

recensioni

***Zarathustra nella letteratura pahlavi*, a cura di Massimiliano Vassalli (Testi del Vicino Oriente antico/Letteratura iranica, 3.1), Paideia, Torino-Gorgonzola (Milano) 2024, pp. 242.**

Zarathuštra, Zarduxšt in pahlavi (cioè in medio-persiano) è in avestico il nome del fondatore della religione mazdea, cioè la religione del sommo dio Ahura Mazdā (Ohrmazd in pahlavi), letteralmente «Signore» (*ahura*) «Saggio» (*mazdā*), o zoroastriana – dalla forma grecizzata del nome del fondatore: Zōroastrēs, da cui il nostro Zoroastro. Il nome è d'incerta etimologia: un termine composto con *-uštra* «cammello», forse dal significato di «conducente di cammelli». La tradizione zoroastriana ascrive a Zoroastro la composizione di cinque «canti», in avestico *gāthā*, corrispondenti a diciassette dei settantadue «capitoli» (*hāti*) della sezione dell'Avesta chiamata *yasna*, «venerazione, sacrificio».

Le *Gāthā* sono il nucleo più santo e venerato dell'intero Avesta, il più antico scritto zoroastriano. Esse differiscono dalla maggior parte dei testi della raccolta per la lingua e per lo stile complesso e peculiare di una tradizione indoiranica molto vicina alla scrittura dei Veda, i più antichi libri sacri dell'India. Le *Gāthā* non sono un trattato filosofico o teologico in cui viene esposta in modo organico una dottrina sistematica, ad esempio, sul dualismo o sulla sorte dell'anima dopo la morte. In esse si può vedere riflessa, piuttosto, un'arcaica tradizione di poesia mantica non priva di elementi esoterici, in parte dovuti ai diversi livelli di significato, alle allusioni e alle metafore che contraddistinguono il loro linguaggio e il loro stile retorico, dei quali è spesso arduo rintracciare la chiave interpretativa.

Le *Gāthā* sono certamente i testi di più difficile interpretazione dell'intera tradizione zoroastriana. Esse non contengono riferimenti cronologici e storico-geografici. Questioni importanti sulla religione, come la patria e l'epoca di Zoroastro, devono quindi essere risolte sulla base di

elementi desumibili da altre fonti. Per quanto inerisce la patria, esiste un vasto consenso a favore delle zone dell' Iran estremo-orientale, in uno spettro geografico che va dalla Battriana al Sistān, regioni al confine con l'attuale Afghanistan. Per quanto riguarda l'epoca, le teorie più verisimili sono quelle che collocano Zoroastro nella prima metà del I millennio avanti Cristo: tra il settimo e il sesto secolo a.C. oppure fra il decimo e il nono secolo a.C. La prima ipotesi sembra la più attendibile: a suo favore è la classica datazione di Zoroastro «258 anni prima di Alessandro Magno», attestata in fonti zoroastriane e riflessa in fonti greche e islamiche. Questa datazione fa di Zoroastro un contemporaneo di Ciro il Grande, il fondatore dell'impero persiano (morto nel 530 a.C.). Egli sarebbe vissuto alla corte di Vištasp (Wištāsp in pahlavi), un sovrano il cui regno si estendeva su alcune regioni dell'antica Corasmia (l'attuale Khwārezm). Ciro, nella sua rapida espansione ad oriente, avrebbe messo fine alla esistenza di questa sorta di Stato corasmio, indipendente dalla sovranità dei Medi e governato, appunto, dal sovrano convertito da Zoroastro.

Quanto alla personalità religiosa di Zoroastro, le Gāthā contengono elementi che si possono definire autobiografici, il più evidente dei quali è quello della lotta portata a Zoroastro dai seguaci dei vecchi culti, gli «adoratori dei daēva», le divinità dell'antico politeismo iranico; quella lotta lo costrinse ad abbandonare la sua terra d'origine. Zoroastro predicò il suo messaggio salvifico seguito da una piccola cerchia di discepoli, senza poter contare su rilevanti ricchezze in beni materiali, in uomini, in bestiame. Su quest'ultimo, specialmente sul bestiame bovino, dovette manifestarsi in particolare la contrapposizione di Zoroastro all'ordinamento religioso e sociale tradizionalmente costituito. Nel mondo in cui si diffuse la sua parola vi era infatti una situazione sociale e religiosa controllata da una casta guerriera dedita ai sacrifici animali e alla violenza.

