

Testi del Vicino Oriente antico

fondati da Paolo Sacchi
diretti da Riccardo Contini

1. Letteratura egiziana classica
a cura di Sergio Pernigotti
2. Letterature mesopotamiche
a cura di Lucio Milano
3. Letteratura iranica
a cura di Carlo Giovanni Cereti
4. Letterature dell'Asia Minore
a cura di Stefano de Martino
5. Letterature della Siria
e Palestina
a cura di Riccardo Contini
6. Letteratura ebraica e aramaica
a cura di † Gian Luigi Prato
7. Letteratura della Siria cristiana
a cura di Alberto Camplani
8. Letteratura egiziana
gnostica e cristiana
a cura di Tito Orlandi
9. Letteratura etiopica
a cura di Alessandro Bausi
10. Testi dell'Arabia preislamica
a cura di Alessandra Avanzini

Tutti i volumi della collana sono stati sottoposti
al vaglio di due recensori anonimi

Testi del Vicino Oriente antico
diretti da Riccardo Contini

3

Letteratura iranica
a cura di Carlo Giovanni Cereti

I

Zarathustra nella letteratura pahlavi

Paideia

Zarathustra nella letteratura pahlavi

Il libro VII del Denkard

a cura di
Massimiliano Vassalli

Paideia

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Zarathustra nella letteratura pahlavi : il libro VII del Denkard
a cura di Massimiliano Vassalli

Torino : Paideia, 2024

242 p. ; 21 cm – (Testi del Vicino Oriente antico. 3, Letteratura iranica ; 1)

Bibliografia

ISBN 978-88-394-1009-2

1. Zarathustra

2. Lingua pahlavi

891.52 (ed. 23) – Letterature iraniche orientali (antiche)

891.53 (ed. 23) – Letteratura pahlavi

295.092 (ed. 23) – Zoroastrismo : storia e biografia

Tutti i diritti sono riservati

© Claudiana srl, Torino 2024

ISBN 978.88.394.1009.2

Introduzione

IL DĒNKARD

Il *Dēnkard*, noto anche come «Atti della Religione»,¹ è un testo della letteratura zoroastriana che risale al primo periodo islamico (VII-X sec. d.C.), scritto in lingua pahlavi, cioè nella forma di medio persiano usata nei testi zoroastriani. All'interno degli studi filologici e storico-religiosi, è considerato l'opera più rilevante per chiunque si interessi di lingua medio persiana o di storia dello zoroastrismo. La sua importanza risiede nel fatto che essa è la più estesa tra tutte le opere pahlavi che sono giunte fino a oggi, contenendo circa 169 000 vocaboli su un totale stimato di circa 650 000 per l'intera letteratura.² Di conseguenza, solo il *Dēnkard* include più di un quarto di tutto il patrimonio linguistico conservato.

Al dato numerico si deve aggiungere anche quello contenutistico: il *Dēnkard* è la più completa e antica opera enciclopedica, che riassume l'intero pensiero zoroastriano così come si presentava nel primo periodo islamico. Inoltre, contiene numerosi riferimenti e interi brani tratti da testi più antichi andati perduti che si possono ragionevolmente far risalire all'epoca tardo sasanide (VI-VII sec. d.C.). Occorre fin da subito chiarire che non è facile distinguere i diversi strati testuali che hanno dato origine al *Dēnkard*. Come molte altre opere zoroastriane coeve, anche questa è il risultato di un grande lavoro di rielaborazione, per cui parole, frasi o interi brani sono stati presi da altre opere per essere assemblati, armonizzati tra di loro e integrati con nuove aggiunte. Il testo si presenta, infine, come un mosaico talmente ben congegnato che occorre una notevole capacità da parte di uno studioso per rintracciare l'origine dei diversi singo-

¹ Nel presente volume, il termine polisemantico *dēn* viene tradotto con «religione» per semplificazione, tuttavia, per un'analisi più approfondita sui suoi possibili significati, si veda Shaki 1994b. ² Cereti 2001, 41; West 1896-1904, 91.

li tasselli che lo compongono. Proprio per l'impossibilità di distinguere con certezza le parti riprese da altri lavori da quelle aggiunte in fase di redazione, le due grandi personalità che hanno composto il *Dēnkard*, Ādurfarrbay ī Farroxzādān (VIII-IX sec. d.C.) e Ādurbād ī Ēmēdan (probabilmente X sec. d.C.), vengono designati in letteratura con il termine composto di autori-redattori e non sono mai identificati come gli autori nel senso moderno del termine.¹

Nella sua forma definitiva, il *Dēnkard* è composto da nove libri, di cui i primi due e buona parte del terzo sono andati perduti. I libri sopravvissuti vengono normalmente divisi in tre gruppi in base alla loro funzione così come è stata identificata dagli studiosi: i primi tre libri (Dk III, IV e V) sono apologetici; il secondo gruppo, formato dal solo Dk VI, si differenzia dagli altri per essere la più estesa collezione di detti sapienziali di origine sasanide; infine, gli ultimi tre libri (Dk VII, VIII e IX) formano la sezione chiamata esegetica. Questa suddivisione tradizionale è stata di recente messa in discussione dallo studioso Rezania, il quale ha presentato una tesi secondo cui l'opera aveva valore esclusivamente apologetico, cioè fin dall'inizio sarebbe stata scritta per difendere la religione dall'accusa di politeismo avanzata dai teologi musulmani.²

Anche volendo accogliere la proposta di Rezania sulla natura dell'intera opera, gli ultimi tre libri del *Dēnkard* mantengono comunque tra di loro una relazione più stretta rispetto a quella con gli altri libri. La storia narrata nel settimo libro, infatti, ha come fonte principale l'Avesta nella sua suddivisione in *nask*, il cui contenuto viene sommariamente descritto nell'ottavo libro del *Dēnkard*. Nel nono, invece, vengono descritte quelle parti del testo sacro che costituiscono il cuore stesso dell'opera e che, secondo la tradizione, contengono le parole di Zarathustra. In considerazione dello stretto legame tra gli ultimi tre libri del *Dēnkard*, è opportuno spendere qualche parola in più sul loro contenuto.

Il Dk VII, l'opera qui tradotta e commentata, contiene la storia dell'universo dalle origini fino alla fine dei tempi, descritta dal punto di vista degli zoroastriani di primo periodo islamico. Il testo,

¹ Sul concetto di autorialità nel mondo iranico antico, si veda Skjærvø 2005-2006.

² Rezania 2017, 355-360.

tuttavia, non si presenta come un resoconto dei principali eventi politici, bellici o sociali, ma come una narrazione dei miracoli che sono avvenuti e che avverranno per opera della parola divina, grazie alla quale, l'umanità riuscirà a sconfiggere il male in tutte le sue forme. Zarathustra (in medio persiano: *Zarduxšt*) si pone al centro di questa grande narrazione cosmica, in quanto è colui che fornisce agli uomini la migliore arma con cui combattere il male, portando la parola divina senza errori o distorsioni. Egli riesce a compiere questa impresa, perché è il più perfetto di tutti gli uomini e, sebbene non sia stato il primo ad accogliere la parola di Ohrmazd, è stato l'unico a riuscire a comprenderla in modo completo. La sua importanza è tale che, nel testo, la religione di Ohrmazd (pah. *dēn ī ohrmazd*) viene chiamata anche «religione di Zarathustra» (pah. *dēn ī zarduxšt*) per distinguerla da tutte quelle altre forme imperfette praticate dagli uomini prima del suo arrivo.

