



VNIVERSIDAD
D SALAMANCA
CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL



800 AÑOS
VNIVERSIDAD
D SALAMANCA
1218 - 2018

TESIS DOCTORAL

LA INFLVENCIA DEL ZORΘASTRISMO EN LAS RELIGIONES GNΘSTICA, ABRAHÁMICA Y DE
ASIA CENTRAL

L'INFLVENZA DELLO ZORΘASTRISMO NELLE RELIGIONI GNΘSTICHE, ABRAMITICHE E
DELL'ASIA CENTRALE

Área de Historia Antigua

PROGRAMA DE DOCTORADO EN PREHISTORIA Y CIENCIAS DE LA ANTIGÜEDAD

Nicola Maria Camerlengo

Autor

Dr. Pablo de la Cruz Díaz Martínez

Director

Facultad de Geografía e Historia

Dpto. De Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología

SALAMANCA

2023



TESIS DOCTORAL

LA INFLUENCIA DEL ZOROASTRISMO EN LAS RELIGIONES GNÓSTICA, ABRAHÁMICA Y DE
ASIA CENTRAL

L'INFLUENZA DELLO ZOROASTRISMO NELLE RELIGIONI GNOSTICHE, ABRAMITICHE E
DELL'ASIA CENTRALE

Área de Historia Antigua

Programa de doctorado en Prehistoria y Ciencias de la Antigüedad

El doctorando:

Fdo.: Nicola Maria Camerlengo

VºBº del Director de la Tesis:

Fdo.: Pablo C. Díaz Martínez

Facultad de Geografía e Historia

Dpto. De Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología

Salamanca

2023

Indice del Contenuto

Introduzione	I
1 Contesto geopolitico del Medioriente levantino antico	1
1.1 Dinastia Achemenide: Ciro II e Cambise II	7
1.2 La crisi politica del 522 a.C.	20
1.3 Dario I	24
1.4 Serse I	37
1.5 Dinastia Arsacide	54
1.6 Prima Fase	59
1.7 Seconda Fase	62
1.8 Terza Fase	69
1.9 Dinastia Sasanide	78
2 Contesto geopolitico del Medioriente occidentale antico	128
2.1 Periodo 515 a.C. - 450 a.C.	145
2.2 Neemia	149
2.3 Esdra	157
2.4 Gli Ebrei nel IV e III secolo a.C.	164
2.5 Gli Ebrei sotto i Tolomei	175
2.6 La conquista della Palestina da parte dei Seleucidi	178
2.7 Gli Ebrei sotto i Seleucidi: Crisi religiosa e ribellione	181
2.8 Lo Scoppio della Rivolta dei Maccabei	188
2.9 Il Giudaismo alla fine del Periodo Veterotestamentario	194
2.10 Tempio, Culto e Legge	202
2.11 Sinagoga, Scriba e Maestro di Saggezza	205
2.12 La Religiosità, la Rettitudine e la Legge	208
2.13 L'Assolutizzazione della Legge	210
2.14 Elementi nella Teologia del Primo Giudaismo	212

2.15	Tendenze Particolaristiche: l'Ideale del Popolo Santo	214
2.16	La Salvezza delle Nazioni: Tendenze Universalistiche del Giudaismo	216
2.17	Il Regno e la Provvidenza di Dio	218
2.18	Angeli ed intermediari	220
2.19	Il Problema del Male e la Giustizia Divina: Satana e i Demoni	224
2.20	La Giustizia Divina: Giudizio e Ricompense dopo la Morte	228
2.21	L'esilio e la Reinterpretazione della Speranza d'Israele	230
2.22	Sviluppi Escatologici alla fine del Periodo Veterotestamentario	232
2.23	La comparsa dell'Apocalittica	235
2.24	Il Termine della Storia d'Israele: il Problema Storico e Teologico	238
2.25	Verso quale Israele? Sette e Fazioni del Giudaismo	240
2.26	La Destinazione della Storia d'Israele: la Risposta del Giudaismo e l'Affermazione Cristiana	243
3	Origini e Sviluppo dello Zoroastrismo	245
3.1	La Comparazione Indo-Iranica	254
3.2	Zoroastro e il Suo Messaggio	266
3.3	Data e Patria di Zoroastro	269
3.4	L'Uomo Zoroastro	272
3.5	L'Innovazione	276
3.6	Le Due Esistenze	280
3.7	Il Dualismo	282
3.8	La Concezione del Divino	287
3.9	Dal Dualismo all'Escatologia: gli aspetti Etici e Sociali	293
3.10	L'Avesta	302
3.11	La Letteratura Pahlavica	310
3.12	Altre Fonti	316
3.13	Le Idee e le Credenze: Caratteri Specifici	318
3.14	Teologia: Pantheon e Pandaemonium	321
3.15	Cosmogonia e Cosmologia	326

3.16	Soteriologia ed Escatologia	330
4	Riti e Liturgia Zoroastriana	335
4.1	Un Catechismo	335
4.2	I Due Spiriti Primordiali e la Creazione	337
4.3	L'Assalto dello Spirito Distruttore	341
4.4	La Necessità del Dualismo	344
4.5	I Primi Genitori dell'Uomo	350
4.6	La Buona Religione	355
4.7	La Buona Etica	361
4.8	I Sacramenti e il Sacrificio	364
4.9	Usanze, Riti e Feste	370
4.10	Il Giudizio Individuale dopo la Morte	381
4.11	La Resurrezione del Corpo e la Vita Eterna	383
5	Origini e Sviluppo del Cristianesimo	387
5.1	Origine della Missione	387
5.2	La Geografia della Prima Missione	403
5.3	La Terminologia	40
5.4	La Divulgazione del Cristianesimo	422
5.5	Giudei e Cristiani	439
5.6	Pagani e Cristiani	442
5.7	I Testi Cristiani e Pagani	446
5.8	Religioni Orientali e Cristianesimo	453
6	Riti e Liturgia Cristiana	456
6.1	Creazione	456
6.2	Riflessioni sulla Creazione dell'Uomo nella Genesi	464
6.3	Angelologia e Demonologia Cristiana	469
6.4	Il Bene e il Male	478
6.5	La Personificazione del Male: Satana	488
6.6	Personificazione del Bene: Cristo	493

6.7	I Sacramenti	503
6.8	Escatologia Individuale	511
6.9	Escatologia Collettiva	516
7	L'Influenza dello Zoroastrismo nell'Islam, nelle Religioni Gnostiche e dell'Asia Centrale	519
7.1	Islam: Creazione	519
7.2	Angelologia e Demonologia Islamica	524
7.3	Il Bene e il Male nell'Islam	532
7.4	Personificazione del Male nell'Islam	533
7.5	Personificazione del Bene nell'Islam	536
7.6	Escatologia Individuale Islamica	539
7.7	Escatologia Collettiva nell'Islam	543
7.8	L'Influenza dello Zoroastrismo nel Mandeismo	547
7.9	L'influenza dello Zoroastrismo nello Yazidismo	552
7.10	L'influenza dello Zoroastrismo nello Gnosticismo	557
7.11	L'influenza dello Zoroastrismo nel Manicheismo	563
7.12	L'influenza dello Zoroastrismo nel Tengrismo	572
	Conclusioni	579
	Fonti	595
	Bibliografia	602

Introduzione.

1. Ispirazione.

La ricerca, finalizzata alla stesura della tesi qui trattata, si organizza inizialmente nell'individuazione, studio ed analisi di più fonti ed informazioni, colte da testi antichi e non, chiaramente descritte ed indicate in ambito bibliografico. L'argomento trattato derivante dall'attuale ispirazione, può considerarsi quale conseguenza di precedenti studi legati alla stesura della mia prima tesi, compilata al termine del triennio di Storia e presentata presso l'università Alma Mater Studiorum di Bologna con titolo "*Villa Badessa: storia di una comunità*". La particolarità del caso, se così posso osare, è stata individuata grazie alla scoperta e conoscenza di una piccola comunità stanziata nel borgo di Villa Badessa, all'interno della regione Abruzzo. La collettività in loco, diversamente da molte altre, ad essa confinante e posta ai margini, professa il credo cattolico, ma con rito bizantino; riconoscono il Papa quale capo della Chiesa, ma si organizzano secondo dettami e regole ortodosse; i sacerdoti possono sposarsi, ma solo prima del loro ordinamento; quale arredamento, la piccola chiesa è abbellita esclusivamente di sole icone. L'intera comunità è suddivisa complessivamente in due diocesi, quella siciliana a Piana degli Albanesi e l'altra peninsulare a Lungro, in Calabria. Da qui il mio interesse in campo si è approfondito verso ulteriori tematiche indicate in ambito angelologico e, di conseguenza, demonologico relativo a più contesti religiosi. Nella mia seconda tesi, quella specialistica, con titolo "*Tipologie angeliche nel Manicheismo: tra eredità, adattamenti e reinterpretazioni*", sono emersi i ruoli dei protagonisti (angeli e demoni) ora accennati, evidenziati attraverso un fil rouge coniugante gli stessi e già visibile all'interno della religione mazdea.

Da qui il quesito: avendo intuito un particolare condizionamento di quest'ultima all'interno dell'area ora accennata, mi sono chiesto se fosse stato possibile verificare tale influenza anche in altri segmenti, facenti parte della stessa e precisamente la Creazione, il Bene ed il Male, il Male personificato, il Bene personificato, l'escatologia individuale, l'escatologia collettiva.

2. Obiettivo del Lavoro e Metodologia.

La finalità primaria si concentrerà nell'individuazione dell'influenza zoroastriana sulle religioni gnostiche, abramitiche e dell'Asia Centrale. La processualità della ricerca si organizzerà nella verifica di quei segmenti, contemplati quali ipotesi ed in precedenza già accennati, che insisteranno nel ritrovamento, al loro interno attraverso un serio confronto, di una serie di situazioni e caratteristiche spesso simili, a volte contrarie da interpretarsi, in seguito nella panoramica in questione, in macro riferimenti giustificativi di una continuità nel tempo composta e determinatasi. Tali segmenti si misureranno analizzandosi anche nell'osservazione dei differenti bacini territoriali, nella circostanza registrati, intervenendo in genere in ambito sociale e nelle scelte politiche dei signori al tempo dominanti gli stessi.

Il processo potrebbe considerarsi infinito e probabilmente lo è, ma è proprio in questa particolarità che il lettore potrà comprendere il significato più profondo del percorso in questione, visibile nell'individuazione di una proposta o messaggio divino da sempre, da parte dell'uomo, desiderato e percepito. In questo modo più che mai saranno veritiere le parole di K. Popper che intende insistere sulla verifica di ogni ambito d'indagine, contemplato nella spirale metodologica dallo stesso coniata, producendo una serie di micro risoluzioni valide per il raggiungimento dell'obiettivo primario.

In un'ottica metodologica, la proposta specificante l'argomento in questione, emerge mano a mano nella scrittura stessa qui espressa, corredato inizialmente di una miriade di eventi storici (fase induttiva) che, verificatisi su vasti territori, nell'evoluzione socio-politica, ambientale e filosofica di differenti popoli e ceppi, più o meno vicini tra loro, modulandosi nel tempo, hanno dato origine alla nascita di differenti pensieri religiosi.

In essi, nella ricerca, si è potuto cogliere una serie di segmenti i quali, descritti nel processo in corso, in ipotesi oggettuali (fase ipotetica) sono state poi sottolineate ed indicate nella Creazione, nell'Angelologia e Demonologia, nel Bene e nel Male, nel Male personificato, nel Bene personificato, nell'Escatologia individuale, nell'Escatologia collettiva.

Queste sottoposte ad un confronto continuo e tradotte al termine in situazioni conclusive (fase deduttiva), hanno permesso e giustificato, al dunque, il perfezionamento di più movimenti religiosi, evidenziati al loro interno con angolature e caratteristiche proprie del pensiero zoroastriano, pronunciate in più strutture simili e contrarie.

“Da percorsi didattici musicali e d'integrazione scolastica in ambito musicoterapeutico” di Anna Maria Ferrone- edizioni SO.SE.M.M., così precisiamo: “nella ricerca, l'attività puntuale non procede mai in modo esclusivistico: è pertanto inesatto considerare certe aree come esclusivamente induttive, come è inesatto interpretarne altre solamente deduttive. La psicologia dell'apprendimento esige senz'altro un metodo misto”. Secondo il modello di Dewey, la semplice percezione globale della problematicità di una situazione, in un primo momento osservativo, già contiene qualche vaga idea circa la sua natura e risolubilità.

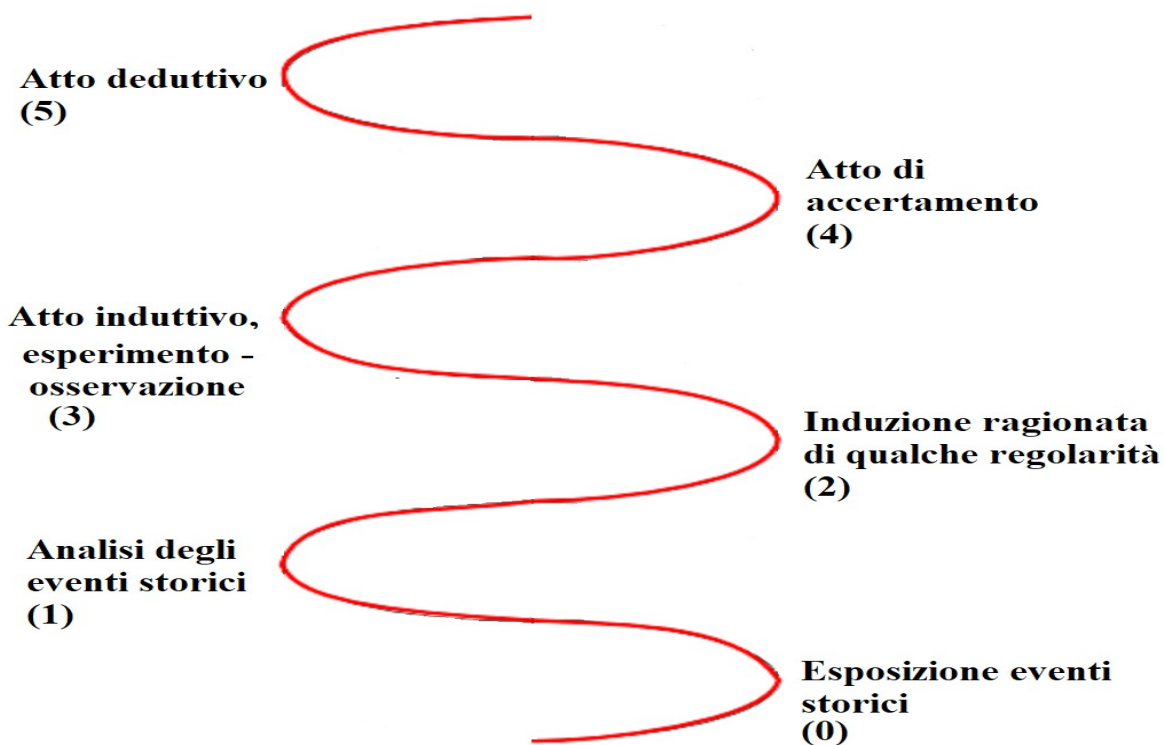
In un secondo momento essa viene concettualizzata in una serie di ipotesi che guideranno gli eventuali esperimenti. Seguono poi il ragionamento ed infine la verifica e l'applicazione. A questo metodo insiste lo psicologo R.B. Cattell il quale rivalutando l'induzione, propone il metodo induttivo-ipotesi-deduttivo (I.-H.-D.) che si svolge a spirale partendo non da un'ipotesi già sviluppata, ma da un primo momento esplorativo e creativo rappresentato da un approccio con il problema e le sue iniziali incertezze ed ambiguità.

