



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale  
(ordinamento ex D.M. 270/2004)  
in SCIENZE DELL'ANTICHITÀ:  
LETTERATURE, STORIA E  
ARCHEOLOGIA

Tesi di Laurea

**Maguš, Magoi, Magus**  
I Magi nelle fonti classiche e orientali  
relative al periodo achemenide

—

Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

**Relatore**

Ch. Prof. Lucio Milano

**Correlatori**

Prof.ssa Paola Corò  
Prof.ssa Sabina Crippa

**Laureando**

Desirée De Marchi  
Matricola 810499

**Anno Accademico**  
**2012 / 2013**

## Sommario

<b>INTRODUZIONE</b>	<b>4</b>
<b>1. LE FONTI E LE LORO PROBLEMATICHE</b>	<b>6</b>
<b>1.1 Le fonti achemenidi, elamite e babilonesi</b>	<b>6</b>
1.1.1 L'iscrizione di Bisutun	8
1.1.2 La documentazione in lingua elamita: le tavolette di "fortificazione" di Persepoli	11
<b>1.2 Le fonti in lingua greca</b>	<b>16</b>
1.2.1 Le fonti greche classiche	17
1.2.2 Il Papiro di Derveni	25
<b>1.3 Le fonti latine</b>	<b>28</b>
1.3.1 Il <i>magus</i> nella letteratura latina	29
<b>2. IL CLAN DEI MAGI</b>	<b>34</b>
<b>2.1 Gli usi e i costumi</b>	<b>34</b>
2.1.1 Impiego etnografico del termine nelle fonti	34
2.1.2 Abbigliamento e alimentazione	37
2.1.2 Incesto	43
<b>2.2 La dimensione funebre</b>	<b>46</b>
<b>2.3 Le credenze religiose</b>	<b>50</b>
<b>2.4 La saggezza dei Magi</b>	<b>56</b>
<b>3. I MAGI COME PROFESSIONISTI DEL CULTO PERSIANO</b>	<b>61</b>
<b>3.1 Le conoscenze astronomiche, la divinazione e l'interpretazione dei sogni</b>	<b>61</b>
3.1.1 La divinazione e l'interpretazione di fenomeni atmosferici	62
3.1.2 L'interpretazione dei sogni	67
<b>3.2 I garanti della riuscita di un sacrificio</b>	<b>71</b>
3.4.1 I Magi come tecnici del culto	72
3.4.2 Le libagioni destinate al sacrificio	78
3.2.3. Inni e invocazioni	85
<b>3.3. I custodi del fuoco "sacro ed eterno"</b>	<b>90</b>
<b>4. I MAGI ALLA CORTE ACHEMENIDE</b>	<b>97</b>
<b>4.1 Il ruolo di educatori</b>	<b>97</b>
<b>4.2 Il rapporto fra i Magi e il sovrano</b>	<b>103</b>

4.2.1. L'incoronazione	103
4.2.2. Al fianco del sovrano	106
4.2.3. Il culto di Stato	108
<b>4.3 Al seguito del corteo reale e delle campagne militari</b>	<b>109</b>
4.3.1 Al seguito della corte reale	110
4.3.2. Al seguito delle campagne militari	111
<b>4.4 I custodi della tomba di Ciro</b>	<b>115</b>
<b>5. LA CONGIURA DEL MAGO</b>	<b>120</b>
5.1 Cronaca di un'usurpazione	120
5.2 Veridicità storica o esempio di diffamazione?	130
5.3 I Magi come capro espiatorio	137
<b>CONCLUSIONI</b>	<b>142</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>146</b>
<b>INDICE DELLE FONTI</b>	<b>151</b>

## Introduzione

Il presente lavoro si pone come obiettivo lo studio e l'analisi di quel particolare gruppo sociale, fondamentale quanto oscuro, che ebbe la capacità di influenzare fortemente e marcatamente l'impero achemenide nel corso di tutta la sua esistenza: i Magi, esponenti della casta sacerdotale persiana.

Su di essi sono stati promossi svariati studi incentrati per lo più sul loro ruolo di attori del culto, di responsabili di tutto il complesso sacrificale e cerimoniale achemenide, di esperti del divino e del sovrannaturale, concentrandosi maggiormente sul rapporto tra Magi e religiosità, ponendo però quasi in secondo piano la loro natura originaria di clan di provenienza meda, caratterizzata quindi da una serie di usi e costumi che li differenziavano profondamente dal popolo persiano stesso, da un punto di vista propriamente etnografico; inoltre, raramente si è prestata dovuta attenzione a quella serie di compiti che vennero assegnati, nel concreto, ai Magi dal potere achemenide, e che si realizzavano, oltre alle funzioni legate all'ambito culturale e sacrificale, nella trasmissione delle conoscenze arcaiche che costituivano il background etico e morale della società meda e persiana; la loro rinomata saggezza e sapienza li rese educatori ideali dei rampolli della nobiltà, nonché degli stessi eredi al trono, che venivano così iniziati a quelle conoscenze indispensabili a chi era appunto destinato a ricoprire, in età adulta, cariche rappresentative e governative all'interno dell'impero persiano.

Purtroppo, la realizzazione di un'analisi approfondita dei Magi di epoca achemenide è ostacolata dalla natura delle fonti stesse, come si approfondirà nel primo capitolo del presente lavoro. Le testimonianze dirette, di matrice persiana, non forniscono infatti materiale sufficiente tale da permettere la delineazione del completo profilo socio-culturale della casta sacerdotale; le informazioni fornite da quest'ultime devono quindi necessariamente essere integrate con i dati riportati dalla documentazione relativa all'argomento prodotta in ambiente greco e latino, che risulta essere anch'essa alquanto problematica, data la sua natura di fonte indiretta, inficiata da un complesso di pregiudizi e luoghi comuni fortemente radicati nella mentalità greca, che verranno in seguito accolti e assorbiti dalla civiltà latina, ormai troppo distante dalla realtà achemenide, ed influenzata dalla cultura greca. Inoltre, gli scontri militari che videro contrapposti Greci e Persiani influenzarono in maniera decisiva le trattazioni elleniche in merito a tutto ciò che apparteneva al contesto persiano, rendendole sensibilmente soggettive, con un substrato di

patriottismo che impediva un confronto sereno, in special modo a livello culturale, tra le due civiltà.

Tuttavia, l'impiego di tutto questo complesso di testimonianze, persiane, greche e latine, è necessario ed indispensabile nella produzione di un qualunque studio che prenda in considerazione l'epoca achemenide, che altrettanto obbligatoriamente devono essere filtrate, in modo da ottenere informazioni quanto più scevre da giudizi soggettivi o volontà propagandistiche. Pertanto, anche il presente lavoro si baserà sui dati forniti dalle fonti, che verranno preventivamente individuate e commentate nel primo capitolo appunto, permettendo poi di sviluppare l'analisi di svariate peculiarità che caratterizzarono la casta sacerdotale persiana, approfondendo, da un punto di vista etnografico, le origini mede dei Magi, ed alcuni dei loro usi e costumi, come ad esempio l'esistenza di relazioni incestuose all'interno del clan, o ancora le loro abitudini alimentari. Verranno analizzate, poi, anche le competenze, le conoscenze, i ruoli e le funzioni proprie della casta sacerdotale in contesto religioso, ed in rapporto con la dimensione sovranaturale, ponendo l'accento sull'indispensabilità della presenza dei Magi in ogni azione culturale e sacrificale, ma non solo, si cercherà, infatti, di individuare anche il posto che spettava loro a corte, e le mansioni destinate a loro, come il compito di educatori della classe dirigente, o quello di consiglieri del sovrano achemenide stesso. Infine, si analizzerà uno degli eventi storici che, secondo quanto riportato dalle fonti, li vide protagonisti, corrispondente all'usurpazione del trono persiano promossa dal Mago Gaumata, proponendone un'indagine basata sui dati emersi dall'esame della casta sacerdotale persiana attuata nei capitoli che precederanno la riflessione in merito all'usurpazione.

Nel complesso, questo studio si prefigge di rilevare e sottolineare quelle caratteristiche e peculiarità che permisero ai Magi di divenire una delle componenti sociali più importanti e indispensabili dell'impero persiano durante la dinastia achemenide, e che li rese altresì celeberrimi anche nel mondo greco e latino.

## 1. Le fonti e le loro problematiche

La prima difficoltà che si incontra nell'operare un tentativo di analisi e di descrizione del clan dei Magi è costituita dalle fonti stesse, di varia natura, archeologica, epigrafica, letteraria, e prodotte da civiltà differenti e spesso in conflitto fra loro, quali l'impero achemenide, la Grecia classica e la Roma repubblicana prima, imperiale poi.

Le testimonianze dirette sono purtroppo rare, costituite da documenti reali achemenidi e frammentarie tavolette elamite e babilonesi, che non consentono di realizzare una soddisfacente e completa ricostruzione storica, a causa di particolari scelte argomentative, della loro frammentarietà appunto, o della loro mancata pubblicazione, pur fornendo spunti di riflessione estremamente interessanti e meritevoli di analisi, utili nella comprensione di alcune componenti storiche e culturali che presero piede durante il periodo achemenide.

Nella ricostruzione della storia dell'impero persiano hanno quindi giocato un ruolo fondamentale le fonti classiche, greche e latine, che, malgrado la loro ricchezza, rendono sovente uno scenario non esattamente fedele, inquinato da pregiudizi e da poca obiettività<sup>1</sup>. Fortunatamente si ritrovano anche molte informazioni, soprattutto nei riferimenti di tipo etnografico, che permettono di tracciare un profilo abbastanza delineato dei Magi.

Nei prossimi paragrafi si procederà ad analizzare le fonti che trattano dell'impero persiano achemenide in generale, e dei Magi in particolare, fornendo degli esempi per ognuna delle aree geografiche, nonché storiche, culturali e letterarie, nelle quali si inseriscono.

### 1.1 *Le fonti achemenidi, elamite e babilonesi*

Sfortunatamente, la documentazione scritta prodotta dall'impero persiano achemenide, che costituirebbe potenzialmente un'incredibile fonte diretta, è incredibilmente ridotta, se si considerano l'estensione territoriale che occupò, nonché il lasso di tempo in cui gli Achemenidi esercitarono il potere. Essa è composta da testimonianze scritte in Antico Persiano, Elamita e Accadico babilonese, ma non si presentano in quantitativi ingenti, forse in conseguenza alla scelta dei materiali di supporto alla scrittura privilegiati all'epoca, e costituiti dal cuoio e dal papiro,

---

<sup>1</sup> In Bordreuil, Briquel-Chatonnet, Michel, 2008, pag.293.

prodotti in genere facilmente deperibili, e più labili rispetto alle tavolette in argilla, che vennero sempre meno impiegate, soprattutto dall'amministrazione achemenide, del cui operato tramandano, ad esempio, i testi delle tavolette in Elamita rinvenute presso il muro di fortificazione nell'angolo nord-est della terrazza di Persepoli, le quali costituiscono un'eccezionale testimonianza dell'operato amministrativo persiano<sup>2</sup>.

Inoltre, parte dei documenti persiani venne perduto in seguito all'incendio appiccato da Alessandro Magno nel palazzo di Persepoli, conseguentemente alla conquista della capitale achemenide, provocando la distruzione dell'archivio e della biblioteca palatini, e quasi tutto il loro contenuto, fra cui una raccolta di opere iscritte su rotoli di cuoio e papiro.

Per ciò che riguarda i testi in accadico, tralasciando le versioni in questa lingua delle iscrizioni reali achemenidi, che si presentavano in genere sotto forma di documenti trilingui, normalmente erano conservati nei templi mesopotamici ancora esistenti, redatti da sacerdoti o scribi che riportavano informazioni trattanti per lo più i loro affari privati o comunque documenti legati alla vita templare, tramandando esigui elementi che permettono la ricostruzione del profilo dell'impero persiano achemenide<sup>3</sup>.

Le fonti babilonesi ed elamite forniscono pochi, anche se affascinanti, elementi utili ad un'analisi riguardante i Magi a esse contemporanei; questi sono citati unicamente all'interno di elenchi, redatti da funzionari, che determinavano la quantità e le tipologia di derrate alimentari destinate ai sacerdoti in questione ed ai sacrifici di cui erano fautori<sup>4</sup>, interessanti comunque per individuare, ad esempio, gli alimenti che venivano prescelti e destinati alle celebrazioni.

L'unica fonte diretta che fornisce qualche indicazione precisa sull'identità dei Magi è costituita dall'Iscrizione reale achemenide di Bisutun, composta da Dario con fine celebrativo e propagandistico. Il limite che si presenta nell'adoperare le fonti reali achemenidi consiste proprio nella loro natura di documenti di propaganda: essendo infatti testimonianze di parte, non offrono un punto di vista obiettivo sul quale costruire un'analisi fedele dei fatti accaduti e dei personaggi che vi presero parte. In tal modo anche il profilo storico dei Magi che vi compare è parzialmente, se non abbondantemente, falsato, costituendo comunque una ricca fonte di informazioni su come questi si inserissero nel contesto, politico e sociale, achemenide.

---

<sup>2</sup> In Hallock, 1969, pag. 1-2.

<sup>3</sup> In Burkert, 2004, pag. 101-102.

<sup>4</sup> In Burkert, 2004, pag. 99.

Comunque sia, l'iscrizione di Bisutun e le tavolette di "fortificazione" rinvenute a Persepoli costituiscono due preziose fonti dirette che aiutano a conoscere, almeno parzialmente, due sfere letterarie e di competenza basilari nella storia antico-persiana: il sistema propagandistico e l'apparato amministrativo.

### 1.1.1 L'iscrizione di Bisutun

Una delle fonti dirette più importanti che fornisce l'epoca persiana achemenide è costituita dall'iscrizione di Bisutun, situata nella regione iraniana di Kermanshah, in provincia di Harsin. Il sito prese il nome di Bagastana ("luogo del Dio") in epoca achemenide<sup>5</sup>, da cui la denominazione Behistun tramandata dai geografi arabi medievali, ed infine Bisutun o Bisutun in Persiano Moderno<sup>6</sup>.

Questa è iscritta sulla facciata di una rupe posta lungo il tracciato dell'antico percorso che collegava Babilonia a Ecbatana, capitale della Media (oggi Hamadān, a 65 miglia da Bisutun), attraverso i monti Zagros, e che tuttora unisce Baghdad e Teheran. A nord della via si erge appunto una scoscesa parete rocciosa sulla quale il Re dei Re Dario fece scolpire il monumentale complesso celebrativo, che si trova a circa 66 m di altezza, 98 m in linea d'aria dalla strada, inaccessibile dal basso in quanto, terminata l'opera, fu sbancata la parte sottostante della parete, compreso il tratto finale della scala realizzata nella roccia e impiegata dagli artigiani che scolpirono il monumento.

L'ultima porzione rocciosa venne probabilmente levigata su ordine di Dario stesso, in modo da impedire atti vandalici nei confronti dell'opera.

Il complesso scultoreo, che ricopre una superficie pari a 18m per 7m, è composta da un maestoso rilievo e dall'iscrizione vera e propria. Il pannello riportante le sculture mostra sulla sinistra l'immagine di Dario, in atteggiamento vittorioso, con in mano l'arco, simbolo della regalità persiana, con due attendenti in posizione retrostante rispetto al Re; il suo piede sinistro poggia fermamente sulla figura prostrata di Gaumata<sup>7</sup>. Alle spalle di quest'ultimo, sono presenti i capi ribelli sconfitti e catturati da Dario; sono rappresentati in fila, nove nel totale, con le mani legate dietro alla schiena ed una corda attorno al loro collo, che li unisce inoltre l'uno all'altro.

<sup>5</sup> I Greci ne tramandarono il nome, in Diodoro Siculo, 2.13.

<sup>6</sup> In Kent, 1961, pag. 107.

<sup>7</sup> In merito alla vicenda di Gaumata, si veda il capitolo 5.





**Figura 1: Il complesso roccioso di Bisutun.**

Al di sopra della scena vi è un'immagine del dio Ahura Mazda, unito al disco solare, immagine che prende il nome di *faravahar*, che, a livello simbolico, potrebbe rappresentare la "Gloria reale divina", o anche il mandato divino che era il fondamento dell'autorità reale. I personaggi raffigurati sono accompagnati da brevi didascalie trilingui. La figurazione misura complessivamente circa 5.5 m per 3 m.

Attorno al complesso scultoreo vennero aggiunte le iscrizioni in Antico Persiano, Elamita e Accadico, i cui cunei misurano fra i 2 cm e i 4 cm di altezza, rendendo impossibile la lettura diretta del testo dalla strada, ragion per cui, come si ricorda al paragrafo 70 del documento, si fecero distribuire delle copie in tutto l'impero<sup>8</sup>.

Questa iscrizione è una delle rare testimonianze dell'Antico Persiano riportato in cuneiforme, una tipologia scrittoria inventata su ordine di Dario, destinata, nelle intenzioni del suo ideatore, a diventare la scrittura ufficiale della dinastia achemenide, impiegata per celebrarne la potenza, e per questo incisa su appunto rilievi rupestri, sulle decorazioni lapidee degli edifici achemenidi a Pasargade e Persepoli, su tavolette commemorative in oro, argento e pietra, su un certo numero di sigilli e vasi in calcite, ma su pochissime tavolette in argilla; per le necessità quotidiane, infatti, la corte e l'amministrazione persiana preferivano o il cuneiforme elamita o l'aramaico; non ebbe, quindi, grande successo e seguito, essendo un anacronismo, come la definisce W. Burkert "un

---

<sup>8</sup> Un esempio è costituito da un documento ritrovato sull'isola di Elefantina, in Egitto, all'interno di un antico insediamento ebraico, che riporta i resti di una copia in lingua aramaica dell'iscrizione di Bisutun, risalente al tardo V secolo a.C.

dinosauro senza vitalità”<sup>9</sup>, venendo definitivamente abbandonata dopo Artaserse III (358-338 a.C.)<sup>10</sup>.



**Figura 2: Il complesso scultoreo di Bisutun.**

L’iscrizione occupa la superficie non scolpita del pannello, compresi i margini. E’, purtroppo, parzialmente rovinata dall’erosione causata dall’acqua di un torrente che scorre nei pressi del documento e dai depositi calcarei lasciati sulla parete dall’acqua stessa. Ulteriori danni sono stati inflitti alle sculture durante entrambe le Guerre Mondiali, quando i soldati, che marciavano lungo la strada al di sotto della rupe, bersagliavano le immagini scolpite a scopo di addestramento<sup>11</sup>.

Questo documento rappresentò per la scrittura cuneiforme ciò che la stele di Rosetta aveva rappresentato per il geroglifico egiziano: fu il documento cruciale per decifrare un sistema di scrittura, quello cuneiforme appunto, che si credeva perduto.

L’iscrizione venne inizialmente studiata dal tenente Henry C. Rawlinson, ufficiale della Compagnia delle Indie Orientali, che fu il primo appunto a prenderla in analisi, fra il 1836 e il 1847; Esaminando i nomi ed i caratteri, Rawlinson riuscì a decifrare parzialmente la scrittura antico-persiana, confrontando la lista dei nomi degli stessi re persiani ritrovabili negli scritti dell’autore greco Erodoto e la loro originale forma persiana, presentando in seguito i risultati dei propri studi alla Royal Asiatic Society di Londra e alla Société Asiatique a Parigi. In seguito, nel 1903, venne esaminata dal professor A. V. Williams Jackson, della Columbia University, che fu tra l’altro l’autore della prima fotografia dell’iscrizione.

<sup>9</sup> In Burkert, 1999, pag. 88.

<sup>10</sup> In Walker, 2008, pag. 56-58.

<sup>11</sup> In Kent, 1961, pag. 107.



Figura 3: Prima colonna (DB I 1-15) in Antico Persiano dell'iscrizione di Bisutun. Schizzo di F. Spiegel (1881).

Ma il merito di averla tradotta va al professore George G. Cameron dell'Università del Michigan, che portò a termine l'esame del documento nel 1948, includendo anche le sezioni riportanti l'iscrizione in lingua elamita, presente sulla destra del pannello scultoreo, prima dichiarate illeggibili<sup>12</sup>.

Nel testo, il Re dei Re Dario parla in prima persona, descrivendo la sua rapida ascesa al trono, in seguito alla sconfitta e all'eliminazione del Mago Gaumata, usurpatore del trono achemenide in seguito alla morte di Cambise, e dopo aver sedato le molteplici sommosse rappresentate simbolicamente nel rilievo da ciascuno dei capi ribelli<sup>13</sup>. Proprio la descrizione della vittoria contro Gaumata si rivela essere una fonte estremamente interessante per un'analisi sui Magi: pur essendo un resoconto dei fatti sicuramente tendenzioso, a causa della sua natura propagandistica, offre svariati spunti di riflessione in merito alla posizione sociale che questi ricoprivano all'interno della società achemenide, ma di ciò si parlerà in maniera più approfondita nel quinto capitolo di questo lavoro.

### 1.1.2 La documentazione in lingua elamita: le tavolette di "fortificazione" di Persepoli

I documenti maggiormente noti in Elamita, prodotti durante il periodo persiano achemenide, sono le versioni che di norma accompagnano le iscrizioni reali, come esaminato nel precedente paragrafo. Ciononostante, esiste un corpus di testi estremamente interessanti, realizzati in questa lingua, rinvenuti nel sito di Persepoli: si tratta delle tavolette definite "di fortificazione". Questa denominazione la si deve proprio al luogo di ritrovamento, corrispondente al muro di

<sup>12</sup>In Kent, 1961, pag. 108.

<sup>13</sup>In Burkert, 1999, pag. 89.

fortificazione che sorgeva nell'angolo nord-est, posto a difesa della terrazza dell'area palatina della capitale persiana, area che venne scavata nel 1933/34 dalla spedizione condotta dall'Oriental Institute dell'Università di Chicago, guidata da E. Herzfeld. La documentazione rinvenuta venne inviata negli Stati Uniti nel 1937, dove furono rese disponibili all'analisi e alla traduzione.

Le tavolette vennero in seguito studiate e pubblicate da A. Poebel, dal professore G. G. Cameron e da P. M. Purves.



**Figura 4: Le tavolette rinvenute nei pressi del muro di fortificazione, in situ.**

Quasi tutte le tavolette vennero decifrate, tramite un'opera di comparazione con altri testi in lingua elamita, anche se risalenti a un'epoca precedente a quella achemenide: fortunatamente, infatti, i testi elamiti pre-achemenidi non presentano consistenti differenze grammaticali e sintattiche rispetto a quelli rinvenuti presso il muro di fortificazione di Persepoli, sebbene queste presentino anche delle influenze linguistiche iranico-persiane.

All'interno della serie vennero rinvenuti, seppur in quantitativo minimo, anche testi in aramaico, analizzati e tradotti da R. A. Bowman. Interessante è anche la presenza di una tavoletta iscritta in greco, che rappresenta un caso unico, la cui esistenza è comunque spiegabile considerando la presenza di maestranze greche, soprattutto di provenienza ionica, impiegate, grazie alle loro

conoscenze tecniche ed artistiche, a Persepoli e a Susa nella realizzazione dei palazzi reali achemenidi<sup>14</sup>.

Analizzando il materiale, si può notare come la forma usuale delle suddette tavolette sia caratterizzata da un lato sinistro diritto, dove si possono osservare, all'altezza degli spigoli superiori ed inferiori, i buchi destinati al passaggio dei lacci, e da un lato destro arrotondato o appuntito; in genere, sul fianco del lato sinistro, per lo più appiattito, si possono rinvenire le impressioni dei sigilli.



**Figura 5: Esempi di tavolette provenienti dall'angolo nord-est della terrazza di Persepoli.**

Le tavolette erano realizzate con l'impiego di due sottili lastre di argilla pressate fra loro; fra queste venivano inserite due corde annodate, con il nodo sistemato grosso modo al centro delle due lastre e le estremità emergenti dagli spigoli superiore e inferiore sinistro.

Le tavolette qui considerate si occupavano, a livello argomentativo, dell'amministrazione palatina concernente i movimenti che interessavano le derrate alimentari in un periodo di tempo compreso tra il 509 a.C. e il 494 a.C., quindi dal tredicesimo anno di regno di Dario al ventottesimo anno di regno del medesimo sovrano, con un'area di competenza che interessa una vasta porzione

---

<sup>14</sup> Si veda in merito Burkert, 2004, pag. 100. I sovrani achemenidi assunsero maestranze greche per la realizzazione dei palazzi e di alcune opere sempre monumentali, in quanto erano rinomate le competenze greche nel campo dell'architettura, ma anche della scultura.

territoriale dell'Elam, esclusa però la città di Susa. I testi possono essere suddivisi in due gruppi, in base all'argomento trattato:

- Testi trattanti vasti movimenti di merci, ad esempio da una località ad un'altra;
- Testi trattanti distribuzioni al dettaglio, corrispondenti all'ultima fase di transizione delle merci, quando queste giungevano al consumatore finale.

Una porzione di questi testi, appartenente alla seconda categoria, quindi ai documenti che si occupavano delle distribuzioni al dettaglio, è ricollegabile alle razioni destinate a individui che ricoprivano cariche religiose, o che avevano compiti in relazione a queste, occupandosi ad esempio dell'organizzazione cerimoniale o all'attuazione di riti.



**Figura 6: Esempio di tavoletta in lingua elamita rinvenuta a Persepoli.**

Ivi si riscontra la presenza del vocabolo elamita *makuš* (reso in elamita nella forma *ma-ku-iš*)<sup>15</sup>, corrispondente al termine antico persiano *maguš*. Il contesto in cui compare è, come già sottolineato, sempre di carattere amministrativo, e presenta uno stile adatto all'argomento trattato, quindi molto scarno, conciso, e riporta i dati essenziali utili all'impiego che questi documenti erano destinati ad assolvere.

Un esempio è costituito dal documento ribattezzato PF 757, che riporta la concessione di vino destinato all'impiego cerimoniale:

<sup>15</sup> La presenza del vocabolo si riscontra nelle seguenti iscrizioni della serie: PF 757:4; DB 11:27; PF 772:6; PF 758f; PF 769; PF 1798; PF 1951; PF 1955; PF 1957; PF 2086; DB 12-14; DB 16; DB 52; DBb 1. In Hallock, 1969.

*“12 marriš di vino, fornite da Parnizza, a Kurka il Mago, l’esecutore della cerimonia lan (?) a Marsaškaš, ricevute per le libagioni della (cerimonia) lan. Dal sesto mese al quinto mese, totale dodici mesi, (iniziando nel) diciassettesimo anno.”<sup>16</sup>*

E’ quindi presente l’esatta quantità di vino destinata alla cerimonia, i nomi dei contraenti della transazione, il periodo di tempo in cui si sviluppa la concessione.

Sebbene W. Burkert sostenga che i documenti elamiti achemenidi di carattere amministrativo, come le stesse tavolette provenienti dai pressi del muro di fortificazione di Persepoli, non possano riportare elementi adatti a una ricostruzione storica, ma che siano interessanti solo per la citazione di nomi propri e di divinità<sup>17</sup>, questi testi possono in realtà fornire significative indicazioni su, ad esempio, quali tipologie di derrate alimentari venissero impiegate nei riti o nelle cerimonie officiate dai Magi; o ancora riportano i nomi di alcune di queste cerimonie, come ad esempio la cerimonia-*lan*, nominata nel testo sopra riportato, e che considerando il lasso di tempo ivi definito, si potrebbe ipotizzare venisse celebrata non di rado<sup>18</sup>.

Come evidenziato in questa riflessione sulle fonti autoctone achemenidi, non sono affatto assenti testimonianze dei Magi, delle loro attività culturali e della loro posizione sociale, non che riferimenti utili a definire un loro profilo in qualche modo etnografico. L’unica difficoltà che potenzialmente presentano è rappresentata dall’obbligo di analizzarle senza alcuna superficialità, di contestualizzarle all’interno dello scenario culturale e sociale nel quale vennero redatte. Tralasciando questo i dati forniti ad esempio dalle tavolette rinvenute nei pressi del muro di fortificazione persepolitano rischiano di apparire come meri elenchi amministrativi relativi alle derrate alimentari riservate alle cerimonie e celebrazioni, e l’iscrizione di Bisutun un manifesto propagandistico che celebra l’ascesa al trono di Dario, quando invece questi testi nascondono fra le loro righe vaste e interessanti informazioni.

---

<sup>16</sup> In Hallock, 1969, pag. 225.

<sup>17</sup> In Burkert, 2004, pag. 100. L’autore riconosce comunque come questi documenti forniscano una testimonianza sui Magi come funzionari religiosi.

<sup>18</sup> Per i documenti in lingua elamita si vedano: R. T. Hallock, *Persepolis fortification tablets*, 1969; P. Meriggi, L’Elamico, in *La Persia e il mondo greco-romano*, 1966, pag. 561.

## 1.2 Le fonti in lingua greca

In seguito alla conquista di Sardi, capitale della Lidia, nel 547 a.C., ad opera di Ciro, parte del mondo greco dell'epoca, circa un terzo, corrispondente a quello ionico, entrò a far parte dell'impero persiano achemenide, venendo così in contatto con realtà differenti rispetto alla loro<sup>19</sup>. La dominazione persiana si mantenne tale per circa due secoli, corrispondenti più o meno a sei generazioni, un lasso di tempo più che sufficiente per permettere delle forti interazioni tra mondo persiano e società di stampo ellenico, che si svilupparono poi, come già in svariate tipologie di confronto in ambito economico, tecnologico, artistico, di pensiero e religioso.

Questi rapporti comportarono risultati ambivalenti: mentre da un lato entrambe le società acquisirono e assorbono elementi provenienti dalla controparte, soprattutto in ambito culturale, filosofico e artistico, dall'altro nacquero posizioni ideologiche che identificavano "l'altro" come entità pericolosa e nemica, soprattutto nel momento in cui iniziarono a crearsi contrasti politici, che sfociarono poi nei grandi conflitti storici. Ma già precedentemente a questi, sfociati nelle Guerre Persiane, i Greci svilupparono una concezione di se stessi in contrapposizione a tutte le altre popolazioni del Mediterraneo orientale. In seguito al conflitto, l'Asia venne considerata la naturale antagonista dell'Ellade, producendo peculiari prospettive elleniche, in cui la Persia da un lato divenne origine e contenitore di vizi e comportamenti condannati da numerosi autori e pensatori greci, dall'altro diede vita a un'idealizzazione dell'Oriente definito "miraggio orientale", agli antipodi con l'antagonismo precedentemente esposto<sup>20</sup>.

Comunque, in seguito alla vittoria contro la Persia, in Grecia si sviluppò un'intensa riflessione sulle cause della superiorità greca, che inizialmente venne considerata unicamente da un punto di vista militare<sup>21</sup>, ma che in seguito si espanse fino a generare il paradigma per cui tale superiorità venne ascritta all'amore che i Greci nutrivano per la libertà, idealizzata in tutte le sue possibili forme, a differenza dei Persiani, schiacciati da un regime "assolutistico" che controllava ogni aspetto della loro vita.

In questo contesto storico si inseriscono le testimonianze fornite dagli autori greci, all'interno delle loro opere, sulla realtà persiana, e, di riflesso, anche sui Magi. Si vedrà proprio come, nella trattazione di questi ultimi, si siano sviluppate varie tipologie di approccio, che provocarono di

---

<sup>19</sup> In Burkert, 2004, pag. 100.

<sup>20</sup> In Burkert, 1999, pag. 94

<sup>21</sup> In Momigliano, 1988, pag. 130-148



conseguenza molteplici giudizi, sia di natura positiva che negativa, su chi fossero i Magi, sui rituali che svolgevano, e sulla loro saggezza e sapienza, sull'efficacia delle loro attività.

### 1.2.1 Le fonti greche classiche

Due termini fungono da testimonianze incontrovertibili dell'avvenuto contatto fra Greci e Persiani ben prima delle Guerre Persiane: *megabyxos*, che corrispondeva al titolo che definiva il sacerdote che ricopriva il grado più elevato nel tempio di Artemide a Efeso, e *magos*<sup>22</sup>.

Gli abitanti della Ionia entrarono in contatto con quest'ultimo vocabolo presumibilmente in seguito alla redazione e diffusione dell'iscrizione di Bisutun<sup>23</sup>, che sicuramente venne riportata anche in tale area, incluse le isole adiacenti, in greco, in modo che la comprensione fosse accessibile anche alle popolazioni grecofone ivi stanziato, e probabilmente letta pubblicamente. Anche i Greci vennero così a conoscenza, dopo il 520 a.C., non solo delle gesta di Dario, ma anche dell'usurpazione del trono attuata dal Mago Gaumata. E' proprio in tal maniera che entrarono anche in contatto, probabilmente per la prima volta, con il termine *magos*, che acquisì un grande fascino agli occhi delle popolazioni greche, poiché, almeno nel documento di Bisutun, era posto in contrapposizione al Gran Re, che, ideologicamente, rappresentava un'autorità molto temuta e potente per i popoli sottomessi, ispirante un sentimento di soggezione e reverenza. Inoltre, proprio la forma della narrazione, in cui appare, ad esempio, l'incisiva frase "Io sono un Mago", ha la capacità di catturare immediatamente l'attenzione del pubblico<sup>24</sup>. Ogni volta che in questo testo ricorre il nome di Gaumata, vi si trova affiancato l'appellativo "il mago", come se vi fosse lo scopo di renderlo indimenticabile:

*"..C'era un uomo di nome Gaumata, un mago, che mentì e disse: «Io sono Bardiya».."*<sup>25</sup>

Non si dovette aspettare molto tempo prima che il termine *magos* facesse il suo ingresso nella letteratura ellenica. Eraclito scrisse probabilmente una ventina d'anni dopo la redazione della composizione auto celebrativa di Dario. Il filosofo efesino, vissuto appunto nel VI secolo a.C.,

<sup>22</sup> In Burkert, 2004, pag. 107.

<sup>23</sup> Si veda il paragrafo 1.1.1. del presente lavoro.

<sup>24</sup> In Burkert, 2004, pag. 100.

<sup>25</sup> Iscrizione di Bisotun, par. 11.

nomina i Magi, associandoli, nel frammento citato nel *Protreptico* dal dotto autore della patristica greca Clemente Alessandrino, a baccanti e menadi (*nyktpoloi*, *bacchoi*, *lenai* e *mystai*), che bussavano alle porte dei ricchi come venditori di mezzi magici, scioglimenti e purificazioni, per eliminare le responsabilità delle azioni ingiuste e accedere attraverso le *teletai* ad un'esistenza piena di piaceri in vita e in morte<sup>26</sup>:

*"...A chi vaticina Eraclito di Efeso? Ai " nottivaghi, ai maghi, ai baccanti, alle baccanti, ai mystai ", a costoro egli minaccia le pene dopo la morte, a costoro vaticina il fuoco; " giacchè empientemente essi si iniziano ai misteri che sono in uso fra gli uomini."<sup>27</sup>*

Queste categorie, per così dire sociali, non mostravano forti affinità né su piano religioso-culturale, né su piano filosofico con i *magoi*, evidenziando così quanto limitate fossero ancora, in questo primo momento di contatto fra mondo ionico e Magi, le conoscenze greche su chi fossero questi ultimi, e sul ruolo che rivestivano all'interno della società achemenide<sup>28</sup>.

Si può quindi considerare Eraclito come l'apri-fila in merito all'interesse che i pensatori e gli autori greci dimostreranno nei confronti dei Magi. Questa attrazione prese piede anche tra i grandi autori di tragedie del mondo greco, quali Sofocle, Euripide, Gorgia, che composero le loro opere circa un'ottantina d'anni dopo la realizzazione dell'iscrizione di Bisutun, periodo all'interno del quale si consumarono le Guerre Persiane, che furono sicuramente la causa della modalità e dei toni con cui i Magi vennero presentati all'interno delle tragedie, in chiave complessivamente negativa e con significato peggiorativo<sup>29</sup>, sempre associati a stregoni, mendicanti, baccanti, a coloro che rappresentavano categorie sociali ai margini della realtà cittadina, e che ideologicamente rappresentavano una componente estranea e pericolosa per l'ordine cittadino, rivestendo il termine *magos* di un'aurea negativa e associandolo al concetto di ciarlatano<sup>30</sup>, continuando quindi lungo la scia lasciata dal giudizio di Eraclito, ma senza fornire rappresentazioni maggiormente fedeli alla realtà storica riguardante i Magi. Così, nell'*Edipo Re* di Sofocle *magos*

<sup>26</sup> In Chiarassi, 1995, pag. 169. L'interpretazione comunemente accettata identifica queste componenti sociali con gli orfici.

<sup>27</sup> Clemente Alessandrino, *Protreptico*, II, 22: A lui si deve la trasmissione del testo eracliteo, pur non essendo chiarissima la portata del suo messaggio, ovvero se lo citasse come prova di falsa religione ( in F. Graf,

<sup>28</sup> In Burkert, 1999, pag. 89.

<sup>29</sup> In De Jong, 1997.

<sup>30</sup> In Momigliano, 1988, pag. 130-148.

venne impiegato come epiteto spregiativo nei confronti di Tiresia, il famoso indovino, *mantis*, dell'epica. Nell'*Oreste*, tragedia rappresentata nel 408 a.C., uno schiavo frigio propone un accostamento di effetto tra farmaci, tecniche di *magoi* e rapimenti-inganni degli dei. Saranno questi elementi combinati e messi sullo stesso piano che sottrarranno in modo meraviglioso Elena, la più bella delle donne, al complotto per la sua uccisione organizzato da Oreste, il figlio matricida di Agamennone<sup>31</sup>.

I Magi, così descritti, si ritrovano anche in Ippocrate, nel suo trattato *Sul Morbo Sacro*, in cui in *magoi* vennero definiti ciarlatani e stregoni itineranti, e associati ai loro simili, purificatore, mendicanti, imbroglianti<sup>32</sup>:

“..uomini quali ci sono ora, Magi e purificatori e mendicanti e vagabondi..”<sup>33</sup>

Sarà, però, solo con l'opera di Erodoto, più o meno contemporaneo ai tragediografi, che si inizieranno ad avere ricostruzioni di tipo etnografico riguardanti i Magi, riportando anche avvenimenti storici che li videro protagonisti, atteggiamento che verrà adottato anche da altri autori greci, quali ad esempio Ctesia e Senofonte. Anche il pensiero filosofico e religioso dei Magi attirò l'attenzione dei Greci, e venendo considerato e analizzato da alcune delle più elevate personalità filosofiche elleniche, fra le quali Platone e Aristotele.

**Erodoto** – Ad Erodoto va il merito di aver realizzato, nella sua opera, una galleria di personaggi inseriti rigorosamente nella storia, pur formulando giudizi non propriamente obbiettivi su questi. Per lo scrittore di Alicarnasso, ionio di stirpe e di cultura, i Magi erano un *genos* particolare dell'*ethnos* dei Medi, specificando poi la loro attività cultuale e liturgica all'interno di un sistema di pratiche che si possono definire “religione persiana”<sup>34</sup>. Con Erodoto si aprì l'era di una conoscenza più precisa, a livello geografico ed etnografico, nel senso proprio del termine: la composizione delle Storie fu preceduta da una serie di viaggi lungo la costa orientale del Mediterraneo, fino all'Egitto, entrando in diretto contatto con la realtà persiana achemenide e con i popoli controllati da essa, con cui l'autore interagì tramite indagini e interviste, collezionando un insieme di dati; la rielaborazione purtroppo soffrì della soggettività dell'autore, ciononostante questi ebbe il merito

<sup>31</sup> In Chiarassi, 1995, pag. 171.

<sup>32</sup> In Burkert, 1999, pag. 100.

<sup>33</sup> Ippocrate, VI, 354.

<sup>34</sup> In Chiarassi, 1995, pag. 172.

di riportare informazioni tuttora fondamentali per la conoscenza relativa alle tradizioni di Medi e Persiani, ai tributi, alle credenze religiose, agli usi e alla storia di questi popoli. E' inoltre il primo a importare in Grecia un certo numero di termini persiani che presero piede nel vocabolario greco e che ebbero grande fortuna<sup>35</sup>.

Le *Storie* di Erodoto si collocano circa a cinquant'anni dalla conclusione delle Guerre Persiane, attorno al 425 a.C., in un momento in cui ormai la Persia interagiva con l'Ellade solo tramite l'oro, controllando che nessuno degli stati greci divenisse così potente da costituire una minaccia per l'impero. Le Guerre Persiane erano ormai lontane, non tanto a livello cronologico, in quanto gli anziani di allora potevano ben ricordarle, ma lontane dal doloroso presente che vedeva la Grecia in armi non più contro lo straniero invasore, ma contro se stessa, in una lotta fratricida dalla quale uscirà distrutta. Ma Erodoto aveva concepito e condotto il suo lavoro quando ancora Atene viveva pienamente, esaltandolo, il suo trionfo, tramite soprattutto la grandezza delle sue creazioni artistiche e culturali, con lo scopo di dimostrare come avesse meritato quella vittoria. Anche lo scrittore di Alicarnasso celebrò con molto slancio, ma con altrettanta consapevolezza, il trionfo greco, mostrando però nei confronti dei vinti un atteggiamento di umana comprensione, ammirandoli per la loro profonda religiosità, e rispettando la loro grande e gloriosa civiltà, lodando le loro molte virtù, tra le quali la severa educazione che impartivano ai figli, e il nobile culto della giustizia e della verità<sup>36</sup>.

**Ctesia** - Nato a Cnido, città anatolica situata in Caria, regione controllata dall'impero persiano achemenide, servì come medico alla corte persiana di Artaserse II, che curò per una ferita subita nella battaglia di Cunassa e di cui ebbe la fiducia; svolse anche importanti funzioni diplomatiche tra il re persiano e i Greci nel 399-398 a.C. Ebbe quindi la possibilità di entrare strettamente in contatto con la realtà achemenide, di cui apprese la lingua, godendo anche di una prospettiva di osservazione, costituita dalla corte persiana dove operò e visse per diciassette anni, sicuramente privilegiata. Deplorabile è la perdita della sua opera, di cui se ne conservano solo alcuni frammenti, che doveva essere di grande utilità per affinare le conoscenze greche sulla realtà persiana, anche se, già in antichità, subì svariate accuse di scarsa attendibilità, con un'evidente indulgenza verso il fantastico e il meraviglioso<sup>37</sup>, dando un'impronta volutamente

---

<sup>35</sup> In Benveniste, 1966, pag. 479-485.

<sup>36</sup> In Cantarella, 1966, pag. 490.

<sup>37</sup> In Cantarella, 1966, pag. 493.

esotica ai suoi racconti<sup>38</sup>. Nonostante ciò, la sua opera godette di ampia fortuna, che comunque riportò e descrisse svariati avvenimenti storici con l'intento di essere il più fedele possibile almeno nel riportare le fasi che li composero, come, ad esempio, nel caso della vicenda dell'usurpazione del trono ad opera di Gaumata il Mago, da lui chiamato Sphendadates, a cui Ctesia riservò un'ampia porzione della sua opera.

**Senofonte** - Anche Senofonte, vissuto a cavallo fra V e IV secolo a.C., ebbe contatto diretto con la realtà achemenide, servendo come mercenario nell'esercito di Ciro il Giovane durante il tentativo di colpo di stato nei confronti di Artaserse II. Da questa esperienza nacquero le opere più famose dell'autore, l'*Anabasi* e la *Ciropedia*, che riportano informazioni anche sui Magi. Analizzando la *Ciropedia* si nota come, in quest'opera, l'atteggiamento di fronte alla Persia sia completamente rovesciato, rispetto a quello che aveva caratterizzato il V secolo a.C.: a circa un secolo di distanza dalle Guerre Persiane, gli Achemenidi non soltanto non costituivano più il nemico tradizionale ed ereditario dei Greci, ma presentavano, tramite la figura di Ciro (ricostruito attorniato da un alone di leggenda che poco o nulla riportava del personaggio storico), tutte le virtù e le perfezioni dell'*optimus princeps*, conseguite attraverso un'educazione rigorosa, impartita in buona misura dai Magi, portatori di conoscenza ed esempio di saggezza, definiti, nella *Ciropedia*, *technitai*, tecnici in tutte quelle azioni che riguardavano gli dei.

Detto questo, bisogna comunque sottolineare come Senofonte, ateniese e seguace della corrente filosofica socratica, professasse un ideale antidemocratico, nonché filo spartano; la sua opera si inquadra quindi in un preciso contesto ideologico e politico contrario alla democrazia, il quale, in svariate località della Grecia, e per ragioni differenti, accusava ormai il fallimento delle città-stato, eternamente in lotta fra di loro, alla ricerca di una labile egemonia, e guardava a un'idea di monarchia come alla sola possibilità di pace duratura, anticipando così quella che sarà fra non molto la realtà storica di Alessandro. Si comprende quindi come Senofonte, alla ricerca di un modello di principe, sia ricorso al più glorioso rappresentante di quella monarchia persiana, che era non soltanto, geograficamente e cronologicamente, la più vicina e la più nota ai Greci, ma rappresentava per essi, tradizionalmente, la sacralità augusta del potere assoluto, impersonata in quel Ciro che era stato il fondatore del primo impero universale della storia<sup>39</sup>, e che costituì un personaggio centrale della storia del Mediterraneo arcaica e classica. Ciro inoltre era ricordato

---

<sup>38</sup> In Momigliano, 1988, pag. 130-148.

<sup>39</sup> In Cantarella, 1966, pag. 494.

come sovrano virtuoso e compassionevole, a cui andava il merito, ad esempio, di aver liberato l'élite ebraica deportata a Babilonia da Nabucodonosor, dimostrandosi sensibile e umano, agli occhi di Senofonte e di altri autori greci, nei confronti delle popolazioni sottomesse<sup>40</sup>.

La *Ciropedia* di Senofonte costituì un'opera in se unica all'interno del mondo letterario greco, poichè ebbe il merito di presentare l'immagine di Ciro senza proporre il confronto con modelli greci, bensì esaltandone la personalità ed il genio militare<sup>41</sup>.

