



Quaderni di Meykhane

XII (2022)

Rivista di studi iranici.  
Università di Bologna

Collegata al Centro di ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM)  
1401/2022 دفترهای میخانه

ISSN 2283-3072

website: <http://meykhane.altervista.org/chisiamo.html>

cod. ANCE (Miur-Cineca) E225625

## Un cielo tutto per noi Suggerimenti iraniche nell'escatologia orfica

di Ezio Albrile

**Abstract.** The Orphic gold leaf from Thurii, a city of Magna Graecia situated a short distance from the modern Sibari, reveals an eschatological vision configured on several levels. This interpretation is based on the translation of the Greek word *stephanos* as «orbit, circle» and not as «crown». In the gold leaf can therefore clearly distinguish two times the soul's journey towards liberation from the cosmic cycle: a first moment, represented by the cycle of rebirths on earth, is followed by a second moment, which the soul spends tied to a new cycle, the astral one. And only by releasing himself from this too will he be able to consider the path towards purification concluded and the path towards assimilation to God opened up. Even in Iranian conceptions the soul before arriving to the Ohrmazd abode, the seat of Paradise, the Garōdmān (< Avestan Garō-dāmāna-), passes through a series of astral lives. These testimonials reflect a cosmography divided into only three levels. In fact, the most ancient Iranian literature knows a path – the three «steps» – of the soul towards Paradise, through the Spheres of the fixed Stars, the Moon and the Sun. The Sphere of the Stars is therefore the closest to the Earth, according to one conception of probable Babylonian origin. The same cosmographic motif therefore seems to transmigrate from Iran to the Orphic eschatology depicted in the golden leaves.

**Keywords.** Orphic golden leaves, cycle of rebirths, Orphic eschatology, Garōdmān, Iranian eschatology, ancient Iranian literature

**Riassunto.** La lamina d'oro orfica di Thurii, città della Magna Grecia situata a breve distanza dalla moderna Sibari, rivela una visione escatologica configurata su più livelli. Questa interpretazione si basa sulla traduzione del termine greco *stephanos* come "orbita, cerchio" e non come "corona". Nella foglia d'oro si possono quindi distinguere chiaramente due tempi del cammino dell'anima verso la liberazione dal ciclo cosmico: a un primo momento, rappresentato dal ciclo delle rinascite sulla terra, segue un secondo momento, che l'anima trascorre legata a un nuovo ciclo, quello astrale. E solo liberandosi anche da questo potrà considerare concluso il percorso di purificazione e aperto quello di assimilazione a Dio. Anche nelle concezioni iraniche l'anima prima di giungere alla dimora di Ohrmazd, la sede del Paradiso, il Garōdmān (< Garō-dāmāna- in avestano), passa attraverso una serie di vite astrali. Queste testimonianze riflettono una cosmografia suddivisa in soli tre livelli. Infatti, la più antica letteratura iranica conosce un percorso - i tre "passi" - dell'anima verso il Paradiso, attraverso le sfere delle Stelle fisse, della Luna e del Sole. La Sfera delle Stelle è quindi la più vicina alla Terra, secondo una concezione di probabile origine babilonese. Lo stesso motivo cosmografico sembra quindi trasmigrare dall'Iran all'escatologia orfica raffigurata nelle foglie d'oro.

**Parole chiave.** Foglie d'oro orfiche, ciclo delle rinascite, escatologia orfica, Garōdmān, escatologia iranica, letteratura iranica antica

Dalle fonti in nostro possesso possiamo dedurre che nelle cerchie pitagoriche ai discepoli era proibito porre domande sulla guida e le istruzioni del maestro; dovevano accettare di osservare la disciplina e di meditare esattamente cosa veniva detto loro. Solo con un simile atteggiamento di obbedienza, i discepoli avrebbero potuto raggiungere la conoscenza. Era nota nel mondo antico la domestichezza di Pitagora con l'aldilà<sup>1</sup>, è lecito supporre quindi che esistessero specifiche istruzioni anche per gli adepti che intraprendevano l'ultimo viaggio. Complessi rapporti univano poi la filosofia pitagorica e il mondo misterico espresso nei tiasii orfici: i due movimenti, orfismo e pitagorismo, sono stati spesso collegati nella loro origine se non nel loro svolgimento<sup>2</sup>. Si può così ipotizzare che i dettami nel cammino verso l'aldilà si leggessero, iscritti a lettere minutissime, su quei piccoli foglietti d'oro oggi noti come «lamine orfiche»<sup>3</sup>. Deposte nelle tombe, esse contenevano saluti, invocazioni e suggerimenti per il viaggio oltretombale. Le anime dovevano farne tesoro prima d'intraprendere il viaggio ultraterreno verso il regno dei beati. L'elemento che esse avevano in comune era la speranza di ottenere, grazie all'«iniziazione» (*muēsis*), la liberazione da ulteriori esperienze esistenziali, inevitabilmente dolorose, e di raggiungere una condizione di perenne beatitudine, antitetica in ogni caso alla vita terrena; una speranza propria di tutte le religioni di salvezza<sup>4</sup>.

### **1. Messaggi per l'Ade**

Svariati esemplari di questi aurei foglietti sono pervenuti fino a noi. Alcuni sono stati trovati in Tessaglia (Farsalo, Pelinna), altri nell'Italia meridionale (Hipponion, Thurii, Petelia), e nell'isola di Creta (Eleutherna), uno nelle vicinanze di Roma. Gli esemplari di Farsalo, Pelinna e dell'Italia meridionale sono del IV secolo a.C. (quello di Hipponion può risalire, forse, alla fine del V), quelli di Creta del III secolo a.C., quello di Roma – il più recente – del II o del III secolo d.C. Come abbiamo detto, alla formazione di questi testi, quasi tutti redatti in esametri, sembra aver contribuito, oltre una generica religione «orfica», in particolare il pitagorismo<sup>5</sup> – anche se non si escludono influssi platonici.

Alcuni dei testi, e precisamente quelli di Farsalo, di Hipponion, di Petelia, di Creta, suggeriscono l'itinerario che l'anima deve percorrere nell'aldilà<sup>6</sup>. Il più significativo, giunto nella

---

<sup>1</sup> Per maggiori ragguagli, cfr. E. ALBRILE, «I Magi agli inferi», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 14 (2010), pp. 5-24.

<sup>2</sup> G. PUGLIESE CARRATELLI, «Culti e dottrine religiose in Magna Grecia», in *La Parola del Passato*, 20 (1965), pp. 20-22.

<sup>3</sup> Cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci* (Biblioteca Adelphi, 419), Milano 2001; M. TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento*, D'Auria, Napoli 2006; A. BERNABÉ-A.I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets* (Religions in the Graeco-Roman World, 162), Brill, Leiden 2008.

