

Daēvica enteogena L'identità psicoattiva dell'antica religiosità iranica

Nel mondo antico si trova un numero non indifferente di ritualità legate ad una percezione non convenzionale e visionaria della realtà. Tra queste un posto di rilievo è tenuto dal culto iranico dell'*haoma*, noto nella letteratura del mazdeismo zoroastriano¹. L'*haoma* (> medio-persiano *hōm*) – il cui corrispondente indico è il *soma*, materia del sacrificio vedico – non è solo una pianta misteriosa dalle virtù palingenetiche, ma anche una divinità, uno *yazata* celeste al quale è dedicato l'omonimo *Yašt*. Nel tempo molti studiosi o semplici appassionati hanno identificato la mitica pianta con svariati tipi di piante psicoattive e non², tra cui l'*Amanita muscaria* e il *Peganum harmala*, oggetto di due famosi e discussi libri³.

L'*haoma* nel quadro cosmologico mazdeo è il cibo escatologico preparato dall'ultimo «Redentore futuro»⁴, l'ultimo Saošyant- (> medio-persiano Sōšyans), la libagione perenne che fa risorgere i morti e rende immortali i viventi⁵. Considerare Dio come un medico e la sua azione taumaturgica come una medicina è un'idea arcaica che attraversa tutto il Vicino Oriente Antico: basti pensare agli pseudoepigrafi attribuiti a Zoroastro⁶, dai quali deriva gran parte della farmacopea ellenistica⁷, oppure alla descrizione dei Magi mazdei come φαρμακευταί. Da siffatta temperie culturale proviene l'idea del Salvatore-medico⁸, donde la definizione di *pharmacum vitae* per indicare Cristo quale datore di vita nell'Eucarestia⁹.

L'esperienza estatica della luce è un tratto che l'insegnamento zoroastriano condivide col retaggio indo-iranico di un cosiddetto «misticismo ario», fondato sui rapporti tra luce, conoscenza e

¹ Boyce 2001, 662 a-667 b.

² Cfr. l'ampia disamina di Taillieu 2001, 659 b-662 a; importante anche il lavoro di Windfuhr 1985, 699-726.

³ Cfr. Wasson 1968 (che in un secondo tempo cambiò idea in favore di un altro fungo, la *Psilocibe*; cfr. Wasson 1986, 117-139; e il saggio di Jürgenson 2000, 21; a Wasson si deve anche la «scoperta» della *Salvia divinorum*, recatagli dalla «curandera» Maria Sabina); Flattery-Schwartz 1989 (da integrare con la recensione di Gnoli 1989 b, 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*).

⁴ Sulla sua tipologia vd. il fondamentale studio di Cereti 1995, 33-81.

⁵ Cfr. *Bundahišn* (iranico) cap. 34 (Anklesaria 1956, 226, 3-6; Messina 1935, 276); cfr. il passo parallelo in *Bundahišn* (indiano) cap. 19; Gnoli 1984, 214 ss.

⁶ Cfr. Bidez-Cumont 1938, I, 107 ss.; II, 158-196.

⁷ Una rapida occhiata all'opera di Dioscoride conferma tale congettura: si vd. gli indici (anche s.v. «Ostanes») nell'edizione di M. Wellmann (Berlin 1958).

⁸ Cfr. Monneret de Villard 1952, 91-92.

⁹ Ignat. *ad Ephes.* 20, 2.

sul vincolo che unisce la luce alla tenebra, manifestato a non-manifestato, atto a virtualità, percepiti in polarità opposte¹⁰. Questo legame tra salute, salvezza e visione è un tema frequentato dall'iranistica; da segnalare gli studi del Nyberg¹¹, Gignoux¹², Gnoli¹³ e Piras¹⁴. Lo stesso Nyberg ha poi prestato particolare attenzione agli aspetti psicoattivi e «narcotici» dell'estasi zoroastriana¹⁵. In questo è stato seguito da uno stuolo di studiosi che hanno sottolineato la natura enteogena di alcune ritualità mazdee. S'è già citato l'importante lavoro di Flattery e Schwartz sull'*haoma*, che non può prescindere dalle messe a punto di Benveniste¹⁶ e di De Jong¹⁷. Il Widengren¹⁸ e il Belardi¹⁹ hanno indagato gli ingredienti della pozione di Ardā Wīrāz, mentre Gnoli si è più volte intrattenuto sul *bang/mang* quale «bevanda illuminante» (*rōšngar xwarišn*)²⁰ libata fra gli altri da Wištāsp nel settimo libro del *Dēnkard*.

