

Ezio Albrile

## Origini magiche. Zoroastrismo e un'ipotesi psicoattiva

È stato detto che la corte medievale, particolarmente dal XIII secolo in poi, era un terreno di cultura particolarmente propizio alla magia. Ciò in ragione, ci suggerisce una visione sociologica, della disparità esistente fra due livelli di potere a corte: da un lato i ministri (cancellieri, ciambellani, ambasciatori e quant'altro) formalmente investiti di potere dal signore, dall'altro le schiere di cortigiani che non avevano titoli formali di potere, ma che per varie ragioni esercitavano nondimeno un potere informale. Individui di entrambi i gruppi potevano salire fulmineamente a grande favore e poi cadere in disgrazia.<sup>1</sup> C'era una tensione molto sentita tra questi due gruppi, nella misura in cui coloro che avevano un potere non ufficiale cercavano di soppiantare coloro che ne avevano uno ufficiale. Secondo quest'interpretazione, chi aspirava al favore del principe poteva ricorrere alla magia per ottenerlo. Una spiegazione tutto sommato riduttiva, che appiattisce il fenomeno magico e religioso in un mero contrasto fra classi sociali.

Una disparità, quella che tenta di risolvere il rito magico, sovente incline a pratiche negromantiche, cioè a una mescolanza di varie tecniche, tutte assemblate nel quadro di una magia esplicitamente demonica. Le operazioni di magia simpatetica, che nella tradizione comune non fanno apertamente appello ai demoni, subiscono una metamorfosi. Animali, oggetti e piante che appaiono altrove nelle discipline magiche diventano qui offerte sacrificali ai demoni.<sup>2</sup> Una tradizione dalle radici remote.

Rifacendosi agli insegnamenti mazdei, Plutarco traccia in linee essenziali la cosmogonia iranica: Ohrmazd (*Horomazēs*), dopo aver creato ventiquattro dèi, li pose in un Uovo, ma Ahriman (*Areimanios*), creati altrettanti esseri demoniaci, li fece penetrare al suo interno, provocando così la mescolanza di beni e mali,<sup>3</sup> il *gumēzišn*,

<sup>1</sup> Cfr. R. KIECKHEFER, *La magia nel Medioevo*, trad. it. di F. Corradi, Roma-Bari 2004 (ed. or. Cambridge University Press 1989), pp. 122 ss.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 217-218.

<sup>3</sup> Plut. *De Is. et Osir.* 46-47: 369 D-370 C (= C. CLEMEN [ed.], *Fontes Historiae Religionis Persicae* [Fontes Historiae Religionum ex Auctoribus Graecis et Latinis Collectos, Fasc. I], Bonn 1920, pp. 48-49).

secondo il lessico dei testi pahlavi.<sup>4</sup> In questi accoliti di Ahriman (< Aŋra Mainyu) si riconoscono i più antichi *daiva*, gli avestici *daēva*- (> medio-persiano *dēw* > neopersiano *dīw*). Creazioni nefande celebrate in un luogo liturgicamente consacrato ad Ahriman e al «mistero degli stregoni» di cui parla il *Dēnkard*:<sup>5</sup> un rito riaffermato in Plutarco – che parla di una libagione a base di ὄμωμι (< avestico *haoma*) mescolato a sangue di lupo – officiato in onore di Ade e delle Tenebre.<sup>6</sup> Ritualità che forse persistette nella devozione che i seguaci dell'ellenistico Miθra tributarono ai simulacri del *deus Arimanius*, metamorfosi mithraica di un antico culto indo-iranico.<sup>7</sup>

Nel mondo indo-iranico l'avversario per eccellenza è personificato dal δρόκων, Ahi in India, Aži in Iran.<sup>8</sup> Sul versante indico Ahi, ipostatizzato in Vṛtra, è combattuto dal dio Indra. Ahi Vṛtra nell'ideologia vedica non può ritenersi radicalmente malvagio, la sua è una funzione necessaria e necessitante quanto quella di Indra.<sup>9</sup> Per questo Indra è «soppressore degli ostacoli», Vṛtra-han, etimologicamente collegato all'eroe iranico Vərəθraγna (> medio-persiano Wahrām > neopersiano Bahrām). Recentemente questa tematica è stata ripresa da una giovane iranista, Chiara Riminucci, che ha curato l'edizione dello *Yašt* 14, il *Wahrām Yašt*, lo *Yašt* di Vərəθraγna.<sup>10</sup> Vərəθraγna («il soppressore dell'ostacolo»), il vittorioso che sconfigge le forze del male, è una delle divinità più antiche del pantheon iranico. Entità di grande importanza, sopravvive alla riforma zoroastriana che lo trasforma in uno degli yazata, i «venerabili», esseri, cioè, degni di culto.<sup>11</sup>

A partire dalla prima età achemenide, il culto di Vərəθraγna dilagò in tutto mondo iranico, persistenza e conseguenza di un'antica divozione pre-zoroastriana. A livello sociologico Vərəθraγna, divinità vittoriosa e guerriera protettrice degli eserciti, ben rispondeva infatti alle esigenze di un popolo e di un'aristocrazia bellicosi e dalle mire espansionistiche.<sup>12</sup> In epoca seleucide e partica, la popolarità di

<sup>4</sup> Cfr. D. N. MACKENZIE, s.v. «Gumēzišn», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York 2002, pp. 398 b-399 b.

