikios, patriarca tra la primavera 1524 e l'autunno 1525 e scomunicato a Gerusalemme da quattro patriarchi, fu trovato *tympaniaios*¹⁴. Secondo questo stesso testo, l'anima di Arsenios Apostolis¹⁵, scomunicato prima da Pacomio I e poi da Geremia, finì assieme a quella di Nestorio e degli altri eretici. Qualche tempo dopo il suo corpo fu trovato nero e *tympaniaios*¹⁶. Secondo il *Discorso storico* sulla *skiti* delle Meteore, Galattione igumeno simoniaco del monastero della Meteora fu colpito dalla scomunica indissolubile di Nifone di Tessalonica e di Dionisio di Larissa tra il 1490 e il 1500. «In ragione della quale ancora oggi (sc. tra il 1530 e il 1540!) tutti possono vedere il suo cadavere *tympaniaios*, orribile spettacolo!, nella regione di Arta a Karakonesis»¹⁷.

Senza soffermarci su ulteriori casi conosciuti, ricordiamo *en passant* che a questa credenza rimandano anche i formulari contenenti minacce di maledizione e di scomunica dei decenni successivi. Così, in una lettera di Kyrillos Loukaris, ancora patriarca di Alessandria, leggiamo che i contravventori delle sue disposizioni saranno scomunicati «da Dio onnipotente, maledetti e privi di perdono, e dopo la morte incorruttibili, nel secolo presente e nel futuro, e *tympanikoî*»¹⁸. In un codice, già di proprietà della Meteora (Paris. Coisl. X 292), una nota minaccia con queste parole l'eventuale ladro: «sarà scomunicato, privo di perdono e dopo la morte incorruttibile e avrà la maledizione dei 318 Padri teofori, di Atanasio e di Ioasaph e rimarrà *tympaniaios*»¹⁹.

¹³ S.P. Lambros (ed.), *Ἐκθεσις Χρονική (Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum)*, London 1902, pp. 36-38.

¹⁴ I. Bekker, *Historia politica et patriarchica Constantinopoleos. Epirotica*, Bonn 1849, pp. 157-158.

¹⁵ Sul quale cfr. M.I. Manoussakas, Ἀρσενίου Μονεμβασίας τοῦ Ἀποστόλη ἐπιστολαὶ ἀνέκδοτοι (1521-1534), *Ἐπετηροὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου* 8/9 (1958-1959), pp. 5-56; A. Papadia, Ἀρσενίου Μονεμβασίας ὁ Ἀποστόλης καὶ ἡ Ἑλληνικὴ Ἀδελφότης Βενετίας (1534-1535), *Θησαυροίσματα* 14 (1977), pp. 110-126.

¹⁶ *Historia patriarchica*, pp. 148-149.

¹⁷ A. Rigo, *La «Cronaca delle Meteore». La storia dei monasteri della Tessaglia tra XIII e XVI secolo*, Firenze 1999 (*Orientalia Venetiana* 8), p. 128 (ll. 70-77); per la data cfr. p. 42.

¹⁸ J. Goar, *EYXOΛΟΓΙΟΝ sive rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc. cuilibet personae, statui, vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae*, Venetiis 1730, p. 548.

¹⁹ F. Nau, Deux catalogues de la bibliothèque du hiéromoine Ignace en 1516 et 1522 (notes du ms. Coislin 292), *ROChr*, s. II, 3 (1908), p. 206.

Ma crediamo che sia di maggior interesse volgerci a un altro genere di documenti che fornisce informazioni più articolate su questa credenza. Il nostro testo di riferimento è il *Nomocanone* di Manuele Malaxos, allora notario della metropoli di Tebe, la cui versione in lingua dotta risale al 1561 e quella in demotico all'anno successivo²⁰.

In un primo passo, è fornita una spiegazione d'ordine generale: «Coloro che sono trovati scomunicati, cioè incorrotti i loro corpi, hanno bisogno di assoluzione per essere liberati dal legame. Perché, come il loro corpo è legato nella terra, così la loro anima è nelle mani del diavolo. E allorché il corpo riceve l'assoluzione ed è sciolto dalla scomunica, grazie alla potenza di Dio, anche l'anima è liberata dalle mani del diavolo e consegue la vita eterna, la luce senza tramonto e la gioia inesprimibile»²¹.

In questi articoli del *Nomocanone*, oltre alla concezione sinora esposta, è tracciata con precisione una casistica sulla quale dobbiamo brevemente soffermarci²². La ricognizione del cadavere consente di capire il tipo di condanna ecclesiastica comminata al defunto: «Coloro che hanno avuto un comandamento o una maledizione (*ἐντολὴν ἢ κατάραν*) conservano soltanto il davanti del loro corpo. Chi è stato colpito da anatema, appare giallo e con le dita ricurve. Chi appare nero è stato scomunicato dal vescovo. Chi appare bianco è scomunicato dalle leggi divine»²³. Dal momento che i diversi gradi di censura ecclesiastica si traducono in diverse caratteristiche obiettive del cadavere che non si dissolve, perché «tenuto insieme» dal legame dell'anatema o della scomunica (il corpo è indissolubile [*ἄλυτος*] come la scomunica è indissolubile...), la corruzione del corpo di chi è morto in queste condizioni sta a indicare l'impossibilità del perdono e quindi della salvezza²⁴.

Un intero capitolo del *Nomocanone* di Manuele Malaxos è poi dedicato all'assoluzione del defunto dalla scomunica da parte del vescovo (*Λύσεις ἀφορισμοῦ λεγομένη ὑπὸ ἀρχιερέως*)²⁵. Una delle tre preghiere di perdono è posta sotto il nome del patriarca Massimo III (*Εὐχὴ ἑτέρα τοῦ σοφωτάτου πατριάρχου κῡρ Μαξίμου*)²⁶, protagonista del caso ricordato dalla *Ekthesis chronikè*. Queste

²⁰ Al riguardo cfr. in primo luogo G. De Gregorio, *Il copista greco Manouel Malaxos. Studio biografico e paleografico-codicologico*, Città del Vaticano 1991 (Littera antiqua, 8), pp. 4-5 (bibl.).

²¹ Dal momento che il testo del 1561 è ancora inedito citiamo dalla versione demotica dell'anno successivo. Qui D.S. Gkinis - N.I. Pantazopoulos, *Νομοκάνων Μανουήλ Νοταρίου τοῦ Μαλαξοῦ τοῦ ἐκ Ναυπλίου τῆς Πελοποννήσου μετενεχθεὶς εἰς λέξιν ἁπλὴν διὰ τὴν τῶν πολλῶν ὠφέλειαν. Κριτικὴ ἔκδοσις*, Thessaloniki 1985 = Νόμος 1 (1982), cap. 73, pp. 113-114; cfr. B.G. Atesis, *Περιεχόμενα νομοκάνωνος αγνώστου χρονολογίας και συγγραφῆς*, Kalamata 1981, cap. 63, pp. 44-45.

²² Cfr. anche: S. Gkinis - N.I. Pantazopoulos, op.cit., cap. 74, pp. 114-115; B.G. Atesis, op.cit., cap. 64, p. 45.

²³ S. Gkinis - N.I. Pantazopoulos, op.cit., cap. 71, pp. 111-112. B.G. Atesis, op.cit., cap. 60, p. 42.

²⁴ S. Gkinis - N.I. Pantazopoulos, op.cit., cap. 73, pp. 113-114. B.G. Atesis, op.cit., cap. 63, pp. 44-45.

²⁵ Testo in B.G. Atesis, op.cit., cap. 65, pp. 45-49; cfr. anche S. Gkinis - N.I. Pantazopoulos, op.cit., cap. 75, p. 115; J. Goar, op.cit. (nota 18), pp. 545-546.

²⁶ St.A. Mouzakis, *Οι βρικόλακες*, Atene 1986, pp. 85-86 e cfr. P.D. Michailaris, *Αφορισμός*, op.cit. (nota 2), p. 163, nota 3 (bibl.).

orazioni, assieme al documento di assoluzione dalla scomunica, vanno pronunziate sulla tomba del defunto e domandano a Dio che il corpo sia ridotto in polvere e che l'anima sia annoverata tra le schiere dei santi e degli angeli. In alcuni casi, alla riesumazione del cadavere seguiva una sorta di esposizione dello stesso, priva di ogni cerimonia liturgica. In questo senso sembra parlare il passo già citato del *Discorso storico* sull'ex-igumeno della Meteora Galattione e un'opera più tarda di Christophoros Angelos (1575-1638)²⁷: «Trovano il suo corpo intatto e nero, e con i capelli e con le unghie bianche. Allora lo mettono diritto su un muretto e sta in piedi da solo come un legno. Se qualcuno percuote il suo ventre, risuona come un tamburo, e per questa ragione è detto *tympaniaios*»²⁸.

Stando ai ricordi di Leone Allacci (1588-1669)²⁹, un demonio entra a volte nel corpo *tympaniaios* di uno scomunicato e in questo modo si ha quello che i Greci chiamano *brikolakas*, *bourkolakas*, o *boulkolakas*³⁰. Le prime attestazioni su questa entità vampirica, ben conosciuta in epoca moderna, nel folklore e nella letteratura³¹, risalgono al XVI secolo, anche se già una risposta del metropolita di Efeso Ioasaph al sacerdote cretese Giorgio Drazinos (1438) costituisce un indubbio precedente³². Da quanto ci risulta, i primi a parlare di *boulkolakes* sono il già citato *Nomocanone* di Manuele Malaxos (1561) ripreso dalle raccolte canoniche più tarde³³ e la memoria di un certo monaco Marco di Serre, conservata da un unico

²⁷ Sul quale cfr. St.I. Makrymichalis, Χριστοφόρος Ἀγγελος ὁ ἑλληνοδιδάσκαλος τῆς Ὁξφόρδης (1575-1638), *Πελοποννησιακά* 2 (1955), pp. 219-246; A. Argyriou, *Les Exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Salonico 1982, pp. 219-248.

²⁸ Philippi Cyprii Protonotarii Constantinopolitani Chronicon Ecclesiae Graecae. Nicolaus Blancardus e manuscripto Byzantino primus vulgavit, & Latine reddidit. Accedit ejusdem cura Christophori Angeli De Statu hodiernorum Graecorum Enchiridion emendantum, Cum translatione Georgii Felavii, Franequerae 1679, pp. 48-52.

²⁹ Cfr. *De templis Graecorum recentioribus; De narthece ecclesiae veteris; necnon de Graecorum hodie quorundam opinionibus*, Coloniae Agrippinae 1645, pp. 142-158.

³⁰ Cfr. DuCange, s.v. *Βουκόλακας*; Kriaras, *Λεξικό Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημόδους Γραμματείας*, Thessaloniki 1975. s.v. *Βρικόλακας*; LBG, s.v. *Βουκόλακος*; per l'etimologia cfr. St. Deinakis, *Τὸ ἔτυμο τῶν λέξεων Βρικόλακας καὶ Βόρδονας*, *Λαογραφία* 7 (1923), pp. 275-283; S. Menardos, *Βουρβούλακας*, *Λαογραφία* 8 (1925), pp. 297-301; Miklosich, *Lexicon linguae slovenicae veteris dialecti*, Wien 1850, s.v. *Vrukolak*.

³¹ In generale cfr. in primo luogo St.A. Mouzakis, *op.cit.*; v. anche J.C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Cambridge 1910, pp. 361-412; St. Kyriakidis, *Ἑλληνική λαογραφία*, I, Atene 1922, pp. 201-205; D.B. Oikonomidis, *Βρικόλακας*, in: *ΘΗΕ* 3, 1963, coll. 1051-1053; per il folklore J. du Boulay, *The Greek Vampire: A Study of Cyclic Symbolism in Marriage and Death*, *Man*, n.s., 17 (1982), pp. 219-238; G. Drettas, *Questions de vampirisme*, *Études rurales* 97/98 (1985), pp. 201-218; id., *Le cavalier glouton. Contribution à l'étude de la théorie populaire du vampirisme balkanique*, in: *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer. Textes offerts à Lucien Bémot*, EHESS, Paris 1987, pp. 719-746; id., *I cammini del visitatore atteso. Contributo allo studio della teoria popolare del vampirismo balcanico*, in: *Il piacere della paura. Dracula e il crepuscolo della dignità umana*, G. Schiavoni (ed.), Alessandria 1995, pp. 35-48; per un esempio letterario tra i molti cfr. A. Karkavitz, *Τὰ ἅπαντα*, II, Atene s.d., pp. 489-516 (*Ὁ Βρικόλακας*).

³² In seguito ad alcune apparizioni, alcuni aprono la tomba di un defunto e vedono il suo corpo intatto perché vi dimora il diavolo. Allora bruciano il corpo (*ὁ διάβολος καὶ ἐνδύεται τὸ νεκρὸν σῶμα καὶ ὁ πολλήμερος νεκρὸς ἢ καὶ πολυχρόνιος δοκεῖ νεαρὸς εἶναι καὶ σάρκας ἔχειν καὶ αἷμα καὶ ὄνυχας καὶ τρίχας· ἐντεῦθεν οἱ τάλανες ἐπὶ τὸ πῦρ ὁρμῶσι καὶ συναγόντες ξύλα καίονσι τὸ λείψανον*), G. Arampatzoglou, *Φωτίειος βιβλιοθήκη*, II, Konstantinoupolis 1935, pp. 245-246.

codice, l'attuale Athos Iviron 520 (4640) e che sembra risalire all'ultimo quarto del XVI secolo³⁴.