La centralità della sua figura non è sfuggita agli studiosi di epoca moderna, che sono arrivati a identificare l'intero Dk VII come il libro che narra la leggenda di Zarathustra per antonomasia. Anche se in effetti il Dk VII contiene la versione più estesa della vita del profeta tra tutte le fonti che ci sono rimaste, occorre fin da subito stabilire un punto fermo: il testo non è una biografia. Lo scopo dell'opera viene esplicitato fin dalle prime righe: narrare la storia universale attraverso il racconto dei principali eventi prodigiosi operati grazie alla parola divina.¹

L'ottavo libro riporta in sintesi il contenuto del testo sacro così come si presentava tra il periodo tardo sasanide e il primo periodo islamico.² L'Avesta era stata divisa in tre grandi raccolte, ciascuna contenente nove sezioni chiamate *nask*. Le tre raccolte avevano una funzione diversa: la *gāhānīg* conteneva commenti ai principali canti dell'Avesta, le *gāthā*, che la tradizione identifica con le parole dello stesso Zarathustra; la raccolta *hādāmānsarīg* conservava le formule e i riti connessi ai canti avestici; la terza raccolta, la *dādīg*, includeva testi di argomento legale.

Attraverso la sintesi riportata nel Dk VIII, è possibile identificare due dei 27 *nask* come le fonti principali della narrazione contenuta

¹ Vassalli 2021.

² Cereti 2001, 72-73.

nel settimo libro. Il primo, lo *Spand Nask*, conteneva la narrazione della vita di Zarathustra così come compariva all'interno della letteratura sacra; già West aveva ricollegato il contenuto di questo *nask* con quello dei capitoli 2-5 del Dk VII.¹ Il secondo *nask* è il *Cibrdad*,² il quale contiene le gesta degli eroi e delle principali figure religiose vissute prima di Zarathustra, argomento che si ritrova nel primo capitolo. All'interno del sunto dello *Spand Nask* si trova anche un probabile riferimento diretto al settimo libro:³

In esso [*scil.* lo *Spand Nask*] sono riportate molte meraviglie dovute a lui [*scil.* Zarathustra], così come quelle che sono state raccolte (*ham-paywast*), selezionate (*wizīdag*) e rese manifeste (*nīšānēnid*) nel libro *Dēnkard* (*Dēnkard* VIII, 14.4).

Il termine usato per «selezionate», *wizīdag*, si trova in forma plurale anche nel titolo di un'altra opera pahlavi, i *Wizīdagihā ī Zādspram*, che contiene anch'essa una narrazione della vita di Zarathustra. Nel commento al testo del *Dēnkard* VII, si effettuerà un confronto tra la narrazione dei *Wizīdagihā* e quella del libro VII, in cui si evidenzierà l'importanza che il concetto di «selezione» assume non solo per comprendere le somiglianze e le differenze nella trama, ma anche per ricostruire il processo redazionale delle due opere.

Il nono libro contiene una descrizione più minuziosa di tre *nask* appartenenti al primo gruppo, il *gāhānīg*, e, più precisamente, descrive il *Sūdgar nask*, il *Warštmanšar nask* e il *Bay nask*. Tutti e tre iniziano con un commento alle tre preghiere più sacre dello zoroastrismo che introducono le *gāthā*. I tre libri hanno però un argomento differente: i primi due contengono molti elementi storici e mitologici, mentre solo il terzo commenta il testo gathico per trarne insegnamenti morali e spirituali.⁴ Nel settimo libro si trovano continue citazioni al contenuto di questi e altri *nask*, introdotte da espressioni come «nella religione si dice» (pah. *pad dēn gōwēd*). Molti di questi riferimenti sono stati individuati da Molé nel commento alla sua edizione del *Dēnkard*.⁵

¹ West 1897, IX.

² Cereti 2001, 68.

³ Traduzione dell'autore.

⁴ Cereti 2001, 76-77.

⁵ Molé 1967, 139-233.

Il tema dell'opera

Si è già precedentemente affermato che il *Dēnkard* VII non è un'opera biografica, ma piuttosto un testo che si propone di narrare la storia universale attraverso una selezione di eventi miracolosi. L'assenza di un intento biografico risulta evidente fin dalle prime righe, poste dopo l'invocazione iniziale che apre l'intera opera:

Libro settimo: è scritto sulle meraviglie del più grande messaggero della religione mazdea, Zarduxšt degli Spitām, e sulla missione che il meraviglioso ebbe sotto Ohrmazd, la cui¹ religione, che era in accordo la Parola di Ohrmazd, venne accolta dal re Wištāsp e dagli abitanti del regno. Dall'esposizione della buona religione (*Dēnkard* VII, 1.1).

Il libro settimo tratta quindi dei miracoli (*abdih*) del più grande apostolo, Zarathustra, della sua missione (*aštagih*) per conto di Ohrmazd e di come la religione sia stata accolta dagli abitanti del paese di Wištāsp e dallo stesso sovrano (*u-š dēn [...] andar wištāsp šāh kišwarīgān wābarīgānihist*). I miracoli, la missione e l'accettazione della religione da parte di Wištāsp sono i tre temi che fungono da filo conduttore per l'intera opera. Tra i tre, il miracolo risulta essere il più rilevante,² vero Leitmotiv del *Dēnkard* VII, presente in ogni capitolo, mentre gli altri due, pur essendo importanti, rimangono circoscritti solo in alcune sezioni dell'opera. L'importanza del primo tema viene confermato nella premessa all'indice, in cui viene ribadita la dichiarazione d'intento o quanto meno il soggetto principale dei capitoli che seguono:

¹ Nel testo si fa riferimento alla religione di Zarathustra: in più occasioni si sottolinea che la religione di Ohrmazd era già presente nel mondo, ma in forma incompleta e solo grazie a Zarathustra l'umanità ha potuto ricevere integralmente la parola divina.

² Il tema dei miracoli compare anche in Mas'ūdī, *Prairies d'or* (Barbier de Meynard, Pavet de Courteille 1863, 124), in cui si afferma espressamente che Zarduxšt ebbe molti seguaci proprio grazie ai grandi miracoli che compì. Sarebbe interessante capire se Mas'ūdīnon avesse tratto le proprie informazioni da un testo simile a quello del *Dēnkard* VII o da una tradizione simile. Sempre Mas'ūdī, nel *Tanbīh*, conferma che i Persiani avevano storie sui miracoli Zarathustra (Carra de Vaux 1897, 134). Un altro autore, Ibn Bābawayh al-Qummī (x sec. d.C.), riporta le domande dell'ottavo Imam Sciita, al-Riḍā, ad un alto sacerdote Zoroastriano su quali fossero i fondamenti dell'autorità profetica di Zarathustra (Sahner 2019, 9-10 e note) e il *mowbed* risponde che ciò si fonda su miracoli e cose mirabili da lui compiute.