Le ipotesi emergono nell'oggetto stesso di ricerca illustrato nelle sue varie sfaccettature, ricche di più elementi e particolarità. Nei loro contrasti e similitudini, nell'insistenza esplorativa e continuo confronto, si perfezioneranno una serie di situazioni e significati aventi un carattere conclusivo, perciò

deduttivo. Ma, nell'accoglienza del Principio di Falsificabilità di K. Popper, il ricercatore ben sa che ogni cosa può, nel tempo, essere rimessa in discussione, rivisitata, perfezionata e magari modificata.

Nel particolare della mia ricerca, i vari segmenti, precedentemente descritti, nella stessa emersi quale ipotesi, sono stati mano a mano analizzati, approfonditi e confrontati nell'estrapolazione ultima dell'ambito deduttivo, sintetizzato, nella circostanza, ben visibile in essi, nella specifica influenza del pensiero zoroastriano.

In questa esposizione di carattere metodologico, nel pratico, volendo spalmare i differenti e vari momenti di ricerca anche in un ordine tassonomico, sottolineerò i passaggi in questione all'interno della spirale Cattelliana, a sua volta, come già affermato, concepita ed ispirata al pensiero Popperiano.



- 1- Analisi Eventi Storici = finalizzata all'estrapolazione di quelle condizioni socio-politiche che possono agevolare particolari scelte belliche e non, di sviluppo economico, territoriale e religioso;
- 2- Induzione ragionata di qualche regolarità = la regolarità, nella circostanza, spalmata inizialmente, s'individua nella ripetizione di certe azioni, riconosciute valide in quanto ripetibili;
- 3- Atto induttivo, esperimento-osservazione = approfondimento del materiale in questione, finora determinato, attraverso l'individuazione di vari segmenti ritenuti di base, in quanto sempre presenti da accertare e sviscerare (nel nostro caso si riconoscono nella Creazione, Angelologia e Demonologia, il Bene e il Male, il Male personificato, il Bene personificato, l'Escatologia Individuale, l'Escatologia Collettiva). Essi nel percorso saranno indicati come ipotesi meritevoli di sviluppo;
- 4- Atto di accertamento = in questo nuovo momento sarà necessario estrapolare quelle condizioni specifiche proprie del confronto, finalizzato all'individuazione di situazioni simili e non;
- 5- Atto deduttivo = valutazione ultima di carattere deduttivo strutturata infine nella proposta di particolarità (sub-elementi) componenti i segmenti sopracitati, dimostrativi di quanto inizialmente ricercato e visualizzato.

3. Struttura del lavoro e Tempistica.

Per il raggiungimento dell'obiettivo in questione, sarà necessario inizialmente muoversi attraverso la deposizione di una serie di eventi storici attestanti la situazione di partenza determinata da una componente di fattori politici, sociali ed ambientali, costruita in successione, nella domanda e risposta di popoli vicini e non, comunicanti più o meno tra loro, con usi e tradizioni diversi, nell'inclusione di eventi bellici ed a volte di pace, ma pur sempre trasformatori di più tempi e condizioni umane.

Infatti, la prima parte insisterà nella descrizione dell'evoluzione storica e religiosa dei tre imperi persiani, precisamente quello achemenide, partico e sasanide, compresi in un periodo a cavallo tra il V secolo a.C. ed il VII d.C. Inizialmente si descriveranno le vicende del Primo Impero, analizzando il contesto antecedente la sua formazione, i primi e più importanti sovrani quali Ciro II, Cambise II, Bardiya I, Dario I e Serse I da un punto di vista geopolitico, militare, economico, sociale e religioso, concludendo con un sunto relativo alla sua fine e causa. In seguito si analizzerà l'Impero Partico nelle sue tre fasi: quella di origine e fondazione, di espansione territoriale a danno dei Seleucidi e dei suoi conflitti con Roma e le popolazioni orientali fino alla sua caduta avvenuta proprio per mano dei Sasanidi. Per ultimo, verrà analizzato proprio l'Impero Sasanide dal punto di vista geopolitico, militare e religioso, terminando poi con la conquista araba della regione con conseguente islamizzazione;

Contemplato l'ambito territoriale persiano, l'indagine sarà collocata geograficamente nel Medioriente occidentale, soffermandosi sulla storia di civiltà quali quella seleucide, tolemaica e, soprattutto, israelitica (V sec. a.C.- I d.C.) evidenziando ed approfondendo in quest'ultima l'aspetto religioso in tutte le sue ramificazioni ed ispirazioni. In questa sezione, si metteranno in luce i rapporti geopolitici e militari tra i regni ellenistici, formati dalla disgregazione dell'Impero Macedone di Alessandro Magno, in relazione alla regione israeliana e palestinese e, più precisamente alla religione

ebraica, descrivendone gli aspetti peculiari ed intrinseci che in seguito verranno confrontati con la fede mazdea;

La ricerca, in seguito, verterà sulla religione zoroastriana nelle sue varie diramazioni (VI sec a.C.-VII d.C.). In questa parte si evidenzierà la storia del pensiero religioso in questione a partire dal suo profeta, seguita dall'analisi dei testi sacri e dalla descrizione della dottrina nella sua generalità;

Non da poco risulterà l'analisi dei diversi riti e liturgie propri di questa fede. In questa parte si entrerà nello specifico della dottrina mazdea analizzando il processo che dalla Creazione conduce all'Escatologia. Ci si soffermerà anche su aspetti etico-filosofici, istituzionali (Sacramenti), usanze e festività;

Nel prosieguo emergerà il pensiero cristiano, facendo enfasi sulla sua espansione geografica facilitata dalle infrastrutture dell'impero romano e non (I- IV d.C.). Inoltre, verrà data importanza alla terminologia religiosa con i suoi significati teologico-filosofici;

Successivamente l'elemento ritualistico-liturgico del contesto poc'anzi descritto verrà illustrato unito a quello cristologico nelle sue varie dottrine teologiche. Anche in questo contesto si analizzeranno le varie fonti d'ispirazione;

Infine verrà esaminata l'influenza zoroastriana nella religione islamica, in quelle gnostiche e dell'Asia centrale quali lo Gnosticismo, il Manicheismo, lo Yazidismo, il Mandeismo e per ultimo il Tengrismo, in relazione ai sette segmenti, perno di questo intero testo.

4. Processo criteriale dell'elaborato.

Sarà opportuno ora indicare una modalità esecutiva relativa alla realizzazione della ricerca qui in oggetto attraverso una serie di quesiti necessari per rispondere all'esigenza del lettore, poste in quest'ordine:

1. Quale è il tema principale che intendo difendere in questa scrittura? = In questo elaborato la tematica principale è rappresentata dall'Influenza dello Zoroastrismo nelle religioni gnostiche, abramitiche e dell'Asia Centrale o, per meglio dire, dalla ricerca della conferma della veridicità di questa ipotesi;
2. Quali gli argomenti necessari per approfondire ad ampio raggio l'oggetto in questione? = Risulterà importante soffermarsi su diverse tematiche collegate a quella principale sovraesposta come quella storica relativa al background culturale delle fedi in oggetto, collocate, nello spazio e nel tempo, nel Medioriente. Inoltre, sarà opportuno citare le varie religioni, approfondendole una ad una per poter meglio contestualizzare un'eventuale influenza. Le credenze che verranno analizzate sono, oltre quella zoroastriana fondamentale per poter determinare una reciprocità con le altre, quelle abramitiche (Ebraismo, Cristianesimo, Islam), quelle gnostiche (Gnosticismo, Mandeismo, Yazidismo, Manicheismo) ed infine quella dell'Asia Centrale presa in considerazione (Tengrismo). Nell'elaborato, comunque, verrà anche analizzato, seppur brevemente, il contesto religioso precedente a quello zoroastriano (Proto-Indo-Ario e Vedico) evidenziandone le differenze con quello mazdeo, avverso e separatosi da esso;
3. Quali i principali autori di riferimento e dove è giunta l'indagine storica degli studiosi finora sull'argomento in questione? = Per rispondere a questa domanda è necessario evidenziare brevemente il rapporto tra lo Zoroastrismo e le altre religioni precedenti e non, secondo come è stato finora studiato ed analizzato dai vari studiosi che riporterò a breve. La fede mazdea è

quella più vicina all'altra vedica in vari gradi. Molti tratti dello Zoroastrismo possono essere ricondotti alla cultura e alle credenze del periodo preistorico indo-iranico, cioè al tempo precedente le migrazioni che portarono gli indo-ari e gli iranici a divenire popoli distinti. Alcuni esempi di stampo linguistico includono affinità tra la parola avestica Ahura (Ahura Mazda) e la parola sanscrita vedica Asura (demone; semidio malvagio); così come Daeva (demone) e Deva (divinità) ed entrambi discendono da una comune religione proto-indo-iranica. Un'autrice che ha trattato su queste tematiche pre-zoroastriane e mazdee è stata Mary Boyce nei suoi volumi concernenti la storia di questo movimento religioso. Altri studiosi furono Wikander, Nyberg, Skjaervo. Esistono molte somiglianze tra lo Zoroastrismo e le religioni abramitiche, come indicato già da *The Jewish Encyclopedia* del 1906 redatta da studiosi come Kohler e Jackson. Mentre alcuni ricercatori ritengono che concetti chiave del dualismo zoroastriano abbiano influenzato le stesse religioni abramitiche, altri studiosi diminuiscono o rifiutano tali influenze. Tra essi abbiamo Duchesne-Guillemin, Nigosian e Grabbe. Quest'ultimo concluse che vi potesse essere un accordo generale sul fatto che la religione e la tradizione persiane possano aver avuto la loro influenza sul Giudaismo nel corso dei secoli, elemento poi trasmesso al Cristianesimo e all'Islam. Inoltre lo studioso si chiese anche dove potesse esprimersi questa influenza e quale degli sviluppi del Giudaismo fosse ascrivibile alla parte iranica in contrasto con l'Ellenismo. Per quanto concerne le religioni gnostiche, grande paragone fu fatto dai diversi studiosi quali Puech, Zaehner, Gnoli, Jonas ed Henning, ma soprattutto venne evidenziato il rapporto con il sistema manicheo, simile e pur tuttavia dissimile da quello mazdeo. Mary Boyce notò che oltre alle religioni abramitiche e gnostiche, il pensiero zoroastriano aveva avuto anche influenza in Oriente sul Buddismo settentrionale. Per quanto riguarda il rapporto con le fedi delle steppe centro-asiatiche (Tengrismo) venne studiata questa ipotetica influenza da esperti quali Mircea Eliade ed Uno Harva. Tutto quanto sovraesposto è da analizzare in riferimento al titolo di questa Tesi, poiché presi singolarmente questi pensieri religiosi hanno avuto

numerosissimi studiosi, tutti riportati nella Bibliografia finale. Questo è quanto concerne l'indagine sull'argomento finora trattata dai vari ed eminenti esperti. Ciò che invece umilmente riporto, quale novità nell'indagine di questi studi, sono il rapporto e l'influenza zoroastriana in punti ben precisi, mai standardizzati finora (Creazione, Angelologia e Demonologia, Bene e Male, Male personificato, Bene personificato, Escatologia Individuale, Escatologia Collettiva) o presi unicamente singolarmente ed ampliati a ben nove contesti religiosi insieme in maniera precisa e dettagliata, comprovando ulteriormente tale ipotesi e dimostrandone una sua veridicità.

4. Quale l'attualità all'interno dell'argomento trattato? = Questo quesito cerca di rispondere se l'argomento in questione possa essere collocato anche in tempi recenti. Si conferma che la tematica è ancor oggi descritta ed analizzata in maniera pressochè limitata, poiché si tende ad approfondire lo studio sulle religioni ancora in modo più autonomo che comparato.
5. Quale il criterio di scelta nel reperimento delle fonti? = Ho ritrovato dell'ottimo materiale grazie alla consultazione di più testi da me ricercati, comunque affini all'argomento, indicati questi assolutamente scientifici. Le traduzioni evidenziate all'interno degli stessi, sono state da me estrapolate in quanto fedeli al testo originale poiché prodotte da eminenti esperti critici del settore, indicati nelle Fonti.

1. Contesto geopolitico del Medioriente levantino antico.

Il popolo persiano fu una civiltà tra le più sviluppate del mondo antico. Con tale affermazione, diremmo che la loro influenza, visibile nel bacino dell'Europa occidentale, è evidente non solo per quanto riguarda l'affinità linguistica, ma anche, più ampiamente, in ambito culturale, sociale e nel pensiero religioso. Essi, inoltre, furono i primi a creare un impero “globale” che includeva la maggior parte dei territori del mondo antico conosciuto, dall'Egitto all'India e dalla Russia meridionale all'Oceano Indiano.

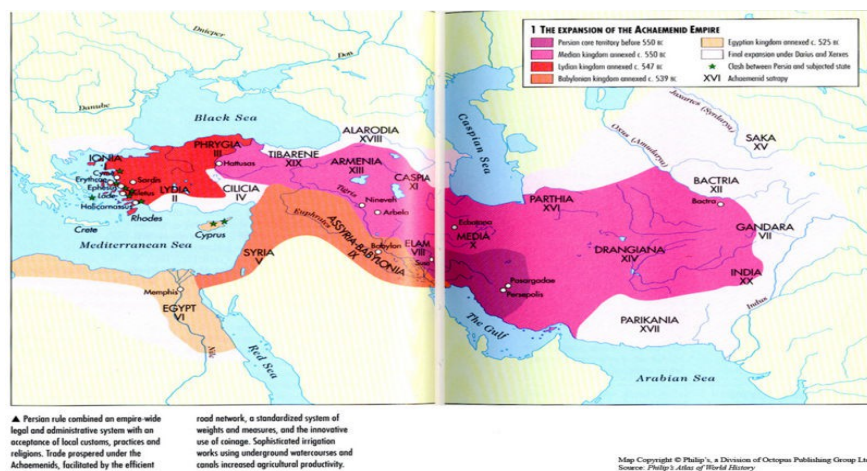


Figura 1: Evoluzione Impero Achemenide¹.

La caduta del primo impero (559 a.C.- 330 a.C.), governato dalla dinastia achemenide, fu seguita, dopo un breve interludio del dominio ellenistico, da una nuova potenza iranica, i Parti che risiedevano nel nord dell'omonimo territorio. In un graduale processo di conquista questi ultimi recuperarono la maggior parte dei possedimenti dell'ex impero achemenide fino al fiume Eufrate. Essi governarono per quasi cinquecento anni (247 a.C.- 224 d.C.) fino al sopraggiungere di una nuova dinastia persiana, indicata nei Sasanidi che apparvero in Persia, la moderna Fars, sotto il re Ardashir I. Il loro impero cadde in seguito alla conquista araba della Mesopotamia e dell'Iran a metà del VII secolo d.C..

¹ O'Brien, *Atlas of World History*, 79.

Tali fatti ci inducono ad evidenziare i risultati politici e culturali delle dominazioni in oggetto. Quello più straordinario, imputato agli achemenidi, fu senza dubbio la capacità strategica di mantenere il controllo su un impero di proporzioni geografiche così vaste e, fino a quel tempo, senza precedenti. In larga misura tale successo “politico” si determinò nell'accoglienza e tolleranza, da parte dei re persiani, della diversità, culturale e religiosa dei vari popoli a loro assoggettati. Non fu assolta, tra le varie iniziative, quale esempio, la volontà di imporre un'unica lingua e pensiero religioso sui vinti, disegnando, dall'alto, un atteggiamento inclusivo, onnicomprensivo e, soprattutto, di accettazione e buona relazione verso l'altro, al primo, sottoposto. Ciò non toglie che non vi furono maggiori ripercussioni laddove si verificarono eventuali ribellioni sostenendo, in linea di principio, più modalità, da parte dei sudditi, di rispetto ed obbedienza. La creazione di una vasta rete stradale, nell'impero achemenide, non solo stabilì un'infrastruttura unica e senza precedenti, ma determinò anche la nascita del primo servizio postale conosciuto nella storia², organizzato nella base di una rete di rotte internazionali, quale la Via della Seta, attivata nel periodo partico, collegante la Persia e l'occidente con l'Asia centrale e la Cina.