<sup>5</sup> Cfr. D. M. MADAN (ed.), *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, I, Bombay 1911, p. 182, 6.

<sup>6</sup> *De Is. et Osir.* 46: 369 E (CLEMEN, p. 48; vd. inoltre l'edizione di V. Cilento [Firenze 1962], p. 86); cfr. anche A. DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek & Latin Literature* (Religions in the Graeco-Roman World [ex EPRO], 133), Leiden 1997, p. 164.

<sup>7</sup> Cfr. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, s.v. «Ahriman», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, London 1985, p. 672 a.

<sup>8</sup> Cfr. P. O. SKJÆRVØ, s.v. «Aždahā I. In Old and Middle Iranian», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, pp. 192 b-197 a; vd. inoltre E. ALBRILE, *Le Acque del Drago*, in «Studi sull'Oriente Cristiano» 3 (1999), pp. 36 ss.

<sup>9</sup> Cfr. G. WIDENGREN, *Fenomenologia della religione*, ed. it. a cura di L. Tosti-G. Pascal Gandolfo, Bologna 1984, p. 234.

<sup>10</sup> CH. RIMINUCCI, *Origine, sviluppo e diffusione di una divinità iranica: Vərəθraγna. Lavoro storico-filologico con edizione critica* (Università degli Studi di Bologna - Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali - Dottorato di ricerca: "Bisanzio ed Eurasia" XIX ciclo - Anno Accademico 2005-2006), Ravenna 2006.

<sup>11</sup> Per questo, cfr. *ibid.*, pp. 86 ss.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, p. 89.

Vərəθraγna crebbe ulteriormente grazie al sincretismo con divinità tratte dal pantheon greco. La sua figura fu avvicinata a quelle di Ares ed Herakles.<sup>13</sup> I segni di questa assimilazione sono attestati in un rilievo rinvenuto nel favoloso tempio di Nemrud Dağ, costruito da re Antioco I di Commagene (metà del I secolo a.C.) sulla cima di uno dei picchi più alti della catena del Tauro, nel sud-est dell'attuale Turchia. In esso il dinaste è raffigurato nell'atto di stringere la mano a una divinità barbata e completamente nuda, che ha nelle mani una clava. Nell'iscrizione greca che accompagna il rilievo, la figura reca tre nomi divini: Artagnes (l'equivalente greco di Vərəθraγna), Herakles e Ares.

La fama e la figura di Vərəθraγna si estesero ben presto alle aree sottoposte all'influsso dell'iranismo. Un caso esemplare è Vahagn, il corrispettivo armeno di Vərəθraγna. Identificato con Herakles, ebbe, assieme ad altre divinità iraniche (quali Ahura Mazdā e Anāhitā), molta fortuna nel mondo armeno.<sup>14</sup> Egli, al pari di Vərəθraγna, è l'archetipo celeste della vittorialità. L'epoca sassanide fu per Vərəθraγna il tempo della definitiva consacrazione: assieme alla triade divina formata da Ahura Mazdā, Miθra e Anāhitā, egli assurge a tutore della dinastia regnante. Nei diademi di alcuni sovrani, tra i vari elementi ornamentali, troviamo emblemi legati al suo culto.<sup>15</sup> L'epoca sassanide ha un significato saliente, perché l'inno a Vərəθraγna, così come l'intera raccolta avestica, vennero canonizzati in questo periodo.

Nelle linee essenziali l'inno contiene la celebrazione del dio, esempio di vittorialità e di forza sia nell'azione guerriera sia nel mantenimento dell'ortodossia religiosa. Significative sequenze dello *Yašt* sono infatti dedicate all'azione contrastiva e repressiva verso i nefasti adoratori dei daēva, araldi di una liturgia enteogena:

*yaṭ nūrəm vyāmbura daēva*  
*mašyāka daēvyāzō*  
*avi ātrəm ābarənti*  
*aētayā<sup>o</sup> urvarayā<sup>o</sup>*  
*yā vaoče hapərəsi*  
*aētəm aēsməm yā vaoče*  
*nəmaḍkā nqma*  
 Poiché adesso i daēvici Vyāmbura,  
 coloro che adorano i daēva,  
 gettano nel fuoco  
 un po' della pianta  
 che chiamano ginepro;

<sup>13</sup> Cfr. A. DE JONG, s.v. «Heracles», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XII, New York 2003, p. 202 b.