Ora è scritto sulle meraviglie, lo *xwarrah* e i miracoli del profeta della religione mazdea, la migliore tra le Creature, la venerabile anima immortale di Spitāmān Zarduxšt, che si è manifestato nel mondo terrestre. Qui si manifestano i dieci capitoli nella saggezza che (viene) dall’Avesta, la veritiera religione di Ohrmazd (*Dēnkard* VII, Indice, 1)

Anche in questo passo, si sottolinea che l’opera intende narrare le meraviglie (*warz*), la gloria divina (*xwarrah*) e i miracoli (*abdih*) compiuti da/per Zarathustra. Nell’elenco che segue, il tema dei miracoli viene costantemente ripetuto nel titolo di ogni capitolo, i quali iniziano sempre con l’espressione *abar abdih ī paydāgīhist*, cioè «sui miracoli che si sono rivelati», ad eccezione del primo.

I due temi della missione e della conversione sono circoscritti solo nei capitoli dal terzo al quinto: più precisamente, il tema della missione è predominante alla fine del terzo e per tutto il quarto, mentre quello della conversione è trattato alla fine del quarto e, in modo indiretto, per tutto il quinto capitolo.¹ Questa differenza nella distribuzione si spiega considerando che la missione e la conversione corrispondono a due momenti specifici della vita di Zarathustra. Al contrario, i prodigi fatti da/per Zarathustra non hanno un limite temporale, dal momento che Ohrmazd crea Zarathustra ancora prima del mondo e i suoi figli postumi concludono la creazione materiale. Ciononostante, i due temi della missione e della conversione hanno un ruolo centrale all’interno della narrazione: affinché la parola di Ohrmazd si possa diffondere nel mondo, è necessario che Ohrmazd incarichi Zarathustra di compiere la sua missione, che si conclude solo con la conversione del sovrano Wištāsp. Già Molé aveva identificato il sovrano come il modello di mazdeo perfetto,² ma nel *Dēnkard* VII sembra essere anche il simbolo stesso dell’umanità. Ne consegue che convertire Wištāsp significa, di fatto, convertire l’umanità alla religione portata da Zarathustra.

L’associazione tra il sovrano e il concetto di umanità appare evidente già nel passo iniziale, dove vengono dichiarati i temi principali e si annuncia che la religione verrà accolta «dal re Wištāsp e dagli abitanti del regno». Il legame tra il sovrano e gli abitanti del regno si ritrova anche in altri passi:

¹ Nel capitolo v vengono narrate le conseguenze della conversione di Wištāsp.

² Molé 1963, 383.

Una (cosa): grazie alla sua vista spirituale poteva dire e riferire i pensieri del sovrano Wištāsp e di tutti gli altri compaesani su molti argomenti nascosti (*Dēnkard* VII, 4.73).

Un miracolo si è rivelato a Wištāsp e agli altri paesani quando gli Amahraspand volarono giù dal cielo alla terra e volarono fin dentro la dimora di Wištāsp, [...] (*Dēnkard* VII, 4.77).

E ancora:

Una (cosa): dopo che fu predetto che Zarduxšt avrebbe portato la Parola della religione a Wištāsp e ai suoi conterranei, è rivelato come l'accettazione della religione di Zarduxšt da parte di Wištāsp avvenne dalle fondamenta. [...] (*Dēnkard* VII, 5.5).

E questo e molti altri miracoli e prodigi dei (com)paesani di Wištāsp, relativi a Zarduxšt [...] (*Dēnkard* VII, 6.12).

In tutte queste citazioni, Wištāsp e gli abitanti del regno formano un binomio stabile che si esprime attraverso le locuzioni «Wištāsp e i paesani» (pah. *wištāsp ud kišwarīgān*) e «i paesani di Wištāsp» (pah. *wištāsp kišwarīgān*). Il terzo passo citato, letto integralmente, stabilisce chiaramente il reale rapporto che esiste tra l'elemento *wištāsp* e la controparte *kišwarīgān*:

Una (cosa): dopo che fu predetto che Zarduxšt avrebbe portato la Parola della religione a Wištāsp e ai suoi conterranei, è rivelato come l'accettazione della religione di Zarduxšt da parte di Wištāsp avvenne dalle fondamenta. Per lui, viene detto nella rivelazione della religione, (cioè, per il) signore delle terre: «Raccogli questa natura esistenziale, questa religione, che sarà afflitta e oppressa, o Kay Wištāsp, cioè accettala! Tu devi possedere questa natura esistenziale, questa religione che esiste, cioè questa che è la scienza delle scienze. Propagala, o signore di terre! Tu devi sostenere questa natura esistenziale come un pilastro nuovo sostiene una macina, e tu sei quel pilastro che sostiene questa religione!» (*Dēnkard* VII, 5.5).

La conversione di Wištāsp è la necessaria premessa per la propagazione della religione (pah. *rawāgīh kunēh*) e la conseguente conversione dell'umanità. Pertanto, le due locuzioni *wištāsp ud kišwarīgān*, premessa e conseguenza, e *wištāsp (šāh) kišwarīgān*, dando maggior rilievo alla conseguenza con uso di una metonimia, esprimono lo stesso concetto: in entrambi i casi si intende indicare quel processo di propagazione della fede che, per iniziare, ha bisogno che il sovrano Wištāsp si converta. Solo dopo la sua conversione, la fede potrà diffondersi tra gli abitanti, i quali per sineddoche simbo-

leggiano l'intera umanità. Ma perché tutto ciò avvenga, Zarathustra deve dimostrare di essere veramente il prescelto di Ohrmazd e per farlo, deve compiere i miracoli, simbolo della potenza e della verità della parola divina.

Il Dēnkard nel contesto sociopolitico

Il primo dei due redattori del testo, Ādurfarrbay, visse al termine di un periodo di grandi cambiamenti religiosi e politici che rimodellarono la compagine sociale ed etnica dell'altopiano iranico. A parte la parentesi ellenistica, l'altopiano era stato sempre dominato da popoli appartenenti alla stirpe iranica e parlanti lingue affini come i Medi e i Persiani achemenidi o i Parti e i Persiani sasanidi. A questo si deve aggiungere che come molti altri popoli della storia, nei racconti e nei miti zoroastriani, l'*Ērān* si trovava al centro del mondo ed era sempre stato abitato da iranici fin dalla creazione del mondo. Inoltre, nei testi zoroastriani tardo antichi, la già citata parentesi ellenistica viene fatta durare solo quattordici anni¹ contro i circa due secoli e mezzo della storia come la conosciamo noi.² Ne consegue che dal punto di vista della popolazione iranica, il territorio dell'*Ērān* era sempre stato controllato e abitato da loro da millenni, fin dai tempi della creazione e solo per un brevissimo intervallo fu governato da uno straniero. Come se ciò non bastasse, l'ultimo impero iranico aveva sostenuto economicamente e politicamente il clero zoroastriano per quasi quattro secoli. Anche se ci sono stati alti e bassi, come in tutte le società, i sacerdoti zoroastriani avevano potuto contare sul sostegno reale che proteggeva la fede zoroastriana contro altre forme di eresie, come il manicheismo o il mazdakismo.

