

SENECIO

Direttore

Andrea Piccolo e Lorenzo Fort



SAGGI, ENIGMI, APOPHORETA

Senecio

www.senecio.it

direzione@senecio.it

Napoli, 2015

La manipolazione e/o la riproduzione (totale o parziale) e/o la diffusione telematica di quest'opera sono consentite a singoli o comunque a soggetti non costituiti come imprese di carattere editoriale, cinematografico o radio-televisivo.

Premessa

Questo saggio è stato scritto esattamente dieci anni fa per un volume collettivo intitolato *Cheminements de l'Etranger dans la Gnose* di futura pubblicazione nella prestigiosa collana «Nag Hammadi and Manichaean Studies» edita dalla E. J. Brill di Leida. Il testo presentava da subito un problema legato alla lingua, l'italiano, un idioma ormai quasi scomparso dalla comunicazione scientifica internazionale. La curatrice, prof. Maddalena Scopello, che sin dall'inizio mi aveva contattato per collaborare alla miscellanea, si offrì gentilmente di farlo tradurre in francese. Così erano gli accordi. Dopo un'attesa di anni, senza avere notizie né della traduzione e né tantomeno del volume, solo di recente e in seguito ad esplicita richiesta, la prof. Scopello è uscita dall'impasse con un laconico adagio: «l'articolo è troppo complesso e non è possibile tradurlo, ne faccia pure l'uso che crede». Come carta igienica, verrebbe da pensare, visto il lungo tempo passato ad invecchiare tra i pixel del mio computer... In seconda battuta, il discorso dovrebbe spostarsi sul come e da chi i miei saggi sullo gnosticismo siano recepiti. Negativamente, direi, vista la difficoltà nel trovare un editore. «Nessuno è profeta in patria», o altri luoghi comuni potrebbero colmare lo iato fra i miei scritti e i loro evanescenti lettori. Una circostanza che meriterebbe una riflessione «gnostica», sul ruolo dell'intellettuale «sfigato». Come giustamente affermato dal compianto I. P. Culianu (lui che sfigato non era), l'intellettuale rappresenta una classe a parte fra i detentori dei mezzi di produzione e i produttori stessi. Proletarizzata di fatto, questa classe, che ha accesso a una «scienza» in gran parte inutile, non esprime tuttavia la pretesa di guidare la società di cui costituisce l'aristocrazia intellettuale. Essa forma un «gruppo fluttuante» che può appoggiare volontariamente gli interessi di una delle classi in lotta per il potere, oppure seguire la sua inclinazione naturale, che è quella di tutelare gli interessi spirituali dell'intera umanità, o perlomeno convincersi che quest'ultima sia l'inclinazione più «giusta». L'intellettualità è quindi una classe specifica, in lotta per la supremazia. La classe intellettuale è alienata nel senso che la società capitalista la esclude dall'esercizio del potere, riservato ai possessori del capitale. Tuttavia l'intellettuale possiede un potere straordinario: il potere delle idee. L'azione ritardata di questo potere rende colui che lo possiede inefficiente nell'immediato, nevrotico a causa delle frustrazioni che tale situazione gli infligge. Ma, ogni tanto, quando la misura è colma, gli intellettuali «gnostici», cioè in possesso della *gnōsis*, la «conoscenza», assumono il potere, provocando così i grandi momenti di rottura della storia moderna, o perlomeno ci provano...

Ezio Albrile

Marzo 2015

L'estraniamento creatrice

Momenti di un'antropologia gnostica

«Il tempo originario è il tempo dello spirito, non è successione di istanti: lo spirito non cade nel tempo, ma l'esistenza effettiva, in quanto deiettiva, "deriva cadendo" dalla temporalità originaria e autentica...»

Martin Heidegger

1. Fuori dal tempo

La sacralità della cosmogonia sorge in certo qual modo in antagonismo al Chaos pervasivo, fluida presenza caleidoscopica in un sistema di oggetti colmi di vacuità. L'uomo stesso vive in una condizione più prossima al $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ che al $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$: è l'universo anodino dell'esistere quotidiano, ottuso e privo di senso, dei tempi e degli spazi, della consumazione dell'esistenza indotta dallo straniamento manifestativo.

Ma cosa c'è di più intollerabile per l'uomo, per la sua vita e per il suo pensiero, dell'«essere gettato», scagliato, in un fluire caleidoscopico di eventi? Una condizione manifestativa senza speranza, identica al Chaos, preda di una ricorsività infinita; in altre parole l'avvicinarsi caotico delle forme all'interno di un luogo manifestativo implica la ripetizione di immagini e di cose che, fenomenologicamente, sono presenze; gli oggetti infatti, in quanto limitati nello spazio e nel tempo, prendono il posto di altri oggetti in una sequenza manifestativa indefinita e infinita, uno in luogo dell'altro, uno dopo l'altro. Esiste quindi una ricorsività dei vissuti impersonali, un'essenza celata dietro di essi. Siffatta ricorsività dell'essenza, che in termini formali può essere definita «metempsicosi», o meglio «ensomatosi», sorge per contrastare l'attacco dell'Avversario ed il suo

agire in un tempo limitato e demiurgico¹ costituito da una sequenza indefinita di «istanti». L'istante, a ragione ritenuto diabolico, rappresenta in tale prospettiva l'orizzonte temporale finito che si dischiude ad ogni possibile evento – ciò che nel linguaggio gnostico prende nome di εἴμορμένη –, evento che potrebbe dissolversi senza che si sia nuovamente realizzato il processo di salvezza, la παλιγγενεσία.

Se Dio fosse il creatore e il padrone dell'universo non si comprenderebbe il posto del tragico, del male e dell'errore nel mondo: perciò il pensiero gnostico attribuisce la responsabilità del creato ad un dio inferiore, un Demiurgo omicida ed ignorante, un dio incompiuto ed imperfetto che «diviene». Una visione simile, anche se non colorata in tinte dualistiche ed anticosmiche, è condivisa da filosofi della religione quali furono Max Scheler² e Piero Martinetti. Di Martinetti è da ricordare l'inciso “gnosticizzante” secondo cui Dio «non è il creatore, ma il salvatore del mondo»³.

Lo gnostico, nel rapportarsi al tutto, prova quindi una duplice forma di «estraniazione»⁴: dal mondo celeste, la patria originaria, e dal mondo presente, in cui è imprigionato. Una duplice finitudine che antropologicamente si riassume in una esperienza di dissociazione della coscienza. Lo πνεῦμα luminoso, immagine cosmogonica della coscienza divina, è uno, ma è percepito dal profano, il non-gnostico, il non-iniziato, in modo duale: una scintilla soffocata nel fluire caotico dei pensieri e delle passioni. Ma nello gnostico questa scintilla si ricompone e si unifica nell'anelito verso la dimora iniziale, il mondo adamantino fatto – secondo gli gnostici valentiniani – di «Abisso» e di «Silenzio»⁵. Una vicissitudine analoga è raccontata da Albert Hoffman (lo scopritore dell'LSD) in riferimento all'esperienza dello scrittore Aldous Huxley con la mescalina⁶: la sostanza psicoattiva invece di un effetto di dissociazione, produce nello sperimentatore una sorta di ricomposizione e di unificazione della mente; due fenomeni opposti che non contraddicono il suo effetto psichedelico o «enteogeno»⁷. La coscienza ha a che fare con l'Uno, con la tensione verso l'Uno: nel suo aspetto ipercosmico, trascendente e separato, è come se incrementasse l'Uno; nel suo aspetto ipocosmico, mondano, è come se lo moltiplicasse, non tanto come essere uno o essere più, quanto come capacità di unificare e capacità di moltiplicare⁸. Un passo saliente del *Corpus*

¹ Per questo riprendo la mia breve nota, «L'istante della demiurgia», in *Viàtor*, 7 (2003), pp. 59-64.

² Cfr. F. BOSIO, *Invito al pensiero di Scheler*, Milano 1995, pp. 133 ss.

³ *Ibid.*, p. 133 e n. 7, dove si cita un breve scritto di Martinetti, pubblicato per ovvie ragioni anonimo nel 1926 e rieditato nel *Necrologio* apparso nel 1943 nelle pagine della *Rivista di Filosofia*.

