

CONOSCENZE MEDICHE SUL CORPO  
COME TRAMITE DI CULTURA  
TRA ORIENTE E OCCIDENTE

Atti della giornata di studi  
*Palazzo dell'Archiginnasio, Societas Medica Chirurgica Bononiensis*  
Bologna 20 aprile 2009

*a cura di Andrea Piras e Paolo Delaini*



MIMESIS

Ringraziamo i professori Luigi Bolondi e Stefano Arieti, Presidente e Segretario della Societas Medica Chirurgica Bononiensis, per aver ospitato nel palazzo dell'Archiginnasio la giornata di studi organizzata insieme all'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente sez. Emilia Romagna.



Istituto Italiano  
per l'Africa e l'Oriente  
sez. Emilia Romagna



Societas Medica  
Chirurgica Bononiensis

© 2010 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it) / [www.mimesisbookshop.com](http://www.mimesisbookshop.com)  
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)  
*Telefono e fax:* +39 02 89403935  
*E-mail:* [mimesised@tiscali.it](mailto:mimesised@tiscali.it)  
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)  
*E-mail:* [info.mim@mim-c.net](mailto:info.mim@mim-c.net)

## Indice

|  |    |     |
|--|----|-----|
| CONSIDERAZIONI PRELIMINARI IN TRE PUNTI<br>DI SUTURA: SCIENZA, ANATOMIA E DISCORSO<br><i>di Andrea Piras</i>   | p. | 7   |
| INTRODUZIONE ALLA MEDICINA AVESTICA<br><i>di Paolo Delaini</i>   | p. | 25  |
| IL 'MAL DEGLI ARDENTI'.<br>PER UNA STORIA CULTURALE DELLE MALATTIE NEL MEDIOEVO<br><i>di Alessandra Foscati</i>  | p. | 49  |
| UT ETIAM IMPERITE OBSTETRICES FACILE INTELLIGERE POSSIT.<br>LA FORTUNA DELLA VERSIONE LATINA ILLUSTRATA<br>DEL TRATTATO DI GINECOLOGIA DI SORANO DI EFESO<br><i>di Francesca Marchetti</i> | p. | 83  |
| LA STORIA DELL'UOMO SCRITTA NEL SUO DNA<br><i>di Elisabetta Cilli</i>  | p. | 115 |

## Introduzione alla medicina avestica

Il primo incontro con la medicina antico-iranica può destare sorpresa nel lettore abituato ad un approccio filosofico alle antiche dottrine mediche di provenienza orientale. Lo stesso stupore suscitò, alla fine del Settecento, la prima pubblicazione, in Europa, del *corpus* dei testi zoroastriani, lo *Zend Avesta*,<sup>1</sup> come venne chiamato confondendo lo *Zand*, il Commentario pahlavi che accompagnava i manoscritti, con la denominazione della lingua e della cultura oggi convenzionalmente chiamata “avestico”.

La ragione del fascino che questa materia ha suscitato va forse cercata nell’alone di mistero che, nei secoli, ha circondato la figura del profeta Zaraθuštra. Il profeta di una delle religioni più antiche tra quelle ancor oggi praticate, diventò il simbolo misterioso e affascinante dell’incontro tra Oriente e Occidente.

Racconti leggendari ispirati alla vita di Zoroastro vennero riportati nelle opere di Erodoto, Plutarco, Plinio ed influenzarono le suggestioni letterarie di autori come Marsilio Ficino e Ludovico Ariosto. Queste leggende contribuirono a rinforzare il mito di Zoroastro quale depositario dei segreti dell’alchimia, della magia e delle proprietà delle piante medicamentose. Accanto alle fonti letterarie e alle cronache degli storici antichi che cercavano i riferimenti alla dimensione fantastica e misterica della vita del profeta, le informazioni sullo zoroastrismo sono giunte fino a noi attraverso lo studio dei testi sacri, che riportano con dovizia di particolari il significato e le pratiche della religione di Zaraθuštra.

Le più antiche testimonianze di questa tradizione, in India e nell’antico Iran, sono state tramandate attraverso la recitazione a carattere rituale di testi sacri, racconti mitologici, preghiere e scongiuri, declamati a scopo di purificazione e salmi per la buona

---

<sup>1</sup> La prima edizione del *corpus* dei testi zoroastriani si deve ad ANQUETIL-DUPERRON nel 1771. La pubblicazione del testo venne salutata da vivaci polemiche che scossero il mondo intellettuale europeo. A deludere le aspettative degli studiosi fu proprio l’aspetto essenziale di testo custode di una religiosità arcaica, ancora incentrata sugli esiti del sacrificio come tramite di relazione con la divinità.

riuscita del sacrificio. L'origine di queste opere sfugge ad una datazione precisa portando con sé tradizioni che risalgono a prima del momento in cui le popolazioni di lingua indoeuropea giunsero ad abitare il bacino dell'Indo e del Gange, da una parte, e l'attuale Iran con l'Afghanistan e parte dell'Asia Centrale, dall'altra. Questi popoli riuscirono nel corso del tempo a trasmettere, conservare e custodire un *corpus* di testi a cui essi conferivano valore di sacralità, il *Veda* in India, l'*Avesta* in Iran. L'*Avesta*, il testo sacro degli Zoroastriani, dopo secoli di recitazione mnemonica e rituale, venne definitivamente sottoposto al complesso *iter* di fissazione e redazione di un Canone avestico, in una fase riconducibile alla metà del primo millennio d.C.<sup>2</sup>

Proprio attraverso un libro dell'*Avesta* ci sono giunte preziose informazioni sulla medicina dell'Iran antico. Si tratta di un testo composto per essere utilizzato come manuale destinato a spiegare in modo attento le complesse regole di purificazione o di espiazione che accompagnavano la vita dei fedeli appartenenti alla comunità mazdaica. Questo libro ha un nome suggestivo: *Widēwdād*, che significa "Legge contro i demoni".<sup>3</sup> Il titolo del libro è presto spiegato: il fedele zoroastriano è devoto di una religione – la più antica tra quelle oggi ancora viventi e legate alla figura di un profeta – che manifesta lo sforzo di preservare il sacrificio dalle influenze nefaste di presenze negative. Ogni fedele può incorrere in una serie di contaminazioni, volontarie o meno, cui si deve porre rimedio attraverso procedure così complesse da richiedere l'opera di un sacerdote. Questi, attraverso la recita di preghiere appropriate e procedure come il lavaggio rituale, riconduce alla norma ciò che

---

2 Sulle ipotesi della complessità di redazione del primo Canone avestico, che non è giunto fino a noi, si veda PANAINO 2007, pp. 31-32. Il Canone avestico, del periodo sasanide, era il frutto del lavoro di un gruppo di sacerdoti provenienti da tutte le parti dell'Iran e quindi portatori di diverse tradizioni, interpretazioni, pratiche rituali. Le parti che si sono conservate meglio, di questa redazione originale, sono quelle legate alla celebrazione del rito.

3 Il *Widēwdād* è un libro dell'*Avesta*. Il termine che, significa "legge di abiura dei demoni" o semplicemente "legge contro i demoni", viene spesso indicato come *Vendidād* a causa di un'erronea trascrizione del vocabolo pahlavi *wi-dēw dād* (in avestico sarebbe *vi-daēva dāta*) con cui il libro è intitolato.

