STUDI CLASSICI E ORIENTALI

A cura dei Dipartimenti
di Filologia Classica, Linguistica,
Scienze Archeologiche
e Scienze Storiche del Mondo Antico
dell'Università di Pisa

★

LV · (2009)

EDIZIONI
plus
pisa university
press

EZIO ALBRILE

UN'INEBRIANTE SALVEZZA
CULTI ENTEOGENI E MITOLOGIE
FRA ELLENISMO E IRANISMO

> Ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι
> (Plutarchus, Περὶ δεισιδαιμονίας 3, 166 c)

1. *Ebbrezze avestiche*

I testi avestici ci dicono che al tempo di Zaraθuštra era diffuso l'uso di una bevanda inebriante chiamata *maδu-*. Qualcuno, semplificando, l'ha identificata con il 'vino' o con una generica bevanda alcolica[1]. In alcuni luoghi dell'Avesta si parla infatti di una bevanda alcolica chiamata *maδō aspya.payaŋho*[2], uno strano miscuglio energizzante a base di latte di giumenta fermentato[3]. La predilezione per questa bevanda, ritenuta insostituibile, è forse alla base di una cruenta consuetudine diffusa fra gli Sciti, una popolazione dell'Iran esterno che privava della vista gli schiavi fatti in battaglia. Secondo Erodoto (IV, 2, 1-2), dopo la mungitura il 'latte di cavalla' era trasferito in appositi recipienti cilindrici di legno e agitato per un lungo lasso di tempo. Lo scuotimento di tali contenitori era assicurato dalla forza lavoro degli schiavi, che per rendere più efficiente tutto il processo di produzione venivano accecati. Un curioso ed efferato legame fra 'occhio', 'visione' e 'latte' che, vedremo in seguito, è connesso alla sacralità del mondo indo-iranico e centro-asiatico, di cui la morte apparente, l'uso di piante psicoattive e di tecniche ipnotiche, nonché il viaggio dell'anima fuori dal corpo, rappresentano i tratti salienti. Una sperimentazione dei limiti dell'umano sicuramente diffusa nell'iranismo esterno riflesso presso le popolazioni scitiche che, nelle regioni del Mar Nero, influenzarono di certo la cultura greca.

I fondamenti di queste considerazioni – come rivelato anche da

[1] *AirWb*, col. 1116.
[2] *Nērangestān* 30.
[3] *AirWb*, col. 219.

Flattery e Schwartz nel loro importante libro[4] – sono rintracciabili nelle parti liturgiche dello *Yasna* dedicate all'*haoma*, il fluido enteogeno ricettacolo della forza luminosa[5], la libagione da cui si dipana il culto zoroastriano. In *Yasna* 10, 8 (parzialmente ripreso in *Yašt* 17, 5) le bevande psicoattive (*maiδa̯ŋhō*) usate da una casta sacerdotale e guerriera accolita di *aēšma*, il furore oscuro[6] che guida i predoni avestici «adoratori dei *daēva*»[7], sono contrapposte al potere benefico e inebriante dell'*haoma*, incarnazione di *aša*, la 'Verità', la rettitudine intesa in senso etico, rituale e cosmologico[8]. Secondo il pahlavi *Zādspram* (3, 38) Ohrmazd avrebbe creato diecimila specie di 'piante medicinali' (*bēšāz* < avestico *baēšāza-*, 'cura'), di cui l'*haoma* è la principale, per riequilibrare e curare le diecimila malattie create da Ahriman[9]. Nel *Dēnkard* (3, 157) la medicina è di fatto collegata alla cosmogenesi: esistono una cura *mēnōg*, 'invisibile', per le malattie dell'anima e una cura *gētīg*, 'materiale', la cui finalità è la salvezza degli elementi cosmici che compongono il corpo.

L'*haoma* cresce nelle zone montuose, è una pianta dal colore giallo-biancastro che racchiude un umore simile al latte (*haomō gaoma zairi.gaonō*)[10]. Il suo succo inebriante ispira i pii e i giusti. Per goderne i doni paradisiaci, il corpo (*tanū-*) deve predisporsi ritualmente al sacrificio[11]. Una volta ingerito, l'*haoma* produce una condizione di ebbrezza fotica, un «flusso di inebriante splendore e luminosità» (*fraša frayantu tē maδō/raoxšna frayantu tē maδō*)[12]. L'officiante offre il proprio corpo quale 'dono'[13] per conseguire uno stato di beatitudine, lontano dalla caducità del mondo, accolto fra i giusti, immersi nei radiosi bagliori edenici (*haoma ašava dūraoša/vahištəm ahūm ašaonąm/raočaŋhəm vīspō.xᵛaθrəm*)[14].

In altri miei lavori[15] ho sottolineato come nella mentalità antica

[4] FLATTERY, SCHWARTZ, *Haoma and Harmaline*, 13; si veda anche GNOLI, *Recensione*, 320-324, dove si forniscono ulteriori importanti ragguagli.

[5] Cfr. GNOLI, *Un particolare aspetto*, 102; ELIADE, *Trattato*, 199-200.

[6] ASMUSSEN, *Aēšma*, 168 a-169 b.

[7] Sulle vie estatiche seguite da questi predoni, mi permetto di rinviare ad ALBRILE, *Daēvica*.

[8] KUIPER, *The Bliss*, 124 ss.

[9] Cfr. GIGNOUX, *Health in Persia*, 102 b.

[10] *Yasna* 10, 12.

[11] *Yasna* 10, 14; cfr. BOYCE, *Haoma*, 62-80.

[12] *Yasna* 10, 19 (il passo è reso in endiadi).

[13] È il senso del rituale estatico, cfr. GNOLI, *Lo stato di 'maga'*, 109-111.

[14] *Yasna* 11, 10.

[15] ALBRILE, *Il corpo immaginato*, 25-40; ALBRILE, *Zoroastro*, 15-41.

esista una singolare identificazione tra mammiferi e piante, nel nostro caso tra bovini e una pianta dalle proprietà 'enteogene', il *Papaver somniferum*: la sostanza psicoattiva contenuta nella capsula del papavero è estratta tramite piccole incisioni; il fluido lattiginoso che fuoriesce viene in seguito raccolto, essiccato e pressato in quelli che diverrano pani di oppio. L'affinità tra liquido psicotropo e latte animale induce gli autori antichi a singolari avvicinamenti tra piante psicoattive e mammiferi: così Plinio parla di una pianta chiamata *bucolicon* poiché i pastori, raccogliendo la linfa che ne fuoriesce spontaneamente, fanno qualcosa di simile alla mungitura di un bovino[16]. L'*haoma* è l'ingrediente essenziale del *parahaoma* (> medio-persiano *parahōm*), la libagione sacra preparata nel corso della principale liturgia sacrificale zoroastriana, lo *Yasna*[17]. Gli altri ingredienti sono acqua sorgiva e un arboscello di melograno[18], simbolo vegetale che gli studi di etnobotanica del mondo antico ritengono il più delle volte un 'sostituto' del segreto e misterico *Papaver somniferum*[19].

È quindi molto verosimile che, a giudicare dall'impostazione dei testi e delle metafore in essi usate, anche nell'antica cultura iranica si sia configurata un'associazione di questo tipo. Basilare è infatti a livello mitologico l'identificazione con il bovino, la materia del sacrificio escatologico nella tradizione zoroastriana. Secondo il *Bundahišn*, Gāw ī ēwdād, il bovino primordiale, progenitore degli animali ahurici[20], viene aggredito e ucciso da Ahriman durante l'attacco che questi porta alla buona creazione di Ohrmazd. Allo scopo di lenirne l'agonia[21], lo stesso Ohrmazd porge al Bue primigenio un potente narcotico, il *bang*, il misterioso precursore di tutte le pozioni psicoattive.

Gāw ī ēwdād ha un'anima, una parte femminile chiamata Gōšurun (< avestico *Gə̄uš urvan*), l'Anima del Bue[22], esplicitamente associata allo yazata Haoma in una *rivayāt* persiana[23]. Gōšurun è il bue che si lamenta e piange oppresso dal male in un

[16] Plin. *Nat. hist.* 25, 11, 31 (JONES VII, 158).

[17] Cfr. BOYCE, *Haoma II*, 662 a.

[18] BOYCE, *Haoma II*, 662 b.

[19] Così mi fece sapere l'etnobotanico Giorgio Samorini in una comunicazione epistolare del 17/01/2004.

[20] Cfr. MALANDRA, *Gāw ī ēwdād*, 576 b.

[21] Cfr. GNOLI, *Bang*, 689 b-690 a.

[22] Cfr. MOLÉ, *Culte, mythe et cosmologie*, 193-202; e MALANDRA, *Gōšurun*, 176 b-177 a.

[23] BOYCE, *Haoma II*, 665 b.