<sup>14</sup> Cfr. J. R. RUSSELL, *Zoroastrianism in Armenia* (Harvard Iranian Series, 5), Cambridge (Mass.) 1987, pp. 189 ss.

<sup>15</sup> Cfr. A. PIRAS, *La corona e le insegne del potere nell'impero persiano*, in AA.VV., *La corona e i simboli del potere*, Rimini 2000, pp. 10 ss.; ID., *Sulla gioia e sul diadema*, in C. G. CERETI - B. MELASECCHI - F. VAJIFDAR (eds.), *Varia Iranica* (Orientalia Romana 7 - SOR XCVII), ISIAO, Roma 2004, p. 203.

quell'incenso  
che chiamano "sale".<sup>16</sup>

C'è un'ineffabile ambiguità nelle parole «daēvici Vyāmbura», percepibile nell'oscillazione di significato fra una classe di demoni, una specie diabolica, e un'empia casta sacerdotale di blasfemi adoratori dei daēva. Un ruolo definito in ragione dell'azione rituale da essi compiuta. Un sacerdozio esecrando che sarebbe «ostile alle acque». <sup>17</sup> Ma questa prima etimologia di Vyāmbura è deludente: <sup>18</sup> non si è infatti indagato il nesso linguistico fra Vyāmbura e Vayu, il dio atmosferico, il respiro cosmico che tutto pervade. Vayu è l'equivalente iranico di Ianus, il dio iniziale della teocrazia latina, l'ambiguo bifronte signore dei transiti e dei passaggi. Come Ianus, anche Vayu possiede una duplice identità, buona e cattiva: <sup>19</sup> esistono quindi un «buon Vayu» e un «cattivo Vayu». L'ultimo aspetto, quello negativo, è non a caso ipostatizzato in una creatura daēvica. <sup>20</sup> L'avestico *vay-*, «volare», entra nei composti che esprimono l'idea di volo. <sup>21</sup> Nel *Wahrām Yašt* come sostantivo designa l'uccello <sup>22</sup> Vārəyna, una delle dieci epifanie attraverso cui Vərəθraγna si manifesta a Zaraθuštra (*Yašt* 14, 19). Ma *vay-* esprime inoltre l'idea del volo magico conseguito attraverso la *trance* estatica. I nefasti Vyāmbura recano nel nome la traccia dell'aereiforme Vayu. Vedremo in seguito come il legame con la respirazione non rappresenti un mero espediente etimologico, bensì il riflesso mitico di un atto rituale. <sup>23</sup> Ma andiamo per ordine.

<sup>16</sup> *Yašt* 14, 55 (Ch. RIMINUCCI, *Origine, sviluppo e diffusione di una divinità iranica...*, cit., pp. 79-80).

<sup>17</sup> *AirWb*, col. 1478.

<sup>18</sup> Si vd. inoltre M. SCHWARTZ, *Viiāmburas and Kafirs*, in «Bulletin of the Asia Institute» N.S. 4 (1990), pp. 251-255; che fa seguito a D. S. FLATTERY - M. SCHWARTZ, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen «Soma» and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, Berkeley-Los Angeles-London 1989 (da integrare con la recensione di Gherardo Gnoli apparsa in «East and West» 39 [1989], pp. 320-324). L'idea centrale del libro è dimostrare che il *soma* indico, etimologicamente identico all'*haoma* iranico, altro non è che il *Peganum harmala*, pianta psicoattiva nota anche come «ruta selvatica» (*wild rue*); la ricerca segue la falsariga del banchiere e poi etnobotanico Gordon Wasson, che negli anni '60 con un famoso libro identificò il *soma* con l'*Amanita muscaria* (*Soma. Divine Mushroom of Immortality* [Ethno-Mycological Studies 1], New York 1968), il fungo maculato delle fiabe, idea poi mutata in seguito nell'identificazione con la *Psilocibe* (cfr. R. G. WASSON, *The Last Meal of the Buddha*, in R. G. WASSON ET AL., *Persephone's Quests. Entheogens and the Origins of Religion*, New York-London 1986, pp. 117-139; e il saggio di A. JÜRGENSON, *Der große Pilzprophet*, in W. BAUER - E. KLAPP - A. ROSENBOHM [hrsg.], *Der Fliegen Pilz. Traumkult, Märchenzauber, Mythenrausch*, Aarau-Schweiz 2000, p. 21). A Wasson si deve anche la «scoperta» della *Salvia divinorum*, recatagli dalla «curandera» Maria Sabina.

<sup>19</sup> *AirWb*, coll. 1357-1358.

<sup>20</sup> *AirWb*, col. 1358.

<sup>21</sup> *AirWb*, col. 1356.

<sup>22</sup> *AirWb*, coll. 1356-1357.

