

Dialettiche dell'estasi. Sciamanesimo iranico e Zoroastrismo

di Andrea Piras

1. *Premessa*

Le ricerche sullo sciamanesimo hanno raggiunto in questi ultimi anni un picco elevato di attenzione e di interesse, largamente condiviso da un'ampia fascia di discipline storiche, geograficamente estese su tutti i continenti in cui questo fenomeno si articola. Le cause di questo riscontro (e della moda scientifica che può avere determinato) possono essere molteplici e di lunga durata¹, a partire dalle scoperte etnografiche della fine '600 e inizio '700, in cui si situa la registrazione del vocabolo tunguso *shaman* che ha inaugurato una linea di studi, destinata a interpretare le scienze dell'antichità con la lente di osservazioni etnoantropologiche contemporanee, effettuate nei territori uralici, altaici, artici e siberiani delle esplorazioni russe zariste. Ma anche i riverberi delle esplorazioni americane, dal '500 in poi, potrebbero essere aggiunti, con l'apporto di nuove sostanze (tabacco) che affiancavano altri già noti prodotti botanici dell'Asia (canapa, oppio, ginepro, ortica). Per quanto concerne l'ambito scientifico che mi riguarda mi limiterò all'area iranica e alla macrozona euroasiatica, al cui interno sono com-

¹ Per quanto segue cfr. Ginzburg [1992]. Vedi ora Casadio [2014: 11-28] per una storia della ricerca dal '600 ad oggi. Il libro esamina anche i retroscena della genesi dell'opera di Eliade sullo sciamanesimo e include un epistolario tra lo studioso rumeno e altre personalità della cultura del suo tempo (Pernet, Evola, Widengren, Renou, Jung) interessate a questo fenomeno.

presi i territori iranici e iranofoni, innervati sia nel Medio Oriente che nelle ampiezze settentrionali delle steppe, in zone e culture di varia provenienza (mondo turco, siberiano, uralico, slavo), diffuse in una fascia che per millenni ha costituito una via sopraelevata di comunicazione tra l'oriente e l'occidente, pari a quelle ugualmente trafficate del Levante mediterraneo e delle sue vie marittime.

Il mio punto di vista iranico (e indo-iranico, per rimanere in una contiguità geo-culturale) si armonizza bene con l'interfaccia euroasiatico a cui mi capiterà di fare riferimento, per inquadrare la mia area di pertinenza in uno scenario di circostanze storiche di interferenze possibili, anche se non necessariamente risolutive per spiegare determinati sviluppi culturali: sulla cui origine è sempre difficile discernere, oscillando tra autoctonia e allogenia, senza il perno epistemologico di una riuscita amalgama tra morfologia e storia, necessaria a rilevare differenze, peculiarità, assimilazioni e reinterpretazioni. Le culture iraniche, nella loro varietà geografica e linguistica, e nelle situazioni dialogiche in cui interagirono, richiedono uno sguardo multiplo, attento a quei contesti in cui l'iranismo si incontrò con altri soggetti (greicità, mondo mesopotamico e centro-asiatico) che possono mostrare alcune affinità. Le comparazioni tipologiche sullo sciamanesimo hanno animato nei decenni il dibattito tra orientalisti e "occidentalisti", tutt'ora aperto² e di fertile revisione di assunti e interpretazioni, che stanno progressivamente attenuando e perdendo dogmatismi e perentorietà. Le inevitabili strettoie della specializzazione disciplinare non precludono più ad ampie prospezioni e ricognizioni, negli ambiti scientifici e metodologici più diversi, con arricchimenti della dottrina di partenza; agevolati ora da una comunicazione globalizzante che favorisce l'istantaneità dell'informazione sui network, incrementando le discussioni su singoli punti di cruciale e controverso consenso.

2. Variazioni di prospettive nella storia della ricerca

Il dibattito sull'esperienza estatica nello zoroastrismo è anche un problema di valutazione del dato iniziatico e di sperimentazione del sacro che oltre alle definizioni metodologiche (estasi, sciamanesimo, mi-

² Per un confronto tra orientalismo e ellenismo, in merito allo sciamanesimo greco, si rimanda alla equilibrata trattazione di Bremmer [2002: 27-40].

stica arcaica) ha risentito – nei primordi della ricerca – di un qualche imbarazzo nell'applicare etichette a una personalità profetica (Zarathustra) ritenuta “elevata” e non liquidabile come uomo preistorico e avvinazzato, stregone mormoratore di vaniloqui: questo il feroce giudizio di Henning³, nella sua critica all'interpretazione di Nyberg su Zarathustra, la cui esperienza sovrasensibile era paragonata alle estasi dei Dervishi danzanti, probabilmente anche in ragione – come giustamente Henning notava – della formazione islamistica e non solo iranistica di Nyberg.

È del resto inevitabile che la storia della ricerca possa seguire tendenze e prospettive emergenti in un dato momento, e che la comparazione tipologica e fenomenologica possa avanzare ipotesi audaci nel rinnovare i fondamenti epistemologici di una dottrina. Il libro di Nyberg [1938], del resto, usciva in quella prima metà del XX secolo in cui altre opere tentavano di aggiornare le scienze dell'antichità con nuovi stimoli: è il caso, per gli studi classici, del noto lavoro di Meuli [1935] che mediante la lente del comparativismo situava la greicità nell'orizzonte iranico e scitico (e quindi centro-asiatico) di ciò che poteva apparire blasfemo agli occhi di una ellenofilia accademica (di stampo neoclassico, filtrata da Canova e Winckelmann), restia a macchiare il nitore marmoreo apollineo (e atenocentrico) con le muffe di pratiche ripugnanti e stregonesche.

Da quei tempi il dibattito si è molto articolato, e talvolta rasserenato, assumendo filtri ermeneutici duttili e intercambiabili (tra storia, comparatismo e morfologia, etnologia, etnopsicologia e scienze cognitive) che nella varietà delle interpretazioni non si escludono ma tentano, anzi, di dialogare, in una collazione tra proposte, varie e anche contrastive e difformi, ma senza livori di confessionalità accademiche preconette. Per quanto concerne l'iranismo e la greicità, i margini di un'interfaccia sul limite delle zone pontiche può giustificare simmetrie di concezioni e di pratiche, come ho cercato di dimostrare anni fa per il caso del sapiente Abaris⁴, che attingono a eredità arcaiche o a soprav-

³ Henning [1951: 13-7], Nyberg [1938: 167-87].

⁴ Cfr. Piras [2000], dove confermo alcune considerazioni di Meuli su Abaris, sull'uso iatrico di lancia e freccia, adoperati anche come mezzi di traslazione (volo magico). Nel versante greco, Burkert ha sottolineato gli aspetti preistorici, arcaici e sciamanici, della figura mitica di Eracle (Burkert [1992: 149 ssg.]); per contatti orientali cfr. Burkert [1990]. Si veda Kingsley [1994], per le interazioni greco-iraniche (più favorevole allo sciamanesimo) e varie pagine del suo libro su Empedocle (Kingsley

vivenze di concezioni residuali e di tracce remote. È questo patrimonio arcaico, e talvolta anche preistorico, che può aver suscitato reazioni e censure in ogni singola cultura (e spesso anche nel nostro dibattito scientifico odierno), quella iranica e zoroastriana inclusa (oltre a quella greca) come si vedrà più sotto, che hanno operato revisioni e rimozioni nello sviluppo delle proprie istituzioni culturali e religiose.

3. Terminologie e definizioni di esperienze sovranormali

Se si considera lo sciamanesimo come un insieme della fenomenologia estatica si dovrà partire da questa tipologia dell'esperienza religiosa, e delle sue modalità operative di facoltà insite nel soggetto umano che le attiva e le gestisce. La nota preliminare di Couliano al suo libro sulle esperienze estatiche dall'ellenismo al medioevo (Couliano [1986: 15-7]) può servire, come ancoraggio epistemologico, per fornire i vari lemmi nei quali si può declinare l'estasi, nella varietà tipologica di stati alterati (o alterni⁵) della coscienza di veglia: che implicano mutazioni, spostamenti, abbandoni, allontanamenti, come pure alienazioni, turbamenti, delirio, stupore, eccitazioni (per bevande inebrianti) che esprimono condizioni psicologiche di marginalità e di eccezionalità.

Il problema di come una società e una cultura amministra l'esperienza liminale dell'estasi deve essere valutato quindi storicamente, vagliando soggetti, contesti, situazioni e attori di questo tipo di esperienza e del loro modo di percepire, di eseguire o di sanzionare un insieme di credenze e ideologie che operano un superamento e una rottura di livello della normalità, per accedere a dimensioni della coscienza non avvicinabili da tutti ma solo da un personale specializzato. Il quale non è maggioritario, non esaurisce l'insieme delle esigenze culturali che sono svolte da una équipe differenziata nella gestione del sacro, del rituale, della elaborazione culturale, che non necessariamente debba avere nelle esperienze estatico-iniziatiche il suo fulcro di pertinenza. Ciò che potremmo etichettare come "sciamanesimo iranico" presenta alcune

[2007: 222 ssg.] per i nessi tra misteriosofia, sciamanesimo, estasi e catabasi. Oltre a Bremmer sopracitato cfr., Gignoux [2001: 65-82], per il versante iranologico e asiatico (himalayano, caucasico) ma anche con valutazioni elleniche.

