

Antichi dèi, oggi: la Ecate dei neo-pagani

Ancient Gods Today: The Neo-Pagans' Hecate

Nicola SERAFINI
Università di Urbino
nicola.serafini@me.com

ABSTRACT	SUMMARY
<p>La dea Ecate era una figura ambigua nell'antica Grecia, che sopravvisse durante la tarda antichità e il Medioevo conservando le sue caratteristiche oscure e terrificanti. In età moderna, assimilata a Diana o Erodia, Ecate compare spesso nei trattati di demonologia e stregoneria, essendo considerata come la patrona delle streghe. Oggigiorno, il Neo-paganesimo contemporaneo riconosce un valore particolare al folclore medievale, e la dea Ecate, grazie al suo speciale legame con la magia, è ancora oggi particolarmente venerata da numerosi gruppi neo-pagani che tentano di rivitalizzare alcuni elementi politeistici pre-cristiani. Questa divinità si presta alla perfezione a tale operazione.</p>	<p>Hecate was an ambiguous deity in ancient Greece, who survived throughout late Antiquity and Early Medieval period without losing her terrifying and dark features. During the Early Modern era, assimilated to Diana and Herodias, she appears in demonologists' treaties on witchcraft, being considered the patroness of witches. Nowadays, contemporary Neo-Paganism attaches a remarkable role to medieval folklore: thus, due to her special link to magic and witchcraft, the goddess Hecate is even now particularly worshipped by several groups who attempt to revive, and revitalize, pre-Christian polytheistic elements. This goddess is perfectly suited to this aim.</p>
PAROLE CHIAVE	KEY WORDS
<p>Ecate, Neo-Paganesimo, magia.</p>	<p>Hecate, Neo-Paganism, magic.</p>
INDICE	
<p>Breve profilo di una dea: Ecate nel mondo antico Ecate oggi: il Neo-Paganesimo <i>Il Neo-paganesimo: caratteri generali</i> <i>La Ecate neo-pagana: tradizione, innovazione e riprese</i> <i>Un rituale neo-pagano agli occhi di un grecista</i> <i>La dea trimorfa 'riversitata': l'iconografia neo-pagana</i> Conclusioni.</p>	

BREVE PROFILO DI UNA DEA:
ECATE NEL MONDO ANTICO

La dea Ecate è una delle divinità più oscure, intriganti e problematiche del *pantheon* greco¹. Le sue numerose prerogative si accavallano fra loro conferendo a tale figura divina una sorta di aura misteriosa e complessa, rendendo spesso quasi impossibile descrivere i suoi poteri in maniera netta e chiara, proprio perché questi non appaiono con chiarezza neppure dalle fonti. Era, questa, una divinità minore, ma non per questo meno potente: i Greci la rispettavano e soprattutto la temevano, invocandola per ottenere la sua protezione dagli spiriti, ma allo stesso tempo ne erano intimoriti, poiché in qualità di divinità ‘ctonia’ e pericolosa era in grado di minacciare in prima persona i mortali, che peraltro proteggeva. In questo modo, la fisionomia della dea era di un soggetto ambiguo, che agiva al contempo come soccorritrice ma anche come minaccia, una sorta di protettrice dalla quale occorreva allo stesso tempo anche proteggersi.

Nel corso dei secoli, fra l’età arcaica e quella classica, la sua figura mostra un graduale ma profondo ed evidente mutamento, che si riflette alla perfezione non solo nelle fonti letterarie, bensì anche nell’iconografia e nelle testimonianze epigrafiche. Si rivela indispensabile nello studio di tale divinità, come ho già sostenuto anche altrove, un solido approccio diacronico, che tenga conto dei percorsi e degli sviluppi della dea, nel tempo e nello spazio: l’unico modo per comprendere questa figura divina è tentare di seguirne i cambiamenti². In Esiodo (*Th.* 411-452), per cominciare, era una potente divinità benigna, una benevola aiutante dei mortali, ai quali prestava la propria assistenza in molti campi della vita umana, laddove nell’*Inno Omerico a Demetra* (22-26, 51-61, 438-440) si mostra disponibile ad aiutare Demetra colpita dalla perdita della figlia. Se in Pindaro (*Fr.* 52b, 77-99 Maehler) Ecate è “benevola”, εὐμενής, già all’epoca di Sofocle (*Fr.* 535 Radt) e Aristofane (*Fr.* 515 K.-A.) la dea è divenuta mostruosa e terrificante, con una capigliatura di serpenti simile a quella della Gorgone. La connessione con l’oscurità inizia a divenire predominante: Bacchilide (*Fr.* 1 B Maehler) la chiama “figlia della Notte”, e Ippocrate la considera responsabile di inviare ai mortali incubi e deliri notturni (*Morb. sacr.* 1,11), mentre in Euripide, fra le altre cose, è la patrona delle arti magiche di Medea (*Med.* 395ss.). In età ellenisti-

¹ Sulla dea Ecate nel mondo antico, in generale, cf. ora ZOGRAFOU (2010), assieme a SERAFINI (2012a), (2013a), (in stampa2).

² Cf. SERAFINI (2012a) 233.

ca il mutamento appare, a questo punto, del tutto perspicuo: nelle fonti letterarie dell'epoca (vedasi *exempli gratia* THEOC. 2,12-16; A.R. 3,528ss., 861-862, 1214; CALL., Fr. 466 Pf.; LYC. 1186, etc.), Ecate è divenuta a pieno titolo una divinità —per così dire— ‘ctonia’³, connessa alla magia e agli spiriti, all’oscurità e all’Aldilà.

Nella tarda antichità, infine, la dea è ormai la protettrice della magia per eccellenza, connessa con le arti magiche in tutte le declinazioni possibili: un chiaro segno di tale fenomeno è su tutti la sua massiccia presenza nelle *defixiones*, negli *Oracoli Caldei*, così come nei papiri magici⁴. Il nome di Ecate, a questo punto, è divenuto sinonimo di magia oscura e pratiche terribili, di maledizioni e cerimonie di varia natura. La dea gioca un ruolo di primo piano anche nella complessa credenza delle statue animate, vale a dire la tecnica “telestica” (*téchnē telestikē*), per la quale si invocava una divinità e la si faceva ‘entrare’ all’interno di una statua appositamente fabbricata, per scopi divinorî, al fine di poterla consultare e ottenerne un responso. Non di rado, era la divinità in persona a istruire il teurgo sulla costruzione della statua: ad esempio, in uno degli *Oracoli Caldei* (Fr. 224), la dea Ecate istruisce l’officiante, dicendogli che deve costruire una statua utilizzando una mistura composta di ruta selvatica, resina, mirra, incenso e una piccola lucertola, mentre in Eusebio (*PE* 4,13,3) la stessa Ecate ordina di costruire una statua “dall’aspetto di Demetra *Aglaókarpos*”. Fondamentale, in tal senso, un passo di Porfirio (Fr. 316-318), in cui si afferma che furono le divinità in persona a impartire ordini “sulla forma da dare alle loro statue e sull’apparenza che devono avere, e in quali luoghi vanno collocate. [...] Suggestarono anche in che modo andavano fabbricate e con quale materiale. [...] Inoltre, essi in persona hanno indicato come loro stessi appaiono e quali sono le loro forme, ed è proprio da queste che le immagini furono plasmate”. Poiché questi manufatti dovevano unire il mondo degli dèi a quello dei mortali, la loro costruzione rivestiva un’importanza cruciale, e doveva essere guidata direttamente dalla divinità: decisiva si rivelava sopra ogni cosa la scelta dei materiali,

³ L’utilizzo di questo termine richiede, a mio avviso, una certa prudenza: ved. SERAFINI (2012a) 225-226, n. 4.

⁴ In generale, sulla figura di Ecate nella tarda antichità si può vedere FAUTH (2006). Più nel dettaglio, sul suo ruolo negli *Oracoli Caldei* e nel *corpus* teurgico, JOHNSTON (1990), mentre sulla sua presenza nei papiri magici non esiste a oggi uno studio specifico: si può tuttavia ancora segnalare HOPFNER (1939) e, più di recente, COLOMO (2007). Nemmeno sulla sua funzione preponderante nelle *defixiones* esiste uno studio preciso sull’argomento. Varî studiosi hanno registrato la massiccia occorrenza del suo nome in tali manufatti, ma nessuno sinora, a quanto ne so, ha mai approfondito il problema: cf. ad esempio FARAONE (1991) 6; VERSNEL (1991) 64, 66; BEVILACQUA (1996) 510; JOHNSTON (1999) 86; STRATTON (2007) 42.

che andavano selezionati con cura, così come la loro manipolazione e le procedure di utilizzo. Nulla andava lasciato al caso⁵.

