

MATTHEW GRAVES

VERBA ARCANAE

Formule magiche, scongiuri ed evocazioni
dall'antichità all'Ottocento

intra



Collana Mysteria

Immagine di copertina: elaborazione digitale della trascrizione ottocentesca di una *defixio* greca su lamina di piombo, rinvenuta in un sepolcro del Pireo. Il testo invoca Ermete Kàtochos («Ermete che trattiene») affinché assoggetti e punisca le persone nominate: una testimonianza concreta del potere attribuito, nell'antichità, alle parole scritte e ritualmente consegnate alle divinità sotterranee. Fonte dell'incisione: Edward Dodwell, *A Classical and Topographical Tour through Greece, during the Years 1801, 1805, and 1806*, vol. II, Londra, Rodwell and Martin, 1819, pp. 515–517.

Edizioni Intra[®]
www.intraedizioni.it
edizioni@intra.pro

Tutti i diritti riservati.
Copyright © 2026 Intra S.r.l.s. – Pesaro, Marche, Italia

ISBN 979-12-5991-911-3

Indice

La parola che agisce	5
Nota all'edizione	25
Capitolo 1. Parole divine e incantesimi dell'Egitto; apertura vicino-orientale	31
Capitolo 2. I papiri magici greco-egizi.....	45
Capitolo 3. Defixiones, amuleti e <i>carmina</i> del mondo greco-romano	61
Capitolo 4. Tradizioni ebraiche, cristiane e copte.....	81
Capitolo 5. Scongiuri germanici e anglosassoni.....	95
Capitolo 6. Benedizioni, esorcismi e incanti terapeutici cristiani	113
Capitolo 7. Trasmissioni bizantine, arabe ed ebraiche.....	129
Capitolo 8. Magia astrale e rituale dotta: <i>Picatrix</i> e <i>Ars notoria</i> ..	141
Capitolo 9. Agrippa e la sistemazione della magia dotta.....	153
Capitolo 10. La famiglia manoscritta della <i>Clavicula Salomonis</i>	165
Capitolo 11. Cataloghi di spiriti: Weyer, Scot e il <i>Lemegeton</i>	181
Capitolo 12. Abramelin e il problematico Grimorio di Onorio	199
Capitolo 13. <i>Grand Albert</i> , <i>Petit Albert</i> e libri di segreti	211
Capitolo 14. I libri di San Cipriano	221
Capitolo 15. Da Éliphas Lévi alla Golden Dawn	233
Epilogo. La parola rituale dopo la magia	247
Glossario	255
Indice per funzione	263
Fonti	267

La parola che agisce

Una donna egizia, quasi tremila anni fa, si rivolge al proprio cuore prima ancora di essere morta. Lo fa scrivere su uno scarabeo di pietra dura che le verrà posto sul petto, fra le bende, il giorno della propria sepoltura: «O mio cuore che ho ricevuto da mia madre, o mio cuore delle mie diverse età, non sorgere contro di me come testimone, non oppormi nel tribunale». È la formula del cuore (§1), il capitolo 30B del *Libro dei Morti*, e chi la fa incidere non sta descrivendo una speranza: sta compiendo un atto. Crede – e con lei tutta la cultura che l’ha prodotta – che quelle parole, pronunciate nella forma dovuta e nel luogo dovuto, impediranno davvero al proprio cuore di testimoniare il falso davanti al tribunale di Osiride.

Duemilaquattrocento anni più tardi, in un altro angolo del bacino mediterraneo, un operatore anonimo modella due statuette di cera: un Ares in armi, e una donna inginocchiata, le mani legate dietro la schiena. Prende tredici aghi di bronzo e li conficca, uno dopo l’altro, nelle membra della figura femminile, pronunciando a ogni trafittura la stessa formula, secondo il rito noto come *agoghé* d’attrazione — la “conduzione” forzata dell’amata — (§8): «trafiggo il tale membro di NN, affinché non pensi ad altri che a me». Poi seppellisce le due statuette, legate insieme, presso la tomba di un morto prematuro. Non sta creando un’opera d’arte, né sfogando un rancore in un gesto simbolico che sappia di essere solo simbolico. Sta, di nuovo, compiendo un atto: undici secoli dopo la donna egizia, con mezzi diversi e in una

lingua diversa, crede che quel gesto – parola più ago, ago più parola – produrrà un effetto reale sul corpo e sulla volontà di una persona lontana.

È questo filo – non una tesi, non una legge storica, ma un filo che il lettore potrà seguire, perdere, ritrovare, e talvolta vedrà le pagine di questo libro eccedere – che attraversa i sedici capitoli e le settanta schede che compongono *Verba arcana*: l’idea, ricorrente attraverso tre millenni e culture lontanissime fra loro, che la parola pronunciata o scritta secondo le forme dovute non si limiti a descrivere il mondo, ma agisca su di esso. Non è un’idea univoca, né continua, né priva di contraddizioni interne – il lettore la vedrà mutare pelle capitolo dopo capitolo, a volte quasi irriconoscibile da un secolo all’altro – ma è abbastanza tenace da attraversare l’Egitto dei faraoni, la Grecia ellenistica, Roma, l’Europa dei monasteri e delle università, l’Islam andaluso, l’ebraismo rabbinico, la stampa rinascimentale e barocca, fino a spegnersi, o meglio a trasformarsi in qualcos’altro, proprio nelle ultime pagine di questo volume, quando un pedagogista francese dell’Ottocento inizia a chiamare “evocazione” ciò che non è più un comando ma una preghiera.

Che cosa è una formula

Il lettore che sfoglierà questo libro incontrerà parole diverse per fenomeni che, a un primo sguardo, potrebbero sembrare la stessa cosa: formula, sconjuro, evocazione, invocazione, esorcismo, incantesimo, *historiola*. Non sono sinonimi intercambiabili, e vale la pena, prima di procedere, chiarire

come questo volume li distingue – non per pedanteria tassonomica, ma perché la distinzione stessa racconta qualcosa della logica interna di ogni singolo testo.