La memoria del monaco Marco su questa credenza è ispirata da uno spirito razionalistico che tende a rileggere il fenomeno sulla base delle leggi naturali, biologiche, chimiche e fisiologiche. I titoli dei brevi capitoli dell'operetta sono altrettante domande alle quali l'autore risponde in maniera oltremodo critica. Una breve analisi di queste sezioni fornisce degli elementi di indubbio interesse. Il corpo dei *boulkolakes* è rosso, gli occhi iniettati di sangue, i denti e i capelli lunghi (cresciuti dopo la morte), il ventre a forma di tamburo. Essi provocano le pestilenze e mangiano i Cristiani. Un *boulkolakas* appare in sogno a un tale e gli dice: «Verrò a mangiarti». Cosa che si verifica. Per questa ragione quando si verificano morti sospette o epidemie, molti si mettono a scavare le tombe e quando trovano corpi con queste caratteristiche, «dopo averli tirati fuori dalle tombe, bucano i loro ventri con spade o con un palo di legno e dai loro ventri esce del sangue torbido, dal corpo di ciascuno come da un enorme otre e spesso ancora di più. Alcuni tagliano i loro cuori e il fegato e li bruciano e fanno a pezzi i loro corpi e spesso li gettano nel fuoco».

Il *Nomocanone* di Manuele Malaxos, come è noto, non è un'opera originale, ma utilizza materiali di epoca bizantina (Teodoro Balsamone, Giovanni Zonaras, Matteo Blastaris, ecc.) e più tardi (XV-prima metà del XVI secolo). Un intero capitolo è dedicato a questi argomenti, ed è intitolato *Su chi dice che dopo la morte il corpo morto si ridesta e strangola gli uomini e che vedono ciò nel sogno e bruciano quel corpo in modo che non uccida anche altri <uomini>*³⁵. Il testo ricorda che alcuni «privi di raziocinio» (*ἀνόητοι*) affermano che «molti tra i morti si ridestano e diventano <demoni> sotterranei (*καταχθόνιοι*), comunemente chiamati *boulko-*

³³ Cfr. Iakobos di Ioannina, *Βακτηρία αρχιερέων* (1645): P.I. Akanthopoulos, *Ιερομονάχων, αρχιμανδρίτου και επιτρόπου Ιωαννίνων Ιακώβου, Βακτηρία αρχιερέων*, II, Thessaloniki 2000, cap. 191, pp. 997-1001; un altro *Nomocanone* del XVIII secolo: Sp.N. Troianos, *Νομοκάνων Πάνυ ὠφέλιμον καὶ πλουσιώτατον* (Ο υπ' αριθμόν 8 Κώδιξ της Λίνδου), *Αρχαίον εκκλησιαστικόν και κανονικόν δικαίον* 23 (1968), p. 164; Teophilos di Kampania, *Νομικόν* (1788), in: D.S. Gkinis, *Νομικὸν ποιηθὲν καὶ συνταχθὲν εἰς ἀπλὴν φράσιν ὑπὸ τοῦ πανιερωτάτου ἐλλογμωτάτου ἐπισκόπου Καμπανίας κυρίου Θεοφίλου τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων* (1788), Thessaloniki 1960, pp. 56-57 (II. 71).

³⁴ Ed. Sp.P. Lampros, *Μάρκου μοναχοῦ Σερρών ζήτησις περὶ βουλκολάκων*, *NE* 1 (1904), pp. 336-352; per il ms. cfr. id., *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, II, Cambridge 1900, pp. 163-163. Sp.P. Lampros, *Μάρκου μοναχοῦ Σερρών*, p. 337 osservava che è difficile stabilire una datazione precisa per questo autore. Altri studiosi hanno formulato addirittura l'ipotesi che Marco sia vissuto nell'ultima età bizantina, cfr. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, *Handbuch der Altertumswissenschaft* XII/2.1, München 1959, p. 789 e *PLP* 17085 (16 Jh. oder früher). In quest'ultima sede è stata proposta l'identificazione con l'omonimo monaco di Serre attestato dal *Meteore Metamorph.* 394 (su questo personaggio ritorneremo in un'altra sede) e collocato nel XIV/XV secolo (*PLP* 16281). Sul monaco Marco, autore della memoria sui *boulkolakes*, non possediamo altre notizie. La cronologia da noi proposta riposa su due elementi: 1. il codice va fatto risalire alla seconda metà del XVI secolo; 2. il testo, quando parla delle pene e dei canoni in merito ai *boulkolakes* (p. 339, ll. 2-8), sembra rimandare implicitamente al *Nomocanone* di Manuele Malaxos. Va osservato infine che la memoria parla anche della Francia e degli altri paesi europei (p. 339, l. 14).

³⁵ S. Gkinis - N.I. Pantazopoulos, op.cit. (nota 21), cap. 710, pp. 457-459.

lakes e uccidono i viventi». Questo accade perché i loro corpi restano intatti e dotati di sangue. La disposizione canonica, posta sotto il nome del patriarca Giovanni Nesteutes (582-595)³⁶, proibisce con durezza la pratica, assolutamente contraria alla legge divina, che si è ripetuta «in molti paesi e città» (*εἰς πολλαῖς χώραις καὶ πόλεις*), di bruciare i corpi dei morti ritenuti *boulkolakes*. Tutto ciò è dovuto all'ignoranza, alla stupidità e, soprattutto, all'inganno del demonio. È il diavolo a suscitare fenomeni strani nei corpi dei defunti. Dopo una digressione di carattere fisiologico sull'impossibilità che il corpo morto abbia il sangue, l'articolo si conclude ricordando che un chierico, responsabile di «quest'opera atea e diabolica», è deposto ed escluso dalla comunione a vita, mentre un laico è escluso dalla comunione per vent'anni.

In alcuni manoscritti degli inizi del XVII secolo del *Nomocanone* di Malaxos, questo capitolo è seguito da un altro dedicato allo stesso argomento, *Sull'uomo morto, se è trovato essere un <demone> sotterraneo (καταχθόνιος), che è detto boulkolakas, cosa si deve fare con lui*³⁷. Il testo parte da alcune considerazioni simili a quelle appena lette. Il diavolo crea la fantasia che un morto appaia di notte a certuni, parli loro e uccida i vivi. Questa fantasia spinge gli uomini a recarsi alla tomba del morto che è apparso e riesumare il cadavere per vaderlo. Costoro, prosegue il capitolo, non hanno una vera fede e a causa di ciò il demonio si impossessa del corpo in modo che il corpo sembra avere carne, sangue, unghie e capelli. Gli spettatori di tale inganno raccolgono legna e danno fuoco al cadavere. Questa azione li condurrà al fuoco eterno. Le pene previste rimangono severe, ma mitigate rispetto all'articolo più antico (chierici deposti a vita, laici esclusi dalla comunione per sei anni). Il testo prosegue ricordando che se si trova un corpo di un defunto con queste caratteristiche, opera del diavolo, si debbono chiamare i sacerdoti e celebrare sulla tomba un ufficio basato sugli esorcismi per i catecumeni e le preghiere per i morti³⁸. Già queste prime testimonianze sui *brikolakes*, vera e propria "preistoria" del fenomeno vampirico in Europa, oltre ad attestarci alcune caratteristiche che in seguito diventeranno classiche nella tipologia di questi esseri, forniscono diversi elementi di grande importanza. I *brikolakes* impressionarono fin dal XVI secolo le popolazioni in Grecia e paesi limitrofi, suscitando in breve tempo una vera e propria psicosi collettiva. Così, se il monaco Marco ricorda che non si faceva altro che parlare

³⁶ Sulle tradizioni pseudocanoniche poste sotto il suo nome durante la Turcocrazia v. da ultimo Th.X. Yankou, *Κανόνες καὶ λατρεία*, Thessaloniki 2001, pp. 173-182.

³⁷ S. Gkinis - N.I. Pantazopoulos, op.cit., pp. 459-460 apparato critico sulla base del Bucar. *BAR* Gr. 307 (a. 1613) e Athin. Metoch. Pan. Taph. 135 (XVII secolo).

³⁸ S. Gkinis - N.I. Pantazopoulos, op.cit., p. 460 e l'ufficio dell'Athos Lauras Θ 20 (882) dell'anno 1735. L. Delatte, *Un office byzantin d'exorcisme*, Mémoires de l'Académie de Belgique. Classe des lettres, s. II, 52/I, Bruxelles 1957, pp. 95-97 (inutile dire che in questa sezione, come altrove, ci troviamo dinanzi a un testo postbizantino e non «bizantino» come affermato da Delatte), con il titolo e il paragrafo iniziali mutuati dai due capitoli citati del *Nomocanone* di Malaxos (*Ερμηνεία περὶ ὅταν εὐρεθῇ νεκρὸς λεγόμενος παρ' ἡμῖν καταχθόνιον ἥγονν βουρκόλακος τί ὀφείλει περὶ τούτου ποιῆσαι*). Per le preghiere dell'ufficio cfr. J. Goar, op.cit. (nota 18), pp. 275-277, 425, 437.

di *brikolakes* durante il giorno (e di notte li si sognava...)»³⁹, Leone Allacci scriverà che nessuno, di notte, rispondeva al primo richiamo, ma soltanto dopo il secondo (che il *brikolakas* non è in grado di ripetere)⁴⁰. Questa ondata di terrore conduceva, come abbiamo visto, alla riesumazione diffusa dei cadaveri sospettati, alla ricognizione alla ricerca dei segni caratteristici: in caso affermativo i corpi erano poi bruciati e mutilati. Queste pratiche, sempre condannate severamente dalle autorità ecclesiastiche, dovevano essere molto diffuse, come ci attesta ancora un formulario di lettera composto da Eugenio Ghiannoulis († 1682) nella seconda metà del XVII secolo⁴¹. La Chiesa riteneva da un lato che gli autori di questi vilipendi erano ingannati dalle apparizioni dei defunti, in verità una fantasia illusoria creata del demonio, e dall'altro che, effettivamente, alcuni defunti fossero diventati dimora del diavolo. Per questo motivo era necessaria la celebrazione sulla tomba di uno speciale esorcismo.

Nella pratica, si seguirono entrambe le soluzioni. Così, verso la fine del XVII secolo⁴², l'ambasciatore inglese a Smirne Paul Ricaut ricordava che «le corps d'un Excommunié ne peut jamais retourner dans ses premiers principes» se «la sentence de l'excommunication n'ait esté levée». Infatti «un mauvais esprit entre dans le corps des excommuniés, qui sont morts en cet estat, & qu'il les préserve de la corruption, en les animant, & en les faisant agir, à peut-près comme l'ame anime & fait agir le corps. Ils s'imaginent outre cela, que ces carcasses mangent pendant la nuit, se proménent, font la digestion de ce qu'elles ont mangé, & se nourrissent réellement: Ils affirment, qu'on en a trouvé, qui estoient d'une complexion rougeastre, & dont les veines, encore tendues, par la quantité du sang, quoique 40 jours après la mort de ces misérables, ont jetté, lors qu'on les a ouvertes, un ruisseau de sang, aussi bouillant & aussi frais que serait celui d'un jeune homme, d'un tempérament sanguin. Cette créance est (...) généralement reçue par le peuple». Paul Ricaut narrava poi un episodio che gli era stato raccontato da un monaco di Candia di nome Sofronio: la petizione al patriarca di Costantinopoli fatta dai parenti di un uomo morto scomunicato perché il defunto fosse concesso il perdono aveva effettivamente consentito la dissoluzione del cadavere. Ma, in un'altra occasione, «Ils l'ouvrirent donc, selon leur coutume, & y trouvèrent un corps, qui bienloin d'estre dissous ou corrompu, estoit d'une couleur vermeille, & faisoit voir des veines gonflées de sang. Le cercueil estoit garni de

³⁹ Sp.P. Lampros, *Μάρκου μοναχοῦ Σεργῶν...*, op.cit. (nota 34), p. 350.

⁴⁰ *De templis Graecorum recentioribus*, p. 142.

⁴¹ N. Papatriantaphylou-Theodoridi - I.E. Stephanis, *Ευγενίου Γιαννούλη του Αιτωλού επιστολές*, Thessaloniki 1992, pp. 442-443, nr. 256, e nota 52 per il precedente rappresentato dalla risposta canonica di Ioasaph di Efeso (1438). Nel XVIII secolo papa Benedetto XIV scriverà nello stesso senso all'arcivescovo Leopold, cfr. J.-C. Aguerre, *Résistance de la chair, destitution de l'âme*, in: *Les vampires. Colloque de Cerisy*, Paris 1993, pp. 87-88.

⁴² V. anche per lo stesso periodo F. Richard, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable à Saint-Erini, isle de l'archipel depuis l'établissement des Pères de la Compagnie de Jésus*, Paris 1657, pp. 220, 282, 398.

Raisins, de pommes, de Nois, & d'autres Fruits de la saison. Après avoir délibéré, sur ce qu'ils avoient à faire, les Caloyers résolurent, d'avoir recours au remède, dont on se sert ordinairement dans ces occasions; c'est-à-dire de démembrer le corps, & de le couper en plusieurs morceaux, pour ensuite le faire bouillir dans du vin. Cet expédient fut estimé le plus propre pour chasser le mauvais Esprit, & pour disposer le Cadavre à la dissolution»⁴³.

ΟΙ ΒΡΙΚΟΛΑΚΕΣ ΚΑΙ ΑΛΛΕΣ ΔΟΞΑΣΙΕΣ ΜΕΤΑΞΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΕΠΟΧΗΣ

Περίληψη

Η γέννηση και η επικράτηση της δοξασίας περί βρικόλακων στην ευρωπαϊκή φαντασιακή σκέψη των αρχών της εποχής του Διαφωτισμού (τέλη 17ου και α' μισό 18ου αιώνα) είναι φαινόμενο πολύ γνωστό.