**Platone e Aristotele** - Nella seconda metà del IV secolo a.C. si manifestò in Grecia un'ondata di interesse nei confronti dei Magi, della loro filosofia e del loro sistema di credenze. Platone incoraggiò indubbiamente lo studio e il confronto con la dimensione spirituale iranica, anche se si può dubitare che egli ne avesse una reale conoscenza<sup>42</sup>. L'incontro fra filosofia greca e pensiero iranico raggiunse livelli elevati, non solo all'interno dell'Accademia platonica, ma anche all'esterno di questa, con filosofi del calibro di Democrito, affascinati in special modo dall'enfasi persiana nel sostenere e nel dire la verità, precetto che costituiva la base della filosofia iranica e achemenide<sup>43</sup>, tanto da ricevere, secondo la tradizione, gli insegnamenti sulla materia direttamente dai Magi<sup>44</sup>.

Ma fu con Aristotele e con i suoi allievi, raccolti nel Peripato, che l'interesse nei confronti della "filosofia barbara" raggiunse l'apice, continuando la scia orientalizzante promossa da Platone, con la promozione di teorie innovative e coraggiose, quale rinvenire nella tradizione filosofica persiana l'origine del pensiero greco. L'atteggiamento ellenico nei confronti del mondo persiano subì quindi un'inversione di tendenza rispetto all'approccio iniziale che identificava nei Persiani, nella loro cultura e nella loro filosofia, l'estraneo, una realtà agli antipodi di quella greca, giungendo a ritrovarvi addirittura le radici del suo pensiero, creando una sorta di stretta parentela tra le due realtà. Questa tendenza orientalizzante e filo barbara trovò nuovo incremento allorchè i Greci, attraverso la conquista di Alessandro, vennero a rinnovato e diretto contatto con la Persia e con le grandi civiltà del Vicino Oriente. Si venne delineando, anzi, una diffusa corrente che ricollegava la cultura greca alle venerande tradizioni del sacerdozio egiziano, dei Gimnosofisti indiani, dei Magi persiani appunto, ma anche degli astrologi caldei, della "filosofia" ebraica: un caratteristico

---

<sup>40</sup> In Chiarassi, 1995, pag. 174.

<sup>41</sup> In Georges, 1994, pag. 195.

<sup>42</sup> In Momigliano, 1988, pag. 130-148.

<sup>43</sup> In Nock, 1972, pag. 520.

<sup>44</sup> In Cantarella, 1966, pag. 495.

sincretismo religioso e culturale che cancellò ogni frontiera di lingua e di stirpe in una realtà di tipo ecumenico, unificata dalla conquista di Alessandro<sup>45</sup>.

Aristotele si interessò anche al duplice significato che rivestiva il termine *magos*, sviluppando la riflessione in merito nell'opera *Magicos*, a lui attribuita, ma purtroppo perduta. Fortunatamente Diogene Laerzio ne riportò alcuni frammenti<sup>46</sup>, permettendo una ricostruzione del giudizio aristotelico: gli autentici *magoi* erano coloro che ricoprivano la carica sacerdotale all'interno dell'impero persiano achemenide, che possedevano una specifica teologia e una propria ritualità, in contrapposizione alla "magia incantatrice", quella magia che si ritrovava nel senso comune del termine, e che prometteva effetti meravigliosi<sup>47</sup>.

Si può notare, quindi, come l'incontro fra Greci e Persiani abbia lasciato una traccia marcata nella letteratura greca, soprattutto nel periodo compreso fra V e IV secolo a.C., condizionata naturalmente dagli eventi storici che vi si verificarono. E' da sottolineare come, tuttavia, l'interesse greco nei confronti della realtà persiana sia rimasto costante, nella guerra come nella pace<sup>48</sup>.

In questo confronto, fin dalle origini, si rivelò e si concretizzò la coscienza di un'Europa contrapposta alla dimensione asiatica, dell'Occidente contro l'Oriente, con due concezioni differenti di civiltà, con elementi culturali, filosofici e religiosi eterogenei; alcuni autori greci giunsero a manipolare la realtà asiatica in modo da farla sembrare decisamente inferiore rispetto al mondo greco. Tuttavia, si cercarono di colmare queste differenze in alcuni particolari momenti e ambiti, tramite la formulazione e la creazione di sincronismi, con Platone prima e Aristotele poi.

Questa lunga serie di rapporti, quindi, si svolse sempre sotto il segno di una bipolarità, costituita da fasi e manifestazioni alterne di attrazione e di repulsione, di ostilità e di simpatia, traducendosi in una reciproca corrente di scambi, commerciali e culturali<sup>49</sup>. Le definizioni stesse di Greci e Persiani-barbari non furono mai assolute, ma soggette a rielaborazioni durante i vari momenti storici, in conseguenza agli eventi che li caratterizzarono<sup>50</sup>.

L'effetto più importante di questo atteggiamento è costituito tuttora dall'enorme e prezioso complesso di informazione storica e culturale che la Grecia ci ha lasciato sulla Persia: la

---

<sup>45</sup> In Cantarella, 1966, pag. 494.

<sup>46</sup> Diogene Laerzio I, 6-8

<sup>47</sup> In Burkert, 1999, pag. 101.

<sup>48</sup> In Benveniste, 1966, pag. 480.

<sup>49</sup> In Cantarella, 1966, pag. 499.

<sup>50</sup> In Georges, 1994, pag. 176.

conoscenza della quale, per tanta parte e più che ogni altro paese del prossimo Oriente, si deve appunto ai suoi nemici greci. Tale documentazione necessita però di un'attenta interpretazione, poiché spesso soggettiva, sebbene gli autori fossero contemporanei o di poco posteriori ai fatti narrati e descritti nelle loro opere, e quindi potenzialmente più affidabili rispetto ad altri scrittori antichi, in special modo i latini, che si occuparono della Persia a secoli di distanza. Così Erodoto, ad esempio, nelle *Storie* riportò alcuni fatti di cui non si è certi se siano effettivamente avvenuti: si ricordi, ad esempio, l'accusa mossa nei confronti di Cambise di aver ucciso il toro Apis, compiendo un grave sacrilegio e una profonda offesa verso la popolazione egiziana; l'episodio, tuttavia, sarebbe stato smentito dal ritrovamento di reperti archeologici, che dimostrerebbero invece come il sovrano achemenide avesse tentato di portare il maggior rispetto possibile nei confronti della cultura egiziana<sup>51</sup>. Va mantenuta, quindi, una costante consapevolezza del valore della documentazione greca.

Riflettendo su ciò che è stato tramandato sui Magi dalle fonti elleniche, si può notare come il giudizio su di essi non fosse assolutamente costante e coerente: innanzitutto, il termine stesso assunse connotazioni ambivalenti, indicando da un lato i *magoi* per così dire "autentici", cioè sacerdoti con specifiche teologie e rituali, nonché con retroscena culturale e territoriale, come sottolinea Erodoto quando individua la regione di provenienza dei Magi, da distinguere dagli "stregoni", altra categoria in relazione alla dimensione magica, ma considerata più criticamente e negativamente. D'altra parte, in alcuni casi, vennero associati proprio a questi ultimi, all'interno di connotazioni negative, apparendo come operatori di magie itineranti e stregoni, che si accompagnavano a "purificatori, mendicanti e ciarlatani"<sup>52</sup>.

Le descrizioni dei rituali religiosi o sacrificali dei Magi erano considerate dai Greci più o meno legittime, ma sempre rapportate alla modalità greca di professare la religione, e alle loro esperienze culturali, evidenziando quanto queste divergessero dalle pratiche persiane, e nello specifico, da quelle dei Magi stessi. Ciononostante, quando questi ultimi non venivano associati a ciarlatani, se ne aveva un'opinione positiva ed erano considerati dai Greci come esperti di pratiche magiche, se non addirittura come portatori di conoscenze filosofiche nella quali si individuò l'origine della filosofia greca<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> In Depuydt, 1994-95, pag. 53-54.

<sup>52</sup> In Burkert, 2004, pag. 99.

<sup>53</sup> In Collins, 2008, pag. 54.



### 1.2.2 Il Papiro di Derveni

Una fonte, eccezionale per il contenuto e per il materiale di cui è costituita, è rappresentata dal Papiro di Derveni. La sua denominazione deriva da una località posta a circa 12 km da Salonicco, nel nord della Grecia, dove, nel Gennaio del 1962, gli archeologi scavarono alcune tombe macedoni, che rivelarono contenere offerte ai defunti. Una di queste conservava al suo interno delle armi, che suggerirono come questa fosse presumibilmente la tomba di un guerriero. Al suo esterno, tra le ceneri di una pira funeraria, venne rinvenuto un papiro carbonizzato che evidentemente era destinato a bruciare assieme al cadavere del defunto.

Questo fu il primo papiro ritrovato in Grecia, e uno dei più antichi finora conosciuti. Il testo venne probabilmente composto nel V secolo a.C., in lingua greca-ionica, probabilmente in una città greca dell'Asia Minore sotto il dominio persiano, e il suddetto papiro, negli ultimi anni del quarto secolo, potrebbe essere stato copiato e portato in Grecia. La datazione non è ancora certa: W. Burkert, ad esempio, pone la datazione della composizione del testo in un lasso temporale compreso tra il 420 a.C. e il 400 a.C, ipotizzando come invece la combustione del papiro in causa sia avvenuta quasi un secolo dopo, attorno al 330 a.C.<sup>54</sup>; sono state proposte anche datazioni più alte, rasenti il 500 a.C., per quanto riguarda la formulazione e la stesura del testo.



Figura 7: frammenti appartenenti al Papiro Derveni, Museo archeologico di Tessalonica.

---

<sup>54</sup> In Burkert, 1999, pag. 108.

In seguito alla traduzione e all'analisi del documento, si è potuto comprendere come il papiro riportasse un'interpretazione allegorica di un poema orfico, che combinava una discussione sulla cosmologia e sulla natura fisica del mondo con la mitologia riguardante soprattutto la vita dopo la morte<sup>55</sup>.

All'altezza della VI colonna del testo, si rileva la presenza del termine *magos*, indicante, in questo particolare contesto, un professionista, dedito al rituale e alla riflessione speculativa. Come già detto, questa fonte si occupa principalmente della teogonia orfica, fornendo interpretazioni allegoriche. I Magi sono ivi presentati come degli esperti, rappresentanti di un sapere superiore in relazione a pratiche e conoscenze conosciute anche in Grecia.

Nel testo si ha una descrizione dei rituali, e delle interpretazioni di questi, propri dei *magoi*, caratterizzati da uno stampo che si può definire "animista"; l'operatore culturale in questione, il Mago, ricopre il ruolo di maestro del "canto magico", dell'inno che accompagna il rituale del sacrificio, e le cui attività sono in perfetto accordo con quelle che erano attribuite ai Magi dagli autori classici, come ad esempio Erodoto o Diogene Laerzio. È sottolineata anche l'efficacia di queste invocazioni, caratteristica che venne ampliata aggiungendo come i Magi, conoscitori di incantesimi, avessero la capacità di rimuovere i possibili ostacoli alla riuscita del rito, costituiti da demoni di natura malevola<sup>56</sup>. Si ricordano, infatti, gli incantamenti dei *magoi* implicati in rituali funebri come strumenti in grado di allontanare o di far cambiare attitudine ai *daimones* che minacciavano i defunti. Il testo spiega anche le modalità sacrificali: i Magi offrono libagioni di acqua e latte, *choai* innumerevoli come le anime dei defunti, e sacrificavano *polyomphala popana*, biscotti con molte protuberanze. C'è da segnalare anzitutto l'aspetto antitetico delle modalità rituali proprie dei *magoi*, che rifiutavano il sacrificio cruento, rimandando così al vegetarianesimo attribuito proprio ai seguaci di Orfeo.

Qui i Magi potrebbero essere identificati come i *sophoi perì ta theia*, coloro che conoscono le cose riguardanti il divino, non necessariamente da interpretare come *polymathesis*, ma proprio come specialisti persiani, mazdei, presenti e partecipi alle pratiche culturali ed alle dottrine degli aderenti a confraternite inserite nella galassia dei gruppi orfici, anche se loro stessi non erano seguaci dell'Orfismo<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> In Russell, 2001.

<sup>56</sup> In Burkert, 1999, pag. 109.

<sup>57</sup> In Chiarassi, 1995, pag. 175.

L'autore del rituale descritto nel Papiro mise, quindi, in relazione alcuni rituali propri degli iniziati ai misteri orfici con quelli operati dai Magi, con lo scopo di mettere la saggezza di questi ultimi al servizio delle operazioni di natura sacrificale ed evocativa appartenenti alla sfera dell'Orfismo, in modo da garantirne ancor di più la validità<sup>58</sup>. Nello specifico, il rituale in questione può essere messo in relazione a un particolare rito funebre di tradizione zoroastriana, che probabilmente le popolazioni ioniche ebbero modo di osservare, ed assorbire almeno parzialmente, durante la dominazione achemenide subita.



Figura 8: ricostruzione del Papiro Derveni.

Nacquero comunque numerose ipotesi attorno alla natura dei riti presentati nel testo del Papiro di Derveni: mentre Burkert<sup>59</sup> accettò pienamente l'identificazione del *magos* citato con i Magi persiani, sostenne come i rituali descritti fossero il risultato di una commistione fra elementi propriamente iranici ed elementi caratteristici dell'Orfismo, Tsantsanoglou sostenne come sia l'officiante che il complesso ritualistico fossero da ricollegarsi ai Magi persiani di epoca achemenide, senza nulla riconoscere alla ritualità orfica.

E' da sottolineare come, in questo contesto, il termine *magos* venga impiegato in chiave estremamente positiva, rivelando dei professionisti culturali, esperti in materia di sacrifici, divinazione, iniziazione, manipolazione e controllo degli spiriti, sia di natura benevola che maligna, le cui attività sono poste sotto un'aurea di eccezionalità e di sapienza, senza però rilevare elementi di natura etnografica<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> In West, 1997.

<sup>59</sup> In Burkert, 1999, pag. 108.

<sup>60</sup> In Betegh, 2004, pag. 78-79.

### 1.3 *Le fonti latine*

Dare vita a un confronto tra l'impero persiano degli Achemenidi e l'impero romano, vedere come il secondo sentì la tradizione e il retaggio del primo significa porre in relazione le due entità statali più grandi del mondo antico e cercare di scovare se e quanto si sia verificata una presa di contatto fra le due civiltà nel comune compito – imposto dalla loro estensione e varietà etnica – di fornirsi di mezzi acconci ad esercitare quella funzione di equilibrio e di amalgama per cui entrambi raccomandarono il loro esempio all'ammirazione dei posteri. Ciò è tanto più importante in quanto la civiltà latina ereditò dalla greca il polemico e timoroso rispetto per la potenza dell'antico impero persiano, scomparso quando la Roma del IV secolo si trovava alle prese con i popoli italici, ma che ebbe poi da battersi lungamente e duramente con le due successive e vitalissime creazioni politiche che apparvero come le eredi naturali della missione storica dell'impero achemenide: il regno partico e la Persia dei Sassanidi. Complesso è quindi il compito di rintracciare l'interesse per le terre persiane nella letteratura latina, in quanto si deve distribuirlo intorno ai tre poli su cui successivamente e talvolta contemporaneamente esso si organizzò: la tradizione dell'impero persiano achemenide, l'assillante, ossessiva presenza dei Parti ai confini orientali dell'impero romano e poi l'ingombrante, drammatica contesa con la Persia dei Sassanidi, che costò all'impero romano la più cocente delle umiliazioni, con la prigionia dell'imperatore Valeriano<sup>61</sup>.

Bisogna inoltre considerare la presenza, tra la Persia antica e la cultura latina, del filtro costituito dalla tradizione greca, da cui Roma apprese integralmente ciò che dell'impero achemenide le fu permesso di conoscere, sì che essa finì per concepirlo solo nel modo che i Greci le trasmisero, accogliendone soprattutto i punti di vista più negativi.

Tutto ciò appare evidente se si considerano i molti esempi presenti nella letteratura latina: Plauto fu il primo a inserire elementi persiani all'interno delle sue commedie; in seguito Cicerone descrisse i re persiani, delineandoli come cupidi e prepotenti, riprendendo l'immagine di tradizione greca di una potenza persiana dispotica, protervamente festosa e satura di ricchezze. Con Cornelio Nepote si registrò l'ingresso a vele spiegate della tradizione storica greca relativa alla Persia nella cultura romana, sovrabbondando quindi i particolari sulle doti negative che quella stirpe manifestò ogni volta che ebbe da competere con la greca libertà. La canonica raffigurazione della viziosa mollezza persiana raggiunse l'apice nel primo secolo dell'impero, con la romanzesca

---

<sup>61</sup> In Paratore, 1966, pag. 508.

narrazione dell'impresa di Alessandro ad opera di Curzio Rufo, che venne a cogliere il processo degenerativo della civiltà degli Achemenidi nel suo punto culminante, nel momento in cui esso avrebbe consentito ad un esercito di piccole proporzioni di spazzar via l'impero allora più potente sulla terra. Sulla scia del quadro proposto da Curzio Rufo scrissero poi Valerio Massimo, Seneca, Petronio, Lucano, e molti altri<sup>62</sup>.

Si deve ricordare come gli autori latini preferirono sottolineare gli aspetti peggiori tramandati dalla cultura greca sull'impero achemenide a causa della natura delle interazioni con la realtà persiana del loro tempo, con cui si trovarono costantemente in conflitto, sia se si trattasse dei Parti, sia nel caso dei Sassanidi, cercando quindi di screditare il bagaglio di tradizioni e di elementi culturali derivante in parte dall'epoca achemenide.

### 1.3.1 Il *magus* nella letteratura latina

I termini *magus* e *magia* comparvero a Roma relativamente tardi, durante il I secolo a.C., momento in cui all'interno della cultura romana si sviluppò una riflessione consapevole sulla magia<sup>63</sup>. Le pratiche che potevano rientrare, anche indirettamente, nella sfera della stregoneria furono sempre osteggiate e combattute dalle autorità civili, e l'accusa di praticare la magia era molto grave, tanto da promuovere anche la creazione di apposite leggi contro questi rituali, come ad esempio la *Lex Cornelia Sullae* dell'81 a.C., prima nel suo genere<sup>64</sup>.

Bisogna sottolineare come i Romani impiegarono inizialmente il termine *magus* per indicare la casta sacerdotale persiana, ma in un momento posteriore il significato del termine degenerò.

I primi che nominarono i Magi nelle loro opere furono Cicerone e Catullo, associati nel mettere entrambi in relazione il *magus* con la Persia.

Cicerone, nel *De Divinatione*, descrisse i Magi come sacerdoti ufficiali della Persia, con la definizione:

“.. I maghi – venerati in Persia come una stirpe di sapienti e di dotti – da questo..<sup>65</sup>”

<sup>62</sup> In Paratore, 1966, pag. 508.

<sup>63</sup> In precedenza molti autori avevano comunque parlato di riti che, secondo la terminologia moderna, dovrebbero essere definiti “magie”, ma che invece sono denominati *veneficum*, *carmen*, *incantamentum*. In Mastrocinque, 1998, pag. 135.

<sup>64</sup> In Mastrocinque, 1998, pag. 136.

<sup>65</sup> Cicerone, *De Divinatione*, 1.23.46.

Questa breve descrizione può trovare due spiegazioni: o Cicerone si limitò qui a sottolineare che il termine etnografico ch'egli attinse dalla letteratura greca non riportava il senso consueto di *magus* in latino, oppure introduce un vocabolo nuovo, un termine tecnico etnografico fino ad allora ignoto all'interno della latinità, e che abbisognava, per questa ragione, di una spiegazione<sup>66</sup>. In questo autore latino il termine *magus*, che appare anche in altri passi del *De Divinatione* e nel *De Legibus*, indicò sempre e chiaramente degli specialisti della religione persiana, fautori dell'educazione dei rampolli reali<sup>67</sup>, da loro iniziati alla scienza, alla tecnica cultuale, alla religione e alla filosofia. Cicerone, trattando dei Magi, ne diede ancora un giudizio positivo, difendendo, nel *De Divinatione*, anche la possibilità e la necessità dell'esplorazione del futuro<sup>68</sup>. Ma ciò costituisce uno dei rari esempi di descrizione positiva dei Magi persiani e della loro dimensione cultuale e filosofica all'interno della letteratura latina.

Cicerone ebbe il merito di avvertire un'affinità tra la struttura rigorosamente divinatoria e liturgica della costituzione politica romana e quella achemenide, che fondeva anch'essa la dimensione religiosa cultuale con la sfera politica imperiale, cogliendo però anche una conturbante lontananza dalla tradizione latina nell'obbligo per i re persiani d'esser istruiti dai Magi. L'autore latino sembra essersi accorto, anche se non in modo chiaro, di quella granitica impalcatura religiosa che caratterizzava l'impero achemenide, diversa dalla sua religiosità, che rendeva incomprensibile alla spiritualità occidentale quella persiana<sup>69</sup>. Saranno molti gli autori latini, infatti, che non riusciranno ad affrontare il confronto con la dimensione spirituale iraniana senza cadere in errori di interpretazione, promuovendo di conseguenza giudizi estremamente negativi su di essa, e di riflesso sui Magi.

Catullo stesso rivelò la pratica dell'incesto perpetrata dai Magi, mostrando di conoscere tale consuetudine, ma fraintendendola, volontariamente o involontariamente, e rivestendola di valenza negativa<sup>70</sup>. Si tratta dell'unica attestazione del termine *magus* nella poesia latina, e lo si incontra in un epigramma, in cui il dettaglio etnografico, la cui diffusione letteraria risale all'epoca ellenistica, venne introdotto sotto apparenze didascaliche:

---

<sup>66</sup> In Graf, 1995, pag. 34.

<sup>67</sup> In Mastrocinque, 1998, pag. 135; in merito all'educazione degli eredi al trono e dei fanciulli aristocratici, se veda il paragrafo 4. 1 del presente lavoro.

<sup>68</sup> In Chiarassi, 1995, pag. 173.

<sup>69</sup> In Paratore, 1966, pag. 512.

<sup>70</sup> In Russell, 2001.

“Un mago nasca dall’unione nefanda di Gellio  
 Con la madre e apprenda l’arte persiana dei presagi.  
 Se l’infame religione dei Persiani è vera,  
 solo da madre e figlio potrà nascere un mago  
 che con i suoi scongiuri ottenga il favore degli dei  
 sciogliendo tra le fiamme il grasso delle viscere.<sup>71</sup>”

Questa invettiva può essere definita a doppio bersaglio, integrando al suo interno anche un’evocazione della pratica persiana dell’*haruspicina*, inclusa anch’essa nel disprezzo globale che colpisce “l’infame religione dei Persiani”, giudizio che può lasciare alquanto perplessi se si considera che questa era una pratica accolta anche nella dimensione religiosa e culturale romana. Probabilmente, questo secondo termine dell’invettiva, nel suo parallelismo con il primo, trattante l’incesto (in questo caso fra Gellio con sua madre) avrebbe il compito di rafforzare l’abominio: servirebbe cioè ad infamare Gellio, senza mettere sotto accusa i Magi e la magia in prima persona, in quanto per rendere efficace l’ingiuria, bastava che i Persiani fossero empi<sup>72</sup>.

E’ da sottolineare come in Catullo, come precedentemente in Cicerone, il termine *magus* sia impiegato con valenza etnografica, anche se i due autori si differenziarono nel giudizio che ne diedero, il primo negativo, il secondo positivo<sup>73</sup>. Comunque, nessuno dei due letterati testimoniarono un uso dell’appellativo *magus* che potesse far pensare alla magia intesa alla maniera romana.

Catullo sembra testimoniare un passaggio intermedio del processo logico che fece del Mago persiano uno stregone, idea che verrà sostenuta poi da molti autori posteriori; le credenze e le pratiche del culto persiano erano ancora riconosciute come *religio* dal poeta veronese, ma di natura empia ed aberrante, con una connotazione negativa tanto forte da permettere facilmente il passaggio ad un’accusa di magia<sup>74</sup>.

In seguito la cultura romana ebbe costantemente la tendenza ad esprimere una condanna nei confronti dei culti stranieri. Questo tipo di atteggiamento trovò piena espressione con Plinio il Vecchio, che nella sua opera enciclopedica, la *Naturalis Historia*, formulò una teoria completa e

---

<sup>71</sup> Catullo, Carmen 90

<sup>72</sup> In Graf, 1995, pag. 34.

<sup>73</sup> In Mastrocinque, 1998, pag. 135.

<sup>74</sup> In Xella, 1976.

precisa riguardo la magia e i suoi effetti negativi, con l'impiego anche di accuse gravi e specifiche. Il suo giudizio ricadde pesantemente, di conseguenza anche sui Magi persiani, accusandoli di promuovere una *fraudolentissima ars*, una tecnica assolutamente ingannatrice, causa di insopportabile confusione, poiché accoglieva al suo interno religione, medicina e matematica applicata all'astrologia<sup>75</sup>: sviluppatasi prima dalla medicina come modalità di salvezza, si sarebbe in seguito confusa con la *religio*, che per Plinio non poteva essere altro che scrupoloso adempimento degli atti rituali collaudati dalla tradizione, e in grado così di assicurare la protezione divina su Roma. La magia, confondendo la religione con gli altri due importantissimi campi del sapere, avrebbe così costituito un potere conoscitivo e operativo autonomo, che si sarebbe presentato come un sapere nuovo al di fuori della tradizione, provocando una potenziale destabilizzazione. L'opinione romana, e con essa Plinio stesso, avrebbe inoltre recepito la magia come una contaminazione estranea che si irradiava dall'Oriente, e in particolare dal territorio persiano, tradizionalmente nemico di Roma, e che avrebbe potuto invadere la dimensione religiosa occidentale<sup>76</sup>.

I letterati latini furono molto severi anche nei confronti della visione aristotelica che poneva all'origine della speculazione filosofica greca il pensiero persiano e orientale in genere, nonché la sapienza e la saggezza dei Magi. Leggendo il proemio dell'opera di Diogene Laerzio<sup>77</sup>, la *Vita dei Filosofi*, composta nel III secolo d.C., si può chiaramente notare come la teoria di Aristotele fosse giudicata negativamente, con toni che rasentavano il disprezzo:

*“Ma codesti dotti non si avvedono che attribuiscono ai barbari le nobili e perfette creazioni dei Greci, dai quali effettivamente ebbe origine non soltanto la filosofia, ma la stessa stirpe degli umani; chè Museo nacque in Atene e Lino in Tebe.”<sup>78</sup>*

Si può quindi concludere evidenziando come, nella letteratura latina, e, quindi, nella cultura romana, il termine *magus* fosse prevalentemente accompagnato da giudizi negativi, contaminati da una sorta di xenofobia mirata, soprattutto durante l'epoca imperiale, in cui l'Oriente era considerato nemico dell'Occidente, coincidente con Roma stessa e con i territori posti sotto il suo dominio. In conseguenza a questo atteggiamento, anche tutto ciò che proveniva dall'area persiana

---

<sup>75</sup> In Russell, 2001.

<sup>76</sup> In Chiarassi, 1995, pag. 173.

<sup>77</sup> Diogene Laerzio, autore greco, era perfettamente inserito nel contesto letterario romano, a cui apparteneva.

<sup>78</sup> Diogene Laerzio, Proemium, 3.



era visto come pericoloso, destabilizzante, inapplicabile alle credenze e alla filosofia latina, sviluppando quindi un rifiuto verso tutto ciò che, direttamente o indirettamente, era stato prodotto in Persia.

## 2. Il clan dei Magi

Nel seguente capitolo si cercherà di rintracciare le caratteristiche basilari che identificarono i Magi come una realtà clanica, inserita dapprima all'interno dello stato medo, e successivamente nell'impero achemenide, in cui l'ormai casta sacerdotale persiana riuscì a mantenere una propria identità proprio grazie alle sue tradizioni originarie, custodite con gelosia. Queste ebbero il potere di suscitare reazioni diverse da parte degli autori che ne trattarono, con un misto di curiosità e repulsione: le loro credenze religiose, la loro filosofia e la loro rinomata saggezza affascinarono profondamente i pensatori greci dell'Accademia e del Peripato, ma al contempo l'endogamia praticata dai Magi, o il loro rapporto con la morte e con la dimensione funebre provocarono risposte sdegnate in ambito ellenico.

La totale assenza di testimonianze di origine persiana non permette di avere riscontri diretti, per cui le uniche informazioni giunte sinora derivano da valutazioni, molto spesso soggettive e parzialmente viziate, di autori greci e latini.

### 2.1 *Gli usi e i costumi*

Risulta difficile tracciare un profilo di tipo etnografico della casta dei Magi, individuare le loro origini claniche, tentare di definire i loro usi e costumi, come l'abbigliamento e l'alimentazione, o la pratica dell'endogamia, teoricamente da loro preferita. Molte delle informazioni trasmesse dalle fonti antiche sono per lo più influenzate, come già sottolineato in precedenza, da schemi mentali propri della civiltà occidentale, che non sempre fu in grado di scorgere e afferrare l'effettiva portata della realtà etnografica dei Magi.

#### 2.1.1 **Impiego etnografico del termine nelle fonti**

Raramente i Magi, nell'antichità, vennero descritti in termini puramente etnografici, e gli unici riferimenti in merito giungono dagli autori greci e latini poiché, purtroppo, non sono giunte testimonianze persiane achemenidi relative a questo particolare ambito argomentativo, se non di natura iconografica.

Nelle fonti classiche il termine *magos* con valenza etnografica non si incontra di frequente; in esse, infatti, tale vocabolo è maggiormente presente in un contesto legato alla sfera culturale e religiosa, più accentrate, quindi, sulle funzioni che i Magi adempirono in tali ambiti.

Il primo autore greco a impiegare il termine con valenza etnografica fu Erodoto, nel primo libro delle *Storie*:

*“Deioce unificò e governò soltanto il popolo dei Medi, il quale si compone di varie tribù: Busi, Paretaceni, Strucati, Arizanti, Budi, Magi. Queste sono le tribù dei Medi.”*<sup>79</sup>

Lo storico di Alicarnasso inserì, in questo passo, i Magi nel novero delle sei tribù della Media; questi avrebbero quindi costituito un *genos* particolare dell'*ethnos* dei Medi<sup>80</sup>. La traduzione che usualmente viene fornita per questa sezione testuale darebbe ovviamente vita al corollario secondo cui i Medi, e con essi i Magi, sarebbero stati organizzati secondo un sistema di tipo “tribale”. G. B. Lanfranchi ne fornirebbe una spiegazione differente, sottolineando come, nel lessico erodoteo, il termine *γένος* avrebbe designato generalmente “un gruppo all’interno del quale si entrava nel momento della nascita”, indicando quindi una discendenza clanica, ma non necessariamente un’organizzazione tribale. Il termine, pertanto, riporterebbe alla definizione di un “gruppo etnico, o un gruppo a cui può essere applicato un aggettivo etnico, osservante un’unità determinante dalla nascita”, opposto a *εθνος*, che descriverebbe un gruppo unito in “un’entità geografica, politica e culturale”.<sup>81</sup> Detto ciò, i Magi, più che una tribù, potrebbero essere quindi considerati come un clan, o una casta, a cui si apparteneva per diritto di nascita, per eredità, appunto, clanica. Per altro, la trasmissione ereditaria delle conoscenze dei Magi è testimoniata anche da altri fonti, come ad esempio in Dione Crisostomo (XXXVI, 40), avvalorando ancor di più l’ipotesi della realtà clanica dei Magi, al cui gruppo si apparteneva dalla nascita.

La definizione di Erodoto non indicherebbe quindi, in termini assolutistici, un’organizzazione di tipo tribale della società meda, ma piuttosto potrebbe fare riferimento a un’altra tipologia di suddivisione, cioè quella concernente le classi sociali presenti all’interno della struttura statale della Media.

---

<sup>79</sup> Erodoto, I, 101.

<sup>80</sup> In Chiarassi, 2006, pag. 171.

<sup>81</sup> In Lanfranchi, 2003, pag. 88.

Anche Strabone diede dei Magi una definizione etnica nell'indicare la presenza di questi in Cappadocia, nella penisola anatolica, richiamando la questione delle migrazioni dei *magoi* in tutto il territorio dell'impero, forse per esercitare appieno la loro funzione di supervisori del culto e portatori della conoscenza religiosa.

*“La Persia, dunque, si allunga, secondo Eratostene, verso settentrione e Le Porte Caspie, per circa ottomila stadi, ovvero novemila (dipende dal promontorio da cui si parte); poi, fino alle Porte Caspie, restano non più di tremila stadi. La larghezza dell'entroterra, da Susa a Persepoli, è di quattromila e duecento stadi; ai quali, fino ai monti della Carmania, vanno aggiunti altri mille e seicento. Abitano la regione i cosiddetti Patischorei, gli Achemenidi e i Magi (questi ultimi perseguono un ideale di vita improntato alla saggezza); i Kirtioi e i Mardoï, che praticano il brigantaggio e altre popolazioni dedite all'agricoltura.”<sup>82</sup>*

I Magi avrebbero costituito, quindi, la casta sacerdotale persiana, ricoprendo incarichi legati alla dimensione culturale e religiosa, oltre ad essere consultati dai sovrani per le loro capacità divinatorie nell'ambito dell'interpretazione dei sogni, come nell'episodio che vide come protagonista Astiage, re dei Medi, il cui trono verrà in seguito usurpato da Ciro, e di cui Erodoto fornì descrizione:

*“Astiage ebbe una figlia che chiamò Mandane; e una volta sognò che Mandane orinava con tanta abbondanza da sommergere la sua città e inondare l'Asia intera. Sottopose questa visione all'attenzione di quei Magi che interpretano i sogni e si spaventò molto quando essi gli spiegarono ogni particolare.”<sup>83</sup>*

Nel momento in cui la casta sacerdotale dei Magi entrò a far parte della società persiana, la distinzione sociale in contesto medo di questi ultimi sarebbe risultata utile, in quanto classe, poiché la struttura sociale achemenide non corrispondeva a quella meda, e ciò permise ai Magi di mantenere il loro status, distinguendosi perciò dal resto della popolazione, in chiave sacra e religiosa, facendo di loro degli esperti del culto e degli addetti ai sacrifici. In questa chiave interpretativa, quindi, anche le altre cinque “tribù” citate da Erodoto dovrebbero costituire

---

<sup>82</sup> Strabone, XV, 3.1.

<sup>83</sup> Erodoto, I, 107.

altrettante classi sociali, delineando, anche se purtroppo in maniera non esaustiva, la composizione della società della Media.



Figura 9: I territori di Persia e Media.

La sottolineatura dell'origine meda dei Magi, fornita da Erodoto, la distinzione etnica tra Magi medi e Persiani definita nell'iscrizione di Bisutun, nonché le informazioni tramandate da Strabone sulla loro diffusione nel territorio dell'impero achemenide, permettono di inserire i Magi nella storia interna dell'Asia antica, marcata nella metà del primo millennio a.C., dall'opposizione fra potere medo e potere persiano, un'opposizione che non si concretizzò solo in termini etnici, ma anche politici, religiosi e culturali<sup>84</sup>.

### 2.1.2 Abbigliamento e alimentazione

Molto interessanti sono i riferimenti letterari, forniti esclusivamente dalle fonti classiche, sull'abbigliamento e sull'alimentazione dei Magi, caratteristiche che li distinguevano fisicamente come categoria dal resto della popolazione persiana. Anch'essi, come nel caso delle testimonianze in merito all'origine meda dei *magoi*, non sono che rari accenni, ma fortunatamente spesso concordanti, così che permettono di ricostruire in maniera abbastanza attendibile le abitudini della casta sacerdotale, almeno per quanto riguarda l'abbigliamento.

<sup>84</sup> In merito alla distinzione fra Medi e Persiani, si veda il capitolo 5. Per un approfondimento sulla valenza etnica del termine *magos* si vedano: H.C. Puech, *Storia delle religioni, l'Oriente e l'Europa nell'antichità 1*, 1976; G. B. Lanfranchi, *Continuity of empires*, 2003; M. Carastro, *La cite des mages*, 2006; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, 1968; A. De Jong, *Traditions of the Magi*, 1997.

Il primo ad esprimersi sul vestiario dei Magi fu Erodoto, anche se la sua testimonianza consiste in un breve accenno, inserito nella descrizione di un sacrificio:

*“[...]Chi voglia compiere sacrifici a uno di quegli dei conduce la vittima in un luogo puro, si lega intorno alla tiara una coroncina, di mirto per lo più, e invoca il dio.”<sup>85</sup>*

In questo passo vi è il primo riferimento greco alla tiara, un copricapo che ebbe ampia diffusione nell’Asia centrale, costituito di pelle o di tessuto, di forma canonicamente conica, con la punta ripiegata in avanti. La testimonianza di Erodoto non accenna direttamente all’abbigliamento dei Magi, ma esplicita come, in ambito sacrificale, colui che compiva il rito portasse sul capo la tiara. Tale copricapo venne comunque messo successivamente in stretta relazione con i *magoi* da Strabone, che fornisce una descrizione del copricapo adoperato dalla comunità sacerdotale emigrata in Cappadocia:

*“Nella Cappadocia (dove la stirpe dei magi, che si chiamano Pyraithoi, è numerosa, come numerosi sono anche i santuari degli dei persiani) non uccidono la vittima con la spada, ma con un ceppo d’albero, brandito a mo’ di clava. Vi si trovano poi i pyraithia, ovvero recinti sacri tenuti in grande venerazione, al centro dei quali c’è un altare con dentro uno spesso strato di cenere; i magi vi custodiscono il fuoco perenne. Recandosi lì ogni giorno, intonano per circa un’ora un canto, reggendo davanti al fuoco un fascio di verghe e cinti di una tiara di lana che scende con due ritagli sia dietro che avanti, fino a nascondere le labbra.”<sup>86</sup>*

Il geografo greco nomina la tiara anche in un passo successivo, trattante l’abbigliamento dei comandanti dell’esercito persiano:

*“I comandanti indossano delle brache a tre pieghe e una doppia tunica con maniche che scende fino al ginocchio, bianca all’interno, colorata all’esterno; d’estate un mantello rosso porpora o a tinte varie, d’inverno a tinte varie; tiare simili a quelle dei magi; calzari ricurvi e a doppia suola.”<sup>87</sup>*

---

<sup>85</sup> Erodoto, I, 132.

<sup>86</sup> Strabone, XV, 3.15.

<sup>87</sup> Strabone, XV, 3.19.

Strabone fortunatamente fornì una descrizione più precisa di tale copricapo, definendo il materiale di cui poteva essere composta, la lana, e l'esistenza di due lembi che coprivano la bocca, e con essa la sezione inferiore del volto. Tale descrizione trova un'importante conferma in alcune raffigurazioni, presenti sul territorio dominato dall'impero persiano achemenide, come nel caso del rilievo presente sulla tomba rupestre di Dukkan-i Daud, che mostra un uomo con in testa un copricapo che gli copra la bocca, e che trattiene in mano un fascio di ramoscelli, possibilmente un *barsom*, di cui si parlerà a breve<sup>88</sup>.



**Figura 10: Rilievo della tomba rupestre di Dukkan-i Daud.**

La stessa tipologia di abbigliamento si riscontra anche in un'ulteriore incisione, che consta in un bassorilievo rinvenuto nella regione di Daskyleion, nella Frigia ellespontica.

Anche qui si può chiaramente notare la presenza della tiara sul capo degli officianti, che corrispondono quasi sicuramente a dei Magi<sup>89</sup>, come anche nel caso del rilievo di Dukkan-i Daud.

Sono quindi proprio le fonti persiane, costituite da tali raffigurazioni, ad avvalorare e rendere più affidabili le fonti greche che nominano il copricapo, e che forniscono dati certi anche in merito ad un altro "accessorio" proprio della casta sacerdotale, il *barsom*, presente in entrambe le raffigurazioni prese in esame. Tale utensile consisteva in un fascio di rami di melograno o di tamerice, ed era impiegato dai Magi nel contesto sacrificale, attribuendogli, probabilmente, proprietà utili all'adempimento del rito. Veniva tenuto in mano dai recitanti quando questi ultimi indirizzavano preghiere richiedenti la grazia agli dei del pantheon persiano.

<sup>88</sup> In Puech, 1976, pag. 317.

<sup>89</sup> In Lenfant, 2009, pag. 100.



**Figura 11: Bassorilievo rinvenuto nella regione del Daskyleion.**

Nelle raffigurazioni in cui si nota il *barsom*, infatti, colui che lo regge presenta sempre il gesto ordinario dell'invocazione, come si può osservare nel rilievo proveniente da Daskyleion. Il fascio di bacchette è presente anche in un altro documento estremamente interessante, proveniente dai confini più orientali dell'impero achemenide, nell'attuale Tadjikistan, appartenente al cosiddetto "Tesoro dell'Oxus", e consistente in una placchetta d'oro<sup>90</sup>, dove vi è raffigurato un personaggio, probabilmente un Mago, che trattiene fra le mani un fascio di bacchette, identificate con il *barsom* (figura 4).

Queste differenti rappresentazioni attestano chiaramente come l'utensile venisse costantemente impiegato dai Magi, tesi avvalorata anche dalle testimonianze fornite dagli autori classici, primo fra tutti Strabone, che sottolineava, nella sua opera, la stretta connessione fra *barsom* e contesto sacrificale e culturale:

*"Dopo aver adagiato le carni su delle foglie di mirto o di lauro, i magi le toccano con sottili verghe e intonano una litania, versando olio misto a latte e miele non nel fuoco ne nell'acqua, ma per terra; quindi eseguono l'incantesimo reggendo in mano per molto tempo un fascio di sottili verghe di mirto."*<sup>91</sup>

<sup>90</sup> Questa placchetta, assieme ad altre simili, sono state pubblicate da Dalton, 1964.

<sup>91</sup> Strabone, XV, 3.14.





Figura 12: placchetta proveniente dal Tesoro dell'Oxus.

Anche nel passo già precedentemente citato (XV, 3.15) il geografo accennò ad un “*..fascio di verghe..*” impiegato dagli officianti nel culto del fuoco, dimostrando quindi come anche l’uso di tali bacchette fosse stato importato nelle varie regioni dell’impero, in concomitanza con le migrazioni dei Magi.

Le fonti classiche tarde avrebbero inoltre sostenuto come i questi vestissero di bianco, colore che si ritrova tuttora sulle vesti degli attuali sacerdoti della religione zoroastriana; che anche nell’antichità vi fosse questa preferenza verso il bianco è altamente probabile, poiché era il colore classico delle classi o congregazioni sacerdotali nell’antichità, e ciò verrebbe confermato dal fatto che non molti autori antichi ricordino tale elemento, come se ciò non costituisse un’eccezione o una caratteristica degna di nota, ma piuttosto una realtà diffusa<sup>92</sup>.

Purtroppo, come già sottolineato, le fonti che trattano del bianco nell’abbigliamento dei Magi risalgono a un’epoca alquanto posteriore al periodo achemenide, tant’è che la testimonianza più antica è fornita da Plutarco, e pertanto risale a più di 300 anni dopo la scomparsa degli Achemenidi:

<sup>92</sup> In De Jong, 1997, pag. 403.

*“Perché le donne al mattino vestono abiti bianchi e copricapi bianchi? Fanno ciò, come narrano che facessero i Magi, per predisporre se stesse contro Ade e contro il potere delle tenebre, e dirigendo se stesse verso la Luce e lo Splendore?”<sup>93</sup>*

L'altra fonte, in questo caso in lingua latina, è rappresentata da Diogene Laerzio, il quale fornisce una concisa descrizione su alcune caratteristiche proprie dei Magi, tra le quali, oltre al vestiario bianco, il divieto di adornarsi con l'oro, e lo stile di vita, per così dire, domestico:

*“Discorrevano anche della giustizia e ritenevano empio il seppellimento con la cremazione, pio il congiungersi con la madre e con la figlia, come dice Sozione nel ventitreesimo libro; praticavano l'arte divinatoria e la predizione, e sostenevano che gli dei si manifestavano ad essi e che inoltre l'aria è piena di immagini che per emanazione di vapori penetrano negli occhi di quanti acutamente guardano; proibivano l'uso degli ornamenti vistosi e dell'oro. Indossavano una veste bianca, avevano come letto un giaciglio di foglie, si cibavano di erbaggi, di cacio e di pane ordinario, e si servivano di una canna come bastone, con la quale, dicono, facevano in pezzi il cacio, lo sollevavano e lo mangiavano.”<sup>94</sup>*

Sulla proibizione dell'indossare gioielli tramandata dall'autore, non si hanno molte sicurezze. Ciò che è certo è che in Iran sono stati riportati alla luce svariati ornamenti preziosi risalenti all'epoca achemenide, e anche successivamente nell'Avesta, il testo sacro dello Zoroastrismo, l'oro veniva descritto e trattato in termini decisamente favorevoli, e connesso alla divinità. Anche alcune fonti classiche, come ad esempio Strabone, sostennero come i Persiani avessero l'uso di adornarsi con l'oro. Il geografo greco descrisse come questi ultimi avessero l'abitudine di adornare i bambini con l'oro, ma senza però porlo sui cadaveri, poiché tale metallo ricordava il fuoco a livello cromatico e di lucentezza, ed essendo questo un elemento sacro, non poteva neppure lontanamente trovarsi in connessione con qualcosa di impuro, come un cadavere, senza però vietarne l'uso ai vivi<sup>95</sup>:

---

<sup>93</sup> Plutarco, Q.R., 26.270D-E.

<sup>94</sup> Diogene Laerzio, Proemium, 7.

<sup>95</sup> In De Jong, 1997, pag. 220.

