

Ezio Albrile

Smarrirsi nell'Ade

Secondo la tradizione, Orfeo era originario della Tracia¹ e parzialmente divino per nascita². Quando la sua sposa Euridice morì per un morso di serpente, Orfeo discese nell'Ade per ricondurla fra i vivi; con l'armonia dei suoi canti convinse gli dèi inferi a restituirla, ma, mentre la stava riportando sulla terra, si volse a guardarla, perdendola così per sempre. Una vicenda valutata negativamente da Platone, che nel *Simposio* la accosta al mito di Alceste³.

Alceste, che per amore coniugale ha donato la propria vita in sostituzione di quella del consorte Admeto, è stata premiata dagli dèi che l'hanno sottratta alle fauci di Ade. Per Platone è l'esatto contrario del dramma che ha visto protagonista Orfeo: infatti gli dèi punirono Orfeo rinviandolo dall'Ade a mani vuote, dopo avergli mostrato un *eidōlon*, un «fantasma» della donna amata. Agli dèi pareva che, in quanto suonatore di cetra, cioè musico da strapazzo, Orfeo fosse uno smidollato e non avesse il coraggio di morire come Alceste, ma si preoccupasse solo di ritornare vivo dall'Ade. Perciò gli imposero una pena e fecero in modo che la sua morte si compisse per mano delle donne, le menadi dei rituali dionisiaci e orfici.

Questa la recezione platonica del mito fondante l'orfismo. Degna di attenzione è una sua variante rintracciabile in un frammento delle *Bassaridi* di Eschilo⁴, in cui Orfeo è presentato come adoratore di Helios Apollo e antagonista di Dioniso. Eratostene, che riporta il passo, racconta infatti che Orfeo, il mitico citaredo devoto a Dioniso, di ritorno dall'Ade, forse per un'azione di

¹ Cfr. K. ZIEGLER, s.v. «Orpheus», in *PWRE*, XVIII/2, Stuttgart 1939, coll. 1322 ss.

² *Arg. orph.* 9; vd. anche D. SABBATUCCI, «Orfeo secondo Pausania», in Ph. BORGEAUD (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, pp. 7-11; M. DI MARCO, «Thracius Orpheus», in A. ALONI-L. DE FINIS (cur.), *Dall'Indo a Thule: i Greci, i Romani, gli altri*, Trento 1996, pp. 39-71.

³ *Symp.* 179 b-180 b.

⁴ *TrGF*, pp. 138-139; cfr. M. TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, Napoli 2006, pp. 21-22.

contrappasso, divenne cultore di Helios Apollo e morì vittima delle invasiate seguaci di Dioniso, dal dio scatenate contro di lui per gelosia⁵.

Come siano andate «realmente» le cose non è dato saperlo, ciò che è certo è che la catabasi, la discesa all'Ade di Orfeo è ben presto diventata un luogo comune della mentalità antica⁶. È dimostrata la circolazione e la fortuna di uno scritto, forse plasmato sulla *Nekyia omerica*⁷, che in forma di poema narrava questa *Katabasis eis Ha(i)dou*, «Discesa agli Inferi»⁸. Orfeo in prima persona cantava il pericoloso viaggio nel regno delle ombre intrapreso per salvare, per trarre alla luce la propria sposa⁹.

Questi materiali tanatologici sono ben noti nella Grecia del V sec. a.C.: Euripide conosce tali scritti e li utilizza nell'*Alceste* (vv. 357-362)¹⁰; così fa anche Sofocle¹¹, mentre rappresentazioni plastiche della vicenda affiorano nella ceramica attica (e di riflesso in quella apula).

Pur ignorando i modi e le forme in cui questi scritti si sono trasmessi, fonti tarde¹² parlano di un Epigene, grammatico forse del III-II sec. a.C., il quale in un'opera intitolata *Sulla poesia di Orfeo* spiegava la simbologia orfica attribuendo la *Discesa all'Ade*, la *Katabasis eis Ha(i)dou*, a Cercope, un quasi ignoto discepolo di Pitagora. Ciò fa a pensare che gli accoliti della cerchia pitagorica non fossero estranei alla creazione e alla divulgazione di certa letteratura escatologica¹³, se non a veri e propri «apocrifi orfici»¹⁴.