Η παρούσα μελέτη στοχεύει στο να επιστήσει την προσοχή στην «προϊστορία» του φαινομένου στον ελληνικό βυζαντινό και μεταβυζαντινό κόσμο.

Η μεγάλη ποσότητα του υλικού (ιδίως του λαογραφικού), που διαθέτουμε για τις πιο πρόσφατες περιόδους, μας οδηγεί και μας ωθεί στην πραγματικότητα να αναζητήσουμε και να εντοπίσουμε τις πρώτες μαρτυρίες για αυτές τις δοξασίες και τις συνακόλουθες πρακτικές κατ' αρχάς στις πηγές της παλαιολόγιας εποχής γύρω από την τύχη των νεκρών που είχαν αφοριστεί (από τον Μιχαήλ Η' Παλαιολόγο και μετά), και στη συνέχεια σε συλλογές κανονικού δικαίου (Μαλαξός κλπ.), ιστορικές (*Ἐκθεσις χρονική, Historia patriarchica*) και ειδικές (μνήμες για τους βρικόλακες του μοναχού Μάρκου Σερρών) των αρχών της Τουρκοκρατίας.

A.R.

⁴³ P. Ricaut, *Histoire de l'estat présent de l'Église grecque et de l'Église arménienne*, Middlebourg 1692, pp. 278-284.

IL CORPO MAGICO

OGGETTI E COMPORTAMENTI IN AREA ITALIANA

ELISABETTA
SILVESTRINI



i tutto il male che può colpire gli esseri umani, certamente quello che riguarda il corpo è il più bruciante, quello più immediatamente vicino e avvertibile. Tuttavia, accertare e definire il rapporto tra il corpo e l'allontanamento del male, in un'area così vasta come quella italiana – sia pure limitatamente alle classi popolari e, tra queste, soprattutto le comunità agropastorali –, è impresa non facile: le differenze tra un'area e l'altra sono notevoli, le generalizzazioni sono rischiose, i facili simbolismi possono rappresentare un approccio superficiale all'argomento. Appare utile, pertanto, passare brevemente in rassegna le concezioni e le rappresentazioni del corpo, sia femminile sia maschile, sulle quali poggiano le concezioni dell'allontanamento del male, dell'esorcismo, della magia¹.

Nella cultura italiana, sia presso le classi agiate sia presso le classi popolari, la concezione del corpo è stata sempre accompagnata dalla consapevolezza della sua fragilità, non soltanto in rapporto allo stato di progresso, o di regresso, nel quale di volta in volta si sono trovate la medicina e le scienze del tempo, ma anche e soprattutto in relazione all'imprevedibilità delle malattie, ai pericoli legati al lavoro, ai viaggi ed agli spostamenti, e alle trasformazioni che il corpo stesso subisce, durante i passaggi obbligati nelle diverse e successive fasi della vita.

Ma il corpo è anche potenza vitale, erogatrice di prosperità e di benessere. In tutta Europa, come in precedenza nel Vicino Oriente e nel mondo classico, al corpo del re erano attribuiti una forte potenza magica e in qualche caso anche particolari poteri terapeutici: dalla salute del re dipendevano la salute ed il benessere del popolo, la fertilità dei campi, la clemenza del tempo, e così via.

¹ La concezione del corpo è in antropologia un tema di importanza fondamentale. Senza ripercorrere la sterminata bibliografia sull'argomento, si citano alcuni scritti abbastanza recenti: J. Gil, s.v. *Corpo*, in: *Enciclopedia italiana* III, Torino 1978, pp. 1096-1162, 30 tavv.; B. Lincoln, s.v. *Corpo umano*, in: D.M. Così - L. Saibene - R. Scagno (ed.), *Oggetto e modalità della credenza religiosa*, *Enciclopedia delle Religioni*, vol. I, Milano 1993, pp. 144-150; J. Hainard - R. Kaehr, *Le corps en jeu*, Neuchâtel 1993; B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino 1994 (ed. orig. 1991); L. Faranda, *Dimore del corpo. Profili dell'identità femminile nella Grecia classica*, Roma 1996; M. Pandolfi, *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, Roma 1996; AA.VV., *Un corps pur*, *Terrain* 31 (1998); M. Combi, *Il grido e la carezza. Percorsi nell'immaginario del corpo e della parola*, Roma 1998; id., *Corpo e tecnologie. Simbolismi, rappresentazioni e immaginari*, Roma 2000.

Celebrato in vita, dopo la morte il corpo del re veniva esposto, spesso replicato nelle statue destinate ai cortei funebri, e, con il massimo della rappresentazione realistica, nelle maschere ed effigi commemorative².

Il corpo contiene il potere e le caratteristiche della persona: le concezioni che, in passato, davano significasse ai rituali del cannibalismo presso le società di livello etnologico consistevano fondamentalmente nel credere che mangiare la carne del nemico ucciso significava assumerne il valore ed il coraggio. Al posto del rituale del cannibalismo, che nella maggior parte delle società umane è stato soggetto ad una fortissima censura e ad un vero e proprio *tabu*³, nella maggior parte dei casi l'assunzione magica del corpo è avvenuta tramite appropriazione dell'effigie che lo raffigurava, totalmente o parzialmente, o di un oggetto significativamente legato alla persona ed al suo corpo.

Il corpo, inoltre, è uno strumento di comunicazione: il corpo rappresenta una testimonianza – immediatamente leggibile –, della vita della persona, dell'età, dell'avvenenza, della forma, e dello stato di salute. A seconda dell'età e delle occasioni di incontro, per lo più di carattere sociale, il corpo manifesta chiari segnali: richiesta di protezione, nel caso dei bambini; richiamo sessuale; benessere e agiatezza o, al contrario, povertà e malattia, nell'obesità o nella magrezza – l'una o l'altra a seconda dei criteri estetici vigenti –, debolezza nella vecchiaia; amicizia, oppure ostilità. Come è noto, lo stesso sistema vestimentario, nelle diverse società che si sono storicamente avvicendate, esprime chiaramente, nella sua stessa morfologia, quale concezione del corpo si sia affermata e sia stata condivisa, quali parti del corpo siano state ritenute degne di essere mostrate e messe in evidenza, e quali parti invece siano state nascoste o velate: il corpo femminile⁴ ed il corpo maschile sono stati considerati in modo molto diverso, sia sul piano del valore e della considerazione, sia sul piano simbolico. Altrettanto importanti, per l'antropologia del corpo, sono le concezioni che, sulla base del dualismo anima/corpo, assegnano a quest'ultimo i simbolismi del «basso», e della materialità, opposti all'«alto» ed alla spiritualità. La concezione che oppone, nel corpo, ciò che è esterno da ciò che è interno, il contenuto dal contenente, l'ordine dal caos, individua negli orifici il punto di passaggio tra

² E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* (trad. it.), Torino 1989. S. Bertelli, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze 1990. G. Ricci, *Il principe e la morte. Corpo, cuore, effigie nel Rinascimento*, Bologna 1998. F. Boni, *Il corpo mediale del leader. Ritualità del potere e sacralità del corpo nell'epoca della comunicazione globale*, Roma 2002.

³ A causa della fortissima censura esercitata, in molte società cibarsi di carne umana ha assunto un significato di offesa e di spregio estremo (come troviamo nelle fonti della mitologia greca o nella narrativa medievale), o di estrema necessità (il conte Ugolino della narrazione dantesca). Nella società contemporanea il cibarsi di carne umana assume il senso di una grave patologia psichiatrica, come testimoniano i casi di cronaca che sporadicamente compaiono sulle pagine dei giornali.

⁴ Nella *Storia delle donne* (Bari 1990) di G. Duby e M. Perrot, in numerosi saggi si affronta la tematica del corpo femminile e delle concezioni e ideologie che, in passato, lo riguardavano.

i due mondi simbolici⁵. È noto quanto ampiamente questa concezione del «basso corporeo», secondo la definizione di Michail Bachtin, abbia avuto espressione nella cultura popolare europea, particolarmente nell'ambito dei rituali del Carnevale, nel teatro, nella satira, nella «cultura della piazza»⁶. Al dualismo microcosmo-macrocosmo, alla concezione del corpo immerso nella natura e nella realtà esterna, va riferito il tema del rapporto tra il corpo e gli oggetti mediatori, che sono strumenti di una azione magica, di un intervento terapeutico, o di un incontro con la divinità realizzato attraverso un rituale religioso. Il trasferimento dal corpo all'oggetto costituisce una delle più interessanti tematiche – molto studiate nell'ambito della letteratura etnologica ed etnografica – nelle ricerche che riguardano i fenomeni magico-religiosi. Gli argomenti riguardano, tra l'altro, il rapporto tra gli oggetti ed il corpo (se indossati, se toccati, se vicini, se effigi), ed il rapporto tra forma, colore, immagine, simbolismi e la finalità dell'azione magica, terapeutica, devozionale. Non solo oggetti ma anche indumenti: nella nostra società europea ed italiana in particolare è stato uso comune trasferire agli abiti ed agli oggetti, che con il corpo sono stati a contatto, una parte delle sue forze positive, o delle sue infermità. Talvolta gli abiti sono stati utilizzati come tramite per assumere, al posto del corpo vivente, gli influssi benefici e terapeutici che emanano dalle effigi della divinità, o dai luoghi sacri.

Assai diverse, pertanto, talora opposte tra loro, sono le ideologie del corpo: i rituali ed i comportamenti finalizzati ad allontanare il male ne esprimono chiaramente, di volta in volta, la logica. E, accanto ad essa, è necessario mettere in evidenza quanto diverse e sfumate siano le concezioni dell'ideologia magica, che va da un intervento esplicito e dichiarato di allontanamento o di terapia ad una più blanda protezione dai pericoli indotti dal malocchio, e dalla *jettatura*⁷; è difficile, inoltre, separare gli interventi terapeutici della medicina popolare, in molti casi basati su principi riconosciuti dalla scienza ufficiale, dagli aspetti più vicini alla rassicurazione psicologica o alla pratica della magia. Se si prendono in considerazione oggetti dichiaratamente finalizzati all'allontanamento ed all'esorcismo del male, è inevitabile il riferimento agli amuleti: piccoli oggetti, destinati per lo più ad essere indossati a stretto contatto con il corpo – magari nascosti allo sguardo degli estranei –, o comunque destinati a *toccarlo*. Anche se, nella società italiana, le classi abbienti utilizzarono am-

⁵ B. Lincoln, op.cit. (nota 1).

⁶ M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino 1979.

⁷ La *jettatura* come ideologia di compromesso tra concezione del malocchio e scetticismo razionalistico – compromesso adottato dalla società napoletana nel Settecento e Ottocento –, è stata ampiamente discussa da E. De Martino, nella sua analisi del testo di A. De Jorio, *La mimica degli antichi investigata nel gestire napoletano*, Napoli 1832 (rist. 1964). Si vedano E. De Martino, *Sud e magia*, Milano 1972; id., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Milano 1973.

Fig. 1. Quadro commemorativo. Il quadro è costituito di una composizione, sotto vetro, dei capelli di un ragazzo torinese, morto a 12 anni, il 6 marzo 1881. Il lavoro è stato eseguito dal parrucchiere Fedele Bianco, specializzato nella lavorazione dei capelli, per quadri commemorativi, ricordi per arredi funerari, ecc.



piamente amuleti di ogni genere, come testimoniano le fonti letterarie, archivistiche e iconografiche⁸, è riguardo alla cultura popolare italiana che disponiamo di numerosi e cospicui repertori. Già agli inizi del Novecento, infatti, Giuseppe Bellucci⁹ classificava la sua collezione di amuleti secondo i risultati della ricerca effettuata. Bellucci aveva suddiviso gli oggetti-antidoto al male in quattro differenti categorie:

I. Amuleti relativi a fenomeni naturali.

II. Amuleti terapeutici.

III. Amuleti contro i malefici.

IV. Amuleti propizievoli o contrari alla sorte¹⁰.

Nelle opere precedenti¹¹, lo studioso aveva tracciato le principali tipologie di amuleti conosciuti e utilizzati, soprattutto, nella cultura agropastorale italiana. Bellucci dichiarava che un efficace antidoto al male ed al malocchio è il corallo, per il suo colore rosso, riferimento al sangue vitale, alla sessualità, alla vivacità psicologica ed alla felicità. A causa del riferimento al sangue mestruale, si riteneva che le collane di corallo impallidissero, se portate al collo nei giorni del mestruo, per poi riacquistare il colore rosso originale. Un amuleto di osso

⁸ Tra i più ricorrenti nella pittura aulica, è il rametto di corallo appeso al collo dei bambini, come protezione dal male e come oggetto beneaugurante.

⁹ G. Bellucci, Sugli amuleti, in: *Atti del Primo Congresso di Etnografia Italiana (Roma, 19-24 ottobre 1911)*, Perugia 1912, pp. 121-127.

¹⁰ Ibid., p. 126.

¹¹ G. Bellucci, *Il feticismo primitivo in Italia e le sue forme di adattamento*, Perugia, 1907. Id., *Un capitolo di Psicologia Popolare. Gli Amuleti*, Perugia 1908.



Fig. 2. Superficie posteriore del quadro commemorativo. Sul retro del quadro è incollato un foglio pubblicitario del parrucchiere, con l'iscrizione: *BIANCO FEDELE. PARRUCCHIERE. Viale del Re N. 1, TORINO. Lavori in capelli [...] Specialità Quadretti in Capelli, Tombe, Ricordi, ecc.*

a forma di pesce era ritenuto utile per scongiurare la sterilità, mentre una concrezione limonitica a forma di utero, detta anche «pietra gravida», veniva usata per proteggere la gravidanza¹². In Abruzzo, alcune parti dell'intestino della lupa erano ritenute efficaci per evitare l'aborto¹³. Per la dentizione dei bambini si usavano denti canini di volpe, di cane, o di suino¹⁴.