*“[...]I ragazzi usano ornamenti in oro, il cui igneo bagliore è molto apprezzato fra il popolo; perciò, in virtù di questo apprezzamento, non lo mettono a contatto con i morti, cosa che evitano di fare anche con il fuoco.”<sup>96</sup>*

Si potrebbe riflettere sulla possibilità che i Magi, nell’ottica di classe a se stante, gelosa delle proprie tradizioni e bisognosa di differenziarsi dal resto della popolazione, come succederà in altri contesti, avesse in origine definito l’obbligo di non indossare l’oro, ma purtroppo, non essendovi testimonianze in merito contemporanee all’epoca achemenide, e quindi molto più attendibili, tutto ciò rimane a livello ipotetico.

Infine, Diogene descrive come il loro giaciglio fosse fatto di fascine, e come la loro dieta fosse composta da formaggio, vegetali e pane grezzo. Tutte queste caratteristiche rientrerebbero però in un genere letterario proprio delle descrizioni greche sulle usanze barbare, richiamando anche l’eremitaggio attribuito a Zoroastro, che avrebbe trascorso un periodo della durata di 30 anni, vivendo appunto da eremita, durante i quali il profeta, da sempre associato ai Magi, si sarebbe nutrito unicamente di formaggio<sup>97</sup>.

### **2.1.2 Incesto**

Le fonti classiche tramandarono anche l’usanza dei Magi di unirsi tra loro tramite rapporti incestuosi, informazione che non trova riscontro nelle testimonianze persiane. Ciononostante, è possibile che tale tipologia di unioni si verificasse realmente all’interno della classe sacerdotale, considerando il fatto che la pratica dell’incesto sarebbe stata perpetuata anche in altre civiltà vicino-orientali antiche: nello specifico, l’incesto uterino, cioè il matrimonio tra sorella e fratello, è attestato all’interno delle famiglie reali di Egitto (dove i rapporti incestuosi continuarono sino all’epoca tolemaica, sempre in contesto dinastico) in Elam, e nell’Urartu. Era invece vietato tra gli Ebrei, a Babilonia, e tra gli Ittiti, e tale divieto era probabilmente diffuso tra altri popoli che subirono l’influenza della cultura e delle leggi mesopotamiche; anche gli indo-iraniani, a loro volta, proibivano l’incesto, o comunque non lo promuovevano. Tuttavia questa tesi sarebbe smentita dalle fonti greche, che trattarono delle relazioni incestuose avvenute tra fratello-sorella e padre-figlia tra i Persiani, in satire o scritti caratterizzati da una forte valenza anti-persiana, il che non

<sup>96</sup> Strabone, XV, 3.18.

<sup>97</sup> In De Jong, 1997, pag. 221. Per approfondimenti sull’abbigliamento dei Magi, si vedano G. Widengren, *Les religions de l’Iran*, 1968; H.C. Puech, *Storia delle religioni, l’Oriente e l’Europa nell’antichità 1*, 1976.

assicura che queste unioni avvenissero realmente all'interno della corte achemenide, considerando anche che Erodoto non ne fa assolutamente menzione nella sua opera, all'interno della quale si ritrova invece il resoconto dello sdegno della popolazione in seguito al matrimonio tra Cambise con la sorella, e tale atteggiamento si riscontra anche nell'opera di Plutarco, Vita di Artaserse, in merito all'unione tra Artaserse II e la figlia Atossa. Ciò sarebbe quindi conforme a ciò che si conosce sulle pratiche matrimoniali e sui taboo caratteristici dei popoli indoeuropei, che di fatto non sembravano accettare di buon grado l'incesto, sebbene non si può escludere a priori che se ne siano verificati dei casi all'interno della famiglia reale o dell'aristocrazia o, appunto, tra i Magi<sup>98</sup>.

Della pratica incestuosa promossa di questi ultimi trattò per primo Strabone, nel quindicesimo libro del suo lavoro:

*“Seppelliscono i morti dopo averli cosparsi di cera; invece non seppelliscono, ma lasciano in pasto agli uccelli, i magi. Costoro, peraltro, per antica consuetudine, sono soliti unirsi anche con le loro madri.”<sup>99</sup>*

Da notare come l'annotazione dell'incesto tra i *magoi* fosse spesso accompagnata dalla descrizione delle usanze funerarie di questi ultimi, corrispondenza che si ravvisa anche nel Proemium di Diogene Laerzio:

*“Discorrevano anche della giustizia e ritenevano empio il seppellimento con la cremazione, pio il congiungersi con la madre e con la figlia, come dice Sozione<sup>100</sup> nel ventitreesimo libro..”<sup>101</sup>*

E' probabile che questo interessamento delle fonti classiche nei confronti dell'incesto si fosse prodotto in relazione alla propaganda negativa del mondo occidentale nei confronti dell'Oriente persiano; tutto ciò appare ancor più chiaramente nell'intervento di Catullo in merito all'argomento:

---

<sup>98</sup> In Frye, 1967, pag. 448.

<sup>99</sup> Strabone, XV, 3.20.

<sup>100</sup> Sozione di Alessandria, autore di un trattato storico e filosofico, composto nel II secolo a.C. In De Jong, 1997, pag. 217.

<sup>101</sup> Diogene Laerzio, Proemium, 7.

*“Un mago nasca dall’unione nefanda di Gellio  
 Con la madre e apprenda l’arte persiana dei presagi.  
 Se l’infame religione dei Persiani è vera,  
 solo da madre e figlio potrà nascere un mago  
 che con i suoi scongiuri ottenga il favore degli dei  
 sciogliendo tra le fiamme il grasso delle viscere.”<sup>102</sup>*

La valenza negativa con cui Catullo riveste l’intero epigramma ben si associa alla volontà diffusa, anche se non universalmente, di diffamare la cultura e la civiltà persiana, antagonista naturale del mondo classico<sup>103</sup>. Questa ipotesi è confermata anche dalla scelta operata in special modo dagli autori latini, che decidono di ignorare come la pratica dell’incesto fosse ben consolidata in Egitto, preferendo accusare i Persiani, i nemici di Roma, di perseguire la tradizione delle relazioni incestuose, che invece sembra, contrariamente a quanto testimoniato dalle fonti, essere sempre stata condannata in contesto persiano.

Tuttavia non è da escludere a priori che i Magi si unissero effettivamente tra consanguinei, anche di primo grado. L’atteggiamento culturale previsto da questi ultimi nei confronti delle unioni incestuose potrebbe trovare spiegazione proprio nella loro volontà di differenziarsi, socialmente e culturalmente, dal resto della popolazione dell’impero persiano achemenide, cercando di mantenere una sorta di originalità. Così, come si differenziarono nel contesto dell’ambito funerario, che si tratterà a breve, avrebbero tentato di preservare la loro comunità intonsa da possibili influenze esterne, che avrebbero potuto “inquinare” le loro tradizioni e il loro sistema di credenze arcane, tramite l’incesto, usanza che avrebbero potuto acquisire dalle popolazioni residenti sul territorio iranico, precedenti all’invasione persiana, tra le quali spiccano gli Elamiti nel sud dell’Iran che, come già sottolineato, praticavano l’unione tra consanguinei, e i Mannei nell’area settentrionale dell’altopiano.

I Magi in seguito avrebbero trasferito parte delle loro pratiche all’interno dello Zoroastrismo, tramite probabilmente un processo di amalgamazione di differenti dottrine e credi locali, nonché

---

<sup>102</sup> Catullo, Carmen 90.

<sup>103</sup> Si veda in merito il Capitolo 1 del presente lavoro.

di pratiche, attuatisi in svariati secoli, fino ad essere codificato come componente dell'ortodossia zoroastriana<sup>104</sup>.

## 2.2 *La dimensione funebre*

L'analisi della dimensione funebre dei Magi merita una particolare attenzione, sia per le sue caratteristiche alquanto originali, persino all'interno del contesto iranico, sia per come vennero affrontate dalle fonti classiche.

Innanzitutto urge specificare come il rapporto con la morte all'interno della tradizione della classe sacerdotale differisse totalmente dagli usi della popolazione persiana. I Persiani, infatti, erano soliti praticare l'interramento dei cadaveri, dopo averli ricoperti di cera, mentre i Magi preferivano l'esposizione dei corpi, destinati in primo luogo ad essere spolpati dagli animali necrofagi, e solo successivamente si procedeva con la deposizione delle ossa all'interno di un ossario<sup>105</sup>. Quest'ultima usanza ritroverebbe la sua origine all'interno di un costume ben attestato nell'Iran orientale, nella regione delle steppe, precedente ma ancora presente durante l'epoca achemenide. Tale tradizione si può associare, se non sovrapporre, ai riti funerari propri dello Zoroastrismo, introdotti in seguito anche nell'Iran occidentale, da cui la casta sacerdotale persiana avrebbe quindi ereditato tali costumi; non si ha però conoscenza delle modalità e dei tempi di assimilazione di questa tradizione all'interno della sua dimensione culturale. Si potrebbe, a questo punto, ipotizzare come i Magi avessero ripreso i riti funerari propri della dottrina di Zoroastro, per differenziarsi in maniera marcata dal resto della popolazione persiana, per mantenere un'alterità che si manifestava anche attraverso la già citata pratica dell'incesto. I Magi così avrebbero servito i Persiani nelle vesti di clero specifico, assumendo gradualmente la leadership della religione zoroastriana, scalzando altre possibili caste sacerdotali che avrebbero potuto rivendicare pari diritti culturali<sup>106</sup>, mantenendo però un distacco da questi ultimi che si realizzava appieno nel contesto funerario, che tra l'altro non prevedeva le lamentazioni, abbondantemente impiegate invece dai Persiani, che mostravano in tal modo di non seguire i precetti zoroastriani in merito al

---

<sup>104</sup> In Frye, 1985, pag. 448-452.

<sup>105</sup> In Briant, 1996, pag. 105.

<sup>106</sup> In Curtis, 2005, pag. 108.

contesto funebre<sup>107</sup>. Quest'ultima affermazione potrebbe essere smentita se si giungesse alla conclusione che la pratica dell'esposizione dei cadaveri zoroastriana, in epoca achemenide, fosse obbligatoria solo ed esclusivamente per i rappresentanti del clero<sup>108</sup>, ma seguendo tale ragionamento anche i sovrani achemenidi, che ricoprivano funzioni religiose ed erano rappresentanti del volere degli dei, avrebbero dovuto seguire le obbligazioni funerarie previste dalla religione zoroastriana, mentre è chiaro come costoro preferirono l'inumazione.

Strabone inoltre constatò come per i Persiani la mutilazione e lo spolpamento del cadavere da parte degli animali fosse addirittura infamante, e come quest'ultima, di conseguenza, avrebbe costituito una punizione destinata a coloro che attentavano alla vita del re<sup>109</sup>:

*"...lui era punito con la morte: gli vengono tagliate la testa e uno dei bracci, e i suoi resti così mutilati vengono gettati [alle bestie]..."*<sup>110</sup>

Le usanze proprie dei Magi in contesto funerario vennero trattate dagli autori classici, e greci in special modo, con un misto di curiosità e repulsione, causate dalla profonda diversità culturale che si manifestò in tale contesto tra gli usi della casta sacerdotale persiana e la tradizione greca prima, romana poi<sup>111</sup>.

Il primo autore a fornire informazioni in merito fu Erodoto:

*"Molto posso dire di loro grazie alle mie stesse conoscenze. Ma ci sono altri argomenti concernenti la morte di cui si racconta segretamente e in modo oscuro: come i cadaveri dei Persiani non vengono seppelliti se non prima che questi vengano spolpati da uccelli e cani. Questo è il costume dei Magi, lo so per certo; e loro non nascondono questa pratica. Ma questo è certo, che i Persiani prima di seppellire i cadaveri nella terra lo imbalsamano con della cera. Questi Magi sono differenti dai sacerdoti dell'Egitto e cos' sono differenti anche da tutti gli altri uomini: per i sacerdoti è sacrilego uccidere qualunque essere vivente; ma i Magi uccidono con le loro stesse mani qualunque creatura, ad eccezione di cani e*

<sup>107</sup> In Widengren, 1968, pag. 156.

<sup>108</sup> Ipotesi sostenuta da De Jong, 1997, pag. 436.

<sup>109</sup> In Briant, 1996, pag.105.

<sup>110</sup> Strabone, XV, 3.17.

<sup>111</sup> In Georges, 1994, pag. 195.

*uomini; loro uccidono tutti in egual misura, scorpioni e serpenti, essere striscianti e volanti, e traggono grande gloria da ciò.*<sup>112</sup>

I Magi in Erodoto erano protagonisti di rituali funerari che prevedevano un trattamento dei cadaveri che risultava estremamente sinistro e incomprensibile per un pubblico greco. Per i Greci, infatti, non dare degna sepoltura significava insultare profondamente un cadavere, con connotazioni che sfioravano la crudeltà. L'idea di un corpo spolpato dalle carogne andava contro sia i valori religiosi caratteristici della *polis* greca, sia contro la tradizione epica riguardante la morte, che nell'Iliade trovò la massima fioritura. Nella composizione omerica, la minaccia che maggiormente atterriva gli eroi si rivelava essere l'oltraggio al cadavere, trafitto dalle lance nemiche e poi abbandonato alla voracità di cani ed uccelli, e la presenza di questi ultimi non casualmente si rileva anche nelle descrizioni delle pratiche funerarie dei Magi, come richiamo diretto all'ambito epico, nel quale il funerale era l'unica modalità di preservazione della memoria del caduto, altrimenti destinato all'oblio, concetto presente anche nell'*Antigone* di Sofocle. L'aberrazione dei rituali dei *magoi* appariva dunque nettamente agli occhi di un pubblico greco, che li considerava una sorta di violenza gratuita e una negazione degli onori che spettavano ad un morto, destinato così ad essere allontanato dalla memoria dei viventi e a non trovare pace nell'aldilà<sup>113</sup>.

E' da sottolineare come Erodoto quasi si contraddica in questo passo, annunciando inizialmente come ci siano *"altri argomenti concernenti la morte di cui si racconta segretamente e in modo oscuro"*, ma sostenendo in seguito come i Magi non nascondessero in nessun modo le loro pratiche funerarie. Quest'ultima asserzione rientrerebbe nel *modus operandi* adottato dall'autore nella trattazione del delicato argomento: sostenere come i *magoi* non mostrassero remore nell'esposizione pubblica dei cadaveri contrasta ancora una volta con la tradizione greca, e l'affermazione sembra appositamente aggiunta per turbare ancor più un pubblico abituato all'incinerazione e all'inumazione dei corpi nelle necropoli extra-urbane, marcando ancor più pesantemente la connotazione negativa dell'alterità tra pratiche persiane e pratiche greche, e, idealmente, tra una cultura barbara e la civiltà ellenica<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Erodoto, I, 140.

<sup>113</sup> In Carastro, 2006, pag. 28.

<sup>114</sup> In Carastro, 2006, pag. 29.



Le informazioni in merito alle usanze funebri dei *magoi*, donate da Erodoto, vennero confermate da Strabone, circa quattro secoli dopo:

*“Prendono le decisioni più importanti quando sono in preda al vino e le ritengono più durature di quelle prese quando sono sobri. Quando incontrano per strada uno di rango superiore o pari al loro, lo baciano; quando incontrano uno inferiore, offrono la guancia e si fanno baciare li; quelli di rango ancor più basso fanno loro soltanto un inchino. Seppelliscono i morti dopo averli cosparsi di cera; invece non seppelliscono, ma lasciano in pasto agli uccelli, i magi. Costoro, peraltro, per antica consuetudine, sono soliti unirsi anche con le loro madri. Tali i costumi dei Persiani.”*<sup>115</sup>

Non è comunque certo che questi testi descrivessero fedelmente le pratiche funerarie dei Magi, è anzi più probabile che, prendendo spunto da rituali e tradizioni veritiere, che comunque sia erano totalmente estranee ai costumi funerari ellenici, venissero arricchite con una serie di elementi che riflettevano un topos letterario greco risalente appunto all’epoca di Omero, che provocavano una reazione emotiva certamente più forte da parte del pubblico a cui tali opere erano destinate. Non a caso, cani e uccelli erano la combinazione letteraria standard<sup>116</sup>.

Un approccio differente si ritrova in Diogene Laerzio, in linea con il suo periodo e con l’ambiente culturale nel quale era inserito, in cui i messaggi e i valori trasmessi dall’epica omerica erano ormai lontani. Costui, a differenza degli autori greci, accenna, in maniera estremamente concisa, ai costumi funerari dei Magi:

*“Discorrevano anche della giustizia e ritenevano empio il seppellimento con la cremazione, pio il congiungersi con la madre e con la figlia, come dice Sozione nel ventitreesimo libro..”*<sup>117</sup>

Pur mantenendo una connotazione negativa, resa anche dalla stretta connessione con l’incesto, questo riferimento alle usanze funebri della casta sacerdotale non presenta più la portata emotiva che era forte nelle descrizioni elleniche, senza fare riferimento, ad esempio, allo spolpamento del

<sup>115</sup> Strabone, XV, 3.20.

<sup>116</sup> In De Jong, 1997, pag. 440.

<sup>117</sup> In Diogene Laerzio, Proemium, 7.

cadavere ad opera delle belve, ma chiarendo semplicemente come i Magi ritenessero empia la cremazione di un corpo, che non era accettata appunto dalla dottrina zoroastriana. Il riferimento al discorrere della giustizia contestualizza il tutto all'interno di una visione di stampo filosofico, ed è chiara la volontà di Diogene, nel Proemium, di sferrare un attacco nei confronti delle dottrine orientali, inferiori a quelle occidentali; considerando ciò diviene comprensibile la scelta argomentativa dell'autore, il quale, connette la giustizia dei Magi (che richiama il concetto persiano di *arta*, verità/giustizia<sup>118</sup>) con le usanze funebri e l'incesto, donando al tutto una valenza fortemente negativa.

### 2.3 Le credenze religiose

Affrontare l'argomento delle credenze religiose dei Magi è senza dubbio difficoltoso, poiché diviene quasi impossibile scindere il loro pensiero originale dalle forti influenze zoroastriane che subì la casta sacerdotale. È quindi opportuno, oltre che analizzare i contenuti riportati dalle fonti, tentare una riflessione basata sui cambiamenti, e i possibili arricchimenti che subirono tali credenze a livello puramente cronologico.

Le informazioni sul pensiero religioso dei Magi derivano unicamente dalle fonti classiche, poiché non sono giunte delle opere scritte dalla casta sacerdotale stessa, in special modo in epoca achemenide, sebbene vi siano alcuni studiosi contemporanei che ipotizzano una possibile e stretta relazione tra l'*Avesta* e i Magi.

Erodoto fornì le prime indicazioni sulle credenze religiose dei *magoi*:

*“ [...]non è loro consuetudine erigere statue degli dei o templi o altari e anzi accusano di stoltezza quanti lo fanno; a mio parere ciò si spiega perché non hanno mai pensato, come i Greci, che gli dei abbiano figura umana. Essi di solito offrono sacrifici a Zeus salendo sulle montagne più alte; e chiamano Zeus l'intera volta del cielo. Sacrificano al sole, alla luna, alla terra, al fuoco, all'acqua e ai venti. Queste sono le sole divinità cui dedicano offerte fin dalle origini; più tardi hanno appreso dagli Assiri e dagli Arabi a compiere sacrifici anche a Urania. Gli Assiri chiamano questa dea Afrodite Militta, gli Arabi la chiamano Alilàt e i Persiani Mitra.”*<sup>119</sup>

<sup>118</sup> In De Jong, 1997, pag.216.

<sup>119</sup> Erodoto, I, 131.

Analizzando questo passo, si potrebbe ben dare ragione a Moulton, che ha definito la religione dei Magi come un “..substrato non-ariano inserito all’interno della religione iraniana, una sorta di compendio di credenze di natura aborigena, con radici molto più vicine alla realtà meda piuttosto che persiana, all’interno della quale trovano ragione di essere in quanto impiegati come professionisti culturali, funzionari religiosi, esperti di riti sciamanici..”<sup>120</sup>. Non c’è dubbio che questa prima testimonianza greca mostri delle forti affinità tra *magoi* e dimensione naturale, sottolineando come le uniche divinità a cui i Magi dedicavano offerte fin dalle origini fossero esclusivamente rappresentate da componenti astrologiche, quali il sole e la luna, e da elementi basilari naturali, e cioè terra, fuoco, acqua e venti; ciò appunto avvalorerebbe la tesi di una sorta di religione dalle connotazioni sciamaniche, con un forte legame con la natura, tanto da portare a rifiutare l’erezione di templi e preferendo operare le azioni di culto sulle montagne più elevate. In Erodoto non vi sono curiosamente riferimenti alla dottrina dualistica, che apparirà per la prima volta nella testimonianza fornita da Eudemo da Rodi<sup>121</sup>, prodotta circa un secolo dopo le *Storie*:

*“..un dio buono e uno spirito del male, come dicono alcuni; secondo altri...la dualità originaria è fra luce e tenebre...e di una è signore Orosmales, dell’altra Areimanios.”*<sup>122</sup>

Tale frammento dimostra come già il filosofo fosse a conoscenza del dualismo religioso che accompagnerà d’ora innanzi la dottrina dei *magoi*<sup>123</sup>, trasmettendo anche i nomi, ellenizzati, del principio positivo Orosmales, alias Ahura Mazda, e del principio negativo, Areimanios, in iranico Ahriman, occorrenti all’interno dell’Accademia nel quarto secolo e trasmessi da quei filosofi, come Platone, Aristotele, ed altri<sup>124</sup>, elencati da Diogene Laerzio nel *Proemium* della sua opera, che iniziarono a mostrare una particolare attenzione nei confronti del pensiero e delle credenze dei Magi<sup>125</sup>.

<sup>120</sup> In De Jong, 1997, pag. 339.

<sup>121</sup> Filosofo e storico della scienza, visse circa tra 370 a.C. e 300 a.C. Fu uno dei più importanti discepoli di Aristotele, e fu autore di trattati di logica e fisica, di scritti di astronomia e teologia.

<sup>122</sup> Eudemo da Rodi, frammento 150.

<sup>123</sup> In Burkert, 1999, pag. 102.

<sup>124</sup> Diogene Laerzio, *Proemium*, 8.

<sup>125</sup> In Chiarassi, 2006, p.172.



**Figura 13: Rappresentazione del dio Ahura Mazda, Persepoli.**

Ma il merito di aver fornito una complessa descrizione delle credenze religiose dei *magoi* va a Plutarco, nel *De Iside et Osiride*, autore di una corposa e complessa descrizione del principio dualistico, che corrisponde al passaggio greco più importante sulla religione dei Persiani e dei Magi, soprattutto per ciò che riguarda gli influssi della teologia e della mitologia di Zoroastro<sup>126</sup>:

*“[46] [...] Tale, il pensiero dell’umanità e dei sui più nobili sapienti. Questi, infatti, credono che vi siano due principi divini, quasi rivali tra loro: l’uno artefice dei beni, l’altro dei mali. E c’è chi chiama il primo migliore, dio; e l’altro, demone: così, per esempio, il mago Zoroastro, di cui si narra che visse cinquemila anni prima della guerra troiana. Ebbene, questi chiamava il primo Horomazes, l’altro Arimanios; e spiegava poi che l’uno rassomigliava, nel campo del sensibile, alla luce più che ad altro elemento; e l’altro, per contro, alle tenebre e all’ignoranza; e che tra l’uno e l’altro intermedio era Mitra, chiamato perciò dai Persiani “Mediatore”. Ebbene, Zoroastro ammaestrò a sacrificare all’uno con offerte votive e di grazia e all’altro con riti lugubri e deprecazione: così, per esempio, pestano nel mortaio una certa erba detta “omomi” e al tempo stesso, invocano Hades e le tenebre; poi la mescolano a sangue di lupo sgozzato e la portano via, per gettarla in un luogo che non vede mai sole. I Persiani pensano ancora che, tra le piante, alcune appartengano al dio buono, altre al cattivo demone; così pure è tra gli*

<sup>126</sup> In De Jong, 1997, pag. 160.

*animali: per esempio, i cani, gli uccelli, i ricci di terra appartengono al dio buono; i topi di acqua, invece, al cattivo. Perciò, chi ne fa strage, per loro, è un uomo avventurato.*

*[47] Tuttavia anche i Persiani moltiplicano racconti favolosi sui loro dei. Eccone alcuni: Horomazes nato dalla luce purissima e Arimanius dalle tenebre guerreggiano tra loro. L'uno creò sei dei: il primo della benignità, il secondo della verità, il terzo del giusto ordine; tra i rimanenti, uno della sapienza, l'altro della ricchezza, l'ultimo, l'artefice della gioia fondata sulle cose nobili. Arimanius, invece, produsse, quasi rivali, altrettanti demoni. In seguito, Horomazes triplicò la sua statura e s'allontanò dal sole tanto quanto ne dista la terra, e adornò il cielo di astri: e ne pose dinanzi a tutti gli altri, uno solo, come custode e sorvegliante: Sirio. Formò, poi, altri ventiquattro dei e li chiuse in un uovo. Ma i demoni generati da Arimanius, anch'essi altrettanti di numero, forarono l'uovo lucente: di qui sorse la mescolanza dei mali con i beni. In tutti i casi, però, verrà un tempo, fissato dal destino, in cui Arimanius, che aveva dapprima apportato peste e fame, sarà lui pure, alla fine, fatalmente sterminato da questi stessi mali e scomparirà; la terra allora si farà piana e uguale, e ci saranno, su di essa, una sola forma di vita e una sola forma di stato, che abbraccerà la totalità degli uomini nella beatitudine e nella unità del linguaggio. Teopompo è d'accordo con i saggi allorchè dice che, per tremila anni, a vicenda, l'uno degli dei dominerà e l'altro sarà dominato; dopo però, per altri tremila anni, essi si daranno battaglia e guerreggeranno, e l'uno annienterà la potenza dell'altro; finalmente Hades cadrà stremato e gli uomini avranno la beatitudine e non saranno soggetti al bisogno del cibo e non getteranno più ombra. Il dio che avrà escogitato tutte queste operazioni avrà, poi, quiete e riposerà nella sua nobile bellezza per un tempo che non è affatto lungo per un dio e corrisponde, pressappoco, a quel che è bastevole per il sonno di un uomo. Tale in definitiva, il carattere della mitologia dei saggi persiani.”<sup>127</sup>*

L'autore attuò questa descrizione impiegando alcune categorie proprie del pensiero platonico, affine al suo credo filosofico, mostrando un forte interesse nei confronti della speculazione dualistica, e operando una netta distinzione tra un principio buono e uno malvagio, offrendo anche una specificazione molto importante, poiché definì come, in territorio iranico, il principio benevolo venisse indicato con “dio”, mentre quello cattivo con “demone”, pur smentendosi poi nei successivi capitoli, in cui assegnò il grado di divinità anche alle entità malvagie, e differenziandole da quelle positive, a livello lessicale, con l'impiego dell'aggettivo “migliori” riservato a queste ultime.

---

<sup>127</sup> Plutarco, 46-47.

Tale confusione potrebbe esser stata provocata dall'esistenza di più correnti di pensiero all'interno della stessa casta sacerdotale, divisa nel ricevere, in maniera più o meno consistente, gli influssi filosofici zoroastriani. Vi erano quindi Magi che ammettevano l'esistenza di due divinità antagoniste, l'una creatrice del bene e l'altra origine del male; altri, definivano dio solo Ahura Mazda, mentre l'entità malvagia aveva il rango di demone. Plutarco avrebbe inoltre testimoniato come, secondo alcuni Magi, lo spirito del male non si opponesse in un esatto parallelismo, a livello di natura e di potenza, allo spirito del bene, concetto che si riscontra anche nell'Avesta, ma ciò non dimostra come la casta sacerdotale sia stata automaticamente la redattrice di parte di tale opera religiosa, o addirittura della formula dualistica, come ha sostenuto G. Gnoli<sup>128</sup>.

E' più probabile che il complesso ideologico dualistico sia originario da un ambito esterno, indo-iraniano o mesopotamico, a quello dei Magi, che lo fecero proprio solo in un momento successivo, e con modalità differenti, provocando delle fratture all'interno della casta stessa, poiché, considerando la gelosia con cui i Magi difendevano le loro tradizioni, è altamente probabile che molti di loro non fossero inclini ad accettare in principio la diffusione e l'assorbimento di nuove correnti e principi religiosi, che minacciavano di scalzare le antiche credenze. La redazione dell'Avesta sarebbe avvenuta, quindi, solo in epoca posteriore, e operata da quella componente dei Magi, rappresentanti della corrente che più si avvicinò alla filosofia di Zoroastro, fino a convertirsi ad essa, che sarebbe poi prevalsa nel tempo sulle altre, rendendo quindi ortodossia tale ideologia.

L'ultimo autore antico che fornì indicazioni sulle credenze religiose dei Magi fu Diogene Laerzio:

*"[7] ..praticavano l'arte divinatoria e la predizione, e sostenevano che gli dei si manifestavano ad essi e che inoltre l'aria è piena di immagini che per emanazione di vapori penetrano negli occhi di quanti acutamente guardano..*

*[8][...] Aristotele nel primo libro Della filosofia dice che i Magi sono più antichi degli Egizi e che ammettono due principi, il demone buono e il demone cattivo, di cui al primo danno i nomi di Zeus e Oromasde, al secondo i nomi di Ade e Arimanio. Questo dice anche Ermippo nel primo libro Dei Magi e Eudosso nel Giro della terra e Teopompo nell'ottavo libro delle Storie filippiche.*

*[9] Il medesimo autore attesta pure che i Magi credevano nella resurrezione degli uomini e nella loro futura immortalità e che il mondo avrebbe continuato ad*

---

<sup>128</sup> In Gnoli, 1974, pag. 145.

*esistere per le loro preghiere. Queste cose riferisce anche Eudemo da Rodi, Ecateo attesta che per i Magi gli dei erano stati generati...”*<sup>129</sup>

Questo autore, esponendo la sua tesi sull'impossibilità della derivazione orientale della filosofia greca<sup>130</sup>, fornì un'importante descrizione sulle credenze dei Magi, arricchendole di elementi assenti in altre testimonianze antiche, come ad esempio la presenza di “.. immagini che per emanazione di vapori penetrano negli occhi di quanti acutamente guardano..” presenti nell'aria, onnipresenti, che corrisponderebbero a spiriti, o anime, ma in termini di “apparenze” o immagini”, potenzialmente benigne o maligne<sup>131</sup>.

Diogene avrebbe appreso dalle proprie fonti, rappresentate da autori classici che si sarebbero occupati delle credenze dei *magoi*<sup>132</sup>, come questi ultimi avessero sviluppato teorie sull'essenza e sull'origine degli dei, senza purtroppo fornire una spiegazione in merito, ma limitandosi a definire come le divinità corrispondessero a fuoco, terra e acqua, elementi che si accordano con ciò che venne tramandato dagli autori classici, ed anche con i precetti zoroastriani che insegnano come queste componenti naturali fossero ricollegate a divinità ben definite<sup>133</sup>.

La formulazione con cui Diogene rende il dualismo persiani, in cui si fa riferimento ai due principi arcaici, entrambi rappresentati da demoni, si riscontra solo in questo passaggio, e non può essere individuato in nessun altro degli autori a cui lo storico e filosofo latino fa riferimento, senza riflettere inoltre la visione aristotelica. Questa tipologia di dualismo trova invece delle affinità con la visione proposta da Plutarco, precedentemente analizzata<sup>134</sup>.

Comunque sia, va evidenziato come la contrapposizione fra questi due principi fosse difficilmente comprensibile e categorizzabile secondo gli schemi occidentali, per cui le distinzioni fornite dai Greci non rispecchiavano sicuramente, in maniera perfettamente compatibile, quelle reali del pensiero persiano.

E' da sottolineare infine come Diogene abbia aggiunto, all'interno della sua descrizione, l'idea iraniana di resurrezione accompagnata dal rinnovamento, tema che si ritroverà anche nell'Avesta, ma che può essere posto fra i principi più antichi dello Zoroastrismo, poiché ne da testimonianza

<sup>129</sup> Diogene Laerzio, Proemium, 7-9.

<sup>130</sup> In merito si veda il paragrafo successivo del presente lavoro.

<sup>131</sup> In Burkert, 1999, pag. 109.

<sup>132</sup> La descrizione fornita dall'autore si baserebbe sulle informazioni date da Aristotele, Ermippo, Eudosso e Teopompo. In De Jong, 1997, pag. 223.

<sup>133</sup> In De Jong, 1997, pag. 207.

<sup>134</sup> In De Jong, 1997, pag. 223.

Teopompo nel IV secolo a.C., autore dell'opera che costituirà la fonte principale da cui Diogene ricavò le informazioni in merito.

Concludendo l'analisi sulle credenze religiose dei Magi, emerge chiaramente come queste siano state frutto di una lunga e complessa evoluzione, determinata da influssi esterni che portarono a un forte cambiamento del credo originale, caratterizzato da una forte connotazione "naturalistica", con azioni di culto e rituali di stampo aborigeno e sciamanico. Di questo forte legame con il mondo naturale rimarrà sempre una traccia nell'impianto filosofico e di credenze della casta sacerdotale persiana, che venererà costantemente, ad esempio, il fuoco. La dottrina dualista, e con essa la religione zoroastriana, quindi, sembrano essersi inserite all'interno delle credenze religiose dei Magi in un momento successivo, ed in modalità e tempi eterogenei, portando a delle fratture ideologiche all'interno della stessa casta sacerdotale persiana, giungendo infine a prevalere sulle tradizioni e credi arcaici propri dei Magi medi<sup>135</sup>.

## 2.4 La saggezza dei Magi

Nelle fonti greche e latine i Magi vennero quasi sempre presentati come saggi, nonché come guardiani privilegiati della saggezza orientale, che tanto affascinò i filosofi greci dell'Accademia e del Peripato.

E' più che probabile che il pensiero religioso persiano abbia, in modo più o meno decisivo, influenzato le origini del pensiero filosofico greco fin dal VI secolo a.C., periodo concomitante con le prime forme di contatto diretto fra mondo ellenico e i Magi di epoca achemenide, momento in cui i rapporti fra le due aree geografiche e politiche godevano di un clima positivo e favorevole agli scambi anche di natura ideologica. In tale contesto si sarebbero quindi sviluppate le riflessioni di Ferecide di Siro, di Anassimandro, di Eraclito e persino di Empedocle, che avrebbero attinto, nel momento delle loro formulazioni filosofiche, dal pensiero persiano. Così, l'improvvisa elevazione del tempo a divinità primordiale in Ferecide, l'identificazione del fuoco con la giustizia in Eraclito, l'astronomia di Anassimandro, che collocava le stelle come più prossime alla terra, e non la luna,

---

<sup>135</sup> Si vedano in merito G. Gnoli, *Politique religieuse sous les Achemenides*, in *Acta Iranica II*, 1974, pag. 145-147; G. Gnoli, *Zoroaster's time and homeland*, 1980; C. Bonnet, J. Rupke, P. Scarpi, *Religions orientales-culti misterici*, 2006; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, 1968, pag. 136-147; J. Curtis, *The world of Achaemenid Persia*, 2005, pag. 105-108; R. Frye, *Zoroastrian incest*, in *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, 1985.



queste ed altre idee richiamerebbero con una certa immediatezza a precetti considerati di provenienza zoroastriana, o comunque orientale<sup>136</sup>. Tale teoria ha però il suo punto debole nel fatto che le informazioni che si hanno in merito allo Zoroastrismo in epoca achemenide sono estremamente ridotte, e con esse anche ciò che si sa, come specificato nel paragrafo precedente, sulle credenze e sul pensiero originario dei Magi. Inoltre gli antichi lettori dei pre-socratici sottolinearono come questi fossero marcatamente diversificati tra loro, e sarebbe quindi assente una comune ispirazione religiosa ed ideologica alle spalle dei primi filosofi greci. Ciò non toglie che quest'ultimi possano essere stati comunque influenzati, in maniere quindi differenti, da dottrine provenienti dall'Oriente, che modificarono anche il complesso ideologico e religioso dei Magi stessi.

L'ipotesi, o perlomeno il sospetto, che la filosofia greca non fosse del tutto un'invenzione originale dei Greci, ma che si fosse ispirata ad altre correnti ideologiche, non è un concetto moderno, ma ritrova i suoi più antichi sostenitori tra i pensatori dell'Accademia e del Peripato. Aristotele sostenne come il pensiero dei pre-socratici fosse stato influenzato, oltre che dai Magi persiani, anche dagli Egiziani, dai Caldei, dagli Ebrei, dai guru indiani, riflettendo quindi sull'importanza che ebbe la *barbaros philosophia* nella formulazione delle prime teorie filosofiche greche<sup>137</sup>:

*“Ma quelli di essi che mescolando alla poesia la riflessione non si sono espressi soltanto nella forma del mito, per esempio Ferecide ed alcuni altri, han posto il generatore primo come bene sommo; e così fecero i Magi.”*<sup>138</sup>

In questo frammento, tratto dall'opera aristotelica *Metafisica*, il filosofo sostenne come i Magi avrebbero posto il principio generatore, positivo, al di sopra qualunque altra divinità, al di sopra, quindi, anche della separazione dualistica<sup>139</sup>. Le dottrine dei *magoi*, e di Zoroastro, erano oggetto di discussione, inseriti all'interno di una più ampia riflessione che mirava a definire quale civiltà orientale fosse la detentrica della più grande forma di saggezza, se i Persiani o gli Egiziani, e vi era uno scontro aperto anche nell'attribuire all'uno o all'altro la primigenia filosofica. Così Platone,

---

<sup>136</sup> In Momigliano, 1988, pag. 130.

<sup>137</sup> In Burkert, 2004, pag. 50.

<sup>138</sup> Aristotele, XIV 1091b 8.

<sup>139</sup> In Burkert, 1999, pag. 96-97.

ponendo la vita di Zoroastro 5000 anni prima della classicità greca, era a favore della maggiore antichità della dottrina persiana, teoria condivisa anche da Aristotele<sup>140</sup>.

L'accostamento fra i Magi e le più alte forme di saggezza venne favorevolmente accolto ed accettato anche da autori successivi, tra i quali Cicerone:

*“I maghi – venerati in Persia come una stirpe di sapienti e di dotti – da questo triplice tentativo di afferrare il sole trassero la profezia che Ciro avrebbe regnato per trent’anni.”*<sup>141</sup>

In questo passo del *De Divinatione*, lo scrittore romano riconosce ai Magi il grado di sapienti e di dotti, “..genus sapientium et doctorum..” nel testo, qualità che si estendono all’intera stirpe, sottintendendo quindi l’esistenza di un sapere di casta, trasmesso di generazione in generazione all’interno di essa; il giudizio positivo ciceroniano, in merito alla saggezza della casta sacerdotale persiana, è qui, quindi, chiaramente espresso<sup>142</sup>.

Lo stesso atteggiamento è presente in Strabone, che evidenziò, già nel primo accenno in merito ai *magoi* presente nella sua opera, come questi ricercassero e coltivassero la saggezza:

*“Abitano la regione i cosiddetti Patischorei, gli Achemenidi e i Magi (questi ultimi perseguono un ideale di vita improntato alla saggezza); i Kirtioi e i Mardoj, che praticano il brigantaggio e altre popolazioni dedite all’agricoltura.”*<sup>143</sup>

E così anche Dione Crisostomo:

*“..ma Zoroastro, e i figli dei Magi, da lui istruiti, lo invocavano [...] per amore di saggezza e di giustizia..”*<sup>144</sup>

E’ chiaro, quindi, come gli autori antichi condivisero di buon grado il paradigma della sapienza dei Magi, sempre definiti come saggi, seguaci degli insegnamenti di Zoroastro, presentato anch’egli

<sup>140</sup> In De Jong, 1997, pag. 223.

<sup>141</sup> Cicerone, 1.23.46 – 1.23. 47.

<sup>142</sup> In Chiarassi, 2006, pag. 130.

<sup>143</sup> Strabone, Geografia, XV, 3,1.

<sup>144</sup> Dione Crisostomo, XXXVI, 40.

come mago, o come addirittura fondatore della casta sacerdotale persiana. Dione rese inoltre esplicita l'idea dell'ereditarietà della trasmissione del culto, tramandata di padre in figlio.

Si riscontra invece una rottura, a livello di approccio all'argomento, nella trattazione di Diogene Laerzio in merito all'origine della filosofia. Per ciò che riguarda il contenuto, non vi è nulla di nuovo in ciò che trasmise sulla saggezza dei Magi, il testo sembra piuttosto un sommario di ciò che i Greci conoscevano sulle dottrine e sulle credenze della casta sacerdotale persiana; il merito dell'opera di Diogene sta anche nell'aver trasmesso informazioni, provenienti da altri autori ben più antichi, che se non fossero state riportate dallo scrittore latino, sarebbero irrimediabilmente andate perdute<sup>145</sup>. Il cambiamento di atteggiamento nell'affrontare il tema della sapienza dei Magi sta nella posizione, assunta dall'autore, decisamente in contrasto con ciò che avevano sostenuto Aristotele ed altri pensatori. Diogene, infatti, dichiarò con veemenza e fermezza come andasse ai Greci il merito di aver inventato la filosofia, e non ai "barbari":

*"[1] Affermano alcuni che la ricerca filosofica abbia avuto inizio dai barbari. Ed infatti Aristotelo nel libro Magico e Sozione nel libro ventitreesimo della Successione dei filosofi dicono che gli iniziatori furono i Magi presso i Persiani, i Caldei presso i Babilonesi e gli Assiri, e i Gimnosofisti presso gli Indiani, i così detti Druidi e Semnotei presso i Celti ed i Galli. E che inoltre nella Fenicia nacque Oco, nella Tracia Zamoisi e nella Libia Atlante. Gli Egizi dal canto loro sostengono che sia stato Efesto, figlio di Nilo, a dare inizio alla filosofia, che fu in modo preminente coltivata dai sacerdoti e dai profeti. [2] Che da questo fino ad Alessandro il Macedone trascorsero quarantottomilaottocentotrentatrè eclissi di sole, ottocentotrentadue eclissi di luna. Il platonico Ermodoro nel libro Delle scienze matematiche afferma che dai Magi – di cui il persiano Zoroastre fu il principe – fino alla conquista di Troia trascorsero cinquemila anni; Santo di Lidia afferma che ne trascorsero seimila da Zoroastre fino al passaggio di Serse e che a lui succedettero molti altri Magi dai nomi di Ostane, Astrampsico, Gobria e Pazata, fino alla distruzione dell'impero persiano da parte di Alessandro.*

*[3] Ma codesti dotti non si avvedono che attribuiscono ai barbari le nobili e perfette creazioni dei Greci, dai quali effettivamente ebbe origine non soltanto la filosofia, ma la stessa stirpe degli umani; chè Museo nacque in Atene e Lino in Tebe. E l'uno dicono figlio di Eumolpo che per primo compose una Teogonia e una*

---

<sup>145</sup> In De Jong, 1997, pag. 402.

*Sfera ed asserì che dall'uno deriva il tutto e che in esso stesso si risolve. Dicono pure che sia morto al Falero e che quest'epigramma sia stato scritto sul suo sepolcro [...]. Dal padre di Museo, Eumolpo, derivano il nome anche gli Eumolpidi di Atene.”<sup>146</sup>*

In questo ampio passo Diogene sosterrrebbe la paternità greca della filosofia, appellandosi a una spiegazione di tipo lessicale, nel passo successivo del *Proemium*, per cui il termine filosofia non avrebbe avuto corrispondenze in nessun'altra lingua barbara<sup>147</sup>:

*“[4] Dicono che Lino fu figlio di Hermes e della Musa Urania e che per primo compose un poema sulla cosmogonia, sul corpo del sole e della luna e sulla nascita degli animali e delle piante [...]. Di qui dipende Anassagora per il quale tutte le cose nacquero assieme fino a che venne la mente a disporle in ordine. Lino – secondo la sua tradizione – morì in Eubea saettato da Apollo e sul suo sepolcro fu scritto [...]. E così la filosofia ebbe dai Greci il suo cominciamento: il suo stesso nome non ha nulla a che vedere con una denominazione barbarica.”<sup>148</sup>*

L'autore avrebbe dichiarato, quindi, come gli iniziatori della filosofia non fossero da ritrovarsi non solo tra i Magi, ma anche tra tutte quelle popolazioni chiamate in causa negli ambienti dell'Accademia e del Peripato, arrivando a sostenere come fosse persino da ritrovare in ambito greco l'origine dell'umanità. Diogene, inoltre, si espresse in merito alla questione dell'attribuzione della primigenia sapienziale, propendendo per una saggezza egizia più antica, ponendosi anche qui in contrapposizione con Platone ed Aristotele<sup>149</sup>.

Neppure Diogene, comunque, nella sua trattazione, che costituisce il riferimento meno ben disposto nei confronti della saggezza orientale, sembra mettere mai in dubbio la sapienza dei Magi, riconosciuta universalmente sia dai Greci che dagli autori latini<sup>150</sup>.

<sup>146</sup> Diogene Laerzio, *Proemium*, 1-3.

<sup>147</sup> In De Jong, 1997, pag. 402.

<sup>148</sup> Diogene Laerzio, *Proemium*, 4.

<sup>149</sup> In De Jong, 1997, pag. 223.

<sup>150</sup> Per ulteriori approfondimenti si vedano: A. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, 1998, pag. 127-133; I. Chiarassi, *Il Magos e la Pharmakis*, in C. Bonnet, J. Rupke, P. Scarpi, *Religions orientales-culti misterici*, 2006; W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis*, 2004; W. Burkert, *Da Omero ai Magi*, 1999.

### 3. I Magi come professionisti del culto persiano

La sola comunità sacerdotale di cui si conosce l'attività in ambito religioso, durante la dominazione Achemenide, era quella dei Magi, e non solamente nel territorio dell'Iran occidentale, ma, con lo stabilimento dell'autorità del Gran Re sulle differenti province dell'impero, anche nell'Iran orientale; la casta sacerdotale dovette inoltre affiancarsi alle altre comunità religiose presenti nell'area del bacino mediterraneo ed in quella egiziana, garantendosi sempre il monopolio delle pratiche religiose persiane, soprattutto di quelle ufficiali, previste nei rituali di Stato achemenidi.