è uscito dallo stato di purezza e quindi rende il fedele adatto ad essere ri accolto nella comunità. Il testo che accompagna l'opera di purificazione è il *Widēwdād* che si presenta come una sorta di *Levitico*, cioè un manuale non destinato alla celebrazione liturgica ma un semplice elenco di norme volto ad orientare il fedele sulle cause di impurità e ad insegnargli ad evitare di incorrere nei numerosi divieti che scandiscono la vita della comunità.

Il *Widēwdād* non è quindi un trattato di natura medica, ma ci fornisce indirettamente informazioni preziose sulla medicina attraverso l'elenco di una casistica che, seppure redatta a scopo rituale, contempla malattie e descrive l'attività dei medici. Trattandosi di un manuale tramandato a scopo operativo, i casi esaminati forniscono un quadro delle patologie e dell'approccio terapeutico estremamente dettagliato e descritto con meticolosa precisione.<sup>4</sup>

Nella medicina avestica ritroviamo la caratteristica più evidente cui si conforma il pensiero iranico. Si avverte l'esistenza di un principio regolatore dell'universo chiamato *aša* che regola nello stesso tempo l'armonioso ordine astrale, la rettitudine morale e il buon procedere della struttura sociale. All'ordine rappresentato da *aša*, che regge l'armonia delle cose come un'impalcatura regge il tessuto di una tenda, si contrappone il disordine *druj* "menzogna, inganno".

La malattia è uno strappo nel tessuto di *aša*, un'anomalia viene associata con un altro tipo di disordine, il peccato. Quest'ultimo rappresenta una trasgressione che, anche quando viene commessa involontariamente, porta con sé conseguenze funeste come se si fosse trattato di un'azione premeditata. Come si può intuire già da questi pochi accenni il dualismo, etico e metafisico, è un tratto permeante del pensiero iranico. Secondo l'antica religione zoroastriana, il bene

---

<sup>4</sup> Ecco un esempio dei contenuti del testo del *Widēwdād* suddiviso in 22 Fargard o capitoli: vi si trovano lunghe descrizioni di come purificarsi prima dei sacrifici o dopo il contatto con agenti impuri come i corpi dei defunti (V Fargard) o sulle norme per il seppellimento dei cadaveri (VI Fargard), sugli animali sacri ed impuri (XIII Fargard), sull'impurità derivante dal periodo mestruale (XV Fargard); importanti i riferimenti all'arte medica: quali siano le medicine praticate a quel tempo e gli onorari dei medici (Fargard VII), le invocazioni per guarire le 99.999 malattie portate da Angra Mainyu (Fargard XII), e le origini mitiche della medicina (Fargard XX), ecc.

e il male sono principi coevi e coeterni che si contendono, dall'inizio dei tempi, le sorti del mondo. Anche la malattia è recepita secondo questi parametri. Questa è sentita come frutto dell'opera di un'entità maligna la cui esistenza accompagna e insidia quella delle divinità benefiche fin dall'inizio dei tempi. In questa religione arcaica, il male esiste da sempre e la sua genesi non viene fatta scaturire come deviazione del bene, come accade in altre religioni monoteistiche. I due principi, del bene e del male, operano sul piano metafisico, chiamato "mentale" o del pensiero, ma la loro azione si ripercuote sul mondo "ossoso" dell'esistenza.<sup>5</sup>

Un fedele mazdeo doveva fare attenzione allo stretto rapporto di causa effetto che univa i pensieri con le azioni. Un'anomalia nel comportamento o nelle proprie azioni avrebbe trascinato con sé un'analogia anomalia dell'organismo. Il corpo è l'involucro che riveste la dimensione materiale (*ahu-astuuant-*, esistenza concreta, provvista di ossa) dell'uomo ed è legato all'essere spirituale (*ahu-manaiia-*, esistenza del pensiero); se l'uomo è buono e si esprime attraverso il buon pensiero, la buona parola e le buone azioni, allora l'involucro corporeo è bello e sano, se invece l'uomo – che è sempre libero di scegliere – sceglie il male, allora l'involucro diventa l'emblema della cattiveria: il brutto aspetto e la malattia. La buona condotta è una riserva nella salute da cui originano benessere fisico e salvezza dell'anima.

La medicina ci fornisce l'occasione di addentrarci nel patrimonio letterario della mitologia iranica, che è l'espressione della cultura indoeuropea più antica. In questo ricchissimo universo di tradizioni si trova, ad esempio, il riferimento ad una felice età primordiale dove la malattia non esisteva affatto, come nel regno di Yima, un semidio di origine pre-zoroastriana, figlio di Vīvahvant (il primo uomo ad aver offerto il sacrificio dell'*haoma-*, la bevanda sacra dell'immortalità) che regna per 1000 anni in cui *non ci sarà vento freddo né caldo né malattia né morte* (Vd II, 5). Yima è il primo mortale a cui viene insegnata la religione mazdaica. Egli si dichiara

---

<sup>5</sup> Si noti che nell'*Avesta* non si trova alcun riferimento alla condizione materiale della vita terrena come identificabile col peccato e a quella spirituale come sacra e vicina alla figura della divinità. L'antinomia dei due piani dell'essere è una concezione arrivata nel mondo iranico al seguito delle religioni manichea e mazdakita, intorno al periodo sasanide.

impreparato a custodire la sacra legge, ma pronto ad utilizzare le sue arti magiche per proteggere gli uomini dalle malattie e dalla morte. La malattia fa dunque la sua comparsa ad affliggere l'umanità in un momento ben definito e collocato al termine del regno di Yima, un eroe civilizzatore, ma anche una figura dotata di poteri magici, cioè capace di attività creativa come si rende evidente nell'episodio della costruzione di un *vara-*, una sorta di luogo recintato o di caverna, dove proteggere uomini e animali all'arrivo dei demoni.<sup>6</sup>

Le origini della medicina sono soprannaturali. Θrita, primo medico, ottenne da Xšaθra Vairiia il primo rimedio alle malattie. Xšaθra Vairiia, come anche *aša*, è uno degli Aməša Spənta, cioè una delle entità che circondano il dio Ahura Mazdā, e che rappresentano dei modelli cui il fedele può tendere per avvicinarsi alla figura di dio.

Se consideriamo che Xšaθra rappresenta il "potere" e che nel corso della tradizione la sua figura è stata simboleggiata col metallo (Vd XX, 1), possiamo arguire che il primo rimedio donato dalla divinità all'uomo sia stato un coltello.

