



Received: 10th October 2010

Accepted: 4th November 2010

LA PENULTIMA ETERNITÀ ELLENISMO E IRANISMO IN UN MITO ORFICO

EZIO ALBRILE
Torino

RIASSUNTO

L'escatologia orfica narrata nelle lamelle auree apre a una nuova comprensione i miti su Ade e il regno infero. Un apocrifo pseudoplatonico, l'*Assioco*, fornisce nuovi materiali comparativi. In questa nuova escatologia le porte in cui transitano le anime sono traslate a Nord e a Sud, cioè nelle costellazioni del Cancro e del Capricorno, e le anime non provengono più dall'ipogeo, bensì dal cielo. Tale mutamento si spiega in parte col fatto che nella genitura mundi il Cancro è l'oroscopo del mondo e il Capricorno ne è il tramonto, là dove si aprono le porte degli inferi; gli inferi non vengono più localizzati nell'emisfero inferiore, bensì nelle sfere planetarie. Ulteriori precisazioni sono portate riguardo agli stati modificati di coscienza, spiegati alla luce di una mitologia che attinge parte dei suoi moduli espressivi dalle tradizioni religiose (zoroastriane) dell'Iran antico.

PAROLE CHIAVI: ORFISMO, ASSIOCO, ZOROASTRISMO, PIANTE PSICOATTIVE, MORTE, ADE.

THE PENULTIMATE ETERNITY. HELLENISM AND IRANISM IN AN ORPHIC LORE

ABSTRACT

To understand Orphic belief in afterlife (gold tablets) we must go back to the rites and myths about Hades and his world. There is a Platonic apocrypha, the *Axiochus*, that tell of a new otherworld cosmology, in which the soul fall from Cancer, the Moon's constellation and "the gate of mortals", down through the nest of planetary spheres. As soul ascends again towards Capricorn, Saturn's constellation and "the gate of the gods", he assumes the luminous body that is the astral realm of living. A mythology that draws some of its representations from an altered state of consciousness, entheogenic. A direct route that connects the mind of man into beyond. I will discuss to what degree we might find traces of Orphic doctrines, or Orphic influence, in various mythical lore, and use these case-studies to take a critical look at how Orphism have been used to explain these sources linked with Iranian religious traditions.

KEYWORDS: ORPHISM, AXIOCHUS, ZOROASTRIANISM, PSYCHOACTIVE PLANTS, DEATH, HADES.

“... angelo nero disvelati
ma non uccidermi col tuo fulgore,
non dissipare la nebbia che ti aureola,
stàmpati nel mio pensiero”

(E. Montale, *L'Angelo nero*)

ISSN: 1578-4517

MHNH, 10 (2010)



La plasticità e l'omogeneità dei panorami visionari sono un tratto saliente dei luoghi ultraterreni frequentati dai mistici dell'antichità e attingono ad un patrimonio simbolico universale. I metodi di accesso a questo stato non convenzionale di realtà sono forse il segreto ultimo, più ascoso e gelosamente conservato dagli adepti di ogni singola cerchia misterica. In questo lavoro si cercherà di capire come determinate visioni e percorsi ultraterreni siano legati a una comune esperienza di coscienza alterata, che parte da un bisogno innato; una ricerca di un mondo «altro», fonte di una nuova e più vivida realtà.

Il tema escatologico è un aspetto centrale dell'orfismo. Si ha una escatologia di condanna, che riguarda coloro che non si curano di purificarsi e si esprime nella duplice forma di una punizione nell'Ade, tra fango, tenebre e pene varie, oppure in una reincarnazione o «ripetizione» in corpi inferiori. Si ha poi una escatologia di premio, che promette beni più grandi di quelli concessi da Omero e da Esiodo nei loro scritti. Questi beni, secondo la testimonianza di Platone (*Resp.* 363 c-d), consistono in un «banchetto dei puri», in una sorta di ebbrietà o di estasi eterna, secondo una concezione che vede l'elemento dionisiaco quale unica possibilità a disposizione dell'uomo per trascendere il tempo presente. Un altro aspetto dell'escatologia orfica è narrato nelle Laminette auree ritrovate in gran parte nella Magna Grecia, ma anche a Creta e in Macedonia, nelle quali sono incise formule particolari che istruiscono l'Anima su ciò che dovrà compiere, una volta giunta nell'Aldilà, per reintegrarsi nel mondo divino, al fine di «stare con gli dèi» (Plat., *Phaed.* 69 c).

1. *Flora infera*

Le laminette, deposte nelle tombe, contenevano saluti, invocazioni e suggerimenti per il viaggio oltretombale. Le anime dei morti – tutti adepti di cerchie misteriche – dovevano farne tesoro prima d'intraprendere il viaggio ultraterreno verso il regno dei beati. Svariati esemplari di questi aurei foglietti sono pervenuti fino a noi. Alcuni sono stati trovati in Tessaglia (Farsalo, Pelinna), altri nell'Italia meridionale (Hipponion, Turi, Petelia) e nell'isola di Creta (molto probabilmente a Bleuterna), uno nelle vicinanze di Roma. Gli esemplari di Farsalo, Pelinna e dell'Italia meridionale sono del IV secolo a.C. (quello di Hipponion può risalire, forse, alla fine del V), quelli di Creta del III secolo a.C., quello di Roma – il più recente – del II o del III secolo d.C. Alla formazione di questi testi, quasi tutti redatti in esametri, sembrano aver contribuito, oltre la religione cosiddetta «orfica», anche il pitagorismo e il platonismo.

Alcuni dei testi, e precisamente quelli di Farsalo, di Hipponion, di Petelia, di Creta, suggeriscono l'itinerario che l'anima deve percorrere nell'aldilà¹. L'anima si av-

¹ Per una plausibile ricostruzione del rituale iniziatico, cfr. CH. RIEDWEG, "Poésie orphique et rituel



via verso le dimore di Ade, badando ad evitare una fonte accanto alla quale si erge un bianco cipresso². I testi continuano affermando che, dopo aver scansato questa fonte – verisimilmente la fonte di Lete o dell’oblio –, l’anima ne troverà un’altra, quella di Mnemosyne o del Ricordo, sorvegliata da severi custodi. Proprio quest’«acqua fredda»³ dovrà bere per giungere alla felicità. Ma i custodi gliela daranno soltanto dopo che essa avrà pronunciato una frase suggeritale dalla laminetta⁴.

Nel paesaggio infernale spicca dunque, a destra del palazzo di Ade, una λευκή κυπάρισσος, presso la quale sgorga la pericolosa fonte dell’oblio. Nella laminetta di Petelia, invece, il cipresso è collocato verso sinistra, presso la fonte salvifica⁵. In ogni caso appare chiara l’antitesi fra l’acqua dell’oblio, l’acqua letale che le cerchie gnostiche sethiane descriveranno come «terribile» (φοβερός) e che altri gnostici, i Perati, citando Eraclito indicheranno come «morte per le anime» (fr. 36 DK = fr. 66 Marcovich)⁶, e l’acqua vitanda, fresca della fonte mnemosynia.

S’è indagato sul colore bianco del cipresso – cioè la *cupressus sempervivens [pyramidalis]*, comune in Grecia e generalmente nel bacino del Mediterraneo –, che non è bianco, ma verde cupo⁷; pensando di accostare il «bianco cipresso» a quella varietà di pioppo che i Greci chiamano λεύκη e i botanici *populus alba*: un cipresso che ha il lembo inferiore delle foglie di colore biancastro e che era considerato un albero dell’oltretomba da Greci e Romani⁸.

initiatique. Éléments d’un “Discourse sacré” dans les lamelles d’or”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 219 (2002) 459-481.

² Testo in G. PUGLIESE CARRATELLI, «Mnemosyne e l’Immortalità», in *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d’Occidente*, Bologna, 1990, p. 379 (originariamente apparso in *Archivio di Filosofia*, 51 (1983) [= AA.VV., *Neoplatonismo e Religione*], p. 71), rieditato e ritradotto in PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d’oro «orfiche»*, Milano, 1993, pp. 20-21; poi ID., *Le lamine d’oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci* (Biblioteca Adelphi 149), Milano, 2001, pp. 40-41.

³ Sulla ψυχρὸν ὕδωρ, cfr. J.M. JANSE, *De tribus lamina aureis quae in sepulcris Thurinis sunt inventae*, Amsterdam 1915, pp. 13 ss.

⁴ Cfr. A. BERNABÉ-A.I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets* (Religions in the Graeco-Roman World, 162), Leiden, 2008, pp. 35-38; 169-170.

⁵ Per questo M. GUARDUCCI, «Il cipresso dell’oltretomba», *Rivista di Filologia*, 100 (1972) 322-327.

⁶ Hipp., *Ref.* V, 16, 4, (MARCOVICH, p. 182, 19-20); A. MAGRI, «L’esegesi della setta ofitica dei Perati», *Apocrypha*, 14 (2003), p. 195 n. 8.

⁷ BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld*, pp. 25 ss.

⁸ C.W. GOETTLING, *Gesammelte Abhandlungen aus dem classischen Altertum*, I, Halle, 1851, p. 168.



Immagine vegetale dell'immortalità, per via delle foglie sempreverdi e della robustezza ritenuta incorruttibile del suo legno, il cipresso secondo le fonti mitologiche sarebbe nato dalla metamorfosi di un eroe eponimo. Κυπάρισσος (Ciparisso), figlio di Telefo, si narra che uccise inavvertitamente con un giavellotto l'amato amico cervo, un animale splendido, imponente nelle magnifiche corna, talmente grandi e ramificate da fargli ombra (Ovid., *Met.* 10, 106 ss.). Disperato, il giovane chiese di morire chiedendo al Cielo la grazia di eternare il suo dolore, di far scendere le sue lacrime per sempre. Gli dèi lo accontentarono mutandolo in un cipresso, l'albero della tristezza e della perennità⁹. Secondo svariate tradizioni locali, nel legno di cipresso erano intagliati lo scettro di Zeus e la clava di Eracle, strumenti ritenuti incorruttibili ed eterni, al pari del legno dal quale erano ricavati.

Ma proprio questa perennità è alla base dell'interdizione pitagorica sull'uso del legno di cipresso nella fabbricazione di catafalchi funebri, un divieto che ha una più recondita «motivazione mistica» (Iambl., *Vit. Pyth.* 28, 155)¹⁰ per cui, secondo la topografia orfica, il cipresso designerebbe l'acqua dell'oblio e dell'imprigionamento nel mondo.

