

# HISTORIA RELIGIONUM

AN INTERNATIONAL JOURNAL

4 · 2012



PISA · ROMA  
FABRIZIO SERRA EDITORE  
MMXII

*Amministrazione ed abbonamenti*

Fabrizio Serra editore  
Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa  
Tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

www.libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili  
presso il sito Internet della casa editrice [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Print and/or Online official subscription rates are available  
at Publisher's web-site [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550  
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

\*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o  
per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica,  
il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta  
della *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2012 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

*Fabrizio Serra editore* incorporates the Imprints *Accademia editoriale*,  
*Edizioni dell'Ateneo*, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*,  
*Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

\*

Direttore responsabile: Fabrizio Serra.  
Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 36 del 30/10/2007.

\*

ISSN 2035-5572  
ISSN ELETTRONICO 2035-6455

# SOMMARIO

*Toward a post-secular Europe.*

*Regulating Religious Diversity in the Public Educational Space*

FLAVIO PAJER, *Introduzione* 11

## SECTION I

FLAVIO PAJER, *L'istruzione religiosa pubblica in un'Europa multireligiosa. Le politiche educative del cattolicesimo romano* 23

PETER SCHREINER, *A Protestant Perspective on Religious Diversity in Education in Europe* 39

PETER ANTES, *Integration of Islam in Schools* 49

AMOS LUZZATTO, *Il 'posto degli Ebrei' nella costruzione dell'Europa* 59

JAMES BARNETT, *Some Animals are more Equal than Others. Be Wise as an Owl and 'fox-ed' by Religion* 63

## SECTION II

MAURICE SACHOT, *Le concept de laïcité et ses implications pour l'enseignement du fait religieux* 81

MARCO VENTURA, *An Inclusive Approach to Religion in Public Education. The Legal Dimension* 89

MARIACHIARA GIORDA, *Teaching and Learning about Religions in School: a Subject for Europe* 101

GIOVANNI FILORAMO, *Conclusioni* 119

## ARTICOLI

EZIO ALBRILE, *Mangiare dio. Prospettive dalla tarda antichità* 125

GUY G. STROUMSA, *The Afterlife of Orphism. Jewish, Gnostic and Christian Perspectives* 139

FRANCESCO MASSA, *The Meeting between Dionysus and the Christians in the Historiographical Debate of the XIX and XX Centuries* 159

Recapito dei collaboratori del presente fascicolo 183

Norme redazionali della casa editrice 185



# MANGIARE DIO. PROSPETTIVE DALLA TARDA ANTICHITÀ

EZIO ALBRILE

## 1. FINZIONI

LA fama di Zoroastro nel mondo greco ha prodotto una mole immensa di apocrifi.<sup>1</sup> Una notizia di Plinio (*Nat. hist.* 30, 2, 4) attesta che Ermippo di Smirne,<sup>2</sup> filosofo nonché erudito discepolo di Callimaco, attorno al 200 a.C. aveva interpretato due milioni di versi lasciati da Zoroastro e aveva redatto gli indici delle materie; doveva trattarsi all'incirca di 800 volumi o rotoli di papiro. Le opere a cui si riferiva Ermippo erano forse degli scritti in aramaico che, nella biblioteca di Alessandria, erano riuniti sotto il nome di Zoroastro.<sup>3</sup> Non è da escludere che tra questi volumi ci fossero versioni aramaiche di testi avestici.<sup>4</sup> Se l'ipotesi fosse plausibile, ciò spiegherebbe in modo più agevole la cospicua presenza di materiali e mitologhemi iranici sia nel testo biblico che negli scritti giudaici intertestamentari e apocrifi.<sup>5</sup>

I titoli e gli argomenti di almeno due fra le più importanti opere maneggiate da Ermippo sono noti. La prima era interamente dedicata all'astrologia, era una trattazione *Asteroskopika*, «Sull'osservazione degli astri», o *Apotelesmatika*, «Sull'influsso degli astri».<sup>6</sup> L'ultimo termine necessita di una spiegazione: a causa del nome, Zoroastro (*Ζωροάστρης*) è ritenuto dai Greci legato agli astri; una finta etimologia che ne giustifica l'appellativo di *ἀστροθύτης*, «adoratore di astri», e che sin dal IV sec. a.C. stabilisce un nesso fra il grande profeta iranico e le stelle.<sup>7</sup> Zoroastro è quindi ritenuto una sorta di mentore o decano degli astrologi.

Gli astrologi predicono eventi futuri e compongono trattati cui danno il nome di

<sup>1</sup> ROGER BECK, *Zoroaster IV. As Perceived by the Greeks*, 2002, nella versione elettronica di Ehsan Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* ([www.iranica.com/articles/zoroaster-iv-as-perceived-by-the-greeks](http://www.iranica.com/articles/zoroaster-iv-as-perceived-by-the-greeks)); MICHAEL STAUSBERG, *A name for all and no one: Zoroaster as a figure of authorization and a screen of ascription*, in James R. Lewis, Olav Hammer (eds.), *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge (UK), University Press, 2007, pp. 187-189.

<sup>2</sup> JOSEF WIESEHÖFER, *Hermippus of Smyrna*, in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, New York, Bibliotheca Persica Press, 2003, XII, p. 240 a-b.

<sup>3</sup> Cfr. JOSEPH BIDEZ, FRANZ CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I (*Introduction*), Paris, Les Belles Lettres, 1938 (repr. 1973), pp. 85 ss.

<sup>4</sup> ANTONINO PAGLIARO, *La letteratura della Persia preislamica*, in ANTONINO PAGLIARO, ALESSANDRO BAUSANI, *La letteratura persiana*, Firenze-Milano, Sansoni-Accademia, 1968<sup>2</sup>, pp. 36-37.

<sup>5</sup> Per una prima informazione a riguardo, cfr. GEO WIDENGREN, *Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes*, in *Volume du Congrès: Strasbourg 1956* (Supp. to *Vetus Testamentum* IV), Leiden, Brill, 1957, pp. 197-241; ID., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1960 («Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften», Heft 70); JACOB NEUSNER, *Rabbi and Magus in Third-Century Sasanian Babylonia*, «History of Religions», 6, 1966, pp. 169-178; DAVID WINSTON, *The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence*, «History of Religions», 5, 1966, pp. 183-216; cf. anche EZIO ALBRILE, *Enoch e l'Iran: un'ipotesi sulle origini dell'apocalittica*, «Nicolaus», n.s., 22, 1995, pp. 91-136.

<sup>6</sup> BIDEZ, CUMONT, *Les Mages hellénisés*, II (*Les textes*), pp. 207 ss.

<sup>7</sup> Cfr. ARNALDO MOMGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge, University Press, 1975, p. 143; GHERARDO GNOLI, *Nouvelles perspectives sur le contact culturel irano-mésopotamien*, «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 143, 1999, p. 612; PETER KINGSLEY, *The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 53, 1990, p. 254, n. 58.

*apotelesmatika*; di conseguenza sono chiamati *apotelesmatologi*.<sup>1</sup> Certo non potrebbero compiere predizioni se non ritenessero gli astri ἀποτελεστικοί, «che conducono ad un fine, produttivi»: un pianeta è ritenuto ἀποτελεστικός proprio in quanto produce e conduce a effetto. L'idea è quindi che gli astri, nella loro azione a distanza, producano, determinino gli eventi terreni.

La seconda opera è un trattato «Sulla natura» (Περὶ φύσεως),<sup>2</sup> anch'esso infarcito di nozioni astromantiche. Come astrologo, Zoroastro gode quindi di una fama indiscussa: ancora, fra le paraetimologie, v'è poi chi ritiene la sillaba iniziale del nome Ζωροάστρης, cioè Ζω-, la contrazione di Ζωή, «vita», quindi il significato composito sarebbe «astro vivente».<sup>3</sup>

## 2. NUTRIMENTI

La *Perla preziosa* è un trattatello<sup>4</sup> di «scienza ecclesiastica» scritto in Egitto verso la fine del XIII secolo da un prete giacobita, Yūḥannā ibn Abu-Zakariyā (conosciuto come Ibn Sabāʿ). Una fonte tarda che nel dissertare di teologia dogmatica, morale e liturgia rivela dei profondi legami con un sapere «enciclopedico» nel quale si tramandano e assemblano sincreticamente i mitologhemi più vari, esito di un incontro fra culture del mondo antico.