I Magi si occupavano quindi di svariate attività concerni la religione ed il rapporto con le divinità: erano abili nei sacrifici, in quanto esperti in materia, attori nelle pratiche divinatorie e nelle iniziazioni; possedevano le conoscenze e le capacità utili al relazionarsi con le potenze sovranaturali, fossero anime, essenze, o divinità.

Nel seguente capitolo si procederà, quindi, ad analizzare le varie competenze dei Magi in ambito religioso e divino, conoscenze che garantirono il loro assoluto controllo delle pratiche cultuali e dei rituali persiani in epoca achemenide.

#### 3.1 *Le conoscenze astronomiche, la divinazione e l'interpretazione dei sogni*

I Magi erano ben conosciuti dalle fonti classiche per le loro capacità legate alla divinazione, all'interpretazione di eventi astronomici ed atmosferici, di particolari eventi e segni, e dei sogni, dell'oniromanzia quindi. La dimensione divinatoria fu uno di quegli ambiti in cui la casta sacerdotale non perse la prerogativa nel passaggio di poteri da Medi a Persiani, divenendo anzi i protagonisti assoluti nell'esercizio della divinazione e dell'oniromanzia<sup>151</sup>.

Sono svariate le testimonianze rese dagli autori classici, greci e latini, in merito alle pratiche divinatorie dei Magi, mostrando una comune curiosità nei confronti dell'argomento, ma differenti tipologie di approccio, nonché di valutazioni delle capacità dei *magoi* e della reale affidabilità delle loro previsioni. In ogni caso, ciò che emerge dall'analisi delle fonti, è un riconoscimento quasi universale delle loro competenze nell'interpretazione dei fenomeni celesti, dei segni e dei sogni, inviati da forze sovranaturali<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> In Gnoli, 1980, pag. 207-208.

<sup>152</sup> In Kuhrt, 2010, pag. 474.

### 3.1.1 La divinazione e l'interpretazione di fenomeni atmosferici

Ai Magi vennero accreditati, dalle fonti classiche, straordinari poteri in relazione alla divinazione, senza però fornire elementi che facciano luce su cosa consistesse, nel concreto, questa abilità, poiché le testimonianze di cui si dispone si limitarono a definirli come specialisti di particolari tecniche divinatorie, con particolari predisposizioni nel riconoscere gli spiriti, nonché come grandi conoscitori dell'astrologia<sup>153</sup>. E' molto probabile che i Magi avessero mostrato un forte interesse nei confronti di quest'ultimo ambito, specialmente nel periodo più antico, ed è altrettanto possibile che abbiano approfondito lo studio e la conoscenza della materia in seguito ai contatti con i Caldei babilonesi, effettivi esperti di astrologia e astronomia, successivamente alla conquista di Babilonia ad opera di Ciro. E' certo, infatti, che i Magi furono promotori di una vasta azione di sincretismo iranico-mesopotamica, che, oltre ad apportare nuove conoscenze, influenzò di fatto la ritualistica della casta sacerdotale, nonché la resa della loro religione in pubblica e ufficiale, rendendola il pilastro dell'autorità del Re dei Re<sup>154</sup>.

Erodoto riportò un esempio di interpretazione di un fenomeno astrologico, e nello specifico di un'eclissi, avvenuta alla vigilia dell'attacco frontale alla Grecia:

*“Al momento della partenza il sole, abbandonata la sua posizione nel cielo, scomparve benché non vi fossero nuvole, anzi in pieno sereno, e da giorno che era si fece notte. Serse, che vide e fu testimone del fenomeno, preoccupato domandò ai Magi che cosa potesse presagire. Loro dichiararono che il dio preannunciava ai Greci di abbandonare le loro città; il Sole (dissero) era il profeta dei Greci, come la Luna lo era per loro stessi. Serse gioì grandemente nel sentire ciò, e proseguì la sua marcia.”*<sup>155</sup>

I Magi, consultati da Serse, interpretarono il segno come favorevole ai Persiani, dal momento che l'eclissi di sole poteva significare l'oscuramento del dio Apollo, dio solare, oltre che responsabile della mantica greca<sup>156</sup>. Erodoto mostrò come i *magoi* qui avessero prodotto un'interpretazione del tutto erronea, poiché, come ben si sa, la campagna militare persiana in Grecia portò a una

<sup>153</sup> In De Jong, 1997, pag. 397.

<sup>154</sup> In Gnoli, 1974, pag. 141.

<sup>155</sup> Erodoto, VII, 37.

<sup>156</sup> In Chiarassi, 2006, pag. 172.

sconfitta totale; non è possibile, però, accettare con sicurezza tale fallimento dei Magi, poiché l'autore di Alicarnasso non dimostrò di essere, nell'affrontare il tema dell'interpretazione dei presagi, un osservatore obbiettivo<sup>157</sup>.

Purtroppo, Erodoto fu l'unico autore che descrisse con accuratezza l'interpretazione di un fenomeno astrologico da parte dei Magi; altre fonti classiche, infatti, si limitarono a sottolineare come la casta sacerdotale persiana avesse ampie conoscenze in merito all'astrologia, ma senza donarne narrazioni di esempi concreti. Così Ammiano Marcellino, nelle *Storie*, sostenne come Zoroastro, in seguito agli insegnamenti dei Bramini indiani, trasmise ai Magi le competenze apprese sulle scienze astrologiche, nonché le teorie sulla divinazione, tramandate poi di generazione in generazione:

*“Zoroastro, penetrato coraggiosamente nelle regioni sconosciute dell'India settentrionale, giunse in una zona solitaria e boscosa, sui cui silenzi tranquilli dominano gli ingegni altissimi dei Bramini. Dal loro insegnamento apprese, in quanto potè intendere, le leggi del movimento del mondo e delle stelle, e puri riti religiosi. Delle dottrine studiate alcune trasmise alle menti dei Magi ed essi le trasmettono di generazione in generazione alle età posteriori assieme alle teorie sulla divinazione.”*<sup>158</sup>

La natura di fonte tarda, e decisamente posteriore all'epoca achemenide, coincidente con il momento dell'affermazione della casta sacerdotale all'interno della società persiana, porta, purtroppo, a non ritenere estremamente affidabili le informazioni rese dall'autore latino, ragion per cui non è possibile individuare con sicurezza negli insegnamenti dei Bramini indiani le origini delle conoscenze astrologiche dei Magi. Sembra comunque sempre più probabile che tali competenze siano frutto dell'incontro culturale con i Caldei babilonesi, decisamente più prossimi a livello geografico.

Ulteriori informazioni sulle capacità divinatorie dei *magoi* vennero rese sotto forma di esempi da altri autori classici, che riportarono singoli episodi di interpretazioni di eventi particolari, come, ad esempio, Ctesia, che descrisse una serie di presagi che si compirono durante il regno di Cambise:

<sup>157</sup> Si veda in merito il paragrafo 3.1.2. del presente lavoro.

<sup>158</sup> Ammiano Marcellino, XXIII, 6.33.

*“Cambise compì un sacrificio ma quando la gola dell’animale venne incisa, non sgorgò sangue, e lui divenne affranto; quindi Roxane gli partorì un bambino senza testa, causandogli ancor più disillusioni, e i Magi gli dissero che questi portenti significavano che lui non avrebbe lasciato eredi al trono.”<sup>159</sup>*

O ancora Cicerone, nel *De Divinatione*, in merito alla nascita di Alessandro Magno:

*“C’è senza dubbio anche nei popoli barbari una capacità di presentimento e di divinazione. [...] Si sa che, nella stessa notte in cui fu distrutto dalle fiamme il tempio di Diana Efesia, Olimpiade diede alla luce Alessandro, e appena si fece giorno i maghi si misero a gridare che nella notte allora trascorsa era nata la rovina, la sciagura per l’Asia.”<sup>160</sup>*

Ed infine Eliano, nel *Varia Historia*, che narra di un’interpretazione divinatoria dei Magi, descrivendo la crudeltà del Re dei Re Dario II, chiamato anche Ochus:

*“La saggezza di Magi persiani era (oltre ad altre cose proprie di loro) la capacità di divinazione. Essi predissero la crudeltà di Ochus verso i suoi sudditi, e la sua sanguinaria disposizione, che loro compresero tramite alcuni segni segreti. Quando Ochus, alla morte del padre Artaserse, ottenne la corona, i Magi gli affiancarono un eunuco che gli era vicino per osservare le sue occupazioni quando il tavolo gli fu apparecchiato innanzi e questi tese per primo le mani; guardando intensamente, Ochus tese entrambe le mani, e con la destra afferrò un coltello che li giaceva, e con l’altra, prese una grande pagnotta, che depose sopra la carne, che poi tagliò e mangiò avidamente. I Magi, udito ciò, predissero che ci sarebbe stata abbondanza durante il suo regno, ma anche molto sangue versato. In ciò, loro non sbagliarono.”<sup>161</sup>*

Tutte e tre le testimonianze riportano predizioni corrette dei Magi, sottintendendo e dimostrando come le capacità divinatorie della casta sacerdotale persiane fossero effettive e reali: Cambise non lascerà eredi, scomparendo prematuramente e di morte violenta, provocando così l’usurpazione

---

<sup>159</sup> Ctesia, paragrafo 14.

<sup>160</sup> Cicerone, I, 23.46.

<sup>161</sup> Eliano, II, 17.



prima di Gaumata e in seguito di Dario I<sup>162</sup>; la campagna militare in Asia di Alessandro Magno porterà alla caduta dell'impero persiano achemenide; Dario II Ochus venne descritto dalle fonti greche successive al suo regno come un sovrano sanguinario, reo di aver eliminato suo fratello Arsites per non rischiare che quest'ultimo movesse pretese al trono achemenide. Tali testimonianze, quindi, sarebbero in linea con la tradizione, sviluppatasi in epoca classica, che descriveva i Magi come dotti e sapienti, e di conseguenza anche le loro capacità divinatorie non vennero messe in dubbio, ma anzi, si fornirono appunto esempi mirati a confermarle.

Di altro tenore è la testimonianza fornita da Diogene Laezio che, come è noto, affrontava l'argomento relativo alle competenze e alla saggezza dei *magoi* in maniera più circospetta e con maggiori riserve:

*"[...] praticavano l'arte divinatoria e la predizione, e sostenevano che gli dei si manifestavano ad essi e che inoltre l'aria è piena di immagini che per emanazione di vapori penetrano negli occhi di quanti acutamente guardano [...]."*<sup>163</sup>

L'autore specificò come i Magi avessero la prerogativa sulla pratica della divinazione poiché in grado di percepire gli spiriti, sottoforma di esalazioni, grazie alle loro qualità paranormali<sup>164</sup>. A differenza delle fonti precedentemente considerate, Diogene non fornì esempi concreti che dimostravano le capacità e l'affidabilità delle interpretazioni della casta sacerdotale persiana, ma si limitò a definire la loro abilità nella percezione di forze soprannaturali. Il termine greco, *eidola*, con cui tali entità vennero rese dall'autore, potrebbe essere reso con molteplici traduzioni: "ombre", "simulacri", "essenze". Betegh offre un'altra ipotesi di spiegazione, proponendo come traduzione "spiriti" o "fantasmi", e ricollegando il termine alla dimensione della morte; l'uso del lemma in tal senso è attestato anche in Omero ed in Platone, e sembrerebbe più appropriato al contesto. I Magi avrebbero quindi posseduto capacità tali da permettere loro di interagire con le divinità e con le anime dei defunti<sup>165</sup>. Un'idea simile venne espressa unicamente nella descrizione del rituale presentato nel papiro di Derveni, dove ai *magoi* sarebbero state riconosciute le competenze necessarie per approcciarsi agli spiriti, ma ciò non trova riscontro in nessun'altra fonte classica.

<sup>162</sup> Si veda in merito il Capitolo 5 del presente lavoro.

<sup>163</sup> Diogene Laezio, Proemium, 7.

<sup>164</sup> In Burkert, 2004, pag. 121.

<sup>165</sup> In Betegh, 2004, pag. 79.

L'intervento di Diogene Laerzio, comunque, presenta una ricca terminologia presocratica, che porterebbe a sospettare una possibile reinterpretazione, influenzata dalla filosofia e dall'ideologia greca, in chiave ellenica di alcune capacità divinatorie proprie dei Magi<sup>166</sup>.

Una testimonianza certamente significativa ed eterogenea rispetto ad altri riferimenti alla divinazione dei Magi è quella resa da Nicandro di Colofone, autore greco ellenistico, proveniente dall'area ionica, nell'opera *Theriakà, Rimedi contro i veleni degli animali*, poema didascalico su appunto veleni ed antidoti. Tale fonte riporta l'unico accenno a possibili pratiche rbdomantiche esercitate dalla casta sacerdotale persiana, tramite l'impiego del *barsom*, impiegato usualmente nei riti legati alla dimensione sacrificale:

*"[Nicandro] dice che la ramificazione del tamerice è un profeta eccezionale. Infatti i Magi e gli Sciti praticarono la divinazione con l'aiuto del legno di tamerice. Di fatto numerose sono le località in cui si pratica la divinazione tramite l'uso delle bacchette. Dinone dice precisamente, nel primo libro della sua terza parte, che gli indovini medi praticavano la divinazione con l'aiuto di una bacchetta ed Erodoto ha osservato, nel libro IV, delle genti che, in numerose località, e specialmente in Europa, praticavano la divinazione con l'aiuto del tamerice."*<sup>167</sup>

Al *barsom*, in questo caso indicato come "legno di tamerice", verrebbero attribuite proprietà profetiche, e accompagnerebbe le varie pratiche divinatorie di competenza dei Magi. L'autore accennò inoltre a un intervento di Dinone in merito all'impiego delle bacchette da parte degli "indovini medi" nella divinazione, testimonianza preziosa poiché l'opera dell'autore, contemporaneo della dominazione achemenide, la *Persikà*, è purtroppo andata perduta<sup>168</sup>. Neppure la documentazione iconografica persiana, o almeno quella finora rinvenuta, non testimonierebbe l'attribuzione di una funzione divinatoria al *barsom*, rendendo l'intervento di Nicandro unico nel suo genere<sup>169</sup>.

<sup>166</sup> In Burkert, 2004, pag. 121.

<sup>167</sup> Nicandro, 613a.

<sup>168</sup> In Lenfant, 2009, pag. 99.

<sup>169</sup> In merito alle conoscenze divinatorie e astronomiche dei Magi, si vedano: G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, 1968, pag. 146; G. Gnoli, *Politique religieuse sous les Achemenides*, in *Acta Iranica II*, 1974, pag. 141; P. Briant, *Histoire de l'empire perse : de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 108; A. De Jong, *Traditions of the Magi*, 1997, pag. 397-398; W. Burkert, *Da Omero ai Magi*, 1999, pag. 109; G. Betegh, *The Derveni papyrus : cosmology, theology and interpretation*, 2004, pag. 79; W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis*, 2004, pag. 109; ; M. Carastro, *La cite des mages*, 2006, pag.

### 3.1.2 L'interpretazione dei sogni

I Magi vennero, fin dalle loro origini mede, associati alla pratica dell'oniromanzia, ben attestata anche in seguito all'interno dello Zoroastrismo, dove i sogni erano considerati molto importanti e significativi, poiché rappresentavano la dimensione all'interno della quale le divinità, ma anche le potenze malvagie, potevano manifestarsi all'uomo<sup>170</sup>.

Anche ben prima della diffusione e del consolidamento della dottrina zoroastriana i Magi si occupavano dell'interpretazione dei sogni, e in special modo di quelli dei sovrani, descritti da alcune fonti classiche. In Erodoto, la casta sacerdotale venne spesso associata all'oniromanzia, come dimostrano le varie descrizioni di sogni, e di conseguenti interpretazioni di questi, presenti nelle *Storie*. La testimonianza dell'autore di Alicarnasso risulta essere molto importante poiché riportante eventi risalenti alla dominazione meda di Astiage, precedente quindi alla salita al trono di Ciro, consacrando un lungo passaggio dell'opera alle origini del popolo persiano, e testimoniando la stretta connessione già esistente allora fra Magi e interpretazione dei sogni:

*“Più tardi Ciassare morì, dopo quaranta anni di regno, compresi quelli del predominio scita. Nel regno gli succedette il figlio Astiage. Astiage ebbe una figlia che chiamò Mandane; e una volta sognò che Mandane orinava con tanta abbondanza da sommergere la sua città e inondare l'Asia intera. Sottopose questa visione all'attenzione di quei Magi che interpretano i sogni e si spaventò molto quando essi gli spiegarono ogni particolare. Più avanti, quando Mandane fu in età da marito, non volle concederla in moglie a nessun pretendente medo, per degno che fosse: per la paura, sempre viva in lui, di quel sogno, la diede a un Persiano, che si chiamava Cambise: lo trovava di buona casata, di carattere tranquillo e lo giudicava molto al di sotto di un Medo di normale condizione.”<sup>171</sup>*

Inquieto in merito ai presagi riguardo la discendenza della figlia, la principessa Mandane, il re medo preferì quindi come genero un uomo di buona discendenza e di buon carattere, il persiano Cambise, ma al di sotto dei Medi a livello gerarchico, sicuro così di evitare pretese al suo trono.

---

29; I. Chiarassi, *Il Magos e la Pharmakis*, in C. Bonnet, J. Rupke, P. Scarpi, *Religions orientales-culti misterici*, 2006, pag. 172.

<sup>170</sup> In De Jong, 1997, pag. 397.

<sup>171</sup> Erodoto, I, 107.

*“Durante il primo anno di matrimonio di Cambise e Mandane, Astiage ebbe una seconda visione: sognò che dal sesso della figlia nasceva una vite e che la vite copriva l'Asia intera. Dopo questa visione e consultati gli interpreti, fece venire dalla Persia sua figlia, che era vicina al momento del parto, e quando arrivò la mise sotto sorveglianza, intenzionato a eliminare il bambino che lei avrebbe partorito. Perché i Magi interpreti dei sogni gli avevano spiegato, in base alla visione, che il figlio di Mandane avrebbe regnato al posto suo.”<sup>172</sup>*

Un successivo sogno, anche in questo caso interpretato dai Magi, definiti nel testo come “esperti”, lo convinse definitivamente che il bambino, non ancora nato, sarebbe divenuto re al suo posto, nonostante i provvedimenti presi nel maritare la figlia. Il re decise quindi di eliminare il bambino non appena questo fosse nato, affidando il gravoso compito a un suo fedele servitore, Arpago. Quest’ultimo, tuttavia, non portò a compimento l’incarico affidatogli, risparmiando la vita al bambino, e affidandolo a una famiglia di mandriani, che decisero di crescerlo come figlio loro; le vere origini di Ciro, però, iniziarono prepotentemente a rivelarsi all’età di dieci anni, quando il fanciullo mostrò chiare tendenze al comando, autoproclamandosi capo e guida dei suoi compagni di giochi, e attirando l’attenzione del re Astiage, che riconobbe così il nipote che credeva defunto. Riconvocò quindi i Magi:

*“ [...] I Magi risposero: "Se il ragazzo è vivo e ha regnato senza un disegno predisposto, allora per quanto lo riguarda puoi stare tranquillo e rallegrarti: non regnerà una seconda volta. Infatti è già successo che alcuni dei nostri vaticinii si siano risolti in poca cosa e che il contenuto dei sogni abbia perso ogni sua consistenza". E Astiage concluse: "Anch'io, Magi, sono quasi del tutto convinto che il sogno si è già realizzato: questo bambino ha già ricevuto il titolo di re, e dunque non rappresenta più per me un pericolo. Tuttavia esaminate per bene la questione e aiutatemi a prendere una decisione che garantisca la massima sicurezza per la mia casa e per voi stessi". Al che i Magi risposero: "Sovrano, anche per noi è molto importante che il potere rimanga ben saldo nelle tue mani, perché se passa a questo ragazzo, che è Persiano, cade nelle mani di un'altra nazione e noi che,*

---

<sup>172</sup> Erodoto, I, 108.

*siamo Medi, diventeremo schiavi e non godremo del minimo prestigio presso i Persiani, essendo stranieri. Se invece rimani re tu, che sei nostro concittadino, abbiamo anche noi la nostra parte di potere e riceviamo da te grandi onori. Perciò è assolutamente nostro interesse vegliare su di te e sul tuo regno; e ora, se vedessimo qualche motivo per avere paura, te ne avviseremmo senz'altro. Ma ora, poiché il sogno si è risolto in una cosa da nulla, da parte nostra abbiamo fiducia e ti consigliamo di fare altrettanto. Questo ragazzo mandalo lontano dai tuoi occhi, fra i Persiani, dai suoi genitori".*<sup>173</sup>

Questo passo risulta essere molto interessante per molteplici elementi definiti al suo interno: la definizione etnica dei sacerdoti quali appartenenti al popolo medo, il prefigurarsi di uno scontro etnico fra Medi, compresi i Magi, e Persiani, la prova di scarsa capacità politica e la mancanza di chiarezza nell'aver fornito un'interpretazione che si rivelerà totalmente errata e che avrà conseguenze drammatiche per i Magi, poiché, pur avendo interpretato correttamente il sogno del re, decisero comunque di darne un responso erroneo, portando alla caduta l'impero dei Medi e alla nascita della potenza persiana, e venendo quindi accusati di tradimento:

*"[...] Disse così e per prima cosa fece impalare quei Magi interpreti di sogni che gli avevano consigliato di risparmiare Ciro [...]"*<sup>174</sup>

Erodoto riportò come i Magi intervennero anche per offrire una spiegazione al sogno del Re dei Re Serse durante la campagna contro la Grecia, dimostrando così come questi avessero mantenuto le loro prerogative nel campo dell'oniromanzia anche durante la dominazione persiana:

*"In seguito, mentre si apprestava a partire, Serse ebbe nel sonno una terza visione: i Magi, uditala, la interpretarono come indizio di una futura sottomissione del mondo intero e di tutte le genti. La visione era questa: Serse sognò di essere incoronato con una fronda di olivo; e dall'olivo i rami ricoprivano tutta la terra, poi la corona poggiata sulla sua testa scompariva. Quando i Magi l'ebbero interpretata così, subito ognuno dei Persiani convenuti a corte partì per la propria*

---

<sup>173</sup> Erodoto, I, 120.

<sup>174</sup> Erodoto, I, 128.

*giurisdizione; e si impegnavano col massimo zelo, secondo gli ordini ricevuti, ciascuno desiderando ottenere i premi fissati.”*<sup>175</sup>

In questo passo, i Magi interpretarono il sogno in chiave positiva, sostenendo come preannunciassero l'assoggettamento di tutti gli uomini al potere di Serse; il coronamento con foglie di olivo poteva effettivamente evocare la vittoria persiana su Atene, città per la quale questo albero era sacro. Ma la sparizione della corona poteva ugualmente annunciare la disfatta che avvenne in seguito a Salamina; l'interpretazione, anche in questo caso erronea, avrebbe quindi potenzialmente impedito il successo dell'armata persiana in Grecia.

Erodoto riconobbe quindi ai Magi una vasta competenza nell'oniromanzia, come dimostra anche il vocabolario impiegato dall'autore, che li definì come "interpreti di sogni" ed "esperti", ma non li presentò mai come infallibili. Lo storico di Alicarnasso sembra essere stato intenzionato ad impiegare questi resoconti in chiave letteraria per inserirsi all'interno di un dibattito che era di attualità nella sua epoca e che trattava l'attitudine e la capacità degli uomini ad interpretare il volere degli dei ed i segni divini, tramite gli esperti o gli oracoli, che rivelavano eventi prodigiosi. I Magi, in Erodoto, sembrano essere colpevoli, quindi, di aver sottovalutato la reale portata dei sogni, venendo poi traditi dalla loro stessa interpretazione<sup>176</sup>.

Allo storico di Alicarnasso va inoltre riconosciuto il merito di aver narrato una vicenda, l'interpretazione del sogno di Astiage, che ebbe grande popolarità nell'antichità, e che probabilmente derivava da una tradizione orale persiana<sup>177</sup>, che, senza la narrazione di Erodoto, non sarebbe stata, forse, accolta anche dalla classicità, e non si avrebbe potuto avere quindi testimonianza delle attività dei Magi legate all'oniromanzia risalenti all'epoca dell'impero medo, proseguita successivamente anche in ambito achemenide<sup>178</sup>. L'eco di tali narrazioni giunse fino a Roma, fino a Cicerone, il quale, nel *De Divinatione*, descrisse l'interpretazione di un sogno dello stesso Ciro, episodio anch'esso probabilmente appartenente a una tradizione orale persiana, su cui si fondò anche il mito che avvolse la figura di Ciro durante l'epoca classica<sup>179</sup>. E' da notare come l'autore si premurò di sottolineare quale fosse la fonte dalla quale aveva attinto le

---

<sup>175</sup> Erodoto, VII, 19.

<sup>176</sup> In Carastro, 2006, pag. 29.

<sup>177</sup> In De Jong, 1997, pag. 396.

<sup>178</sup> In Widengren, 1968, pag. 134.

<sup>179</sup> In De Jong, 1997, pag. 396.

informazioni, corrispondente all'opera *Persikà* di Dinone, conferendo quindi attendibilità alla sua testimonianza:

*"...C'è bisogno che io citi dai Libri Persiani di Dinone la profezia che i maghi rivelarono a Ciro, quel famoso antico re? Scrive Dinone che, in sogno, parve a Ciro che il sole gli si posasse ai piedi; tre volte Ciro cercò di toccarlo con le mani, ma invano: il sole, girando su se stesso, gli sfuggiva e si allontanava. I maghi – venerati in Persia come una stirpe di sapienti e di dotti – da questo triplice tentativo di afferrare il sole trassero la profezia che Ciro avrebbe regnato per trent'anni. E così avvenne: giunse fino all'età di settant'anni, e il suo regno ne incominciò quando ne aveva quaranta."*<sup>180</sup>

In questo caso l'interpretazione offerta dai Magi risultò corretta, dimostrando un cambiamento di tendenza nell'affrontare la questione della capacità e dell'affidabilità o meno delle interpretazioni fornite dai Magi dei sogni. Cicerone, infatti, rientra in quel filone ideologico e culturale che individuava nei componenti della casta sacerdotale persiana dei sapienti e dotti, le cui competenze erano pressoché indiscusse.

Comunque sia, le fonti classiche avrebbero l'enorme merito di aver preservato e riportato una tradizione che testimoniava una delle funzioni più antiche e originarie dei Magi, sebbene tramite convenzioni letterarie e tecniche, e approcci scettici, come nel caso di Erodoto<sup>181</sup>.

### 3.2 I garanti della riuscita di un sacrificio

Da ciò che emerge dalle fonti classiche, si può ipotizzare come i Magi spendessero gran parte del loro tempo nel culto delle divinità, che si realizzava concretamente nelle preghiere, nelle invocazioni e negli inni, questi ultimi di svariati generi in base allo scopo perseguito dalla cerimonia stessa, e nelle pratiche sacrificali. In conseguenza a queste funzioni, ed alle conoscenze

---

<sup>180</sup> Cicerone, 1.23.46.

<sup>181</sup> In merito all'interpretazione dei sogni, si vedano: G. Gnoli, *Zoroaster's time and homeland*, 1980, pag. 207-208; P. Briant, *Histoire de l'empire perse : de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 108; A. De Jong, *Traditions of the Magi*, 1997, pag. 396; M. Carastro, *La cite des mages*, 2006, pag. 29.

ritualistiche che queste richiedevano, i Magi vennero più volte definiti *technitai* dalle fonti classiche, tecnici in tutte quelle azioni cultuali che si riallacciavano alla dimensione divina e soprannaturale.

In veste di specialisti di pratiche di cui solo loro erano a conoscenza, le cui origini risalivano addirittura all'epoca meda, assolvevano anche al ruolo di guardiani e custodi dei culti Persiani, in special modo degli inni e delle invocazioni, che tramandavano gelosamente di generazione in generazione, ma sempre all'interno della casta sacerdotale, garantendosi così il monopolio delle attività religiose nell'impero achemenide<sup>182</sup>, e mantenendo quella posizione sociale che già ricoprivano all'epoca dell'impero medo<sup>183</sup>.

### 3.4.1 I Magi come tecnici del culto

Grazie alle testimonianze classiche, è stato possibile ricostruire, a linee generali, lo svolgimento canonico dei sacrifici persiani in epoca achemenide, e definire il ruolo, fondamentale, che i Magi rivestirono all'interno di questi rituali.

Furono svariate le fonti greche e latine che sostennero come la casta sacerdotale avesse assunto, in epoca achemenide, il monopolio dei riti sacrificali nel loro complesso, almeno per quanto riguarda l'area occidentale dell'impero, ma è possibile supporre che esercitassero la loro influenza anche sui territori orientali. Il loro peso a livello religioso e cultuale divenne tanto ingente da rendere necessaria, anzi obbligatoria, la presenza di un Mago durante ogni sacrificio, caratteristica che venne più volte sottolineata fortemente dagli autori che trattarono l'argomento:

*“Ed ecco come si svolge presso i Persiani il rito di sacrificio agli dei or ora ricordati: quando devono fare la loro offerta non costruiscono altari e non accendono il fuoco; non praticano la libagione, non usano flauti, né bende sacre né grani d'orzo salati. Chi voglia compiere sacrifici a uno di quegli dei conduce la vittima in un luogo puro, si lega intorno alla tiara una coroncina, di mirto per lo più, e invoca il dio. Non è lecito pregando chiedere vantaggi per sé personalmente: chi invoca del bene lo fa per tutti i Persiani e per il re; lui stesso ovviamente risulta compreso fra tutti i Persiani. Quindi lui smembra la vittima, e divide in porzioni le sue carni e, dopo averle bollite, distende dell'erba tenera, di solito su del trifoglio, e ve le pone*

<sup>182</sup> In De Jong, 1997, pag. 214.

<sup>183</sup> In Gnoli, 1980, pag. 207-208.



*tutte sopra. Dopo che le ha ben sistemate, un Mago lì presente canta una teogonia, come essi stessi definiscono la formula dell'invocazione; si noti che essi non compiono mai un sacrificio se non è presente un Mago. Il sacrificante si trattiene un po' di tempo: quindi si riporta via le carni che usa poi come meglio gli aggrada.*<sup>184</sup>

La descrizione qui donata da Erodoto conferma come i Magi avessero consolidato la loro posizione all'interno della gerarchia e delle classi sociali dell'impero persiano achemenide, dove rivestivano le funzioni di un clero specializzato e ufficiale<sup>185</sup>, anche in seguito alla congiura del Mago Gaumata<sup>186</sup>. Secoli più tardi, Ammiano Marcellino definì come la casta sacerdotale persiana, inizialmente comprendente un numero limitato di individui, avesse assunto sempre maggiore potere, espandendosi e aumentando numericamente, proprio grazie alle loro conoscenze cultuali, loro prerogativa e di cui erano custodi gelosi, e all'esercizio, che competeva unicamente a loro, delle pratiche rituali:

*“Il numero dei Magi all'origine era assai piccolo e della loro opera le autorità persiane si servivano di solito nel culto degli dei. Era sacrilegio avvicinarsi agli altari oppure toccare la vittima prima che un Mago, pronunciate le preghiere di rito, non avesse sparso le libagioni preliminari. Ma crescendo a poco a poco il loro numero, raggiunsero la grandezza e l'importanza di una stirpe solida, ed abitano in ville non cinte di mura. E' loro permesso di amministrarsi secondo leggi proprie e sono onorati per il rispetto che si porta alla religione.”*<sup>187</sup>

Tornando al passo erodoteo, in esso è presente la prima descrizione greca di un sacrificio persiano amministrato dai *magoi*, definendo le varie fasi che si dovevano osservare perché questo venisse portato a compimento e fosse bene accetto alla divinità a cui era destinato, la quale avrebbe così prestato ascolto alla richiesta del sacrificante. Dagli strumenti impiegati nel rituale sacrificale di Erodoto, e dalle modalità con cui è compiuto, si può comprendere come tale tipologia di rito ritrovasse le sue origini in area indo-iraniana<sup>188</sup>. Nello Zoroastrismo, ad esempio, l'idea delle

---

<sup>184</sup> Erodoto, I, 132.

<sup>185</sup> In Widengren, 1968, pag. 148.

<sup>186</sup> In merito, si veda il quinto capitolo del presente lavoro.

<sup>187</sup> Ammiano Marcellino, XXIII, 6, 35.

<sup>188</sup> In Widengren, 1968, pag. 148.

porzioni sacrificali era totalmente assente, e l'offerta non veniva bruciata, se non parzialmente<sup>189</sup>, e ciò era una caratteristica differenziava in maniera netta il sacrificio persiano da quello greco; inoltre non erano presenti strutture corrispondenti agli altari ellenici tra i Persiani. Erano piuttosto presenti delle basi su cui erano posti dei bracieri, impiegati per bollire la carne, che, come descriveva Erodoto, veniva poi posta su dell'erba tenera, spesso corrispondente a del trifoglio, e, alla fine del rituale, veniva ripresa dal sacrificante, che ne poteva poi disporre come meglio riteneva.

Erodoto sostenne come i Persiani non accendessero un fuoco quando volevano compiere un sacrificio, sebbene il fuoco fosse comunque presente nell'ambiente sacrificale, impiegato per bollire la carne, probabilmente all'interno di un calderone, utilizzata poi durante il rituale. L'informazione secondo cui i Persiani non accendessero fuochi quando volevano compiere un sacrificio potrebbe quindi implicare come questa azione non fosse considerata come parte del rituale vero e proprio, come atto quindi previsto nel complesso ritualistico, ma che lo impiegassero solo allo scopo di bollire le carni della vittima; forse, al tempo di Erodoto, il fuoco, sebbene fosse l'elemento più importante nei rituali quotidiani zoroastriani, non aveva ancora assunto un ruolo da protagonista nella religione e nella ritualità persiana, soprattutto in ambito sacrificale. Lo storico di Alicarnasso pose anche l'accento su ulteriori caratteristiche che differenziavano il sacrificio persiano da quello greco: l'assenza di flauti e bende sacre; la mancanza dei grani d'orzo salati, che erano un elemento specifico dei sacrifici greci connessi all'immolazione di una vittima animale; la presenza di un'unica ghirlanda, sottoforma di coroncina di mirto, posta attorno alla tiara indossata dal sacrificante<sup>190</sup>. Il rituale era, inoltre, dedicato ad una sola divinità, presumibilmente indicata dal Mago che soprintendeva tutta la cerimonia, essendo questa una delle competenze della casta sacerdotale persiana<sup>191</sup>.

Il sacrificio così delineato da Erodoto può essere associato alla descrizione offerta, circa cinque secoli più tardi, da Strabone, che riportò, anche se in maniera breve e concisa, delle caratteristiche del rituali differenti da quelle citate dall'autore di Alicarnasso, anche se probabilmente utilizzò le stesse fonti impiegate dallo storico, suo predecessore:

---

<sup>189</sup> In merito, si veda il paragrafo successivo del presente lavoro.

<sup>190</sup> In De Jong, 1999, pag. 110-111.

<sup>191</sup> In Widengren, 1968, pag. 152.

*“Dunque: i Persiani non innalzano statue di divinità o altari, ma celebrano i sacrifici in un luogo elevato, considerando il cielo Zeus; venerano anche il sole, che chiamano Mithra, la luna Afrodite, il fuoco, la terra, i venti e l’acqua. Sacrificano in un posto esente da contaminazioni, levano suppliche accanto alla vittima incoronata e dopo che il mago che presiede alla cerimonia ne ha ridotto in pezzi le carni, se le spartiscono e vanno via senza lasciarne agli dei nemmeno una parte; al dio – sostengono – basta lo spirito della vittima e nient’altro. Comunque, una piccola parte della vittima imbandita – come riferiscono alcuni – la gettano sul fuoco.”<sup>192</sup>*

Nella *Geografia*, l’animale non veniva più smembrato dal sacrificante, ma dal Mago stesso, che assunse quindi un ruolo ancor più attivo all’interno del rituale; come già sottolineato da Erodoto, anche Strabone enfatizzò la pratica di non riservare la carne della vittima alla divinità, che si accontentava della sua anima, con l’eccezione dell’omento, corrispondente a parte delle viscere, e di parte del grasso dell’animale, che venivano gettati nel fuoco. Anche l’elemento igneo divenne così parte del rito, non più quindi impiegato solo per cucinare la carne, ma mezzo tramite il quale il dio riceveva l’odore delle interiora o del grasso della vittima<sup>193</sup>. Un altro elemento differente, rispetto all’apparato sacrificale descritto da Erodoto, è rappresentato dalla ghirlanda portata anche dalla vittima, che potrebbe portare a ipotizzare un’evoluzione della ritualità persiana, che si manifesterebbe anche nei compiti aggiuntivi dei Magi, che divennero così veri e propri leader all’interno dello svolgimento ritualistico, e nella combustione di grasso e omento dell’animale, rilevate da Strabone al di fuori di quelle fonti da lui condivise con Erodoto<sup>194</sup>. Quest’ultima caratteristica del rituale venne confermata anche da Catullo:

*“[...] Se l’infame religione dei Persiani è vera,  
solo da madre e figlio potrà nascere un mago  
che con i suoi scongiuri ottenga il favore degli dei  
sciogliendo tra le fiamme il grasso delle viscere.”<sup>195</sup>*

---

<sup>192</sup> Strabone, XV, 3.13.

<sup>193</sup> In De Jong, 1997, pag. 360.

<sup>194</sup> In De Jong, 1997, pag. 129-130.

<sup>195</sup> Catullo, Carmen 90.

Un'altra forma ritualistica venne descritta anche nel Papiro di Derveni, la cui composizione testuale risalirebbe al V secolo a.C., contemporaneo quindi di Erodoto, riportando degli elementi assenti nelle altre testimonianze precedentemente analizzate:

*“Preghiere e sacrifici propiziano le anime (gli dei?). L’incantesimo dei magoi ha il potere di allontanare i demoni che si intromettono come un impedimento. I demoni sono un impedimento, poiché sono nemici delle anime (oppure: sono anime nefaste). Per questo motivo i magoi celebrano il sacrificio come per fare un’espiazione; sulla materia sacrificata essi fanno libagioni di acqua e latte, con cui effettuano anche le offerte funebri. Consacrano focacce innumerevoli e piene di piccole protuberanze, poiché anche le anime sono innumerevoli. Gli iniziati compiono sacrifici preliminari alle Eumenidi, nello stesso modo dei magoi. Le Eumenidi infatti sono anime. Per questo motivo chi si appresta a sacrificare agli dei dovrebbe prima (sacrificare)... di uccello...”<sup>196</sup>*

Dalla descrizione di questo rituale, emergerebbe una connotazione differente, rispetto alle testimonianze fornite da Erodoto e Strabone, dei Magi come tecnici e specialisti dei riti sacrificali: nel Papiro, infatti, i *magoi* avrebbero avuto più che altro il compito di impedire l’influenza di spiriti maligni e demoniaci durante il rituale, che rischierebbe di essere inficiato dall’azione di questi; i possibili ostacoli creati dai *daimones* sarebbero stati eliminati tramite particolari invocazioni a recitazioni, che non avrebbero quindi lo scopo di invocare le divinità, ma di allontanare gli spiriti malvagi<sup>197</sup>.

Vi erano svariate tipologie ritualistiche che prevedevano forme sacrificali, nonché la costante presenza, se non l’ufficio attivo, dei Magi: il sacrificio, ad esempio, era una componente presente anche nelle cerimonie ufficiali, definibili quasi di stato, in cui le offerte erano più ingenti, nonché di valore più elevato. Senofonte ne rese più di una descrizione in una delle sue opere, la *Ciropea*, delineando così il profilo delle cerimonie ufficiali che ebbero luogo in seguito alle conquiste di Ciro il Grande, in ringraziamento alle divinità:

*“All’aprirsi del portone della reggia per primi furono condotti fuori su quattro file alcuni magnifici tori, destinati a Zeus e alle altre divinità indicate dai Magi (i*

<sup>196</sup> Papiro di Derveni, colonna VI.

<sup>197</sup> In Burkert, 2004, pag. 117.

*Persiani pensano che in ambito religioso più che in qualsiasi altro settore bisogna ricorrere agli esperti)."*<sup>198</sup>

L'importanza di tale cerimonia è in questo caso sottolineata dagli animali prescelti come vittime, corrispondenti ad "alcuni magnifici tori", capi di bestiame estremamente pregiati, nonché protagonisti di credenze e mitologie originatesi in tutto il bacino mediterraneo in epoca arcaica, caricati, perciò, anche di una forte valenza simbolica. Oltre ai tori, un altro animale che risultò adatto come vittima destinata a questi cerimoniali fu il cavallo:

*"Quando il corteo ebbe raggiunto i recinti consacrati agli dei, fu offerto a Zeus in sacrificio l'olocausto dei tori, poi al Sole quello dei cavalli; indi si sgozzarono vittime alla terra secondo l'indicazione dei magi, poi in onore degli eroi tutelari della terra assira."*<sup>199</sup>

Qui il ruolo dei Magi sembra essere circoscritto all'indicazione di quali divinità potessero essere destinatarie del sacrificio, e delle modalità tramite le quali questo dovesse compiersi, senza prendervi attivamente parte, anche se è probabile come le invocazioni e le preghiere alle divinità fossero comunque intonate da loro, essendo una loro esclusiva prerogativa.

Un ultima tipologia di rituali corrispondeva alle e alle azioni legate al culto compiute quotidianamente dalla casta sacerdotale, di cui ne fornisce testimonianza, ancora una volta, Strabone:

*"Effettuano i sacrifici al fuoco e all'acqua in modo diverso: al fuoco, portandovi legna secca priva di corteccia e cosparsa di grasso in superficie; quindi lo accendono versandovi su olio e senza soffiare, ma attizzandolo da sotto con un ventaglio. Coloro che soffiano o gettano sul fuoco animali morti o letame, sono puniti con la morte. All'acqua, recandosi presso un lago o un fiume o una sorgente; e dopo aver scavato al fine una buca, sgozzano la vittima, badando bene di non macchiare di sangue l'acqua lì vicino, perché così la contaminerebbero[...]."*<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> Senofonte, VIII, 3.11.

<sup>199</sup> Senofonte, VIII, 3.24.

<sup>200</sup> Strabone, XV, 3.14.

Se non quotidiani, è sicuro come i rituali dedicati all' Acqua e al Fuoco, intesi come manifestazioni divine, fossero per lo meno molto frequenti, e distinti da differenti apparati e modalità cerimoniali: mentre al fuoco erano destinato grasso, che ricopriva la legna destinata alla combustione, e olio, che vi veniva riversato direttamente sopra, all'acqua era riservato il sangue di una vittima sacrificale, che veniva però spanto sulla terra vicina all'acqua, senza macchiarla, che poteva essere di lago, di fiume o di sorgente.

Svariate erano quindi le tipologie cerimoniali e cultuali, che prevedevano azioni sacrificali, supervisionate e dirette dai Magi, che in alcuni casi partecipavano anche attivamente al sacrificio, occupandosi di smembrare la vittima. Tali cerimonie, riti, e sacrifici erano probabilmente da ricondurre alle origini dei Magi, quando ancora la loro influenza era circoscritta alla Media, e trasmessa poi in forma orale, ma sempre circoscritte alla casta sacerdotale persiana, unica custode di tali rituali, che comunque dovettero modificarsi nel tempo, subendo svariate influenze esterne, prima fra tutte quella zoroastriana<sup>201</sup>.

### 3.4.2 Le libagioni destinate al sacrificio

La riflessione in merito alle libagioni e alle offerte impiegate nell'ambito sacrificale si rivela essere alquanto complicata a causa delle svariate testimonianze, spesso in contrasto fra loro, in merito all'argomento. Fortunatamente si può disporre di fonti autoctone, corrispondenti alle Tavole di Fortificazione in lingua elamita, che offrono un breve elenco di beni alimentari destinate ai cerimoniali officiati dai Magi, ma circoscrivendosi purtroppo unicamente a questa tipologia di celebrazione, senza riferimenti ad altre tipologie sacrificali. Le fonti classiche potrebbero potenzialmente fornire, o perlomeno facilitare, l'individuazione di possibili offerte impiegate nei sacrifici, se non fosse che la trattazione dell'argomento risenti fortemente dell'esperienza, specialmente in ambito greco, propria degli autori in merito ai sacrifici caratteristici dell'area ellenica, estremamente differenti rispetto a quelli persiani, anche nelle tipologie di offerte e

---

<sup>201</sup> In merito all'argomento, si vedano: G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, 1968, pag. 134-135 e pag. 146-152; G. Gnoli, *Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion*, in U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani (a cura di), *Problems and methods of the history of religions : Proceeding of the Study Conference organized by the Italian Society for the History of Religions, Rome, 6th to 8th december 1969. Papers and discussions*, 1972, pag. 85; P. Georges, *Barbarian Asia and the greek experience*, 1994, pag. 194; P. Briant, *Histoire de l'empire perse: de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 256-258; A. De Jong, *Traditions of the Magi*, 1997; W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis*, 2004, pag. 117-121.

libagioni prescelte ed adoperate, portando quindi a una sorta di filtrazione delle informazioni sui rituali persiani attraverso l'esperienza e gli schemi mentali greci.

