

ACCADEMIA ANGELICA-COSTANTINIANA
DI LETTERE ARTI E SCIENZE

**Studi
sull'Oriente Cristiano**

**Nella terra degli Sciapodi.
Un'interpretazione enteogena**

Ezio Albrile

Estratto

16 *1*
Roma 2012

NELLA TERRA DEGLI SCIAPODI

Un'interpretazione enteogena

EZIO ALBRILE

I. SOCRATE PSICOATTIVO

Prerogativa del mito è la metamorfosi, come si conviene a una forma di pensiero per immagini, che inventa il proprio racconto e il proprio senso ogni qual volta divenga oggetto di una rappresentazione, narrativa o scenica. La storia mitica ha una sola conclusione e un rovesciamento di questi esiti è contemplato solo nell'eversione parodistica della commedia.

Un episodio consono è rappresentato dagli *Uccelli* di Aristofane, una commedia andata in scena la prima volta alle Grandi Dionisie del 414 a.C. La trama è semplice, quanto irridente. Due ateniesi, Pisetero ed Evelpide, disgustati dalla politica cittadina, decidono di lasciare Atene, in cerca di un posto migliore dove poter vivere in pace. Si recano quindi da Upupa, che in realtà è Tereo, in passato re di Tracia, poi trasformato in uccello dagli dèi, e gli propongono di costruire assieme agli altri uccelli una città nel cielo chiamata Nephelokokkygia. I pennuti sono inizialmente recalcitranti, poiché non si fidano degli uomini, ma cambiano presto idea e danno inizio ai lavori. I due ateniesi e gli uccelli si rendono ben presto conto che Nephelokokkygia è in una posizione molto favorevole: si innalza nel cielo a metà strada fra gli dèi e gli uomini e può quindi appropriarsi del loro nutrimento, cioè il vapore che sale dalle pire sacrificali. Gli uccelli dichiarano allora guerra agli dèi e, catturando il fumo dei sacrifici, li riducono alla fame. I pennuti prendono quindi il posto degli dèi, diventando essi stessi delle nuove divinità che gli uomini accettano di venerare.

Pisetero scaccia da Nephelokokkygia una prima, allarmata, ambasceria degli dèi; ne fa seguito una seconda, questa volta formata da Posidone, da Eracle e da un certo Triballo, un dio barbaro. La combriccola divina non può però far altro che accettare le condizioni dettate da Pisetero. È qui, nel segmento finale

della commedia, che il coro degli uccelli si esibisce in una sapida caricatura di Socrate, cencioso necromante enteogeno (vv. 1553-1564):

πρὸς δὲ τοῖς Σκιάποσιν λίμνη τις ἔσται,
ἄλουτος οὐ ψυχαγωγεῖ Σωκράτης.
ἔνθα καὶ Πείσανδρος ἦλθε δεόμενος
ψυχὴν ἰδεῖν ἢ ζῶντ' ἐκεῖνον προὔλιπε,
σφάγι' ἔχων κάμηλον ἀμνόν τιν', ἦς
λαίμοδες τεμὼν ὥσπερ <ποθ'> Οὐδύσσειδς
ἀπῆλθε κἄτ' ἀνήλθ' αὐτῷ κάτωθεν πρὸς
τὸ λέμμα τῆς καμήλου Χαιρεφῶν ἡ
νυκτερίς.

«presso gli Sciapodi v'è un lago, dove Socrate,
puzzone, guida le anime.
E vi giunse anche Pisandro per vedere la sua anima
che era fuggita.
Come vittima sacrificale recava un agnocammello;
e dopo avergli reciso la gola, indietreggiò,
come un tempo fece anche Odisseo,
così da sotto terra, dirigendosi verso il cadavere del cammello,
sbucò fuori...
Cherefonte il pipistrello».

Socrate è presentato come un sudicio pezzente, ma abile manipolare delle anime nell'aldilà¹. È un Hermes al contrario: mentre Hermes è uno psicopompo che conduce le anime nell'oltretomba, Socrate è uno psicagogo che le riporta sulla terra². È la ridicolizzazione della *Nekyia* omerica, compiuta attraverso un sapiente uso del medesimo lessico necromantico.

La ψυχαγωγία è infatti un termine specifico per designare l'evocazione delle anime dei morti (Plat. *Leg.* 909 b). Ricorre con frequenza quasi ossessiva nei *Persiani* di Eschilo, dove la regina Atossa³, vedova del re persiano Dario, appare come suprema sacerdotessa di un rito necromantico officiato per evocare l'ombra del marito defunto (vv. 607-842)⁴. Un sapiente uso dei lamenti

¹ Cfr. R. STARK, «Sokratisches in den "Vögeln" des Aristophanes», in *Rheinisches Museum für Philologie*, 96 (1953), pp. 85 ss.

² F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano 1997², p. 160.

³ Cfr. R. SCHMITT, s.v. «Atossa», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, pp. 13 b-14 b.

⁴ Sull'episodio, cfr. W. HEADLAM, «Ghost Raising, Magic and the Underworld», in *Classical Review*, 16 (1902), pp. 52-61; S. EITREM, «The Necromancy in the *Persae* of Aeschylus», in *Symbolae Osloenses*, 6 (1928), pp. 1-17; J.C. LAWSON, «The Evocation of Darius (Aesch. *Persae*

rituali permette infatti al Coro di evocare dagli abissi di Ade il δαίμων, la forma fantasmatica del grande dinaste iranico (vv. 620-621; 642). Una cantilena stridula, un acuto vociare consente alle anime dei morti di liberarsi momentaneamente dai lacci inferi (ψυχάγωγοῖς ὀρθιάζοντες γόοις: v. 687).