Si sviluppa sempre di più la sapienza teurgica, che fa della dea un pilastro della sua speculazione teologica, e che ancora in età rinascimentale sarà ricordata, ad esempio, da Giovanni Pico della Mirandola⁶. Gli autori cristiani, inoltre, non di rado menzionano la dea Ecate proprio nel tentativo di descrivere, e dunque stigmatizzare, le credenze pagane tardo-antiche, con una speciale attenzione proprio agli ambienti e alle concezioni neoplatoniche e teurgiche⁷.

In epoca arcaica, dunque, e per buona parte di quella classica, la dea Ecate non era per nulla connessa alla magia. Un primo —ma rilevante— cambiamento in tal senso è registrabile in Euripide, come ho ricordato pocanzi, e diverrà nel giro di pochi decenni il carattere principale della divinità in questione, di pari passo con la mutazione della sua stessa fisionomia: dalla metà del V secolo Ecate inizia a essere immaginata, e raffigurata, come una dea tricorpore. A partire dalla Ecate *Epipyrgidia* di Alcamene (ca. 430 a.C.), il quale secondo Pausania sarebbe stato il primo a raffigurare la dea Ecate come trimorfa (PAUS. 2,30,2), si affermò la consuetudine di rappresentarla in tale maniera: si impose così l'iconografia di una Ecate tricorpore, che si diffuse in tutto il mondo greco attraverso l'enorme produzione di piccole statuette trimorfe raffiguranti la dea, i cosiddetti *Hekátaia*, abitualmente posizionati negli incroci e presso le entrate delle case, perché ritenuti dotati di un certo potere apotropaico⁸. Da allora, la fi-

⁵ Sul tema, ved. ora SERAFINI (in stampa1). Per quanto riguarda i cosiddetti "Oracoli di Ecate" nella *Præparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea, ved. ora PEREA YÉBENES (2005), che si concentra proprio su tali responsi, accanto al complesso tema delle "statue parlanti".

⁶ Pico dimostra, infatti, di essere a conoscenza delle tradizioni neo-platoniche tardo-antiche, che comparavano Ecate all'Anima e alla Virtù, reperibili sin dagli *Oracoli Caldei*: nella trentesima delle sue *Conclusiones nongentae*, datate al 1486, afferma che *et si secunda trinitas deorum supermundanorum tota dicatur Proserpina, tamen prima eius unitas apud Grecos dicitur Diana, secunda Persephone, tertia Minerua, apud barbaros uero prima Hecate, secunda anima, tertia virtus* (BIONDI [1995] 46). Il passo, infatti, ricalca quasi alla lettera PROCL., *Theol. Plat.* 6,11,372 (6,51,19ss. Saffrey-Westerink). Si noti che nei Frr. 51 e 52 degli *Oracoli Caldei* —parafrasati anche da PSELL., *Phil. min.* 2,40 (149,19-22 O'Meara)— l'Anima primordiale sgorgò dal fianco destro di Ecate, mentre dal fianco sinistro sorse la Virtù: Proclo, del resto, commenta proprio il Fr. 51 in *In R.* 2,201,10-202,2 Diehl (cf. anche *In Cra.* 171,94,29-95,4 Pasquali). Non si può escludere che Pico avesse presenti anche questi altri *loci* dell'opera di Proclo, poiché gli echi non possono essere fortuiti.

⁷ Mi limito qui a ricordare per esempio AUG., *Civ.* 19,23; EUS., *PE* 3,11,32; 3,16,2; 4,23,7; 5,12,1; 5,13,3; 5,14,7, o anche HIPPOL., *Haer.* 4,35,5 (che riporta un inno esametrico dai contenuti —per così dire— 'magici').

⁸ Sull'iconografia della dea e sull'opera di Alcamene, ved. SERAFINI (2012b). Sugli *Hekátaia*, si veda ora l'utile catalogo offerto da WERTH (2006).

sionomia della dea Ecate rimase immutata, e la tipica maniera di raffigurarla rimase quella del trimorfismo, durante tutta l'antichità e oltre, passando per il Rinascimento, sino ai giorni nostri.

ECATE OGGI: IL NEO-PAGANESIMO

Dall'antichità classica in avanti, la dea Ecate ha attraversato il folclore medievale e quello moderno conservando intatte le sue prerogative tardo-antiche di divinità della magia e dell'oscurità, dell'Oltretomba e degli spiriti, continuando a essere sempre più strettamente assimilata in età moderna a figure come Diana o Erodia, e in virtù di tali peculiarità godette di ampia popolarità nei trattati di stregoneria e demonologia composti fra il XIV e il XVI secolo in Europa⁹. Proprio grazie a tale fortuna nel folclore medievale e moderno, e alla sua connessione con gli aspetti più oscuri della magia, la dea Ecate sopravvive ancora oggi nel culto di numerosi gruppi neo-pagani, che s'ispirano esattamente alle tradizioni precristiane e politeistiche, con una spiccata attenzione alle rielaborazioni medievali e moderne.

Il Neo-paganesimo: caratteri generali

Il Neo-paganesimo contemporaneo ha attirato su di sé un'attenzione scientifica ricca e continuativa, e la bibliografia in merito è veramente sterminata¹⁰. In questa sede, per forza di cose mi limiterò a fornire solamente qualche indicazione generale sul fenomeno, rinviando per qualsiasi approfondimento alla bibliografia già esistente, di taglio per lo più antropologico, ma con qualche interessamento anche da parte di alcuni classicisti¹¹. In primo luogo, sarebbe utile fornire una qualche definizione di Neo-paganesimo: sin dal nome, chiunque sarebbe in grado di dedurre che si tratta di una sorta di *revival* di antiche religioni politeistiche, ma in realtà il fenomeno del Neo-paganesimo è estremamente più complesso, e assai più articolato di una semplice "ripresa" di elementi pagani antichi. Soprattutto, un mito da sfatare è quello per cui il Neo-paganesimo

⁹ Sulla fortuna di Ecate nel Medioevo e in età moderna, cf. soprattutto SERAFINI (in stampa³). Sul rapporto fra Diana/Trivia ed Ecate, cf. SERAFINI (2013b) 133, mentre su quello fra Artemide ed Ecate, cf. SERAFINI (2013c) 154.

¹⁰ Mi limito qui a ricordare solamente alcuni titoli fra i più recenti e rilevanti: YORK (2003), MAGLIOCO (2004), CLIFTON-HARVEY (2004), WALDRON (2008) e infine PIZZA-LEWIS (2009).

¹¹ Da segnalare, in tal senso, il recente intervento di JOHNSTON (2011).

si ispiri solamente alle antiche religioni classiche: per quanto l'elemento greco-romano abbia senza dubbio un ruolo preminente, non si può in nessun modo affermare che sia il solo.

Cos'è, dunque, il Neo-paganesimo? Fra le numerosissime definizioni elaborate nel corso degli ultimi anni, mi limito a ricordarne solo una, formulata da Carol Matthews nel 1995, che più di altre mi sembra racchiudere le numerose peculiarità del movimento neo-pagano: "Neo-paganism/witchcraft is a spiritual orientation and a variety of ritual practices using reconstructed mythological structures and pre-Christian rites primarily from ancient European and Mediterranean sources", che considera "in goddess worship a rediscovery of folk practices that persisted in rural Europe throughout the Christian era and up to recent times"¹². Non solo antichità greco-romana, dunque, bensì anche folclore medievale e reinterpretazioni moderne di elementi classici: combinando insieme figure classiche e credenze moderne sulla stregoneria e la demonologia, si ottiene un risultato estremamente complesso e poliedrico, ma in un certo qual modo coerente e organico.

