

Necromantica enteogena. Terapie e virtù psicoattive tra Grecia e Iran

Ezio ALBRILE
CESMEO, Torino
ezioalbrile@yahoo.it

RIASSUNTO

Il mondo antico conosce una molteplicità di ricettari che decantano le virtù terapeutiche di piante, erbe, pietre e parti di animali. Tra essi ve n'è uno la cui fama non ha mai varcato la ristretta cerchia degli antichisti: si tratta della cosiddetta *Lettera dell'avvoltoio*, poche, sparute pagine dedicate alle proprietà medicinali di un volatile di dubbia reputazione.

Il testo della lettera poggia su alcuni argomenti fondamentali: esiste un'arte medica, insegnata ai re persiani, relazionante le membra dell'avvoltoio ai malanni; la virtù divina agisce sulle parti dell'animale per curare una molteplicità di acciacchi.

Gli *Uccelli* sono anche il tema di una nota commedia di Aristofane, andata in scena la prima volta alle Grandi Dionisie del 414 a.C. La trama è semplice, quanto irridente e nasconde un risvolto psicoattivo in cui un Socrate necromante conduce le anime nell'aldilà. Il lago presso cui Socrate compie il rito è collocato presso il misterioso popolo degli Sciapodi, «dai piedi che fanno ombra». L'etnografia antica e la storia religiosa permettono infine di ricostruire la natura di questo popolo alla luce delle tradizioni dell'Iran zoroastriano.

Parole chiave: Socrate, Ade, Piante psicoattive, Zoroastrismo, Alchimia ellenistica.

Necromantica enteogena. Therapies and Psychoactive Virtues between Greece and Iran

ABSTRACT

The ancient world meets a variety of books of prescriptions extolling the therapeutic virtues of plants, herbs, stones and animal parts. Among them there is the so-called *Letter of vultures*, few scanty pages dedicated to the medical properties of a bird of ill repute. The text of the letter is based on some fundamental issues: there is an art medical, taught the Persian kings, that links the members of the vulture to illnesses; the divine virtue acting on the parts of the animal to treat a variety of ailments. *Birds* are also the subject of a famous comedy by Aristophanes, staged the first time at the Great Dionysia in the 414 BC. The plot is simple than mocking, and hidden psychoactive and entheogenic background in which a necromancer Socrates leads the souls in the afterlife. Socrates makes the rite close to a lake, that is located at the mysterious people of the Skiapodes, «feet that shade». Ethnography and the ancient religious history allow us to reconstruct the nature of this people in the light of Iranian Zoroastrian traditions.

Key words: Socrates, Hades, Psychoactive plants, Zoroastrism, Alchemy (Hellenistic).

1. Medicamenti

Il mondo antico conosce una molteplicità di ricettari che decantano le virtù terapeutiche di piante, erbe, pietre e parti di animali. Tra essi ve n'è uno la cui fama non ha mai varcato la ristretta cerchia degli antichisti: parliamo della cosiddetta *Lettera dell'avvoltoio*, poche, sparute pagine dedicate alle proprietà medicali di un volatile di dubbia reputazione. Il trattatello, studiato acriticamente dal Cumont¹ e in seguito dal Momigliano², ha una vicenda testuale abbastanza intricata: nelle tre redazioni greche – verisimilmente le più antiche – esso è attribuito a un certo Bothros, chiamato sia «sapiente» (σοφός) che «re dei Persiani» (βασιλεὺς τῶν Περσῶν)³. Nelle traduzioni latine, Bothros è scomparso per lasciare il posto, in un codice, a un «Alessandro, re dei Romani»⁴, forse identificabile in Alessandro Magno⁵.