Altro termine che Aristofane trae dal lessico necromantico è σφαγή («re-cisione, taglio della gola»), indicante il punto del collo in cui la vittima sacrificale era sgozzata (Eur. *Or.* 291; Aeschyl. *Ag.* 863). Nella parodia ad essere sacrificata è apparentemente una creatura fantastica, un κάμηλον ἄμνον (κάμηλος ἄμνεῖος), un «cammello di agnello» o meglio un «agnocammello». Secondo alcuni⁵, dietro la forma ibrida di quest'animale immaginario si nasconderebbe una pianta, un fungo psilocibinico, cioè un fungo allucinogeno, che spiegherebbe l'intero rituale necromantico come un rito estatico in cui l'anima, guidata sapientemente da un Socrate psicologo e «sciamano», si libera dal corpo. L'uso di piante e composti psicoattivi era un tratto peculiare di certe iniziazioni misteriche su cui mi sono altrove soffermato⁶, era quindi un segreto custodito gelosamente. Socrate avrebbe in qualche modo divulgato e, forse per danaro, reso accessibili queste tecniche estatiche anche a persone indegne. L'accento a Pisandro non è portato a caso: demagogo e delatore senza scrupoli, Pisandro si distinse nella commisione che processò i violatori dei misteri (415 a.C.), tra i quali vi era Alcibiade, discepolo di Socrate. Lo stesso Socrate che, secondo la parodia di Aristofane, lo aveva iniziato ai misteri, permettendogli di ritrovare e di «vedere l'anima». La nomea di Socrate quale violatore dei misteri deriverebbe da quest'episodio; egli però nel processo non venne coinvolto direttamente, mentre venne accusato di empietà Alcibiade, reo di aver inscenato a casa sua una parodia dei misteri di Eleusi (con la complicità – diremmo noi – del maestro Socrate). Ma Pisandro era anche un voltagabbana, così da democratico radicale nel 412 a.C., si trasformò per opportunismo in oligarca radicale, passando dalla parte di quell'Alcibiade che aveva fatto bandire.

Ad Alcibiade si deve l'avvio di quei contatti con i satrapi persiani dell'Asia Minore che dovevano procurare l'intervento degli stessi nella guerra del Pello-

607-93)», in *Classical Quarterly*, 28 (1934), pp. 79-89 (articolo polemico *contra* Headlam; ipotesi orientale rigettata); F. JUAN, «L'évocation des morts dans la tragédie grecque», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 198 (1981), pp. 403 ss. (ottima sintesi dello *status quaestionis*).

⁵ C. A. RUCK, «Mushrooms and Philosophers», in R.G. WASSON-S. KRAMRISCH-J. OTT-C.A. RUCK, *Persephone's Quests. Entheogens and the Origins of Religion*, New Haven-London 1986, pp. 160 ss.

⁶ E. ALBRILE, «Il corpo immaginato. Ipotesi su una metafora gnostica», in *Archeus*, 8 (2004), pp. 25-40; ID., «Herbarium gnosticum», in *Vivarium Scyllacense*, 15 (2004), pp. 23-32; ID., «Un'inebriante salvezza. Culti enteogeni e mitologie fra ellenismo e iranismo», in *Studi Classici e Orientali*, 55 (2009), pp. 11-34.

ponneso e l'appoggio del re a Sparta⁷. Una rete di relazioni che furono continuate da Pisandro: suoi sono i maneggi con il satrapo di Lidia e Caria Tisafarne (< antico-persiano *Čiçafarnah-, «splendore rilucente») per ottenere un'alleanza con la Persia⁸. In seguito Pisandro sarà tra i promotori di un colpo di stato che porterà l'oligarchia in Atene (Tucid. 8, 63-68; Arist. *Const. Athen.* 32, 2)⁹; alla sua caduta fuggerà a Sparta.

La connivenza di Socrate con il regime dei Trenta Tiranni (404-403 a.C.), imposto dallo spartano Lisandro dopo la sconfitta nella guerra del Peloponneso, nel 399 a.C. darà infine l'occasione al restaurato regime democratico di riprendere l'antica accusa e processare Socrate per «profanazione di misteri»¹⁰. La scena necromantica parodiata negli *Uccelli* presuppone tutto questo e per renderla ancora più ridicola Aristofane fa sbucare da sotto terra il discepolo più fedele di Socrate, Cherefonte, in veste di uccello notturno, il «pipistrello» (ἡ νυκτερίς): un volatile messo in relazione con l'anima nell'Ade, sempre nella *Nekyia* omerica (*Od.* 24, 6-9). Cherefonte è dileggiato anche nelle *Nuvole* (v. 504), dov'è definito «quasi morto» (ἡμιθνής). Socrate e i suoi discepoli sono infatti descritti da Aristofane in vesti emaciate, di un pallore cadaverico: più che uomini sembrano spettri che non possono esporsi all'aria aperta, ombre che il Sole dissolverebbe (*Nub.* 103; 120; 198 ss.; 1112; 1171)¹¹.

L'animale immaginario sacrificato nel rito, l'«agnocamello», s'è detto, forse allude ad una qualche misteriosa pianta psicoattiva. Si rileverà che in greco ἀμνεῖος, «di agnello», è molto simile ad ἀμνειός, parola con cui si designa l'involucro fetale, cioè il liquido amniotico; l'universo uterino nel quale il feto vive una misteriosa vita fantasmatica, un'animazione sospesa.

Secondo l'embriologia antica, riflessa nell'opera di Aristotele, il feto si forma dalla coagulazione del sangue mestruale per azione dello sperma maschile, con un effetto simile a quella del caglio sul latte¹²; questo perché, sempre nelle parole dello Stagirira, «la natura del latte e del mestruo è la stessa», icone della vita che nasce dalla morte. Quando, al momento del parto, il neonato passa dall'esistenza limbica uterina alla luce ed alla vita, il primo movimento viscerale

⁷ Cfr. D. MUSTI, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari 2009⁴, p. 430.

⁸ R. SCHMITT, s.v. «*Čiθrafarnah», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, V, Costa Mesa (California) 1992, pp. 636 a-637 a; ID., s.v. «Greece I. Greco-Persian Political Relations», *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York 2002, pp. 296 a-b.

⁹ MUSTI, *Storia greca*, p. 447.

¹⁰ RUCK, «Mushrooms and Philosophers», p. 159.

¹¹ SARRI, *Socrate e la nascita*, p. 161.

¹² Cfr. Arist. *De gener. anim.* 2, 4, 739 b (ed. M. VEGETTI [Aristotele, *Opere*, V, Roma-Bari 1973] p. 214, 21-27); cfr. anche *De part. anim.* 2, 6, 1.