<sup>4</sup> PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche*, p. 17

<sup>5</sup> PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche*, p. 18.

<sup>6</sup> Per una possibile ricostruzione del rituale iniziatico, cfr. CH. RIEDWEG, «Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un "Discourse sacré" dans les lamelles d'or», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 219 (2002), pp. 459-481.

sua integralità, è sicuramente quello di Hipponion<sup>7</sup>. Nei momenti che precedono il trapasso, l'iniziato si prepara a varcare i confini del regno di Ade: sulla destra vede una fonte e accanto a essa un cipresso bianco; questo è il luogo dove si accalcano le anime per trovare ristoro e refrigerio e per «rinascere». Il poeta «orfico» continua affermando che, dopo aver evitato questa fonte (si tratta della fonte di Lēthē, o dell'oblio), l'anima ne troverà un'altra, quella di Mnēmosynē, o del Ricordo, sorvegliata da severi «custodi» (*phylakes*). Proprio quest'acqua dovrà bere per giungere alla felicità. Ma i custodi gliela daranno soltanto dopo che avrà giustificato la propria presenza nel mondo oscuro di Ade; la risposta, suggerita dalla lamina aurea, sarà quindi: «Sono figlia della Terra e del Cielo stellato, di sete sono arso e vengo meno; orsù datemi presto da bere la fredda acqua del lago di Mnēmosynē!». Dopo aver libato la miracolosa acqua l'anima dell'iniziato si incamminerà nella «via sacra», in cui procedono i *mystai* e i *bakchoi*. Altra formula utilizzata nelle lamine auree (Thurii III-V), è la risposta che l'anima dell'iniziato fornisce alla regina infera Persefone: «Vengo tra i puri, o pura regina degli inferi... anch'io appartengo alla vostra stirpe beata!»<sup>8</sup>.

L'anima menziona il fatto di aver subito la pena di opere ingiuste, di essere stata abbattuta dalla Moira, il Destino di questo mondo in cui si esprimono il nesso nascita-morte-fato ed i suoi presupposti teologici e cosmologici; nel caso della lamina di Thurii, oggi nelle vicinanze dell'attuale Sibari (Thurii III, Timpone Piccolo, prima metà IV secolo a. C., Napoli, Museo Archeologico Nazionale, n. 111625), l'anima afferma di essersi emancipata dal «ciclo» cosmico (fr. 32 c Kern). L'asserzione deriva dalla lettura della parola *stephanos* interpretata come «cerchio, orbita» (e non come «diadema, corona») e dalla convinzione che la liberazione dell'anima dalle ricorrenze cicliche e l'unione con il divino non si realizzi, per l'iniziato orfico, senza un passaggio intermedio figurato da un nuovo ciclo, quello astrale<sup>9</sup>. Solo dopo aver superato anche quest'ultimo ostacolo l'anima del myste potrà esclamare: «Sono dio!» (*theos esē[i]*). Tale lettura va contro la più usuale interpretazione secondo la quale l'anima, dopo aver provato gioia per essere sfuggita al «cerchio delle nascite», esclamerebbe: «Con passo rapido sono giunta al desiderato diadema»<sup>10</sup>, intendendo con «diadema» il simbolo di una condizione di immortalità e di identità con il divino riservata a pochi eletti, una *apotheōsis*. Una condizione che nel mondo latino è plasticamente figurata in monumento di culto, un altare (conservato ai Musei Vaticani, Museo Gregoriano Profano, inv. no. 1115) dedicato dal Senato ad Augusto ancora vivente, in una scena dove un personaggio – probabilmente Giulio Cesare – è portato da un carro di cavalli alati verso il cielo, dove campeggiano la personificazione di *Caelus* e un altro carro, quello del Sole. Altre volte l'anima è accompagnata in cielo da volatili come colombe o aquile, oppure da altri animali o dai venti, entrambi alati<sup>11</sup>. Apollo stesso annuncerà alla folla la morte e l'apoteizzazione di Traiano in un testo trasmesso da un papiro: «Vengo a te, o gente, dopo essermi innalzato con Traiano sul carro

<sup>7</sup> Testo in G. PUGLIESE CARRATELLI, «Mnemosyne e l'Immortalità», in *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 379 (originariamente apparso in *Archivio di Filosofia*, 51 (1983) [= AA.VV., *Neoplatonismo e Religione*], p. 71), rieditato e ritradotto in PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche*, pp. 39-41; TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, pp. 62-64.

<sup>8</sup> PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche*, pp. 100-111; TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, pp. 74-78.

<sup>9</sup> A. LAMPUGNANI, «La laminetta "orfica" Fr. 32 c Kern. Nuovo saggio d'interpretazione», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, Ser. III, 95 (1967), pp. 134-138.

<sup>10</sup> Thurii III, 8; PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche*, pp. 102-103; TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, pp. 74-75.

<sup>11</sup> F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, P. Geuthner, Paris 1942, pp. 140-176.

di bianchi destrieri. Io, Febo, dio non ignoto, per annunziarvi il nuovo signore di tutti, Adriano, a cui tutto è sottomesso grazie alla sua virtù e alla fortuna (*tychē*) del suo divino padre»<sup>12</sup>.

## 2. Diventare Dio

La parola «diadema» nella lamina di Thurii ricorre due volte, la prima per indicare come l'anima «vada verso» (*epeban*)<sup>13</sup> il cerchio astrale e la seconda se ne allontani (*apeban*)<sup>14</sup>, con ciò indicando un doppio ciclo trasmigrativo. L'anima entra in un primo ciclo cosmico, cioè il nostro mondo, segnato dall'unione con la Despoina, la Signora, la madre infera che l'assorbe<sup>15</sup>, segue l'illuminazione e la separazione verso una seconda *stephanē*, una successiva «orbita» o dimensione astrale. È intuibile, poi, la messa in scena di un vero e proprio rito iniziatico: se alla parola *stephanē*, non diamo solo il senso di «diadema», ma in un'accezione più ampia di «anello», è probabile che il neofita entrasse realmente in un anello – forse tracciato a terra – e poi ne uscisse; egli entrava ed attraversava una specie di spazio sacro<sup>16</sup>, prefigurazione rituale del divino cammino che avrebbe dovuto compiere oltrepassando l'«orbita» circolare di un astro.