Analizzando le informazioni riportate dalle Tavole persepolitane si possono già individuare determinate tipologie di offerte impiegate nei rituali e nelle cerimonie:

*“12 marriš di vino, fornite da Parnizza, a Kurka il Mago, l'esecutore della cerimonia lan (?) a Marsaškaš, ricevute per le libagioni della (cerimonia) lan. Dal sesto mese al quinto mese, totale dodici mesi, (iniziando nel) diciassettesimo anno.”<sup>202</sup>*

Nel testo si specifica il prodotto, il vino, destinato ad essere impiegato nella cerimonia *lan*, la quantità, corrispondente a 12 *marriš*, i nomi dei contrenti, quali il Mago officiante, rispondente al nome Kurka, e probabilmente l'addetto alla distribuzione dei beni conservati nei magazzini statali dall'amministrazione centrale, e il periodo di tempo in cui il sacerdote avrebbe potuto usufruire del prodotto. Tale schema si riscontra anche nelle altre Tavole di fortificazione:

*“12 BAR di fichi, fornite da Narezza, Piršamarda il Mago, l'officiante della cerimonia lan a Narezzaš, ha ricevuto per le libagioni della cerimonia lan. Ventiquattresimo anno.”<sup>203</sup>*

*“72 BAR di grano, Mitukka il Mago ha ricevuto, per le libagioni della cerimonia lan, per dodici mesi.”<sup>204</sup>*

Oltre al vino, altri esempi di tipologie alimentari erano rappresentati dal grano e dai fichi, alimenti facilmente reperibili nell'area vicino-orientale e nell'altopiano iranico, non beni pregiati o lussuosi quindi, e perciò adatti ad essere impiegati in una cerimonia, come la *lan*, rientrante nelle pratiche del culto di Stato dedicate al dio Ahura Mazda, che veniva officiata di frequente<sup>205</sup>. Differente è un'altra tavoletta, che non rispetta lo schema testuale incontrato finora:

---

<sup>202</sup> PF, 757.

<sup>203</sup> PF, 769.

<sup>204</sup> PF, 1951: 1-2.

<sup>205</sup> In Briant, 1996, pag. 260.

*“6 (irtiba di grano) Irdazana il Mago, il pirramasda, ha ricevuto: 2 per (il dio) Turma, 4 per il dio Mithra.”<sup>206</sup>*

Gli elementi più importanti, riportati nel testo, sono, oltre al grano destinato all’offerta, i nomi delle due divinità a cui quest’ultima spettava, nonché le quantità da riservare a ciascun dio.

Purtroppo, come già precedentemente sottolineato, le Tavole di Fortificazione non forniscono elementi utili a definire le tipologie cerimoniali, ad eccezione della cerimonia *lan*, né le modalità di impiego delle offerte destinate alla dimensione culturale, sebbene abbiano il merito di sottolineare, ancora una volta, la presenza costante dei Magi in ambito rituale, incaricati di provvedere alle libagioni sacrificali.

E’ da notare come non sia presente nessuna varietà di carne tra gli alimenti elencati dalle tavolette, bene sacrificale presente invece in svariate testimonianze classiche, che mettevano in evidenza l’importanza dei sacrifici che prevedevano tale offerta. Si potrebbe ipotizzare come i Magi, una volta ottenuta una serie di beni dall’amministrazione dello stato persiano, potessero scambiare tali vivande con delle pecore o con altri animali, come montoni, cavalli e tori, ma come già sottolineato in precedenza, sembra che tali capi fossero riservati solo ad una certa tipologia sacrificale, destinata a cerimonie di grande importanza, e non certo a riti frequenti come la cerimonia *lan*<sup>207</sup>. I tori, ad esempio, sono citati in quanto offerta destinata ad Ahura Mazda, indicato usualmente con il nome Zeus dalle fonti greche, da Senofonte, in seguito al successo militare di Ciro, ed alla conquista di Sardi, capitale del regno di Lidia:

*“All’aprirsi del portone della reggia per primi furono condotti fuori su quattro file alcuni magnifici tori, destinati a Zeus e alle altre divinità indicate dai Magi...”<sup>208</sup>*

Tale sacrificio rientrava quindi in una dimensione culturale, ufficiale, di Stato, dove i ringraziamenti alle divinità erano doverosi, poiché avevano permesso la conquista di una delle città più ricche di tutto il Vicino Oriente, prospera e potente; era quindi necessario che le offerte fossero adatte e appropriate alla grandezza dell’evento.

<sup>206</sup> PF, 1957: 1. In merito alle Tavole di Fortificazione si veda R. T. Hallock, *Persepolis fortification tablets*, 1969.

<sup>207</sup> In Briant, 1996, pag. 257.

<sup>208</sup> Senofonte, VIII, 3,11.



La carne come libagione è invece nominata nella descrizione di una pratica sacrificale, di tutt'altra natura, offerta da Erodoto e già analizzata nel precedente paragrafo:

*“ [...] Quando poi ha tagliato a pezzetti le carni della vittima e le ha bollite, le depone tutte su un tappeto d'erba la più tenera possibile (per lo più trifoglio) da lui precedentemente preparato; dopo che le ha ben sistemate, un Mago li presente canta una teogonia, come essi stessi definiscono la formula dell'invocazione; si noti che essi non compiono mai un sacrificio se non è presente un Mago. [...]”*<sup>209</sup>

L'autore non definisce la varietà di carne impiegata nel sacrificio, ma, data la natura di questo, che sicuramente non apparteneva né alla categoria delle cerimonie e dei riti ufficiali di Stato né ai rituali caratteristici della classe sacerdotale, ma piuttosto ad una tipologia di rito individuale<sup>210</sup>, porterebbe a supporre che si trattasse di carne per così dire povera, probabilmente di un volatile, anche se quest'ultimi erano raramente impiegati nei sacrifici iraniani, o di bestiame di piccola taglia, come ad esempio gli ovini. Questa varietà era più alla portata anche per i semplici cittadini che intendevano riservarla come offerta ad una divinità, in modo che questa assolvesse ad una personale richiesta, celata però sottoforma di un' invocazione di grazia che mirava ad ottenere il bene per tutti i Persiani<sup>211</sup>. Erodoto specificò, inoltre, come, una volta concluso il sacrificio, il sacrificante fosse libero di portare con sé almeno una parte delle libagioni, poiché queste non venivano bruciate durante il rituale, come previsto dagli usi persiani in merito all'impiego delle offerte<sup>212</sup>.

Le libagioni citate da Strabone nel passo della Geografia che si occupa del sacrificio persiano sono molto simili a quelle già definite da Erodoto, poiché, come si è visto, i due autori attinsero le loro informazioni da fonti simili, se non addirittura coincidenti:

*“Effettuano i sacrifici al fuoco e all'acqua in modo diverso: al fuoco, portandovi legna secca priva di corteccia e cosparsa di grasso in superficie; quindi lo accendono versandovi su olio e senza soffiare, ma attizzandolo da sotto con un*

<sup>209</sup> Erodoto, I, 132.

<sup>210</sup> In De Jong, 1997, pag.358.

<sup>211</sup> Come sostenne Erodoto stesso, sempre in I, 132, non era lecito chiedere vantaggi a livello personale all'interno di una preghiera rivolta ad una divinità, ma era previsto che tutte le richieste invocassero il bene per tutta la popolazione persiana.

<sup>212</sup> In Carastro, 2004, pag. 23.

*ventaglio. Coloro che soffiano o gettano sul fuoco animali morti o letame, sono puniti con la morte. All'acqua, recandosi presso un lago o un fiume o una sorgente; e dopo aver scavato al fine una buca, sgozzano la vittima, badando bene di non macchiare di sangue l'acqua lì vicino, perché così la contaminerebbero. Dopo aver adagiato le carni su delle foglie di mirto o di lauro, i magi le toccano con sottili verghe e intonano una litania, versando olio misto a latte e miele non nel fuoco né nell'acqua, ma per terra; quindi eseguono l'incantesimo reggendo in mano per molto tempo un fascio di sottili verghe di mirto".*<sup>213</sup>

La descrizione del geografo concorda con quella riportata dallo storico di Alicarnasso, anche se Strabone si dilunga ancora meno nella definizione del taglio e della cottura delle carni, limitandosi ad affermare come queste venissero poste su foglie di mirto o di alloro; quest'ultimo viene nominato unicamente in questo passo<sup>214</sup>. L'autore riportò però delle aggiunte rispetto agli elementi e alle modalità sacrificali definite da Erodoto, sostenendo come venisse versato sulla terra, durante l'atto sacrificale, olio misto a latte e miele. Purtroppo tale dichiarazione di Strabone è smentita dal fatto che olio e miele non vennero mai impiegati nei rituali iraniani, in special modo in quelli di stampo zoroastriano, ma che trovassero invece riscontro tra le offerte impiegate in alcune festività babilonesi, come nella festa dell'akītu<sup>215</sup>, dove venivano preparate libagioni a base di olio, miele e latte. Le libagioni a cui fa riferimento Strabone, quindi, sarebbero il prodotto di una confusione determinata dall'impiego di più fonti che, quasi sicuramente, non descrivevano lo stesso rituale, ma piuttosto celebrazioni che presentavano fra loro delle similarità. E' inoltre possibile che l'autore abbia preso spunto dall'opera *Persiani* di Eschilo, dove, nella sezione 607-622 si narra di come la regina Atossa recasse libagioni a base di miele, acqua, fiori e olio all'ombra del deceduto Re dei re Dario<sup>216</sup>.

A differenza di quelle greche, le libagioni persiane, sempre in relazione a rituali non facenti parte del cerimoniale di Stato, consistevano per lo più in acqua, miscelata al massimo con succo o latte,

---

<sup>213</sup> Strabone, XV, 3.14 .

<sup>214</sup> In De Jong, 1997, pag. 139.

<sup>215</sup> Corrispondeva, in ambito mesopotamico alla prima festa dell'anno in onore del dio o della dea principale di ciascuna città. La festa consisteva soprattutto in una processione: si portava la statua del dio dal suo tempio in città alla "casa di festa" in campagna. La si celebrava al capodanno, nel mese di Nisān (aprile) e in qualche città, per esempio Uruk, anche al settimo mese, Tishrīt (ottobre), altro inizio dell'anno, secondo un uso che risaliva al periodo sumerico.

<sup>216</sup> In De Jong, 1997, pag. 140.

o in grasso, che Strabone erroneamente scambia con l'olio<sup>217</sup>, in accordo con le loro funzioni: le libagioni in onore dell'acqua consistevano in acqua, quelle in onore del fuoco in grasso<sup>218</sup>. Quest'ultimo è nominato anche in altre fonti, come ad esempio Catullo, nel Carmen 90, come già sottolineato in precedenza:

*“..Se l’infame religione dei Persiani è vera,  
solo da madre e figlio potrà nascere un mago  
che con i suoi scongiuri ottenga il favore degli dei  
sciogliendo tra le fiamme il grasso delle viscere.”*<sup>219</sup>

Il grasso in questione potrebbe corrispondere all'omento, o a parte di esso, sezione grassa delle viscere animali; purtroppo poco si sa della terminologia iraniana riguardante l'ambito sacrificale, e non vi sono riferimenti testuali all'omento; questo, sfortunatamente, non porta conferma alla possibilità che il grasso nominato dalle fonti greche corrispondesse effettivamente alla sezione di viscere qui presa in considerazione<sup>220</sup>.

Nel passo di Strabone si cita anche un sacrificio di sangue, riferito ai rituali compiuti in favore dell'acqua, e tale forma di rituale si riscontra anche in Plutarco, nel *De Iside*, all'interno del lungo resoconto offerto dall'autore in merito alle credenze religiose dei Magi:

*“ [...] Ebbene, Zoroastro ammaestrò a sacrificare all'uno con offerte votive e di grazia e all'altro con riti lugubri e deprecazione: così, per esempio, pestano nel mortaio una certa erba detta "omomi" e al tempo stesso, invocano Hades e le tenebre; poi la mescolano a sangue di lupo sgozzato e la portano via, per gettarla in un luogo che non vede mai sole. [...]”*<sup>221</sup>

Tali sacrifici di sangue, eseguiti dalla casta sacerdotale persiana, avevano probabilmente un carattere di espiazione, e ciò ritroverebbe dei paralleli nella tradizione mesopotamica, dove tali pratiche sacrificali erano usualmente destinate ai demoni, che venivano saziati con il sangue, in modo da potersi liberare di loro, accogliendo così gli spiriti benigni e l'intervento e aiuto delle

<sup>217</sup> In Widengren, 1968, pag. 152 e in De Jong, 1997, pag. 356.

<sup>218</sup> In De Jong, 1997, pag. 111.

<sup>219</sup> Catullo, Carmen 90.

<sup>220</sup> In De Jong, 1997, pag. 133.

<sup>221</sup> Plutarco, 46.

divinità; usualmente questa tipologia di sacrificio era accompagnata dall'offerta di ulteriori libagioni<sup>222</sup>. Nel passo di Plutarco si trova, ad esempio, un riferimento ad un'erba denominata *omomi*, corrispondente all'*haoma* iraniana, nonché alla *soma* indiana, erba contenente sostanze psicotropi che ed allucinogene, presente anche nell'*Avesta*. E' possibile come il consumo di questa erba, in epoca più avanzata, sia stato combattuto, o comunque limitato, dallo Zoroastrismo, nel momento in cui questo assunse un tale potere da poter contrapporsi a pratiche più antiche, fortemente radicate nei territori in cui si diffuse la nuova dottrina, sebbene Plutarco sostenga come l'impiego dell'*haoma* fosse previsto nei rituali della religione fondata da Zoroastro<sup>223</sup>.

Sicuramente non trattò di un sacrificio di sangue Strabone, al passo, XV, 3.15 della sua opera, in cui venne definita la modalità di uccisione della vittima sacrificale:

*“Nella Cappadocia (dove la stirpe dei magi, che si chiamano Pyraithoi, è numerosa, come numerosi sono anche i santuari degli dei persiani) non uccidono la vittima con la spada, ma con un ceppo d'albero, brandito a mo' di clava..”*<sup>224</sup>

In questo rituale, non veniva versata neppure una goccia di sangue durante la soppressione della vittima, poiché l'animale veniva tramortito e ucciso a bastonate, tramite l'uso di un ceppo d'albero, impiegato come clava<sup>225</sup>. E' altamente probabile, considerando tutte le modalità sacrificali finora analizzate, che l'animale venisse comunque in seguito smembrato, e che le sue carni impiegate parzialmente nel sacrificio, soprattutto per quanto riguarda il grasso e l'omento, e le rimanenti divise tra gli officianti, come di prassi in tali rituali.

Un'ultima definizione di tipologie di offerte impiegate nei sacrifici officiati e supervisionati dai Magi è presente nel Papiro di Derveni:

*“..Per questo motivo i magoi celebrano il sacrificio come per fare un'espiazione; sulla materia sacrificata essi fanno libagioni di acqua e latte, con cui effettuano anche le offerte funebri. Consacrano focacce innumerevoli e piene di piccole protuberanze, poiché anche le anime sono innumerevoli..”*<sup>226</sup>

<sup>222</sup> In Burkert, 2004, pag. 120.

<sup>223</sup> In Burkert, 1999, pag. 101.

<sup>224</sup> Strabone, XV, 3.15.

<sup>225</sup> In De Jong, 1997, pag. 361.

<sup>226</sup> Papiro di Derveni, VI colonna.

Tra le offerte qui elencate, sono da sottolineare quelle di acqua e latte, accompagnate da biscotti e focacce chiamate in greco *choai*. Tali libagioni, erano destinate alle anime, intese come essenze piacevoli e positive, e quindi meritevoli di tali gustose offerte, in contrapposizione al sangue versato per placare i demoni e le entità malvagie. Le libagioni espresse nel testo del Papiro sembrano essere molto più vicine alle tipologie di offerte previste nei rituali di area persiana che non a quelle caratteristiche dell'area ellenica. Ciò può essere in conseguenza al luogo di origine di tale fonte, corrispondente teoricamente ad una città greca dell'Asia Minore durante il dominio persiano, nel V secolo a.C., risentendo quindi l'influenza diretta delle pratiche persiane esportate sino alle sponde ioniche dell'Anatolia<sup>227</sup>.

### 3.2.3. Inni e invocazioni

Gli autori classici, sia greci che romani, vennero attratti dall'importanza che i Persiani accordavano alla ritualità orale, che accompagnava gran parte, se non tutto, il complesso cerimoniale e sacrificale achemenide<sup>228</sup>, definendo al contempo i Magi come maestri del "canto magico", attori delle invocazioni, e responsabili della trasmissione di queste ultime<sup>229</sup>. Sono molteplici, infatti, le testimonianze che fanno riferimento a tale usanza, già radicata nelle prime fasi di espansione e di vita dell'impero di Ciro il Grande, come dimostra il passo offerto da Senofonte, nella Ciropedia, nella descrizione delle imprese del fondatore:

*"[...] Allora per la prima volta si stabilì che i magi dovessero cantare inni in onore di tutti gli dei allo spuntare del giorno ed egli stesso prese a sacrificare quotidianamente alle divinità prescritte di volta in volta dai magi. [...]"*<sup>230</sup>

In tale passo emerge come il Re dei Re avesse regolamentato alcune pratiche legate al culto, nella sua veste di riformatore dell'impero appena creato, con un'azione ad ampio raggio, comprendente

<sup>227</sup> In merito all'origine del Papiro di Derveni, si veda il paragrafo 1.2.2 del presente lavoro. In merito alle libagioni impiegate in ambito sacrificale persiano, si vedano: G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, 1968, pag. 134-135 e pag. 148-152; A. De Jong, *Traditions of the Magi*, 1997; W. Burkert, *Da Omero ai Magi*, 1999, pag. 106; P. Briant, *Histoire de l'empire perse: de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 257-260 e pag. 342; W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis*, 2004, pag. 120; M. Carastro, *La cite des mages*, 2006, pag. 23.

<sup>228</sup> In Carastro, 2006, pag. 24.

<sup>229</sup> In Burkert, 1999, pag. 106.

<sup>230</sup> Senofonte, VIII, 1.23.

anche la dimensione religiosa, e, di conseguenza, l'apparato ritualistico dei Magi, già esistente in epoca meda. Un'innovazione concepita dal fondatore consistette, come tramanda Senofonte, nell'intonazione, ad opera della nuova casta sacerdotale persiana, di inni alle divinità al levarsi del sole, all'alba, con l'offerta di un sacrificio quotidiano al dio solare<sup>231</sup>, funzione religiosa che sarà in seguito fra le più celebri e conosciute dell'apparato culturale zoroastriano, che avrebbe, in questo caso, assorbito una pratica autoctona medo-persiana<sup>232</sup>.

Si può presumere come di tale rituale si occupò anche Strabone, nel *Geografia*, definendo l'esistenza di pratiche attuate quotidianamente dai Magi:

*“Recandosi li ogni giorno, intonano per circa un’ora un canto, reggendo davanti al fuoco un fascio di verghe e cinti di una tiara di lana che scende con due ritagli sia dietro che avanti, fino a nascondere le labbra.”*<sup>233</sup>

Non è totalmente certo che il rituale a cui fece riferimento il geografo corrispondesse effettivamente a quello riportato da Senofonte, anche se, trattandosi di uno dei riti più celebri compiuti dalla casta sacerdotale persiana, il cui eco sicuramente giunse fino in area ellenica, è possibile come entrambi gli autori abbiano descritto lo stesso rituale. Strabone riportò alcuni elementi propri dello svolgimento di questo, definendo come l'invocazione durasse all'incirca un'ora, determinando così la possibile durata del rituale, e come fosse prevista la presenza del fuoco, che grazie alle sue caratteristiche fisiche, richiamava la luce e il calore del sole, sottolineando il legame fra il rito descritto dal geografo e gli inni destinati alla divinità solare che i Magi di Senofonte invocavano ogni mattina all'alba.

Anche Erodoto si interessò alla ritualità orale persiana, specificando la natura di tali invocazioni, chiamandole “teogonie”:

*“ [...] Quando poi ha tagliato a pezzetti le carni della vittima e le ha bollite, le depone tutte su un tappeto d'erba la più tenera possibile (per lo più trifoglio) da lui precedentemente preparato; dopo che le ha ben sistemate, un Mago li presente*

---

<sup>231</sup> In Widengren, 1968, pag. 149.

<sup>232</sup> In De Jong, 1997, pag. 364.

<sup>233</sup> Strabone, XV, 3.15.

*canta una teogonia, come essi stessi definiscono la formula dell'invocazione; si noti che essi non compiono mai un sacrificio se non è presente un Mago. [...]"*<sup>234</sup>

L'inno che accompagnava l'azione sacrificale, come specifica l'autore stesso, veniva definito una teogonia “..come essi stessi definiscono la formula dell'invocazione..”, e molto probabilmente ciò era di ricollegarsi al contenuto di tali inni, che potevano anche ricordare le genealogie delle divinità persiane, definite anche da Esiodo, nell'opera Teogonia, come le potenze più antiche della creazione<sup>235</sup>, senza però corrispondere in senso stretto ad una teogonia in chiave greca. Inoltre, tali invocazioni non dovevano essere generalizzate e dedicate alle divinità nel loro complesso, ma formulate in modo che ad ogni dio corrispondesse un particolare inno, facente riferimento alla sua personale genealogia, in linea con l'usanza di riservare ad un'unica divinità le invocazioni per ogni singolo sacrificio<sup>236</sup>. Questa tipologia di rituale orale era, quindi, potenzialmente obbligatoria e prevista nello svolgimento del rito sacrificale allo scopo di ottenere l'attenzione della divinità prescelta, che avrebbe così assolto le richieste ad essa inviate dal sacrificante. Erodoto non si limitò a descrivere questa tipologia di invocazione, ma fornì la descrizione di un altro contesto in cui erano necessarie le capacità invocatorie dei Magi:

*“La tempesta durò tre giorni; infine, immolando vittime, intonando a gran voce invocazioni al vento, e, ancora, sacrificando a Teti e alle Nereidi, il quarto giorno i Magi la placarono; oppure, semplicemente, la bufera decise da sola di cessare.”*<sup>237</sup>

Il passo riporta un esempio di inno intonato allo scopo di tentare di placare i venti e le potenze marine locali, in luogo dell'attacco di Serse ai Greci, senza che però essi conseguissero risultati utili, poiché la tempesta non si placò se non dopo tre giorni, provocando la distruzione di parte della flotta persiana<sup>238</sup>. Si inizia qui a comprendere come dovessero esistere svariate tipologie di invocazioni, destinate a molteplici scopi, tra cui il sacrificio, la resa di onori e lodi a divinità, o ancora il tentativo di influenzare il volere o l'opera degli dei. Fra queste rientrerebbero anche

---

<sup>234</sup> Erodoto, I, 132.

<sup>235</sup> In Georges, 1994, pag. 192.

<sup>236</sup> In De Jong, 1997, pag. 118.

<sup>237</sup> Erodoto, VII, 191.

<sup>238</sup> In Carastro, 2006, pag. 24.

quegli inni intonati dai Magi durante le processioni e gli spostamenti della corte, descritti più volte da Quinto Curzio Rufo:

*“L’ordine di marcia era il seguente. In testa a tutti, su altari d’argento, era portato un fuoco, da essi definito con gli epiteti di “sacro” e di “eterno”. Subito dopo i Magi intonavano un inno nazionale.”*<sup>239</sup>

L’autore latino definì “nazionale” tale tipologia di invocazioni, che, forse, non prevedevano, in tal caso, una richiesta o una lode diretta ad un’unica divinità, ma rendevano onore agli dei persiani nel loro complesso, secondo un rituale che invocava la benedizione delle potenze sovranaturali su tutto il territorio e la popolazione compresi nell’impero achemenide. Quinto Curzio Rufo descrisse, in un passaggio successivo della sua opera un’altra processione:

*“Seguivano, poi, i Magi che – secondo il loro costume – intonavano un inno sacro, e dopo di loro, seguivano i Caldei, e non solo luminari e vati de Babilonesi, ma anche esperti suonatori di lire, dalla forma particolare.”*

In tale passo, l’inno intonato dai sacerdoti persiani viene semplicemente definito “sacro”, senza fare riferimento ad altre possibili caratteristiche di questo. E’, invece, da porre l’accento sulla precisazione fornita dall’autore, secondo cui i Magi intonavano l’invocazione “secondo il loro costume”, evidenziando come tale pratica fosse loro prerogativa.

E’ chiaro, quindi, come le invocazioni dei Magi venissero eseguite allo scopo di attirare l’attenzione delle divinità, le quali sembravano prestare ascolto unicamente alla casta sacerdotale, come emergerebbe da due testimonianze, differenti per natura, luogo ed epoca di composizione. La prima corrisponde al Papiro di Derveni:

*“Preghiere e sacrifici propiziano le anime (gli dei?). L’incantesimo dei magoi ha il potere di allontanare i demoni che si intromettono come un impedimento. I demoni sono un impedimento, poiché sono nemici delle anime (oppure: sono anime nefaste)...”*<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> Quinto Curzio, III, 3.9

<sup>240</sup> Papiro di Derveni, VI colonna.



Nella prima sezione della sesta colonna del Papiro è sottolineato lo stretto legame presente fra Magi e divinità: i *magoi* avevano un accesso esclusivo alla dimensione sovranaturale, ed i loro incantesimi avevano il potere di allontanare le forze maligne, nemiche delle anime. La casta sacerdotale avevano quindi sia la capacità di comunicare con le divinità, sia quella di esercitare una forma di controllo autoritario sui “demoni”. Diogene Laerzio, altra testimonianza trattante il rapporto fra Magi e divino, si soffermò, a differenza del Papiro di Derveni, unicamente sul legame intercorrente tra gli dei e la casta sacerdotale persiana, senza accennare all’influenza dei *magoi* sulle potenze negative:

*“I medesimi sostenitori dell’origine barbarica della filosofia espongono di ogni barbarica gente il particolare modo del suo filosofare [...] che i Magi attendevano al culto degli dei ed ai sacrifici ed alle preghiere, quasi fossero i soli ad essere ascoltati dagli dei..”*<sup>241</sup>

L’autore sottolinea in maniera ancor più marcata l’esclusività della relazione fra Magi e dei, dichiarando come questi ultimi prestassero ascolto unicamente alle invocazioni della casta sacerdotale, poiché questa era la sola a detenere la conoscenza delle giuste formule da intonare, riallacciandosi così al discorso secondo cui i Magi fossero gli unici detentori delle conoscenze culturali<sup>242</sup>. Anche gli inni, infatti, erano loro esclusiva prerogativa, compresa in quel bagaglio di competenze trasmesse e racchiuse gelosamente all’interno della casta, caratteristica che rese i *magoi* indispensabili, e di conseguenza irrinunciabili, in qualunque atto prevedesse un contatto con il mondo divino, fosse un sacrificio, un’azione divinatoria, o un’invocazione agli dei<sup>243</sup>.

I Magi funsero sempre, quindi, da guardiani dei testi sacri, trasmessi prima per via orale, durante l’epoca achemenide, e poi successivamente scritta, in fasi posteriori. Le invocazioni e le preghiere originarie si trasformarono, con il passare del tempo, in inni tradizionali che vennero poi riportati nell’*Avesta*, sottoforma di invocazioni alle divinità o di inni laudatori, subendo la forte influenza zoroastriana, divenendo caratteristici dell’area indo-iraniana, e allontanandosi dalle modalità canoniche di preghiera vicino-orientali, differenziandosi così ancor di più da quelle formulate in ambiente greco<sup>244</sup>.

---

<sup>241</sup> Diogene Laerzio, Proemium, 6.

<sup>242</sup> In Carastro, 2006, pag. 24.

<sup>243</sup> In Burkert, 2004, pag. 121.

<sup>244</sup> In De Jong, 1997, pag. 118.

E' comunque altamente improbabile che la paternità dell'*Avesta* vada attribuita ai Magi di epoca achemenide, poiché al suo interno manca una qualunque sorta di riferimento alla realtà geografica, politica e sociale vissuta dalla casta sacerdotale in tale periodo: sono assenti, ad esempio, la Media, la Persia, e tutte le altre località occidentali nella geografia dell'*Avesta*<sup>245</sup>, portando ad ipotizzare come la sua redazione fosse avvenuta nelle aree più orientali dell'altopiano iranico, e che solo in seguito fosse stato assorbito al suo interno il complesso culturale e ritualistico proprio della tradizione dei Magi<sup>246</sup>.

### 3.3. I custodi del fuoco "sacro ed eterno"

Il fuoco era un elemento fondamentale delle credenze religiose, del culto, e dei sacrifici persiani, nonché in posto in stretta relazione con la figura del Re dei Re; i Magi ne erano i custodi, nella misura in cui erano i guardiani delle tradizioni legate alla tradizione e ai sistemi culturali nell'impero achemenide.

Le fonti classiche non riportarono molti episodi che associavano la casta sacerdotale persiana al fuoco, ma quelli che vennero narrati appaiono molto significati poiché sottolineano l'importanza dell'elemento naturale per i Persiani, offrendo anche la possibilità di comprendere il ruolo dei Magi come custodi del fuoco, di cui si occupavano in svariate situazioni.

La prima fonte classica trattante l'argomento fu Senofonte che, grazie al suo contatto diretto con la realtà achemenide durante la guerra civile fra Ciro II il Giovane e Artaserse II, poté probabilmente assistere di persona ad alcune forme di rituali, che riportò in una delle sue opere, la *Ciropedia*:

---

<sup>245</sup> In Gnoli, 1974, pag. 145.

<sup>246</sup> In merito alla ritualità orale persiana si vedano: G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, 1968, pag. 134-135 e pag. 148-152; G. Gnoli, *Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides*, in *Acta Iranica II*, 1974, pag. 145; P. Georges, *Barbarian Asia and the greek experience*, 1994, pag. 192; A. De Jong, *Traditions of the Magi*, 1997, pag.118 e pag. 363-364; W. Burkert, *Da Omero ai Magi*, 1999, pag. 106; W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis*, 2004, pag. 121; M. Carastro, *La cite des mages*, 2006, pag. 24; I. Chiarassi, *Il Magos e la Pharmakis*, in C. Bonnet, J. Rupke, P. Scarpi, *Religions orientales-culti misterici*, 2006, pag. 172; A. Kuhrt, *The Persian empire : a corpus of sources from the Achaemenid period*, 2010, pag. 474.

*“Dopo di ciò, Ciro entrò nel palazzo, e predispose che il tesoro prelevato da Sardi venisse li inviato. E dopo averne preso possesso, come prima cosa Ciro offrì un sacrificio a Hestia, in seguito al supremo Zeus, e in seguito a tutte le altre divinità indicate dai Magi.”<sup>247</sup>*

Secondo l’interpretazione fornita da De Jong, queste offerte sarebbero state in stretta connessione con il culto del fuoco, con sacrifici alle divinità ancestrali e al “focolare”, quest’ultimo coincidente con la dea Hestia<sup>248</sup>; purtroppo questa connessione tra fuoco e divinità si riscontra unicamente in Senofonte, senza essere avvalorata da ulteriori fonti, rendendola meno attendibile, anche se comunque da prendere in considerazione con attenzione, dato l’esperienza diretta dell’autore con la Persia achemenide, come sottolineato in precedenza. Di particolare interesse nel passaggio in analisi sono le preghiere ed i sacrifici al fuoco, che precedevano le azioni di culto riservate alle altre divinità, riallacciandosi alla testimonianza, più tarda, offerta da Strabone, che confermerebbe la precedenza del fuoco su tutte le altre divinità:

*“..Ed a qualunque divinità loro offrivano sacrifici, indirizzando prima di tutto preghiere al fuoco..”<sup>249</sup>*

Senofonte riportò ulteriori testimonianze in merito al fuoco e alla sua importanza culturale: sempre nella *Ciropedia*, infatti, descrisse una processione che prevedeva la partecipazione anche delle divinità:

*“Dopo i tori venivano dei cavalli, un sacrificio per il Sole, e dopo di loro venne un carro sacro a Zeus ed era trainato da cavalli bianchi con un giogo d’oro e corone di ghirlande, e il successivo carro, dedicato al Sole, era trainato da cavalli bianchi e corone di ghirlanda come l’altro. Dopo di che venne un terzo carro, con cavalli coperti da bardature viole, e dietro esso seguivano degli uomini che portavano il fuoco su di un grande altare.”<sup>250</sup>*

---

<sup>247</sup> Senofonte, VII, 5.57.

<sup>248</sup> In De Jong, 1997, pag. 346.

<sup>249</sup> Strabone, XV, 3.16.

<sup>250</sup> Senofonte, VIII, 3.12.

Il fuoco veniva quindi portato anche in processione ed affiancato sempre alle maggiori divinità del pantheon persiano, in questo caso preceduto da Zeus/Ahura Mazda e dal Sole/Mithra. Secoli dopo Senofonte, un altro autore, Quinto Curzio Rufo, descrisse una processione, riportando l'ordine ufficiale di marcia del corteo regale di Dario III, alla vigilia dello scontro diretto con Alessandro Mago, in cui il Re dei Re espose le insegne ed i simboli del suo potere, accompagnato da immagini delle divinità persiane, con anche qui la presenza del fuoco sacro, posto su un altare d'argento alla testa della processione, presso il quale sfilavano i Magi, intonando un inno sacro<sup>251</sup>:

*“L'ordine di marcia era il seguente. In testa a tutti, su altari d'argento, era portato un fuoco, da essi definito con gli epiteti di “sacro” e di “eterno”. Subito dopo i Magi intonavano un inno nazionale.”*<sup>252</sup>

Si potrebbe ipotizzare come il fuoco sacro venisse trasportato su altari mobili o contenitori specifici e adeguati in modo da poter permettere di seguire perennemente il Re dei Re nei suoi viaggi attraverso i territori del vasto impero persiano, nonché nelle campagne militari, come nel caso di Dario III<sup>253</sup>.

Quinto Curzio Rufo definì anche un'altra peculiarità del fuoco, che oltre ad essere “sacro”, era “eterno”: esso ardeva perennemente all'interno di strutture ad esso riservate, come descrisse anche Ammiano Marcellino nella sua opera storica, pur con un approccio decisamente più scettico:

*“ [...] Dicono anche (se è il caso di credere) di custodire in focolari eterni anche il fuoco caduto dal cielo, di cui una piccolissima parte, come un buon auspicio, affermano che precedesse una volta i re d'Asia.[...]”*<sup>254</sup>

Ed un'altra testimonianza la si riscontra anche in Strabone:

*“ [...] Vi si trovano poi i pyraithia, ovvero recinti sacri tenuti in grande venerazione, al centro dei quali c'è un altare con dentro uno spesso strato di cenere; i magi vi*

<sup>251</sup> In Briant, 2002, pag. 200.

<sup>252</sup> Quinto Curzio, III, 3.9.

<sup>253</sup> In Widengren, 1968, pag. 156.

<sup>254</sup> Ammiano Marcellino, XXIII, 6, 32-36.

*custodiscono il fuoco perenne. Recandosi lì ogni giorno, intonano per circa un'ora un canto, reggendo davanti al fuoco un fascio di verghe e cinti di una tiara di lana che scende con due ritagli sia dietro che avanti, fino a nascondere le labbra.[...]"<sup>255</sup>*

Il geografo greco, nella sua descrizione dei santuari del fuoco presenti in Cappadocia, scrisse che i Magi erano i guardiani e i custodi “del fuoco perenne” presente all’interno delle strutture, e posto al centro di esse, descrivendo come i sacerdoti vi entrassero quotidianamente, intonando preghiere rivolte all’elemento<sup>256</sup>.

Gli interventi di Ammiano Marcellino e di Strabone risultano essere molto importanti poiché definiscono la presenza di strutture e altari destinati al culto del fuoco, dove esso ardeva continuamente grazie appunto alla costante sorveglianza e cura dei Magi, e ciò si inserisce all’interno di una discussione, che interessò gli autori antichi prima, e quelli contemporanei poi, sull’esistenza o meno di luoghi e strutture destinate effettivamente e unicamente al culto persiano.



**Figura 14: Sigillo achemenide proveniente da una collezione privata, in cui si vedono due figure in abiti persiani, identificabili con i Magi, intenti a compiere un'azione culturale ai lati di un altare del fuoco.**

Erodoto, ad esempio, dichiarò espressamente che i Persiani non conducevano i loro rituali all’interno di templi. Ciò si potrebbe spiegare considerando come l’osservazione e le conclusioni dell’autore fossero estremamente influenzate da schemi mentali in questo caso devianti, poiché l’architettura templare persiana non assomigliava assolutamente a quella greca o a quella

<sup>255</sup> Strabone, XV, 3.15.

<sup>256</sup> In De Jong, 1997, pag. 347.

egiziana; lo storico di Alicarnasso forse non ebbe l'accortezza di individuare e giudicare con esattezza le strutture cultuali achemenidi. L'esistenza di tali architetture è fortunatamente attestata sia da altri autori classici, come Strabone, sia da resti archeologici e sigilli (figura 14)<sup>257</sup>. Il geografo di Amasea, infatti, descrisse il santuario persiano di Zela, la cui fondazione risaliva al VI secolo a.C., come una montagnola artificiale, murata, ma a cielo aperto, dimostrando quindi come tali strutture non corrispondessero per nulla, almeno in origine, ai modelli canonici templari greci. Non si può avere la certezza che il santuario descritto da Strabone fosse destinato al culto del fuoco sin dalla sua costruzione. E' possibile infatti che tale venerazione sia stata introdotta in seguito all'interno del complesso di credenze persiane achemenidi: Wikander ha ipotizzato come l'introduzione del culto sia da attribuire al regno di Artaserse II (404 a.C.-359 a.C.), momento tra l'altro coincidente con le prime testimonianze greche in merito, e sarebbe da associare alla diffusione e all'importanza sempre maggiore di pratiche religiose zoroastriane, e all'adorazione della dea Anaitis, dea della fertilità, coincidente con Hestia, imposta dal Re dei Re alla comunità durante la sua reggenza. Tale teoria sarebbe però demolita dal fatto che vi sono attestazioni, se non di culto ufficiale, di venerazione del fuoco sin dalla nascita del potere persiano; inoltre la ritualità destinata ad Anaitis non sempre si accompagnava alla presenza, fisica o iconografica, dell'elemento.

La presenza di strutture associabili ad altari dedicati al fuoco sono state rinvenute dagli archeologi in vari siti presenti all'interno del territorio persiano achemenide, e alcuni risalenti al VI secolo a.C.: a Tepe Nush-e Jan, sito medeo, situato a circa 50 km di distanza da Hamadan, l'antica Ecbatana, è stata individuata una struttura templare riconducibile ad un altare del fuoco, poichè al suo interno è stato identificato un incavo poco profondo, realizzato su di un'area sopraelevata raggiungibile tramite quattro scalini, che presenta tracce di materiale carbonizzato. Tale santuario potrebbe risalire addirittura all'epoca medea, ed adottato successivamente dagli Achemenidi, che lo destinarono alle loro pratiche cultuali e cerimoniali, associate al culto ufficiale persiano.

Un'altra struttura, denominata Ka'ba-yi Zardust, a Naqsh-e Rostam, sito archeologico ospitante alcune tombe di sovrani persiani, è stata identificata dagli archeologi come un tempio del fuoco di epoca achemenide, risalente con esattezza al regno di Dario I. Consiste in una torretta che presenta all'interno un unico ambiente, a cui si accede tramite una rampa scoperta costituita da trenta scalini, attraverso una singola entrata, chiusa da una porta metallica.

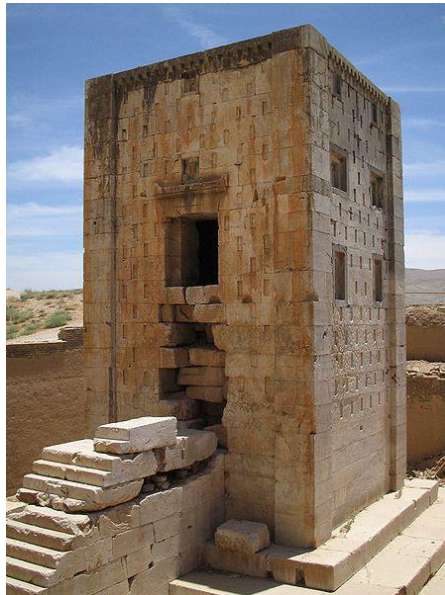
---

<sup>257</sup> In Kuhrt, 2010, pag. 474.



**Figura 15: Sezione dell'area interna del santuario di Tepe Nush-e Jan.**

Questa costituiva, quindi, l'unico sbocco di uscita del fumo provocato dalla combustione, motivo per cui si può ritenere come la porta dovesse essere sempre lasciata aperta<sup>258</sup>; è possibile che tale entrata venisse chiusa in un'unica occasione, coincidente con la morte del Re dei Re.



**Figura 16: Santuario dedicato al culto del fuoco a Naqsh-i Rostam.**

<sup>258</sup> In Boyce, 1975, pag. 456-458.

La stretta relazione che intercorreva tra fuoco e sovrano è, infatti, avvalorata da una testimonianza, fornita da Diodoro Siculo, nell'opera *Biblioteca Storica*:

*"..e lui proclamò ad ogni popolo dell'Asia che loro avrebbero diligentemente estinto quello che i Persiani definivano il fuoco sacro, finchè i funerali non avessero avuto fine. Questo era il costume dei Persiani quando moriva un loro re.." <sup>259</sup>*

L'estinzione del fuoco sacro al momento della morte del Gran Re confermerebbe l'esistenza di un culto ufficiale legato strettamente alla persona e alla maestà del sovrano, che si esprimeva anche nel momento del decesso di quest'ultimo tramite, quindi, lo spegnimento del fuoco sacro in tutto il territorio dell'impero<sup>260</sup>.

E' chiaro quindi come il fuoco occupasse un ruolo estremamente importante all'interno della dimensione religiosa e culturale della Persia achemenide, tanto da stringere una stretta relazione con il Re dei Re stesso, con la più alta personalità dell'impero, rappresentante della volontà divina sulla terra, e da essere una presenza costante nella maggior parte delle azioni sacrificali e di invocazione alle divinità, accompagnando gli spostamenti della corte achemenide attraverso i territori dell'impero, nonché i movimenti dell'esercito durante le campagne militari<sup>261</sup>.

---

<sup>259</sup> Diodoro Siculo, XVII, 114.4.

<sup>260</sup> In Briant, 2002, pag. 260-262.

<sup>261</sup> In merito al culto del fuoco si vedano: G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, 1968, pag. 135-145; M. Boyce, On the Zoroastrian Temple Cult of Fire, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 95, 1975, pag. 457-458; A. De Jong, *Traditions of the Magi*, 1997, pag. 148-149 e pag. 343-346; P. Briant, *Histoire de l'empire perse: de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 260-262; W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis*, 2004, pag. 156; M. Carastro, *La cite des mages*, 2006, pag. 23; A. Kuhrt, *The Persian empire : a corpus of sources from the Achaemenid period*, 2010, pag. 474.



## 4. I Magi alla corte achemenide

Con gli Achemenidi, si trova il primo assoggettamento massiccio della religione piegata agli interessi del potere dominante, con una conseguente evoluzione di un culto in senso pubblico e dei fondamenti su cui era posata una concezione della regalità tendenzialmente estranea alla dimensione iranica precedente<sup>262</sup>. Conseguentemente a questa evoluzione, che prevedeva sempre più la partecipazione, attiva ed in prima persona, del Gran Re achemenide durante le celebrazioni dei culti di Stato, nacque la necessità di una formazione specifica dei futuri sovrani anche in ambito religioso, curata dai Magi, esperti del settore, e che proseguiva poi in uno stretto rapporto tra Re dei Re e casta sacerdotale, durante tutto il percorso di regno di quest'ultimo. Si dava così origine ad un legame inscindibile anche tra religione e potere politico, i quali si legittimavano vicendevolmente.

### 4.1 Il ruolo di educatori

L'educazione dei giovani Persiani suscitò un grande interesse negli autori sia greci che latini, tanto da divenire un *topos* della letteratura classica. Coloro che trattarono di tale argomento hanno lasciato una serie di testimonianze in merito alle modalità, ai tempi, e agli insegnamenti che venivano impartiti ai rampolli dell'aristocrazia achemenide, nonché all'erede stesso del Re dei Re, ed alle figure educative che si occuparono di tale impegno.

Il primo riferimento, alquanto generico, lo si riscontra in Erodoto:

*“Loro educavano i loro figli dai cinque ai vent'anni, insegnandogli solo tre cose: cavalcare, il tiro con l'arco, e l'onestà.”*<sup>263</sup>

Si può notare come l'attenzione dello storico di Alicarnasso sia stata da subito attratta da ciò che veniva insegnato ai fanciulli in ancora tenera età, quando imparavano a cavalcare, a maneggiare le armi, e nello specifico ad adoperare efficacemente l'arco, e ad essere onesti e perseguire la verità.

---

<sup>262</sup> In Gnoli, 1974, pag. 189.

<sup>263</sup> Erodoto, I, 136.

Tale modello educativo, basato su un'educazione di tipo militare ed etico, venne riportato anche da Strabone, che, come già sottolineato in precedenza, doveva impiegare le stesse fonti che avevano ispirato l'opera di Erodoto, come emerge dal confronto tra i due passi di questi autori:

*“Fra i cinque e i ventiquattro anni si addestrano a tirare d’arco, a lanciare giavellotti, ad andare a cavallo e a dire la verità. Ricorrono agli insegnamenti dei maestri più saggi, i quali inventano e raccontano a scopo educativo anche delle storie, oltre a celebrare con musiche e canti le gesta degli dei e degli uomini più valorosi.”*<sup>264</sup>

Entrambi gli autori, oltre a definire le materie di apprendimento dei giovani Persiani, individuano anche in maniera precisa la durata del loro iter educativo, concordando sull'età in cui i bambini iniziavano ad apprendere i primi insegnamenti, attorno ai cinque anni di vita, ma trovandosi in disaccordo sul momento in cui tale percorso veniva interrotto, coincidente, secondo Erodoto, con i vent'anni, secondo Strabone, con i ventiquattro anni.