⁵ Riporto questa precisazione dell'amico Mario Polia, etnologo e antropologo andino, che alla definizione del noto libro di Tart propone una "alterità" di stati coscienti, e non giocoforza "alterati" o "intossicati".

basi di appoggio probatorio, nell'ampio arco dell'iranismo e delle sue individuazioni, in singole casistiche etno-linguistiche e geografiche: risulterà più agevole differenziare un iranismo periferico (scitico, centro-asiatico) da uno propriamente centrale (altipiano iranico), in cui si sono formate le società delle dinastie achemenidi, partiche e sassanidi che dal VI a.C al VII d.C. hanno sviluppato forme istituzionali della religiosità mazdea. Questa tradizione mazdea e zoroastriana ha esercitato una egemonia che ha segnato il ritmo di accettazione o di esclusione verso quelle pratiche estatiche e sciamaniche risalenti a un comune lascito su cui si è operata una espunzione di cui permangono comunque significative tracce⁶.

4. Rito, ispirazione poetica e competizioni oratorie nell'Avesta antico

I problemi storici che l'estasi pone, per rifarsi a un importante lavoro di Crevatin⁷, riguardano la considerazione che un dato assetto socio-culturale rivolge a un insieme di concezioni, e di pratiche di sperimentazione del sacro, ai suoi operatori e fruitori nonché destinatari, identificando gruppi e personalità che intorno a tali prassi organizzano un consenso, una ideologia e un potere, sia carismatico che politico-economico. La gestione di pratiche, valutate nel loro ruolo di coesione di un gruppo intorno a una visione del mondo, si traduce in rappresentazioni, testimoniate in elaborazioni e narrazioni in cui i vari prodotti culturali (verbali, segnico-iconici, simbolici, gestuali) possono organizzarsi in forme di testualità che ci tramandano una eredità concettuale che sta a noi leggere e interpretare.

I materiali testuali dell'area iranica, e segnatamente quelli riconducibili allo zoroastrismo, non riportano situazioni e contesti che favoriscano una netta e completa identificazione di un complesso sciamanico costitutivo e accettato. A parte degli incunaboli disseminati in corpora che rispecchiano le esigenze di un pensiero: orientato fondamentalmente sul rituale e sulle speculazioni ad esso inerenti (soteriologiche e escatologiche), intorno a cui si articola l'intelaiatura di nozioni peculiari di una religiosità che dal fulcro del sacrificio si estende a tutta una

⁶ Cfr. Piras [2001]. Fra gli elementi portanti di una struttura sciamanica mazdea sono stati riconosciuti: una dottrina multipla delle anime; l'ascensione dell'anima; la simbologia delle ossa.

⁷ Crevatin 1979.

formulazione di prodotti discorsivi (poetici, innologici, mitologici, esegetici etc.).

I testi antico-avestici, attribuibili o riconducibili all'autorialità di Zarathustra, forniscono una documentazione rimarchevole sulla qualità e pregnanza dei prodotti verbali di una elaborata e sofisticata poetica, di testi scaturiti da una dimensione rituale centrata sul sacrificio (*yasna*), cardine della ideologia religiosa che esprime le modalità di un incontro tra l'officiante e le potenze sovranaturali, in modo da ricevere doni metafisici e concreti in uno scambio. Il ruolo di cantore oblativo (*zaotar*) svolto da Zarathustra configura la sua specializzazione, e l'ambito dei poteri della parola che descrivono e propiziano, nell'azione rituale, questa reciprocità tra umano e divino, che quindi si svolge in stati della coscienza differenziati e multipli, dove ciò che è definito "mentale" (*manahiia-*, "spirituale" < *manah-*) designa un insieme di facoltà intellettive, cognitive e volitive. La tipologia di esperienza poetico-religiosa di Zarathustra (o della sua cerchia) consiste in una esperienza visionaria che è un tratto comune alla cultura indo-iranica e un suo *Aryan mysticism*, fondato sulla simbologia della luce e sugli aspetti illuminativi-mentali suscitati da un contatto visivo rivolto verso queste energie ignee e luminose, cosmiche (sole) e naturali (fuoco).

Gli studi di Kuiper [1964: 118-29] sull'*Aryan mysticism* hanno ben messo in risalto le modalità di quella che è stata definita una «mistica arcaica» (Schaefer), vista l'antichità di un periodo storico dove, anche se difficilmente si può parlare di mistica (intesa come devozione e slancio identificativo) è pur vero che il lirismo poetico-teurgico dei testi avestici e vedici allude a una tensione emotiva e intellettiva, in cui si realizzano espansioni della coscienza, e acquisizioni di facoltà spirituali, insite nell'animo del poeta-sacrificatore, attivate nella performance rituale e nella parola che dirige, amministra e veicola la suddetta performance, disciplinandola. È in questa dimensione di lucida gestione⁸ degli atti linguistico-poetici e culturali-gestuali che si inverano condizioni sovranormali di pensiero (in buoni pensieri, buone parole e buone azioni) che attingono a strati profondi della coscienza: vigile, rafforzata da energie divine e con una metarazionalità vincolata al linguaggio performativo di una raffinata tradizione poetica, erede del più vasto pa-

⁸ Giuste quindi le osservazioni di Widengren [1979: 362] sul carattere intellettuale e lucido di una esperienza visionaria, e di una rivelazione, che si traduce in una formulazione dottrinale del discorso.

trimonio comune indoeuropeo, e della parentela indo-iranica procedente da quello, elaborata in forme, comparative e contrastive, di poetiche iranico-mazdaiche e indo-vediche.

Fra i 1078 lemmi dei testi antico-avestici, nel glossario stilato da Kellens e Pirart [1990: 197-333], ve ne sono ben 73 attinenti la pratica discorsiva (interiezioni, preghiera, formule, lode, richieste, interrogazioni e interpellazioni, spiegazioni, insegnamenti, definizioni), dove la parola è mezzo teurgico per suscitare una comunicazione tra l'alto e il basso, formula (*maqθra* = *mantra*) concessa dagli dèi che permette di esercitare un potere sugli dèi stessi. Infatti, nel sacrificio eseguito con competenza, in modo adeguato e nel momento giusto gli dèi elargiscono un potere che è aiuto divino, tramite cui si apre la "via" tra terra e cielo, in cui discendono forze di vita come il vigore, la robustezza, la giovinezza eterna, l'opulenza, l'integrità-salute e l'immortalità (Kellens [1991: 49]). Quanto avviene secondo le forme di un rito di ospitalità, che favorisce l'ottenimento di benefici (*aiiapta*), per lo stato corporeo e mentale dell'officiante, appare il risultato di una consapevolezza di gesti, in una condizione di intensità mentale ed emotiva che riguarda una sfera psicodinamica attiva più che una trance⁹.

5. Euforie ben temperate e immobilità rituale

Sulla base delle evidenze testuali non si può quindi intravedere una possessione, fosse anche di tipo oracolare, o una trance ipnotico-mediana: richiamandosi alla scheda di Couliano, la estasi che rinvii ad abbandono, perdita, deviazione, turbamento, delirio, non pare rintracciabile nell'Iran zoroastriano; al massimo si può rilevare un certo stupore ed euforia "enthousiastica", come una eccitazione poetico-intellettuale conseguente alla visione¹⁰, tuttavia saldamente innervata in una padronanza del linguaggio che ne forma l'ancoraggio di prevenzione contro derive possibili. Si potrebbe, a ragione, sostituire il termine estasi con "en-stasi", rifacendosi al noto giudizio di Eliade sulla concentrazione yoga (*samādhi*) per definire stati d'animo com-posti

⁹ Su cui si pronunciò Gnoli [1965: 106-7] nei suoi primi lavori, come nel suo ultimo e postumo (Gnoli [2013]). Gnoli ha preferito la categoria di estasi visionaria piuttosto che quella di sciamanesimo (Gnoli [1986-1987]).

¹⁰ Cfr. Piras [1998] per un esame dei passi antico-avestici sulle situazioni di propiazione e attesa dell'insight visionario-poetico.

di raccoglimento e interiorizzazione. Una arte oratoria formata da una retorica elaborata, con figure del discorso (metafore, metonimie, sinneddoci, chiasmi) con virtuosismi lessicali e fonosimbolici (cfr. Schwartz [1986]), e un metalinguaggio continuo di una oralità poetica che costruisce e decostruisce i suoi prodotti (anagrammi, allitterazioni, ripetizioni di omofoni, acrostici, duplicazioni sillabiche) escludono una estasi come alienazione/perdita/straniamento.