Contro una tale religiosità, fondata sul sopruso e sulla furia guerriera, si levò il messaggio di Zaratuštra e di tutta una comunità che nei testi avestici delle Gāthā esprimeva una mentalità antitetica alle sopraffazioni e alla famelica attività di orde che devastavano pascoli e raccolti. Zoroastro si oppose a tali eccessi, richiamando gli uomini a una moderazione congiunta alla fede in un dio unico, Ahura Mazdā, e alla dimensione etica dell'esistenza in cui, mediante la libertà e la volontà, si attuava la battaglia della Vita contro la non-Vita, del bene contro il male, della luce contro la tenebra. All'uomo era possibile scegliere, come all'inizio fecero lo Spirito Benefico (Spənta Mainyu) e lo Spirito Distruttore (Angra Mainyu), tali non per natura ma per scelta. Il tutto è raccontato in *Yasna* 30, 3-4, nel quale i due «Spiriti» appaiono a Zoroastro «all'inizio come due gemelli in un sogno». Il dualismo di Zoroastro era un dualismo di due «Spiriti», Spənta Mainyu *versus* Angra Mainyu, non di spirito e materia, come si potrebbe erroneamente pensare.

Secondo gli insegnamenti zoroastriani la creazione materiale era solo opera di Ahura Mazdā e del suo potere benefico di promozione della Vita: la creazione malefica era per sua natura immateriale, poiché procedeva da una scelta contro la Vita, che non poteva consentire allo Spirito Malefico di trasferire il frutto delle sue malefatte dall'esistenza spirituale a quella materiale. Perciò lo zoroastrismo s'è sempre sforzato di spiegare la presenza del Male nella creazione come l'esito di un «assalto» (*ēbgat*) sferrato dall'esterno da potenze spirituali nocive, avverse all'opera divina.

Zoroastro concepiva il suo dio, il Signore Saggio, Ahura Mazdā, come «creatore» (*dādār*), fondatore di tutte le cose e cioè d'un ordine nello stesso tempo cosmico, rituale ed etico. Il suo era un monoteismo dualista: uno era il Signore Saggio, creatore di tutte le cose, due gli Spiriti avversi che si combattevano per la supremazia sul cosmo. Zoroastro ripudiava e «riformava» il primordiale politeismo ario. Gli dèi erano condannati in quanto tali, «progenie del cattivo pensiero» (*Yasna* 32, 3); erano come creazioni di un pensiero nefasto od ostile, quasi nocive illusioni o chimere, alimentate dai loro adoratori, dei quali erano nello stesso tempo ingannevoli e perfidi consiglieri. È probabile, come intravide Georges Dumézil (1898-1986), che Zoroastro abbia riscritto l'antico politeismo in veste etica, trasformando il primitivo pantheon formato da un «dio» (*baga*) Signore Saggio, un Ahura di un arcaico clan tribale, seguito da una divinità guerriera (*Miθra* o *Vereθrayna*) e dalla dea della fertilità e dal suo corteggio (*Anāhitā* e i *Nanghaitya*), nella sequela dei cosiddetti «Benefici Immortali», gli *Aməša Spənta*, una serie di sette entità astratte personificazione delle qualità benefiche e positive del dio supremo.

Portatore d'una spiritualità monoteistica e di una religiosità interiore, Zoroastro provocò quindi una frattura con una tradizione che si rifaceva a un patrimonio di credenze indo-iraniche arcaiche: la sua azione di rivolgimento è paragonabile all'affermarsi del credo buddhista in India. Significative sono le affinità fra le due fedi: un esempio fra i tanti è la triade dei buoni pensieri, delle buone parole e delle buone azioni, intesa non in un senso limitatamente etico ma quale disposizione interiore solidale a un cammino nella perfezione degli insegnamenti (buddhismo) o nell'efficacia del rituale (zoroastrismo).

La condotta legata a principi etici e all'esecuzione del rituale, in India e in Iran non è infatti disgiunta da un tipo particolare di esperienza mistica che si basa sulla visione e sull'illuminazione interiori. L'esperienza estatica della luce è un tratto che l'insegnamento zoroastriano condivide col retaggio indo-iranico di un cosiddetto «misticismo ario» (secondo la definizione di F.B.J. Kuiper), fondato sui rapporti tra luce, conoscenza e sul vincolo che univa la luce alla tenebra, manifestato a non-manifestato, atto a virtualità, percepiti in polarità opposte. Nel pensiero religioso indo-iranico è

infatti presente un dualismo fondato sull'antitesi tra fuoco ed acqua, tra attività e quiete, nonché sul legame di questi elementi con la sfera cognitiva.