«canto» (*gaθā*) di Zoroastro[24]. Martire degli inizi, il Bue è anche la vittima del sacrificio ultimo ad opera del Saošyant- (> medio-persiano Sōšyans), il Redentore futuro[25]. Secondo i testi pahlavi[26], egli, con il grasso del bovino mescolato all'*hōm ī spēd*, l'*haoma* bianco, preparerà l'ambrosia (*anōš*), la libagione miracolosa che risusciterà i morti e renderà immortali i viventi[27]. Lo stesso sacrificio saoshyantico è compiuto nei Misteri di Miθra[28], dove l'anima del Toro, cioè il suo sperma, viene portato sulla Luna dal cane[29], fedele aiutante del dio. Un evento che troviamo descritto nella *Wizīdagīha ī Zādspram*, un'antologia pahlavi[30] che raccoglie tradizioni molto antiche, sicuramente avestiche[31].

2. *Alchemica enteogena*

Democrito, o la sua versione spuria di Bolo Democriteo, autore dei Χειρόκμητα, i 'Rimedi artificiali'[32], è una delle figure che legano l'alchimia ellenistica al mondo iranico[33]. Nello scritto perduto Δημοκρίτου φυσικὰ καὶ μυστικά, Democrito appare quale adepto del Mago persiano Ostanes, che nel tempio di Menfi lo inizia al mistero degli antichi scritti[34].

La cosiddetta scuola 'democritea' fiorì sin dalla fase di destrutturazione del regno tolemaico[35] e, per quanto si può capire, gli insegnamenti dei Magi zoroastriani sembrano reinterpretati nel quadro della misteriosofia ellenistica[36]. Dagli antichi scritti a cui Ostanes viene iniziato, parte forse di quell''Ottateuco' di cui parlano alcune testimonianze[37], la stessa tradizione vuole che Democrito ricavi

[24] *Yasna* 29.

[25] Cfr. CERETI, *La figura del redentore futuro*, 33-81.

[26] *Bundahišn* (iranico) cap. 34 (ANKLESARIA, 226, 3-6; vd. anche MESSINA, *Mito, leggenda e storia*, 276); cfr. il passo parallelo in *Bundahišn* (indiano) cap. 19.

[27] Cfr. GNOLI, *Lichtsymbolik*, 528-549; GNOLI, *Note sullo 'X^{v}arənah-'*, 214 ss.

[28] Cfr. GNOLI, *Ricerche Storiche*, 27-28, in partic. n. 10.

[29] Cfr. CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, 120; e CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, 148 ss., 226-227 e 340 ss.

[30] MOLÉ, *Culte, mythe et cosmologie*, 220; vd. ora l'edizione dello *Zādspram* di GIGNOUX, TAFAZZOLI (Paris 1993), 21 ss.

[31] *Zādspram* 3, 50 (GIGNOUX, TAFAZZOLI 48 [testo], 49 [trad.]).

[32] Columell. *De re rus.* VII, 5, 17.

[33] Cfr. ELIADE, *Arti del metallo e alchimia*, 129.

[34] PREISENDANZ, *Ostanes*, col. 1629.

[35] Cfr. BERTHELOT, *Hypothèses générales*, 200-205.

[36] Sulla 'posterità' teurgica di Zoroastro vd. anche PANAINO, *Da Zoroastro a Pletone*, 105-121.

[37] Cfr. PREISENDANZ, *Ostanes*, coll. 1618-1619; in Euseb. *Praep. Ev.* I, 10, 52

degli estratti 'divulgativi'; tra questi vi è un Περὶ λίθων, «Sulle pietre», componimento mineralogico i cui frammenti si sono conservati in fonti secondarie. È il caso dei βιβλία ἰατρικά (o solo ἰατρικά) di Aezio di Amida (prima metà del VI sec. d.C.), che riportano notizie su un λίθος ἀετίτης dalle virtù miracolose[38].

E ancora, il «Lapidario di Damigerone-Evax», compendio magico-astrologico di epoca bizantina[39], in una sequenza parallela ai Λιθικά orfici[40] parla di un'altra pietra miracolosa, la galattite (γαλακτίτης)[41], la 'pietra di latte' che, secondo un'etimologia coniata dal 'Maestro di tutti i Magi' Ostanes, provocherebbe l'oblivione, λήθαιος, inducendo un *lethargum quasi omnium oblivionem malorum*[42]. Non a caso la nostra etimologia diventerà parte dell'immaginario alchemico: nella *Crisopea* (=῾Ιερὰ καὶ θεία τέχνη), contenuta nel manoscritto denominato «Anonimo di Zuretti», fra le tante sostanze minerali e vegetali descritte si parla del litargirio (λιθάργυρος), una sostanza che la chimica profana omologa all'ossido di piombo fuso e cristallizzato[43], ma che il nostro testo chiama γάλα παρθένου, 'latte virginale'[44]. Il 'latte virginale' corrisponderebbe all''acqua di litargirio', composto eburneo la cui posterità si ritrova nel medievale *De essentiis*, pseudoepigrafo alchemico attribuito a san Tommaso d'Aquino[45]. Sembra palese che la controparte botanica sia il fluido di una pianta dalle ben note virtù magiche e psicotrope, il *Papaver somniferum*[46].

Come s'è detto, la sostanza psicoattiva contenuta nella capsula del papavero è estratta tramite piccole incisioni, una sorta di 'mungitura' del vegetale che induce gli autori antichi a singolari avvicinamenti tra

(SIRINELLI, DES PLACES [SCh 206, Paris 1974], 208) la confusione persiste e la «divinità dalla testa di falco», «primigenia, eterna e increata», sembra una via di mezzo tra lo *xᵛarənah-* iranico e il dio egizio Horus.

38 Aët. Am. II, 32 (OLIVIERI [CMGr VIII/1, Berlin 1935], 166, 19); PREISENDANZ, *Ostanes*, col. 1623.

39 Cfr. HALLEUX, SCHAMP, *Les lapidaires grecs*, 223 ss.

40 ABEL, *Orphica*, 115, 197-199; e HALLEUX, SCHAMP, *Les lapidaires grecs*, 92.

41 Diosc. 5, 132 (WELLMANN).

42 *Dam. Ev.* 34, 3 in HALLEUX, SCHAMP, *Les lapidaires grecs*, 272; PREISENDANZ, *Ostanes*, col. 1623.

43 Cfr. TESTI, *Dizionario*, 111 b.

44 *Chrys.* 78, 2 (ed. COLINET, *Les alchimistes grecs*, 140, 15-16).

45 Cfr. COLINET, *Les alchimistes grecs*, 140 in nota; 340 n. 573.

46 Cfr. ALBRILE, *Il corpo immaginato*, 30 ss.; ALBRILE, *L'estraniazione creatrice*; vd. inoltre RÄTSCH, MÜLLER-EBELING, *Lexikon*, 530-532 (con ampia bibliografia).

piante psicoattive e animali mammiferi[47]. È quindi ovvio che esista una stretta relazione tra questo 'latte' minerale alchemico e lo stato di torpore catalettico suscitato dal fluido psicotropo, esordio di un'esperienza enteogena incentrata sulla visione interiore.

Un colpo d'arresto all'attività di raccolta dei materiali alchemici venne da Diocleziano, che nel quadro delle sue misure di restaurazione dei *mores* romani in decadenza fece distruggere sistematicamente numerosi papiri magici e alchemici, vietando anche l'insegnamento dell'alchimia. È della fine del III sec. d.C. l'attività di Zosimo, il più famoso fra gli adepti ermetici, che raccolse una specie di enciclopedia alchemica. Questi materiali, verso il VII-VIII sec. d.C., andranno a formare una prima collezione di testi alchemici[48], dalla quale dipendono, attraverso una lunga e complessa trafila[49], le tre principali raccolte in cui è compendiata la *summa* del sapere alchemico greco[50]: si tratta dei Codici *Marcianus Graecus 299* (X-XI sec.), appartenuto al cardinal Bessarione, *Parisinus Graecus 2325* (XIII sec.) e *Parisinus Graecus 2327* (XV sec.). Quest'ultimo, l'unico a possedere un colofone, ascritto a Theodoro Pelekanos, sembra una copia integrale del testo originario da cui è tratto il *Parisinus Graecus 2325*. Essi rappresentano la principale fonte a cui attingono tutti i restanti manoscritti[51]. Spesso i testi sono giunti a noi mutili, privi di parti anche sostanziali. Ciò non ha però impedito che in un significativo «Dialogo di Cleopatra coi filosofi» possiamo leggere di una Cleopatra che illustra a Ostanes e ai suoi discepoli una manipolazione alchemica nella quale, fra i tanti procedimenti, si raccomanda di abbrustolire gli ingredienti trasmutatori «a fuoco delicato con l'aggiunta di latte virginale (τὸ παρθενικὸν γάλα)»[52]. Ciò provoca la loro κατασκευή, cioè il «mistero dei filosofi, che non è lecito divulgare».