La distinzione più importante corre fra formula e preghiera: fra la parola che comanda e la parola che chiede. Quando il *carmen* di Catone per una lussazione (§14) ordina all'osso di ricomporsi, l'agricoltore romano che lo recita – incastonato senza soluzione di continuità in un trattato di agricoltura, come se guarire una gamba rotta fosse un'operazione tecnica al pari di potare una vite – non sta pregando alcun dio: sta pronunciando una sequenza di suoni ritenuta capace, di per sé, di ricomporre l'osso. È lo stesso registro imperativo che percorre, quattordici secoli dopo, la Grande Coniuratio della Chiave di Salomone (§47): l'operatore non domanda che gli spiriti si presentino, lo comanda, accumulando nome su nome biblico – da Eheieh, che secondo il testo è «la radice, il tronco, la sorgente e l'origine di tutti gli altri Nomi Divini», fino al Tetragrammaton che salvò Noè dal Diluvio – come se ogni nome aggiunto fosse un giro di vite in più su una morsa retorica. All'estremo opposto di questo stesso arco si colloca, nella penultima scheda del volume, la preghiera che Allan Kardec propone ai propri lettori spiritisti (§69): «Prego Dio onnipotente di permettere a un buono Spirito di comunicare con me» – non un comando ma una richiesta di permesso, rivolta non allo spirito ma a Dio stesso. Fra questi due poli, comando e supplica, oscilla l'intero repertorio di questo libro.

Ma la linea fra i due registri, come questo volume mostrerà più volte, è tutt'altro che netta, ed è proprio in questa zona grigia che si annidano alcuni dei suoi momenti più rivelatori. Gli esorcismi del battesimo bizantino (§35), recitati dal sacerdote come parte del sacramento ufficiale della Chiesa, usano lo stesso identico verbo greco ὀρκίζω, “io scongiuro”, che il mago pagano Pibechis aveva usato sei secoli prima nel proprio esorcismo egizio (§10) per scongiurare un demone «per il dio degli Ebrei, Gesù» – un mago pagano che invoca il nome ebraico-cristiano come una fra le tante fonti di potere disponibili. La stessa sintassi coercitiva, applicata da un'istituzione anziché da un individuo, diventa liturgia anziché magia proscritta – o forse, più onestamente, resta l'una e l'altra cosa insieme, ed è proprio questa ambiguità, dichiarata e non nascosta, che il volume attraversa senza fingere di poterla risolvere. Un caso ancora più insolito di questa stessa zona grigia è la coppa contro Lilith rinvenuta a Nippur (§19): non uno scongiuro nel senso corrente, ma un vero e proprio atto legale, redatto secondo la forma di un documento di divorzio rabbinico – «Ecco a voi il vostro atto di divorzio» – che scongiura la demonessa nei termini tecnici del diritto matrimoniale ebraico, come se anche un demone potesse essere legalmente ripudiato. E un terzo caso, che porta la coercizione formulare fino al limite dell'interrogatorio giudiziario, è il *Testamento di Salomone* (§21): il re, munito dell'anello magico ricevuto dall'arcangelo Michele, non si limita a comandare ai demoni di andarsene, ma li interroga uno dopo l'altro sul proprio nome, sui propri poteri,

sull'angelo capace di neutralizzarli – un vero e proprio verbale d'inchiesta soprannaturale, in cui la formula di costrizione si piega alla logica dell'accertamento processuale.

Lo scongiuro, nel lessico di queste pagine, è la formula breve legata a un bisogno immediato e circoscritto, spesso costruita attorno a una *historiola* – un piccolo racconto mitologico che offre un precedente da imitare, nella convinzione che ciò che è già accaduto una volta, per virtù divina o eroica, possa essere richiamato a ripetersi. Il fiume Giordano che si arresta al passaggio di Cristo viene invocato perché si arresti allo stesso modo il sangue di una ferita (§30); il verme che nasce dalla palude babilonese, offerto invano dagli dèi con fichi maturi e albicocche, sceglie di vivere fra i denti umani – e viene raccontato, secoli dopo, per convincerlo a lasciare quella sede (§5); i “tre buoni fratelli” che incontrano Cristo stesso lungo la via ottengono da lui la formula per guarire ogni ferita, e quella stessa formula viene poi recitata su chi sanguina (§31). Lo scongiuro può rivolgersi anche a bisogni pratici assai più modesti della guarigione: il *Lorscher Bienensegen* (§26) non cura nessuno, ma richiama a casa uno sciame d'api fuggito dall'alveare – «Siedi, siedì, ape: te lo comanda santa Maria» – a riprova che la parola efficace, nella mentalità che produsse questi testi, non distingue fra l'urgenza della malattia e quella, altrettanto concreta, di un raccolto o di un'attività economica minacciata.

L'evocazione è la chiamata di un'entità – un dio, uno spirito, un demone – perché si manifesti e obbedisca. Nella sua

forma pubblica e istituzionale, è l'*evocatio* con cui un generale romano “chiamava fuori” gli dèi tutelari di una città assediata, promettendo loro un culto romano in cambio del loro abbandono (§15): non un rito privato ma un istituto dello stato romano in armi. Nella sua forma privata e colta, è la sequenza di congiurazioni crescenti che percorre l'intero undicesimo capitolo di questo libro – da Weyer, che nel 1577 catalogava i demoni per confutare chi credesse di poterli comandare (§51), fino alla Prima Coniuratio della *Goe-tia* (§53), che ne eredita il catalogo trasformandolo in un vero e proprio manuale operativo: «Ti comando con forza, per BERALANENSIS, BALDACHIENSIS, PAUMACHIA», scandisce l'operatore, prima di dichiarare che al nome di Dio «gli elementi sono sconvolti, l'aria è scossa, il mare si ritira». L'invocazione è più aperta, più simile a un appello che non presuppone necessariamente obbedienza: la stessa preghiera di Kardec agli spiriti buoni, già citata, è un'invocazione che ha deliberatamente rinunciato a ogni pretesa di comando, e segna il punto in cui questo libro smette, letteralmente, di parlare della magia che lo ha occupato per sessantotto schede.

L'esorcismo, infine, è l'evocazione rovesciata: non chiamare uno spirito perché venga, ma comandargli di andarsene. Lo fa l'Acefalo del papiro magico di Londra (§6), quando l'operatore, dopo essersi identificato con la stessa divinità “Senzatesta” appena invocata – un'entità che accumula epiteti egizi ed ebraici senza appartenere per intero a nessuna delle due tradizioni – ne assume l'autorità per scacciare l'entità ostile che affligge il paziente per cui recita.