È risaputo che questi trattati venivano ascritti a personaggi fittizi, una consuetudine che però ha le sue eccezioni. Ora, il Cumont notò che i paragrafi di una redazione greca e di una latina⁶ avevano strette affinità con un paragrafo di una lettera all'imperatore Claudio, scritta da un certo Aretas «filarco degli Arabi» e riportata dall'erudito Giovanni Lido (*De mens.* 4, 104 [WÜNSCH, p. 143]). Di questo fantomatico Aretas si sono proposte alcune identificazioni non del tutto convincenti⁷. Un indizio rilevante lo troviamo negli *Hippiatrica*, cioè in quelle tarde collezioni di precetti medicali su cui si basano gran parte delle nostre conoscenze sulla medicina veterinaria antica⁸: in una «aggiunta londinese» al *Corpus Hippiatricorum*, troviamo un trattato «Sulle parti dell'avvoltoio» (Περὶ ἀνατομῆς γυπτός) attribuito al principe arabo Teuthris (vissuto al tempo dell'imperatore Tiberio)⁹. Lo stesso in uno dei codici è chiamato Bothros¹⁰, probabile corruzione di Teuthris Ἀράβων ἄρχων. Nel nome Bothros v'è infine chi ha riconosciuto un certo Bothor, interprete di un romanzo copto sulla conquista dell'Egitto ad opera di Cambise (529-522 a.C.)¹¹; lo stesso Bothor che consiglierà

¹ F. CUMONT, «Une lettre sur les vertus médicinales des diverses parties du corps du vautour attribuable à Arétas, phylarque des Arabes Scénites», in *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 69, 1925, p. 206; Id., «Le sage Bothros ou le phylarque Aretas?», in *Revue de Philologie*, N.S. 50 (1926), pp. 13-33; articolo recensito in *Syria*, 8, 1927, pp. 82-83.

² A. MOMIGLIANO, «Una lettera a Claudio e una lettera ad Antigono Gonata», in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (Storia e Letteratura – Raccolta di studi e testi, 136), II, Roma 1975, pp. 879-887 (pubbl. orig. in *Athenaeum*, N.S. 11 [1933], pp. 128-135).

³ CCAG, VIII/3: *Codicum Parisinorum*, pt. III, ed. P. Boudreaux, Bruxelles 1912, pp. 126-127; MOMIGLIANO, «Una lettera a Claudio», p. 879.

⁴ CUMONT, «Le sage Bothros», p. 15.

⁵ MOMIGLIANO, «Una lettera a Claudio», p. 883.

⁶ CUMONT, «Le sage Bothros», pp. 15 ss.; MOMIGLIANO, «Una lettera a Claudio», p. 879.

⁷ CUMONT, «Le sage Bothros», pp. 16-17; MOMIGLIANO, «Una lettera a Claudio», pp. 880-881.

⁸ *Corpus Hippiatricorum Graecorum*, ed. E. Oder-C. Hoppe, I-II, Stuttgart 1971 (ed. or. Leipzig 1927); parzialmente tradotto e commentato in A. McCABE, *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine. The Sources, Compilation and Transmission of the Hippiatrica*, Oxford 2007.

⁹ *Hippiatrica Add. Lond.* 2, 13 (ODER-HOPPE, II, p. 253); cfr. A. MASTROCINQUE, «I Magi e l'educazione del principe», *Gerión Anejos*, 9, 2005, p. 179.

¹⁰ ODER-HOPPE, II, p. 253, n. 13.

¹¹ F. BILABEL, «Bothros», *Philologus*, 78, 1923, pp. 401-403; MOMIGLIANO, «Una lettera a Claudio», p. 882.

gli Egiziani nell'indirizzare una lettera al re di Persia. Ancora i destini di una lettera si coniugano a quelli di un dinaste iranico.

Nella lettera di Aretas all'imperatore Claudio si parla di un Περὶ τῆς δι' ὄρνεων θεραπεύσεως che sembra essere stato influenzato dalla *Lettera dell'avvoltoio* e non viceversa¹². Nella lettera, per ogni parte del corpo dell'avvoltoio si enumerano le cure di cui è capace: l'ordine della trattazione è quindi rigorosamente per parti del corpo. Nel frammento della lettera di Aretas, invece, l'ordine è per malattie, lo stesso ordine che seguono i capitoli medicali di Plinio¹³.

Il testo della lettera poggia su alcuni argomenti fondamentali: esiste un'arte medica, insegnata ai re persiani, relazionante le membra dell'avvoltoio ai malanni; la virtù divina agisce sulle parti dell'animale per curare una molteplicità di acciacchi. Ricettari e libri di astromantica celebrano le virtù terapeutiche degli uccelli¹⁴: la *Lettera dell'avvoltoio* è un prezioso documento a riguardo. Il corpo dell'animale è totalmente risolto nella cura: l'uomo rimira il mondo degli uccelli come una dimensione libera, svincolato dai condizionamenti della realtà corporea, terrena.