Un frammento dei *Cretesi*, ultimo perduto dramma euripideo dedicato al Minotauro, descrive un arcaico tempio di Zeus il cui tetto è travato in legno di cipresso (Fr. 472 [Collard-Cropp, pp. 537-539]; 79 Austin): venti righe in versi anapestici dalla parodo, citati da Porfirio (*De abst.* 4, 19, 4-8), che legano lo Zeus cretese alle origini di Dioniso e ai misteri orfici¹¹.

Sin dall'antichità classica, il simbolismo orfico ha quindi nel cipresso una delle immagini più fortemente evocative, in bilico fra immutabilità divina e figurazione funeraria.

2. Mappe dell'invisibile

Nella rappresentazione plastica dell'aldilà dipinta nelle lamine orfiche, osserviamo una innovazione rispetto a quella consegnataci dall'*Assioco*, un apocrifo platonico databile al I secolo a.C., il quale ci trasmette una topografia infera destinata a una lunga posterità¹². Nel dialogo Clinia, figlio di Assioco, convoca Socrate affinché consoli con le sue parole il padre morente. Il filosofo lenisce il dolore di Assioco

⁹ Cfr. P. GRIMAL, *Enciclopedia della mitologia*, ed. it. a cura di C. CORDIÉ, Milano, 1990 (prima ediz. it. Brescia, 1987), p. 131 b.

¹⁰ BERNABÉ II/2, 474 F (pp. 21-22 [n. 3]).

¹¹ Cfr. G. CASADIO, "I Cretesi di Euripide e l'ascesi orfica", in V. F. CICERONE (cur.), *Didattica del classico*, II, Foggia, 1990, pp. 278-310.

¹² Cfr. J.P. LEWIS, "«The Gates of Hell not Prevail Against It» (Matt 16:18): A Study of the History of Interpretation", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 38 (1995) 349-367.



dimostrando come non si debba temere la morte poiché libera l'anima dalle angustie del corpo, fonte di ogni male terreno e di falsi e fuggevoli piaceri. Dopo queste tribolazioni è quindi auspicabile che l'anima torni là donde era venuta, a quel mondo di serenità e armonia nel quale, fra danze e gioie celestiali, riacquisterà la sua essenza eterea. Ma in questo il testo dell'*Assioco* non è molto chiaro e sembra dividere il destino delle anime beate in due distinti settori: un'immortalità celeste, vissuta in un mondo di piaceri intellegibili, e una eternità paradisiaca e corporea, vissuta in un tempo infinito nell'Elisio sotterraneo.

A conferma di quanto va argomentando, Socrate racconta (*Ax.* 371 a-e) la storia di un mago persiano di nome Gobria (Γωβρύης). Questi narrava che, al tempo della spedizione di Serse (480-478 a.C.), un suo omonimo avo, inviato a sorvegliare Delo, l'isola che aveva dato i natali ad Apollo e Artemide, figli di Latona, s'imbattè nelle tavolette di bronzo che le vergini Opi ed Ecaerge¹³ avevano portato dalla terra degli Iperborei. Dalla loro lettura apprese le nozioni sul destino dell'anima nell'aldilà: uscita dal corpo, l'anima si avvia verso un luogo sotterraneo e «invisibile» (ἄδηλος) dov'è il regno di Ade; il nome degli inferi Ἅιδης è infatti spiegato a partire da ἀειδής, «informe, immateriale, invisibile»¹⁴. Un semplice gioco etimologico presente già in Platone¹⁵.

Zoroastro e i Magi iranici sono nel mondo antico maestri indiscussi della «discesa agli Inferi», la κατάβασις εἰς Ἅιδου: Zoroastro venne identificato con l'Ēr del mito platonico narrato nella *Repubblica* (614 b-621 d)¹⁶, mentre nella *Nekyomanteia* di Luciano ci imbattiamo in Mithrobarzane, un Mago avvezzo alle geografie dell'aldilà¹⁷.

Il pensiero greco più incline all'ἔκστασις e alle dottrine sull'esistenza dell'anima dopo la morte, della vita oltre la vita, attribuì alla saggezza di Zoroastro e dei Magi iranici un valore fondante¹⁸, in quanto ritenuta mediatrice fra il divino e l'umano,

¹³ In altre fonti troviamo due coppie di vergini iperboree chiamate rispettivamente Arge e Opi e Iperocle e Laodice (Herod., 4, 35, 1-2; Paus., 5, 7, 8; 10, 23, 2; Clem. Alex., *Protrep.* 3, 34, 8).

¹⁴ Cfr. F. CUMONT, "Les enfers selon l'Axiochos", *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 64 (1920), p. 274 n. 2; l'articolo è ripreso in F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 191-195.

¹⁵ *Gorg.* 493 b; *Phaed.* 80 d; *Crat.* 404.

¹⁶ Cfr. GH. GNOLI, "Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz", in GH. GNOLI-A.V. ROSSI (cur.), *Iranica* (IUO – Seminario di Studi Asiatici, Series Minor, X), Napoli, 1979, pp. 419-420.

¹⁷ Cfr. D. FUSARO (cur.), *Luciano di Samosata. Tutti gli scritti*, Milano, 2007, pp. 378-381; 390-391.

¹⁸ Cfr. G. ETTIG, *Acheruntica, sive descensuum apud veteres enarratio* (Leipziger Studien 13), Leipzig, 1891, p. 313 n. 1.



fra l'immortalità e le ombre dell'aldilà¹⁹. Una sapienza di cui anche Gobria è mentore. Parente forse di quel Gobria, suocero²⁰, nonché cognato²¹ e fedele seguace²² di Dario, coinvolto nella famosa congiura contro il «falso Smerdi»²³ di cui parla diffusamente Erodoto nel terzo libro delle sue *Storie*.

Smerdi (VI sec. a.C.) è il nome greco del principe persiano Bardiya, secondogenito di Ciro il Grande, fatto uccidere dal fratello Cambise, che divenuto re dei Persiani temeva di essere detronizzato (Herod., 3, 61-88)²⁴. Dal momento che la sua morte era rimasta segreta, nel 522 a.C., quando Cambise era impegnato nella campagna d'Egitto, un Mago di nome Gaumāta, facendosi passare per Smerdi, ordì un complotto per usurpare il trono. Morto Cambise durante il viaggio di ritorno, il falso Smerdi regnò per circa sette mesi, finché non venne smascherato e ucciso in seguito a una cospirazione organizzata da sette nobili persiani, tra i quali c'era Dario, che divenne re. Alcuni pensano che la storia del falso Smerdi sia un'invenzione di Dario per legittimare la sua ascesa al trono. In Erodoto, infatti, il vero eroe del golpe è un certo Otane, mentre Dario compare alla fine: una versione che è molto distante da quanto lo stesso Dario afferma nella famosa iscrizione trilingue di Bēhistūn (o Bīsūtūn)²⁵.

L'evento era rivissuto annualmente e ritualmente nella cosiddetta μαγοφονία, lo «sterminio dei Magi», istituita nell'anno della morte di Gaumāta²⁶ e dei suoi accoliti, nel 522 a.C. (Herod., 3, 79, 4; Ctesia, *epit. Photii* 15, 46 [Gilmore] = *FGrHist* 688 F 13 [18]). La commemorazione²⁷ ricorre nel frammento manicheo sogdiano TM 393 nella

¹⁹ CUMONT, "Les enfers selon l'Axiochos", p. 273.

²⁰ Herod., 7, 2, 2.

²¹ Herod., 3, 73, 1-3; 7, 5, 1.

²² Herod., 3, 78, 4-5.

²³ Cfr. D. ASHERI, "Commento", in *Erodoto. Le Storie*, III: *Libro III. La Persia*, trad. A. FRASCHETTI su testo critico di S.M. MEDAGLIA, Milano, 1990, p. 291.

²⁴ Cfr. I. GERSHEVITCH, "Il falso Smerdi", in GH. GNOLI (ed.), *Iranian Studies* (Orientalia Romana. Essays and Lectures 5 – SOR LII), IsMEO, Roma, 1983, pp. 81-100; R. SCHMITT, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text* (*Corpus Inscriptionum Iranicarum*, Part I/vol. 1), London, 1993.

²⁵ ASHERI, "L'iscrizione di Dario a Behistun (Appendice I)", in *Erodoto. Le Storie*, III, pp. 366 ss.

²⁶ ASHERI, "Commento", in *Erodoto. Le Storie*, III, p. 295; M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, II. *Under the Achaemenians* (Handbuch der Orientalistik, VIII/1.2.2 A.2), Leiden-Köln, 1982, p. 87, n. 35; A. DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek & Latin Literature* (*Religions in the Graeco-Roman World* [ex EPRO], 133), Leiden, 1997, pp. 377-378.

²⁷ W. B. HENNING, "The Murder of the Magi", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1944, p. 135.



forma *mwyzt-* (linea 27). Il testo sogdiano è chiaramente una traduzione da un originale medio-persiano (o partico), anche se risulta difficile ricostruire la versione originaria. Si può però accertare con sicurezza che il sogdiano *mwyzt-* non è un termine composto di recente acquisizione, bensì l'esito dell'antico-persiano **magu-žati* = μαγοφονία.

Il sogdiano *mwyzt-* nel testo manicheo significa «assassino dei Magi» e non la festa in memoria di tale fatto²⁸. La tradizione zoroastriana attribuisce il massacro dei Magi e altre iniquità quali la distruzione dei libri sacri (= testi avestici) alla scellerata opera di Alessandro Magno, invasore e nemico del clero mazdeo. Lo stesso clero, ovviamente, auspicava che un velo d'oblio cadesse sulle vere e infami origini della **Magu-žati*: con l'occupazione straniera, colse quindi l'occasione per attribuire l'assassinio dei Magi all'odiato invasore.

Proseguendo la narrazione, Socrate rivela ciò che l'antenato di Gobria aveva appreso sull'aldilà leggendo le tavolette bronzee di Delo: il globo terrestre è sospeso, immobile, al centro dell'universo, circondato da una sfera celeste suddivisa in due emisferi, quello boreale degli dèi celesti propriamente detti e quello australe, dimora degli dèi inferi:

... ἄτε τῆς μὲν γῆς ἐχούσης τὰ μέσα τοῦ κόσμου, τοῦ δὲ πόλου ὄντος σφαιροειδοῦς, οὗ τὸ μὲν ἕτερον ἡμισφαίριον θεοὶ ἔλαχον οἱ οὐράνιοι, τὸ δὲ ἕτερον οἱ ὑπένερθεν.

...poiché la terra sta al centro del cosmo, del polo che è sferico, suddiviso in un emisfero appartenente agli dèi celesti, l'altro a quelli inferi.