Θrita significa "il terzo" (cioè il terzo dei quattro mortali che estrassero l'*haoma-*) ed è una figura che risale alla mitologia del periodo indoiranico. Come per altri personaggi mitologici comuni alle due tradizioni, l'iranica e l'indiana, in Θrita ritroviamo una caratteristica singolare: quella dell'ambiguità di ruolo a seconda delle tradizioni che narrano le sue imprese. La cosa può forse sorprendere noi lettori abituati all'incontro con personaggi mitologici ben caratterizzati e dalla connotazione ben definita. Perché invece questo accade frequentemente nella mitologia del mondo indoiranico? Trattandosi di figure mitologiche che appartengono ad un passato indoiranico comune, cioè risalenti a prima dell'assestamento e della sistematizzazione delle tradizioni religiose e del patrimonio orale in due diversi sistemi religiosi e filosofici, alcuni personaggi mitologici si presentano con opposte funzioni in India e nel mondo iranico. Così l'*alter ego* indiano di Θrita, l'omonimo Trita, è anche lui un intermediario tra gli dei e gli uomini, anch'egli è un preparatore del *sóma-*, ma, in modo del tutto opposto, è il primo

---

<sup>6</sup> Sulla figura di Yima come intermediario dai poteri magici, cf. Kellens 1984.



apportatore di malattia.<sup>7</sup> L'ambiguità è presto spiegata. Il carattere equivoco di una divinità o di un personaggio vicino agli dei è un elemento assolutamente normale di un sistema religioso come quello vedico che contempla un *pantheon* di divinità. Si tratta di un sistema religioso dove gli dei sono portatori di un'ambivalenza simile a quella degli uomini che vivono, nella vita quotidiana, un'alternarsi di slanci verso il bene o di pulsioni negative. Questa visione religiosa si comprende molto bene pensando alla mitologia greca, ad esempio, dove le divinità hanno difetti e debolezze simili a quelle umane. L'umanità degli dei greci, come quella vedica, è un carattere tipico delle due civiltà. Diversamente nel sistema iranico una rigida divisione dualistica ha costretto un complesso sistema di divinità ed entità soprannaturali a schierarsi dalla parte del bene oppure del male. Per capire quanto questo cambiamento avrebbe assunto il significato di una riforma della religione basti pensare a come, ad esempio, la tradizione cristiana abbia abituato i suoi fedeli a classificare esseri, nozioni e comportamenti in buoni o cattivi. Così nella tradizione iranica, tutto questo lavoro di sistematizzazione dualistica, avvenuto circa tremila anni fa, ha lasciato tracce evidenti. Ne è un esempio il paradosso che circonda figure di semi-dei come *Θrita* che sono assolutamente buoni nella tradizione iranica ma nella cultura indiana ritrovano la loro vera natura, quella ambigua.

Un medico che riceve l'arte della guarigione dalla divinità incarna il ruolo di intermediario. Se questi può ritornare, nel corso di cerimonie o assumendo particolari sostanze, a parlare con gli dei, il suo compito si arricchisce di funzioni sciamaniche, cioè queste pratiche lo connotano come una persona speciale che possiede la chiave d'accesso per mettere in comunicazione due mondi altrimenti

---

<sup>7</sup> Una riflessione sull'ambiguità di alcune figure mitologiche appartenenti al patrimonio indoiranico si trova in FILLIOZAT 1949, pp. 35-40. FILLIOZAT sottolinea come le figure ambigue si rincorrono, nelle due tradizioni iranica e vedica, sul filo della similitudine e nello stesso tempo del contrasto. La nota dissonante tra loro è sempre meno forte di quella che li porta ad assomigliarsi. I ruoli di questi personaggi, laddove sono ambigui, non sono mai del tutto benefici o malefici, ma prevale un carattere comune che permette di identificarli chiaramente e li inserisce nel solco di una tradizione comune.

separati.<sup>8</sup> Un intermediario a sua volta è una terza persona che si fa tramite di conoscenze ricevendo un dono o un segreto che rivolgerà agli uomini. Le società indoeuropee antiche ritenevano il dono un momento fondamentale nel tessuto di relazioni della comunità tanto da costruirvi intorno una ricchissima rete di significati. Anche la guarigione rappresenta un dono, un gesto sacro che deve essere ricambiato. Allo stesso modo le piante curative sono un dono della divinità. Le piante medicinali vengono create da Ahura Mazdā e disposte intorno all'albero *gaokarəna-*, che cresce nelle acque del lago Vourukaša e che produce l'*haoma-* bianco dell'eternità (*Vd* XX, 4). Sono elementi che ritroviamo nella tradizione vedica: *nelle acque è il liquido d'immortalità, nelle acque è il rimedio* (*RV* I, 23, 19). Come l'*haoma-* iranico ha il suo corrispondente nel *sóma*, re delle piante e rimedio sovrano, allo stesso modo l'aggettivo che definisce il rimedio, incantesimo o droga, è detto *baēšaza-* in avestico e *bhešajá-* in vedico.

Se guardiamo alla storia semantica del termine che indica l'atto di curare, possiamo ritrovare, nelle lingue indoeuropee, una linea di continuità nel designare l'atto della terapia. Tra il mondo iranico e vedico, in particolare, ricorrono somiglianze che parlano di una storia comune. Ad esempio il verbo avestico che significa "guarire" è *bišaz-*. Questo si ritrova in vedico in modo del tutto simile come *bhišáj-*. Entrambi sono basati sulla radice indoiranica *\*bhiš-* che si ritrova anche in avestico come *°biš-*, ma compare solo in parole composte. Abbiamo così aggettivi come *vīspō.biš* "avente tutti i

---

<sup>8</sup> Il termine "sciamano" è stato per molti anni usato con estrema prudenza dall'ecumene degli studiosi. Sugli articoli che, dall'inizio degli anni Sessanta, hanno svolto un'azione di monito nel dissuadere indologi e iranisti dal trovare contatti che testimoniassero possibili influenze culturali tra il mondo greco e quello iranico, come tra la tradizione siberiana e quella dell'Asia Centrale, si veda KINGSLEY 1994. Le ragioni di questa presa di distanza dallo sciamanismo sono state riviste di recente da GIGNOUX 2001, pp. 65-94. Più complesso appare il dibattito sui significati dello sciamanismo come viaggio tra i due mondi, dei vivi e dei morti, e sulle numerose attestazioni di questo migrare dell'anima in ambito iranico. Di certo la religione zoroastriana non considerava l'aldilà inaccessibile ai vivi e persone meritevoli potevano vedere nell'aldilà e riferire agli altri fedeli. Questo viaggio escatologico, nella forma di visita guidata agli inferi, godette di interesse crescente fino ad assumere, nell'apologetica mazdaica, i caratteri di un racconto che ebbe un ruolo significativo nel costituire il tema letterario ripreso da Dante nella *Commedia*.

rimedi”, un termine riferito all’albero che cresce nel mare sacro (*Yašt* XII, 17). Quest’albero è protagonista di un mito indoiranico molto antico che ricorre anche nella letteratura vedica tanto che l’aggettivo che lo accompagna ha un equivalente identico nel termine vedico *viśvá-bheṣaja-*.