Queste considerazioni preliminari devono far comprendere come l'invasione araba abbia avuto un forte impatto sulla mentalità e sugli equilibri socioeconomici delle comunità zoroastriane dell'epoca, soprattutto all'interno del clero. La conquista araba dell'Impero sasanide fu abbastanza rapida: essa iniziò sotto il primo califfo Abu Bakr (r. 632-634) e dopo nemmeno vent'anni, nel 651 d.C. l'ultimo

¹ Agostini, Thrope 2020, 193: «Alessandro il Romano (regnò) per quattordici anni».

² Volendo calcolare dalla morte di Dario III (330 a.C.) fino alla caduta dell'Impero seleucide (64 a.C.).

sovrano sasanide, Yazdgerd III venne assassinato a Marv. Ci furono alcuni tentativi da parte dei due figli dell'ultimo sovrano, Pērōz e Wahrām, di riconquistare i territori perduti chiedendo aiuto ai Cinesi, ma entrambi non riuscirono nell'impresa e morirono rispettivamente nel 679 e nel 710 d.C.¹ La conquista araba aveva portato a due conseguenze: il primo traumatico incontro con l'islam e il riassetto etnico e culturale della Mesopotamia e dell'Iran, che furono colonizzati in parte o del tutto dagli Arabi.² Dal punto di vista del clero zoroastriano, la difficoltà principale fu il venir meno del supporto politico di cui avevano goduto fino a quel momento grazie all'appoggio dei sovrani sasanidi. Inoltre, mentre i cristiani e gli ebrei erano annoverati tra i «popoli del libro» e quindi protetti in quanto *dhimmi* dall'élite dominante islamica, non si poteva dire lo stesso per lo zoroastrismo, che veniva accusato di politeismo. Tuttavia, per almeno tutto il VI e l'VIII secolo, la maggior parte della popolazione iranica era rimasta di fede zoroastriana e la nuova élite dominante non aveva ancora acquisito la necessaria esperienza politica per gestire una minoranza allo stesso tempo ancora ricca e popolosa. Di conseguenza, la necessità di mantenere sotto controllo la componente iranica del loro vasto impero portò diversi califfi a un atteggiamento più comprensivo nei confronti dei sudditi zoroastriani. A sua volta, il clero zoroastriano colse l'occasione per cercare di rientrare anche loro nel novero dei «popoli del libro» o quanto meno riuscire ad ottenere uno status equivalente.

La questione era di fondamentale importanza per gli zoroastriani in quanto alle comunità protette veniva data una triplice scelta: convertirsi all'Islam, pagare un tributo o morire, mentre alle altre comunità, i cosiddetti pagani o infedeli, la scelta si limitava a conversione o morte.³ All'interno dell'élite musulmana ci furono molte opinioni contrastanti su come trattare gli zoroastriani, in quanto nel Corano, essi non vengono inseriti tra i «popoli del libro»; pertanto sarebbero dovuti essere considerati alla pari dei pagani. Tuttavia, negli *hadith* lo stesso Muhammad avrebbe accettato dagli zoroastriani una tassa per continuare a professare la propria fede, dando un precedente che portò molti intellettuali e politici arabi ad assu-

¹ Daryaei 2009, 37-38.

² Choksy 1987, 17; 1997, 16.

³ Boyce 1984, 146.

mere una posizione più tollerante verso lo zoroastrismo.¹ La questione sullo status degli zoroastriani non si risolse facilmente, in quanto i più intransigenti tra gli intellettuali musulmani continuavano a sostenere che bisognasse trattarli come pagani. Nella pratica quotidiana, tuttavia, la situazione si era normalizzata a favore degli zoroastriani, che alla fine furono accolti come equivalenti dei «popoli del libro».²

Se gli zoroastriani riuscirono a risolvere a loro favore la questione del loro status, non ebbero altrettanto successo sul piano culturale e linguistico. Mentre in un primo momento il medio persiano, la lingua dei Sasanidi veniva ancora accettata per la burocrazia del vasto impero Omayyade, le cose cambiarono quando, attorno all'anno 700, l'arabo divenne la lingua ufficiale dell'amministrazione e della corte. Iniziò un lungo processo di traduzione di testi nella nuova lingua ufficiale che contribuì alla perdita di molti degli originali in medio persiano, ritenuti obsoleti. Il secondo effetto fu un ulteriore indebolimento del clero zoroastriano, che fino ad allora aveva svolto un ruolo di intermediario presso la cancelleria araba.³

La situazione peggiorò quando una famiglia rivale degli Omayyadi, di origine iraniana, riuscì a prendere il potere nel 750 d.C., dando vita all'Impero Abbaside. La nuova corte teneva in alta considerazione la cultura persiana, ma allo stesso tempo era anche molto devota all'islam. La conseguenza principale fu che la nuova religione si legò alla tradizione iranica, rendendo del tutto inefficace ogni tentativo di patriottismo zoroastriano. I nuovi califfi inserirono molti elementi persiani nella corte e nella letteratura, spostando anche la capitale a Baghdād, vicino al luogo dove prima sorgeva l'antica capitale sasanide. Sotto il loro governo, la differenza tra Arabi e non Arabi si appianò del tutto, mentre crebbe sempre di più la disuguaglianza tra islamici e non islamici.⁴ Sotto gli Abbasidi, sono attestate anche diverse dispute religiose che avvenivano presso la corte, dove i rappresentanti delle varie religioni discutevano tra loro su un tema o si difendevano da accuse di vario tipo.

Sappiamo che il primo dei due redattori, Ādurfarrbay, venne co-

¹ Magnusson 2023, 33-54.

² La stessa sorte toccò più avanti agli indù e ai buddhisti, che finirono anche loro per essere tollerati.

³ Boyce 1984, 150.