Il nostro globo terracqueo è sospeso, immobile, nel mezzo dell'universo, circondato dalla sfera celeste di cui la metà inferiore appartiene alle divinità oltretombali²⁹. Per il redattore dell'*Assioco* pseudoplatonico, la dimora sotterranea (ἡ ὑπόγειος οἴκησις) di Plutone non è situata da qualche parte in una grande caverna, bensì al di sotto della terra. Un'idea estranea al pensiero greco classico, le cui origini si possono ritrovare nell'iconografia astrologica: nella nostra rappresentazione la sfera celeste è ripartita in due emisferi distinti, divisi dalla linea dell'orizzonte che si estende dall'Oroscopo (in Bilancia) al Tramonto (in Ariete), l'adito alle «Porte di Ade» (Ἰδαίου πύλη)³⁰. L'*ὑπόγειον* non indica quindi il sottosuolo, ma il punto più basso del cielo, l'*imum caeli*: ecco quindi in senso astrologico la ragione della sua «invisibilità» (ἀφανής)³¹.

²⁸ HENNING, "The Murder of the Magi", p. 136.

²⁹ CUMONT, "Les enfers selon l'Axiochos", p. 275.

³⁰ CCAG VIII/4, pp. 102 ss.

³¹ CUMONT, "Les enfers selon l'Axiochos", p. 276.



La classica rappresentazione dell’Ade quale luogo sotterraneo dischiuso su due luoghi distinti, gli inferi propriamente detti e l’Elisio, è qui ibridata, unita a una nuova cosmografia. La terra è sferica e sta al centro di una sfera zodiacale. L’Ade è agli antipodi della terra e coincide con il cielo infero, compreso tra le costellazioni della Bilancia-Capricorno-Ariete.

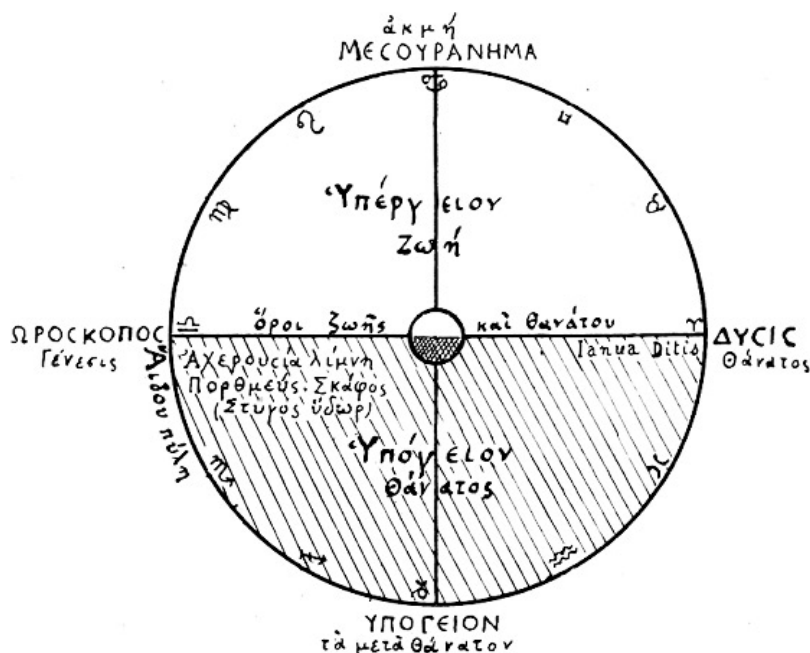


Immagine tratta da F. Cumont, “Les enfers selon l’Axiochos”, cit. p. 276.

Nell’*Odissea* (24, 12) si menzionano le «Porte del Sole» e il popolo dei sogni che danno accesso all’Oltretomba. In Omero tali soglie sono intese quali punti sull’orizzonte, a Ovest, dove il Sole tramonta, e a Est, dove sorge³²; esiste però un’interpretazione – neopitagorica o neoplatonica che dir si voglia – che designa questi luoghi come τροπαί, cioè punti solstiziali (Porph. *De antr.* 28). Ma le Porte del Sole sono anche *ianua inferi* e *ianua caeli*, ossia le porte di entrata e di uscita dall’universo oltretombale³³, qui concepito non più nelle viscere della terra, come nel periodo arcaico, bensì nell’emisfero australe.

³² *Od.* 15, 404; Eusth., *In Od.* 15, 404 (STALLBAUM, p. 1787, 20 ss.).

³³ Da rilevare nel mondo romano la funzione di Ianus quale dio supremo e «iniziale»; per questo vd. in partic. S. LINDE, *De Iano summo Romanorum Deo*, Lund, 1891; e il commento di L. SIMONINI a Porfirio. *L’antro delle Ninfe* (Classici Adelphi 48), Milano, 1986, pp. 198-199.



A tale concezione è da accostare una teoria, diffusasi nell'ellenismo, che individua quattro punti della sfera posti in stretto rapporto con la vita umana: l'oroscopo è in relazione con la nascita, il μεσουράνημα con il culmine della vita, l'Occidente = Δύσις con la morte, mentre l'ὑπόγειον regola tutto ciò che ad essa segue³⁴. L'emisfero meridionale, poiché costantemente invisibile, diviene il luogo di Ade. Nel cerchio delle nascite il punto subito sotto l'oroscopo, a Oriente, era sempre stato designato come Porta di Ade, mentre a Occidente c'era la Porta di Dite³⁵.

Nell'interpretazione neopitagorica e neoplatonica, le porte sono traslate a Nord e a Sud, cioè nelle costellazioni del Cancro e del Capricorno, e le anime non provengono più dall'ipogeo, bensì dal cielo. Tale mutamento si spiega in parte col fatto che nella *genitura mundi* il Cancro è l'oroscopo del mondo e il Capricorno ne è il tramonto³⁶, là dove si aprono le porte degli inferi; d'altro canto, in seguito alla diffusione della teoria (pitagorica) degli antipodi, gli inferi non vengono più localizzati nell'emisfero inferiore, bensì nelle sfere planetarie o nell'intermondo sublunare. Così la tradizione omerica delle Porte del Sole viene ibridata³⁷ sia con la tradizione neopitagorica e neoplatonica sulle Porte di Ade, sia con i dati di una astronomia mistica che indaga i segni celesti quali momenti di un percorso di mutazione³⁸.

La terra è quindi il piano ideale che passa attraverso l'eclittica e la terraferma quello che interseca l'equatore³⁹. Le due metà in cui risulta così divisa l'eclittica rappresentano rispettivamente la terraferma (la fascia a Nord, che va dall'equinozio di primavera a quello autunnale) e l'Ade (quella a Sud, sotto il piano equinoziale). Un'evidenza riconosciuta da Gregorio di Nissa (m. 394 d.C.) nel *De anima et resurrectione*, dedicato alla memoria della sorella Macrina e scritto sulla falsariga del *Fedone* platonico. Nel dialogo, Gregorio mette sulle labbra della sorella la polemica contro l'idea che l'Ade si trovi sotto la terra, nella parte inferiore della sfera celeste (PG 46, 67 B ss.). Una stessa sfera, collocata nel centro del cosmo, è omogenea – sostiene polemicamente Macrina. Gli elementi che la permeano non differiscono a seconda che si trovino nell'emisfero boreale piuttosto che in quello australe: nei due emisferi si avvicendano ciclicamente periodi di luce e di oscurità, quindi non esiste

³⁴ Cfr. Porph., *Intr. in cat. syll.* 52 (BOER-WEINREICH, p. 213).

³⁵ Cfr. Firm. Mat., *Math.* 2, 17; 19, 3; Manil. Astr. 2, 951.

³⁶ Cfr. Firm. Mat., *Math.* 3, 1, 1; Vett. Val., *Anth.* 1 (KROLL [Berlin, 1908], pp. 8, 32; 11, 13; 5, 26; 10, 20).

³⁷ SIMONINI, pp. 215-216.

³⁸ F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, pp. 447-449.

³⁹ Cfr. G. DE SANTILLANA-H. VON DECHEND, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo* (Il Ramo d'oro n. 9), trad. it. a cura di A. PASSI, Milano, 1983, pp. 71 ss.



un zona infera perennemente in ombra⁴⁰.

3. *Albe di quiete*

Nonostante i tratti dissonanti con le cosmologie orfiche, l'*Assioco* contiene una sequenza orfica nella quale si afferma l'indistruttibilità dell'anima, «vivente immortale» (ζώιον ἀθάνατον), rinchiusa in una mortale prigionia (Ax. 365 e)⁴¹.

Il transito nell'aldilà appare legato a uno scambio cromatico bianco/nero, luce/ombra, un dualismo che partendo dai tiasi orfici raggiunge le conventicole gnostiche del tardo ellenismo.

Il ritorno verso la «vera patria», verso la realtà dell'esistenza, è un'ossessione costante degli gnostici, che nel descrivere l'itinerario verso la dimora ultima aggiungono particolari salienti di una immaginaria mappa dell'Ade.

Il duplice moto delle anime verso il mondo e oltre il mondo è il pretesto, in un famoso carme recitato dagli gnostici Naasseni, per citare alcuni luoghi dell'epos omerico (*Il.* 14, 201; 246) nei quali si svela come dall'Oceano dipendano la generazione degli dèi e la generazione degli uomini (*Ref.* V, 7, 38). I flussi mareali e il repentino mutare delle correnti oceaniche, in alto e in basso, designerebbero la vicenda dell'anima: il movimento verso il basso rappresenterebbe la caduta nel cosmo e il perpetuarsi della prigionia attraverso la generazione materiale; al contrario, il movimento verso l'alto esprimerebbe la rigenerazione per opera dell'acqua, la redenzione che permette all'anima di risalire al mondo divino.

A tal proposito i Naasseni (*Ref.* V, 7, 30-37) citano la sequenza dell'*Odissea* (24, 1-10) nella quale Hermes guida le anime dei Proci, i pretendenti di Penelope massacrati da Odisseo, nell'aldilà, oltre l'Oceano, oltre la Rocca di Leucade (Λευκάς πέτρη), oltre le Porte del Sole e il Paese dei Sogni, verso il prato asfodelio, l'«ameno prato» (ἰμερτὸς λειμῶν) soglia degli inferi (*Hom. Hymn.* 2, 417 ss.)⁴², il luogo dove abitano le anime, immagini dei trapassati (εἶδολα καμόντων). La vicenda dell'Uomo superiore Adamas, precipitato nella creazione melmosa, è quindi analoga a quella delle anime dei Proci sterminati da Odisseo e condotti nell'aldilà da un Hermes itifallico e psicopompo.

⁴⁰ CUMONT, "Les enfers selon l'Axiuchos", p. 283.

⁴¹ A. BERNABÉ, "Platone e l'Orfismo", in G. SFAMENI GASPARRO (cur.), *Destino e salvezza tra culti pagani e gnosi cristiana* (Hierá/Collana di studi storico-religiosi, 2), Cosenza, 1998, p. 94.

