



Rivista di Studi Indo-Mediterranei XIII (2023)

Plurilingual e-journal of literary, religious, historical studies. website: <http://kharabat.altervista.org/index.htm>

Rivista collegata al Centro di Ricerca in "Filologia e Mediavistica Indo-Mediterranea (FIMIM) Università di Bologna

cod. ANCE (Cineca-Miur) E213139

ISSN 2279-7025

## Diaboliche visioni

### Tradizionalismo, iranismo e gnosticismo in René Guénon

Ezio Albrile

**Abstract.** René Guénon (1886–1951) is the father of contemporary Traditionalism. One aspect of Guénon's thought that has drawn attention is his perspective on the Yezidis, whom he considered to be the means of «counter-initiation». Guénon's interest in the Yezidis, an ethno-religious group with a unique syncretic faith, stemmed from his broader exploration of traditional societies and esoteric traditions. According to Guénon, the Yezidis held a special place in his conceptualization of «counter-initiation», a term he used to describe deviations from authentic spiritual paths and initiatic traditions. The Yezidis are a religious community with roots in the Middle East, particularly in regions like Iraq, Syria, and Turkey. Their beliefs incorporate elements from various ancient traditions, including Zoroastrianism, Gnosticism, Sufism, and local folk traditions. Guénon's assertion that the Yezidis were means of «counter-initiation» is rooted in his understanding of their religious practices and symbolic rituals. In the Traditionalist perspective, Guénon argued that authentic initiation and spiritual paths were essential for the preservation of metaphysical truths and the maintenance of cosmic order. However, he believed that there were groups and individuals who, knowingly or unknowingly, deviated from these paths and engaged in practices that undermined the spiritual fabric of the universe.

**Keywords.** René Guénon, Traditionalism, Gnosticism, Zoroastrianism, Greek Philosophy, Ecstatic cults.

**Riassunto.** René Guénon (1886-1951) è il padre del Tradizionalismo contemporaneo. Un aspetto del pensiero di Guénon che ha attirato l'attenzione è la sua prospettiva sugli Yezidi, che egli considerava strumenti della «contro-iniziazione». L'interesse di Guénon per gli Yezidi, una etnia religiosa con una fede sincretica unica nel suo genere, derivava dalla sua più ampia esplorazione delle società tradizionali e delle tradizioni esoteriche. Secondo Guénon, gli Yezidi occupano un posto speciale nella sua concettualizzazione della «contro-iniziazione» un termine che ha usato per descrivere le deviazioni dai percorsi spirituali autentici e dalle «vere» tradizioni iniziatiche. Gli Yezidi sono una comunità religiosa radicata in Medio Oriente, in particolare in regioni come l'Iraq, la Siria e la Turchia. Le loro credenze incorporano elementi di varie tradizioni antiche, tra cui lo zoroastrismo, lo gnosticismo, il sufismo e le tradizioni popolari locali. L'affermazione di Guénon secondo cui gli

Yezidi erano mezzi di “contro-iniziazione” è radicata nella sua comprensione (e fraintendimento) delle loro pratiche religiose e rituali simbolici. Fedele alla prospettiva tradizionalista, Guénon sosteneva che l’iniziazione e i percorsi spirituali autentici erano essenziali per la conservazione delle verità metafisiche e il mantenimento dell’ordine cosmico. Tuttavia, egli riteneva che vi fossero gruppi e individui che, consapevolmente o meno, deviavano da questi percorsi e si impegnavano in pratiche che minavano il tessuto spirituale del cosmo.

**Parole chiave.** René Guénon, tradizionalismo, gnosticismo, zoroastrismo, filosofia greca, culti estatici

Nel 1973 usciva a Parigi per Gallimard una raccolta postuma di scritti di René Guénon (1886-1951, anche noto come ‘Abd al-Wāḥid Yaḥiā), in gran parte dedicati all’esoterismo islamico<sup>1</sup>. La silloge curata da Roger Maridort (1903-1977), guida spirituale di una elitaria *ṭarīqa* torinese<sup>2</sup>, era espressione dello zelo religioso dell’ultimo Guénon, araldo di una «ortodossia iniziatica» colorata in tinte musulmane. Molte, se non tutte, le tradizioni religiose e spirituali del mondo si sarebbero corrose nel corso del tempo, perdendo di significato e scopo: in molti dei suoi scritti, Guénon critica violentemente la modernità e l’atteggiamento materialista prevalente in essa; tale decadenza sarebbe il prodotto finale di un meccanismo «controiniziatico», nato in seno a forze cosmiche che lentamente avrebbero deviato il pensiero dell’uomo dalla conoscenza autentica.

Tra articoli di livello sostanzialmente devozionale, nella raccolta di cui parliamo troviamo infatti posto una serie di recensioni, vergate in uno stile supponente, inclini a rintracciare in ogni fatto ed evento una spiegazione metastorica e «controiniziatica»<sup>3</sup>. È il caso di quella riguardante la traduzione francese di un suggestivo libro di William B. Seabrook (1884-1945)<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> Cfr. R. GUENON, *Scritti sull’esoterismo islamico e il taoismo*, a cura di R. Maridort, trad. it. di L. Pellizzi (Piccola Biblioteca Adelphi, 320), Adelphi, Milano 1993.

<sup>2</sup> Lettore e poi amico di Guénon, il Maridort è una figura esemplare di Šeyḥ al crocevia di esoterismo occidentale e neosufismo: la sua variegata esperienza spirituale lo ha portato dagli esordi nella Parigi tradizionalista degli anni ’30 all’apprendistato iniziatico in Marocco presso lo Šeyḥ Muḥammad ben ‘Alī at-Tādilī (originario di Tālifālet, regione confinaria col Sahara), guida della confraternita religiosa Darqāwa (cfr. *Rivista di Studi Tradizionali*, 7 [1968], p. 58) fondata alla fine del XVIII secolo dallo Šeyḥ Idrīside Mawlāy al ‘Arbī al-Darqāwī (cfr. R. LE TOURNEAU, s.v. «Darkāwa», in B. LEWIS-CH. PELLAT-G. SCHACHT [eds.], *Encyclopedie de l’Islam*, Nouvelle édition, II, E. J. Brill, Leiden-Paris 1965, p. 165 a-b), alla cui direzione spirituale nella ramificazione torinese succederà il Maridort.