Un anelito immemore, ridicolizzato in un'eccellenza del teatro antico, gli *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 ἔστ',
 ἄλουτος οὐ ψυχαγωγεῖ Σωκράτες,
 ἔνθα καὶ Πείσανδρος ἦλθε δεόμενος
 ψυχὴν ἰδεῖν ἢ ζῶντ' ἐκεῖνον προὔλιπε,
 σφάγι' ἔχων κάμηλον ἄμνόν τιν', ἦς

¹² MOMIGLIANO, «Una lettera a Claudio», p. 881.

¹³ CUMONT, «Le sage Bothros», pp. 25 ss.

¹⁴ CUMONT, «Le sage Bothros», p. 21.

λαιμούς τεμών ὥσπερ <ποθ'> Οὐδυσσεὺς
 ἀπῆλθε κἄτ' ἀνήλθ' αὐτῶ κάτωθεν πρὸς
 τὸ λέμμα τῆς καμήλου Χαιρεφῶν ἢ
 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'aldilà¹⁵. È un Hermes al contrario: mentre Hermes è uno psicopompo che conduce le anime nell'oltretomba, Socrate è uno psicagogo che le riporta sulla terra¹⁶. È la ridicolizzazione della *Nekyia* omerica, compiuta attraverso un sapiente uso del medesimo lessico necromantico.

La ψῦχαγωγία 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 Atossa¹⁷, vedova del re persiano Dario, appare come suprema sacerdotessa di un rito necromantico officiato per evocare l'ombra del marito defunto (vv. 607-842)¹⁸. Un sapiente uso dei lamenti 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 (ψυχαγωγοῖς ὀρθιάζοντες γόοις: v. 687).

Altro termine che Aristofane trae dal lessico necromantico è σφαγή («recisione, 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 ἄμνειος), un «cammello di

¹⁵ Cfr. R. STARK, «Sokratisches in den "Vögeln" des Aristophanes», *Rheinisches Museum für Philologie*, 96, 1953, pp. 85 ss.

¹⁶ F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano 1997², p. 160.

¹⁷ Cfr. R. SCHMITT, s.v. «Atossa», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, pp. 13 b-14 b.

¹⁸ Sull'episodio, cfr. W. HEADLAM, «Ghost Raising, Magic and the Underworld», *Classical Review*, 16, 1902, pp. 52-61; S. EITREM, «The Necromancy in the *Persae* of Aeschylus», *Symbolae Osloenses*, 6, 1928, pp. 1-17; J.C. LAWSON, «The Evocation of Darius (Aesch. *Persae* 607-93)», *Classical Quarterly*, 28, 1934, pp. 79-89 (articolo polemico *contra* Headlam; ipotesi orientale rigettata); F. JUAN, «L'evocation des morts dans la tragédie grecque», *Revue de l'Histoire des Religions*, 198, 1981, pp. 403 ss. (ottima sintesi dello *status quaestionis*).

agnello» o meglio un «agnocammello». Secondo alcuni¹⁹, 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 psicagogo 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 soffermato²⁰: era quindi un segreto custodito gelosamente. Socrate avrebbe in qualche modo divulgato e, forse per dano, reso accessibili queste tecniche estatiche anche a persone indegne. L'accenno 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 Peloponneso e l'appoggio del re a Sparta²¹. Una rete di relazioni che furono continuate da Pisandro: suoi sono i maneggi con il satrapo di Lidia e Caria Tissaferne (< antico-persiano *Čiçafarnah-, «splendore rilucente») per ottenere un'alleanza con la Persia²². 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)²³; alla sua caduta fuggirà 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»²⁴. 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

¹⁹ 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.

²⁰ E. ALBRILE, «Il corpo immaginato. Ipotesi su una metafora gnostica», *Archæus*, 8, 2004, pp. 25-40; ID., «Herbarium gnosticum», *Vivarium Scyllacense*, 15, 2004, pp. 23-32; ID., «Un'inebriante salvezza. Culti enteogeni e mitologie fra ellenismo e iranismo», di prossima pubblicazione in *Studi Classici e Orientali*.

²¹ Cfr. D. MUSTI, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari 2009⁴, p. 430.

²² R. SCHMITT, s.v. «*ČiOrafarnah», 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, p. 296 a-b.