Attinente al nostro argomento è il capitolo dedicato alla «Setta dei Sabei, adoratori degli astri». È risaputo come la storiografia araba descriva la città di Ḥarrān, la Carrhae romana,<sup>5</sup> quale centro di un culto astrolatrico – singolare incontro di neoplatonismo teurgico, ermetismo e antiche tradizioni religiose mesopotamiche –<sup>6</sup> officiato da una comunità di credenti meglio noti come «Sabei» (in arabo *ṣābiʿūn*, *ṣābiʿa*).

I Sabei sono usualmente riconducibili a tre identità religiose: i Sabei menzionati nel Corano; i Sabei intesi come Mandei, la comunità gnostica aramaico-mesopotamica conosciuta per le interferenze con il cristianesimo delle origini; e i Sabei di Ḥarrān, esito, s'è detto, di una tradizione sapienziale che nel IV sec. d.C. mescola teurgia e rituali ermetici.<sup>7</sup>

Nella dottrina arcaica professata dai Sabei di Ḥarrān, gli astri iscritti nei cieli sono riprodotti simbolicamente nell'architettura dei templi terrestri.<sup>8</sup> Una sincronia che riporta alla concezione platonica, secondo cui le anime conducono in origine un'esistenza astrale, poiché associate a un astro «compagno» (σύννομος ἀστήρ). E proprio all'idea di una parentela segreta tra le anime degli uomini illustri e gli astri è legata la notizia della *Perla preziosa*, nella quale le concezioni «sabee» sono mescolate a materiali tradizionali dell'Iran zoroastriano.

Così troviamo un Ferēdūn (arabizzato da Afīdūn)<sup>9</sup>: altri non è che Θραētaona (>

<sup>1</sup> IAMBLL., *Theol. Arithm.* 24 (De Falco, Leipzig, 1922).

<sup>2</sup> BIDEZ, CUMONT, *Les Mages hellénisés*, II, pp. 158 ss.; STAUSBERG, *A name for all and no one*, p. 187.

<sup>3</sup> BECK, *Zoroaster IV*.

<sup>4</sup> Jean Périer (ed.), *La Perle Précieuse. Traitant des Sciences Ecclésiastiques*, par Jean fils d'Abou-Zakariyā, in R. Graffin, F. Nau (eds.), *Patrologia Orientalis*, XVI,4, Paris, 1924, p. 503 (3).

<sup>5</sup> Cf. CHARLES E. BOSWORTH, *Ḥarrān*, in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, New York, *Encyclopaedia Iranica* Foundation, 2003, XII, pp. 13 a-14 a.

<sup>6</sup> Cfr. TAMARA M. GREEN, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992, («Religions in the Graeco-Roman World [EX EPRO]», 114), *passim*.

<sup>7</sup> MICHEL TARDIEU, *Ṣābiens coraniques et "Ṣābiens" de Ḥarrān*, «Journal Asiatique», 274, 1986, p. 4.

<sup>8</sup> HENRY CORBIN, *Tempio sabeo e contemplazione*, in *L'immagine del tempio*, Torino, Boringhieri, 1983, p. 13.

<sup>9</sup> Jean Périer (ed.), *La Perle Précieuse*, p. 632 (64).

pahlavi Frēdōn > neopersiano Farīdūn),<sup>1</sup> l'eroe avestico uccisore del drago tricefalo Aži Dahāka (> pahlavi Azdahāg/Dahāg),<sup>2</sup> una figura riutilizzata dalla letteratura zoroastriana seriore, nella quale è soprannominato *pur-pērōzgar*, «vittoriale», *tagīg* «forte», *zōrīg* «possente». Epiteti simili a quelli che lo «spirito» di Mercurio (ʿUṭārid) rivolge a Ferēdūn nel testo della *Perla preziosa*. Un ruolo salvifico che spiega le tradizioni zoroastriane consacrate a un ʾOraētaona/Frēdōn medico e guaritore.<sup>3</sup>

Ma la notizia che più c'interessa è quella sullo «spirito» di Saturno (Zohal) e sul personaggio a lui legato, Zoroastro (Zarādaht).<sup>4</sup> Profeta del culto stellare, Zoroastro invia nel mondo sessantadue uomini, ricettacoli di altrettanti spiriti, apostoli della fede negli astri. Al momento della morte, egli avrebbe comunicato ai discepoli un singolare quanto raccapricciante testamento eucaristico: «Se non mangiate il mio corpo e non bevete il mio sangue, non avrete parte alla salvezza». Così proclama ai discepoli, che preso il cadavere lo fanno bollire e ne bevono l'acqua torbida. Non è un fraintendimento – precisa il testo – bensì il compiersi di ciò che egli aveva predicato, la realizzazione del messaggio salvifico.

Le ultime parole di Zoroastro – come alcuni avranno notato – riecheggiano la famosa pericope del *Vangelo di Giovanni* 6,53, nella quale Gesù, rivolto ai Giudei, dice: «Se non mangerete la carne e non berrete il sangue del Figlio dell'Uomo (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) non avrete in voi la vita». Il discorso di Gesù prosegue con argomentazioni affini, per concludersi perentorio: «chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, rimane in me ed io in lui» (6,56). Un insegnamento presente solo nel *Vangelo di Giovanni*, mentre nei sinottici è accennato.<sup>5</sup>

Inutile sottolineare che questa visione sacrificale è sconosciuta alla tradizione iranica. La biografia leggendaria di Zaratūstra (> pahlavi Zardušt), raccolta in gran parte nel settimo libro del *Dēnkard*, un testo risalente al IX sec. d.C., narra una vicenda diversa. Zardušt ha la veneranda età di 77 anni quando perisce per mano di \*Brādrēs, un *karb*, un sacerdote nemico<sup>6</sup> esponente di una fazione avversa. Non si deve dimenticare che Zaratūstra, nei testi avestici, descrive se stesso come uno *zaoatar*, un sacerdote addetto alla liturgia sacrificale (*Yašt* 13, 94).<sup>7</sup>

### 3. SOSPETTI

Riscontri allo Zoroastro sacrificale trovano però accoglienza in un altro ambito mesopotamico fortemente iranizzato, quello dei Mandei,<sup>8</sup> i cui insegnamenti hanno speculari punti di contatto con le dottrine gnostiche antiche, in comune con le quali hanno

<sup>1</sup> AHMAD TAFAZZOLĪ, *Ferēdūn*, in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, New York, Bibliotheca Persica Press, 1999, IX, pp. 531 a-533 b.

<sup>2</sup> *Yasna* 9, 7-8; *Yašt* 5, 33-35; 15, 23-24; *Widēwād* 1, 18; cfr. PRODS OKTOR SKJÆRVØ, *Aždahā I. In Old and Middle Iranian*, in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, London-New York, 1989, III, pp. 191 a-199 b; da cui dipende EZIO ALBRILE, *Le acque del Drago. Note in margine alla Passione e martirio di Santo Stefano protomartire*, «Studi sull'Oriente Cristiano», 3, 1999, pp. 41 ss.

<sup>3</sup> TAFAZZOLĪ, *Ferēdūn*, p. 532 a.

<sup>4</sup> Jean Périer (ed.), *La Perle Précieuse*, pp. 632-633 (42-43).

<sup>5</sup> Mt. 26, 26-28; Mc. 14, 22-24; Lc. 22, 19-20.

<sup>6</sup> WILLIAM W. MALANDRA, *Zoroaster II. General Survey*, 2009, nella versione elettronica di Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* ([www.iranica.com/articles/zoroaster-ii-general-survey](http://www.iranica.com/articles/zoroaster-ii-general-survey)).

<sup>7</sup> MANFRED HUTTER, *Zoroaster III. Zoroaster in the Avesta*, 2009, nella versione elettronica di Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* ([www.iranica.com/articles/zoroaster-iii-zoroaster-in-the-avesta](http://www.iranica.com/articles/zoroaster-iii-zoroaster-in-the-avesta)).