E poi ci sono le *voces magicae*: sillabe che non appartengono a nessuna lingua conosciuta, la cui origine è discussa e spesso irriducibile a una singola lingua. IABAS, IAPOS – così si autodefinisce l’Acefalo nel papiro londinese (§6). ŠQDHZY, MRGYZYAL, WHDRZYWLW, TWTRYSYH – così si aprono, nella Spada di Mosè (§20), i nomi dei quattro angeli preposti alla “Spada” divina, in un manuale che ne allinea, in tutto, oltre un migliaio, organizzati in un centinaio di ricette diverse: qui il nome di potere non è più l’eccezione solenne di un singolo rito, ma il materiale stesso di cui l’intero libro è fatto. «Ol sonf vorsg, goho Iad Balt» – così si apre la prima delle diciannove Chiavi che l’astrologo elisabettiano John Dee affermava di aver ricevuto da un’entità angelica attraverso lo specchio di ossidiana del proprio medium (§66). Lameth, Leynach, Semach, Belmay – così si apre, “dalla lingua caldaica”, una delle orazioni dell’*Ars notoria* (§41), un migliaio e più di anni dopo l’Acefalo. E ancora, nell’ultimo secolo coperto da questo volume, Aleister Crowley pone in apertura della propria edizione della *Goetia* un’invocazione che discende, attraverso una traduzione ottocentesca, da un papiro magico greco-egizio di età tardoantica (§68): la stessa voce, in fondo, che aveva aperto questo libro, riemersa dopo duemila anni in un contesto completamente diverso. Questo volume tratta tutte queste sequenze con un rigore che vale la pena dichiarare fin d’ora: non sono mai tradotte, mai glossate foneticamente, sempre riprodotte esattamente come le fonti le tramandano. Non perché siano intraducibili per una lacuna della filologia, ma perché lo

sono per definizione: la loro efficacia, secondo la logica interna di ogni testo che le contiene, non dipende dal significato ma dal suono. Tradurle sarebbe tradirle.

Il filo nelle epoche

Si può seguire questo filo attraverso l'intero arco cronologico del volume, tappa dopo tappa, senza pretendere che sia un filo dritto: ogni epoca lo piega secondo la propria lingua, la propria teologia, i propri bisogni pratici, e il lettore farà bene a diffidare di chi gli promettesse una linea unica e ininterrotta dove questo libro mostra, più onestamente, una serie di eredità parziali, di traduzioni imperfette, di riappropriazioni spesso inconsapevoli.

In Egitto, la parola è già cosa fin dalla propria origine teologica, e i primi due capitoli di questo volume – sebbene divisi cronologicamente da oltre un millennio, dai *Testi delle Piramidi* incisi nella camera funeraria del re Unas (§3) fino ai papiri magici greco-egizi di età romana (capitolo secondo) – condividono la stessa premessa di fondo: nominare correttamente è già, in qualche misura, agire. I diciotto scongiuri contro i serpenti di Unas, il più antico testo magico continuo che l'umanità ci abbia lasciato in forma scritta, non descrivono la minaccia del serpente: la neutralizzano attraverso la sua stessa nomina rituale, proprio come la Stele di Metternich (§2) – una vera e propria piccola biblioteca magica scolpita in pietra, il più grande e completo esemplare superstite dei cosiddetti “cippi di Horus” – raccoglie formule contro morsi e punture che un malato avrebbe potuto “attivare” semplicemente versando acqua sulla pietra incisa

e bevendola, in un cortocircuito fra parola scritta, acqua e corpo che questo volume incontrerà, in forme diverse, per altri quindici capitoli: la stele stessa, non solo il testo che porta, diventa un dispositivo terapeutico da toccare e da bere, non semplicemente da leggere.

Passando all'Egitto ellenistico e romano, la stessa convinzione si traveste di greco, e si arricchisce di un ingrediente nuovo: le *voces magicae* già incontrate, ma anche un intero repertorio di riti in cui la parola si intreccia sempre a un gesto materiale concretissimo. La Liturgia di Mitra (§7), la più estesa e la più discussa fra le formule del Grande Papiro di Parigi, promette all'iniziato non un beneficio pratico ma una visione degli dèi e, temporaneamente, l'immortalità – un'ambizione che nessun altro testo di questo volume osa dichiarare con altrettanta franchezza. Accanto a questa vertigine mistica convivono, nello stesso corpus di papiri, riti assai più terreni: la Spada di Dardano (§9), che promette di piegare “immediatamente l'anima” della persona desiderata attraverso una pietra magnetica incisa – la cui stessa proprietà fisica di attrazione magnetica diventa, nella logica del rito, la metafora e insieme il meccanismo dell'attrazione amorosa – e il rotolo illustrato di Oslo (§11), un intero libro di ventisei incantesimi in cui la parola scritta e l'immagine disegnata a margine si dichiarano, esplicitamente, canali paralleli e ugualmente necessari dello stesso potere.

A Roma, la parola magica attraversa il diritto pubblico e privato con una naturalezza che sorprenderà il lettore giurista: le XII Tavole già puniscono chi abbia “incantato” il raccolto

del vicino nel proprio campo, segno che la formula era considerata, fin dagli albori del diritto romano, uno strumento reale di danno, non un'ingenuità superstiziosa da margine sociale. Le *defixiones* del Ceramico ateniese (§12) mostrano la stessa convinzione applicata al contenzioso giudiziario e agonistico più quotidiano: «Lego l'anima di Kallippo e le mani di Kallippo», recita la formula-tipo, elencando corpo dopo corpo le facoltà della vittima – la lingua per impedirle un'arringa efficace in tribunale, le mani per neutralizzare un artigiano rivale – mentre la tavoletta di piombo veniva sepolta in una tomba perché la sua efficacia passasse attraverso il contatto con il mondo dei morti. Una variante più intima dello stesso genere, la *defixio* amorosa contro un certo Aristokydes (§13), non promette a chi la scrive l'amore del destinatario, ma gli impedisce, per via magica, ogni altro legame: un obiettivo negativo, quasi difensivo, che si scoprirà ricorrente in tutto questo volume ogni volta che l'amore non corrisposto cerca nella parola magica non una conquista ma un'esclusione. Il *carmen* di Catone per la lussazione (§14), incastonato in un trattato di agricoltura fra un capitolo sulla concimazione e uno sulla vendemmia, mostra come la stessa parola coercitiva potesse abitare, senza alcuna sensazione di stranezza per chi scriveva, il più pratico e il più prosaico dei generi letterari latini. E poi l'*evocatio* già incontrata, e la *devotio* con cui il console Publio Decio Mure si consacrò agli dèi inferi insieme al nemico che stava per affrontare (§16): non una formula magica in senso stretto, ma la testimonianza letteraria di Livio su un istituto che mostra come la parola coercitiva potesse essere, allo stesso

tempo, un atto di stato e un rito religioso di piena legittimità pubblica – non la superstizione del margine, ma il centro stesso della macchina rituale romana.