<sup>23</sup> In questo è istruttivo M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni* (Universale Scientifica Boringhieri 141/142), Torino 1976, pp. 407 ss.

L'avestico *hapərəsī-*, è stato linguisticamente identificato come «ginepro» sulla base delle parole derivate nei più tardi idiomi iranici, quali il medio-persiano *aburs* o il baluci *apurs*.<sup>24</sup> In *hapərəsī-* si riconosce inoltre il sanscrito *hapuṣā*.<sup>25</sup> Sia il sanscrito che le tarde forme iraniche designano una pianta psicoattiva diffusa in area centro asiatica, la *Juniperus recurva* (secondo la classificazione di Buchanan-Hamilton ex D. Don.),<sup>26</sup> un ginepro enteogeno della famiglia delle Cupressaceae.<sup>27</sup> Nelle regioni himalayane è chiamato anche «dimora degli dèi».<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> 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 *κόνναβις* (4, 74, 1), un ingrediente psicoattivo che li portava, ululanti, in uno stato di delirio euforico. Alla luce di quanto abbiamo detto sembra quindi che nella *κόνναβις* di Erodoto non debba tanto riconoscersi l'arboscello psicoattivo su cui ci rende edotti già Dioscoride (3, 149 [Wellmann]), bensì la nostra *Juniperus recurva*, il ginepro psichedelico.

Una pericope celebre, quella di Erodoto, che fa coppia con un'analogha sequenza allucinogena rintracciabile in Plinio (*Nat. hist.* 24, 17, 160-165).<sup>30</sup> Nel dissertare della potenza di alcune piante psicoattive, l'erudito enciclopedista romano chiama in causa l'autorità di due grandi Magi persiani, Zoroastro e Ostanes.<sup>31</sup> Squarci della loro sapienza sarebbero compendati nell'opera (oggi perduta) di un misterioso pitagorico «egiziano», Bolo di Mendes, i cui destini paiono legati a quelli di un autorevole

<sup>24</sup> G. MORGENSTIERNE, *Etymological Vocabulary of the Shughni Group* (Beiträge zur Iranistik, 6), Wiesbaden 1974, p. 14.

<sup>25</sup> Cfr. MONIER WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1862, p. 1165 b (definizione vaga).

<sup>26</sup> CH. RÄTSCH, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung*, AT Verlag, Aarau (Schweiz) 2007<sup>8</sup>, pp. 306 a-308 b.

<sup>27</sup> In ragione di questa identificazione bisognerebbe anche rivalutare il ruolo del cipresso bianco nell'escatologia orfica, di cui E. ALBRILE, *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; ID., *L'estraniamento creatrice. Momenti di un'antropologia gnostica*, di prossima pubblicazione in M. SCOPELLO (ed.), *Cheminements de l'Etranger dans la Gnose*.

<sup>28</sup> RÄTSCH, *Enzyklopädie*, cit., p. 306 b.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, II (Les Textes), Paris 1938 (repr. 1973), pp. 167-168 (test. O 26).

<sup>31</sup> Mi permetto di rinviare a 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. 1069-1083.

filosofo presocratico, Democrito di Abdera. Il Democrito che le fonti più antiche vogliono discepolo di Magi e Caldei.

Dalla sovrapposizione fra Bolo di Mendes e Democrito deriva la denominazione ibrida di Bolo Democriteo,<sup>32</sup> autore di una silloge iatrochimica, i Χειρόκητα, «Rimedi artificiali».<sup>33</sup> Un testo che si ritiene il punto di partenza dell'alchimia greca. Al carattere già in parte misterico dei Χειρόκητα si collega infatti, sul finire dell'antichità, la letteratura apocrifia degli alchimisti.<sup>34</sup> Nello scritto perduto Δημοκρίτου φυσικά καὶ μυστικά, Democrito appare quale adepto del Mago persiano Ostanes, che nel tempio di Menfi lo inizia al mistero degli antichi scritti.<sup>35</sup> In questa memoria si coniugano le due tradizioni che vogliono Democrito discepolo dei Magi mazdei e di Bolo Democriteo, originario di Mendes, in Egitto. Secondo la narrazione di Giorgio Sincello, il Mago Ostanes si trovava nel tempio di Menfi perché inviato dai re persiani a presiederne il culto; tra i numerosi sacerdoti e filosofi presenti a queste τελεταί la stessa fonte menziona una certa Maria l'ebrea, figura carismatica in gran parte dell'alchimia ellenistica.<sup>36</sup>

Plinio, che cita il trattato di Bolo Democriteo credendolo opera autentica del filosofo di Abdera, parla di alcuni arboscelli psicotropi che i Magi persiani utilizzerebbero nelle loro estasi.<sup>37</sup> Tra essi alcuni hanno proprietà spiccatamente enteogene: l'*aglaophotis*, la «luminescente», dai colori sgargianti, cresce sui marmi d'Arabia ed è utilizzata dai Magi (che la traggono da Pitagora)<sup>38</sup> per evocare gli dèi. Alcuni l'hanno identificata con la *Mandragora officinarum*, la Mandragora delle tradizioni folkloriche<sup>39</sup> anche nota come *Atropa acaulis* o *Atropa mandragora*,<sup>40</sup> una variante centro asiatica della più famosa *Atropa belladonna*, una fra le più esiziali piante psicotrope in circolazione.