Già nel V sec. a.C. Ione di Chio, il noto poeta e tragediografo (36 B 2 DK), in una sua opera, i *Triagmi*, affermava che Pitagora¹⁵ aveva attribuito ad Orfeo alcuni scritti¹⁶. Lo stesso Pitagora si narra sia disceso agli inferi, dove – secondo Ieronimo di Rodi, discepolo di Aristotele (Fr. 42 [WEHRLI]) – avrebbe intravisto l'anima di Esiodo incatenata a una colonna di bronzo¹⁷ e l'anima di

⁵ Ps.-Eratosth. *Catast.* 24 = PEG 536 T, 1033 T.

⁶ Cfr. R.G. EDMONDS III, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge 2004, pp. 13 ss.; F. GRAF-S. ILES JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London-New York 2007, pp. 172 ss.

⁷ *Od.* 11, 36; cfr. Plut. *Symp.* 740 e.

⁸ Cfr. M.L. WEST, *I poemi orfici*, trad. it. cur. M. Tortorelli Ghidini (σκέψις 8), Napoli 1993 (ed. or. Oxford 1983), pp. 12 ss.; A. BERNABÉ, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Pars II: *Orphicorum et orphicis similia. Testimonia et fragmenta*, Fasc. 2, München-Leipzig 2005, pp. 263 ss.; R. TURCAN, «La catabase orphique du papyrus de Bologne», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 149 (1956), pp. 136-137.

⁹ Sulla figura di Orfeo in bilico fra ispirazione poetica e iniziazione misterica, cfr. GRAF-ILES JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife*, pp. 165 ss.

¹⁰ Cfr. K. ZIEGLER, s.v. «Orphische Dichtung», in *PWRE*, XVIII/1, Stuttgart 1942, col. 1392.

¹¹ *El.* 62 ss. (KERN, p. 304).

¹² Clem. Alex. *Strom.* I, 21, 131, 5 (KERN, *test.* 222).

¹³ Cfr. TURCAN, «La catabase orphique», p. 136; il problema è attentamente analizzato in CH. RIEDWEG, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, 104), trad. it. a cura di M.L. Gatti, Milano 2007 (ed. or. München 2002), pp. 134-138.

¹⁴ Una tradizione che ha avuto una sua peculiare sviluppo in ambito ellenistico, cfr. W. BURKERT, «Hellenistische Pseudopythagorica», in *Philologus*, 105 (1961), pp. 16-43; 226-246; RIEDWEG, *Pitagora*, pp. 192-196.

¹⁵ Cfr. RIEDWEG, *Pitagora*, pp. 109-110.

¹⁶ Diog. Laert. 8, 8; Clem. Alex. *Strom.* I, 21, 131, 4.

¹⁷ Sul valore infero del bronzo, mi permetto di rinviare ad E. ALBRILE, «Oltre le soglie di Ade. Un excursus mitografico», in *Laurentianum*, 47 (2006), pp. 337-348.

Omero oscillare appesa a un albero, pericolosamente avvolta da serpenti¹⁸. La trasformazione oltretombale di Esiodo in uno schiavo e di Omero in una sorta di caduceo umano era, secondo Ieronimo, la punizione per ciò che essi avevano detto e scritto riguardo agli dèi.

Questi *testimonia* fanno ritenere la narrazione sulla discesa agli inferi originaria di una cerchia pitagorica. Le peregrinazioni infere di Pitagora, sulle quali si intrattiene Ieronimo di Rodi, secondo un'altra fonte farebbero parte di un leggendario e suggestivo scritto, l'*Abaris* di Eraclide Pontico¹⁹. La fonte è un tardo repertorio grammaticale, un manuale di retorica che ne riporta due brevi frammenti²⁰. Nonostante la loro oscurità, in essi si intravedono le stesse immagini dei *serpenti* e dell'*albero* presenti nella discesa all'Ade di Pitagora riferita dal peripatetico Ieronimo²¹.