Le malattie di interesse neurologico, o psichiatrico, così diffuse nel mondo popolare, venivano evitate, o curate, con amuleti che, per coincidenza di immagine o di materiale, o per analogia simbolica, venivano posti in riferimento a questo tipo di mali: un frammento di osso del cranio, appartenuto ad un uomo sofferente di attacchi epilettici, ciondoli a forma di crescenti lunari, rane, rospi, immagini di San Donato, chiavi di ferro, per scongiurare l'epilessia; monete delle Sedi Vacanti dello Stato Pontificio (dette anche «Monete dello Spirito Santo»), appese al collo o cucite tra gli abiti, chiavi, contro le convulsioni dei bambini; due chiodi prelevati da una bara dissotterrata, contro le cefalee e le malattie reumatiche¹⁵.

Anche le emorragie, le malattie degli occhi, le malattie delle ossa e dei denti trovavano un rimedio, o una prevenzione, in specifici oggetti: frammenti di diaspro a forma di goccia (dette «pietre del sangue») erano usati come antiemorragici; un opercolo di *Trochus* (detto «occhio di Santa Lucia»), e agate di forma globulare, erano ritenuti utili per le malattie degli occhi; un frammento di *dentalium*, per artrite e mal di denti¹⁶.

La ricerca degli oggetti beneauguranti o terapeutici richiedeva obbligatoriamente, talvolta, il notevole impegno di trovare elementi naturali caratteriz-

¹² G. Bellucci, *Il feticismo primitivo...*, op.cit., pp. 23-24, 36, 42.

¹³ G. Bellucci, *Un capitolo...*, op.cit., p. 48.

¹⁴ G. Bellucci, *Il feticismo primitivo...*, op.cit., pp. 34-35.

¹⁵ Ibid., pp. 37, 51, 62, 104, 108, 113. Una chiave di ferro veniva infilata nella mano destra di un epilettico nel pieno della crisi; cfr. G. Bellucci, *Un capitolo...*, op.cit., p. 21.

¹⁶ G. Bellucci, *Il feticismo primitivo...*, op.cit., pp. 37, 46, 52, 87.

zati da anomalie (il quadrifoglio, la noce conformata irregolarmente), o particolari oggetti legati al sacro, alla morte, al furto o al rinvenimento accidentale. In Umbria, ma è ancora oggi molto diffusa in tutta l'area italiana, era usanza comune prelevare dai santuari o dalle edicole sacre frammenti di intonaco, che veniva conservato in sacchetti come strumento terapeutico per i malati. Dopo la guarigione, ottenuta magicamente attraverso il trasferimento del male sull'oggetto, il sacchetto veniva restituito nel santuario o nell'edicola come ex voto; se invece il malato fosse morto, il sacchetto sarebbe restato appeso al collo del cadavere, e sarebbe stato sepolto con esso¹⁷. Le corde usate per le impiccagioni venivano spesso trafugate, perché ritenute apportatrici di fortuna e di felicità: esse infatti contenevano l'anima dell'impiccato, la quale non aveva potuto allontanarsi perché ostacolata dal restringimento del collo; mentre le corde utilizzate per trasportare i morti e le loro bare erano molto ricercate, perché ritenute utilissime – in misura maggiore quanto più erano state usate –, a dare calma ed energia ai buoi¹⁸.

La ricerca pionieristica di Giuseppe Bellucci, legata alle correnti dell'etnografia del positivismo, ha avuto in area italiana numerosi seguaci¹⁹: ma soprattutto la ricerca e la riflessione di Ernesto De Martino sulla magia nel Sud ha aperto la strada ad indagini più consapevoli e complesse.

Un tema molto significativo per lo studio degli oggetti come mediatori magici è quello che, nell'ambito dell'oreficeria popolare, individua amuleti o gioielli genericamente orientati ad una funzione magico-protettiva²⁰. Senza ricorrere a casistiche minute o a lunghi repertori di materie preziose, di forme, di simbolismi, e pur riconoscendo le varianti locali delle diverse tipologie di gioielli-amuleto, è possibile tracciare, nell'oreficeria popolare italiana, vaste aree di diffusione di morfologie e funzioni sostanzialmente omogenee. Nell'utilizzazione delle materie si ritrovano scelte ampiamente condivise, tra le quali soprattutto il corallo come antidoto al malocchio; il simbolismo delle perle per le nozze, o come preannuncio di future lacrime; il valore, attribuito al cristallo, di materia che riflette l'anima umana, e che racchiude in sé un potere

¹⁷ Ibid., p. 59.

¹⁸ Ibid., pp. 57, 58.

¹⁹ R. Corso, *Patti d'amore e pegni di promessa*, Santa Maria Capua Vetere 1924. G. Perusini, Amuleti barbarici del Museo di Cividale, in: A. Tagliaferri (ed.), *Scritti storici in onore di P.L. Zovatto*, Milano 1972, pp. 153-163. Id., Diffusione diacronica e sincronica degli amuleti in Italia, in: *Ricerca scientifica e mondo popolare*, Palermo 1973.

²⁰ Tra i numerosi studi degli ultimi decenni, si possono citare P. Ciambelli (ed.), *L'ornamento prezioso*, Roma - Milano 1986; G.P. Gri - N. Cantarutti, *La Collezione Perusini. Ori, gioielli e amuleti tradizionali*, Udine 1988; id., Ori e rituali, in: G. Bergamini (ed.), *Ori e Tesori d'Europa. Atti del Convegno di Studio*, Udine 1992; N. Cantarutti, Ori tradizionali e popolari, in: G. Bergamini (ed.), *Ori e Tesori d'Europa. Mille anni di oreficeria nel Friuli-Venezia Giulia*, Milano 1992, pp. 420-465; O. Cavalcanti, *Ori antichi di Calabria*, Palermo 1991; A. Gandolfi - E. Mattiocco, *Ori e Argenti d'Abruzzo dal Medioevo al XX Secolo*, Pescara 1992; O. Cavalcanti, *Ori e Argenti del Sud. Gioielli in Basilicata*, Matera 1996; D. Pisani, *Il gioiello popolare calabrese*, Napoli 1997; P. Ciambelli, *Bijoux à secrets*, Paris 2002.

divinatorio. Alcune forme riproducono, in materie preziose e spesso tramite miniaturizzazione, oggetti che già nelle materie e nelle dimensioni originali erano ritenuti carichi di potenza magica, come il ferro di cavallo, la chiave, il campanello, la croce, l'immagine di San Donato, protettore dalle malattie mentali e dall'epilessia; e poi il mondo naturale e umano come il crescente lunare, il serpente, il rospo e la rana, il cavallo marino, la conchiglia, il pelo di tasso, il dente di maiale, la ghianda, il gobbo, il cuore, la mano a corna, la *manufica*; il mondo fantastico, con la sirena, il drago, e così via. Anche nel caso dei gioielli si ritrova un ampio spettro di funzioni magico-protettive, da quella dei veri e propri amuleti, utilizzati per specifiche malattie, a quella intermedia di generica protezione, fino a quella taciuta, implicita nel simbolismo del colore, della materia o della forma.

Una grande significatività simbolica e culturale ha, inoltre, la collocazione, sul corpo, dei gioielli e degli amuleti, o la definizione dei punti del corpo che dovevano essere *toccati* dall'amuleto stesso. I gioielli hanno avuto, in area italiana, prevalentemente una collocazione sulle parti del corpo più visibili all'esterno, e, quindi, più «scoperte» dal punto di vista delle aggressioni da parte delle potenze del negativo: capo, fronte, orecchie, collo, dita delle mani, polsi, braccia: quindi ornamenti visibili all'esterno, e insieme, in parte, amuleti. In alcuni casi, i gioielli avevano la funzione simbolica del «legare» e serrare un rapporto, ad esempio amoroso, come nel caso degli anelli nuziali, o del corredo della donna sposata, immancabilmente fornito di orecchini, collana, bracciale. Alcuni gioielli-amuleto esplicitano invece, nella funzione, un rapporto con gli organi interni al corpo: è il caso degli orecchini maschili, usati nell'area italiana soprattutto da marinai, pescatori, cacciatori, espressamente destinati a preservare la salute dell'apparato visivo ed a garantire magicamente una buona qualità della visione. Gli orecchini maschili venivano infatti definiti, nella cultura popolare, utili a «schiarirsi la vista»²¹.

Alcune tipologie di amuleti venivano invece nascoste tra le vesti. Gli amuleti per i neonati venivano inseriti tra le fasce, come oggetti di specifica protezione per il corpo degli individui più fragili del gruppo, anche se soprattutto nelle cerimonie non mancavano i ciondoli appesi al collo, o i piccoli braccialetti di corallo. Del tutto invisibili all'esterno erano anche gli scapolari, oggetti magico-devozionali che indicavano sia l'appartenenza ad una particolare devozione, quella della Madonna del Carmine, sia la concezione che questi oggetti avessero una speciale capacità protettiva. Ancora più denso di potenza magica era il *breve* – nome attribuito talvolta anche agli scapolari del Carmine –, costituito di un sacchetto ripieno di vari oggetti, come piccole pietre di valore magico, frammenti di preghiere manoscritte o a stampa, pezzi di piume, pic-

²¹ Per indicazioni su quanto asserito, si vedano i volumi citati nella nota precedente.

Fig. 3. Amuleto. Italia meridionale, sec. XIX, argento. L'amuleto è composto di un anello, al quale è attaccata una piccola catena con un moschettone – per appendere l'oggetto o per fissarlo agli indumenti –, e di tredici catenelle, a ciascuna delle quali è appesa una riproduzione miniaturizzata, dal valore beneaugurante o propiziatorio, dei seguenti oggetti: una mandorla, un quadrifoglio, una pigna, un piccolo medaglione con viole del pensiero, una scarpa, un'ape, una conchiglia con la perla, un cuore con vischio e la scritta Bonheur, una ghianda, una moneta romana, un campanaccio, un ferro di cavallo, un anello.



coli involti, e così via; il *breve*, confezionato in casa o a cura di donne esperte nelle arti magiche, era considerato un potente amuleto.

Anche alcuni capi di abbigliamento potevano essere utilizzati per rendere propizia la sorte, o per allontanare il male: anche in questo caso, si riscontrano usi relativi sia ad una specifica funzione di esorcismo del negativo, sia ad un più generico significato di oggetti beneauguranti. Pětr Bogatyrěv, in un classico studio sul costume popolare della Slovacchia morava, basato su materiali etnografici della fine dell'Ottocento e dei primi del Novecento, ha messo in evidenza alcuni degli indumenti che nell'abbigliamento dei contadini moravi rivestivano, accanto alle altre funzioni, anche un valore magico di protezione o di terapia. Scrive Bogatyrěv:

«La cuffia che la donna riceveva durante le nozze era destinata ad assicurare la fertilità e la felicità del matrimonio; le donne che non la portavano potevano essere causa di grandine e di altre sciagure. Nell'Ořechovsko, ad esempio, una donna settantenne che non la portava fu duramente criticata, e capitò che le altre donne la costrinsero a indossare la cuffia.

[...] Per tornare all'esempio citato sopra della funzione magica della cuffia indossata il giorno delle nozze, si può affermare che la stabilità e la forza della funzione della cuffia si spiega in parte col fatto che, in questo caso, si mantiene la tradizionale fede popolare nel potere magico di alcuni elementi dell'abbigliamento, in parte col fatto che i riti nuziali nel loro complesso sono santificati dalla chiesa. Anche i ricami sugli abiti dei bambini hanno una funzione magica [...].

[...] Interessanti atti magici si svolgevano con la camicia. “Si tratta di una parte così intima dell'abbigliamento femminile, che alcuni mariti non la vedevano nel corso di tutta una vita. Le donne la nascondevano accuratamente, e dopo il bucato l'appendevano in modo che nessuno la vedesse. Solo in seguito ad un certo rilassamento dei costumi in campagna, soprattutto per influsso dei soldati, ebbe fine questo pudico occultamento delle camicie...”.

È verosimile che proprio da questo accurato occultamento della camicia sia derivata l'attribuzione a questi indumenti di capacità terapeutiche, ad esempio, se il marito o

il bestiame erano colpiti dal malocchio. Una volta, ad esempio, un contadino se ne andava su un carro tirato da buoi, e uno di essi, colpito dal malocchio, cadde improvvisamente. Una donna che camminava lì vicino corse dietro dei cespugli, ne tirò fuori la sua camicia e cominciò a strofinare la bestia sul dorso, dalle corna fino alla coda e viceversa, fino a che il bue, a quanto raccontano, si alzò sulle zampe. “La vecchia Vaščaková», quando arrivava nella stalla una bestia nuova, le girava intorno, con solo la camicia addosso; poi attaccava l’indumento sulle corna dei buoi, “perché non diano di cozzo e vivano felici (cioè perché siano sani)”.

Sull’origine dei poteri magici della camicia si possono riportare opinioni diverse. La più verosimile mi sembra quella per cui la camicia, aderendo al corpo, è per la legge di Frazer (*law of contact* oppure *of contagion*) il tramite del potere magico celato nel corpo nudo.

Quanto all’uso cui si uniformava “la vecchia Vaščaková” di girare in camicia intorno intorno alle bestie appena condotte nella stalla, l’esecuzione di questo rito con la camicia addosso sostituisce l’uso di eseguirlo nudi (metonimia della nudità)²².»