<sup>3</sup> Il concetto di «controiniziazione» o «controtradizione» è cruciale nel pensiero guénoniano (cfr. R. GUENON, *Il regno della quantità e i segni dei tempi* (Il ramo d’oro, 8), trad. it. T. Masera & P. Nutrizio, Adelphi, Milano 1982, *passim*) e nel corso del tempo sarà alla base di ermeneutiche gnosticheggianti (cfr. ad es. A. DE DANAAN, *Mémoire du sang. «Contre-initiation», culte des ancêtres, sang, os, cendres, palingénésie* [Cahiers de l’Unicorne, Série Française, 19], Arché, Milano 1990).

<sup>4</sup> Poi in W. B. SEABROOK, «La montagna dei seguaci del diavolo», in K. SINGER (cur.), *I classici dell’occulto* (I Marmi, 78), trad. it. M. Sughi & T. Dobner, Longanesi, Milano 1972 (ed. or. London 1970), pp. 373-411.

un resoconto di viaggi che suscita inquietanti riflessioni in margine all'enigma degli Yezidi<sup>5</sup>, etnia curda nota per l'adorazione prestata ad uno strano personaggio divino chiamato Melek Tā'ūs, «Angelo Pavone»; un angelo decaduto mediatore tra Dio e il cosmo, che ha valso agli Yezidi l'epiteto di «Adoratori del Diavolo».

### 1. Demonizzare il mondo

Il Guénon, che da buon musulmano ortodosso ignora, o finge di ignorare, la funzione sostanzialmente positiva rivestita da Melek Tā'ūs nella cosmogonia yezidica – in cui l'Angelo è venerato per il suo pentimento, la sua natura buona e la sua potenza di creatore<sup>6</sup> – si esprime testualmente così:

«... l'“adorazione del diavolo” potrebbe però suscitare discussioni meno facili da dirimere, e la vera natura del *Malak Tāwūs* rimane ancora un mistero. Ma la parte forse più interessante, all'insaputa dell'autore, il quale, malgrado ciò che ha visto, si rifiuta di crederci, è quella riguardante le “sette torri del diavolo”, centri di proiezione delle influenze sataniche nel mondo; che una di queste torri sia situata presso gli Yezidi del resto non dimostra affatto che siano essi stessi dei “satanisti”, ma solamente che, come accade per molte sette eterodosse, possono essere utilizzati per facilitare l'azione di forze che ignorano. A questo proposito, è significativo che i sacerdoti regolari yezidi si astengano dall'officiare qualsiasi genere di rito in quella torre, laddove alcune specie di maghi erranti vengono spesso a trascorrervi parecchi giorni; che cosa rappresentano esattamente questi personaggi? In ogni caso, non è affatto necessario che la torre sia abitata in modo permanente, se non è altro che il supporto tangibile e “localizzato” di uno dei centri della “contro-iniziazione”, ai quali presiedono gli *awliyâ esh-Shaytân*; costoro, attraverso la costituzione di questi sette centri, pretendono di opporsi all'influenza dei sette *Aqtâb* o “Poli” terrestri subordinati al “Polo” supremo, sebbene tale opposizione possa peraltro

---

<sup>5</sup> Per una prima informazione si vd. M. GUIDI, s.v. «Yazidi», in *Enciclopedia Italiana*, XXXV, Istituto della Enciclopedia Italiana-Treccani, Roma 1937, pp. 832 a-833 a; e il volume di G. FURLANI, *Testi religiosi dei Yezidi*, Zanichelli, Bologna 1930 (repr. *Gli Adoratori del Pavone i Yezidi: I testi sacri di una religione perseguitata*, Jouvence, Milano 2016); ulteriore bibliografia può essere attinta in PH. G. KREYENBROEK, *Yezidism. It's Background, Observances, and Textual Tradition*, Edwin Mellen Press, Lewiston (New York)-Queenstone (Ontario)-Lampeter (U.K.) 1995; G. S. ASATRIAN-V. ARAKELOVA, *The Religion of the Peacock Angel. The Yezidis and Their Spirit World*, Routledge, London-New York 2014; K. OMARKHALI, *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written* (Studies in Oriental Religions, 72), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2017; A. RODZIEWICZ, *Eros and the Pearl. The Yezidi Cosmogonic Myth at the Crossroads of Mystical Traditions*, Peter Lang, Berlin 2022.

<sup>6</sup> Cfr. GUIDI, «Yazidi», p. 832 a; la cosmogonia yezidica è stata al centro di parecchie analisi di carattere storico-religioso; citerò solo, tra i tanti, il lavoro di U. BIANCHI, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico* (Nuovi Saggi, 86), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983<sup>2</sup>, pp. 51 ss. e le analisi angelomorfe di W. FAUTH, «Der persische Simurg und der Gabriel-Melek Tā'ūs der Jeziden», in *Persica*, 12 (1987), pp. 123-147; e PH. G. KREYENBROEK, «Mithra and Ahreman, Binyāmīn and Malak Tāwūs», in PH. GIGNOUX (ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions. From Mazdaism to Sufism. Proceedings of the Round Table held in Bamberg 30<sup>th</sup> September-4<sup>th</sup> October 1991* (Studia Iranica. Cahier, 11), Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris 1992, pp. 57-79.

essere soltanto illusoria, in quanto la sfera spirituale rimane necessariamente preclusa alla “contro-iniziazione”.»<sup>7</sup>.

L'attitudine a negativizzare l'ebdomade planetaria è un tratto peculiare del pensiero gnostico<sup>8</sup>: testi come l'*Apokryphon Johannis* elencano i «corpi dei nomi»<sup>9</sup> dei sette pianeti, immaginati nelle fattezze di demoni dalle sembianze teriomorfe al seguito del Grande Arconte, il Demiurgo omicida Ialdabaōth<sup>10</sup>. I pianeti sono enumerati secondo un ordine<sup>11</sup> che non è stato inventato dagli Gnostici, ma segue la ripartizione negli *eptazōnoi*, una suddivisione dello spazio planetario molto antica<sup>12</sup>. L'idea, che forse risale al *bios* pitagorico, è testimoniata e tramandata dal medioplatonico Numenio, eclettico filosofo originario di Apamea, metropoli siriana che aveva già dato i natali al grande Posidonio. Secondo Numenio la discesa delle anime attraverso l'asse zodiacale Cancro-apricorno<sup>13</sup> percorre il seguente itinerario<sup>14</sup> planetario: Saturno (*Kronos*), Giove (*Zeus*), Marte (*Arēs*), Sole (*Apollōn – Helios*), Venere (*Aphroditē*), Mercurio (*Hermēs*) e Luna (*Selēnē*)<sup>15</sup>.