⁴ Il punto di riferimento è l'ermeneutica di Hans Jonas; per questo cfr. il mio articolo «Gnosticism: History of Study», in L. JONES (ed.), *The Encyclopedia of Religion, Second Edition* (forthcoming).

⁵ Cfr. Ir. *Adv. haer.* I, 1, 1; Epiph. *Pan. haer.* 31, 5, 7.

⁶ Per questo seguo A. GASTON, «I disturbi della coscienza nella fenomenologia e nella psicopatologia classica», in A. COTUGNO-B. INTRECCIALAGLI, *Una sola moltitudine. La coscienza e i suoi disturbi* (Le Tecniche 12), Roma 1995, pp. 142 ss.

⁷ Per questa definizione mi riferisco alle opere di Giorgio Samorini; cfr. anche il mio «L'Uovo della Fenice: aspetti di un sincretismo orfico-gnostico», in *Le Muséon*, 13 (2000), pp. 55-85.

⁸ Cfr. GASTON, «I disturbi della coscienza», pp. 142-143.

hermeticum esemplifica siffatta condizione nei termini di una stasi noetica da cui sorge il moto materiale, cioè il movimento sferico dell'Anima⁹.

2. Riti cosmogonici

Nel mondo antico si trova un numero non indifferente di ritualità¹⁰ legate ad una percezione non convenzionale e visionaria della realtà. Tra queste un posto di rilievo è tenuto dal culto iranico dell'*haoma*, noto nella letteratura del mazdeismo zoroastriano¹¹. L'*haoma* (> medio-persiano *hōm*) – il cui corrispondente indico è il *soma*, materia del sacrificio vedico – non è solo una pianta misteriosa dalle virtù palingenetiche, ma anche una divinità, uno *yazata* celeste al quale è dedicato l'omonimo *Yašt*. Nel tempo molti studiosi o semplici appassionati hanno identificato la mitica pianta con svariati tipi di piante psicoattive e non¹², tra cui l'*Amanita muscaria* e il *Peganum harmala*, oggetto di due famosi e discussi libri¹³.

L'*haoma* nel quadro cosmologico mazdeo è il cibo escatologico preparato dall'ultimo «Redentore futuro»¹⁴, l'ultimo Saošyant- (> medio-persiano Sōšyans), la libagione perenne che fa risorgere i morti e rende immortali i viventi¹⁵:

*yazišn pad rist-wirāyīh Sōšyans abāg ayārān
kunēd ud gāw ī Hatāyōš pad ān yazišn kuš ēnd,
az frabiḥ ī ān gāw <ud> Hōm ī spēd anōš wirāyēnd,
ō harwisp mardōm dahēnd ud harwisp mardōm
anōš¹⁶ bawēnd tā hamē-rawišnīh

«Il Sōšyans assieme agli aiutanti sacrificherà per il
rinnovamento dei morti e sacrificherà il bue Hatāyōš;
dal grasso di quel bue <e> dall'*haoma* bianco prepareranno

⁹ Cfr. *Corp. Herm.* X, 11 (FESTUGIÈRE-NOCK I, p. 118).

¹⁰ Una linea interpretativa, anche se dissonante, si rifà ad A. BORGHINI, *Zonodrakontis. Momenti di una mitologia* (Gli Argonauti 86), Roma 2003, pp. 121 ss.

¹¹ Cfr. M. BOYCE, «Haoma II. The Rituals», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York 2001, pp. 662a-667b.

¹² Vd. l'ampia disamina di D. TAILLIEU, «Haoma I. Botany», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, pp. 659b-662a; importante anche il lavoro di G.L. WINDFUHR, «Haoma/Soma: The Plant», in AA.VV., *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, II (*Acta Iranica* 25 – Hommages et Opera Minora II/11), Leiden 1985, pp. 699-726.

¹³ Cfr. R.G. WASSON (ed.), *Soma. Divine Mushroom of Immortality* (Ethno-Mycological Studies 1), New York 1968 (che in un secondo tempo cambiò idea in favore di un altro fungo, la *Psilocibe*; cfr. R.G. WASSON, «The Last Meal of the Buddha», in R.G. WASSON ET AL., *Persephone's Quests. Entheogens and the Origins of Religion*, New York-London 1986, pp. 117-139; e il saggio di A. JÜRGENSON, «Der große Pilzprophet», in W. BAUER-E. KLAPP-A. ROSENBOHM [hrsg.], *Der Fliegen Pilz. Traumkult, Märchenzauber, Mythenrausch*, Aarau-Schweiz 2000, p. 21); 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 (da integrare con la recensione di Gherardo Gnoli apparsa in *East and West*, 39 (1989), pp. 320-324).

¹⁴ Sulla sua tipologia vd. il fondamentale studio di C.G. CERETI, «La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani: aspetti dell'evoluzione di un mito», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 55 (1995), pp. 33-81.

¹⁵ Cfr. GH. GNOLI, «Note sullo “Xʿarənah-”», in AA.VV., *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, (*Acta Iranica* 23 – Hommages et Opera Minora II/9), Leiden 1984, pp. 214 ss.

¹⁶ Emendazione di GEO WIDENGREN, «Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptic», in D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala, August 12-17, 1979), Tübingen 1983, p. 147.

la bevanda d'immortalità, la offriranno
all'umanità e l'umanità diverrà immortale
per l'eternità»¹⁷.

Nella mentalità antica esiste una singolare identificazione tra mammiferi e piante¹⁸, nel nostro caso tra bovini ed 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 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 bovino¹⁹.

L'*haoma* è l'ingrediente essenziale del *parahaoma* (> medio-persiano *parahōm*), la libagione sacra preparata nel corso della principale rituale sacrificale mazdea, lo *Yasna*²⁰. Gli altri ingredienti sono acqua sorgiva ed un arboscello di melagrano²¹, simbolo vegetale che gli studi di etnobotanica del mondo antico ritengono il più delle volte un «sostituto» del segreto e misterico *papaver somniferum*²². Basilare quindi l'identificazione con il bovino, materia del sacrificio finale.

Gāw ī ēwdād è il nome del Bovino primigenio nella mitologia del mazdeismo zoroastriano. Secondo il *Bundahišn* Gāw ī ēwdād era la quarta delle prime creazioni di Ohrmazd²³ e, come la Pianta primigenia (*urwar*) e Gayōmart, che celano rispettivamente il seme delle piante e dell'umanità, fu creato quale progenitore degli animali ahurici. In seguito all'attacco ahrimatico Ohrmazd reca al Bue primigenio un potente narcotico, il *bang*, allo scopo di lenirne le sofferenze²⁴. Ormai in totale balia di Ahriman Gāw ī ēwdād soccombe definitivamente, separando dal suo corpo e dalla sua anima la parte femminile chiamata Gōšurun (< avestico *Gəuš urvan*), l'Anima del Bue²⁵. Gōšurun, esplicitamente associata allo yazata Haoma in una *rivayāt* persiana che narra la cattura del malefico Afrāsiyāb²⁶, è il bovino archetipico il cui lamento è oggetto di un «canto»,

¹⁷ *Bundahišn* (ir.) cap. 34 (ANKLESARIA, p. 226, 3-6; nuova edizione del capitolo tradotto da G. MESSINA, «Mito, leggenda e storia nella tradizione iranica», in *Orientalia*, 4 [1935], p. 276); cfr. il passo parallelo in *Bundahišn* (ind.) cap. 19; d'ora in poi le citazioni del *Bundahišn* si intenderanno sempre tratte dalla redazione iranica o «Gran *Bundahišn*».

¹⁸ Ho trattato il problema in maniera esaustiva nel mio «Il corpo immaginato. Ipotesi su una metafora gnostica», di futura pubblicazione in *Archæus*, 2004.

¹⁹ Cfr. Plin. *Nat. hist.* 25, 11, 31 (JONES VII, p. 158).

²⁰ Cfr. BOYCE, «Haoma II. The Rituals», p. 662a.

²¹ *Ibid.*, p. 662b.

²² Così mi fa sapere l'etnobotanico Giorgio Samorini in una comunicazione epistolare del 17/01/2004.

²³ Per questo seguo W.W. MALANDRA, «Gāw ī ēwdād», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, New York 2001, p. 576b.