⁴ *Ibidem*, 151-152.

involto in una di queste dispute religiose organizzata dal sovrano abbaside al-Ma'mūn, che regnò tra l'813 e l'833 d.C. Egli venne coinvolto dal califfo in una controversia con un ex zoroastriano che si era convertito all'islam, che viene ricordato nei testi pahlavi con il nome di Abālīš.¹ Uno studio di Richard Bulliet di qualche decennio fa, aveva mostrato come il periodo tra l'816 e l'840 coincide anche con il momento in cui si ha il più alto tasso di convertiti tra le popolazioni iraniche nelle aree urbane.² Abālīš era uno dei numerosi zoroastriani che si convertivano per le ragioni più disparate. Uno dei principali motivi che portava gli iraniani a preferire l'islam era legato all'eredità e alla proprietà: molti autori islamici confermano che nobili, cortigiani e altri grandi proprietari terrieri cambiavano religione per mantenere i propri beni.³ Altre motivazioni potevano essere di tipo sociale: gli islamici venivano considerati impuri dagli zoroastriani. Questi ultimi avevano dei rituali di purificazioni molto elaborati che spesso creavano una barriera culturale tra loro e il resto della società, di conseguenza, la conversione facilitava l'integrazione con la classe dominante.⁴ Altre motivazioni che spingevano a convertirsi erano la garanzia di non poter diventare degli schiavi, ma anche la liberazione di tutti quei tabù religiosi che venivano imposti specialmente alle donne.⁵ Meno efficace era il pretesto di non pagare la tassa per i sudditi non islamici, poiché solo coloro che entravano nell'amministrazione e nell'esercito godevano di tale esenzione; perciò, solo una piccola parte della popolazione islamica ne beneficiava.⁶

Paradossalmente, l'VIII secolo coincide anche con il fiorire della letteratura pahlavi che coincide in buona parte con quella rimasta fino a oggi. Il primo nucleo del *Dēnkard* nasce proprio a cavallo tra questo secolo e quello successivo, ma non è l'unico testo che viene redatto in questo periodo. Tra i motivi che hanno portato al sorgere di una letteratura zoroastriana, si possono rintracciare la preoccupazione nei confronti del rapido progresso dell'islam in territorio iranico, le numerose dispute che il clero zoroastriano doveva fare per difendersi dalle accuse di paganesimo da parte dei più intransi-

¹ Il testo si intitola *Gizistag Abālīš*, «il maledetto Abālīš» (vedi Macuch 2009, 136).

² Bulliet 1979, 23, grafici 2 e 3. ³ Choksy 1987, 26.

⁴ *Ibidem*, 23. ⁵ Boyce 1984, 148-149. ⁶ Choksy 1987, 26.

genti intellettuali islamici, ma anche il desiderio di preservare la cultura iranica dalle influenze esterne.¹ L'intervallo compreso tra l'VIII e il X secolo viene prodotta tutta quella letteratura che oggi viene definita come zoroastriana classica,² tra cui testi apologetici come lo *Škandgumānīg Wizār*, un testo in cui l'autore-redattore, Mardānfarrox,³ difende la fede zoroastriana contro l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam. Come ci si potrebbe aspettare, la maggior parte dei testi riguardano argomenti religiosi, di cui molti sono raccolte di domande o problemi che vengono poste ai sacerdoti su questioni di purezza o di teologia, chiamate *Rivāyat*. Alcuni di queste opere presentano una natura più complessa come il *Bundahišn*, il quale, pur presentandosi come un testo di cosmologia, ha numerosi capitoli dedicati alla storia, alla botanica o altri argomenti minori. Un altro esempio di testo eclettico sono i *Wizīdagihā ī Zādspram*, un trattato che tratta di cosmologia, escatologia, medicina e altri temi secondari, oltre a riportare una variante della vita di Zarathustra rispetto a quella contenuta nel *Dēnkard* VII. Dal momento che i testi venivano redatti da sacerdoti, è normale che la maggior parte di essi riguardano temi vicini alle loro preoccupazioni, ma non per questo tutto ciò che ci è rimasto riguarda argomenti religiosi. Ci sono rimasti anche alcuni esempi di letteratura di corte sono il *Kārnāmag ī Ardaxšīr ī Pābagān* e l'*Ayādgār ī Zarērān*: il primo è la storia del primo sovrano sasanide, Ardašīr I (r. 224-242), mescolata a elementi mitologici persiani; il secondo racconta un episodio di un'epopea che narra della sanguinosa guerra avvenuta tra il sovrano Wištāsp e lo stregone nemico di Zarathustra, Arjāsp.

Questa epoca d'oro della letteratura pahlavi arriva al suo tramonto proprio al tempo del secondo redattore, Ādurbād ī Ēmēdān (IX-X secolo). Gran parte della popolazione urbana si era convertita alla nuova religione, anche grazie al diffondersi in Iran della corrente

¹ de Menasce 1975, 543-544.

² La definizione viene data da Andrés-Toledo 2015, 524, per un resoconto più completo sulla letteratura pahlavi rimando *in primis* al volume di Cereti 2001, poi alle brevi esposizioni di de Menasce 1975; 1983; Macuch 2009, che integrano il più completo lavoro di Cereti.

³ Mardānfarrox cita tra le fonti usate anche il *Dēnkard* definito *hazār darag*, cioè dai mille capitoli (ŠGW 4.106-107). Si tratta della versione originaria redatta da Ādurfarrbay che non conteneva ancora il settimo libro (vedi più avanti).

islamica sciita, che veniva sentita come un'alternativa autoctona al sunnismo, dominante tra le popolazioni arabe.¹ Nel x secolo, le comunità zoroastriane resistevano soprattutto nelle campagne e nella regione del Fārs, dove aveva avuto origine la dinastia sasanide e, per questo, si era mantenuta a lungo una roccaforte zoroastriana. Tuttavia, dopo secoli di dominazione islamica che aveva portato anche a casi di scontri violenti tra le comunità religiose, il clero zoroastriano aveva perso molto del suo potere politico ed economico. Inoltre, le autorità islamiche avevano emesso diverse leggi che favorivano la conversione: ad esempio, i neoconvertiti erano autorizzati a ereditare tutti i possedimenti terrieri della famiglia, mentre agli zoroastriani era proibita ogni forma di proselitismo e non potevano costruire nuovi templi del fuoco, né riparare quelli che venivano danneggiati dal tempo o dall'uomo.²

Uno specchio del declino della comunità zoroastriana ci viene raccontato dallo stesso Ādurbād quando narra di come ha ritrovato il testo del suo predecessore Ādurfarrbay, cioè la prima versione del *Dēnkard*. Secondo il suo resoconto, egli rinvenne il testo nel vecchio ufficio dove risiedeva il suo predecessore, che nel frattempo era stato «danneggiato, distrutto, consunto e impolverato» e ogni bene al suo interno era stato portato via. Ādurbād scrive che riuscì a recuperare il *Dēnkard* tra quelle macerie dopo una grande ricerca e con molte difficoltà, ma anch'esso giaceva in condizioni terribili: «quello scritto fu scompaginato, disperso, invecchiò e marcì». Alla fine, fu costretto a fare una selezione del materiale originario, salvando il salvabile, e solo allora poté riprendere il lavoro e completarlo.³

Da un punto di vista letterario, il principale colpo di grazia venne dato dall'élite culturale, formata da nobili e amministratori, i quali erano stati i primi a convertirsi all'islam. Fin dall'VIII secolo, essi avviarono prima un processo di traduzione di numerosi testi in lingua araba, e in seguito, con l'arrivo degli Abbasidi, gli intellettuali iniziarono non solo a tradurre, ma anche a comporre nuove opere in una forma di lingua più moderna, il neopersiano, e in uno stile nuovo, fieri della loro «iranicità».⁴ La lingua pahlavi con la sua scrittura

¹ Boyce 1984, 151.