Le innovazioni architettoniche della Persia comprendevano le vaste sale colonnate dei palazzi reali collocati all'interno di città create logisticamente in aree circolari (intuizione, questa, dei parti, adottata successivamente dai sasanidi)³. I tribunali persiani, in particolare quelli degli arsacidi e dei sasanidi, si vantavano della produzione di situazioni letterarie inviate nel tempo oralmente che diedero origine a romanzi e storie di genere amoroso-cavalleresco, talmente importanti da influenzare, così sembrerebbe, l'altra letteratura europea visibile, ad esempio, più avanti, nei racconti di Tristano e Isotta e Romeo e Giulietta. Il banchetto e la caccia furono

2 Xen., *Crp.*, 8, 6, 17-18: “Di egli siamo a conoscenza anche di un altro sistema inerente alla grandezza del suo dominio, attraverso cui in breve tempo veniva informato sulla situazione di zone anche molto lontane... fece costruire delle stalle ad una certa distanza tra loro e vi fece collocare dei cavalli e persone... dispose un uomo che fosse adibito a ricevere le lettere portate e a consegnarle ai destinatari...”. Trad. da L. Valla.

3 Marchi&Valazzi, *La Città Ideale*. Il significato pressochè semantico della “costruzione muraria” interpretato in questa circostanza architettonicamente “circolare”, fu nel tempo e secoli futuri, così importante da essere sottolineato nella filosofia greca, poi romana, ripresa e confermata infine nel disegno e pittura rinascimentale (vedi l'opera anonima de “La Città ideale” addebitata a più autori tra i quali Piero della Francesca). L'intero volume di Marchi si concentra sulla descrizione e storia del quadro.

riconosciuti passatempi dei re e dei nobili ereditati poi dalle corti medievali d'Europa. Gli scacchi e il polo furono rappresentazioni che Khosrow introdusse alla corte sasanide dall'India⁴. Più filosofi, astrologi, medici e stranieri furono accolti alla corte reale per scambiare conoscenze ed esperienze.

Le prime ostilità tra l'Europa ed il mondo iranico comparvero durante le guerre persiane tra il 490 a.C. e il 480/79 a.C. Questi conflitti, così aspri ed importanti, coniarono e a volte appesantirono, una particolare visione del mondo persiano allargato al vicino medio oriente. Le vittorie greche a Maratona (490 a.C.), a Salamina e Platea (480/79 a.C.) furono storicamente considerate eventi mitici, acquisendo persino una dimensione religiosa. Questi episodi determinarono, idealmente parlando, la creazione di un'identità ellenica altamente superiore nei costumi, nelle tradizioni, nella condotta in genere, all'interno della quale l'uomo greco si sarebbe identificato in contrasto al "Barbaro", attribuito, quest'ultimo, all'altro "Persiano" che, nel tempo, convenientemente si impose e diffuse ad ogni nuovo soggetto "non greco". L'antitesi greco-barbarica infatti, dominava la politica ellenica durante il V e il IV secolo a.C., determinando, per l'appunto, un'idea di civiltà così ferma e precisa in contrasto con il dispotismo e la decadenza asiatica⁵.

I romani presero il testimone dai greci e, mentre i loro successori politici confermarono tale atteggiamento contro l'oriente tirannico, sia partico che sasanide, i greci non distinsero mai tra medi e persiani, come gli stessi romani non fecero alcun tentativo di differenziare persiani, parti e sasanidi. Nelle loro guerre secolari contro gli imperi di Parthia e della Persia sasanide, i romani sottolinearono la debolezza, l'effeminazione e la decadenza politica e militare dei "persiani", non promuovendo alcun tentativo o atteggiamento benevolo nei loro confronti. E', del resto, questa la visione delle fonti greche e romane che affermatasi, nel tempo, ha esercitato una notevole influenza

4 Fi., *Sh-nmh.*, 228-284. In Persia, ai tempi del re Nushirvan, arrivò un inviato dall'India ed aveva con se elefanti, parasoli e cavalleria, una scacchiera, gli scacchi ed una sfida. Essa consisteva nel capire quali fossero le regole del gioco che l'inviato indiano aveva con sé. Se i cortigiani del re persiano ci fossero riusciti, il re indiano avrebbe omaggiato il monarca persiano. Se, al contrario, avessero fallito, sarebbe stato Nushirvan a dover pagare il tributo al re indiano. Nobili e sacerdoti lavorarono senza successo per una settimana. Alla fine, dopo un giorno e una notte di sforzi, il visir di Nushirvan riuscì a decifrarlo, intuendo le regole del gioco degli scacchi o Shatranj, come venivano appunto chiamati, presenti all'epoca. Questa di Firdusi o Firdawsi è considerata la fonte scritta più antica in merito a questo evento.

5 Battezzare, *La Dicotomia greci-barbari nella Grecia classica*, 5-34.

sul modo in cui guardiamo oggi l'antica Persia.

Quindi, chi erano i persiani? Essi costituirono uno dei vari popoli iranici che emigrò da est verso l'altopiano iraniano nel 1000 a.C. circa. Quando arrivarono nella regione equivalente all'odierno Iran, si stabilirono in diverse aree del paese accanto alla popolazione indigena degli elamiti. I persiani sono attestati nell'Iran nord-occidentale, nei monti Zagros e in Persis, moderna Fars, nell'Iran sud-occidentale. Un altro gruppo iranico furono i medi, stabilitosi nel nord-ovest dell'Iran, intorno alla città di Ecbatana, nella moderna Hamadan e più a nord, nell'area dell'Azerbaijan iranico⁶.

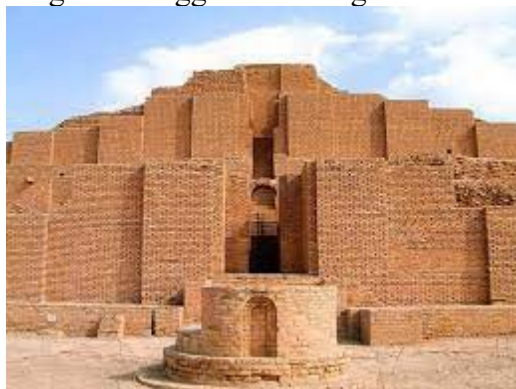
La civiltà elamita risale al terzo millennio a.C. Questi ultimi erano governati da re che concentravano e svolgevano il loro potere nelle città di Susa in Khuzestan e Anshan in Persis. Essi, nella fama, furono citati come grandi guerrieri, indicati nelle fonti del vicino oriente, quali ferventi nemici degli assiri. A metà del VII secolo a.C., il re assiro Assurbanipal sconfisse l'esercito elamita e saccheggiò la città di Susa, distruggendola insieme al territorio circostante per renderlo poi inadatto alla produzione agricola. Nonostante questi eventi, nacque una nuova dinastia elamita per un breve periodo di tempo, concentrata su Susa stessa, ricostruita nella parte occidentale del regno, mentre l'area ad est dei monti Zagros, compresa la città di Anshan, sembra essere stata abbandonata.

La cultura elamita, nell'arte e nell'architettura, si distinse ed emerse soprattutto in ambito religioso, esemplificato nello ziggurat di Chogha Zanbil, il tempio costruito dal re Untash-Napriisha nel XIII secolo a.C. Rilievi di roccia elamita attestano l'importanza della celebrazione dei rituali religiosi dei re e delle regine di Elam⁷.

⁶ Liverani, *Antico Oriente*, 907.

⁷ Ghirshman, *Tchoga Zanbil*, 13. Queste informazioni provengono dall'analisi e ricerche su una roccia incisa del periodo medio elamita conservata presso il Museo Nazionale di Arte Orientale a Roma.

Figura 2: Ziggurat di Chogha Zanbil⁸.



Nessun documento rinvenuto in esso ci consente di ricostruire la storia di questo regno. Al contrario, le iscrizioni e i documenti amministrativi attestano che l'Elam possedeva una lunga tradizione scritta: sull'argilla, infatti, gli elamiti utilizzavano una grafia cuneiforme che era distinta dall'accadico, sebbene usassero logogrammi sumeri come indicatori di parole. Quando i persiani si stabilirono ad Elam, adottarono la scrittura elamita nel riordino amministrativo. Per quanto si può dedurre dalle prove disponibili, i primi re persiani ripresero anche l'arte e la cultura elamita. L'influenza meda sulla Persia è meno chiara. Nella lingua e nella cultura in oggetto, si riscontrano più affinità con i persiani. Tuttavia, l'entità delle loro reciprocità, o dell'influenza meda sulla Persia, non può essere determinata con certezza. Lo storico greco Erodoto, che descrisse la dipendenza politica dei primi persiani e il loro debito culturale nei confronti dei medi apparentemente superiori, presentò questi ultimi all'interno di un regno unificato al tempo di Deioke che raggiunse il suo apice politico sotto Cyaxares e suo figlio Astyages. Ma da studi recenti, gli esperti hanno posto seri dubbi sull'esistenza di un impero medo unito⁹.

Dall'ottavo secolo a.C. in poi, i documenti assiri menzionano i medi accanto a molte altre popolazioni che vivono nelle montagne settentrionali dei Zagros e spesso fanno riferimento ai numerosi re che governano su di essi. Siti medi come Nush-e Jan, Godin Tepe e Baba Jan, che rappresentavano i centri di potere locali, sostengono l'idea che loro fossero molto probabilmente

⁸ Irancultura, www.irancultura.it

⁹ Alvarez-Mon&Basello, *The Elamite World*, 100-122.

una confederazione di stati più piccoli. Durante l'espansione assira verso nord, alcuni medi furono costretti ad accettare la sovranità di questi ultimi, ma alla fine del settimo secolo il re Cyaxares combattè una vittoriosa battaglia contro di essi¹⁰. Questo risultato potrebbe aver, presumibilmente, determinato la breve sovranità politica del regnante e di suo figlio Astyages sopra gli altri popoli medi, concentrando il loro potere nella città di Ecbatana.

Geograficamente, la regione centrale della Persia imperiale è all'incirca equivalente all'Iran moderno. L'altopiano iraniano è situato tra il mondo arabo ad ovest, l'India ad est e l'Asia centrale turkmena a nord. L'altitudine del *plateau* varia tra 1.000 e 1.500 metri. Il paese è dominato dalle catene montuose dell'Alburz nel nord-ovest, che ha la montagna più alta in Iran, il Damavand (5.610 metri), il Kopet Dag̃ nel nord-est e le montagne del Khorasan. I monti Zagros si estendono in direzione nord-sud nella parte occidentale del paese, mentre il territorio orientale è caratterizzato da due deserti, il Dasht-e Kavir ed il Dasht-e Lut. Le pianure sono ideali per l'agricoltura pastorale, mentre le terre del Khuzestan e della regione lungo il mar Caspio sono adatte per l'agricoltura dei seminativi. Il clima dell'Iran cambia drammaticamente in tutta la sua estensione nord-sud, con condizioni fredde e rigide al nord e calore eccessivo al sud. Fu la provincia sud-occidentale di Persis, infatti, a testimoniare la nascita del primo impero persiano sotto il suo re Ciro II.

10 Briant, *From Cyrus to Alexander*, 13-27.

1.1. Dinastia Achemenide: Ciro II e Cambise II.

Gli Achemenidi (“discendenti di Achaemenes”) prendono il nome da *Haxāmaniš/Achaemenes*, della cui storia non si sa nulla. Dario fa risalire la sua genealogia agli achei, dando la motivazione della loro nomenclatura. Secondo Erodoto, gli achemenidi erano un clan appartenente alla tribù dei pasargadae, la più coraggiosa delle dieci tribù persiane. Parte di quel clan, che formò la dinastia regnante, si stabilì probabilmente nel paese che circonda i siti di Pasargadae, Persepoli(Takt-e Jamšīd) e Naqš-e Rostam¹¹. L'impero fondato da Ciro II racchiudeva l'Iran vero e proprio, la Mesopotamia, il vicino oriente, l'Egitto, l'India nord-occidentale e più appezzamenti dell'Asia centrale. Esso resistette fino al sopraggiungere di Alessandro Magno.

Le vicende della dinastia achemenide (da Ciro in poi la storia dell'impero persiano) sono conosciute in particolare attraverso i racconti degli autori greci, nello specifico di Erodoto, Ctesia e Senofonte (*Anabasi* e *Ciropedia*), dai disordinati accenni di diversi libri dell'Antico Testamento e da fonti iraniche autoctone (le iscrizioni reali di solito trilingue tra cui l'iscrizione estremamente importante di Dario sulla roccia di Bīsotūn, le cui dichiarazioni sono talvolta distorte a favore dei re). Descritto il significato del nome del nuovo impero, è opportuno ritornare indietro nel tempo, per meglio definire e ridisegnare come questo nuovo organo politico giunse al potere.

Sulla base delle relazioni greche, almeno in parte, si pensa generalmente, sebbene con sempre meno accordi storici, che l'influenza meda fu decisiva nella creazione ed organizzazione del regno persiano. L'analisi della lingua achemenide amministrativa e del vocabolario del palazzo, ha permesso, a storici a noi più recenti, di concludere che i prestiti linguistici medi erano particolarmente frequenti nelle aree della titolazione e della burocrazia reale. Tale interpretazione si basa nella convinzione dell'esistenza di una lingua meda diversa dall'antico persiano. Allo stesso tempo, si fonda, esplicitamente o implicitamente, l'ipotesi che i persiani stessi non avevano una tradizione statale propria e che il regno medo era l'unico modello disponibile che questi ultimi

¹¹ Strab., *Geo*, 15.3.

sottolineavano anche indirettamente. Anche questa visione si basa sull'osservazione che, dopo la conquista di Ecbatana, i greci e i popoli del vicino oriente, si riferivano spesso ai persiani sotto il nome di medi (ad esempio, il termine “meditante”, così particolare in questa circostanza, inteso cioè non in colui che medita, si concentra, nell'antico significato greco emergente, dalla collaborazione politica con l'impero achemenide e i suoi rappresentanti).

Questo tipo di analisi solleva una serie di problemi storici, i cui dettagli vorremmo ben specificare. La connessione etno-culturale tra i medi e i persiani è innegabile: entrambi sono popoli iranici, che provengono dallo stesso ceppo indo-iranico, sebbene logisticamente distanti. Ma questa osservazione non è di per sé determinante. Per questa ragione, la teoria dei prestiti linguistici rimane piuttosto discutibile. Essa proviene da un'ipotesi di fondo emergente dall'analisi e dall'assunto che le parole dialettali, visibili nel vocabolario delle antiche iscrizioni persiane, provengano da una lingua meda. Il problema è che non sappiamo praticamente nulla del linguaggio medo, per la semplice ragione che non abbiamo una singola iscrizione in quella lingua.

Nell'approfondire, si potrebbe considerare che l'espressione meda sia stata rimodulata sulla base di prestiti persiani, essi stessi ricostruiti. Alla luce di ciò, e non senza solide argomentazioni, l'esistenza stessa di una lingua meda è stata messa in discussione. Alcuni sostengono invece che tale espressione sia il frutto di un linguaggio comune (*koine*) usato sia dai medi che dai persiani. Secondo questa ipotesi, la teoria dei prestiti linguistici è notevolmente indebolita e non è supportata dalle interpretazioni storiche proposte dagli autori classici¹². A dire il vero, la possibile confutazione della teoria secondo cui l'antico persiano prendeva in prestito la politica e i termini ideologici da un dialetto medo usati da uno stato precursore stesso, implicano inferenze storiche di grandissima proporzione.