L’*Avesta* potrebbe conservare tracce della radice indoeuropea *\*med-* (da cui il latino *medeor* “curare”, *medicus*, ma anche *meddis* “giudice” a testimoniare l’importanza dell’autorità della figura del medico). Preziose vestigia di un’arte antica come la medicina potrebbero trovarsi infatti nel nome avestico *vīmad-* “medico” e nel verbo *vīmādaia-* “trattare come paziente” (*Vd* VII, 38; VII, 40). L’idea è suggestiva ma l’analogia tra i due termini, latino e avestico, è stata accolta con prudenza da chi si occupa di linguistica iranica.<sup>9</sup> Quello che è più probabile è che la medicina rappresentasse l’esercizio di una forma di autorità, come testimoniano le radici comuni dei verbi che indicano l’atto di curare e la loro vicinanza a quelli che indicano l’atto di far rispettare la legge.<sup>10</sup> Il rispetto che il medico sapeva infondere era un tratto essenziale del suo ruolo: esattamente come un giudice, adottava misure per dirimere una contesa che aveva diviso la comunità. La malattia rappresentava un esempio di cambiamento di stato che andava ricondotto al giusto posto. Questo atteggiamento di un medico che è capace di “mettere in regola” si ritrova, in ambito greco, nel verbo μέδω, μῆδομαι, “regolo, governo” oppure, con una sfumatura diversa, nel verbo μέδομαι, “prendersi cura”, che sembrerebbe tradurre l’esercizio della medicina come il gesto di avere attenzione per qualcuno. La figura del medico nella tradizione indoeuropea sembra incarnare un ruolo ben definito nella società,

---

<sup>9</sup> L’idea di BENVENISTE è quella di indagare il senso “tecnico” del ruolo di medico come elemento comune ai popoli indoeuropei. Lo studioso individua una matrice comune nell’atto di “prendere misure meditate per riportare ordine”, che troverebbe riscontro in tutte le lingue indoeuropee. Riguardo alla somiglianza tra i termini “tecnici” latini, greci e avestici, si veda la riflessione di EMMERICK 1993, pp. 71-74. Secondo EMMERICK, la corrispondenza tra i due termini, *medeor* e *vī-mad-*, non è esatta. Il termine *mad-* è inscindibile dal preverbio *vi-*. Si tratta di una sopravvivenza isolata che forse indicava l’atto di prendere un paziente sotto le proprie cure e non aveva lo stesso significato di *bišaz-* “curare”.

<sup>10</sup> BENVENISTE 1945, pp. 5-7.

quello di una figura autoritaria che si prende cura della sua comunità. Possiamo ricostruire l'operato del medico attraverso il ricco repertorio di termini tecnici che scandivano l'esercizio delle sue funzioni e che sono attestati nel lessico antico. Il campo d'azione del medico, così come è testimoniato nell'*Avesta*, sembra estendersi su tre piani diversi così come la sua figura potrebbe essere appartenuta a tre diversi ambiti sociali ed essersi specializzata nelle tre diverse espressioni di questi.

### Tre medicine

L'*Avesta* distingue tre specie di medicina secondo il metodo impiegato per ottenere la guarigione: *karəta-* con il coltello, *uruuarā-* con le erbe, *maθra-* con la parola sacra. L'ultima è la migliore: *colui che guarisce con il maθra- santo è il medico tra i medici* (Vd VII, 44). Sulla importanza taumaturgica della parola sacra si pronuncia un'altra sezione dell'*Avesta*: *si può guarire con la santità, si può guarire con la legge, si può guarire con il coltello, si può guarire con le erbe, si può guarire con la parola sacra: tra tutti i rimedi il vero guaritore è quello che guarisce con la parola sacra* (Yašt III, 6).

Questa tripartizione della medicina è stata messa in relazione con quella proposta da DUMÉZIL sulla organizzazione sociale indoeuropea in tre distinte classi (sacerdoti, guerrieri, agricoltori) e trova riscontro in un inno del *Rigveda* sui poteri medici degli dei Nāsatya-Aśvin, guaritori di chi è cieco (male magico), di chi è dimagrito (male alimentare), di chi ha una frattura (male traumatico) (RV X, 39).<sup>11</sup>

Analoga scansione si trova nella terza *Pitica* di Pindaro (91-95), dove il centauro Chirone insegna ad Asclepio incantesimi (ἐπαοιδάι), pozioni o droghe (φάρμακα), incisioni (τομάι). La presenza, nei testi antichi, del ricorrere di una divisione ternaria nella rappresentazione dell'approccio terapeutico sembrerebbe testimoniare come la relazione tra malattia e tipo di cura prescelta,

---

<sup>11</sup> BENVENISTE 1945, pp. 10-11, riporta l'analogia tra il testo avestico e quello del *Rigveda*. La comparazione con la terza *Pitica* di Pindaro era già stata proposta da CASARTELLI 1886, p. 301, che riprendeva alcune considerazioni fatte da DARMESTETER in calce alla sua edizione dell'*Avesta*.

indicasse l'appartenenza ad un ambito sociale. Di più, tutte e tre queste tipologie terapeutiche sembrano avere carattere ambivalente: gli scongiuri possono cacciare o provocare il malocchio, il coltello può sanare o ferire, le piante possono guarire o avvelenare.<sup>12</sup> Di particolare interesse è la scansione ternaria proposta nella *Odissea* (X, 316) dove Ulisse per combattere Circe utilizza tre diverse strategie per neutralizzare gli effetti di una pozione fatta di estratti di piante, per fermare l'attacco di una spada, per rendere inoffensiva la maga e persuaderla a giurare di non usare le sue arti contro di lui.

La recitazione del *maqθra*- sortisce l'effetto della formula di scongiuro che giocava un ruolo fondamentale nella medicina degli antichi e che è citata ad esempio da Omero tra i trattamenti chirurgici: *la piaga del glorioso Odisseo divino fasciarono sapientemente, col canto magico (ἐπαιοιδή) il sangue nero fermarono (Odissea XIX, 455)*. Il *maqθra*- è tessuto su di un rapporto strettissimo tra parola e significato: è evidente che la ripetizione dei suoni era un modo per ribadire i medesimi concetti ed intrecciare tra loro frasi e suoni accresceva l'efficacia dello scongiuro: *io ti scongiuro o malattia, ti scongiuro o morte, ti scongiuro o dolore, ti scongiuro o febbre (Vd XX, 7)*. Tale l'importanza di questo concetto che viene personificato da un essere divino, *Maθra Spənta*, invocato contro le malattie dallo stesso Ahura Mazda che gli offre in cambio cavalli, buoi, pecore e cammelli.

In ambito greco l'idea del potere magico della parola era così radicata da essersi personificata nella figura mitologica delle Sirene.

Nel corso del tempo si accese la polemica tra i detrattori della medicina con gli scongiuri, come Aristotele (*Hist. Anim.* 605), e i sostenitori dell'efficacia di questi trattamenti. La polemica era viva

---

<sup>12</sup> Le intuizioni di BENVENISTE e DUMÉZIL sono state oggetto di numerose riflessioni e reinterpretazioni. Si veda a questo riguardo il diverso approccio di PUHVEL alla medicina tripartita degli Indoeuropei. Lo studioso propone l'esistenza di un terzo livello di medicina "popolare" basata sull'uso di erbe, estratti fluidi e canti magici. A sua volta ZYSK 1992, muovendo dai risultati dei precedenti lavori, propone un nuovo metodo nell'analisi dei tre diversi approcci terapeutici, distinguendo tra *locus operandi* (classe, livello o contesto dove il medico operava) e *modus operandi* (uso dei rimedi o di associazioni di strategie terapeutiche). ZYSK ritiene che, da un punto di vista operativo, l'utilizzo della tecnica di cura verbale venisse sempre associato alle diverse tecniche terapeutiche e non debba considerarsi rigidamente come un metodo alternativo di approccio di cura rispetto agli altri due.