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 (*Areimanius*), creati altrettanti esseri demoniaci, li fece penetrare al suo interno, provocando così la mescolanza di beni e mali²¹, il *gumēzišn*, secondo il lessico dei testi pahlavi²². In questi accoliti di Ahriman (< Anra 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*²³: 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 Tenebre²⁴. 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-iranico²⁵ dai tratti psicoattivi²⁶. Il De Jong²⁷ si discosta da questa ermeneutica ritrovando nello ὄμωμι la pianta aromatica di *amomum*, seguendo una suggestione che era già di Benveniste²⁸.

¹⁰ Kuiper 1964, 124 ss.

¹¹ Nyberg 1938, 146-167.

¹² Gignoux 1979, 41-79; Gignoux 1981, 244-265; Gignoux 1990.

¹³ Gnoli 1979, 387-452.

¹⁴ Piras 1998, 163-185.

¹⁵ Nyberg 1938, 177 ss.

¹⁶ Benveniste 1929, 287-296.

¹⁷ De Jong 1997, 179 ss.

¹⁸ Widengren 1965, 70 ss.

¹⁹ Belardi 1979, 113-119.

²⁰ Gnoli 1979, 438 ss.; Gnoli 1989 b.

²¹ Plut. *De Is. et Osir.* 46-47: 369 D-370 C (= Clemen 1920, 48-49).

²² Cfr. MacKenzie 2002, 398 b-399 b.

²³ Cfr. Madan 1911, 182, 6.

²⁴ *De Is. et Osir.* 46: 369 E (Clemen, 48; vd. inoltre l'edizione di V. Cilento [Firenze 1962], 86); cfr. anche De Jong 1997, 164.

²⁵ Cfr. Duchesne-Guillemin 1985, 672 a.

²⁶ Flattery-Schwartz 1989, 49-63; Schwartz 2006, 96-97.

²⁷ De Jong 1997, 180.

²⁸ Benveniste 1929, 290.

Nel mondo indo-iranico l'avversario per eccellenza è personificato dal δρόκων, Ahi in India, Aži in Iran²⁹. 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 Indra³⁰. Per questo Indra è «soppressore degli ostacoli», Vṛtra-han, etimologicamente collegato all'eroe iranico Vərəθraϥna (> 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 Vərəθraϥna³¹. Vərəθraϥna («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 culto³².

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:

yat_ nūrəm vyāmbura daēva
mašyāka daēvyāzō
avi ātrəm ābaranti
aētayā^o urvarayā^o
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;
 quell'incenso
 che chiamano “sale”»³³.

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»³⁴. Ma questa prima etimologia di Vyāmbura è deludente³⁵: 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,

²⁹ Cfr. Skjærvø 1989, 192 b-197 a; vd. inoltre Albrile 1999, 36 ss.

³⁰ Cfr. Widengren 1984, 234.

³¹ Riminucci 2006.

³² Per questo, cfr. Riminucci 2006, 86 ss.

³³ *Yašt* 14, 55 (Riminucci 2006, 79-80).

³⁴ Bartholomae 1904-1906, 1478.