In parte, almeno, è sulla base di questi presunti prestiti che il quadro di un regno medo, fortemente unificato ed amministrato nello stile dei suoi vicini urartiani e assiro-babilonesi, è stato ricostruito. L'interpretazione diviene ancora più allettante quando Erodoto espone, nel suo *Logos*

12 Herzfeld, *Archeological History of Iran*, 40-sgg.

Medikos, più approfondimenti intorno all'origine e alla storia del regno medo¹³. Il ruolo essenziale in questo è attribuito a Deioces, figlio di Phraortes I, che, attraverso una serie di misure brutali, ma efficaci, trasformarono una società tribale in uno stato unificato dominato da un re onnipotente. Il consolidamento del potere è illustrato e reso concreto dalla costruzione di una città capitale, Ecbatana, dall'istituzione di una guardia reale e dalla creazione di una struttura molto severa relativa al protocollo del tribunale. Le grandi famiglie mede, private delle loro prerogative, fecero propria l'idea di assumere, quale *modus vivendi*, più comportamenti, regole e processualità imposte, perciò, dall'alto.

Inoltre, per consolidare il suo dominio, Deioces impiegava le sue spie all'ascolto ed osservazione di qualsiasi notizia od evento, pur accennato, in ogni angolo dei suoi possedimenti¹⁴. Il suo successore, Phraortes II, ereditò un potere tale da riuscire a soggiogare i persiani ed iniziare la guerra contro gli assiri, ma morì prematuramente. Dopo la sua dipartita, suo figlio Cyaxares continuò la marcia per la conquista. A tal fine, riorganizzò il suo esercito con grande sforzo unificando i diversi contingenti. Marciò contro Ninive venendo, però, respinto da bande di Sciti. Dopo un interregno di questi ultimi perdurato per ventotto anni, i medi recuperarono le loro terre e posizioni.

Essi conquistarono Ninive. Poco dopo gli successe suo figlio Astyages e fu questo il periodo in cui nacque la leggenda delle origini di Ciro, rappresentante il *corpus* centrale del *Logos Medikos*. Per molte ragioni il racconto medo di Erodoto è di per sé altamente sospetto. A dire il vero, la storicità dei re raffigurati è difficile da negare e non c'è motivo convincente per non dubitare della loro cronologia, ma la storia delle riforme imposte da Deioces ricorda un modello esistente del “*padre fondatore*” per noi studiosi, per poter confidare ciecamente in esso. Inoltre, le istituzioni

13 Hdt., *Sto. I*, 95-106.

14 Lie, *The Inscriptions of Sargon II Vol. I*, 28-29;166. La vita di Deioces di Erodoto è probabilmente fantasia ed incoerente con i fatti storici. Nell'iscrizione assira, Deioces apparve come re manneo Daiuk, capo di una tribù che si ribellò all'Assiria. La stessa nazione stava difatti cercando di estendere il proprio dominio all'altopiano iranico, a cui i Mannei, insieme al Regno di Urartu, erano ostili. Quando Re Lusa I di Urartu dovette affrontare la guerra contro Sargon II d'Assiria (716 a.C.), Daiuk ed il regno manneo vennero “usati” in qualità di stato cuscinetto ed egli fu catturato dagli assiri che lo costrinsero a trasferirsi ad Hama, in Siria. Sta di fatto che non avendo fonti primarie a riguardo non possiamo determinare con esattezza quale sia la verità.

create da Deioces (capitale, guardia personale, ecc...) sono stranamente simili a quelle achemenidi spesso descritte dagli autori greci, tanto che siamo tentati di pensare che Erodoto (proprio come Strabone in seguito)¹⁵ applicò (o avrebbe potuto applicare) ciò che lui sapeva delle pratiche della corte persiana dei suoi giorni.

La domanda rimane: i medi del tempo di Astyages hanno rappresentato davvero quel potente stato monarchico cosmopolita, la cui organizzazione venne trasferita nel successivo regno di Persia? I medi sono noti anche dagli annali assiri, nella misura in cui, a partire in particolare dal IX secolo a.C., i re medesimi tentarono di imporre il loro controllo sui principati dei monti Zagros, ma le corrispondenze tratte dal confronto tra Erodoto e le fonti assire rimangono ipotetiche. E' chiaro, ad esempio, che identificazioni proposte tra i nomi personali citati da Erodoto e quelli evidenziati negli annali assiri, non possono essere prese sul valore probatorio che è spesso a loro attribuito. Inoltre, al momento del primo confronto (835 a.C.), i medi incontrati da Salmaneser III sono descritti come una società frammentata, all'interno della quale ventisette re (*sarrani*) esercitavano il potere indipendentemente l'uno dall'altro.

Non vi è alcuna indicazione che i popoli medi subirono una rapida evoluzione verso l'unificazione delle tribù intorno ad un capo supremo che potrebbe essere chiamato re dei medi prima del settimo secolo. I risultati delle esplorazioni archeologiche, tuttavia, devono ancora essere presi con cautela: nessun artefatto può essere definito "medo" con assoluta certezza e precisione ed il termine "arte meda" è stato spesso messo in discussione. Furono aperti tre siti nel territorio: Godin Tepe, Tepe Nus-i Jan e Baba Jan. Delle imponenti strutture residenziali sono state scoperte in loco, alcune delle quali (sala ipostila) considerate caratteristiche dell'architettura achemenide. La loro datazione continua ad essere messa in discussione così come, di conseguenza, quella delle relazioni stabilite tra le costruzioni in oggetto e le proposte murarie dei re medi descritti da Erodoto.

La conclusione della discussione è necessariamente un po' deludente, ma rispecchia il *corpus* di prove: gli storici non possono scegliere le loro fonti. In una certa misura, nel trattare la

15 Strab., *Geo*, 13.9.

storia meda, essi devono affrontare una situazione probatoria comparabile all'altra attribuibile agli eventi del contesto persiano prima di Ciro. In assenza di iscrizioni e documenti archeologici inconfutabili, essi sono guidati da lunghe discussioni sulla credibilità di Erodoto, mentre d'altra parte, devono allo stesso tempo, conformare le loro riflessioni ad un modello teorico relativo all'evoluzione degli stati tribali. La differenza è che i medi compaiono frequentemente negli annali dei regni mesopotamici, sia assiri che neo-babilonesi.

Ma a quali medi fanno riferimento questi testi? Devono necessariamente essere identificati con quelli di Deioces, Phraortes, Cyaxares ed Astyages? Nulla potrebbe risultare meno certo. Tutto quello che possiamo dire è che l'intervento dei medi nelle "relazioni internazionali" e la loro diretta partecipazione alla caduta dell'impero assiro, conferma che i re di questo popolo, nell'ultimo terzo del settimo secolo, riuscirono ad organizzare un esercito degno di nota e che possedevano, quindi, risorse significative, accumulate attraverso l'omaggio ed il profitto sul commercio a lungo raggio con l'Asia centrale.

Senza dubbio, qualunque sia la ragione, l'interesse per la menzione di Erodoto è attribuita alle riforme militari attuate da Cyaxares. E' ancora opportuno valutare i rispettivi contributi dei medi e dei babilonesi alla caduta dell'Assiria. A dire il vero, nonostante le affermazioni di Ctesia e Aminta, la partecipazione dei medi (e dei Persiani!) sembra aver avuto un effetto notevolmente inferiore rispetto agli eserciti babilonesi e sembra dubbio che quest'impressione sia dovuta ad una successiva riscrittura della storia da parte di alcuni autori desiderosi di enfatizzare il ruolo decisivo dei loro eserciti.

Nonostante l'assenza di prove inconfutabili, alla fine di questo approfondimento, dobbiamo sottolineare i limiti dell'argomento ora in essere, basato sui legami etno-culturali tra Persiani e Medi. Infatti, dopo il loro arrivo congiunto ai monti Zagros, essi subirono varie e distinte evoluzioni. Approdati nel Fars, quelli che oggi chiamiamo persiani, erano particolarmente inclini all'influenza elamita, al punto che ora tendiamo a pensare che gli stessi, all'epoca di Ciro,

comprendevano una popolazione discendente da una fusione di iranici ed elamiti.

Inoltre, la permanenza dei prestiti di questi ultimi, in ogni aspetto del sociale e della vita politica, ci induce a credere che l'organizzazione del regno di Ciro e dei suoi successori deve più all'eredità elamita, identificata con precisione, piuttosto che a quella dei Medi, molto più difficile da individuare ed isolare. Alcune indicazioni ci portano a supporre che, lungi dall'essere uno stato “nomade e primitivo”, il regno di Ciro basato sul modello elamita, è stato forgiato con dispositivi amministrativi vocanti e presagiti l'organizzazione politica del territorio, vista pienamente operativa a Fars al tempo di Dario. Un'indagine che deve affrontare lo storico si focalizza particolarmente sull'idea relativa alle operazioni di Ciro dirette contro Astyages che, presumibilmente potevano interpretarsi quale parte di una strategia “globale” intesa, fin dall'inizio necessaria nell'affrontare in successione i Medi, i Lidi e i Babilonesi nell'ipotetica creazione di un impero unificato nel vicino oriente.

Questa è l'impressione dello studioso, derivante dalla lettura dei testi classici che trattano delle gesta di Ciro. Ma come regola generale, si devono sfidare le interpretazioni che riducono la Storia a questioni di destino ed esigenza. E' in questo caso particolare, anche se Erodoto presenta la marcia su Ecbatana quale iniziativa deliberata dal solo Ciro, un testo babilonese, il *Nabonidus Chronica*, ne conferma il contrario: fu Astyages a lanciare l'offensiva. Inoltre, all'interno della “leggenda del fondatore”¹⁶ presentata in dettaglio, Erodoto si sofferma specificatamente sul tradimento di una fazione della nobiltà meda nei confronti di Astyages stesso.

Alla notizia dell'approccio dell'esercito persiano sollevato da Ciro, Astyages pose il proprio contingente sotto il comando di Arpago: proprio colui che, poco tempo prima, aveva umiliato e punito severamente per aver salvato dalla morte il bambino Ciro¹⁷. Numerosi autori classici confermano che la vittoria dello stesso fu difficile e lenta. L'innegabile tradimento di Arpago non modificò nell'immediato la sorte della guerra.

16 Hdt., *Sto. I*, 95-130,108-129.

17 Olmstead, *History of the Persian Empire*, 37.

Secondo Ctesia, Astyages prese quindi misure draconiane: licenziò i comandanti dell'esercito e nominò uomini affidabili, potenti e terribili. Si afferma che dopo la sconfitta e il tradimento di Arpago, Astyages stesso prese il comando dell'esercito marciando contro i Persiani. Nicola di Damasco e Polieno asserirono con veemenza che un feroce combattimento ebbe luogo nella stessa Persia, vicino al sito di Pasargadae. Quando questa vittoria fu compiuta, Ciro, riprendendo l'offensiva contro i Medi, prese Ecbatana, dove Astyages si era rifugiato.

Potremmo immaginare che Astyages contasse sulle fortificazioni cittadine per opporre una lunga resistenza: secondo Erodoto e Ctesia fu preso prigioniero mentre si nascondeva nella soffitta del palazzo reale insieme a sua figlia^{18 19}; stando a Nicola di Damasco, in realtà Astyages riuscì a scappare, venendo fatto prigioniero solo a seguito di un'altra battaglia²⁰. Divenuto il signore di Ecbatana, Ciro dimostrò con atti formali e simbolici che il dominio era passato definitivamente ai Persiani. Dopo la cerimonia ufficiale, il vincitore entrò nella tenda reale di Astyages, prese posto sul trono del monarca sconfitto ed afferrò il suo scettro. Il suo tenente Oibaras, gli mise in testa la tiara in posizione verticale (*kidaris*), simbolo di regalità; venne inoltre prelevato il tesoro reale che Oibaras stesso riportò in Persia. Questo bottino era certamente di grande importanza pratica.

Allo stesso tempo, Ciro cercò di comportarsi quale degno successore di Astyages, risparmiandogli la vita e concedendogli una condizione principesca. Ciro sposò persino la figlia di Astyages, Amytis. Secondo Ctesia, i battriani, che si erano recentemente ribellati, si sottomisero spontaneamente ai regali sposi quando vennero a sapere che Astyages era diventato il padre di entrambi²¹.

Questo racconto è sospetto, in quanto soddisfa il desiderio di Ciro di presentarsi come un conquistatore “cavalleresco” sotto la cui autorità i vinti si ponevano come tali di propria spontanea volontà. Ovviamente, l'intera aristocrazia meda non prese volentieri la privazione dei profitti

18 Hdt., *Sto. I*, 128-133.

19 Cte., *Prk VI*, 9.

20 Nic., *Sto. XC*, 66.

21 Cte., *Prk VI*, 9.

ottenuti durante il dominio di Astyages; allo stesso tempo, la tradizione concorda sul fatto che il nuovo signore dei Medi era disposto a dialogare con la dinastia che aveva appena rovesciato.

Centro strategico della massima importanza per chiunque volesse controllare l'Asia centrale, Ecbatana rimase una delle residenze dei grandi re. Ed è sempre qui, dopo tutto, che ai tempi di Dario, una copia dell'editto di Ciro è stata trovata durante il ritorno dei Giudei a Gerusalemme. Analizzare la strategia di Ciro, tuttavia, richiede almeno una conoscenza dello stesso che purtroppo non abbiamo.

Tenendo presente che la data della conquista di Ecbatana continua ad essere problematica, solo due eventi sono precisamente datati: la presa di Babilonia (539 a.C.) e la morte di Ciro in Asia centrale (530 a.C.). Nel mese di maggio dello stesso anno, Ciro radunò il suo esercito ed attraversò il Tigri di sotto Arbela. Il primo elemento presuppone che la guerra Lido-Persiana abbia seguito le ostilità medo-persiane quasi immediatamente; il secondo deriva dall'ipotesi che fosse Ciro a condurre una serie di campagne in Asia centrale e sull'altipiano iranico tra la presa di Ecbatana e quella di Sardi. Il problema è che la cronologia di Erodoto è altamente incerta.

A seguito della convenzione, adatteremo qui la prima ipotesi (la più ampiamente favorita), concordando che tra il 546 a.C. ed il 540 a.C. Ciro ha effettivamente concluso più operazioni in Asia centrale e non, tra cui contro alcune postazioni babilonesi probabilmente avviate molto prima del 540 a.C. Inoltre, dice Erodoto, l'iniziativa non era affatto di Ciro. Egli trae la conclusione opposta dall'intera storia: la guerra, infatti, fu istigata da Cresò, inquieto per il crescente potere persiano. Desideroso di espandere i suoi domini ad est e seguendo l'esempio dei suoi predecessori, quest'ultimo riuscì a preparare una spedizione destinata a vendicare il cognato Astyages²², venendone, però, sconfitto. Così Ciro entrò a Sardi, dove il primo si arrese. Successivamente, egli rimase dentro l'entourage di Ciro, che gli diede una città meda da governare, le cui entrate permisero al re sconfitto di mantenere il suo abituale stile di vita.

Il contenuto delle casse del tesoro di Sardi fu inviato a Ciro che lo fece trasportare verso il

²² Stronk, *Ctesias' Persian History*, 29-30.

centro del suo impero in via di costruzione. La città di Sardi fu dotata di un presidio affidato a Tabalo, un persiano, suo generale. La presa del regno ora indicato non ha tuttavia risolto completamente la questione. La città e la dinastia dell'Asia minore rimase soggiogata. Solo quella di Mileto si era arresa prima della caduta di Sardi, in considerazione della quale ottenne gli stessi termini concessi a Creso.