ancora nel V secolo se guardiamo ad un passo dell'*Aiace* di Sofocle: *Non è un rimedio intonare nenie sopra un male che ha bisogno di un taglio.*

L'insistenza di testi avestici nel ribadire la superiorità della medicina mantrica rispetto all'uso delle piante e del coltello è una chiara indicazione: vi era un crescente interesse a sperimentare nuove forme di trattamenti che rivelavano una sfiducia diffusa nell'efficacia delle formule.<sup>13</sup>

## Il medico

Gli Zoroastriani che volevano dedicarsi all'arte della guarigione dovevano esercitarsi sugli adoratori di altre fedi, ma al terzo insuccesso, cioè alla terza operazione conclusasi con la morte di un adoratore dei *daēuua-* (demoni), il candidato era riconosciuto incapace per sempre e diffidato dal curare un mazdeo. Se lo avesse fatto, e avesse ferito un fedele, avrebbe ricevuto una punizione corporale equivalente al danno compiuto, lo stesso castigo dell'omicidio volontario, per aver commesso il *baodō-varšta* (n.), cioè provocato una ferita intenzionale (*Vd* 7, 38).<sup>14</sup> Al terzo successo, conseguito sui pazienti sperimentali, l'aspirante medico otteneva il diritto a curare i Mazdei come avesse creduto opportuno. I testi riportano l'entità dell'onorario richiesto al paziente a seconda del suo rango: il sacerdote è guarito per una benedizione, il capo di una casa per il prezzo di un capo di bestiame di piccola taglia, il capo villaggio per uno di media taglia, il capo tribù per uno grande, un capo distretto per un carro a quattro attacchi. Viene

---

<sup>13</sup> Si veda a questo proposito EMMERICK 1993, p. 92. Non si deve dimenticare che le informazioni mediche contemplate dai testi sacri, come l'*Avesta*, rappresentano il punto di vista sacerdotale sull'amministrazione della salute della comunità di fedeli e sul mistero della morte. Non stupisce, pertanto, trovare nel testo frequenti tentativi di difendere la supremazia della medicina mantrica dalla ingerenza di altre medicine che, esulando dal controllo della chiesa, rappresentavano una perdita di autorità sul corpo umano. Il corpo diventava oggetto di una disputa dai toni accesi che si protrae fino ai nostri giorni.

<sup>14</sup> BARTHOLOMAE 1904, col. 920.

stabilita anche la ricompensa per la guarigione delle mogli di tali maggiorenni, quantificata rispettivamente in un'asina, una vacca, una giumenta e una cammella; non si accenna alla moglie del sacerdote sottintendendo la gratuità dell'operazione. Infine si contempla la guarigione del figlio di un signore di villaggio ricompensato con un animale di prima scelta. Il medico avestico doveva essere anche veterinario, visto che il brano del *Widēwdād* passa poi in rassegna le guarigioni dei capi di bestiame. In tal caso la ricompensa consisteva in un altro capo di bestiame, secondo una gerarchia di valore, come avveniva per gli uomini (*Vd VII*, 36-43). La regola raccomanda sempre al medico la tempestività nella visita ai malati: *se la malattia giunge nel pomeriggio si guarirà alla sera, se giunge la sera si guarirà nella notte, se giunge nella notte lo si farà all'aurora* (*Vd XXI*, 3).

## Le malattie

Le malattie sono attribuite all'influenza malefica di demoni penetrati nei corpi, cui ci si rivolge per invitarli ad andarsene. Il medico si limita a combattere quello che della malattia vede, cioè più che le cause esorcizza i sintomi. Ecco perché molti nomi di malattie sono legati al nome del sintomo attraverso cui si manifestano. L'avestico *yaska-* (m.) è il termine generico per "malattia" ed è simile al vedico *yákṣma-* (da *yakṣ-* "apparire") che indica il manifestarsi del deperimento fisico. Appare difficile invece una connessione tra il tecnoleto medico sanscrito, *gada-* "malattia", e l'espressione avestica *gadahe apa.gadahe apanaštahe* (*Vd XXI*, 2) che ha fatto ritenere possibile l'esistenza di un termine analogo in avestico.<sup>15</sup> L'*Avesta* conserva molti nomi per particolari malattie, ma l'etimologia di questi termini oscuri, spesso attinti dal repertorio magico o demoniaco, risulta chiara solo quando sia possibile confrontarla con quella di termini provenienti da altre lingue indoeuropee. Un ruolo importante hanno le malattie della pelle come *pāman-* la "lebbra"

---

<sup>15</sup> BARTHOLOMAE 1904, col. 488, proponeva il significato di "rovina" per *gada-*. EMMERICK 1993, pp. 86-87, sottolinea la difficile etimologia del termine, esaminando tutti i rimandi etimologici possibili.

(*Yašt* XIV,48), termine che si ritrova anche in vedico a volte come affezione pruriginosa (*Chandogya-upaniṣad* IV, 1, 8 dove Raikva “si gratta” un *pāmán-*) quindi più simile all’avestico *garənav-* (*Vd* VII,57) cioè “scabbia”. È questa la malattia che per Erodoto distingue i Persiani, perché li costringe all’emarginazione del malato (*Storie* I, 138). Lo stesso termine si ritrova come *paṃa-* seguito dal nome di un’altra malattia, *kapastiš-*, che ricorda il latino *pestis* (*Yašt* VIII, 56). In un solo caso la lebbra è *paēsa-* (*Vd* II, 29) ma il pahlavi *pes-* e il persiano *pesī*, entrambi per lebbra, lasciano pochi dubbi sul significato. La stessa cosa potrebbe indicare il termine *kasuuīš-* (*Vd* II, 29), ma la somiglianza col sanscrito *kacchū-*, termine per lebbra di probabile origine non indoeuropea, non è sufficiente a connettere i due termini.<sup>16</sup> La stessa somiglianza si ritrova nel cotanese *kāswō* e nel sanscrito *kuṣṭha*, indicanti anch’essi le dermatosi nella lebbra.<sup>17</sup> Il “mal di testa” è indicato col termine *sārana-* (*Vd* XX, 3) da *sara-* “testa”, mentre un termine apparentemente simile come *sārastī-* (*Vd* XX, 3) viene tradotto con “febbre fredda” da *sarəta-* “freddo” (pahlavi *sart*, persiano *sard*, etc.). Altre malattie febbrili si presentano sotto il nome di *dažu-* (*Vd* XX,3) “febbre di fuoco” secondo la radice *daz-* (sanscrito *dah-*) “bruciare”, accompagnato dal termine *tafnu-* (sanscrito *takmán-*) che potrebbero avere un significato vicino a quello di *dažu-* poiché sono citati in coppia, *dāšn*, *taftan*, anche nel *Dēnkard* (*Dk* III, 157, 14), testo in pahlavi del nono secolo che si occupa anche di medicina e che proprio in questo capitolo definisce *taftan* una malattia non contagiosa. Come contagiose sono invece citate nel *Dēnkard* le malattie veneree *vavaršn*, termine che si ritrova anche in avestico come *vavaršā-* (*Yašt* XIII, 131).