Anche per l’area italiana, nonostante la scarsità di documentazione su questo aspetto, si può affermare che gli indumenti a diretto contatto con il corpo, come la camicia, potevano essere utilizzati per le azioni di carattere magico, allo stesso modo di alcune parti del corpo, come le unghie ed i capelli. Camicie e capelli, estensioni del corpo e simboli della sua totalità, sono stati infatti impiegati come materie componenti i doni votivi offerti ai santuari (trecce, camicie, abiti inseriti in composizioni polimateriche, a forma di quadretti, con iscrizioni, fiocchi, fotografie). I capelli, la barba, le unghie, ma anche le camicie, erano in passato elementi importanti del lutto: in molte società agropastorali era in uso, nei confronti dei parenti più stretti del defunto, il divieto di cambiarsi la camicia, di tagliarsi i capelli o la barba. In alcuni casi, si usava conservare una ciocca di capelli del defunto in un medaglione da appendere al collo; o si commissionava al barbiere la confezione di un quadro, nel quale i capelli del defunto erano composti in disegni o volute decorative.

I quadri in capelli e le composizioni polimateriche che li contengono erano opera di artigiani specializzati, talvolta gli stessi barbieri e parrucchieri, talvolta artigiani che producevano quadri con decorazioni geometriche o floreali in carta o stoffa, per lo più di soggetto religioso. I quadri e le composizioni in capelli costituivano, nella maggior parte dei casi, immagini commemorative dei defunti; la chioma rappresentava infatti una parte significativa del corpo del defunto, non soggetta al totale e immediato disfacimento. La produzione di questo tipo di immagini, che raffiguravano spesso paesaggi cimiteriali, con persone dolenti e iscrizioni commemorative, è stata parti-

²² P. Bogatyřev, Le funzioni del costume popolare nella Slovacchia morava (ed. orig. 1937), in: G. Sanga (ed.), *L’abbigliamento popolare italiano*, *La Ricerca Folklorica* 14 (ott. 1986), pp. 98-99.

colarmente fiorente in Francia, dove si usava anche confezionare corone in perle, colorate nei colori del lutto (bianco, nero, viola), e destinate ad essere poste sulle tombe²³.

In area alpina ed europea, con i capelli dei defunti si confezionavano gioielli, destinati al periodo del lutto²⁴; in ogni caso, nell'area europea, era piuttosto diffuso, nell'Ottocento e oltre, l'uso di far confezionare, ad artigiani specializzati, manufatti ed ornamenti in capelli²⁵.

Ma non solo le malinconiche celebrazioni funerarie erano all'origine dell'utilizzazione delle chiome in composizioni decorative e simboliche; anche le cerimonie nuziali, in alcuni casi, includevano oggetti decorati con i capelli dei familiari. In un rito nuziale anonimo, descritto in un articolo della rivista *La Ricamatrice* (1° novembre 1854, p. 186, citato da Anna Canella), si indica, come elemento importante dell'apparato cerimoniale delle nozze, il libro da messa della sposa, la cui copertina è istoriata di gioielli e di decorazioni floreali realizzate con i capelli delle persone care della famiglia, compresa la donna più anziana:

«[...] Benché la giovane sposa avesse nel suo corredo nuziale numerosi e magnifici diamanti, ella però non ne portava che uno solo nella toletta di sposa. Era quello che fermava il fermaglio del libro da messa. Questo diamante di splendida grossezza, era contornato d'una ghirlanda di piccoli zaffiri, e assicurato dalle due parti da branche lavorate in perle fine e rubini. In quanto alla copertura del libro, essa era di *amorce* bianco, circondata da una striscia ondeggiante di perle fine e rubini. Ai quattro angoli vi era un fiordaliso egualmente in perle e rubini. Nel mezzo, uno stemma gentilizio, riccamente circondato di pietre preziose, conteneva un mazzettino di viole del pensiero, capo d'opera di lavoro in capegli, sì delicatamente intrecciato, e ombreggiato dal solo effetto dei rilievi, che avresti detto essere una finissima dipintura. Nel mezzo di tutti questi fiori, ciascheduno dei quali era formato coi capegli d'una delle persone più care della famiglia, dominava una bellissima rosa bianca, composta coi capegli bianchissimi dell'avola, venerabile depositaria di tutti gli affetti e di tutte le confidenze della casa. Contornata da que' giovani fiori, codesta rosa bianca sembrava colà posta per riunirli e per proteggerli; intorno ad essa le viole brune, bionde, nere e anche di un biondo dorato, rappresentavano le più dolci rimembranze della vita [...]»²⁶.

²³ Si veda A. Chanlot, *Les ouvrages en cheveux. Leurs secrets*, Paris 1986; P. Cecconi, Gardez-les ... en vie, *Le Collectionneur français*, n. 364 (mars 1998), pp. 23-24.

²⁴ Nella rivista *Annali di San Michele* 1 (1988), sono pubblicati, a pag. 70, alcuni gioielli confezionati con capelli.

²⁵ Si veda E. Gulli Grigioni, Il cuore e la treccia. Il simbolismo del cuore nella produzione europea ottocentesca di ornamenti manufatti in capelli, in: G. Bellosi (ed.), *Studi dedicati ad Alfredo Belletti per il suo settantesimo compleanno, Quaderni di Arte Letteratura Storia* XI, 1995, Ravenna 1996, pp. 127-152.

²⁶ M. Canella, Vestire la vita, vestire la morte: abiti per matrimoni e funerali, XVIII-XIX secolo, in: C.M. Belfanti - F. Giusberti (ed.), *La moda, Storia d'Italia, Annali* 19, Torino 2003, pp. 261-284.

La camicia femminile, che era a diretto contatto con il corpo, costituiva l'unico indumento che le donne contadine – le più povere – indossavano sotto gli abiti, mancando del tutto la biancheria intima. La camicia assolveva a varie funzioni, era un indumento diurno e notturno, usato durante il parto²⁷, per il puerperio, e talvolta anche come abito per la sepoltura.

La tendenza a garantire quanto più possibile la sopravvivenza di neonati e bambini, molto a rischio nelle campagne e nelle città italiane fino alla prima metà del Novecento, era all'origine di ricami, iscrizioni, motivi intessuti negli indumenti infantili. Le strisce di tessuto destinate all'infasciatura dei neonati erano spesso decorate con iscrizioni beneauguranti, dichiarazioni di affetto, riferimenti alla felicità ed alla fortuna che si auspicavano per il neonato, con parole simili a quelle che compaiono nei testi delle ninne-nanne.

Particolarmente delicato era, in alcuni casi, il momento in cui gli abiti venivano appesi all'aperto, per gli influssi positivi o negativi di cui gli abiti stessi – e conseguentemente la persona – sarebbero stati caricati: a Trapani nel secolo scorso si usava stendere all'aperto gli abiti ed esporli nella notte precedente la festa dell'Ascensione, per attirare su di essi l'influsso positivo della benedizione divina; a Ferrara gli abiti dell'inverno venivano invece esposti nella notte di San Giovanni. A Bellante (Teramo) era in uso il divieto di appendere a rovescio, dopo il bucato, le fasce e gli abiti dei bambini piccoli, perché si riteneva che gli abiti a rovescio avrebbero fatto *rivoltare* il bambino contro la madre.

L'uso di indossare gli abiti a rovescio, nell'antropologia dell'abbigliamento popolare italiano, si ritrova in ambiti culturali diversi, e non riveste un significato univoco. In Sardegna, come segno di lutto si indossavano gli abiti a rovescio, o invece in successione rovesciata: forse il riferimento simbolico risiede nella condizione di disordine e di status liminare che è stata causata dalla morte di un componente della famiglia. Abiti vecchi o in disuso, indossati a rovescio, sono ancora oggi parte integrante dei mascheramenti di Carnevale, che ha, come è noto, tra i suoi principali riferimenti simbolici quello del «rovesciamento» temporaneo della realtà quotidiana. Gli abiti a rovescio liberano, inoltre, anche una potenza magica: oltre al divieto di stendere al sole gli abiti rovesciati dei bambini piccoli, si possono citare alcuni usi dei minatori, che per favorire una protezione magica in un lavoro ad altissimo rischio, usavano lavorare nelle miniere con abiti a rovescio. In tempi recenti l'uso è stato riscontrato presso i minatori di galleria di Roviano (Roma): secondo alcune testimonianze, nei momenti più rischiosi del lavoro si indossavano a rovescio alcuni elementi di biancheria, come le mutande e le calze. È

²⁷ Nelle raccolte dell'Etnomuseo dei Monti Lepini di Roccagorga (Latina) è conservata una camicia femminile, appositamente destinata, nel corredo nuziale, ad essere indossata durante il parto.

comune infine, in Italia, interpretare il fatto di avere indossato involontariamente un indumento a rovescio come il segno di una persona che sta pensando intensamente a noi.

Anche nell'area italiana è possibile rintracciare, infine, un potere magico attribuito ad elementi di vestiario, in qualche modo simile a quello descritto da Bogatyrev: a Bellante (Teramo) si usava legare una ciabatta vecchia al collo delle pecore malate di raffreddore, perché si riteneva che la *ciabatta della patrona* avesse il potere di guarire il raffreddore degli ovini²⁸.

Tra i comportamenti volti ad esorcizzare i mali del corpo, non si possono dimenticare, naturalmente, i rituali extraliturgici, come la terapia coreutica del tarantismo²⁹, la terapia dell'ernia dei bambini – con il passaggio del corpo nudo attraverso due rami di quercia –, le immersioni nelle acque fluviali nella notte di San Giovanni (Civitella Roveto, Aquila), l'assunzione di cibi, e tutti gli interventi terapeutici dei maghi e guaritori popolari. I comportamenti connessi ai rituali religiosi, che almeno in passato venivano accolti e riconosciuti nell'ambito della liturgia ufficiale, si affermavano invece soprattutto in relazione a culti e devozioni particolari: anche in questo caso, immersioni in acque benedette, asportazione e talvolta assunzione di reliquie o di elementi del luogo sacro (acqua, intonaco, pietre, terra, rami e foglie, ecc.), impronte e tracce del passaggio dei devoti nel luogo sacro (iscrizioni, impronte di mani), affidamento alla divinità di una effigie sostitutiva della persona o di una sua parte (ex voto anatomici, trecce e capelli, indumenti o oggetti legati al negativo, fotografie). Tutti questi comportamenti hanno una vastissima casistica, e sono riconducibili alle diverse concezioni del corpo, che di volta in volta si sono affermate nelle diverse società.

²⁸ E. Silvestrini, L'abito popolare in Italia, in: G. Sanga (ed.), *L'abbigliamento popolare italiano*, *La Ricerca Folklorica* 14 (ott. 1986), pp. 35-36.

²⁹ E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano 1976.

ΤΟ ΜΑΓΙΚΟ ΣΩΜΑ

ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΑ ΚΑΙ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΕΣ ΣΤΟΝ ΙΤΑΛΙΚΟ ΧΩΡΟ

Ο καθορισμός της σχέσης ανάμεσα στο σώμα και στην απομάκρυνση του κακού απαιτεί καταρχήν την ανάλυση των αντιλήψεων γύρω από το σώμα σε ανθρωπολογικό επίπεδο. Στην ιταλική κοινωνία, τόσο στις ευκατάστατες όσο και στις λαϊκές τάξεις, η αντίληψη του σώματος συνοδευόταν πάντοτε από τη συναίσθηση της αδυναμίας του· το σώμα είναι αδύναμο, επειδή η ιατρική είναι ατελής, επειδή δεν είναι δυνατόν να προβλεφθούν τα αρνητικά συμβάντα, αλλά και εξαιτίας των προβλέψιμων μεταμορφώσεων, στις οποίες υπόκειται το σώμα σε όλη την πορεία της ανθρώπινης ζωής.

Το σώμα θεωρήθηκε επίσης, ιδίως στο παρελθόν, ως δύναμη ζωική και χορηγός ευδαιμονίας και ευημερίας, όπως αποδεικνύεται από τις αντιλήψεις σχετικά με την ισχυρή μαγική δύναμη και τις θεραπευτικές ιδιότητες που αναγνωρίζονταν στο σώμα του βασιλιά. Το σώμα περιλαμβάνει και τα χαρακτηριστικά του ατόμου, του οποίου οι αρετές και οι δυνάμεις προσλαμβάνονταν στις κοινωνίες εθνολογικού επιπέδου διά μέσου κανιβαλικών τελετουργιών, και στις σύγχρονες κοινωνίες διά μέσου ενεργειών οικειοποίησης συμβολικού χαρακτήρα, ιδίως σε σχέση με το παρουσιαστικό.

Το σώμα είναι, επίσης, ένα μέσον επικοινωνίας· με το σώμα και με τα ενδύματα κοινοποιείται η κοινωνική θέση, η τάξη και η ηλικία, η ερωτική πρόκληση, τα αισθήματα φιλίας ή εχθρότητας και ούτω καθεξής. Η ανθρωπολογία του σώματος περιλαμβάνει ακόμη τις ιδέες του δυϊσμού ψυχής/σώματος, που επενδύουν το τελευταίο με τους συμβολισμούς του «χαμηλού» και της υλικότητας, εν αντιθέσει με το «υψηλό» και την πνευματικότητα.

Στην αντίληψη περί της διείσδυσης του σώματος στη φύση και στην εξωτερική πραγματικότητα, περί ενός μικρόκοσμου που διεισδύει στο μακρόκοσμο, θα πρέπει να αναχθεί το θέμα της σχέσης ανάμεσα στο σώμα και στα διαμεσολαβητικά αντικείμενα, τα οποία αποτελούν το εργαλείο μιας μαγικής πράξης, μιας θεραπευτικής επέμβασης, μιας συνάντησης με το θείον, που πραγματοποιείται διά μέσου ενός θρησκευτικού τυπικού.