²⁴ Cfr. GH. GNOLI, «Bang. I: In Ancient Iran», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, pp. 689b-690a.

²⁵ Cfr. 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, pp. 193-202; e W. W. MALANDRA, «Gōšurun», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, p. 56a.

²⁶ Cfr. BOYCE, «Haoma II. The Rituals», p. 665b.

gāθā, di Zoroastro²⁷. Il seme di *Gāw ī ēwdād* ascende al mondo lunare (< avestico *māṅha-gaociθra-*, «la luna contenente il seme del bestiame»), dove viene purificato e dà luogo a una coppia, maschile e femminile, di «animali delle molte specie», *gōspandān ī purr-sardag* (< avestico *gav- pouru.sarəḏā-*, «il Bovino delle molte specie»). L'essenza del Bue primigenio è di fatto androginica, recante sia il seme che il latte. Alla sua morte, dal midollo nascono 55 tipi di cereali e 10 tipi di piante medicinali, a causa della sua «natura-vegetale», *urwar-cihrīh*; ed ancora, seguendo un'altra tradizione, l'autore del *Bundahišn* elenca sesamo, lenticchie, porri, uva, seme di mostarda e maggiorana, che fuoriescono dalle varie parti del corpo del *Gāw ī ēwdād*²⁸.

La «natura-vegetale» ed androginica del *Gāw ī ēwdād* evoca un'altra figura del pantheon primordiale mazdeo, *Gayōmart*²⁹ (< avestico *gaya marətan*, «vita mortale»), l'Archanthrōpos e primo sovrano della ierostoria iranica³⁰. Secondo il *Bundahišn*, al pari delle altre creazioni, *Gayōmart* è stato foggato per aiutare Ohrmazd nella lotta contro *Gan(n)āg mēnōg*, lo Spirito malefico³¹. *Gayōmart* è stato creato nell'*Ērān-wēz*, al centro del mondo, sulla riva sinistra del fiume cosmico *Wēh-Dāitī*, di fronte al *Gāw ī ēwdād*, sulla riva opposta. Le fonti medio-persiane sono discordi sulla sua fisionomia, che ricorda una sorta di antropoide sferico e luminescente.

Il dramma del protoantropo³² ha inizio con la seconda fase cosmica, il *gumēzišn*, il «miscuglio» di Luce e Tenebra: Ahriman attacca la creazione ahurica e manda *Astwiḥāt* (< avestico *Astō.viḏōtu*, «separatore di ossa»), il demone della morte³³, ad abbattere *Gayōmart*, ma senza successo, poiché Ohrmazd reca a *Gayōmart* il Sonno, sotto forma di un giovane splendente. Episodio per certi versi simile a quello della pozione di *bang* bevuta dal Bue primigenio. Il Tempo = *Zurwān* assegna ancora a *Gayōmart* 30 anni di vita³⁴ in base ad un computo astrologico macro-microcosmico³⁵ per cui all'esaltazione finale del malvagio Saturno = *Kēwān*, nella costellazione della Bilancia, ed alla conseguente caduta di Giove = Ohrmazd, nella costellazione del Capricorno, corrisponde il trapasso di *Gayōmart*³⁶. Il suo sperma è suddiviso in due parti: una purificata dai

²⁷ Cfr. *Yasna* 29.

²⁸ MALANDRA, «*Gāw ī ēwdād*», p. 340a.

²⁹ Per questo seguo la splendida sintesi di M. SHAKI, «*Gayōmart*», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, pp. 345a-347a.

³⁰ Sulla tipologia di questo personaggio cfr. i lavori di A. CHRISTENSEN, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I-II, Stockholm-Leiden 1917-1934; ed il più recente S. HARTMAN, *Gayōmart*, Uppsala 1953.

³¹ Cfr. SHAKI, «*Gayōmart*», p. 345b.

³² Cfr. G. WIDENGREN, «The Death of *Gayōmart*», in J.M. KITAGAWA-C.H. LONG (eds.), *Myth and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago 1969, pp. 179-193.

³³ Cfr. PH. GIGNOUX, «Corps osseux et âme osseuse: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien», in *Journal Asiatique*, 267 (1979), pp. 41-79.

³⁴ Cfr. *Bundahišn* 4, 25.

³⁵ Per questo cfr. E.G. RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana*, Milano 2001, pp. 80; 123 ss.

³⁶ A questo proposito è utile richiamare l'ipotesi formulata da G. L. Windfuhr circa l'identificazione astrale della pianta di *haoma* con la costellazione di Orione (cfr. «*Haoma/Soma: The Plant*», pp. 713 ss.; poi ripreso nel recentissimo ID., «Zoroastrian Myth and Constellations: *Haoma* and Zarathushtra», in *Orientalia Suecana*, 51-52 [2002-

raggi del sole e affidato alla salvaguardia dello yazata Nēryōsang (< avestico Nairyō-saṅha), l'altra accolta dalla terra sotto le spoglie della madre e creatrice Spandārmad, episodio che, opportunamente modificato, entrerà a far parte dell'immaginario manicheo³⁷. Il seme di Gayōmart resta per quarant'anni nella terra e da esso germoglia lentamente la pianta del rabarbaro, il cui stelo si trasformerà nella prima coppia umana, Mašya e Mašyānag, i progenitori dell'umanità, cioè le dieci (venticinque in *Bundahišn* 14, 38) razze umane che dimorano in Xwanīrah (< avestico X'aniraθa), la regione, *kišwar*, centrale dello ierocosmo iranico, l'unica delle sette ad essere abitata.

La ierobotanica ha quindi una parte fondamentale sia nel caso del Gāw ī ēwdād, che in quello di Gayōmart.

3. Transiti onirici

La singolarità dell'*haoma* come pianta paradisiaca dalle virtù psicoattive è percepibile inoltre dal suo valore tanatologico³⁸: è uso funerario mazdeo spruzzare alcune gocce di *haoma* sulle labbra del morente³⁹ quale viatico. Escatologia universale ed escatologia individuale si uniscono nel rito di *haoma*, l'ambrosia⁴⁰ (*anōš*) la cui libazione lenisce, come il narcotico recato al Bue primigenio, il dolore del transito mortale. Un'esperienza iniziatica che nel mondo della visione interiore del mazdeismo zoroastriano può essere sperimentata anche in vita: ne sono testimonianza le estasi di Vištāspa, il principe protettore di Zoroastro, di Ardā Wirāz, un sacerdote zoroastriano e del *magupat* Kirdīr⁴¹.

Tale ritualità legata al trapasso è forse all'origine di una consuetudine funeraria diffusa nella gnosi aramaico-mesopotamica dei Mandei, la cosiddetta 'Ingirta o, più precisamente, *'ngirta*, la

2003], pp. 471-477), circostanza che lega la libazione immortale con l'inizio del ciclo cosmico; l'idea è presupposta nell'opera di B.G. TILAK, *Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas* (Poona 1893; trad. it. Genova 1991, *passim*) e trova un suo logico e naturale sviluppo nel suo interprete italiano, l'indologo Giuseppe Acerbi (cfr. *ivi*, pp. 232 ss. [in nota]); dello stesso si vd. inoltre la «Introduzione al ciclo avatarico», pt. II, in *Heliodromos*, 17 (2002), pp. 22-23; 26 n. 24.

³⁷ Cfr. GH. GNOLI, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), pp. 121 ss.; altra bibliografia nel mio modesto lavoro su «L'Anima viva e la Seduzione degli Arconti tra gnosticismo e manicheismo», in *Asprenas*, 44 (1997), p. 179 n. 68.

³⁸ Sul legame tra sonno, morte e iniziazione, cfr. anche R. TURCAN, «Dionysos ancien et le sommeil infernal», in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome* (MEFRA), 71 (1959), pp. 287-300.

³⁹ Cfr. J.J. MODI, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1922, p. 54.

⁴⁰ Cfr. anche GH. GNOLI, «Lichtsymbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos», in *Antaios*, 8 (1967), pp. 528-549.