Il Neo-paganesimo nacque in Europa fra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX. Il termine stesso 'Neo-Paganism' fu coniato in Gran Bretagna negli anni Novanta del XIX secolo, e designa da allora qualsiasi movimento religioso, o pseudo-religioso, che tenti di rievocare e rivitalizzare elementi politeistici precristiani: tuttavia, tali risultati non sono semplici copie di culti antichi, bensì sono nuove manifestazioni ibride che accolgono apporti eterogenei, adottando elementi fra loro lontani nel tempo e nello spazio. Non è una religione monolitica, sempre ammesso che sia corretto parlare di 'religione' nella fattispecie, bensì racchiude credenze e pratiche disparate fra loro, dalle provenienze più diverse, e si compone soprattutto di una quantità sterminata di piccoli gruppi e movimenti, ciascuno dei quali ha le proprie pratiche e i propri culti specifici. A tal proposito, Sabina Magliocco afferma che gli stessi neo-pagani amano enfatizzare l'estrema diversità dei singoli movimenti, e che fra loro è in auge un proverbio secondo cui ogni due pagani consultati si ottengono almeno tre opinioni differenti ("For any

¹² MATTHEWS (1995) 339. Cf. anche GAUSTAUD-NOLL (2003) 603: "Neopaganism sees itself as a revival of ancient pre-Christian religion: the old nature religions of Greece and Rome, of the wandering Teutonic tribes and of others as well"; e LEWIS (1996) 303: "A second theme in the Neo-Pagan combination is the pre-Christian European folk religion or Paganism". Una varietà, per così dire, 'etnica' di stregoneria neo-pagana particolarmente legata al folclore medievale è la *Stregheria*, una corrente italo-americana diffusa oggi negli Stati Uniti fra emigranti italiani o di origine italiana, per la quale rinvio allo studio di MAGLIOCCO (2005).

two Pagans, you get at least three opinions”), segno che l’individualismo e l’indipendenza dei singoli gruppi sono per loro i valori fondamentali¹³.

Il rituale è un momento imprescindibile della pratica neo-pagana, in tutte le sue declinazioni, così come l’aspetto magico: le arti e le pratiche magiche sono tratti comuni a numerosi gruppi, se non all’intero movimento. I *festival* e gli atti rituali sono stabiliti da veri e proprî calendari di culto che scandiscono le tappe dell’anno neo-pagano e, per quanto questi differiscano da gruppo a gruppo, nel complesso la maggior parte delle sette aderisce a un modulo composto di otto festival stagionali ricorrenti, chiamato solitamente ‘Ruota dell’Anno’, i cui momenti rituali sono cadenzati in base alla precessione degli equinozi, laddove i principali riti sono eseguiti in concomitanza dei solstizi e degli equinozi¹⁴.

*La Ecate neo-pagana:
tradizione, innovazione e riprese*

Già associata alle streghe nell’antichità, la dea Ecate è oggi considerata come la patrona delle arti magiche neo-pagane, non senza uno stretto legame con il tema del ‘volo magico’ e dei Sabba, elementi mutuati dalla stregoneria storica di età moderna, in cui Ecate era un personaggio di primo piano¹⁵. Infatti, la stregoneria contemporanea di matrice neo-pagana si ispira direttamente a quella —per così dire— ‘storica’ dei secoli XIV-XVII, sebbene sussistano però alcune sostanziali differenze: innanzitutto, le streghe di età moderna erano abitualmente accusate e perseguite come ‘streghe’, laddove quelle contemporanee si autoproclamano fieramente come tali; in secondo luogo, le streghe storiche appartenevano agli strati più bassi della popolazione, normalmente analfabeti e poveri, mentre attualmente le streghe neo-pagane provengono da fasce medio-alte della popolazione, e non di rado possiedono una educazione avanzata e

¹³ MAGLIOCCO (2004) 60.

¹⁴ Sull’importanza preminente della pratica rituale, cf. MAGLIOCCO (2004) 122-151. Per quanto riguarda l’elemento magico, la studiosa nota che la pratica magica è un’esperienza condivisa da quasi tutti i neo-pagani (ibid., 97), sebbene non tutti i neo-pagani siano praticanti di stregoneria: “While all Witches are Pagan, not all Pagans are Witches” (ibid., 74). Infine, sul ciclo annuale dei rituali stagionali, ved. MAGLIOCCO (2004) 130-134.

¹⁵ Su Ecate come divinità neo-pagana, connessa soprattutto alla magia, cf. LEWIS (1999) 303-304 e MAGLIOCCO (2004) 79, mentre sul ‘volo magico’ come tradizione recepita anche dai neo-pagani cf. ancora LEWIS (1999) 303-304 e CONWAY (1995) 157, che definisce Ecate come “Lady of the Wild Hunt and witchcraft”, assieme a DE VRIES (2008) 10-23. In particolare, sulla connessione fra stregoneria e ‘volo magico’ nel folclore germanico, cf. BILARDI (2009) 127-129. Su Ecate in età moderna, e sui suoi legami con la stregoneria —per così dire— storica, cf. SERAFINI (in stampa3).

prestigiosa¹⁶; infine, il problema più spinoso e controverso, vale a dire la effettiva *performance* di pratiche magiche: secondo la maggior parte degli storici, infatti, con ogni probabilità solo una minima parte degli individui accusati di stregoneria in età moderna aveva realmente eseguito una qualche forma di attività stregonesca, e comunque quasi sicuramente non certo ogni tipo di maleficio di cui peraltro erano accusati. È ormai opinione condivisa, infatti, che di norma le confessioni erano spesso e volentieri distorte e falsate dall'utilizzo indiscriminato della tortura¹⁷. Oggigiorno, invece, streghe e stregoni neo-pagani eseguono sul serio, con regolarità e apertamente, numerose attività stregonesche, e non tentano certo di nascondere, laddove per l'età moderna non ci sono prove storiche che documentino qualcosa di simile, di là dalle credenze popolari e dalle confessioni degli stessi imputati¹⁸.

Venendo al punto che qui maggiormente interessa, per avere un'idea del ruolo preminente della dea Ecate nell'ambito dei vari movimenti neo-pagani, sarà sufficiente una banale ricerca *online*: digitando il suo nome su Google, ad esempio, si ottengono diversi milioni di risultati, la maggioranza dei quali è riconducibile a siti neo-pagani¹⁹. A tal proposito, degne di nota sono le parole di Sarah Iles Johnston, una grecista che si è recentemente cimentata nello studio di alcuni aspetti del neo-paganesimo, e che giustamente nota:

Usually, we deal with testimonies that are too few and too scattered for us to be sure that we have gotten a complete picture of whatever we are studying. When working on neopaganism, in contrast, and especially during the cyberage, we encounter such a profusion of evidence that one of the biggest challenges is to find ways to generalize without misrepresenting²⁰.

Ciò che stupisce esaminando questa incredibile mole di materiale *online*, se si possiede una qualche dimestichezza con l'antichità classica e con la figura della dea Ecate nell'antica Grecia, è la sorprendente continuità rispetto alle credenze

¹⁶ Per quanto riguarda lo *status* sociale, il sesso, l'educazione, l'età, e i gruppi etnici degli aderenti a movimenti neo-pagani, cf. MAGLIOCCO (2004) 60-62.

¹⁷ Cf. ad esempio LEVACK (2003) 84-93, 186-187, 203-204, 228-229, 253-255 e *passim*.

¹⁸ Sui rapporti fra la stregoneria storica e quella contemporanea, cf. LEVACK (2003) 288-289.

¹⁹ Su questo aspetto, interessante mi sembra la notazione di JOHNSON (2009) 332: "The inexhaustible entries on the World Wide Web, particularly in the form of 'blogs', testify to the level of confusion out there, especially among neophyte Pagans struggling to establish or fortify a personal belief amid the tensions between established traditions, be they Greek, Roman, Celtic or Druidic, and their modern manifestations".

²⁰ JOHNSTON (2011) 124.

antiche, e soprattutto un ossequio alla tradizione addirittura maggiore di quanto non si sarebbe portati a pensare. Tale continuità potrebbe sembrare scontata, ma in realtà non lo è: ci si aspetterebbe una conoscenza solo superficiale delle fonti classiche, o magari solo di quelle maggiori, mentre invece, come vedremo, è possibile reperire le tracce anche di fonti letterarie meno note, come quelle degli scoliasti o dei lessicografi, così come delle opere scientifiche solitamente riservate alla consultazione accademica da parte degli antichisti, ma che invece sono utilizzate anche dai neo-pagani proprio per acquisire una formazione classica più approfondita su alcuni temi.

Come ho già notato in precedenza, il profilo della dea Ecate nell'antica Grecia era contraddistinto da una certa ambiguità: ebbene, un'eco di tale peculiarità è ben rintracciabile anche nel culto neo-pagano della divinità. Attualmente i devoti di Ecate venerano la dea in due maniere: da un lato in qualità di figura benevola e potente, soccorritrice degli uomini, che richiama alla mente il ritratto esiodeo della divinità; dall'altro, invece, come dea ctonia, minacciosa e terrificante, patrona della magia e delle maledizioni. La prima è soprattutto invocata dai neo-pagani che si affidano al suo immenso potere per averne protezione, e per guidare le loro pratiche, laddove il secondo aspetto di Ecate è soprattutto chiamato in causa dagli occultisti alla ricerca di una oscura divinità da venerare e alla quale ricondurre i propri poteri occulti.