³⁵ Si vd. inoltre Schwartz 1990, 251-255.

l'ambiguo bifronte signore dei transiti e dei passaggi. Come Ianus, anche Vayu possiede una duplice identità, buona e cattiva³⁶: esistono quindi un «buon Vayu» e un «cattivo Vayu». L'ultimo aspetto, quello negativo, è non a caso ipostatizzato in una creatura daēvica³⁷. L'avestico *vay-*, «volare», entra nei composti che esprimono l'idea di volo³⁸. Nel *Wahrām Yašt* come sostantivo designa l'uccello³⁹ *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 rituale⁴⁰. Ma andiamo per ordine.

L'avestico *hapərəsī-*, è stato linguisticamente identificato come «ginepro»⁴¹ sulla base delle parole derivate nei più tardi idiomi iranici, quali il medio-persiano *aburs* o il baluci *apurs*⁴². In *hapərəsī-* si riconosce inoltre il sanscrito *hapuṣā*⁴³. 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.)⁴⁴, un ginepro enteogeno della famiglia delle Cupressaceae⁴⁵. Nelle regioni himalayane è chiamato anche «dimora degli dèi»⁴⁶. 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 visionaria⁴⁷. 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 *κόννοβις* (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 *κόννοβις* 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'analogica sequenza allucinogena rintracciabile in Plinio (*Nat. hist.* 24, 17, 160-165)⁴⁸. Nel dissertare della potenza di alcune piante

³⁶ Bartholomae 1904-1906, 1357-1358.

³⁷ Bartholomae 1904-1906, 1358.

³⁸ Bartholomae 1904-1906, 1356.

³⁹ Bartholomae 1904-1906, 1356-1357.

⁴⁰ In questo è istruttivo Eliade 1976, 407 ss.

⁴¹ Il passo in questione è contestualizzato in De Jong 1997, p. 180 n. 85, che identifica *nəmadkā*, con il *Viburnum Lantana* (vd. anche Schwartz 1990, 251-255), più convincenti gli argomenti di Riminucci 2006, p. 81.

⁴² Morgenstierne 1974, 14.

⁴³ Cfr. Monier Williams 1862, 1165 b (definizione vaga).

⁴⁴ Rātsch 2007⁸, 306 a-308 b.

⁴⁵ In ragione di questa identificazione bisognerebbe anche rivalutare il ruolo del cipresso bianco nell'escatologia orfica, di cui Albrile 2009 b, 15-41; Albrile in st.

⁴⁶ Rātsch 2007⁸, 306 b.

⁴⁷ Su queste pratiche, cfr. Mastromattei 1995, 63 ss.

⁴⁸ Bidez-Cumont 1938, 167-168 (test. O 26).

psicoattive, l'erudito enciclopedista romano chiama in causa l'autorità di due grandi Magi persiani, Zoroastro e Ostanès⁴⁹. Squarci della loro sapienza sarebbero compendiate nell'opera (oggi perduta) di un misterioso pitagorico «egiziano», Bolo di Mendes, i cui destini paiono legati a quelli di un autorevole 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 Democriteo⁵⁰, autore di una silloge iatrochimica, i Χειρόκμητα, «Rimedi artificiali»⁵¹. Un testo che si ritiene il punto di partenza dell'alchimia greca. Al carattere già in parte misterico dei Χειρόκμητα si collega infatti, sul finire dell'antichità, la letteratura apocriфа degli alchimisti⁵². Nello scritto perduto Δημοκρίτου φυσικὰ καὶ μυστικά, Democrito appare quale adepto del Mago persiano Ostanès, che nel tempio di Menfi lo inizia al mistero degli antichi scritti⁵³. 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 Ostanès 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 ellenistica⁵⁴.

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 estasi⁵⁵. 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)⁵⁶ per evocare gli dèi. Alcuni l'hanno identificata con la *Mandragora officinarum*, la Mandragora delle tradizioni folkloriche⁵⁷ anche nota come *Atropa acaulis* o *Atropa mandragora*⁵⁸, 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

⁴⁹ Mi permetto di rinviare a Albrile 2005, 1069-1083.

⁵⁰ Cfr. *Suda s.v.* «Bolo Mendesio, pitagorico».

⁵¹ Cfr. Columell. *De re rus.* VII, 5, 17.