Con il cristianesimo, la parola efficace non scompare: si sposta, e si moltiplica in una vasta zona di para-liturgia che questo volume percorre a lungo, capitolo quinto e sesto. Gli scongiuri di Merseburgo (§24, §25), l'unico testo in antico alto tedesco a menzionare per nome le *idisi*, figure femminili soprannaturali, invocano nello stesso respiro Cristo appena battezzato e divinità pagane – Wodan, Balder – senza che il copista monastico che li trascrisse su un margine di codice liturgico sembri avvertirne la contraddizione. L'*Oratio ad depellendam tempestatem* contro la grandine (§32) è un caso da manuale di quella liturgia della difesa dei raccolti che attraversa tutto il Medioevo agricolo europeo; e proprio a questa stessa credenza si oppone, nello stesso torno di secoli, la voce più insolita del volume: l'arcivescovo Agobardo di Lione, che intorno all'815-816 scrive un intero trattato non per tramandare una formula ma per confutarla, negando l'esistenza dei *tempestarii* che si credeva potessero comandare le tempeste dalle navi della leggendaria Magonia (§33) – la prova che la fede nella parola efficace, già nel primo Medioevo, aveva anche i propri critici razionalisti, e che questo libro non ha timore di dar loro voce quanto a chi credeva l'opposto. La *Himmelsbrief* (§34), la "lettera dal cielo" che si presenta come testo caduto direttamente dal Paradiso, mostra infine come la parola scritta potesse farsi seriale e riproducibile secoli prima della stampa a caratteri mobili, diffondendosi in innumerevoli varianti manoscritte prima

ancora di diventare, dal Settecento in poi, un prodotto a stampa vero e proprio.

Un capitolo a parte di questo volume – il quarto, cronologicamente intrecciato con quelli appena percorsi più che successivo a essi – segue le tradizioni ebraiche, cristiane e copte del tardoantico e del primo Medioevo, un terreno in cui le tre culture si scambiano formule, nomi e tecniche con una disinvoltura che il lettore moderno, abituato a pensarle come mondi separati, troverà istruttiva. Oltre alla coppa contro Lilith e al *Testamento di Salomone* già discussi, la Spada di Mosè (§20) mostra come un intero manuale potesse essere costruito quasi esclusivamente attorno all'elenco di nomi angelici – un migliaio e più, organizzati in un centinaio di ricette – mentre un piccolo amuleto cristiano contro la febbre, commissionato da una donna di nome Ioannia (§22), intreccia nella stessa striscia di papiro una citazione letterale del Vangelo di Matteo e la propria richiesta di guarigione personale, in un piccolo capolavoro di sincretismo devozionale che nessuna delle tre grandi tradizioni religiose dell'epoca avrebbe probabilmente riconosciuto come propria in esclusiva.

Il settimo capitolo di questo volume segue le trasmissioni bizantine, arabe ed ebraiche lungo tre canali linguistici che corrono paralleli per secoli prima di confluire: il greco di Bisanzio, dove la *Hygromanteia* attribuita a Salomone (§36) organizza un intero sistema di angeli e demoni preposti a ciascuna delle ventiquattro ore del giorno e della notte – un antenato diretto, riconosciuto dalla critica moderna, della

Chiave di Salomone latina che occuperà il decimo capitolo; l'arabo della *Ghāyat al-Hakīm*, tradotta in latino attraverso la mediazione del castigliano alla corte di Alfonso X di Castiglia per diventare il *Picatrix* (§37), in un percorso di trasmissione a catena – arabo, castigliano, latino – che questo stesso capitolo racconta più come storia di un viaggio testuale che come singola formula da citare; e l'ebraico di *Sefer Raziel* (§38), il cui amuleto contro Lilith per la protezione del parto conserva, nella propria formula, gli stessi tre nomi angelici – Senoy, Sansenoy, Semangelof – già incontrati, in forma ancora più antica, nelle coppe magiche aramaiche di Nippur del quarto capitolo (§19): una continuità di tradizione ebraica lunga oltre un millennio e mezzo, sopravvissuta attraverso lingue, imperi e persecuzioni diverse.

Dalla Chiave di Salomone in poi, il volume entra nel proprio nucleo più propriamente cerimoniale. Il decimo capitolo mostra come la stessa Chiave non sia affatto un libro unico, ma una famiglia di manoscritti latini, francesi e italiani che l'editore ottocentesco Mathers dovette collazionare pazientemente prima di poterne offrire una versione a stampa – una molteplicità di testimoni che il volume rende visibile al lettore mettendo a confronto due redazioni parallele della stessa apertura narrativa, quella latina e quella francese del testamento di Salomone al figlio Roboamo (§50): la consacrazione del coltello dall'elsa nera, da immergere nel sangue di gatto nero e nel succo di cicuta nel giorno e nell'ora di Saturno (§48), e l'orazione salmica che consacra i pentacoli sul petto dell'operatore (§49) mostrano quanto

la parola, in questa tradizione, non bastasse mai da sola: doveva sempre intrecciarsi a un oggetto, a un momento astrologico preciso, a una sostanza materiale. L'undicesimo capitolo racconta invece una genealogia testuale che questo libro può documentare con un dettaglio filologico probante: il demone Prufas, presente nel catalogo latino di Weyer del 1577 (§51), cade nella traduzione inglese di Reginald Scot del 1584 (§52), e risulta coerentemente assente anche nei settantadue spiriti della *Goetia* (§53) – un'assenza condivisa che prova, meglio di qualsiasi dichiarazione esplicita, che il grande grimorio secentesco dipende dalla mediazione elisabettiana di Scot, non dal testo latino di Weyer letto direttamente.