A tal proposito, si può ricordare la figura di Rosaleen Norton (1917-1979), una strega e artista dell'occulto, devota di Ecate e appartenente al movimento del "Sentiero della Mano Sinistra" (*Left-Hand Path*), la quale considerava la dea proprio come un soggetto che la proteggeva ma che allo stesso tempo la spaventava, percependo chiaramente quella sorta di dualismo che è proprio alla dea Ecate sin dall'antichità greca²¹. Per quanto riguarda invece la seconda 'faccia' della Ecate neo-pagana, vale a dire il suo aspetto oscuro e minaccioso legato all'occultismo, non si può non pensare alla figura del celebre occultista Aleister Crowley (1875-1947), dichiarato adoratore della dea Ecate, il quale compose "one of the most powerful modern invocations to her"²², come qualcuno ha definito i versi seguenti:

²¹ A tal proposito, JOHNSON (2009) 315 ha giustamente notato: "Norton understood the goddess from a dual perspective: as the awesome, menacing, spell-working deity well known from the 5th Century BCE onwards, and also the earlier benign life-force". Su Rosaleen Norton, rimane ancora utile la monografia di DRURY (1988).

²² JOHNSON (2009) 314.

I hear the whining of thy wolves! I hear
 the howling of the hounds about thy form,
 who comest in the terror of thy storm,
 and night falls faster, ere thine eyes appear,
 glittering through the mist.
 O face of woman unkissed
 save by the dead whose love is taken ere they wist!
 Thee, thee I call! O dire one! O divine!
 I, the sole mortal, seek thy deadly shrine,
 pour the dark stream of blood,
 a sleepy and reluctant river
 even as thou drawest, with thine eyes on mine,
 to me across the sense-bewildering flood
 that holds my soul forever!²³.

Inoltre, lo stesso Crowley si riferisce alla dea Ecate in più occasioni anche nel suo romanzo intitolato *Moonchild*, apparso originariamente nel 1929. In un passo, ad esempio, l'autore descrive la preparazione di un rituale in onore della dea, e ne menziona i poteri:

None may look on Hecate, and remain sane. The proper conjurations of Hecate are curses against all renewal of life; her sacrament is deadly night-shade or henbane, and her due offering a black lamb torn ere its birth from a black ewe²⁴.

Per terminare, da segnalare anche un altro passaggio assai espressivo, in cui Crowley probabilmente inaugura un'immagine che avrà ampia fortuna negli ambienti neo-pagani, e sulla quale torneremo in séguito, vale a dire la raffigurazione di Ecate sotto le sembianze di una vecchia 'megera' (l'inglese *crone*, intraducibile, denota appunto una 'vecchia strega', direi quasi una 'befana'): "Hecate is the crone, the woman past all hope of motherhood, her soul black with envy and hatred of happier mortals"²⁵.

In antitesi rispetto alle concezioni di Crowley e degli occultisti, la maggior parte dei neo-pagani venera la dea Ecate in veste di divinità benevola e protet-

²³ Il componimento, composto nel 1905, sarà poi incluso come 'Stanza III' nella sua prima raccolta di poesie, intitolata *Orpheus, Liber Primus vel Carminum*, pubblicata nel 1907 dalla "Society for Propagation of Religious Truth".

²⁴ CROWLEY (1929) 272-273.

²⁵ CROWLEY (1929) 188.

trice dei mortali, in grado di donare la vita e soccorrere gli uomini in difficoltà: i devoti si affidano al suo immenso potere, e tentano di propiziare la divinità tramite offerte e rituali di varia natura, sulla scia della tradizione classica. A tal proposito, si rivela assai indicativa una recente intervista che ha rilasciato una adoratrice neo-pagana di Ecate, le cui parole mostrano chiari legami con la tradizione classica, dall'associazione con la morte al suo ruolo di divinità tutelare dei luoghi di passaggio:

Birth and death are sacred to her. She represents working with transition —it can be psychological or physical. Anytime anything is shedding its old way and moving into a new way— that's her realm. She's a crossroad goddess, and one of her main symbols is the junction where three roads meet. Mythologically, that's where she's present: helping travellers make choices. She won't tell people what choice to make, but will point out different paths available to them²⁶.

Tale ritratto collima con il profilo antico. La dea Ecate nell'antica Grecia era prima di tutto una guardiana dei luoghi di passaggio, in particolar modo degli incroci, e più in generale una patrona della liminarietà in senso lato. Proprio nei crocicchi la dea riceveva svariate offerte da parte dei mortali, dalle offerte di cibo ivi depositate una volta al mese durante la notte di novilunio, i cosiddetti “pasti di Ecate” (δειπνα Ἐκάτης), ai sacrifici di cane eseguiti in suo onore, sino alla deposizione nei trivî dei rifiuti potenzialmente contaminati che rimanevano al termine dei rituali di purificazione domestica²⁷. Ecate era dunque una dea della liminarietà, degli *entre-deux*, di tutto ciò che si pone ai margini fra due realtà opposte: così ad esempio la soglia delle case, che separa l'interno dall'esterno. Anche qui, infatti, la dea esercitava il suo potere, e addirittura era presente in questi luoghi per mezzo delle statuette trimorfe che la raffiguravano, gli *Hekátaia*, spesso e volentieri collocati all'entrata delle case e degli edifici in genere. Infine, non si può dimenticare che la sua tutela delle entrate non si limitava alle soglie delle case, ma agli ingressi in senso lato, e la sua presenza è attestata anche nei vestiboli dei santuarî dedicati ad altre divinità, in cui Ecate trovava un posto proprio in virtù del suo potere di custode degli accessi: ciò accadeva, ad esempio, a Selinunte o ancora, probabilmente, anche a Eleusi²⁸. Ecate

²⁶ T. Webster, “Interview”, in VALE-SULAK (2001) 108.

²⁷ Su tali pratiche rituali, ved. SERAFINI (2012a) 230-231. Cf. ZOGRAFOU (2010) 109-122, 210-217.

²⁸ A Eleusi, all'entrata del santuario di Demetra e Core, si ergeva un tempio in onore di Artemide-Ecate *Propylaiá*, mentre a Selinunte la dea Ecate possedeva un piccolo recinto presso l'entrata del

era una divinità apotropaica, che proteggeva l'interno dalle pericolose minacce che potevano arrivare dall'esterno.

*Un rituale neo-pagano
agli occhi di un grecista*

Che cosa resta di tutto ciò nel neo-paganesimo contemporaneo? È giunto a questo punto il momento di entrare nel vivo della discussione, e di analizzare finalmente un documento di primaria importanza, e che costituisce il punto nodale del presente discorso. L'antropologa Sabina Magliocco, esperta di neo-paganesimo che ha compiuto numerose ricerche 'sul campo' studiando il movimento dall'interno, in una *field note* datata 12 Ottobre 1996, e più tardi pubblicata in un suo volume, descrive un rituale compiuto in un trivio da un gruppo di neo-pagani in onore di Ecate. Il documento è senza dubbio di primario interesse nella presente occasione, e sarà utile riportarlo integralmente (corsivi miei):

On a moonless night in October, five Witches walk silently along the quiet Berkeley streets until they come to a place where three roads come together to form a Y intersection: a trivium [sic] or crossroads, the traditional province of the goddess Hecate. (...) One carries a paper plate with offerings to the goddess, as described in ancient Greek texts: cakes, sprat and mullet, a fertile egg, feta cheese, whole garlic cloves, and grape-must cookies. Another carries a container of household food scraps —the 'katharmata', or sacrificial rubbish, specified by the texts— and a third holds a clay burner with frankincense and myrrh, to stand for both the 'katharsia', or sacrificial leftovers, and the 'oxuthumia', or fumigation to protect the participants against any unfriendly spirits. When they reach the crossroads, the high priest recites one of the Orphic hymns to Hecate:

I invoke you, beloved Hecate of the Crossroads and the three ways
(...)
Ever with joyous heart and ever favouring your priests and priestesses.
[Orph. H. 1]

He carries the burning incense to the centre of the crossroads and crushes it with his foot, leaving the plate of offerings on the curb as a decoy for the souls in the goddess's train. Then the small company turns and leaves silently *without looking back*. As they depart, it seems that all *the dogs* in the neigh-

santuario di Demetra *Malophóros*, proprio accanto ai propilei del santuario; a tal proposito, cf. SERAFINI (in stampa2).

bourhood *begin to bark and howl* —an excellent omen that the sacrifice has been received by the goddess and her unearthly hounds—²⁹.

Vediamo ora di rintracciare le fonti antiche alla base di un rituale così complesso, che mescola e unisce quelle che nell'antica Grecia erano in realtà pratiche rituali ben distinte. Per ovvî motivi, in questa sede non mi sarà possibile esaminare nel dettaglio tutta la documentazione antica, bensì sarà necessario limitarsi alle sole fonti direttamente chiamate in causa dal rituale neo-pagano che stiamo cercando di illuminare.