⁵² Cfr. Eliade 1982², 129.

⁵³ Preisendanz 1942, 1629.

⁵⁴ Syncell. I, 471 (Dindorf).

⁵⁵ Vd. anche Aliotta-Piomelli-Pollio 1993, 12.

⁵⁶ Su questo vd. Albrile 2005, 1076-1077.

⁵⁷ Cfr. Eliade 1988, 159-169.

⁵⁸ Rätsch 2007⁸, 85; 344 a-357 b.

Plinio descriva una pianta priva di foglie ha portato alcuni a ipotizzare si tratti di un fungo⁵⁹, 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 pianta⁶⁰ di Plinio, la *ophiusa*, un arboscello livido e di brutto aspetto il cui nome deriverebbe dalle visioni di creature serpentiniformi⁶¹ 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*⁶², la κόκνον 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 iperboree si cospargono il corpo di unguenti magici e si trasformano in uccelli (*sparsae quoque membra venenis / exercere arte Scythides memorantur easdem; Metam. 15, 359-360*). Attraverso l'unguento, il principio attivo di qualsivoglia pianta è assorbito attraverso la pelle: in questo modo l'essenza di piante estatiche ma potenzialmente letali come la *Datura stramonium* o la *Atropa belladonna* sono assunte e metabolizzate. In questo le donne scite sono maghe visionarie, streghe psicotrope, consanguinee di quella Medea che per celebrare la venuta della dea Artemide dal paese iperboreo, muta le proprie sembianze attraverso un elaborato rito. Plasma una statuina della dea Artemide, nascondendovi all'interno un miscuglio di esiziali φάρμακα; gli stessi potenti unguenti psicoattivi con i quali si cosparge il volto e il corpo, rendendosi irricognoscibile (Diod. Sic. 4, 51, 1-4).

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 Gaspare) sono ritratti mentre portano al bambinello i tre preziosi doni⁶³. In basso, quattro arboscelli crescono rigogliosi ai loro

⁵⁹ Rätsch 2007⁸, 604 a; 656 a-658 b..

⁶⁰ Rätsch 2007⁸, 613 b.

⁶¹ C'è forse un legame metalinguistico fra la terra da cui fu tratto Adamo, la mandragora e il Serpente edenico: cfr. Eliade 1988, 167-168.

⁶² Rätsch 2007⁸, 608 a.

⁶³ Sul legame etimologico fra i Magi e il concetto di «dono», mi permetto di rinviare ad Albrile 2009 a, 157-174.

piedi. Tra essi si distinguono nettamente due piante di *Datura stramonium* (la prima e l'ultima) dalle classiche campanule biancastre, un potentissimo enteogeno⁶⁴. Ancora, si riconoscono forse una pianta di *Hyoscyamus niger* (la terza), dai ben noti poteri psicoattivi⁶⁵, e una di *Ledum palustre* (la seconda), un veicolo visionario ancora oggi usato nei rituali sciamanici⁶⁶. 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 enteogeno⁶⁷.

Il *Wahrām Yašt* testimonierebbe quindi la genuinità di una tradizione visionaria⁶⁸ 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.])⁶⁹, alla voce «rosmarino». Una pianta tenuta in grande considerazione da Zoroastro, che la chiama *theopnoen*, cioè «soffio», «respiro divino»⁷⁰. 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 Mendes⁷¹. 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 dottrina⁷². In Occidente il mito di Zaratūštra 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

⁶⁴ Räscht 2007⁸, 208 a-213 b.

⁶⁵ Räscht 2007⁸, 277 a-282 b.

⁶⁶ Räscht 2007⁸, 317 a-319 b.

⁶⁷ Cfr. Kotansky 2007, 417-420.

⁶⁸ Ha indagato questa tradizione Shaked 1999, 67-86, un lavoro ampiamente debitore delle ricerche di Gh. Gnoli e G. Scholem.

⁶⁹ Bidez-Cumont 1938, II, 166 (test. O 23).