Στα διαμεσολαβητικά αντικείμενα συμπεριλαμβάνονται τα φυλαχτά, τα οποία έχουν μελετηθεί και κατηγοριοποιηθεί από τον Giuseppe Bellucci ήδη από τις αρχές του 20ού αιώνα· ιδιαίτερα όσον αφορά στα δείγματα του παρελθόντος και σε λαϊκό περιβάλλον, η μορφολογία των φυλαχτών εμφανιζόταν στενά συνδεδεμένη με τα κακά, απέναντι στα οποία τα φυλαχτά αυτά θα έπρεπε να δράσουν ως προστασία και αντίδοτο.

Μια αξιολογή κατηγορία φυλαχτών και γενικότερα διαμεσολαβητικών και προστατευτικών αντικειμένων απαρτίζουν τα προϊόντα της χρυσοχοΐας, που έχουν φορτιστεί με συνδηλώσεις συναισθηματικές και συμβολικές, καθώς δωρίζονται σε ορισμένες επετείους βάσει του ημερολογίου ή του κύκλου της ζωής και τοποθετούνται σε ειδικά σημεία του σώματος, τα οποία έχουν ιδιαίτερη μαγική και τελετουργική σημασία.

Περίληψη

Κάποια σημεία του σώματος σχετίζονται με τελετουργικές πρακτικές που αντιστοιχούν σε εορταστικές εκδηλώσεις ή σε ιδιαίτερες συμπεριφορές αφιερωματικού χαρακτήρα. Τα μαλλιά χαρίζονταν ως ανάθημα στη θεότητα ή καλλωπίζονταν με τέτοιο τρόπο, ώστε να τιμούν τη μνήμη των νεκρών ή να υποδηλώνουν τα συναισθήματα των ζώντων – όσων ανήκαν στο πιο στενό πλαίσιο της οικογένειας.

Αλλά και μερικά ενδύματα μπορούν να πάρουν χαρακτηριστικά διαμεσολαβητικών αντικειμένων: το πουκάμισο, ένα ένδυμα που βρίσκεται σε στενή επαφή με το σώμα και είναι άρα εμποτισμένο από τους χυμούς του, χρησιμοποιούνταν στα πλαίσια του αγροτικού πολιτισμού ως θεραπευτικό αντικείμενο για τις αρρώστιες των ζώων. Η μαγική προστασία ή ένας εξορκισμός για την απομάκρυνση του κακού έδωσαν το έναυσμα για την υιοθέτηση ορισμένων τρόπων χρήσης των ενδυμάτων, όπως τη συνήθεια να φοριούνται ανάποδα ή να κρεμιούνται σε ανοιχτό χώρο τις νύχτες που χαρακτηρίζονται από ιδιαίτερα ευεργετικές επιδράσεις υπερφυσικού χαρακτήρα.

E.S.

LE SUPERSTIZIONI

NEL MONDO CRISTIANO-BIZANTINO

VALERIA M.
MINIATI

Superstizione è per noi: «Residuo di ogni credenza superata dalla cultura religiosa e scientifica di una società». Comprende credenze e pratiche rituali determinate dal pensiero magico e da suggestioni emotive, ritenuti oggi elementi superati dal pensiero razionale e tipici di una cultura arretrata, che in parte sopravvive nel folklore.

Ma il concetto di superstizione va rapportato a contesti socio-culturali ben precisi e definiti in senso storicistico, poiché non si possono applicare le medesime categorie di pensiero nel valutare espressioni culturali diverse. Ancora oggi, nonostante l'abbandono di schemi angustamente etnocentrici ed una conclamata apertura verso una coscienza relativistica, il concetto di superstizione viene comunque sempre usato, in senso riduttivo, se non denigratorio, per definire concetti «diversi», rispetto a quelli di chi usa il termine.

Nella nostra cultura il concetto è esteso al persistere di credenze sorpassate dalla cultura ufficiale in ogni ambito — scientifico, medico, morale, comportamentale — e non solo ristretto agli aspetti devozionali e religiosi, mentre «superstizione» in origine aveva, invece, un'esclusiva connotazione rispetto al rapporto uomo/divinità, ed era quindi strettamente connessa a *religio*.

Il termine va ricondotto al lat. SUPERSTITIO composto da SUPER e STARE, con due accezioni già presso gli antichi autori:

1. «ciò che è oltre» le esigenze normali di una religione. Per i Romani infatti, la superstizione era un atteggiamento soggettivo tra gli uomini e gli dèi, fuori dal giusto rapporto regolato e stabilito dal sacerdozio pubblico; indica, quindi, il tormentoso timore che fa «ristare» dinanzi a ciò che eccede la comune credenza, o di fronte a fenomeni mirabili e inaspettati;
2. «ciò che sopravvive» — SUPERSTES — di un comportamento appartenente ad una religione superata; per cui la voce esprime soverchio rispetto degli dèi ed eccessiva scrupolosità nell'eseguire i rituali liturgici, onde ottenere il favore divino; e coloro che così si comportano vengono definiti *superstitiosi*. In questo significato, e sul seguente ampliamento semantico, si esprime Cicerone¹.

¹ Il passo di Cicerone è nel *De natura deorum* (II, 28, 72): «*qui totos dies precabantur et immolabant ut sibi sui liberi superstites essent superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius*».

Per Tacito e Livio, il termine è riferito a pratiche religiose non romane, o a pratiche di magia, ritenuta estranea al mondo romano².

Per i Greci, il termine δεισιδαιμονία (δείδω, temo + δαίμων, divinità) ha dapprima il significato letterale e positivo di «timor di dio», ma già nella *Politica* di Aristotele comincia ad assumere quel significato negativo di «esagerato timore, suggestione e pregiudizio» che troviamo in Teofrasto e che Plutarco nei *Moralia* (*Ethika*) estende ancor più all'ambito della società, mettendone in rilievo anche l'aspetto così soggettivo da divenire asociale, poiché troppo lontano da quella ευσέβεια che rappresenta il giusto ed armonico senso religioso.

Oltre ad indicare l'eccessivo timore della divinità, δεισιδαιμονία esprime anche il comportamento devozionale esagerato, connettendosi a υπερακριβολογία, nel significato di «soverchia scrupolosità» proprio nell'eseguire i riti religiosi.

Πρόληψις (<προ+λαμβάνω, presumere, presupporre) è, invece, un termine più generico, non esclusivamente legato a concetti religiosi, in quanto esprime la credenza per «anticipata opinione», il preconconcetto.

Il Cristianesimo nascente respinge ogni forma di ritualismo ebraico, tutta la religione pagana — soprattutto nel suo aspetto idolatrico — e i movimenti orientali filosofico-iniziatici, il tutto contrapposto al culto dell'unico Dio, ma, in particolare nei primi secoli, dimostra una certa tolleranza nei confronti del permanere di antiche abitudini e di comportamenti che denotano una ancor presente religiosità pagana, e che si esprimono in modi non cristianamente ortodossi, ma non in opposizione alla religione ufficiale. Tali pratiche e culti sono definiti dal *Canon Episcopi*³: «cultus indebitus» e «superstitiones». Si tratta, in genere, di riti agrari di lustrazione e propiziazione, di forme devozionali, di rituali protreptici in cui predomina un orientamento magico⁴, che la Chiesa tende ad integrare ed assorbire attraverso processi sincretistici, e che solo in seguito verranno demonizzati e condannati aspramente come eretici e devianti.

² La magia, infatti, come pratica privata, era condannata fin dalle Leggi delle XII Tavole, che prevedevano solo auspicina ed aruspicina, finalizzate al bene dello Stato; ciò non impediva, tuttavia, l'esistenza di pratiche magiche popolari, com'è ampiamente testimoniate, ad esempio, dalle frequenti defixiones, o dai pocula di tema erotico sulla religione romana, cfr. ad es.: M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1966; G. Piccaluga, *Aspetti e problemi della religione romana*, Firenze 1974; D. Sabbatucci, *Religione romana*, in: *Storia delle religioni*, Torino 1967; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912.

³ *Canon Episcopi*: manuale di disciplina ecclesiastica destinato ai vescovi; attribuito dalla tradizione al Concilio di Ancira del 314, è in realtà d'epoca, carolingia, a noi noto nelle versioni di Reginone di Prüm e Burchard di Worms, X-XI sec.

⁴ Per la magia e le superstizioni nel mondo occidentale nel Medio Evo, cfr. ad esempio, F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze 1986; T. Keith, *Religion and the Decline of Magic*, London 1985; J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Milano 1977; S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, Paris 1913; S.J. Tambiah, *Magic, Science and Religion*, Cambridge, Mass. 1990; J. Baltrusaitis, *Il Medioevo fantastico*, Milano 1973; R. Manselli, *I fenomeni di devianza nel Medio Evo*, vol. 2, Torino 1972-1973; A. Momigliano, *Il conflitto paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino 1975.

Tra le pratiche magiche, oggetto di divieto, vi sono anche quelle divinatorie, già proibite da leggi precedenti, e rimarcate dall'Editto di Teodosio⁵, poiché la divinazione, nella morale cristiana, è considerata una forma d'idolatria, in quanto si attribuiscono ad altre entità prerogative che sono dell'unico Dio, il cui volere, per quanto imperscrutabile, è comunque giusto. Tuttavia, nonostante la condanna, alcune pratiche mantiche, sorte in lontane civiltà e in ambiti religiosi istituzionali, permangono e sono presenti ancor oggi, a livello residuale, nelle superstizioni popolari; come, ad esempio, la lecanomanzia — d'antica origine caldea — tuttora praticata nel rituale esplorativo per determinare la presenza di un ente fascinatorio⁶; o la credenza relativa al valore profetico dei sogni, pallido ma tenace riflesso della pratica culturale dell'*incubatio* (εγκοίμησις).

Ed è proprio la divinazione uno degli aspetti magici più difficilmente estirpabili anche dalla mente di un cristiano devoto e osservante: tutto ciò che circonda l'uomo — fenomeni celesti, comportamenti anomali degli animali, processi naturali — diventa «segno» significativo per la divinazione.

L'uomo tenta di trarre significati per interpretare il futuro, non tanto per cambiarlo, poiché magicamente si opera sempre sul piano della metastoria, ma per pararne i colpi avversi, per assicurarsi una protezione contro le incertezze e la precarietà della vita e dei suoi pericoli, contro la malattia e la potenza del negativo, contro il male in tutte le sue manifestazioni.

Ecco dunque che anche all'interno del mondo cristiano persistono concezioni magico-religiose arcaiche e sopravvivono quegli atteggiamenti definiti superstizioni, proprio perché rispondono ad esigenze individuali di immediata protezione contro le avversità e l'ignoto.

Per quanto riguarda la superstizione nel mondo cristiano bizantino (che richiede ben più approfondite indagini e ricerche), in questa sede e per questa breve esposizione farò riferimento a due elementi principali: la collezione Tsolozidis⁷, oggetto della presente Mostra, e il Registro del Patriarcato costantinopolitano⁸ del XIV secolo. Nella collezione Tsolozidis grande spazio

⁵ Gli imperatori cristiani promulgarono, tra il 319 e il 409, dodici leggi (*De maleficis et mathematicis et ceteris similibus*), raccolte nel *Codex Theodosianus* (IX, 16, 1-12) che vietavano l'esercizio della divinazione, che veniva, per la prima volta, assimilata alla magia.

⁶ Si tratta della pratica divinatoria, ancora ampiamente attestata, con piccole varianti locali, in tutto il folklore euromediterraneo (compresi tutti i Paesi di religione islamica dell'Africa settentrionale) di versare, in un bacile d'acqua, alcune gocce di olio, dalla cui forma e disposizione si desume la presenza di una «fattura», che, con adeguato rituale, può essere neutralizzata.

⁷ La Collezione copre l'intero arco dei periodi bizantino e postbizantino (IV-XIX sec.) ed è formata da reperti provenienti da tutto l'Impero, ed anche dalla Russia: comprende oggetti relativi alla vita quotidiana (commerci, attività, gioielli, sigilli, strumenti, vasellame d'uso domestico) e oggetti correlati a pratiche e credenze del culto pubblico e privato (icone, incensieri, reliquiari, amuleti e oggetti usati a scopo terapeutico e apotropaico). Per l'accurata descrizione degli oggetti della Collezione Tsolozidis, v. P. Kambanis, *Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*.

⁸ Per i processi di stregoneria a Bisanzio, e per il *Registro del Patriarcato costantinopolitano (1315-1402)*, cfr. C. Cupane, *La magia*

Fig. 1. Croce-encolpio integra in ematite con un largo medaglione nell'intersezione dei bracci. XII-XIII sec. Collezione privata G. Tsolozidis.



occupano amuleti, talismani, pendenti e filatteri, la cui funzione apotropaica e protettiva è fondamentalmente basata su componenti magico-religiose e la cui fruizione nella devozione popolare si esplica nell'ambito della religione ufficiale.

Si consideri, ad esempio, la croce-encolpio: l'arcaico simbolo mistico, assunto a simbolo per eccellenza del Cristianesimo, diviene — attraverso i materiali di cui è formato, le iscrizioni, gli elementi decorativi, i soggetti iconografici rappresentati, o nella sua forma di reliquiario — un potente amuleto apotropaico, doppiamente potente, poiché riassume in sé la potenza arcaica del *mana*⁹ e la sacralità del divino.