²³ MUSTI, *Storia greca*, p. 447.

²⁴ RUCK, «Mushrooms and Philosophers», p. 159.

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)²⁵.

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 latte²⁶; questo perché, sempre nelle parole dello Stagirita, «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 è chiamato μηκόνιον²⁷, termine che è anche sinonimo di «oppio», indizio linguistico che designa una condizione originaria indeterminata del feto²⁸.

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 materno²⁹ induce gli autori antichi a singolari avvicinamenti tra piante psicoattive e animali mammiferi³⁰. 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

²⁵ SARRI, *Socrate e la nascita*, p. 161.

²⁶ 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.

²⁷ 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.

²⁸ Cfr. D.P. ABRAM, «Poisons and Powers in Myths of Demeter and Klytemnestra», *Temenos*, 21, 1985, p. 14.

²⁹ Cfr. anche Plin. *Nat. hist.* 28, 21, 72 ss. (ed. U. CAPITANI-I. GAROFALO IV [Torino 1986], pp. 78 ss.).

³⁰ 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 indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda-antichità* (Il Nuovo Ramusio 9), IsIAO, Roma 2009, pp. 15-41.

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, μήτρα³¹. 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.

2. Etnografie

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 celerebbe sempre una metafora enteogena, cioè una varietà di funghi allucinogeni. Il parasole ricorderebbe il cappello del fungo, gli spicchi in cui è suddiviso le lamelle³². 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)³³: 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)³⁴.

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 Monocoli³⁵, dal greco μονόκωλος = «con un solo arto», «con una sola gamba»: una circostanza che

³¹ Hipp. *Ref.* VI, 14, 8 (ed. M. SIMONETTI [*Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993], p. 26).

³² RUCK, «Mushrooms and Philosophers», p. 168.

³³ D. LENFANT (ed.), *Ctésias de Cnide. La Perse. L'Inde. Autres fragments*, Paris 2004, p. 210.

³⁴ LENFANT, *Ctésias de Cnide*, pp. 216; 331, n. 978.

³⁵ LENFANT, *Ctésias de Cnide*, pp. 329-330, n. 969.

ha permesso all'ipotesi micotica di espandersi etnograficamente. Partendo dall'evidenza che un'etnia di Monocoli è realmente presente nelle fonti indiane³⁶ (*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 piante³⁷. 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 κλών, «ramo», per indicare un tipo di felce le cui foglie, o meglio le fronde, sarebbero formate da un solo pollone³⁸. 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.

3. Fumosità

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 visionaria³⁹. 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 egli chiamava κάνναβις (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»⁴⁰ 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.

³⁶ Per i riferimenti bibliografici, LENFANT, *Ctésias de Cnide*, p. 330, n. 969.

³⁷ RUCK, «Mushrooms and Philosophers», p. 152.

³⁸ Cfr. S. AMIGUES (ed.), *Théophraste. Recherches sur les plantes. Livre IX*, tome V, Paris 2006, pp. 226-227, n. 25.

³⁹ 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.

⁴⁰ K. MEULI, «Scythica», *Hermes*, 70, 1935, p. 122; M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* (Orizzonti dello spirito, 18), Roma 1974 (rist. 2005), p. 420.

In alcuni precedenti lavori⁴¹ ho ritrovato nella *κόνναβις* 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.)⁴², un ginepro enteogeno della famiglia delle Cupressaceae⁴³. Nelle regioni himalayane è chiamato anche «dimora degli dèi»⁴⁴. 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 easdem*; *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 statua della dea Artemide, nascondendosi 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).

4. Iranismi

Secondo il *Bundahišn* iranico, il Toro unicreato, il bovino iniziale Gāw ī ēwdād, era la quarta delle prime creazioni di Ohrmazd⁴⁵, il progenitore degli animali ahurici. Agli albori del settimo millennio, il millennio di Saturno-Kēwān⁴⁶, Ahriman viene svegliato dal suo torpore dalla demonessa Jēh, la Puttana primordiale⁴⁷, che proclama

⁴¹ E. ALBRILE, «Origini magiche. Zoroastrismo e un'ipotesi psicoattiva», *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», *Rivista degli Studi Orientali*, 83, 2009, pp. 227-238.

⁴² CH. RÄTSCH, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung*, AT Verlag, Aarau (Schweiz) 2007⁸, pp. 306 a-308 b.