Nel mondo antico si pensava che ogni corpo celeste di forma sferica fosse incastonato in una propria sfera celeste trasparente, dalla quale veniva trascinato nel proprio movimento di rotazione attorno alla terra. Le sfere celesti si sovrapponevano l'una sull'altra in una contiguità perfetta che rendeva impossibile la presenza di spazi vuoti. La prima delle sfere celesti, partendo dalla sfera terrestre, era quella della Luna; in ordine ascendente venivano quindi le

---

<sup>7</sup> Recensione di W. B. SEABROOK, «Aventures en Arabie» (Gallimard, Paris 1934), in GUENON, *Scritti sull'esoterismo islamico*, pp. 121-122 (pubblicata originariamente in *Études Traditionnelles*, 1935, pp. 42-43).

<sup>8</sup> Sul retaggio 'gnostico' del pensiero yezidico, cfr. E. SPÄT, *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition* (Perspectives on Philosophy and Religious Thought, 8), Gorgia Press, Piscataway (NJ) 2013.

<sup>9</sup> *Apocr. Joh.* II, 11, 26.

<sup>10</sup> *Apocr. Joh.* II, 11, 27-12, 1.

<sup>11</sup> A. J. WELBURN, «The Identity of the Archons in the “Apocryphon Johannis”», in *Vigiliae Christianae*, 32 (1978), pp. 241 ss.

<sup>12</sup> Contrapposta a quella «ellenica», ordinata nella sequenza di Sole, Luna, Marte, Mercurio, Giove, Venere e Saturno; cfr. A. DIETERICH, *Abraxas. Studien zur religionsgeschichte der späteren Altertums* (Festschrift H. Usener), B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1891 (repr. Scientia, Aalen 1973), p. 41.

<sup>13</sup> Numenio fr. 35 (éd. E. DES PLACES, *Numenius. Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1973, p. 85, 6 = Proclo, *In Remp.* II [ed. W. KROLL, *Procli Diadochi. In Platonis Rem publicam commentarii*, I, B. G. Teubner, Leipzig 1899, pp. 128, 26-130, 14]); cfr. H. DE LEY, *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius, In Somn.*, I, c. 12 (Collection Latomus, 125), Latomus, Bruxelles 1972.

<sup>14</sup> J. RICHER, *Geografia sacra del mondo greco*, trad. it. G. Antelmi, Rusconi, Milano 1989 (ed. or Paris 1966), p. 121, un'opera che applica la metodologia guénoniana attingendo abbondantemente da F. BUFFIERE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1956, pp. 438 ss.

<sup>15</sup> Interessante notare come il Sole sia il *medium* di una serie planetaria con peculiarità opposte e complementari «maschili» (Saturno, Giove, Marte) e «femminili» (Venere, Mercurio, Luna), cfr. anche BUFFIERE, *Les mythes d'Homère*, pp. 449 ss.

altre sei sfere e quella del cielo delle Stelle fisse alla quale, secondo gli astronomi dell'epoca, doveva sovrapporsi un cielo privo di astri<sup>16</sup>. Sul movimento di queste sfere il mondo antico era diviso in due principali teorie: l'omocentrismo di Eudosso di Cnido ed Aristotele, e l'eterocentrismo di Tolomeo. Secondo i primi le sfere celesti erano tutte concentriche ed avevano come unico centro di rotazione la Terra; nel sistema tolemaico invece le sfere celesti ruotavano descrivendo degli epicicli, ossia delle circonferenze intorno ad un punto ideale, il quale descriveva a sua volta un'altra circonferenza avente come centro la Terra.

La serie planetaria nell'alchimia è connessa ad una omologa sequenza minerale o metallica<sup>17</sup>, stigma di quella corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo di cui parla Guénon nella sua topografia infernale. Significativamente un testo siriano sulla cosmogonia yezidica<sup>18</sup> designa i sette pianeti, cioè le dimore dei sette angeli, come «torri» (siriano *pūrgyā* < greco *pyrgos*). Nella prospettiva gnostica la demonizzazione dell'ecumene sembra quindi la logica conseguenza in chiave macro-microcosmica della demonizzazione dello spazio astrale, di cui rappresenta in un certo senso la 'proiezione'.

## 2. Linguaggi astrali

Donde provenga un atteggiamento così negativo e pessimistico nei confronti del cosmo è un dilemma che ha avvinto generazioni di studiosi<sup>19</sup>. Nella più antica cosmografia iranica i Dodici Segni dello Zodiaco e le altre stelle e costellazioni sono schierate per contrastare l'attacco demonico dei Pianeti<sup>20</sup>. I quattro astri che custodiscono i quadranti della volta celeste – Orsa Maggiore (*Haftōring*), Sirio (*Tištār*), Pesce australe (*Sadwēs*) e Vega (*Wanand*) – vegliano sulle diverse parti del cielo, agli ordini della Stella Polare (*Mēx ī gāh*)<sup>21</sup>. La dottrina, testimoniata da un testo tardo come il *Bundahišn*, trascrive una memoria indoiranica<sup>22</sup> molto antica. Essa è forse all'origine di quella demonizzazione dello spazio celeste che affiora in un

---

<sup>16</sup> In tutto quindi le sfere celesti (compresa la sfera della Terra e quella delle Stelle fisse) ammontano a nove: nel mondo medievale Tommaso d'Aquino porrà teologicamente al di sopra di esse una decima sfera, l'Empireo, quale luogo esistenziale dei beati (cfr. *Sum. Theol.* I, 66, 3; I, 102, 2, m; I-II, 4, 7, 3m; III, 57, 1, 2).

<sup>17</sup> Cfr. ad es. la serie riportata a p. 33 del manoscritto alchemico citato in AA.VV., *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, 2. Les manuscrits d'Athènes (décrits par A. Severyns), Bruxelles 1928, p. 163 (23) = M. BERTHELOT-CH. ÉM. RUELLE [éds.], *Collection des anciens alchimistes grecs*, Steinheil, II, Paris 1888, pp. 24-25.

<sup>18</sup> Per maggiori ragguagli su questo testo mi permetto di rinviare a E. ALBRILE, «Il segreto della Madre lucente», in *MHNH*, 2 (2002), pp. 163-164.

<sup>19</sup> Cfr. la sintesi di I. P. COULIANO, «Demonizzazione del cosmo e dualismo gnostico», in *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo* (Biblioteca di Cultura Moderna, 926), Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 39-57.