Contro la nostra ipotesi oppiacea, secondo alcuni il 'latte virginale' sarebbe il succo di artemisia (Dioscor. 3, 113). Ci si riferisce precisamente alla *Artemisia absinthium* L., pianta[53] da cui si distilla un 'succo' noto come assenzio[54], conosciuto nella magia antica

[47] ALBRILE, *Il corpo immaginato*, 34.
[48] BERTHELOT, *Hypothèses générales*, 203.
[49] ROMANO, *Appunti*, 236-237.
[50] Cfr. MERTENS, *Zosime de Panopolis*, XXI-XLVI.
[51] Cfr. SHERWOOD TAYLOR, *A Survey*, 111-113.
[52] ROMANO, *Appunti*, 240.
[53] RÄTSCH, *Enzyklopädie*, 69 ss.
[54] RÄTSCH, *Enzyklopädie*, 70.

per i suoi effetti psicoattivi (Dioscor. 3, 23). La recente farmacologia ha infatti identificato in un terpenoide, un composto chimico volatile noto come α- e β-tujone (= absintina), l'agente psicoattivo di *Artemisia absinthium*, lo stesso che rende la normale salvia da cucina potenzialmente psicoattiva per semplice odorazione dell'erba fresca[55].

3. *Sassi psicoattivi*

La genuinità di queste considerazioni si può verificare in un apocrifo plutarcheo di idrografia mitica, connesso alle forme rituali ed espressive dell'iranismo. Secondo questo scritto, in un perduto trattato di Doroteo il Caldeo sulle virtù delle pietre (Περὶ λίθων) si descriverebbero le cose meravigliose che accadono nell'Arasse armeno, che è considerato sia un fiume che un monte. Tra queste:

> καὶ λίθος δὲ γεννᾶται [cioè nell'Arasse armeno] σικύωνος καλούμενος, μελάγρους. οὗτος ὅταν τις χρησμὸς ἀνθρωποκτόνος ἐκπέσῃ, τοῖς βωμοῖς τῶν Ἀποτροπαίων θεῶν ὑπὸ δυεῖν ἐπιτίθεταί παρθένων· τοῦ δὲ ἱερέως αὐτοῦ τῇ μαχαίρᾳ θιγόντος, αἵματος ἔκρυσις γίνεται δαψιλής. καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ τὴν δεισιδαιμονίαν τελέσαντες μετ' ὀλολυγμῶν ἀναχωροῦσι, τὸν λίθον πρὸς τὸν ναὸν προσενέγκαντες[56].

Ogni volta che un oracolo vaticina la condanna a morte di un uomo, quale contromisura purificatoria si celebra un elaborato rituale. Dal monte Arasse viene presa una 'pietra', molto probabilmente una pianta, di colore scuro (tendente al nero) chiamata 'sicione' (σικύωνος), che si ritiene abbia poteri catartici. Due fanciulle vergini posano la 'pietra' sull'altare consacrato agli 'dèi apotropaici'; impugnata una lama sacrificale, un sacerdote trafigge il sasso facendo sgorgare un liquido identificato come 'sangue'. Sul finire del rito, in mezzo a grida estatiche, i partecipanti entrano in *trance*, riportando quindi la pietra nel sacrario.

La natura fluida della 'pietra' e gli stati alterati di coscienza da essa indotti portano a identificare il fantomatico sasso con una varietà del *Papaver somniferum*, cioè con il *Papaver nigrum*, una specie di colore più scuro, dai petali tendendi al blu-violaceo[57] e dal liquido contenuto nella capsula tendente al rossastro. Lo sfondo iranico di questi

[55] Cfr. TUCKER, *Botanical Aspects*, 16-19.
[56] Ps.-Plut. *De fluv*. 23, 3 (*FrGrHist* III/A: 289.3, Leiden 1954, 173).
[57] RÄTSCH, *Enzyklopädie*, 403 a-b.

accadimenti è riaffermato in un altro mito che vede coinvolta sempre una pietra. Nel medesimo luogo, cioè nei pressi del fiume-monte Arasse, l'apocrifo plutarcheo colloca, infatti, la strana vicenda del dio Miθra. Il dio, desiderando un figlio ma odiando le donne, coisce con una pietra che, dopo nove mesi, dà alla luce un pargolo di nome Diorfo. Il fanciullo avrà vita breve, perché nel fiore degli anni verrà ucciso da Ares, il dio greco della guerra[58].

In questo miscuglio di miti iranici e greci si riconosce un motivo persistente: sempre in un'area caucasica, le leggende degli Osseti fanno nascere nello stesso modo miracoloso Soslan, un eroe[59] che condivide le vicissitudini del Sōšyans (il Saošyant- dei testi avestici), il Redentore iranico. È la mitologia soterica del θεὸς ἐκ πέτρας, del dio *petra natum* (Iust. *Dial. cum Tryph*. 70 [*PG* 6, 640]) che si manifesta in una prospettiva rovesciata: qui non è Miθra a nascere dalla pietra, ma suo figlio. L'effusione di sperma sulla roccia appartiene al retroterra mithraico: *vel in lapide, vel in terra, de solo aestu libidinis esse generatos*, dice san Gerolamo (*Adv. Iov*. 1, 7 [*PL* 23, 229]). L''ardore osceno' è all'origine di una nascita miracolosa che rivela ancora delle trasparenti affinità con il mito anatolico di Agditis, il dio nato da una pietra ingravidata da Papas, la divinità suprema[60].

4. *Diventare dèi*

Secondo gli adepti di Ermete, il fine dell'esistere è la trasformazione.

Il fine della gnosi ermetica è quindi il «divenire Dio» (θεωθῆναι), l'assimilazione a ciò che di superiore e di perfetto esiste da sempre, indipendentemente dal cosmo, così come raccontato nel cap. 26 del *Poimandres* (RAMELLI, 86-87). L'ascesa ai cieli e la trasformazione in una creatura angelica[61] che sta accanto a Dio, contemplandolo, conduce alla θεοποίησις, la *deificatio*, quando l'umano diventa divino[62]. Nella 'Preghiera Eucaristica' che chiude l'*Asclepio* ermetico, questa esperienza è anticipata in vita, qui e ora,

[58] Ps.-Plut. *De fluv*. 23, 4 (= *Geographi Graeci Minores*, ed. K. Müller, II, Paris 1882, 663).

[59] Cfr. DUMÉZIL, *Il libro degli Eroi*, 57.

[60] Cfr. ELIADE, *Storia*, 164-165; e in partic. VADÉ, *Sur la maternité*, 3-41.

[61] Cfr. QUISPEL, *Reincarnation and Magic in the Asclepius*, 178-179.

[62] Il primo uso della parola in ambito cristiano risale a sant'Atanasio nella polemica antiariana (*Ar*. 1, 39).

nel momento in cui l'adepto «consegue la grande luce della gnosi» (*Asclepio* 41 = RAMELLI, 590-591), beandosi della presenza di Dio.

Le lamine d'oro rinvenute entro sepolcri nell'antica Thurii, in Magna Grecia, narrano il destino dell'anima nell'aldilà secondo gli insegnamenti orfici (II B1). Raccolgono un dialogo fra il trapassato e un coro di anime beate. Una specie di dramma misterico[63]. L'anima si rivolge a Persefone, Regina dei regni oltretombali:

> «Vengo di tra i puri, o pura regina degli Inferi… ché dichiaro di appartenere anch'io alla vostra stirpe beata»[64].

Poi risuona l'antifona del coro:

> «O felice e beatissimo, dio sarai anziché mortale».

E il neofita risponde:

> «Capretto mi lanciai verso il latte (ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον)».

L'ansia di succhiare il latte della beatitudine ha due significative varianti in lamine orfiche provenienti da un sepolcreto dell'antica Pelinna (o Pelinnaion) in Tessaglia (II B 3), nelle quali il capretto è sostituito da un toro o da un ariete[65], animali dietro ai quali si cela forse una metafora astrale.

Si può dire che l'eucaristia cristiana faccia in qualche modo propri i moduli espressivi dei misteri orfici. La *Missa Romana* ancora ai giorni nostri comunica i battezzandi nella notte di Pasqua con le seguenti parole: *quasi modo geniti novum lac bibite*.

Un traslato in cui convergono μυστήρια greci e *sacramenta* cristiani, caro agli gnostici: i Naasseni (= Ofiti) di Ippolito riciclano i moduli misterici in vesti cristiane, parlando di un latte che consente ai perfetti di giungere al πλήρωμα, alla pienezza (*Ref.* V, 8, 30). Con un gioco di parole, chiamano il principio del tutto 'capraio' (*Ref.* V, 8, 34)[66] e rivivono le celebrazioni eleusine. Un iniziato ai misteri di Eleusi era un ἐπόπτης, un visionario, colui che nel cuore della notte, fra i molti fuochi accesi, al grido dello ierofante «la divina Brimō ha generato il sacro figlio Brimos, la forte ha generato il forte!» (*Ref.* V, 8, 40), riviveva in prima persona la nascita del fanciullo divino, Dioniso che nasce da Demetra. La Vergine che,

[63] Cfr. BERNABÉ, JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions*, 99 ss.; FERRARI, *Sotto il velame*, 89-105.

[64] PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche*, 102-103.

[65] PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche*, 115-117.