⁴³ In ragione di questa identificazione bisognerebbe anche rivalutare il ruolo del cipresso bianco nell'escatologia orfica, su cui ALBRILE, «Zoroastro, le rose e il papavero», pp. 15-41; ID., «L'estraniazione creatrice. Momenti di un'antropologia gnostica», di prossima pubblicazione in M. SCOPELLO (ed.), *Cheminements de l'Etranger dans la Gnose*.

⁴⁴ RÄTSCH, *Enzyklopädie*, p. 306 b.

⁴⁵ Per questo W.W. MALANDRA, s.v. «Gāw ī ēwdād», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, New York 2001, p. 576 b.

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

⁴⁷ 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.

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 sofferenze⁴⁸. 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 *Gəuš urvan*), l'Anima del Bue⁴⁹. 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 Erodoto⁵⁰.

Nella letteratura zoroastriana il *bang* (<avestico *banha*) è sia una pianta allucinogena, che un veleno abortivo⁵¹. Il *bang* è un ingrediente della *rōšngar xwarišn*, la «bevanda illuminante», grazie alla quale il devoto Wištāsp vede e contempla il «mistero del grande *xwarrāh*»⁵², il potere fulgureo che aureola gli esseri eletti. Una pozione libata con il fine enteogeno di manifestare lo *gyān čašm*, l'«occhio dell'anima»⁵³, e quindi bevuta dal pio Ardā Wīrāz prima d'intraprendere il rischioso viaggio nell'aldilà. Wīrāz, controvolgia, beve⁵⁴ la micidiale bevanda a base di *may ud mang*: il compimento di un piano trascendente e divino. Un «dolce sogno» (*xwamn ī xwaš*), accompagna l'anima di Wīrāz per «sette giorni e sette notti» (*haft rōz šabān*)⁵⁵, 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* aspirato⁵⁶ come la κόνναβις di Erodoto⁵⁷. Il *Frawardīn Yašt* evoca una liturgia celebrata con molto *banha* (*pouru.banhahe zaošahe ašaonō*

⁴⁸ 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.

⁴⁹ 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.

⁵⁰ ELIADE, *Lo sciamanismo*, p. 425.

⁵¹ *AirWb*, col. 925.

⁵² *Dēnkard* 7, 4, 83-87 (SANJANA, Bombay 1915, pp. 31-33); *Rivāyat pahlavi* 47, 27-32.

⁵³ GH. GNOLI, «Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wīrāz», in GH. GNOLI-A.V. ROSSI (cur.), *Iranica* (IUO – Seminario di Studi Asiatici, Series Minor, X), Napoli 1979, pp. 414 ss.; 435 ss.

⁵⁴ *AWN* 1, 20; 2, 9-16.

⁵⁵ *AWN* 3, 1-4; cfr. PH. GIGNOUX, *Le Livre d'Ardā Wīrāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi* (Institut Français d'Iranologie de Téhéran, Bibliothèque Iranienne n° 30 – Recherche sur les Civilisations, Cahiers n° 14), Paris 1984, p. 152 n. 4.

⁵⁶ 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).

⁵⁷ ELIADE, *Lo sciamanismo*, pp. 424-425.

fravašim yazamaide: Yašt 13, 124 a)⁵⁸, mentre, in controtendenza, il *Widēwdād* sembra limitarne o stigmatizzarne⁵⁹ l'uso estatico. Così il dio Ahura Mazdā non è soggetto al sogno provocato dal *baṇha* (*ax^vafnō ahi abanḥō tūm yō ahurō mazdā: Widēwdād 19, 20 c-e*)⁶⁰; più che logico, dal momento che l'esperienza visionaria è prerogativa di Zaratustra, 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 yāmā x^vafnā asrvātəm: Yasna 30, 3*); l'avestico *x^vafnā*, «in sogno», designa la condizione entro la quale è vissuta l'esperienza visionaria⁶¹.

È il «sogno», *x^vafna-* (cfr. greco ὕπνος, antico-indiano *svāpna-*, latino *sopor, somnus*)⁶², che permette a Zoroastro di conoscere l'ontologia⁶³ fondante la realtà, la Luce contrapposta alla Tenebra, la «Vita» (*gaēm-*) contrapposta alla «non-Vita» (*ajyātay-*)⁶⁴. Nel *Widēwdād* il sogno è contraddetto, negato (*ax^vafnō*), poiché riferito al dio supremo: Ahura Mazdā è libero da ogni enteogena, 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 kundam baṇham vībaṇham: Widēwdād 19, 41 c-d*)⁶⁵; 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 sovranaturale⁶⁶.