<sup>8</sup> Cf. in generale ETHEL S. DROWER, *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore*, Oxford, Clarendon Press, 1937 (repr. Leiden, 1962).

anche il modulo espressivo prettamente mitologico. Secondo alcuni, il nome Mandei sarebbe la traduzione aramaico-orientale del greco *Gnōstikoi*: essi sarebbero cioè gli «Gnostici» per eccellenza.<sup>1</sup> Sotto l'aspetto dottrinale le linee narrative del mito mandaico conservano le identiche strutture riscontrabili in testi quali l'*Apokryphon Johannis* o l'*Hypostasis Archontōn*, espressioni di una gnosi giudeo-iranica<sup>2</sup> reinterpretata in parvenze cristiane. Il dato centrale in questa mitologia è la distinzione tra un Dio supremo, ineffabile e trascendente, designato con i termini di «Prima Vita» (*Hiia Qadmaia*), «Grande Vita» (*Hiia Rbia*) o «Signora della Grandezza» (*Mara d-Rabuta*), e un creatore inferiore, un Demiurgo maldestro che ha le sembianze di Ptahil,<sup>3</sup> nome dietro al quale si nasconde l'«Angelo Gabriele», *Gabr, il šliha*.<sup>4</sup> Nel principale testo mandaico, il *Ginzā*, Gesù, cioè 'Išu Mšiha, «Gesù il Messia», è considerato come un demone a cui è affidata la custodia di un *maṭarta*, un «inferno planetario», ossia una sfera celeste intermedia tra il mondo visibile ed il Mondo della Luce, che nel nostro caso è il pianeta Mercurio (*Nbu*).

Negli insegnamenti della cristologia gnostica, l'entità demoniaca e il Σωτήρ coincidono, il Cristo luminoso immolato sulla croce deve separarsi dal Gesù oscuro; la crocefissione è il momento in cui il corpo materiale e «psichico» del Salvatore scompaiono.<sup>5</sup> Secondo i Mandei è il vero Redentore celeste, Anuš 'Utra,<sup>6</sup> invisibile, immateriale come il Cristo gnostico, a contrapporsi al falso «Gesù il Messia», cioè Mercurio (*Nbu 'Išu Mšiha*), rivelandone la parola menzognera. Per questo i Giudei «suoi seguaci lo incateneranno inchiodandolo alla croce. Il suo corpo sarà ucciso e i suoi accoliti lo faranno in tanti pezzi. Sarà incatenato sul Monte di Mara: quando il Sole sorgerà, libererà il proprio calore su di lui, poiché egli sparge nel mondo errore e persecuzione» (*iahuṭaia nistar nisirunh dahallh u<sup>l</sup> šaliba nišlib unigtil pagra unipalgunh dahalia bmna mna hu nistar b'ura d-mara kd šamiš dahna mn iaqdana šabiq 'la d-ṭ'ia uridpa ramia balma*).<sup>7</sup>

Stanchi di essere ingannati, gli stessi Giudei seguaci di Gesù prima lo incatenano<sup>8</sup> e

<sup>1</sup> Cfr. GILLES QUISPÉL, *Gnosticism*, in *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*, Leiden-Boston, Brill, 2008 («Nag Hammadi and Manichaean Studies», 55), pp. 163-164.

<sup>2</sup> WIDENGREN, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, p. 51 ss. (origini e sviluppo del sincretismo giudeo-iranico); ulteriori approfondimenti e bibliografia in EZIO ALBRILE, *I Sethiani: una setta gnostica al crocevia tra Iran e Mesopotamia*, «Laurentianum», 37, 1996, p. 353 ss.; ID., *Zurvān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica*, «Rivista degli Studi Orientali», 75, 2001, pp. 234 ss.

<sup>3</sup> Sulla figura di Ptahil, cfr. MARIA VITTORIA CERUTTI, *Dualismo e Ambiguità. Creatori e creazione nella dottrina mandaica sul cosmo* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1981 («Nuovi Saggi», 80), pp. 27 ss.

<sup>4</sup> *Ginzā lamina*, III (Petermann, 93, 21).

<sup>5</sup> MANLIO SIMONETTI, *Note di cristologia gnostica*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», v, 1969, 3, pp. 529-553.

<sup>6</sup> Il nome Anuš 'Utra ('Utra indica la sua natura angelica, immateriale), uno dei principali Salvatore mandei inviati dalla «Grande Vita» nella Tenebra di Tibil (cioè la Terra), è linguisticamente collegato al medio-persiano (pahlavi) *anōš* (> avestico *anaoša* -> antico-persiano *anušya-*), termine equivalente al greco ἄθανατος, «immortale» (*AirWb*, col. 114); il dio iranico Vərəθraϥna (>pahlavi Vahrām) dà il suo nome al fuoco più importante dello zoroastrismo e tale fuoco può portare il nome di *anōš*, *anōšag* proprio perché la sua fiamma non deve mai estinguersi (cfr. GHERARDO GNOLI, *Antico-persiano anušya- e gli Immortali di Erodoto*, in *Monumentum G. Morgenstierne*, Leiden, Brill, 1981 [«Acta Iranica», 21/Ser. II: «Hommages et Opera minor», VII], I, p. 275); nell'iconografia mandaica spesso Anuš 'Utra è rappresentato in vesti «guerriere», armato di clava o di bastone, come il «Marte» iranico Vərəθraϥna.

<sup>7</sup> *Ginzā lamina* II, 1 (Petermann, 58, 8-18; Lidzbarski, 156).

<sup>8</sup> Si notino le analogie iconografiche con la raffigurazione del leontocefalo mithraico avvolto nelle spire (7 o 8) del serpente, ritenuto divinità del tempo (Aiōn-Zurvān-Kronos; cfr. F. CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913<sup>3</sup>, pp. 106-107; seguito da MAARTEN JOZEF VERMASEREN, *Mithras, the Secret God*, London, Chatto and Windus, 1963, pp. 117 ss.), oppure simulacro demoniaco (*deus Arimanius-Ahriman-Hades*; cfr. ROBERT CHARLES ZAEHNER, *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, Clarendon, 1955 [repr. New York, 1972], p. 19; ID., *Postscript to Zurvān*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 17, 1955, pp. 237-243; ID., *Zoroastro e la fantasia religiosa*, trad. Gianroberto Scarcia, Milano, Il Saggiatore, 1966<sup>2</sup> [«Il Portolano», 11], [ed. or. Oxford, 1961], pp. 148-149).

poi lo crocifiggono sul Monte di Mara, il «Monte del Signore»,<sup>1</sup> un monte «lunare»:<sup>2</sup> tutto il susseguirsi di eventi è legato all'estinzione del corpo lunare del Cristo-Mercurio,<sup>3</sup> che in seguito verrà mangiato.

#### 4. OBLAZIONI

La pratica dello *yasna* (vedico *yajñá*), del «sacrificio», è fondante la religione zoroastriana e rimanda a una eredità indo-iranica nella quale Soma in India e Haoma in Iran sono divinità liquide, spremute e bevute in una bevanda inebriante.<sup>4</sup> Inutile ricordare la natura incruenta di tale sacrificio. Una specificità che ritroviamo in un'«eresia» zoroastriana incentrata sulla figura del «Tempo», di Zurwān.<sup>5</sup> Secondo il mito, Zurwān offre a lungo un «sacrificio» per avere un figlio. Ma egli tentenna, dubita dell'utilità del suo atto, e così in quel preciso istante vengono concepiti il luminoso Ohrmazd e l'oscuro Ahriman. Ohrmazd a motivo del sacrificio, Ahriman a motivo del dubbio. Resosi conto dell'accaduto, Zurwān si impegna a dare il potere sul mondo al primo dei due pargoli che gli si presenterà innanzi. Con uno stratagemma, Ahriman viene alla luce prima del fratello. Zurwān quindi, fedele al suo impegno, fa di lui il Signore di questo mondo.<sup>6</sup>

Le fonti del mito zurvanita sono allogene, sostanzialmente cristiane. Una di esse, il *Περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς*, «Sulla magia dei Persiani», di Teodoro di Mopsuestia, menzionata da Fozio (*Bibl.* 81 [PG 103, 281]),<sup>7</sup> precisa l'esito cruento del sacrificio di Zurwān, nel quale i due «gemelli» Ohrmazd e Ahriman appaiono uniti in un nefando «mescolamento di sangue», ἀίμομιξία, una consanguineità abnorme, in cui Ahriman appare come un osceno ierofante delle ecatombi terrene.

Forse è qui che dobbiamo trovare le origini iraniche di una religiosità misterica e cruenta irradiatasi da Oriente a Occidente, il culto di Miθra. L'ellenismo arricchì di contenuti nuovi – e certamente sconosciuti alla formulazione originaria – tale religione, raccolta attorno all'attesa e alla realizzazione della salvezza. Una nota iscrizione – decifrata da M. J. Vermaseren – presente nel *Mithraeum* sotto la basilica di Santa Prisca, a Roma, recita:<sup>8</sup> *et nos servasti aeternali sanguine fuso* («e ci salvasti con l'effusione del tuo sangue eterno»).