<sup>20</sup> *Bundahišn* V, 4; C. J. BRUNNER, s.v. «Astrology and Astronomy II. In the Sasanian Period», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, Routledge & Kegan Paul, London-New York 1987, pp. 865b-866a.

<sup>21</sup> Al tempo in cui furono elaborate queste dottrine astronomiche nessuna stella in particolare designava il polo; comprensibile quindi la definizione di *Mēx ī gāh*, «luogo del cardine», o meglio, «luogo dell'asse».

<sup>22</sup> J. FILLIOZAT, «Notes d'astronomie ancienne de l'Iran et de l'Indie (I, II et III)», in *Journal Asiatique*, 250 (1962), pp. 337 ss.

determinato segmento della cultura greca: Numenio definendo la Via Lattea come «luogo delle anime» corrispondente all'Ade (*aporrhētōn Hadēn ton galaxian kai topon psychōn*)<sup>23</sup> si rifà ad una tradizione segreta pitagorica le cui linee di sviluppo sono discordanti. Secondo alcuni essa risalirebbe ad Eraclide Pontico, che riferendo le dottrine di un eracliteo di nome Empedotimo<sup>24</sup> descrive la Via Lattea come la via delle anime che traversano l'Ade nei cieli<sup>25</sup>. Proclo narra anche una storia attribuita a Clearco di Soli, discepolo di Aristotele, sulla morte apparente di un certo Cleonimo d'Atene<sup>26</sup>. La sua anima, ormai libera dal corpo, si slancia negli spazi siderali contemplando la terra dall'alto. Lì lo raggiunge un siracusano, estatico anche lui; entrambi poi osservano il giudizio delle anime punite e purificate nello spazio atmosferico sotto il controllo delle Erinni<sup>27</sup>. L'equazione Via Lattea = Ade, che nell'antico pitagorismo aveva il suo logico compimento in una teoria musicale dove suoni e pianeti sono legati alle vicende transmigrative delle anime<sup>28</sup>, nello gnosticismo antico assume un carattere infernale. Metafisicamente il trascendimento di tale dimensione planetaria implica la consustanzialità a una sfera suprema, vuota, senza stelle, che contiene tutte le altre, a partire dalla sfera delle Stelle fisse: si tratta dell'«anima sferica» (*npš' mwzlnyt*), felice denominazione del siriano Barhebreo<sup>29</sup> di una concezione che passerà nel mondo islamico.

Gli Gnostici presuppongono la pratica magica e teurgica, efficace nel controllo delle potenze planetarie soggette al divenire: secondo le parole dell'*Apokryphon Johannis* esse non sarebbero altro che espressioni e modalità nel pensiero del Demiurgo Ialdabaōth<sup>30</sup>. L'ovvio condizionamento del divenire che ne risulta implica una *gnōsis*, sovente concretizzata nella frequentazione e nella pratica di tematiche aridamente astrologiche. Un altro trattato cosmogonico di Nag Hammadi, lo *Scriptum sine titulo*, rinvia il lettore gnostico all'autorità di un «Libro dell'Heimarmenē» (*ēnschēma ēngimarmenē* < *schēma tēs heimarmenēs*) a noi mai

<sup>23</sup> Fr. 35 (DES PLACES, p. 86, 27-28); vd. anche Porph. *De antr. nymph.* XXII (ed. L. SIMONINI [Adelphi, Milano 1986], p. 66, 3-14); il testo è discusso e trasposto graficamente in BUFFIERE, *Les mythes d'Homère*, pp. 419 ss.

<sup>24</sup> COULIANO, «Demonizzazione del cosmo», p. 46.

<sup>25</sup> Philop. *Ad Arist. Meteor.* I, 8.

<sup>26</sup> *In Remp.* II (KROLL, pp. 113, 1 ss.).

<sup>27</sup> J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus*, Clarendon Press, Oxford 1962, pp. 148 ss.; il passo è anche magistralmente discusso da G. PUGLIESE CARRATELLI, «Chi guardi la terra dall'alto...». *Tre saggi* («Prosa» n. 43), Scheiwiller, Milano 1992, pp. 14 ss.

<sup>28</sup> Cfr. il «principio del tetracordo» (*armonia hē dia tessarōn kaloumenē*) esposto da Dione Cassio *Rom. Hist.* 37, 18, 3 ss. (ed. E. CARY-H. BALDWIN FOSTER [London-Cambridge (Mass.) 1914], pp. 128-130); la dottrina è nota a Tertulliano, che la ridicolizza in *Adv. Marc.* I, 13, 4 (ed. E. EVANS, *Q. S. F. Tertullianus. Adversus Marcionem*, Clarendon Press, Oxford 1972).

<sup>29</sup> G. FURLANI, «La psicologia di Barhebreo secondo il libro *La Crema della Sapienza*», in *Rivista degli Studi Orientali*, 13 (1931), p. 31.

<sup>30</sup> *Apocr. Joh.* II, 12, 11-13; cfr. anche le osservazioni di Y. JANSSENS, «L'Apocryphon de Jean (pt. III)», in *Le Muséon*, 84 (1971), pp. 403 ss.

pervenuto<sup>31</sup>. Labile è infatti la linea di demarcazione che separa le speculazioni sui pianeti, e sulle forze che li governano, dalla *gnōsis* che l'Anima deve acquisire nel pericoloso cammino celeste: l'utilizzo di questa conoscenza imponderabile è infatti in bilico tra il conseguimento della salvezza e la ricerca di una finalità eminentemente magico-pratica o, se si vuole, stregonica.

Poche righe prima il medesimo *Scriptum sine titulo* nomina non a caso un «Libro di Salomone»<sup>32</sup>, archetipo forse di quei libelli salomonici diffusi nella *goetia* medievale. Su questi argomenti si sono versati fiumi d'inchiostro, attribuendo di volta in volta la paternità della tradizione magica salomonica a questa o a quell'altra koinè testuale e culturale<sup>33</sup>. Il teologo e cronografo Niceta Coniata (1155 ca.-1217) descrive strane manipolazioni magiche celebrate da un'imperatrice bizantina, che le avrebbe attinte da un non ben identificato *biblos Solomōnteios*, un libro il cui uso garantiva l'asservimento di svariate legioni di demoni<sup>34</sup>.