Secondo Erodoto, “Gli ioni e le Eolie, subito dopo la conquista persiana di Lidia, hanno inviato rappresentanti a Ciro, a Sardi, per cercare di ottenere da lui le stesse condizioni che avevano avuto sotto Creso. Il re ricambiò con un rifiuto: insistette che le città greche si arrendessero incondizionatamente. Dovevano scegliere tra inchinarsi alla volontà di Ciro od organizzare la resistenza. Scelsero la seconda soluzione ed iniziarono ad erigere difese”²³. “Hanno anche inviato un'ambasciata a Sparta per chiedere aiuto contro i Persiani. Gli spartani respinsero la richiesta degli ioni, ma inviarono qua e là più osservatori e quando Ciro li ricevette a Sardi, essi presumevano di vietare al re di distruggere una sola città in terre greche. Questa è stata a malapena una richiesta realistica, se mai fosse stata fatta. Ciro la respinse altezzosamente e non senza disprezzo”²⁴.

Le città greche affrontarono così da sole il conquistatore persiano. Proseguendo, esploreremo ora le modalità con cui Ciro II riuscì a conquistare Babilonia. Il regno neo-babilonese rimase ora l'avversario più temibile, quale rivale, nel Vicino Oriente. Non mancano informazioni su questa fase della conquista, ma le fonti sono sia frammentarie che univoche. Prima di tutto esse sono rappresentate da testi con scrittura cuneiforme: il *Cilindro*, il *Nabonidus* ed il *Panegirico*^{25 26 27}.

23 Hdt., *Sto. I*, 141.

24 *Ibid.*, 152-153.

25 Basello, *Il Cilindro di Ciro tradotto dal testo babilonese*, 253-258. La traduzione dal *Cilindro* di Ciro fu operata da parte del suo scopritore H. Rassam in inglese. La traduzione italiana è di G.P. Basello. Il *Cilindro di Ciro* è un antico blocco cilindrico di argilla, ora rotto in più frammenti, su cui vi è un'iscrizione in accadico cuneiforme del re Ciro II di Persia (559 a.C.- 530 a.C.) con il quale il sovrano legittima la propria conquista di Babilonia, cercando di guadagnarsi il favore dei suoi nuovi sudditi. Risale al VI secolo a.C. ed è stato scoperto tra le rovine dell'antica città di Babilonia in Mesopotamia (Iraq) nel 1879. Attualmente fa parte della collezione del British Museum, che sponsorizzò la spedizione in cui venne scoperto.

26 Il *Nabonidus* di Sippar, noto anche come *Cronaca* è un lungo testo in cui Nabonidus descrive la modalità di riparazione di tre templi: il Santuario del dio della Luna Sin in Harran, il Santuario della dea guerriera Anunitu a Sippar ed il Tempio di Šamaš a Sippar.

27 Il *Panegirico di Ciro* è il nome con il quale lo studioso William Albright chiama il *Racconto in versi di Nabonidus*, la cui traduzione è stata operata da Oppenheim.



Figura 3: Cilindro di Ciro²⁸.



Figura 4: Cronaca di Nabonidus²⁹.

La vittoria di Ciro è anche “prevista” in una profezia dinastica dell'era ellenistica: egli, identificabile con il nome di “re di Elam”, prende il trono di un re (*Nabonidus*) che aveva regnato per diciassette anni. In termini spesso simili, i testi babilonesi, tra cui il primo dei tre, esprimono il punto di vista del conquistatore. In essi vi può essere un'interpretazione convenzionale che contrasta sistematicamente il comportamento di Ciro. Questo non è il punto di vista della profezia dinastica in cui la politica del re è denunciata come aggressiva. La *Cronaca* sottolinea il fatto che durante l'assenza di Nabonidus, in Arabia fino al suo diciassettesimo anno, la festa del “Capodanno babilonese” (*Akitu*) non era celebrata con tutta l'enfasi tradizionale. Nel *Cilindro*, Nabonidus è presentato come un re empio: “... deportò le statue divine, il culto di Marduk, il re degli dei, l'ha fatto cadere nell'oblio”(?), “ha imposto un culto che non era proprio per loro”. Era un re ingiusto

28 L'Altra Genesi, www.laltragenesi.it

29 L'Altra Genesi, www.laltragenesi.it La locuzione “diciassettesimo anno” non compare nel testo, perchè quella parte della tavoletta è danneggiata. Si presume che la caduta di Babilonia sia avvenuta quell'anno e che, se la tavoletta non fosse stata danneggiata, questi termini comparirebbero nella parte ora mancante.

anche nel trattamento dei suoi sudditi: “Ha fatto del male nei suoi confronti...città senza sosta. Ogni argilla...(ha tormentato il suo popolo). Sotto un giogo spietato lui li ha schiacciati tutti”³⁰.

Prima di tornare specificatamente alla cattura di Babilonia, dobbiamo sottolineare che le ostilità dirette tra i persiani e le truppe di Nabonidus erano forse (o probabilmente?) iniziate prima del 540 a.C. La *Cronaca* specifica che le statue di culto di diversi santuari furono portate a Babilonia, un segno che Nabonidus aveva preso misure strategiche per impedire ai persiani di catturare queste statue divine³¹. Non c'è dubbio che la minaccia persiana era diventata seria. Inoltre, il testo può alludere alle ostilità nella regione di Uruk nell'inverno del 540-539 a.C. Per quanto possa essere ricostruita la storia di Ugbaru, il primo degli osservatori di Ciro ad entrare a Babilonia, il racconto in questione sembra indicare che l'offensiva contro il regno neo-babilonese era iniziata in un periodo ancora precedente.

Ugbaru è menzionato nella *Cronaca* con il titolo “governatore del paese di Gutium”³². Quest'ultimo è probabilmente il Gobryas che lasciò la fazione babilonese alleandosi a Ciro. Fu dal territorio del primo che egli lanciò l'attacco a Babilonia e fu Gobryas stesso a guidare l'esercito di Ciro. Ugbaru dovette essere stato il governatore babilonese di un territorio situato ai piedi dei Diyala che, alcuni anni prima del 540 a.C., si era separato e stava prendendo ordini da Ciro. Erodoto afferma inoltre che dopo la sua offensiva contro Babilonia, “Ciro attraversò questa regione dei Diyala su una strada che ha portato ad Opis”³³. Ci rendiamo quindi conto che Nabonidus aveva ammassato le sue truppe in questa città in modo da impedire il passaggio sul Tigri da parte dell'esercito di Ciro.

I massacri perpetrati dalle truppe del re persiano dopo la battaglia attestano il vigore della

30 Basello, *Il Cilindro di Ciro tradotto dal testo babilonese*, 253-258.

31 Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 21-22; 104-111. Le parti di cui si discute si riferiscono al III frammento del *Cilindro di Nabonide* nelle righe 9-12.

32 *Ibid.*, 104-111. La traduzione di Grayson della *Cronaca di Nabonidus* considera due nomi (Ugbaru e Gubaru) come riferimenti a Gobryas. Tuttavia essi sono distinti nel testo e si riferiscono a due diversi individui, quello chiamato Gubaru, essendo il sovrano posto su Babilonia corrispondente quindi a Cyaxares della *Ciropedia*, non a Gobryas. Ugbaru, invece, rimane un candidato per Gobryas stesso essendo appunto descritto come il sovrano della regione di Gutium. Pertanto si potrebbe benissimo trattare della stessa persona.

33 Hdt., *Sto. I*, 189.

resistenza dell'esercito neo-babilonese. Fu allora, probabilmente, che Susa cadde nelle mani di Ciro e l'ultimo regno neo-elamita scomparve una volta per tutte. In seguito, approfittando della deviazione delle acque dell'Eufrate, dell'ingresso di una piccola compagnia guidata da Ugbaru e dalla celebrazione da parte dei babilonesi di una grande festività, Ciro circondò il santuario di Esagila conquistandone le strutture di riferimento. Poco tempo dopo, lo stesso fu in grado di fare il suo ingresso a Babilonia durante la cerimonia tradizionale.

Nabonidus venne fatto prigioniero, ma la sua vita fu risparmiata. La metà di ottobre del 539 a.C. è ricordata come l'inizio del regno di Ciro. La prima riflessione, tratta da questa analisi, s'individua nella rapidità delle conquiste che, così descritte, risulterebbero incompatibili con i metodi di "composizione" impiegati dall'autore della *Cronaca*, il cui scopo non era tanto quello di illustrare in dettaglio le campagne militari, quanto la volontà di raccontare le azioni dei persiani e della storia di Babilonia nella misura in cui gli stessi babilonesi rivisitarono i propri eventi datati in una prospettiva sincronica. Da qui il totale silenzio sulle attività di Ciro tra il 547 a.C. ed il 539 a.C. Per questo motivo non sappiamo nulla delle relazioni persiano-babilonesi durante il lungo periodo relativo alla residenza di Nabonidus a Teima ed alle conquiste raggiunte da Ciro dal 547 a.C. al 539 a.C.

Queste lacune nella *Cronaca* riducono necessariamente la guerra persiano-babilonese ad un periodo molto breve nell'autunno del 539 a.C. Ma abbiamo buone ragioni per credere che i progressi del persiano non siano passati inosservati alla corte babilonese. Gli ultimi dieci anni del suo regno sono poco conosciuti. Tutto quello che sappiamo è che nel 530 a.C. il re lanciò una spedizione contro i Massageti dell'Asia centrale. Non abbiamo prove certe riguardo le cause e le fasi delle operazioni militari e persino le circostanze della morte di Ciro furono velate con rapidità da un alone di leggenda ed il conflitto tra il glorioso conquistatore e la regina Tomyris colpisce ancora l'immaginario collettivo di più ricercatori e lettori.

Questa nuova spedizione in Asia centrale attesta le difficoltà incontrate dal potere persiano

nel mantenere il proprio dominio in loco. Prima di partire, il sovrano prese provvedimenti per garantire la continuità al trono e, tornato in Persia, nominò suo figlio maggiore Cambise quale successore. Quest'ultimo regnerà per altri otto anni (530 a.C.-522 a.C.) continuando ad espandere l'impero verso occidente fino in Egitto. Altra maestosa figura della dinastia achemenide fu quella di Dario I (522 a.C.-486 a.C.), ma prima di ciò ci concentreremo sul periodo politico verificatosi con la morte di Cambise.

1.2. La crisi politica del 522 A.C.

Quale continuum, sarà opportuno approfondire l'argomento or ora accennato nella considerazione delle circostanze relative alla dipartita di quest'ultimo. Su questo argomento è giusto ammettere che, per la ricerca, dipendiamo fortemente dalle fonti classiche, in particolare quella di Erodoto, che dipinge un ritratto esclusivamente negativo del nostro attuale protagonista. Il contrasto tra Ciro ed il suo successore è stato un vero e proprio grattacapo per gli autori classici.

Tornando sul resoconto di Erodoto, l'autore spiega che nel corso della campagna in Egitto, sorsero più tensioni tra Cambise ed i suoi generali. Gli egiziani non furono le uniche vittime della “follia” del re; Erodoto così precisava: “ ha causato la morte di suo fratello, Smerdis. Quindi, preso da un impeto di rabbia, Cambise causò la morte della sorella-moglie mentre era incinta. I suoi parenti più stretti non furono le uniche vittime. Mise anche a morte il figlio di Prexaspes, il suo coppiere, con una freccia. In un'altra occasione arrestò dodici persiani di alto rango (*protoi*) con qualche accusa insignificante e li seppellì vivi, a testa in giù. Anche Cresò doveva soffrire della follia del re quale campione di atti barbarici e maniacali verificatisi durante il suo soggiorno a Memphis”³⁴.

Le informazioni fornite da Erodoto non devono necessariamente essere prese alla lettera e comunque meno dell'interpretazione “moralizzante” che dà ai fatti che riporta. Sembra quasi certo che la storia dell'omicidio di Smerdis sia un'invenzione. Poi di nuovo, il racconto della tortura inflitta ai dodici aristocratici persiani non è di per sé credibile. Altrove Erodoto afferma che, nel 480 a.C. in Tracia, i persiani presero lo stesso numero di giovani uomini e giovani donne del paese per seppelirli vivi, ipotizzando che tali erano le usanze achemenidi considerate repressive. Secondo Erodoto, Cambise morì in Siria poco dopo aver ricevuto un messaggero inviato dall'usurpatore che aveva preso il potere in Persia in nome di suo fratello Smerdis.

A questo individuo viene data una varietà di nomi diversi nelle fonti greche(Tanyoxarces,

34 Hdt., *Sto. III*, 30-37.

Tanooxares, Mergis, Mardos, Merdis), ma in realtà si chiamava Bardiya^{35 36 37 38 39}. Pochi eventi nella storia achemenide sollevano più questioni o suscitano tanto dibattito quanto il breve periodo tra la fine del regno di Cambise II e l'inizio di quello di Dario I.

Al riguardo un'analisi è tanto più necessaria in quanto ci consente di valutare più attentamente i punti di forza e di debolezza dell'Impero alla fine del regno di Cambise. Nella versione registrata da Erodoto, Prexaspes mise a morte Smerdis sugli ordini di Cambise. Dopo il ritorno di suo fratello dall'Egitto in Persia, infatti, fu il re stesso a preoccuparsi del fratello, avendolo sognato seduto sul trono reale. Più tardi, due maghi che erano fratelli approfittarono del fatto che l'esecuzione di Smerdis era tenuta segreta e che la maggior parte dei persiani credeva che quest'ultimo fosse ancora vivo.

In questo modo molti si ribellarono a Cambise. Tra questi, Patizeithes che pose suo fratello sul trono. Questi, chiamato anch'egli Smerdis, gli assomigliava tantissimo. Da allora in poi governò al posto del fratello di Cambise fino ad una cospirazione di aristocratici che lo rovesciarono, portando Dario al potere^{40 41}. Diversi altri autori classici dedicano discussioni a questi eventi. Per Ctesia, la rottura tra Cambise e suo fratello Tanyoxarces/Bardiya nacque come risultato di una disputa tra quest'ultimo e un mago di nome Sphendadates che denunciò il suo padrone. Dopo varie invocate convocazioni, Cambise riuscì a portare in tribunale il fratello facendolo giustiziare. Il magus Sphendadates prese il posto del fratello del re, approfittando di una straordinaria somiglianza fisica e per quasi cinque anni occupò la posizione di satrapo di Battria, un ruolo che Tanyoxarces aveva precedentemente ricoperto.

Tra i confidenti del re vi erano gli eunuchi Artasyras, Bagapates e Izabates. I primi due misero Sphendadates sul trono, ma Izabates, a cui fu affidato il trasporto del corpo di Cambise in

35 Hdt., *Sto. III*, 30, 61-88. Nell'iscrizione di Bisotun, il suo nome è Bardiya. Erodoto, invece, lo nomina Smerdis, grecizzando il suo nome. Lo stesso poi lo si ritrova nelle poesie di Alceo e Anacreonte.

36 Cte., *Prk, XII*. Bardiya è chiamato Tanyoxarces da Ctesia, che nomina anche Gaumata come Sphendadates.

37 Xen, *Crp, VII*, 2. E' chiamato Tanooxares, riprendendo in parte il nome da Ctesia.

38 Giust., *Ept., I*, 9. L'autore classico lo nomina Mergis e Mardos.

39 Aeschyl., *Pers.*, 774. Lo chiama Merdis.

40 Hdt., *Sto. III*, 61-64.

41 Waters, *Ancient Persia*, 54-67.

Persia, denunciò l'inganno e fu messo a morte⁴². Alla fine, comunque, l'imbroglio venne smascherato ed il falso Smerdis ucciso, portando sul trono Dario. Prima di analizzare la figura di quest'ultimo, evidenzieremo l'influenza del pensiero religioso adottato al tempo dell'Impero achemenide. Le nostre informazioni sulle credenze e le pratiche perseguite con Ciro e Cambise, sono straordinariamente sottili e, a volte, contraddittorie.