Con l'invenzione della stampa, la formula magica compie l'ultima delle proprie trasformazioni prima di diventare oggetto di studio storico: diventa merce. Il *Petit Albert* (§59), venduto nelle fiere di villaggio per pochi soldi, offre a una fanciulla in età da marito un rito per sognare in anticipo il volto del futuro sposo, con un'orazione latina che conserva – probabilmente all'insaputa sia dell'editore sia della lettrice – i nomi di spiriti già incontrati nei grandi grimori cerimoniali del secolo precedente. I quadrati di parole di Abramelin (§56), costruiti secondo la tecnica del doppio acrostico, mostrano come anche l'editore ottocentesco che per primo li tradusse in inglese, Mathers ancora una volta, non potesse fare a meno di accostarli esplicitamente al quadrato SATOR già incontrato nel terzo capitolo – un legame di quindici secoli fra un graffito pompeiano e un manoscritto ebraico-

francese, tracciato non da questo volume ma dalla stessa filologia ottocentesca che ha reso questi testi leggibili. E l'*Oración de San Cipriano* (§62), proibita all'unanimità dagli indici inquisitoriali di Spagna, Portogallo e Roma eppure sopravvissuta ininterrottamente fino a oggi nella devozione popolare, condivide – come questo volume documenta mettendo a confronto un testo iberico e uno scandinavo attribuiti allo stesso santo (§62, §64) – lo stesso nucleo narrativo del mago pentito che confessa di aver legato le nuvole e impedito la pioggia, diffuso per vie oggi difficili da ricostruire dall'Europa mediterranea fino alla Norvegia luterana.

Ed è proprio nell'Ottocento che questo lungo cammino compie il proprio ultimo, sorprendente giro di vite: prima con la rifondazione dichiaratamente autoriale di Éliphas Lévi (§65), che non tramanda ma firma le proprie formule, componendo una latina "Congiurazione dei Quattro" di propria mano invece di trascriverne una antica, e traducendola egli stesso in francese accanto al testo latino – un gesto di piena responsabilità autoriale che nessun compilatore di grimori anonimi dei secoli precedenti si sarebbe mai concesso; poi con la riscoperta, da parte della Golden Dawn, della lingua enochiana di John Dee, rimasta praticamente dimenticata per tre secoli – dai diari elisabettiani dello stesso Dee fino alla loro prima pubblicazione a stampa nel 1659 per mano di Méric Casaubon, e poi ancora silenziosa per oltre due secoli – prima di risorgere come pietra angolare di un sistema magico interamente nuovo (§66); poi ancora con la codificazione, sempre della Golden Dawn, che riduce l'in-

tera tradizione cerimoniale rinascimentale – il cerchio salomonico, le congiurazioni per i quattro punti cardinali dell'*Heptameron* – a un gesto quotidiano di pochi minuti, il Rituale Minore di Bando del Pentagramma (§67), pensato per essere memorizzato e ripetuto da qualunque iniziato di grado più basso, in un processo di semplificazione che accompagna, non per caso, la trasformazione della magia da segreto di pochi eletti a curriculum organizzato di una società relativamente aperta. E infine, nell'epilogo del volume, con Allan Kardec, che rovescia punto per punto la logica dell'intera tradizione appena percorsa – non più la formula fissa ma l'assenza dichiarata di ogni "formula sacramentale", non più il comando ma la richiesta di permesso (§69), non più lo spirito costretto e infine congedato ma l'anima sofferente da consolare con una preghiera di compassione (§70). L'evocazione, giunta fin qui, si fa preghiera; e questo libro, che era partito da una donna egizia che comandava al proprio cuore di tacere, si chiude con un pedagogista francese che chiede, senza comandare nulla, a uno spirito di volergli parlare.

La parola-figura

Accanto a questo filo verbale ne corre un secondo, visivo, che il lettore incontrerà come un controcanto ricorrente: il momento in cui la parola, per agire, si fa immagine. Il quadrato SATOR (§17), inciso su una colonna della Palestra Grande di Pompei prima del 79 d.C., non ha bisogno di essere compreso per funzionare: le sue venticinque lettere si leggono identiche in ogni direzione – ROTAS OPERA

TENET AREPO SATOR – e questa stessa reversibilità grafica, non il significato tuttora incerto della parola AREPO, era con ogni probabilità la fonte del suo potere. ABRACADABRA (§18), nella sua primissima attestazione conosciuta, non è una parola magica isolata ma un triangolo: scritta per intero sulla prima riga, poi ripetuta perdendo una lettera a ogni riga successiva, fino a restringersi a un solo segno – una figura che doveva “far scomparire” la febbre con la stessa progressione con cui la parola stessa scompariva dalla pergamena. I quadrati di parole di Abramelin (§56), già incontrati, condividono con il SATOR la stessa logica di potere grafico, al punto che il loro stesso editore ottocentesco li accosta esplicitamente l’uno all’altro. E il rotolo magico di Oslo (§11), già incontrato come oggetto-libro illustrato, mostra come la parola scritta e l’immagine potessero considerarsi, nella mentalità che produsse questi testi, due canali paralleli e ugualmente necessari dello stesso potere – non un’illustrazione a corredo del testo, ma una seconda scrittura, altrettanto operativa.

Come leggere questo libro

Ogni scheda di questo volume segue una struttura fissa, pensata per essere letta come un piccolo dossier più che come un saggio continuo: titolo e origine, la fonte da cui il testo proviene, il testo originale – integrale o in estratto, con le omissioni sempre dichiarate fra parentesi quadre – la sua traduzione italiana, la datazione e l’area di produzione, la funzione e il contesto d’uso, e infine un commento che cerca di restituire al lettore ciò che rende ogni singolo testo degno di

essere ricordato. Per un piccolo numero di schede – segnalato ogni volta senza ambiguità nel corpo stesso della scheda – il testo originale esteso non è stato riprodotto integralmente, e la scheda dà conto piuttosto del documento nel suo insieme: una scelta dichiarata, mai una scorciatoia nascosta.

Ogni scheda dichiara inoltre, nel proprio campo dedicato, una categoria di funzione – protezione, guarigione, evocazione-costrizione, amore, maledizione, divinazione-conoscenza, consacrazione – che permette al lettore di attraversare il volume anche in senso trasversale, seguendo non la cronologia dei capitoli ma un bisogno umano ricorrente attraverso i secoli: chi vorrà seguire il tema della guarigione lo troverà tanto nel piccolo poema del verme e del dente (§5) quanto nel carme in inglese antico contro la “fitta improvvisa” attribuita a elfi invisibili (§29); chi vorrà seguire il tema della maledizione lo troverà tanto nelle tavolette di piombo ateniesi (§12) quanto nella “Catena degli Spiriti” con cui la *Goetia* minaccia lo spirito riluttante di catene eterne (§55); chi vorrà seguire il tema, più raro nel volume, del ritrovamento di un tesoro nascosto, lo troverà concentrato quasi per intero nel *Ciprianillo* galiziano (§63), l’unica scheda dell’intero repertorio dedicata specificamente a questo scopo. I rinvii fra schede, contrassegnati dalla freccia →, permettono infine di seguire un singolo motivo – un nome, una tecnica, una parentela testuale – attraverso capitoli lontani fra loro: chi si sarà appassionato al destino di Lilith potrà seguirla dalla Babilonia aramaica (§19) fino all’Amsterdam del Seicento (§38); chi vorrà seguire la sorte di un singolo demone attraverso quattro secoli di traduzioni

potrà farlo con Pruflas (§51-53); chi vorrà vedere come una parola-figura pompeiana riemerge in un manoscritto ebraico rinascimentale potrà farlo con il SATOR (§17, §56).