Se *stephanai* sono le orbite astrali, l'ingresso dell'anima nell'astro rappresenterebbe quindi il secondo passo verso l'emancipazione totale dal ciclo cosmico<sup>17</sup>. Anche nella sede astrale le anime sono in qualche modo vincolate a un cerchio, «allontanandosi» (*apeban*) dal quale possono diventare dèi (*theos esē[i]*). Di fatto il pensiero dell'immortalità astrale fa capolino già nel V secolo a.C.: si è soliti riferire le documentazioni all'influsso pitagorico, tuttavia la diffusione e la molteplicità di aspetti delle concezioni che stanno alla sua base rendono problematico il rintracciarne le origini da un'unica fonte<sup>18</sup>. Aristofane ridicolizza la dottrina che gli uomini dopo la morte diventano astri<sup>19</sup>; nell'*Oreste* di Euripide, Elena ascende alle dimore di Zeus nel «cielo delle stelle scintillanti» (*lamprōn astrōn polon*)<sup>20</sup>. Il pitagorico Alcmeone di Crotona univa l'eterno moto delle stelle divine e dell'anima quale prova dell'immortalità<sup>21</sup>. Negli insegnamenti sull'immortalità astrale è detto che l'uomo è costituito di corpo e di anima, e che nella morte il corpo ritorna alla terra, mentre l'anima ascende all'etere celeste, donde proviene.

Tornando al testo della lamina di Thurii si può quindi interpretare la successione dei versi come un'affermazione del myste: entrai nell'orbita astrale (*stephanē*), cioè nell'astro, scesi nel grembo della Signora (Despoina), mi allontanai nell'orbita astrale. Si possono quindi distinguere chiaramente due tempi nel cammino dell'anima verso la liberazione dal ciclo cosmico: ad un primo momento, figurato dal ciclo delle rinascite sulla terra, ne segue un secondo, che l'anima trascorre legata a un nuovo ciclo, quello astrale, e solo sciogliendosi anche da questo potrà considerare concluso il cammino verso la purificazione e dischiusa la via verso l'assimilazione a Dio.

<sup>12</sup> F. CUMONT, *Lux perpetua*, P. Geuthner, Paris 1949, p. 292.

<sup>13</sup> Thurii III, 7.

<sup>14</sup> Thurii III, 8.

<sup>15</sup> H. EISENFELD, «Life, Death, and a Lokrian Goddess», in *Kernos*, 29 (2016), pp. 45-47.

<sup>16</sup> J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1922<sup>3</sup>, p. 592.

<sup>17</sup> LAMPUGNANI, «La laminetta “orfica” Fr. 32 c Kern», p. 136.

<sup>18</sup> W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, transl. by E.L. Minar, Jr., Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1972 (rev. dell'ed. or. Nürnberg 1962), pp. 360-361.

<sup>19</sup> *Pax* 832 ss.

<sup>20</sup> *Or.* 1683-1690.

<sup>21</sup> DIELS-KRANZ 24 A 12.

Raggiunta la divinità, s'innalzerà il grido esultante: l'anima uscita finalmente dall'ultimo ciclo, dov'era confinata in una beatitudine astrale, «diventerà Dio». La sfera degli astri, pur ritenuta nell'antichità sede di gioia e di appagamento, è pur sempre un luogo lontano dalla pura luce cristallina di dio. Una efficace descrizione di tale realtà è nell'*Eneide* di Virgilio<sup>22</sup>, nei passi in cui Enea e la Sibilla intraprendono il viaggio nelle regioni averne<sup>23</sup>. Dopo un lungo peregrinare nelle profondità del Tartaro, sede dei dannati, essi giungono ai Campi Elisi, un *locos laetos... sedisque beatas*<sup>24</sup>, dove tutto dimora in una stasi di narcotica immobilità<sup>25</sup>, immerso in una tersa luce purpurea<sup>26</sup>. Lì si trovano di fronte a una sorta di microcosmo, un mondo di beatitudine illuminato da un proprio Sole che splende in un cielo trapuntato di proprie stelle<sup>27</sup>. Un mondo in miniatura, un «paradiso lunare» ma terreno<sup>28</sup>, nel quale le anime riproducono in assoluta perfezione la vita terrena, dedicandosi alla cura del corpo, agli sport, coltivando le arti, il canto, la poesia<sup>29</sup>. Un paradiso statico, cristallizzato.

### 3. Trasformazioni

Gli adepti ermetici fanno propri tali insegnamenti orfici. Ritengono che l'anima trasmigri di corpo in corpo, ora verso il meglio, ora verso il peggio. Un trattato del *Corpus Hermeticum* intitolato «La chiave» è preciso a riguardo: all'inizio c'è una sola anima che si differenzia nelle anime individuali; esse poi subiscono delle progressive «trasformazioni» (*metabolai*), alcune verso una condizione migliore, altre verso una peggiore; le prime mutano dai corpi di animali striscianti agli animali acquatici, via via sino all'uomo; gli esseri umani ottengono il principio di immortalità trasformandosi in demoni e poi in dèi; questi ultimi si dividono infine in dèi planetari e dèi astrali (Stelle fisse). Ciò rappresenta la suprema glorificazione dell'anima (*Corpus Hermeticum* 10, 7 = RAMELLI, pp. 258-261).

Soffermiamoci sull'ultima serie di trasformazioni, quella che va dall'uomo alle Stelle fisse: com'è possibile conseguire questa immortalità astrale?

La dottrina ermetica raccoglie un insegnamento che è sconosciuto agli antichi Greci: staccandosi dal mondo celeste, l'anima indossa un corpo astrale, lo *pneuma psychikon*, che riprende quando dopo la morte ritorna alle sue origini iperuranie.

Nel trapasso il corpo astrale è soggetto a continue mutazioni. L'anima infatti si slancia verso l'alto, attraverso le sfere cosmiche. Nell'ultimo dei sette pianeti, la Luna, l'anima abbandona l'impulso vitale, l'energia fantasmatica che dopo la morte le permette di sopravvivere sulla terra nella quiete o nel tormento dell'invisibilità. Al sesto pianeta, Mercurio, il dio dei commerci e dei furti, lascia i tranelli della furbizia e degli inganni (così consueti fra i mercanti alessandrini). Nel quinto pianeta, Venere, dea dell'amore, si libera dalle malie del desiderio e della concupiscenza

---

<sup>22</sup> E. LEONOTTI, *Il viaggio all'oltretomba nell'epoca classica (dall'epoca omerica ai tempi di Virgilio), e sua parodia nel Baldus*, Fabiano, Canelli (Asti) 1999, pp. 72 ss.

<sup>23</sup> *Aen.* 6, 268 ss.

<sup>24</sup> *Aen.* 6, 679-683.

<sup>25</sup> E. ALBRILE, «Il "Bianco Monte" dei Magi. La montagna paradisiaca nel sincretismo iranico-mesopotamico», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 57 (1997), p. 160.

<sup>26</sup> U. MOLYVIATI-TOPTIS, «Vergil's Elysium and the Orphic-Pythagorean Ideas of After-Life», in *Mnemosyne*, 47 (1994), pp. 33-46.

<sup>27</sup> *Aen.* 6, 640-641.

<sup>28</sup> A. SETAIOLI, s.v. «Inferi, loci», in *Enciclopedia Virgiliana*, V, Istituto della Enciclopedia Italiana/Treccani, Roma 1985, pp. 961 b-962 b.