L'esistenza di siti sacri può difficilmente essere messa in dubbio. Dario infatti accusa l'usurpatore di aver distrutto il *dyadana*. Ma non c'è accordo tra gli storici sull'identificazione di tali *dyadana* : erano santuari del clan, santuari regali o qualcosa di completamente diverso? Non abbiamo dichiarazioni reali che possano chiarire il problema. Anche i reperti archeologici di Pasargadae sono contemplati con cautela. L'interpretazione della torre chiamata Zendan-i Sulaiman come tempio del fuoco non ha quasi nessun fondamento oggi. Ci sono anche due zoccoli di pietra che sono a volte considerati quale sito rituale, dove il re poteva sacrificare al fuoco sacro; ma questa è un'ipotesi che attualmente non ha alcuna conferma empirica. Il problema è che non conosciamo molto della religione o delle religioni iraniche antecedenti alla prima metà del sesto secolo.

L'esistenza storica di Zarathustra, sotto il nome di Zoroastro, è spesso registrata da fonti classiche, ma non da Erodoto. Molte incertezze permangono riguardo al periodo ed alle regioni in cui si suppone che il “profeta” abbia attuato le sue riforme e vi è ancora più incertezza sul contenuto in questione. Le uniche fonti scritte disponibili, a parte le iscrizioni di Dario e dei suoi successori sono i vari componimenti dell'*Avesta*, il sacro libro degli iranici.

Steso tra il V ed il VII secolo d.C., l'*Avesta* è tradizionalmente diviso in tre parti principali: lo *Yasna* (rituali del sacrificio), lo *Yast* (inni a varie divinità) ed il *Widewdad* (legge della separazione dai demoni). I più recenti studi filologici hanno dimostrato che all'interno dello *Yasna* vi sono le *Gatha*, con origine molto più antica. Zarathustra è menzionato in esse e la sua relazione privilegiata con la divinità Ahura-Mazda è ben sottolineata. Dal punto di vista linguistico, le *Gatha* sono in quello che ora è convenzionalmente chiamato Antico *Avesta* che potrebbe risalire almeno

42 Stronk, *Ctesias' Persian History*, 93.

all'anno 1000 a.C. Dal punto di vista storico questo testo ci consente in linea di principio di ricostruire il Mazdeismo nella sua fase pre-achemenide.

A partire da un confronto tra le fonti scritte persiane e l'*Avesta*, gli storici hanno cercato di rispondere alla domanda se gli achemenidi fossero “zoroastriani” o, più precisamente, mazdei, cioè iniziati nella religione dominata da Mazda. Il problema è che l'evidenza persiana per i regni di Ciro e Cambise difficilmente consente l'accesso alle loro credenze nella religione mazdea, come può essere ricostruita dalle *Gatha*. La testimonianza di Erodoto rimane poco chiara: in prima battuta egli ellenizza qualsiasi informazione dall'esterno ricevuta; dall'altro, lo studioso scrive un secolo dopo la morte di Ciro.

A partire da informazioni così scarse, sembra abbastanza sconsiderato cercare di ricostruire quale potrebbe essere stata in assoluto la religione professata da Ciro. Alcuni pensano che la successiva insistenza di Dario sulla preminenza di Ahura-Mazda sopra tutti gli altri dei (*haga*) indica che si era interrotta la precedente tradizione, per la quale Mithra era il dio più importante. Proprio l'ipotesi opposta rende Ciro uno zoroastriano zelota. Secondo questo pensiero, la grande continuità “zoroastriana” (mazdea) della dinastia, si conferma positivamente, al di là di qualsiasi altra interruzione tra Ciro e Dario. Ma tutte queste interpretazioni sembrano essere costruite sulla sabbia. In effetti come possiamo convalidare le credenze di Ciro e Dario, quando il primo non si è mai “esposto ufficialmente” ed il secondo ha lasciato messaggi contrastanti per i suoi contemporanei e le generazioni a venire? L'unica indicazione a favore di un culto privilegiato in onore di Mithra è l'istituzione dei sacrifici di cavalli intorno alla tomba di Ciro, quale tradizione rituale iranica associata al culto del dio⁴³.

43 Soundavar, *Mithraic Societies*, 325-335.

1.3. Dario I.

Dario, per estendere il regno imperiale, non cessò di continuare le campagne militari iniziate dai suoi predecessori. Non abbiamo certezze sulla volontà dei persiani, dopo la conquista di Ciro ed ancor più la presa d'Egitto, di estendere il loro dominio anche sulle Isole Egee. L'attacco di Oroetes a Policrate sull'isola di Samo era, in ogni caso, perseguita e non in contrasto con gli obiettivi, palesi o segreti, del governo centrale. Abbiamo poche informazioni sui paesi dell'Asia Minore collegate alle gesta di Oroetes di Sardi (ca. 522-520 a.C.) e la prima offensiva diretta di Dario in Europa nel 513 a.C.

Siamo, invece, in debito con Erodoto per vari chiarimenti sulla politica egea di Dario all'inizio del suo regno. Sfortunatamente, le note dell'autore non rappresentano altro che una sottotrama, per così dire, di un tempo alquanto lungo, la cui digressione, non del tutto scientifica, si muove sulle avventure di Democedes, un medico di Crotona fatto prigioniero dai persiani quando Oroetes mise a morte Policrate, tiranno di Samo. Portato alla corte reale dopo l'esecuzione del satrapo miscredente, Democedes divenne uno dei favoriti di Dario ed anche di una delle mogli del re, Atossa, figlia di Ciro.

Erodoto, nella circostanza, la sostiene politicamente: su sollecitazione della stessa regina, Dario espresse palesemente il desiderio di conquistare la Grecia, ma, prima di lanciare una spedizione, decise di inviare una missione perlustrativa guidata da Democedes: “i persiani partirono da Sidone e segnarono, per iscritto, i risultati di un'attenta indagine compiuta sulla costa della Grecia, verificandone più elementi e caratteristiche”⁴⁴. Quindi Erodoto racconta come i persiani, in seguito privati della loro guida, Democedes, furono ridotti in schiavitù nella Iapigia (in Italia, poi controllata dalla Grecia) prima di essere restituiti a Dario da Gillo, un fuorilegge tarantino, e conclude.. “Questi persiani... furono i primi che vennero dall'Asia alla Grecia”⁴⁵. E' difficile

44 Hdt., *Sto. III*, 135-137.

45 *Ibid.*, 138.

separare la storia dal racconto fantastico di Erodoto. Nella sua logica, Democedes ha uno scopo particolare: dimostrare che l'Impero persiano ed il mondo greco si stavano conoscendo molto prima dell'inizio delle guerre persiane e che, abbastanza presto, Dario bramò le terre d'occidente.

Uno dei fratelli di Policrate, Syloson, prese parte alla conquista dell'Egitto. Durante questa spedizione, Dario dovette ricambiare un favore a quest'ultimo che, in passato, gli aveva salvato la vita. Dopo la riconoscenza del sovrano, Syloson si presentò alle porte del palazzo reale, affermando il suo status di “benefattore” del re, un termine che includeva, per qualsiasi motivo ufficialmente riconosciuto, il diritto di chiedere, pressochè in cambio, un favore. Domandò il permesso di recuperare Samo, che dalla morte di Policrate era entrata nelle mani di Maeandrius. Dario acconsentì alla richiesta inviando una forza sotto il comando di Otanes, con l'ordine di fare tutto ciò che Syloson avesse chiesto; Otanes, di conseguenza, discese sulla costa per prepararsi.

E' difficile sapere perchè sia stato scelto il satrapo di Sardi (del quale, in realtà, non conosciamo nulla dopo l'esecuzione di Oroetes). Come sempre, il capo della spedizione aveva ricevuto istruzioni molto rigorose e precise da Dario: “Non uccidere o catturare alcun Samiano, ma consegna l'isola incolume a Syloson”⁴⁶, istruzioni queste, poi violate da Otanes (secondo Erodoto) poiché provocate ed istigate da Maeandrius. La conclusione fu che Syloson fu incaricato quale tiranno di Samo. La relazione risultò determinante poiché, sebbene la conquista fu espressa a beneficio di Syloson, lo stesso era in realtà vicino agli achemenidi, incaricato dall'esercito persiano per ordine del Grande Re. Il lascito reale lo obbligò per sempre a Dario. Pertanto possiamo quindi considerare Samo la prima conquista persiana nelle isole dell'Egeo. Dietro il carattere aneddótico del racconto di Erodoto vediamo l'elaborazione di una strategia a lungo riflessa di Dario. Non c'è dubbio che Erodoto stesso fosse anacronistico nell'attribuire al sovrano un piano per condurre una spedizione contro gli Sciti in quella prima data. Non vi è inoltre alcun dubbio che Dario, sulle orme dei suoi predecessori, aveva capito presto l'importanza di una politica di espansione egea, se non altro per la vicinanza delle isole e le strette relazioni mantenute con le città continentali, soggette

⁴⁶ *Ibid.*, 147.

all'autorità achemenide⁴⁷. Solo in seguito, diverse imprese e conquiste conformarono un nuovo assetto geopolitico da esaminare e prendere in questione.

Infatti, mentre non siamo in grado di valutare gli obiettivi delle varie spedizioni di Dario, possiamo analizzarne, al contrario, i risultati perseguiti. Sul fronte settentrionale, nessun esercito achemenide superò il Danubio. Forse l'obiettivo del re era semplicemente quello di salvaguardare i confini dell'impero onde prevenire le incursioni degli Sciti, presenti nelle regioni tra il Danubio e l'Egeo. In ogni caso, i Grandi Re presero il suddetto fiume quale frontiera del loro dominio, il che significa che, almeno nell'immaginazione imperiale, le terre oltre il Danubio furono bandite dall'*oikoumene* e dalla storia⁴⁸. La conquista della Tracia fu un evento di grande importanza per il potere persiano. Dario aveva concesso a Histiaeus, personaggio in loco, una regione in Tracia, vicino Myrcinus, nel cantone degli edoniani, in cambio della sua lealtà. Poco dopo, Megabazus comunicò a Dario le sue paure riguardo al crescente potere del primo sopra menzionato.

Il sito, con le sue miniere d'argento e l'abbondanza di legname per costruire navi e fare remi, era molto prezioso. Il territorio era densamente popolato sia da greci che da altri popoli⁴⁹. Ad ovest, il dominio persiano si estese fino alla Macedonia e ad altri paesi limitrofi che resero in seguito omaggio al Grande Re. Comunque, si deve riconoscere che le testimonianze, relative all'insediamento in questione, sembrano inadeguate. Si presuppone che i nuovi paesi siano stati, poi, integrati in un nuovo distretto satrapale. Ma era davvero così?

A proposito della marcia di Serse da Dorisco alla Grecia centrale nel 480 a.C., Erodoto afferma che “l'intero paese fino alla Tessaglia era stato costretto alla soggezione e reso tributario alla Persia dalle conquiste, prima, di Megabazus e, successivamente, di Mardonius”⁵⁰. Nè esiste

47 Vasilev, *The Policy of Darius*, 40-sgg.

48 Hdt., *Sto. IV*, 103-143. In realtà Dario invase la Scizia con il suo generale Megabazus, dove la popolazione in loco sfuggì al sovrano persiano con tattiche di guerriglia e ritirate strategiche. Nonostante ciò Dario continuò ad inseguirli fino all'odierna Ucraina, dove non c'erano città da conquistare o rifornimenti. Per la frustrazione, egli inviò un ultimatum al sovrano scita Idanthyrsus che però continuò lo stesso ad agire di propria volontà. Questo determinò momentaneamente una gran perdita di territorio a favore dei Persiani che, però, si ritirarono confermando quale frontiera il Danubio.

49 Vasilev, *The Policy of Darius*, 124 sgg.

50 Hdt., *Sto. IV*, 108.

alcuna prova certa che la Macedonia sia stata incorporata in un distretto persiano. Amyntas I godette del suo regno fino al 498 a.C., quando Alessandro I gli successe. Secondo Erodoto, quest'ultimo diede sua sorella Gygaea in matrimonio ad un persiano di nome Bubares, venuto a sincerarsi sulla vicenda di un massacro di persiani che erano stati inviati alla corte di Amyntas I da Megabazus. Bubares era senza dubbio il figlio di Megabazus, apparentemente rimasto in Macedonia per diversi anni. Amyntas II nacque dal suo matrimonio con Gygaea⁵¹ permettendo, sia al primo, sia ad Alessandro I, di intrattenere buoni rapporti con Dario e, in seguito, con Serse.

Si potrebbe concludere che Bubares abbia interpretato il ruolo di una sorta di alto commissario persiano in un regno macedone, che a sua volta faceva parte di una satrapia tracia-macedone. Per riassumere, l'impegno di Dario in Tracia non era, ovviamente, né secondario né temporaneo: l'istituzione di guarnigioni, l'imposizione dell'omaggio (in argento e uomini), il protettorato imposto al regno macedone, così come la riconquista della regione concessa brevemente ad Histiaeus, indicano inequivocabilmente che, almeno nella mente del re, tali gesta potessero rappresentare una fase essenziale delle sue nuove espansioni, così come lo furono le spedizioni verso l'Indo od in Cirenaica.

Facciamo bene, ora, a sottolineare un aspetto importante della strategia seguita prima da Megabazus e poi da Otanes giudicata necessaria nella circostanza per controllare rigorosamente il percorso che unisce l'Asia Minore alle nuove conquiste europee. In effetti, i persiani presero il comando dello stretto, sia quello del Bosforo (Bisanzio e Calcedonia), che dell'Ellesponto e delle isole Imbros e Lemnos che ne dominavano l'ingresso. La città di Lampsaco (sull'Ellesponto) era detenuta da un tiranno, Ippia. All'ingresso di questo stretto vi era Sigeion, da tempo possedimento dinastico dei tiranni ateniesi.

51 Hdt., *Sto. V*, 21. Secondo lo storico il matrimonio fu contratto quando una spedizione persiana venne a cercare degli inviati dispersi che Megabazus aveva mandato a chiedere terra e acqua da Amyntas I. Questi stabilì una data per il matrimonio entro il 510 a.C., cioè nel periodo in cui il macedone era sovrano. La data indicata viene però contestata dallo stesso autore il quale dichiara che Alessandro aveva dato ai Persiani una grossa somma di denaro e sua sorella in sposa per salvaguardare il suo regno non prima del 505 a.C.

Nel 513 a.C. governava Milziade il Giovane^{52 53 54 55}, il quale, però, non ebbe altra possibilità che prendere parte alla campagna scita di Dario. Alcuni anni dopo, quest'ultimo cercò rifugio da Artaphernes, coordinatore delle forze persiane fino al fiume Halys. E' difficile essere certi che Artaphernes supervisionasse il controllo delle conquiste europee. Nel contesto della rivolta ionica, della quale parleremo a breve, Erodoto si riferisce al governatore della città di Dascylium, Oebares, figlio di Megabazus.

Qualunque sia l'incertezza del contenuto amministrativo (variabile) della parola *hyparkhos*, ci sono tutte le ragioni per pensare che questo Oebares fosse satrapo di Dascylium^{56 57 58}. Senza dubbio, la posizione strategica della sua satrapia, era magnificamente collocata e valida per collegare l'Asia all'Europa⁵⁹.

Ora descriveremo la rivolta ionica anche in più fasi, mentre in seguito tratteremo brevemente gli ultimi anni del regno di Dario, introducendo il suo successore, Serse. Dopo quest'ultimo andremo più in là nel tempo fino a Dario III ed alla fine dell'impero achemenide con Alessandro Magno, introducendo in seguito la seconda dinastia persiana, ovvero quella partica o Arsacide. Intorno al 500-499 a.C., il tiranno di Mileto, Aristagora, nipote di Histiaeus, fu promotore della rivolta.