⁷⁰ Cioè πνοή < πνέω, «soffio, respiro» (cfr. Montanari 1995, 1608 c).

⁷¹ Per questo vd. Albrile 2005, 1071 ss.

⁷² Cfr. Bidez-Cumont 1938, II, 147 n. 3.

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 'adummaḥ*, δάμαλις πυρά, *vacca rufa*)⁷³, celebrato per rimuovere 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)⁷⁴. 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 Tabernacolo⁷⁵. 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)⁷⁶.

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 contatto⁷⁷. Il Bovino è infatti un animale fondante il mito cosmogonico mazdaico⁷⁸, è il Gāw ī ēwdād, il Bovino primigenio. Secondo il *Bundahišn*, Gāw ī ēwdād era la quarta delle prime creazioni di Ohrmazd⁷⁹ 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 ahrimanico, Ohrmazd recò al Bue primigenio un potente narcotico, il *bang*, allo scopo di lenirne le sofferenze⁸⁰. Alla sua morte, dal midollo nacquero 55 tipi di cereali e 10 tipi di piante medicinali⁸¹. L'avestico *G əuš urvan*, l'Anima del Bue⁸², è il bovino archetipico il cui lamento è oggetto di un «canto», *gāθā*, di Zoroastro⁸³. Il mito cosmogonico iranico è un mito sacrificale⁸⁴, la morte del bovino feconda,

⁷³ Cfr. Konkel 2007, 218.

⁷⁴ Tornau 2007, 221-222.

⁷⁵ Cfr. *Lev.* 4, 7.

⁷⁶ *Parah* I, 1, 2; III, 1-11; cfr. Beyse 2007, 309-310.

⁷⁷ Cfr. Garbini 1986, 124-143; e prima Widengren 1960; vd. inoltre Neusner 1966, 169-178.

⁷⁸ Cfr. anche Lincoln 1981, 140 ss.

⁷⁹ Per questo seguo Malandra 2001 a, 576 b.

⁸⁰ Cfr. Gnoli 1989 a, 689 b-690 a.

⁸¹ Malandra 2001 a, 340 a.

⁸² Cfr. Molé 1963, 193-202; e Malandra 2001 b, 56 a.

⁸³ *Yasna* 29; Lincoln 1981, 140-142.

⁸⁴ Lincoln 1981, 151 ss.

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 piante⁸⁵, 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 bovino⁸⁶.

Altrove ho usato queste argomentazioni⁸⁷ 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 psicoattive⁸⁸, 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 psichedelico⁸⁹ che ne lenisce l'agonia⁹⁰. 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 ordinari⁹¹. Attraverso la celebrazione di queste liturgie narcotiche⁹² 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 contingente⁹³. È l'aurora di un tempo che si manifesterà, la soglia di un Occidente blasfemo

⁸⁵ Il tema è trattato in maniera esaustiva in Albrile 2004, 25-40.

⁸⁶ Cfr. Plin. *Nat. hist.* 25, 11, 31 (Jones VII, 158).

⁸⁷ Albrile 2009 b, 15-41.

⁸⁸ Rātsch 2007⁸, 819.

⁸⁹ Gnoli 1989 a, 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* (< **devanqmbaṅha*), ascritto a una pianta psicoattiva.

⁹⁰ Per i legami tra il *bang* e gli «adoratori dei daēva», cfr. De Jong 1997, 181.

⁹¹ Vd. l'edizione di Gignoux 1984, capp. I-III; e Gnoli 1979, 387 ss.; Shaked 1999, 73 ss.

⁹² Le «estasi controllate» di Shaked (Shaked 1999, 85) suonano un po' come la nota affermazione dei tossicomani contemporanei «smetto quando voglio»...

⁹³ Cfr. Gnoli 1965, 106 ss.

che un giorno riscoprirà le sostanze psicoattive non come soglia verso il sovrasensibile, ma come «droga».