Eraclide Pontico ha narrato queste esperienze catagogiche in un perduto trattato sull'Ade²², *Peri ton en Haidou* che forse altro non è che il nostro *Abaris*²³. Una figura che ha da sempre esercitato un fascino grandissimo sugli autori classici.

Le testimonianze più antiche (V-IV sec. a.C.) su Abaris derivano in gran parte da Erodoto (4, 36, 1-2) e dal grande oratore ateniese Licurgo (Fr. 5 a). Secondo queste fonti Abaris aveva appreso direttamente da Apollo l'arte della divinazione, praticava una rigida ascesi e astensione dai cibi carnei e girava per tutta la Grecia portando una freccia. La freccia, come esplicita Licurgo, era simbolo di Apollo nella sua attitudine a colpire, ma anche a guarire. Apollo era signore, come conferma lo stesso Platone, del tiro con l'arco, della medicina e della mantica. E lo stesso Abaris era noto per curare le malattie e predire i terremoti e altre sciagure: era, cioè, uno iatromante²⁴.

La scarsità dei dati in nostro possesso non permette di capire cosa contenesse realmente il dialogo di Eraclide Pontico, ed è opinione consolidata che l'episodio della catabasi fosse solo uno fra i tanti narrati. Il protagonista della vicenda era Pitagora, ma il dialogo prendeva nome dal leggendario Abaris: doveva quindi riferirsi a un evento in cui erano coinvolti entrambi i personaggi²⁵. Il loro incontro è narrato in alcune delle tarde biografie di Pitagora. Giamblico, la nostra fonte principale²⁶, descrive per sommi capi come dev'essersi svolta la vicenda. Abaris, taumaturgo e

¹⁸ Diog. Laert. 8, 21; la discesa agli inferi di Pitagora era anche il motivo per il quale la sua figura e la sua opera erano tenute in grande stima e onorate dagli abitanti di Crotona.

¹⁹ Cfr. H.B. GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, Oxford 1980, p. 118.

²⁰ BEKKER, *Anecd. Gr.* I, pp. 145; 178; cfr. I. LÉVY, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études/Sciences hist. et phil., fasc. 250), Paris 1926, pp. 79-80; P. BOYANCÉ, «Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique», in *Revue des Études Anciennes*, 36 (1934), pp. 321-352.

²¹ GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, pp. 119-121.

²² GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, p. 109.

²³ GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, pp. 122-123.

²⁴ Il termine è captato da I.P. CULIANU, «Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco», in *Studi Storico Religiosi*, 4 (1980), pp. 291 ss.

²⁵ GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, p. 123.

²⁶ *Vit. Pyth.* 19, 90 ss. (GIANGIULIO II [Milano 2000], pp. 384 ss.).

sacerdote di Apollo Iperboreo, percorreva in lungo e in largo la Grecia²⁷ profetizzando e purificando città, ricevendo in cambio oboli per il suo tempio. In questa raccolta di fondi a favore della causa iperborea, Abaris recava con sé la freccia di Apollo, l'arma con cui il dio aveva ucciso i Ciclopi dopo la morte di Asclepio. Freccia che usava per attraversare fiumi e superare altri ostacoli posti sul suo cammino. Giunto in Italia (cioè in Magna Grecia), probabilmente a Crotona, incontrò Pitagora; porgendogli la freccia riconobbe la presenza del dio in lui. Pitagora, per nulla sorpreso, prese in disparte Abaris, rivelandogli di essere veramente il dio Apollo, giunto sulla terra per aiutare l'umanità. Si denudò la parte superiore della gamba, mostrandogli la coscia, che in realtà era d'oro²⁸. E, come ulteriore prova della sua divinità, diede ad Abaris una accurata descrizione del tempio di Apollo nel paese iperboreo²⁹. Infine lo esortò a seguirlo per continuare con lui l'opera missionaria.