Ricostruire la vita di Zoroastro è stato uno dei maggiori sforzi compiuti dagli studiosi sin dall'Ottocento, quando iniziarono a giungere in Europa numerosi manoscritti zoroastriani e si diffusero le prime traduzioni dei testi originali. Quando uscì la prima grande biografia su Zoroastro ad opera di A. V. Williams Jackson (1862-1937) nel 1899, l'Avesta era già conosciuta da circa un secolo grazie al lavoro del primo «orientalista», Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805), che finì di tradurre il testo nel 1760 e due anni dopo ne depositò il manoscritto alla Bibliothèque du Roi. Il lavoro di Jackson è ancora oggi la principale raccolta di tutte le fonti su Zoroastro provenienti da autori classici, ma anche persiani, arabi e armeni. Da allora si sono susseguiti numerosi studiosi che hanno cercato di ricostruire le parti mancanti della vita di Zoroastro, come il luogo di nascita oppure il periodo storico in cui visse, e di cui Massimiliano Vassalli dà conto nel suo libro. Ma quello che interessa studiare al nostro autore è lo Zoroastro mitico. D'altronde, come già aveva scritto un grande iranista come Marijan Molé (1924-1963), l'approccio degli autori passati nel cercare di ricostruire una vita «realistica» di Zoroastro doveva essere abbandonato, in quanto la leggenda contenuta nel *Dēnkard* VII «riflette l'immagine che i mazdei hanno del loro Profeta», o, per essere più precisi, riflette l'immagine che gli zoroastriani avevano del loro «profeta» in epoca tardo-sasanide e durante il primo periodo islamico. Di fatto il *Dēnkard*, anche noto come «Atti della Religione», è la più completa e antica opera enciclopedica che riassume l'intero pensiero zoroastriano; è il testo più rilevante per chiunque s'interessi di lingua medio persiana oppure di storia dello zoroastrismo. La sua importanza risiede nel fatto che esso è il più esteso tra tutti gli scritti pahlavi giunti sino a noi, e la sua redazione si può collocare tra la fine dell'ottavo e i primissimi anni del nono secolo d.C.

Zarduxšt è il prodotto culturale degli appartenenti a una specifica religione vissuti in un periodo storico più o meno determinabile, che scrivevano in una lingua precisa: il medio-persiano. Zoroastro, al contrario, è una figura che è stata oggetto d'interpretazioni provenienti da ambienti culturali e religiosi differenti tra loro: esiste lo Zoroastro dei Greci, dei manichei, dei sasanidi, dei Pārsī, dei cristiani d'Occidente e d'Oriente; inoltre, sulla sua figura s'è scritto in varie epoche già a partire dal V secolo a.C. e in lingue ancora più diverse. In un certo senso, la figura di Zoroastro è il risultato della somma dei vari Zōroastrēs, Zardrušt, Zarduxšt e Zaratuštra appartenenti alle diverse epoche e culture, da cui si è tentato di ritagliarne uno più «storico».

Da quanto detto si può anche comprendere il motivo per cui l'esistenza o meno di uno Zoroastro storico e reale sia del tutto irrilevante per lo studio del *Dēnkard* VII, in quanto ciò che

veramente importa è la concezione che gli zoroastriani di periodo tardo-antico e alto-medievale avevano del loro «profeta», ovvero di Zarduxšt. Il libro del Vassalli intende affrontare il medesimo testo da un punto di vista narratologico, con lo scopo di arrivare a una maggiore comprensione di quella che è stata la concezione di Zarduxšt e della sua «leggenda» all'epoca della redazione del *Dēnkard* VII, grazie a un'analisi dei procedimenti narrativi con cui è stato fabbricato il testo stesso. In virtù degli strumenti che la narratologia mette a disposizione il Vassalli evidenzia i principali elementi con cui è stata costruita la trama, e i tratti essenziali con cui vengono presentati i protagonisti. Il testo del *Dēnkard*, d'altronde, non contiene la «leggenda di Zoroastro» in senso lato, ma così come veniva letta e interpretata al momento della sua redazione, attraverso il principio di riappropriazione e ricomposizione, com'era avvenuto per i testi avestici.