5. Alchemica

La visione, i modi in cui conseguirla, il suo ambiguo oscillare fra filosofia e mondo misterico, coinvolgono il neoplatonismo alessandrino in un esegeta del VI sec. d.C., Olimpiodoro (il Giovane). Nel commento al *Fedone*, Olimpiodoro interpreta e condanna il suicidio da un punto di vista orfico: l'essere rinchiusi in un corpo come in una sorta di prigione⁶⁷ non rende lecito il suicidio, poiché lo stesso corpo è divino,

⁵⁸ *AirWb*, col. 901.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ *AirWb*, col. 87.

⁶¹ Cfr. M. SCHWARTZ, «Revelations, Theology, and Poetics in the Gathas», *Bulletin of the Asia Institute*, 14, 2003, pp. 1 ss.

⁶² *AirWb*, col. 1863; per una diversa traduzione del passo, cfr. I. GERSHEVITCH, «Approaches to Zoroaster's Gathas», *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 IAHR Congress* (Storia delle Religioni 8), Roma 1994, p. 60.

⁶³ SCHWARTZ, «Revelations, Theology», pp. 15-16.

⁶⁴ *Yasna 30, 4*.

⁶⁵ *AirWb*, col. 1447.

⁶⁶ 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.

⁶⁷ Il riferimento è agli insegnamenti orfici (o forse pitagorici) tramandati da Platone nel *Gorgia* (492 e) e in particolare nel *Cratilo* (400 c): il corpo è σῆμα (= tomba, segno) dell'anima, poiché «significa» (σῆμαί νεῖ), esprime come essa sia sepolta nel σῶμα (= corpo).

dionisiaco. Per spiegare cosa intende, egli narra l'avvicinarsi di quattro regni divini⁶⁸: quello di Ouranos, evirato dal figlio Kronos, l'imberbe Titano castrante, ma castrato a sua volta da Zeus, secondo alcuni⁶⁹, oppure gettato nel Tartaro secondo Olimpiodoro⁷⁰. Al terzo regno, quello di Zeus, succede Dioniso, vittima di un complotto di Hera: su istigazione della dea, i Titani posti a guardia del giovane dio, lo afferrano, lo smembrano e se lo mangiano. Zeus, adirato, fulmina, incenerisce i Titani e

καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους.

«dalla fuliggine delle esalazioni prodotte originò della materia da cui nacquero gli uomini».

Il racconto offerto da Olimpiodoro è l'unico documento in cui si narra un'antropogonia orfica o ritenuta tale⁷¹. Il lessico che egli adotta nel raccontare la vicenda di Dioniso e dell'origine dell'uomo lascia intravedere un'interpretazione alchemica⁷². In tale prospettiva, l'uomo nascerebbe dai vapori o esalazioni (ἀτμοί) prodottisi dal sublimato di calce (αἰθάλη) generato dalla folgorazione dei Titani per mano di Zeus. Esiste uno scambio semantico fra τίτανος e τίτανις con il medesimo significato di «calce»⁷³. E la calce (ἄσβεστος) è la «pietra di Dioniso»⁷⁴. 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 che si rende più comprensibile se passiamo ai commentari alchemici di Olimpiodoro⁷⁵, cioè

⁶⁸ Olympiod. In *Plat. Phaed.* 1, 3, 3-14 (= L.G. WESTERINK [ed.], *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, I: Olympiodorus, Amsterdam-Oxford-New York 1976, pp. 40-41); *Orph. fr.* 220 (KERN); G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milano, 1990, 4 (B 77), pp. 286-287; P. SCARPI, *Le religioni dei misteri*, I, Milano 2002, pp. 380-381.

⁶⁹ Ovid. *Met.* 13, 905 ss.; Plot. *Enn.* V, 8, 13; Procl. In *Crat.* 27-28; 64, 24-27 (PASQUALI).