Plinio continua dissertando della *achaemenis*, «achemenide», di color ambra e «senza foglie», un particolare saliente. La pozione che se ne ricava produce visioni di dèi, talmente vivide da essere utilizzata negli interrogatori per mettere in soggezione, spaventare e far confessare i malviventi. Secoli e secoli dopo la stessa tecnica verrà utilizzata dalla CIA, il servizio segreto statunitense, che sfutterà gli effetti psichedelici dell'LSD per far confessare le spie sospette. La circostanza per cui Plinio descriva una pianta priva di foglie ha portato alcuni a ipotizzare si tratti di un fungo,<sup>41</sup> i-

<sup>32</sup> Cfr. *Suda* s.v. «Bolo Mendesio, pitagorico».

<sup>33</sup> Cfr. Columell. *De re rus.* VII, 5, 17.

<sup>34</sup> Cfr. M. ELIADE, *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1982<sup>2</sup>, p. 129.

<sup>35</sup> K. PREISENDANZ, s.v. «Ostanes», in *PWRE*, XVIII/2, Stuttgart 1942, col. 1629.

<sup>36</sup> Syncell. I, 471 (DINDORF).

<sup>37</sup> Vd. anche G. ALIOTTA - D. PIOMELLI - A. POLLIO, *Le piante narcotiche e psicotrope in Plinio e Dioscoride*, in «Annali del Museo Civico di Rovereto» 9 (1993), p. 12.

<sup>38</sup> Su questo vd. ALBRILE, *Le magie di Ostanes*, cit., pp. 1076-1077.

<sup>39</sup> Cfr. M. ELIADE, *Gayomart, Adamo e la mandragola*, in *Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli* (Di fronte e attraverso, 211), trad. it. e cur. R. Scagno, Milano 1988 (ed. or. Paris 1986), pp. 159-169.

<sup>40</sup> RÄTSCH, *Enzyklopädie*, cit., p. 85; 344 a-357 b.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 604 a; 656 a-658 b.

identificato nel *Panaeolus subbalteatus*, i cui poteri enteogeni sono dovuti probabilmente alla presenza in esso della psilocibina, un forte allucinogeno.

Legati alla *Mandragora officinarum*, sono giudicati gli effetti di un'altra pianta<sup>42</sup> di Plinio, la *ophiusa*, un arboscello livido e di brutto aspetto il cui nome deriverebbe dalle visioni di creature serpentiformi<sup>43</sup> che la pozione produce, talmente terrificanti da indurre al suicidio. Per le altre piante enteogene, quali la *thalassaegle*, il «luminio marino» che germoglia sulle sponde del fiume Indo e produce allucinazioni, o la *theangelis*, l'«inviata divina» libata dai Magi per vaticinare il futuro, non si è ottenuta una accettabile identificazione. Mentre nel caso della *gelotophyllis*, la «foglia euforica» che cresce in Battriana e viene bevuta in una pozione con mirra e vino, è quasi certa l'identificazione con la *Cannabis indica*,<sup>44</sup> la κάμβηβίς di Erodoto.

Le narrazioni di Erodoto e di Bolo mendesio o democriteo che sia si svolgono in terre lontane dalla percezione dell'uomo comune. Lande così lontane da diventare nebulose e fiabesche: 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 si cospargono il corpo di unguenti magici e si trasformano in uccelli (*Met.* 15). La Persia di Bolo, s'è detto, è la patria di Zoroastro e di Ostanes, scopritori delle proprietà magiche delle piante (Plinio, *Nat. hist.* 25, 13). Scenari lontani nel tempo e nello spazio, ma in qualche modo affini al sentire antico, al punto da aver segnato l'iconografia dei Magi evangelici. A Ravenna, nella Basilica di Sant'Apollinare nuovo, c'è un famoso mosaico che ritrae l'Adorazione dei Magi (vedi figura 1): i tre dinasti persiani (Baltassarre, Melchiorre e Gaspere) sono ritratti mentre portano al bambino i tre preziosi doni.<sup>45</sup> In basso, quattro arboscelli crescono rigogliosi ai loro piedi. Tra essi si distinguono nettamente due piante di *Datura stramonium* (la prima e l'ultima) dalle classiche campanule biancastre, un potentissimo enteogeno.<sup>46</sup> Ancora, si riconoscono forse una pianta di *Hyoscyamus niger* (la terza), dai ben noti poteri psicoattivi,<sup>47</sup> e una di *Ledum palustre* (la seconda), un veicolo visionario ancora oggi usato nei rituali sciamanici.<sup>48</sup> Riferendosi a queste testimonianze letterarie e iconografiche, c'è inoltre chi ha pensato, non a caso, che il sogno profetico dei Re Magi così come raccontato nel *Vangelo di Matteo* (2, 12), possa avere un retaggio enteogeno.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 613 b.