Il geografo aggiunse, inoltre, l'affascinante dettaglio in merito all'insegnamento della mitologia come parte del curriculum educativo, narrante le imprese degli dei e degli uomini più nobili e valorosi, definendo così l'esistenza di un'educazione concernente anche la religione e la memoria culturale, che si affiancava all'apprendimento delle competenze militari. Questo bagaglio culturale derivava probabilmente non solo dalla tradizione culturale e religiosa persiana, la quale doveva comunque mantenere una certa predominanza, ma anche da quella meda, iranica e mesopotamica, sempre secondo l'azione di sincretismo operata a livello culturale e religioso. Tali conoscenze erano trasmesse tramite la memorizzazione di canti e inni, come definisce Strabone stesso, mostrando così come l'educazione dovesse avvenire per via orale, senza usufruire o produrre materiale scritto, che non venne mai citato da alcun autore classico che trattò dell'argomento<sup>265</sup>; agli alunni doveva quindi essere richiesto di imparare a memoria una serie di inni, teogonie, genealogie e vicende eroiche che probabilmente venivano intonati ripetutamente in modo da garantirne l'assorbimento.

Strabone fece anche riferimento alle figure educative che erano incaricate di impartire gli insegnamenti alla gioventù persiana, definendoli come “..i maestri più saggi..”, e non vi è dubbio

---

<sup>264</sup> Strabone, XV, 3.18.

<sup>265</sup> In De Jong, 1997, pag. 449.

che queste figure corrispondessero ai Magi, depositari della verità e della memoria collettiva<sup>266</sup>, la cui identificazione è ancor più sicura nei casi era testimoniata anche l'insegnamento di principi legati alla *mageia*, come nel caso di Platone, nel *De Alcibiade*:

*"..A sette anni questi fanciulli montano già a cavallo, a scuola di maestri d'equitazione, e cominciano a cacciare. A quattordici anni vanno sotto la disciplina dei pedagoghi reali, come essi li chiamano: i quali sono scelti fra i Persiani più illustri nel fiore della loro età e sono quattro, il più sapiente, il più giusto, il più temperante, e il più valoroso. Il primo di costoro gli insegna la magia di Zoroastro figlio di Oromasdo, cioè il culto degli dei, e gli insegna pure l'arte di regnare; il più giusto gli insegna a perseguire la verità nel corso di tutta la sua vita; il più temperante, a dominare tutte le passioni, così che possa essere un uomo libero ed un autentico sovrano, senza essere schiavo di ciò che può essere in lui, ma padrone; mentre il più valoroso gli insegna ad essere impavido ed intrepido, spiegandogli come chi è impaurito è tenuto in schiavitù."*<sup>267</sup>

Da questa testimonianza emerge un impianto educativo all'interno del quale era riservato ampio spazio ai precetti etici e religiosi, accompagnati dalla spiegazione della dottrina persiana e dall'assimilazione dei suoi fondamenti basilari, di esclusiva competenza dei Magi. Ciononostante, la descrizione offerta da Platone non può essere considerata del tutto obbiettiva, poiché rifletterebbe certi schemi mentali e filosofici propri dell'Accademia, con un accenno indiretto alla gerarchia ideale di filosofia – giustizia – coraggio, enfatizzandola, seppur sempre moderatamente. L'educazione sarebbe quindi derivata da quegli uomini da ritenere più saggi poiché rappresentanti delle quattro virtù cardinali, corrispondenti a saggezza, giustizia, moderazione e coraggio, qualità nelle quali, quindi, secondo Platone, i Magi idealmente eccellevano. L'autore sottolineò inoltre l'erudizione dei *magoi*, di cui un rappresentante impartiva ai ragazzi anche gli insegnamenti in merito al culto degli dei, sottolineando però come questi ultimi fossero in accordo con i precetti di Zoroastro, figlio di Ostane<sup>268</sup>. Questa specificazione porterebbe a pensare come l'educazione dei fanciulli dell'aristocrazia persiana fosse affidata a quei Magi che seguivano le idee, la filosofia e la religione zoroastriana, o almeno ciò dovette avvenire dal momento in cui lo Zoroastrismo dovette

<sup>266</sup> In Briant, 1996, pag. 342.

<sup>267</sup> Platone, 122.

<sup>268</sup> In De Jong, 1997, pag. 449.

prendere piede anche tra coloro che esercitavano le più elevate forme di potere, in primis il sovrano, tanto da improntare anche il sistema educativo su tale corrente ideologica e filosofica<sup>269</sup>. Si potrebbe, altrettanto legittimamente, ipotizzare come l'insegnamento di Zoroastro possa essersi consolidato anche tra i potenti proprio grazie alla posizione privilegiata di quei Magi, che, approfittando dell'incarico rivestito, avrebbero perorato la causa dello Zoroastrismo, imponendosi così sugli altri appartenenti alla casta sacerdotale che rimasero fedeli a tradizioni ancestrali appartenenti al background medo<sup>270</sup>.

Di *mageia* parlò anche Plutarco, nel *De Artaserse*:

*“Quando Artaserse si accingeva a fare queste cose, Tissaferne giunse presso di lui con uno dei sacerdoti che, incaricato di dare a Ciro l’educazione tradizionale dei fanciulli e avendogli insegnato la magia e la saggezza, meno di ogni altro Persiano sembrava essere contento che il suo pupillo non fosse stato designato re. Appunto perciò, quando accusò Ciro, fu creduto.”*<sup>271</sup>

In tale testimonianza, il protagonista dell’educazione è l’erede al trono, sempre comunque affiancato da altri fanciulli persiani, e nello specifico è Ciro il Giovane, che si contrappose al fratello Artaserse II, scatenando una ribellione e un tentativo di colpo di stato da cui uscì vincitore il legittimo erede designato. Il futuro sovrano doveva essere preparato fin dalla più tenera età a ricoprire il ruolo a cui era destinato, ad affrontare i conseguenti doveri, a mantenere e curare il suo rango all’interno di un ordine politico, militare e religioso. Anche i suoi compagni di studi dovevano acquisire fin da piccoli la consapevolezza del ruolo che avrebbero in seguito ricoperto, fosse governatore di una satrapia quanto generale dell’esercito; in tal modo sin dall’infanzia veniva insegnato loro a rispettare la figura del sovrano, e a divenirne fedeli servitori, tanto nell’ambito civile quanto militare, rafforzando così anche i legami tra erede al trono e aristocrazia. Anche loro dovevano quindi assorbire la saggezza trasmessa dai Magi, e con essa il culto dell’onestà e i concetti di verità e giustizia.

L’educazione concernente la sfera regale non era destinato solo all’erede al trono, ma anche agli altri figli del sovrano, come nella testimonianza plutarca relativa a Ciro il Giovane, o come definito nella descrizione resa da Senofonte, nell’*Anabasi*:

<sup>269</sup> In Gnoli, 1974, pag. 150.

<sup>270</sup> In Gnoli, 1974, pag.144.

<sup>271</sup> Plutarco, III, 3.

*“Fin da bambino, infatti, quando veniva educato con il fratello e con gli altri ragazzi, era ritenuto il migliore di tutti. Poiché tutti i figli dei più nobili dei Persiani vengono educati a corte e qui ognuno impara soprattutto ad essere saggio e non ha occasione né di udire né di vedere niente di vergognoso.”<sup>272</sup>*

La scelta di educare tutti i discendenti diretti del sovrano secondo un simile, se non appunto identico, modello di insegnamento poteva essere conseguenza dell'alto tasso di mortalità infantile, così che, nel caso in cui l'erede designato fosse prematuramente deceduto, la continuità dinastica non sarebbe stata messa a rischio, con la salita al trono di uno dei figli minori, già preparato nell'arte del regnare; questa esigenza comportava però dei forti rischi, che si realizzarono concretamente nella lotta fratricida fra Ciro e Artaserse: educare secondo la stessa modalità i figli del sovrano poteva fomentare rivalità e sentimenti di rivalsa in coloro che poi effettivamente non ottenevano il trono<sup>273</sup>.

L'educazione donata dai Magi al futuro sovrano era necessaria e fondamentale, secondo Cicerone, per poter regnare, come dichiarò l'autore nel *De Divinatione*:

*“[...] Tra i Persiani, interpretano gli auguri e profetano i maghi, i quali si riuniscono in un luogo sacro per meditare sulla loro arte e per scambiarsi idee, [...] [91] né alcuno può essere re dei persiani se non ha prima appreso la pratica e la scienza dei maghi.”<sup>274</sup>*

L'educazione religiosa impartita agli eredi al trono era effettivamente indispensabile in funzione alle azioni di culto ufficiali che il futuro sovrano avrebbe in seguito dovuto ottemperare. E' sicuro, infatti, come il Gran Re si dovesse recare in Persia periodicamente per presenziare alle feste religiose, i cui cerimoniali e la periodicità era senza dubbio regolata da un calendario cultuale, e tali prestazioni del sovrano dovevano corrispondere ai vari esempi di sacrifici compiuti dal re descritti dalle fonti greche. Al sovrano erano quindi richieste quelle conoscenze e competenze necessarie al compimento dei rituali sacrificali svolti in onore delle divinità, acquisibili unicamente

---

<sup>272</sup> Senofonte, I, 9.2-3.

<sup>273</sup> In Briant, 1996, pag. 538.

<sup>274</sup> Cicerone, I,41.90-91.

dagli insegnamenti dei Magi, che, come già ribadito più volte, erano gelosi custodi del sapere religioso e culturale<sup>275</sup>.

Era sempre affidata alla casta sacerdotale persiana anche l'educazione alla giustizia, che corrispondeva ad un altro dei fondamenti della formazione degli eredi, ma non solo, anche di tutti gli altri fanciulli che godevano di questi insegnamenti. Così lo descrisse Nicola di Damasco, in uno dei frammenti sopravvissuti appartenenti alla sua opera maggiore, la *Storia Universale*:

*“Ciro, il re dei Persiani, conosceva la filosofia più di qualunque altro, poiché i Magi gliel’avevano insegnata. Lui aveva appreso la giustizia e la verità secondo un’usanza ancestrale istituita dai migliori dei Persiani. E gli vennero insegnate la giustizia e la verità secondo la radicata tradizione della nobiltà persiana.”*<sup>276</sup>

La giustizia di cui trattavano le fonti classiche era indubbiamente riflessa nella concezione iranica di *arta*, di cui uno dei significati era propriamente “giustizia”, assieme a “verità”. Tali concetti erano di importanza basilare per i Persiani, che su di essi fondavano la loro civiltà e la loro cultura, come emerge dalle fonti di cui si dispone in merito all’argomento<sup>277</sup>. E’ possibile che l’insegnamento della giustizia prevedesse, nel concreto, lo studio delle leggi pratiche che regolavano l’impero achemenide, in modo che i fanciulli potessero imparare ad amministrare la legge ed a ricoprire cariche in relazione all’amministrazione giudiziaria, necessarie per essere ben preparati a ricoprire l’alta carica che un giorno gli sarebbe spettata, sia che fossero eredi al trono o destinati al governo di una satrapia<sup>278</sup>.

---

<sup>275</sup> In Briant, 1996, pag. 253.

<sup>276</sup> Nicola di Damasco, frammento 67.

<sup>277</sup> In De Jong, 1997, pag. 217.

<sup>278</sup> In De Jong, 1997, pag. 448-449. In merito all’educazione degli eredi al trono e dei discendenti dell’aristocrazia si vedano: G. Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides, in *Acta Iranica II*, 1974, pag. 149-150; G. Gnoli, *Zoroastrian time and homeland*, 1980, pag. 208-209; F. Graf, La magia nel mondo antico, 1995, pag. 21; P. Briant, *Histoire de l’empire perse: de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 253, pag. 342 e pag. 537-538; A. De Jong, *Traditions of the Magi*, 1997, pag. 217, pag. 402 e pag. 446-449; A. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, 1998, pag. 129; I. Chiarassi, Il Magos e la Pharmakis, in C. Bonnet, J. Rupke, P. Scarpi, *Religions orientales-culti misterici*, 2006, pag. 172-177.

## 4.2 Il rapporto fra i Magi e il sovrano

I Magi continuavano ad affiancare la figura del sovrano anche dopo averne curato l'educazione, accompagnandolo da vicino durante tutta la durata del regno, fino alla morte. Neppure l'episodio di Gaumata, e la conseguente celebrazione della magofonia, portarono ad un calo dell'influenza dei Magi a corte, che anzi probabilmente crebbe, già sotto il regno di Dario I stesso, come si può comprendere analizzando la posizione che occupavano al momento della salita al trono di Serse. L'influenza della casta sacerdotale si faceva chiaramente sentire, soprattutto in ambito religioso, amministratrice delle tradizioni culturali e giuridiche, con un'opera di codificazione anche dei rituali e dei cerimoniali stessi, a cui il sovrano doveva sottostare, rispettando le usanze in merito alle cerimonie e le scadenze periodiche di queste<sup>279</sup>.

La presenza dei Magi era inoltre fondamentale in quanto tramiti nel rapporto tra divinità e sovrano, il quale, da solo, non aveva le competenze adeguate al comprendere i messaggi che le divinità inviavano tramite visioni o sogni, che necessitavano quindi dell'interpretazione dei sacerdoti persiani, unici a comprendere il volere divino.

### 4.2.1. L'incoronazione

I Magi, come testimoniarono le fonti antiche, rivestivano un ruolo fondamentale nel delicato passaggio di poteri da un re all'altro. Alla morte del sovrano, avevano luogo una serie di cerimonie di cui purtroppo non si hanno descrizioni specifiche, tranne per ciò che riguarda l'estinzione del fuoco sacro, corrispondente ad un momento di sospensione generale della vita, fino alla nomina del nuovo sovrano<sup>280</sup>; ciononostante si può ipotizzare con una certa sicurezza come fossero previsti anche una serie di sacrifici e di rituali dedicati al re ormai defunto. E' molto probabile che questi cerimoniali fossero coordinati dai Magi, poiché ciò rientrava nella loro sfera di competenza, ma non solo, anche dall'erede stesso, ormai pronto, dopo l'educazione impartitagli, a rivestire anche il ruolo di protagonista nelle azioni di culto ufficiale. Conduceva e presidiava così i sacrifici e i rituali, marcando e manifestando solennemente la sua posizione di erede al trono<sup>281</sup>.

---

<sup>279</sup> In Gnoli, 1980, pag. 209-210.

<sup>280</sup> Si veda in merito al fuoco sacro il paragrafo 3.3 del presente lavoro.

<sup>281</sup> In Briant, 1996, pag. 539.

In seguito a questo cerimoniale doveva avvenire l'incoronazione vera e propria, accompagnata da una serie di rituali propedeutici, di cui si è a conoscenza grazie alla descrizione resa da Plutarco nella Vita di Artaserse, in cui il legittimo erede, proprio durante la cerimonia di incoronazione, venne a sapere del tradimento del fratello e delle sue intenzioni di rubargli il trono, accuse confermate dalla testimonianza del Mago che aveva curato l'educazione di Ciro il Giovane:

*“Poco dopo la morte di Dario (II), il re si recò a Pasargade per essere sottoposto ad una cerimonia di iniziazione regale dai sacerdoti persiani. Ciò avveniva all'interno del santuario di una divinità guerriera, che si potrebbe credere essere Atena. Colui che doveva essere iniziato, si spogliava della propria veste, e indossava quella che portava Ciro il Grande prima di divenire re, mangiava una torta di fichi, masticava terebinto e infine beveva una tazza di latte acido. Potevano esistere anche altri riti, ma questi erano sconosciuti al resto dell'umanità.”<sup>282</sup>*

L'ultima frase dell'autore testimonierebbe come le informazioni in merito alle altre cerimonie che dovevano accompagnare l'incoronazione fossero giunte sino ai Greci, che vennero qualificate da questi come segreti, poiché non se ne aveva una conoscenza tale da permetterne la ricostruzione. E' comunque chiaro come al cerimoniale propedeutico all'insediamento definitivo del nuovo sovrano dovesse partecipare un ristretto numero di persone: oltre al principe stesso, erano presenti coloro che vengono definiti da Plutarco come sacerdoti, ma che possono essere identificati con sicurezza con i Magi, forse gli stessi, o alcuni di coloro perlomeno, che dovevano aver curato l'educazione dell'erede al trono che si apprestava ora a divenire sovrano, come potrebbe trapelare dal passo di Plutarco che vede come protagonista il mago precettore di Ciro il Giovane:

*“..uno dei sacerdoti che, incaricato di dare a Ciro l'educazione tradizionale dei fanciulli [...], meno di ogni altro Persiano sembrava essere contento che il suo pupillo non fosse stato designato re..”<sup>283</sup>*

Anche una testimonianza di Plinio sembrerebbe richiamare ad una partecipazione diretta e attiva dei sacerdoti persiani nel momento dell'investitura, da riferirsi anche all'epoca achemenide:

---

<sup>282</sup> Plutarco, III, 1-2.

<sup>283</sup> Plutarco, III, 3.



*“(Dice che) l’atizoe nasce in India e sul monte Acidane della Persia, splendente con una lucentezza argentea, della grandezza di tre dita, a forma di una lenticchia, di odore piacevole, necessaria ai magi che insediano un re.”*<sup>284</sup>

Le modalità rituali sembrerebbero essere fortemente ancorate alle più lontane e originarie tradizioni, come si evince dal riferimento in merito all’indossare le vesti che indossava Ciro il Grande prima di divenire re, rituale di grande portata ideologica, che doveva marcare il passaggio di stato da “comune cittadino” a “sovrano achemenide”. Così anche gli alimenti prescelti sembrano richiamare delle usanze ancestrali, con il riferimento al latte acido che riporterebbe ad un’epoca nella quale l’allevamento e la condizione di nomadismo, o di seminomadismo, erano prerogative del popolo persiano<sup>285</sup>. Le altre vivande nominate dalle fonti si potrebbero definire cibi poveri, non particolarmente pregiati, alla portata di tutta la cittadinanza: i fichi, con cui si preparava una torta destinata al sovrano, ampiamente presenti e diffusi in Mesopotamia, in Asia Minore, e, quasi sicuramente, in alcune parti del territorio iranico; il terebinto, le cui bacche sono commestibili, ed è una pianta originaria della Turchia e della Siria. Plinio infine cita anche l’atizoe, o “Aeizioe”, una pianta impossibile da riconoscere con sicurezza, ma il cui nome citato dall’autore potrebbe avere il significato di “lunga vita”, impiegata dai Magi, conoscitori delle virtù e delle proprietà delle piante e delle erbe, durante la cerimonia di incoronazione.

La testimonianza di Plutarco specifica anche il luogo in cui il cerimoniale si sviluppava, identificandolo con il “..santuario di una divinità guerriera, che si potrebbe credere essere Atena..”: tale figura divina si potrebbe associare ad Anahita, divinità estremamente cara allo stesso Artaserse II, all’interno del cui tempio, a Pasargade, si sarebbero quindi svolte le iniziazioni regali, amministrate e guidate dai Magi, unici tramiti tra mondo umano e mondo divino. Il riferimento a questa dea come divinità della guerra potrebbe descrivere solo uno degli aspetti di questa divinità dai molteplici poteri, che al contempo era anche protettrice, infatti, dell’impero persiano e del suo sovrano, nonché garante dell’investitura regale<sup>286</sup>.

---

<sup>284</sup> Plinio, XXXVII, 147.

<sup>285</sup> In Briant, 1996, pag. 539.

<sup>286</sup> In De Jong, 1997, pag. 279. In merito alla cerimonia di intronizzazione si vedano quindi: P. Briant, *Histoire de l’empire perse: de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 539 e pag. 635; A. De Jong, *Traditions of the Magi*, 1997, pag. 279.

#### 4.2.2. Al fianco del sovrano

La stretta relazione fra Magi e sovrano proseguiva anche dopo l'incoronazione di quest'ultimo, sotto svariate modalità, sia in merito alla cura del fisico che della mente del re. E' sicuro come i sacerdoti persiani, o alcuni di essi, prima durante i regni di Ciro e Cambise, e successivamente con i discendenti di Dario I, vivessero costantemente all'interno dell'entourage del Gran Re<sup>287</sup>.

Questi dovevano probabilmente occuparsi della cura della persona del sovrano, occupandosi anche del suo aspetto estetico, secondo la necessità per cui anche l'apparenza fisica del Re dei Re dovesse presentarsi seguendo certi canoni di bellezza, in modo che la sua natura di prescelto dalle divinità e la sua grandezza si manifestassero anche a livello fisico. Tale compito era naturalmente affidato ai Magi, esperti delle proprietà erboristiche, come già precedentemente definito, assieme agli eunuchi di corte, subordinati probabilmente ai sacerdoti persiani in tale contesto, di cui dovevano fedelmente seguire le indicazioni. Di questo particolare incarico avrebbe trattato Plinio il Vecchio, riferendosi ad un'epoca posteriore a quella achemenide; è comunque più che probabile che tali pratiche avvenissero già con i sovrani chiamati in causa in questo lavoro:

*“Cita l’eliante<sup>288</sup> nella regione di Temiscira e sui monti costieri in Cilicia, con la foglia del mirto. Con questa cotta con grasso di leone, aggiunto zafferano e olio di palma, venivano unti Maghi e re Persiani, affinché il corpo diventi piacevole nell’aspetto; perciò la stessa viene chiamata elio callide (heliocallida).”<sup>289</sup>*

Ben più antiche sono invece le testimonianze che portano a ipotizzare come i Magi potessero anche fungere da consiglieri del sovrano in merito ad alcuni ambiti che si riflettevano poi in decisioni di tipo politico. Decisamente esplicitativo è l'episodio, riportato da Erodoto, della spiegazione donata dai sacerdoti, in questo caso ancora membri della società meda:

*“ [...] I Magi risposero: "Se il ragazzo è vivo e ha regnato senza un disegno predisposto, allora per quanto lo riguarda puoi stare tranquillo e rallegrarti: non regnerà una seconda volta. Infatti è già successo che alcuni dei nostri vaticinii si*

<sup>287</sup> In Briant, 1996, pag. 108.

<sup>288</sup> Nome antico del topinambur.

<sup>289</sup> Plinio, XXIV, 165.

*siano risolti in poca cosa e che il contenuto dei sogni abbia perso ogni sua consistenza". E Astiage concluse: "Anch'io, Magi, sono quasi del tutto convinto che il sogno si è già realizzato: questo bambino ha già ricevuto il titolo di re, e dunque non rappresenta più per me un pericolo. Tuttavia esaminate per bene la questione e aiutatemi a prendere una decisione che garantisca la massima sicurezza per la mia casa e per voi stessi". Al che i Magi risposero: "Sovrano, anche per noi è molto importante che il potere rimanga ben saldo nelle tue mani, perché se passa a questo ragazzo, che è Persiano, cade nelle mani di un'altra nazione e noi che, siamo Medi, diventeremo schiavi e non godremo del minimo prestigio presso i Persiani, essendo stranieri. Se invece rimani re tu, che sei nostro concittadino, abbiamo anche noi la nostra parte di potere e riceviamo da te grandi onori. Perciò è assolutamente nostro interesse vegliare su di te e sul tuo regno; e ora, se vedessimo qualche motivo per avere paura, te ne avviseremmo senz'altro. Ma ora, poiché il sogno si è risolto in una cosa da nulla, da parte nostra abbiamo fiducia e ti consigliamo di fare altrettanto. Questo ragazzo mandalo lontano dai tuoi occhi, fra i Persiani, dai suoi genitori".<sup>290</sup>*

Sebbene tale vicenda si riferisca ad un momento in cui il potere era ancora in mano meda, non ci sono particolari motivazioni per cui i Magi non avrebbero dovuto consigliare ai sovrani achemenidi in merito al comportamento che questi avrebbero dovuto assumere in seguito alle interpretazioni di sogni, di visioni, o di particolari eventi che richiedevano un responso da parte dei sacerdoti. Purtroppo l'assenza di ulteriori testimonianze in merito non aiutano ad avvalorare tale tesi; è altresì possibile che i Magi venissero considerati degni consiglieri del sovrano durante i regni di Ciro e di Cambise, per poi perdere tale prerogativa dopo la congiura che li vide protagonisti, ma anche questa è destinata a rimanere una teoria infondata, o almeno finché non si ritroveranno fonti e testimonianze che potranno apportare dei chiarimenti in merito; tuttavia è più che probabile che i sacerdoti avessero mantenuto una certa importanza anche come consiglieri del Gran Re per tutto il periodo achemenide, come mantennero altresì intatti gli altri incarichi a loro riservati all'interno della corte persiana<sup>291</sup>.

---

<sup>290</sup> Erodoto, I, 120.

<sup>291</sup> In merito alla relazione fra Magi e sovrano si vedano: P. Briant, *Histoire de l'empire perse : de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 108, pag. 238 e pag. 342; A. Kuhrt, *The Persian empire : a corpus of sources from the Achaemenid period*, 2010, pag. 474.

### 4.2.3. Il culto di Stato

Nonostante all'interno dell'iter educativo riservato ai futuri sovrani al trono fossero compresi, probabilmente, anche una serie di insegnamenti sulla dottrina religiosa, sulle modalità di svolgimenti di rituali e sacrifici rientranti nella dimensione delle cerimonie operate in un contesto di culto propriamente definibile di Stato, i Re dei Re dovettero sempre e comunque affiancarsi ai Magi, gli unici che mantenevano sempre e comunque il monopolio di tutte le azioni religiose.

Anche a causa di questo ruolo privilegiato la casta sacerdotale persiana esercitava una forte influenza sulla corte achemenide, conservando quella particolare identità che faceva di loro gli unici a cui le divinità prestavano ascolto, e che quindi rivestivano l'incarico di tramite effettivi anche fra sovrano e divinità. Erano sempre loro, ad esempio, gli unici a poter indicare quali fossero le offerte più adeguate da presentare durante i sacrifici che avvenivano nel contesto di culti ufficiali, come testimoniato più volte da Senofonte, nella *Ciropedia*:

*“All’aprirsi del portone della reggia per primi furono condotti fuori su quattro file alcuni magnifici tori, destinati a Zeus e alle altre divinità indicate dai Magi.”*<sup>292</sup>

Sempre anche in merito alle modalità con cui i sacrifici dovevano avvenire, gli unici aventi la qualifica di direttori dell'azione cultuale erano, ancora una volta i Magi:

*“[24] Quando il corteo ebbe raggiunto i recinti consacrati agli dei, fu offerto a Zeus in sacrificio l’olocausto dei tori, poi al Sole quello dei cavalli; indi si sgozzarono vittime alla terra secondo l’indicazione dei Magi, poi in onore degli eroi tutelari della terra assira.”*<sup>293</sup>

La casta sacerdotale persiana potrebbe essere definita come uno strumento della politica religiosa degli Achemenidi: la loro presenza, e il loro operato, davano in qualche modo ancor più autorità alla figura del sovrano come prescelto dagli dei, e con un compito di natura divina che si realizzava nel giusto governo dei territori dell'impero, e nella difesa dell'ordine definito dalle divinità, che prevedeva il mantenimento del potere persiano come garante di tale disegno divino<sup>294</sup>. Tale scelta ideologica aveva naturalmente soddisfatto e giustificato l'autorità del Gran Re nelle varie aree

<sup>292</sup> Senofonte, VIII, 3.11.

<sup>293</sup> Senofonte, VIII, 3.24. In merito al ruolo dei Magi nei sacrifici si veda il paragrafo 3.2 del presente lavoro.

<sup>294</sup> In Kuhrt, 2010, pag. 473.

assoggettate al controllo achemenide, presentandolo anche come erede e custode delle tradizioni religiose, anche locali, grazie all'opera di sincretismo culturale avviata dai Magi, che favoriva grandemente la tendenza iraniana all'interpretazione e all'assorbimento delle divinità delle altre popolazioni, portando così al contempo ad un'apertura della religione persiana all'influenza di altre ideologie straniere, favorendo così, ad esempio, la diffusione sempre più massiccia della dottrina zoroastriana<sup>295</sup>.

Ben prima della promozione di quest'ultima, è probabile come i Magi di origine meda, agli albori dell'impero achemenide, avessero facilitato una certa particolare evoluzione del mazdeismo, che trovò con l'introduzione del calendario zoroastriano la sua sanzione definitiva<sup>296</sup>. Tale credo religioso era, infatti, già ben presente in fase pre-achemenide, e probabilmente anche meda, anche se, purtroppo, a causa della scarsità delle fonti trattanti tale argomento, è difficile stabilire con sicurezza quale fosse la religione di Stato all'epoca di Ciro e Cambise, anche se è possibile come fosse Mithra la divinità maggiormente adorata, tesi avvalorata anche dall'importanza dei sacrifici di cavalli, spesso associati al culto del dio solare. Al tempo di Dario, invece è sicuro come Ahura Mazda avesse ormai maggiore importanza rispetto a tutte le altre divinità, e proprio sempre con questo sovrano anche lo Zoroastrismo avrebbe iniziato a prendere piede all'interno della dimensione religiosa dell'impero achemenide, con il suo riconoscimento come religione da parte anche delle più elevate sfere del potere<sup>297</sup>. Rimane comunque difficile stabilire il rapporto tra Magi, sovrano e Mazdeismo, e quanto peso ebbero i primi nella diffusione del culto di Ahura Mazda, come divinità principale del pantheon, in contesto persiano<sup>298</sup>.

#### *4.3 Al seguito del corteo reale e delle campagne militari*

In tutti i suoi spostamenti, sia che questi avvenissero attraverso i territori dell'impero, sia che avvenissero in funzione di una conquista militare, il re era perennemente accompagnato dai Magi,

---

<sup>295</sup> In Gnoli, 1980, pag. 210.

<sup>296</sup> In Gnoli, 1974, pag. 144.

<sup>297</sup> In Briant, 1996, pag. 106.

<sup>298</sup> In Burkert, 2004, pag. 109. In merito al ruolo del sovrano achemenide all'interno del culto di Stato, si vedano: G. Gnoli, *Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achemenides*, in *Acta Iranica II*, 1974, pag. 144; G. Gnoli, *Zoroaster's time and homeland*, 1980, pag. 210; P. Briant, *Histoire de l'empire perse : de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 106 e pag. 253-256; W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis*, 2004, pag. 109; A. Kuhrt, *The Persian empire : a corpus of sources from the Achaemenid period*, 2010, pag. 473.

la cui presenza era fondamentale nel momento in cui il sovrano doveva rapportarsi con la dimensione divina, come definito in precedenza. I loro responsi, soprattutto in ambito militare, erano tenuti in grande considerazione, poiché loro erano gli unici a poter comunicare, sempre tramite azioni di culto, con le divinità straniere, adorate dai nemici, come nel caso della spedizione in Grecia, sconosciute, almeno parzialmente, dai Persiani.

#### 4.3.1 Al seguito della corte reale

Ben si sa come gli spostamenti periodici del sovrano attraverso i territori del suo impero portassero alla conseguente migrazione di migliaia di persone, che costituivano l'entourage del Re dei Re; tali processioni avvenivano allo scopo di ricordare concretamente ai popoli sottomessi di essere assoggettati al potere achemenide, il cui sfarzo, che sicuramente caratterizzava il corteo, era sintomo di potenza<sup>299</sup>. Fra le persone al seguito vi erano senza ombra di dubbio anche quei Magi che prestavano assistenza al re stesso; assieme a quest'ultimo, prendevano parte ai viaggi e agli spostamenti della corte anche tutti i membri della casa reale, compresi gli eredi, la cui educazione, condotta dai sacerdoti, doveva sicuramente proseguire anche in questo contesto itinerante. Vi era più di un motivo dunque a rendere necessaria la presenza costante dei Magi a corte, mentre questa transitava da un territorio all'altro dell'impero.

Svariati autori descrissero l'ordine di marcia di tale corteo, come ad esempio il già precedentemente citato Curzio Rufo:

*“L'ordine di marcia era il seguente. In testa a tutti, su altari d'argento, era portato un fuoco, da essi definito con gli epiteti di “sacro” e di “eterno”. Subito dopo i Magi intonavano un inno nazionale.”*<sup>300</sup>

L'ordine di marcia, le modalità secondo cui questa doveva avvenire, l'arrivo nelle città, tutto doveva essere regolato da strette convenzioni dipendenti dall'etichetta cerimoniale di corte, e tutto ciò era rivestito di forti connotazioni politiche, che condizionavano tutto lo spostamento della corte itinerante; così era quindi ben significativa la posizione destinata ai Magi all'interno del corteo, sempre in stretta relazione con le divinità, anch'esse facenti parte della processione al seguito del Gran Re, come testimoniato da Senofonte, nella *Ciropedia*:

<sup>299</sup> In Kuhrt, 2010, pag. 472.

<sup>300</sup> Quinto Curzio, III, 3.9.

*“Dopo i tori venivano dei cavalli, un sacrificio per il Sole, e dopo di loro venne un carro sacro a Zeus ed era trainato da cavalli bianchi con un giogo d’oro e corone di ghirlande, e il successivo carro, dedicato al Sole, era trainato da cavalli bianchi e corone di ghirlanda come l’altro.”<sup>301</sup>*

I Magi, solitamente, procedevano assieme ai carri destinati a portare le effigi delle divinità o al trasporto del fuoco sacro<sup>302</sup>, in modo da potersi adoperare costantemente in merito a tutte le funzioni di culto agli dei che dovevano svolgersi quotidianamente<sup>303</sup>. Le testimonianze degli autori classici hanno il grande pregio di donare una descrizione ricca di particolari del corteo regale, che doveva rivelarsi maestoso, magnifico e spettacolare, capace di incutere un senso di soggezione in tutte le popolazioni che lo ammiravano al suo passaggio, e che, in tale occasione, aveva la possibilità di rendere gli onori dovuti al sovrano, dimostrando la loro fedeltà. Dei cerimoniali dovevano avere luogo all’arrivo in ogni centro cittadino, in occasione di festività dedicate probabilmente al sovrano stesso, in cui i Magi dovevano coordinare i vari rituali e le azioni di culto.

#### **4.3.2. Al seguito delle campagne militari**

Fondamentale era la presenza dei Magi anche durante gli spostamenti del sovrano nel contesto di campagne militari, dove i sacerdoti persiani erano chiamati ad interpretare i messaggi inviati agli uomini, e al Re dei Re in particolare, dalle divinità, ed in base al loro responso si decideva poi come meglio procedere nell’impresa. Fortunatamente, le fonti greche, grazie a particolari scelte argomentative proprie degli autori, hanno lasciato svariate testimonianze in merito ad interventi dei Magi durante due delle azioni militari persiane più famose: le conquiste ad opera di Ciro il Grande e la campagna in Grecia condotta da Serse.

Senofonte, nella Ciropedia, sottolineò in particolar modo come fossero i magoi a dover decidere quali fossero le offerte più degne ed indicate da destinare alle divinità, in seguito all’occupazione delle varie città del Vicino Oriente di volta in volta assoggettate:

---

<sup>301</sup> Senofonte, VIII, 3.12.

<sup>302</sup> Si veda in merito il paragrafo 3.3 del presente lavoro.

<sup>303</sup> In Briant, 1996, pag. 200.

*“Il giorno seguente Ciro convocò i suoi amici e gli ufficiali dell’esercito, e ai primi diede incarico di prelevare i tesori di Creso, agli altri ordinò, di quante ricchezze fossero consegnate da Creso, in primo luogo di mettere da parte come riservate agli dei quelle che spettava ai magi indicare, poi, prese in consegna le altre, di chiuderle in casse da sistemare sui carri, infine, ripartendosi i carri per sorteggio, di trasportare ovunque si accingessero ad andare, affinché, venuto il momento opportuno, ognuno potesse ricevere la parte che si era meritata.”<sup>304</sup>*

Questo episodio si inserisce nel contesto dell’invasione persiana del regno di Lidia, retto da Creso, con la caduta della capitale Sardi, avvenuta nel 547-546 a.C. Ciro, dopo aver preso possesso dei tesori del re lido, diede ordine ai Magi di riservare quella parte di bottino che essi ritenevano più consona alle divinità. I sacerdoti, infatti, erano gli unici a possedere quelle competenza che permettevano loro di capire cosa gli dei avrebbero maggiormente gradito, oltre ad essere in grado di identificare le divinità nello specifico alle quali queste offerte poi spettavano, ed i metodi sacrificali da impiegare<sup>305</sup>. E così, anche nella presa di Babilonia:

*“Concluse queste operazioni, convocò innanzi tutto i magi e raccomandò loro, dal momento che la città era stata presa con le armi, di riservare agli dei le primizie del bottino e gli spazi consacrati.”<sup>306</sup>*

Già nel passaggio di poteri tra regno medo e futuro impero persiano, quindi, i Magi vennero da subito accolti favorevolmente all’interno della corte achemenide. Non che il sovrano non fosse anch’egli un intermediario diretto tra uomini e dei, almeno al tempo di Ciro, come si evince dalle numerose richieste di presagi e preghiere per ottenere il favore delle divinità inviate da questo stesso sovrano:

*“...un’aquila apparve alla loro destra, e volava davanti a loro, loro dedicarono quindi una preghiera alle divinità e agli eroi principali di Persia per ottenere il loro favore e la loro benevolenza al momento della partenza.”<sup>307</sup>*

---

<sup>304</sup> Senofonte, VII, 3.1.

<sup>305</sup> In Tuplin, 1994, pag. 28.

<sup>306</sup> Senofonte, VII, 35.1.

<sup>307</sup> Senofonte, III, 1.1.



Tuttavia i responsi donati dagli dei, sottoforma di visioni, sogni o segni celesti, dovevano necessariamente essere filtrati attraverso le interpretazioni di questi fenomeni rese dai Magi.<sup>308</sup>

E tale compito spettava ancora ai sacerdoti persiani durante la campagna di conquista della Grecia condotta dal Gran Re Serse tra il 480 e il 479 a.C., ampiamente descritta da Erodoto nelle Storie, con molteplici riferimenti a pratiche culturali e magiche avvenute durante la marcia che portò l'esercito persiano nel cuore della penisola greca. Sin già dall'inizio della spedizione, nel momento in cui l'armata si apprestava a lasciare Sardi, si richiese l'intervento dei Magi per interpretare un evento celeste che provocò grande sconcerto:

*“Al momento della partenza il sole, abbandonata la sua posizione nel cielo, scomparve benché non vi fossero nuvole, anzi in pieno sereno, e da giorno che era si fece notte. Serse, che vide e fu testimone del fenomeno, preoccupato domandò ai Magi che cosa potesse presagire.”<sup>309</sup>*

Un'eclissi rientrava in quella serie di fenomeni celesti che necessitavano di una spiegazione che solo i sacerdoti persiani potevano donare, grazie anche alle loro conoscenze astronomiche, oltre che alla capacità di interpretazione. Il responso, di cui si è parlato abbondantemente in precedenza<sup>310</sup>, mostra come i Magi avessero già familiarità con il pantheon divino greco, divenendo i privilegiati anche nell'interazione con tali divinità straniere, come nel caso dei sacrifici compiuti in onore di Atena Iliaca:

*“La visitò, si informò su ogni particolare e sacrificò mille buoi in onore di Atena Iliaca; i Magi offrirono libagioni agli eroi. Dopo queste offerte, la notte, una sensazione di sgomento si diffuse nell'accampamento. Al mattino l'esercito mosse da lì lasciandosi a sinistra le città di Reteo, Ofrinio e Dardano, che confina con Abido, a destra i Teucri Gergiti.”<sup>311</sup>*

---

<sup>308</sup> In Briant, 1996, pag.253.

<sup>309</sup> Erodoto, VII, 37, 2.

<sup>310</sup> In merito all'eclissi avvenuta a Sardi, si veda il paragrafo 3.1.1. del presente lavoro.

<sup>311</sup> Erodoto, VII, 43,2.

Serse riservò numerose offerte e rituali alle divinità topiche, come appunto in questo episodio, avvenuto alle porte di Ilio. E' tuttavia possibile, invece, come gli eroi qui citati corrispondessero a delle figure di origine asiatica, quindi a Priamo, re dei troiani, e al suo popolo, caduto sotto le armi degli Achei. Di conseguenza non è possibile comprendere se anche le preghiere di Serse fossero indirizzate unicamente ad Atena, protettrice della città, o all'insieme delle divinità greche e persiane, allo scopo di portare la benevolenza di tutte le potenze ultraterrene al di sopra dei propri schieramenti. Durante tutta la durata della spedizione, i Magi furono impegnati in tutta una serie di sacrifici mirati ad ottenere tale scopo; in tale contesto si inserisce anche il rituale sacrificale avvenuto sulle rive dello Strimone:

*“Lasciatosi alle spalle il paese dei Peoni, dei Doberi e dei Peopli, che risiedono oltre il Pangeo verso nord, Serse proseguì in direzione ovest fino al fiume Strimone e alla città di Eione, retta allora da quel Boge di cui ho parlato poco sopra, a quell'epoca ancora vivo. La regione intorno al monte Pangeo si chiama Fillide e si estende verso ovest fino al fiume Angite, affluente dello Strimone, e verso sud fino allo Strimone stesso, dove i Magi trassero auspici offrendo in sacrificio candidi cavalli.”<sup>312</sup>*

Tale rituale, svoltosi in terra greca, in Tracia, più che indirizzato a qualche divinità sembra essere un sacrificio destinato all'Acqua, data la natura del luogo, secondo le modalità canoniche persiane. Erodoto racconta come i Persiani si fermarono sulle sponde dello Strimone, ed i Magi compirono un sacrificio di sangue che prevedeva come vittime i cavalli bianchi, sacri, allo scopo di ottenere buoni presagi<sup>313</sup>. Un altro rituale collegato alla dimensione acquatica è quello avvenuto in luogo della terribile tempesta che si scatenò sulla flotta persiana causata dai venti del nord, chiamati in greco Borea, vicino al promontorio di Sepia, sulle coste della Magnesia in Tessaglia. L'autore riportò come tale uragano avesse portato alla distruzione di 400 navi, provocando la perdita di svariate mercanzie, di grano, di coppe d'oro e d'argento, e di molti altri oggetti appartenenti al tesoro persiano. Dopo tre giorni di tempesta, senza che questa accennasse a placarsi, i Magi

---

<sup>312</sup> Erodoto, VII, 113.

<sup>313</sup> In merito alla natura delle offerte sacrificali si veda il paragrafo 3.4.2. del presente lavoro.

intervennero tentando di placare Teti e le Nereidi, mandanti dell'uragano, attraverso sacrifici, anche in questo caso, di sangue<sup>314</sup>:

*“La tempesta durò tre giorni; infine, immolando vittime, intonando a gran voce invocazioni al vento, e, ancora, sacrificando a Teti e alle Nereidi, il quarto giorno i Magi la placarono; oppure, semplicemente, la bufera decise da sola di cessare.”*<sup>315</sup>

Erodoto, come suo solito, si mostrò anche in questo caso scettico nei confronti delle capacità dei sacerdoti persiani, ed i successi effettivi delle loro interpretazioni e dei loro interventi effettivi. Al di là del giudizio soggettivo dell'autore, è innegabile come i Magi fossero gli unici, tra le file dell'esercito persiano, in grado di instaurare un qualunque tipo di comunicazione con le divinità estranee al pantheon iranico, proprio per la loro natura di professionisti, tecnici dei culti e dei rituali, e non di sacerdoti in senso stretto, votati al servizio di un'unica divinità, rivelandosi essere fondamentali nella creazione di un rapporto tra sovrano, ed esercito achemenide, e divinità straniere<sup>316</sup>.

#### 4.4 I custodi della tomba di Ciro

Anche in ambito funerario si ritrova quella stretta relazione che caratterizzò quasi costantemente il rapporto tra sovrano achemenide e Magi; è risaputo, infatti, come questi ultimi fossero i guardiani designati della tomba di Ciro il Grande, a Pasargade, attorno alla quale era stato creato un complesso cultuale definibile come il primo esempio di culto di stato ufficiale persiano<sup>317</sup>; i sacerdoti erano quindi incaricati di eseguire i sacrifici e le azioni rituali in memoria del fondatore dell'impero persiano. Questi si ritiene fosse stato appunto sepolto nella capitale persiana, nel

<sup>314</sup> In Collins, 2008, pag. 56-58.

<sup>315</sup> Erodoto, VII, 191,2.

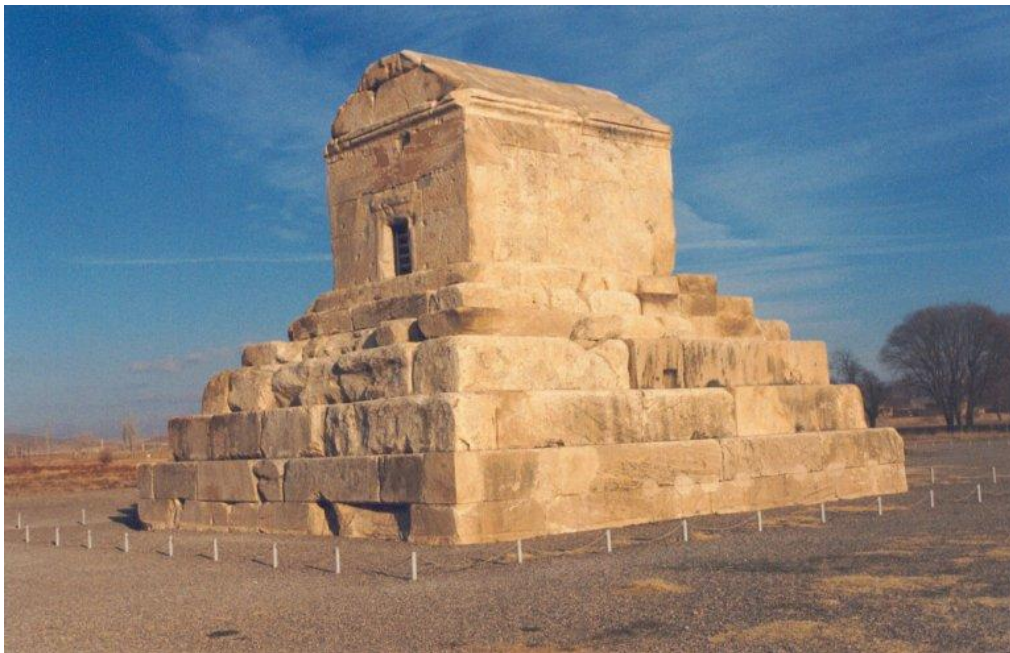
<sup>316</sup> In merito ai Magi al seguito delle campagne militari si vedano: J. Duchesne- Guillemin, *Religion et politique De Cyrus a Xerxes*, in *Persica III*, Uitgave van het Genootschap Nederland-Iran Annual of the Dutchiranian Society, 1968-1969, pag. 7; P. Georges, *Barbarian Asia and the greek experience*, 1994, pag. 194; C. Tuplin, *Persian decor in Cyropedia*, in H. Sancisi- Weerdenburg, A. Kuhrt e M. Cool Root, *Continuity and change : proceedings of the last Achaemenid history workshop : April 6-8, 1990*, 1994, pag. 28; P. Briant, *Histoire de l'empire perse: de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 108, pag. 253-256, pag. 565; M. Carastro, *La cite des mages*, 2006, pag. 29; I. Chiarassi, *Il Magos e la Pharmakis*, in C. Bonnet, J. Rupke, P. Scarpi, *Religions orientales-culti misterici*, 2006, pag. 172; D. Colins, *Magic in the ancient Greek world*, 2008, pag. 56-58.