[66] Per questo cfr. ALBRILE, *Orfismo y gnosticismo*, 1517-1525.

gravida, ha partorito un pargolo non animale, non corporeo, il beato «Eone degli Eoni» (*Ref.* V, 8, 45). A Eleusi, come tra gli Orfici, l'iniziazione rende il neofita un rinato. Ovviamente in senso figurato: visualizzare la nascita del fanciullo divino contribuiva a diventare a propria volta figli della dea.

Il mito su cui si fondano i misteri, narrato nell'*Inno omerico a Demetra* (databile al 500 a.C. ca.), parla di una Demetra che nelle vesti di una *mater dolorosa*, alla disperata ricerca della figlia rapita dal dio infero, raggiunge, sotto mentite spoglie, la città di Eleusi. La dea è accolta nella casa di due sposi, Celeo e Metanira (in altre versioni Disaule e Baubo)[67], come nutrice del piccolo Demofonte, futuro sovrano di Eleusi. Ella vuole assicurare al fanciullo l'immortalità, immergendolo in segreto nella viva fiamma (2, 239-244).

Dapprima Iambe, la domestica di casa, tenta di rallegrare la dea con un gesto osceno (2, 202-205)[68], poi Metanira le porge una coppa di vino che Demetra rifiuta, esprimendo il desiderio che le venga preparato il 'ciceone', il κυκεών, il pasto che sta a fondamento della liturgia eleusina (2, 207-209). Una parola che deriva dal verbo κυκάω, 'mescolare', e che rappresenta un semolino rituale[69], una bevanda a base di acqua, farina d'orzo, e di un non ben identificato γλήχων, una sorta di menta selvatica[70] (*Mentha pulegium*)[71]. Alcuni però dissentono e oggi riconoscono nel γλήχων una pianta psicoattiva dagli effetti narcotici e/o allucinogeni[72]. La validità di tale congettura emerge da un fiore, il narciso, il 'fiore di Demetra' che stordisce la Korē, la 'Pupilla' Persefone, alle soglie della catabasi infera (Hom. *Hymn.* 2, 8; Paus. 9, 31, 9). Il nome

[67] Cfr. GRIMAL, *Dizionario*, 92 b.

[68] Nella versione in cui la protagonista è Baubo, Demetra, accompagnata dal piccolo Iacco, viene accolta nella casa dei nostri coniugi. Baubo le prepara per rifocillarla una minestra che la dea rifiuta, talmente è afflitta. Allora Baubo, forse per esprimere il proprio scontento o forse per rallegrare la dea, solleva le vesti (l'anasyrma) rivelando le proprie intime nudità. Iacco, eccitato, si mette ad applaudire, mentre la dea, divertita, scoppia a ridere e accetta la minestra. L'intera storia è basata su due fonti cristiane: Clemente Alessandrino (*Protrept*. 2, 20, 1-21) e Arnobio (*Adv. nat*. 5, 25); entrambe sono alla base del frammento orfico 52 (nell'edizione di KERN, 126-128).

[69] Cfr. DELATTE, *Le Cycéon*, 690-748.

[70] Cfr. inoltre FRACASSINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, 61.

[71] RÄTSCH, *Enzyklopädie*, 569.

[72] Per la presenza di *Papaver somniferum* nella pozione, cfr. RÄTSCH, *Enzyklopädie*, 406 b; sulle altre ipotesi enteogene vd. SCHULTES, HOFMANN, *Pflanzen der Götter*, 104-105; WASSON, HOFMANN, RUCK, *The Road to Eleusis*, *passim*; queste tematiche sono sviluppate in ALBRILE, *Il corpo immaginato*, cit.

'narciso' appare infatti convenzionale per il gioco di parole esistente tra νάρκισσος e ναρκάω[73], tra fiore e 'torpore'[74], una circostanza linguistica che descrive l'esperienza oltretombale come una vicenda onirica e visionaria di morte e di trasformazione[75].

Prima di liberare dagli inferi la Korē Persefone, Ade, con l'inganno, le offre come cibo il seme di melagrana (2, 411-413), un sostituto simbolico del *Papaver somniferum*[76]. Per essersi cibata del seme di melagrana, Persefone sarà costretta a ritornare ciclicamente nel mondo infero. Non a caso, secondo l'imperatore Giuliano, le melagrane erano interdette, poiché provenivano da un albero ctonio, infero[77], rigoglioso nell'oblivione del sonno.

Il potere trasmutativo del Papavero in relazione a Demetra è ancora sottinteso nel mito di Erisittone, un tessalo che un giorno tenta di abbattere un bosco sacro alla dea. Secondo la versione che Callimaco trascrive nell'*Inno a Demetra*, la dea si manifesta nelle sembianze di una sacerdotessa con «in mano corone e papavero» (6, 44), tentando senza successo di fermare l'empio Erisittone (6, 47-48). Colta da un moto di rabbia, Demetra lo maledice, mutandolo in cane (6, 63)[78].

Il ciceone è la pozione magica, condita con un φάρμακον, offerta dalla maga Circe[79] quale dono di ospitalità a Euriloco e agli altri compagni di Odisseo, in virtù della quale vengono trasformati in animali (porci, leoni, cani), ciascuno secondo le più recondite tendenze e inclinazioni del proprio carattere (*Od*. 10, 135 ss.). Soltanto Euriloco, fiutato l'inganno, riesce a fuggire e ad avvertire Odisseo.

[73] Cfr. CÀSSOLA, *Inni Omerici*, 468.

[74] Per l'iconografia di Demetra con in mano gli steli di *Papaver somniferum*, cfr. RÄTSCH, *Enzyklopädie*, 408.

[75] È l'iconografia di Hypnos con accanto gli steli di *Papaver somniferum*; la tematica è trattata in ALBRILE, *Il corpo immaginato*, cit.; cfr. anche URLICHS, *Hypnos*, 34-38 (che relaziona la vicenda alla *incubatio* o ἐγκοίμησις nel culto terapeutico di Asclepio [cfr. Paus. 2, 10, 2], di cui vedi *infra*); più recentemente da segnalare due importanti lavori di LETTA, *Due letti funerari*, 67-114, in partic. tav. III; LETTA, *Il letto funerario*, 103-118, in partic. 116 ss. e tav. II.

[76] BIANCHI, *The Greek Mysteries*, fig. 84 (anfora di vetro proveniente da Torrita [Val di Chiana] studiata da E. Caetani-Lovatelli in *Rendiconti della Regia Accademia dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, 12 [1884], 591 ss.: scena di iniziazione dionisiaca tra piante di melograno); ENGEMANN, *Granatapfel*, coll. 692 ss.

[77] *Or.* 5 [8] 176 b (in ROCHEFORT, *L'Empereur Julien*, 125).

[78] Cfr. D'ALESSIO, *Callimaco*, 200-203.

[79] Vd. ancora BETHE, *Kirke*, coll. 501-505; DRÄGER, *Kirke*, coll. 487-489; vd. inoltre KERÉNYI, *Figlie del Sole*, 61-77.

L'eroe accorre in aiuto degli sfortunati compagni; mentre s'incammina nel bosco, il dio Hermes lo istruisce sul modo di affrontare la maga, rivelandogli il segreto del *mōly*, la pianta magica che annullerà gli effetti trasmutativi della pozione venefica[80].

Data per scontata la natura psicoattiva del ciceone, alcuni[81] ne hanno proposto l'avvicinamento a un'altra nota e misteriosa bevanda omerica (*Od.* 4, 295), il *nepenthes*, nome che secondo Plinio[82] sarebbe la trascrizione latina del termine egiziano per indicare l'oppio, la sostanza *oblivionem tristitiae veniamque adferens*. Una dolce percezione di finitudine comunicata da una rituaria ipnotica (*Od.* 4, 295). Assumere semi di *Papaver somniferum* mescolati a miele è un uso alimentare ed enteogeno noto e diffuso nell'antichità, sia greca che romana[83]. Pratica consolidata, che fa spiegare a Plinio, nella sua *Naturalis historia* (3, 19, 168), come «anticamente» il seme del papavero venisse servito, tostato, assieme al miele[84]. Lo stato di enstasi limbica indotta dall'alimento chiarisce perché Porfirio, nel *De antro nympharum* (18), definisca il miele θανάτου σύμβολον.

Congetture che trovano accoglienza in Nicandro di Colofone (III-II sec. a.C.), il padre di tutte le pozioni oppiacee, creatore della *theriaka*, una panacea universale[85] a base di *Papaver somniferum* e altri ingredienti psicoattivi (tra cui il croco, comunemente noto come zafferano)[86]. Nicandro si occupa infatti del ciceone in un perduto poema in esametri, le Ἑτεροιούμενα, «Metamorfosi» (fr. 56)[87];

[80] Sull'identificazione tra *mōly* e *Papaver somniferum*, cfr. RÄTSCH, *Enzyklopädie*, 407 a; cfr. inoltre ALBRILE, *L'altra Circe*, 15-16.

[81] RÄTSCH, *Enzyklopädie*, 569 b-570 a.