Bibliografia

- Albrile 1999: Albrile, E., “Le Acque del Drago”, *Studi sull’Oriente Cristiano*, 3 (1999), 5-53.
- Albrile 2004: Albrile, E., “Il corpo immaginato. Ipotesi su una metafora gnostica”, *Archæus*, 8 (2004), 25-40.
- Albrile 2005: Albrile, E., “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), Spoleto, Fondazione CISAM, 2005, 1069-1083.
- Albrile 2009 a: Albrile, E., “La caverna dell’esilio. Momenti della religione iranica nel mondo aramaico”, *Orientalia Christiana Periodica*, 75 (2009), 157-174.
- Albrile 2009 b: Albrile, E., “Zoroastro, le rose e il papavero”, in Gnoli, Gh.-Sfameni Gasparro, G. (eds.), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda-antichità*, Il Nuovo Ramusio 9, IsIAO, Roma, 2009, 15-41.
- Albrile in st.: Albrile, E., “L’estraniamento creatrice. Momenti di un’antropologia gnostica”, in st. in Scopello, M. (ed.), *Cheminements de l’Etranger dans la Gnose*, Brill, Leiden.
- Aliotta-Piomelli-Pollio 1993: Aliotta, G.-Piomelli, D.-Pollio, A., “Le piante narcotiche e psicotrope in Plinio e Dioscoride”, *Annali del Museo Civico di Rovereto*, 9 (1993), 1-12.
- Anklesaria 1956: Anklesaria, B.T. (ed.), *Zand-Ākāsīh. Iranian or Greater Bundahišn*, Rahnumae Mazdayasnan Sabha, Bombay, 1956.
- Bartholomae 1904-1906: Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten, De Gruyter, Strassburg, 1904-1906 (repr. Berlin-New York, 1979).
- Belardi 1979: Belardi, W., *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz I. Chapters I-II*, Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche, 10, Libreria Editrice Herder, Roma, 1979.
- Benveniste 1929: Benveniste, E., “Un rite zervanite chez Plutarque”, *Journal Asiatique*, 217 (1929), 287-296.
- Beyse 2007: Beyse, K.-M., s.v. “par, pāra”, in Fabry, H.-J.-Ringgren, H. (cur.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, ed. it. cur. Borbone, P.G., VII, Paideia, Brescia, 2007.
- Bidez-Cumont 1938: Bidez, J.-Cumont, F., *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque*, voll. 2, Les Textes, Les Belles Lettres, Paris, 1938 (repr. 1973).
- Boyce 2001: Boyce, M., s.v. “Haoma II. The Rituals”, in *EIr*, XI (2001), 662 a-667 b.
- Cereti 1995: Cereti, C.G., “La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani: aspetti dell’evoluzione di un mito”, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 55 (1995), 33-81.
- Clemen 1920: Clemen, C. (ed.), *Fontes Historiae Religionis Persicae*, Fontes Historiae Religionum ex Auctoribus Graecis et Latinis Collectos, Fasc. I, In aedibus A. Marci et E. Weberi, Bonn, 1920.
- De Jong 1997: De Jong, A., *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek & Latin Literature*, Religions in the Graeco-Roman World (ex EPRO), 133, Brill, Leiden, 1997.
- Duchesne-Guillemin 1985: Duchesne-Guillemin, J., s.v. “Ahriman”, in *EIr*, I (1985), 672 a-674 b.
- Eliade 1976: Eliade, M., *Trattato di storia delle religioni*, Universale Scientifica Boringhieri 141/142, Boringhieri, Torino, 1976.