Rimane quindi valida la suggestione di chi ha paragonato le Cantiche antico-avestiche (*Gāthā*) alla categoria degli “inni speculativi” vedici, secondo la definizione fornita da Louis Renou. La pratica rituale implica una consapevolezza di azioni e di effetti performativi nel farsi del linguaggio, nella concatenazione di fatti enunciati e commentati dalle parole, nella oralità; la comunicazione si realizza nel duplice registro, discorsivo-elocutivo e auditivo-visivo, tipico del retaggio indo-iranico, tradotto in una costruzione del discorso (*vacas-tašti*) che è artigianato poetico, verbalità dove la prosa e il verso (Panaino [1993: 112]) sono la forma degli insegnamenti ricevuti ed elargiti, in condizioni di presenza a se stessi, che nell’oralità testuale vincola all’espressione linguistica un contenuto esperienziale e concettuale complesso, talvolta enigmatico e criptico-esoterico¹¹ ma non vaniloquente, esagitato o isterico-possessivo.

Quanto avviene nei procedimenti rituali allusi dai testi non è possessione scomposta, invasamento o danza: al contrario, come ha ben evidenziato Kellens [1991: 51], il tratto peculiare è una condizione di rigidità (*taxma*) corporea che si produce nello scambio sacrificale. Quando l’officiante fa dono delle sue energie vitali di mobilità (*uštana-*), e raggiunge uno stato di immobilità corporea, si ha una mimesi di morte apparente (e di prodromo al viaggio dell’anima), riconducibile a un aspetto sciamanico, conservatosi nel sacrificio. Diremmo quindi che la rigidità nell’enunciazione, con le mani stese (*ustanāzasta-* Y. 28,1 Y. 50, 8), insieme alla catalessi di sogni ispirativo-profetici (cfr. *infra*), è una di quelle tracce sciamaniche depurate che si possono cogliere in alcune occorrenze della letteratura zoroastriana.

¹¹ È dunque appropriata l’opinione di Panaino [2004: 53] sulla dimensione interiore-esoterica e non “spettacolare” del rituale gathico. I testi avestici recenti confermano il rifiuto di questa spettacolarità nel culto (cfr. *infra*).

6. *Contro il Furore e le estasi di violenza*

Il dominio dell'ispirazione visionaria e poetica da parte di Zarathustra e di altri suoi contendenti illustra le condizioni storiche e sociali in cui la cultura indo-iranica di quei tempi (VI sec.), nell'Iran orientale, ha definito forme, statuti e modalità dell'esercizio poetico; non senza implicazioni socio-economiche di egemonia politica dei gruppi in cui tale componente, insieme ad altre (gestione delle risorse; mezzi di produzione; uso della forza bellica), era sottesa alla vita di una comunità arcaica, non ancora organizzata secondo quella ideologia imperiale che l'iranismo realizzò, più a occidente, sotto la Persia achemenide. In questi ambienti il poeta, come ha ben detto il compianto Calvert Watkins, ha un ruolo marcatamente sociale, di integrazione e mediazione, nel suo gruppo, in dinamismi che coinvolgono vari partecipanti e in cui le sue maestrie concorrono a mantenere un benessere salutare del gruppo¹². Il ruolo sociale e salutare del poeta implica che la sua competenza sia oggetto di contesa per un potere carismatico (se non politico).

Per quanto ci riguarda, è nell'ambito dei procedimenti ispirativi e poetici, in cui si realizza una visione conoscitiva, che si situa un antagonismo poetico¹³ che auspica di osteggiare il potere visivo-poetico degli avversari, in una competitività che quindi denuncia e proscrive concezioni avversate, similmente a quanto si verificò nell'India vedica (cfr. Crevatin [1979]). Negli spazi e nel tempo di Zarathustra i contrasti sociali sono conflitti tra gruppi che amministrano differenti concezioni del rituale e dei modi di accedervi. L'esperienza del sacro realizzata è discriminante, nella valutazione di positività o di negatività che investe tutto un gruppo opposto a un altro: quello di Zarathustra è particolarmente attento a scongiurare un atteggiamento di violenza eccessiva verso il bestiame, condotta da altre figure di poeti ritenuti di infima qualità¹⁴. Il fatto che la furia (*aēšma*) sia un comportamento

¹² Cfr. Watkins [1995: 68-84 (ruolo sociale); 540-544 (ruolo terapeutico)]. Gli aspetti medico-terapeutici denotano subito una delle tipicità della ideologia sciamanica (*medicine-men*).

¹³ Si rimanda a Skjærvø [2001] per una disamina della competizione oratoria (e estatico-ispirativa) e del relativo conflitto economico per il dominio delle risorse agricolo-pastorali. Sul contrasto sociale, politico, economico (e quindi religioso) dell'ambiente di Zarathustra cfr. Panaino [1999: 32].

¹⁴ Per i legami tra una *pastoral imagery* e la tradizione poetico-visionaria avestica cfr. Schmidt [1975].

bandito nelle Cantiche configura un duplice nemico, sia poetico che politico-militare, dove l'uno esprime una ideologia sacrificale, con tratti cruenti consoni all'esercizio della forza dei secondi. Una categoria avversa a Zarathustra (Y. 51.12) è quella di "poetastro" (*kəuuīnō*) che "si scuote" (*vaēipiō*), così definito sulla base di un vocabolario dell'estasi dove gli indo-iranici *vipra-* e *vifra-* sono soggetti di un entusiasmo "vibrante" che verrà poi dequalificato¹⁵. Zarathustra e il suo gruppo di amici, seguaci e indigenti, combattono dunque per una rivendicazione di benefici e di sostentamento (bestiame, proprietà, pascoli) che la competizione poetico-retorica vuole procacciare agli uni, contro gli altri. La terminologia della parola, motivata dalla rilevanza di questa sfera dell'agire poetico (e del ricco vocabolario di atti linguistici e performativi), sancisce la liceità e bontà di una categoria contro quella di altri soggetti delegittimati, sulla base di erranee pratiche discorsive e comportamentali. Il legame tra estasi e parola configura quindi un forte aspetto di contrasto: il mormoratore (*karapan-*) "male-dicente", verbalmente aggressivo e inefficace, - contrariamente al vero poeta dall'eloquio chiaro (Zarathustra e la sua poetica sacrificale con risvolti escatologici) - è una tipologia criticata sulla base del linguaggio, analogamente a quel lamentatore greco, γόης (mago, stregone, incantatore, ovvero "gemente") a cui Burkert dedicò un celebre saggio (Burkert [1962])¹⁶.

La condizione di furore distruttivo (*aēšma*) o di un torto (*aēnah*) rivolto contro il bestiame (la vacca), quindi contro gli allevatori (Y. 29.5) e i pascoli che vengono devastati (Y. 32.10), sono riferimenti a una condizione di sostentamento messa in crisi da conflitti di potere, nella sfera sia rituale che politica dei committenti e dei sacrificatori, nella competizione oratoria-poetica che Zarathustra affrontò. I malvagi Bōnduua privano Zarathustra del suo grano (*yauua*) (Y. 49.1), in un

¹⁵ Ciò che "si scuote" e che "vibra", nei testi zoroastriani avestici e pahlavi, viene sessualmente marchiato come omosessuale, attivo o passivo, usando forme della radice *vip-* (e di termini derubricati da significati estatici a sessuali) su cui cfr. König [2007] e Skjærvø (<www.iranicaonline.org/articles/homosexuality-i>). È il vocabolario indo-iranico originario della sfera poetico-entusiastica che viene così manipolato e screditato in una valenza sessuale e condannata.

¹⁶ Quanto detto può incentivare un confronto greco-iranico su analoghe dialettiche e ricusazioni di concezioni poetico-estatiche contrarie a una diversa egemonia: per la Grecia, quella che sarà propria della Polis, per l'Iran mazdeo quella della regolamentazione poetico-rituale di Zarathustra.

contesto che valorizza la terra (*zam-*) e i prodotti del lavoro agricolo, secondo una mentalità ecologica che in tale attività, congiunta all'allevamento, oppone alla indiscriminata violenza un sistema di valori che riguardano anche la gestione di comportamenti (e di stati d'animo), nei quali rientra anche una codificazione e depurazione dell'estasi. Rituali impropri e comportamenti bellici aggressivi, estasi poetiche eterodosse e estasi guerriere sono bandite nella parola di Zarathustra e in tutta una conseguente scolastica¹⁷.

7. *L'ebbrezza addomesticata di Haoma*

Oltre al furore distruttivo vi è anche una proibizione nei confronti di impropri usi di sostanze ritenute inebrianti: il dibattito riguarda il sacrificio di Haoma, divinità e bevanda inebriante, il cui uso appare prosritto nella revisione del ritualismo tradizionale che Zarathustra (o la sua cerchia) promossero, con una moderazione di aspetti ritenuti eccessivi e non controllabili.

