

**I MAGI IN VIAGGIO TRA
PITAGORA E ZOROASTRO**
*Visioni e realtà alterate
tra ellenismo e iranismo*
di Ezio Albrile

1. PEREGRINAZIONI ENTEOGENE

È nota nel mondo antico la dimestichezza di Pitagora con l'aldilà: il filosofo di Samo sarebbe disceso agli inferi, dove - secondo Ieronimo di Rodi, discepolo di Aristotele (Fr. 42 [WEHRLI]) - avrebbe visto l'anima di Esiodo incatenata a una colonna di bronzo¹, nonché l'anima di Omero oscillare appesa a un albero, pericolosamente avvolta da serpenti². La trasformazione oltretombale di Esiodo in uno schiavo e di Omero in una sorta di caduceo umano era, nell'interpretazione di Ieronimo, la punizione per ciò che essi avevano detto e scritto riguardo agli dèi.

Le peregrinazioni infere di Pitagora sono una parte significativa del suo insegnamento³; così pure gli interessi per la mantica, la chiaroveggenza, la telepatia, tutti aspetti che nel corso del tempo contribuirono a creare un'aura di irrazionale sacertà attorno alla scuola, mutandone gli intenti originari. Quando il pitagorismo si riproporrà a Roma, secoli più tardi, la trasformazione sarà definitiva, i sogni e gli intenti visionari del maestro mutati in mercimonio, trastulli per cerchie sedicentemente misteriche.

Nel 28 a.C. Augusto espelle da Roma e dall'Italia il filosofo neopitagorico Anassilao di Larissa (Hier. Chron. 16)⁴; l'accusa è aver esercitato arti magiche⁵ in palese sovversione all'ordine costituito. Ireneo, vescovo di Lione, negli anni 177-178 d.C. è in missione a Roma: è l'occasione per compilare un lungo catalogo ragionato di eresie, in gran parte classificate come «*gnostiche*». Il tredicesimo capitolo del libro primo si apre con la confutazione degli insegnamenti di Marco il Mago, seduttore e chimerico ciarlatano i cui inganni sono avvicinati a quelli del più noto Anassilao di Larissa⁶. Evidentemente, nel II secolo d.C., a Roma si conservava ancora la memoria dei «*trucchi*» (*paignia*) del filosofo e mago neopitagorico⁷. Un'altra fonte cristiana latina (Ps.-Cypr. Rebapt. 16, 111, 89 ss.) si diffonde nel descrivere uno fra i più noti trucchi messi in scena da Anassilao, quello di accendere un fuoco che



avvampa danzando sulla superficie immota di uno specchio d'acqua⁸.

Ireneo indugia sul repertorio incantatorio di Marco il Mago: mescolando e travasando liquidi ignoti, l'eretico Marco riproduce il miracolo eucaristico (Adv. haer. I, 13, 2), prepara pozioni psicoattive per soggiogare le adepti e sturparle (Adv. haer. I, 13, 6), un'abitudine condivisa anche dai discepoli. Verisimilmente dietro al livore antieretico si nasconde una cerchia misterica fondata sul libero uso del sesso e nella quale le sostanze psicoattive (narcotiche e allucinogene) hanno una parte rilevante. Un culto enteogeno, dunque, che Ireneo identifica come «*gnostico*», anche se, in verità, nessuno degli insegnamenti impartiti da Marco il Mago sembra appartenere specificamente alla costellazione dottrinale gnostica⁹.

Gran parte delle notizie su Anassilao ci deriva da Plinio, del quale è ritenuto una fonte¹⁰. Più precisamente, al tempo di Plinio doveva circolare in forma di libro un repertorio di «*trucchi*» o di «*giochi magici*», di Paignia attribuiti ad Anassilao: da quest'opera Plinio avrebbe attinto gran parte del materiale magico confluito nella sua *Storia naturale*. Nei passi in cui è esplicitamente menzionato, Anassilao è dipinto come un mago, un illusionista i cui trucchi ricordano gli inganni di Marco il Mago. Il repertorio include giochi di trasformazione cromatica: se si copre una lanterna con del nero di seppia, la luce irradiata, più scura, tingerà gli astanti, rendendone la carnagione simile a quella degli Etiopi (Nat. hist. 32, 52, 141); scaldando in un calice dello

zolfo misto a vino si otterrà l'effetto contrario, la luce emanata sarà così abbagliante e fredda da infondere un pallore ceruleo, cadaverico sui volti dei presenti (Nat. hist. 35, 50, 175).