Altre storie³⁰ narrano di un Abaris vecchio e sapiente, ma ignaro della cultura greca, che diventa discepolo di Pitagora. Il maestro di Samo lo inizia alla sua disciplina, senza imporgli però l'usuale «quinquennio di silenzio»³¹. L'insegnamento pitagorico imponeva infatti ai discepoli un silenzio di cinque anni, cioè una specie di catabasi nella «notte della parola»³². Abaris, al contrario di Pitagora, non è un dio o un semidio, è un Iperboreo, ossia appartiene al popolo più frequentato dagli dèi e quindi più felice rispetto alla stirpe mortale che abita le terre al di qua di Borea (cioè il «Sud del mondo», per usare una pregnante espressione contemporanea).

Se non vi è certezza che la narrazione sulla discesa agli inferi sia nata in una cerchia pitagorica, non si può negare che il pitagorismo si sia in qualche modo appropriato degli insegnamenti orfici.

Orfeo è una figura per così dire «strumentalizzata» dal cenacolo pitagorico, forse per accreditarsi presso un più vasto pubblico misterico. Questa comunanza fra pitagorismo e orfismo è stata sottolineata da Erodoto (2, 81, 2), anche se i due movimenti sembrano in qualche modo antagonisti.

Euripide, in un'opera perduta (Fr. 68 [NAUCK]), proponeva l'arcano dilemma: «Chi sa se vivere non è morire e morire vivere?». È il celebre verso³³ citato da Platone nel *Gorgia* (492 e), da mettere in rapporto con la dottrina sull'anima raccontata, sempre da Platone, nel *Cratilo* (400 c): il

²⁷ Sul santuario delfico quale monumento in memoria del passaggio degli Iperborei si può vd. J.S. ROMM, *Dove finisce il mondo*, Roma 1999, pp. 69 ss.

²⁸ *Vit. Pyth.* 19, 92 (GIANGIULIO II, pp. 386-387); RIEDWEG, *Pitagora*, p. 48.

²⁹ Per le fonti sull'architettura del tempio mi permetto di rinviare a E. ALBRILE, «La liturgia dell'Asino. Elementi di una transizione simbolica», in AA.VV., *La Persia e Bisanzio. Convegno Internazionale (Roma 14-18 ottobre 2002)* (Atti dei Convegni Lincei, 201), Roma 2004, pp. 460 ss.

³⁰ GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, p. 124.

³¹ *Vit. Pyth.* 19, 90 (GIANGIULIO II, pp. 384-385).

³² Cfr. *Eus. Hist. eccl.* IV, 7, 7 (DEL TON, pp. 258-259).

³³ Cfr. W.K. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A Study on the Orphic Movement*, London 1952², p. 264; S. MACÍAS OTERO, «Orfeo y el orfismo en la tragedia griega», in A. BERNABÉ-F. CASADESÚS (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reecuento*, II, Madrid 2008, p. 1210.

corpo è *sēma* (= tomba, segno) dell'anima, poiché «significa» (*semainei*), esprime come essa sia sepolta nel *sōma* (= corpo). L'insegnamento è attribuito a «certuni», senza nessuna specificazione, mentre a «quelli della cerchia di Orfeo» si ascrive l'asserto per cui l'anima paga la pena delle colpe anteriori³⁴, «custodita» (*sōzetai*) nel corpo³⁵. Nel *Gorgia*, dopo il passo di Euripide e l'affermazione di un «saggio»: «Ora noi siamo morti e il corpo è la nostra tomba», si presenta un «italiota», forse un pitagorico³⁶, che richiama un'altra dottrina. Si tenta ancora oggi di discernere ciò che vi è di orfico da ciò che vi è di pitagorico in questi insegnamenti³⁷. Secondo alcuni, le due sequenze platoniche sembrerebbero giustificare la separazione fra «orfici» e «pitagorici»³⁸.

La morte per il myste, il teleste orfico, non è il ritorno al non essere, alla notte dell'Ade; viceversa, come se ponesse fine (*teletai*) ad una fase preparatoria dell'esistenza, la morte gli dischiude la strada per la libertà, quale nascita in una nuova e imperitura forma di vita³⁹. Per contro, un celebre *acusma* pitagorico ci tramanda la credenza che le Isole dei Beati siano il Sole e la Luna.