- Eliade 1982²: Eliade, M., *Arti del metallo e alchimia*, Boringhieri, Torino, 1982².
- Eliade 1988: Eliade, M., “Gayomart, Adamo e la mandragola”, in Eliade, M., *Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli*, Di fronte e attraverso, 211, trad. it. e cur. Scagno, R., Jaca Book, Milano, 1988 (ed. or. Paris 1986).
- Flattery-Schwartz 1989: Flattery, D.S.-Schwartz, M., *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen «Soma» and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, California University Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1989.
- Garbini 1986: Garbini, G., “Un profeta e il re dei re”, in Garbini, G., *Storia e ideologia nell’Israele antico*, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici, 3, Paideia, Brescia, 1986, 124-143.
- Gignoux 1979: Gignoux, Ph., “Corps osseux et âme osseuse: essai sur le chamanisme dans l’Iran ancien”, *Journal Asiatique*, 267 (1979), 41-79.
- Gignoux 1981: Gignoux, Ph., “Les voyages chamaniques dans le monde iranien”, in AA.VV., *Monumentum Georg Morgenstierne*, 1, Acta Iranica 21, Hommages et Opera minora 2, 7, Brill, Leiden, 1981, 244-265.
- Gignoux 1984: Gignoux, Ph., *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.
- Gignoux 1990: Gignoux, Ph., *Les inscriptions de Kirdīr et sa vision de l’au-delà*, Conferenze IsMEO (ora IsIAO) 2, IsIAO, Roma, 1990.
- Gnoli 1965: Gnoli, Gh., “Lo stato di ‘maga’”, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 15 (1965), 106 ss.
- Gnoli 1979: Gnoli, Gh., “Ašavan. Contributo alla studio del libro di Ardā Wirāz”, in Gnoli, Gh.-Rossi, A.V. (eds.), *Iranica*, Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor*, 10, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1979, 387-452.
- Gnoli 1984: Gnoli, Gh., “Note sullo ‘X’arənah-””, in AA.VV., *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, Acta Iranica 23, Hommages et Opera Minora 2, /9, Brill, Leiden, 1984, 207-218.
- Gnoli 1989 a: Gnoli, Gh., s.v. “Bang. I: In Ancient Iran”, *EIr*, III (1989), 689 b-690 a.
- Gnoli 1989 b: Gnoli, Gh., “Recensione di Flattery-Schwartz 1989”, *East and West*, 39 (1989), 320-324.
- Jürgenson 2000: Jürgenson, A., “Der große Pilzprophet”, in Bauer, W.-Klapp, E.-Rosenbohm, A. (eds.), *Der Fliegen Pilz. Traumkult, Märchenzauber, Mythenrausch*, AT Verlag, Aarau-Schweiz, 2000, 21-30.
- Konkel 2007: Konkel, M., s.v. “Kuh: Rabbinen”, *RAC*, 22, Stuttgart, 2007, 218.
- Kotansky 2007: Kotansky, R., “The Star of the Magi: Lore and Science in Ancient Zoroastrianism, the Greek Magical Papyri, and *St. Matthew’s Gospel*”, *Annali di Storia dell’Esegesi*, 24 (2007), 417-420.
- Kuiper 1964: Kuiper, F.B.J., “The Bliss of Aša”, *Indo-Iranian Journal*, 8 (1964), 124 ss.
- Lincoln 1981: Lincoln, B., *Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religions, Hermeneutics – Studies in the History of Religions*, 10, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1981.
- MacKenzie 2002: MacKenzie, D.N., s.v. “Gumēzišn”, *EIr*, XI (2002), 398 b-399 b.