⁴¹ 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. 387-452 (importanti sono le notazioni intorno all'«occhio dell'anima», *gyān-wēnišn*, la visione spirituale conseguita durante un'esperienza estatica); le estasi di Kirdīr sono state intensamente studiate da PH. GIGNOUX, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr. Textes et concordances* (Studia Iranica – Cahier 9), Paris 1991; ID., «Les voyages chamaniques dans le monde iranien», in AA.VV., *Monumentum Georg Morgenstierne*, I (Acta Iranica 21 – Hommages et Opera minora II/7), Leiden 1981, pp. 244-265; ID., *Les inscriptions de Kirdīr et sa vision de l'au-delà* (Conferenze IsMEO [ora ISIAO] 2), Roma 1991.

«Lettera» che da questo mondo si innalza verso il Mondo della Luce⁴². La ‘ngirta è ritualmente una piccola bottiglietta, un’ampollina sigillata contenente olio benedetto (*mna mišā*), recata al morente quale stigma del trapasso imminente: il morente diventa egli stesso una «lettera»⁴³, un messaggero che porta un segno di fedeltà ad Abatur, il pesatore cosmico⁴⁴. Da sottolineare come un sentire analogo sia patrimonio dell’epistolario paolino. Così in *II Cor.* 3, 3 il credente è esplicitamente identificato con una lettera: φανερούμενοι ὅτι ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ’ ἡμῶν.

La liturgia funebre mandaica è un rito gnostico di «risveglio» e di «ritorno» verso la dimensione originaria, nello splendore sorgivo: il morente viene lavato aspergendolo tre volte, viene unto con olio come nel rito battesimale, il *mašbuta*, quindi vestito dei suoi paramenti rituali bianchi e incoronato con la *klila*, un diadema foggato con rami di mirto; infine gli viene consegnata la ‘ngirta, l’ampollina benedetta⁴⁵. La rituarica è accompagnata dalla recitazione di preghiere tratte dal principale innario mandaico, il *Qolasta*, edito in una prima edizione parziale da Mark Lidzbarski⁴⁶ e, più recentemente, in una edizione esaustiva da Lady Ethel Stefana Drower⁴⁷. Tra i testi raccolti, uno è espressamente dedicato alla ‘ngirta:

**bšuma d-hiia ‘ngirta mhatamta
d-napqa minh umn alma ‘ngirta
bkušta kdiba uhtima b’sqat rurbia
kidbu šalmania uzarzuia gubria
mhaimnia tiliu bšauar nišma ul
baba d-hiia šadruia nišma bhakimth
ṭuprh l’ngirta alaš ṭuprh alaš
l’ngirta atuna bzua kasia ušip
bnhurh kalala mna hzaṭh daium
lnišma d-‘ngirta dria⁴⁸**

«Nel nome della Vita!
Una lettera sigillata abbandona il mondo,
una lettera vergata nella Verità e sigillata
con il segno del Grande.
I giusti la scrissero, i credenti l’arrotolarono
appendendola al collo dell’Anima, inviandola alla
Porta della Vita. L’Anima, nella sua Sapienza,
afferrò con i suoi artigli la lettera, i suoi artigli
afferrarono la lettera. La intrise con il suo splendore
segreto, avvolgendola e celandola nella sua Luce.
Come fece Daium a vedere che l’Anima recava una lettera?»

⁴² Cfr. E.S. DROWER, *The Mandaean of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends and Folklore*, Oxford 1937, pp. 169 ss.; più esaustivo K. RUDOLPH, *Die Mandäer*, II. *Der Kult* (FRLANT 75), Göttingen 1961, pp. 263-264.

⁴³ Cfr. anche E.S. DROWER-R. MACUCH, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, p. 335a.

⁴⁴ Cfr. anche quanto detto in E.S. DROWER (ed.), *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia)*, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin – Institut für Orientforschung – Veröffentlichung Nr. 32), Berlin 1960, p. 115 n. 9.

⁴⁵ La cerimonia funeraria ed il ritorno dell’Anima nel mondo originario sottintendono una ideologia ed un simbolismo regali e quindi un rito di intronizzazione celeste; cfr. G. WIDENGREN, «Heavenly Enthronement and Baptism. Studies in Mandaean Baptism», in J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough (Numen Supp. XIV)*, Leiden 1968, pp. 551 ss.

⁴⁶ Cfr. M. LIDZBARSKI, *Mandäische Liturgien*, Berlin 1920 (repr. Hildesheim-New York 1971).

⁴⁷ Cfr. E.S. DROWER (ed.), *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*, Leiden 1959 (d’ora in poi CP).

⁴⁸ *Qolasta* 73 (CP, p. 90, 4-13 verso [testo]; 61 recto [trad.]).

Fa qui la sua comparsa un personaggio negativo, Daium, ipostasi dello «Spirito» malefico Ruha, la madre incestuosa procreatrice dei Sette Pianeti⁴⁹; è singolare che il nome **Daium** = Daiwm sembri in qualche modo legato all'antico persiano *daiva-*, «idolo» ma anche «demone»⁵⁰, circostanza linguistica che conferma l'antichità della tradizione religiosa mandea⁵¹.

Il culto dei *daiva* (> avestico *daēva-* > medio-persiano *dēw* > neopersiano *dīw*), circoscritto in un luogo liturgicamente consacrato ad Ahriman ed al «mistero degli stregoni» di cui parla il *Dēnkard*⁵², è un tratto arcaico della religiosità iranica affermato ancora in Plutarco, che parla del rito di una libagione a base di ὄμωμι (< avestico *haoma*) mescolato a sangue di lupo, celebrato in onore di Ade e delle Tenebre⁵³. Ritualità che forse persiste nella devozione che i seguaci dell'ellenistico Mithra tributano ai simulacri del *deus Arimanius*, metamorfosi mithraica di un antico culto indo-iranico⁵⁴.

Nel nostro testo l'azione contrastiva di Ruha e dei suoi Sette rampolli è vanificata: l'Anima volando oltrepassa i guardiani infernali, *maṭaraiia*, sostantivo plurale che rinvia ai più famosi *maṭarata*, gli «inferni celesti», luoghi di esilio e di espiatione per le anime colpevoli⁵⁵, e guarda il fiume oltretombale, *hapiqia mia*, le acque della morte⁵⁶ poste al confine con il Mondo di Luce; l'Anima raggiunge così la Casa della Vita, *bit hiia*, una dimora circondata dallo splendore, immersa nei «raggi di Luce», *pasimkia*, dove viene incoronata con un «diadema di etere», *klil ayar*⁵⁷.

La Luce e lo splendore raffigurano il superamento della finitudine, un dualismo cromatico non solo metaforico, se si pensa alla *'ngirta* quale viatico enteogeno nel trapasso, funzionalmente analogo all'*haoma* del mazdeismo zoroastriano.

4. Bagliori orfici

Lo gnosticismo antico, di cui la tradizione mandea rappresenta un plausibile inizio al crocevia di fascinazioni aramaico-iraniche⁵⁸, è inoltre intriso di elementi derivanti dalla soteriologia

⁴⁹ Le vicende blasfeme di Ruha sono compendiate nel mio «Le Acque del Drago», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 3 (1999), pp. 28 ss., sulla scorta di G. FURLANI, «I Pianeti e lo Zodiaco nella religione dei Mandeï», in *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. VIII, 2 (1948), pp. 119-187.

⁵⁰ Cfr. *AirWb*, col. 667.

⁵¹ Sulla scorta dell'ormai leggendario lavoro di R. MACUCH, *Anfänge der Mandäer. Versuch eines geschichtlichen Bilden bis zur früh-islamischen Zeit*, in F. ALTHEIM-R. STIEHL (hrsg.), *Die Araber in der Alten Welt*, II. *Bis zur Reichstrennung*, Berlin 1965, pp. 76-190.

⁵² Cfr. D.M. MADAN (ed.), *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, I, Bombay 1911, p. 182, 6.

⁵³ Cfr. *De Isid. et Osir.* 46: 369 E (ed. V. Cilento, [Firenze 1962], p. 86).

⁵⁴ Cfr. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Ahriman», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, London 1985, p. 672a.

⁵⁵ Vd. da ultimo J. JACOBSEN BUCKLEY, *The Mandaean*, New York 2002, pp. 8-9; 94 ss.

⁵⁶ Cfr. anche *CP*, p. 45 n. 6.

⁵⁷ Cfr. *Qolasta* 73 (*CP*, pp. 90, 19-92, 5 verso [testo]; 62-63 recto [trad.]).