Bisogna poi aggiungere come il mito della creazione yezidico narrato nel *Libro Nero* contempli uno scenario iniziale in cui Dio crea una «Perla bianca dal suo prezioso seno» – o, letteralmente, «dal suo mistero prezioso» –, e la presenza di un uccello di nome Anfar, sul quale Dio pone la Perla, dimorandovi poi sopra per quarantamila anni. La Perla ha origine dalla sostanza medesima di Dio, dalla sua impenetrabile essenza; secondo una versione orale «per quarantamila anni lo Spirito di Dio covò sopra questo gioiello». L'espressione usata qui, mentre da un lato allude probabilmente alla rappresentazione di Dio in sembianze di uccello, dall'altro sembra indicare come all'immagine della Perla si sovrapponga, o in ogni caso si avvicini, quella dell'Uovo primordiale, analoga sotto il profilo della funzione cosmogonica. Un diretto riscontro a queste concezioni lo troviamo nella dottrina della «panspermia» del sistema di Basilide gnostico, la cui scuola fiorì ad Alessandria d'Egitto ai tempi di Adriano e Antonino Pio (ca. 120-140 d.C.) e fu continuata dal figlio Isidoro. Secondo l'insigne *Magister gnosticus*, il non essente, «il Dio che non è (*ouk ōn*)... senza pensiero, senza sensibilità, senza volontà, senza divisamento, senza passione, senza desiderio», crea il germe del mondo (*tēn tou kosmou panspermian*), un germe cosmico che «aveva tutto in sé» e «come grano di senape tutto racchiude nella sua piccolezza» (*Hipp. Ref. 7, 21, 2-5*). Questo germe è immaginato simile all'«uovo di un uccello vario e multicolore quale il pavone», ossia affine a Melek Tā'ūs, l'Angelo Pavone antagonista di Dio e protagonista della vicenda cosmogonica nel mito

---

<sup>31</sup> *Or. Mund.* II, 107, 16-17 (ed. L. PAINCHAUD, *L'Écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926[1])* [Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section "Textes", 21], Presses de l'Université Laval-Peeters, Louvain-Paris 1995, p. 168).

<sup>32</sup> *Or. Mund.* II, 107, 3.

<sup>33</sup> La bibliografia a riguardo è sterminata; per una prima messa a punto del problema cfr. P. PERDRIZET, «*Sfragis Solomōnos*», in *Revue des Études Grecques*, 16 (1903), pp. 42-61; H. LECLERQ, s.v. «Salomon», in F. CABROL-H. LECLERQ (eds.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Vol. 15/1, Letouzey et Ané, Paris 1950, coll. 589 ss.; D. C. DULING, «Solomon, Exorcism, and the Son of David», in *Harvard Theological Review*, 68 (1975), pp. 235-252.

<sup>34</sup> *De Man. Conn.* IV, 190-191 (PG 139, 489).

yezidico. Nella ideologia di Basilide il seme del mondo è simile ad un uovo di pavone poiché questo «racchiude in sé molte forme di sostanze differenti per aspetto, colore e struttura» e palesa simbolicamente l'idea del cosmo e del divenire celati in uno stato eidetico e seminale, come la Perla della cosmogonia yezidica.

### 3. Terre diaboliche

Il culto diabolico di cui parla Guénon fa probabilmente capo, o è la conseguenza di un fraintendimento tra libertà sotterrica e prassi magica in cui è implicita una disciplina dei luoghi, ritenuti coagulo e sede di forze planetarie. Maghi itineranti compirebbero i loro abominevoli riti presso tali luoghi, solo apparentemente consacrati ad un culto religioso esteriore. Non si può a questo punto non pensare all'universo religioso iranico, il solo che plausibilmente fa da sfondo alle vicende degli Yezidi; si pensi ad esempio alla verisimile ipotesi del Furlani che legava l'etimologia dell'etnia curda agli *yazata*, entità arcangeliche che la cosmologia mazdea vuole assegnati al benessere ed alla protezione dell'ecumene<sup>35</sup>. Sempre Furlani parlava di sopravvivenze del cristianesimo nestoriano unite a elementi islamo-sci'iti. Congetturò una possibile evoluzione del credo yezida a partire da questi materiali.

La tradizione iranica doveva poi identificare uno dei suoi Salvatore nel dio Mithra, latore alla fine dei tempi di un sacrificio che trasfigurerà il mondo. Spazio mitico dove confluiranno tutta una serie di speculazioni e di narrazioni, sopravvissute in ambito medievale-persiano, come sta ad attestare l'associazione con il toro dell'eroe partico Frēdōn (> neopersiano Farīdūn), che cavalca un toro bianco ogni anno il giorno di Mihr (Mithra), a cui seguiva nella prassi rituale la sua immolazione. Anche nella tradizione yezidica il sacrificio di un toro bianco, segno della bellezza e della forza vitale, costituiva il momento culminante della grande festa autunnale di capodanno: festa equinoziale, corrispondente al Mehragān iranico<sup>36</sup>.

Tradizioni iraniche parlano di terre abitate da demoni, la più importante delle quali, secondo lo *Šāh-nāmeḥ*, è chiamata Māzandarān (da non confondere con l'omonima provincia dell'Iran odierno)<sup>37</sup>. Lo zoroastrismo ha una complessa demonologia<sup>38</sup>, utilizzata prevalentemente a fini magici: una tradizione esoterica preservata e trasmessa nei testi pahlavi nonché, a livello popolare, in amuleti e coppe magiche<sup>39</sup>. Il Signore delle creature evocate in quest'ultimo

---

<sup>35</sup> FURLANI, *Testi religiosi dei Yezidi*, pp. 9 ss.

<sup>36</sup> M. J. VERMASEREN, *Mithras, the Secret God*, Chatto & Windus, London 1963 (ed. or. Amsterdam 1959); ed. it. a cura di G. Mantovani, *Mithra il dio dei misteri*, Edizioni Ester, Bussoleno (Torino) 2017, trad. di B. De Munari sull'edizione francese (Paris-Bruxelles 1960), pp. 95-96.

<sup>37</sup> M. OMIDSALAR, s.v. «Dīv», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII, Mazda Press, Costa Mesa (CA) 1994, p. 428 b.

<sup>38</sup> Cfr. in partic. A. CHRISTENSEN, *Essai sur la démonologie iranienne* (DVS. Historisk-filologiske meddelelser, XXVII/1), Ejnar Munksgaard, København 1941, *passim*.