⁴² Cfr. M. MARCONI, "Gli asfodeli alle soglie dell'Ade", in *Da Circe a Morgana*, a cura di A. DE NARDIS, Roma, 2009, pp. 121 ss. (pubbl. or. in Quaderni Ticinesi di Numismatica e Antichità Classiche, Lugano, 1985).



Le rocce di Leucade, Λευκάς πέτρη, sono le scogliere bianche come il cipresso dell'oltretomba, dietro alle quali si cela l'adito infero. Geografia fisica e geografia infera coincidono: Leucade è l'isola ionica nota per il tempio di Apollo e per il singolare culto sacrificale a lui tributato. È Strabone (10, 2, 9) a descrivere l'usanza, in vigore durante le celebrazioni annuali in onore del dio, di prendere un criminale e di gettarlo in mare dalla cima del bianco promontorio che ospitava il tempio. Fonti più attendibili ascrivono la prodezza direttamente ai sacerdoti di Apollo (Aelian., *Hist. anim.* 11, 8), dei quali è noto l'ardimento (Paus., 10, 32, 6).

Degli uccelli venivano legati al corpo del contendente in modo da interromperne o almeno atturirne la caduta. In basso, nelle acque prospicienti, un gran numero di piccole imbarcazioni disposte in cerchi, erano pronte a intervenire in suo soccorso, sempre che nell'impatto in mare fosse ancora vivo⁴³.

L'antico rito è, secondo un meccanismo sacrificale, legato alla consuetudine che vedeva dal bianco promontorio di Leucade gettarsi in mare, per porre fine alle pene amorose, gli amanti traditi o abbandonati. Di conseguenza le sue rocce diventavano il punto di passaggio obbligato nel cammino verso il mondo dei morti, l'Ade⁴⁴.

Tra gli illustri protagonisti del mortale volo c'era la poetessa Saffo (sec. VII-VI a.C.), guida spirituale di un tiaso di fanciulle, una sorta di comunità religiosa e pedagogica legata al culto di Afrodite e delle Muse. La leggenda rappresentava Saffo, fisicamente brutta e sgraziata, suicida dalle bianche rocce di Leucade per amore del barcaiolo Faone.

L'episodio è ripreso da Ovidio nelle *Epistulae heroidum*, raccolta giovanile di ventun lettere scritte in distici elegiaci e indirizzate a donne famose del mito. La quindicesima narra dell'amore negato fra Saffo e Faone: la poetessa invoca la ninfa affinché le renda dolce la caduta dalla rupe di Leucade, disponendo il suo corpo al volo, fluente nell'aere. Una condizione di prossimità alla morte in cui Saffo offre la sua lira quale oblazione estatica al dio Apollo (*Her.* 15, 179-181)⁴⁵.

La preghiera di Saffo stabilisce un legame estatico con Apollo (*Inde chelyn Phoebos communia munera pono, / Et sub ea versus unus et alter erunt: / Grata lyram posui tibi, Phoebos, poetria Sappho, / Convenit illa mihi, convenit illa tibi*). Le candide rocce di Leucade sono l'adito verso un mondo nuovo, un universo incantato in cui Apollo,

⁴³ Cfr. J. HUBAUX, "Le plongeon rituel", *Le Musée Belge*, 27 (1923) 24-25.

⁴⁴ Sul salto dal precipizio, nel vuoto, cfr. I. P. CULIANU, "Le vol magique dans l'Antiquité tardive (quelques considérations)", *Revue de l'Histoire des Religions*, 198 (1981) 57-66.

⁴⁵ Cfr. K. KERÉNYI, "Der Sprung vom Leukafelsen. Zu Würdingun des unterirdischen Kultraumes von Porta Maggiore in Rom", *Archiv für Religionwissenschaft*, 24 (1926), p. 68.



dio oracolare, si configura come Σωτήρ, un Salvatore che trae i propri accoliti verso un luogo paradisiaco⁴⁶, uno spazio di beatitudine simile all'Elisio, chiamato Hyperborea, l'isola più a nord del mondo (Plin., *Nat. hist.* 4, 12, 89; Pomp. Mel., 3, 5, 36-37).

Hyperborea è la terra di Apollo, l'isola su cui il dio eternamente danza, accompagnato da una cetra e da un doppio flauto che offrirà a Dioniso (Diod. Sic., 3, 59, 6)⁴⁷. Pindaro, nella decima Pitica, canta di un Perseo che, sulle tracce della Gorgone, approda in Hyperborea e li trova un popolo beato e immortale, immune da guerre e malattie. Attorniato da aedi vocianti e suoni di auleti coronati di alloro, il dio Apollo celebra un rito ancestrale (*Pyth.* 10, 27-36)⁴⁸. Né per terra né per mare è da ricercarsi la via che conduce al paese iperboreo. È una strada mitica, invisibile come l'Ade, parte di una geografia visionaria, che l'aedo sembra suggerire.

I versi di Ovidio sembrano indirizzare verso l'approdo a questa libertà paradisiaca, il conseguimento di una fluidità estatica⁴⁹: il fluttuare del corpo nell'aria precede la caduta nelle acque che segneranno il trapasso, un po' come avviene in specifici stati di coscienza modificata, nei quali l'anima, risucchiata in un vortice visionario, si addentra in luoghi invisibili e spesso inospitali.

Un significato ravvisato, secoli prima, da un grande aedo, Anacreonte (ca. 570-485 a.C.): nei versi sopravvissuti di un suo componimento è lo stesso poeta a volersi gettare simbolicamente dalle bianche scogliere di Leucade (fr. 17 Diehl; 94 Gentili) per immergersi in un universo liquido e cangiante, preda di una «ebbrezza erotica» (μεθύωνα ἔρωτι)⁵⁰ simile a un'euforia etilica, un'ubriacatura capace di recidere i legami con l'angoscia del presente. Il vino quale preliminare psicoattivo prima della caduta dalle rupi di Leucade è ricordato anche nel *Ciclope* di Euripide: Sileno, in crisi d'astinenza etilica, è disposto a tutto per una coppa dell'anelata bevanda, per poi «buttarsi giù in mare dalla Rupe Bianca» (*Cycl.* 164-167)⁵¹.

⁴⁶ KERÉNYI, "Der Sprung vom Leukasfelsen", p. 69.

⁴⁷ Per i legami fra Dioniso e le terre paradisiache, cfr. S.G. COLE, "Landscapes of Dionysos and Elysian Fields", in M. B. COSMOPOULOS (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London-New York, 2003, pp. 218-240.

⁴⁸ G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milano, 1990, 2 [A 4], pp. 76-77; sulla natura del rito e le sue implicazioni enteogene, cfr. E. ALBRILE, *I Magi estatici*, in corso di stampa per i tipi della Mimesis di Milano.

⁴⁹ KERÉNYI, "Der Sprung vom Leukasfelsen", pp. 65 ss.

⁵⁰ Cfr. C. GALLINI, "«Katapontismós»", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34 (1963), p. 81, che ritiene si tratti del fr. 19 di Alceo.

⁵¹ KERÉNYI, "Der Sprung vom Leukasfelsen", p. 66.



Non a caso gli gnostici Naasseni citano i versi che Anacreonte dedica al potere cognitivo racchiuso nella sua coppa⁵², un calice che parla un linguaggio silenzioso, indicibile: il vino, l'ebbrezza e il mondo onirico sono momenti di una autorivelazione, la via per «diventare ciò che si è» direbbe Nietzsche. La coppa è l'anima, il seme divino celato nel corpo; un verbo ineffabile narra di un divenire sconosciuto, spirituale, a cui far ritorno (Hipp. Ref. V, 8, 6-7). I Naasseni traggono un significato metafisico dai versi di Anacreonte, ma il suo calice non è solo una forma di comunicazione simbolica tra visibile e invisibile, tra spazio fenomenico e interiorità, bensì l'oggetto in cui si concretizza un atto rituale che rende possibile l'ascolto del «mistero celato nel silenzio», un rito estatico in cui veniva libata una pozione psicotropa.

4. Estatici flutti

La scoperta nel 1917, sotto Porta Maggiore a Roma, di una Basilica neopitagorica, di cui soffitti e pareti fittamente adornati di stucchi a soggetto mitologico narrano il misterico destino dell'anima⁵³, ha dischiuso nuovi scenari nella storia dell'estatismo antico⁵⁴. La presenza di un affresco che dipinge Saffo mentre si getta in mare dalla rupe di Leucade ha reso possibile una comprensione profonda dei miti relativi alla caduta nelle acque, nonché definire i legami fra l'«annegamento» rituale, il cosiddetto *καταποντισμός*, e il mutare degli stati di coscienza⁵⁵, sovente indotti da sostanze psicoattive.

Da ricordare la probabile presenza, nel rituale dei misteri di Eleusi, di una bevanda alcoolica preparata a partire da una varietà di giusquiamo, lo *Hyoscyamus albus*, una potentissima pianta psicoattiva⁵⁶: le foglie venivano mescolate e fatte macerare nel vino⁵⁷; il tutto veniva poi bevuto. D'altronde, si sa, nel mondo ellenico il termine vino è convenzionale per definire una bevanda molto lontana⁵⁸ da quella che oggi siamo abituati a consumare.

⁵² *Carmina Anacreontea*, ed. M.L. WEST, Stuttgart-Leipzig, 1993², p. 48.

⁵³ Cfr. J. CARCOPINO, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1943.

⁵⁴ Una interpretazione psicanalitica è in A. CAROTENUTO, «Simboli d'individuazione nella basilica sotterranea di Porta Maggiore in Roma», *Rivista di Psicologia Analitica*, 2 (1971) 390-437.

⁵⁵ KERÉNYI, «Der Sprung vom Leukafelsen», pp. 61 ss.

⁵⁶ CH. RÄTSCH, «Der Rauch von Delphi: Eine ethnopharmakologische Annäherung», *Curare*, 10 (1987) 215-228.

⁵⁷ CH. RÄTSCH, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung*, AT Verlag, Aarau (Schweiz), 2007⁸, p. 273 a.

⁵⁸ RÄTSCH, *Enzyklopädie*, pp. 534 a-539 b, in partic. p. 536 (tabella piante psicoattive/vino).