Nel mito, il dio uccide il toro in un quadro di prosperità e di beneficio per il cosmo,<sup>9</sup> il sangue ne irrorà le parti, simboleggiate dai Pianeti e dalle Costellazioni Zodiacali, per poi stillare fecondando l'arida terra. La realtà per il devoto di Miθra era la salvezza

<sup>1</sup> Cfr. anche *II Cron.* 3, 1 (dove si parla del Monte Morya, sul quale Salomone edificò il Tempio di Gerusalemme).

<sup>2</sup> MIRCEA ELIADE, *La luna e la morte*, in *Trattato di storia delle religioni*, Torino, 1976 («Universale Scientifica Boringhieri»), 141/142, pp. 177 ss.

<sup>3</sup> Cf. le possibili relazioni tra il Monte di Mara e Mar Gözihr, il Serpente astrale, linea dei nodi lunari, creatura ahrimanica dalla quale dipende l'annientamento del mondo nelle apocalissi zurvanite; cfr. ZAEHNER, *Zurwān*, pp. 158-160.

<sup>4</sup> Su questo mi permetto di rinviare a EZIO ALBRILE, *Un'inebriante salvezza. Culti enteogeni e mitologie fra ellenismo e iranismo*, «Studi Classici e Orientali» (in corso di stampa).

<sup>5</sup> Fondamentale a riguardo ZAEHNER, *Zurwān*; cfr. GEO WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Uppsala, 1938 («UUÅ» 1938: 6), pp. 274-308.

<sup>6</sup> GHERARDO GNOLI, *L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite*, «Revue de l'Histoire des Religions», 201, 1984, p. 135.

<sup>7</sup> BIDEZ-CUMONT, *Les mages hellénisés*, I, p. 63; II, pp. 87 ss.; ZAEHNER, *Zurwān*, p. 447.

<sup>8</sup> MAARTEN J. VERMASEREN, C. C. VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden, Brill, 1965, p. 215, fig. 69; 217-221; tav. LXVIII.

<sup>9</sup> Cfr. anche LEROY A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden, Brill, 1968 (EPRO, 11), p. 12.

attraverso l'identificazione rituale, nel banchetto, con il sacrificio salvifico del sangue eterno, sangue eterno poiché conferiva vita eterna.<sup>1</sup> L'iscrizione stabilisce quindi un nesso diretto fra l'uomo e l'aspersione del sangue prodotta dall'impresa del dio Miθra.<sup>2</sup>

Il mezzo grazie al quale l'iniziato mithraico accede alla speranza di salvezza è indubbiamente il «pasto sacro»: <sup>3</sup> cibandosi della carne e del sangue dell'animale sacrificato (non il toro, per l'impossibilità di trasportarlo nei Mithrei), il fedele stabilisce un intenso legame con il dio, una comunione misterica. L'importanza del «banchetto» nel contesto rituale mithraico è evidente dall'iconografia: Miθra e il Sole sono rappresentati a convito attorno a una tavola, spesso coperta dalla pelle del toro,<sup>4</sup> oppure sostituita dal suo corpo.<sup>5</sup>

Nella scena dipinta sull'arco di fondo del *Mithraeum* della città partica di Dura Europos, un personaggio umano con testa di corvo – il *corax* della gerarchia misterica – porge ai due dèi uno spiedo in cui sono infilzati alcuni pezzi di carne.<sup>6</sup> I due convitati divini sono spesso raffigurati con nella mano la coppa per la libagione,<sup>7</sup> il *ῥυτόν*, probabilmente colma di vino.

Il *ῥυτόν* in realtà è un recipiente per bere più simile a un corno ricurvo che a una coppa. Si diffuse nel mondo greco dopo le guerre persiane, rinvenuto nei tesori sottratti ai vinti. È un vaso per libagioni tipicamente dionisiaco (Nonn. *Dionys.* 12, 361-362): a questo proposito, fa riflettere la presenza di grappoli d'uva in alcuni monumenti mithraici,<sup>8</sup> circostanza che presuppone un qualche legame con il culto di Dioniso.<sup>9</sup>

L'agape mithraica riscrive nel mondo umano gli accadimenti di un tempo mitico: l'uccisione del toro, il banchetto fra il dio e il Sole. Il suo carattere sacramentale derivava forse dalla presenza del pane e del vino che, serviti ai convitati, rappresentavano liturgicamente la carne e il sangue del toro, che le due divinità avevano consumato un tempo.<sup>10</sup>

La natura reale del banchetto è però da sempre sfuggente. I rinvenimenti di ossa animali fra i resti archeologici di molti mithrei hanno confermato la natura cruenta del sacrificio: molte ossa di gallinacci e volatili, ma anche pecore, capre, maiali e qualche bue, sebbene più costoso. Mentre sulle pareti del *Mithraeum* di Dura Europos sono state trovate «liste della spesa» menzionanti olio, vino e svariate specie di cibi. Un banchettare sacro sgradito allo zelo cristiano: così Giustino (*Apolog.* I, 66, 4) riteneva il pasto mithraico una contraffazione della cena eucaristica poiché – per quanto ne sapeva – anche in esso venivano serviti del pane e un calice d'acqua. Opinione affine a quella di un altro apologeta, Tertulliano (*De praes. haer.* 40, 4),<sup>11</sup> anch'egli convinto

<sup>1</sup> JOHN R. HINNELLS, *Reflections on the Bull-Slaying Scene*, in JOHN R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, Manchester, University Press, 1975, II, p. 311.

<sup>2</sup> Anche GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Il sangue nei Misteri di Mithra*, in FRANCESCO VATTIONI (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica*, Roma, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1982 («Centro Studi Sanguis Christi», 2), II, pp. 864 ss.

<sup>3</sup> MARCEL SIMON, *Sur une formule liturgique mithriaque*, «Revue d'Histoire et Philosophie Religieuse», 56, 1973, pp. 277-288.

<sup>4</sup> CIMRM, I, 641 (§ 180); I, 798 (§ 217); II, 1137 (§ 297).

<sup>5</sup> CIMRM, I, 397 (§ 113 b); II, 1083 (§ 275).

<sup>6</sup> CIMRM, I, 42, 11-13 (§ 20-21).

<sup>7</sup> CIMRM, I, 397 (§ 113 b); I, 641 (§ 217); II, 1247 (§ 323).

<sup>8</sup> CIMRM, II, 1083 (§ 274-275); cfr. MAARTEN J. VERMASEREN, *Der Kult des Mithras im römischen Germanien*, Stuttgart, 1974, p. 8, fig. 26.

<sup>9</sup> FRANZ CUMONT, *Mithra et l'Orphisme*, «Revue de l'Histoire des Religions», 109, 1934, pp. 63-72.

<sup>10</sup> È la congettura di FRANZ CUMONT, *Un bas-relief mithriaque du Louvre*, «Revue Archéologique», Ser. VI<sup>e</sup>, 25, 1946, p. 193.

<sup>11</sup> ROBERT TURCAN, *Note sur la liturgie mithriaque*, «Revue de l'Histoire des Religions», 194, 1978, pp. 147-157.

che la *oblatio panis* nel culto mithraico fosse imitazione diabolica di una rituarialmente cristiana.

C'è una formulazione arcaica del culto di Miθra, narrata da Strabone (15, 3, 13), in cui il sacrificio è anche e soprattutto un pasto. Il geografo e storico greco riprende una notizia presente già in Erodoto (1, 131, 1-2), che parla dei Persiani che rifuggono templi e altari, rifiutando di prestare culto a «statue» o «immagini» (ἀγάλματα), cioè a figurazioni antropomorfe di dèi. Al contrario, salgono sulle cime dei monti, in luoghi alti e desolati, dove offrono sacrifici e chiamano Zeus (cioè Ahura Mazdā) l'intera volta del cielo. Ma Strabone aggiunge che i Persiani venerano e sacrificano ai pianeti e agli elementi quali la Luna (Σελήνη), Venere (Ἀφροδίτη), il Fuoco, la Terra, i Venti e le Acque, mentre il Sole (Ἡλιος) è espressamente identificato con il dio Miθra. In ciò Strabone rivela di conoscere l'uso linguistico, il lessico mediopersiano nel quale la parola Mihr (< avestico Miθra) indica il Sole.<sup>1</sup> E continua descrivendo i Magi mentre purificano uno spazio entro il quale si compirà il sacrificio: presentano le vittime coronate di un diadema e innalzano preghiere, forse simili a quelle che Plutarco (*Alex.* 30, 6) fa proferire a un re Dario III benedicente verso i cieli. Terminata la cerimonia, il Mago addetto al sacrificio divide la carne fra gli astanti, quindi ognuno se ne va con la sua parte, senza che nulla dell'oblazione sia offerto agli dèi. Questo perché il dio esigerebbe dal sacrificio nient'altro che l'anima della vittima. Secondo altre fonti – aggiunge Strabone –, una piccola parte di essa verrebbe gettata nel fuoco sacro. Il sacrificio è quindi una macellazione rituale, il banchetto la consumazione della carne di un animale sacralizzato dal mito.