Questo libro è un repertorio documentale, non un manuale operativo. Ogni testo qui raccolto è realmente attestato, con la propria fonte dichiarata; ma l'efficacia che gli si attribuiva è sempre riferita come credenza storica di chi la formulò e di chi la usò – mai come dato di fatto che questo volume intenda avallare. Il lettore non troverà, in nessuna pagina, l'invito a mettere in pratica ciò che qui è raccontato: troverà, semmai, l'invito a comprendere perché, per tremila anni, tante persone diverse abbiano creduto che le parole potessero fare ciò che le mani da sole non riescono a fare.

Perché queste parole parlano ancora

Nessuna delle tecniche raccolte in questo volume ha mai prodotto, per quanto ne sappiamo, l'effetto che prometteva. Eppure il bisogno che le ha generate – la sensazione, di fronte alla malattia, alla perdita, al pericolo, all'amore non corrisposto, che ci debba pur essere un modo per intervenire, e che quel modo passi per la parola giusta pronunciata nel modo giusto – non ha mai smesso di riproporsi, cambiando forma ma non sostanza, dall'Egitto dei faraoni fino alle ultime pagine di questo libro, e oltre. Non è la validità delle formule che sopravvive: è la domanda che le ha fatte nascere. Questo volume non ha altra ambizione che restituirle, tappa dopo tappa, nella voce di chi l'ha posta per primo.

Nota all'edizione

Verba arcana è un repertorio documentale di taglio divulgativo, non un'edizione critica: una distinzione che vale la pena chiarire subito, perché definisce ogni altra scelta di questo volume. Un'edizione critica collaziona i testimoni manoscritti, discute le varianti, ricostruisce per congettura filologica le lezioni corrotte, e si rivolge a un lettore già esperto della materia. Questo libro fa un lavoro diverso e, in un certo senso, più semplice: prende una formula storicamente attestata, ne indica con precisione la fonte da cui è tratta, la traduce, e la racconta a un lettore colto ma non specialista. Ogni testo qui raccolto è dato secondo edizioni classiche puntualmente citate scheda per scheda nel campo dedicato alla fonte, con l'indicazione dell'editore, del luogo e della data di pubblicazione, e ove possibile della collocazione dell'esemplare consultato: il manoscritto, la biblioteca, la segnatura. Chi cercasse apparati critici, collazioni fra testimoni manoscritti o discussioni filologiche di dettaglio troverà, in quello stesso campo, il rinvio all'edizione critica più aggiornata nota al momento della redazione: un libro come questo non sostituisce quel lavoro specialistico, ma si propone di renderne accessibile l'oggetto – la formula stessa, nella sua lingua originale – a un lettore che non ne ha ancora fatto conoscenza, e che magari, incuriosito da una singola scheda, vorrà un giorno proseguire lo studio su quelle stesse edizioni scientifiche. In questo senso, ogni scheda di questo volume è pensata anche come una porta d'ingresso verso una

bibliografia più specialistica, non come un punto d'arrivo che pretenda di chiuderla.

I testi sono riportati integrali quando la loro lunghezza lo consente – è il caso, per esempio, dei brevi scongiuri germanici o delle formule funerarie egizie più concise – altrimenti in estratto, quando si tratta di orazioni distese per pagine intere, come le grandi congiurazioni della Chiave di Salomone o della *Goetia*; dove il testo è stato abbreviato, l'omissione è sempre dichiarata fra parentesi quadre, «[...]», e collocata esattamente nel punto in cui il taglio è avvenuto, mai dissimulata da un passaggio narrativo che ne nasconda l'esistenza al lettore meno attento. Le lacune materiali dei testimoni antichi – righe perdute nella pietra, nel papiro o nella pergamena, parole rese illeggibili dal tempo o da un danno meccanico al supporto – sono anch'esse segnalate fra parentesi quadre quando la fonte utilizzata le riporta come tali, senza mai essere colmate per congettura non dichiarata: dove un'edizione scientifica avanza un'ipotesi di integrazione, questo volume la riporta come ipotesi, non come testo certo. Nelle stampe antiche, le grafie storiche – l'ortografia, la punteggiatura, l'uso delle maiuscole così come le edizioni di riferimento le tramandano – sono state conservate senza normalizzazione moderna, anche quando questo comporta, per il lettore, un piccolo sforzo di adattamento visivo: è un prezzo che ci è parso giusto pagare per la fedeltà al documento, e che restituisce, en passant, anche un poco del sapore materiale di ogni singola epoca attraversata da questo libro.

Per un piccolo numero di schede – segnalato sempre in modo esplicito – il volume adotta un formato documentale: il testo originale esteso non viene riprodotto per intero, e la scheda dà conto piuttosto del documento nel suo insieme – la sua esistenza, la sua collocazione, il suo contenuto per sommi capi, la sua importanza storica – senza per questo offrire al lettore la finzione di una citazione diretta che non è stato possibile verificare con la sicurezza filologica che questo lavoro si è imposto come regola. Questa scelta ricorre tipicamente in tre circostanze: quando una fonte si è rivelata, a un esame più approfondito, inadatta a fornire il passo cercato; quando un testo esiste solo in manoscritto e la sua lettura paleografica diretta avrebbe richiesto una competenza specialistica che sarebbe rischioso improvvisare; o quando il documento stesso – pensiamo a un intero rotolo di ventisei incantesimi, o a una collazione fra più manoscritti di una stessa opera – si presta meglio a una descrizione d'insieme che a una singola citazione isolata dal proprio contesto. In ciascuno di questi casi, dichiarato di volta in volta nella scheda stessa, si è preferita l'onestà della descrizione alla tentazione di una ricostruzione che assomigliasse al testo originale senza esserlo davvero.