⁵⁸ Per questo vd. i miei articoli «I Magi e la "Madre celeste"», in *Antonianum*, 75 (2000), pp. 311-332; e «Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica», in *Rivista degli Studi Orientali*, 75 (2001), pp. 27-54.

orfica⁵⁹; un ambito misterico nel quale il conseguimento salvifico è segnato da una percezione cromatica⁶⁰, cioè da una relazione simbolica tra il bianco ed un componente vegetale, il «cipresso bianco», primo segno nel percorso verso l'immortalità.

Gli storici della religiosità antica conoscono bene le caratteristiche lamine d'oro iscritte a lettere minutissime note come laminette orfiche⁶¹. Deposte nelle tombe, esse contenevano saluti, invocazioni e suggerimenti per il viaggio oltretombale. Le anime dei morti (tutti appartenenti ad associazioni misteriche) dovevano farne tesoro prima d'intraprendere il viaggio ultraterreno verso il regno dei beati. Svitati esemplari di quegli aurei foglietti sono pervenuti fino a noi. Alcuni sono stati trovati in Tessaglia (Farsalo, Pelinna), altri nell'Italia meridionale (Hippónion, Turi, Petelia), e nell'isola di Creta (molto probabilmente ad Bleuterna), uno nelle vicinanze di Roma. Gli esemplari di Farsalo, Pelinna e dell'Italia meridionale sono del IV secolo a.C. (quello di Hippónion 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 Hippónion, di Petelia, di Creta, suggeriscono l'itinerario che l'anima deve percorrere nell'aldilà⁶². Ecco come esordisce, ad esempio, il testo di Hippónion:

... ἐπεὶ ἄμ μέλλησι θανεῖσθαι
εἰς Ἀΐδαο δόμους εὐήρεας· ἔστ' ἐπὶ δεξιᾷ κρήνα,
πὰρ δ' αὐτὰν ἑστακῶα λευκὰ κυπάρισσος·

«... appena sarai venuto a morte,
andrai alle case ben costruite di Ade;
v'è sulla destra una fonte,
accanto ad essa si erge un bianco cipresso...»⁶³.

Il poeta continua affermando che, dopo aver evitato questa fonte (si tratta della 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 dovrà bere per giungere alla felicità. Ma i custodi gliela daranno soltanto dopo che essa avrà pronunciato una frase suggeritale dalla laminetta.

⁵⁹ A questo riguardo si cfr. anche le ricerche di U. Bianchi compendiate in *Prometeo, Orfeo, Adamo: tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza* (Nuovi Saggi N. 66), Roma 1976, in partic. pp. 129 ss. («Da Orfeo alla gnosi»); e G. CASADIO, «Adversaria Orphica et Orientalia», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 52 (1986), pp. 291-322; Id., *Vie gnostiche all'immortalità* (Letteratura cristiana antica 4), Brescia 1997, pp. 51 ss.

⁶⁰ Interessanti accostamenti linguistici e simbolici a riguardo si possono leggere in R. GRAVES, *The White Goddess. A Historical Grammar of Poetic Myth*, London 1961², pp. 70 ss.

⁶¹ Cfr. l'edizione di G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro «orfiche»*, Milano 1993.

⁶² Per una plausibile ricostruzione del rituale iniziatico, cfr. CH. RIEDWEG, «Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un "Discourse sacré" dans les lamelles d'or», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 219 (2002), pp. 459-481.

⁶³ 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*, pp. 20-21.

Nel paesaggio infernale spicca dunque, a destra del palazzo di Ade, una λευκή κυπάρισος, presso la quale sgorga la pericolosa fonte dell'oblio. Nella laminetta di Petelia invece, il cipresso è collocato verso sinistra, presso la fonte salvifica; in rari casi è chiamato semplicemente κυπάρισος (o κυπάρισσος), senza l'aggettivo λευκή⁶⁴.

Ma perché il cipresso infernale è spesso accompagnato dall'aggettivo λευκή?

Già nel 1851 C.W. Goettling intese il λευκή come «di colore bianco», e, poiché il cipresso – cioè la *cupressus sempervirens [pyramidalis]*, comune in Grecia e generalmente nel bacino del Mediterraneo – non è bianco ma verde cupo, pensò di accostare il «bianco cipresso» a quella varietà di pioppo che i Greci chiamavano appunto λεύκη e i botanici chiamano tuttora *populus alba*, mentre i tedeschi, ispirandosi ad una immagine leggermente diversa, la definiscono *Silberpappel*: un cipresso che ha la pagina inferiore delle foglie di colore biancastro e che, come notava il Goettling, era considerato un albero dell'oltretomba da Greci e Romani⁶⁵.

Il medesimo accostamento fra «cipresso bianco» e *populus alba*, anzi, addirittura una loro identificazione, interpretò nel 1910 il poliedrico Domenico Comparetti, nella sua pionieristica monografia intorno alle «laminette orfiche»⁶⁶. Ipotesi avversata da O. Gruppe, nella recensione al libro del Comparetti⁶⁷. Secondo il Gruppe, infatti, la parola κυπάρισος significava «cipresso» e non «pioppo» e l'aggettivo λευκή può allora essere spiegato pensando che il cipresso ha una corteccia biancastra. Dopo il Gruppe nessuno, eccezion fatta per la Guarducci, ha tentato di risolvere il problema della λευκή κυπάρισος.

Il Gruppe aveva forse ragione a rifiutarsi d'intendere κυπάρισος come «pioppo». Si trattava certamente del cipresso, anche perché nell'antichità greco-romana il cipresso aveva carattere di albero dell'oltretomba non meno del pioppo. Sembra però un po' forzata la spiegazione che il Gruppe dava di λευκή pensando alla corteccia chiara del cipresso.

Si può agilmente uscire dall'impasse filologica intendendo l'aggettivo λευκός in un altro senso, parallelo a quello di «bianco», cioè in quello di «lucido», che è infatti il senso più antico di λευκός. Così Omero nell'*Iliade* descrive il velo di Era⁶⁸ come λευκὸν ἠέλιος ὄς, ed Eschilo parla di un λεύκασπις λαός, alludendo evidentemente agli scudi «lucenti» portati dai guerrieri⁶⁹, e di un λευκὸν ἦμαρ⁷⁰. Bisogna, del resto, ricordare che i Greci avevano una terminologia piuttosto limitata per indicare i colori. Essi percepivano più di ogni altra cosa la polarità e il contrasto fra

⁶⁴ Per questo seguo M. GUARDUCCI, «Il cipresso dell'oltretomba», in *Rivista di Filologia*, 100 (1972), pp. 322-327.

⁶⁵ Cfr. C.W. GOETTLING, *Gesammelte Abhandlungen aus dem classischen Altertum*, I, Halle 1851, p. 168.

⁶⁶ Cfr. D. COMPARETTI, *Laminette orfiche*, Firenze 1910; l'opera precede di qualche anno l'edizione critica di A. OLIVIERI, *Lamellae aureae Orphicae*, Bonn 1915.

⁶⁷ Pubblicata in *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1912, coll. 105 ss.

⁶⁸ Cfr. *Il.* 14, 185.

⁶⁹ Cfr. Aesch. *Sept.* 88; vd. anche Soph. *Ant.* 106.

⁷⁰ Cfr. Aesch. *Pers.* 301 (vd. anche 386).

presenza e assenza del colore e soprattutto fra ricchezza e povertà della luce⁷¹. Il termine λευκός, dal significato di «lucido, limpido, nitido», ma anche di «lucente, splendente», poté quindi passare facilmente a definire il «bianco»⁷², che propriamente non è un colore ma la rifrazione di tutti i colori. Analogamente, anche in latino *albus* passò dal significato di «chiaro», «brillante», a quello di «bianco». Ennio, glossando forse il citato passo dell'*Iliade*, chiama *albus* il sole (*Interea sol albus recessit in infera noctis*)⁷³ e più tardi Ovidio evocerà la fulgida stella del mattino come *Lucifer albus*⁷⁴.

Ci si può chiedere ora per quale ragione il poeta dei carmi orfici abbia parlato – descrivendo il paesaggio ultraterreno – di una λευκή κυπάρισος.