<sup>317</sup> In Kuhrt, 2012, pag. 475.

monumento funebre che tutt'oggi gli si attribuisce, sebbene ciò sia unicamente basato sulle testimonianze greche, influenzate dal giudizio di Alessandro Magno, il quale ritenne per certo come il monumento corrispondesse alla tomba del primo Re dei Re, come descrisse Quinto Curzio Rufo nella sua opera:

*“Per caso, infatti, Alessandro ordinò che fosse aperto il sepolcro di Ciro, in cui era conservato il suo corpo, a cui voleva tributare gli onori funebri. Aveva creduto che esso fosse colmo d'oro e di argento ammassatovi, poiché così favoleggiavano i Persiani; ma oltre al suo scudo marcio, a due archi sciti e ad una spada, non trovò altro. Quindi, dopo avervi posto una corona d'oro, coprì il sarcofago con il mantello di cui di solito si serviva, meravigliandosi che un re dal nome cos' famoso, fornito di tante ricchezze, fosse stato sepolto non più splendidamente che se fosse stato uno del popolo”<sup>318</sup>*

Purtroppo è impossibile comprendere con certezza se il monumento di Pasargade sia effettivamente la tomba di Ciro il Grande, anche a causa dell'assenza di iscrizioni epigrafiche presenti sulla superficie dell'opera, interna ed esterna.



**Figura 17: Presunta tomba di Ciro il Grande, sito archeologico di Pasargade.**

---

<sup>318</sup> Quinto Curzio, X, 1.31-32.

Alla morte del Gran Re, secondo le testimonianze, il suo corpo venne quindi posto all'interno del monumento funerario, realizzato appositamente allo scopo di accogliere le sue spoglie, sotto la supervisione dell'eunuco Bagapates, incaricato dal figlio di Ciro, Cambise, erede al trono achemenide, secondo il resoconto di Ctesia:

*“Il dodicesimo libro inizia con il regno di Cambise. Quest’ultimo, quando divenne re, incaricò l’eunuco Bagapates di trasportare il corpo di suo padre per esservi sepolto e per rispettare le altre disposizioni secondo le ultime volontà del padre.”<sup>319</sup>*

Benchè il passo sia estremamente generale, e non fornisca dettagli in merito alla vicenda, senza perciò specificare quali fossero le “..*altre disposizioni secondo le ultime volontà del padre.*”, si è fortemente tentati di mettere tale passo in rapporto con la testimonianza, ben più tarda, di Arriano in merito ai sacrifici istituiti attorno alla tomba di Ciro:

*“Dentro il recinto, presso la salita che portava alla tomba, c’era un piccolo edificio costruito per i Magi, che avevano il compito di custodire la tomba di Ciro, e, dal regno di Cambise figlio di Ciro, si trasmettevano l’incarico di padre in figlio. A costoro era assegnata dal re un montone al giorno, una quantità stabilita di farina e di vino e, ogni mese, una cavallo, da sacrificare a Ciro.”<sup>320</sup>*

Questa descrizione, presente nell’opera *Anabasi* di Alessandro, è purtroppo l’unica fonte di informazioni in merito ai rituali di tipo sacrificale e alle forme di culto che dovevano svolgersi in onore del fondatore dell’impero achemenide, già a partire dal regno del suo successore, Cambise appunto. Tale compito era riservato ai Magi, che, sempre secondo la testimonianza dello storico greco, si trasmettevano l’incarico di padre in figlio<sup>321</sup>, avvalorando così l’ipotesi che solo una ristretta componente della casta sacerdotale persiana dovesse occuparsi del culto mortuario regale, e nello specifico di quello destinato a Ciro il Grande<sup>322</sup>; i Magi dovevano quindi risiedere nei pressi immediati della tomba, probabilmente in quell’edificio descritto da Arriano destinato ai

---

<sup>319</sup> Ctesia, paragrafo 9.

<sup>320</sup> Arriano, VI, 29.7.

<sup>321</sup> In Widengren, 1968, pag. 180.

<sup>322</sup> In Briant, 1996, pag. 107.

Magi, per poter custodire e vegliare costantemente il sepolcro del sovrano. Veniva donata loro ogni giorno una certa quantità di generi alimentari destinata ai sacrifici e al loro sostentamento: quotidianamente, vino, farina di frumento ed un montone e, mensilmente, un cavallo. Tale quantitativo era decisamente ingente, quasi eccezionale, rispetto all'entità delle libagioni destinate ad altre cerimonie e celebrazioni, basti infatti pensare che i sacerdoti posti alla guardia della tomba ricevevano circa trecentosessanta montoni all'anno; tuttavia è anche vero che non si conosce l'effettivo numero di Magi che ricoprivano l'incarico, e non è quindi possibile valutare se gli alimenti destinati loro fossero proporzionati, o se costituissero un sovrappiù.

Molto interessante è la citazione del sacrificio mensile di un cavallo, che costituiva un evento eccezionale proprio a causa della natura dell'offerta. Il legame tra i re e i cavalli, in special modo con quelli bianchi, definitivi sovente "cavalli sacri", e provenienti dagli allevamenti medi della pianura di Nesea, venne frequentemente attestato dalle fonti classiche<sup>323</sup>; si può dunque supporre come gli equini offerti ogni mese in sacrificio alla tomba di Ciro fossero effettivamente quelli sacri, che potrebbero idealmente ricollegarsi all'origine dei popoli persiano e medo, allevatori, nomadi o seminomadi, di cavalli nell'altopiano iranico<sup>324</sup>. A questa dimensione originaria potrebbe rifarsi anche la scelta di Ciro in merito al corredo funebre della sua tomba, che tanto stupì Alessandro, nella testimonianza di Quinto Curzio Rufo, per la sua povertà e semplicità: tralasciando il sarcofago, all'interno del sepolcro vi erano le armi del sovrano, costituite da uno scudo ormai decisamente malconcio, due archi sciiti e una spada corta.

E sempre ai momenti che precedettero la grande espansione e presa di potere dell'impero achemenide potrebbe risalire la tradizione sepolcrale propria dei sovrani achemenidi, di origine chiaramente persiana, consistente nell'inumazione, e contraria quindi ai precetti zoroastriani e all'*Avesta*<sup>325</sup>, fatti propri invece dai Magi<sup>326</sup>. Tali pratiche mortuarie si contrapponevano ugualmente al costume ben attestato nell'Iran orientale, attestate nell'ultimo periodo di dominazione achemenide, che imponevano l'esposizione dei cadaveri, in modo che questi potessero essere ridotti alle ossa, che venivano in seguito poste all'interno di un ossario<sup>327</sup>.

---

<sup>323</sup> Si veda, ad esempio, Senofonte, *Ciropea*, VIII, 3.24.; VIII, 3.12.

<sup>324</sup> Si veda in merito ad un'analogia con la volontà di richiamarsi all'epoca delle origini il paragrafo 4.2.1. del presente lavoro.

<sup>325</sup> In Widengren, 1968, pag. 180.

<sup>326</sup> Si veda in merito il paragrafo 2.2 del presente lavoro.

<sup>327</sup> In Briant, 1996, pag. 108.

In definitiva, i sacrifici funerari praticati regolarmente presso la tomba di Ciro offrivano il solo esempio indiscutibile di culto di Stato stabilito prima del regno di Dario. E' evidente come agli occhi di Ciro stesso, la costruzione di una tomba nella città che lui aveva fondato (Pasargade) rappresentava un elemento importante della sua politica dinastica. Se i suoi successori cercarono in tutti i modi di mantenerla intatta e di mantenere inalterati i sacrifici, è perché volevano attirare una sorta di profitto dalla notorietà di Ciro stesso, attorno la cui figura si era creato un complesso di episodi mitologici che avevano portato a un'idealizzazione del fondatore. Quest'ultimo fu l'unico dei sovrani achemenidi ad essere inumato all'interno di una tomba costruita ex novo appositamente per lui, mentre gli altri vennero deposti all'interno delle tombe rupestri di Nashq'i Rustam, e si può ipotizzare come anche in loro onore si svolgessero sacrifici e azioni culturali, anche se, probabilmente, non di pari importanza ed entità rispetto a quelli destinati a Ciro il Grande<sup>328</sup>.

---

<sup>328</sup> In merito al culto funerario sviluppatosi attorno alla tomba di Ciro il Grande si vedano: G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, 1968, pag. 180; P. Briant, *Histoire de l'empire perse : de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 106-108; A. Kuhrt, *The Persian empire : a corpus of sources from the Achaemenid period*, 2010, pag. 475.

## 5. La congiura del Mago

Nel 522 a.C., anno che coincise con il passaggio dal regno di Cambise a quello del suo successore storico e ufficiale, Dario, l'impero persiano achemenide venne scosso fin nelle fondamenta da una serie di guerre civili che trovarono il loro apice nella congiura che portò alla morte di Cambise stesso, all'uccisione di suo fratello, Bardiya, e alla salita al trono di un usurpatore che le fonti, sia persiane che greche, identificarono con un Mago di nome Gaumata, secondo quanto riportato dall'Iscrizione di Bisitun, Smerdis o Sphendadates in base alla testimonianza degli autori greci. Vi sono però ampi dubbi, sollevati in seguito allo studio delle testimonianze stesse, in merito all'usurpazione stessa, e in special modo su chi sia stato effettivamente il promotore e mente della congiura, colui che, infine, riuscì illegittimamente ad ottenere il trono achemenide; per poter quindi tentare di dare risposta a tali quesiti è necessario procedere con un'attenta analisi degli avvenimenti, partendo obbligatoriamente da ciò che riportarono le fonti stesse.

### 5.1 Cronaca di un'usurpazione

Fortunatamente, il resoconto dell'usurpazione del Mago è presente in più testimonianze, sia di matrice persiana che greca, e ciò dà vita alla possibilità di operare un confronto tra le informazioni riportate da tali fonti, rendendo possibile così delineare un quadro degli eventi scevro da svariate soggettività che tendono a contaminare l'effettiva resa degli eventi.

La testimonianza più celebre e significativa in merito all'atto indebito del Mago Gaumata è senza dubbio rappresentata dall'iscrizione reale di Bisutun<sup>329</sup>, voluta da Dario allo scopo di rendere indimenticabile, nonché legittima, la sua salita al trono. Prodotta dalla propaganda del sovrano achemenide, questa fonte, riportata in antico persiano, elamita ed accadico neo-babilonese, offrirebbe quindi la versione ufficiale degli eventi<sup>330</sup>. La narrazione dei fatti prende avvio dalla descrizione di quegli eventi che caratterizzarono l'ultima fase di regno di Cambise:

---

<sup>329</sup> In merito, si veda il paragrafo 1.1.1. del presente lavoro.

<sup>330</sup> In Carastro, 2006, pag. 33.



*“Dario il Re proclama: questo è ciò che feci prima di divenire re: il figlio di Ciro, di nome Cambise, della nostra famiglia, era re; Cambise aveva un fratello, di nome Bardiya; lui aveva la stessa madre, lo stesso fratello di Cambise; quindi Cambise uccise Bardiya; quando Cambise uccise Bardiya, il popolo non seppe che Cambise aveva ucciso Bardiya; quindi, Cambise andò in Egitto. Mentre Cambise era in Egitto, il popolo divenne sleale; e la Menzogna si espanse tra il popolo, sia in Persia che in Media e tra gli altri popoli.”*<sup>331</sup>

In questa sezione viene quindi inizialmente presentato il terribile atto fratricida compiuto dal sovrano Cambise, prima della sua partenza per l’Egitto, nei confronti del fratello Bardiya, con cui condivideva sia il padre, Ciro il Grande, sia la madre. Tale crimine avrebbe contaminato non solo colui che lo compì, ma anche tutte le popolazioni assoggettate agli Achemenidi, con la diffusione della Menzogna in tutti i territori dell’impero, portando i popoli alla rivolta contro la dinastia regnante, senza un apparente motivo concreto. Qui appare il primo accenno di Dario a quel male che si sarebbe espanso nell’impero in conseguenza dell’azione empia di Cambise, una sorta di veleno spirituale corrispondente al concetto persiano di *drauga*, traducibile effettivamente con Menzogna, contrapposto al principio di *arta*, “verità” e “giustizia”, che corrispondeva a uno dei capisaldi dell’educazione persiana, come già precedentemente dimostrato, nonché base filosofica su cui si fondava l’etica del popolo di Persia<sup>332</sup>. Che Cambise avesse quindi provocato la nascita e la diffusione della Menzogna, eliminando il fratello e nascondendo il misfatto, ed imbrogliando così la popolazione, corrispondeva ad un atto gravissimo, con altrettanto gravi conseguenze, tanto da portare alle rivolte popolari ed, infine, alla sua stessa morte:

*“Dario il Re proclama: vi era quindi un uomo, un mago, di nome Gaumata; lui si ribellò in Paishiyauvada<sup>333</sup>, nei pressi di una montagna di nome Arakadri, qui, nel quattordicesimo giorno del mese Viyakhna<sup>334</sup>, si ribellò. Lui mentì così al popolo: “Io sono Bardiya, figlio di Ciro, fratello di Cambise”. Allora tutti i popoli insorsero contro Cambise; gli si rivoltarono contro, sia in Persia che in Media, e così anche tutte le altre popolazioni. Lui si impadronì della regalità; nel nono giorno del mese*

<sup>331</sup> Paragrafo 10, Iscrizione di Bisutun.

<sup>332</sup> In merito al concetto di *arta* si veda il paragrafo 4.1 del presente lavoro.

<sup>333</sup> Letteralmente “Luogo della Scrittura”.

<sup>334</sup> Corrispondente all’11 Marzo 522.

*Garmapada*<sup>335</sup>, si impadronì della regalità. Dopo ciò, Cambise si diede la morte.”

<sup>336</sup>

Gaumata, definito Mago da Dario stesso, uno dei pochi a conoscenza dell'eliminazione di Bardiya, avrebbe quindi approfittato della situazione di forte instabilità, prendendo vantaggio da tutto ciò e spacciandosi per il defunto fratello di Cambise, ricevendo grande supporto dalle popolazioni in rivolta, e appropriandosi del trono persiano nel Luglio del 522 a.C; l'usurpazione avrebbe quindi provocato, indirettamente, la morte del legittimo Re dei Re in carica, il quale, senza più sostenitori, e abbandonato al suo destino, si diede la morte<sup>337</sup>.

*“Dario il Re proclama: questa regalità, che Gaumata il mago aveva tolto a Cambise, questa regalità era appartenuta alla nostra famiglia per molto tempo. Dopo ciò, Gaumata il mago l'aveva tolta a Cambise; aveva preso per se la Persia, la Media, e così tutti gli altri paesi; lui stesso fece ciò, lui divenne re.”*<sup>338</sup>

Il paragrafo 12 dell'Iscrizione di Bisutun insiste particolarmente sull'illegittimità dell'atto di Gaumata, reo di essersi appropriato della sovranità che, per diritto, avrebbe dovuto appartenere unicamente a quella famiglia a cui l'autore fa più volte riferimento nel corso del racconto, corrispondente alla dinastia achemenide, sottolineando la propria appartenenza a tale stirpe tramite l'aggettivo “nostra”. Dario si guardò bene dal riferire di non vantare una parentela diretta con Ciro e Cambise, in quanto proveniente da un ramo collaterale del clan degli Achemenidi<sup>339</sup>, facendo quindi riferimento alla “famiglia” in generale, in linea con la volontà di dimostrare la legittimità della sua salita al trono, in contrasto con l'illecito esercizio del potere da parte di Gaumata, totalmente estraneo alla casata regnante persiana<sup>340</sup>, che avrebbe quindi provocato una

<sup>335</sup> Corrispondente al 1 Luglio 522.

<sup>336</sup> Paragrafo 11, Iscrizione di Bisutun.

<sup>337</sup> In merito alla morte di Cambise, il testo dell'iscrizione di Bisutun potrebbe indicare sia una morte accidentale che un suicidio. Quest'ultima opzione è quella più avvalorata e accettata dagli studiosi; traduzione di R.G. Kent della versione antico persiana: “After that, Cambyses died by his own hand”; E. von Voigtlander, traduzione della versione neo-babilonese “Then Cambyses died a self inflicted death”; F. Vallant, traduzione della versione elamita “C'est alors que Cambyse mourut de sa propre mort”; in Balcer, 1987, pag. 52; in Kuhrt, 2010, pag. 136.

<sup>338</sup> Paragrafo 12, Iscrizione di Bisutun.

<sup>339</sup> Dario apparteneva infatti al clan Yautiya, mentre Ciro e Cambise provenivano dal ramo Anshan; non vi era quindi una stretta parentela fra il primo ed i precedenti sovrani achemenidi.

<sup>340</sup> in Balcer, 1987, pag. 50.

disastrosa rottura nella catena della legittima dinastia, rendendo così il suo governo automaticamente perverso<sup>341</sup>.

*“Dario il Re proclama: non vi era uomo, ne un Persiano, ne un Medo, e nessun altro della nostra famiglia, che potesse levare la regalità a Gaumata il mago. Il popolo era assai spaventato da lui, (pensando che) lui volesse uccidere tutte quelle persone che avevano conosciuto Bardiya in precedenza. Qui vi è la ragione che lo portò a dover uccidere delle persone : “Poiché loro sanno che io non sono Bardiya, figlio di Ciro”. Nessuno osava dire nulla su Gaumata il mago, finchè non giunsi. Allora invocai Ahura Mazda; Ahura Mazda mi venne in aiuto. Quando passò decimo giorno del mese Bagayadi<sup>342</sup>, io, con pochi uomini, uccisi Gaumata il mago, ed i suoi principali seguaci. In una fortezza, di nome Sikauahuvati<sup>343</sup>, nel distretto di nome Nisaya, in Media, qui lo uccisi. Gli presi la regalità; con l’aiuto di Ahura Mazda, divenni re; Ahura Mazda mi concesse la regalità.”<sup>344</sup>*

Lo scambio di identità tra il Mago e Bardiya era ormai conosciuto ai più, ed il popolo stesso era informato in merito all’usurpazione attuata da Gaumata, ma Dario riporta come tutti, Persiani e Medi, aristocratici e plebe, fossero troppo spaventati per tentare una rivolta contro l’usurpatore, soprattutto in seguito alle esecuzioni di coloro che avevano osato riconoscere pubblicamente la vera identità del nuovo sovrano, ormai estremamente potente e sicuro della sua posizione regale. Solo Dario, con il costante aiuto e sostegno di Ahura Mazda, sarebbe stato in grado di spezzare tale clima di terrore, eliminando Gaumata, e divenendo re al suo posto, ristabilendo così l’ordine all’interno dell’impero persiano<sup>345</sup>:

*“Dario il Re proclama: quella regalità che era stata tolta alla mia famiglia, io la ristabilii, la riportai al suo posto. In accordo con ciò che era prima, io ricostruii i centri di culto, che Gaumata il mago aveva distrutto. Ho restituito i pascoli e le mandrie ai popoli, gli schiavi domestici e le proprietà, che Gaumata il mago gli aveva tolto. Ho ristabilito i popoli nelle loro zone originarie, in Persia, in Media e*

<sup>341</sup> In Kuhrt, 2010, pag. 136.

<sup>342</sup> Corrispondente al 29 Settembre 522.

<sup>343</sup> Letteralmente “Fortezza di pietra”.

<sup>344</sup> Paragrafo 13, Iscrizione di Bisutun.

<sup>345</sup> In Carastro, 2006, pag. 33.

*negli altri paesi. In accordo con ciò che era prima, ho restituito ciò che era stato tolto. Con il favore di Ahura Mazda, questo è ciò che ho fatto. Mi sono adoperato finchè non ho restituito alla nostra dinastia il ruolo che le spettava, come nei tempi passati. Io ho agito, con la grazia di Ahura Mazda, affinché Gaumata il mago non è stato eliminato dalla nostra casa.”<sup>346</sup>*

Dario apparirebbe quindi come primo e unico coraggioso che si contrappone al Mago, e, conseguentemente, alla Menzogna, divenendo così il rappresentante della verità, della giustizia, dell'ordine e della volontà divina di Ahura Mazda, il cui favore venne sottolineato svariate volte nel racconto, sempre allo scopo di dimostrare come l'usurpazione di Gaumata fosse contraria al volere divino, che rappresentava il fondamento ideologico del potere achemenide. L'empietà del Mago è marcata anche dall'accusa mossa nei suoi confronti di aver causato la distruzione dei templi, che verranno in seguito restaurati da Dario; quest'ultimo avrà anche il merito di restituire al popolo ciò che gli era stato sottratto dall'usurpatore, come le mandrie e i pascoli. Tutto ciò, dopo l'uccisione di Gaumata e dei suoi principali sostenitori, eseguita dall'Achemenide stesso, con l'aiuto di pochi nobili a lui fedeli, e avvenuta il 29 Settembre 522 a.C. in territorio medo, nella fortezza di Sikauhuvati, roccaforte del Mago, dalla quale questi esercitava il suo potere sui territori imperiali, in special modo su Persia, Media, Elam e Babilonia, aree che corrispondevano al cuore dell'impero<sup>347</sup>.

Dalle modalità narrative e dall'analisi testuale emerge chiaramente come l'intento di Dario fosse quello di dannare in eterno il ricordo di Gaumata e delle azioni da lui compiute, accusandolo di ogni sorta di misfatti e assumendolo ad esempio e paradigma del nemico da schiacciare ed eliminare senza pietà. E per rendere perpetua la memoria della sorte del Mago traditore, il sovrano achemenide si fece raffigurare nell'atto di schiacciare con il piede l'implorante Gaumata, le cui braccia e mani sono in atteggiamento di supplica, secondo un'iconografia ben nota e diffusa in tutto il Vicino Oriente<sup>348</sup>.

Tale sarebbe stato, quindi, il resoconto dei fatti trasmesso da Dario, una volta salito al trono di Persia, che divenne la versione ufficiale in merito agli eventi che precedettero il suo regno; a questo racconto si ispirarono anche quegli autori greci che decisero di riportare la storia

<sup>346</sup> Paragrafo 14, Iscrizione di Bisutun. Per la traduzione, vedi Kuhrt, 2010, pag. 143-144.

<sup>347</sup> In Balcer, 1987, pag. 55.

<sup>348</sup> In Graziani, 1991, IX-X.

dell'usurpazione di Gaumata nelle loro opere, anche se non sempre furono pienamente fedeli al racconto persiano, come nel caso di Erodoto.



**Figura 18: Particolare del rilievo iconografico presente sulla parete rocciosa di Bisutun.**

Lo storico di Alicarnasso, infatti, già nel narrare le prime fasi della vicenda si discosta dalla versione offerta da Dario, riportando come fosse stata la pazzia di Cambise a portare quest'ultimo all'eliminazione di Bardiya e ad altri comportamenti decisamente contrari ai costumi persiani, come nel caso dell'unione incestuosa con due sue sorelle, e l'uccisione della minore. Un'altra sostanziale differenza nella narrazione di Erodoto è rappresentata dall'effettivo numero dei promotori dell'usurpazione, corrispondenti a due Magi fratelli, di nome Smerdi e Patizeite, che insieme idearono il piano che avrebbe portato sul trono il primo, anche grazie alla sua straordinaria somiglianza con il defunto fratello di Cambise:

*“Mentre Cambise soggiornava in Egitto dando segni di pazzia, due Magi, due fratelli, decisero di ribellarglisi. Uno dei due era stato lasciato nella reggia in veste di sovrintendente; decise di ribellarsi quando venne a sapere della morte di Smerdi e di come Cambise la tenesse nascosta; sapeva che ben pochi Persiani ne erano al corrente, che quasi tutti lo credevano ancora vivo; pertanto ideò un piano per impadronirsi del regno. Aveva un fratello, suo compagno nella rivolta, come ho detto, che somigliava moltissimo a Smerdi<sup>349</sup> (il figlio di Ciro fatto uccidere da suo fratello Cambise). Gli somigliava già molto nell'aspetto, per giunta si chiamava*

<sup>349</sup> Il nome greco Smerdi corrispondeva a livello etimologico al persiano Bardiya.

*Smerdi a sua volta. Dopo averlo persuaso che avrebbe fatto tutto lui, il Mago Patizeite lo installò sul trono e inviò araldi un po' ovunque, e in particolare in Egitto, invitando l'esercito a obbedire da allora in poi agli ordini di Smerdi, figlio di Ciro, e non più a quelli di Cambise.”<sup>350</sup>*

Cambise quindi, secondo il racconto di Erodoto, mosse dall'Egitto con l'esercito, con l'intento di tornare in Persia ed eliminare i due Magi, sedare così le rivolte e riappropriarsi del trono che gli spettava di diritto; ma ciò non avvenne, poiché il Re dei Re trovò la morte in territorio siriano, nella primavera del 522 a.C., in seguito ad una ferita alla coscia che incidentalmente si era auto inflitto<sup>351</sup>. Solo in seguito la scomparsa di Cambise, Dario sarebbe entrato in scena, in quanto appartenente al clan achemenide, con lo scopo di riportare sul trono la legittima casata regnante, rappresentata da egli stesso; invase quindi la Media, territorio da dove i due Magi fratelli esercitavano il potere sull'impero, e li uccise<sup>352</sup>:

*“In quel momento entrambi i Magi si trovavano all'interno della reggia a discutere il gesto di Pressaspe. Come si avvidero che gli eunuchi fuggivano sconvolti e gridavano, balzarono in piedi entrambi: resisi conto dell'accaduto, si prepararono a difendersi. Uno dei due fu più lesto ad afferrare l'arco, l'altro afferrò la lancia. A quel punto ci fu lo scontro. Quello che aveva agguantato l'arco non poté trarne alcun vantaggio, perché i nemici erano troppo vicini e lo incalzavano da presso; l'altro, difendendosi con la lancia, poté ferire Aspatine a una coscia e Intaferne a un occhio. Per la ferita Intaferne perse l'occhio, ma non morì. Dei due uno riuscì a ferire gli aggressori, l'altro invece, visto che l'arco non gli serviva a nulla, corse a rifugiarsi in una stanza che dava sull'appartamento degli uomini, sperando di chiuderne la porta. Ma gli piombarono addosso due dei sette congiurati, Dario e Gobria; Gobria e il Mago si avvinghiarono in un corpo a corpo, sicchè Dario lì accanto non sapeva che fare: erano al buio e temeva di colpire Gobria. Vedendolo*

---

<sup>350</sup> Erodoto, III, 61.

<sup>351</sup> Erodoto, per la narrazione degli eventi legati alla congiura, impiegò fonti persiane per ciò che riguardava i regni di Cambise, Bardiya e Dario, e fonti egizie in merito alle azioni di Cambise in Egitto. Ciononostante, alcuni fatti e dati cronologici offerti dall'autore greco non sembrano avere basi storiche certe, come quelli in riferimento alla morte di Cambise stesso. In Balcer, 1987, pag. 107-108. La morte di Cambise venne descritta anche da Ctesia, paragrafo 14, il quale si attenne alla versione erodotea.

<sup>352</sup> Probabilmente Dario si trovava in Egitto al seguito di Cambise, quando avvenne l'usurpazione ed i maggiori paesi dell'impero si ribellarono. In Balcer, 1987, pag. 106.

*in piedi inattivo, Gobria gli chiese perché non gli dava una mano e Dario rispose: "Non vorrei colpire te", e Gobria gli ribatté: "Affonda la spada, a costo di trafiggere anche me!". Dario obbedì: lanciò un fendente che raggiunse per fortuna proprio il Mago."*<sup>353</sup>

E' più che evidente la contrapposizione stilistica tra l'Iscrizione di Bisutun, scarna e concisa, e l'opera di Erodoto, in cui gli eventi sono riportati con grande dovizia di particolari, la narrazione risulta abbellita e arricchita, e contenente probabilmente anche degli elementi nati dalla stessa immaginazione dell'autore, come nel caso dei dialoghi, ad esempio. Lo storico di Alicarnasso si attenne fedelmente, invece, ai riferimenti cronologici presenti nella versione persiana ufficiale della vicenda, sostenendo come l'usurpatore Smerdis avesse regnato per sette mesi, in accordo con la datazione resa da Dario, che pose l'inizio dell'effettivo governo di Gaumata nel Marzo del 522 a.C., e la fine il 29 Settembre dello stesso anno, per un totale di sette mensilità<sup>354</sup>. Tale cronologia è infine confermata da alcune tavolette, di carattere amministrativo, rinvenute a Babilonia, in cui Bardiya viene definito sovrano, e riconducibili ad un lasso di tempo compreso tra il 10 Aprile al 22 Settembre del 522 a.C.<sup>355</sup>

In ogni caso, proprio grazie alla ricca narrazione offerta da Erodoto, si possono avere maggiori informazioni sull'operato di Smerdi/Bardiya, del quale, invece, poco trapela dall'Iscrizione di Bisutun: mentre in quest'ultimo documento si definiscono unicamente le date del suo regno e la modalità della sua morte, l'autore greco riportò anche come l'usurpatore avesse promosso delle iniziative che comportavano svariati benefici alla cittadinanza; tutti i popoli dell'impero achemenide non erano tenuti a prestare servizio militare e non dovevano pagare tributi alla corona, tutto ciò per la durata di tre anni:

*"E così il Mago, alla morte di Cambise, usurpando le prerogative dell'omonimo figlio di Ciro, poté regnare tranquillamente per tutti i sette mesi che sarebbero rimasti a Cambise per completare gli otto anni di regno; in questi sette mesi acquisì grandi meriti agli occhi di tutti i suoi sudditi; e quando morì tutte le popolazioni dell'Asia lo rimpiansero, a eccezione dei Persiani. In effetti il Mago aveva notificato a ogni popolazione a lui sottomessa che intendeva concedere per*

---

<sup>353</sup> Erodoto, III, 78.

<sup>354</sup> In Briant, 1996, pag. 112.

<sup>355</sup> In Graziani, 1991, IX-X.

*un periodo di tre anni l'esenzione dal servizio militare e dal pagamento dei tributi.*<sup>356</sup>

Logicamente, Dario ben si guardò dal riportare, nella sua versione in merito agli eventi propri della congiura, qualunque decisione o azione di Gaumata che potesse avere connotazioni e conseguenze positive per l'impero e le popolazioni interessate dal dominio achemenide; ciò infatti sarebbe andato a discapito dello scopo proprio dell'iscrizione, documento creato marcare la legittimità del regno di Dario, che divenne ideologicamente l'eroe buono e positivo, favorito dalle divinità, contrapposto a Gaumata, malvagio sacerdote, creatore e promotore della Menzogna, destinato a soccombere innanzi al Bene, alla Verità e alla Giustizia.

La vicenda venne, in seguito, riportata da svariati autori, greci e latini, che testimoniarono così anche il grande interesse che sempre suscitò il racconto della congiura dei Magi ai danni di una delle dinastie più potenti, e temute dalla grecità, dell'antichità. Coloro che se ne occuparono, si attennero per lo più alla versione dei fatti offerta da Erodoto, anche se, per quanto riguarda il numero degli effettivi usurpatori, si tornò ad individuare in un unico Mago il responsabile della congiura, abbandonando la tradizione erodotea dei due fratelli usurpatori. Ctesia, invece, si discostò da Erodoto anche nella ricostruzione degli eventi, soprattutto per ciò che riguarda i fatti iniziali che portarono poi all'usurpazione<sup>357</sup>:

*“Un mago chiamato Sphendadates, che aveva commesso un errore e ricevuto la frusta di Tanyoxarkes, venne al cospetto di Cambise accusando suo fratello Tanyoxarkes di complottare contro di lui; e gli portò come prova della rivolta che se Tanyoxarkes fosse stato convocato non si sarebbe presentato. Cambise mandò quindi a chiamare suo fratello, che aveva dovuto allontanarsi poiché altre incombenze richiedevano la sua presenza, inducendo il Mago a continuare con maggior franchezza la sua calunnia. Amytis, la madre del re, sospettando le intenzioni del Mago, avvertì suo figlio Cambise di non dargli ascolto e lui replicò che non voleva essere persuaso, mentre in realtà lo era.*

---

<sup>356</sup> Erodoto, III, 67.

<sup>357</sup> Si ricorda come Ctesia avesse ricoperto il ruolo di medico alla corte achemenide al tempo di Artaserse II, e che proprio grazie a questa posizione privilegiata avrebbe potuto ottenere informazioni in merito alla congiura da fonti persiane legate alla corte stessa, le quali comunque dovettero riportare i fatti tramandati dalla versione ufficiale di Dario, senza discostarsene.



*Quando Cambise inviò un messaggio per la terza volta a suo fratello, quest'ultimo giunse e lo accolse affettuosamente, ma il re non desiderava altro che ucciderlo, ed era bramoso di mettere in atto il suo piano senza che Amytis ne fosse a conoscenza. L'azione venne portata a termine poiché il Mago, che era complice della congiura assieme al re, si presentò con il seguente piano: poichè il Mago assomigliava estremamente a Tanyoxarkes, consigliò al re di inscenare in pubblico la sua stessa falsa esecuzione tramite decapitazione, con il pretesto di calunniare il fratello del re. Nondimeno, Tanyoxarkes venne segretamente ucciso, ed il Mago indossò le sue vesti, portando chiunque a pensare che l'uomo così vestito fosse il fratello del re. Questo è ciò che accadde: Tanyoxarkes bevve del sangue di toro e la morte fu il risultato, il Mago vestì i suoi abiti e assunse la sua identità.”<sup>358</sup>*

Nella narrazione di Ctesia, Cambise e il Mago Sphendadates, nome che corrisponderebbe al persiano Gaumata ed allo Smerdi di Erodoto, avrebbero collaborato nell'eliminazione di Tanyoxarkes, fratello del re, il Bardiya del caso. In ogni caso, anche nel racconto di Ctesia il personaggio negativo per eccellenza è rappresentato dal Mago, che, per soddisfare la sua sete di vendetta, corrompe l'animo di Cambise, convincendolo ad eliminare il fratello, nonostante gli avvertimenti della madre. Ma questa è l'unica differenza fondamentale nel passo dell'autore di Cnido, rispetto alla versione di Erodoto, che rimarrà il costante riferimento di autori posteriori, quali Strabone<sup>359</sup>, Valerio Massimo<sup>360</sup> e Ammiano Marcellino<sup>361</sup>.

Così, venne tramandata ai posteri quella versione dei fatti distorta, improntata sui bisogni propagandistici di Dario, estremamente bisognoso di quella legittimazione che di fatto non aveva, non essendo diretto discendente di Ciro e Cambise, ed essendo probabilmente egli stesso l'usurpatore vero e proprio del trono achemenide, come emerge in seguito ad un'analisi più approfondita degli eventi e delle testimonianze in merito alla vicenda<sup>362</sup>.

<sup>358</sup> Ctesia, paragrafi 11-12.

<sup>359</sup> Strabone, XV, 3.24: *“Chi li portò all'egemonia fu Ciro; il suo successore, il figlio Cambise, fu eliminato dai magi. Tolti di mezzo costoro, i sette Persiani assegnarono il regno a Dario di Istaspe.”*

<sup>360</sup> Valerio Massimo, VIII, 3.2: *“Eliminata la sordida tirannide dei Magi, Dario, chiamati sei dignitari del suo stesso rango che lo avevano aiutato, fece con questi nobili compagni dell'impresa un patto..”*

<sup>361</sup> Ammiano Marcellino, XXIII, 6.36: *“Dei discendenti dei Magi, dopo la morte di Cambise, a quanto narrano antichi testi, sette salirono sul trono di Persia; ma dalle stesse fonti apprendiamo che furono uccisi dal partito di Dario, che ebbe in sorte il regno in seguito al nitrito di un cavallo.”*

<sup>362</sup> In merito alle testimonianze antiche sulla congiura dei Magi, si vedano: J. M. Balcer, *Herodotus & Bisitun : problems in ancient Persian Historiography*, 1987, pag. 49-56 e pag. 101-108; S. Graziani, *Testi editi ed inediti datati al regno di Bardiya (522 a.C.)*, 1991, introduzione IX-X; P. Briant, *Histoire de l'empire perse: de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 109-

## 5.2 Veridicità storica o esempio di diffamazione?

La descrizione della congiura offerta, quindi, in principio da Dario nell'Iscrizione di Bisutun, ed in seguito da autori greci e latini, tra i quali Erodoto e Ctesia, di poco posteriori agli eventi, presenterebbe delle zone d'ombra nella narrazione di quegli eventi che portarono Dario sul trono achemenide, che rendono sospetta tale versione dei fatti, e che, di conseguenza, possono mettere in discussione l'intero sviluppo dell'usurpazione.

Infatti, anche solo limitando l'analisi al testo di Bisutun, emergono immediatamente delle problematiche legate alla figura di Bardiya, e alla sua eliminazione: innanzitutto, risulterebbe difficoltoso comprendere le cause concrete che avrebbero spinto Cambise ad eliminare il fratello; si potrebbe ipotizzare come il Re dei Re in carica temesse che Bardiya potesse approfittare della sua lontananza, in quanto impegnato nella campagna militare in Egitto, per sottrargli il trono. Cambise avrebbe potuto, quindi, decidere di prevenire una tale possibilità eliminando il problema alla radice, uccidendo quindi suo fratello. Tutto ciò sembra altamente improbabile se si considera il probabile ruolo di reggente che avrebbe ricoperto Bardiya stesso durante il soggiorno in Egitto del sovrano achemenide, ipotesi avvalorata anche da un elemento di estrema importanza riportato da Erodoto, e corrispondente al nome di uno dei due Magi promotori della congiura, tale Patizeithe, al quale, secondo la descrizione degli eventi tramandata dallo storico greco, Cambise avrebbe affidato il compito di "sovrintendente della reggia", e che, in seguito, sarebbe stata la mente vera e propria della congiura, colui che di fatto avrebbe posto sul trono il fratello<sup>363</sup>. Ma in realtà è alquanto possibile che il nome Patizeithe derivi da una corruzione del termine antico persiano *pati-xšayaθiya*, che indicava il reggente, il rappresentante ufficiale del re nei periodi di assenza di quest'ultimo, il "custode del palazzo". Questa poteva essere effettivamente la carica ricoperta da Bardiya, la cui nomenclatura, nell'interpretazione greca, divenne il nome di uno dei due Magi usurpatori<sup>364</sup>; da ciò si può quindi comprendere come il fratello di Cambise ricoprisse un importante incarico ufficiale durante l'assenza del sovrano. Eliminare il reggente avrebbe

---

118; M. Carastro, *La cite des mages*, 2006, pag. 33; A. Kuhrt, *The Persian empire : a corpus of sources from the Achaemenid period*, 2010, pag. 136.

<sup>363</sup> Erodoto, III, 63: "Rispose il messaggero: "Io non ho più visto Smerdi figlio di Ciro da quando Cambise è partito contro l'Egitto; gli ordini me li ha dati il Mago, quello nominato da Cambise sovrintendente della reggia, affermando che Smerdi figlio di Ciro ci ingiungeva di riferirveli".

<sup>364</sup> In Balcer, 1987, pag. 104.

probabilmente portato ad una seria destabilizzazione del potere achemenide, rappresentato da questi, e ciò non conveniva in un momento in cui il legittimo sovrano si trovava in un territorio decisamente lontano dai centri del governo, impossibilitato nel difendere di persona la propria autorità in patria. La rapida creazione dell'impero, con la sua enorme estensione, infatti, avrebbe portato alla creazione di svariati problemi interni, poiché non vi era stato il tempo necessario per consolidare, da un punto di vista politico, economico e sociale, il potere achemenide su tutto questo vasto territorio, rendendolo vulnerabile ad attacchi interni e rivolte intestine, mirate a sfasciare il precario equilibrio che i primi Achemenidi erano riusciti a creare<sup>365</sup>. E' più che accertato, nonché attestato dalle fonti stesse, ad esempio, come una serie di ribellioni esplosero nel cuore dell'impero stesso, in Persia, Media, Elam e Babilonia, durante l'assenza di Cambise:

*"..Allora tutti i popoli insorsero contro Cambise; gli si rivoltarono contro, sia in Persia che in Media, e così anche tutte le altre popolazioni.." <sup>366</sup>*

Non avrebbe avuto senso, quindi, uccidere colui che avrebbe potuto, in qualche modo, mantenere salda la sovranità achemenide in un momento di rivolte, così delicato, o almeno finché il legittimo Re dei Re non fosse riuscito a tornare in patria, ed a riprendere saldamente in mano le redini del governo. Risulterebbe quindi assurda l'ipotesi dell'assassinio di Bardiya, su ordine di Cambise, quando questi era decisamente lontano dalla Persia, decapitando così il vertice del potere achemenide in patria.

Dario inoltre avrebbe sostenuto che l'omicidio sarebbe rimasto segreto per un lungo periodo, senza che nessuno fosse a conoscenza del misfatto:

*"..quindi Cambise uccise Bardiya; quando Cambise uccise Bardiya, il popolo non seppe che Cambise aveva ucciso Bardiya; quindi, Cambise andò in Egitto.." <sup>367</sup>*

Se ci si attendesse fedelmente ai riferimenti cronologici forniti dall'autore in merito all'eliminazione di Bardiya, risulterebbe come Cambise avesse ucciso il fratello prima della sua spedizione in Egitto, iniziata nel 525 a.C., e ciò, quindi, vorrebbe dire che il fratricidio sarebbe rimasto segreto per

---

<sup>365</sup> In Kuhrt, 2010, pag. 135.

<sup>366</sup> Paragrafo 11, Iscrizione di Bisutun.

<sup>367</sup> Paragrafo 10, Iscrizione di Bisutun.

almeno tre anni, fino al 522 a.C., anno in cui si compì l'usurpazione<sup>368</sup>. Sarebbe stato praticamente impossibile celare tale misfatto per un periodo di tempo così lungo, e, soprattutto, fare in modo che quasi nessuno, compresa la famiglia reale stessa, fra cui la moglie di Bardiya, ne venisse al corrente, come testimonia Erodoto:

*“Otane mandò un messaggio a Fedimia per sapere con quale uomo si coricasse, se con Smerdi figlio di Ciro o con qualcun altro; e lei gli rispose affermando di non saperlo: non aveva mai visto prima il figlio di Ciro Smerdi, né sapeva chi fosse l'uomo con cui divideva il letto.”*<sup>369</sup>

Quindi anche il segreto scambio di identità tra Bardiya e il Mago usurpatore sembra altamente improbabile, come anche la straordinaria somiglianza fisica tra i due, nonché l'omonimia descritta dallo storico di Alicarnasso:

*“Aveva un fratello, suo compagno nella rivolta, come ho detto, che somigliava moltissimo a Smerdi (il figlio di Ciro fatto uccidere da suo fratello Cambise). Gli somigliava già molto nell'aspetto, per giunta si chiamava Smerdi a sua volta.”*<sup>370</sup>

Il fratricidio commesso da Cambise, il tenere segreto per tre anni l'omicidio, l'omonimia e l'incredibile somiglianza tra Bardiya/Smerdi e l'usurpatore, tutti questi elementi hanno quindi più l'aspetto di fantasiose invenzioni partorite dalla mente di Dario e dei suoi più stretti sostenitori, piuttosto che di fatti storici realmente accaduti.

Anche le rivolte, nate in seguito alla diffusione della Menzogna, riportate nell'Iscrizione di Bisutun, non sembrano essere state definite per ciò che in realtà dovettero rappresentare:

*“..Mentre Cambise era in Egitto, il popolo divenne sleale; e la Menzogna si espanse tra il popolo, sia in Persia che in Media e tra gli altri popoli.”*<sup>371</sup>

---

<sup>368</sup> In Duchesne-Guillemin, 1968, pag. 5

<sup>369</sup> Erodoto, III, 68.

<sup>370</sup> Erodoto, III, 61.

<sup>371</sup> Paragrafo 10, Iscrizione di Bisutun.