Il termine *agostai-* (*Vd* VII, 57) indica un “essere” *sti-*, “cattivo” *aga-*, quindi il deperimento di tutta la persona. Tra le figure demoniache, quella di Aži il serpente si ritrova in molti termini come *ažhana-*, *ažaiuuaka-*, *ažauua-* (*Vd* XX, 3) ed è indicato come creatore di molte malattie (*Yašt* XIII, 131). Aži è ucciso da Thraetaona, primo preparatore di *haoma-*, che viene invocato

<sup>16</sup> KELLENS 1974, pp. 367-368; EMMERICK 1993, p. 90.

<sup>17</sup> FILLIOZAT 1948, p. 114.



contro di lui come una sorta di antidoto e gioca lo stesso ruolo del serpente nel culto di Asclepio (*Yasna* XIX, 7-8). Yatu esorcizzato più volte nel *Widēwdād* come demone-stregone, mentre negli *Yašt* (II, 11; VIII, 44) come uomo-stregone, si trova anche nel *Rigveda* dove *yātudhāna-* è “colui che porta la stregoneria” e l’uomo stesso può essere definito tale se un canto del *Rigveda* (*RV* VII, 104) lancia delle imprecazioni contro chi cura da stregone (*yātudhāna-*). Ma il demone che più spaventa la comunità zoroastriana è la *druj-* Nasu, dove *druj-* sta per “menzogna, disordine”, e corrisponde al sanscrito *druh-*, mentre Nasu è termine simile al greco *véκυς* “cadavere”, che diffonde le malattie provenienti dai corpi in decomposizione. È rappresentata in forma di insetto che attacca il copro subito dopo la morte: *la druj- Nasu arriva addosso dalle regioni del nord, sotto forma di mosca terribile con le ginocchia in avanti e il sedere in alto, tutta coperta di macchie* (*Vd* VII, 2). Questo è il motivo per cui i luoghi dove i morti vengono esposti sono severamente vietati: *i daēuuua- mangiano in questi cimiteri e vomitano il cibo come voi vi nutrite di carne cotta, ... questo cimitero è il rifugio dei daēuuua- finché dura questo cattivo odore. Su questi cimiteri nascono le malattie* (*Vd* VII, 55-57).

Si raccomanda una accurata disinfezione, secondo precise indicazioni igieniche prescritte a chi è stato contaminato dal contatto con un cadavere (quindi anche ai necrofori), che si svolgerà in un luogo dove non vi siano acqua, piante o materiali inquinabili. Il sacerdote si laverà le mani con urina di vacca e poi con la stessa bagnerà tutto il corpo del paziente che per nove giorni resterà isolato dalla comunità (*Vd* IX, 1). Si descrive, insomma, una primitiva forma di disinfezione con il *gaomaēza-* (*gāv-* “vacca”, *maēz-* “urinare”), densa di valore simbolico, indicando la vacca il benessere, l’armonia e la purezza.

Lo stesso trattamento è prescritto alla donna che dà alla luce un bambino morto: *urina di vacca mescolata con cenere, tre sorsi oppure sei oppure nove, sia cosparsi questo daxma-* (cioè “cimitero”, perché l’utero materno è tale se vi è morto il feto) *all’interno delle viscere materne* (*Vd* V, 51). Se durante la purificazione la donna è colta da febbre e dalle due peggiori malattie quali *šuda-* “fame” e

*taršna-* “sete”, può eccezionalmente bere acqua per salvarsi la vita (ma merita allora una punizione) (Vd VII, 70 -72).

Se l’aborto è invece procurato, le pene prescritte sono severissime, e non solo per la donna e l’uomo che l’ha messa incinta, ma anche per chi ha fornito le piante abortive (*banha-* oppure *šaēta-*) (Vd XV, 14).

Il *Widēwdād* dà spazio alle malattie del cane, animale sacro, che, se denutrito va sfamato con latte e grasso di carne. Se è malato viene sì immobilizzato perché può essere pericoloso, ma riceve le medesime cure riservate all’uomo pio, ancora, ne viene protetta la gravidanza. Se invece impazzisce bisogna badare bene che non si ferisca. I lupi, portatori di rabbia, e i cani nati da lupi vanno sterminati (Vd XIII, 29-41).

## Haoma

L’*haoma-* dei testi avestici, il *sóma-* dei più antichi inni vedici, è la sostanza inebriante usata dai sacerdoti per avere esperienze estatiche. Il termine che la designa deriva dalla radice indoiranica \**sau* “schiacciare in un mortaio”, con il suffisso *-ma*.

Oggi le comunità degli Zoroastriani in India, i Parsi, e gli Zoroastriani delle città iraniche di Kerman e Yazd usano, nella cerimonia dello Yasna, una miscela di efedra, melograno e Ruta graveolens, del tutto innocua. L’estratto inebriante è stato cioè cambiato con una mistura chiamata con lo stesso nome, ma dal valore solo simbolico, che non ha più nulla di quella che doveva essere eredità degli antichi rituali sciamanici. Resta da chiarire quando sia avvenuta la sostituzione, e qualcosa in proposito ci dicono le evidenti discordanze che possiamo rilevare in merito, tra *Avesta* e *Rigveda*. Nel *Rigveda* il *sóma-* è soprattutto bevanda offerta agli dei (specie a Indra) perché dia forza in battaglia e il poeta che parla degli effetti allucinogeni del *sóma-* ricalca evidentemente un *topos* letterario perché non mostra timore per le conseguenze dell’assunzione né prega perché essa giunga a buon fine. Forse la pianta originale fu abbandonata perché irreperibile e questo allora avvenne prima

che i Proto-Indoiranici si separassero, quindi prima che venissero scritte le più antiche parti del *Rigveda*. Ecco perché i testi iranici, più conservatori, riflettono una realtà più arcaica dei testi vedici, meno elaborata poeticamente, fornendoci informazioni preziose sulla natura e sugli effetti farmacologici di questa sacra pianta.

Nel corso dei secoli si smarrisce quasi anche la memoria del senso proprio di quel rito di assunzione della bevanda. Nell'*Avesta* l'*haoma-* è chiaramente detto *maḍa-* cioè “inebriante” (*Yasna* IX, 17; X, 8; X, 14; X, 19; XI, 10) ma nelle traduzioni in pahlavi questo termine viene ommesso o tradotto erroneamente, perché agli occhi dei traduttori l'*hōm* medio persiano non poteva essere “inebriante”. Nei testi in pahlavi esiste però il *mang*, la pianta intossicante usata per le cerimonie e somministrata ad un uomo giusto di nome *Wīrāz* per cadere in trance, vedere il mondo ultraterreno, e riferire ai Mazdei le terrificanti immagini dell’aldilà, monito per la comunità (*Ardā Wīrāz Nāmag*, II). Probabilmente il termine *mang* (il persiano *bang* e l’arabo *banj* designano le piante intossicanti, in particolare l’hashish ma anche il giusquiamo; *bayha-* è detta anche la pianta abortiva in *Vd* XV, 14) bevuto da *Wīrāz* in tre coppe, come tre sono i sorsi di *haoma-* nelle cerimonie, è stato trascritto così dai copisti medio-persiani solo per distinguerlo dall’*hōm-* che credevano non avesse mai avuto effetti allucinanti. Il *mang* di cui si parla nel racconto intitolato *Ardā Wīrāz Nāmag* “il libro del giusto *Wīrāz*”, è una droga usata solo in particolari occasioni e dagli effetti pericolosi, forse una prova a cui i sacerdoti, itineranti per sovrintendere ai sacrifici, si sottoponevano periodicamente per avere il consenso della comunità, quasi una pubblica dimostrazione di fedeltà. Non mancavano i rischi ma servivano ad escludere gli impostori, connotando questo genere di cerimonie di una funzione ordalica. Analoghi viaggi nell’aldilà compiono, come è attestato nei testi e nelle iscrizioni medio-persiani, Kavi Vištaspa (*Dk* VII, 4. 84-86), grazie ancora al *mang* e all’*hōm*, e Kirdīr.