- Madan 1911: Madan, D.M. (ed.), *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, I, The Society for the Promotion of Researches in to the Zoroastrian Religion, Bombay, 1911.
- Malandra 2001 a: Malandra, W.W., s.v. “Gāw ī ēwdād”, *EIr*, X (2001), 576 a-b.
- Malandra 2001 b: Malandra, W.W., s.v. “Gōšurun”, *EIr*, XI (2001), 176 b-177 a.
- Mastromattei 1995: Mastromattei, R., “Le nove porte”, in Mastromattei, R.-Nicoletti, M.-Riboli, D.-Sani, C., *Tremore e potere. La condizione estatica nello sciamanismo himalayano*, *Antropologia culturale e sociale*, 62. 40, Franco Angeli, Milano, 1995, 63 ss.
- Messina 1935: Messina, G., “Mito, leggenda e storia nella tradizione iranica”, *Orientalia*, 4 (1935), 260-281.
- Molé 1963: Molé, M., “Culte, mythe et cosmologie dans l’Iran ancien: le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne”, *Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque d’Études 69, PUF, Paris, 1963, 193-202.
- Monier Williams 1862: Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1862.
- Monneret de Villard 1952: Monneret de Villard, U., *Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici*, Studi e Testi 163, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1952 (repr. 1973).
- Montanari 1995: Montanari, F., *GI. Vocabolario della Lingua Greca*, Loescher, Torino, 1995.
- Morgenstierne 1974: Morgenstierne, G., *Etymological Vocabulary of the Shughni Group*, Beiträge zur Iranistik, 6, Reichert Verlag, Wiesbaden, 1974.
- Neusner 1966: Neusner, J., “Rabbi and Magus in Third-Century Sasanian Babylonia”, *History of Religions*, 6 (1966), 169-178.
- Nyberg 1938: Nyberg, H.S., *Die Religionen des alten Iran*, Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, 43. Band, J.C. Hinrichs Verlag, Leipzig, 1938.
- Piras 1998: Piras, A., “Visio Avestica I. Prolegomena à l’étude des processus visuels dans l’Iran ancien”, *Studia Iranica*, 27 (1998), 163-185.
- Preisendanz 1942: Preisendanz, K., s.v. “Ostanes”, *PWRE*, XVIII/2, Stuttgart, 1942, 1629.
- Rätsch 2007⁸: Rätsch, Ch., *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung*, AT Verlag, Aarau (Schweiz), 2007⁸.
- Riminucci 2006: Riminucci, Ch., *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.
- Schwartz 1990: Schwartz, M., “Viiāmburas and Kafirs”, *Bulletin of the Asia Institute*, N.S. 4 (1990), 251-255.
- Schwartz 2006: Schwartz, M., “The Hymn to Haoma in Gathic Transformation: Traces of Iranian Poetry Before Zarathushtra”, in Panaino, A.-Circassia, S. (eds.), *The Scholarly Contribution of Ilya Gershevitch to the Development of Iranian Studies*, Mimesis, Milano, 2006, 85-106
- Shaked 1999: Shaked, Sh., “Quests and Visionary Journeys in Sasanian Iran”, in Assmann, J.-Stroumsa, G.G. (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Studies in the History of Religions (*Numen* Supp. 83), Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999, 67-86.
- Skjærvø 1989: Skjærvø, P.O., s.v. “Aždahā I. In Old and Middle Iranian”, *EIr*, III (1989), 192 b-197 a

- Taillieu 2001: Taillieu, D., s.v. “Haoma I. Botany”, *Elr*, XI (2001), 659 b-662 a.
- Tornau 2007: Tornau, Ch., s.v. “Kuh: *Die Rote Kuh*”, *RAC*, 22, Stuttgart, 2007, 221-222.
- Wasson 1968: Wasson, R.G. (ed.), *Soma. Divine Mushroom of Immortality*, Ethno-Mycological Studies 1, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1968.
- Wasson 1986: Wasson, R.G., “The Last Meal of the Buddha”, in Wasson, R.G. et al., *Persephone’s Quests. Entheogens and the Origins of Religion*, Yale University Press, New York-London, 1986, 117-139.
- Widengren 1960: Widengren, G., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 70, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen, 1960.
- Widengren 1965: Widengren, G., *Die Religionen Irans*, Die Religionen der Menschheit 14, Kolhammer, Stuttgart, 1965.
- Widengren 1984: Widengren, G., *Fenomenologia della religione*, ed. it. a cura di Tosti, L.-Pascal Gandolfo, G., Il Mulino, Bologna, 1984.
- Windfuhr 1985: Windfuhr, G.L., “Haoma/Soma: The Plant”, in AA.VV., *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, 2, Acta Iranica 25, Hommages et Opera Minora 2, 11, Brill, Leiden, 1985, 699-726.