<sup>39</sup> SH. SHAKED, «Bagdāna, King of the Demons, and other Iranian Terms in Babylonian Aramaic Magic», in AA.VV., *Papers in Honour of Prof. Mary Boyce* (Acta Iranica 25, Ser. II: Hommages et Opera minora, XI/2), E. J. Brill, Leiden 1985, p. 511; per ulteriori approfondimenti bibliografici in M. MORIGGI, *A Corpus of Syriac*



gruppo di testi è Bagdāna, la cui epifania mostruosa evoca il sembiante del Demiurgo gnostico Ialdabaōth<sup>40</sup>. Recenti ricerche etimologiche hanno rivelato come il nome Bagdāna sia il calco del toponimo \**baga-dāna*-, parallelo all'antico-persiano *daiva-dāna*-, il «Tempio dei *daēva*», cioè il «Tempio degli idoli» nella famosa iscrizione di Serse<sup>41</sup>: \**baga-dāna*- avrebbe quindi il senso originario antico-persiano di «Tempio del dio Baga» = «Tempio degli dèi»; *baga*- è infatti termine generico per «dio»<sup>42</sup>. Il culto dei *daiva* (> avestico *daēva*- > medio-persiano *dēw* > neopersiano *dīw*), circoscritto in un luogo liturgicamente consacrato ad Ahriman ed al «mistero degli stregoni» di cui parla il *Dēnkard*<sup>43</sup>, è affermato in Plutarco, che parla del rito di una libagione a base di *omōmi* (< avestico *haoma*)<sup>44</sup> mescolato a sangue di lupo, celebrato in onore di Ade e delle Tenebre<sup>45</sup>. Ritualità che forse persiste nella devozione che i seguaci dell'ellenistico Mithra tributavano ai simulacri del *deus Arimanius*, metamorfosi mithraica di un antico culto indo-iranico<sup>46</sup>.

#### 4. Estasi enteogene

---

*Incantation Bowls. Syriac Magical Texts from Late-Antique Mesopotamia* (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 3), Brill, Leiden-Boston 2014.

<sup>40</sup> SHAKED, «Bagdāna, King of the Demons», p. 516.

<sup>41</sup> Si tratta della nota «iscrizione dei *daiva*»; cfr. SHAKED, «Bagdāna, King of the Demons», pp. 516-517.

<sup>42</sup> N. SIMS-WILLIAMS, s.v. «Baga. II: In Old and Middle Iranian», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, pp. 404 a-405 b; E. ALBRILE, «Il nome del Demiurgo», in *Asprenas*, 51 (2004), pp. 163-190.

<sup>43</sup> D. M. MADAN (ed.), *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, I, Fort Printing Press, Bombay 1911, p. 182, 6.

<sup>44</sup> Cfr. D. S. FLATTERY-M. SCHWARTZ, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen «Soma» and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1989 (da integrare con la recensione di Gherardo Gnoli apparsa in *East and West*, 39 [1989], pp. 320-324). L'idea centrale del libro è dimostrare che il *soma* indico, etimologicamente identico all'*haoma* iranico, altro non è che il *Peganum harmala*, pianta psicoattiva nota anche come «ruta selvatica» (*wild rue*); la ricerca segue la falsariga del banchiere e poi etnobotanico Robert Gordon Wasson, che negli anni '60 con un famoso libro identificò il soma con l'*Amanita muscaria* (*Soma. Divine Mushroom of Immortality* [Ethno-Mycological Studies, 1], Harcourt-Brace & World, New York 1968), il fungo maculato delle fiabe, idea poi mutata in seguito nell'identificazione con il fungo *Psilocibe* (cfr. R.G. WASSON, «The Last Meal of the Buddha», in R.G. WASSON ET AL., *Persephone's Quest. Entheogens and the Origins of Religion* [Ethno-Mycological Studies, 10], Yale University Press, New York-London 1986, pp. 117-139; e il saggio di A. JÜRGENSON, «Der große Pilzprophet», in W. BAUER-E. KLAPP-A. ROSENBOHM [Hrsg.], *Der Fliegen Pilz. Traumkult, Märchenzauber, Mythenrausch*, AT Verlag, Aarau-Schweiz 2000, p. 21). A Wasson si deve anche la «scoperta» della *Salvia divinorum*, recatagli dalla «curandera» Maria Sabina.

<sup>45</sup> *De Isid. et Osir.* 46: 369 E (ed. V. Cilento, [Firenze 1962], p. 86).

<sup>46</sup> J. DUCHESNE-GUILLEMIN, s.v. «Ahriman», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, Routledge & Kegan Paul, London 1985, p. 672 a.

Ricerche condotte su materiali indo-iranici arcaici, vedici e avestici, hanno evidenziato un comune linguaggio estatico e rituale culminante nella «visione» delle realtà ultramondane<sup>47</sup>. Il viaggio ultraterreno è documentato nello zoroastrismo sin da un'epoca relativamente antica, senza dubbio nella seconda metà del primo millennio a.C. Non si può altrimenti spiegare la fama di cui godette Zarathuštra presso i Greci: Zoroastro è un maestro indiscusso della «discesa agli Inferi», la *katabasis eis Ha[i]dou*, e perciò venne identificato con l'Er del mito platonico narrato nella *Repubblica* (614 b-621 d) e con Aristeia di Proconneso. Il pensiero greco più incline all'*ekstasis* ed all'*enthousiasmos*, alla sapienza catartica, all'immortalità dell'anima e alle dottrine inerenti l'esistenza oltremondana, si occupò della saggezza di Zoroastro e dei Magi mazdei, spinto dalla stessa curiosità che ebbe per iatromanti<sup>48</sup> quali Zalmoxis o Abaris<sup>49</sup>. Dal Nord era venuto Abaris a cavallo, si dice, d'una freccia, come fanno ancor oggi, a quanto pare, le anime degli sciamani siberiani. Abaris aveva fatto tali progressi nell'arte del digiuno, che poteva addirittura privarsi d'una normale alimentazione. Fugava pestilenze, prediceva terremoti, componeva poesie religiose e insegnava il culto della sua divinità nordica, che i Greci chiamarono Apollo Iperboreo.