<sup>29</sup> *Aen.* 6, 642 ss.

erotiche. Al quarto, quello di Marte, il dio della guerra, si svincola dalle ambizioni del comando e della sopraffazione. Raggiunto il Sole, Helios, dimentica l'arroganza e l'audace temerarietà. Al secondo pianeta, Giove, restituisce le cattive inclinazioni, peculiari della ricchezza, mentre nell'ultimo pianeta, cioè nel primo = Saturno, lascia il fare menzognero che tende agguati e brogli. Così è narrato nel *Poimandres* (*Corpus Hermeticum* 1, 25 = RAMELLI, pp. 86-87).

Questa del settenario, del transito dell'anima nell'ebdomade planetaria, non è una dottrina esclusiva dell'ermetismo. Gli antichi vedono nel moto errante dei pianeti un segno di instabilità, contrapposto alla perfezione del moto circolare degli astri. Ciò riflette il principio platonico secondo il quale l'anima pura e perfetta è caratterizzata da una «rotazione circolare» (*kyklō[i] hē periphora*) analoga a quella della volta celeste, come affermato chiaramente in *Fedro* 247 d. La discesa e l'ascesa attraverso la serie planetaria è quindi simbolica di un rapporto fra l'uomo e le passioni, che ne maculano sempre più l'anima e dalle quali si deve emancipare.

Sempre «La chiave» ermetica narra un destino differente per l'anima: durante il trapasso l'anima si contrae nello *pneuma*, nel «soffio», e da essa si separa la parte più pura, il *Nous*. Quindi il *Nous* si libera del corpo terreno per rivestire una tunica ignea, un vestito di fuoco che non poteva indossare quando abitava nel corpo terreno (*Corpus Hermeticum* 10, 16 e 18 = RAMELLI, pp. 264-267). Ricordiamo che per gli antichi Stoici il fuoco è *pneuma*, «soffio igneo». Un corpo di fuoco è un corpo pneumatico, «spirituale». Nel quindicesimo capitolo della *Prima Lettera ai Corinti*, san Paolo afferma che né la carne né il sangue ereditano il Regno di Dio (15, 50), in altri termini non può esistere una resurrezione della carne, poiché «si semina un corpo animale e risorge un corpo spirituale» (15, 44). Paolo, o chi per lui, sembra aver ben compreso l'insegnamento ermetico. Giamblico, neoplatonico e teurgo, lo riassume esemplarmente: l'uomo possiede due anime, una divina, noetica, che proviene dal primo principio, l'altra planetaria, vincolata alle «orbite celesti» (*ouraniōn periphorai*). La seconda è la tunica, l'involucro che l'anima divina indossa per entrare nel nostro mondo, il mondo della *Heimarmenē*, la cieca fatalità (*De myst.* 8, 6, 269 = MORESCHINI, [Milano 2003], p. 420). Parole che trovano una lontana eco nella disperata esclamazione del Mago nel *Faust* di Goethe: «Due anime, ahimè, vivono nel mio petto!»<sup>30</sup>.

Non è un caso: Goethe era un massone, avvezzo a cose ermetiche. Questa tradizione esoterica è giunta sino a noi nell'idea teosofica del «corpo sottile» o in quella acquariana del «corpo astrale». Un concetto che prende le mosse dalle speculazioni astrologiche. Ma l'astrologia era sconosciuta agli antichi Greci. L'astrologia nasce infatti nell'antica Mesopotamia, per dilagare poi capillarmente nel mondo ellenistico: ne è testimonianza l'attività dei Magusei trapiantati in Caldea e in Asia Minore e di là ripartiti per varie vie<sup>31</sup> alla conquista del mondo mediterraneo, collegati, secondo un'antica tradizione, all'Egitto, patria di astrologi e dispensatore di misteri. Così parla la leggenda di Ostanès, Mago medo frequentatore di santuari egiziani, ove avrebbe avuto per discepolo Democrito e, per suo tramite, Bolo di Mendes<sup>32</sup>. Essi rappresentano un apporto che s'innesta sulla trama della civiltà ellenistica, piuttosto che uno specifico adattamento delle due

<sup>30</sup> G. QUIPEL, «Reincarnation and Magic in the Asclepius», in R. VAN DEN BROEK-C. VAN HEERTUM (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition* (Pimander: Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 4), In de Pelikaan, Amsterdam 2000, p. 177.

<sup>31</sup> J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I, Les Belles Lettres, Paris 1938 (repr. 1973), pp. 131-133.

<sup>32</sup> E. ALBRILE, «Le magie di Ostanès», in AA.VV., *Ravenna da Capitale imperiale a Capitale esarcale*, Atti del XVII Congresso Internazionale di Studio sull'Alto Medioevo (Ravenna, 6-12 giugno 2004), Fondazione CISAM, Spoleto 2005, pp. 1071 ss.

culture, l'egiziana e l'iranica. I Magi si sono riconosciuti nei pensatori greci e in tal modo hanno potuto imporre la loro dottrina<sup>33</sup>. Così fu che nella cultura alessandrina la fede ellenica nella metempsicosi si arricchì di un concetto poco greco come quello del corpo astrale. In questa forma l'insegnamento sulla reincarnazione passò nella tradizione esoterica occidentale e di lì all'occultismo moderno, di cui Giuliano Kremmerz (1861-1930, nome ieratico del più partenopeo Ciro Formisano), noto esoterista nostrano, rappresenta uno dei più sofisticati punti di approdo.

#### 4. Magie orfiche

Tornando alle lamine auree, indubbia è la traccia unitaria che le accomuna a uno sfondo pitagorico. L'esilio dell'anima in una serie illimitata di corpi è pitagorica; circostanza evidente nelle *Katharmoi* di Empedocle dove l'anima «dovrà lavarsi da cinque fonti»<sup>34</sup>. È la stessa visione presentata nella lamina di Thurii<sup>35</sup>, dove si deve sfuggire al ciclo; come pitagorica è l'evocazione dell'*ascensus animae* tramite la scala musicale dei pianeti<sup>36</sup>. Alla poesia pitagorica apparteneva la Lira orfica: forse la frammentazione sillabica criptata in un'altra lamina di Thurii (Thurii I, Timpone Grande, prima metà IV secolo a. C., Napoli, Museo Archeologico Nazionale, n. 111464)<sup>37</sup> ha a che fare con la vocalizzazione magica, abbondante nei papiri magici greci<sup>38</sup> rinvenuti nel deserto egiziano, così come nei testi gnostici di Nag Hammadi. Il genere non è dunque quello delle epigrafi, ma dei *peripta*: amuleti costituiti da grammata, incantesimi da mormorare cantillati<sup>39</sup>, come i più tardi lo saranno gli Inni orfici<sup>40</sup>. Altrimenti perché ripetere sillabe e suoni senza senso?