² Choksy 1987, 28-29.

³ L'intero racconto di Ādurbād si trova in *Dē* 3.420, trad. it. Cereti 2001, 44-45.

⁴ Orsatti 2007, 37-46.

così complessa da decifrare divenne sempre più insostenibile per una comunità come quella zoroastriana che nell'arco di tre secoli aveva perso molto potere nei centri culturali dell'epoca. In breve, diventò una minoranza sempre più debole sia economicamente sia culturalmente. Alla fine, anche gli stessi sacerdoti zoroastriani cominciarono a scrivere in neopersiano, concludendo così l'età classica della letteratura zoroastriana in lingua pahlavi, ma iniziando una nuova letteratura in neopersiano, che però prospererà solo qualche secolo dopo.¹

Breve storia dell'opera dalla redazione al giorno d'oggi

Allo stato attuale degli studi non è possibile determinare con certezza l'anno in cui è stato redatto il testo del *Dēnkard* VII, né tantomeno se sia stata opera del solo Ādurfarrbay ī Farroxxādān o abbia contribuito, anche in piccola misura, il secondo redattore, Ādurbād ī Ēmēdan. Il testo, e in generale buona parte del *Dēnkard*, è una compilazione di materiale antecedente a entrambi i redattori, che è stato riutilizzato e integrato con nuovi brani, cosa che rende ancor più difficile comprendere quando fu redatto. Secondo la studiosa Macuch, i libri dal sesto al nono sono stati aggiunti dal secondo redattore, Ādurbād, che ha anche completato e sistemato il lavoro di Ādurfarrbay.² Josephson, al contrario, propone di attribuire il settimo libro alla mano di Ādurfarrbay, trovando le sue ragioni in una analisi sociale e psicologica del settimo e ottavo capitolo,³ in cui vengono date delle spiegazioni sulla causa del crollo dell'Impero sassanide e una descrizione amara del tempo presente del narratore. Secondo la studiosa, la necessità di trovare una causa della crisi all'interno della comunità è tipica del VIII secolo.⁴ Inoltre, Josephson nota nell'ottavo capitolo una grande preoccupazione nell'identificare coloro che hanno cambiato la propria lealtà, tradendo la comunità zoroastriana e passando dalla parte degli invasori, cosa che avvenne durante il primo periodo Abbaside.

¹ de Menasce 1975, 564-565.

² Macuch 2009, 131. ³ Josephson 2003, 211-212.

⁴ *Ibidem*, 211 n. 22; de Jong 2016; Terribili 2017, 401-409.

Più di recente, Rezania riprende il tema della composizione dell'intera opera del *Dēnkard* in un articolo apparso sulla rivista *Der Islam*. Secondo lo studioso, Ādurfarrbay avrebbe composto un primo *Dēnkard*, in seguito chiamato «dai mille capitoli» (pah. *hazār darag*), che ebbe un certo successo tra le comunità zoroastriane. L'opera originaria sarebbe stata composta a Baghdād nella prima metà del IX secolo, quindi qualche decennio più tardi di quanto suppone Josephson. In seguito, il secondo redattore, dopo aver ritrovato il materiale del suo predecessore, lo avrebbe risistemato in modo differente, per dare vita a una nuova opera chiamata anch'essa *Dēnkard*. Buona parte del vecchio *Dēnkard* «dai mille capitoli» avrebbe costituito il nucleo originario dei primi tre libri, al termine dei quali Ādurbād avrebbe inserito sia la storia della trasmissione dell'Avesta, sia il breve resoconto di come aveva ritrovato l'opera del suo predecessore. I sei libri successivi sarebbero stati composti prendendo materiale eterogeneo ripreso da altre opere dello stesso Ādurfarrbay, ma anche da altri libri che circolavano all'epoca, con l'intento di creare un'opera di nove libri, con un riferimento alla concezione millenarista zoroastriana secondo cui l'universo creato durerebbe nove millenni.¹

La teoria proposta da Rezania conferma che il settimo libro sarebbe opera del primo redattore, mentre il secondo si sarebbe limitato a riprendere il materiale per comporre un nuovo *Dēnkard*. Rimane dubbia la datazione proposta per quanto riguarda la sua composizione, dal momento che, secondo lui, si pone nella prima metà dell'VIII secolo sulla base della testimonianza della disputa avvenuta presso la corte del califfo al-Ma'mūn, avvenuta tra l'813 e l'833. Tuttavia, non possiamo sapere con certezza che tale disputa sia avvenuta all'inizio o alla fine del regno, né l'età di Ādurfarrbay quando al-Ma'mūn salì al trono, né a quando risale la sua nomina come rappresentante degli zoroastriani.

Invero, anche l'attribuzione al primo redattore del settimo libro rimane incerta, dal momento che non conosciamo le fonti di Ādurfarrbay, per cui non siamo in grado di dire se si sia limitato a ricopiare materiale precedente oppure abbia proceduto lui stesso alla

¹ Rezania 2017, 343-355.

composizione del testo. Infatti, nessuna delle opere di Ādurfarrbay di cui siamo a conoscenza è sopravvissuta al giorno d'oggi, fatta eccezione per un frammento relativo alla disputa che ha avuto con Abāliš. Non è nemmeno possibile escludere che Ādurbād abbia modificato le opere del predecessore durante la sua riorganizzazione del materiale. Potremmo giungere a una maggiore certezza solo analizzando lo stile interno al testo e riuscendo a individuare quelle caratteristiche di scrittura che confermano la mano di Ādurfarrbay. Tuttavia, non avendo nemmeno prove che neghino la sua autorialità, possiamo ritenere probabile che Ādurfarrbay sia stato il principale redattore e che abbia composto l'opera in un periodo compreso tra la fine dell'VIII secolo e i primi decenni di quello successivo.

Trasmissione del Dēnkard e storia del manoscritto B. Il testo del *Dēnkard* si è conservato principalmente in due soli manoscritti: il B¹ e il K₄₃.² Tuttavia il settimo libro è stato tramandato solo nel ms. B, per cui la storia del suddetto codice corrisponde anche a quella del testo. Il primo studioso a dare notizie sull'origine del B fu West,³ poi ripreso nei dettagli da de Menasce,⁴ a sua volta riassunto nel volume postumo di Molé.⁵ L'ultimo a narrare la storia fu Dresden, il quale la inserì nell'introduzione al facsimile del ms. B.⁶ In sintesi, le principali tappe che hanno reso possibile al testo di arrivare fino a noi sono le seguenti:

VIII-IX secolo:⁷ presunta prima redazione da parte di Ādurfarrbay ī Farroxxādān;

¹ Il ms. B risulta essere parte della collezione Mullā Fīrūz confluita all'interno della biblioteca del K. R. Cama Oriental Institute a Mumbai (Cereti 2001, 45; Gignoux 1994). Allo stato attuale non si riesce a trovare un catalogo aggiornato né in formato cartaceo né elettronico; pertanto, la collocazione precisa del volume rimane ignota.