Ma altre e più esiziali pratiche sono forse alla base della cacciata di Anassilao da Roma. Sempre da Plinio sappiamo dell'abilità del mago neopitagorico nel destreggiarsi con droghe psicoattive e veleni. La cicuta (*Conium maculatum*, L.)¹¹ è nota nel mondo antico come la pozione letale usata per sopprimere Socrate (Phaed. 116 a); se ne conoscono però anche usi terapeutici¹². Plinio cita a questo proposito Anassilao (Nat. hist. 25, 95, 154), ma sembra rifiutarsi di dare ulteriori informazioni e chiude perentorio il discorso affermando: «*Io non suggerirei rimedi nei quali si ritiene opportuno far bere la cicuta*».

Forse questi rimedi implicano un uso non convenzionale, enteogeno, della cicuta, la cui fonte erano probabilmente i Paignia di Anassilao. Sono infatti noti usi della cicuta come afrodisiaco, nonché come narcotico, se assunta in sinergia con piante allucinogene¹³. La familiarità di Anassilao con le sostanze psicotrope trova conferma in un ulteriore passo di Plinio, nel quale si parla di un noto ingrediente magico, l'ippomane (*hippomanes*). Le fonti più antiche descrivono l'ippomane come un'escrescenza carnosa nera, sporgente sulla fronte del puledro (Arist. Hist. anim. 6, 22, 7), che la madre mangia alla nascita. Se ciò non avvenisse, il puledro diverrebbe rabbioso: da qui il nome *hippomanes*, composto a partire dal greco *hippos*, «*cavallo*», e *mainō*, «*delirare*» (Plin. Nat.



hist. 28, 8, 165). Una proprietà omeopatica sfruttata dai maghi nella preparazione di filtri erotici e pozioni malefiche. Anassilao intende però riferirsi a qualcosa'altro, cioè al liquido che stilla dalla vagina della cavalla in calore, utilizzato anch'esso nella magia erotica e come veleno¹⁴. Il prezioso umore vaginale - secondo Anassilao -, raccolto dopo il rapporto sessuale e bruciato negli stoppini delle lucerne, provocherebbe allucinazioni: gli astanti infatti si vedrebbero mutati in uomini dalla testa equina (Nat. hist. 28, 49, 181). In realtà il nome *hippomanes* nel mondo antico conosce un mimetismo enteogeno, è cioè il nome convenzionale dietro al quale si nasconde una celebre e pericolosa pianta psicoattiva¹⁵, la *Datura stramonium*¹⁶; logico quindi il riferimento alla percezione alterata e plastica di una nuova realtà. Anassilao aveva probabilmente molta dimestichezza con piante e miscugli enteogeni, una familiarità nella quale forse si deve trovare la motivazione della sua cacciata dall'Urbe e dall'Italia.

2. INCONTRI FATALI

Cambise, re di Persia e conquistatore dell'Egitto (nel 525 a.C.), roso dal tarlo della follia, esaltato dalla brama di potenza, crudele e temerario, deporta Pitagora a Babilonia¹⁷. Lì il filosofo incontra i Magi, che lo rendono partecipe dei propri riti e delle proprie conoscenze. Dopo un'iniziazione durata dodici anni, all'età di cinquantasei anni, Pitagora fa ritorno a Samo. Sembra una storiella idillica d'una ingenuità che consola e possiamo ben figurarci Pitagora in cattività presso i Magoi mazdei - i «*nefasti creatori di tiranni*» platonici (Resp. 572 e) - addentrarsi nei misteri aritmetici

e musicali persiani, in cerca di una chiave verso l'armonia cosmica. Ma le interferenze fra pitagorismo e religiosità iraniche sono tali e tante da lasciare disorientato anche il ricercatore più sagace¹⁸. Pitagora avrebbe appreso dai Magi iranici non solo gli arcani nei quali è ritmata l'armonia del mondo, ma anche specifiche tecniche attraverso cui scrutare le realtà invisibili. È infatti noto che in numerosi episodi della sua vita Pitagora è messo in relazione alle vicende estatiche di «*iatromanti*» dagli strani poteri¹⁹.