Il controllo del potenziale euforico di una data sostanza è infatti direttamente collegato alla gestione di un furore considerato empio e demoniaco - la Furia distruttrice è infatti ipostasi e denominazione di un demone nello zoroastrismo, secondo per gravità alla Druj, la Menzogna che è disordine e alterazione di una norma stabilita. L'esegesi di un passo gathico (Y. 48.10), dove si menziona l'urina (*mūθra-*) coi suoi poteri disinfettanti e apotropaci, rivisitato¹⁸ in parallelo con altri testi avestico-recenti sull'Haoma (Y.9; Y.10), ha messo in luce il potere di bevande intossicanti-ispirative commisurate a un principio ordinativo (Aša). La bevanda conforme a tale principio ha un potere di ebbrezza (*mada-/maḍa-*) che sconfigge poetastri, mormoratori e quella Furia distruttrice e demoniaca, antidotata da una *sobria ebrietas* che denota il

¹⁷ In un'ottica comparativa e indoeuropeistica, scenari di estasi guerriera tipo quella degli uomini-lupo germanici (su cui cfr. Sighinolfi [2004], e Speidel [2002]) sono impensabili nello zoroastrismo che anzi riprova la ferinità dei guerrieri "lupi a due zampe" (e così pure le terre dei lupi come l'Hyrkania caspica, etimologicamente uguale alla nostra Irpinia sannita < *hirpus* 'lupo'), a riprova di una censura verso arcaismi condannati in una visione del mondo depurata e corretta.

¹⁸ Skjærvø [2004: 262-9]; anche Gignoux [2001: 70] è intervenuto su questo passo, rilevando concezioni siberiane sull'assunzione di urina emessa da persona intossicata dall'*amanita muscaria*.

tentativo zoroastriano di modificare una eredità indo-iranica, ascritta in ambito vedico a quel dio Indra che subì una censura mitologica (l'Indara avestico, demonizzato): al pari dei suoi comportamenti di baldanza, esuberanza sessuale e marziale, ebrietà, riconducibili a eccessi entusiastico-estatici, sottomessi nello zoroastrismo a una irregimentazione, nella pratica rituale di quel sacrificatore (Saošyant) che nel culto rinnova, incrementa e ringiovanisce il mondo, combattendo la demoniaca Druj (in ogni sua declinazione: estasi comprese, nei loro lati "notturni", ctonii e incontrollati).

8. *Sacrifici notturni e gestualità scomposte*

Le testimonianze dell'Avesta recente servono a completare e commentare i dati testuali antico-avestici con informazioni aggiuntive e suppletive. Nel vasto repertorio dei corpora recenti si possono individuare passi e contesti dove si confermano quelle censure operate verso ritualità e comportamenti proscritti, in quanto manifestazioni di un'euforia estatica non conforme all'addomesticamento zoroastriano, rivolto a un patrimonio tradizionale in parte ricusato.

Il contraltare della rigidità (*taxma*) sacrificale, sopra menzionata, è una descrizione dell'*Ābān Yašt* in cui si menziona il giusto culto verso la dea Anāhitā (Yt. 5, 95-95), le cui libagioni sacrificali possono essere effettuate solo di giorno, e da queste sono escluse varie persone empie, invalide e malate, segnate da marchi di malvagità che nello zoroastrismo sono lo stigma del male e dell'errore. Le libagioni consumate dopo il tramonto dai malvagi adoratori dei Daēva (demoni o divinità declasate) comportano una eccitazione di questi innumerevoli Daēva che ricevono gli effetti di un sacrificio impropriamente eseguito (notturno) e perciò manifestano la loro esagitazione saltando (*nipašnaka*), incespinando (*apa.skarakā*) e urlando (*apa.xraosaka*) (Yt. 5. 95) (Pirart [2003: 219]).

Questi movimenti scomposti vengono ascritti ai Daēva ma connotano anche, più estesamente, l'ambito dei malvagi (*drəguuant-*) che tributano loro dei sacrifici, andando così ad accrescere il Furore e la Menzogna con manifestazioni corporee che rientrano in quelle categorie negative di terminologie daeviche, opposte a quelle positive e benefiche: lo zoppicare è una di queste (contro al "camminare" dei giusti) e si tratta di una modalità deambulatoria caratteristica di azioni e atteggi-

giamenti sanzionati dallo zoroastrismo. Malvagi e virtuosi sono denotati da una terminologia dualistica: lo zoppicare (*vs* il camminare > retamente), così come il divorare (*vs* mangiare), sono anomalie di “devianze” in cui il corpo manifesta un difetto, sia fisico che morale. Come vedremo più sotto, la zoppaggine è un marchio di condanna confessionale e implica anche una condanna di poteri religiosi ed estatici. Per adesso notiamo il procedimento di censura verso mobilità di movimenti (incespicamento, salto) contro cui viene opposta una immobilità corporea.

9. Fumigazioni con sale e ginepro e allucinazioni

Un altro episodio di censura verso procedimenti estatico-entusiastici è quello che si legge nel *Wahrām Yašt*, in cui viene criticato il gesto di alimentare il fuoco con rami di ginepro, evidentemente per provocare delle fumigazioni con possibili effetti inebrianti. Il passo di Yt. 14, 5-46 è stato acutamente studiato da Schwartz [1990]: in esso si menziona la popolazione dei Vyāmbura (nominati, ovviamente, adoratori dei demoni, *daēuuaiiazō*) che oltre a compiere sacrifici cruenti e sanguinari, mettono sul fuoco la pianta chiamata ginepro (*hapərəsi*) e un combustibile salino (*nəmaḍkā*), alterandone così le qualità di incontaminazione che erano al centro delle prescrizioni zoroastriane sulla purità delle offerte al fuoco, energia centrale nella ideologia sacrificale.

Siamo in una condizione analoga a quella del controllo sull'uso improprio dell'*haoma*, visto più sopra, e delle estasi incontrollate di una ebbrezza negativa (daevica), contaminata dal Furore demoniaco che portava ad ebbrezze sanguinarie e ad uccisioni di bestiame non regolamentate (ecatombi). Anche il fuoco depotenziato dal fumo (umidità delle piante), alterato da un ginepro mischiato con un sale, rientra nelle medesime preoccupazioni sanzionatorie contro forme culturali non rispondenti a nuovi statuti. Le sostanze adoperate modificavano le proprietà del fuoco, favorendo eventuali effetti visivo-allucinatori con rudimentali espedienti (colorazione della fiamma causata dal sale) di etnoscienze botaniche e minerali, alla base di pratiche appartenenti a un retaggio indo-iranico osteggiato. È parimenti interessante che - al pari di quanto detto sopra circa il sacrificio notturno - a questa alterazione del fuoco con ginepro e sale ne conseguiva una serie di convulsioni

e contorsioni corporee, effetti di una possessione estatica provocata dalle fumigazioni.

La somiglianza tra questa descrizione e pratiche diffuse nei territori dell'Hindukush e del Kafiristan è stata ben sottolineata nel contributo di Schwartz: volge lo sguardo verso territori di frontiera e di margine, in quello spazio centro-asiatico e con quell'area dell'iranismo periferico che marca una differenza con l'iranismo zoroastriano e le sue modificazioni in senso intellettuale, rituale e meditativo. L'esempio delle cerimonie funerarie degli Sciti, descritte da Erodoto (IV, 75), con gli effetti purificatori dei semi di canapa gettati sul braciere, con inalazioni, canti e "ululati" (anche se non si parla estasi), può completare il quadro della differenza tra iranismo periferico e zoroastrismo. Gli Sciti che danzano nel fumo ululando; i Neuri scitici che una volta all'anno si trasformano in lupi (Erodoto IV, 105); i nomadi turchi che si esaltano furiosamente con sonagli, tamburi e incenso per scacciare i demoni (Menandro): sono tutte espressioni di una ancestrale cultura delle steppe che verrà abbandonata. Effusione di sangue, fumigazioni inebrianti e possessione convulsa, delineano il campo semantico avverso a estasi composte e moderate: senza salti, incescpicamenti e zoppicamenti, senza inarcamenti del dorso né stiramenti degli arti.

L'intervento di revisione dell'eredità iranica e indo-iranica è lampante, ed è motivato da una esigenza di differenziarsi rispetto a concezioni più arcaiche, sopravvissute come residui nella documentazione (rituale, legalistica, innologica, epica-mitologica e sapienziale) dei testi avestici e dei loro commentari nei testi pahlavi.

10. *Metamorfosi del volo magico, sapienti e avvoltoi*

Gli scenari di frontiera, nella cerniera indo-iranica dell'Hindukush, del Pamir, del Nuristan e del Kafiristan¹⁹, sono un utile mezzo comparativo per verificare la persistenza etnografica di ciò che altrove ha subito espunzioni o rimodellamenti. Come elemento in più si può citare anche un vasto insieme di contesti mitico-simbolici ornitomorfi, dove gli uc-

¹⁹ Su cui, a proposito dello sciamanesimo e dei simbolismi ornitomorfi, vedi Fussman [1977: 40-7]. Sulle concezioni del Dardistan (bevande, erbe, fumigazioni) cfr. Tucci [1997: 190-5].

celli e le loro metonimie (penna, piuma, ala, ossa) possono denotare tali persistenze, nelle loro gradazioni variabili di inclusioni o esclusioni.