² Il ms. K₄₃ è ospitato dalla Royal Danish Library di Copenhagen all'interno dei *Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis* diviso in due parti (K_{43a} e K_{43b}), classificati come voll. 5-6 dei *Codices*. Altri codici importanti per il *Dēnkard* sono i mss. Add. 328 e 329 ospitati dall'University Library di Cambridge e DH della collezione di Dastur Hoshang Jamasp.

³ West 1892, xvi; 1896-1904, 91.

⁴ de Menasce 1958, 5-6. ⁵ Molé 1967, 3. ⁶ Dresden 1966, 12-13.

⁷ Boyce 1968, 43-44 e note; de Menasce 1958, 8-12; 1975, 544-545; 1983, 1170; Josephson 2003, 210-212; Macuch 2009, 131 e 136.

ix-x secolo:¹ seconda redazione da parte di Ādurbād ī Ēmēdān, che secondo gli studi più recenti riorganizza e integra l'opera del precedente;

1020:² secondo i colofoni, a questa data risalirebbe la prima copia del *Dēnkard*, effettuata a Baghdād, da cui derivano tutte le altre. Il manoscritto è andato perduto;

1355: seconda copia andata perduta;

1516: terza copia andata perduta;

1659: quarta copia a Tūrkābād, che corrisponde all'attuale manoscritto B.

Nel 1783, il manoscritto B fu dato in prestito da Mullā Bahman, sacerdote di Yazd, a Dastur K. Rustamji nel Surat. In India, molti *folia* andarono perduti,³ tra cui quelli che contenevano la fine del terzo capitolo e l'intero quarto del settimo libro, che costituiscono la seconda grande lacuna del ms. B.⁴ Al tempo di West, molti dei *folia* mancanti erano stati recuperati e circolavano⁵ assieme a delle copie fatte da diversi Dastur Parsi; ciò permise allo studioso inglese di ricostruire il testo, tradurlo e pubblicarlo integralmente nel 1897. Ancora nel 1911, quando Madan pubblicò la sua edizione a stampa, era ancora possibile recuperare sia i *folia* originali sia le diverse copie. Tuttavia, a causa di una disputa tra un Dastur e Madan, quest'ultimo non ebbe accesso a tutti gli originali; perciò, fu costretto a ricorrere alle copie per ricomporre il testo del B,⁶ senza però specificare meglio il loro utilizzo. Infatti, l'opera pubblicata in due volumi nel 1911 è un'edizione a stampa, in cui Madan cerca di ricostruire un possibile archetipo del *Dēnkard* riproducendo il testo in caratteri dell'alfabeto pahlavi, ma senza corredare il lavoro di note filologiche. Inoltre, il limitato set di caratteri disponibili nella sua resa del pahlavi ha portato Madan a compiere delle scelte interpretative rispetto alla grafia originale che però non vengono giustificate

¹ In aggiunta ai riferimenti precedenti si veda anche de Menasce 1975, 553-554.

² Per la presente e le successive tre date si vedano Cereti 2001, 45; Gignoux 1994.

³ Secondo la ricostruzione di West 1896-1904, 91, Dastur K. Rustamji restituì il codice in ritardo e danneggiato. ⁴ Dresden 1966, 15. ⁵ West 1896-1904, 91.

⁶ Madan 1911, vii; nell'introduzione afferma di aver usato le copie di Tahmuras Dinshaw Anklesaria, Ervad Edalji Keršāspji Antiā e Dastur Hōšang Jāmāsp, accennando anche all'esistenza di una quarta copia di Dastur Erachji Meherji Rana, che però non utilizzò per la sua edizione, senza spiegarne il motivo.

in alcun modo. Gli stessi problemi relativi all'uso dei caratteri pahlavi si ritrovano anche nell'altra importante edizione a stampa in più volumi iniziata nel 1869 da Dastur Peshotanji Behrāmji Sanjānā e terminata nel 1928 dal figlio Darāb Dastur Peshotan Sanjānā.¹ Rispetto all'edizione a stampa di Madan, quella dei Sanjānā contiene anche una trascrizione del testo pahlavi, una traduzione in lingua inglese e una in lingua gujarati. Un'altra importante differenza consiste nel fatto che i due Sanjānā hanno riportato in nota possibili varianti di lettura dell'originale pahlavi con un sistema comune ad altre opere di carattere filologico pubblicate in quei decenni.

Il grande interesse degli Europei mostrato nei confronti del *Dēnkard* aveva stimolato i Dastur Parsi a fare numerose copie dello stesso manoscritto B. Questi derivati presentano tutte le medesime lacune dell'originale, nonostante all'epoca fosse ancora possibile trovare sia i *folia* originali sia le loro riproduzioni. Tutte queste copie del ms. B risalgono alla seconda metà del XIX secolo e, in seguito, vennero rese obsolete dalle edizioni a stampa di Madan e di Sanjānā. In sintesi:

1862:² Meherji Rana copia il ms. B: tale codice *descriptus* oggi è perduto;

1864:³ possibile datazione della copia di B fatta da Dastur Edalji Darabji Sanjānā (conservata e conosciuta come DE), modello dell'edizione a stampa dei Sanjānā;

1865: Ervad Jamšedji Sohrabji Kukadari effettua una copia del ms. di Meherji Rana (conservato e conosciuto come J5; nel 1976 è stato pubblicato il facsimile);⁴

1866: una nuova copia del B viene fatta per Haug (conservata e conosciuta già come M58, ora H13)

tra 1866 e 1905: possibile altra copia del B effettuata da Kielhorn per West e basata, almeno in parte, su quella di Haug; la co-

¹ Stausberg 1994.

² La datazione si ricava dall'introduzione al facsimile di J5 (Jāmāspāsa, Navābī 1976).

³ La datazione è stata ricavata dalla filigrana della carta del manoscritto, visionato personalmente presso l'Ancient Indian and Iran Trust a Cambridge, per cui l'anno è da considerare più come un *terminus post quem*.

⁴ Jāmāspāsa, Navābī 1976.

pia ora dovrebbe essere presso l'Asiatic Museum di S. Pietroburgo,¹ ma non se ne ha più traccia;

1880:² copia di Keršāspji Antiā basata su quella di Meherji Rana.