è chiamato μηκώνιον¹³, termine che è anche sinonimo di «oppio», indizio linguistico che designa una condizione originaria indeterminata del feto¹⁴.

La sostanza psicoattiva contenuta nella capsula del *Papaver somniferum* 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 materno¹⁵ induce gli autori antichi a singolari avvicinamenti tra piante psicoattive e animali mammiferi¹⁶. Confinato in una dimensione onirica, l'effetto del papavero si coniuga a quello materno; il suo latte ha un potentissimo effetto narcotico, capace di modificare sostanzialmente la percezione del «reale», dando forma a visioni fantasmatiche del mondo divino. Sotto l'azione enteogena dell'oppio, i confini tra vita e morte scompaiono.

Per la medicina arcaica, il latte materno è una vera e propria panacea universale, forse in virtù della presenza in esso di endorfine, sostanze endogene al corpo umano che hanno lo scopo di «adattare» il piano di realtà e fungere da psicoattivi dello spazio interiore. Un'analoga percezione fa parte dell'immaginario gnostico del «Padre di tutte le eresie», il samaritano Simon Mago: nella sua summa dottrinale, la Ἀπόφασις μεγάλη, la Grande Rivelazione, il latte materno appare come strumento attivo di metamorfosi. Secondo il Mago di Samaria, la generazione corporea è immagine della creazione: Dio plasma l'uomo nell'utero della madre, quindi il Paradiso biblico altro non è se non l'utero materno, μήτρα¹⁷. Una costellazione di riferimenti per comprendere come l'estasi oppiacea sia paragonabile al ritorno a una vita uterina, in un ipotetico paradiso anteriore alla realtà, un fluido mondo anamorfico e virtuale.

¹³ Cfr. Arist. *Hist. anim.* 587 a 31 (BEKKER); Gal. 12, 620; 13, 358; 19,176 (KÜHN); Plin. *Nat. hist.* 28, 13, 52 (*singularis remedii celeberrimi auctores clamant, rursus in feminis quas infantium alvo editas in utero ipso contra sterilitatem subdi censet, meconium vocant* [M VIII, p. 38]); vd. anche H. BONITZ (ed.), *Index Aristotelicus* (Aristotelis. Opera V), Berlin 1870 (repr. 1961), p. 465 b; e F. MONTANARI, *Gl. Vocabolario della lingua greca*, Torino, 1995, 1283 a.

¹⁴ Cfr. D.P. ABRAM, «Poisons and Powers in Myths of Demeter and Klytemnestra», in *Temenos*, 21 (1985), p. 14.

¹⁵ Cfr. anche Plin. *Nat. hist.* 28, 21, 72 ss. (ed. U. CAPITANI-I. GAROFALO IV [Torino 1986], pp. 78 ss.).

¹⁶ In maniera più esaustiva ALBRILE, «Il corpo immaginato», cit.; ID., «Zoroastro, le rose e il papavero», in GH. GNOLI-G. SFAMENI GASPARRO (cur.), *Potere e religione nel mondo indomediterraneo tra ellenismo e tarda-antichità* (Il Nuovo Ramusio 9), IsIAO, Roma 2009, pp. 15-41.

¹⁷ Hipp. *Ref.* VI, 14, 8 (ed. M. SIMONETTI [*Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993], p. 26).

II. ETNOGRAFIE ENTEOGENE

Il lago di Socrate, nella canzonatura di Aristofane, è collocato presso il misterioso popolo degli Sciapodi (Σκιάποδες) = «dai piedi che fanno ombra», Ombripodi. Un nome simbolicamente evocativo, accostabile a un'altra parola, σκιάδειον, «parasole, ombrello», un arnese femminile, usato come elemento caricaturale in alcune commedie di Aristofane (*Acar.* 243; *Eq.* 1348), compresa gli *Uccelli* (1508). Il parasole è coperto da una serie di spicchi che ricordano le zampe palmate (στεγανόπους) di certi uccelli acquatici (Arist. *Hist. anim.* 2, 12, 504 a 8). Tutte circostanze che hanno portato qualcuno a ritenere che gli Sciapodi altro non fossero che un popolo immaginario, dietro al quale si celebrerebbe sempre una metafora enteogena, cioè una varietà di funghi allucinogeni. Il parasole ricorderebbe il cappello del fungo, gli spicchi in cui è suddiviso, le lamelle¹⁸. Socrate avrebbe a suo modo profanato i misteri, divulgando a soggetti indegni (forse per mercimonio) il cibo enteogeno per eccellenza, il fungo psilocibinico.

Il primo autore greco a parlare degli Sciapodi è Scilace di Carianda, incaricato dal re persiano Dario di cercare le foci del fiume Indo (Herod. 4, 44, 1-3). Scilace non si limitò a questo e nel 350 a.C. ca. redasse un accurato *Periplo* delle regioni visitate. L'opera è sopravvissuta in pochi frammenti, rintracciabili in Ctesia di Cnido, medico alla corte del re persiano Artaserse II e in seguito autore di opere etnografiche e storiche (389 a.C.), anch'esse perdute.

Negli *Indika*, Ctesia conserva due frammenti di Scilace (*FGrHist* 688 F 51 a-b)¹⁹: il secondo (F 51 b = Tzetz. *Chil.* 7, 621-641 [KIESSLING 629-649]) sembra il più attendibile, e descrive gli Sciapodi muniti di piedi così grandi da fungere come riparo per il solleone. Nella canicola del mezzogiorno, essi si lasciano cadere a terra e distendono i piedi sulle loro teste a mo' di parasole. La notizia è confermata da un frammento della *Periegesi* di Ctesia (F 60 = Harp. *Lexic. in dec. orat.* [Suda S 601] s.v. Σκιάποδες)²⁰.

Tornando agli *Indika*, il primo frammento di Scilace (F 51 a) è il più problematico, poiché mediato da Plinio (*Nat. hist.* 7, [2], 23). L'enciclopedista latino, forse fraintendendo il testo, assimilò gli Sciapodi a un'altro popolo fantastico, i Monocoli²¹, dal greco μονόκωλος = «con un solo arto», «con una sola gamba»: una circostanza che ha permesso all'ipotesi micotica di espandersi etnograficamente. Partendo dall'evidenza che un'etnia di Monocoli è re-

¹⁸ RUCK, «Mushrooms and Philosophers», p. 168.