Innanzitutto il luogo: la presenza di Ecate nei crocicchi era senza dubbio un punto fisso nella credenza antica, e numerose fonti menzionano la pratica dell'offerta di cibo in onore della dea, i cosiddetti δειπνα Ἐκάτης, i quali erano imbanditi e offerti a questa divinità proprio nei trivî, ma senza essere consumati. La prima attestazione di tali offerte di cibo risale a un frammento di Sofocle (Fr. 734 Radt), seguito da un frammento di Sofrone (Fr. 26 K.-A.) e da un passo di Aristofane (Pl. 594-597): negli scolî a quest'ultimo brano si trova la notazione per cui le offerte di cibo in onore della dea erano depositate negli incroci proprio durante la notte di novilunio, κατὰ τὴν νουμηνίαν³⁰, esattamente come accade nel testo qui preso in esame (“on a moonless night”).

Per quanto riguarda la composizione dei “pasti di Ecate”, che merita sicuramente un'attenzione maggiore di quella riservatela sinora, la prima caratteristica che occorre notare è la grande varietà di cibi offerti alla dea. Se da un lato Sofocle parla genericamente di focacce (μαγίδες, Fr. 734), Sofrone elenca tre tipi di pani e focacce offerte alla dea, vale a dire κριβανίται, ὄμωροι ed ἡμιάρτια (Fr. 26): i primi sono delle forme di pane cotte in un forno chiamato κριβανός, i secondi erano focacce dolci impastate con miele e sesamo, mentre gli ultimi sono semplicemente delle mezze pagnotte di pane generico. Un dolce a forma di corna di bue dedicato a Ecate, oltre che ad Apollo, Selene, Artemide e Demetra, era il βουῖς (o ἔβδομος βουῖς): secondo la testimonianza di Polluce, la decorazione a forma di corna simboleggiava la luna nuova³¹. Ciò è confermato da un'iscrizione concernente il culto di Apollo Pizio ad Atene, risalente al IV-III secolo a.C., in cui è menzionato il dono votivo di τρεῖς ἔβδόμους βουῖς al dio (LSCG 25).

²⁹ MAGLIOCCO (2004) 23-24.

³⁰ SCH. AR. Pl. 594c a.-b. (105 Chantry). Cf. ATH. 325a; SCH. REC. AR. Pl. 596c (165 Chantry).

³¹ POLL. 6,76 (2,22 Bethé). Cf. EUST., *Ad Il.* 1165,5-13 (4,263,6-17 Van der Valk).

Ai pani e alle focacce si aggiungeva l'offerta di triglie documentata da Ateneo (ATH. 325a)³². Quest'ultimo attesta che secondo Apollodoro (FGH 244F109a) la triglia era offerta a Ecate per la "somiglianza del nome", tramite la paretimologia τρίς > τρίγλη, essendo Ecate trimorfa, mentre Melanzio (FGH 326F2) affermava che sia la triglia sia la μαινίς (sardina?) erano sacrificate a Ecate in quanto "dea del mare" (ATH. 325b-c). L'associazione della dea con la triglia continua a interessare Ateneo, il quale poco dopo afferma che ad Atene esisteva una zona chiamata *Trigla*, nella quale sorgeva un *anáthema* dedicato a Ecate *Triglanthine*³³. La menzione dell'*anáthema* offre all'autore dei *Deipnosophisti* (ATH. 325d) l'occasione di citare un frammento del comico Cariclide (Fr. 1 K.-A.), in cui il poeta allude proprio all'offerta di triglie alla dea, invocandola come Τριοδίτις. Se Platone Comico considera questo pesce sacro ad Artemide (Fr. 189, 20-21 K.-A.), divinità a quest'epoca già prossima a Ecate, in Eustazio è registrata proprio la sovrapposizione di queste due dee per quanto riguarda la sacralità della triglia³⁴. Altrove, Ateneo cita in due luoghi differenti un frammento del comico Antifane (Fr. 69,14 K.-A.), nel quale le triglie sono designate come Ἐκάτης βρώματα in un caso (ATH. 313b-c) e come Ἐλένης βρώματα nell'altro (ATH. 358d-f)³⁵. Infine, anche il poeta comico Nausirate probabilmente allude alla dea Ecate, associata alle torce e comunemente detta *Phōsphóros*³⁶, quando parla appunto proprio di una dea *phōsphóros* alla quale i naviganti del demo attico di Essone offrono delle ottime triglie (Fr. 1,9-11 K.-A.). A tutte queste notizie riguardanti la donazione di pani, focacce, torte e triglie alla dea, si aggiunge uno scolio ad Aristofane, in cui il glossatore afferma che i δειπνα erano composti di uova e formaggio arrostito o fritto (SCH. AR. Pl. 596b, 165 Chantry).

Ad eccezione dei biscotti di mosto, menzionati nel resoconto che qui interessa ("grape-must cookies"), per i quali non mi è stato possibile rintracciare

³² Sulla scelta della triglia come vittima sacrificale, cf. PARKER (1983) 362 e CALCATERRA (2005-2006) 17-18. Più in generale, per triglia nel mondo greco, ved. PELLEGRINO (2002).

³³ ATH. 325c. Lo stesso riporta anche Eustazio: EUST., *Ad Il.* 1197,33-35 (4,373,8-10 Van der Valk).

³⁴ EUST., *Ad Il.* 87,29-33 (1,138,18-21 Van der Valk). Cf. anche EUST., *Ad Il.* 1197,31 (4,373,5 Van der Valk). Si noti che Epicarmo (EPICH., Fr. 57 K.-A.) inserisce la triglia fra le portate del banchetto nuziale di Eracle nelle *Nozze di Ebe*, quindi in un banchetto cui partecipano anche gli dèi, forse proprio per la connessione di tale pesce con una divinità.

³⁵ Sulla questione, ved. ora PELLEGRINO (2002) 197-198. In realtà, come dichiara lo stesso Ateneo (ATH. 358d), si tratta di due drammi differenti, vale a dire il *Boutalion* e l'*Agroikos*, laddove il primo è una revisione del secondo. Ateneo, infatti, specifica poco oltre (ATH. 358f) che Antifane definì le triglie come "cibi di Ecate" nell'*Agroikos*, mentre nel *Boutalion* erano dette "cibi di Elena". La questione, pertanto, non sembra sussistere.

³⁶ Su Ecate *Phōsphóros* e il suo legame con le torce, ved. ora SERAFINI (2013a).

alcun precedente antico, tutti gli altri cibi trovano una puntuale corrispondenza nelle testimonianze letterarie greche. Stessa cosa accade per un altro rito, anticamente ben distinto dai “pasti di Ecate”, e invece assimilato a questi nel rituale neo-pagano, vale a dire lo scarico nei crocicchi dei resti delle cerimonie di purificazione che avevano luogo privatamente nella dimensione domestica³⁷.

I trivî, come è noto, erano una sorta di “non-luogo”, di *unclaimed nowheres*, per riprendere una efficace definizione di Sarah Iles Johnston³⁸. Per questa loro caratteristica erano i luoghi più appropriati per depositare i rifiuti indesiderati espulsi dalla società, giacché questi siti erano parzialmente dissociati dalla città e dalle strade stesse, godendo di uno *status a se*³⁹. Secondo le informazioni offerte da svariate fonti, con il termine ὄξυθύμια erano definiti i resti —potenzialmente contaminati— che rimanevano dopo i riti di purificazione compiuti in ambito domestico. Il dato rilevante su cui concordano le fonti è che queste rimanenze erano depositate nei trivî⁴⁰. Anche Plutarco menziona i materiali di scarto dei riti purificatori che erano lasciati nei crocicchi, chiamandoli però καθάρσια (PLU., *Moralia* 280c, 290d), dove il termine potrebbe includere gli stessi ὄξυθύμια. I commentatori, infatti, definiscono gli ὄξυθύμια con l'utilizzo di termini come καθάρσια o καθάρματα (EUST., *ad Od.* 1935,10-11), con i quali evidentemente ci si riferisce sempre ai residui dei riti di purificazione.

Il significato e la composizione degli ὄξυθύμια rimangono piuttosto difficili da definire, poiché le fonti non sono concordi. Arpocrazione sembra intendere in maniera equipollente καθάρσια e ὄξυθύμια (HARP. s.v. ὄξυθύμια, 224,5 Dindorf), senza però specificarne la composizione, mentre l'*Etymologicum Magnum* definisce gli ὄξυθύμια come i rifiuti dei riti sacri (EM 626,45-46). I καθάρσια erano quindi i resti che rimanevano dopo le pratiche di purificazione compiute privatamente nelle case. Questi rimasugli potevano anche essere fumigati nella casa stessa, come attestano alcune fonti tarde (PLU., *Moralia* 709a; cf. anche SCH. A. Ch. 98a).