La letteratura zoroastriana in medio-persiano (pahlavi), databile dal IX sec. d.C. in poi, tramanda due viaggi ultraterreni, quello di Wištāsp (il *kavi* Vištāspa dei testi avestici, il principe protettore di Zarathuštra) e quello di Ardā Wirāz, un sacerdote zoroastriano. Questi viaggi estatici sono ottenuti attraverso la consumazione di un allucinogeno chiamato *bang* (o *mang*)<sup>50</sup>: il problema e la natura di questa sostanza vanno considerati in relazione all'*omōmi* di Plutarco, cioè all'*haoma* (> pahlavi *hōm*), la libagione sacra (corrispondente all'antico-indiano *soma*), principale componente del sacrificio avestico e zoroastriano in genere, sulla cui composizione si è molto discusso<sup>51</sup>. Nel «Libro di Arda Wirāz» il *bang* è mescolato con *hōm* o vino e consumato ritualmente dall'estatico<sup>52</sup>. Lo stesso *bang* in un mito narrato dal *Bundahišn*

---

<sup>47</sup> GH. GNOLI, «Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz», in GH. GNOLI-A.V. ROSSI (cur.), *Iranica* (IUO. Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor X*), Istituto Universitario Orientale, Napoli 1979, pp. 387-452; poi ripreso parzialmente in ID., «Questioni comparative sull'Ascensione d'Isaia: la tradizione iranica», in M. PESCE (cur.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia* (Testi e Ricerche di Scienze Religiose, 20), Paideia, Brescia 1983, pp. 117 ss.

<sup>48</sup> Cfr. I. P. CULIANU, «Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco», in *Studi Storico Religiosi*, 4 (1980), pp. 290-291.

<sup>49</sup> GNOLI, «Ašavan», pp. 419-420.

<sup>50</sup> GH. GNOLI, s.v. «Bang. I: In Ancient Iran», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, Routledge & Kegan Paul, London-New York 1989, pp. 689 b-690 a.

<sup>51</sup> La bibliografia sull'argomento è sterminata, cfr. GH. GNOLI, *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems* (IUO. Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor VII*), Istituto Universitario Orientale, Napoli 1980, p. 192, n. 52.

<sup>52</sup> GNOLI, «Ašavan», pp. 437-439.

viene offerto da Ohrmazd al Bue primigenio per lenire il dolore dell'attacco ahrimanico<sup>53</sup>, ma sortisce un effetto imprevisto, abbattendo l'animale<sup>54</sup>. Nella letteratura zoroastriana il *bang* (< avestico *baṅha*) è sia una pianta allucinogena, che un veleno abortivo<sup>55</sup>. Il *bang* è un ingrediente della *rōšngar xwarišn*, la «bevanda illuminante», grazie alla quale il devoto Wištāsp vede e contempla il «mistero del grande *xwarrah*», il potere fulgureo che aureola gli esseri eletti. Una pozione libata con il fine enteogeno di manifestare lo *gyān čašm*, l'«occhio dell'anima», e quindi bevuta dal pio Arda Wirāz prima d'intraprendere il rischioso viaggio nell'aldilà.

Una tradizione neopersiana narra le vicissitudini dei demoni, i *dīw* ammaliatori di giovani vergini, rapite e segregate in genere in fondo ad un pozzo. Lì i *dīw*, dopo aver posto il capo in grembo alle fanciulle, cadono in uno stato catalettico, dormendo per parecchi giorni di seguito<sup>56</sup>. Il senso del racconto è chiaro: solo attraverso la mediazione umana i demoni possono esperire ed agire sui due livelli in cui è configurata l'esistenza – cioè il *mēnōg*, «intelligibile, invisibile», e il *gētīg*, «corporeo, materiale» – e questo si realizza sul piano virtuale e intangibile dell'universo psichico.

I *dīw* utilizzano l'uomo ed il suo «mistero» per accedere in quel mondo a loro precluso. L'antropologia dello zoroastrismo prevede tre tipologie di esseri: gli *yazata*, immortali per essenza e inseparabili dal loro corpo luminoso, dimoranti nella condizione d'essere *mēnōg*; gli esseri umani, la cui essenza immortale è al contrario separabile dall'involucro somatico, circostanza che permette all'uomo il passaggio dallo stato *gētīg* a quello *mēnōg*; ed infine i *dēw* (> *dīw*), mortali per essenza e quindi inseparabili dai loro corpi destinati alla distruzione<sup>57</sup>.

È probabile che dietro alle affabulazioni «magiche» e anti-iniziatiche di Guénon si celino parte dei motivi mitologici e rituali qui richiamati. Le analisi acritiche del fondatore del tradizionalismo moderno, più adatte alla trama di un romanzo gotico che alle asettiche analisi storiografiche, hanno coinvolto già da parecchi decenni numerosi e quotati studiosi, non solo di islamistica; forse sarà anche questo un «segno dei tempi» che in qualche modo serve a svecchiare l'aridità degli studi filologici. A questo proposito, e rimanendo in un altro ma contiguo ambiente religioso, il mondo sudarabico conosce l'arcaica venerazione tributata ad un dio planetario di nome 'Aṭtar, nome da cui dipendono la Ištar babilonese e la *Atargatis* siriana<sup>58</sup>. 'Aṭtar è designato come *dû-yahrig*, il «dio che va a dormire»; l'espressione ha

---

<sup>53</sup> *Bundahišn* IV, 20 (D. AGOSTINI-S. THROPE [eds.], *The Bundahišn. The Zoroastrian Book of Creation*, Oxford University Press, New York 2020).

<sup>54</sup> GNOLI, «Bang», p. 689 b.

<sup>55</sup> *AirWb*, col. 925.

<sup>56</sup> OMIDSALAR, «Dīw», p. 430 a.

<sup>57</sup> *Dēnkard* cp. 51 (ed. J. de Menasce, *Le troisième livre du Dēnkard* [Travaux de l'Institut d'Études Iranienne de l'Université de Paris, III/5 – Bibliothèque des oeuvres classiques persanes, 4], Paris 1973); A.V. WILLIAMS, s.v. «Dēw», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII, p. 334 b.