52 Hdt., *Sto. VI*, 34-41. Figlio di Cimone Coalemo, discendeva da una delle più importanti ed aristocratiche famiglie ateniesi, quella dei Filaidi e si considerava discendente di Eaco, padre di Peleo e nonno di Achille. Egli fu costretto ad unirsi all'esercito persiano per la campagna scita e tracia. Nel frattempo sostenne il regime democratico di Atene instaurato da Clistene e l'occupazione di Lemno del 499 a.C.

53 Hdt., *Sto. VII*, 133,1. Successivamente fuggito ad Atene, quando alla fine dell'estate del 493 a.C. il re Dario mandò alle polis ambasciatori per chiedere loro terra ed acqua, gli stessi furono gettati giù da una rupe.

54 Paus., *Prg III*, 12, 7. Milziade promosse l'azione di gettare dalla rupe gli ambasciatori persiani.

55 Plut., *Tem.*, 6, 3. La proposta di Milziade fu approvata da Temistocle il quale propose di uccidere anche l'interprete. Si potrebbe dunque pensare, secondo quanto riportato, che un'azione così drastica potrebbe essere stata motivata dalla volontà di rendere irreversibile questa dichiarazione di ostilità alla Persia.

56 Hdt., *Sto. VI*, 33. Oebares, secondo figlio di Megabazus e fratello di Bubares, fu satrapo di questo territorio nel 490 a.C. circa.

57 Nic., *Sto. XC*, 63. Egli associò il nome *Daskylosor Daskyleion* alla regalità della Lidia. Prima della conquista achemenide di Ciro II, nel 540 a.C., Dascylium faceva parte del regno della Lidia. I primi dati amministrativi sul territorio ormai persiano risalgono al tempo di Cambise II.

58 Hdt., *Sto. III*, 120-128. Secondo l'autore, Mitrobate governò la satrapia, ma fu ucciso da Oroetes, satrapo di Sardi, probabilmente negli anni '20 del 500 a.C. Sotto Dario I e Serse I, la satrapia fu in mano alla casa di Megabazus, i cui membri poi parteciparono alla guerra contro gli Sciti, ottenendone successivamente in cambio, per i servizi resi, i territori della Tracia e la Macedonia come "stato vassallo" tramite il matrimonio sopraccitato del primo figlio di Megabazus, Bubares. Infine, Megabates, il figlio più piccolo, fu comandante achemenide della flotta che salpò contro Naxos nel 500-499 a.C. e satrapo durante gli anni 470 a.C. Con il ritiro dei Persiani dall'Europa, tuttavia, la casa di Megabazus passò nell'oscurità e le informazioni sul territorio divennero sempre più scarse fino alla scomparsa.

59 Waters, *Ancient Persia*, 76-82.

A tal fine, sarà opportuno rivisitare gli eventi verificatisi prima della spedizione a Naxos. Inizialmente, egli collaborò con Artaphernes (il satrapo di Sardi), in quanto tutte le navi erano sotto il comando dei capitani persiani. I Naxiani che furono esiliati dalla loro isola, promisero a questi, più tributi. Dopo la notifica della mobilitazione, altre città avrebbero dovuto inviare più rematori alla flotta reale. Certo, fin dall'inizio, l'alleanza dimostrò non pochi elementi di contraddizione. Aristagora sperava di guadagnarne prestigio; Artaphernes, d'altra parte, sapeva bene che la spedizione era persiana, ordinata dal re, quale reale obiettivo achemenide: il controllo, cioè di un'isola che, al primo, sarebbe rappresentata quale chiave d'ingresso delle Cicladi.

Da subito, si perse la fiducia e crebbe diffidenza tra Aristagora ed il capo persiano dell'armata, Megabazus. Probabilmente, come era consuetudine, Artaphernes aveva ricevuto ordini severi dall'autorità centrale che rilasciava un importo specifico di fondi calcolato sulla base del numero di navi e di soldati arruolati in rapporto alla durata prevista della spedizione⁶⁰. Fu in questo momento, secondo Erodoto, che Aristagora decise di ribellarsi. Per tale ragione, l'autore fornisce solo spiegazioni di natura personale.

Aggiunge, inoltre, che il primo aveva ricevuto istruzioni sulla rivolta da Histiaeus⁶¹, chiuso ancora nella sua gabbia dorata di Susa. Ma la storia che racconta è altamente sospetta. Aristagora non era in alcun modo consapevole della superiorità dei persiani. L'unica speranza, quale offensiva dei greci, si concentrava in mare aperto. La soluzione poteva individuarsi nella presa della flotta persiana la quale, dopo il suo infelice ritorno da Naxos, era appena attraccata a Myus.

Iatragoras fu inviato su quest'ultima per sequestrare i capitani delle navi (cioè i tiranni che avevano contribuito alla campagna di Naxos), e sicuramente anche per impadronirsi delle stesse imbarcazioni. La manutenzione di una grande armata (forse 200 navi) era molto costosa (possiamo stimare il costo di almeno 60 talenti al mese, senza contare la manutenzione e le riparazioni). I persiani avevano risolto il problema con coscrizioni e tributi. La spesa è la ragione per cui

⁶⁰ *Ibid.*, 82-83.

⁶¹ *Ibid.*, 85-86. Aristagora fu il principale orchestratore della rivolta ionica su istruzione segreta di suo genero Histiaeus, quando quest'ultimo venne a conoscenza dei piani persiani di interferire direttamente a Mileto.

Aristagora propose di impossessarsi dei tesori di Didyma. Anche se la strategia del ribelle sembra avere senso finora, è difficile capire perchè, al suo ritorno dall'Europa, grazie al cauto sostegno di Atene ed Eretria, decise di iniziarne un'altra contro Sardi dopo aver attraccato la flotta vicino ad Efeso.

I greci arrivarono senza incidenti presso Sardi. Tuttavia, si dimostrarono incapaci di catturare la fortezza, la cui posizione praticamente inespugnabile è sottolineata da tutte le fonti antiche: in ogni caso, era inaccessibile ad una piccola truppa pesantemente priva di motori d'assedio⁶². Aristagora deve esser stato consapevole che in brevissimo tempo Artaphernes sarebbe stato in grado di sollevare altri gruppi in opposizione. Ovvero, la riserva dell'esercito era certa nell'avanzare verso le terre assegnate ai nobili persiani della diaspora imperiale: i greci sarebbero fuggiti in disordine verso Efeso. In breve tempo, gli ateniesi e gli evetriani abbandonarono gli ioni che rimasero soli ad affrontare i persiani⁶³.

Se, prendendo la visione opposta di Erodoto, postuliamo sulla serietà di Aristagora, dobbiamo riconoscere che avesse buone ragioni per recitare in tal modo. Per prima cosa, andremo a precisare intorno alle capacità militari dello stesso, verificate nell'applicare solo una piccola parte delle sue forze: il grosso della flotta e dei soldati erano intatti e pronti per altre battaglie. Non è possibile, però, che il movente dell'attacco a Sardi fosse legato ad un bisogno urgente di dare un segnale alle popolazioni dell'Asia Minore?

Non potevano fare a meno di essere colpiti da un'offensiva di entità senza precedenti che nessun parallelo può esser trovato nell'intera storia del dominio persiano in Asia Minore, diverso dal tentativo di Agesilao un secolo avanti ed un altro, successivo, guidato da Alessandro più di centosessant'anni dopo (in condizioni molto diverse). In altre parole, si suggerisce che Aristagora non avrebbe avuto illusioni sull'efficacia militare dell'impresa, ma soprattutto sperava di trarne un

62 *Ibid.*, 86 sgg. Aristagora approfittò dell'insoddisfazione greca per il dominio persiano per incitare una rivolta ed alleanza delle poleis greche della Ionia. Nel 498 a.C. cercherà ulteriori alleati in Sparta (che si rifiuterà) ed Atene con cui l'anno seguente catturerà e brucerà la città di Sardi. Ecco qui che si riscontra un'incoerenza narrativa. Solo un tempio della dea Cibele bruciò accidentalmente. Attribuendo il fuoco alla malizia della gente ionica, i persiani in seguito lo usarono come scusa per bruciare i templi greci.

63 Hdt., *Sto. V*, 99-103.

proprio vantaggio politico.

Il fatto sottolinea che la flotta greca fece rapidamente una vera e propria propaganda sulla costa dell'Asia Minore, dall'Ellesponto alla Caria. Gran parte dei popoli e delle città si unì ai ribelli così come tutti i re ciprioti, tranne quello di Salamina, fuggito dai persiani ed il sovrano di Amafhus, che fu presto assediato dalle altre forze cipriote. I persiani conquistarono Cipro senza difficoltà (aiutati dalla defezione di alcuni gruppi locali), ma la flotta reale, comprendente contingenti fenici, venne di seguito sconfitta dai greci e quella ionica riprese nuovamente il proprio territorio⁶⁴. E' anche possibile che con l'incursione di un esercito greco a Sardi, Aristagora sperasse di danneggiare il prestigio e l'autorità di Artaphernes.

Erodoto descrive sui vari dissensi nella corte di Sardi nel contesto cronologico del misterioso ritorno di Histiaeus, giusto dopo l'attacco da parte di Aristagora. La datazione di Erodoto è sospetta, tuttavia, e ciò che racconta intorno alla situazione politica degli abitanti lì collocati, potrebbe essere pertinente alla comprensione delle motivazioni di un attacco di Aristagora stesso: Histiaeus inviò lettere ai persiani trovati in Sardi, come per gli uomini con cui aveva precedentemente avuto conversazioni in materia di ribellione. Ma gli intrighi furono scoperti da Artaphernes, condannando, in questo modo, a morte un gran numero di persiani.

Indipendentemente dalle incertezze sottolineanti questi eventi, possiamo renderci conto dei dissensi che circondavano Artaphernes. E' probabile che, sebbene fosse il fratello del re, non avesse più la totale fiducia di tutti i persiani, già frustrati dall'incursione ionica. E', in ogni caso, la prima critica, non certo positiva, nei confronti del satrapo successivo ad Otanes. La condanna a morte e le relative esecuzioni di numerosi persiani furono prove di profonde differenze rispetto alle precedenti strategie, non più considerate. Possiamo supporre che i piani di Aristagora, qualunque essi fossero, andassero, finora, a buon fine. In ogni caso, nell'analisi del quadro politico in questione, i problemi non sembrano ancora risolti.

64 Murray, *The Cambridge Ancient History*, 461-490.

Per prima cosa, tranne una rapida sconfitta in Caria⁶⁵, i persiani mantennero la supremazia assoluta sulla terraferma. Diversi distaccamenti di truppe, si mossero verso le città costiere, sequestrando rapidamente i porti più importanti: Abydos, Lampsaco, Clazomenae, Cyme ed altri⁶⁶. Ciò privò i greci di posizioni di riferimento per la flotta, che dovette trovare acqua e rifornimenti, nonché i cantieri navali per le riparazioni.

I greci non furono mai più in grado di rimettere piede sul continente asiatico. Histiaeus provò a sbarcare in seguito, quando lasciò Lesbo, per ottenere grano nel ricco territorio di Atarnaeus. Tuttavia, fu sconfitto da Arpago⁶⁷.

La superiorità della cavalleria persiana era, però, totale. Solo Agesilao, un secolo dopo, fu in grado di sfidarla. Come detto poc'anzi, il perseguimento di operazioni navali presupponeva una soluzione dei bilanci economici. Il tiranno Aristagora propose di portare Myrcinus in Tracia. Contro il consiglio di Ecateo, prese il mare e morì dopo una battaglia contro i traci stessi, la cui città aveva già assediato⁶⁸. Senza dubbio in questo modo Aristagora intendeva rifornirsi di legno e denaro che gli avrebbero permesso di finanziare la guerra, via mare. Questo pensiero fu perseguito da Histiaeus quando, preparandosi per il suo ritorno a Mileto, decise di attaccare Thasos, famosa per le sue ricche miniere^{69 70}.

In precedenza, aveva tentato di requisire le navi mercantili che transitavano sul Bosforo. E' ancora più notevole che, secondo Erodoto, nel 494 a.C. i greci fossero ancora in grado di mettere in mare 353 triremi. Tuttavia, ormai i persiani avevano avuto il tempo e i mezzi per ricostruire una flotta di 600 navi con l'ausilio di contingenti inviati da fenici, ciprioti, cilici ed egizi. Anche se i numeri di Erodoto non sono certi, almeno chiariscono la disparità delle forze in campo⁷¹.

I greci avevano ovviamente gettato l'ultima delle loro risorse nell'unica battaglia, perchè

65 Hdt., *Sto. V*, 121.

66 *Ibid.*, 122-123.

67 Hdt., *Sto. VI*, 28.

68 Hdt., *Sto. V*, 124-126.

69 Hdt., *Sto. VI*, 28.

70 Murray, *The Cambridge Ancient History*, 481-486.

71 Hdt., *Sto. VI*, 6-8.

sapevano fin troppo bene che il risultato sarebbe stato decisivo per la guerra. Gli ionicì non disponevano né di risorse finanziarie adeguate, né eccellevano nelle unità, nonostante gli sforzi compiuti da Aristagora all'inizio della rivolta per ottenere un comando unificato. Più volte gli ionicì hanno chiaramente cercato di far rivivere la precedente lega delle città dell'omonima regione. Questo ovviamente è stato fatto senza grandi successi o convinzioni, tanto più perché da una parte non tutte le città ionicì erano impegnate nel combattimento e dall'altra perché erano presenti quelle eolie e carie.

Le battaglie su Cipro avevano già dimostrato che ogni uomo lottava per sé stesso. Alla fine delle operazioni i persiani decisero di concentrare le loro forze contro Mileto. La precaria unità ellenica si sbriciolò rapidamente sotto le minacce dei generali persiani e sotto l'influenza dei tiranni che li accompagnavano. Lo spirito combattivo, che il comandante Dionisio cercò di infondere nelle sue truppe, svanì rapidamente, con i soldati che si rifiutavano di sottoporsi alla difficile disciplina a loro imposta. In queste condizioni e di fronte ad una crescente disunità, la parte della coalizione proveniente da Samo prestò orecchio amichevole ad Aeaces, il vecchio tiranno della loro isola che era stato deposto da Aristagora, persuaso di non poter mai sconfiggere i persiani.

Le lamentele poste in bocca ai soldati da Erodoto evidenziano un profondo scoraggiamento. Dobbiamo osservare a questo proposito che il popolo era probabilmente sfinito, considerato l'abbandono dei campi (frequenti prelievi di uomini come soldati e rematori), le devastazioni della guerra (i persiani detenevano le pianure) ed anche la pressione economica per necessarie esigenze di bilancio. Tutto sommato, osserva Erodoto, i samiani preferirono tornare al dominio congiunto del tiranno Aeaces e dei persiani. Egli menziona che i milesiani, d'altro canto, qualche tempo dopo, erano contrari al ritorno di Histiaeus. Resta il fatto che, durante la battaglia ingaggiata dalle due flotte vicine a Mileto, gran parte delle navi di Samo lasciarono le acque, seguite da altre.