<sup>43</sup> C'è forse un legame metalinguistico fra la terra da cui fu tratto Adamo, la mandragora e il Serpente edenico: cfr. M. ELIADE, *Gayomart, Adamo e la mandragola*, cit., pp. 167-168.

<sup>44</sup> RÄTSCH, *Enzyklopädie*, cit., p. 608 a.

<sup>45</sup> Sul legame etimologico fra i Magi e il concetto di «dono», mi permetto di rinviare a E. ALBRILE, *La caverna dell'esilio. Momenti della religione iranica nel mondo aramaico*, in «Orientalia Christiana Periodica» 75 (2009), pp. 157-174.

<sup>46</sup> RÄTSCH, *Enzyklopädie*, cit., pp. 208 a-213 b.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 277 a-282 b.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 317 a-319 b.

<sup>49</sup> Cfr. R. KOTANSKY, *The Star of the Magi: Lore and Science in Ancient Zoroastrianism, the Greek Magical Papyri, and St. Matthew's Gospel*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 24 (2007), pp. 417-420.

Il *Wahrām Yašt* testimonierebbe quindi la genuinità di una tradizione visionaria<sup>50</sup> che, pur demonizzata, s'è trasmessa nei secoli. È certamente ancora la *Juniperus recurva* la pianta di cui parla l'erbario dello Pseudo-Apuleio (80, 39 [p. 146, 3 H.-S.]),<sup>51</sup> alla voce «rosmarino». Una pianta tenuta in grande considerazione da Zoroastro, che la chiama *theopnoen*, cioè «soffio», «respiro divino».<sup>52</sup> Sappiamo che ancora ai giorni nostri i fumi della *Juniperus recurva* sono respirati nei riti sciamanici. La testimonianza dello Pseudo-Apuleio sembra avvalorare ulteriormente, a ritroso, quest'uso rituale. L'aspetto della pianta stessa può inoltre ricordare, a un osservatore incauto e non sistematico, quello del rosmarino. Tutte circostanze che conducono verso la nostra ipotesi.

Forse l'ortodossia religiosa del mazdeismo zoroastriano ha voluto, sin dai tempi arcaici, stigmatizzare un uso degenerare e smodato della pratica estatica. Una religiosità che, lustri prima di Alessandro, era entrata in contatto con l'Occidente. Ne è testimonianza l'attività dei Magi mazdei trapiantati in Caldea e in Asia Minore e di là ripartiti per varie vie alla conquista del mondo mediterraneo, collegati, secondo un'antica tradizione, all'Egitto, patria di astrologi e dispensatore di misteri. Così parla la citata leggenda di Ostanes, Mago medo frequentatore di santuari egiziani, ove avrebbe avuto discepolo Democrito e, per suo tramite, Bolo di Mendes.<sup>53</sup> Essi rappresentano un apporto che s'innesta sulla trama della civiltà ellenistica, piuttosto che uno specifico adattamento delle due 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>54</sup> In Occidente il mito di Ζαραθούστρα è infatti giunto attraverso l'incontro dei Greci con una strana casta sacerdotale mazdea, i cosiddetti Magusei (Μαγουσαίοι), i Magi ellenizzati o Magi delle colonie greche, cioè quei sacerdoti persiani che vivevano in Siria o in Anatolia ed erano a tutti gli effetti degli emigrati, forse degli esuli, sottratti al controllo della chiesa ufficiale, lo zoroastrismo «ortodosso». Con il passare del tempo i Magi della diaspora si allontanarono sempre più dai rigidi precetti dell'ortodossia zoroastriana per vestire il manto dei saggi e degli astrologi che i Greci, affascinati dalla sapienza orientale, li invitavano a indossare.

La cospicua letteratura ellenistica e tardoantica offre infiniti spunti per cogliere queste interferenze fra iranismo e culture occidentali. Un importante documento della cristianità antica, la *Lettera di Barnaba* (8, 1), presenta una suggestiva interpretazione spirituale di un rito veterotestamentario, l'immolazione della cosiddetta «vacca rossa» (*pārah 'adummah*, δάμαλις πυρά, *vacca rufa*),<sup>55</sup> celebrato per rimuovere

<sup>50</sup> Ha indagato questa tradizione SH. SHAKED, *Quests and Visionary Journeys in Sasanian Iran*, in J. ASSMANN - G. G. STROUMSA (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (Studies in the History of Religions [Numen Supp. 83]), Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 67-86, un lavoro ampiamente debitore delle ricerche di Gh. Gnoli e G. Scholem.