[82] *Nat. hist.* 25, 5, 12 (JONES VII, 144).

[83] Cfr. NENCINI, *Il fiore degli inferi*, 69-71; vd. inoltre ALBRILE, *Zoroastro*, cit.

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

[85] Ampiamente utilizzata da Galeno (131-200 d.C.), che la somministrava a Marco Aurelio, forse per curarne la tossicodipendenza da oppio, la *theriaka* è il contravveleno più diffuso nell'antichità. Da questo elettuario oppiaceo partirà Paracelso (1493-1521) per produrre una ricetta segreta «per evitare la morte» che chiamerà laudano. La ricetta del laudano verrà perfezionata dal medico inglese Thomas Sydenham (1624-1689), il più importante patrocinatore dell'oppio agli albori della medicina moderna. Il 'laudano di Sydenham' o *tinctura opii crocata* sarà la droga che farà descrivere a Thomas De Quincey (1785-1859), nelle sue *Confessioni di un oppiomane*, i mutati stati di coscienza nei quali immagini plastiche evocate nel buio della mente assurgono a realtà oniriche.

[86] RÄTSCH, *Enzyklopädie*, 805.

[87] DELATTE, *Le Cycéon*, 718-719.

un'opera nota per le ampie citazioni che l'erudito romano Antonino Liberale (ca. metà del II sec. d.C.) ne trae per comporre le sue *Metamorfosi*. Qui non è più Metanira ad accogliere la Demetra eleusina, ma una certa Misme, madre di un giovine di nome Ascalabo (*Met*. 24, 1-3). È lei che offre a un'assetata Demetra un ciceone a base di acqua, menta selvatica e farina d'orzo.

La dea tracanna avidamente la bevanda, suscitando l'ilarità di Ascalabo, che motteggiandola le consiglia, la prossima volta, di bere direttamente dal secchio. Irata, Demetra getta in faccia al giovine quel che rimane del ciceone, trasformandolo in una lucertola. Ascalabo è così trasformato nell'animale che porta il suo nome = ἀσκαλαβώτης, una lucertola chiazzata, un geco maculato detto anche tarantola (Aristot. *Hist. anim*. 538 a 27).

Anche Ovidio (*Met*. 5, 438-461) si occupa di questo mito, traendolo da Nicandro[88]. Il ciceone diventa una *polentata potio*, una «bevanda dolce con farina d'orzo (*polenta*) arrostita inzuppata» (*Met*. 5, 450) e la lucertola uno *stelio* (*Met*. 5, 460-461), un lucertolone maculato, cioè 'stellato', che probabilmente nasconde nelle squame spinose un veleno psicoattivo (Plinio, *Nat. hist*. 29, 73; 90)[89]. Circostanza ricordata anche da Nicandro nella più famosa *Theriaka* (483 ss.), dove tra i veleni nati dal sangue dei Titani c'è anche quello dello ἀσκαλαβώτης.

5. *Visioni terapeutiche*

L'*Inno omerico a Demetra* si chiude con una significativa esclamazione:

> «Beato tra gli uomini che vivono sulla terra
> chi ha visto tutto questo!»[90].

Perché queste parole?

Ciò che divinizza l'uomo non è vincolato a un rapporto dialogico, ma all'immagine, è un dato visuale, non sonoro, una visione, non un discorso[91]. È uno iato fra cultura greca ed ebraismo. L'ebraismo e poi il cristianesimo insegnano a restare 'in ascolto' del proprio Dio. I Greci, al contrario, 'vedono' e rappresentano i loro

[88] DELATTE, *Le Cycéon*, 719 n. 7.
[89] Cfr. quanto dice MORDENTI, *Antonino Liberale*, 62.
[90] Hom. *Hymn*. 2, 480 (CÀSSOLA, *Inni omerici*, 74-75).
[91] QUISPEL, *Reincarnation and Magic in the Asclepius*, 180.

dèi, animati dal piacere verso la θεωρία, una parola composta da ὁράω, 'contemplare, osservare', e θεός, 'dio'.

Dai misteri al dogma cattolico, una continuità è espressa dalle parole di san Tommaso d'Aquino, quando descrive la beatitudine celeste come *visio beatifica*, l'intima, immediata visione di Dio che santifica.

Gli scritti ermetici sottolineano l'importanza dell'elemento visionario nel cammino verso la divinizzazione: solo chi vede Dio «coi propri occhi può contemplarlo» e acquisire la beatitudine (*Ex. Stob*. VI, 18 = NOCK, FESTUGIÈRE, III, 39 = RAMELLI, 952-953). Un asserto che demitizzza e smaterializza la αὐθοπτικὴ λεκανομαντεία, l'operatività magica finalizzata a produrre l'immagine di un dio in un catino colmo d'acqua (*PGM* IV, 162 ss.; RAMELLI, 958, n. 33). Un rito che probabilmente includeva il consumo di sostanze psicotrope. È forse la forma originaria, letterale, di una θεωρία che gli ermetisti sperimentano fuori dal corpo (*Corpus Hermeticum* 10, 6 = RAMELLI, 258-259), un'esperienza unica legata al viaggio dell'anima, molto differente dalla vicenda ctonia, infera, che caratterizza l'iniziazione di Eleusi.

L'Ogdoade e l'Enneade, un trattato ermetico ritrovato a Nag-Hammadi, racconta un cammino di beatificazione attraverso le sfere celesti, sotteso a una preghiera: l'adepto ermetico prega Dio affinché gli sia concessa la «verità dell'immagine» (6, 57, 29)[92]. Così egli vede se stesso trasfigurarsi in Dio e, superati i sette cieli, approdare nell'Ogdoade[93].

Qualcosa di simile è predicato nel misticismo ebraico, meglio noto come 'gnosi giudaica', il cui punto di partenza è il testo di *Ezechiele* 1, 26: l'ascensione celeste e la visione della fulgurea gloria divina, il *kabōd*, implicano una metamorfosi[94]. Dio suscita una trasformazione nel visionario, una angelomorfosi; egli diviene parte di una creazione angelica in seno alla Gloria divina. Il più genuino esempio di tale mutazione è raccolto in un'opera tarda, il cosiddetto *Terzo Libro di Enoch* (15, 1)[95] o «Libro degli Hekalot», che rimanda a memorie pre-cristiane.

L'ascensione si compie nello spazio interiore: il corpo è il luogo

[92] CAMPLANI, *Scritti ermetici in copto*, 144.

[93] QUISPEL, *Reincarnation and Magic in the Asclepius*, 181-182.

[94] Cfr. QUISPEL, *Ezekiel 1:26*, 1 ss.

[95] Trad. di P. Alexander, in CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 267.

della metamorfosi. Enoch si trasforma nell'Angelo del Signore, indifferentemente chiamato Iao-ēl, il 'dio Iao'[96], oppure Meṭaṭron, forse dal greco Μετα-θρόνος, cioè colui che nel Tempio celeste è assiso su un trono accanto a quello di Dio.

Negli ultimi decenni le notizie sulla vita, la giovinezza e le prime esperienze estatiche di Mani (216-277 d.C.), il fondatore della 'Religione della Luce', si sono arricchite di nuovi importanti particolari, anche grazie alla decifrazione del cosiddetto *Codex Manichaicus Coloniensis*, un minuscolo codice pergamenaceo vergato in greco.

Mani trascorse l'infanzia e gli anni adolescenziali presso gli Elchasaiti, una zelante cerchia di battezzatori giudeo-cristiani stanziati nella bassa Mesopotamia[97], i cui riti lustrali sembrano affini a quelli dei Mandei, una comunità gnostica tuttora esistente[98]. Tra gli scritti probabilmente in uso presso la setta v'è una non meglio precisata *Apocalisse di Seth* (o *Sēth-ēl*), con la quale Mani dimostra di avere molta dimestichezza. Essa descrive l'esperienza visionaria di Seth, il figlio di Adamo che prese il posto dell'incolpevole Abele, barbaramente ucciso dal fratello Caino.

Seth si risveglia in un mondo onirico, una realtà separata nella quale intravede uno splendido e fulgureo angelo. La sua mente è radicalmente mutata (μετετράπη ἡ φρόνησις) ed egli stesso si trasforma in un angelo immenso (*CMC* 50, 8-51, 8)[99]. Questa e altre esperienze visionarie presuppongono uno stato di coscienza e una percezione della realtà alterate. Una modificazione dell'esistenza attraverso la dilatazione visionaria del mondo interiore, enteogeno: le estasi allucinatorie espandono la mente 'drogata' attraverso il mezzo naturale del lungo digiuno, oppure attraverso lo stimolo di piante o succedanei psicoattivi, quali appunto gli oppiacei e, nelle culture moderne, l'LSD.

Le culture moderne hanno però smarrito il senso terapeutico di tali esperienze, un senso che è alla base del culto ipnotico e onirico dell'*incubatio*, un rito diffusissimo nell'antichità classica e cristiana[100], sia in area greca che in area italica[101].

[96] Su questa ipostasi divina, cfr. ALBRILE, *La posterità di* Iao, 521-549.