Giustamente si è parlato di «religione astrale pitagorica», intendendo con ciò riferirsi a una visione positiva del cosmo. Una versione più mitigata del dualismo fra «corpo» e «tomba» che nell'orfismo trova forse una formulazione più accentuata. In entrambi i casi la morte non è la negazione della vita, ma una forma particolare di vita. Un tragitto misterico che è probabilmente alle origini dell'epica argonautica, se pensiamo che Apollonio Rodio presenta Orfeo come colui che con i canti ammalia ogni cosa, comprese le Simplegadi, le rocce cozzanti in cui rovinavano le navi. Le Simplegadi, al canto di Orfeo si «paralizzano», permettendo il transito della nave Argo. Ma un'espressione letteraria più compiuta della catabasi è nelle *Argonautiche orfiche*, una tarda rielaborazione⁴⁰ del poema risalente prima metà del V sec. d.C., in cui si assimila il viaggio degli Argonauti a una discesa agli inferi⁴¹.

³⁴ Cfr. L. ROUGIER, *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris 1959, p. 69.

³⁵ Cfr. I.P. COULIANO, *Esperienze dell'Estasi dall'Ellenismo al Medioevo* (Biblioteca di Cultura Moderna 926), Roma-Bari 1986, p. 189 n. 46.

³⁶ Per Ugo Bianchi si tratterebbe di un orfico: cfr. U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo: tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza* (Nuovi Saggi N. 66), Roma 1976, p. 74.

³⁷ COULIANO, *Esperienze dell'Estasi*, p. 43.

³⁸ Cfr. F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris 1949, p. 248; W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.) 1972, pp. 125-129.

³⁹ Vd. inoltre J.E. HARRISON, «The Meaning of the Word Telete», in *Classical Review*, 38 (1914), pp. 36-38.

⁴⁰ Vd. la presentazione di M. SÁNCHEZ, «Argonáuticas órficas», in BERNABÉ-CASADESÚS, *Orfeo y la tradición órfica*, I, pp. 349-364.

⁴¹ *Arg. orph.* 40-42 (KERN, T 224 [BERNABÉ II/2, 711 T, p. 265]); TURCAN, «La catabase orphique», p. 136 n. 1.

Rispetto all'opera di Apollonio Rodio, che ne è il modello, le *Argonautiche orfiche* danno un rilievo straordinario alla figura di Orfeo⁴². Nell'episodio della conquista del Vello d'Oro⁴³, Orfeo ha un ruolo preponderante, che invece nell'opera di Apollonio è tenuto da Medea⁴⁴.

La dimora del re Eeta è protetta da mura impenetrabili; a sorvegliare l'ingresso c'è il simulacro della dea Artemide, terribile a vedersi e a udirsi per i neofiti. Al di là della soglia e delle mura c'è un bosco con al centro una quercia altissima dai cui rami pende il Vello. Un serpente coperto di scaglie d'oro fa la guardia, senza mai dormire. Orfeo, per propiziarsi l'impresa e il luogo, celebra un rito catagogico, infero: scava una fossa triangolare, nella quale accende un fuoco, plasma delle statuette di argilla e immola tre cuccioli di cane neri, mescolandone il sangue con erbe magiche⁴⁵. Vestito di paramenti scuri, fa risuonare il bronzo, metallo oltretombale⁴⁶, e prega. Al suo richiamo, un serie di creature infernali fuoriesce dall'Ade; la statua di Artemide lascia cadere a terra le torce che recava tra le mani e volge lo sguardo al cielo, mentre i cani che l'accompagnano, ammansiti, prendono ad agitare la coda. Le porte del palazzo si aprono.

Nelle *Argonautiche orfiche* confluiscono materiali compositi⁴⁷, genericamente classificabili come «misterici», che fanno ritenere forse di matrice allogena la tradizione sulla discesa agli inferi trasmessa nei tiasi neoplatonici o neopitagorici: pur seguendo nelle linee fondamentali lo schema tracciato da Apollonio Rodio, le *Argonautiche orfiche* presentano infatti numerose incongruenze anche dal punto di vista linguistico, così da suscitare l'impressione che, nonostante la presenza di espressioni erudite, il suo autore non fosse pienamente padrone della lingua greca. Circostanza che ripropone, alle soglie del tardoantico, il problema degli influssi orientali sul pensiero orfico e pitagorico⁴⁸: sempre seguendo la narrazione di Giamblico⁴⁹, apprendiamo infatti che Pitagora fu fatto prigioniero dai soldati di Cambise durante la campagna d'Egitto (525 a.C.).