Gli antichi Greci non ebbero sempre un'idea molto precisa intorno alla presenza o meno della luce nell'aldilà. In ambito misterico, essi ritenevano che per le anime dei defunti, e specialmente dei pii iniziati, splendesse una luce diversa, ma non meno viva di quella che illumina la terra. In altri contesti invece immaginavano l'aldilà immerso, se non in una oscurità completa, per lo meno in una luce crepuscolare. In un paesaggio di questo genere potrebbe trovar posto benissimo un «lucido» e «brillante» cipresso, il cui nitore sarebbe stato facilmente distinto dalle anime in cammino, in risposta alla necessità, che gli antichi sentivano fortemente, di opporre la Luce alle Tenebre dell'oltretomba.

Un'esigenza più volte manifestata. Sempre in tema di alberi, non sembra un puro caso che per gli antichi fossero alberi funerari il cipresso, il pino, l'alloro e il pioppo. Il cipresso, il pino e l'alloro, oltre ad essere alberi perenni e quindi a significare un auspicio di immortalità, hanno una propria lucentezza: il primo nei coni giovani, il secondo negli aghi, il terzo nelle foglie e nelle bacche⁷⁵. Il pioppo a sua volta – cioè la λεύκη, o *populus alba*, di cui sopra s'è parlato – ha, sì, foglie caduche, che però, quando sono attaccate ai rami, producono – tremolando – uno scintillio argenteo. Un albero di questo genere è perfettamente adatto al paesaggio oltretombale. Si narra infatti che la ninfa Leuke, rapita dal dio degli Inferi, sarebbe stata mutata in un pioppo bianco, λεύκη, trapiantato poi nei Campi Elisi. Eracle, reduce dalla catabasi infera, si sarebbe incoronato con le fronde di quest'albero⁷⁶. Forse in relazione ad un'altra catabasi, quella di Dioniso⁷⁷, gli iniziati ai misteri di Eleusi solevano incoronarsi di diademi intrecciati con foglie di pioppo⁷⁸. Da

⁷¹ Cfr. GUARDUCCI, «Il cipresso dell'oltretomba», p. 325.

⁷² Cfr. F. MONTANARI, *Gl. Vocabolario della Lingua Greca*, Torino 1995, p. 1181c.

⁷³ Cfr. Enn. *Ann.* I, 47; GUARDUCCI, «Il cipresso dell'oltretomba», p. 325.

⁷⁴ Cfr. Ovid. *Trist.* 3, 5, 56.

⁷⁵ Cfr. F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, pp. 219 ss.

⁷⁶ Cfr. Serv. *Ad Aen.* 5, 134; *Ad Bucol.* 7, 61; Paus. *Perieg.* 5, 14, 2.

⁷⁷ Cfr. Arist. *Ran.* 138; per una trattazione esaustiva della catabasi dionisiaca vd. in partic. G. CASADIO, *Storia del culto di Dioniso in Argolide* (Filologia e Critica 71), Roma 1994, pp. 252 ss.

⁷⁸ Cfr. Demosth. 18, 260.

menzionare infine lo scintillante ramo d'oro che permise ad Enea la discesa agli inferi e il ritorno sulla terra⁷⁹.

Ma, oltre agli alberi ed ai rami, esistevano per gli antichi altri oggetti lucenti che precedevano o interrompevano il monocromo grigiore del mondo sotterraneo. L'*Odissea* narra che nel remoto Occidente l'ingresso all'Ade è segnato da una roccia bianca o «lucente»⁸⁰, la Λευκὰς πέτρα, e la *Teogonia* di Esiodo, descrivendo l'immane palazzo di Stige, asserisce che le sue colonne sono d'argento⁸¹. E ancora: Pindaro definisce come φαεινὴ la mitica isola nella quale Achille ed altri eroi conducono dopo la morte una vita beata⁸²; molto più tardi Pausania chiamerà la stessa isola Λευκή⁸³. Silio Italico poi, nel descrivere il mondo ultraterreno, mette in evidenza la lucida recinzione dei Campi Elisi⁸⁴.

L'ansioso desiderio di luce e di candore oltre le soglie dell'oltretomba si manifesta anche in certe disposizioni sacrificali circa il colore delle vesti e delle vittime. Prescrizioni di tal genere, consuete nell'antichità greca, affondano spesso le proprie origini in età remotissime e si riallacciano non di rado a ritualità autoctone, connesse ai privilegi di una cerchia gentilizia. Per quanto riguarda i defunti e le divinità del mondo infero sembrerebbe ovvio che sia il nero a predominare, ma non sempre è così.

Nel V secolo a.C., una legge di Keos prescrive che i morti vengano avvolti in tre *himatia* bianchi e, sul finire del medesimo secolo, una legge della fratria delfica dei Labiadi ordina che il fratre defunto sia avvolto in una candida *chlaina*, χλαῖνα φαιά⁸⁵. L'uso di seppellire i morti in vesti bianche vigeva anche presso i Messeni e doveva essere antichissimo⁸⁶. Per quanto poi riguarda il culto delle divinità inferie, è istruttivo l'esempio di una legge sacra dell'Arcadia. Mi riferisco alla legge rinvenuta nel santuario di Despoina a Lykosura e databile al III secolo a.C.⁸⁷ Despoina era una divinità infera, la «Signora» del misterioso e indefinito mondo in cui scendono i morti e dal quale ad ogni primavera si rinnova la vita. Questa esemplare legge sacra, che rispecchia indubbiamente credenze e consuetudini antichissime, proibisce ai fedeli di presentarsi nel santuario in vesti nere e ordina loro di offrire alla dea papaveri bianchi (= *papaver somniferum*) e vittime bianche.

⁷⁹ Cfr. Verg. *Aen.* 6, 136-148; 187-211; 405-410; 635 ss.; vd. l'importante commento di E. NORDEN (hrsg.), *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI*, Darmstadt 1957⁴, pp. 163-179; del problema, che affronterò in un futuro articolo, mi sono occupato anche lateralmente nel mio «Il Corpo Immaginato».

⁸⁰ Cfr. *Od.* 24, 11; per altre informazioni sulla topografia infera, cfr. G. CERRI, «Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide», in *La Parola del Passato*, 50 (1995), pp.437-467.

⁸¹ Cfr. Hes. *Theog.* 778 ss.

⁸² Cfr. Pind. *Nem.* 4, 49.

⁸³ Cfr. Paus. *Perieg.* 3, 19, 11; ho trattato diffusamente l'argomento nel mio «La genia triforme», in *Antonianum*, 79 (2004), pp. 143-155.

⁸⁴ Cfr. Sil. Ital. *Pun.* 13, 550 ss.

⁸⁵ Cfr. GUARDUCCI, «Il cipresso dell'oltretomba», p. 327.

⁸⁶ Cfr. Paus. *Perieg.* 4, 13, 3.

⁸⁷ Cfr. GUARDUCCI, «Il cipresso dell'oltretomba», p. 327.

5. Nubi paradisiache

Tornando ora alla λευκή κυπάρισος delle laminette orfiche, non ci si dovrà quindi meravigliare se il cipresso del mondo infernale sia stato dal poeta di quei versi soterici concepito come «lucente».

Nell'identificazione del fluido lattiginoso «munto» dalla capsula del *papaver somniferum* c'è una evidenza relativa a Dioniso in sembianze di bovino⁸⁸, confermata da una statuetta del dio che si manifesta tra fiori e capsule di papavero⁸⁹ e dalla sua figliazione eleusina da Demetra⁹⁰ o dalla Kore Persephone⁹¹, dee narcotiche per eccellenza⁹². Il mito della nascita di Dioniso da Zeus e Persephone appartiene infatti all'orfismo, forse combinato con l'iniziazione conferita ad Eleusi⁹³. Sembra comunque che il rituale misterico prevedesse per Dioniso una pluralità di figure materne⁹⁴ il cui nome doveva rimanere segreto⁹⁵. Strettamente relata all'iniziazione dionisiaca è la figura di Hypnos, demone o divinità onirica⁹⁶ rappresentata dormiente, adagiata accanto a due steli di *papaver somniferum* con relative capsule⁹⁷. Tassonomia che documenta una capillare diffusione del «divino» papavero da oppio nel mondo misterico antico⁹⁸ e che spiega di riflesso una strana ricorrenza orfica.