⁷⁰ La successione dei regni divini narrata da Olimpiodoro contraddice lo schema classico delle cosmogonie orfiche; vd. ad es. L. BRISSON, «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni (Notes critiques)», *Revue de l'Histoire des Religions*, 202, 1985, p. 394; e WESTERINK, pp. 40-41 (§ 3).

⁷¹ Cfr. anche R. G. EDMONDS III, «A Curious Concoction: Tradition and Innovation in Olympiodorus "Orphic" Creation of Mankind», *American Journal of Philology*, 130, 2009, pp. 511-532.

⁷² SCARPI, *Le religioni*, p. 644.

⁷³ L. BRISSON, «Le corps "dionysiaque": l'antropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1, par. 3-6), attribué à Olympiodore est-elle orphique?», in ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. *Chercheurs de sagesse: Hommages à J. Pépin*, Paris 1992, (= *Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*, Aldershot-Paris, 1995), pp. 491-495.

⁷⁴ SCARPI, *Le religioni*, p. 644.

⁷⁵ L'identità tra Olimpiodoro alchimista e Olimpiodoro neoplatonico è accettata anche da L. BRISSON, s.v. «Olympiodoros. 4», in *DNP*, 8, Stuttgart-Weimar 2000, coll. 1187-1188.

alla *summa* di tali incursioni ermetiche, l'esegesi al Κατ' ἐνέργειαν di Zosimo⁷⁶, nel passo in cui riaffiora il mito degli uomini nati dalle ceneri dei Titani⁷⁷:

καὶ μὴν ἄνθρωπον ἔχομεν λειῶσαι καὶ ἐπιβαλεῖν; (dice l'interlocutore rivolto a Zosimo)⁷⁸

Nella domanda sono presenti due termini spiegabili in un quadro enteogeno⁷⁹: 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, ἐπιβαλεῖν (< ἐπιβάλλω), «gettare», ma anche e soprattutto «far crescere, far germogliare», rinvia a un lessico botanico (Theophr. *Hist. plant.* 3, 5, 1) e conferma il possibile legame con il mondo delle piante psicoattive. Il quesito può essere quindi formulato così:

«E riusciremo mai a tritare e a far germogliare l'uomo?»

Dioniso è il dio smembrato, fatto a pezzi (σπαράττεται) e ricomposto da Apollo⁸⁰. 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 Korē, 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)⁸¹ legato alla dottrina orfica sull'anima⁸² e nel quale si cita il celebre verso perduto di Euripide «Chi sa se vivere non è morire e morire vivere?» (fr. 68 [NAUCK]). Nel *Gorgia*, dopo il verso 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 preparato-

⁷⁶ Cfr. M. BERTHELOT-CH.ÉM. RUELLE (ed.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, II, Paris 1888, pp. 69-104; da cui E. ALBRILE (cur.), *Olimpiodoro. Commentario al libro di Zosimo "Sulla forza", alle sentenze di Ermete e degli altri filosofi*, Milano 2008; annunciata nella Collezione «Les Alchimistes Grecs» (per i tipi di «Les Belles Lettres») una nuova e definitiva edizione a cura di Cristina Viano; vd. per ora della stessa «Les alchimistes gréco-alexandrins et le *Timée* de Platon», in C. VIANO (ed.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris 2005, pp. 91-107.

⁷⁷ BRISSON, «Le corps "dionysiaque"», pp. 492 ss.

⁷⁸ *Comm.* 52. (BERTHELOT-RUELLE, p. 100, 11-12); ALBRILE, *Olimpiodoro*, p. 92.

⁷⁹ La circostanza è sfuggita alla mia traduzione, cfr. ALBRILE, *Olimpiodoro*, p. 92, n. 143.

⁸⁰ Olympiod. *In Plat. Phaed.* 7, 10, 1-11 (WESTERINK, p.112-115).

⁸¹ Olympiod. *In Plat. Gorg.* 30, 1 (= L.G WESTERINK [ed.], *Olympiodori in Platonis Gorgiam Commentaria*, Leipzig 1970, p. 154, 16 ss; R. JACKSON-K. LYCOS-H. TARRANT [eds.], *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias* [Philosophia antiqua, 78], Leiden-Boston-Köln 1998, p. 140).