L'ascetismo visionario «*pitagorico*» è testimoniato nel Fedone platonico - in vesti che qualcuno ritiene orfiche²⁰ -, secondo cui il purificarsi è «*adoperarsi in ogni modo di tenere separata l'anima dal corpo e abituarla a raccogliersi e racchiudersi in se stessa, fuori da ogni elemento corporeo, ed a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente come nella futura, tutta solitaria in se stessa, intesa a questa sua liberazione dal corpo come da catene*» (Phaed. 67 c-d.). I poteri dei maestri della cerchia pitagorica²¹ consistono quindi nel far uscire l'anima dal corpo e nel farvela rientrare nuovamente. La loro anima si può allontanare per il tempo desiderato, poiché è la volontà a fissare la durata dell'estasi: l'anima è così sottratta al sōma che è sēma, al corpo-tomba, inteso come un mero contenitore, un involucro somatico trasformato in un'oscura prigioniera. Un tragitto intravisto da Euripide, che in un'opera perduta (Fr. 68 [NAUCK]) proponeva l'arcano dilemma: «*Chi sa se vivere non è morire e morire vivere?*»²²

Non a caso il filosofo e iatromante agrigentino Empedocle²³ parla di Pitagora come di un uomo dal sapere prodigioso²⁴, che acquisì

una grandissima ricchezza di *prapis*, cioè di «*diaframma-pensiero*», come traduce il Detienne²⁵, e divenne capace di atti sapienti di ogni specie. Infatti, continua l'agrigentino, quando Pitagora tendeva come un arco tutte le parti del suo *prapis*, poteva facilmente contemplare ogni parte della realtà visibile e invisibile, come pure ogni parte di dieci o di venti vite umane. L'espressione *oregesthai prapidessin*, «*tendere il proprio diaframma*», che Empedocle usa nei suoi *Katharmoi*²⁶ e che significa anche «*tendere il proprio pensiero*», allude verisimilmente ad una tecnica di tipo yogico che permette di controllare la respirazione e di fare del diaframma l'«*arco*» in cui il soffio, concepito come un dardo o una «*freccia*», diventa veicolo di tutte le forze di natura psichica racchiuse nel corpo, nel sōma. Il soffio, quale freccia tesa sull'arco, è il fulcro in cui si concentrano le forze disperse della psychē la parte divina racchiusa nell'uomo: ciò permette di fissare quest'ultima in un punto fisiologico del corpo, il diaframma, e di «*scoccarla*», separandola dal corpo attraverso la pratica dell'estasi.

Altrove²⁷, seguendo le ricerche di A. Piras e Ph. Gignoux, ho rintracciato paralleli a questo mitologema nella tradizione zoroastriana: si tratta dell'«*ordalia delle lance*» o «*delle frecce*» che precede l'estasi di Ardā Wīrāz, un pio mazdeo che nel libro a lui consacrato compie un viaggio nell'aldilà, visitando gli inferi ed ascendendo al cielo in compagnia di un *angelus interpres*, un «*angelo-guida*»²⁸.

Bisogna ritornare ai più antichi e venerati Gāthā, i cinque «*Canti*» tradizionalmente composti da Zoroastro e corrispondenti a diciassette dei settantadue «*capitoli*»

Nella pagina a fianco, da sinistra:

Cattedrale di San Lorenzo a Genova
Draghi sulla facciata

Cattedrale di Santa Maria Assunta
a Ventimiglia (Imperia) - Girari a
sfondo cosmografico nella cripta

Chiesa gotica di San Fiorenzo
in Bastia (Cuneo) - Inferno

In basso, da sinistra:

Abbazia romanica di San Costanzo
al Monte a Villarsancostanzo (Cuneo)
Capitelli con lettere dell'alfabeto
aramaico

Chiesa romanica di San Tomaso
a Briga Novarese (Novara)

Figurazioni fungine da arco
trionfale

Chiesa della Confraternita della
Santa Croce a Rocca Canavese
(Torino) - Volta decorata

(hāiti) della sezione dell'Avesta chiamata *Yasna*, «venerazione, sacrificio», per trovare una prima, cospicua documentazione enteogena nella religione mazdea.