¹⁹ D. LENFANT (ed.), *Ctésias de Cnide. La Perse. L'Inde. Autres fragments*, Paris 2004, p. 210.

²⁰ LENFANT, *Ctésias de Cnide*, pp. 216; 331, n. 978.

²¹ LENFANT, *Ctésias de Cnide*, pp. 329-330, n. 969.

almente presente nelle fonti indiane²² (*Ramayāna* e *Mahābhārata*), nelle quali sono chiamati Ekapāda, cioè «quelli da un piede solo», si è giunti a ritenere che detto popolo non foss'altro che la prefigurazione di una pianta psicoattiva, verisimilmente un fungo allucinogeno. Sempre per traslato, si è poi giunti a ritenere che il termine botanico μονόκωλος, oppure μονόκλωος, designasse una varietà di piante²³. A riguardo, le uniche testimonianze sono in Teofrasto (*De caus. plant.* 2, 15, 5; *Hist. plant.* 9, 18, 8), il quale non associa la parola a uno specifico genere botanico. Teofrasto impiega infatti il greco μονόκλωος, composto a partire da κλῶν, «ramo», per indicare un tipo di felce le cui foglie, o meglio le fronde, sarebbero formate da un solo pollone²⁴. Le fonti tarde sposteranno sempre più a Ovest la magione di Sciapodi (= Ombripodi) e Monocoli, sino a giungere in Etiopia (Philostr. *Vit. Ap.* 6, 25), terra alla quale si legherà tanto dell'immaginario medievale.

In realtà, un'evidente traccia psicoattiva è presente nell'opera di Aristofane sin dalla trama. Se prendiamo lo stesso soggetto della commedia, cioè la felice trovata dell'edificazione di una città che, catturando il fumo dei sacrifici, affami gli dèi, siamo sulla buona strada per capire di che fumo sacrificale si tratti.

III. SUFFUMIGI ESTATICI

Accanto alle meraviglie narrate sui Monocoli, le genti con un solo arto, un autore latino, Aulo Gellio (ca. 130-180 d.C.), nelle sue *Notti Attiche* (9, 4, 10), disserta su di un popolo abitante le remote regioni dell'India: i loro corpi, scarmigliati e coperti di piume come uccelli, ne rivelerebbero l'avversione al cibo; unico alimento il profumo esalato dai fiori, da essi avidamente respirato (*corporibus hirtis et avium ritu plumantibus, nullo cibato vescentem, sed spiritu florum naribus hausto victitantem*).

Lo spirare di fumi sacrificali capaci di dare nutrimento corporeo e spirituale condurrebbe il praticante verso una realtà visionaria²⁵. Un rapporto enteogeno sorto secoli e secoli orsono, ai tempi in cui Erodoto (4, 73-75) narrava le esperienze estatiche di una popolazione dell'Iran esterno, gli Sciti. La loro liturgia funeraria consisteva in una sequela di suffumigi a base di quella che

²² Per i riferimenti bibliografici, LENFANT, *Ctésias de Cnide*, p. 330, n. 969.

²³ RUCK, «Mushrooms and Philosophers», p. 152.

²⁴ Cfr. S. AMIGUES (ed.), *Théophraste. Recherches sur les plantes. Livre IX*, tome V, Paris 2006, pp. 226-227, n. 25.

²⁵ Su queste pratiche, cfr. R. MASTROMATTEI, «Le nove porte», in R. MASTROMATTEI-M. NICOLETTI-D. RIBOLI-C. SANI, *Tremore e potere. La condizione estatica nello sciamanismo himalayano* (Antropologia culturale e sociale, 62. 40), Milano 1995, pp. 63 ss.

egli chiamava κάμβιβις (4, 74, 1), gettata su pietre surriscaldate; un ingrediente psicoattivo che li portava, ululanti, in uno stato di delirio euforico. Alcuni hanno ritrovato in queste pratiche dei riti a carattere «sciamanico»²⁶ in cui il culto dei morti, l'uso di piante psicoattive, l'ambiente surriscaldato e le urla rituali rappresentano specifiche tecniche per il conseguimento di stati modificati di coscienza.

In alcuni precedenti lavori²⁷ ho ritrovato nella κάμβιβις di Erodoto non tanto l'arboscello psicoattivo su cui ci rende edotti già Dioscoride (3, 149 [WELLMANN]), cioè la *Cannabis sativa* o *Cannabis indica*, bensì un'altra pianta psicoattiva diffusa in area centro-asiatica, la *Juniperus recurva* (secondo la classificazione di Buchanan-Hamilton ex D. Don.)²⁸, un ginepro enteogeno della famiglia delle Cupressaceae²⁹. Nelle regioni himalayane è chiamato anche «dimora degli dèi»³⁰. Usata in sinergia con altre piante o sostanze psicotrope, la *Juniperus recurva* è adoperata sotto forma di incenso gettato nel fuoco: i fumi aspirati conducono lo sciamano verso una realtà visionaria.

La Scizia di Erodoto non è solo lo scenario concreto di un'infelice spedizione di Dario, ma anche la terra onirica di Ovidio, dove le donne iperboree si cospargono il corpo di unguenti magici e si trasformano in uccelli (*sparsae quoque membra venenis/exercere arte Scythides memorantur eadem*; *Met.* 15, 359-360). Attraverso l'unguento, il principio attivo di qualsivoglia pianta è assorbito dalla pelle: in questo modo l'essenza di piante estatiche, ma potenzialmente letali, come la *Datura stramonium* o la *Atropa belladonna* è assunta e metabolizzata. In questo le donne scite sono maghe visionarie, streghe psicotrope, consanguinee di quella Medea che, per celebrare la venuta della dea Artemide dal paese iperboreo, muta le proprie sembianze attraverso un elaborato rito. Plasma una statuina della dea Artemide, nascondendovi all'interno un miscuglio di esiziali φάρμακα; gli stessi potenti unguenti psicoattivi con i quali si cosparge il volto e il corpo, rendendosi irricognoscibile (Diod. Sic. 4, 51, 1-4).