Dario dichiarò che le ribellioni in Persia e Media, paesi chiave dell'impero achemenide, furono la conseguenza della diffusione della Menzogna appunto, senza offrire possibili particolari ed elementi esplicativi, che avrebbero aiutato a comprendere meglio la vicenda. Per comprendere tali avvenimenti, urge un'analisi storica più ampia del contesto politico, sociale ed economico sviluppatosi in seguito alla campagna condotta da Cambise in Egitto e Nubia, ed i costi che essa richiese. E' sicuro, infatti, come un'azione militare di tale portata avesse comportato oneri ingenti, basti pensare, ad esempio, alla creazione, praticamente ex novo, della flotta persiana, nonché alla disastrosa spedizione in terra nubiana, conclusasi con la disfatta dell'esercito persiano, e con il conseguente bisogno di nuovi fondi economici da investire nella ricostituzione dell'armata, oltre all'arruolamento, probabilmente forzato, di nuove reclute che sarebbero andate a rimpiazzare i caduti sul campo di battaglia. Sarebbe stata quindi effettuata un'ulteriore leva militare, accompagnata da un aumento dei tributi richiesti, che avrebbero causato grande scontento tra tutte le popolazioni dell'impero colpite da queste disposizioni, dando vita ad una serie di rivolte, nate proprio in quei territori che costituivano il cuore della potenza achemenide, quali appunto Persia, Media, Elam e Babilonia, ed in seguito allargatesi ad altre aree. Rimane da comprendere, all'interno di queste dinamiche, che posizione avesse assunto Bardiya, reggente in assenza di Cambise: stando alle fonti, sia persiane che greche, si potrebbe ipotizzare come il fratello del sovrano avesse approfittato della situazione per assumere il comando assoluto, facendosi portavoce del malumore generale, e indirizzando la rabbia popolare contro il Re dei Re, assunto a unico colpevole e responsabile di quelle misure che avrebbero causato lo scontento generale. Ma lo sviluppo effettivo dei fatti potrebbe essere stato tutt'altro, se si presta attenzione alla cronologia riportata da Dario stesso; quest'ultimo avrebbe infatti dichiarato come Bardiya/Gaumata avesse ottenuto il potere, effettivo e riconosciuto, in Luglio:

*"..Lui si impadronì della regalità; nel nono giorno del mese Garmapada, si impadronì della regalità. Dopo ciò, Cambise si diede la morte."*<sup>372</sup>

Se le cose fossero realmente andate in questa direzione, si potrebbe sostenere di buon diritto come il fratello di Cambise avesse aspettato la morte di quest'ultimo prima di farsi riconoscere di

---

<sup>372</sup> Paragrafo 11, Iscrizione di Bisutun.

fatto come legittimo sovrano dell'impero achemenide<sup>373</sup>, in seguito ad una cerimonia ufficiale avvenuta a Pasargade, probabilmente, anche perché Cambise non avrebbe lasciato alcun figlio come possibile erede al trono, rendendo praticamente indispensabile l'investitura di Bardiya<sup>374</sup>. Tale interpretazione potrebbe scontrarsi con i dati offerti dalle tavolette rinvenute a Babilonia, che già nell'Aprile del 522 a.C. definivano il fratello del re come sovrano di tale paese; ciò però non deve trarre in inganno, poiché è risaputo come il titolo fosse appartenuto in precedenza anche a Cambise stesso, durante gli ultimi anni di regno di Ciro, in un rapporto di coreggenza con il figlio, che avrebbe in seguito potuto riproporsi anche tra i due fratelli. Così, mentre il sovrano in carica era impegnato nella campagna d'Egitto, Bardiya, già reggente, avrebbe assunto il ruolo di sovrano di Babilonia, gesto mirato a consolidarne la posizione di possibile erede al trono, in caso di morte del Re dei Re, che, come sottolineato in precedenza, non aveva avuto figli, in maniera da garantire la continuità della dinastia achemenide.

Morto Cambise, Bardiya venne quindi legittimamente riconosciuto Re dei Re, trovandosi a dover sedare tutta quella serie di rivolte che rischiavano di destabilizzare seriamente il potere achemenide. In merito Erodoto avrebbe lasciato degli indizi, nella sua trattazione dell'argomento, che permetterebbero di comprendere quali furono le misure ideate dal nuovo sovrano per arginare la protesta:

*"..in questi sette mesi acquisì grandi meriti agli occhi di tutti i suoi sudditi; e quando morì tutte le popolazioni dell'Asia lo rimpiansero, a eccezione dei Persiani. In effetti il Mago aveva notificato a ogni popolazione a lui sottomessa che intendeva concedere per un periodo di tre anni l'esenzione dal servizio militare e dal pagamento dei tributi."*<sup>375</sup>

Più che eliminazione dei tributi e della leva militare, è ipotizzabile come la richiesta di queste da parte di Bardiya fosse stata notevolmente ridimensionata, revocando le precedenti disposizioni promosse da Cambise per far fronte alle spese che la campagna in Egitto e in Nubia aveva comportato, mettendo così mano ai fondi destinati all'esercito, retto di fatto dall'aristocrazia, e

---

<sup>373</sup> Secondo questa interpretazione, la morte di Cambise sarebbe da porsi prima della salita al trono di Bardiya, e non dopo, come sostenne Dario nella sua testimonianza.

<sup>374</sup> In Briant, 1996, pag. 114; in Kuhrt, 2010, pag. 136.

<sup>375</sup> Erodoto, III, 67.

ottenendo così probabilmente una sospensione delle ribellioni, o almeno di parte di queste<sup>376</sup>. Ciononostante, dovette comunque rimanere un buco finanziario nel bilancio statale dell'impero, che necessitava di essere colmato; è possibile quindi che Bardiya, riformando il sistema tributario, fosse stato costretto a sottrarre agli esponenti della nobiltà, soprattutto di provenienza e nazionalità persiana, quelle terre che erano state concesse loro dalla corona, sotto forma di donativi, in modo da ottenere nuove forme di reddito che sarebbero state convogliate nelle casse dello Stato; i possedimenti sarebbero da identificarsi con quelli a cui Dario avrebbe in seguito accennato nella sua opera propagandistica:

*“Ho restituito i pascoli e le mandrie ai popoli, gli schiavi domestici e le proprietà, che Gaumata il mago gli aveva tolto. Ho ristabilito i popoli nelle loro zone originarie, in Persia, in Media e negli altri paesi. In accordo con ciò che era prima, ho restituito ciò che era stato tolto. Con il favore di Ahura Mazda, questo è ciò che ho fatto.”<sup>377</sup>*

Dalla terminologia ivi impiegata, quando si fa riferimento alle vittime delle misure di Bardiya/Gaumata, sembra emergere come l'aristocrazia terriera fosse stata la più danneggiata da tali disposizioni, anche se rimane comunque un'interpretazione con qualche riserva, sebbene possa risultare più che accettabile. Ciò avrebbe quindi dato origine all'ostilità, diretta al figlio di Ciro, di parte della nobiltà persiana, corrispondente a coloro che più ci rimettevano in seguito all'espropriazione di quelle terre su cui il sovrano poteva far valere i propri diritti, senza l'intento di colpire direttamente, con intenti punitivi, l'aristocrazia. L'opposizione a Bardiya, quindi, non era promossa da parte di tutte le popolazioni dell'impero, come avrebbe far voluto credere Dario, ma era piuttosto espressione dello scontento delle maggiori famiglie persiane aristocratiche, di cui quest'ultimo era esponente<sup>378</sup>. Tali sentimenti avrebbero portato all'idealizzazione di quella congiura che avrebbe portato alla morte il legittimo sovrano achemenide, mostrando ancora una volta come fosse la nobiltà persiana stessa a rendere potenzialmente fragile e vulnerabile il potere achemenide, almeno per ciò che riguarda questa fase storica, coincidente con i primi momenti di vita del dominio esercitato da tale famiglia<sup>379</sup>. Dario venne quindi supportato da una parte

---

<sup>376</sup> In Balcer, 1987, pag. 110.

<sup>377</sup> Paragrafo 14, Iscrizione di Bisutun.

<sup>378</sup> In Briant, 1996, pag. 114-116.

<sup>379</sup> In Kuhrt, 2010, pag. 137.

dell'aristocrazia nella sua usurpazione al trono, che diede origine a un'ulteriore guerra civile: questi dovette infatti fronteggiare una rivolta di massa, concretizzatasi in ben quattordici differenti ribellioni, sviluppatasi in svariate regioni dell'impero, tra cui Babilonia, l'altopiano iranico, l'Armenia, l'Egitto e l'Elam; alcuni di questi paesi tentarono di approfittare del clima di instabilità per sottrarsi al dominio persiano, mentre altri, come la zona del Fars, si sollevarono in conseguenza all'usurpazione e alla salita al trono di un sovrano illegittimo a tutti gli effetti, in quanto non diretto discendente, come sottolineato in precedenza, di Ciro, fondatore dell'impero<sup>380</sup>. Il nuovo sovrano riuscì, infine, a consolidare il suo potere solo dopo circa due anni di caos e rivolte sanguinose.

Furono proprio le ribellioni e il clima di instabilità a spingere Dario a presentarsi come legittimo successore dei primi Re dei Re achemenide, dando origine a tutta una serie di azioni dettate da esigenze di natura politico-dinastica, come il matrimonio con la moglie del suo predecessore, nonché alla diffusione di opere propagandistiche mirate a consolidare la sua posizione di sovrano, come l'Iscrizione di Bisutun appunto, versione ufficiale dei fatti che condussero Dario sul trono, che iniziò a circolare e a diffondersi in tutto l'impero, tramite la realizzazione di copie del testo in tutte le maggiori lingue parlate nei territori sotto il dominio achemenide, il tutto accompagnato da una mitologia intesa appunto a legittimare il nuovo sovrano<sup>381</sup>, che sarebbe così divenuto la nuova figura eroica di Persia, colui che avrebbe salvato l'impero dalla Menzogna, rappresentata dal malvagio Mago Gaumata. Questi, secondo i parametri epici-letterari di cui tutta l'Iscrizione di Bisutun è infarcita, avrebbe compiuto tutta una serie di orribili azioni che avrebbero colpito il popolo sia da un punto di vista economico, con il danneggiamento dei terreni, dei pascoli e del bestiame, sia religioso, con la distruzione dei luoghi di culto, gli *ayadana*<sup>382</sup>; solo Dario sarebbe quindi riuscito a contrastare il Male, restaurando tutto ciò che era stato danneggiato da Gaumata, come venne dichiarato ampiamente e chiaramente nel paragrafo 14 dell'Iscrizione.

In realtà è possibile come questi appezzamenti terrieri fossero stati seriamente danneggiati, se non totalmente distrutti, e con essi anche i santuari, in conseguenza alla violenza e ai disordini provocati dalle guerre civili, iniziate già prima la morte di Cambise, e proseguite quasi ininterrottamente fino al secondo anno di regno di Dario.

---

<sup>380</sup> In Balcer, 1994, pag. 259.

<sup>381</sup> In Burkert, 2004, pag. 108-109.

<sup>382</sup> Letteralmente "luogo dove si possono adorare le divinità", potrebbero indicare quei santuari in cui veniva custodito il fuoco sacro; in Widengren, 1968, pag. 154-155; in Duchesne-Guillemin, 1985, pag.19.



La vicenda dell'usurpazione del Mago Gaumata sarebbe quindi un chiaro esempio di mistificazione di una serie di eventi storici che condussero sul trono achemenide sì un sovrano illegittimo, ma che non corrisponderebbe al malvagio sacerdote descritto dalle cronache persiane improntate sulla propaganda, bensì a Dario stesso, che riuscì a consolidare la sua posizione di sovrano tanto da garantire il trono anche ai suoi discendenti. Il suo bisogno di legittimarsi si risolse così nella creazione di una versione dei fatti totalmente estranea alla realtà effettiva, e che richiese anche l'individuazione di un possibile capro espiatorio a cui addossare l'ideazione e l'attuazione dell'usurpazione, e tutte le distruttive e laceranti conseguenze di questa, concretizzatisi nei disordini provocati dalle guerre civili<sup>383</sup>.

### 5.3 I Magi come capro espiatorio

Sia la testimonianza resa dalle fonti persiane achemenide, prodotte dalla propaganda realizzatasi durante il regno di Dario, che le successive narrazioni di matrice greca e romana, individuarono nella figura di un Mago malvagio la mente che promosse l'usurpazione ai danni di Cambise.

La scelta di addossare la colpa ad un esponente della casta sacerdotale persiana sarebbe stata determinata dalla natura propria della posizione che questa ricopriva a corte: i Magi, come già definito precedentemente, affiancavano costantemente il sovrano, in qualità di educatori, consiglieri, esperti di tutti quei fenomeni e azioni di culto che rientravano all'interno della sfera religiosa e divina; erano quindi in possesso di tutte quelle competenze che venivano insegnate agli eredi al trono, necessarie per lo svolgimento di tutti quei rituali che in qualche modo scandivano la vita della corte achemenide, improntata su un costante bisogno di approvazione divina. Proprio la rinomata conoscenza dei Magi fu quindi la causa della scelta di Dario: vi erano infatti altre categorie di personale al servizio del sovrano che vivevano a stretto contatto con questi, come ad

---

<sup>383</sup> In merito all'analisi storica della congiura, si vedano: J. Duchesne-Guillemin, *Religion et politique, de Cyrus a Xerxes*, in *Persica* 3, 1968, pag. 5; J.B. Bury, S.A. Cook, F.E. Adcock, *The Persian Empire and the West*, 1969, pag. 173-175; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, 1969, pag. 154-155; J. Duchesne-Guillemin, *Le dieu de Cyrus*, in *Acta Iranica* III, 1985, pag. 19; M. Papatheophanes, *Heraclitus of Ephesus, the Magi, and the Achaemenids*, in *Iranica Antiqua* 20, 1985, pag. 145-147; J. M. Balcer, *Herodotus & Bisitun : problems in ancient Persian Historiography*, 1987, pag. 51-111; S. Graziani, *Testi editi ed inediti datati al regno di Bardiya (522 a.C.)*, 1991, introduzione IX-X; J. M. Balcer, *Ancient epic conventions in the Bisitun text*, in *Achaemenid History* VIII, 1994, pag. 259-262; P. Briant, *Histoire de l'empire perse: de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 109-118 e pag. 262; W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis : eastern contexts of Greek culture*, 2004, pag. 108-109; A. Kuhrt, *The Persian empire : a corpus of sources from the Achaemenid period*, 2010, pag. 135-137.

esempio gli eunuchi, e che avrebbero quindi potuto essere promotori della congiura, ma nessuna di queste era in possesso di quel complesso di conoscenze che avrebbero permesso ad un loro esponente di ricoprire, in maniera ingannevole, il ruolo di sovrano, celando la propria identità reale e spacciandosi per Bardiya, reggente dell'impero ed erede al trono, come sarebbe stato possibile invece per un Mago. Inoltre, l'origine meda della casta sacerdotale avrebbe reso ancor più grave il tentativo di rovesciamento del potere achemenide, richiamando in maniera diretta ed immediata allo scontro, politico ma anche di natura etnica, svoltosi tra Astiage, sovrano dei Medi, e Ciro, rappresentante della nascente potenza persiana, che avrebbe portato a quello sconvolgimento politico e sociale conclusosi con la nascita dell'impero achemenide<sup>384</sup>. Vi sarebbero state, quindi, molteplici ragioni che avrebbero condotto all'individuazione dei Magi come possibili vittime ideologiche a cui addossare l'ideazione, la resa in opera e le conseguenze dell'usurpazione, in realtà attuata da Dario<sup>385</sup>.

La casta sacerdotale persiana dovette probabilmente subire una serie di conseguenze immediate, nel contesto degli scontri che avvennero in seguito all'insediamento dell'usurpatore sul trono persiano, e di ciò ne rimane traccia nelle fonti greche, mentre nell'Iscrizione di Bisutun non se ne fa menzione:

*"Ai due Magi, dopo averli uccisi, tagliarono la testa; lasciati sul posto i feriti, un po' per la loro invalidità un po' a guardia della rocca, i cinque rimasti corsero fuori della reggia portando con sé le teste dei Magi, gridando e facendo gran rumore; chiamarono gli altri Persiani e raccontarono tutto l'accaduto, mostrando le teste; intanto uccidevano qualunque Mago gli capitasse davanti. I Persiani, quando seppero ciò che i sette avevano fatto nonché l'inganno dei Magi, decisero a loro volta di seguire l'esempio dei sette, sguainarono i pugnali e si misero a massacrare ogni Mago che riuscivano a trovare. Se non li avesse trattiene il sopraggiungere della notte non avrebbero lasciato vivo un solo Mago. Questa giornata i Persiani la onorano tutti più di ogni altra: e celebrano una grande festa detta da loro "Uccisione dei Magi", durante la quale nessun Mago può farsi vedere in giro: trascorrono l'intera giornata chiusi nelle loro case."*<sup>386</sup>

<sup>384</sup> In Balcer, 1987, pag. 53.

<sup>385</sup> In merito alle ragioni che spinsero Dario a scegliere i Magi come capri espiatori, è da sottolineare come siano assenti studi approfonditi sulla questione.

<sup>386</sup> Erodoto, III, 79.

Secondo la narrazione di Erodoto, dopo che Dario e i suoi compagni cospiratori uccisero Smerdis, i congiurati, ma non solo, anche l'intera popolazione persiana, si accanirono contro un gran numero di Magi, in una data, il 29 Settembre, che sarebbe poi stata festeggiata di anno in anno per ricordare l'uccisione di Smerdis, e che avrebbe assunto il nome di *magophonia*, "Uccisione dei Magi", festa durante la quale ai sacerdoti era vietato mostrarsi in pubblico<sup>387</sup>. Queste crudeli azioni non dovevano essere dettate da impulsi irrazionali e da sete di vendetta e violenza, come potrebbe emergere dalla descrizione degli eventi fornita da Erodoto, ma piuttosto la conseguenza concreta di quel calcolo politico che avrebbe reso i Magi le vittime designate su cui scaricare la colpa della congiura; era quindi indispensabile l'attuazione di una serie di azioni punitive nei confronti dei colpevoli designati, realizzatesi nell'uccisione di parte dei Magi, probabilmente sottoforma di esecuzioni pubbliche, che avrebbero avuto maggiore valenza ufficiale ed impatto sulla popolazione piuttosto di uccisioni indiscriminate ed improvvisate, e di persecuzioni il cui ricordo e monito si sarebbe conservato nella celebrazione annuale della *magophonia*.

L'esistenza di tale ricorrenza venne testimoniata anche da Ctesia, che ebbe la possibilità di essere ospite della corte persiana per un periodo della sua vita, ben diciassette anni, e che ebbe sicuramente la possibilità di vedere tali festeggiamenti con i propri occhi:

*"I Persiani celebrano una festa chiamata "l'uccisione dei Magi" nel giorno il cui Sphendadates il Mago venne ucciso."*<sup>388</sup>

Queste testimonianze, in special modo quella dell'autore di Cnido, confermerebbero l'esistenza di questa pratica. Ciononostante, si potrebbe anche ipotizzare che la celebrazione della *magophonia*, tramandata dalle fonti classiche, fosse in realtà frutto di un'erronea interpretazione degli autori greci di un'altra festività annuale persiana, *Mithrakana* o *Bagayada*<sup>389</sup>, che si svolgeva anch'essa nel mese di *Bagayadi*, all'inizio dell'autunno, in coincidenza con lo svolgimenti delle celebrazioni in ricordo dell'uccisione dei Magi; nel corso di questa festa si adorava e venerava in particolar modo il dio Mithra. Gli autori greci avrebbero potuto quindi essersi confusi sul nome stesso della celebrazione, scambiando "Mithrakana" per il grecizzante "Magophonia"; ciò però sarebbe

<sup>387</sup> In Duchesne-Guillemin, 1985, pag. 19; in Briant, 1996, pag. 522.

<sup>388</sup> Ctesia, paragrafo 18.

<sup>389</sup> Bagayada letteralmente ha il significato di "Sacrifici ai Baga/agli dei".

alquanto improbabile, e l'ipotesi stessa risulterebbe alquanto forzata, poiché Erodoto in particolare non si limitò a tramandare unicamente il nome *magophonia*, ma aggiunse l'ulteriore dettaglio del divieto imposto ai Magi di uscire dalle proprie abitazioni durante tutta la durata della festività; inoltre è sicuro come questa celebrazione fosse ancora festeggiata in epoca sassanide, entrata così di diritto nella tradizione persiana. E' quindi molto più probabile come entrambe le celebrazioni cadessero nello stesso periodo dell'anno, rimanendo comunque due cerimoniali distinti e con scopi differenti, sin dal 522 a.C., anno della salita al trono di Dario<sup>390</sup>; quest'ultimo avrebbe anzi potuto trarre profitto proprio della ricorrenza dei *Mithrakana* nell'attuare la congiura contro il legittimo sovrano Bardiya, approfittando del clima festoso, e probabilmente anche maggiormente licenzioso, del momento per sferrare il suo attacco<sup>391</sup>. Purtroppo non si è possesso di informazioni più dettagliate per ciò che riguarda lo svolgimento in concreto delle celebrazioni che dovevano avere luogo in occasione della *magophonia*, che presumibilmente, come ogni festività persiana, doveva essere caratterizzata anche da una serie di sacrifici e azioni cultuali che dovevano svolgersi senza la supervisione dei sacerdoti, infatti l'unico elemento effettivamente certo e riportato dalle fonti è quello concernente l'obbligo imposto ai Magi di rimanere confinati all'interno delle loro abitazioni, senza neppure definire se fossero previste, e nel caso quali fossero, le sanzioni, o punizioni, stabilite per coloro che non osservavano tali imposizioni.

Comunque sia, non sembra che vi fossero state altre conseguenze importanti per i Magi in seguito all'usurpazione perpetrata da Dario: è infatti sicuro che, già durante gli anni di regno di quest'ultimo, la casta sacerdotale persiana occupasse quella privilegiata posizione gerarchica che aveva ottenuto già con Ciro, e che aveva mantenuto con Cambise, consolidandola poi definitivamente durante il regno di Serse, momento in cui i Magi ottennero addirittura ancor più potere e forza, rendendo ancor più saldo e indispensabile il rapporto tra Re dei Re e casta sacerdotale; rimasero quindi pienamente attivi nei ruoli a loro riservati, quindi anche all'interno della corte stessa, con la conferma della loro funzione di educatori dei rampolli dell'aristocrazia e degli eredi al trono, di interpreti dei fenomeni sovranaturali, di responsabili delle azioni cultuali e sacrificali<sup>392</sup>. Questa continuità di privilegi, ruoli, e presenza costante all'interno della corte achemenide e dell'entourage del sovrano avvalorerebbe ancor più fortemente la teoria, ormai accettata quasi universalmente, della piena innocenza dei Magi, e della loro estraneità agli eventi

---

<sup>390</sup> In Widengren, 1969, pag. 165.

<sup>391</sup> In De Jong, 1997, pag. 378.

<sup>392</sup> In Gnoli, 1980, pag. 209.

concernenti la congiura che provocò la morte di Bardiya e la salita al trono di Dario, che non prese provvedimenti severi nei confronti della casta sacerdotale, essendo consapevole di come i Magi fossero decisamente indispensabili per il sovrano stesso, e per il potere achemenide in generale.<sup>393</sup>

---

<sup>393</sup> In merito alle conseguenze della congiura che interessarono direttamente i Magi si vedano: J. Duchesne-Guillemin, Religion et politique, de Cyrus a Xerxes , in *Persica 3*, 1968, pag. 5-6; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, 1969, pag. 164; G. Gnoli, Politique religieuse sous les Achemenides, in *Acta Iranica II*, 1974, pag. 148-149; G. Gnoli, Zoroaster's time and homeland, 1980, pag. 209; J. Duchesne-Guillemin, Le dieu de Cyrus, in *Acta Iranica III*, 1985, pag. 19; M. Papatheophanes, Heraclitus of Ephesus, the Magi, and the Achaemenids, in *Iranica Antiqua 20*, 1985, pag. 144; J. M. Balcer, *Herodotus & Bisitun : problems in ancient Persian Historiography*, 1987, pag. 53 e pag. 113; P. Georges, *Barbarian Asia and the greek experience*, 1994, pag. 195; P. Briant, *Histoire de l'empire perse: de Cyrus à Alexandre*, 1996, pag. 522; A. De Jong, *Traditions of the Magi*, 1997, pag. 378.

## Conclusioni

Dall'analisi prodotta nel presente lavoro emerge un quadro abbastanza dettagliato che permette di comprendere chi fossero in realtà i Magi, quali conoscenze e competenze possedessero, e come queste venissero impiegate nel concreto e positivamente sfruttate dall'impero persiano achemenide.

Va ancora una volta ricordato come le informazioni ricavate su di essi provengano da quell'apparato di testimonianze prodotte sia in contesto persiano, sia in ambito greco e latino. Le prime offrono un insieme di dati che risultano insufficienti nel permettere una riflessione ampia e a tutto campo sulla casta sacerdotale persiana, riportando notizie alquanto ridotte, in conseguenza alla finalità vera e propria della documentazione. Infatti, mentre le Tavole di "fortificazione" elamite donano delle indicazioni per lo più in merito ai prodotti destinati alle celebrazioni, di cui fortunatamente sono specificate le denominazioni, attuate e supervisionate dai Magi, l'Iscrizione di Bisutun trasmette tutta una serie di informazioni viziate dalla volontà propagandistica del Re dei Re Dario, e, quasi sicuramente, non corrispondenti al reale svolgimento storico dei fatti, come emerge dall'analisi svolta nel quinto capitolo del presente lavoro. Tuttavia, è chiaro come ugualmente queste testimonianze, combinate e confrontate con quelle di matrice greca e latina, siano fondamentali per lo studio della casta sacerdotale persiana, in quanto, in seguito ad opportuni quanto obbligatori analisi e confronti, possono offrire una serie di dati ed elementi basilari per la comprensione delle origini e degli usi propri dei Magi in quanto clan, nonché delle funzioni e dei compiti ad essi assegnati dagli Achemenidi. Non va in nessun modo sottovalutata, quindi, la portata informativa delle fonti antiche a disposizione, che si rivela essere oltremodo utile, semplicemente richiede un approccio quanto più obiettivo e attento, in modo da riuscire a identificare, isolare ed impiegare quei dati che descrivono la realtà storica effettiva della casta sacerdotale persiana; rimane comunque la speranza di avere la possibilità, in futuro, di disporre di ancora più elementi che possano favorire una conoscenza maggiormente approfondita di questa interessante, ma purtroppo ancora poco conosciuta, realtà sociale.

In tal modo è stato comunque possibile ricavare una nutrita serie di informazioni che hanno permesso di individuare alcune delle peculiarità sociali e culturali proprie dei Magi, consentendo così la delineazione di un profilo, seppur parziale, della casta sacerdotale persiana. Si sono così individuate le radici di questo gruppo, originario della Media, e sviluppatosi in quel particolare

momento storico che vide l'apice della potenza meda, che acquisì, nella prima parte del I millennio a.C., una notevole importanza nello scenario politico vicino-orientale; in questo contesto i Magi, da semplice clan, si evolsero in una struttura sociale ben organizzata e radicata che diede vita alla casta sacerdotale del regno medo, configurazione che si dimostrò essere talmente solida ed efficace da sopravvivere indenne al passaggio di poteri e di leadership dal contesto medo a quello persiano, nel quale mantenne inalterato il suo ruolo di guida religiosa, riuscendo addirittura ad ampliare e rafforzare la sua sfera di competenza. Pur divenendo, quindi, una componente sociale dell'impero persiano, la casta sacerdotale mantenne inalterato il proprio complesso di usi e costumi che la differenziava profondamente sia dal popolo persiano che da tutte le altre genti dominate dalla potenza achemenide; proprie dei Magi erano quindi particolari usanze funebri che prevedevano l'esposizione dei corpi dei defunti, destinati in primo luogo ad essere spolpati dagli animali necrofagi, e solo in un secondo momento le ossa venivano raccolte e deposte all'interno di un ossario. Ugualmente, anche la pratica dell'incesto era peculiarità della casta sacerdotale persiana, probabilmente preferita in quanto garante del mantenimento di quelle conoscenze, di cui i Magi erano particolarmente gelosi, all'interno della realtà clanica, competenze che rendevano sicura e inattaccabile la loro posizione gerarchica all'interno della società persiana.

Infatti era propriamente grazie al suo bagaglio culturale e sapienziale che la casta sacerdotale risultò indispensabile per ciò che riguardava tutte quelle azioni e cerimonie appartenenti alla dimensione religiosa e culturale dell'impero, il quale basava la legittimità del suo potere, e di conseguenza del suo dominio sulle popolazioni assoggettate, sul volere divino, ricercando quindi costantemente l'approvazione, per lo meno simbolica, delle divinità del pantheon persiano; la volontà degli dei non poteva essere compresa con chiarezza e immediatezza da chiunque, ma solo da coloro che possedevano le competenze e le conoscenze necessarie alla comprensione dei messaggi inviati dalle divinità ai comuni mortali, cioè dai Magi, che divennero così mediatori tra il mondo divino e gli uomini, e, di riflesso, tra dei e sovrano achemenide. Erano quindi esperti dell'interpretazione dei sogni, dei fenomeni atmosferici ed astrologici, e naturali in generale, considerati veicoli tramite i quali era espressa la volontà divina. Possedevano inoltre i saperi necessari al corretto svolgimento dei sacrifici, concernenti ad esempio l'individuazione della divinità più consona all'assolvimento delle richieste formulate durante l'azione sacrificale, o ancora alla scelta delle libagioni più adatte da impiegare durante il rituale; erano esperti delle azioni di culto, come nel caso specifico di quello riservato al fuoco sacro ed eterno, di cui erano

anche custodi; erano gli unici inoltre a conoscenza del complesso di inni e invocazioni destinate alle divinità.

Sempre dallo studio delle fonti si è potuto comprendere anche quale fosse, nel concreto, il ruolo e la posizione gerarchica che spettavano di diritto ai Magi all'interno della corte achemenide. Questi erano responsabili del delicato, quanto importantissimo, compito di curare l'educazione, o perlomeno parte di essa, degli eredi al trono e della progenie della nobiltà persiana, dimostrando così di quanta fiducia e rispetto godesse la casta sacerdotale all'interno della corte stessa; erano i Magi infatti ad improntare la morale e l'etica degli educandi, destinati a ricoprire incarichi di elevatissima importanza, trasmettendo loro quel complesso di valori che trovava origine agli albori della società persiana, incentrati sul concetto di *arta*, corrispondente al culto della giustizia e della verità. Inoltre curavano la formazione dei rampolli reali ed aristocratici in merito all'ambito religioso, insegnandogli tutto ciò che era loro necessario sapere per prendere parte in maniera consona ed efficace ai cerimoniali e ai rituali, una volta adulti. Il rapporto tra casta sacerdotale e sovrano continuava poi per tutta la durata della vita di quest'ultimo: i Magi erano una presenza indispensabile, ad esempio, durante il cerimoniale di incoronazione che sanciva la salita al trono del nuovo Re dei Re, in quanto rappresentanti del volere divino, che legittimava la regalità achemenide; sempre in veste di mediatori, consigliavano il sovrano in merito a tutte quelle decisioni che, per essere messe in atto, necessitavano dell'approvazione degli dei. Proprio a causa di tale peculiarità, il Gran Re abbisognava della costante presenza, al suo fianco, della casta sacerdotale persiana, che lo accompagnava perciò in ogni suo spostamento, sia attraverso i territori imperiali, sia durante le campagne militari, come nel caso specifico delle Guerre Persiane, che permisero quindi un contatto diretto tra la realtà achemenide in generale, Magi in particolare, e la cultura greca, che sviluppò così ancor più l'interesse per quei nemici così affascinanti e differenti da loro. Infine, la casta sacerdotale persiana accompagnava il sovrano anche nel momento della morte, come si evince dalla presenza dei sacerdoti nei pressi della tomba di Ciro, custodi della salma del defunto, e attori dei sacrifici ad esso dedicati; erano sempre loro, quindi, i realizzatori ed i sovrintendenti delle pratiche culturali e cerimoniali attuate alla morte del sovrano, come ad esempio l'estinzione del fuoco sacro ed eterno. Come si è visto, quindi, lo stretto rapporto che intercorreva tra il Re dei Re e i Magi prendeva avvio già durante l'infanzia del primo, per proseguire poi durante tutta l'esistenza del sovrano, concludendosi solo alla morte di questi, e dando origine così ad uno stretto legame perpetuo ed inscindibile tra potere achemenide e casta sacerdotale.



Quasi ironicamente, fu proprio la posizione privilegiata a corte dei Magi a renderli l'ideale capro espiatorio su cui riversare la colpa dell'usurpazione, promossa in realtà da Dario ai danni del legittimo erede al trono, Bardiya, fratello del defunto Gran Re Cambise; così, per un crudele gioco del destino, almeno in quell'occasione da sacrificanti si trasformarono in vittime sacrificali, designate dalla propaganda messa in moto dall'usurpatore, estremamente bisogno di legittimare il proprio governo. Come sottolineato nel quinto capitolo del presente lavoro, erano gli unici a possedere quelle particolari competenze che avrebbero potuto permettere, perlomeno per un breve lasso di tempo, la riuscita dello scambio di identità tra un loro esponente ed il sovrano achemenide; inoltre, la loro particolare posizione a corte permetteva loro, potenzialmente, di colpire il Re dei Re, causandone persino la morte. La casta sacerdotale persiana, innocente ed estranea alle accuse che le vennero mosse, subì quindi una persecuzione che venne poi ricordata, di anno in anno, tramite la celebrazione della *magophonia*, diffamante ed eterno ricordo di un crimine tremendo, la più grave forma di tradimento, che di fatto non aveva commesso. Tuttavia questa sembra essere l'unica conseguenza sopportata dai Magi in seguito all'usurpazione, poiché già durante il regno di Dario stesso la loro posizione a corte, nonché i ruoli e le funzioni ad essi affidati, non subirono variazioni di alcun tipo, confermando ancor di più l'ipotesi della loro innocenza; sembra che addirittura durante il regno di Serse la loro importanza fosse ulteriormente aumentata, rendendoli di fatto ancor più influenti all'interno della corte achemenide.

In conclusione, dallo studio e dall'analisi delle fonti emerge come la casta sacerdotale persiana rappresentasse una delle componenti più forti, autorevoli ed importanti della società achemenide, la quale riservava ai Magi ruoli e compiti prestigiosi e fondamentali, rendendoli inequivocabilmente indispensabili ed irrinunciabili.

## Bibliografia

Balcer J. M., Ancient Epic conventions in the Bisitun text, in *Achaemenid History VIII, Continuity and change*, edited by H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt, M. Cool Root, Leiden, Nederland Instituut voor het Nabije Oosten, 1990, pag. 257-264.

Balcer J. M., *Herodotus & Bisitun: Problems in Ancient Persian Historiography*, Steiner, Stuttgart, 1987.

Betegh G., *The Derveni papyrus : cosmology, theology and interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Bickerman E. J., Tadmor H., Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi, *Athenaeum* 56, 1978, pp. 239-61.

Bidez J. , Cumont F. , *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Histaspès d'après la tradition grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1938.

Boardman J., *Persia, Greece and the Western Mediterranean, c. 525 to 479 b.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Bordreuil P., Briquel-Chatonnet F., Michel C., *Les débuts de l'histoire : le Proche-Orient, de l'invention de l'écriture à la naissance du monothéisme*, Paris, Éditions de la Martinière, 2008.

Boyce M., *A History of Zoroastrianism II*, Leiden, Brill, 1982.

Boyce M., On the Zoroastrian Temple Cult of Fire, in *Journal of the American Oriental Society, Vol. 95, No. 3*, American Oriental Society, 1975, pag. 454-465.

Briant P., *Dans les pas des Dix-Milles : peuples et pays du Proche-Orient vus par un Grec: actes de la Table Ronde Internationale, Toulouse 3-4 février 1995*, Toulouse (France), Presses Universitaires du Mirail, 1995.

Briant P., *Historie de l'empire perse: de Cyrus a Alexandre*, Paris, Fayard, 1996.

Burkert W., *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern contexts of Greek culture*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

Burkert W., *Da Omero ai Magi : la tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di C. Antonetti, Venezia, Marsilio, 1999.

Bury J.B., Cook S.A., Adcock F.E. (edited by), *The persian empire and the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Calmeyer, P., Greek historiography and achaemenid relief, in *Achaemenid History II, The Greek sources*, edited by H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt, Leiden, Nederland Instituut voor het Nabije Oosten, 1987, pag. 11-26.

Cantarella R., La Persia nella letteratura greca, in *Atti del Convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano (Roma 11-14 aprile 1965)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1966, pag. 489-505.

Carastro M., *La cite des mages: penser la magie en Grece ancienne*, Grenoble, Millon, 2006.

Chiarassi I., Il Magos e la Pharmakis, in C. Bonnet, J. Rupke, P. Scarpi (éds), unter Mitarbeit von N. Hartmann und F. Fabricius, *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – Nouvelles perspectives – Prospettive nuove*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006, pag. 162-179.

Collins D., *Magic in the Ancient Greek World*, Oxford, Blackwell, 2008.

Curtis J., St John Simpson, *The world of Achaemenid Persia : history, art and society in Iran and the ancient Near East : proceedings of a conference at the British Museum 29th September-1st October 2005*, London, New York, I.B. Tauris, in association with the Iran Heritage Foundation, 2010.

De Jong A., *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, Brill, 1997.

Depuydt L., *Murder in Memphis: The story of Cambyse's mortal wounding of the Apis bull*, Chicago, 1994-95.

Duchesne-Guillemin J., Le dieu de Cyrus, in *Acta Iranica: Encyclopedie permanente des etudes iraniennes III*, Leiden, Brill, 1974, pag. 11-21.

Duchesne-Guillemin J., Religion et politique, de Cyrus a Xerxes, in *Persica III*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1963, pag. 1-9.

Frye R., Zoroastrian incest, in G. Gnoli, L. Lanciotti, *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1985, pag. 445-455.

Gershevitch I., *The Median and Achaemenian Periods*, Cambridge, University Press, 1985.

Georges P., *Barbarian Asia and the Greek experience : from the archaic period to the age of Xenophon*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1994.

Gnoli G. e Rossi A. V., *Iranica*, Napoli, Intercontinentalia, 1979.

Gnoli G., Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achemenides, in *Acta Iranica: Encyclopedie permanente des etudes iraniennes II*, Leiden, Brill, 1974, pag. 117-190.

Gnoli G., *Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion*, in *Problems and methods of the history of religions : Proceeding of the Study Conference organized by the Italian Society for the History of Religions, Rome, 6th to 8th december 1969. Papers and discussions*, edited by U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani, Leiden, Brill, 1972, pag. 67-101.

Gnoli G., *Zoroaster's time and homeland: a study on the origins of Mazdeism and related problems*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1980.

Graf F., *La magia nel mondo antico*, Roma, Laterza, 1995.

Graziani S., *Testi editi ed inediti datati al regno di Bardiya (522 a.C.)*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1991.

Hallock R.T., *Persepolis fortification tablets*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.

Henning W.B., The murder of the Magi, in *Journal of the Royal Asiatic society of Great Britain and Ireland*, Cambridge, Cambridge University Press, 1944, pag. 133-144.

Kent R., *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, New Heaven, American Oriental Society, 1961.

Kuhrt A., *The Persian empire : a corpus of sources from the Achaemenid period*, London, New York, Routledge, 2010.

Lanfranchi G. B., Roaf M., Rollinger R., *Continuity of empires (?): Assyria, Media, Persia*, Padova, Sargon, 2003.

Lenfant D., *Les Histoires perses de Dinon et d'Héraclide: fragments édités, traduits et commentés*, Paris, De Boccard, 2009.

Lewis D. M., The Persepolis fortification texts, in *Selected papers in Greek and Near Eastern history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pag. 325-331.

Lindsay J., *Le origini dell'alchimia nell'Egitto Greco-romano*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1984.

Mastrocinque A., *Studi sul Mitraismo: Il Mitraismo e la magia*, Roma, Giorgio Bretschneider Editore, 1998.

Meriggi P., L'Elamico, in *Atti del Convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano (Roma 11-14 aprile 1965)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1966, pag. 559-567.

Momigliano M., *Saggezza straniera: l'Ellenismo e le altre culture*, Torino, Einaudi, 1980.

Nock A.D., *Essays on religion and the ancient world, selected and edited, with an introduction, bibliography of Nock's writings and indexes by Zeph Stewart*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Papathcophances M., Heraclitus of Ephesus, the Magi and Achaemenids, in *Iranica Antiqua*, Leiden, Brill, 1985, pp. 101-161.

Paratore E., La Persia nella letteratura latina, in *Atti del Convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano (Roma 11-14 aprile 1965)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1966, pag. 505-535.

Puech H.C., *Storia delle religioni*, Roma, Bari, Laterza, 1976.

Ronconi P., La conception sacrée de la royauté iranienne, in *Acta Iranica: Encyclopedie permanente des etudes iraniennes, Commemoration Cyrus, I*, Leiden, Brill, 1974.

Schmitt R., *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great: Old Persian Text, Inscriptions of Ancient Iran: The Old Persian Inscriptions, Texts 1, Corp. Inscr. Iran, part 1/1, Texts 1*. London, 1991.

Tuplin C., Persian décor in Cyropaedia, in *Achaemenid History V, The roots of the European tradition*, edited by H. Sancisi-Weerdenburg, J. W. Drijvers, Leiden, Nederland Instituut voor het Nabije Oosten, 1990, pag. 17-29.

Von Voigtlander E. N., *The Bisitun Inscription of Darius the Great: Babylonian Version, Corp. Inscr. Iran. part. 1/2, Text 1*, London, 1978.

Walker C.B.F., *La scrittura cuneiforme*, traduzione di P. Coro, Roma, Salerno, 2008.

West M. L., Hocus-pocus East and West: Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric, Commentary, in A. Laks and G. Most (edd.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, pag. 81–90.

Widengren G., La royauté de l'Iran antique, in *Acta Iranica: Encyclopedie permanente des etudes iraniennes, Commemoration Cyrus, I*, Leiden, Brill, 1974, pag. 84-89.

Widengren G., *Les Religions de l'Iran*, Paris, Payot, 1968.

Wiesehöfer J., *La Persia antica*, Bologna, Il mulino, 2003.

Xella P., *Magia : studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma, Bulzoni, 1976.

## Indice delle fonti

### Fonti achemenidi

#### Iscrizione di Bisutun

Paragrafo 10 – p. 118, 128, 129

Paragrafo 11 – p. 14, 118, 128, 130

Paragrafo 12 – p. 119

Paragrafo 13 – p. 120

Paragrafo 14 – p. 121, 132

#### Tavolette di Fortificazione di Persepoli

PF 757 – p. 11, 76

PF, 769 – p. 76

PF, 1951: 1-2 - p. 76

PF, 1957: 1 – p. 77

### Fonti greche

#### Aristotele

*Metafisica*: XIV 1091b 8 – p. 54

#### Arriano

*Anabasi di Alessandro*: VI, 29.7 – p. 114

#### Clemente Alessandrino

*Protreptico*: II, 22 – p. 15

#### Ctesia

*Persica*: paragrafo 9 – p. 114

paragrafo 11 – p. 126

paragrafo 12 – p. 126

paragrafo 14 – p. 61

paragrafo 18 – p. 136

### Diogene Laerzio

*Vite dei Filosofi*: Proemium 1 – p. 57

Proemium 2 – p. 57

Proemium 3 – p. 29, 57

Proemium 4 – p. 57

Proemium 6 – p. 86

Proemium 7 – p. 39,  
41, 46, 52, 62

Proemium 8 – p. 48, 52

Proemium 9 – p. 52

### Dione Crisostomo

*Orazioni*: XXXVI, 40 – p. 55

### Eliano

*Storia Varia*: II, 17 – p. 61

### Erodoto

*Storie*: I, 101 – p. 32

I, 107 – p. 33, 64

I, 108 – p. 65

I, 120 – p. 66, 104

I, 128 – p. 66

I, 131 – p. 48

I, 132 – p. 35, 70, 78, 84

I, 136 – p. 94  
 I, 140 – p. 45  
 III, 61 – p. 123, 129  
 III, 67 – p. 125, 131  
 III, 68 – p. 129  
 III, 78 – p. 124  
 III, 79 – p. 136  
 VII, 19 – p. 67  
 VII, 37 – p. 59, 110  
 VII, 43,2 – p. 110  
 VII, 113 – p. 111  
 VII, 191 – p. 84, 112

### **Ippocrate**

*Sul Morbo Sacro*: VI, 354 – p. 16

### **Nicandro**

*Rimedi contro i veleni degli animali*:

613a – p. 63

### **Nicola di Damasco**

*Storia universale*: frammento 67 – p. 99

*Papiro di Derveni*: colonna VI – p. 73, 81

### **Platone**

*De Alcibiade*: 122a – p. 96

### **Plutarco**

*De Artaserse*: III, 1 – p. 101

III, 2 – p. 101

III, 3 – p. 97, 101

*De Iside et Osiride*: 46-47 - p. 50, 80

*Questioni Romane*: 26.270D-E – p. 39

### **Senofonte**

*Anabasi*: I, 9.2-3 – p. 98

*Ciropedia*: III, 1.1 – p. 109

VII, 3.1 – p. 109

VII, 5.57 – p. 88

VII, 35.1 – p. 109

VIII, 1.23 – p. 82

VIII, 3.11 – p. 74, 77, 105

VIII, 3.12 – p. 88, 108

VIII, 3.24 – p. 74, 105

### **Strabone**

*Geografia*: XV, 3.1 – p. 33, 55

XV, 3.13 – p. 72

XV, 3.14 – p. 37, 74, 79

XV, 3.15 – p. 35, 81, 83,  
90

XV, 3.16 – p. 88

XV, 3.17 – p. 44

XV, 3.18 – p. 40, 95

XV, 3.19 – p. 35

XV, 3.20 – p. 41, 46

XV, 3.24 – p. 126



**Fonti latine****Ammiano Marcellino**

*Storie*: XXIII, 6.32 – p. 89

XXIII, 6.33 – p. 60, 89

XXIII, 6.34 – p. 89

XXIII, 6, 35 – p. 70, 89

XXIII, 6, 36 – p. 89, 126

**Valerio Massimo**

*Nove libri su fatti e cose varie da ricordare*: VIII, 3.2 – p. 126

**Catullo**

*Liber*: Carmen 90 – p. 28, 42, 72, 80

**Cicerone**

*De Divinatione*: I, 23.46 – p. 26,

61,68

I, 23. 47 – p. 55

I, 41.90-91 – p. 98

**Diodoro Siculo**

*Biblioteca Storica*: XVII, 114.4 – p. 93

**Quinto Curzio Rufo**

*Le Storie di Alessandro*: III, 3.9 – p. 85,

89, 107

X, 1.31-32 –

p. 113

**Plinio il Vecchio**

*Storia Naturale*: XXXVII, 147 – p. 102

XXIV, 165 – p. 103