[97] Cfr. CIRILLO, *Elchasaiti e Battisti di Mani*, 97 ss.

[98] Cfr. SÄVE-SÖDERBERGH, *Studies*, 155 ss., che dimostra come i salmi manichei dipendano da quelli mandaici; ALBRILE, *Mandaean Religion*, 5639 a.

[99] Trad. L. Cirillo in GNOLI, *Il manicheismo*, 64-65.

[100] Cfr. WACHT, *Inkubation*, coll. 179-265.

[101] Sulle ascendenze iranico-pitagoriche del rito, cfr. Strab. XI, 7, 1, 508; ENGEL, *Zalmoxis*, col. 1455.

Ecco brevemente di che cosa si trattava. Ci si addormentava presso un luogo sacro, con la speranza di ricevere in sogno la visita del dio e dei suoi opportuni suggerimenti (Plut. *Consol. ad Apoll.* 14, 109 c). Il rito consisteva nel presentarsi di persona al santuario prescelto, a volte a digiuno e senza aver bevuto vino, sacrificando almeno un montone dal vello nero e passando la notte sdraiato sulla pelle dell'animale (Paus. 1, 34, 5). Durante il sonno appariva il dio, che dava al postulante i consigli richiesti[102]. La descrizione delle varie fasi di una cerimonia del genere si legge in Virgilio (*Aen*. 7, 81-103)[103], a proposito di Latino, re eponimo, incerto se dare in sposa la figlia Lavinia a Turno, re dei Rutuli, oppure ad Enea. Nel dubbio, pensa di recarsi a consultare il tempio di Faunus che si trova ad Albunea, nome derivato da una ninfa che personificava la principale sorgente d'acqua solforosa che scaturisce presso Tivoli, a breve distanza dal fiume Aniene, affluente del Tevere. Qui Virgilio immagina la dimora del mitico re Faunus, antenato dei re latini, il notissimo luogo oracolare frequentato dalle genti Italiche[104]. Il sovrano vi si reca, segue scrupolosamente la rituaria e di notte riceve l'apparizione di Faunus, che gli intima di dare la figlia in moglie ad Enea.

Quando il rito trapasserà nel mondo cristiano, i postulanti preferiranno le tombe dei martiri e i sacelli dei santi come luoghi nei quali impetrare consigli e principalmente guarigioni[105].

L'*incubatio* predilige la presenza diretta, ma ammette anche la funzione dell'intermediario. Di ciò esiste l'esempio illustre di Alessandro Magno, che durante l'ultima malattia, non potendosi muovere dal letto, permise che Pitone e Seleuco, suoi amici, andassero a dormire e a consultare per lui gli dèi in un tempio di Serapide (Arrian. *Expos. Alex.* III, 26, 2; Plut. *Alex.* 76).

Santuari del genere erano molto diffusi in Grecia: il tempio di Zeus a Dodona, nell'Epiro, di Anfiarao ad Oropos, di Mopsos a Mallos di Cilicia, di Dioniso nella Focide, perfino di Pallade ad Atene, tra i propilei dell'Acropoli. E principalmente i tanti templi dedicati ad Asclepio, disseminati sia in Grecia (il più celebre ad

[102] WACHT, *Inkubation*, coll. 211 ss.

[103] Cfr. Ovid., *Fast*. 4, 649-670; DEUBNER, *De incubatione*, 45; WACHT, *Inkubation*, col. 197.

[104] Cfr. WISSOWA, *Faunus*, col. 1456; per una diversa localizzazione v. CASTAGNOLI, *Albunea*.

[105] La cosa dilagherà in tutto il Medioevo; cfr. MALLARDO, *L'incubazione*, 465-498.

Epidauro, Argolide) che in Asia Minore (il più celebre quello di Pergamo)[106]. Abbiamo lunghe e dettagliate descrizioni di vari Asclepieia nei quattro *Discorsi Sacri* di Elio Aristide, che ebbe a soffrire vari disturbi fisici per diciassette anni e andò vagando da un posto all'altro, ricevendo un'infinità di grazie da Apollo e da altre divinità risanatrici[107].

Anche i templi e i riti dell'*incubatio*, come il culto eleusino, avevano una natura infera: erano infatti adibite a tale culto le cavità sotterranee, luogo che si riteneva agevolasse il sonno, concepito come una morte temporanea. In epoca classica si costruirono templi all'aperto, come ad Epidauro e a Pergamo. Ma in origine erano grotte e cavità, ritenute capaci di favorire la comunicazione con gli dèi ctonii e tellurici. Il famoso oracolo di Delfi solo nell'VIII-VII secolo a.C. legò la propria fama a un nuovo dio, Apollo, una figura che s'imponeva nella religiosità del tempo. Tuttavia l'oracolo era molto più antico: era nato come culto oniromantico in onore di Themis, madre di Gea, un'epifania di Demetra (Eurip. *Hec*. 71; *Iphig. Taur.* 1263)[108]. A Sparta sorgeva un altro tempio oniromantico in onore di Pasifae, una delle ninfe Atlantidi, che da Zeus avrebbe partorito Ammon; confusa in seguito anche con Dafne, che per sottrarsi all'amore di Apollo fu trasformata in alloro (Plut. *Ag.* 9, 2; *Cleom.* 7, 2; Cic. *Div.* 1, 43).

6. *Un gracidare nell'Ade*

L'*incubatio* era dunque in stretta relazione col culto della dea tellurica, di cui la Demetra eleusina è una piena manifestazione. Gli accadimenti onirici degli adepti eleusini sono quindi un'evidente traccia della natura enteogena del rito. Aristofane, nel farsi beffe del rituale misterico, racconta particolari importanti su quella che doveva essere la natura plastica e terrifica delle visioni eleusine[109]. È l'intreccio delle *Rane*, una commedia nella quale il dio Dioniso decide di raggiungere l'Ade per riportare in vita Euripide.

Tanto Sofocle quanto Euripide erano ormai scomparsi da tempo e i tragediografi più giovani mancavano di genio e creatività. Quindi sottrarre Euripide alle ombre di Ade pareva al dio il modo

[106] LEFORT, *Notes sur le culte d'Asklépios*, 21-37; WACHT, *Inkubation*, coll. 187 ss.

[107] WACHT, *Inkubation*, col. 186.

[108] WACHT, *Inkubation*, col. 195.

[109] Cfr. BROWN, *Empousa, Dionysus and the Mysteries*, 41-50.

più ragionevole per salvare la tragedia dal declino. Una violenta satira, quella di Aristofane, che ridicolizza il teatro e le sue origini rituali.

All'inizio della commedia, Dioniso e il suo servo Xantia domandano ad Eracle quale sia la strada più breve per raggiungere gli inferi. Dopo qualche motteggio, Eracle risponde che è necessario attraversare la palude stigia, il fiume oltretombale che cinge in sinuose spirali l'Ade (*Ran*. 136-164). Giunti sulle sue rive, inizia tra i protagonisti una ridicola contrattazione sull'obolo da dare a Caronte, il tristo traghettatore dei trapassati. Alla fine Caronte fa salire sulla sua barca Dioniso, ma rifiuta il passaggio a Xantia, che è costretto a girare attorno alla palude a piedi (*Ran*. 180-273). Durante la traversata, Dioniso e Caronte s'imbattono in uno stuolo di rane[110], che intonano un molesto canto in onore di Dioniso. Il dio mal sopporta la cosa e, infastidito, imita a sua volta il gracidare delle rane, zittendole. Alla fine Dioniso e Xantia si ritrovano alle soglie di Ade, dove incontrano un gruppo di anime iniziate ai culti eleusini. Qui è rivisitata in chiave comica la vicenda visionaria dei τέλειοι, che sono οἱ μεμυημένοι. Fa infatti la sua comparsa la molteplice Empusa, visione epifanica della spaventevole dea Hekatē[111], una creatura infernale che da donna bellissima muta plasticamente le sue forme in quelle di un bue, di un mulo e di un cane.

Una metamorfosi visionaria suscitata da un rituale enteogeno che immagina la bella Empusa dal volto infuocato, claudicante, con una gamba foggiata in bronzo e un'altra di sterco (*Ran*. 285-305). Quella di Aristofane è una caricatura, ma traspone in chiave burlesca ciò a cui andava incontro chi si cibava del beverone eleusino[112].

Difficile infine non rilevare come lo spazio simbolico in cui attecchiscono questi culti visionari sia al confine tra autoctonia e inculturazione. È ancora il caso del κῦφι ἱερατικόν, un profumo sacro (Plut. *De Is. et Osir.* 80, 383 E) fabbricato nei templi egizi in speciali laboratori; gli ingredienti non erano mescolati a caso, ma secondo una precisa proporzione[113] trascritta nei 'libri ermetici', una torma di scritti pseudepigrafi vergati in epoca ellenistica e attribuiti a Ermete Trismegisto, il «Tre volte grande», un personaggio del sincretismo greco-egizio esito dell'incontro fra Hermes, il dio

[110] Sul simbolismo infero e 'lunare' di questi animali, cfr. KRAPPE, *The Lunar Frog*, 161-171.