²⁶ K. MEULI, «Scythica», in *Hermes*, 70 (1935), p. 122; M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* (Orizzonti dello spirito, 18), Roma 1974 (rist. 2005), p. 420.

²⁷ E. ALBRILE, «Origini magiche. Zoroastrismo e un'ipotesi psicoattiva», in *Mediaeval Sophia*, 6 (2009), pp. 19-29 (www.mediaevalsophia.net/6-LUGLIO-DICEMBRE-2009/6.html); ID., «Daēvica enteogena. L'identità psicoattiva dell'antica religiosità iranica», in *Rivista degli Studi Orientali*, 83 (2009), pp. 227-238.

²⁸ CH. RÄTSCH, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung*, AT Verlag, Aarau (Schweiz) 2007⁸, pp. 306 a-308 b.

²⁹ In ragione di questa identificazione bisognerebbe anche rivalutare il ruolo del cipresso bianco nell'escatologia orfica, di cui ALBRILE, «Zoroastro, le rose e il papavero», pp. 15-41; ID., «L'estraniamento creatrice. Momenti di un'antropologia gnostica», di prossima pubblicazione in M. SCOPELLO (ed.), *Cheminements de l'Etranger dans la Gnose*.

³⁰ RÄTSCH, *Enzyklopädie*, p. 306 b.

IV. NUBI IRANICHE

Secondo il *Bundahišn* iranico, il Toro unicreato, il bovino iniziale Gāw ī ēwdād, era la quarta delle prime creazioni di Ohrmazd³¹, il progenitore degli animali ahurici. Agli albori del settimo millennio, il millennio di Saturno-Kēwān³², Ahriman viene svegliato dal suo torpore dalla demonessa Ĵeh, la Puttana primordiale³³, che proclama di saper come maculare e distruggere le creature di Ohrmazd. È l'inizio del *gumēzišn*, il «miscuglio»: Ahriman, seguito dalle sue armate di *dēw*, perfora la volta celeste e irrompe nel mondo, contaminando tutte le creazioni con cui viene in contatto.

Per limitare in qualche modo l'attacco ahrimanico, Ohrmazd reca al Bue primigenio un potente narcotico, una pianta psicoattiva, il *bang*, allo scopo di lenirne le sofferenze³⁴. I vapori del *bang* anebbiano gli occhi del Bovino, trasportandolo in un'altra dimensione, una realtà separata (*Bundahišn* 4, 20 [ANKLESARIA, Bombay 1956, p. 61]): 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 *Gōuš urvan*), l'Anima del Bue³⁵. Si è così consumata la sua liturgia funeraria. Il mito ci permette quindi di avvicinare i fumi del *bang* a quelli della κόνναβις liturgica di Erodoto³⁶.

Nella letteratura zoroastriana il *bang* (< avestico *ban̄ha*) è sia una pianta allucinogena, che un veleno abortivo³⁷. Il *bang* è un ingrediente della *rōšngar xwarišn*, la «bevanda illuminante», grazie alla quale il devoto Wištāsp vede e contempla il «mistero del grande *xwarrah*»³⁸, il potere fulgureo che aureola gli esseri eletti. Una pozione libata con il fine enteogeno di manifestare lo *gyān čašm*, l'«occhio dell'anima»³⁹, e quindi bevuta dal pio Ardā Wirāz prima d'in-

³¹ Per questo W.W. MALANDRA, *s.v.* «Gāw ī ēwdād», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, New York 2001, p. 576 b.

³² Cfr. A. PANAINO (with a contribution of D. Pingree), «Saturn, the Lord of the Seventh Millennium», in *East and West*, 46 (1996), pp. 235-250; vd. inoltre Lact. *Div. inst.* IV, 4, 10.

³³ Cfr. G. WIDENGREN, «Primordial Man and Prostitute: A Zervanite Motifs in Sassanid Avesta», in E.E. URBACH-R.J.Z. WERBLOWSKI-CH. WIRZUBSKI (eds.), *Studies in Mysticism and Religion presented to G.G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 337-352.

³⁴ Cfr. GH. GNOLI, *s.v.* «Bang. I: In Ancient Iran», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, pp. 689 b-690 a.

³⁵ 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, *s.v.* «Gōšurun», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, p. 56 a.

³⁶ ELIADE, *Lo sciamanismo*, p. 425.

³⁷ *AirWb*, col. 925.

³⁸ *Dēnkard* 7, 4, 83-87 (SANJANA, Bombay 1915, pp. 31-33); *Rivāyat pahlavi* 47, 27-32.

³⁹ GH. GNOLI, «Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz», in GH. GNOLI-A.V. ROSI (cur.), *Iranica* (IUO – Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor*, X), Napoli 1979, pp. 414 ss.; 435 ss.

traprendere il rischioso viaggio nell'aldilà. Wīrāz, controvolgia, beve⁴⁰ la micidiale bevanda a base di *may ud mang*: il compimento di un piano trascendente e divino. Un «dolce sogno» (*xwamn ī xwāš*), accompagna l'anima di Wīrāz per «sette giorni e sette notti» (*haft rōz šabān*)⁴¹, in uno stato di *trance*. Ma nel caso di Wištāsp e di Wīrāz, il *bang* è solo uno degli ingredienti della pozione enteogena, mescolato in una soluzione con altre piante e sostanze psicoattive.

I testi più antichi della religione zoroastriana, cioè i testi avestici, conoscono però l'uso arcaico di un *bang* aspirato⁴² come la κόννωβις di Erodoto⁴³. Il *Frawardīn Yašt*, evoca una liturgia celebrata con molto *ban̄ha* (*pouru. ban̄habe zaošabe ašaonō fravašim yazamaide: Yašt* 13, 124 a)⁴⁴, mentre, in controtendenza, il *Widēwdād* sembra limitarne o stigmatizzarne⁴⁵ l'uso estatico. Così il dio Ahura Mazdā non è soggetto al sogno provocato dal *ban̄ha* (*ax^uafnō abi aban̄hō tūm yō aburō mazdā: Widēwdād* 19, 20 c-e)⁴⁶; più che logico, dal momento che l'esperienza visionaria è prerogativa di Zarathuštra, è lui ad addentrarsi nei mondi divini. I due *mainyū*, i due «spiriti», nelle *Gāthā*, gli appaiono «all'inizio come due gemelli in un sogno» (*paouruyē yā yēmā x^uafnā arsvātəm: Yasna* 30, 3); l'avestico *x^uafnā*, «in sogno», designa la condizione entro la quale è vissuta l'esperienza visionaria⁴⁷.