Numerose sono le testimonianze sull'opera poetica attribuita a Orfeo, scarse e vaghe quelle sulle associazioni e sui culti orfici, poiché l'orfismo si sovrappone in parte, e differentemente secondo le regioni e le epoche, alle manifestazioni di altre correnti filosofico-religiose, quali il pitagorismo e il dionisismo⁹⁹. Orfeo veniva associato a tutti i misteri più noti, ma in particolare a

⁸⁸ Cfr. Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 6 (fr. 214 KERN); Eur. *Bacch.* 618; 743; 920; 1017; 1150; CASADIO, *Storia del culto di Dioniso*, p. 233 e n. 16; vd. anche H. GRÉGOIRE, «Bacchos le taureau et les origines de son culte», in AA.VV., *Mélanges à Charles Picard*, I, Paris 1949, pp. 401-405; altra bibliografia in M. GIGANTE, «Dall'aldilà orfico a Catullo», in *La Parola del Passato*, 44 (1989), p. 27 n. 6.

⁸⁹ Cfr. LIMC, III/2, Zürich-München 1986.

⁹⁰ Cfr. Diod. 3, 62, 6.

⁹¹ Cfr. Arr. *An.* 2, 16, 3; Diod. 5, 75, 4; Call. fr. 43, 117 (PFEIFFER); ed anche J. RUDHARDT, «Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 219 (2002), pp. 483-501.

⁹² Cfr. U. BIANCHI, *The Greek Mysteries (Iconography of Religions XVII/3)*, Leiden 1976, figg. 6 (hydria da Capua: gli scettri di Demetra e di una Menade sono in realtà steli di papavero); 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], pp. 591 ss.: scena di iniziazione dionisiaca tra piante di melograno, sostitutivo del *papaver somniferum* e frutto della Kore Persephone).

⁹³ Cfr. anche J. RUDHARDT, «Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé».

⁹⁴ Cfr. CH. AUGÉ-P. LINANT DE BELLEFONS, «Dionysos», in LIMC, III/1, p. 417a.

⁹⁵ Cfr. Plut. *Caes.* 9, 4.

⁹⁶ Cfr. C. LOCHIN, «Hypnos/Somnus», in LIMC, V/1, Zürich-München 1990, pp. 591a-593a.

⁹⁷ Cfr. LIMC, V/2, figg. 17-20; 23-26.

⁹⁸ Sempre in questa prospettiva «enteogena» andrebbero rivalutate le testimonianze sulla teurgia neoplatonica (vd. ad es. i materiali visionari raccolti nell'opera di H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Nouv. éd. par M. Tardieu, Paris 1978³, *passim*); particolare attenzione andrebbe rivolta alle singolari circostanze che accompagnano l'iniziazione e l'adeptato della profetessa Sosipatra; cfr. S. LANZI, «Sosipatra, la teurga», in *Teurgia, soteriologia ed escatologia negli Oracoli caldaici. Osservazioni storico-comparative* (Università di Messina – Facoltà di Lettere e Filosofia, Tesi di Dottorato in Storia Religiosa – XVI Ciclo), Messina 2003, pp. 80-95.

⁹⁹ Cfr. G. RICCIARDELLI, «Introduzione», in *Inni orfici*, Milano 2000, p. XXI.

quelli di Dioniso. A proposito dell'usanza egiziana di non entrare nei santuari, né farsi seppellire con vesti di lana, Erodoto osserva che ciò è in accordo con persone o usi detti orfici e bacchici, anche se in realtà sono egizi e pitagorici¹⁰⁰. Ancora più importante al riguardo è un passo di Plutarco dove, a proposito delle donne della Macedonia, si parla di riti orgiastici orfici e dionisiaci¹⁰¹. Sembra dunque che certe forme di rito fossero chiamate orfiche e dionisiache insieme o in modo alternativo. La connessione di orfismo e dionisismo sembra inoltre confermata nell'*Ippolito* di Euripide, in cui Orfeo, autore di una serie indefinita di libri, è esplicitamente associato a Dioniso¹⁰²: Ὀρφέα.../ βράκχευε.

In uno studio sul Papiro orfico di Derveni la prof.ssa Marisa Tortorelli Ghidini ha chiarito lo sviluppo semantico dell'aggettivo νιφόεις, «nevoso» o «nebbioso», riferito al monte Olimpo¹⁰³, ed il possibile legame con νεφέλη, «nube», portando una serie di significative attestazioni lessicografiche¹⁰⁴. Ad esse deve aggiungersi la funzione cosmogonica attribuita a νεφέλη in un passo del *De principiis* di Damascio, che riferisce elementi dottrinali tratti da una «teologia orfica comune» (ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία):

εἰς δὲ τὴν δευτέραν τελεῖν ἦτοι τὸ κρούμενον καὶ
τὸ κύον ὠϊὸν τὸν θεόν, ἢ τὸν ἀργῆτα χιτῶνα, ἢ
τὴν νεφέλην, ὅτι ἐκ τούτων ἐκθρόσκει ὁ Φάνης...

«La seconda triade la costituiscono o l'uovo creato
e quello che porta in sé il dio, o la tunica splendente,
oppure la nuvola, perché da questi balza fuori Phanes...»¹⁰⁵.

Uovo, tunica e nuvola sono i principi originari della seconda triade ed esplicano, evidentemente, la medesima funzione di involucro ed occultamento. Tuttavia, mentre sono noti il ruolo cosmogonico dell'uovo¹⁰⁶ e lo sviluppo metaforico del χιτῶν¹⁰⁷, si è finora sottovalutata ogni rilevanza religiosa e metaforica di νεφέλη quale elemento della teologia orfica.

Il termine è presente nel lessico religioso arcaico: si pensi all'epiteto νεφεληγερέτα, riferito a Zeus, o alla dea Νεφέλη, madre di Frisso ed Elle, nominata da Esiodo¹⁰⁸. Né meno significativa è la divinizzazione di Νεφέλαι nell'omonima commedia di Aristofane. È nota la conoscenza che Aristofane aveva del pensiero orfico e della teogonia orfica in particolare, se – nonostante l'intento parodico – è chiaramente riconoscibile negli *Uccelli*¹⁰⁹ la versione più antica di quella che M.L.

¹⁰⁰ Cfr. Herod. 2, 81, 1-2.

¹⁰¹ Cfr. Plut. *Alex.* 2.

¹⁰² Eur. *Hipp.* 952-954; cfr. RICCIARDELLI, «Introduzione», p. XXI.

¹⁰³ Cfr. M. TORTORELLI GHIDINI, «Nephele: una metafora orfica arcaica», in *La Parola del Passato*, 44 (1989), pp. 31 ss.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 33-34.

¹⁰⁵ Dam. *De principiis* 123 (fr. 60 KERN = G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milano 1990, p. 282).

¹⁰⁶ Cfr. il mio «L'Uovo della Fenice: aspetti di un sincretismo orfico-gnostico», in *Le Muséon*, 13 (2000), pp. 55-85.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 82-84.

¹⁰⁸ Cfr. Hes. fr. 68 (MERKELBACH-WEST).

¹⁰⁹ Arist. *Av.* 693-702 (fr. 1 KERN).

West definisce la «Teogonia di Protogonos»¹¹⁰. Ad una medesima ispirazione è riconducibile anche la scena delle *Nuvole* in cui Socrate celebra un rito iniziatico, probabilmente orfico, e innalza un inno ad Aer, Etere e Nuvole¹¹¹. Le Nuvole, σεμναὶ θεαί... πολυτίμητοι, affiancate ad elementi primordiali noti al pensiero teogonico orfico¹¹², appaiono come divinità alternative rispetto agli dèi tradizionali, che poco prima Socrate¹¹³ ha definito οὐκ νόμισμα. L'immagine delle Nuvole che «siedono sulle sacre, nevose vette d'Olimpo»¹¹⁴ sembra riproporre il nesso, qui contestualizzato, tra νεφέλη e Ὀλυμπος, lasciando plausibilmente affiorare una più antica codificazione linguistica o addirittura la ripresa di una metafora orfica attestata in Damascio e già presente in un interludio delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio¹¹⁵ che descrive il succedersi del potere divino sul νιφόεντος Οὐλύμποιο.