Il Saošyant- (> pahlavi Sōšyans), il Salvatore futuro²⁹, l'operatore della frašō.kərəti (> pahlavi fraš[a]gird)³⁰, la trasfigurazione del mondo, artefice supremo della storia dell'uomo e del cosmo, mescolando il grasso del bue Hatāyōš con hōm (< avestico haoma) bianco³¹, nel rinnovamento finale preparerà una pozione d'immortalità (anōš)³², la libagione perenne che farà risorgere i morti e rende immortali i viventi³³. S'è molto discusso sulla reale natura enteogena di questa pozione. Vorrei qui però richiamare brevemente la funzione del Saošyant quale strumento di visione interiore³⁴. In Taṭ.θβā.pərəsā Hāiti Gāθā si allude infatti al Saošyant quale aiuto e soccorso nel vedere ciò che all'uomo comune è precluso, nel percepire un'altra realtà. Tenterò di tradurre questo difficile passo: «O Mazda, [è] attraverso la Rettitudine che / il benefico risanatore dell'esistenza, l'alleato, / scruta le opere [degli uomini], grazie allo spirito³⁵».

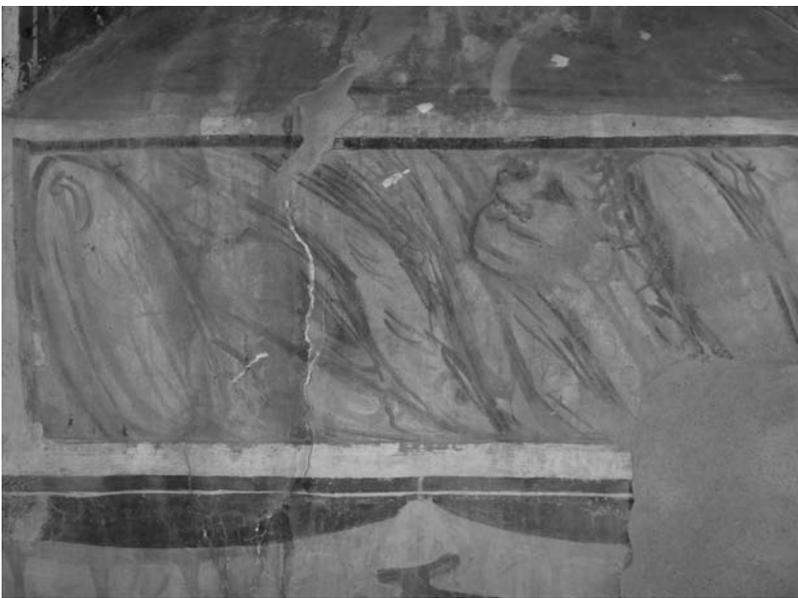
L'opera del Saošyant dilata la coscienza oltre i limiti della percezione ordinaria; ciò che fa risorgere i trapassati e dona l'eternità ai viventi non è un'azione lontana nel tempo e nello spazio, bensì un evento visionario che si produce qui e ora, in ogni istante. Secondo lo *lo Zamyād Yašt*, il Saošyant rende incorruttibile il mondo corporeo, poiché «egli vede con gli occhi della mente³⁶», hō diḍaṭ xratōuš dōiθrābyō.. C'è una relazione fra visione e guarigione, il Saošyant osserva i lasciti, le azio-