³⁷ Sulle offerte a Ecate e la connessione della dea con il culto domestico, ved. GERNET-BOULANGER (1970) 302. Per quanto riguarda l'eliminazione rituale di rifiuti in Grecia, più in generale, si veda ZOGRAFU (2005): la studiosa vi esamina i casi in cui l'eliminare qualcosa (che siano resti di purificazioni, oggetti contaminati, o rifiuti 'sacri') può assumere talvolta il valore di una vera e propria offerta.

³⁸ JOHNSTON (1991) 220.

³⁹ Cf. ZOGRAFU (2004) 230: “Les *triodoi* étaient conçus comme des non-lieux pouvant absorber toute sorte d'impuretés”.

⁴⁰ SCH. A. Ch. 98a (18 Smith); SUD. s.v. ὄξυθύμια (o 424 Adler); PHOT. s.v. ὄξυθύμια (2,21 Naber); EM 626,44-46 (s.v. ὄξυθύμια). Cf. POLL. 2,231 (1,153 Bethe); 5,163 (1,304 Bethe).

Tutto ciò che era stato preparato per tali riti, ma non era stato effettivamente adoperato, prendeva il nome di καθάρματα. Ateneo includeva in tale categoria anche l'acqua e il sangue che restavano dopo i cerimoniali per il culto dei defunti (ATH. 409f-410b)⁴¹, che gli Ateniesi chiamavano ἀπόνιμμα (ATH. 409f). Fra questi rientravano anche le rimanenze che non potevano essere bruciate, per cui erano depositate nei trivî “senza voltarsi indietro” —ἀμεταστρεπτεῖ (SCH. A. Ch. 98a)—: è proprio a questo scolio, con ogni probabilità, che si ispira il rituale neo-pagano (“without looking back”).

Il dato decisivo è offerto da Arpocrazione (HARP. s.v. ὄξυθύμια), il quale riporta la notizia per cui Didimo chiamava Ἐκαταῖα i rifiuti domestici solitamente detti καθάρσια o anche ὄξυθύμια. L'informazione è del resto corroborata da una notizia dell' *Etymologicum Magnum* (EM 626,44-6), dove si dice significativamente che tali materiali potevano anche essere chiamati proprio Ἐκαταῖα. La notizia testimonia che, perlomeno in epoca tarda⁴², era andata creandosi una confusione fra i καθάρσια e i “pasti di Ecate”, solitamente definiti Ἐκαταῖα: anche in Plutarco si assiste a tale ‘fusione’ fra i due differenti rituali, allorché egli connette i sacrifici di cani sia con i δεῖπνα di Ecate sia con i riti di purificazione (PLU., *Moralia* 280c, 290d).

In realtà, la distinzione proposta nella *field note* fra *oxythymia* (“fumigation to protect the participants against any unfriendly spirits”), *katharsia* (“sacrificial leftovers”) e *katharmata* (“sacrificial rubbish”) non sembra trovare alcun riscontro nella documentazione antica, dove i tre termini avevano un significato contiguo, e in ogni caso assai difficile da definire con precisione. Sembra, infatti, che nell'antichità ci si riferisse con tali vocaboli grosso modo agli stessi rifiuti depositati nei crocicchi, non certo a materiali così specifici come quelli nominati nella *field note*: viene, anzi, spontaneo chiedersi dove i neo-pagani abbiano tratto tali convinzioni, visto che non mi è stato possibile rintracciare alcuna fonte antica che possa neppure dare adito a una simile suddivisione fra queste tre categorie di rifiuti sacri, fornendo lo spunto di partenza per una interpretazione di questo tipo. In tale frangente, per terminare, la rielaborazione neo-pagana si discosta chiaramente dalla tradizione greca.

⁴¹ Si noti, fra l'altro, che nel Ceramicco di Atene sembra siano attestati archeologicamente delle edicole in onore di Ecate fra le tombe: FERGUSON (1989) 131.

⁴² Nessun distinguo cronologico, invece, è presente nelle trattazioni di ZOGRAFOU (2004) 230 e (2005) 197, 203: la studiosa si limita a notare tale convergenza, senza però rilevare che ciò sembra accadere solo in epoca imperiale, e non prima. Fino allora, i “pasti di Ecate” e lo scarico degli ὄξυθύμια rimangono sempre due cose ben distinte, o comunque così sembra di poter intuire dall'esame delle fonti.

Merita infine una menzione anche la connessione della dea Ecate con il cane, cui si allude nella parte finale della *field note*. Sappiamo, infatti, che nell'antica Grecia il cane era normalmente sacrificato alla dea Ecate⁴³, e che la divinità stessa poteva anche essere rappresentata con dei tratti canini⁴⁴, sebbene ciò solitamente accada solo in epoca tarda, e in special modo nei papiri magici⁴⁵. Resta in ogni caso assai espressiva l'allusione ai cani che ululano e abbaiano in séguito al rituale, così come densa di significato è la recitazione dell'inno orfico dedicato alla dea nel corso della cerimonia: apparentemente non sussiste alcun legame fra l'inno e le pratiche qui eseguite, né tantomeno esisteva in epoca antica, poiché tale componimento risale a un'epoca imprecisata ascrivibile alla età imperiale, laddove alcuni dei rituali cui si allude erano già compiuti nel V secolo a.C.

Inoltre, più in generale, non esiste alcun nesso diretto fra l'ambiente 'orfico' e le attività cultuali riprese dai neo-pagani nella fattispecie: nel complesso, si segnala dunque un forte scarto fra la prassi rituale antica e quella neo-pagana. Uno scarto che è percepibile soprattutto nel macrotesto, da una prospettiva più globale, che tende invece a sfumare qualora si analizzino i singoli gesti liturgici nella loro autonomia: prese singolarmente, azioni come la deposizione di cibo o dei rifiuti contaminati nei crocicchi non si discostano troppo da quella che era la consuetudine antica. Assai differente, invece, è la decisione di eseguire tutti questi atti allo stesso momento, di coniugare in una sola manifestazione rituale tutte le possibili declinazioni di varie pratiche religiose greche. L'offerta di cibo in onore di Ecate, nell'antichità, consisteva nella deposizione di una piccola quantità di alimenti, che poteva variare secondo le epoche e soprattutto i luoghi, in virtù delle produzioni locali: nel rituale neo-pagano, invece, si offrono in una volta sola tutte le cibarie possibili e immaginabili, attestate qua e là in fonti letterarie distanti fra loro di secoli.

Allo stesso modo, la scelta di deporre i cibi assieme ai rifiuti domestici, includendovi persino materiali dalle valenze magiche come possono essere l'incenso o la mirra, non trova alcun parallelo nell'antichità classica, così come non ha alcun senso, agli occhi di un grecista, la recitazione dell'inno orfico in tale contesto. Gli

⁴³ SOPHR., Fr. 8 Kaibel; AR., Fr. 209 K.-A.; PAUS. 3,14,9; PLU. *Moralia* 280c, 290d; *Orph. A.* 934-87. Sul sacrificio di cani in onore di Ecate, ved. ora ZOGRAFOU (2010) 267-75.

⁴⁴ Alcuni commentatori tardi menzionano statue di Ecate cinocefala: EUST. *Ad Od.* 13,85 (1714,42-43), 3,274 (1467,36-7); PHOT. s.v. ἄγαλμα Ἐκάτης (α 114 Theodoridis). Cf. HSCH. s.v. ἄγαλμα Ἐκάτης (α 252 Latte) e s.v. ἄγαλμα Ἐκάτης (ε 1267 Latte).

⁴⁵ Nei papiri magici Ecate è immaginata sottoforma di cane, magari nero (*PGM* 4,1434, 2279), ma anche di cagna rabbiosa (4,2251), sino a essere rappresentata pure come lupo (4,2276, 2550, 2812-2813). A tal proposito, e più in generale sul teriomorfismo di Ecate anche a livello iconografico, ved. SERAFINI (2012b).

Inni Orfici, infatti, furono composti plausibilmente fra il II e il III secolo d.C. in Asia Minore, e si tratta di una silloge d'uso liturgico per i riti religiosi di una società misterica, molto probabilmente quella di adepti del culto di Dioniso⁴⁶: i rituali che abbiamo trattato in precedenza, invece, sono attestati sin dall'Atene dell'epoca classica, senza alcun legame con l'ambiente 'orfico' o dionisiaco.