⁸² Cfr. W.K. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A Study on the Orphic Movement*, London 1952², p. 264; S. MACÍAS OTERO, «Orfeo y el orfismo en la tragedia griega», in A. BERNABÉ-F. CASADESÚS (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, II, Madrid 2008, p. 1210.

ria dell'esistenza, la morte gli dischiude la strada per la libertà, quale nascita in una nuova e imperitura forma di vita⁸³.

Non a caso l'inghiottimento nell'Ade implica una vicenda enteogena. 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 *ναρκάω*⁸⁴, tra fiore e «torpore»⁸⁵, una circostanza linguistica che descrive l'esperienza oltretombale come una vicenda onirica e visionaria di morte e di trasformazione⁸⁶.

I bei grappoli di narciso, *καλλιβότρυς 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 dei fiori che stordisce la Korē Persefone prima di cadere nei reami dell'oblio: l'aurea corolla del croco, il cui vincolo simbolico con l'oltretomba persisterà sino a Giovenale (*Sat.* 7, 207-208)⁸⁷.

Tali percezioni alterate sembrano possibili, nelle parole di Olimpiodoro, solo dopo il distacco dalle affezioni o passioni (*πάθη*) che maculano il piano di coscienza. Tra queste, la più esiziale sembra la *φοντασία*. Il commentatore si rifà all'epica omerica, in piena sintonia con l'esegesi neoplatonica del tempo⁸⁸: il *μῶλυ*, la pianta magica e psicoattiva di Hermes⁸⁹ che annulla gli effetti trasmutativi della pozione venefica di Circe, è, secondo Olimpiodoro⁹⁰, ciò che permette a Odisseo di liberarsi dai condizionamenti fantasmatici della dea Kalypso. Kalypso è la *φοντασία*: una coltre nuvolosa che copre il Sole della «ragione» (*δίκην νέφους ἐμποδῶν γενομένην τῷ λόγῳ ἠλίῳ ὄντι*), un sottile, fluttuante «velo» (*κάλυμμα*) steso sul *logos*. Questo spiega perché Odisseo approda all'isola di Circe. Circe è la figlia del Sole, è la vera

⁸³ Vd. inoltre J.E. HARRISON, «The Meaning of the Word Telete», *Classical Review*, 38, 1914, pp. 36-38.

⁸⁴ Cfr. F. CASSOLA (cur.), *Inni Omerici*, Milano 1991⁵, p. 468.

⁸⁵ Per l'iconografia di Demetra con in mano gli steli di *Papaver somniferum*, cfr. RÄTSCH, *Enzyklopädie*, p. 408.

⁸⁶ È l'iconografia di Hypnos con accanto gli steli di *Papaver somniferum*; la tematica è trattata 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 *ἐγκοίμησις* 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 AA.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.

⁸⁷ Cfr. D. DEL CORNO, *I narcisi di Colono. Drammaturgia del mito nella tragedia greca*, Milano 1998, pp. 66-67.

⁸⁸ Olympiod. *In Plat. Phaed.* 6, 2, 1-12 (WESTERINK, pp. 96-97).

⁸⁹ Si è cimentata nel rintracciarne le origini, S. AMIGUES, «Des plantes nommées moly», in *Journal des Savants*, 1995, pp. 3-29 (ma la bibliografia è molto più vasta).

⁹⁰ È stato giustamente rilevato (WESTERINK, p. 97, n. 6) che la contestualizzazione del *mōly* omerico appare illogica e fuori luogo, la fonte esegetica utilizzata da Olimpiodoro doveva nel frattempo aver menzionato la visita di Hermes all'isola di Ogigia, l'isola di Kalypso (*Od.* 5, 43-148), nell'«antro della ninfa» di Porfirio...

«percezione» (αἴσθησις), una «sensazione» non mediata dalla mente razionale o dalla fantasia passiva. Percepire significa accedere ad un livello altro o superiore di realtà non vincolato, come la fantasia, da paradigmi mondani. Per la stessa motivazione ἡ έντουσιασμός dionisiaco, la condizione estatica, è interrotto, vanificato, se nel corso di esso si producono immagini mentali, cioè si cade preda del «fantasticare» (φαντασθῶμεν): estasi e fantasia sono quindi opposti, antitetici.

La sintesi di Olimpiodoro, in un orizzonte dove la prassi alchimica si confonde con la noesi neoplatonica, esprime efficacemente le ambiguità dell'esperienza enteogena, in bilico fra fuga estatica dal cosmo e giustificazione ontologica del reale.