Anche nell'*Avesta* si parla degli effetti allucinogeni di tali sostanze, descrivendo esperienze ultraterrene, anzi paradisiache (*uruuāsman-*), visioni di fuoco (*ātar-*), di luci (*raocah-*) e di voli nel cielo (*vazista*) (*Yasna* 36). Si accenna inoltre all’uso, a scopo

apotropaico, di bruciare la pianta, che in questo caso viene chiamata non *haoma-* ma *dūraoša-* (il cui significato potrebbe essere: che porta “lontano” *dūra-* i “mali” \**auša-*), probabilmente per rispettare il divieto di mescolare un estratto fluido con il fuoco.

Questi riti che si possono dire estatici, legati all’*haoma-*, hanno radici antichissime e ricordano quelli dei popoli caucasici e degli Sciti. La pianta era oggetto di un rispetto tradizionale che Zaraθuštra avrebbe cercato di ridimensionare.

Nell’*haoma-/sóma-* si è dapprima riconosciuto il fungo allucinogeno *Amanita muscaria* che ben rispondeva alle descrizioni dei testi vedici, che non accennano mai a radici, rami, fiori o semi, e parlano di una pianta che cresce in alta montagna.

Ci si fondava in particolare su di un passo dell’*Avesta* dove Zaraθuštra combatte *coloro che ingannano il popolo con l’urina (mūθrəm) dell’ubriachezza (madaiiā)*.

Vi si trovava infatti riscontro nell’uso sciamanico di bere le urine di una persona intossicata dall’*Amanita muscaria*. Ma questo passo è di tradizione incerta e forse nasconde un errore dello scriba. La lettura corretta allora potrebbe essere *coloro che ingannano il popolo in cambio di doni (mīždəm magahiā)*.<sup>18</sup> Ben conosciuto, e fin dall’antichità, è invece il *Peganum harmala*, comune pianta dell’Asia Centrale, che produce un alcaloide, l’armalina, in grado di abbassare la temperatura corporea, la pressione del sangue e di provocare sonno con visioni. Nei nomi popolari di questa pianta ricorre il nome *spand (isfand, sepand, etc.)* che ricorda l’avestico *spənta-* “che incrementa” (i poteri spirituali). Il suo nome siriano, come ci informa la più antica traduzione araba di Dioscoride, è *basasa*; l’anatolico *muly*. *Muly* è parola che ricorda quella che indica la pianta data da Hermes ad Ulisse come antidoto alla pozione di Circe: μόλυ (Odissea X, 304-306). Il termine *haoma-* somiglia inoltre ad ὄμιον, l’erba che, secondo Plutarco, i Persiani schiacciavano in un mortaio mista a sangue di lupo (*De Iside et Osiride* 46).<sup>19</sup>

---

18 La teoria di WASSON 1968, ha convinto per anni gli studiosi dell’identità del *soma-* con l’*Amanita muscaria*.

19 Sulla proposta di identificare l’*haoma-* con la pianta del *Peganum harmala* si veda

Resa dubbia l'identificazione con l'Amanita e non soddisfacendo il *Peganum harmala* tutti i requisiti ricercati, si sono studiate le qualità delle piante del genere *Ephedra*, usate per anni e fino ai nostri giorni come *haoma-/sóma-* nelle cerimonie. I nomi popolari di queste piante nell'area indoiranica (*hōm, uma, omə* etc.) attestano che già in tempi molto antichi erano chiamate con questo nome sacro. In Nepal oggi l'efedra è chiamata *somalatā* (soma rampicante), cioè con il nome che le dettero gli Hindu rifugiatisi qui durante le invasioni islamiche. Ma mancano i requisiti farmacologici per poter riconoscere proprio nell'efedra l'*haoma-*. L'alcaloide che da questa si ricava, l'efedrina, simile nell'azione chimica all'adrenalina, non ha capacità stimolanti di intensità tale da poter essere identificato con la bevanda dei testi iranici. Le sue qualità medicinali fanno piuttosto pensare che fosse un additivo aggiunto alla pozione, forse usato per combattere i pericolosi effetti delle sostanze ipnotiche ed allucinanti di cui rappresenta un valido antagonista.<sup>20</sup>

Di qualunque sostanza si fosse trattato, è chiaro che essa induceva uno stato di *trance* a cui la matrice religiosa dava poi forma e contenuti che solo chi, sacerdote o sciamano, era in grado di avere esperienze soprannaturali poteva interpretare.

## L'influsso dei medici stranieri sulla medicina iranica

La Persia antica conobbe i medici stranieri. Erodoto racconta la fama dei medici egiziani, noti per praticare la specializzazione nelle varie branche della medicina (*Storie* II, 84). La loro fama arrivava anche alla corte degli Achemenidi se è vero che Ciro mandò un messo in Egitto chiedendo il migliore oculista (*Storie* III, 1), e che Dario feritosi durante la caccia ricorse dapprima a medici egiziani restandone insoddisfatto; poi si fece curare da Democede di Crotona

---

FLATTERY e SCHWARTZ 1989.

<sup>20</sup> La teoria dell'efedra quale pianta del *soma-* ha trovato, nel corso del tempo, numerosi sostenitori. Il lavoro che riassume le ragioni di questa proposta è quello di FALK 1989.

descritto da Erodoto come uno dei più illustri medici del VI sec. a.C. (*Storie* III, 129).

La tradizione trova riscontri nella storia: a Crotona vi era infatti una famosa scuola, guidata da Alcmeone, medico di ispirazione pitagorica. Democede avrebbe curato Dario con rimedi blandi contrapposti a quelli violenti degli egiziani, ottenendo ricchezze e un successo confermato poi dalla guarigione della moglie di Dario, Atossa, colpita da un ascesso al seno.<sup>21</sup>

Durante il regno di Artaserse II, un altro medico greco, Ctesia, caduto prigioniero in battaglia presta i suoi servizi a corte. Inoltre, in quanto bilingue, viene inviato da Artaserse a negoziare con i comandanti greci dopo la battaglia di Cunaxa.

Oltre a scambiare conoscenze con i paesi limitrofi, la medicina antico-persiana raccoglieva l'eredità della medicina e della scienza mesopotamica, nella quale si ritrovano preghiere e incantesimi contro i demoni delle malattie. Sono facili i riscontri: il codice di Hammurabi fissa gli onorari dei medici e le punizioni per i fallimenti degli interventi chirurgici. Anche qui l'entità dell'onorario è diversa in relazione allo stato sociale del cittadino, mentre l'errore che provoca la morte di un uomo libero comporta per il medico pene severissime; è probabile tuttavia che qui come nella medicina avestica fossero in uso onorari e risarcimenti meno rigidi di quelli imposti dalle norme che ci vengono tramandate.