## 5. COSMOLOGIE

È un itinerario compiuto a ritroso, dal momento che nella cultura indo-iranica (e in molte altre) il mondo nasce da un sacrificio iniziale, dallo smembramento di un uomo: il mondo è il corpo di Dio, le carni gli elementi del cosmo. A questo proposito è stato sottolineato come un importante testo pseudo-ippocrateo, il Περὶ ἐβδομάδων, includa materiali cosmologici iranici.<sup>2</sup> La fonte di queste congetture è il ventottesimo capitolo del *Bundahišn*, una silloge zoroastriana del IX sec. d.C., che raccoglie tradizioni più antiche, cioè avestiche.<sup>3</sup>

Un motivo sicuramente arcaico nella cultura greca, a partire dagli aforismi pitagorici che interpretano le costellazioni dell'Orsa come le mani di Rhea e il mare come le lacrime di Kronos, sino a giungere al famoso frammento di Eschilo su Zeus che è aria, terra, cielo, cosmo (Fr. 105 [Ramelli, pp. 238-239]). Abbiamo visto, sin dalla notizia di Erodoto, i Magi persiani negare la rappresentazione antropomorfica di un Dio che è mondo; un rifiuto condiviso in Grecia da Senofane (DK B 24; 26) e da Empedocle (DK B 27-31; 35, 11 ss.; 134). Nonostante ciò, il pensiero greco ha da sempre continuato a produrre antropomorfismi: così per gli Stoici Zeus è il cosmo (SVF II, 169, 32; III, 217, 9),

<sup>1</sup> HENRIK SAMUEL NYBERG, *A Manual of Pahlavi*, Part. II: *Glossary*, Wiesbaden, 1974, p. 132 b.

<sup>2</sup> ALBRECHT GÖTZE, *Persische Weisheit in griechischen Gewande*, «Zeitschrift für Indologie und Iranistik», 2, 1923, pp. 60 ss.; 167 ss.; MARTIN LITCHFIELD WEST, *The Cosmology of 'Hippocrates'* De Hebdomadibus, «The Classical Quarterly», 65, 1971, pp. 385 ss.; BRUCE LINCOLN, *The Indo-European Myth of Creation*, «History of Religions», 15, 1975, pp. 126 ss.

<sup>3</sup> GEO WIDENGREN, *Zervanistische Texte aus dem "Avesta" in der Pahlavi-Überlieferung. Eine Untersuchung zu Zātspram und Bundahišn*, in G. Wiessner (ed.), *Festschrift für Wilhem Eilers*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1967, pp. 278-287; ID., *Philological Remarks on some Pahlavi Texts chiefly concerned with Zervanite Religion*, in Sir J.J. Zarthosti *Madressa Centenary Volume*, Bombay, 1967, pp. 84-103.

mentre un frammento orfico (*Orph. fr.* 168, 6-30 [KERN]) celebra un corpo di Zeus le cui membra sono parti del mondo. Un tema riciclato dal giudaismo del tardo *Libro dei Segreti di Enoch* (30, 8 rec. A = Charles II, 448),<sup>1</sup> meglio conosciuto come *Enoch slavo* (X-XI sec. d.C.):<sup>2</sup> Dio crea la carne di Adamo dalla terra, il sangue dalla rugiada, gli occhi dal Sole... Qualcosa di analogo si coglie nel pensiero ermetico,<sup>3</sup> che dietro ai parafernalia egizi cela un'ispirazione greca: secondo la *Kore Kosmou*, la «Pupilla» o «Fanciulla del Cosmo» (Fr. 23, 11 [NOCK-FESTUGIÈRE IV, 55-57; RAMELLI, pp. 1064-1065]), dopo aver creato la Φύσις, il Dio ermetico contempla lo spazio circostante affermando che «il cielo, l'aria e l'etere sono colmi di tutte le cose», cioè di lui medesimo, corpo e mondo. Nella teogonia eliopolitana, la terra, il dio Geb, ha un padre chiamato Shu, l'aria (oppure il vento) che la divide da Nut, il cielo. La terra d'Egitto è quindi suddivisa in regioni, in *nomoi*, che sono parti, membra del corpo di Geb. Un precedente rintracciabile nella cultura greca: Gaia, la terra divinizzata, è un organismo vivente; il suo ombelico, l'ὀμφαλός, si trova nella Focide, a Delfi.

Tale mitologia non si risolve nella liturgia, ma si dischiude a nuovi livelli di significato, smaterializzandosi in un insegnamento di salvezza. Una testimonianza in tal senso proviene da un ambiente religioso abbastanza inconsueto, dove la prassi sacrificale appare «spiritualizzata», se non propriamente rimossa, il manicheismo. Il *Codex Manichaicus Coloniensis*, una scrittura dell'inizio del IV sec. d.C., contiene un racconto tra lo storico e il sovrannaturale, agiografico, della vita di Mani, il fondatore della «Religione della Luce», sin dalle prime esperienze nella comunità battista giudaico-cristiana nella quale visse sino all'età di ventiquattro anni.<sup>4</sup>

Secondo l'insegnamento manicheo, il Dio luminoso, lo *Jesus patibilis* delle fonti latine, è prigioniero nel cosmo. La luce è reclusa nel mondo, la terra è il suo corpo. Un adepto della comunità battista, mentre in un campo sta raccogliendo erbe con una falce fra le mani, con stupore misto a orrore vede stillare sangue dagli ortaggi appena recisi (CMC 10, 1-16).<sup>5</sup> I frutti della terra sono la carne e il sangue del dio esiliato nella creazione, del Gesù crocefisso nel mondo: più avanti nello scritto, Mani attribuisce allo stesso Alchasaïos = Elchasaï, il profeta giudeo-cristiano fondatore della comunità battista, un dialogo con la terra arata dall'uomo. La storia si conclude con Alchasaïos che prende della terra fra le mani, la bacia, la preme sul petto ed esclama: «Questa è la carne e il sangue (ἡ σὰρξ καὶ αἷμα) del mio Signore» (CMC 97, 1-11).<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Trad. Mario Enrietti, in PAOLO SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Milano, Tea, 1990 (TEA, 88), p. 557, n. 1.

<sup>2</sup> MARIO ENRIETTI, *Introduzione*, in Sacchi (ed.), *Apocrifi*, pp. 491 ss.

<sup>3</sup> WEST, *The Cosmology of 'Hippocrates'*, p. 387.

<sup>4</sup> Cfr. ETHEL STEFANA DROWER, *Adam and the Elkasaites*, in F. L. CROSS (ed.), *Studia Patristica IV*, Berlin, Akademie, 1961, II, pp. 406-410; ALBERT HENRICH, *Mani and the Babylonian Baptists. A Historical Confrontation*, «Harvard Studies in Classical Philology», 77, 1973, pp. 23-59; LUIGI CIRILLO, *Elchasaïti e Battisti di Mani: i limiti di un confronto delle fonti*, in Luigi Cirillo, Amneris Roselli (eds.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale*, Cosenza, Marra, 1986 («Studi e Ricerche», 4), pp. 97 ss.; GERARD P. LUTTIKHUIZEN, *The Revelation of Elchasaï. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985 («Texte und Studien zum Antike Judentum», 8).

<sup>5</sup> Trad. Luigi Cirillo, in Gherardo Gnoli, Andrea Piras (eds.), *Il manicheismo*, I. *Mani e il manicheismo*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 2003, pp. 42-43.