L'episodio mitico di un altro *vifra-* (*vīp*), ma qui nella sua positiva accezione indo-iranica di sapiente, di nome Pāurva, dimostra un caso di reintegrazione di una qualifica poetico-ispirativa controversa (come ciò che concerne il "vibrare") ma legittimata nel corpus avestico, poiché menzionata con altre figure mitiche tutoriali, come Thraētaona e la dea Anāhitā. Gli eventi che si producono in Yt. 5, 61-65 sono questi: Pāurva sacrifica alla dea (e il fatto di essere poi esaudito ne garantisce la sua bontà); il potente vittorioso Thraētaona, in forma di un uccello avvoltoio (*mərəyahe kahrpa kahrkāsahē*) lo fa volare verso l'alto; Pāurva vola per tre giorni e tre notti; incapace di ridiscendere, all'alba del quarto giorno gli appare, nell'aurora, la dea Anāhitā che gli porta soccorso, lo afferra per le braccia e lo riporta in terra.

Il mito rappresenta l'ascensione dell'anima, qui modulato come volo magico e non come scenario escatologico post-mortem, anche se i temi vi sono tutti (tre giorni e tre notti; manifestazione dell'aurora; apparizione della dea, le cui sembianze sono uguali a quelle dell'anima-specchio, la Daēnā, che accoglie l'anima del defunto). Questo volo magico-estatico, propiziato da un attendente in forma di avvoltoio, è stato giustamente interpretato come traccia di un contesto sciamanico (Crevatin [1979: 19]): qui rivisitato e nobilitato nel solco delle dottrine zoroastriane (escatologia e ascensione dell'anima), e nella tutela della dea Anāhitā e di Thraētaona, da leggersi come i garanti di un processo di legittimazione e approvazione del patrimonio indo-iranico e di comuni prassi poetico-teurgiche²⁰.

I teriomorfismi sono ugualmente ben attestati nei testi avestici recenti: le diverse metamorfosi (toro, cavallo, cammello, cinghiale, falcone, ariete) del dio Vərəθraϥna o quella della stella Sirio, Tištrya (stallone), ne convalidano l'accettazione dentro gli argini della reinterpretazione zoroastriana di segni e linguaggi. Inoltre, le manifestazioni in forma di uccello rimandano a quelle condizioni atmosferiche di volo (quindi di levitazione e innalzamento) e di poetica ispirativa delle tra-

²⁰ Thieme [1975: 349-51] ha giustamente sottolineato il ruolo di Pāurva come poeta e veggente.

dizioni indo-iraniche e talvolta indo-europee²¹, quali possono essere ricostruite dal comparatismo letterario e formulare della lingua poetica indoeuropea. La veggenza, la ricerca dell'intuizione, l'auspicio di scorgere e carpire la luce nascosta nell'oscurità, che balugina nell'aurora, si inscrivono in una simbolica di volo e di velocità "rapace" che "carpisce": per questo Zarathustra può ottenere la vista acuta dell'avvoltoio che distingue da lontano ogni minimo oggetto, delle dimensioni di un pugno o di un ago (Yt. 14, 33). L'uccello, specie il rapace, denota quella capacità venatoria di ghermire l'inno (Gonda [1975: 66]), come la tradizione vedica conferma, girando in tondo in alto ("cercando") sino al momento propizio di cogliere l'ispirazione, contesa ad altri veggenti-poeti in un duello oratorio ("verbal contest") ben attestato nella cultura indo-iranica. Quindi, il fatto che Pāurva sia lanciato in alto, per volare e poi atterrare grazie a Anāhitā, è un fatto che va letto, oltre che come legittimazione dell'estasi sotto la tutela del pantheon zoroastriano, come ricezione facilitata dalla sua qualifica di sapiente (*vifra-*) abilitato alla maestria poetica, qui allusa dal simbolismo ornitomorfo (Thraētaona) di chi lo getta in alto provocandone l'ispirazione²².

A conferma di ciò si aggiunga il suo epiteto di "nocchiero" (*nauuāza-*), che segue quello di *vifra-*, e che ha degli antecedenti indovedici nelle metafore della nave (*nāu-*) come veicolo di trasporto poetico. Una serie di passi vedici (RV VII. 88.3-4) analizzati da Jamison [2007: 94, 106] appare di notevole interesse per cogliere quella che la studiosa chiama «retorica dell'emozione», a seguito di un contatto tra il poeta e la divinità suprema, Varuṇa: ambedue navigano su un vascello in mezzo al mare, ondeggiando sulla cresta delle onde, immagini di uno spazio etero-atmosferico, di rapimento, esplorabile con mezzi plasmati dalla fantasia poetica. È Varuṇa che pone il saggio Vasiṣṭha sulla "nave" e lo rende poeta-veggente (*rṣi-*) e cantore di lodi, in quei giorni felici sino a quando le aurore nasceranno. In modo simile, è Thraētaona che fa volare in alto Pāurva, il *vifra*-nocchiero. Intervento divino, volo o navigazione (ambedue, nel caso di Pāurva), luci del

²¹ Cfr. Thieme [1954: 661-6] per una serie etimologica dal vento a *vates*, e al ruolo del soffio/respiro (che rimanda, va aggiunto, a tecniche del corpo e di una fisiologia sottile, premessa di ispirazioni poetiche).

²² Cfr. l'interessante contributo di Pelissero [1997], per una comparazione indo-iranica e indoeuropea (greca, latina) sui nessi tra *vate*/poeta/uccello/volo/ lingua degli uccelli (= ispirazione poetica).

giorno e aurora: uno scenario dell'*Aryan mysticism* (luce, volo, ispirazione) comune ai dati vedici e avestici, partecipi di una ideologia poetica e rituale dentro cui venne filtrata una tradizione estatica arcaica, quella che denominiamo sciamanica.

Il “nocchiero” è quindi un termine che, a mio avviso, sancisce ulteriormente il processo di assimilazione di un patrimonio sciamanico indo-iranico (e per alcuni versi anche indo-europeo) addomesticato nella arte poetico-oratoria rivisitata da Zarathustra (e dalla sua cerchia di continuatori), volta a disciplinare l'estasi nei procedimenti sacrificali e retorico-performativi di una lingua poetica²³ (e di una coscienza e memoria culturale) che nell'iranismo zoroastriano fu attenta a padroneggiare un insieme di tecnologie della trascendenza, stabilendo norme e statuti modificativi o innovativi (del personale mitologico, del rito e della parola, delle esperienze sovranormali).

11. *Simorgh, Thraētaona e i saperi medici*

È interessante notare come — oltre ai dati avestici (Yt. 14, 36-38) che registrano usi magico-apotropaici di piume e ossa di uccelli, quanto mai riconducibili ad arcaismi sciamanici — la simbolica ornitomorfa possa aver costituito materia di elaborazione culturale nei termini dell'ideologia sciamanica (e ovviamente in forme di ‘totemismo’ etnico e guerriero), iranica in senso ampio o indo-iranica, come nel caso sopra menzionato del Kafiristan e del Dardistan, laddove contenuti magico-apotropaici, esorcistici e sciamanici potevano intrecciarsi in pratiche terapeutiche e profilattiche, recepite anche in nuovi messaggi religiosi come l'Islam.

È il caso di un rituale di guarigione del Balucistan²⁴, dove lo *shaykh* sufi è chiamato *baz* (falco) e viene assimilato all'uccello Simorgh: si ha qui una emblematica e riuscita sopravvivenza dell'iranismo mitologico, in cui il Simorgh rimanda ai poteri trasferiti allo sciamano guaritore baluci che durante la seduta terapeutica compie un volo magico

²³ Rimando al noto libro di Costa [1998] per la lunga durata preistorica di queste tradizioni.

²⁴ Cfr. During [1988-1989]. Nel Islam centro-asiatico turco, per sovrapposizioni sciamanico-mongole e indo-buddhiste, la metamorfosi in uccello è attestata sin dai primi ordini sufi, come quello di Yasevi (Köprülüzade [1929: 9]).

per curare i disturbi di alienazione psichica del paziente. Il Simorgh²⁵, uccello mitico convalidato dalla tradizione avestica e zoroastriana, insieme ad altri rapaci (aquila, falcone, avvoltoio), e similmente all'indiano Garuḍa o ai grifoni, è segno di una condizione straordinaria di traslazione e volo che poteva venire esperita in discipline ascetiche di dominio del corpo e della coscienza, in un apprendistato che doveva contemperare vari saperi.