Cambise, re di Persia e conquistatore dell'Egitto, roso dal tarlo della follia, esaltato dalla brama di potenza, crudele e temerario, deporta Pitagora a Babilonia. Lì questi incontra i Magi, che lo rendono partecipe dei propri riti e conoscenze. Dopo un'iniziazione durata dodici anni, all'età di cinquantasei anni, Pitagora fa ritorno a Samo. Sembra una storiella idillica d'una ingenuità che consola e possiamo ben figurarci Pitagora, in cattività presso i *Magoi* mazdei, i «nefasti creatori di

⁴² Cfr. G. RICCIARDELLI, «Orfeo nelle *Argonautiche orfiche*», in AA.VV., *Atti della giornata di studi sull'Epos argonautico* (Università degli Studi Roma Tre, 13 maggio 2004), Roma 2007, pp. 165-179; al v. 42 delle *Arg. orph.* Orfeo si attribuisce la paternità dei «discorsi sacri dell'Egitto».

⁴³ *Arg. orph.* 887-1019.

⁴⁴ *Arg.* 4, 109-182.

⁴⁵ Probabilmente beve parte dell'intruglio, cfr. *PGM*, IV, 3131 ss.

⁴⁶ Vd. ancora ALBRILE, «Oltre le soglie di Ade», pp. 337-348.

⁴⁷ Basti pensare al tragitto e alla topografia dei luoghi visitati dalla spedizione argonautica; cfr. J.R. BACON, «The Geography of the *Orphic Argonautica*», in *The Classical Quarterly*, 25 (1931), pp. 172-183.

⁴⁸ Una buona messa a punto del problema è in M.L. WEST, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Bologna 1993, pp. 225 ss.

⁴⁹ *Vit. Pyth.* 4, 19 (GIANGIULIO II, pp. 330-331).

tiranni» platonici⁵⁰, addentrarsi nei misteri aritmetici e musicali persiani, in cerca di una chiave verso l'armonia cosmica. Ma le interferenze fra orfismo, pitagorismo e religiosità iraniche sono tali e tante da lasciare disorientato anche il ricercatore più sagace⁵¹.

In questo senso vanno i materiali iranici affioranti in un documento orfico, il papiro di Derveni⁵² (ca. V sec. a.C.). Nel 1962, durante lavori di scavo pubblici a poca distanza dalla località di Derveni, un piccolo centro abitato a circa dieci chilometri dalla città greca di Salonicco, furono scoperte casualmente ben sei tombe intatte⁵³. Tra i resti della pira funeraria della prima fu rinvenuto un rotolo di papiro carbonizzato lungo poco più di tre metri, il cui testo era vergato su circa trenta colonne e disposto nel senso della lunghezza.

Il papiro rappresenta uno dei più preziosi ritrovamenti del secolo appena trascorso, poiché in esso è raccolta forse la prima autentica testimonianza di un discorso orfico originale⁵⁴. Nella sesta colonna del papiro⁵⁵, i *Magoi* sono menzionati tre volte quali iniziati a una conoscenza superiore⁵⁶. Il loro legame con il mondo iranico è desumibile da diversi indizi⁵⁷. Nel passo in questione si parla di un rituale catagogico, di una sorta di discesa nei «territori dell'Ade»⁵⁸ per allontanare i dèmoni, assimilati alle Erinni, e per propiziare le anime, assimilate alle Eumenidi⁵⁹.

La più antica attestazione di *Magoi* in testi greci risale al frammento eracliteo B 14 a DK, ma è vero che nel passo in questione⁶⁰, a differenza di Eraclito, il commentatore sembra attribuire ai Μόγοι competenze particolari, fra cui la celebrazione di speciali riti, in accordo con quanto riferisce Diogene Laerzio, che nel proemio alle *Vite* (1, 6) descrive i Magi persiani come valenti manipolatori del sacro, esperti nel culto divino, nei riti sacrificali e nelle preghiere, «quasi fossero gli unici ad essere uditi dagli dèi». In questo senso il compimento di «un sortilegio» indirizzato a respingere i dèmoni di «ostacolo» allo sviluppo dell'esistenza, di cui parla il testo di Derveni, è in perfetto accordo con il pensiero e la riturgia del clero zoroastriano⁶¹.