La principale difficoltà che il Vassalli ha evidenziato nello studio del *Dēnkard* VII è dovuta alla grande varietà di stili e metodi compositivi con cui è stata redatta l'opera, per cui si passa facilmente da un capitolo scritto con uno stile che ricorda quello annalistico, ad un altro più narrativo-mitologico oppure ancora a un misto di entrambi. Il primo capitolo è una sorta di premessa e narra della discesa della Parola divina dal cielo alla terra e di come s'è trasmessa da persona a persona fino ad arrivare a Zarduxšt e ai tre Salvatori finali. A questo primo capitolo segue l'indice che, dopo una breve introduzione, riporta il titolo dei dieci capitoli che seguono. I capitoli dal due al sei trattano dei miracoli e prodigi collegati a Zarduxšt, avvenuti sia prima della sua nascita, sia immediatamente dopo la morte, quando era ancora in vita il sovrano Wištāsp, patrono del «profeta» iranico. Il settimo capitolo è un elenco dei grandi uomini che hanno sostenuto la religione zoroastriana e anche dei principali nemici della fede, al termine del quale vengono descritte le cause della caduta dell'Impero sasanide. L'ottavo capitolo descrive il periodo post-sasanide, dunque il periodo coevo all'autore-redattore, con un accenno agli eventi del futuro prossimo. Gli ultimi tre capitoli, dal nove all'undici, sono ciascuno la descrizione di ognuno dei tre millenni finali relativi ai tre figli postumi di Zarduxšt, nonché Salvatori del genere umano, Ušēdar, Ušēdarmah e Sōšāns. Dal momento che la nascita dei Salvatori avviene prima del millennio dedicato a ciascuno di essi, questa viene inserita, con grande coerenza, nel capitolo precedente; pertanto, ad esempio, la nascita del primo Salvatore è descritta nell'ottavo capitolo, sebbene il capitolo che descrive il suo millennio sia il nono.

Il *Dēnkard* VII non corrisponde nel complesso alla narrazione della «leggenda di Zoroastro», ma la include nella sezione centrale: la narrazione della vita di Zarduxšt, pur costituendo il cuore stesso del libro, rimane comunque una parte piuttosto minoritaria dell'intera opera. Il libro settimo parla dunque, dei miracoli (*abdīh*) del più grande apostolo, cioè Zarduxšt,

della sua missione (*aštagīh*) per conto di Ohrmazd e di come la religione sia stata accolta tra gli abitanti del paese di Wištāsp. Non viene fatta alcuna menzione diretta o indiretta alla vita di Zarduxšt, né a qualche intento biografico, ciò significa che l'autore-redattore non presenta il Dēnkard VII come la biografia di Zarduxšt, bensì come un'opera diversa, al cui interno è stata inserita anche una sezione biografica.

La centralità della narrazione dei *mirabilia* è costantemente ripetuta anche nel titolo di ogni capitolo a partire dal secondo, che iniziano sempre con l'adagio «sui prodigi che si sono rivelati», cui segue un'indicazione che specifica l'arco di tempo che viene narrato nel capitolo medesimo. Questa formula presenta una variante nei capitoli dal nono all'undicesimo, dal momento che vengono raccontati eventi che non si sono ancora avverati, ma appartengono al futuro. Nel primo capitolo, invece, è completamente assente il titolo, che è sostituito da un'invocazione a Ohrmazd. Tutto ciò pone il primo dei tre soggetti individuati (prodigi) in una posizione superiore rispetto agli altri due (missione e conversione), quanto meno per il numero di occorrenze. La conversione di Wištāsp è la necessaria premessa per la conseguente propagazione della religione (*rawāgīh kunēh*) ed è questa, la propagazione della fede, il vero terzo soggetto dell'opera. La stessa figura di Wištāsp, d'altronde, rappresenta il «prototipo perfetto di tutti i mazdei» per citare la definizione data dal Molé, che si «risveglia» quando beve dal calice offerto da Ašwahišt (avestico *aša- vahišta-*, la «verità migliore»). Wištāsp costituisce la premessa senza la quale non può avvenire la diffusione della religione zoroastriana nell'umanità.

Ezio Albrile