L'ipotesi del legame tra νιφόμενος e νεφέλη e il valore dottrinario attribuito a quest'ultima da Damascio potrebbero contribuire a ricostruire l'argomentazione perduta nella col. VIII del Papiro di Derveni. L'equazione Olimpo-Tempo¹¹⁶, sostenuta dall'esegeta neoplatonico del IV sec. d.C., potrebbe confermare – alla luce delle relazioni semantiche messe in evidenza nello studio della prof.ssa Tortorelli Ghidini – l'esistenza di un ruolo cosmogonico di νεφέλη in un quadro di teogonie orfiche ben più antico di quanto non lasci supporre il commento di Damascio¹¹⁷. Tanto più che alla col. IX, 4 del papiro di Derveni¹¹⁸ si legge ὅς Αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος, cui fa eco, nel citato passo di Damascio, ἐκ τούτων ἐκθρόσκει ὁ Φάνης.

6. Verso un'antropologia gnostica

L'ipotesi che νεφέλη espliciti la funzione di teonimo nel lessico orfico arcaico sembra quindi un dato acquisito¹¹⁹. Il recupero d'una antica metafora suggerisce inoltre una possibile interferenza lessicale: lo spettro semantico evocato da νεφέλη/νιφόμενος richiama una serie di significati monocromatici che vanno dal biancore di «neve, nebbia» al nitore di «nube». La segretezza della dottrina misterica e la presenza del teonimo quale elemento cosmogonico iniziale

¹¹⁰ M.L. WEST, *I poemi orfici*, trad. it. cur. M. Tortorelli Ghidini (σκέψις 8), Napoli 1993, pp. 81 ss.

¹¹¹ Arist. *Nub.* 252-266.

¹¹² *Ibid.*, 265; 291; 328.

¹¹³ *Ibid.*, 248.

¹¹⁴ *Ibid.*, 270.

¹¹⁵ Apoll. Rhod. I, 504 (fr. 29 KERN = COLLI, *La sapienza greca*, p. 212).

¹¹⁶ Non è un caso nella mentalità gnostico-iranica l'avvicinamento simbolico tra Montagna cosmica ed Asse «polare», cioè tra Centro del mondo e Tempo; di questo ho parlato nel mio «La liturgia dell'Asino. Elementi di una transizione simbolica», di prossima pubblicazione negli Atti del Convegno internazionale sul tema *La Persia e Bisanzio* (Atti dei Convegni Lincei).

¹¹⁷ Recentemente è tornata sull'argomento F. SCHIRONI, «L'Olimpo non è il cielo: esegesi antica nel papiro di Derveni, in Aristarco e in Leagora di Siracusa», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 136 (2001), pp. 11-21.

¹¹⁸ Cfr. TORTORELLI GHIDINI, «Nephele: una metafora orfica», p. 35.

¹¹⁹ Più cauta la TORTORELLI GHIDINI, *ivi*.

possono far supporre una sovrapposizione con un'arcaica denominazione greco-egizia dell'oppio: *νηπενθές*. Parola che designa la pozione narcotica preparata e servita dall'Elena omerica¹²⁰. Si può quindi ipotizzare uno scambio semantico tra *νεφέλη* e *νηπενθές*, probabilmente originato dall'ovvia assonanza fonetica, unita alla omogeneità cromatica.

Visione ed estraniamento esistenziale nella prospettiva gnostica sono un connubio logico e costante¹²¹: l'ipotesi enteogena non vuole e non può ridurre l'estatismo gnostico ad un piano meramente etno-botanico, e quindi «materialistico»; essa rappresenta solo uno spunto, un'idea nella percezione ermeneutica di un fenomeno molto complesso. La stessa gnosi iranica, il manicheismo¹²², interpreta il dualismo cosmogonico in senso fisiologico, quale percorso di «digestione» e di salvezza della Luce divorata dalla Tenebra¹²³: ancora un'antitesi cromatica che sottintende una metafora psico-biologica.

In questo lavoro abbiamo affrontato il tema dell'«estraniamento» gnostico da un punto di vista eminentemente rituale, transcendendo aspetti storico-culturali anche importanti. Tra questi un posto rilevante è tenuto dagli influssi: il prof. Gilles Quispel ed altri autori hanno segnalato le posteriorità che gli gnostici antichi avrebbero nel mondo filosofico e letterario moderno. È ormai abituale ritrovare lo gnosticismo nei luoghi più disparati e inaspettati: ma nessuno, che io sappia, ha sino ad oggi richiamato l'attenzione su Pippi Calzelunghe, geniale creazione di una brillante scrittrice svedese per l'infanzia, Astrid Lindgren. Ad una pur sommaria analisi, Pippi Calzelunghe si configura come una sorta di Redentore-Rivelatore femminile¹²⁴. Straordinarie sono poi alcune occorrenze, quali il rapporto anamnastico di rivelazione – si pensi alla manifestazione del Redentore Gesù in sembiante polimorfo sotto le spoglie di un bimbo¹²⁵ –; e ancora, il «tesoro» del Padre lontano – come il trascendente e ineffabile Dio gnostico – che Pippi custodisce in soffitta, evoca una analogia terminologica presente in testi come la *Pistis Sophia* o nella stessa gnosi mandea, dove

¹²⁰ *Od.* IV, 295; l'intera tematica è approfondita nel mio «Il corpo immaginato».

¹²¹ Cfr. il mio «Zostriano e i Quqiti: fenomenologia di una setta gnostica», in *Nicolaus*, N.S. 20 (1993), pp. 5-30.

¹²² Per la definizione cfr. GH. GNOLI, «La gnosi iranica. Per una impostazione nuova del problema», in U. BIANCHI (cur.), *Le origini dello gnosticismo*, Colloquio di Messina (13-18 aprile 1966), (*Numen* Suppl. XII), Leiden 1967, pp. 281-290; ID., «Manichaeismus und persische Religion. Zu den Ursprüngen des Gnostizismus», in *Antaios*, 11 (1969), pp. 274-292; più tardi lo stesso studioso ha proposto la definizione di «religione gnostica iranica»: cfr. ID., «Universalismo e nazionalismo nell'Iran del III secolo», in LANCIOTTI (cur.), *Incontro di religioni in Asia tra il III ed il X secolo d.C.* (Civiltà Veneziana/Studi 39), Firenze 1984, p. 45.

¹²³ La tematica è approfondita nei miei studi: «Alessandro di Licopoli e il manicheismo», in *Teresianum*, 48 (1997), pp. 737-759; «*Signaculum sinus*. La gnosi manichea tra ascetismo ed erotismo», in *Laurentianum*, 41 (2000), pp. 335-351; tornerò su questi argomenti in «Abēzagīh. Note di alchimia gnostico-iranica».

¹²⁴ Su questa tipologia cfr. J. JACOBSEN BUCKLEY, «Two Female Gnostic Revealers», in *History of Religions*, 19 (1980), pp. 259 ss., dove si portano paralleli con la gnosi mandea: il punto di raffronto è un passo del *Ginzā* analizzato anche da P.-H. Poirier nella sua introduzione a *La Tonnerre, Intellect Parfait (NH VI, 2)*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi – Section «Textes» 22), Québec-Louvain 1995, pp. 139-140; il passo in questione è tratto dal cosiddetto «Libro di Dinanukt», una sequenza del *Ginzā* da me analizzata in «L'estasi di Dinanukt. Teologia gnostica e sincretismo iranico-mesopotamico in prospettiva comparativa», in *Asprenas*, 46 (1999), pp. 211 ss.

¹²⁵ Di questo ho parlato nel mio «La gnosi e la trasmutazione del tempo», in *Teresianum*, 51 (2000), pp. 401 ss.

si parla di un *ganzibra*, di un «tesoriere», inteso quale epiteto sacerdotale¹²⁶. Tutto questo, e altro di cui sarebbe lungo disquisire ora, conferma il ruolo antitetico, «straniero» e ostile assunto dalla protagonista rispetto alla comunità in cui vive, ruolo peculiare dello Ἀλλογενής gnostico. Un'ulteriore conferma del rapporto tra gnosi e creatività umana.

¹²⁶ Cfr. G. WIDENGREN, *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984, pp. 287 e 589, pp. 691 ss.