ni degli uomini, le risana, le guarisce. Il composto *ahūm.biš*, «risanatore dell'esistenza», non è un'allusione astratta, ma fa riferimento a una pratica concreta; un'azione taumaturgica³⁷ dove l'estasi terapeutica³⁸ è acquisita attraverso l'ingestione di un «cibo» o di una «bevanda illuminante» (rōšngar xwarišn), com'è chiamato nei testi pahlavi³⁹. La parola avestica *banha-* (> pahlavi *bang/mang*)⁴⁰, connessa col sanscrito *bhangā*, «canapa⁴¹», la *kannabis* di Erodoto (4, 74, 1)⁴², è di estremo interesse a riguardo. Il *bang* o *mang*⁴³ è talvolta definito «medicinale» (avestico *baēšazya-* > pahlavi *bēšaz*)⁴⁴ ed ha - secondo le dosi, l'uso e le piante con le quali viene di volta in volta identificato - la capacità di «sanare» e di «guarire» (avestico *bišaz-*)⁴⁵.

L'azione di questo composto psicoattivo che ha proprietà allucinogene, narcotiche o entrambe in reciproca sinergia⁴⁶, andrebbe infine considerata assieme a quella dell'*haoma*-avestico (> pahlavi *hōm*), da relazionare con il somavedico. L'*haoma* è la materia principale del sacrificio avestico⁴⁷, il fluido enteogeno ricettacolo della forza luminosa⁴⁸, la libagione da cui si dipana il culto zoroastriano⁴⁹.

Tutte queste esperienze visionarie presuppongono uno stato di coscienza e una percezione della realtà alterate. Una modificazione dell'esistenza attraverso la dilatazione visionaria del mondo interiore, enteogeno. Le culture moderne hanno smarrito il senso terapeutico di tali esperienze, un senso che è alla base del culto ipnotico e onirico dell'*incubatio*, un rito diffusissimo nell'antichità classica e cristiana⁵⁰, sia in area





Chiesa gotica di San Pietro ad Avigliana
(Torino) - *Figure fantastiche*

greca che in area italica⁵¹.

3. UN SACRO SOGNARE

Esso consisteva nell'addormentarsi presso un luogo sacro, con la speranza di ricevere in sogno la visita del Dio e i suoi opportuni suggerimenti (Plut. *Consol. ad Apoll.* 14, 109 c). Ci si presentava di persona al santuario prescelto, a volte a digiuno e senza aver bevuto vino, sacrificando almeno un montone dal vello nero e passando la notte sdraiati sulla pelle dell'animale (Paus. 1, 34, 5). Durante il sonno appariva il dio, che dava al postulante i consigli richiesti⁵².

I modi e le forme dell'*incubatio* rimandano a uno sfondo arcaico in cui il sogno, indotto da mezzi naturali oppure dall'ingestione di piante o succedanei psicoattivi, permette l'acquisizione di una conoscenza celata ai più. La tradizione mesopotamica conserva una memoria di queste pratiche in una folta letteratura neobabilonense che reinterpreta l'antecedente mitologia sumerica e accadica secondo paradigmi che oggi definiremmo «esoterici»⁵³. Uno di questi documenti, proveniente dall'archivio del tempio di Eanna a Uruk e datato 21 maggio 541 a.C., due anni prima della conquista persiana di Babilonia, chiarisce ulteriormente il rapporto fra la «conoscenza segreta»⁵⁴ e il luogo appartato, ipnotico tramite il quale comunicare con il divino. Nel testo è significativo l'uso della parola accadica *dakkannu*, un prestito dal sumerico *da-ga-na*, «camera, camera da letto»; il termine è rintracciabile nella letteratura divinatoria e mitologica, nel lessico medico⁵⁵ e significativamente in una serie di testi che istruiscono e riferiscono di manipolazioni «protoalchemiche» o «chimiche»⁵⁶, nei quali esso designa il luogo appartato dov'è collocato il forno in cui l'apprendista o

il fabbro fondono i metalli⁵⁷. Uno dei testi principali di questa protoalchimia è un'opera metallurgica della biblioteca di Assurbanipal (668-626 a.C.) nella quale si palesano la «nascita» e la «crescita» dei metalli nel ventre della terra⁵⁸. È l'idea della vita applicata al mondo minerale e di riflesso l'alba di una fisiologia occulta che rintraccia l'omologo della *petra genitrix* nelle piante o all'interno dello stesso corpo umano. Logico, quindi, accedere a tale percezione separata della realtà attraverso vie non convenzionali, come quelle del sogno e della visione.