⁵⁰ *Resp.* 572 e.

⁵¹ Una rassegna in questo senso è in A. PANAINO, «Greci e Iranici: confronto e conflitti», in S. SETTIS (cur.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 3. *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, pp. 79-136.

⁵² Vd. W. BURKERT, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di Cl. Antonietti, Venezia 1999, pp. 104-111.

⁵³ Per questo seguo TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, pp. 163 ss.

⁵⁴ Cfr. C. CALAME, «Pratiche orfiche della scrittura: itinerari iniziatici?», in G. GUIDORIZZI-M. MELOTTI (cur.), *Orfeo e le sue metamorfosi. Mito arte poesia*, Roma 2005, p. 36; W. BURKERT, «La teogonia originale di Orfeo secondo il papiro di Derveni», *ivi*, pp. 46-64.

⁵⁵ Seguo l'edizione di TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, pp. 190-191.

⁵⁶ TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, p. 236.

⁵⁷ Cfr. G. BETEGH, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004, pp. 78-83.

⁵⁸ Col. V, 1 (il testo è ricostruito), TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, p. 188.

⁵⁹ Vd. anche R. MARTÍN HERNÁNDEZ, «Ritual órfico y acciones mágicas», in BERNABÉ-CASADESÚS (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*, I, pp. 801-806.

⁶⁰ Sulle ascendenze iraniche del pensiero eracliteo, vd. in partic. J. DUCHESNE GUILLEMIN, «Fire in Iran and Greece», in *East and West*, N.S. 12 (1962), pp. 198-206; Id., «Heraclitus and Iran», in *History of Religions*, 3 (1963), pp. 34-49.

⁶¹ Cfr. A. PANAINO, «Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia ed Iran», in CH. RIEDWEG (cur.), *Grecia Maggiore: Intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico. Atti del Simposio in occasione del 75°*

La recitazione dei testi sacri, essenziale nella liturgia mazdea dello *Yasna*, che in determinate circostanze include la lettura di parte del *Widēwdād*, «La legge di abiura dei demoni», si presenta come un *mąthra*- (il vedico *mantra*-), la parola sacra pronunciata nel corso della cerimonia sacrificale⁶². Il *mąthra*- è la «parola» per eccellenza (idea presente anche nel prologo del *Vangelo di Giovanni*), uno strumento antidemonico, curativo e salvifico, che annienta le forze del male, ossia i *daēva*, la «stirpe» o l'«ipostasi della tenebra» (*temascithra*-)⁶³. Abortivi, mortiferi e infecondi, essi rappresentano un reale «impedimento», un ostacolo al dispiegarsi della vita e della buona creazione. Il loro signore, Angra Mainyu, è l'artefice della *paityārem frākerentat*, la «contro-creazione» messa in atto dal suo nefando accolito Aži Raoidita, il «Drago rosso»⁶⁴. Un mondo che è la replica diabolica dell'*Airyāna Vaējah*, la terra immacolata creata da Ahura Mazda⁶⁵: in altre parole Angra Mainyu mortifica e impedisce lo svolgimento naturale della vita.

Troveremo rielaborati questi materiali mitologici nel pensiero gnostico. Un testo interessante a riguardo è la *Protennoia Triforme*, documento affiorato dalle sabbie di Nag-Hammadi. In esso la Voce segreta dimorante nel Silenzio infinito⁶⁶ assume fattezze umane e si trasforma nel Redentore, che narra la propria catabasi al centro del mondo infero, l'Amente⁶⁷.

Il papiro di Derveni descrive, con dovizia di particolari, la liturgia celebrata dai Magi versando sui pani rituali (*popana*, «focacce») acqua e latte⁶⁸. Alimenti che essi utilizzano, secondo il commentatore, anche nelle cerimonie funebri, aumentando la quantità dei pani in ragione del numero di anime (cioè le Eumenidi) a cui è indirizzato il sacrificio.