Per quanto riguarda la lacuna presente nel ms. B, allo stato attuale non sono disponibili i *folia* originali, di cui si ignora il destino, mentre alcune delle copie potrebbero essere disponibili presso il K. R. Cama Oriental Institute,³ che però non è facilmente accessibile agli studiosi europei. L'unica copia oggi utilizzabile è quella di Meherji Rana che è stata inserita nel facsimile del ms. B pubblicato da Dresden nel 1966.⁴

Storia degli studi e le edizioni del Dēnkard VII. Allo stato attuale, il settimo libro del *Dēnkard* consta di cinque traduzioni complete e quattro edizioni, distribuiti in sei lavori distinti; infatti, in tre casi viene proposta sia una traduzione sia un'edizione del testo. In ordine cronologico, la prima traduzione è quella di West del 1897, che è anche l'unica che si basa esclusivamente sul manoscritto B in quanto West era riuscito a recuperare i *folia* originali. Nel 1904 uscì un'edizione litografata solo del settimo libro del *Dēnkard*.⁵ Nel 1911, Madan pubblicò l'edizione a stampa del *Dēnkard* in due volumi, la quale si basa anch'essa sul ms. B, ma, come è stato possibile osservare più sopra, il testo è stato integrato con delle copie ottocentesche. L'edizione di Madan fu oggetto di numerose critiche da parte di molti Dastur Parsi, i quali avrebbero preferito completare l'edizione litografata del 1904 riproducendo anche gli altri libri mancanti. Infine, tra il 1912 e il 1915, uscirono i due volumi curati da Dastur Darāb Pešotan Sanjānā che contengono l'edizione a stampa del settimo libro basata sulla copia di Sanjānā del ms. B e corredata della traduzione in inglese e in gujarati.⁶

1 de Menasce 1950, 53-55. 2 Unvala 1904, pt. prefazione. 3 Cereti 2001, 46.

4 Le parti relative al settimo libro si trovano in Dresden 1966, 114-132.

5 Unvala 1904.

6 Darāb Sanjānā e suo padre, Dastur Pešotan Bahrāmji Sanjānā, pubblicarono l'intero *Dēnkard* in 19 volumi, di cui i primi otto tra il 1878 e il 1897 a cura di Sanjānā padre e i successivi a cura di Sanjānā figlio, tra il 1900 e il 1928. Fino al nono volume venne usato il ms. DE, mentre a partire dal decimo volume e fino alla fine l'edizione si basa sul ms. B (Dresden 1966, 12; Gignoux 1994; Sanjana, Sanjana 1874-1928; Stausberg 1994).

La terza traduzione e terza edizione del settimo libro fu quella di Molé uscita postuma nel 1967,¹ circa quattro anni dopo la morte dello studioso. Egli tradusse l'intero settimo libro in francese, mentre la sua edizione si basò inizialmente sulla pubblicazione di Madan, comparata con quella di Sanjānā e le litografie del 1904. In seguito, ebbe modo di rivedere il testo direttamente dal ms. B, grazie a un microfilm fornitogli da de Menasce.² Sebbene il suo lavoro non fu mai revisionato e preparato per essere pubblicato, è tutt'ora di grande importanza per chiunque voglia cimentarsi nello studio del *Dēnkard*. Molé studiò a fondo il testo e i suoi commenti sono estremamente preziosi per la comprensione di numerosi passi difficili sia da leggere sia da interpretare. Ma il grande contributo di Molé è stato quello di aver individuato all'interno del testo le numerose citazioni ai testi sacri avestici o alle loro traduzioni pahlavi, lavoro che non è stato ripreso nell'edizione successiva. Quasi trent'anni più tardi, nel 1991, la professoressa Āmuzgār e il professor Tafazzoli³ produssero la prima versione in lingua persiana moderna del libro VII. Infine, nel 2010, Rašed-Mohassel pubblica l'ultima edizione e traduzione disponibile,⁴ la quale si basa sul ms. B, l'edizione a stampa del Madan e quella di Sanjānā, quindi usando allo stesso tempo il manoscritto originale e due sue edizioni a stampa.⁵

Oltre ai presenti lavori che forniscono il testo integralmente esistono anche numerose altre traduzioni, trascrizioni e traslitterazioni parziali che sono state usate da numerosi studiosi che hanno utilizzato il settimo libro per i propri studi. Dato il loro alto numero, non è possibile fornire un elenco esaustivo; tuttavia, si possono citare quantomeno coloro che sono di grande importanza per lo studio del testo. In particolare, mi riferisco a Boyce che ha fornito anche alcune traduzioni piuttosto ampie della narrazione della vita di Zarathustra⁶ e, prima di lei, Nyberg, che riporta numerosi brani del *Dēnkard* VII con diverse note di correzione alle due edizioni di Madan e Sanjānā.⁷

¹ Molé 1967. ² *Ibidem*, 3. ³ Āmuzegār, Tafazzoli 1992.

⁴ Rašed-Mohassel 1389. ⁵ *Ibidem*, 4-5. ⁶ Boyce 1968, 72-77.

⁷ Nyberg 1964, 36-71 (la numerazione delle pagine è in cifre arabo-persiane).

LE MOLTEPLICI FIGURE DI ZARATHUSTRA

*Da Zardaŋuštra- a Zarathustra, passando
per Zōroastrēs e Zoroastro*

Sebbene non sia il protagonista assoluto di questo libro, si può comunque affermare che Zarathustra sia la figura principale dell'opera in quanto compare all'inizio, al centro e alla fine di questa storia universale dell'uomo. All'inizio dei tempi appare in una forma ancora scomposta: la sostanza del suo corpo deve ancora unirsi alla *frawahr* o «anima immortale» e alla gloria divina, lo *xwarrah*. In seguito, quando i tre componenti troveranno il modo di unirsi nell'utero della madre, Zarathustra nasce in forma umana e le sue gesta costituiscono il momento più alto e importante della storia dell'uomo. Infine, dal suo seme lasciato in custodia nelle profondità di un lago, nasceranno negli ultimi millenni i suoi tre figli postumi, i quali rinnoveranno la religione e sconfiggeranno il male portato sulla terra da Ahreman.

Tuttavia, questa figura così importante non compare nel testo con il nome con cui è più noto in Occidente, Zoroastro, né nella forma più vicina a quella originaria, *Zardaŋuštra-* o Zarathustra, bensì nella forma con cui è conosciuto all'epoca della redazione del testo, ovvero *Zarduxšt*. Nella presente traduzione si è voluto mantenere il nome così come compare in medio persiano a dispetto delle altre traduzioni già esistenti – inglese, gujarati e francese –, le quali preferiscono la prima o la seconda forma. Tuttavia, dietro questa scelta c'è un valido motivo. Infatti, Zoroastro, *Zardaŋuštra-* e *Zarduxšt* sono tre nomi che, pur indicando la stessa persona, non indicano necessariamente la stessa figura culturale.

Il primo dei tre nomi deriva dal greco *Zōroastrēs* e porta con sé tutta una serie di idee e concezioni che sono sorte nel mondo antico occidentale, ma proliferarono anche nelle epoche successive, con momenti di maggiore e minore diffusione. Il secondo e il terzo paragrafo di questo capitolo sono stati dedicati proprio per approfondire il complesso bagaglio culturale che il mondo moderno e occidentale ha ereditato dal mondo antico. Il secondo nome con cui è chiamata la principale figura dello zoroastrismo è di origine avestica ed è, dei tre, più complesso da decifrare, nonostante la sua impor-