Varcata la soglia onirica, la mente può fare ogni cosa, creare e percepire un nuovo mondo, una nuova realtà, simultaneamente. Chi pratica questi ascosi sentieri sa bene dei pericoli cui va incontro: l'alterazione del piano di coscienza porta verso zone liminali in cui i confini fra lo stato di veglia e il sogno sono molto labili, al punto da essere confusi. La salvezza, quindi, può presentarsi capovolta: l'ipnotico diventare la via verso il risveglio, e il sogno l'unica vera realtà. Una discesa nel mondo infero, nel fondo di un'esistenza che resta inaccessibile, dissolta in un enigma.

Note

¹ Sul valore infero del bronzo, mi permetto di rinviare a E. ALBRILE, *Oltre le soglie di Ade. Un excursus mitografico*, in *Laurentianum*, 47 (2006), pp. 337-348.

² Diog. Laert. 8, 21; la discesa agli inferi di Pitagora era anche il motivo per il quale la sua figura e la sua opera erano tenute in grande stima e onorate dagli abitanti di Crotona.

³ Per maggiori ragguagli, cfr. E. ALBRILE, *I Magi agli inferi*, in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 14 (2010), pp. 5-24.

⁴ R. HELM (Hrsg.), *Eusebius Werke*, VII (GCS 47), Berlin 1956, pp. 163, 26-164, 2.

⁵ Cfr. R. HELM, *Zusätze in Eusebius Chronik und ihr Wert für Literaturgeschichte* (Philologus, Supplementband, 21), Leipzig 1929, p. 62; M.W. DICKIE, *The Learned Magician and the Collection and Transmission of Magical Lore*, in D.R. JORDAN-H.E. THOMASSEN (eds.), *The World of Ancient Magic. Paper from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens*, 4-8 May 1997 (Papers from the Norwegian Institute at Athens, 4), Bergen 1999, p. 165.

⁶ Cfr. J.D. DUBOIS, *Gnose et manichéisme*, in *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, 115 (2006-2007), pp. 209-210.

⁷ Altra documentazione sulla filiazione pitagorica di Anassilao in M. WELLMANN, *Die Physikā des Bolos-Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 7), Berlin 1928; poi DICKIE, *The Learned Magician*, p. 167.

⁸ DICKIE, *The Learned Magician*, p. 166.

⁹ Inclusi gli insegnamenti sul «Corpo della Verità» (Adv. haer. I, 14, 1 ss.), che a ragion veduta sembrano neopitagorici.

¹⁰ DICKIE, *The Learned Magician*, p. 166.

¹¹ J. BILLERBECK (Hrsg.), *Flora classica*, Leipzig 1824, p. 69.

¹² Theophr. Hist. plant. 1, 8; 6, 2; Diosc. 4, 97; Plin. Nat. hist. 25, 95, 151-153.

¹³ CH. RÄTSCH, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung*, AT Verlag, Aarau (Schweiz) 2007⁸, p. 553 a-b.

¹⁴ Cfr. Verg. Georg. 3, 280; Tibull. 2, 4, 58; Prop. 4, 5, 18.

¹⁵ RÄTSCH, *Enzyklopädie*, p. 632, n. 351.

¹⁶ Cfr. C.A.P. RUCK, «*Gods and Plants in the Classical World*», in R.E. SCHULTES-S. VON REIS (eds.), *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*, Portland (Oregon) 1995, p. 135.

¹⁷ Vit. Pyth. 4, 19 (GIANGIULIO II, pp. 330-331).

¹⁸ Una rassegna in questo senso sono i materiali raccolti da A. PANAINO, «*Greci e Iranici: confronto e conflitti*», in S. SETTIS (cur.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 3. *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, pp. 79-136.