<sup>6</sup> Citazione di Mt. 26, 26-28; trad. Cirillo, in Gnoli-Piras (eds.), *Il manicheismo*, pp. 96-97; WERNER SUNDERMANN, *Il sangue nei testi manichei*, in Francesco Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, Roma, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1983 («Centro Studi Sanguis Christi», 3), I, p. 69.

## 6. ERBE GNOTICHE

Abbiamo visto come presso i Mandei a rendere testimonianza che il Gesù psichico e materiale è il «Signore di Menzogna» sarà il sorgere del Sole: con i suoi raggi «cristallizza» la figura dell'inganno, mortificandola su di un monte che è una croce. Corpo e monte, carne e zolla sono uniti nella morte di 'Išu Mšiha, del Gesù mandeo; quindi i Giudei, i discepoli, ne smembrano il cadavere, utilizzandolo – come suggerisce il testo – per il pasto eucaristico. La mutabilità e la polimorfia del Cristo gnostico sono praticamente illimitate: come antagonista del Figlio di Dio egli viene identificato quale ἀντίμιμον, l'imitatore, il principio del male. Anch'egli si ritiene Figlio di Dio, perché proviene dalla sua «parte sinistra», l'«altra parte» (l'ebraica *sitra ašra*). Nei testi gnostici questo demone viene spesso definito «Spirito di Contraffazione» (ἀντίμιμον πνεῦμα),<sup>1</sup> uno Spirito delle Tenebre con le sembianze del Demiurgo omicida, che istiga Adamo ad inclinarsi verso il male e il peccato, tentando per invidia e gelosia di sterminare la progenie divina.<sup>2</sup>

Ma la carne e il sangue di Gesù Cristo sono più che una metafora, rappresentano la possibilità di illustrare l'insegnamento sulla salvezza plasticamente, usando immagini salienti del mito, definendo un legame fra mondo umano e mondo vegetale, fra uomini e piante, specifico, ma non esclusivo del pensiero dualistico a cui appartengono la gnosi mandea e il manicheismo. A un livello differente di significazione, spogliato dai referenti metafisici, il motivo della luce racchiusa nella terra e quindi nella vegetazione, allude a una nuova fisiologia, a una forza celata nella pianta, a un potere psicoattivo che da essa scaturirebbe.

Abbiamo testimonianza di questo dalla coeva letteratura gnostica, in uno dei testi più significativi, l'*Apokryphon Johannis*.<sup>3</sup> Seguendone la narrazione, il mondo sarebbe stato creato da un essere abnorme, una sorta di mostruoso transessuale dalle fattezze di drago e dal volto di leone, di nome Ialdabaōth.<sup>4</sup> Questi, coadiuvato da potenze oscure solidali, gli Arconti, crea l'anima di Adamo, replica imperfetta di una immagine di luce.<sup>5</sup> L'uomo psichico giace però immobile a terra, privo del soffio vivente, che il Demiurgo e le potenze non possono infondergli. Solo con uno stratagemma il mondo luminoso riuscirà nell'intento di animare Adamo.

Dopo aver creato l'anima, Ialdabaōth e gli Arconti creano l'uomo vero e proprio, l'Adamo in carne e ossa, al quale aprono le porte del paradiso, offrendogli le piante che vi crescono. Lo invitano a mangiare dall'Albero della Vita. Ma è una trappola: l'Albero

<sup>1</sup> Cfr. ad es. *Apocr. Joh.* II, 27, 32; il mitologhema è studiato da ALEXANDER BÖHLIG, *Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten*, in *Mysterion und Wahrheit*, Leiden, Brill, 1968 (AGJU, 6), pp. 162-174.

<sup>2</sup> Così nell'*Apokryphon Johannis* il demiurgo omicida Ialdabaōth, dopo essersi reso conto della superiorità spirituale degli uomini (II, 28, 7 ss.), decide di scatenare il diluvio universale per sterminarli (II, 28, 35 ss.).

<sup>3</sup> L'*Apokryphon Johannis* è presente in quattro copie manoscritte, tre nella biblioteca di Nag-Hammadi e una nota sin dal cosiddetto «Codice di Berlino»; il testo copto dell'*Apokryphon Johannis* è usualmente conosciuto in due recensioni (una lunga dal Codice II di Nag-Hammadi e una corta dal Codice di Berlino); un'ulteriore analisi codicologica ha però evidenziato la presenza di ben tre recensioni: cf. ora la collazione dei testi in Michael Waldstein-Frederik Wisse (eds.), *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2*, Leiden-Köln, Brill, 1995 («Nag Hammadi and Manichaean Studies», 33).

<sup>4</sup> *Apocr. Joh.* II, 24, 12 e *passim*.

<sup>5</sup> Su questo ROELOF VAN DEN BROEK, *The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John*, in R. Van den Broek, Maarten Jozef Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel*, Leiden, Brill, 1981 (EPRO, 91), pp. 38-57.

è una creazione arcontica che distilla il succo aspro della vita,<sup>1</sup> il frutto un veleno letale contro cui non v'è rimedio, la radice è amara, i rami ombra di distruzione, le foglie odio e inganno, i frutti desideri di morte; la corteccia trasuda una resina che è un unguento diabolico, il seme trae sostentamento dalla tenebra. Una quintessenza diabolica che degustata provoca un sonno infero, letale.

Sembra la descrizione di una pianta realmente usata nella pratica rituale. Il testo ne dà una rappresentazione accurata, il cibarsene porta verso un mondo infero, un espediente mitologico per spiegarne gli effetti narcotici.

Vien da pensare a un'altra erba amara dai poteri psicoattivi e oracolari, di cui parla l'erudito Cleombroto, uno dei protagonisti del *De defectu oraculorum* di Plutarco. Cleombroto, grande viaggiatore, narra di aver incontrato sulle sponde del Mar Rosso un sapiente «barbaro», portatore o artefice di un'originale teoria sulla natura triangolare degli universi (*De def. or.* 21: 421 a-b). Immune da ogni malattia, questi si ciba, una volta al mese, del frutto amaro di un'erba medicinale. Un giorno all'anno, forse grazie alle proprietà di questa pianta psicoattiva, il «barbaro» profetizza, invasato da una virtù oracolare che egli ritiene suscitata, infusa dai demoni.

## 7. EREDITÀ

Come s'è detto, le parole pronunciate da Zoroastro nella *Perla preziosa* sono tratte dal *Vangelo di Giovanni*. Un'immagine autosacrificale<sup>2</sup> che sicuramente contaminò lo zoroastrismo in epoca sassanide, quando gli insegnamenti cristiani penetrarono profondamente in terra d'Iran. C'è infatti da annotare l'identificazione apocrifra fra il biblico Baruch, scriba e discepolo del profeta Geremia (uno dei protagonisti della diaspora babilonese, nel 586 a.C.), e Zoroastro.<sup>3</sup> Un'identità sorta in ambito cristiano, un adattamento fra due culture, quella delle comunità giudaico-cristiane d'Iran e la tarda tradizione zoroastriana. Si pensi poi alla presenza dei Magi nel *Vangelo di Matteo* 1, 12, legata a una cultura giudeo-iranica che attendeva autonomamente la venuta di un «Salvatore del mondo» e si contrapponeva al potere di Roma.<sup>4</sup> I Magi, che ungevano i sovrani achemenidi, erano venuti a «ungere» con gli unguenti sacri il nuovo re del mondo.

I cristiani a loro volta si erano appropriati di un altro mito sacrificale, quello orfico,<sup>5</sup> identificando Dioniso con l'*Anima mundi*, la neoplatonica Πηγγαία ψυχή. Nel mito Dioniso viene attirato in una trappola mortale dai Titani per mezzo di uno specchio.<sup>6</sup> La curiosità di Dioniso per quest'oggetto fa sì che i Titani possano catturarlo, uccidere e smembrare il giovane dio. Orribilmente i Titani violano Dioniso, ipnotizzato nel rimirare la propria fittizia immagine riflessa nello «specchio straniante» (ὀπιπέυον κάτοπτρον).<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Apocr. Joh.* BG, 56, 4-57, 3 (*Synopsis*, pp. 124-126); cfr. GIOVANNI FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari, 1987<sup>2</sup>, p. 148.

<sup>2</sup> Sui referenti simbolici di questo «pasto sacro», cfr. GEO WIDENGREN, *Fenomenologia della religione*, trad. L. Tosti, G. Pascal Gandolfo, Bologna, Il Mulino, 1984 (ed. it. rivista e con aggiunte dell'autore rispetto all'ed. or. Berlin, 1969), pp. 436 ss.;

<sup>3</sup> SHAUL SHAKED, *Baruch*, in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, p. 837 b.