Dalla critica aristotelica alla teoria pitagorica dell'armonia delle sfere<sup>41</sup> sembrerebbe che da questa derivi anche la scoperta dei rapporti numerici in ambito musicale; in seguito tutto ciò avrebbe avuto grande importanza per la teoria delle influenze astrali, e sarebbe stato ripreso, per esempio, dal *Tōn Apotelesmatikōn* (= *Tetrabiblos*) di Claudio Tolomeo.

Il modello esplicativo generale sembra poi essere quello di una *katabasis/anabasis*, cioè di una «discesa» e «risalita» dell'anima nel contesto di un rituale funebre. Possiamo cogliere nelle testimonianze arcaiche come tale religiosità si esprimesse: percorrere la via sacra per gli iniziati significava seguire la barca solare nel suo viaggio notturno, per poi rinascere, dopo aver confessato la propria purezza, in qualità di corpi luminosi. La «via sacra» della lamina di Hipponion, (fine V-

<sup>33</sup> BIDEZ-CUMONT, *Les Mages hellénisés*, II, p. 147 n. 3.

<sup>34</sup> Fr. 126, in C. GALLAVOTTI (cur.), *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 1975, pp. 88-89.

<sup>35</sup> G. ZUNTZ, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Clarendon Press, Oxford 1971, p. 302.

<sup>36</sup> M. L. WEST, *I poemi orfici*, (σκέψις, 8), trad. it. cur. M. Tortorelli Ghidini, Loffredo, Napoli 1993 (ed. or. Oxford 1983), p. 40.

<sup>37</sup> TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, pp. 68-71.

<sup>38</sup> K. PREISENDANZ (Hrsg.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I, B. G. Teubner, I-III, Leipzig-Berlin 1928-1931 (nuova ed. a cura di A. Henrichs, B. G. Teubner, Stuttgart 1974); trad. inglese H. D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, I: Texts, The University of Chicago Press, Chicago-London 1985.

<sup>39</sup> L. A. GOSBELL, *The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame. Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2 Reihe, 469), Mohr Siebeck, Tübingen 2018, pp. 105-107.

<sup>40</sup> P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 141), Boccard, Paris 1937, p. 78; F. LEXA, *La magie dans l'Égypte antique, de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte*, I. *Exposé*, P. Geuthner, Paris 1925, pp. 36-38.

<sup>41</sup> Arist. *Metaph.* I, 5, 985b, 23-986b 9.

inizio IV secolo a. C., Museo Archeologico di Vibo Valentia)<sup>42</sup>. Il defunto, nelle concezioni egizie, dimenticava il suo nome e diveniva *akh-iker*, «spirito splendido», assimilandosi ad un raggio solare<sup>43</sup>. Anche nelle lamine orfiche il nome era sostituito dall'*Asterios onoma*: «Della Terra sono figlio e del Cielo stellato, il mio nome è Stella», recitava la formula della lamina di Farsalo (Pharsalos, 350-330 a. C., Museo di Volos [M 65])<sup>44</sup>, ad indicare una pura esistenza intellettuale, noetica. La sostanza rituale del viaggio era confermata da Apuleio nell'undicesimo libro delle sue *Metamorfosi* da Asino ad Iniziato, nella visione della dea Iside: «Ho raggiunto il confine della morte (al di sotto dell'orizzonte); ho oltrepassato la porta dell'Ade (la sesta ora della stazione solare); ho navigato attraverso gli elementi (oltre i cieli)». La fecondità universale della Grande Madre ne rappresentava la meta. A Thurii, le trasformazioni del *myste* erano molteplici, espresse da tre simbolismi circolari: *kyklos*, *stephanos*, *kolpos* = «cerchio», «diadema», «mammella», cioè il seno nutriente della Grande Madre. Ad una prima liberazione dal ciclo terrestre, ne seguiva una seconda, dopo che si era percorso il cerchio astrale (*stephanos*); per ritornare nel grembo della Madre, ovvero nel latte da dove sgorgava il fiume astrale, la Via Lattea. Ecco spiegato l'adagio presente nelle lamine di Thurii «Capretto caddi nel latte»<sup>45</sup>. Quel che appare trasparente è che la comparazione assimila il *myste* a un animale, come il capretto (e lo stesso vale per il toro, la capra e il montone delle lamine di Pelinna), non solo sacro a Dioniso<sup>46</sup>, ma con il quale il dio poteva identificarsi. All'identificazione delle anime dei beati con una serie di animali sembra rimandare il registro superiore di un affresco che copre la parete orientale della camera C dell'Ipogeo degli Aurelii, scoperto nel 1919 a Roma in viale Manzoni e risalente al 250 circa d.C, che riscrive molta mitologia omerica. Su ambo i lati di un prato suburbano gremito di animali – vacche, buoi, capre, un asino, cavalli, perfino un dromedario – si levano due edifici rustici con un portico coperto; davanti all'edificio di sinistra si affaccia una donna vestita di bianco (Circe) che guarda verso una fontana donde fuoriesce un copioso getto d'acqua. C'è chi ha individuato nella donna Mnēmosynē, nell'albero accanto alla fonte il cipresso bianco – che nelle lamine si staglia davanti alla prima fontana (quella da evitare) – e negli animali (tutti di colore scuro) che affollano il prato le anime dei beati<sup>47</sup>.

Ad Ugarit era diffuso il rito sacramentale di cuocere il capretto nel latte, vietato nella Bibbia. Analogo al recipiente dove le membra staccate di Osiride dovevano rimescolarsi, grazie al seno di Hezat – divinità egizia del latte e mucca celeste. Gli stessi Magi del Papiro di Derveni offrivano libagioni di latte per allontanare i demoni. Sempre nella parete dell'Ipogeo degli Aurelii, Circe rimescolava in un grande vaso la pozione da offrire a Odisseo, al fine di restituire alle anime la loro originaria condizione; era un *refrigerium* escogitato per restituire ad ognuno la propria vera

---

<sup>42</sup> PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche*, pp. 39-41; TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, pp. 63-65.

<sup>43</sup> ZUNTZ, *Persephone*, pp. 370-376.

<sup>44</sup> Pharsalos, 8-9; PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche*, pp. 73-75; TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, pp. 80-81.

<sup>45</sup> TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, p. 37; F. FERRARI, *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odissea alle lamine misteriche*, Utet, Torino 2007, pp. 146-148.

<sup>46</sup> S. FERRI, *Divinità ignote. Nuovi documenti di arte e di culto funerario nelle colonie greche*, Vallecchi, Firenze 1929 (repr. Lucca 1990), pp. 59-60.

<sup>47</sup> M. CHICOTEAU, «The "Orphic" Tablets Depicted in a Roman Catacomb (c. 250 AD?)», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 119 (1997), pp. 81-83.



identità, sia che si trattasse di animali che di dèi, per assicurare all’Iniziato il benefico tepore della Madre cosmica.