¹⁹ Cfr. I.P. CULIANU, «*Iatroi kai Manteis. Sulla struttura dell'estatismo greco*», in *Studi Storico Religiosi*, 4 (1980), pp. 289 ss.; e M. DETIENNE, s.v. «*Demoni*», in *Enciclopedia Einaudi*, IV, Torino 1978, p. 564.

²⁰ M. DETIENNE, *La Notion de Daïmôn dans le Pythagorisme Ancien* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. CLXV), Paris 1963, p. 71.

²¹ CULIANU, *Iatroi kai Manteis*, pp. 290 ss.

²² È il celebre verso riportato da Platone nel Gorgia (492 e), da mettere in rapporto con la citata dottrina orfica sull'anima raccontata sempre da Platone nel Cratilo (400 c); cfr. W.K. GUTHRIE, *Orpheus and*

Greek Religion. A Study on the Orphic Movement, London 1952², p. 264.

²³ Cfr. M. DETIENNE, «*La "Démonologie" d'Empédocle*», in *Revue des Études Grecques*, 72 (1959), pp. 1-17; da segnalare P. KINGSLEY, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995 (trad. it. di M. Bonazzi, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, Milano 2007).

²⁴ Cfr. anche E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, II: Ionici e Pitagorici*, Firenze 1938, pp. 329-331.

²⁵ DETIENNE, *La Notion de Daïmôn*, pp. 79 ss.

²⁶ DETIENNE, *La Notion de Daïmôn*, p. 80.

²⁷ E. ALBRILE, «*La forma delle illusioni. Demiurgie visionarie tra ermetismo e gnosi*», in *Laurentianum*, 49 (2008), pp. 353-369.

²⁸ AWN 1, 20-21 (A. PIRAS, «*Le tre lance del giusto Wirāz e la freccia di Abaris. Ordalia e volo estatico tra iranismo ed ellenismo*», in *Studi Orientali e Linguistici*, 7 [2000], p. 96); PH. GIGNOUX, «*Une ordalie par les lances en Iran*», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 200 (1983), p. 159.

²⁹ Cfr. C.G. CERETI, «*La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani. Aspetti dell'evoluzione di un mito*», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 55 (1995), pp. 57 ss.; A. HINTZE, «*The Rise of the Saviour in the Avesta*», in CH. RECK-P. ZIEME (Hrsg.), *Iran und Turfan: Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden 1995, pp. 77-97.

³⁰ Cfr. A. HINTZE, s.v. «*Frašō.kərəti*», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, New York 2001, pp. 190 b-192 b.

³¹ HINTZE, «*Frašō.kərəti*», p. 192 a.

³² Bundahišn (ir.) cap. 34 (ANKLESARIA, p. 226, 3-6; nuova edizione del capitolo tradotto da G. MESSINA, «*Mito, leggenda e storia nella tradizione iranica*», in *Orientalia*, 4 [1935], p. 276); cfr. il passo parallelo in Bundahišn (ind.) cap. 19.

³³ Cfr. GH. GNOLI, «*Note sullo "Xvarənah"*», in AA.VV., *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (Acta Iranica 23 – Hommages et Opera Minora II/9), Leiden 1984, pp. 214 ss.

³⁴ Implicita nei legami fra il Saošyant- e la daēnā; cfr. HINTZE, *The Rise of the Saviour*, pp. 83-84; A. PIRAS, «*Visio avestica I. Prolegomena à l'étude des processus visuels dans l'Iran ancien*», in *Studia Iranica*, 27 (1998), p. 177; D.L. MARTIN, «*The Vision of Zoroaster. An Essay on the Mystical Origins of the "Good Vision"*», in *Iran & Caucasus*, 3-4 (1999-2000), pp. 10-11.

³⁵ Yasna 44, 2; cfr. anche PIRAS, *Visio avestica*, p. 175.

³⁶ Yašt 19, 94; cfr. A. HINTZE (Hrsg.), *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar* (Beiträge zur Iranistik, Band 15), Wiesbaden 1994, p. 381; GH. GNOLI, *Ricerche Storiche sul Sīstān Antico* (Report and Memoirs, X), IsMEO, Roma 1967, pp. 22; 24 e n. 1.