Lo stesso principio può applicarsi alle eulogie, che possono essere sacre reliquie, ma sono spesso semplicemente terra, olio, acqua, polvere provenienti dal luogo sacro: per il principio della magia analogica, omeopatica — per cui il simile produce il simile — e quello della magia contagiosa — per cui le cose che sono state in contatto continuano ad agire l'una sull'altra a distanza, anche quando il contatto fisico si è interrotto — questi elementi, in virtù di una segreta legge *simpatica*¹⁰ che le collega, divengono strumenti di trasmissione della sacralità e della forza protettiva e terapeutica. Consideriamo, in particolare, alcuni manufatti: una piccola croce-encolpio¹¹ (fig. 1) del XII secolo:

a Bisanzio nel sec. XIV: azione e reazione, *JÖB* 29 (1980), 237-262; J. Darrouzes, *Le registre synodal du Patriarcat byzantin au XIV siècle*, Amsterdam 1971; sulla magia cfr. H. Maguire, *Byzantine Magic*, Washington D.C. 1995; R.P.H. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988.

⁹ S'intende, con questo termine d'origine melanesiana, la misteriosa e attiva forza vitale che circola nel creato: la magia, attraverso i suoi riti, fornisce la possibilità d'impossessarsi di questa energia e di dominare le forze occulte della natura e della vita.

¹⁰ Per la classificazione degli aspetti fenomenologici della magia, v. J.G. Frazer, *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, London 1922.

¹¹ Collezione Tsolozidis, nr. 89.



Fig. 2. Amuleto apotropai-
co a disco costituito da due
lamine di ferro con deco-
razione a rilievo. III-IV sec.
Collezione privata G. Tso-
lozidis.

in essa sono incise, sulle due facce: da un lato, una Pietà, con la testa reclinata di Cristo, ad occhi chiusi, e l'iscrizione: IC-XC; sull'altro lato è incisa la testa della Vergine, avvolta in un manto, con l'iscrizione: MHP-ΘΥ (Μήτηρ Θεοῦ), e reca a fianco l'invocazione: ΘΕΟΤΟΚΕ ΒΟΗΘΙ ΤΟΝ ΦΟΡΟΝΤΑ ΔΟΥΛΟΝ COY, con cui il devoto, che porta sul seno la sacra croce, si rivolge alla Madre di Dio con venerazione e fervore, onde impetrare aiuto e protezione.

Il materiale è l'ematite, la «pietra sanguigna», una pietra semi-preziosa, cui, fin dall'antichità, era attribuito un grande valore terapeutico, soprattutto per la circolazione del sangue e per prevenirne e curarne le affezioni. La pietra, infatti, si presenta sotto forma di cristalli di color grigio scuro, ma anche in ammassi argillosi granulari, di colore rossastro, il cui aspetto ricorda il sangue raggrumato, e ciò diviene, nel pensiero magico, il simbolo di ciò che si deve scongiurare, attraverso i fluidi che la pietra emana.

Altri materiali impiegati sono il diaspro, l'agata, il corallo, elementi dotati di virtù magiche non solo per preservare la salute e ottenere guarigione dalle malattie, ma anche per proteggere dagli influssi malefici, dalle invidie e dagli incantesimi.

Tra le iscrizioni incise, meritano particolare rilievo elementi che si ricollegano all'interpretazione gnostica dei sacri testi. Ad esempio, un amuleto¹² (fig. 2), costituito da due lamine di piombo, la cui datazione si situa tra il III e il V secolo, reca su di una faccia, in decorazione a rilievo, disposti su tre file parallele, sette animali; e va notato, solo *en passant*, il numero simbolico, che ricorre nel misticismo dei numeri presso i popoli primitivi, nella magia, ed è consacrato anche nella religione. Secondo gli Gnostici, i sette quadrupedi simboleggiano le forze negative che i demoni inviano agli uomini per ostacolarli nel loro tentativo di trascendere la materia ed innalzarsi allo

¹² Collezione Tsolozidis, nr. 926.

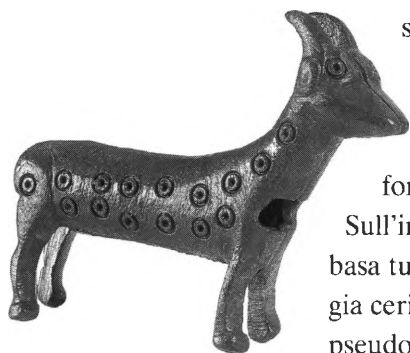


Fig. 3. Lucchetto intero a forma di camoscio, in lega di rame, fuso, costituito da due parti attaccate. XI-XII sec. Collezione privata G. Tsolozidis.

spirito puro. Ad essi si oppongono i sette Arconti dello Gnosticismo: Jao, Jal dabaoth, Sabaoth, Elohim, Adonai, Hor e Astafeo, il cui compito, per volere divino, è quello di porsi come intermediari tra gli uomini e Dio¹³. Sulla faccia opposta, l'amuleto reca simboli in forma di caratteri alfabetici dell'antica lingua ebraica.

Sull'interpretazione gnostica, che costituisce uno dei fondamenti su cui si basa tutto il pensiero «ermetico» — enfatizzato poi in Europa dall'alta magia cerimoniale, e che dà origine ad un'estesa produzione di pseudobibbia e pseudoepigrapha, o *grimoires*¹⁴ — si innestano anche credenze provenienti da altre culture e religioni. Il fatto stesso di essere inintelligibili rimanda all'arcaico concetto legato alla potenza della parola, e ancor più, della parola scritta, spesso rappresentata in forma di pittogramma, o oscuri acrostici magici, degenerazioni e contaminazioni di incantesimi classici e precristiani. Il loro significato, soprattutto nelle connessioni con alchimia, astrologia, teologia, era ignoto a chi vi faceva ricorso, poiché spesso coloro che le portavano sulla persona erano analfabeti. Tuttavia è possibile individuare relazioni analogiche sottese a questi «incantesimi»: la malattia, ad esempio veniva interpretata magicamente, ed era necessario scacciarla con scongiuri, o esorcismi, e si riteneva che il linguaggio «religioso» impiegato — specie se criptico e incomprensibile — avesse un potere mistico impiegabile a scopi pratici (cfr. gli scongiuri moderni, spesso ridotti ad oscure e frammentarie formule, ove s'è perso il significato originario dell'*historiola*, ma che pur tuttavia mantengono il loro valore funzionale).

Uno degli elementi decorativi più frequentemente presenti nelle croci fin dal V-VI secolo, è la serie di cerchi — semplici o doppi — incisi con punto al centro, variamente disposti: in alcune croci ne decorano i bracci, o i pomelli alle estremità, oppure sono essi stessi disposti a croce, o racchiusi in medaglioni centrali. Questo motivo decorativo rappresenta, in forma stilizzata, l'occhio e l'ideologia della fascinazione ad esso connessa, ideologia presente in ogni epoca e presso ogni società, tanto da costituire un *Leitmotiv* che percorre tutte le culture. Questo elemento ornamentale ricorre, naturalmente, negli amuleti apotropaici, ma lo ritroviamo anche come decorazione di og-

¹³ Cfr. P. Kambanis, *Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*; G.C. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965.

¹⁴ I così detti «libri maledetti»: libri dell'arte, o del comando, attribuiti ad esponenti dell'alta magia cerimoniale, della filosofia occulta, della cabala, a dotti, saggi e divinità. Tra tutti questi, i più noti sono il *Libro di Thot*, di presunta origine egizia; il *Grand Grimoire* (pervenuto in edizione stampa settecentesca) del veneziano Antonio del Rabbino, che lo avrebbe compilato su scritti autografi di Salomone, re cui è attribuito anche il famosissimo testo *Clavicula Salomonis*; e, ancora, il *Liber Vaccue*, attribuito a Platone; la favolosa *Tabula smaragdina*, attribuita ad Ermete Trismegisto; e il *Picatrix*, giunto in Spagna per mediazione araba e divenuto il testo più diffuso della magia teorica e cerimoniale di tutta la cultura esoterica occidentale; e, non ultimo, l'intero *Libro dei Salmi*, letto come completo manuale di magia e divinazione. Sull'argomento, a titolo indicativo, cfr. A. Rigoli, *Magia e ethnostoria*, Torino 1978; J. Bergier, *I libri maledetti*, (trad. it.) Roma 1972; G. De Givry-Grillot, *Il tesoro delle scienze occulte*, Milano 1976; J. Evola, *La tradizione ermetica*, Torino 1971.

getti d'uso comune, come, ad esempio su un piccolo lucchetto a forma di capro selvatico (XI sec.) (fig. 3), avente l'intero corpo decorato con questo simbolo; sulle bobine e i rocchetti d'osso per la filatura; ed ancora inciso sui giocattoli, come alcune bambole che lo recano come decorazione del corpo, o del volto. La sua funzione è quindi quella di tutela in ogni aspetto della vita quotidiana, dalla protezione dei propri possedimenti, a quella delle attività lavorative a quella, ancora, dei bambini, esseri notoriamente più deboli, indifesi ed esposti maggiormente ai pericoli degli sguardi invidiosi, con tutto il loro carico di malvagità e sventura.

La paura dello sguardo invidioso è connessa ad arcaiche credenze magiche legate alla sacralità dell'occhio, che può essere simbolo di divinità ed entità benefiche ma può essere, al contempo, veicolo di trasmissione del male, generato dall'invidia, cioè dall'aver guardato con intenzioni maligne un bene altrui, che si desidera. *Invidiare* è una caratteristica umana; nella religione cristiana è uno dei sette peccati capitali; i comandamenti «non desiderare...» significano, letteralmente «non invidiare». L'identificazione invidia/malocchio nelle società antiche rientra in un'istituzione culturale, dove l'intero gruppo assume la funzione di organo di controllo dell'invidia, istituzionalizzato da un codice di comportamento, che prevede, insieme alla possibilità di essere vittima del fascino, anche la possibilità di superare la fattura, ricorrendo ad agenti risolutori, rappresentati dagli «operatori magici» e da adeguati rituali.

L'ideologia del fascino¹⁵ — che dall'occhio procede — è ampiamente rappresentata in tutto il mondo euro-mediterraneo, ben presente, quindi, anche nelle credenze dell'uomo bizantino. Ne sono documenti gli oggetti esposti nella mostra, ma, accanto agli amuleti, spesso fatti anche di materiali preziosi, dobbiamo presupporre l'esistenza di amuleti «poveri», fatti di materiali deperibili, di cui non restano testimonianze, ma che persistono nel folklore attuale: denti e code di animali, conchiglie, la scaglia dei serpenti, pietre e gemme, aromi, e piante — alcune molto note come l'aglio, altre meno, come la ruta, già definita da Aristotele «rimedio per il malocchio» (βασκανίας φάρμακον το πηγανον), e olio, sale..., elementi spesso costitutivi di quei filatteri di tessuto portati sulla persona a scopo protettivo e apotropaico.

In Occidente vasta è la documentazione sul mondo magico popolare, dai *Poenitentialia*¹⁶, alle relazioni di prelati e missionari, ai *Capitularia*¹⁷ carolingi, ai documenti pontifici, alla narrativa, ed informazioni sono desumibili anche attraverso l'arte religiosa: capitelli e stalli che presentano sculture e bas-

¹⁵ Sulla «fascinazione» e l'ideologia del malocchio, cfr. E. De Martino, *Sud e magia*, Milano 1972; id., *Il mondo magico, Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 1973; sulla funzione del malocchio come fattore sociale di equa distribuzione dei beni, e legge di reciprocità punitiva, cfr. C. Gallini, *Dono e malocchio*, Palermo 1978.

¹⁶ Libri penitenziali, ad uso dei confessori, con indicazioni sui comportamenti che un buon cristiano deve evitare.

¹⁷ Ordinanze carolingie che contengono veri e propri elenchi di superstizioni e costumi pagani.

sorilievi inquietanti, rappresentazioni dell'immaginario, figure emblematiche, che espongono, sia pur demonizzandolo, un mondo «altro», diverso, ma compresente nella tradizione orale (*fabulae*, rappresentazioni drammatiche, canti popolari), testimonianze di miti, credenze e riti precristiani ancor vivi nella cultura popolare¹⁸.

L'arte sacra bizantina pone vincoli alle rappresentazioni, ma possiamo desumere informazioni su credenze, pratiche rituali, atti performativi, uso d'oggetti magici, attraverso testi agiografici, patristici, narrativi e, soprattutto, raccolte giuridiche, legislative, e di diritto canonico.

Ad esempio, il Registro del Patriarcato costantinopolitano, che abbraccia tutto l'arco del XIV secolo, offre stimolanti punti d'indagine e presenta un orizzonte culturale di bassa magia urbana. I reati di magia — oggetto di ampio impegno repressivo da parte delle autorità civili ed ecclesiastiche¹⁹ — e per i quali vengono comminate le pene, sono i consueti *maleficia* contro le persone: il «fascino» (βασκανία) e la fattura (κατάδεσμος), la magia erotica — dai filtri per procurare un amore o un proficuo matrimonio, a quelli per combattere la sterilità, l'impotenza e favorire il concepimento, alle pozioni abortive —, gli incantesimi, il possesso di libri e oggetti magici, le pratiche terapeutiche, i rituali protettivi e propiziatori, e, naturalmente, il sortilegio e la divinazione.