Il simbolismo liquido, apportatore di vita e di fecondità, in cui l'acqua è connaturale alla Luce, rientra in un retroterra culturale che comprende l'antico mondo religioso indo-iranico e la koinè di lingua aramaica in cui si svilupparono le speculazioni del giudeo-cristianesimo, dello gnosticismo e del manicheismo⁶⁹. In questo ambito religioso riveste un ruolo importantissimo la

anniversario di W. Burkert (Istituto Svizzero di Roma, 2 febbraio 2006), in corso di pubblicazione, pp. 35 ss.

⁶² Cfr. A. PANAINO, *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent. Quatre leçons au Collège de France* (ÖAW, Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte, 716. Band/Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 31), Wien 2004, pp. 53-66.

⁶³ PANAINO, «Aspetti della complessità», p. 35 n. 62, che rimanda ancora a *Yasna* 57, 18.

⁶⁴ Cfr. P.O. SKJÆRVØ, s.v. «Aždahā I. In Old and Middle Iranian», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, p. 193 a-194 b.

⁶⁵ *Widēwdād* 1, 2; vd. inoltre GH. GNOLI, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 13 (1963), pp. 163-193; Id., «Einige Bemerkungen zum altiranischen Dualismus», in AA.VV., *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991 by the Societas Iranologica Europaea* (SOR LXXIII), IsMEO, Roma 1995, pp. 213-231; Id., s.v. «Dualism», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII, Costa Mesa 1996, pp. 576 a-582 b.

⁶⁶ Cfr. *Prot. Tim.* XIII, 36, 1-3; la tematica gnostica della «Voce silenziosa» è presente nelle notizie di Ireneo (*Adv. haer.* I, 1) e di Epifanio (*Pan. haer.* XXXI, 5, 7) sui Valentiniani (cfr. anche *Exc. ex Theod.* XXIX, 1), dove troviamo la coppia primordiale Βυθός e Σιγή, cioè Abisso e Silenzio, quale fondamento ontologico del tutto.

⁶⁷ Altro materiale comparativo si può ritrovare in E. ALBRILE, «La caverna dell'esilio. Momenti della religione iranica nel mondo aramaico», in *Orientalia Christiana Periodica*, 75 (2009), pp. 157-174.

⁶⁸ Col. VI, 5-8, TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, p. 190.

⁶⁹ Cfr. E. ALBRILE, «Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica», in *Rivista degli Studi Orientali*, 75 (2001), pp. 27-54.

concezione dello *x^varenah* avestico (> pahlavi *xwarrah*)⁷⁰, l'*aura gloriae*, lo splendore fiammeggiante che negli insegnamenti del mazdeismo zoroastriano si cela nelle acque⁷¹.

⁷⁰ Per un'introduzione generale cfr. A.F. DE JONG, «Khvarenah», in *DDD* (= *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, eds. K. van der Toorn-B. Becking-P.W. van der Horst [Leiden-Köln 1995]), coll. 903-908; GH. GNOLI, s.v. «Farr(ah)», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York 1999, pp. 314 a-315 b; A. HINTZE, *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar* (Beiträge zur Iranistik, Band 15), Wiesbaden 1994, pp. 17 ss.

⁷¹ Qualche anno fa Gnoli è tornato su questa tematica in due importanti lavori: il primo («Un emprunt iranien en araméen ignoré jusqu'à présent», in R. GYSELEN [ed.], *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Ph. Gignoux*, Res Orientales VII [Bures-sur-Yvette 1995], pp. 87-92) che tratta di *gad*/Gaddi quale *interpretatio aramaica* dello *x^var anah-* ed il secondo («Über das iranische **h* *juarnah-*: lautliche, morfologische und etymologische Probleme. Zum Stand der Forschung», in *Altorientalische Forschungen*, 23 [1996], pp. 171-180) che riassume gli studi su questa importante concezione iranica e al quale si rinvia per tutta la bibliografia precedente.