³⁷ PIRAS, *Visio avestica*, p. 176.

³⁸ MARTIN, *The Vision of Zoroaster*, pp. 9-32.

³⁹ GH. GNOLI, «*Ašavan. Contributo alla studio del libro di Ardā Wirāz*», in GH. GNOLI-A.V. ROSSI (cur.), *Iranica* (Istituto Universitario Orientale – Seminario di Studi Asiatici/Series Minor, X), Napoli 1979, p. 439; ID., «*Questioni comparative sull'Ascensione d'Isaia: la tradizione iranica*», in M. PESCE (cur.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di*

Isaia (Testi e Ricerche di Scienze Religiose, 20), Brescia 1983, p. 120.

⁴⁰ GH. GNOLI, s.v. «*Bang. I: In Ancient Iran*», in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, pp. 689 b-690 a.

⁴¹ H.S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran* (Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, 43 Band), J.C. Hinrichs Verlag, Leipzig 1938, p. 290.

⁴² Cfr. K. MEULL, «*Scythica*», in *Hermes*, 70 (1935), p. 122; M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* (Orizzonti dello spirito, 18), Roma 1974 (rist. 2005), pp. 424-425; un'altra interpretazione in E. ALBRILE, «*Daēvica enteogena. L'identità psicoattiva dell'antica religiosità iranica*», in *Rivista degli Studi Orientali*, N.S. 82 (2009), pp. 265-267.

⁴³ AirWb, col. 925.

⁴⁴ AirWb, col. 916.

⁴⁵ AirWb, coll. 966-967.

⁴⁶ Cfr. W. BELARDI, *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz*, I. Chapters I-II (Biblioteca di Ricerche Linguistiche e Filologiche, 10), Roma 1979, p. 116.

⁴⁷ Cfr. W.W. MALANDRA, s.v. «*Sacrifice: I. In Zoroastrianism*», nella versione elettronica di YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (www.iranica.com/articles/sacrifice-i), 2010.

⁴⁸ Cfr. GH. GNOLI, «*Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), p. 102; M. ELIADE, *Trattato di Storia delle Religioni* (Universale Scientifica Borighieri, 141/142), Torino 1976, pp. 199-200.

⁴⁹ Cfr. E. ALBRILE, «*Un'inebriante salvezza. Culti enteogeni e mitologie fra ellenismo e iranismo*», di prossima pubblicazione in *Studi Classici e Orientali*.

⁵⁰ Cfr. M. WACHT, s.v. «*Inkubation*», in *RAC*, 18, Stuttgart 1998, coll. 179-265.

⁵¹ Sulle ascendenze iranico-pitagoriche del rito, cfr. Strab. XI, 7, 1, 508; R. ENGEL, s.v. «*Zalmoxis*», in *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, V, Stuttgart 1975, col. 1455.

⁵² WACHT, *Inkubation*, coll. 211 ss.

⁵³ A. LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Winona Lake 2007², pp. 71 ss.

⁵⁴ Cfr. P.-A. BEAULIEU, «*New Light on Secret Knowledge in Late Babylonian Culture*», in *Zeitschrift für Assyriologie*, 82 (1992), pp. 98 ss.

⁵⁵ BEAULIEU, «*New Light on Secret Knowledge*», pp. 101-102.

⁵⁶ H. ZIMMERN, «*Assyrische chemisch-technische Rezepte*», in *Zeitschrift für Assyriologie*, 36 (1925), p. 182; 192.

⁵⁷ BEAULIEU, «*New Light on Secret Knowledge*», p. 103.

⁵⁸ R. EISLER, «*Die chemische Terminologie der Babylonier*», in *Zeitschrift für Assyriologie*, 37 (1926-1927), pp. 109-131; ID., «*L'origine babylonienne de l'alchimie*», in *Revue de Synthèse Historique*, N.S. 41 (1926), pp. 1-17; ripresi da M. ELIADE, *Cosmologia e alchimia babilonesi*, trad. it. di A.R. Leone, Firenze 1992, pp. 41 ss.