La figura eroica di Thraētaona / Ferēdūn, di cui si diceva sopra, costituisce un modello di “maestro di cerimonie” estatiche lecite e ortodosse, nella sua facoltà di far volare in alto il saggio Pāurva: la sua parvenza di avvoltoio che propizia il volo richiama il costume sciamanico di ossa e piume, oggetti che nello zoroastrismo sono consacrati dall'autorevolezza avestica, come si è detto poco sopra, di incantesimi e formule apotropache. Le connotazioni eroiche e terapeutiche del suo operato ne fanno quindi nello zoroastrismo una sorta di figura medico-esorcistica, *medicine man* dai molti rimedi (*purr-bēšaz*), risanatore di malanni fisici e metafisici²⁶; e perciò inventore di amuleti, spesso raffigurato in talismani, armato di mazza a forma taurina per martellare i demoni, o invocato in scongiuri per debellare vari flagelli. Il suo legame con il bestiame²⁷ può aver facilitato una sua maggiore integrazione, in base a quei carismi di salvaguardia ecologica e salutare, contro il Furore, di conio genuinamente zoroastrismo, che insieme alle sue competenze mediche e terapeutiche deve averne favorito la promozione nell'ambito di etnoscienze conformi a quell'ideale zoroastriano di integrità/salute (*hauruuatāt*) che ha statuto divino e sacro in questa religione.

L'insieme delle discipline mediche sviluppate nella tradizione mazdea deve essere tenuto presente²⁸, per quei saperi etnobotanici e mine-

²⁵ Cfr. la voce di Schmidt nella *Encyclopaedia Iranica* (<www.iranicaonline.org/articles/simorg>). Anche il mitologhema di Garuḍa, che porta in alto le sue prede, presenta interessanti aspetti di rapimento estatico.

²⁶ Cfr. la voce di Tafazzolī in *Encyclopaedia Iranica* (<www.iranicaonline.org/articles/feredu->).

²⁷ Questo tratto primordiale di legame col mondo animale e col bestiame rinvia alla figura eroica di Eracle (Burkert [1992: 149]), e al suo pendant iranico Vərəθrəyana (Yt. 14, 61), ugualmente connesso al bestiame. Si spiega meglio la popolarità di Eracle nell'Iran post-achemenide ellenistico, espressione di vari referenti eroicomitologici e terapeutici che potevano includere anche Thraētaona (uso della clava).

²⁸ Delaini 2013.

rali di farmacopee e preparati che possono aver contribuito a fondare i principi di regolamentazione di un'estasi "ben temperata" che attingeva a una eredità controversa - euroasiatica in senso ampio²⁹ e non solo indo-iranica -. Non sempre acquisita nell'evoluzione di un pensiero attento, al contrario, nella bonifica di aspetti non consoni a una ortoprassi che si distaccava da smodate esuberanze, promuovendo controllo, irregimentazione e (come nella futura scolastica teologica dei testi pahlavi) realizzazione di un giusto mezzo (*paymān*) esente dal peccato di eccesso e difetto. Oltre alle conoscenze mediche espresse nei testi zoroastriani è parimenti utile avvalersi di prospezioni etnografiche di ampio raggio, anche contemporanee, nei territori dell'iranismo periferico e centro-asiatico, dove i saperi etnobotanici e fitoterapici hanno preservato elementi di notevole antichità³⁰.

12. *Competizioni estatiche nella tarda antichità: Kirdīr, Mani e la zoppaggine*

Una serie di documenti epigrafici del III secolo, le quattro iscrizioni del gran sacerdote Kirdīr, da tempo forniscono materia di dibattito per sceverare il racconto della sua esperienza di viaggio oltremondano e visionario, che completa il suo orgoglioso resoconto di uomo di potere con un tocco di sacro carisma per la sua maestria nel dominare le vie di accesso ai mondi ultraterreni. Quanto viene da lui esperito, anzi da un suo doppio animico, un *hangirb* (< **hama-kəhrpa* "stessa forma" = *sosia*) della sua persona, accade per virtù della sua perizia sacerdotale e della grazia degli dèi. Mediante degli artifici mimetico-rituali³¹ — di una specie di mantra, di una specie di morte, di un mantra che provoca

²⁹ A proposito dell'arcaicità preistorica di conoscenze etnobotaniche, sia indoeuropee che uraliche, e i loro nessi con esperienze poetico-divinatorie cfr. il saggio di Belardi [1996]. Sull'etnobotanica della canapa in ambito indo-iranico cfr. Marszewski [1996].

³⁰ Cfr. i reports della missione etno-antropologica dell'Università di Bologna nella Valle dello Yaghnob (Tajikistan), e specialmente le ricerche di P. Delaini presentate nel volume I (Delaini [2013a: 119-40]), dove le pratiche mediche Yaghnobi (etnobotanica, rimedi fitoterapici, amuleti, esorcismi e impieghi di volatili) rimandano, nella loro contemporaneità, al quadro sopra esaminato.

³¹ Interpretazioni di: Skjærvø [1983: 279], MacKenzie [1989], Grenet [2002], Schwartz [2007].

una visione, di una specie di specchio divinatorio — può entrare in una condizione di sogno-visione e perlustrare il dominio dei trapassati, per verificare l'esistenza del Paradiso e dell'Inferno, e con ciò testimoniare, con dottrinale intimidazione per il volgo, che esistono le dimore della buona o cattiva retribuzione escatologica. Le pratiche di Kirdīr, assimilate in una scolastica di pensiero appartenente alla secolare trafila dei magi, si inquadrano pienamente³² nelle forme della sapienza zoroastriana, e quindi di estasi prodotte nelle tecniche del sacro adeguate a fondamenti dottrinali di vigilanza e disciplina, di prassi sottomesse al vaglio dell'autorità dei magi.

Il tentativo che è stato fatto di interpretare il suo viaggio come esperienza sciamanica non è del tutto accettato, anche se gli elementi del racconto possono assumere nuove luci da angolazioni comparative, che la critica ha proposto in questi anni, con varie soluzioni e rivisitazioni³³. Ciò che può apparire interessante, riguardo ciò che è stato chiamato il «modello sciamanico di conflitto» (Russell [1990]), quello che vide contrapporsi Kirdīr e Mani nel III secolo, fino alla sconfitta del secondo, è la competizione religiosa che si determinò tra queste due figure, e che dovette fornire la risposta zoroastriana ai successi confessionali e al carisma mistico-visionario e taumaturgico di Mani, osteggiato dal suo rivale Kirdīr che ne provocò la disgrazia, la prigionia e il martirio. Le estasi di Mani, a seguito del suo dialogo con il suo Angelo Gemello (*syzygos*) non possono interpretarsi come sciamaniche ma anzi si comprendono nel quadro di concezioni visionarie e apocalittiche del suo ambiente di formazione (battista, giudeo-cristiano e gnostico). Ma il fatto che nella polemica zoroastriana Mani venisse chiamato lo zoppo, ovvero colui che è colpito da Druj (*druz-xastag*) - e perciò ne è sfigurato e reso infermo, malato per effetto del Male - deve essere interpretato in base a un intento di diffamazione anti-sciamanico che attingeva a un repertorio di linguaggi e espressioni propri del mazdeismo: quegli stessi visti più sopra, nell'Avesta recente, che escludevano dal culto persone menomate o malate, e che sanzionavano gestualità esuberanti (salti, incespicamenti) o contorsionismi corporei come atteggiamenti negativi di estasi ruscate .

³² Cfr. la recente ed esaustiva voce di Skjærvø per la *Encyclopaedia Iranica* (<www.iranicaonline.org/articles/kartir>).

³³ Rassegna della dottrina e nuove proposte in Panaino [2011: 212 ssg.].

Un analogo stigma di riprovazione si abbattè su Mani, sapiente in grado di compiere miracoli (*warz*) di levitazione e di guarigione, similmente ad altre figure di sant'uomini e terapeuti della tarda antichità, ma che allo sguardo censorio dell'ortodossia zoroastriana appariva segnato da quei marchi di condanna portati da vari adoratori di divinità condannate (*daevayasna*, cfr. supra Yt. 5), sacrificatori cruenti, avvelenatori dell'haoma e del fuoco, stregoni e sciamani. Che poi la zoppaggine di Mani possa essere stata anche, prima che diffamatoria, una facoltà carismatica di deambulazione asimmetrica, conseguente al suo potere di camminare nei mondi obliqui dell'Aldilà, dopo aver dialogato col suo Gemello angelico, è cosa del tutto verosimile³⁴; e lo situa in quella fenomenologia dettagliatamente studiata a proposito di figure come Giacobbe, Melampo, Edipo, Giasone, Pitagora e Empedocle³⁵. Il fatto che una zoppaggine mitico-rituale, appartenente a un patrimonio arcaico, sia stata filtrata, riveduta e corretta (e proscritta) nello zoroastrismo, conferma una volta di più il regime censorio verso una eredità "obliqua" e deviante (comprendente l'estasi) i cui codici stridevano con la diversa ortoprassi del mazdeismo zoroastriano.