Il nesso fra annegamento ed estasi lo ritroviamo nella vicenda di Glauco⁵⁹, un pescatore di Antedone, in Beozia, diventato immortale grazie a un'erba particolare seminata da Kronos, l'imberbe Titano castrante e castrato (Ovid. *Met.* 13, 905 ss.). Secondo alcuni, la sua ricerca dell'immortalità sarebbe stata vana e il misterioso germoglio una pianta psicoattiva. Sullo sfondo anche qui s'intravede una crisi erotica, un'infelice storia d'amore. La pianta psicotropa sortì un effetto inatteso, rendendo Glauco ἔνθεος, «colmo di dio», trasformandolo in un invasato che corse a gettarsi in mare (Athen. 7, 29 a). La sostanza psicoattiva ricrea un'esperienza di immersione, analoga a una caduta negli abissi marini: la nuova realtà è percepita come una discesa verso il basso, un distacco verso le profondità del proprio io che, smarrito, si perde in un «dolce mare», direbbe il Leopardi. Un avvicinamento non casuale.

L'estasi replica infatti l'esperienza della poesia, che nelle più ispirate parole di Platone non è se non il prodotto di una «potenza divina» (θεῖα δὴναμις), che infonde la capacità di attirare, come un fluido. La catena degli influssi parte dalle Muse, che sono per Platone dentro il poeta (*Crat.* 428 c, 5-10), il quale cela in sé il dio (ἔνθεος), è un posseduto (κατεχόμενος) simile ai *korybantes*.

Estasi, annegamento e metamorfosi sono il tratto fondante del mito di Leucotea. Ino, zia materna e nutrice di Dioniso, secondo Pausania (3, 24, 3-4), dopo la morte della di lui madre Semele, avrebbe allevato l'imberbe dio in una grotta, presso una piccola città costiera della Laconia, Brasiai. E per onorare il giovane dio liquido, patrono di ebbrezza e vino, la regione prese il nome di «giardino di Dioniso»⁶⁰. Sostanzialmente differente la versione dello Pseudo-Apollodoro (3, 4, 3 [28-29]): dopo aver liberato il piccolo Dioniso dalla propria coscia, Zeus lo inviò, attraverso Hermes, ad Ino e al consorte, re Atamante, affinché l'allevassero come se si trattasse di una bambina, assieme ai figli naturali Learco e Melicerte. Scoperto l'inganno, Hera, per ripicca, fece impazzire i due coniugi: Atamante uccise il figlio Learco, Ino sopprime Melicerte cuocendolo in un pentolone di acqua bollente, gettandosi poi in mare dalla faticosa Rupe Bianca con in braccio il bimbo cotto. Solo un miracoloso intervento di Zeus salvò il piccolo Dioniso.

Il tuffo in mare e l'annegamento, il καταποντισμός, non rappresentano la morte di Ino, bensì la sua trasformazione in Leucotea, la «dea bianca»⁶¹. Anche il figlio Melicerte subisce un'analogo metamorfosi, trasformandosi in una sorta di «doppio»

⁵⁹ GALLINI, «Katapontismós», p. 82.

⁶⁰ Cfr. K. KERÉNYI, *Gli dèi e gli eroi della Grecia* (La Cultura 562), trad. it. di V. TEDESCHI, Milano, 2002², p. 217.

⁶¹ K. KERÉNYI, *Gli dèi e gli eroi*, p. 218; sugli aspetti iniziatici del mito, cfr. J. BREMMER, s.v. "Leukothea", in *DNP*, 7, Stuttgart, 1999, col. 110.



marino di Dioniso⁶²: non a caso il nome Μελικέρτης, scomposto nel sostantivo μέλι, «miele» e nel verbo κεράννυμι, «mescolare»⁶³ (da cui κρᾶσις, «miscuglio»), rimanda al significato di «mescitore di miele». La semantica, da mitologica si fa biopolitica⁶⁴: assumere semi di *Papaver somniferum* mescolati con miele è un uso alimentare ed enteogeno noto e diffuso nell'antichità, sia greca che romana⁶⁵. Un nome che reca un'indelebile impronta enteogena e dionisiaca.

Consuetudine ben assestata, che fa dire a Plinio (*Nat. hist.* 3, 19, 168) come «anticamente» il seme del papavero venisse servito tostato assieme al miele⁶⁶. Lo stato di enstasi limbica indotta dall'alimento spiega perché Porfirio (*De antr.* 18) definisca il miele θανάτου σύμβολον. Il miele è quindi per gli Orfici il cibo inebriante⁶⁷ con cui si compie il trapasso da Kronos a Zeus⁶⁸, il cibo enteogeno che permette di recidere i legami con il mondo noetico, intellettuale, e di dare origine a una nuova creazione; un mito che spiega in maniera chiara l'azione della pianta psicoattiva, il papavero da oppio, sulla mente dell'uomo. Una consuetudine familiare al mondo omerico⁶⁹. Non è un caso poi che il bizantino Alessandro di Tralle (525-605 d.C. ca.), medico e farmacologo, conosca un trattato di erboristeria orfica nel quale si fa ampio uso di piante psicoattive (narcotiche e allucinogene)⁷⁰.

L'articolarsi di queste vie estatiche porta a ritenere il mare un λαῖτμα κακόξενον identico all'Ade⁷¹, quindi l'immersione, l'annegamento, il καταποντισμός equivale

⁶² Per i legami fra Dioniso e il mare, cfr. KERÉNYI, *Gli dèi e gli eroi*, pp. 219-220.

⁶³ F. MONTANARI, *Gl. Vocabolario della lingua greca*, Torino, 1995, p. 1073 c.

⁶⁴ Per l'uso di questo termine, cfr. E. ALBRILE, "L'epica mancata. Appunti di biopolitica gnostica", in corso di stampa.

⁶⁵ P. NENCINI, *Il fiore degli inferi. Papavero da oppio e mondo antico* (Nature 11), Roma, 2004, pp. 69-71; E. ALBRILE, "Zoroastro, le rose e il papavero", in GH. GNOLI-G. SFAMENI GASPARRO (cur.), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda-antichità* (Il Nuovo Ramusio 9), IsIAO, Roma, 2009, pp. 15-41.

⁶⁶ Vd. inoltre Cat., *De agric.* 79; Petr., *Satyr.* 31; Gal., *De comp. medic.* VII, 12, 13 (KÜHN, p. 12, 72-24).

⁶⁷ Per i legami fra culti dionisiaci e orfismo, cfr. N. ROBERTSON, "Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual", in COSMOPOULOS (ed.), *Greek Mysteries*, pp. 218-240.

⁶⁸ Cfr. il commento di J. FRAZER a Apollodoro. *Biblioteca*, ed. it. a cura di G. GUIDORIZZI, Milano, 1995, p. 176 n. 12.

⁶⁹ Per questo vd. E. ALBRILE, "Il corpo immaginato. Ipotesi su una metafora gnostica", *Archæus*, 8 (2004) 25-40.

⁷⁰ BERNABÉ II/2, 788 F (p. 332).

⁷¹ Cfr. B. D'AGOSTINO, "Oinops Pontos. Il mare come alterità nella percezione arcaica", *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 111 (1999), p. 108.



a una catabasi infera⁷². La ἔλασις misterica, la processione degli iniziati eleusini verso il mare il 16 del mese di Boedromione, ne è l'antefatto. Due iscrizioni greche di età imperiale testimoniano il motivo. Una, celebrando il trapasso di una ierofante, ne descrive la dimora ultima negli abissi del mare⁷³, luogo in cui ella si sarebbe celata; l'altra commemorando il capostipite della genia sacerdotale di Eleusi, gli Eumolpidi, ritornato incolume dalle profondità marine⁷⁴.

Il rituale di immersione⁷⁵ cui lo ierofante si sottoponeva era la reiterazione di un antefatto mitico, il viaggio negli abissi marini compiuto dal progenitore del *genos* sacerdotale eleusino. Una ripetizione simbolica nella quale si intravede una vicenda enteogena: la duplice relazione fra morte e discesa nelle acque⁷⁶ e fra sonno e annegamento è il punto di equilibrio attorno al quale oscilla l'intera esperienza visionaria, il rito replica il paesaggio interiore, il vissuto estatico o enstatico che dir si voglia. Nel mito, anche Eumolpo fanciullo sarebbe stato gettato in mare dalla madre Chione; salvato da Poseidone avrebbe poi sposato una oceanina (Ps.-Apoll., III, 15, 4).

Quando un Padre della Chiesa come Origene descriverà i «lunatici» (σεληνίζοντες) come i più probabili candidati al suicidio per annegamento (*In Matth.* 13, 6), renderà partecipi i suoi lettori di una patologia che presuppone la mutevolezza e l'azione fluidica della Luna sul mondo del sogno. È il vincolo antico fra la Luna e le acque: secondo Posidonio d'Apamea, citato da Diogene Laerzio (7, 145), la Luna attingerebbe il suo nutrimento dalle «acque potabili» (ποτίμα ὕδατα) della terra. Sempre a questa dottrina di origine stoica accenna Plutarco nel *De Iside et Osiride* (41, 367 e)⁷⁷, dove sostiene che le acque di fonti e di paludi colmano la Luna di «dolci e leggeri effluvi». Anche Filone Alessandrino (*Spec. leg.* 2, 143) accenna, tra i tanti benefici dispensati dalla Luna, ai suoi legami con i corsi d'acqua. In virtù di ciò si ritiene che la Luna conferisca una forza speciale alle invocazioni magiche e agli incantesimi⁷⁸. Tali effetti benefici sono sicuramente da collegare, come si legge

⁷² GALLINI, ««Katapontismós»», pp. 68-69.

⁷³ M. FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1914, p. 174 (= *Corpus Inscriptionum Atticarum* III, 900).

⁷⁴ FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, p. 173 (= *Ephemeris Archaeologikē*, 1883, p. 79).

⁷⁵ Cfr. CH. PICARD, «Le prétendu «baptême d'initiation» éleusinien et le formulaire (Σύνθημα) des mystères des Deux = déesses», *Revue de l'Histoire des Religions*, 154 (1958) 129-145.

⁷⁶ Sull'argomento, cfr. J. LIBIS, *L'acqua e la morte* (Il Castello di Atlante, 11), trad. it. di F. MANCINELLI, Bergamo, 2004 (ed. or. Dijon, 1996), pp. 41 ss.

⁷⁷ Vd. anche Porph., *De antr.* 11.

⁷⁸ Cfr. K. PREISENDANZ (hrsg.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I-II, Leipzig-Berlin, 1928-1931 (nuova edizione a cura di A. HENRICHs, Stuttgart, 1973-1974), III, 388. 416; IV, 2441; 2554 ss.



in Apuleio (*Met.* 11, 2) in riferimento a Iside quale *regina coeli*, al fatto che essa provocherebbe il formarsi della rugiada notturna: *u(n)dis ignibus nutriens laeta seminiae*⁷⁹. La Luna agisce come una sostanza inebriante: il pianeta della notte, mutevole e crepuscolare, è il luogo indefinito dove le immagini si formano, si deformano, si trasmutano, irricognoscibili alla coscienza.