È il «sogno», *x^uafna-* (cfr. greco ὕπνος, antico-indiano *svāpna-*, latino *sopor, somnus*)⁴⁸, che permette a Zoroastro di conoscere l'ontologia⁴⁹ fondante la realtà, la

⁴⁰ *AWN* 1, 20; 2, 9-16.

⁴¹ *AWN* 3, 1-4; cfr. PH. GIGNOUX, *Le Livre d'Ardū Wīrāz. Translittération, transcription et traduction du texte pelevi* (Institut Français d'Iranologie de Téhéran, Bibliothèque Iranienne n° 30 – Recherche sur les Civilisations, Cahiers n° 14), Paris 1984, p. 152 n. 4.

⁴² I testi avestici sono citati nella versione di TITUS: *Avesta Corpus*, on the basis of the editions by K.F. GELDNER, *Avesta. The Sacred Books of the Parsis*, Stuttgart 1889-1896; N.L. WESTERGAARD, *Zendavesta or the Religious Books of the Zoroastrian*, Copenhagen 1852-1854; and others; electronically prepared by S. Fritz (Berlin 1985-1988); corrections and additions by J. Gippert, H. Kumamoto, M. de Vaan and others (1989-1997); TITUS version by J. Gippert (Frankfurt a/M 1996-2008).

⁴³ ELIADE, *Lo sciamanismo*, pp. 424-425.

⁴⁴ *AirWb*, col. 901.

⁴⁵ Cfr. H.S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, (Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, 43. Band), J.C. Hinrichs Verlag, Leipzig 1938, pp. 177-178.

⁴⁶ *AirWb*, col. 87.

⁴⁷ Cfr. M. SCHWARTZ, «Revelations, Theology, and Poetics in the Gathas», in *Bulletin of the Asia Institute*, 14 (2003), pp. 1 ss.

⁴⁸ *AirWb*, col. 1863; per una diversa traduzione del passo, cfr. I. GERSHEVITCH, «Approaches to Zoroaster's Gathas», in *Iran*, 33 (1995), pp. 17-18; si vd. inoltre la discussione di GH. GNOLI, «Tendenze attuali negli studi zoroastriani», in U. BIANCHI (ed.), *The Notion of "Religion" in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI LAHR Congress* (Storia delle Religioni 8), Roma 1994, p. 60.

⁴⁹ SCHWARTZ, «Revelations, Theology», pp. 15-16.

Luce contrapposta alla Tenebra, la «Vita» (*gaēm-*) contrapposta alla «non-Vita» (*a-īyātay-*)⁵⁰. Nel *Widēwdād* il sogno è contraddetto, negato (*ax^dafnō*), poiché riferito al dio supremo: Ahura Mazdā è libero da ogni enteogenia, è lui l'oggetto della visione, lui il creatore del sogno. Sempre il *Widēwdād* condanna l'uso smodato di enteogeni, fonti di ebbrezze senza finalità; quindi ci si può inebriare anche senza *baṇha* (*daēum kundəm baṇhəm vībaṇhəm: Widēwdād* 19, 41 c-d)⁵¹; un passo significativo ripetuto in *Wištāsp-Yašt* 4, 26 g-h. Altri, non indotti da mezzi materiali, dovevano essere quindi gli strumenti atti al raggiungimento di una condizione estatica in cui si rivelava la «visione» di una realtà sovranaturale⁵².

V. AMBIGUITÀ ELLENICHE

D'altronde, anche la mitologia greca conosce gli ambigui doni dell'esperienza enteogena. Il culto eleusino è fondato su una tale ambiguità: una droga che reca l'oblio, un'altra che permette agli iniziati di rivivere e rammemorare la vicenda mitologica.

Il mito su cui si fondano i misteri, narrato nell'*Inno omerico a Demetra* (databile al 500 a.C. ca.), parla di una Demetra che, nelle vesti di una *mater dolorosa*, alla disperata ricerca della figlia rapita dal dio infero, raggiunge sotto mentite spoglie la città di Eleusi. La dea è accolta nella casa di due sposi, Celeo e Metanira (in altre versioni Disaule e Baubo)⁵³, come nutrice del piccolo Demofonte, futuro sovrano di Eleusi. Ella vuole assicurare al fanciullo l'immortalità, immergendolo in segreto nella viva fiamma (Hom. *Hymn.* 2, 239-244).

Dapprima Iambe, la domestica di casa, tenta di rallegrare la dea con un gesto osceno (Hom. *Hymn.* 2, 202-205)⁵⁴, poi Metanira le porge una coppa di

⁵⁰ *Yasna* 30, 4.

⁵¹ *AirWb*, col. 1447.

⁵² Cfr. GH. GNOLI, «Questioni comparative sull'*Ascensione d'Isaia*: la tradizione iranica», in M. PESCE (cur.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia* (Testi e Ricerche di Scienze Religiose, 20), Brescia 1983, p. 120.

⁵³ Cfr. P. GRIMAL, *Dizionario di mitologia greca e romana* (Biblioteca di studi classici, 9), ed. it. a cura di C. Cordié, Brescia 1987, p. 92 b; su Baubo, cfr. M. OLENDER, «Aspects de Baubô. Textes et contextes antiques», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 202 (1985), pp. 3-55.