<sup>4</sup> Cfr. ANTONIO PANAINO, *I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente e Occidente*, Ravenna, Longo, 2004, pp. 17-20; EZIO ALBRILE, *La caverna dell'esilio. Momenti della religione iranica nel mondo aramaico*, «Orientalia Christiana Periodica», 75, 2009, pp. 173-174.

<sup>5</sup> ROBERT EISLER, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1925 («Vorträge der Bibliothek Warburg», 2 [1922-1923]/II. Teil), p. 168; 179; GILLES QUISPÉL, *The Demiurge in the Apocryphon of John*, in *Gnostica, Judaica, Catholica*, p. 50.

<sup>6</sup> *Orph. fr.* 209 (Kern).

<sup>7</sup> NONN, *Dionysos*, 6, 172-173 (Ludwich = GIORGIO COLLI, *La sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1990, I, p. 251).

Le azioni del culto orfico, fra tradizione e innovazione, vennero fissate per iscritto da Onomacrito,<sup>1</sup> un poeta e filosofo del VI sec. a.C. colluso – secondo Erodoto (7, 6) –<sup>2</sup> con la tirannide dei Pisistratidi. Di lui si dice che abbia preso il «nome dei Titani» da Omero (*Il.* 14, 279) e che abbia composto «orge» (ὄργια) – cioè azioni misteriche – di Dioniso, poi raccolte in un poema chiamato Τελέσται, «Iniziazioni»;<sup>3</sup> ἐποίησε, «scrive versi» in cui raccontava le sofferenze del dio per mano dei Titani (Paus. 8, 37, 5).<sup>4</sup> Queste Τελέσται pare circolassero ancora al tempo di Adriano. L'imperatore era un profondo conoscitore di questa letteratura religiosa, che egli utilizzava probabilmente a fini di edificazione personale.<sup>5</sup>

I misteri dionisiaci che Onomacrito compose erano incentrati sulla passione del dio, lo σπαραγμός titanico.<sup>6</sup> Nella versione genericamente nota, i Titani fanno a pezzi il giovane dio; la vittima viene tagliata in sette parti e gettata in un calderone, issato su un tripode; i brandelli del fanciullo bollono, sino a quando i pezzi di carne sono tolti dal calderone e infilzati su degli spiedi per essere arrostiti.<sup>7</sup>

Tuttavia non si giunge a consumare il pasto. Attirato dal profumo d'arrosto compare Zeus che, resosi conto del misfatto, con i suoi fulmini impedisce ai Titani di portare a termine il simposio cannibalico.<sup>8</sup> L'unico documento in cui si narra un'antropogonia orfica, o ritenuta tale,<sup>9</sup> rappresenta il compimento di questo abominevole convito. Gli uomini discenderebbero dai Titani in un modo del tutto particolare, poiché plasmati dalla stessa sostanza dei nemici di Dioniso, ma al medesimo tempo ognuno di essi nasconderebbe in sé qualcosa che viene proprio da quel dio.

La vicenda è puntualmente raccontata, nel VI sec. d.C., dal filosofo neoplatonico Olimpiodoro (il Giovane), commentando il *Fedone* platonico: su istigazione di Hera, i Titani, posti a guardia del giovane Dioniso, lo afferrano, lo smembrano e se lo mangiano. Zeus, adirato, fulmina, incenerisce i Titani e «dalla fuliggine delle esalazioni prodotte originò della materia da cui nacquero gli uomini» (καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους).<sup>10</sup>

Quello della «cottura» (bollitura o combustione) del dio è un aspetto saliente del mito. Il dio diventa cibo in senso concreto e sembra rinviare a un tempo in cui gli dèi vengono conosciuti grazie alla funzione alimentare. Altrove ho dimostrato<sup>11</sup> come dietro

<sup>1</sup> ARIST. *De philos.* fr. 7 (Ross) = Colli, I, 4 (A 56), pp. 168-169; TAT. *Ad Graec.* 41, CLEM. ALEX. *Strom.* I, 21, 131, 1 = COLLI, *La sapienza greca*, II, Milano, 2006<sup>3</sup>, 13 (B 6) a-b, pp. 238-239.

<sup>2</sup> COLLI, II, 13 (A 1), pp. 234-235.

<sup>3</sup> KAROLY KERÉNYI, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, trad. Lia del Corno, Milano, Adelphi, 1998<sup>3</sup> («Il ramo d'oro», 21), (ed. or. München-Wien, 1976), pp. 225 ss.

<sup>4</sup> COLLI, I, 4 (B 1); PAOLO SCARPI, *Le religioni dei misteri*, I, Milano, Fondazione Valla-Mondadori, 2002, A12, pp. 376-377.

<sup>5</sup> KERÉNYI, *Dioniso*, p. 227.

<sup>6</sup> Versione mitica di ciò che accadrà a Penteo nelle *Baccanti* di Euripide, cfr. RICHARD SEAFORD, *Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries*, «Classical Quarterly», n.s. 31, 1981, pp. 263 ss.

<sup>7</sup> CALLIMACO fr. 643 = COLLI, I, 4 (B 15); SCARPI, A13, pp. 376-377; CLEM. ALEX. *Protrept.* 18, 1-2 = *Orph. fr.* 35 (Kern); COLLI, I, 4 (B 38), pp. 246-247; SCARPI, A15, pp. 378-379; FIRM. MAT. *De err. prof. rel.* 6, 1 ss. = *Orph. fr.* 214 (Kern); cfr. IVAN M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1941, pp. 307 ss.

<sup>8</sup> KERÉNYI, *Dioniso*, pp. 230-231.

<sup>9</sup> Cfr. anche RADCLIFFE G. EDMONDS III, *A Curious Concoction: Tradition and Innovation in Olympiodorus "Orphic" Creation of Mankind*, «American Journal of Philology», 130, 2009, pp. 511-532.

<sup>10</sup> OLYMPIOD. *In Plat. Phaed.* 1, 3, 3-14 (= Leendert Gerrit Westerink [ed.], *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, I. Olympiodorus, Amsterdam-Oxford-New York, North Holland Publishers, 1976, pp. 40-41); *Orph. fr.* 220 (Kern); COLLI, I, 4 (B 77), pp. 286-287; SCARPI, I, pp. 380-381.

<sup>11</sup> EZIO ALBRILE, *Le magie di Ostanes*, in *Ravenna da Capitale imperiale a Capitale esarcale*, Atti del XVII Congresso Internazionale di Studio sull'Alto Medioevo (Ravenna, 6-12 giugno 2004), Spoleto, Fondazione CISAM, 2005, pp. 1076-1077.

al mitico *Aglaophamos*, il sacerdote iniziatore di Pitagora, si celi una un'erba miracolosa chiamata *Aglaophotis*, «Luminescente», una pianta psicoattiva che, secondo Plinio (*Nat. hist.* 24, 102, 160), cresce sui marmi d'Arabia e che i Magi mazdei utilizzerebbero per evocare gli dèi (*hac Magos uti, cum velint deos evocare*). Un legame iniziale fra antenato divino e disciplina misterica.