La psicologizzazione di questo motivo ne ha segnato il travisamento: l'idea del suicidio come soluzione di tensioni e di stati conflittuali, ibridata con il motivo della «regressione» nel tranquillizzante e tiepido utero materno, ha fatalmente allontanato dal concepire il mito nella sua essenza enteogena ed estatica. Certa psicologia s'è in fondo nascosta nella ricerca di un paradiso gineocratico: la ricerca della donna ultima, la donna impossibile. La donna del nostro desiderio, ma anche della nostra nostalgia; nostalgia di uno stato unico, irripetibile, confusionale; come quando eravamo bambini nelle braccia della mamma. Un'esperienza unitiva che l'uomo comune ricerca continuamente e che a un livello più alto, metafisico, diventa una scelta religiosa.

Il nesso fra annegamento e mutazione del piano di coscienza è ancora presente nel mito di Alfeo. Alfeo, dio liquido e fluviale, folle d'amore, insegue la naiade Aretusa, che per sfuggirgli viene mutata da Artemide in sorgente. Ma anche così Alfeo non cessa d'inseguirla, gettandosi in mare e cercando di mescolare le sue acque a quelle della femminile sorgente. Erotismo e metamorfosi liquida fondano una semantica dell'estasi dai tratti contrastivi: il fiume nella prima parte del mito si antropizza, per poi ridiventare acqua⁸⁰.

Lo stesso fiume ha poteri taumaturgici: con la sua acqua si può guarire la *ἱερό νόσος*, il «morbo sacro», l'epilessia, oppure altre forme di squilibrio mentale (*Schol. ad Hom. Od.* 3, 498); le medesime qualità possiede, secondo lo pseudoplutarcho *De fluviis* (19, 2), un'erba che cresce lungo le sue rive, verisimilmente un germoglio psicoattivo. In ciò si rinnovano i nessi fra acque e stati alterati di coscienza, in un legame reversibile: le acque del fiume Alyssos che guariscono dalla *λύσσα*, dal furore divino, ma anche dall'idrofobia, erano tali poiché Oreste (*Eur., Or.* 401) vi avrebbe guarito la propria follia (*Paus., 8, 19, 3*).

S'è indagato sulla Luna nelle relazioni fra erotismo ed estatismo, tematiche presenti, quasi ossessivamente, in mitologie a sfondo idrografico. È il caso ancora del fiume Selemno (*Σελέμνος*), nei pressi di Patre, che sin nel nome reca la traccia lin-

⁷⁹ Su questo, cfr. A. BORGHINI, "L'Artemide delle paludi e l'umidità della luna", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 19 (1987), pp. 169-170.

⁸⁰ LIBIS, *L'acqua e la morte*, pp. 220 ss.



guistica del grande astro notturno (Σελήνη): secondo Pausania (7, 23, 2-3) le sue acque concedevano l'oblio di un amore concepito come malattia dell'anima (λήθη ἔρωτος, ἔρωτος ἴαμα). Selemno, abbandonato dalla naiade Argira, morì d'amore e la dea Afrodite lo trasformò in fiume, come Alfeo. Tuttavia, pur trasformato in acqua, Selemno continuava ad anelare l'amore di Argira: Afrodite decise così di estirpare ogni memoria erotica dal fiume, alienando il ricordo di Argira. Quindi le sue acque sarebbero acque dell'oblio, utili a lenire le pene d'amore, poiché ne cancellerebbero il ricordo.

Un'immersione terapeutica che sublima in liberazione estatica un potenziale suicidio a sfondo erotico. È quanto racconta anche il tuffo dalle candide scogliere di Leucade, che il già citato frammento (Fr. 17 Diehl; Fr. 94 Gentili) di Anacreonte rappresenta come un amplesso amoroso e nel quale esperienza erotica ed esperienza estatica formano un tutt'uno. In tempi recenti, una letteratura egemone ha etichettato simili mitologie e ritualità come «sciamaniche», termine entro il quale si raccolgono esperienze estatiche e visionarie fra le più differenti⁸¹, sia nella collocazione storica che geografica. Una parola che ha perso col tempo la sua specificità originaria e che forse andrebbe usata con più cautela.

5. Epifanie dionisiache

La fluidità semantica che unisce acque, eros e *trance* trova compimento nel dio estatico per eccellenza, Dioniso. Anzi, si può dire che l'intero repertorio mitologico sin qui addotto sia una sorta di glossa allo ἐνθουσιασμός dionisiaco. A partire dai quei Baptaï, descritti nell'omonima e perduta commedia di Eupoli (ca. 446-411 a.C.)⁸², effeminati sacerdoti che, travestiti e alla luce delle torce, danzano estaticamente immergendosi in acqua per celebrare la dea tracia Kotyto (Ioven., 2, 91-92; *Schol. ad Ioven.* 2, 92)⁸³. Ma l'irruzione di Dioniso nel mondo degli stati alterati di coscienza sta sicuramente nell'episodio di Licurgo⁸⁴, re della Tracia. Nel suo regno esisteva un luogo adibito al culto di Dioniso, un Νυσηϊον: lì si recavano le nutrici del dio, le Baccanti, per onorarlo con il rito sacrificale (Hom. *Il.* 6, 130-140). E là si reca anche Licurgo, che impugnando il βουπλήξ, l'«attrezzo per abbattere i buoi», la bipenne, la doppia scure usata per i sacrifici (Ovid., *Met.* 4, 22; *Trist.* 5, 3, 39), si

⁸¹ Tra tutti questi materiali da segnalare, F. D. GOODMAN, *Where the Spirits Ride the Wind: Trance Journeys and Other Ecstatic Experiences*, Bloomington (Indiana), 1990, che relaziona le diversità delle esperienze estatiche con le specifiche posture assunte dal praticante e sciamano.

⁸² I. C. STOREY, *Eupolis Poet of Old Comedy*, Oxford, 2003, pp. 98-99.

⁸³ HUBAUX, "Le plongeon rituel", p. 36.

⁸⁴ K. KERÉNYI, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile* (Il ramo d'oro, 21), trad. L. DEL CORNO, Milano, 1998³ (ed. or. München-Wien, 1976), pp. 173-174.



avventa sulle donne, massacrandole (Hom. *Il.* 6, 134-135); poi insegue il giovane dio che, spaventato (φοβηθείς), si tuffa in mare, accolto dalla dea Teti (*Il.* 6, 135-136). Un Dioniso fanciullo atterrito (δεδιώς), tremante (τρόμος) e folle (μαινόμενος): il lessico descrive uno stato di *trance* provocato dal vino, forse mescolato a sostanze psicotrope, in cui le donne adoratrici del dio, le Baccanti, potevano cadere; ognuna di loro in tale condizione estatica diventava una μαινός, una «folle» (Hom., *Il.* 22, 460).

Il vino psicoattivo è la trappola dionisiaca in cui cade il dio marino Tritone. Una tradizione narrata a Tanagra, in Beozia (Paus., 9, 20, 4), parla di un Tritone infestante le acque di un prospiciente lago. Durante le feste di Dioniso, le donne della città vengono attaccate dal dio marino mentre celebrano, nuotando nel lago, le sacre cerimonie. Saranno salvate da Dioniso, che giungerà in soccorso, rispondendo alle loro preghiere.

Tritone si abbandonava a razzie sulla riva del lago, rubando armenti e cose, sino al giorno in cui venne deposto sulla riva un otre colmo di vino. Attratto e inebriato dall'odore, il dio si avvicinò e bevve. Poi, ebbro, cadde in un profondo torpore: ciò permise agli abitanti di ucciderlo, massacrandolo a colpi di scure; il medesimo attrezzo sacrificale utilizzato da Licurgo per macellare le Baccanti. L'estasi è un trapasso per chiunque ingerisca il liquido dionisiaco per eccellenza, il vino.

Nel mito, Licurgo ha un fratellastro, Bute, un manigoldo con intenti fratricidi (Diod. Sic., 5, 50). Scoperto il complotto per uccidere Licurgo, Bute è costretto a fuggire, vivendo con i seguaci di brigantaggio e pirateria. In una delle tante scorrerie per saccheggiare e rapire donne, incappa in un gruppo di Baccanti intente a celebrare il loro dio, Dioniso. Attratto da una di esse, Coronide, la cattura e la costringe a sposarlo. La giovine, pregando, ottiene però l'intervento del dio: Bute impazzisce e si getta in fondo a un pozzo. È ancora la follia dionisiaca a risolvere una situazione di squilibrio: un limite superato con la morte liquida nei penetranti di un pozzo⁸⁵.

Un altro Bute, eroe ateniese al seguito della spedizione argonautica, segue un destino analogo. Quando la nave Argo transita in prossimità dell'isola delle Sirene, è l'unico membro dell'equipaggio a lasciarsi sedurre: ammaliato dal loro canto, si tuffa in mare per cercare di raggiungerle. Mentre sta per affogare viene salvato provvidenzialmente dalla dea Afrodite (Ap. Rhod., 4, 912 ss.; Ps.-Apoll., 1, 9, 25, 1). Egli ottiene così, da mortale, la visione e l'unione con la dea, dalla quale in seguito ha un figlio, Erice. La soglia dell'annegamento, del καταποντισμός, è la soglia dell'estasi.

Una potenza visionaria affermata nell'inno omerico a Dioniso: il giovane dio appare lungo il mare Tirreno a una ciurma di pirati (Hom., *Hymn.* 7, 1-4). Pensando

⁸⁵ LIBIS, *L'acqua e la morte*, pp. 66 ss.



si tratti di un personaggio illustre, un figlio di re, e allettata dal possibile riscatto, la masnada di lesofanti lo cattura, issandolo sulla nave. Vani sono però i tentativi di legarlo: i lacci cadono e le corde sono respinte lontano. Poi il dio decide di rivelarsi manifestando la sua arte taumaturgica: trasforma la nave in un gigantesco tralcio di vite, la sua pianta sacra, e assume le fattezze di uno spaventoso e feroce leone; i pirati, atterriti, si buttano in mare, trasformandosi a loro volta in delfini (Hom., *Hymn.* 7, 51-53), l'animale apollineo, mantico e oracolare per eccellenza. Dioniso è qui un salvatore che redime i suoi oppressori, recando loro, con il tuffo e la morte in mare, il potere sulla visione di una realtà separata.

Da segnalare ancora la vicenda di Melisso (Μέλισσος), cittadino di Argo trapiantato a Corinto, che sin dal nome reca l'impronta lessicale del cibo dionisiaco: assumere semi di *Papaver somniferum* mescolati con miele, s'è detto, è un uso alimentare ed enteogeno noto e diffuso nell'antichità⁸⁶. Melisso, afflito per la morte del figlio Atteone, smembrato dalle Baccanti, decide di buttarsi da un dirupo (Plut., *Amat. narrat.* 2; *Schol. ad Apoll.* Rhod. 4, 1211). Le impetuose acque sottostanti accolgono il suo corpo in un oblio liquido dischiuso su altri mondi.