È un’idea ricorrente negli gnostici: secondo i Naasseni gustando il latte e il miele i perfetti si sottraggono alla schiavitù mundana e partecipano della «pienezza» attraverso la quale ogni cosa è stata fatta e portata alla perfezione pleromatica dall’ingenerato (Hipp. Ref. 5, 8, 30). La divina Plesithea, la «Madre luminosa» del *Vangelo degli Egiziani* (III, 56, 6-9), è una dea dipinta nelle fattezze della più celebre Artemide Efesia, una vergine prosperosa nei suoi quattro nutrienti seni (che ad Efeso sono testicoli di toro). L’immagine degli gnostici che suggono ai capezzoli della Dea Madre non è una metafora o un mero artificio retorico – come ipotizzano molti esegeti moderni –, se pensiamo a un famoso *logion* del *Vangelo di Tomaso* (II, 37, 20-22) dai risvolti erotici, dove Gesù, vedendo dei bimbi che succhiano il latte, afferma che quei poppanti sono simili a coloro che entrano nel Regno. Gran parte dei commentatori interpretano il passo nel senso di un raggiunto conseguimento celestiale e androgenico. Il pensiero gnostico però non è «teologico» nel senso metafisico-scolastico dato oggi alla parola, bensì molto pragmatico: allo gnostico interessa salvarsi, liberarsi dai lacci della *hylē* e dai condizionamenti mondani, egli è quindi interessato ad appropriarsi di ogni strumento, materiale e psichico, atto a condurlo verso il fine escatologico. È probabile che il candore del latte evochi la forza psicoattiva del *Papaver somniferum*, un’antica via per ricongiungersi agli dèi. Un oblio dispensato nell’*Odissea* (4, 219-234) da Elena, in una pozione capace di «lenire ogni collera o dolore» (*Schol. ad Od.* 4, 221). Un’immagine mitologica in cui si coniugano erotismo e sensualità.

## 5. L’incantesimo dei Magi

In questo senso andrebbero interpretati i materiali iranici affioranti nel citato papiro di Derveni<sup>48</sup>, un documento orfico risalente forse al V sec. a.C. Nel 1962, durante lavori di scavo pubblici a poca distanza dalla località di Derveni, un piccolo centro abitato a circa dieci chilometri dalla città greca di Salonico, furono scoperte casualmente ben sei tombe intatte<sup>49</sup>. Tra i resti della pira funeraria della prima fu rinvenuto un rotolo di papiro carbonizzato lungo poco più di tre metri, il cui testo era vergato su circa trenta colonne e disposto nel senso della lunghezza. Il papiro rappresenta uno dei più preziosi ritrovamenti del secolo appena trascorso, poiché in esso è raccolta forse la prima autentica testimonianza di un discorso orfico originale<sup>50</sup>. Nella sesta colonna del papiro, i *Magoi* sono menzionati tre volte quali iniziati a una conoscenza superiore<sup>51</sup>. Il loro legame con il mondo iranico è desumibile da diversi indizi<sup>52</sup>. Nel passo in questione si parla di un rituale catagogico, di una sorta di discesa nei «territori dell’Ade» (*ta en Haidou deina*)<sup>53</sup> per allontanare i demoni, assimilati alle Erinni, e per propiziare le anime, assimilate alle Eumenidi<sup>54</sup>:

<sup>48</sup> W. BURKERT, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di Cl. Antonietti, Marsilio, Venezia 1999, pp. 104-111.

<sup>49</sup> TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, pp. 163 ss.

<sup>50</sup> C. CALAME, «Pratiche orfiche della scrittura: itinerari iniziatici?», in G. GUIDORIZZI-M. MELOTTI (cur.), *Orfeo e le sue metamorfosi. Mito arte poesia*, Carocci, Roma 2005, p. 36; W. BURKERT, «La teogonia originale di Orfeo secondo il papiro di Derveni», *ivi*, pp. 46-64.

<sup>51</sup> TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, p. 236.

<sup>52</sup> G. BETEGH, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 78-83.

<sup>53</sup> Col. V, 1 (il testo è ricostruito), TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, p. 188.

<sup>54</sup> R. MARTÍN HERNÁNDEZ, «Ritual órfico y acciones mágicas», in A. BERNABÉ-F. CASADESÚS (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un recuento*, I, Akal, Madrid 2008, pp. 801-806.

«... preghiere e sacrifici addolciscono le anime. Ma l'incantesimo dei Magi può allontanare i demoni che si parano dinanzi. I demoni che sono d'ostacolo sono ostili alle anime. Perciò i Magi celebrano il sacrificio come se stessero espiando una colpa. E versano sulle offerte acqua e latte, e da queste fanno anche le libagioni funebri. Sacrificano focacce innumerevoli e poliombelicate, poiché anche le anime sono innumerevoli. Gli iniziati fanno un sacrificio preliminare alle Eumenidi proprio come i Magi. Infatti le Eumenidi sono anime. E per loro (bisogna che) chi intende sacrificare agli dèi (faccia) prima un sacrificio d'uccello [...] così che anche [...] e sono anime [...] questo e quante [...] portano...»<sup>55</sup>.

Non tutti i misteri offrono espressamente la garanzia all'iniziato liberarsi dalla morte e di una vita beata nell'aldilà, nelle terre elisie, poiché per molti tale certezza rappresenta l'elemento decisivo<sup>56</sup>. I diversi aspetti del rituale possono qui confluire l'uno nell'altro, e nel caso del Papiro di Derveni la nuova certezza esistenziale si fonde con la visione complessiva del ciclo della natura, ma soprattutto la nuova identità, conseguita attraverso l'iniziazione, ha un valore assoluto e trascendente la morte. Se nel papiro orfico possiamo osservare nel rituale dei Magi una evidenza del rito sacrificale di Haoma, centrale nella liturgia zoroastriana, per contrasto sembra di leggervi apparentemente la celebrazione di una qualche pratica funebre<sup>57</sup>: in *Yasna* 16, 7-8 l'offerta di latte e libagione liquida è infatti celebrata affinché le anime dei trapassati trovino pace nella «rettitudine»<sup>58</sup>, *aša* (vedico *ṛta*)<sup>59</sup>, nella via che conduce ai mondi dei piaceri celestiali.

Nella cosmografia zoroastriana, per raggiungere la beatitudine paradisiaca, l'anima deve attraversare i tre mondi: stellare, lunare e solare; in essa la volta celeste, *gird-āsmān* (o, più semplicemente, *āsmān*), è immaginata come un'immensa sfera rocciosa<sup>60</sup>. Ma il firmamento, *spīhr* (< greco *sphaira*), propriamente detto è situato sopra lo spazio atmosferico (la «Sfera delle nubi»)<sup>61</sup> e suddiviso in due livelli<sup>62</sup>: la Sfera delle Costellazioni, cioè lo Zodiaco, e, sopra di esso, la «Sfera degli astri non mescolati», che ha il compito di contrastare le armate infernali di Ahriman.