Come abbiamo visto, in un'unica manifestazione rituale neo-pagana sono stati compressi e condensati elementi fra loro diversi ed estranei, pratiche culturali lontane nel tempo e nello spazio, dati reperibili in Sofrone accostati a prescrizioni presenti solo in Plutarco, e non prima, il tutto mescolato e fuso insieme in un'unica, emozionante cerimonia. Ciò dimostra quanto affermato dagli stessi neo-pagani, per cui le loro cerimonie non sono meri calchi di rituali antichi, ma rielaborazioni che ne rispettino i valori e l'essenza: a tal proposito, infatti, occorre tener presente che sovente questi soggetti non conoscono le fonti greche per conoscenza diretta, ma solo grazie alla mediazione degli interpreti moderni e della letteratura scientifica dei grecisti. Pertanto, come nota la classicista Sarah Iles Johnston, spesso e volentieri i neo-pagani si affidano alle opere accademiche degli studiosi di antichità classiche per informarsi sui contenuti, che però non saranno poi seguiti pedissequamente ma rielaborati secondo le loro personali credenze: "They borrow elements or ideas from scholarly works, from which they fashion new concepts or spiritual identities". O ancora, prosegue la studiosa: "Caught between their deep respect for ancient ways and the fact that they seldom have the time or, usually, the desire to become academics, most neopagans rely on us to produce accounts of ancient religion that are both accurate and accessible"⁴⁷.

*La dea trimorfa 'rivisitata':
l'iconografia neo-pagana*

L'immagine di una Ecate tricipore ha goduto di ampia popolarità dall'antichità ai giorni nostri, come dimostrano ancora alcune manifestazioni artistiche contemporanee che si rifanno alla classicità⁴⁸. Nonostante Ecate fosse una figura trimorfa già nell'antichità, come ho notato in precedenza, l'interpretazione

⁴⁶ Sulle funzioni, la datazione e la provenienza della raccolta, ved. almeno RICCIARDELLI (2006) XXVIII-XXXV.

⁴⁷ JOHNSTON (2011) 123, 125, 128.

⁴⁸ Attraverso una serie di trasformazioni e reinvenzioni, infatti, la triplicità di Ecate continua a permanere nella cultura contemporanea: basti vedere il lavoro che UNCETA (2012) ha dedicato alla 'graphic novel' intitolata *Greek Street* (in particolare su Ecate ved. *ibid.*, 196-197).

neo-pagana del suo trimorfismo non ha precedenti classici: infatti, i neo-pagani spiegano la triplicità della dea come un riflesso delle tre fasi della vita femminile: vergine, madre, e vecchia “megera” (“crone”⁴⁹). Non abbiamo alcun indizio che testimoni una simile interpretazione nell’antichità, dove le tre figure femminili che componevano gli *hekataia* erano solitamente quelle di tre fanciulle della stessa età, e solitamente assai somiglianti fra loro: ciò che le distingueva non era la fisionomia, bensì gli attributi e la gestualità. L’esegesi neo-pagana del trimorfismo di Ecate, invece, è di tutt’altra natura, e va intesa in connessione alle fasi lunari, laddove ciascuno dei tre aspetti fisici della dea simbolizza una delle tre fasi lunari: luna nuova (vergine), luna piena (madre), luna calante (vecchia)⁵⁰.

In ogni caso, di là dal trimorfismo, analizzando i testi neo-pagani sembra che la dea Ecate sia più frequentemente associata alla figura della vecchia ‘me-gera’, forse anche sulla base dello stereotipo popolare della strega raffigurata come una vecchia signora, bizzarra ed eccentrica: proprio in virtù della sua speciale connessione con la magia, che tradizionalmente trova le sue principali celebrazioni nel corso di pratiche notturne, il ruolo preminente di Ecate è di una ‘dea dell’oscurità’ che regna nel periodo fra la luna calante e il novilunio, durante il quale sono promosse le pratiche magiche sotto la sua tutela. A tal proposito, basti pensare alle parole espresse da Jenine E. Trayer (ben più celebre sotto lo pseudonimo di Silver Ravenwolf), secondo la quale “The three days before the New Moon is known as the dark of the moon (...). Traditionally, this is a time when no magic is performed (...). However, Hecate rules this time, and if her magic is needed, now is when you should use it”⁵¹. Altrove, l’autrice propone una lista d’incantesimi e maledizioni che chiamano in causa la dea Ecate, fra cui ad esempio si segnala la seguente invocazione affinché la dea aiuti l’invocante a risolvere le sue pene amorose:

⁴⁹ Sulla scelta del termine “crone” negli ambienti neo-pagani, già inaugurata da Aleister Crowley (cf. *supra*), ved. JOHNSON (2009) 325: “Modern Wiccans call these older women crones (in a spiritual and respectful sense) and see a special place for them in the Pagan community. Wiccans have created many crone rituals, honoring the aged and aging woman and enhancing the power she possesses as an elder”. Per quanto riguarda la dea Ecate in veste di “Crone Goddess”, con particolare riferimento al gruppo del “American Goddess Movement”, cf. GRIFFIN (1995) 45.

⁵⁰ JOHNSON (2009) 316-317.

⁵¹ SILVER RAVENWOLF (1993) 39.

Hecate, Goddess of the night,
 come forth and hear my angry plight
 filled with rage and hate and pain
 I stand before you half insane
 with herbs and coal to match the night
 take this anger from my sight
 release foul feelings from my brain
 and bring back love to me again⁵².

CONCLUSIONI

Concludendo, per quanto concerne la ripresa neo-pagana della figura di Ecate, Marguerite Johnson mi sembra aver colto nel segno, e non posso che sottoscrivere le sue affermazioni:

Hecate offers modern Pagans, especially females, a self-empowering and protective deity who, if need be and individual's ethics permit, can enact righteous revenge. (...) She is interpreted by modern Pagans as a guide, a guide who, if she so deems it, is there to watch over the worshipper as she (or he) traverses a liminal point, be it a physical journey or, more importantly, an inner, transitional journey from one phase of existence to the next⁵³.

Il neo-paganesimo, dunque, ha raccolto l'eredità classica selezionando gli elementi che maggiormente si confacevano al movimento stesso, ai suoi caratteri e alla sua struttura: si è ovviamente persa la dimensione diacronica della divinità antica, appiattendolo in un'unica —ma poliedrica— figura le distinzioni cronologiche e geografiche delle sue prerogative, il mutare dei suoi poteri e della sua stessa fisionomia. Nella ripresa neo-pagana, il profilo classico si è livellato e compresso sino ad assommare in un'unica dimensione la multiforme e variegata realtà antica: come spesso accade, giudicando un fenomeno del passato, lo si considera come una manifestazione monolitica e unitaria, perché a noi è giunta la tradizione nella sua interezza, senza però considerare che quella tradizione ha impiegato secoli a formarsi, e che in un dato momento non era certo come noi, a posteriori, la vediamo.

Ciò che sorprende, tuttavia, in definitiva, è la straordinaria continuità fra la figura attuale e quella tardo-antica. Non esiste una vera e propria rottura, non si percepisce alcuna distorsione nell'interpretazione neo-pagana: i tratti della dea

⁵² SILVER RAVENWOLF (2001) 251. Cf. SILVER RAVENWOLF (2000) 45-46, 149-150, *passim*.

⁵³ JOHNSON (2009) 318.

sono quelli antichi, con lievi eccezioni (come la nuova interpretazione del trimorfismo della dea). Come ho già osservato in apertura, attorno al V secolo il profilo di Ecate inizia a mostrare un graduale ma irreversibile mutamento, che la porta ad acquisire tratti via via sempre più oscuri e magici, soprattutto nel corso dell'età ellenistica e romana. Paradossalmente, e ciò sembra quasi incredibile, è più marcata la differenza fra la benevola Ecate di Esiodo e la mostruosa figura che costei diviene già sul finire del V secolo, rispetto a quella che si nota fra quest'ultima e la dea che, a distanza di più duemila anni, i neo-pagani venerano tuttora. Ancora una volta, pertanto, chiunque voglia comprendere tale divinità antica dovrà rivolgersi all'età classica, per tentare di chiarire come, quando e perché la dea abbia perso delle prerogative e ne abbia acquisite di nuove: ma questa, ovviamente, è una faccenda che va ben oltre i limiti di un semplice articolo.