13. *Vino, giusquiamo, catalessi e squartamenti*

L'insieme della letteratura pahlavi offre una più varia casistica di esperienze estatiche e di residui sciamanici reinterpretati: il viaggio di Wištāsp, provocato da vino con il *mang*; il viaggio di Ardā Wīrāz, dopo aver assunto tre coppe di vino col giusquiamo³⁶. Insieme al vino, anche acque potenziate dalla onniscienza di Ohrmazd – in un testo apocalittico – sono viatici di sonni profetici. La perdita di coscienza e la catalessi che ne consegue, da cui scaturisce l'esperienza visionaria, si svolge – come per Wīrāz – nella ortoprassi mazdea di regole di purifi-

³⁴ Ho affrontato questa tematica in Piras [2005].

³⁵ Possiamo quindi includere Mani nella casistica di zoppia (eroi, sacerdoti, taumaturghi) esaminata da Ginzburg [1989: 206 ssg.]; e anzi, come ho proposto (Piras [2005: 882-3]), sembra che vi sia un nesso tra Mani e Giacobbe, per la presenza dell'angelo che riguarda le esperienze soprannaturali di ambedue.

³⁶ Cfr. Gignoux [1981: 245-7]. Per Ardā Wīrāz, una ordalia di un triplice getto di lance denota la sua facoltà mimetica di compiere il viaggio estatico, passando i tre cieli di Stelle, Luna e Sole. L'oggetto, la lancia, rimanda alla freccia di Abaris e a un comune retroterra sciamanico di traslazione e volo magico (Piras [2000]).

cazione, abluzione, veglia di preghiere e esorcismi, recitando l’Avesta, a conferma di una estasi controllata e vigilata. La proliferazione di un materiale narrativo, più variegato in testi e in generi, favorisce spigolature a campione efficaci nel reperimento di situazioni più descrittive e particolareggiate. In vari studi dedicati a questo tema, Gignoux ha più volte considerato la problematica dello sciamanesimo e l’approccio epistemologico a questo fenomeno, inquadrato nell’Iran e in parallelo con altre zone (Tibet, Bhutan, Nepal, Siberia) dove il retaggio mitico-rituale sciamanico poteva essere sopravvissuto in forme più durature e non proscritte, estese in quell’arco euroasiatico delle steppe che dall’Asia Centrale al Mar Nero, passando per il Caucaso, presentava morfologie estatiche sovrapponibili. La documentazione testuale e iconografica di epoca sassanide, nella varietà di supporti che racchiudono testi e immagini (sigilli, monete, bullae) può talvolta conservare tracce significative, come nei sigilli magici classificati da Ryka Gyselen, in cui Gignoux [2001: 88-9] ha riconosciuto una possibile iconografia sciamanica (figura umana stilizzata, con una maschera animale, con gambe divaricate, quasi danzante, impugna un bastone con due serpenti intrecciati, sulla cui sommità vi è un gallo).

L’insieme di concezioni, rituali e oggettistica di usi magici può dunque fornire esempi di permanenze (e di deroghe al controllo): sia nell’Iran sassanide e nell’insieme di saperi predittivo-divinatori (come l’astragalomanzia)³⁷ di oracoli e omina³⁸; sia, e ancor più, nei territori centro-asiatici e sogdiani (Grenet - Azarnoush [2010]), in cui la pratiche di sincretismi iranici, indiani, turchi e cinesi, armonizzavano diverse credenze, come quelle sui lapidari e sul loro impiego in magie atmosferiche (dominio della poggia).

Nei testi pahlavi si può vedere che la stessa figura di Zarathustra, nel lungo processo di affabulazione che ne arricchì i tratti originari, con incrostazioni culturali depositate nel tempo, venne riplasmata con toni epico-eroici e miracolistici di personalità eccezionali, dotate di carismi magici, mistici e iniziatici, appartenenti sia alla sfera sacerdotale che sciamanico-guerriera, in modo che la eccezionalità delle sue imprese rifulgesse di luci che ne aumentassero il mito. Giustamente Eliade

³⁷ Sull’astragalomanzia, e su contesti e terminologie divinatorie, cfr. Rossi [2006: 626 ssg.].

³⁸Cfr. la rassegna di esempi alla voce *Magic* di Panaino nella *Encyclopaedia Iranica* (<www.iranica.com/articles/magic-i-magical-elements-in-the-avesta-and-nerang-literature>).

[1979: 335-6]³⁹ sottolineò (ridimensionandoli) degli elementi sciamanici in quelle ordalie a cui viene sottoposto il fanciullo Zarathustra, per ottenere una legittimazione divina di garanzia e consacrazione del suo operato: a leggere infatti lo *Zādspram* (cap. 22) e le prove di Zarathustra, di sopportazione al dolore e di invulnerabilità, al metallo fuso versato sul petto o a squartamenti del suo ventre, che sono risanati con un tocco miracoloso, non si può fare a meno di ricordare analoghi smembramenti iniziatici di netta ascendenza sciamanica e magica.

I testi pahlavi che costruirono la leggenda di Zarathustra, reimpiegarono quindi delle tradizioni parallele, arcaismi, tratti folklorici e varietà di credenze laterali a un dirigismo sacerdotale zoroastriano che esercitò una funzione egemone, tuttavia non sempre vincente nel suo zelo epurativo. Da questi testi più tardivi emerge così un'altra immagine che sovrappone tratti differenti (o forse ripropone aspetti che inizialmente vennero espunti) alla dominante sacrificale-meditativa dello Zarathustra originario, che lo spingeva a inveire contro i mormoratori, i ghiottoni e gli stregoni, suoi avversari nella competizione oratoria (e nei benefici di sostentamento che questa doveva procurargli). Ma come ben disse Bausani [1999: 59-69], in una sintesi tuttora valida, dobbiamo leggere in ciò una gelosia di mestiere tra diverse categorie di maghi-sciamani, tra i quali si muoveva Zarathustra col suo ethos di rinnovamento, ma un ethos non definibile nel senso contemporaneo che attribuiamo a tale parola, e certo un ethos fortemente caricato di elementi "primitivi" diffusi nelle società dell'Iran orientale tra 1000 e 600 a. C., al cui interno si muoveva, tra vari specialisti del sacro e delle ebbrezze (sciamaniche e guerriere), una personalità di cantore-poeta e sacerdote «che ricolorisce, rivivendoli in forma genuina, elementi atinti a fasi e culture precedenti e talvolta contrastanti», compiendo una sintesi tra aspetti mitico-naturalistici ed esperienza religiosa intellettuale astratta e estatica.

14. *Conclusioni di ampio arco*

Da quanto appena visto, le modificazioni della figura di Zarathustra hanno riproposto, nei secoli dell'evoluzione della religione, aspetti diversi e contraddittori, con innesti più arcaici come quelli sciamanici,

³⁹ Per il passo dello *Zādspram* citato si veda la traduzione di Gignoux [1993: 81-83].

trasfigurati nelle dottrine mazdee per costruire la sua leggenda di eroe iniziatico e prodigioso. Anche l'antichità occidentale lo conobbe nei riflessi di una vernice dorata e legendaria, quella di uno Zoroastro ellenistico, assimilato ormai interamente alle dottrine dei magi e ritenuto mago lui stesso (Plutarco). Come quei magusei esperti nelle semio-logie del sacro (divinazione, astrologia, oracoli) e nella discesa nel regno dei morti: catabasi ormai miste, zoroastriane (estasi depurate) e mesopotamiche (esemplate sul mito di Ištar e Tammuz), dove riecheggiano formule incantatorie che aprono le porte dell'Ade (Luciano, *Menippos* 6) e che secoli addietro piegavano i demoni ostili alle anime (Papiro di Derveni).

L'ampia curva delle peregrinazioni estatiche che ammiccarono all'occidente si flette così all'estremo, come un arco partico, fra due punti: il Medio Oriente (più l'Asia Minore) e la sopraelevata che dal Caspio al Mar Nero arriva alla fascia pontica (scito-daco-tracica). Saggezze straniere dei magusei da una parte; danze, fumigazioni, salti, frecce, euforie delle steppe, dall'altra, disegnano un tracciato di percorsi euroasiatici che lambì la greicità (arcaica, classica, ellenistica) e stimolò il suo pensiero più sensibile all'*ekstasis*, all'*enthousiasmos*, alla saggezza catartica, all'immortalità dell'anima e alle dottrine sul post-mortem. La fascinazione per Zoroastro e i magi, maestri di *mageia* e di catabasi, completava quelle più antiche per Zalmoxis, Aristeia e Abaris saettante con la sua freccia, mediante cui mormorava formule, compiva purificazioni e stornava i venti (Giamblico).

Testi citati

- Bausani, A. [1999²], *Persia religiosa*, Cosenza.
- Belardi, W. [1996], *Droga sacra nell'Europa preistorica*, in E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, vol. III. Lingue e civiltà, Pisa-Roma, pp. 1063-87.
- Bremmer, J. [2002], *The Rise and Fall of the Afterlife*, London-New York.
- Burkert, W. [1962], *ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus'*, «Rheinisches Museum» 105, pp. 36-55.
- [1992], *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Milano.
- [1999], *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia.