Secondo il *Bundahišn*, oltre la Sfera delle stelle soggette al «miscuglio», esiste una «Sfera sopra la Sfera», definita appunto *spīhr ī agumēzišn*, «Sfera degli astri non mescolati»<sup>63</sup>, verisimilmente la Via Lattea<sup>64</sup>, il cui candore e la cui purezza si manifestano proprio durante il «tempo del miscuglio». Oltre il Firmamento, o la «Sfera delle Stelle», vengono le Sfere della Luna

<sup>55</sup> Col. VI, 1-15 (TORTORELLI GHIDINI, *Figli della terra e del cielo stellato*, pp. 190-191).

<sup>56</sup> W. BURKERT, *I Greci*, Tomo 2: *Età arcaica Età classica* (sec. IX-IV), trad. it. P. Pavanini, Jaca Book, Milano 1984 (ed. or. Stuttgart 1977), pp. 400-418.

<sup>57</sup> J. R. RUSSELL, «The Magi in the Derveni Papyrus», in *Nāme-ye Irān-e Bāstān*, 1 (2001), pp. 54-55.

<sup>58</sup> A. AHMADI, «The *Magoi* and *Daimones* in Column VI of the Derveni Papyrus», in *Numen*, 61 (2014), p. 500.

<sup>59</sup> F. B. J. KUIPER, «The Bliss of *Aša*», in *Indo-Iranian Journal*, 8 (1964), pp. 124 ss.

<sup>60</sup> M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, I. *The Early Period* (Handbuch der Orientalistik, Band VIII.1/2/2A), E. J. Brill, Leiden-Köln 1975, pp. 132-133.

<sup>61</sup> PH. G. KREYENBROEK, s.v. «Cosmogony and Cosmology, I. In Zoroastrianism/Mazdaism», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VI, Mazda Press, Costa Mesa (CA) 1993, p. 306 a-b.

<sup>62</sup> W. EILERS, «Stern-Planeten-Regenbogen. Zur Nomenklatur der orientalischen Himmelskunde», in W. HOENERBACH (hrsg.), *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1967*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1967, pp. 119 ss.

<sup>63</sup> *Bundahišn* 2, 11 (D. AGOSTINI-S. THROPE [eds.], *The Bundahišn. The Zoroastrian Book of Creation*, Oxford University Press, New York 2020, p. 19); W. B. HENNING, «An Astronomical Chapter of the *Bundahishn*», in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1942, p. 223.

<sup>64</sup> A. PANAINO, «Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo», in L. CIRILLO-A. VAN TONGERLOO (cur.), «*Manicheismo e Oriente Cristiano Antico*»: *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi* (Manichaean Studies, III), Brepols, Louvain-Napoli 1997, p. 240.

e del Sole, gli Amahraspandān (< avestico Aməšā Spənta, i «Benefici Immortali») e il mondo della «luce infinita», *asar rōšnih* (< avestico *anayra raočā*)<sup>65</sup>. La «luce infinita» è il «luogo» (*gāh*) da cui fluisce tutto lo splendore permeante le Sfere sottostanti, è la dimora Ohrmazd, la sede del Paradiso, il Garōdmān (< avestico Garō-dəmāna-), usualmente tradotto con «Casa del Canto»<sup>66</sup>.

Nell'esperienza di morte apparente che coinvolge il pio Ardā Wīrāz<sup>67</sup>, narrata nell'omonimo libro (cap. 7 ss.)<sup>68</sup>, in un «dolce sogno», (*xwamn ī xwaš*) l'anima di Wīrāz giunge al *dušox* (inferno), poi all'*hamēstagān* (spazio limbico)<sup>69</sup> e quindi al *wahišt*, il paradiso astrale attraverso il quale ascende, percorrendo quattro passi, alla Stella (= *humat*), poi alla Luna (= *hūxt*), quindi al Sole (= *huwaršt*) per raggiungere infine il Garōdmān, un luogo di godimento infinito. Il linguaggio usato per descrivere Garōdmān è concreto ed evoca immagini affini a quelle usate per descrivere i Campi Elisi oppure le Isole dei Beati<sup>70</sup>: una splendida esistenza dove si hanno il cibo e le bevande migliori, dove si può sedere su di un trono aureo oppure sdraiarsi su morbidi cuscini, dove si può vivere in letizia riuniti ai propri cari ascoltando musica e intrattenendosi con tutto ciò che più v'è di gradevole<sup>71</sup>.

## 6. Verso il Paradiso

Queste testimonianze dalla letteratura pahlavi sono il riflesso di una cosmografia ripartita in soli tre livelli<sup>72</sup>. La letteratura più antica conosce infatti un percorso – i tre «passi»<sup>73</sup> – dell'anima verso il Paradiso, attraverso le Sfere delle Stelle fisse, della Luna e del Sole. La Sfera delle Stelle è quindi la più vicina alla Terra, secondo una concezione di probabile origine babilonese<sup>74</sup>. Lo stesso motivo cosmografico sembra quindi trasmigrare dall'Iran all'escatologia orfica figurata nelle lamine auree<sup>75</sup>. Ma non solo, se pensiamo all'estasi dell'apostolo Paolo<sup>76</sup>, rapito al «terzo cielo». Si tratta di un luogo comune dell'apocalittica tardoantica, il cui punto di contatto è probabilmente il mondo

<sup>65</sup> *Mēnōg ī xrad* 94; KREYENBROEK, «Cosmogony and Cosmology», p. 306 a-b.

<sup>66</sup> H. W. BAILEY, «Garō-damān», in AA.VV., *A Green Leaf. Papers in Honour of Prof. J.P. Asmussen* (= Acta Iranica 28, II Ser./Hommages et opera minora Vol. XII), E. J. Brill, Leiden-Téhéran-Liège 1988, p. 61.

<sup>67</sup> D. AGOSTINI, «Eschatological Seers and Otherwordly Travellers in Zoroastrianism», in *Journal Asiatique*, 302 (2014), pp. 56-60.

<sup>68</sup> PH. GIGNOUX, *Le Livre d'Ardā Wirāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi* (Institut Français d'Iranologie de Téhéran, Bibliothèque Iranienne n° 30. Recherche sur les Civilisations, Cahiers n° 14), Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris 1984; F. VAHMAN, *Ardā Wirāz Nāmag. The Iranian 'Divina Commedia'* (Scandinavian Institute of Asian Studies, Monograph Series No. 53), Curzon Press, London-Malmö 1986; 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), Paideia, Brescia 1983, pp. 120 ss.