I Titani si erano cibati delle carni di Dioniso, quindi nella carcassa umana dimorerebbe un principio divino, allo stesso modo in cui in una normale pianta si cela un principio psicoattivo. Il mito è abbastanza chiaro: dai vapori enteogeni dei Titani inceneriti si coagula una materia, i corpi degli uomini; esiste quindi una stretta relazione fra Dioniso, principio divino plasmato, assemblato nel corpo umano, e il principio psicoattivo celato nella pianta, nel *σῶμα* (= corpo) che è *σῆμα* (= tomba, segno) dell'anima. Un insegnamento esplicitato nei commentari alchemici attribuiti sempre a Olimpiodoro.<sup>1</sup> *Summa* di tali incursioni ermetiche è l'esegesi al *Κατ' ἐνέργειαν* di Zosimo,<sup>2</sup> nel passo in cui riaffiora il mito degli uomini nati dalle ceneri dei Titani:<sup>3</sup> *καὶ μὴν ἄνθρωπον ἔχομεν λειῶσαι καὶ ἐπιβλεῖν*; (dice l'interlocutore rivolto a Zosimo).<sup>4</sup>

Nella domanda sono presenti due termini spiegabili unicamente in un quadro enteogeno:<sup>5</sup> *λειῶσαι* (< *λείωσις*), «triturare, ridurre in polvere», espressione che proviene da un lessico iatrochimico (Galeno 19, 372) e designa la triturazione e la polverizzazione in un mortaio dei composti e preparati medicali (ancora oggi per questo chiamati «galenici»); il secondo termine, *ἐπιβλεῖν* (< *ἐπιβάλλω*), «gettare», ma anche e soprattutto «far crescere, far germogliare», rinvia a un linguaggio botanico (Theophr. *Hist. plant.* 3, 5, 1) e conferma il possibile legame con il mondo delle piante psicoattive. Il quesito può essere quindi riformulato e tradotto così: «E riusciremo mai a tritare e a far germogliare l'uomo?». Dioniso è il dio smembrato, fatto a pezzi (*σπαράττεται*) e ricomposto da Apollo.<sup>6</sup> Così il riassetto di Dioniso, inghiottito, mangiato dai Titani, esprimerebbe, secondo il commentatore neoplatonico, il ritorno all'unità iniziale: la complessità della vita titanica è ricondotta all'uno, il molteplice «unificato» (*ἐνοειδῆ*) in un'esistenza non condizionata. È capitato anche alla Korè, inghiottita da Ade, ma salvata e ricondotta dalla madre Demetra all'antica dimora. Considerazioni che Olimpiodoro sfiora e ripropone nel commentare il passo del *Gorgia* platonico (492 e)<sup>7</sup> legato alla dottrina orfica sull'anima<sup>8</sup> e nel quale si cita il celebre verso di un perduto dramma di

<sup>1</sup> Per l'identità tra Olimpiodoro alchimista e Olimpiodoro neoplatonico, cfr. LUC BRISSON, *Olympiodoros*, 4, in DNP, 8, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2000, coll. 1187-1188.

<sup>2</sup> Cfr. Marcellin Berthelot, Charles Émile Ruelle (eds.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1988, II, pp. 69-104; da cui EZIO ALBRILE (ed.), *Olimpiodoro. Commentario al libro di Zosimo "Sulla forza", alle sentenze di Ermete e degli altri filosofi*, Milano, Mimesis, 2008; annunciata nella Collezione «Les Alchimistes Grecs» (per i tipi di «Les Belles Lettres») una nuova e definitiva edizione a cura di Cristina Viano; cf. per ora della stessa «Les alchimistes gréco-alexandrins et le Timée de Platon», in Cristina Viano (ed.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris, Vrin, 2005, pp. 91-107.

<sup>3</sup> LUC BRISSON, *Le corps "dionysiaque": l'anthropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1, par. 3-6), attribué à Olympiodore est-elle orphique?*, in ΣΦΘΗΣ ΜΑΗΤΟΡΕΣ. *Chercheurs de sagesse: Hommages à J. Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992 (= *Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*, Aldershot-Paris, 1995), pp. 492 ss.

<sup>4</sup> *Comm.* 52. (Berthelot-Ruelle, p. 100, 11-12); ALBRILE, *Olimpiodoro*, p. 92.

<sup>5</sup> La circostanza è sfuggita alla mia traduzione, cfr. ALBRILE, *Olimpiodoro*, p. 92, n. 143.

<sup>6</sup> OLYMPIOD. *In Plat. Phaed.* 7, 10, 1-11 (Westerink, p. 112-115).

<sup>7</sup> OLYMPIOD. *In Plat. Gorg.* 30, 1 (= Leendert Gerrit Westerink [ed.], *Olympiodori in Platonis Gorgiam Commentaria*, Leipzig, Teubner, 1970, p. 154, 16 ss; Robin Jackson, Kimon Lycos, Harold Tarrant [eds.], *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1998 [«Philosophia antiqua», 78], p. 140).

<sup>8</sup> Cfr. WILLIAM KEITH GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A Study on the Orphic Movement*, London, Methuen, 1952, p. 264; SARA MACÍAS OTERO, *Orfeo y el orfismo en la tragedia griega*, in Alberto Bernabé, Francesco Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición orfica. Un reencuentro*, Madrid, Akal, 2008, II, p. 1210.

Euripide: «Chi sa se vivere non è morire e morire vivere?» (fr. 68 [Nauck]). Nel *Gorgia*, dopo il frammento di Euripide, si presenta un «saggio» che dice: «Ora noi siamo morti e il corpo è la nostra tomba». La morte, per il myste, il teleste orfico, non è il ritorno al non essere, alla notte dell'Ade; viceversa, come se ponesse fine (τελέται) ad una fase preparatoria dell'esistenza, la morte gli dischiude la strada per la libertà, quale nascita a una nuova e imperitura forma di vita.<sup>1</sup>

L'uso di piante o pozioni psicoattive sembra funzionale nel rinnovarsi rituale del racconto orfico. Allusioni mitologiche e un lessico sapientemente ambiguo, duale, potevano servire non tanto a mantenere segreta una rituale, quanto a mantenerla distinta dal mito in quanto tale. L'esigenza di espandere la propria sfera di conoscenza, di oltrepassare le soglie della vita, ha un preciso complemento nell'ampliare anche i «confini della propria esistenza», come sosteneva K. Kerényi. Un «vissuto» esperibile anche attraverso la dilatazione visionaria del mondo interiore, enteogeno. Le estasi che espandono la mente attraverso lo stimolo di piante o succedanei psicoattivi, la caoticità e l'apparente irragionevolezza del racconto esprimevano anche – e per paradosso – la non sostanzialità di queste pratiche nell'accesso al mondo invisibile: la sostanza psicotropa, l'allucinogeno erano infatti strumenti, non finalità del rito.

Secoli più tardi troveremo narrate, «secolarizzate» queste vicende orfiche in un contesto letterario, *L'Autre Monde ou les États et Empires de la Lune*, di Cyrano de Bergerac. Una suggestiva sequenza dell'opera descrive le strane, bizzarre consuetudini funerarie dei sapienti che abitano la Luna:

... allorché uno dei nostri filosofi giunge a un'età in cui sente il suo spirito indebolirsi, e il ghiaccio degli anni intorpidire i moti dell'anima, egli riunisce gli amici in un banchetto sontuoso; quindi, dopo che ha esposto i motivi che lo inducono a prendere congedo dalla natura, nonché la scarsa speranza che ancora nutre di poter aggiungere alcuna cosa alle sue nobili azioni, gli si fa grazia, ossia gli si ordina la morte, oppure si impone a lui severamente di vivere. Quando dunque, a maggioranza di voti, gli si è rimesso il respiro nelle mani, egli avvisa gli intimi del giorno e del luogo stabiliti: quelli si purificano e si astengono dal cibo durante ventiquattro ore. Poi, arrivati alla dimora del saggio, dopo aver reso sacrificio al Sole, entrano nella camera, dove il generoso attende su un letto di cerimonia. Ognuno accorre a turno ad abbracciarlo, e quando è la volta di quello che predilige, egli, baciato teneramente, lo appoggia sul suo stomaco, e unendo la propria bocca alla sua, s'immerge un pugnale nel cuore con la mano destra tenuta libera. L'amico non stacca le sue labbra da quelle dell'amico, finché non lo senta spirato. Allora ritira il ferro dal seno e chiudendo con la bocca la piaga, deglutisce il sangue e lo assorbe finché non ne può bere oltre. Subito gli succede un altro, mentre il primo viene messo a letto; saziatosi il secondo lo si fa a sua volta sdraiare per far luogo al terzo; infine, saziata l'intera brigata, si presenta a ciascuno, dopo quattro o cinque ore, una ragazza di sedici o diciassette anni: e durante i tre o quattro giorni in cui godono le delizie dell'amore, essi sono nutriti soltanto della carne del morto che si fa loro mangiare assolutamente cruda, affinché, se possa nascere qualcosa da quegli amplessi, si abbia la certezza che è il loro amico che rivive.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cf. inoltre JANE ELLEN HARRISON, *The Meaning of the Word Telete*, «Classical Review», 38, 1914, pp. 36-38.

<sup>2</sup> Trad. it. di Luciano Erba in CYRANO DE BERGERAC, *L'Altro Mondo ovvero gli Stati e Imperi della Luna* («Il Melagrano», 146-148), Firenze, 1956, pp. 149-151.



COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA  
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.  
STAMPATO E RILEGATO NELLA  
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

*Maggio 2012*

(CZ 2 · FG 3)