- Casadio, G. [2014], *Lo sciamanesimo. Prima e dopo Mircea Eliade*, Roma.
- Costa, G. [1998], *Le origini della lingua poetica indeuropea. Voce, coscienza e transizione neolitica*, Firenze.
- Couliano, I.P. [1986], *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al medioevo*, Roma-Bari.
- Crevatin, F. [1979], *Studi sulla cultura vedica: i problemi storici dell'estasi*, «Incontri linguistici» 5, pp. 17-26.
- Delaini, P. [2013], *Medicina del corpo, medicina dell'anima. La circolazione delle conoscenze medico-filosofiche nell'Iran sasanide*, Milano-Udine.
- [2013a], *Traditional Medicine in the Yaghnob Valley. Notes on Body Therapy, Pregnancy and Birth Care*, in A. Panaino et al. (ed.), *Yaghnobi Studies I. Papers from the Italian Missions in Tajikistan*, Milano-Udine-Paris, pp. 119-40.
- During, J. [1988-1989], *Le mythe du Simorgh dans la musique extatique du Baloutchistan*, «Luqman» 5, pp. 21-38.
- Eliade, M. [1979], *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, Firenze.
- Fussman, G. [1977], *Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes*, «Journal Asiatique» 264, pp. 21-69.
- Gignoux, Ph. [1981], *Les voyages chamaniques dans le monde iranien*, in *Acta Iranica* 21 (Monumentum G.M. Morgenstierne I), Liège, pp. 244-65.
- [2001], *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Roma.
- Gignoux, Ph. - A. Tafazzoli [1993], *Anthologie de Zādspram*, Paris.
- Ginzburg, C. [1989], *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino.
- [1992], *Gli Europei scoprono (o riscoprono) gli sciamani*, in F. Graf (ed.), *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaft* [Symposium K. Meuli], Basel, pp. 111-28.
- Gnoli, G. [1965], *Lo stato di «maga»*, «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» 15, pp. 105-17.
- [1986-1987], *L'expérience extatique dans l'Iran ancien*, «Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (sciences religieuses)» 95, pp. 106-9.
- [2013], *Aspetti antroposofici dello zoroastrismo*, in G. Vespignani (ed.), *Polidoro. Studi offerti ad Antonio Carile*, vol. II, Spoleto, pp. 629-50.
- Gonda, J. [1975], *A History of Indian Literature I: Vedic Literature*, Wiesbaden.
- Grenet, F. [2002], *Pour une nouvelle visite à la vision de Kerđr*, «Studia Asiatica» 3, pp. 5-28.
- Grenet F. - S. Azarnoush [2010], *Thaumaturgie sogdienne: nouvelle édition et commentaire du texte*, p. 3, «Studia Iranica» 39, pp. 27-77.
- Henning, W.B. [1951], *Zoroaster: Politician or Witch-Doctor?*, London.
- Jamison, S. [1997], *The Rig Veda between two Worlds*, Paris.
- Kellens, J. [1991], *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*, Paris.
- Kellens, J. - Pirart, P. [1990], *Les textes vieil-avestiques*, vol. II, Wiesbaden, pp. 197-333.

- Kingsley, P. [1994], *Greeks, Shamans and Magi*, «Studia Iranica» 23/2, pp. 187-97.
- [2007], *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, Milano.
- König, G. [2007], *Wer ist der vīpta-/vaēpaiia(nt)- des Vīdēvdād?*, «Altorientalische Forschungen» 34/s, pp. 370-87.
- Köprülüzade, M.F. [1929], *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, «Mémoires de l'institut de turcologie de l'Université de Stamboul» 1, pp. 5-19.
- Kuiper, F.B.J. [1964], *The Bliss of Aša*, «Indo-Iranian Journal» 8, pp. 96-129.
- MacKenzie, D.N. [1989], *Kerdir's Inscription*, in G. Herrmann - D.N. MacKenzie (ed.), *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam*, Berlin, pp. 35-72.
- Marszewski, T. [1996], *An Ethnohistorical Approach to the Controversies concerning the Provenance and Diffusion of the ancient Iranian and Indian Names of Hemp*, «Folia Orientalia» 32, pp. 5-64.
- Meuli, K. [1935], *Scythica*, «Hermes» 70, pp. 121-76.
- Nyberg, H.S. [1938], *Die Religionen Irans*, Osnabrück.
- Panaino, A. [1993], *L'innocenza avestica*, in *L'Inno tra rituale e letteratura nel mondo antico*, Roma.
- [1999], *Social and Economic Patterns in the Old Avesta: Reflections on the History of a Problem*, in R. Gyselen - M. Szuppe (ed.), *Materiaux pour l'histoire économique du monde iranien*, Paris, pp. 13-33.
- [2004], *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent*, Wien.
- [2011], *Apocalittica, escatologia e sciamanesimo nell'opera iranologica di Philippe Gignoux: con una nota sulla "visione" del mago Kirdēr*, in *Rabbo l'olmyn. Maître pour l'éternité* [Fs. Ph. Gignoux], Paris, pp. 205-31.
- Pelissero, A. [1997], *Kavi e κοῖνῆς - Congetture sul ruolo del vate in epoca arcaica*, in R. Arena et al. (ed.), *Bandhu. Scritti in onore di Carlo della Casa*, Alessandria, pp. 275-83.
- Pirart, E. [2003], *Les parties étiologiques de l'Ardvīsūr Bānūg Yašt et les noms de la grande déesse iranienne*, «Indo-Iranian Journal» 46, pp. 199-222.
- Piras, A. [1998], *Visio Avestica. Prolegomena à l'étude des processus visuels dans l'Iran ancien*, «Studia Iranica» 27, pp. 163-85.
- [2000], *Le tre lance del giusto Wīrāz e la freccia di Abaris. Ordalia e volo statico tra iranismo e ellenismo*, «Studi orientali e linguistici» 7, pp. 95-109.
- [2001], *Tratti sciamanici nello zoroastrismo*, in *Il tamburo e l'estasi. Sciamanesimo d'oriente e occidente* («Avallon» 49), Rimini, pp. 7-22.
- [2005], *Manichaeus Claudicans. La zoppaggine dell'eretico e del taumaturgo*, in M. Bernardini - N. L. Tornesello (ed.), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*, Napoli, pp. 869-87.

- Rossi, A. [2006], *Mprs. kundāg 'indovino'*, in P.G. Borbone et al. (ed.), *Loquentes linguis. Scritti linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden, pp. 613-33.
- Russell, J.R. [1990], *Karūr and Mānī: A Shamanistic Model of their Conflict*, in *Acta Iranica* 16 [Fs. E. Yarshater], Liège, pp. 180-93.
- Schmidt, H.-P. [1975], *Zarathustra's Religion and his Pastoral Imagery*, Leiden.
- Schwartz, M. [1986], *Coded Sound Patterns, Acrostics, and Anagrams in Zoroaster's Oral Poetry*, in R. Schmitt - P.O. Skjærvø (ed.), *Studia Grammatica Iranica* [Fs. H. Humbach], München, pp. 327-92.
- [1990], *Viiāmburas and Kafirs*, «Bulletin of the Asia Institute» 4 [Fs. R. Frye], pp. 252-5.
- [2007], *Kirdēr's Clairvoyants: Extra-Iranian and Gathic Perspectives*, in M. Macuch et al. (ed.), *Iranian Languages and texts from Iran and Turan* [R.E. Emmerick Memorial Volume], Wiesbaden, pp. 367-76.
- Sighinolfi, C. [2004], *I guerrieri-lupo nell'Europa arcaica*, Rimini.
- Skjærvø, P.O. [1983], *Kirdir's Vision: Translation and Analysis*, «Archäologische Mitteilungen aus Iran» 16, pp. 269-306.
- [2001], *Rivals and Bad Poets: The Poet's Complaint in the Old Avesta*, in M.G. Schmidt - W. Bisang (ed.), *Philologica et Linguistica: Historia, Pluralitas, Universitas* [Fs. H. Humbach 2], Trier, pp. 351-76.
- [2004], *Smashing Urine: On Yasna* 48. 10, in M. Stausberg (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden - Boston, pp. 253-281.
- Speidel, M. [2002], *Berserks: A History of Indo-European "Mad Warriors"*, «Journal of World History» 13/2, pp. 253-90.
- Thieme, P. [1954], *Die Wurzel yat*, in *Asiatica. Festschrift F. Weller*, Leipzig, pp. 656-66.
- [1975], *Wurzel yat im Veda und Avesta, nebst einem Exkurs über eine altiranische (altindische?) Analogie zum zweiten Abenteuer Sindbads, des Seefahrers*, in *Acta Iranica* 6 [Monumentum H.S. Nyberg 3], Leiden - Téhéran - Liège, pp. 325-354.
- Tucci, G. [1997], *On Swat. Historical and Archaeological Notes*, Roma.
- Watkins, C. [1995], *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, New York.
- Widengren, G. [1979], *Révélation et prédication dans le Gāthās*, in G. Gnoli - A.V. Rossi (ed.), *Iranica*, Napoli, pp. 339-63.