[111] BROWN, *Empousa, Dionysus and the Mysteries*, 47 ss.

[112] BROWN, *Empousa, Dionysus and the Mysteries*, 49.

[113] Cfr. HANI, *La religion égyptienne*, 286.

greco della scrittura, dell'interpretazione (e del furto), e l'egizio Thōth, il dio della sapienza e della scrittura, cui si attribuiva una florida letteratura magica[114]. Siamo in un Egitto ormai lontano dalla religione dei padri, contaminato dall'ellenismo. Ciò porta un esegeta cristiano come Clemente Alessandrino a credere che i quarantadue «Libri di Hermes» che ha fra le mani siano realmente 'egizi' (*Strom.* VI, 4, 37, 3): trentasei erano mandati a memoria dai comuni sacerdoti, mentre i rimanenti sei erano di competenza dei 'pastofori', i portatori di pallio, il sacello in cui è custodita l'icona degli dèi. Questi ultimi trattavano di medicina e uno di essi spiegava la preparazione del *kyphi*. Un profumo che probabilmente nasconde un uso psicoattivo[115]. Ma l'originale impronta 'egizia' è diventata qualcosa d'altro, un simulacro 'egittizzante' nel quale sono confluite svariate culture, non ultima quella iranica[116].

Non si può quindi nascondere che, dalla Persia al mondo ellenistico, il rito, via privilegiata di accesso alla sacralità del mondo invisibile, cela un'essenza enteogena: l'efficacia della cerimonia è quindi garantita da un peculiare avvicinamento al mondo interiore.

Opere citate

ABEL, *Orphica* = A. ABEL (ed.), *Orphica*, Hildesheim 1971 (ed. or. Leipzig 1885)

ALBRILE, *Alchemica et iranica* = E. ALBRILE, *Alchemica et iranica*, «Bizantinistica», ser. II 7 (2005), 63-71

ALBRILE, *Daēvica* = E. ALBRILE, *Daēvica enteogena*, «Rivista degli Studi Orientali», n.s. 82 (2009), 263-274

ALBRILE, *Il cenacolo alchemico* = E. ALBRILE, *Il cenacolo alchemico*, in F. ZAMBON (ed.), *Cenacoli. Circoli e gruppi letterari, artistici, spirituali*, "Viridarium" 4, Fondazione Giorgio Cini, Venezia-Milano 2007, 47-72

ALBRILE, *Il corpo immaginato* = E. ALBRILE, *Il corpo immaginato. Ipotesi su una metafora gnostica*, «Archæus» 8 (2004), 25-40

ALBRILE, *L'altra Circe* = E. ALBRILE, *L'altra Circe*, «Eleusis», n.s. 9 (2005), 3-20

[114] Ancora una magistrale introduzione è KROLL, *Hermes Trismegistos*, 792-823.

[115] HANI, *La religion égyptienne*, 285.

[116] Per le interferenze fra ermetismo egizio e religiosità iranica, cfr. ALBRILE, *Le magie di Ostanes*, 1069-1083; ALBRILE, *Alchemica et iranica*, 63-71; ALBRILE, *Il cenacolo alchemico*, 47-72.

ALBRILE, *L'estraniazione creatrice* = E. ALBRILE *L'estraniazione creatrice. Momenti di un'antropologia gnostica*, in c. di st. in M. SCOPELLO (ed.), *Cheminements de l'Étranger dans la Gnose*

ALBRILE, *La posterità di* Iao = E. ALBRILE, *La posterità di* Iao, «Antonianum» 76 (2001), 521-549

ALBRILE, *Le magie di Ostanes* = E. ALBRILE, *Le magie di Ostanes*, in AA.VV., *Ravenna da Capitale imperiale a Capitale esarcale*, Atti del XVII Congresso Internazionale di Studio sull'Alto Medioevo (Ravenna, 6-12 giugno 2004), Fondazione CISAM, Spoleto 2005, 1069-1083

ALBRILE, *Mandaean Religion* = E. ALBRILE, *Mandaean Religion. Origins and Influences*, in L. JONES (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Second Edition, VIII, Detroit 2005, 5635a-5640b

ALBRILE, *Orfismo y gnosticismo* = E. ALBRILE, *Orfismo y gnosticismo: algunas reflexiones*, in A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (ed.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reecuentro*, II, Madrid 2008, 1517-1525

ALBRILE, *Zoroastro* = E. ALBRILE, *Zoroastro, le rose e il papavero*, in GH. GNOLI, G. SFAMENI GASPARRO (ed.), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda-antichità*, "Il Nuovo Ramusio" 9, IsIAO, Roma 2009, 15-41

ASMUSSEN, *Aēšma* = J.P. ASMUSSEN, *Aēšma*, in E. YARSHATER (ed.), *EIr* III, London-New York 2001, 168 a-169 b

BERNABÉ, JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions* = A. BERNABÉ, A.I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, "Religions in the Graeco-Roman World" 162, Leiden 2008

BERTHELOT, *Hypothèses générales* = M. BERTHELOT, *Hypothèses générales sur l'origine et la filiation des manuscrits alchimiques grecs*, in M. BERTHELOT, CH.ÉM. RUELLE (ed.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, Paris 1888, 200-205

BETHE, *Kirke* = K. BETHE, *Kirke*, in *PWRE* XI/1, Stuttgart 1921, 501-505

BIANCHI, *The Greek Mysteries* = U. BIANCHI, *The Greek Mysteries*, "Iconography of Religions" XVII/3, Leiden 1976

BOYCE, *Haoma* = M. BOYCE, *Haoma, Priest of the Sacrifice*, in M. BOYCE, I. GERSHEVITCH (ed.), *W.B. Henning Memorial Volume*, London 1970, 62-80

BOYCE, *Haoma II* = M. BOYCE, *Haoma II. The Rituals*, in E. YARSHATER (ed.), *EIr* XI, New York 2001, 662 a-667 b

BROWN, *Empousa, Dionysus and the Mysteries* = CH.G. BROWN, *Empousa, Dionysus and the Mysteries: Aristophanes*, Frogs *285 ff.*, «Class. Quart.» 41 (1991), 41-50

CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology* = L.A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, "EPRO" 11, Leiden 1968

CAMPLANI, *Scritti ermetici in copto* = A. CAMPLANI, *Scritti ermetici in copto* "Testi del Vicino Oriente antico" 8.3, Brescia 2000

CÀSSOLA, *Inni Omerici* = F. CÀSSOLA (ed.), *Inni Omerici*, Milano 1991[5]

CASTAGNOLI, *Albunea* = F. CASTAGNOLI, *Albunea*, in *Enc. Virg*., I, Roma 1984, 85

CERETI, *La figura del redentore futuro* = C.G. CERETI, *La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani: aspetti dell'evoluzione di un mito*, «AION» 55 (1995), 33-81

CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha* = J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, London-New York 1983

CIRILLO, *Elchasaiti e Battisti di Mani* = L. CIRILLO, *Elchasaiti e Battisti di Mani: i limiti di un confronto delle fonti*, in L. CIRILLO, A. ROSELLI (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis*, Atti del Simposio Internazionale, "Studi e Ricerche" 4, Cosenza 1986, 97-139

COLINET *Les alchimistes grecs* = A. COLINET, *Les alchimistes grecs*, Tome X: *L'anonyme de Zuretti*, Paris 2000

CUMONT, *Les Mystères de Mithra* = F. CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles 1913[3]

D'ALESSIO, *Callimaco* = G.B. D'ALESSIO (ed.), *Callimaco. Inni Epigrammi Ecale*, I, Milano 2001[3]

DELATTE, *Le Cycéon* = A. DELATTE, *Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis*, «Bull. Acad. Royal. de Belgique, Class. des Lettres», ser. V 40 (1954), 690-748

DEUBNER, *De incubatione* = L. DEUBNER, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig 1900

DRÄGER, *Kirke* = P. DRÄGER, *Kirke*, in *DNP* VI, Stuttgart-Weimar 1999, 487-489

DUMÉZIL, *Il libro degli Eroi* = G. DUMÉZIL (cur.), *Il libro degli Eroi. Leggende sui Narti*, Milano 1969

ELIADE, *Arti del metallo e alchimia* = M. ELIADE, *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1982[2]

ELIADE, *Storia* = M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I, Firenze 1979

ELIADE, *Trattato* = M. ELIADE, *Trattato di Storia delle Religioni*, "Universale Scientifica Boringhieri" 141/142, Torino 1976

ENGEL, *Zalmoxis* = R. ENGEL, *Zalmoxis*, in *Der Kleine Pauly* V, Stuttgart 1975, 1455

ENGEMANN, *Granatapfel* = J. ENGEMANN, *Granatapfel*, in *RAC* XII, Stuttgart 1983, 692 ss.