<sup>58</sup> G. RYCKMANS, «Il dio stellare nell'Arabia meridionale preislamica», in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. VIII, 3 (1948), p. 366.

probabilmente il senso legato al tramonto di un astro planetario, ma è anche possibile un'allusione ad un culto enteogeno dalle finalità estatiche. Il pantheon e la religiosità sudarabiche posseggono una netta coloritura astrale<sup>59</sup>: i maghi planetari di cui parla Guénon potrebbero in seconda istanza provenire proprio da questo sostrato religioso, che in definitiva coincide in parte con quel «paganesimo» debellato dal nascente Islām. Se dietro alle velleità contro-iniziatiche del tradizionalismo guénoniano si cela, opportunamente modificato, l'arcaico zelo religioso musulmano, non bisogna dimenticare che la dottrina «gnostica» riferita da Guénon implica una concezione antropologica e soteriologica del tutto a suo modo 'contraffatta'. I sette centri o «poli» risultano speculari agli equivalenti luoghi in cui le anime si liberano dal giogo somatico, vicenda su cui si diffondono i tardi commentatori neoplatonici<sup>60</sup>. Come accennato, la dottrina della migrazione dell'Anima attraverso i pianeti è saldamente attestata in siffatta congerie di testi: un neoplatonico latino, Macrobio (385 ca.-430 ca.), descrive con dovizia di particolari<sup>61</sup> gli influssi derivanti dai pianeti che maculano l'Anima nella sua catabasi. Ma gli stessi pianeti hanno una dimensione vivente: al di là della percezione ordinaria, la loro «realtà» implica un rapporto tra macro e microcosmo straordinariamente simile alle liturgie planetarie celebrate dai Sabei, i famosi astrolatri di Ḥarran, secondo i quali un appropriato cerimoniale officiato in particolari templi planetari<sup>62</sup> porta non solo all'unione dell'uomo con l'archetipo celeste, ma all'apertura di una sorta di soglia astrale attraverso la quale forze sconosciute irrompono in questa modalità di esistenza, modificando il «reale» secondo parametri ignoti ma legati alla fragilità passionale ed egoica dell'umanità.

## 5. Politiche controiniziatiche

Nel valutare gli apporti che le dottrine enunciate da Guénon posseggono bisogna quindi tener conto di tutta queste serie di fattori e di variabili che fanno del concetto di «controiniziazione» un problema di difficile risoluzione<sup>63</sup>. A tal proposito, bisognerebbe precisare che nel mondo iranico in cui si diffuse la «buona novella» (avestico *hu mərəti*) di Zarathuštra vi era una

<sup>59</sup> RYCKMANS, «Il dio stellare», p. 365.

<sup>60</sup> BUFFIERE, *Les mythes d'Homère*, pp. 438 ss.

<sup>61</sup> *In Somm. Scip.* I, 12, 7-12; vd. anche S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition* (Publications in Medieval Studies. The Medieval Institute University of Notre Dame, XXIII/2), II, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1986, pp. 576 ss.

<sup>62</sup> Cfr. H. CORBIN, «Rituale sabeo e Tempio spirituale», in *L'immagine del tempio*, trad. it. B. Fiore, Boringhieri, Torino 1983 (ed. or. Paris 1980), pp. 11 ss., che rinvia sostanzialmente alla monumentale opera di D. CHWOLSOHN, *Die Ssabier und der Ssabismus*, I-II, Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Saint-Petersbourg 1856, *passim*; vd. anche M. TARDIEU, «Sâbiens coraniques et sâbiens de Harrân», in *Journal Asiatique*, 274 (1986), pp. 1-44; K. VAN BLADEL, «Hermes and the Šābiāns of Ḥarrān», in *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 64-118; D. PINGREE, «The Šābiāns of Ḥarrān and the Classical Tradition», in *International Journal of the Classical Tradition*, 9 (2002), pp. 8-35.

<sup>63</sup> Cfr. anche l'intuizione postuma di R. GUENON, «La congiunzione degli estremi», in *Iniziazione e realizzazione spirituale*, a cura di J. Reyor, trad. it. di T. Maserà, Studi Tradizionali, Torino 1967, pp. 237-243.

situazione sociale e religiosa controllata da una casta guerriera, il cui segno distintivo era l'esercizio della forza e del furore (*aēšma*). Questi guerrieri, chiamati *mairya*, superavano spesso i limiti consentiti con eccessi di violenza, sacrifici notturni e cruenti. Il loro credo si fondava su crude e oscure mitologie: nero era il loro colore, il drago e il lupo campeggiavano nelle loro insegne testimoniandone il carattere predatorio e infero. Contro una tale religiosità, fondata sul soprano e la violenza, si levò il messaggio di Zarathuštra e di tutta una comunità che nelle *Gāthā* esprimeva una mentalità antitetica alle sopraffazioni e alla famelica attività di orde che devastavano pascoli e raccolti. Il conflitto non era solo di natura economica: si condannava un insieme di pratiche sacrificali che sterminavano il bestiame, nonché un'inclinazione orgiastica e un consumo smodato di bevande inebrianti. Zarathuštra si oppose a tali eccessi, richiamando gli uomini a una moderazione congiunta alla fede in un dio unico, Ahura Mazdā, e alla dimensione etica dell'esistenza in cui, mediante la libertà e la volontà, si attuava la battaglia della Vita contro la non-Vita, del bene contro il male, della luce contro la tenebra. All'uomo era possibile scegliere come all'inizio fecero lo Spirito Benefico (*Spānta Mainyu*) e lo Spirito Distruttore (*Angra Mainyu*), tali non per natura ma per scelta<sup>64</sup>. Già sin dalle origini siamo in presenza di una dialettica tra Bene e Male, che vedremo riscritta nell'antitesi fra «iniziazione» e «controiniziazione», da un altro lato, quando definiamo quello che oggi chiamiamo «anarchia» pensiamo a qualcosa di improponibile e caotico, di «controiniziatico» per usare le categorie di Guénon. Però, come sistema sociale, l'anarchia esercita un tale richiamo sul senso comune che è stato necessario screditare la parola, escluderla dal vocabolario e dal pensiero della gente, tanto che al solo nominarla genera un sentimento di diffidenza e paura. Sì, l'anarchia è vista come il diavolo da chi detiene il potere, perché l'idea che la gente possa essere libera fa una tremenda paura a chi detiene il potere<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Per quanto dico riguardo alla predicazione originaria di Zarathuštra, cfr. G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit, 14), W. Kohlhammer, Stuttgart 1965, pp. 39 ss.; GH. GNOLI, *Zoroaster's Time and Homeland*, pp. 182 ss.; J. KELLENS-E. PIRART, *Les textes vieil-avestiques*, I, Reichert, Wiesbaden 1988, pp. 22 ss.

<sup>65</sup> N. CHOMSKY, *Capire il potere*, a cura di P. R. Mitchell & J. Schoeffel, trad. it. S. Accardi-G. Carlotti-P. Modola-C. Salmaggi-L. Sgorbati Buosi, Marco Tropea, Milano 2003 (ed. or. New York 2002), p. 269.