BIBLIOGRAFIA

- BEVILACQUA, G. (1996), "Maria ed Ecate: una nuova associazione magica", *RAL* 7 s. 9, 505-512.
- BILARDI, C.R. (2009), *The Red Church or The Art of Pennsylvania German Braucherei*, Sunland (CA), Pendraig Publishing.
- BIONDI, A. (ed.) (1995), *Giovanni Pico della Mirandola. Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, Perugia, Olschki.
- CALCATERRA, E. (2005-2006), "«Per cena alle divinità». Note sul culto privato di Ecate nella Grecia antica", *MSS* 13, 15-27.
- CLIFTON, C.S.-G. HARVEY (eds.) (2004), *The Paganism Reader*, New York-London, Routledge.
- COLOMO, D. (2007), "Ecate, Anubi e i cani negli incantesimi erotici su papiro", in B. PALME (ed.), *Akten des 23. internationalen Papyrologen-Kongress (Wien, 22.-28. Juli 2001)*, Wien, Papy-L, 117-124.
- CONWAY, D.J. (1995), *Moon Magic: Myth & Magic, Crafts & Recipes, Rituals & Spells*, St. Paul (MN), Llewellyn.
- CROWLEY, A. (1929), *Moonchild*, London, Mandrake Press, 1929 (repr. Maine, Samuel Weiser, 1970).
- DE VRIES, E. (2008), *Hedge-Rider: Witches and the Underworld*, Sunland (CA), Pendraig Publishing.
- DRURY, N. (1988), *Pan's Daughter: The Strange World of Rosaleen Norton*, Sydney, Collins.
- FARAONE, C.A. (1991), "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, Oxford University Press, 3-32.
- FAUTH, W. (2006), *Hekate Polymorphos. Wesensvarianten einer antiken Gottheit. Zwischen frühgriechischer Theogonie und spätantike Synkretismus*, Hamburg, Verlag Dr. Kovac.
- FERGUSON, J. (1989), *Among the Gods. An Archaeological Exploration of Ancient Greek*, London-New York.
- GAUSTAUD, E.S.-M.A. NOLL (eds.) (2003), *A Documentary History of Religion In America Since 1877*, Grand Rapids, Eerdmans.
- GERNET, L.-A. BOULANGER (1970), *Le génie grec dans la religion*, Paris, Albin Michel.
- GRIFFIN, W. (1995), "The Embodied Goddess: Feminist Witchcraft and Female Divinity", *Sociology of Religion* 56, 35-48.
- HOPFNER, T. (1939), "Hekate-Selene-Artemis und Verwandte in den griechischen Zauberpapyri und auf den Fluchtafeln", in T. KLAUSER-A. RUECKER (eds.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des*

- Altertums F.J. Doelger zum 60. Geburtstag dargeboten von Freunden, Verehren und Schülern*, Münster, Aschendorff, 125-145.
- JOHNSON, M. (2009), "Drawing Down the Goddess: the Ancient {Female} Deities of Modern Paganism", in M. PIZZA-J.R. LEWIS (eds.), *Handbook of Contemporary Paganism*, Leiden-Boston, Brill, 311-334.
- JOHNSTON, S.I. (1990), *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Caldean Oracles and Related Literature*, Atlanta, Scholars Press.
- JOHNSTON, S.I. (1991), "Crossroads", *ZPE* 88, 217-225.
- JOHNSTON, S.I. (1999), "Songs for the Ghosts: Magical Solution to Deadly Problems", in D.R. JORDAN-H. MONTGOMERY-E. THOMASSEN (eds.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, The Norwegian Institute at Athens, 83-102.
- JOHNSTON, S.I. (2011), "Whose Gods are These? A Classicist Looks at Neopaganism", in F. PRESCENDI-Y. VOLOKHINE (eds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions: mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides, 123-133.
- LEVACK, B.P. (2003), *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza.
- LEWIS, J.R. (1996), *Magical Religion and Modern Witchcraft*, New York, State University Press.
- LEWIS, J.R. (1999), *Witchcraft Today: An Encyclopaedia of Wiccan and Neopagan Tradition*, Santa Barbara, ABC-Clío.
- MAGLIOCCO, S. (2004), *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- MAGLIOCCO, S. (2005), "Italian American Stregheria and Wicca: Ethnic Ambivalence in American Neopaganism", in M.F. STRMISKA (ed.), *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*, Santa Barbara, ABC-Clío, 55-86.
- MATTHEWS, C. (1995), "Neo-paganism and Witchcraft", in T. MILLER (ed.), *America's Alternative Religions*, New York, State University Press, 339-346.
- PARKER, R. (1983), *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- PELLEGRINO, M. (2002), "La triglia nell'antichità classica tra realtà quotidiana e funzione segnica", in M.J. GARCÍA SOLER (ed.), *TIMHĒ XAPIN. Homenaje al profesor Pedro A. Gainzarain*, Vitoria, 193-199, Universidad del País Vasco.
- PEREA YÉBENES, S. (2005), "Un capítulo de la teúrgia antigua: los oráculos de Hécate y la cuestión de las «estatuas parlantes»", *Mene* 5, 189-240.
- PIZZA, M.-J.R. LEWIS (eds.) (2009), *Handbook of Contemporary Paganism*, Leiden-Boston, Brill.
- RICCIARDELLI, G. (ed.) (2006), *Inni Orfici*, Milano, Lorenzo Valla.
- SILVER RAVENWOLF (1993), *To Ride a Silver Broomstick: New Generational Witchcraft*, St. Paul (MN), Llewellyn Publications.
- SILVER RAVENWOLF (2000), *Silver's Spells for Protection*, St. Paul (MN), Llewellyn Publications.
- SILVER RAVENWOLF (2001), *Silver's Spells for Love*, St. Paul (MN), Llewellyn Publications.
- SERAFINI, N. (2012a), "I sentieri di Ecate", *QUCC* n.s. 101 (130) 225-34.
- SERAFINI, N. (2012b), "Una *lekythos* attica a figure nere: una nuova lettura", *Ostraka* 21, 179-187.
- SERAFINI, N. (2013a), "La dea Ecate, le torce e le ninfe Lampadi: un frammento di Alcmane da rivalutare (fr. 63 Davies)", *QUCC* n.s. 104 (133) 11-22.
- SERAFINI, N. (2013b), "La dea Diana nell'*Ars Amatoria*: Ovidio e la tradizione greca", *Euphrosyne* 41, 131-146.
- SERAFINI, N. (2013c), "Artemide e i margini, fra *eschatiai* e *kourotrophia*: liminalità «topografica» vs. «curotrofica»", *Mythos* 7, 145-163.

- SERAFINI, N. (in stampa1), “Le statue cave dal santuario suburbano di Demetra: indizi di pratiche ‘magico-teurgiche’ a Cirene?”, in M. LUNI (ed.), *Cirene 1913-2013. II. Il santuario di Demetra. Atti del XII Convegno di Archeologia Cirenea (Urbino, 28-29 giugno 2013)*.
- SERAFINI, N. (in stampa2), “La dea Ecate a Selinunte: una ‘messaggera’ della Malophoros?”, in M. LUNI (ed.), *Selinunte nell’antichità: prospettive e ricerche. Atti del Convegno (Urbino 17-18 ottobre 2012)*.
- SERAFINI, N. (in stampa3), “La ‘rinascita’ di una dea greca: la fortuna di Ecate dal Medioevo al Neopaganesimo contemporaneo”, *RCCM* 56 (2014).
- STRATTON, K.B. (2007), *Naming the Witch. Magic, Ideology & Stereotype in the Ancient World*, New York, Columbia University Press.
- UNCETA GÓMEZ, L. (2012), “Greek Street. El mito griego visita los bajos fondos”, *Minerva* 25, 187-207.
- VALE, V.-J. SULAK (eds.) (2001), *Modern Pagans: An Investigation of Contemporary Pagan Practices*, San Francisco, Re-Search Publications.
- VERSNEL, H.S. (1991), “Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers”, in C.A. FARAONE-D. OBBINK (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford, Oxford University Press, 60-106.
- WALDRON, D. (2008), *The Sign of the Witch. Modernity and the Pagan Revival*, Durham (North Carolina), Carolina Academic Press.
- WERTH, N. (2006), *Hekate. Untersuchungen zur dreigestaltigen Göttin*, Hamburg, Verlag Dr. Kovac.
- YORK, M. (2003), *Pagan Theology. Paganism as a World Religion*, New York-London, New York University Press.
- ZOGRAFOU, A. (2004), “Les repas d’Hécate”, in *Thes.CRA* 2, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 229-231.
- ZOGRAFOU, A. (2005), “Elimination rituelle et sacrifice en Grèce ancienne”, in S. GEORGIOUDI-R. KOCH PIETTRE-F. SCHMIDT (eds.), *La Cuisine et l’Autel*, Brepols, 197-213.
- ZOGRAFOU, A. (2010), *Chemins d’Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l’entre-deux*, Liège, Centre International d’Etude de la Religion Grecque Antique.