⁵⁴ Nella versione in cui la protagonista è Baubo, Demetra, accompagnata dal piccolo Iacco, viene accolta nella casa dei nostri coniugi. Baubo le prepara per rifocillarla una minestra che la dea rifiuta, talmente è afflitta. Allora Baubo, forse per esprimere il proprio scontento o forse per rallegrare la dea, solleva le vesti (l'anasyrma) rivelando le proprie intime nudità. Iacco, eccitato, si mette ad applaudire, mentre la dea, divertita, scoppia a ridere e accetta la minestra. L'intera storia è basata su due fonti cristiane: Clemente Alessandrino (*Protrept.* 2, 20, 1-21) e Arnobio (*Adv. nat.* 5, 25); entrambe sono alla base del frammento orfico 52 (nell'edizione di KERN, pp. 126-128); cfr. OLENDER, «Aspects de Baubô», p. 29.

vino che Demetra rifiuta, esprimendo il desiderio che le venga preparato il «ci-ceone», il *κυκεών*, il pasto che sta a fondamento della liturgia eleusina (Hom. *Hymn.* 2, 207-209). Una parola che deriva dal verbo *κυκᾶω*, «mescolare», e che rappresenta un semolino rituale⁵⁵, una bevanda a base di acqua, farina d'orzo e di un non ben identificato *γλήχων*, una sorta di menta selvatica⁵⁶ (*Mentha pulegium*)⁵⁷. Alcuni però dissentono e oggi riconoscono nel *γλήχων* una pianta psicoattiva dagli effetti narcotici e/o allucinogeni⁵⁸. La validità di tale congettura emerge da un fiore, il narciso, il «fiore di Demetra» che stordisce la Korē, la «Pupilla» Persefone, alle soglie della catabasi infera (Hom. *Hymn.* 2, 8; Paus. 9, 31, 9). Il nome «narciso» appare infatti convenzionale per il gioco di parole esistente tra *νάρκισσος* e *ναρκᾶω*⁵⁹, tra fiore e «torpore»⁶⁰, una circostanza linguistica che descrive l'esperienza oltretombale come una vicenda onirica e visionaria di morte e di trasformazione⁶¹.

I bei grappoli di narciso, *καλλίβοτρυς νάρκισσος*, adornano il bosco di Colono nel dramma sofocleo (*Oed. Col.* 681-683). Il bosco è l'adito verso gli inferi e i fiori di narciso intrecciano i diademi delle «due grandi dee», Demetra e Korē. Ma nel bosco di Colono riluce un altro fiore che stordisce la Korē Persefone prima che cada nei reami dell'oblio: l'aurea corolla del croco, il cui vincolo simbolico con l'oltretomba persisterà sino a Giovenale (*Sat.* 7, 207-208)⁶².

⁵⁵ Cfr. A. DELATTE, «Le Cycéon, beuvage rituel des mystères d'Éleusis», in *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, Ser. V, 40 (1954), pp. 690-748.

⁵⁶ Cfr. inoltre U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città di Castello 1922, p. 61.

⁵⁷ RÄTSCH, *Enzyklopädie*, p. 569.

⁵⁸ Per la presenza di *Papaver somniferum* nella pozione, cfr. RÄTSCH, *Enzyklopädie*, p. 406 b; sulle altre ipotesi enteogene vd. R.E. SCHULTES-A. HOFMANN, *Pflanzen der Götter. Die magischen Kräfte der bewußtseinsweiternden Gewächse*, hrsg. Ch. Rättsch, Aarau (Schweiz)-Milano 1998, pp. 104-105; R.G. WASSON-A. HOFMANN-A.P. RUCK, *The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries*, New York-London 1978 (trad. it., *Alla scoperta dei misteri eleusini*, Milano 1996), *passim*; queste tematiche sono sviluppate in ALBRILE, «Il corpo immaginato», cit.

⁵⁹ Cfr. F. CÀSSOLA (cur.), *Inni Omerici*, Milano 1991⁵, p. 468.

⁶⁰ Per l'iconografia di Demetra con in mano gli steli di *Papaver somniferum*, cfr. RÄTSCH, *Enzyklopädie*, p. 408.

⁶¹ È l'iconografia di Hypnos con accanto gli steli di *Papaver somniferum*; la tematica è tratta in ALBRILE, «Il corpo immaginato», cit.; cfr. anche H.L. URLICHS, «Hypnos», in AA.VV., *Bruckmanns Almanach*, München 1912, pp. 34-38 (che relaziona la vicenda alla *incubatio* o *ἐγκοιμησις* nel culto terapeutico di Asclepio [cfr. Paus. 2, 10, 2], di cui vedi *infra*); più recentemente da segnalare due importanti lavori di C. LETTA, «Due letti funerari in osso dal centro italico-romano della Valle d'Amplero (Abruzzo)», in *Mon. Ant. Lincei*, ser. misc., 3.3 (ser. gen. 52, 1984), pp. 67-114, in partic. tav. III; ID., «Il letto funerario in osso della Valle d'Amplero presso Collelongo (AQ)», in Av.Vv., *Appunti di restauro*, a cura del Centro di restauro della Soprintendenza Archeologica della Toscana, Firenze 1998, pp. 103-118, in partic. pp. 116 ss. e tav. II.

⁶² Cfr. D. DEL CORNO, *I narcisi di Colono. Drammaturgia del mito nella tragedia greca*, Milano 1998, pp. 66-67.

La mitografia disserta eziologicamente sul fiore del croco⁶³, da cui si ricava il prezioso zafferano (*Crocus sativus*)⁶⁴. Versioni⁶⁵ di un funereo mito che vede l'eroe Croco⁶⁶ soccombere per l'amore non corrisposto verso la ninfa Smilace (Σμίλαξ)⁶⁷, poi tramutata in pianta⁶⁸, la σμίλαξ κηπαία (*Smilax aspera*)⁶⁹, la cui infiorescenza entra anch'essa a far parte del diadema della Korē⁷⁰. Il vocabolo κρόκος è anellenico⁷¹ e forse legato ad una comune radice semitica, KRK, con il significato di «avvolgere, intrecciare, intessere», da cui dipende anche il termine ebraico per zafferano, *karkôm*⁷²: i lunghi stimmi essiccati del fiore, dai quali si ricava lo zafferano, ricordano infatti i filamenti grezzi di tessuto e non a caso un'etimologia più recente riconduce il nome al greco κρόκη, «trama, ordito» o «filo del tessuto»⁷³. Alla denominazione semitica è anche legato il toponimo Κορῶκιον, monte della Cilicia indicato come uno dei luoghi ove la produzione del croco è qualitativamente migliore (Strab. 14, 670; Dioscor. 1, 26)⁷⁴.