Agoni e danze rituali attorno alle fonti erano compiuti dalle Baccanti in una condizione paradisiaca nella quale si conferma il legame cruento fra estasi, morte e universo liquido⁸⁷. Un tremendo lavacro di cui è attento narratore Euripide. Le *Baccanti* contengono infatti un'agghiacciante racconto dello *σπαραγμός* dionisiaco, lo smembramento sacrificale (*Bacch.* 734-759): come uno stormo di uccelli predatori, le donne in estasi dilagano nella pianura, ghermendo le mandrie al pascolo; agguantano indistintamente giovenche, vacche e tori; a mani nude li fanno a pezzi e ne divorano le carni. Grondanti sangue, dopo aver raziato e predato interi villaggi, corrono a lavarsi nella fonte di Dirce, le cui acque virginali e benedette (*Bacch.* 519-522) Dioniso ha fatto sgorgare al tocco dei tirsi (*Bacch.* 765-768). Ultimi, distanti echi di queste mitologie e ritualità li ritroviamo in un ambiente ben lontano: la Roma dell'affare dei Baccanali, durante i quali apprendiamo da Livio (13, 12) che gruppi di donne, i capelli disciolti come Baccanti, correvano verso il Tevere immergendovi torce che ritiravano infiammate, riproducendo a rovescio il legame sacrificale fra fuoco e sangue; un vincolo catartico e liquido che Servio (*Ad Aen.* 6, 741) annovera fra i vari tipi di *purgationes* celebrati nelle feste di Liber (= Dioniso).

⁸⁶ Vd. supra n. 65.

⁸⁷ GALLINI, ««Katapontismós»», p. 84.



6. Eredità iraniche

Nel cogliere le possibili origini e gli sviluppi di queste mitologie non si può non rivolgere l'attenzione ancora al mondo dell'Iran zoroastriano. Zoroastro è stato per i Greci un maestro riconosciuto della *Κατάβασις εἰς Ἅϊδου*, la «discesa agli Inferi»: fu la fama che gli valse l'identificazione con Ēr figlio di Armenio nel mito platonico della *Repubblica* e con Aristeia di Proconneso.

Secondo la mitologia avestica, lo *x^varənah-* (> pahlavi *xwarrah*), il potere fulgureo, la forza luminosa⁸⁸ degli dèi e dei dinasti iranici, è racchiuso negli abissi del lago o «mare» Vouru.kaša. Nel *Farvardin Yašt*, Ahura Mazda attribuisce i propri poteri demiurgici alle Fravaši dei giusti, in possesso a loro volta di due elementi luminosi⁸⁹: il *rayi* e lo *x^varənah-*. Si deve ritenere la parola *rayi* (> pahlavi *rāy*) intimamente relata all'avestico *raēva-/raēvant-*, «ricchezza, splendore»⁹⁰ (sostantivo *rayay-*)⁹¹, termine semanticamente legato alla luce e al suo potere irradiante e fulgureo⁹², lo *x^varənah-*. In *Yašt* 6, 1 la luce del Sole è esplicitamente identificata con la «ricchezza immortale» (*aməšəm raēm*): durante il caldo meriggio, i «venerabili» e divini *yazata* raccolgono lo *x^varənah-* e lo distribuiscono sulla terra per produrre ricchezza e prosperità⁹³.

Allo *x^varənah-* è associata l'immagine della dea liquida⁹⁴ Arədvī Sūrā Anā hitā (> pahlavi Ardvīsūr Anāhīd)⁹⁵: il suo fiume, che dalla cima del monte Hukairya sco-

⁸⁸ Vd. da ultimo GH. GNOLI, s.v. "Farr(ah)", in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York, 1999, pp. 314 a-315 b.

⁸⁹ Cfr. A. SOUDAVAR, "The Significance of Av. *čithra*, OPers. *čiça*, MPers. *čīhr* and Npers. *čehr*, for the Iranian Cosmogony of Light", *Iranica Antiqua*, 41 (2006) 155-156; W. MALANDRA, *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis, 1983, pp. 105-107.

⁹⁰ *AirWb*, coll. 1484-1485; J.R. RUSSELL, "Armeno-Iranica", in J. DUCHESNE-GUILLEMIN ET ALII (eds.), *Papers in Honour of Prof. Mary Boyce* (Acta Iranica 25, Ser. II: Hommages et Opera minora, XI/2), Leiden-Téhéran-Liège, 1985, pp. 447-448.

⁹¹ *AirWb*, coll. 1511-1512.

⁹² Cfr. F. MAWET, "«Light» in Ancient Iranian", *Journal of Indo-European Studies*, 10 (1982), p. 283.

⁹³ MAWET, "«Light» in Ancient Iranian", p. 287.

⁹⁴ Su questa dea, che Erodoto testimonia di origine straniera (cfr. GH. GNOLI, s.v. "Anāhitā", in M. ELIADE [ed.], *The Encyclopedia of Religion*, I, New York-London, 1987, p. 249), si veda l'estesa trattazione in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, London, 1985, pp. 1003 a-1011 b (articoli di M. BOYCE, M.L. CHAUMONT e C. BIER).

⁹⁵ Cfr. G. MANTOVANI, «Eau magique et eau de lumière dans deux textes gnostiques», in J. RIES-J.-M. SEVRIN (eds.), *Les objectifs du Colloque de Louvain-la-Neuve «Gnosticisme et monde hellénistique»*, Institut Orientaliste de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 143; una suggestione, quella di Anāhi-



re giù sino al lago o «mare» Vouru.kaša, contiene tanto *x^varənah-* quanto tutte le acque della terra⁹⁶. Un vero e proprio inno alle acque è l'*Ābān Yašt*, in cui viene glorificata Anāhitā, colei che rende prospera la terra e apporta salute e fecondità. La dea scorre fluida verso un barcaiolo in difficoltà; gli appare nelle splendide forme di una giovane e forte vergine, indiademata, eretta in una «nobile splendida sembianza», *raēvat.čiθrəm āzātayā*; nel costrutto appare un altro termine, *čiθra-* (> pahlavi *čihr*), il cui significato abbraccia una serie di accezioni che vanno da quella di «forma, sembianza», a quella di «natura, essenza» e poi di «luminosità», in riferimento alla realtà spirituale dell'uomo⁹⁷.

Due sono i moduli linguistici in cui si esprime il potere fulgureo, *rayi* e *x^varənah-*. Entrambi esprimono la forza luminosa: lo *x^varənah-* il senso vittorioso, l'*aura gloriae* che riveste gli esseri eletti, e *rayi* la luce in essenza, il luore sostanziale, che si manifesta in una luminosità designata come *čiθra-*.

Entrambe le concezioni ritornano in un testo pahlavi, il *Dēnkard* (3, 409)⁹⁸, una sorta di enciclopedia del sapere zoroastriano. Un capitolo mette in relazione temi di geografia fluviale con la metafisica della luce: *rāy* è l'energia luminosa, strumento di ogni conseguimento (*šnāyēnīdarīh*), unita allo *xwarrah*; *rāy* e *xwarrah* effigiano rispettivamente l'Oceano (*zrāy*) e il creatore Ohrmazd, il cui potere fulgureo, igneo, si irradia sulle creazioni.

Se l'idrografia mitica ritrova nelle profondità acquatiche lo splendore demiurgico, così, per analogia, *rāy* è anche l'intuizione⁹⁹, la luce interiore che irraggia la mente dell'uomo, quel *gyān wēnišn*, l'«occhio dell'anima»¹⁰⁰, ottenuto libando la

tā, che non è stata ripresa negli «Atti» definitivi del convegno (cfr. G. MANTOVANI, «Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici», in J. RIES [avec la coll. de Y. JANSSENS et de J.-M. SEVRIN], *Gnosticisme et monde hellénistique, Actes du Colloque de Louvain-la Neuve* [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27], Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 429 ss.).

⁹⁶ Cfr. *Yašt* 5, 96, tradotto da GH. GNOLI, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), p. 102; cfr. anche *Yašt* 5, 121.

⁹⁷ SOUDAVAR, «The Significance of Av. *čiθra*», p. 164; MALANDRA, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, p. 125.

⁹⁸ Cfr. J. DE MENASCE, «Exégèse spirituelle d'un mythe géographique mazdéen», *Journal Asiatique*, 259 (1971) 21-24; GH. GNOLI, «*Arang* e *wehrōd*, *rāy* e *xwarrah*», in PH. GIGNOUX-A.TAFAZZOLI (eds.), *Mémorial Jean de Menasce* (Fondation Culturelle Iranienne, 185), Louvain, 1974, pp. 77-78.

⁹⁹ MALANDRA, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, p. 107.

¹⁰⁰ Cfr. GH. GNOLI, «*Ašavan*», p. 419 e n. 162.



rōšngar xwarišn di Wištāsp, la «bevanda illuminante» ricolma di *xwarrah* che nel mito zoroastriano consente a Wištāsp di contemplare il supremo arcano, il «mistero del grande *xwarrah*»¹⁰¹.

Il possesso dello *xwarrah* è intimamente legato al potere sulla visione e all'accesso a un multiverso extrasensoriale, a una realtà separata che i più chiamano «immaginabile», ma che nulla ha da spartire con il mondo onirico o «fantastico» che dir si voglia. Tale percezione alterata è inestricabilmente connessa alle acque e al potere fulgureo in esse custodito.

Vicende psicotrope in cui ricorrono le esperienze visionarie di personaggi fondamentali del credo zoroastriano quali il profeta Zaratustra¹⁰², il suo amico e protettore Wištāsp¹⁰³, che liba la *rōšngar xwarišn*, la «bevanda illuminante», e il pio Wirāz, un sacerdote zoroastriano che, dopo aver bevuto una micidiale pozione a base di *may ud mang* (un potente intruglio allucinogeno), accede – con il *gyān čašm*, l'«occhio dell'anima», o la *gyān wēnišn*, la «visione animica» – alla vista dell'altra realtà, celeste e infera, preclusa ai sensi ordinari¹⁰⁴.

Attraverso la celebrazione di queste liturgie narcotiche si apre un varco temporale capace di mettere in comunicazione i sacerdoti iniziati e le divinità invitate al rito. Durante la cerimonia estatica, l'officiante non solo evoca la divinità, ma anticipa in vita la visione del mondo invisibile, dell'aldilà prima della morte e, per un momento, sospendendo la realtà presente, mescolata e corrotta dalla presenza delle forze del male, si eleva al di sopra del contingente¹⁰⁵.