<sup>69</sup> PH. GIGNOUX, s.v. «Hamēstagān», in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, XI, Bibliotheca Persica Press, New York 2003, pp. 637 a-638 a.

<sup>70</sup> P. CAPELLE, «Elysium und Inseln der Seligen», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 25 (1927), pp. 245-264; W. BURKERT, «Elysion», in *Glotta*, 39 (1960-1961), pp. 208-213.

<sup>71</sup> W. W. MALANDRA, «Garōdmān», in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, X, Bibliotheca Persica Press, New York 2001, pp. 317 b-318 a.

<sup>72</sup> Cfr. W. BURKERT, «Iranisches bei Anaximandros», in *Rheinisches Museum*, 106 (1963), pp. 97-134; M. L. WEST, «Darius' Ascent to Paradise», *Indo-Iranian Journal*, 45 (2002), pp. 51-57.

<sup>73</sup> *AirWb*, col. 522.

<sup>74</sup> A. PANAINO, «Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background», in R. GYSELEN (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux* (Res Orientales, VII), Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette 1995, pp. 205-225.

<sup>75</sup> BURKERT, *Lore and Science*, p. 357.

<sup>76</sup> *II Cor.* 12, 4.

aramaico<sup>77</sup>. La conferma di tale congettura proviene dalle *Antitesi* di Marcione, uno scritto perduto fortemente condizionato dal modello paolino, espunto dei materiali veterotestamentari. Nella visione dualistica di Marcione, esistono due Paradisi<sup>78</sup>, uno somatico, dimora e luogo di ricompensa dei giusti dell'Antico Testamento, l'altro invisibile, chiamato *regnum dei aeternae et caelestis possessionis* e localizzato nel «terzo cielo»<sup>79</sup>. Un luogo beatifico descritto dalle fonti aramaiche sul marcionismo come uno spazio (*mṯh*) infinito, percorso da una via (*wrḥ*) senza limiti, che porta verso un monte (*twr*) immenso<sup>80</sup>.

Osservando il cielo con attenzione, si può notare come la Via Lattea attraversi la volta celeste tagliando lo Zodiaco in due punti, tra i Gemelli e il Toro da un lato e tra il Sagittario e lo Scorpione dall'altro, passando per alcune costellazioni circumpolari, i due ingressi del ponte Činwad, l'imbocco e l'uscita delle anime dal cosmo secondo la cosmologia zoroastriana. Tenendo conto sia del moto diurno, sia del mutamento stagionale della volta celeste, si noterà che la Via Lattea viene in alcune ore a rappresentare non un semicerchio – in quanto non è visibile in tutta la sua estensione – ma una vera colonna che muove verso il Polo celeste. Seguendo la sua scia dalla terra le anime raggiungono la Luna, poi vanno al Sole e di nuovo, uscendo dall'eclittica, attraverso la sfera delle Stelle fisse raggiungono il Polo australe. In pratica la Via Lattea percorre il cielo dal basso all'alto ed effigia mitologicamente il cammino delle anime verso la patria celeste, il Paradiso luminoso<sup>81</sup>.

Le anime, sgusciando dall'eclittica, attraverso la sfera delle Stelle fisse raggiungono il Polo australe, la visione è quindi cosmologica e mitologica allo stesso tempo; in essa permangono l'idea zoroastriana dei tre «passi» (Stelle fisse, Luna, Sole) verso il Paradiso e quella della Via Lattea come strada dell'anima e del Polo celeste-Zenith quale asse del mondo<sup>82</sup>. In un testo manicheo in copto, il *Kephalaion 2* – rorido di concezioni iraniche – si parla di una Piccola Colonna, connessa con le tre coperture del mondo, le quali conducono al Paradiso dello stato mescolato, il «Nuovo Paradiso», che forse rappresenta il secondo percorso della Via Lattea verso la definitiva liberazione delle anime.

Numenio di Apamea (seconda metà del II sec. d.C.), il cui pensiero non è facilmente collocabile né tra le dottrine dei pitagorici, né tra quelle dei medioplatonici, definendo la Via Lattea come «luogo delle anime» corrispondente all'Ade (*aporrhētōn Haidēn ton galaxian kai topon psychōn*)<sup>83</sup> si rifà ad una tradizione segreta pitagorica le cui linee di sviluppo sono discordanti. Secondo alcuni essa risalirebbe ad Eraclide Pontico, che riferendo le dottrine di un eracliteo di

<sup>77</sup> Cfr. E. ALBRILE, «Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica», in *Rivista degli Studi Orientali*, 75 (2001), pp. 27-54.

<sup>78</sup> M. TARDIEU, «L'imitation du monde selon Marcion d'après les auteurs orientaux», in PH. GIGNOUX (ed.), *Ressembler au monde. Nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'antiquité orientale* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études V<sup>e</sup> section), Brepols, Turnhout 1999, p. 51.

<sup>79</sup> Tertull. *Adv. Marc.* III, 24, 1.

<sup>80</sup> TARDIEU, «L'imitation du monde», p. 51 n.11.

<sup>81</sup> PANAINO, «Visione della volta celeste», pp. 272-273.

<sup>82</sup> PANAINO, «Visione della volta celeste», p. 273.

<sup>83</sup> Fr. 35 (éd. É. DES PLACES, *Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens*, Les Belles Lettres, Paris 1971, p. 86, 27-28); vd. anche Porph. *De antr.* 22 (ed. L. SIMONINI, *Porfirio. L'antro delle ninfe* [Classici Adelphi, 48], Adelphi, Milano 1986, p. 66, 3-14); il testo è discusso e trasposto graficamente in F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1956, pp. 419 ss.

nome Empedotimo<sup>84</sup> descriveva la Via Lattea come la via delle anime che traversavano l'Ade nei cieli<sup>85</sup>, entrambi le fonti tradivano una comune origine iranica. La cosmologia zoroastriana offre quindi molto spunti di riflessione per affermare i legami con la visione dell'aldilà proposta dalla lamina aurea di Thurii. In entrambi i casi, una volta abbandonato il corpo mortale, l'anima sperimenta una vita astrale, una tappa nel cammino che la porterà verso la beatitudine finale. Difficile collocare nel tempo l'origine e la penetrazione di tali dottrine nel mondo greco, sicuramente già presenti nella cultura dell'Iran achemenide<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> I. P. COULIANO, «Demonizzazione del cosmo e dualismo gnostico», in *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo* (Biblioteca di Cultura Moderna 926), Laterza, Roma-Bari 1986, p. 46.

<sup>85</sup> Philop. *Ad Arist. Meteor.* I, 8.

<sup>86</sup> D. GERGOVA, «Orphic Thrace and Achaemenid Persia», in J. NIELING-E. REHM (eds.), *Achaemenid Impact in the Black Sea. Communication of Powers* (Black Sea Studies, 11), Aarhus University Press, Aarhus 2010, pp. 67-86.