⁶³ Cfr. G.P. MOAZZO, «Les plantes d'Homère et de quelques poètes de l'antiquité. I: Avant-propos. Safran (Krokos)», in *Ann. Musei Goulandris*, 6 (1983), p. 102 (ma la notizia è in Galen. 13, 269); l'intero articolo (pp. 95-109) è comunque una fonte preziosa per la ricostruzione delle tradizioni mitografiche sul croco; vd. anche F. TAMMARO, «Notizie storico-culturali sullo zafferano (*Crocus sativus* L., *Iridaceae*) nell'area mediterranea», in *Micologia e Vegetazione Mediterranea*, 2 (1987), pp. 44-59.

⁶⁴ Cfr. B. HERZHOFF, *s.v.* «Krokus», in *DNP*, VI, Stuttgart-Weimar 1999, col. 862; per maggiori ragguagli dal punto di vista etnobotanico vd. C.L. MADAN-B.M. KAPUR-U.S. GUPTA, «Saffron», in *Economic Botany*, 20 (1966), pp. 377 a-385 b.

⁶⁵ Cfr. I. CHIRASSI, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma 1968, pp. 126-127.

⁶⁶ Cfr. H.W. STOLL, *s.v.* «Krokos», in W.H. ROSCHER (hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, II/1, Leipzig 1890-1894 [Hildesheim-New York 1978], col. 1450.

⁶⁷ Cfr. Serv., ad Verg. *Georg.* 4, 182; Ovid. *Metam.* 4, 283; Nonn. *Dion.* 12, 86; Plin. *Nat. hist.* 21, 17.

⁶⁸ Plin. *Nat. hist.* 16, 154; vd. anche J. HEEG, *s.v.* «Smilax», in ROSCHER, *Ausführliches Lexikon*, IV, Leipzig 1909-1915 [Hildesheim-New York 1977], col. 1083.

⁶⁹ Dioscor. 2, 146.

⁷⁰ Dioscor. 3, 151.

⁷¹ Per il retaggio minoico, cfr. R.M. DAWKINS, «The Colchicum Crocus at Knossos», in *Man*, July 1939, pp. 104 a-105 b; il prof. Samorini mi fece notare come bisognerebbe fare attenzione a non confondere il croco vero e proprio (*Crocus sativus*) con il colchico, il «croco autunnale»; gli antichi chiamavano «croco del Caucaso» ciò che in realtà è il *Colchicum*, mentre in altri casi il *Crocus* dei testi antichi riguarda il *Colchicum*.

⁷² *Cant.* 4, 14; vd. inoltre la preziosa analisi di A. LALLEMAND, «Le safran et le cinnamome dans les *Homélies sur le Cantique des cantiques* de Grégoire de Nysse», in *L'Antiquité Classique*, 71 (2002), pp. 124-127.

⁷³ MOAZZO, «Les plantes d'Homère», p. 102; F. MONTANARI, *GI. Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995, p. 1134 a.

⁷⁴ CHIRASSI, *Elementi di culture precereali*, p. 131.

Nel parlare delle proprietà psicoattive del croco, si deve fare distinzione fra lo zafferano, ricavato dai fiori, e il bulbo⁷⁵. Lo zafferano è dotato di proprietà sedative, analgesiche (Dioscor. 1, 64), ma anche stimolanti e afrodisiache (Plin. *Nat. hist.* 24, 166)⁷⁶. A forti dosi, l'effetto è narcotico (ma con fastidiosi effetti collaterali che forse possono essere mitigati in sinergia con altre piante psicoattive). Il bulbo del croco è invece considerato alquanto velenoso per gli animali⁷⁷. Ma il croco è anche un ingrediente della *theriaka*, una panacea enteogena a base di oppio (*Papaver somniferum*) e altri ingredienti psicoattivi⁷⁸. Nicandro di Colofone (III-II sec. a.C.) è il primo a parlare della *theriaka*. Ampiamente utilizzata da Galeno (131-200 d.C.), che la somministrava a Marco Aurelio, forse per curarne la tossicodipendenza da oppio, la *theriaka* è il contraveleno più diffuso nell'antichità.

Prima di liberare dagli inferi la Korē Persefone, Ade, con l'inganno, le offre come cibo il seme di melagrana (Hom. *Hymn.* 2, 411-413), un sostituto simbolico del *Papaver somniferum*⁷⁹. Per essersi cibata del seme di melagrana, Persefone sarà costretta a ritornare ciclicamente nel mondo infero. Non a caso, secondo l'imperatore Giuliano, le melagrane erano interdette, poiché provenivano da un albero ctonio, infero⁸⁰, rigoglioso nell'oblivione del sonno.

Quindi se lo stordimento infero è originato da una droga psicoattiva, non si può negare che un'analogia sostanza sia alla base del ritorno alla realtà e al compimento dell'iniziazione⁸¹. In ciò si rivela tutta l'ambiguità del mondo enteogeno, in bilico fra oblio della presente esistenza mortale e memoria di una vita anteriore, imperitura.

⁷⁵ Cfr. L. MAGINI, «Profumi d'Oriente in terra etrusca: lo zafferano», in *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, 37-38 (1996 e 1997), pp. 76-89.

⁷⁶ Vd. anche P. CAMPORESI, *I balsami di Venere*, Milano 1989, p. 72.

⁷⁷ È a questa preparazione che probabilmente si riferisce Dioscor. 1, 25.

⁷⁸ RÄTSCH, *Enzyklopädie*, p. 805.

⁷⁹ U. BIANCHI, *The Greek Mysteries* (Iconography of Religions XVII/3), Leiden 1976, fig. 84 (anfora di vetro proveniente da Torrita [Val di Chiana] studiata da E. Caetani-Lovatelli in *Rendiconti della Regia Accademia dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, 12 [1884], pp. 591 ss.: scena di iniziazione dionisiaca tra piante di melograno); J. ENGEMANN, *s.v.* «Granatapfel», in *RAC*, XII, Stuttgart 1983, coll. 692 ss.

⁸⁰ *Or.* 5 [8] 176 b (in L'EMPEREUR JULIEN, *Oeuvres Complètes*, ed. G. Rochefort, t. II/1 [Paris 1963], p. 125).

⁸¹ WASSON-HOFMANN-RUCK, *The Road to Eleusis*, cit.