<sup>51</sup> J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les Mages hellénisés*, cit., II, p. 166 (test. O 23).

<sup>52</sup> Cioè πνοή < πνέω, «soffio, respiro» (cfr. F. MONTANARI, *GI. Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995, p. 1608 c).

<sup>53</sup> Per questo vd. E. ALBRILE, *Le magie di Ostanes*, cit., pp. 1071 ss.

<sup>54</sup> Cfr. J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les Mages hellénisés*, cit., II, p. 147 n. 3.

<sup>55</sup> Cfr. M. KONKEL, s.v. «Kuh: Rabbinen», in *RAC*, 22, Stuttgart 2007, col. 218.



l'impurità. Secondo i precetti ebraici, il contatto con un cadavere contaminava. Per eliminare la maculazione si ricorreva all'acqua lustrale, preparata secondo un procedimento rituale descritto in *Numeri* 19, 2-13 (cfr. *Hebr.* 9, 13).<sup>56</sup> In un luogo appartato, fuori dell'abitato, una vacca rossa senza difetti e che non avesse portato il giogo era immolata da un laico in presenza di un sacerdote; il sangue era poi asperso dal sommo sacerdote sette volte in direzione del Tabernacolo.<sup>57</sup> In seguito l'animale veniva completamente bruciato, alimentando il fuoco con legno di cedro, issopo e rosso di cocciniglia. Le ceneri servivano alla preparazione dell'acqua lustrale, aspersa per rimuovere le impurità di chi avesse toccato cadaveri, ossa, tombe, e a purificare la casa di un defunto. Barnaba descrive il rito con varianti e aggiunte (sono i fanciulli ad aspergere la popolazione con l'acqua purificante) fissate nella tradizione talmudica (mishnaica).<sup>58</sup>

Un rito le cui vestigia sembrano andare oltre il mondo veterotestamentario e coinvolgere quella cultura iranica con la quale il giudaismo ha avuto non pochi punti di contatto.<sup>59</sup> Il Bovino è infatti un animale fondante il mito cosmogonico mazdaico,<sup>60</sup> è il *Gāw ī ēwdād*, il Bovino primigenio. Secondo il *Bundahišn*, *Gāw ī ēwdād* era la quarta delle prime creazioni di Ohrmazd<sup>61</sup> e, come la Pianta primigenia (*urwar*) e *Gayōmart*, custodi rispettivamente del seme delle piante e del seme dell'umanità, fu creato quale progenitore degli animali ahurici. In seguito all'attacco ahrimanic, Ohrmazd recò al Bue primigenio un potente narcotico, il *bang*, allo scopo di lenirne le sofferenze.<sup>62</sup> Alla sua morte, dal midollo nacquero 55 tipi di cereali e 10 tipi di piante medicinali.<sup>63</sup> L'avestico *Gəuš urvan*, l'Anima del Bue,<sup>64</sup> è il bovino

<sup>56</sup> CH. TORNAU, s.v. «Kuh: Die Rote Kuh», in *RAC*, 22, coll. 221-222.

<sup>57</sup> Cfr. *Lev.* 4, 7.

<sup>58</sup> *Parah* I, 1, 2; III, 1-11; cfr. K.-M. BEYSE, s.v., «par, pāâ», in H.-J. FABRY - H. RINGGREN (cur.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, ed. it. cur. P.G. Borbone, VII, Brescia 2007, coll. 309-310.

<sup>59</sup> Cfr. G. GARBINI, *Un profeta e il re dei re*, in *Storia e ideologia nell'Israele antico* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici, 3), Brescia 1986, pp. 124-143; e prima G. WIDENGREN nel suo *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 70), Köln-Opladen 1960; vd. inoltre J. NEUSNER, *Rabbi and Magus in Third-Century Sasanian Babylonia*, in «History of Religions» 6 (1966), pp. 169-178.

<sup>60</sup> Cfr. anche B. LINCOLN, *Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religions* (Hermeneutics - Studies in the History of Religions, 10), Berkeley-Los Angeles-London 1981, pp. 140 ss.

<sup>61</sup> Per questo seguo W. W. MALANDRA, s.v. «Gāw ī ēwdād», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, New York 2001, p. 576 b.

<sup>62</sup> Cfr. GH. GNOLI, s.v. «Bang. I: In Ancient Iran», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, cit., III, pp. 689 b-690 a.

<sup>63</sup> W. W. MALANDRA, s.v. «Gāw ī ēwdād», cit., p. 340a.

<sup>64</sup> 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*, cit., XI, p. 56 a.

archetipico il cui lamento è oggetto di un «canto», *gāθā*, di Zoroastro.<sup>65</sup> Il mito cosmogonico iranico è un mito sacrificale,<sup>66</sup> la morte del bovino feconda, purifica la terra (così avverrà anche nei misteri di Miθra): la stessa funzione catartica che spetta alla «vacca rossa» nel giudaismo, il cui colore è un ricordo del sangue sacrificale.