FERRARI, *Sotto il velame* = F. FERRARI, *Sotto il velame: le formule misteriche nelle lamine del Timpone Piccolo di Thurii*, «Studi Class. e Or.» 50 (2004), ed. 2008, 89-105

FLATTERY, SCHWARTZ, *Haoma and Harmaline* = D.S. FLATTERY, M.

SCHWARTZ, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen «Soma» and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, Berkeley-Los Angeles-London 1989

FRACASSINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo* = U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città di Castello 1922

GIGNOUX, *Health in Persia* = PH. GIGNOUX, *Health in Persia I. Pre-Islamic Period*, in E. YARSHATER (ed.), *EIr* XII, New York 2003, 102 b-103 b

GNOLI, *Bang* = GH. GNOLI, *Bang. I: In Ancient Iran*, in E. YARSHATER (ed.), *EIr* III, London-New York 1989, 689 b-690 a

GNOLI, *Il manicheismo* = GH. GNOLI (ed.), *Il manicheismo*, I, Milano 2003

GNOLI, *Lichtsymbolik* = GH. GNOLI, *Lichtsymbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos*, «Antaios» 8 (1967), 528-549

GNOLI, *Lo stato di «maga»* = GH. GNOLI, *Lo stato di «maga»*, «AION», n.s. 15 (1965), 105-117

GNOLI, *Note sullo 'Xᵛarənah-'* = GH. GNOLI, *Note sullo 'Xᵛarənah-'*, in AA.VV., *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, "Acta Iranica 23 – Hommages et Opera Minora" II/9, Leiden 1984, 207-218

GNOLI, *Recensione* = GH. GNOLI, *Recensione* di FLATTERY, SCHWARTZ, *Haoma and Harmaline*, «East & West» 39 (1989), 320-324

GNOLI, *Ricerche Storiche* = GH. GNOLI, *Ricerche Storiche sul Sīstān Antico*, "Report and Memoirs" X, IsMEO, Roma 1967

GNOLI, *Un particolare aspetto* = GH. GNOLI, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, «AION», n.s. 12 (1962), 95-128

GRIMAL, *Dizionario* = P. GRIMAL, *Dizionario di mitologia greca e romana*, "Biblioteca di studi classici" 9, ed. it. a cura di C. Cordié, Brescia 1987

HALLEUX, SCHAMP, *Les lapidaires grecs* = R. HALLEUX, J. SCHAMP (ed.), *Les lapidaires grecs*, Paris 1985

HANI, *La religion égyptienne* = J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris 1976

KERÉNYI, *Figlie del Sole* = K. KERÉNYI, *Figlie del Sole*, Torino 1949 (1991) (edizione priva dei rif. bibliografici, che agilmente si potranno trovare nell'edizione statunitense: K. KERÉNYI, *Goddesses of Sun and Moon*, Dallas 1988[3], 1-19)

KRAPPE, *The Lunar Frog* = A.H. KRAPPE, *The Lunar Frog*, «Folklore» 51 (1940), 161-171

KROLL, *Hermes Trismegistos* = W. KROLL, *Hermes Trismegistos*, in *PWRE* VIII/1, Stuttgart 1912, 792-823.

KUIPER, *The Bliss* = F.B.J. KUIPER, *The Bliss of Aša*, «Indo-Iranian Journal» 8 (1964), 96-129

LEFORT, *Notes sur le culte d'Asklépios* = TH. LEFORT, *Notes sur le culte d'Asklépios. Nature de l'incubation dans ce culte*, «Mus. Belge» 10 (1906), 21-37

LETTA, *Due letti funerari* = C. LETTA, *Due letti funerari in osso dal centro italico-romano della Valle d'Amplero (Abruzzo)*, «Mon. Ant. Lincei», ser. misc., 3.3 (ser. gen. 52, 1984), 67-114

LETTA, *Il letto funerario* = C. LETTA, *Il letto funerario in osso della Valle d'Amplero presso Collelongo (AQ)*, in AV.VV., *Appunti di restauro*, a cura del Centro di restauro della Soprintendenza Archeologica della Toscana, Firenze 1998, 103-118

MALANDRA, *Gāw ī ēwdād* = W.W. MALANDRA, *Gāw ī ēwdād*, in E. YARSHATER (ed.), *EIr* X, New York 2001, 576 a-b

MALANDRA, *Gōšurun* = W.W. MALANDRA, *Gōšurun*, in E. YARSHATER (ed.), *EIr* XI, New York 2001, 176 b-177 a

MALLARDO, *L'incubazione* = D. MALLARDO, *L'incubazione nella cristianità medievale napoletana*, «Analec. Boll.» 67 (1949), 465-498

MERTENS, *Zosime de Panopolis* = M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, "Les Alchimistes Grecs" IV/pt. 1, Paris 1995

MESSINA, *Mito, leggenda e storia* = G. MESSINA, *Mito, leggenda e storia nella tradizione iranica*, «Orientalia» 4 (1935), 260-281

MOLÉ, *Culte, mythe et cosmologie* = M. MOLÉ, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien: le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, "Annales du Musée Guimet – Bibliothèque d'Études" LXIX, Paris 1963

MORDENTI, *Antonino Liberale* = G. MORDENTI, *Antonino Liberale. Metamorfosi*, "Elfi" 1, Imola (BO) 1998

NENCINI, *Il fiore degli inferi* = P. NENCINI, *Il fiore degli inferi. Papavero da oppio e mondo antico*, "Nature" 11, Roma 2004

PANAINO, *Da Zoroastro a Pletone* = A. PANAINO, *Da Zoroastro a Pletone: la* Prisca Sapientia*. Persistenza e sviluppo*, in AA.VV., *Sul ritorno di Pletone*, Rimini 2003, 105-121

PREISENDANZ, *Ostanes* = K. PREISENDANZ, *Ostanes*, in *PWRE* XVIII/2, Stuttgart 1942, 1610-1642

PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche* = G. PUGLIESE CARRATELLI (ed.), *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, "Biblioteca Adelphi" 419, Milano 2001

QUISPEL, *Ezekiel 1:26* = G. QUISPEL, *Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis*, «Vig. Christ.» 34 (1980), 1-13

QUISPEL, *Reincarnation and Magic in the Asclepius* = G. QUISPEL, *Reincarnation and Magic in the Asclepius*, in R. VAN DEN BROEK, C. VAN HEERTUM (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, "Poimander: Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica" 4, Amsterdam 2000, 167-232

RÄTSCH, *Enzyklopädie* = CH. RÄTSCH, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung*, AT Verlag, Aarau (Schweiz) 2007[8]

RÄTSCH, MÜLLER-EBELING, *Lexikon* = CH. RÄTSCH, C. MÜLLER-EBELING, *Lexikon der Liebesmittel*, Aarau (Schweiz) 2003

ROCHEFORT, *L'Empereur Julien* = G. ROCHEFORT (ed.), *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes*, Paris 1963

ROMANO, *Appunti* = R. ROMANO, *Appunti sul «Dialogo di Cleopatra coi filosofi»*, «Cassiodorus» 1 (1995), 235-242

SÄVE-SÖDERBERGH, *Studies* = T. SÄVE-SÖDERBERGH, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book*, «Arbeten Utgivna med Understöd av Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Uppsala» 55 Uppsala 1949

SCHULTES, HOFMANN, *Pflanzen der Götter* = R.E. SCHULTES, A. HOFMANN, *Pflanzen der Götter. Die magischen Kräfte der bewußtseinserweiternden Gewächse*, hrsg. Ch. Rätsch, Aarau (Schweiz)-Milano 1998

SHERWOOD TAYLOR, *A Survey* = F. SHERWOOD TAYLOR, *A Survey of Greek Alchemy*, «Journ. Hell. Stud.» 50 (1930), 111-113

TESTI, *Dizionario* = G. TESTI, *Dizionario di Alchimia e di Chimica Antiquaria*, riedizione a cura di S. Andreani, Roma 1998[2]

TUCKER, *Botanical Aspects* = A.O. TUCKER ET AL., *Botanical Aspects of Commercial Sage*, «Econ. Botan.» 34 (1980), 16-19

URLICHS, *Hypnos* = H.L. URLICHS, *Hypnos*, in AA.VV., *Bruckmanns Almanach*, München 1912, 34-38

VADÉ, *Sur la maternité* = Y. VADÉ, *Sur la maternité du chêne et de la pierre*, «Rev. Hist.Rel.» 191-192 (1977), 3-41

WACHT, *Inkubation* = M. WACHT, *Inkubation*, in *RAC* 18, Stuttgart 1998, coll. 179-265

WASSON, HOFMANN, RUCK, *The Road to Eleusis* = R.G. WASSON, A. HOFMANN, A.P. RUCK, *The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries*, New York-London 1978 (trad. it., *Alla scoperta dei misteri eleusini*, Milano 1996)

WISSOWA, *Faunus* = G. WISSOWA, *Faunus*, in W.H. ROSCHER (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I/2, Leipzig 1884-1886, 1454-1460

Finito di stampare nel mese di settembre 2011
da Edizioni ETS - Pisa
per conto di Edizioni Plus - Pisa University Press