Da queste condanne per magia non sono esenti gli stessi religiosi, com'è dimostrato, ad esempio, dal processo a Joàsaf, monaco nel monastero dell'Odigitria, che viene privato a vita della sua carica ecclesiastica, a causa di un filtro abortivo procurato ad una monaca. Il filtro era stato preparato, e venduto a prezzo esorbitante, dal famoso e dotto medico Siropoulos, a carico del quale sono registrati diversi processi e condanne, basati soprattutto sull'accusa di possedere i «libri magici» e, quindi, di avere la conoscenza di ogni arcano rimedio, con il ricorso alle arti della magia. L'ennesima condanna a Siropoulos scatena una serie di ulteriori denunce ed elenchi di sospetti per lo stesso reato, che dimostra quanto siano diffusi i «maghi» e quanto sia alta la richiesta delle loro prestazioni nella Bisanzio del XIV secolo.

Dai resoconti dei processi per magia emerge uno spaccato di vita urbana nei suoi precari aspetti determinati dalla presa di coscienza dell'impotenza umana di fronte a un negativo incombente, dalle frustrazioni e delusioni che ne derivano, in un quadro sociale, economico e culturale che non offre mezzi efficaci di lotta realistica, dove la fruizione del magico da parte del basso

¹⁸ Cfr. ad esempio, C. Gaignebet - J.D. Lajoux, *Arte profana e religione popolare nel Medio Evo*, Milano 1986; D. Poiriou, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Age*, Paris 1982; H.N. Humphreys, *The Illuminated Books of the Middle Ages*, London 1849¹, 1989.

¹⁹ Nella prima metà del XIV sec., inizia, da parte del clero, una vasta opera di moralizzazione e condanna di costumi e pratiche — evidentemente troppo diffusi tra il popolo —, che vede il sorgere di uno speciale organo di controllo ecclesiastico, fortemente repressivo e affiancato dalle autorità civili, allo scopo di estirpare ogni traccia di comportamento «deviante».

popolo, e del basso clero, si esplica nell'ambito familiare e individuale. Le testimonianze pervenuteci sembrano escludere ogni devianza di tipo eretico, dogmatico e contestatario.

Rilevante è, poi, che siano registrati solo due processi a carico di donne, soprattutto se si fa un confronto col fenomeno stregonico occidentale, quasi totalmente connotato al femminile. Delle due accusate, una è una donna del popolo, Amarantina, *herbaria* e medichessa, che esercita la magia terapeutica, pratica che possiamo con una certa sicurezza ritenere piuttosto diffusa in ambito familiare; l'altra, Exotrochina, è una nobildonna, che ricorre ad un mago per ottenere da lui un filtro capace di procurarle un marito aristocratico. Il tribunale si mostra con loro clemente: la prima, dopo aver fatto atto di pentimento, ottiene di diventare monaca; non risulta nessuna pena comminata alla nobildonna.

Dai testi del Registro pare risultare, inoltre, un mondo magico esclusivamente connesso alla religiosità cristiana, ma ciò non comporta la non esistenza di altre forme di magia, come, ad esempio, quella «agraria», ampiamente documentata dai nomocanoni. Ritualmente venivano svolti per la protezione dei campi dai pericoli di tempeste, siccità, o perdita del raccolto e frequenti erano i riti propiziatori per la salute e la fertilità del bestiame. A questi riti sono connessi i fuochi accessi nei momenti di passaggio e rinnovamento che caratterizzano i periodi solstiziali.

Il Patriarca Michele Cerulario, a metà dell'XII secolo, condannava, tra gli altri usi superstiziosi ancora presenti nelle campagne, quello di saltare sui fuochi accesi nella notte della vigilia di San Giovanni Battista, abitudine pagana già condannata dal Concilio Trullano²⁰.

Nonostante i divieti, queste feste agrarie continuarono e continuano ad essere celebrate, e, anche se assorbite dalla Chiesa e cristianizzate (i falò vengono accesi per onorare i Santi), rivelano ancora oggi il loro carattere arcaico e magico di rito dal duplice valore: rito di eliminazione ed espulsione di tutto il male, fisico e morale individuale e collettivo, accumulato nel ciclo che si sta chiudendo, attraverso il fuoco purificatore; rito di propiziazione per il nuovo ciclo che si apre, attraverso la danza attorno al fuoco e il salto sulle braci. La danza racchiude all'interno il fuoco e delimita lo spazio sacro; il salto è simbolo del «superare», del «passare oltre», cioè di uscire da una situazione negativa, per entrare magicamente in una positiva, apportatrice di salute e fertilità.

Possiamo ritenere che vi fossero, poi, anche altre pratiche superstiziose, come le credenze inerenti all'ambito dottrinale della scienza e della medicina (ad esempio, farmaci e terapie, derivati da antichi e superati concetti scientifici,

²⁰ Al can. 65; il Concilio Trullano è il VI Concilio Ecumenico, il terzo tenutosi a Bisanzio, nel 680.

da obsoleti principi medico-terapeutici, rimedi in parte empirici, ma soprattutto, nelle formule e negli scongiuri, legati al pensiero magico), o relative a numeri (il sette, il tre e i suoi multipli), a colori (l'azzurro e il rosso, con valore apotropaico), a materiali (il legno, il ferro), ad animali, ad alimenti (sale, olio, vino), a oggetti vari (specchi, aghi, chiodi), a pietre, gioielli, piante, a riti domestici (per una nuova casa, per le attività lavorative), a riti di protezione nel corso della vita (nascita, matrimonio, e in particolare, riti funebri), o credenze connesse a fenomeni atmosferici e naturali (il passaggio di una cometa, il terremoto), e, infine, le così dette «superstizioni di classe» (dei pescatori, dei cacciatori, dei soldati ... connesse ai pericoli insiti in queste attività), molte delle quali sono ancor oggi presenti nelle tradizioni popolari neogreche.

Bisanzio è un *melting pot* di etnie e culture, e l'uomo cristiano-bizantino è, nella sua pur profonda religiosità, intriso di superstizioni, retaggio di un pensiero primitivo e frutto di commistioni di credenze diverse: romane, greche, giudaiche, orientali, «barbare» ...

Accanto alle pratiche liturgiche esistono gli scongiuri, gli esorcismi, le orazioni profane, le formule, che, se non scritte e conservate in reliquiari e filatteri, e quindi documentabili, sono affidate alla tradizione orale; ed, ancora, preghiere particolari e pseudo-giaculatorie di contenuto magico rivolte ai Santi, anche a scopo profano, come quelle per ritrovare gli oggetti smarriti, rivolte, ad esempio, in Italia, a S. Antonio, ed in Grecia a S. Fanurio — nel cui nome va rilevata la trasparente etimologia popolare analogica —, ed invocazioni-scongiuro, rispettivamente a S. Martino e a S. Cipriano, per allontanare tutte le forze malefiche che ostacolano l'uomo: streghe, spiriti maligni, influssi nefasti, malocchio, fatture e fascinazioni. Questi Santi figurano nel calendario cristiano, tuttavia assumono, nella devozione popolare, anche aspetti e caratteristiche extra-liturgici, a volte al punto di oscurare la documentata esistenza di un santo e di sovrapporsi come personaggi autonomi.

Tali «orazioni» sono tuttora ben radicate nella cultura popolare²¹, perchè rispondono ad esigenze personali di difesa contro la sofferenza, le crisi, le avversità, anche potenziali.

Superstizione, dunque, come sistema protettivo che lega bassa magia e pensiero arcaico con le espressioni della devozione popolare, anche all'interno delle forme liturgiche, in maniera frammentaria e disorganica, ma che ha sempre la stessa finalità: quella di assicurare protezione psicologica nelle ostili e critiche contingenze della vita, di calmare l'inquietudine e il dolore, di donare conforto; atteggiamento diffuso nel passato e presente ancora oggi, non foss'altro perchè, come poeticamente ha osservato Balzac «*la superstizione — in fondo — vale una speranza*».

²¹ Sulle credenze e superstizioni nel folklore attuale, cfr. A.M. Di Nola, *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli Italiani*, Roma-Bari 1993; N.G. Politis, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, I-III, Atene 1920.

ΟΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΕΣ ΣΤΟ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟ ΚΟΣΜΟ

Η έννοια της δεισιδαιμονίας προσεγγίζεται καταρχήν με γνώμονα το νόημα που είχε στον κλασικό ρωμαϊκό και τον ελληνικό πολιτισμό· επρόκειτο για μια αντίληψη στενά συνδεδεμένη με την έννοια της θρησκείας και αφορούσε στη σχέση του ανθρώπου με το θεϊόν. Με την έλευση του Χριστιανισμού, αντιμετωπίζεται πρώτα ως μια μορφή λατρείας αχρεώστητος και σφαλερή, για να αποκτήσει στη συνέχεια τη σημασία που διατηρεί και σήμερα. Από ανθρωπολογικής απόψεως, προσδιορίζεται ως η επικράτηση αρχαϊκών δοξασιών, πεπαλαιωμένων και κάποτε καταδικασμένων από την επίσημη κουλτούρα, που ωστόσο υπάρχουν ακόμη, αν και σε αποσπασματική, σύμμεικτη και υπολειμματική μορφή, στις σύγχρονες κοινωνίες.

Διά μέσου της ανάλυσης δύο σημαντικών πληροφοριακών πηγών, της συλλογής Τσολοξίδη και του Καταστίχου του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως του 14ου αιώνα, αναδεικνύονται ορισμένα στοιχεία δεισιδαιμονίας που χαρακτήριζαν την καθημερινή ζωή του βυζαντινού ανθρώπου, ιδιαίτερα κατά το 13ο και το 14ο αιώνα. Ανάμεσα στα αντικείμενα της συλλογής, τα διάφορα φυλαχτά ή και τα απλά διακοσμητικά στοιχεία παραπέμπουν σε μια υποφώσκουσα μαγική-θρησκευτική αντίληψη, κατά μιαν οπτική προσανατολισμένη σταθερά στην ιδεολογία της «γοητείας»· πρόκειται στην πραγματικότητα για την ανάγκη να αντιμετωπιστεί η αστάθεια της ζωής και να διαφυλαχθούν από τους κινδύνους τα αγαθά και οι αξίες της ύπαρξης, με πρώτη ανάμεσά τους την υγεία κι έπειτα τον έρωτα και τα υλικά αγαθά. Τα άτομα που οδηγούνται ενώπιον των ιεροδικαστών δικάζονται για το έγκλημα της μαγείας· από τους απολογισμούς του Καταστίχου αποδεικνύεται ότι η προσφυγή σε μάγους και γητευτές καθορίζεται, στην πλειονότητα των περιπτώσεων, από τις παραπάνω αδιάκοπες ανάγκες· η κάρπωση της μαγείας φαίνεται να μη θεωρείται ως απόκληση αιρετικού ή αμφισβητικού τύπου, από τη στιγμή που περιορίζεται στην ατομική ή την οικογενειακή σφαίρα.

Η μαγική σκέψη, ωστόσο, δεν είναι αποκλειστικά συνδεδεμένη με τη χριστιανική θρησκευτικότητα, αφού επεκτείνεται πέρα από το πλαίσιο της θρησκείας και εισχωρεί σε τομείς πολύ πιο ευρείς: την επιστήμη, την ιατρική, τη διατροφή, τις διαπροσωπικές σχέσεις και τις σχέσεις με το γύρω κόσμο, και γενικά κάθε πτυχή της ανθρώπινης ζωής.

Παρά τη βαθιά θρησκευτικότητα και την αφοσίωσή του, ο βυζαντινός άνθρωπος καταφεύγει σε πρακτικές μαντικές και μαγικο-θεραπευτικές, προστατεύει τον εαυτό του και το σπίτι του με χαϊμαλιά και φυλαχτά, κάνει ξόρκια και αποτροπαϊκές τελετές· πρόκειται για συμπεριφορές και πεποιθήσεις που απαρτίζουν την κληρονομιά μιας πρωτόγονης σκέψης και τον καρπό συγχρωτισμού δοξασιών διαφορετικών λαών και πολιτισμών.

V.M.

Περίληψη

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ / ABBREVIAZIONI

<i>AA</i>	<i>Archäologischer Anzeiger</i>
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
<i>BHM</i>	<i>Bulletin of History of Medicine</i>
<i>BMGS</i>	<i>Byzantine and Modern Greek Studies</i>
<i>BZ</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>
<i>CFHB</i>	<i>Corpus Fontium Historiae Byzantinae</i>
<i>DACL</i>	F. Cabrol - H. Leclercq, <i>Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie</i>
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
<i>ΔΧΑΕ</i>	<i>Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας</i>
<i>ΕΕΒΣ</i>	<i>Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών</i>
<i>ΘΗΕ</i>	<i>Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια</i>
<i>JbAChr</i>	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JÖB</i>	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik</i>
<i>JWalt</i>	<i>Journal of the Walters Art Gallery</i>
<i>JWarb</i>	<i>Journal of the Warburg and Courtauld Institutes</i>
<i>Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο</i>	«Ωρες Βυζαντίου», Έργα και Ημέρες στο Βυζάντιο, Κατάλογος Έκθεσης, Λευκός Πύργος, Θεσσαλονίκη, Οκτώβριος 2001-Ιανουάριος 2002, Αθήνα 2002
<i>LBG</i>	<i>Lexikon zur Byzantinischen Gräzität</i>
<i>NE</i>	<i>Νέος Ελληνομνήμων</i>
<i>OCP</i>	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
<i>PG</i>	J.-P. Migne (ed.), <i>Patrologiae cursus completus, Series graeca</i> , 161, Paris 1857-1866
<i>PGM</i>	K. Preisendanz, <i>Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri</i> , Stuttgart 1974
<i>PLP</i>	<i>Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit</i>
<i>RbK</i>	<i>Reallexikon zur byzantinischen Kunst</i>
<i>REG</i>	<i>Revue des Études Grecques</i>
<i>ROChr</i>	<i>Revue de l'Orient Chrétien</i>
<i>TLG</i>	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i>