Nella mentalità antica, esiste una singolare identificazione tra mammiferi e piante,<sup>67</sup> in modo peculiare tra i bovini e una pianta dalle proprietà enteogene, il *Papaver somniferum*. La sostanza psicoattiva contenuta nella capsula del papavero 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 animale indusse gli autori antichi a singolari avvicinamenti tra piante psicoattive e mammiferi: così Plinio parlava di una pianta chiamata *bucolicon* poiché i pastori, raccogliendo la linfa che ne fuoriesce spontaneamente, facevano qualcosa di simile alla mungitura di un bovino.<sup>68</sup>

Altrove ho usato queste argomentazioni<sup>69</sup> per provare la natura enteogena dell'*haoma/soma*. Ora vorrei spingermi oltre nel valutare la figura del Bovino in relazione al rito della «vacca rossa». La presenza nella pira fra gli altri ingredienti dell'issopo (*Hyssopus officinalis*, L.), pianta dalle proprietà psicoattive,<sup>70</sup> reca una traccia importante per cogliere il reale significato e comprendere la reale funzione del rituale. La mitologia iranica mette in relazione la morte del bovino con una sostanza psicoattiva, il *bang*, un miscuglio al crocevia fra il narcotico e lo psichedelico<sup>71</sup> che ne lenisce l'agonia.<sup>72</sup> La memoria di un rito enteogeno fa dunque capolino nell'incontro fra Iran e Israele. D'altronde la sapienza dei Magi sembra indirizzata a cogliere quel istmico momento che separa la caduca quotidianità da un caleidoscopico mondo interiore scrutato, percepito con il *gyān čašm*, l'«occhio dell'anima», ciò che produce la *gyān wēnišn*, la «visione animica», la visione dell'altra realtà, celeste o infera, preclusa ai sensi ordinari.<sup>73</sup> Attraverso la celebrazione di queste liturgie nar-

<sup>65</sup> *Yasna* 29; B. LINCOLN, *Priests, Warriors, and Cattle*, cit., pp. 140-142.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 151 ss.

<sup>67</sup> Il tema è trattato in maniera esaustiva in E. ALBRILE, *Il corpo immaginato. Ipotesi su una metafora gnostica*, in «Archæus» 8 (2004), pp. 25-40.

<sup>68</sup> Cfr. Plin. *Nat. hist.* 25, 11, 31 (JONES VII, p. 158).

<sup>69</sup> E. ALBRILE, *Zoroastro, le rose e il papavero*, cit., pp. 15-41.

<sup>70</sup> CH. RÄTSCH, *Enzyklopädie*, cit., p. 819.

<sup>71</sup> GH. GNOLI, s.v. «Bang. I: In Ancient Iran», pp. 689 b-690 a.; in una lettera del 22.07.2009 il dr. Andrea Piras mi fa sapere che al seguito di una recente missione di studio nel Tajikistan, nella Valle degli Yaghnob (2007), ha registrato un fitonimo *devanabang* (< \**devanāmbaṅha*), ascrivito a una pianta psicoattiva.

<sup>72</sup> Per i legami tra il *bang* e gli «adoratori dei daēva», cfr. DE JONG, *Traditions of the Magi*, p. 181.

<sup>73</sup> Vd. l'edizione di 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), Paris 1984, capp. I-III; e GH. GNOLI, *Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz*, in GH. GNOLI - A. V. ROSSI (cur.), *Iranica* (IUO - Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor*, X), Napoli 1979, pp. 387 ss.; SH. SHAKED, *Quests and Visionary Journeys in Sasanian Iran*, cit., pp. 73 ss.

cotiche<sup>74</sup> si apre un varco temporale capace di mettere in comunicazione i sacerdoti iniziati e le divinità invitate al rito. Durante la cerimonia estatica, l'officiante non solo evoca la divinità, ma anticipa in vita la visione del mondo invisibile, dell'aldilà prima della morte e, per un momento, sospendendo la realtà presente, mescolata e corrotta dalla presenza delle forze del male, si eleva al di sopra del contingente.<sup>75</sup> È l'aurora di un tempo che si manifesterà, la soglia di un Occidente blasfemo che un giorno riscoprirà le sostanze psicoattive non come soglia verso il sovrasensibile, ma come «droga».

<sup>74</sup> Le «estasi controllate» di Shaked (*Quests and Visionary Journeys in Sasanian Iran*, cit., p. 85) suonano un po' come la nota affermazione dei tossicomani contemporanei «smetto quando voglio»...

<sup>75</sup> Cfr. GH. GNOLI, *Lo stato di "maga"*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» N.S. 15 (1965), pp. 106 ss.