Le traduzioni italiane seguono due criteri distinti, a seconda della lingua di partenza. Per il greco, il latino e le lingue moderne d'Europa – il francese, l'inglese, il tedesco, lo spagnolo, il danese-norvegese, e i volgari medievali via via incontrati, dall'antico alto tedesco all'inglese antico – le traduzioni italiane sono condotte in piena autonomia sui testi originali riportati in ciascuna scheda: non si tratta mai di

traduzioni di traduzioni, ma di un lavoro condotto direttamente sulla lingua di partenza, verificato frase per frase contro il testo che la scheda stessa riporta. Per le lingue che richiedono una competenza specialistica non generalista – l’egizio geroglifico, l’accadico cuneiforme, l’aramaico delle coppe magiche, il copto, l’ebraico delle tradizioni rabbiniche e cabbalistiche – questo volume ha seguito necessariamente un criterio diverso: le versioni italiane sono condotte sulle traduzioni delle edizioni classiche citate nella riga di ciascuna scheda – fra gli altri, nel corso di questo volume, Budge per l’egizio, King per l’accadico, Montgomery e Gaster per l’aramaico e l’ebraico magico – e sono sempre riformulate autonomamente in un italiano proprio. Le *voces magicae* e i nomi di potere, in qualunque lingua compaiano – dal greco dei papiri all’inglese elisabettiano di John Dee, dal latino dei grimmori rinascimentali al “caldaico” dell’*Ars notoria*, dall’ebraico delle coppe di Nippur al danese-norvegese delle *svartebøker* scandinave – non sono mai tradotti né corredati di indicazioni di pronuncia: sono riprodotti esattamente come le fonti li tramandano, nella convinzione, condivisa del resto dagli stessi testi che li custodiscono, che una parola di potere tradotta cessa di essere quella parola.

Un ultimo criterio riguarda il registro con cui questo volume parla dell’efficacia magica. L’efficacia di ogni formula raccolta in queste pagine è sempre riferita come credenza storica del contesto che la produsse e la usò – «si riteneva», «il rito prescrive», «l’operatore credeva» – e mai presentata come dato di fatto che il volume stesso intenda sostenere o confutare. Questo non è un trattato di storia della religione

né un'opera di divulgazione scettica: è un repertorio che lascia al lettore, informato con la massima precisione possibile sul testo, sulla sua origine e sul suo uso storico, il compito di trarre le proprie conclusioni. Per lo stesso motivo, il volume non contiene, e non intende in alcun modo fornire, istruzioni operative: dove i testi originali danno indicazioni pratiche dettagliate – ingredienti di un suffumigio, ore astrologiche precise, gesti rituali – questo volume le riporta come dato storico e filologico, materiale utile a comprendere la logica interna del rito, non come suggerimento rivolto al lettore. È un libro da leggere, non da praticare, ed è bene che questa distinzione resti sempre visibile, pagina dopo pagina.

I volumi di questa collana nascono da un metodo editoriale che unisce strumenti avanzati, anche di intelligenza artificiale, alla direzione, verifica e responsabilità editoriale che restano, in ogni fase del lavoro – dalla scelta delle fonti alla stesura finale di ogni singola scheda, fino alla verifica incrociata di ogni citazione contro il testo che la riporta – saldamente umane. Gli strumenti aiutano a cercare fra archivi digitali vastissimi, a confrontare più testimoni di uno stesso testo, a redigere una prima stesura; ma la scelta di cosa credere, cosa scartare, cosa dichiarare sospeso quando una fonte non regge, e come infine dirlo al lettore, resta – come deve restare – una responsabilità editoriale umana, esercitata scheda per scheda con lo stesso scrupolo che un curatore avrebbe applicato lavorando da solo su una scrivania coperta di libri.

Un ringraziamento sobrio ma sentito va infine alle grandi biblioteche (anche digitali) che hanno reso possibile un'opera come questa. Senza il loro lavoro, silenzioso e per lo più non retribuito da alcuna gloria editoriale, un volume che attraversa duemila anni di storia e una dozzina di lingue diverse sarebbe rimasto, semplicemente, materialmente impossibile da scrivere.

Capitolo 1. Parole divine e incantesimi dell'Egitto; apertura vicino-orientale

Nessuna civiltà antica ha affidato tanto della propria sopravvivenza spirituale alla parola quanto l'Egitto dei faraoni. Già nel III millennio a.C. gli scribi della necropoli di Saqqara incidevano sulle pareti interne delle piramidi centinaia di formule destinate a un solo lettore, il re defunto: erano parole-potere, *heka*, capaci – così si credeva – non semplicemente di descrivere la realtà ma di produrla, di respingere un serpente evocandolo per nome, di restituire il respiro a un corpo pronunciandone la formula giusta nell'ordine giusto. Da questi Testi delle Piramidi, i più antichi testi religiosi databili dell'umanità, discende per progressiva trasformazione ed espansione il grande corpus noto come *Libro dei Morti*, la cui redazione tebana – di cui la sontuosa copia vergata per lo scriba Ani è l'esemplare più celebre – raccoglie incantesimi funerari, ma anche testi più antichi riadattati, come la formula del cuore che apre questa unità. Accanto alla tradizione funeraria corre, ininterrotta per tremila anni, una letteratura magica “pratica”: scongiuri contro il morso di serpenti e il veleno di scorpioni, incantesimi terapeutici affidati a un genere narrativo tipicamente egizio, la *historiola*, in cui il male presente viene neutralizzato raccontando un precedente mitico in cui un dio ha già affrontato e vinto lo stesso male. È il meccanismo che anima sia il celebre episodio di Iside e il piccolo Horus punto dallo scorpione, tramandato sulla grande stele Metternich, sia – fuori dall'Egitto, nella valle del Tigri e dell'Eufrate – l'incantesimo mesopotamico del Verme, dove

l'origine cosmogonica della creatura patogena viene narrata per poterla scongiurare. Con quest'ultimo testo il capitolo apre appena una finestra sul mondo mesopotamico, che sarà oggetto di trattazione autonoma più avanti nel volume: qui interessa solo come contrappunto e conferma di una logica magica condivisa da un capo all'altro del Vicino Oriente antico.

Le cinque schede che seguono attraversano quindi un arco di oltre duemila anni e generi diversi – formula funeraria, talismano apotropaico, testo piramidale, scongiuro assiro-babilonico, incantesimo terapeutico – ma tutte condividono la stessa fiducia arcaica nella parola come atto, non come semplice descrizione.

§ 1 · La formula del cuore (Libro dei Morti, cap. 30B)

Titolo e origine. La cosiddetta “formula del cuore”, capitolo 30B della raccolta funeraria nota come *Libro dei Morti*, è forse il più intimo e il più temuto degli incantesimi egizi: quello che doveva impedire al cuore del defunto di testimoniare contro di lui nel giudizio finale.