¹⁰¹ GH. GNOLI, “Note sullo ‘Xvarənah-’”, in AA.VV., *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (Acta Iranica 23, Ser. II: Hommages et Opera Minora, IX), Leiden-Téhéran-Liège, 1984, pp. 207-218.

¹⁰² *Yasna* 30, 3; sull'estatismo avestico e gathico, si vd. in particolare A. PIRAS, “Visio Avestica I. Prolegomena à l'étude des processus visuels dans l'Iran ancien”, *Studia Iranica*, 27 (1998) 163-185. Maggiori particolari sull'estasi di Zoroastro si trovano nei testi in medio-iranico: uno di questi è il *Bahman Yašt*, un compendio di materiali apocalittici diversi, sostanzialmente avestici, che raccoglie due versioni di una visione del profeta; cfr. *Bahman Yašt* I, 1-11; III, 1-29; ora nella versione di C.G. CERETI, *The Zand – Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse* (Serie Orientale Roma LXXV), IsMEO/IsIAO, Roma, 1995, p. 133 (testo), 149 (trad.); pp. 134-135 (testo), 150-152 (trad.).

¹⁰³ Cfr. Dēnkard VII, 3 (4), 84 (ed. SANJANA, XIV [London, 1915], p. 32, 4-6); vd. inoltre PH. GIGNOUX, “La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne”, in AA.VV., *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris, 1974, p. 68; e in partic. GNOLI, “Ašavan”, p. 418.

¹⁰⁴ Vd. l'edizione di PH. GIGNOUX, *Le Livre d'Ardā Wirāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi* (Institut Français d'Iranologie de Téhéran, Bibliothèque Iranienne n° 30 – Recherche sur les Civilisations, Cahiers n° 14), Paris, 1984, capp. I-III.; e GNOLI, “Ašavan”, pp. 387 ss.

¹⁰⁵ Cfr. GH. GNOLI, “Lo stato di «maga»”, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 15 (1965), pp. 106 ss.



7. *Paradisi alberati*

Un'insolita geometria permette di inseguire l'estasi a partire dalla sostanza psicoattiva che forse l'ha generata e in ciò tornare alla pianta oltretombale da cui siamo partiti, il cipresso.

Il cipresso è menzionato nel principale testo cosmogonico iranico, il *Bundahišn* (16, 8 [Anklesaria, p. 147]) solo perché si tratta di una pianta perenne non commestibile¹⁰⁶. In Paradiso, secondo il poeta zoroastriano Daqīqī, cresce un «nobile cipresso» (*sarv-e āzāda*) al quale Zoroastro avrebbe sottratto un giovane virgulto per recarlo al re kayanide Goštāsp. Il dinaste piantò il germoglio a Kāšmar, nel Khorasan, accanto al primo fuoco sacro dello zoroastrismo¹⁰⁷, lo Ādur burzēn-mihr; un gesto rituale compiuto in memoria della sua conversione. Daqīqī si dilunga sui *mirabilia* legati al *sarv-e Kāšmar*, il «cipresso di Kāšmar», consegnando ai posteri una tradizione la cui antichità è provata dalla presenza di narrazioni affini nella Cina arcaica¹⁰⁸.

Se da un lato il cipresso quale pianta paradisiaca si lega all'idea di *bāā* (< pahlavi *bāy*), il giardino, spazio idillico, fonte di ispirazione illimitata per gli aedi neoperisiani¹⁰⁹; dall'altro è possibile l'interferenza con il *sarv-e kūhī*, un vetusto esemplare di ginepro nel quale si può riconoscere una pianta psicoattiva diffusa in area centro asiatica, la *Juniperus recurva* (secondo la classificazione di Buchanan-Hamilton ex D. Don.)¹¹⁰, un ginepro enteogeno della famiglia delle Cupressaceae. Nelle regioni himalayane è chiamato anche «dimora degli dèi»¹¹¹. Usata in sinergia con altre piante o sostanze psicotrope, la *Juniperus recurva* è adoperata sotto forma di incenso: gettato nel fuoco, i fumi aspirati conducono lo sciamano verso una realtà visionaria¹¹². Un rapporto enteogeno sorto secoli e secoli orsono, ai tempi in cui Erodoto (4, 73-75) narrava le esperienze estatiche di una popolazione dell'Iran esterno, gli Sciti.

¹⁰⁶ Cfr. H. A'LAM, s.v. "Cypress", in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VI, Costa Mesa (California), 1993, p. 505 b.

¹⁰⁷ Cfr. M. BOYCE, s.v. "Ādur Burzēn-Mihr", in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, pp. 472 b-473 a.

¹⁰⁸ A'LAM, "Cypress", pp. 505 b-506 a.

¹⁰⁹ RÄTSCH, *Enzyklopädie*, p. 306 b.

¹¹⁰ W.L. HANAWAY, s.v. "Bāg III. In Persian Literature", in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York, 1989, pp. 395 b-396 b.

¹¹¹ RÄTSCH, *Enzyklopädie*, pp. 306 a-308 b.

¹¹² Su queste pratiche, cfr. R. MASTROMATTEI, "Le nove porte", in R. MASTROMATTEI-M. NICOLETTI-D. RIBOLI-C. SANI, *Tremore e potere. La condizione estatica nello sciamanismo himalayano* (Antropologia culturale e sociale, 62. 40), Milano, 1995, pp. 63 ss.



La loro liturgia funeraria consisteva in una sequela di suffumigi a base di quella che egli chiamava κάμναβις (4, 74, 1), un ingrediente psicoattivo che li portava, ululanti, a uno stato di delirio euforico. Alla luce di quanto abbiamo detto, sembra quindi che nella κάμναβις di Erodoto non debba tanto riconoscersi l'arboscello psicoattivo su cui ci rende edotti già Dioscoride (3, 149 [Wellmann]), bensì la *Juniperus recurva*, il ginepro psichedelico¹¹³. Una pericope celebre, quella di Erodoto, che fa coppia con un'analogha sequenza allucinogena rintracciabile in Plinio (*Nat. hist.* 24, 17, 160-165)¹¹⁴.

L'albero è, nella cultura iranica¹¹⁵, fonte di vita e conoscenza, una specificità condivisa con altre religiosità di area mesopotamica e vicino-orientale¹¹⁶. Secondo il credo zoroastriano, la totalità delle creazioni del dio Ohrmazd si configura in due livelli di realtà, l'intangibile *mēnōg* e il visibile *gētīg*; anche le piante e il mondo vegetale posseggono quindi una loro realtà immateriale e invisibile, un'«anima» (*Bundahišn* 4, 12-18).

La cosmologia zoroastriana conosce un mare primigenio chiamato Frāxkard o Warkaš (< avestico Vouru.kaša)¹¹⁷, nelle cui acque si ergono due alberi rigogliosi: l'imperituro, invulnerabile *wan ī was-tōhmag*, l'albero dalle molte semenze, l'albero taumaturgico che guarisce ogni male (*hamāg-bizešk*), e il Gōkarn (< avestico Gaokərəna), l'albero sul quale fruttifica il Bianco Haoma (*hōm ī sped*), il farmaco d'immortalità, l'ambrosia distillata da Ohrmazd per sconfiggere la vecchiaia (*zarmān*), per far risorgere i morti e rendere immortali i viventi¹¹⁸ alla fine dei tempi, nel *frašgird* (< avestico *frasō.kərəti*). Le proprietà terapeutiche e psicoattive di entrambi gli alberi dilatano la ricerca dell'immortalità verso i confini della percezione

Erodoto racconta (7, 31) che durante la campagna di Grecia, Serse (486-465 a.C.) giunse nei pressi della città lida di Callatebo e lì rimase in estasiata contemplazione alla vista di un platano di tale bellezza che egli decise di ornarlo con passamanerie d'oro, affidandone la custodia a un «immortale», un armigero del suo corpo d'élite.

¹¹³ Per questo mi permetto di rinviare a E. ALBRILE, "Daēvica enteogena. L'identità psicoattiva dell'antica religiosità iranica", *Rivista degli Studi Orientali*, 83 (2009) 227-238.

¹¹⁴ J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, II (Les Textes), Paris, 1938 (repr. 1973), pp. 167-168 (test. O 26).

¹¹⁵ H. A' LAM, s.v. "Derakt", in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, VII, Costa Mesa (Calif.), 1994, p. 317 a.

¹¹⁶ Cfr. S. PÄRPOLA, "The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy", in *Journal of Near Eastern Studies*, 52 (1993) 161-208.

¹¹⁷ A. TAFAZZOLI, s.v. "Frāxkard", in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, New York, 2000, p. 201a-b.

¹¹⁸ Cfr. H.W. BAILEY, "To the Zamasp Namak II", *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*, 6 (1930-32), pp. 597-598; GH. GNOLI, "Lichtsymbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos", *Antaios*, 8 (1967) 528-549; ID., "Note sullo «X^varənah»", pp. 207-218.



Un ricordo di quel primo venerato platano aureo addobbato di gioielli e pietre preziose che faceva bella mostra di sé nella corte achemenide (Sen., *Hell.* 7, 1, 38).

Nei platani aurei i dinasti achemenidi ritrovano il più antico albero della vita mesopotamico¹¹⁹, dispensatore di immortalità, il medesimo cibo imperituro e taumaturgico elargito dagli alberi del mito mazdeo. La linfa che scorre entro questi alberi è qualcosa di non comune, i fiori e i frutti segni di una potenza enteogena e terapeutica che non ha pari. Così la tradizione mazdea rivive plasticamente il mito cosmologico e taumaturgico dell'albero primigenio nel cipresso di Goštāsp, un mito i cui aspetti allucinatori e visionari si radicano nel principio psicoattivo racchiuso nella pianta.

Le vie che conducono ai regni di Ade sono varie e molteplici; un viaggio che per alcuni rappresenta il conseguimento di un nuovo e migliore livello di realtà. All'idea omerica dell'Ade come scialba copia del mondo dei vivi e all'opposta convinzione pessimistica secondo la quale è meglio non esser mai nati e, se nati, al più presto morire per conquistare l'insensibilità a ogni dolore, gli Orfici contrappongono l'immagine dell'Aldilà quale luogo di premio o di punizione. Un luogo dove coloro che hanno raggiunto la piena purificazione fruiscono della mistica identificazione con la divinità, mentre quanti hanno disobbedito soffrono i più crudeli tormenti. Inferno e Paradiso sono quindi, nei loro apporti ellenici e iranici, concezioni essenzialmente orfiche – se ne veda infine il grandioso quadro che ne dà l'orfico Pindaro nella seconda *Olimpica* (vv. 61 ss.).

¹¹⁹ PARPOLA, "The Assyrian Tree of Life", pp. 161 ss.