È contemplata inoltre la medicina veterinaria, con le ricompense e gli indennizzi a cui è tenuto il medico in caso di morte dell'animale. La medicina mesopotamica affronta il problema della salute pubblica e delle purificazioni (come nel caso della donna resa impura dal parto). Infine le formule di scongiuro avestiche ricordano nella loro semplicità le formule magiche sumeriche.<sup>22</sup>

L'*Avesta* non porta dunque con sé solo il patrimonio delle tradizioni indoeuropee ma è testimone della circolazione delle idee

---

21 La vicenda di Dario e del medico Democede è stata analizzata da HUYSE 1990. L'idea dell'autore è che la vicenda narrata da Erodoto possa ricalcare un *topos* letterario. Numerose sono infatti le analogie che legano le vicende narrate con elementi favolistici tradizionali.

22 CASARTELLI 1886, p. 302.

## Introduzione alla medicina avestica

medico-scientifiche nell'antichità e conserva le tracce di credenze di un ceppo di popolazioni anteriori all'arrivo degli Aarii e in parte assorbiti da essi.

## Fonti

- ANQUETIL-DUPERRON, Abraham Hyacinthe 1771: *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre*. Paris (rist. New York 1988).
- DARMESTETER, James — MILLS Lawrence Heyworth 1880-1887: *The Zend-Avesta*, translated by Darmesteter (part. III translated by L.H. Mills). Vol. I. *The Vendīdad*; vol. II; *The Sīrōzahs, Yashts and Nyāyis*; vol. III: *The Yasna, Visparad, Āfrīnagān, Gāhs and miscellaneous Fragments*. In: *Sacred Books of the East*, vols. IV, XXIII, XXXI, Oxford (rist. Delhi 1988).
- DARMESTETER, James 1892-1893: *Le Zend-Avesta: traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*. Part I: *La Liturgie (Yasna et Vispéred)*; Part II: *La Loi (Vendidad)-L'Épopée (Yashts)-Le Livre de Prière (Khorda Avesta)*; Part III: *Origines de la Littérature et de la Religion zoroastrienne. Appendice à la traduction de l'Avesta (Fragments des Nask perdus et index)*, Annales du Musée Guimet, Paris (rist. anast. Paris 1960).
- DE MENASCE, Jean 1972: *Le troisième livre du Denkart*. Paris.
- GELDNER, Karl Friedrich 1886-1896: *Avesta: the Sacred Books of the Parsis*. Stuttgart.
- WOLFF, Fritz 1910: *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch*. Strassburg.

## Studi

- BENVENISTE, Émile 1945: "La doctrine médicale des Indoeuropéens". *Revue de l'Histoire des Religions*, 130, pp. 5-12.
- BRANDENBURG, Dietrich 1972, "Avesta und Medizin. Ein literaturgeschichtlicher Beitrag zur Heilkunde im alten Persien". *Janus*, pp. 269-307.
- CASARTELLI, Louis Charles 1886: "Un traité pehlevi sur la médecine". I: *Le Muséon*, 5 (1886), pp. 296-316. II: *Le Muséon*, 5 (1886), pp. 531-558.
- DUMÉZIL, Georges 1958: *L'Ideologie tripartite des Indo-Européens*,



- Bruxelles (*L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Rimini 1988).
- ELGOOD, Cyril 1951: *A Medical History of Persia*. Cambridge.
- ELIADE, Mircea 1978: *Le chamanisme et le techniques archaïques de l'extase*. Paris.
- EMMERICK, Ronald Eric 1993: "Indo-Iranian Concepts of Disease and Cure". *Journal of the European Ayurvedic Society*, 3, pp. 72-93.
- FALK, Harry 1989: "Soma I and II". *Bullettin of the School of Oriental and African Studies* 52.1, pp. 77-90.
- FICHTNER, Horst 1924: *Die Medizin im Avesta untersucht auf Grund der von Fr. Wolff besorgten Uebersetzung der heiligen Bücher der Parsen*. Leipzig.
- FILLIOZAT, Jean 1948: *Fragments de textes koutchéens de médecine et de magie*. Paris.
- FILLIOZAT, Jean 1949: *La doctrine classique de la médecine indienne: ses origines et ses parallèles grecs*. (École française d'Extrême-Orient) Paris (rist. Paris 1975).
- FLATTERY, David Stofleth — SCHWARTZ, Martin 1989: *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and its Legacy in Religion, Language and Middle Eastern Folklore*. Berkeley/Los Angeles.
- FONAHN, Adolf Mauritz 1910: *Zur Quellenkunde der persischen Medizin*. Leipzig.
- GERSHEVITCH, Ilya 1974: "An Iranianist's view of the soma controversy". *Memorial Jean de Menasce*, pp. 45-75. Louvain – Teheran.
- GIGNOUX, Philippe 2001: *Man and cosmos in ancient Iran*. (Serie orientale Roma XCI) Roma.
- GIGNOUX, Philippe 2001: "L'apport scientifique des chrétiens syriaques à l'Iran sassanide". *Journal Asiatique*, 289/2, pp. 217-236.
- HENNING, Walter Bruno 1949: *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor?* Ratambai Katrak Lectures. Oxford.
- HUYSE, Philippe 1990: "Die Persische Medizin auf der Grundlage von Herodots Historien". *Ancient Society*, 21, pp. 141-148.
- KELLENS, Jean 1974: *Les noms-racines de l'Avesta*. Wiesbaden.
- KELLENS, Jean 1984: "Yima, magicien entre les dieux et les hommes".

- Orientalia J. Duchesne- Guillemin emerito oblata*, pp. 267-281. (Acta Iranica 23) Leiden.
- KINGSLEY, Peter 1994: "Greeks, Shamans and Magi". *Studia Iranica*, 23, pp. 187-198.
- HAMPEL, Jürgen 1982: *Medizin der Zoroastrier im Vorislamischen Iran*. Husum.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger 1968: "The Post-Vedic History of the Soma Plant". In: Robert Gordon WASSON, *Soma: divine mushroom of immortality*, part. II, New York, pp. 95-147.
- PANAINO, Antonio — SADOVSKI, Velizar 2007: *Disputationes Iranologicae Vindobonenses, I.* (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Phil-hist. Klasse, 746 / Veröffentlichungen zur Iranistik 41). Wien.
- PUHVEL, Jaan 1970: "Mythological reflections of Indo-European medicine". *Indo-European and Indo-Europeans*. Papers presented at the Third Indo-European Conference at the University of Pennsylvania, Philadelphia, pp. 379-389.
- SOHN, Peter 1996: *Die Medizin des Zādsparam*. Wiesbaden.
- ZYSK, Kenneth G. 1992: "Reflections on an Indo-European healing tradition". *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion, II.* (Studies in honour of Edgar C. Polomé), (= Journal of Indo-European Studies Monograph Number Nine), pp. 321-336