Fonte. Tramandata nella splendida copia vergata per lo scriba Ani, oggi Papiro di Ani, British Museum EA 10470 (XVIII dinastia, ca. 1250 a.C.); testo secondo l'edizione di E. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead: The Papyrus of Ani*, Londra 1895, che riproduce il papiro con testo geroglifico, traslitterazione interlineare e traduzione.

Testo originale. Testo egizio; data la sua natura fortemente idiomatica se ne dà qui la sola traduzione.

Traduzione italiana. «O mio cuore che ho ricevuto da mia madre, o mio cuore delle mie diverse età, non sorgere contro di me come testimone, non oppormi nel tribunale, non essere ostile a me davanti al custode della bilancia. Tu sei il mio *ka* che è nel mio corpo, il dio Khnum che tiene salde le mie membra. Possa tu andare verso il bene a cui andiamo; non lasciare che il mio nome offenda coloro che presiedono all'imbalsamazione; non dire menzogne contro di me al cospetto del dio.»

Datazione e area. Il nucleo del testo è più antico del papiro che lo tramanda: alcune sue formule compaiono già in redazioni del Medio Regno; la copia di Ani appartiene alla piena XVIII dinastia, Tebe, ca. 1250 a.C.

Funzione e contesto. Categoria: protezione in sede di giudizio ultraterreno. Il capitolo era destinato a essere inciso su uno scarabeo di pietra dura – verde, spesso una diorite o un basalto – montato in una legatura d'oro e deposto sul petto della mummia, al posto del cuore fisico che veniva rimosso durante l'imbalsamazione. Nella scena della psicostasia, il cuore del defunto veniva posto su un piatto della bilancia, contrapposto alla piuma della dea Maat: se il cuore risultava più pesante dei peccati, il defunto veniva divorato dalla mostruosa Ammit. La formula era dunque, letteralmente, un

imbavagliamento preventivo dell'organo che gli egizi consideravano sede della coscienza morale, perché non potesse “confessare” nulla di compromettente.

Commento. Colpisce, in questo testo, l'idea stessa che il proprio cuore possa tradirti: gli egizi non pensavano al cuore come archivio neutro dei ricordi, ma come agente morale semi-autonomo, capace – se lasciato libero – di raccontare la verità anche contro l'interesse del suo possessore. Da qui la necessità di comprarne il silenzio con una formula magica invece che con la virtù effettiva: un cortocircuito etico su cui gli stessi egizi, in altri testi sapienziali, mostrano di riflettere con una certa inquietudine. Lo scarabeo del cuore, materialmente, è uno degli oggetti magici egizi sopravvissuti in maggior numero: se ne trovano esemplari in quasi ogni museo egittologico del mondo, segno di quanto capillarmente diffusa fosse questa specifica paura religiosa.

§2 · Le formule della Stele di Metternich

Titolo e origine. Non una formula isolata ma una piccola biblioteca magica in pietra: la Stele di Metternich è il più grande e completo esemplare superstite dei cosiddetti “cippi di Horus”, stele apotropaiche destinate a proteggere una casa dai morsi e dalle punture di animali velenosi.

Fonte. Stele in basalto nero, oggi al Metropolitan Museum di New York; rinvenuta nel 1828 durante lavori edili in un monastero francescano di Alessandria d'Egitto e donata al principe Metternich da Muhammad 'Ali; pubblicata per la prima volta, con ampia traduzione, da Golenischeff nel

1877; qui si segue il riassunto e la traduzione parziale offerti da E. A. Wallis Budge in *Legends of the Gods*, Londra 1912.

Testo originale. Testo egizio geroglifico, inciso su tutto il retro e la base della stele; se ne dà qui la sola traduzione italiana condotta sulla resa Budge.

Traduzione italiana (episodio centrale, il pianto di Iside sul figlio morente). «Horus è morso! Horus è morso, l'erede del cielo, il figlio di Unnefer, il fanciullo dalla bellezza perfetta è morso! Colui di cui mi presi cura perché vendicasse suo padre è morso! Colui che portai in grembo con dolore è morso! Colui il cui viso desideravo contemplare è morso! Colui per la cui vita ho pregato è morso! La sventura è caduta sul fanciullo, ed egli è perito.» Al che interviene Thot, disceso dalla Barca di Milioni d'Anni: «Non temere, non temere, figlio glorioso: io sono venuto dal cielo per guarire il fanciullo per sua madre.»

Datazione e area. La stele fu realizzata sotto il faraone Nectanebo I (378–360 a.C.), XXX dinastia, epoca in cui questo tipo di talismano – di cui esistono decine di esemplari minori nei musei europei – era diffusissimo; i testi che vi sono incisi, tuttavia, sono in parte assai più antichi.

Funzione e contesto. Categoria: protezione e guarigione (morsi di serpente, punture di scorpione). Sulla faccia principale della stele è scolpito Horus bambino (Harpocrate), in

pie di su due coccodrilli, che stringe nelle mani serpenti e scorpioni resi innocui: un'immagine-formula, letta come le parole stesse. Il rituale d'uso consisteva nel versare acqua sulla superficie incisa della stele: l'acqua, "impregnandosi" del testo magico che vi scorreva sopra, diventava essa stessa rimedio da bere o da applicare sulla ferita del malato – un uso attestato ancora in tarda epoca per le numerose repliche minori di questo tipo di cippo.

Commento. Il cuore narrativo della stele è la storia, rara nella sua estensione, delle sofferenze di Iside dopo l'assassinio di Osiride: costretta a nascondersi da Set, partorisce e alleva Horus in segreto nelle paludi del Delta, aiutata dalle sette dee-scorpione; quando un giorno le viene negata ospitalità da una donna del popolo, una delle scorpioni punisce l'affronto uccidendo il figlio della donna, che Iside poi risana per compassione – episodio che a sua volta prefigura, per analogia magica, la guarigione dello stesso Horus quando sarà lui a essere punto a morte. È il meccanismo della *historiola* nella sua forma più elaborata: il racconto mitico non illustra la formula, la è. Vale la pena notare, come curiosità filologica, che il testo della stele è in più punti corrotto e disordinato già nell'antichità – segno che veniva copiato meccanicamente da esemplari precedenti più che composto ex novo. → §5 per un altro incantesimo terapeutico costruito sulla stessa logica narrativa.