Presto fu Mileto ad arrendersi⁷². Assediati da terra e da mare, gli abitanti della città non avevano nessuna possibilità di fronte ai nemici che erano stati a lungo padroni dell'arte dell'assedio,

⁷² *Ibid.*, 18-20.

come avevano già dimostrato a Cipro. Alcune città della Caria che erano ancora armate si piegarono sotto il peso degli eserciti persiani. All'inizio del 493 a.C., la flotta reale tornò in mare e soggiogò l'ultimo dei rivoltosi. “In questo modo”, osserva Erodoto, “gli ionici erano ridotti, per la terza volta, alla schiavitù, prima dai Lidi e poi, due volte, dai Persiani⁷³”. Presto Artaphernes prese le misure appropriate per ripristinare la stabilità del dominio persiano nelle città, pur mantenendo l'apparenza della loro autonomia. In seguito, Erodoto, racconta che nella primavera del 492 a.C., il re richiamò i generali al comando in Asia Minore e vi mandò suo genero Mardonio, figlio di Gobryas.

Nel 490 a.C. ricordiamo la battaglia di Maratona, indicata quale spedizione punitiva da parte di Dario contro le città di Atene ed Eretria che avevano appoggiato la precedente rivolta ionica⁷⁴. La sconfitta persiana intaccò marginalmente le risorse militari dell'impero achemenide, senza ripercussioni, al di fuori della Grecia; la propaganda persiana, per ovvi motivi, non ammise la sconfitta e Dario I si preparò subito alla rivincita⁷⁵ ⁷⁶. In seguito all'incendio di Persepoli, avvenuto con la conquista della città da parte di Alessandro Magno centosessant'anni più tardi, non ci restano ulteriori testimonianze scritte contemporanee alla battaglia, ma Dione Crisostomo vissuto nel I secolo a.C., rese noto che i persiani miravano solo ad occupare Nasso ed Eretria poiché solo un piccolo contingente si era scontrato a Maratona: questa descrizione bellica, pur contenendo buona parte di verità, descrive una serie di avvenimenti alquanto incresciosi⁷⁷.

⁷³ *Ibid.*, 32.

⁷⁴ *Ibid.*, 42-45. Va ricordato che nel frattempo Mardonio aveva approfittato conquistare la Macedonia.

⁷⁵ Lazenby, *The Defence of Greece*, 52. Riguardo la battaglia in questione diverse sono le leggende ivi contenute. La più celebre tra esse è quella che riguarda il leggendario Fidippide che annunciò agli Ateniesi la vittoria, dopo aver corso per 40 km da Maratona ad Atene. Da questa storia, in seguito leggermente modificata, sarebbe nata la maratona dei giochi olimpici moderni. Fidippide era un Emerodromo. Nell'antica Grecia questo termine, designante colui che corre per un giorno intero, rappresentava un messaggero addestrato a percorrere lunghe distanze in breve tempo, per recapitare dispacci importanti da una città all'altra muovendosi in completa autonomia.

⁷⁶ Hdt., *Sto. VI*, 105; 94-120. L'autore riporta che Fidippide aveva anche visitato il tempio di Pan, dove il dio avrebbe lui domandato sul perchè gli Ateniesi non lo onorassero. L'eroe, quindi, promise che in seguito lo avrebbero adorato. Il dio, fiducioso della promessa fatta e comprendendo la buona fede del corridore, sarebbe poi comparso durante la battaglia, facendo cadere nel panico i Persiani. In seguito venne dedicata a Pan un'ara sacra posta a nord dell'Acropoli, nella quale venivano eseguiti i sacrifici annuali.

⁷⁷ Krentz, *La Battaglia di Maratona*, 200. Per quanto riguarda l'evento bellico Peter Krentz fornisce una sintesi dei punti in cui Erodoto, quale fonte primaria, viene più discusso. Egli omette: 1) il numero degli effettivi greci e di quelli stanziati dai Persiani; 2) la localizzazione del santuario di Erae dove si accamparono i Greci; 3) il motivo per cui gli stessi attaccarono senza aspettare il contingente spartano. Inoltre descrive: 1) le gerarchie militari ateniesi di Maratona in un modo che sembra essere anacronistico; 2) lo schieramento dei due eserciti in modo poco chiaro; 3) il trasporto dei cavalli persiani senza poi trattare della cavalleria stessa durante la battaglia; 4) la carica greca come una corsa di otto stadi, impresa ritenuta da gran parte degli storici impossibile; 5) il motivo per cui i Greci vinsero in maniera confusa.

Al contrario, in Grecia tale trionfo si impresso positivamente sulle *poleis*: si era infatti trattato della prima sconfitta inferta dai singoli eserciti cittadini a quello persiano, la cui invincibilità era stata smentita. Inoltre la vittoria, quale valore simbolico, dimostrò come fosse possibile difendere l'autonomia cittadina dal controllo achemenide⁷⁸. La battaglia fu significativa per lo sviluppo democratico della gioventù ateniese, segnandone l'inizio dell'età d'oro: tale evento dimostrò, infatti, che la coesione cittadina avrebbe reso possibile far fronte a situazioni difficili e disperate⁷⁹.

Prima della battaglia Atene era solo una *polis* tra le tante, ma dopo il 490 a.C. ottenne un prestigio tale, da poter poi rivendicarne la posizione di guida sulla Grecia nella lotta contro i cosiddetti “barbari”⁸⁰. Maratona consacrò infine la potenza e l'importanza dell'arte bellica nel pensiero militare legato particolarmente allo schieramento oplitico, fino ad allora considerato inferiore alla cavalleria. Sviluppato dalle singole *poleis* greche durante le loro guerre intestine, non aveva potuto mostrare le sue reali possibilità dato che gli eserciti cittadini si confrontavano nelle consuete modalità e non con stili presumibilmente di livello superiore, più affini a quelli achemenidi: questo evento si verificò a Maratona contro i persiani, che avevano fatto del massiccio impiego di arcieri (anche montati) e di truppe armate alla leggera, il pilastro portante della loro tattica.

La fanteria era infatti sì vulnerabile alla cavalleria (come si evince dalla prudenza greca nella battaglia di Platea), ma, se impiegata in giuste situazioni, si sarebbe potuta rivelare decisiva⁸¹. Secondo Erodoto, Dario elaborò immediatamente una nuova spedizione, da lui stesso guidata, contro la Grecia. A tal fine, gli ordini di mobilitazione furono inviati in tutti gli angoli dell'impero, ma non fece mai in tempo a realizzare il suo progetto poiché nel 486 a.C. la notizia di un'insurrezione egizia si diffuse, quale evento nefasto, alla corte. Dario si stava preparando a

78 Holland, *Persian Fire*, 201.

79 *Ibid.*, 138. In questa circostanza la città di Atene verificò l'importanza educativa nei confronti della propria gioventù, mirante non solo alla formazione del futuro guerriero (caratteristica questa più spartana), ma soprattutto a quella del futuro cittadino, quale essere cosciente delle proprie azioni.

80 Fink, *The Battle of Marathon*, 189.

81 Holland, *Persian Fire*, 344-352.

reprimere questa insurrezione quando, a novembre dello stesso anno, si ammalò.

Sfortunatamente, non abbiamo informazioni né sulle cause né sull'entità di questa rivolta. Il breve riferimento riportato da Erodoto va considerato quale promemoria sul fatto che la storia achemenide relativa a questo periodo, non possa essere semplicemente ridotta al “problema greco”. Ma conferma che, agli occhi dell'autore stesso, tutto ciò che contava davvero si imponeva in prospettiva sulle guerre persiane. In ogni caso, quando Dario morì, l'impero achemenide aveva raggiunto il suo obiettivo di massima espansione: dagli Iaxartes al Golfo Persico ed alla prima cataratta, dal Danubio all'Indo.

Allo stesso tempo, il Grande Re stava moltiplicando le riforme e le misure relative all'organizzazione dell'autorità persiana, sia al centro che nei paesi conquistati. Il conflitto tra Cambise e Bardiya e poi l'avvento di Dario avevano illustrato in modo eloquente la difficoltà di trasferire il potere reale, anche quando il successore del re Ciro era stato scelto durante la sua vita. Il punto di riferimento è questo: il tribunale achemenide aveva regole per la trasmissione del potere? A Behistun, come abbiamo visto, Dario insistette, con geniale progettualità, sull'importanza di organizzare, nel migliore dei modi, la trasmissione della successione. Nella sua mente, non c'era dubbio che il suo potere dovesse essere passato ad uno dei suoi figli in modo tale da garantirne la continuità dinastica.

1.4. Serse I.

Contrariamente da Erodoto che descrive la successione in un duello tra Serse e Artobarzane, il primo di questi, alla morte del padre, si rivolge agli altri suoi fratelli negandogli incondizionatamente eventuali richieste e discussioni sul diritto al trono. Lo storico li presenta ed indica in Achaemenes, Masiste e Hystaspes, ma alcune voci ed autori minori insistono su un certo Ariaramnes. Quest'ultimo intendeva essere successore di Dario in quanto figlio maggiore. Serse inviò regali ad Ariaramnes e fece trasmettere ai suoi inviati il messaggio che egli stesso, non appena fosse stato indicato come re, avrebbe riconosciuto il fratello maggiore quale secondo.

La disputa fu risolta da uno zio paterno che risultò decisivo nel contenzioso in questione⁸². Al contrario, questa versione non chiarisce quella di Erodoto, dapprima indicata. Forse Plutarco e le fonti di Giustino si erano confuse alla storia romanzata di Serse e suo fratello Masiste intorno al 479 a.C.⁸³. Quest'ultimo sembra essere stato satrapo di Battria; umiliato da suo fratello, si ribellò contro Serse che lo massacrò insieme ai suoi figli ed al suo esercito. Era certamente questo, un periodo assai delicato, non facile, segnato dal lutto “ufficiale” per la morte di Dario in tutto l'impero.

Solo in seguito iniziarono le cerimonie dell'incoronazione nella città di Pasargadae. Diversi elementi e comportamenti dimostrano con quanta cura il nuovo sovrano abbia voluto impersonificarsi nella figura di suo padre. Sul proprio palazzo, invocò anche la protezione di Ahura Mazda, legittimando la posizione di regnante e, soprattutto, di achemenide. Serse approfondì, inoltre, il proprio operato dedicandosi a perseguire l'espansione imperialistica del genitore.

Successivamente, però, ci vollero altri quattro anni per preparare l'esercito con il quale marciare in Grecia. Tempo dopo, forse nel 481 a.C., scoppiò una ribellione a Babilonia, guidata da Bel-simanni, che prese il titolo di re di Babilonia e re delle terre. La rivolta fu molto breve, di una

82 Giust., *Ept. II*, 5.

83 Hdt., *Sto. IX*, 108-113. Questo episodio è paradigmatico, in quanto la morale tracciata rivela ed indica, al contrario di tanti racconti, gli antagonisti (Amestri, Serse e Artaunte) quali veri personaggi premiati, a discapito di altri personaggi (Masiste e sua moglie) che, più buoni e corretti, pagano col proprio sangue i misfatti dei primi. In questa circostanza l'eroe “tragico” sembrerebbe essere Serse, peccatore di *hybris*. Erodoto vede quindi nella disfatta persiana del 480/79 a.C., l'inizio della decadenza morale e politica dell'impero, di un regime monarchico degenerato in tirannide.

quindicina di giorni, circa. Tuttavia, la situazione riflette l'atmosfera travagliata che, di volta in volta, andava ad insistere sull'operato del re. Vi è da dire che, proprio in quegli anni, lo stesso Egitto e Giudea si erano ribellati all'impero. E' azzardato parlare di uno stato di insurrezione generalizzata che, qualora vera, avrebbe gravemente danneggiato i preparativi per la spedizione in Europa. Bisogna semplicemente specificare, ancora una volta, che i suddetti problemi descrivono la politica imperiale di Dario, assai limitata e semplicistica nell'azione⁸⁴.

Risolte, comunque, le ribellioni, Serse si concentrò nell'obiettivo, suo principale, della conquista della Grecia. La spedizione in oggetto fu preparata su grande scala, con perizia e la sua pianificazione si dimostrò estremamente lunga e laboriosa. Tale impresa fu accompagnata dalla realizzazione di alcune opere monumentali, come la costruzione di un colossale ponte galleggiante sull'Ellesponto, necessario per permettere all'esercito di attraversare tale braccio di mare ed, al contempo, di un canale che tagliasse il promontorio formato dal monte Athos, ritenuto estremamente pericoloso per la flotta in quanto una precedente spedizione condotta da Mardonio era stata distrutta ed affondata^{85 86}.

Tali azioni riflettono l'ambizione sfrenata di Serse relativa alla conquista bellica in un atteggiamento di dominio dell'antica area mediterranea. Tuttavia la campagna fu rimandata di un anno a causa di una seconda insurrezione dei sudditi egiziani e babilonesi⁸⁷. Nel 481 a.C., dopo circa quattro anni di preparativi, Serse radunò le proprie truppe in vista dell'aggressione contro la Grecia. Erodoto elenca i nomi delle varie nazionalità dei soldati a servizio dell'esercito persiano, in totale quarantasei⁸⁸. L'armata persiana fu organizzata nell'estate e nell'autunno dello stesso anno, in Asia Minore. Diverso tragitto fu compiuto dagli eserciti delle satrapie orientali, radunati in Cappadocia e condotti dallo stesso Serse a Sardi, dove stanziarono nell'inverno.

84 Olmstead, *History of the Persian Empire*, 214-230. Si potrebbe pensare ad una strategia più raffazzonata e casuale? Al contrario, sembrerebbe che la figura di Serse sia sottolineata quale soggetto più pignolo, mirante ad una politica maggiormente espansionistica, confermata e sacralizzata anche religiosamente.

85 Giov., *Sat. X*, 174. L'autore lo presenta come esempio di "menzogna greca".

86 Hdt., *Sto. VII*, 37. L'autore ne dà una descrizione dettagliata.

87 Holland, *Persian Fire*, 208-214.

88 Hdt., *Sto. VII*, 61. Tra esse ne ricordiamo alcune come l'Assiria, Fenicia, Babilonia, Egitto, Israele.

All'inizio della primavera si spostarono in direzione della città di Abido e si unirono a quelle provenienti dalle satrapie occidentali. In seguito l'intero esercito marciò alla volta dell'Europa, attraversando l'Ellesponto tramite i ponti di barche fatti costruire dal re⁸⁹. Raggiunto il continente mediterraneo, nell'aprile del 480 a.C., l'esercito persiano iniziò la sua marcia in direzione della Grecia. Erano stati stabiliti cinque punti lungo il percorso, per l'accumulo dei rifornimenti alimentari: Lefti Akti, in Tracia, sulle rive dell'Ellesponto, Tyrozis sul lago Bistonide, Dorisco sull'estuario del fiume Evros, Eione, sul fiume Strimone e Therma, città poi trasformata nella moderna Salonicco. A Dorisco i contingenti balcanici si unirono a quelli asiatici⁹⁰. In queste località il cibo fu mandato dall'Asia per diversi anni in vista della battaglia.

Molti animali erano stati comprati e fatti ingrassare, mentre alle popolazioni locali era stato ordinato di macinare il grano per produrre farina⁹¹. L'esercito persiano impiegò circa tre mesi per raggiungere Therma, partendo dall'Ellesponto, compiendo un viaggio di circa seicento km. Fece tappa a Dorisco dove ebbe modo di riunirsi alla flotta. Serse decise di riorganizzare i contingenti a sua disposizione secondo unità strategiche, rimpiazzando i precedenti eserciti nazionali in cui la suddivisione avveniva per etnie. Il congresso degli Alleati greci si riunì per una seconda volta nella primavera del 480 a.C. : una delegazione proveniente dalla Tessaglia suggerì che gli Alleati dovessero radunare i propri eserciti nella stretta valle di Tempe, posta nella zona settentrionale dell'omonima regione e ivi bloccare l'avanzata persiana.

Un contingente di diecimila Alleati comandati dal polemarco spartano Eueneto e da Temistocle venne quindi spedito nel passo. Tuttavia, una volta giunti sul posto, furono avvertiti da Alessandro I di Macedonia che il vallo poteva essere superato pure da altri due passaggi, e che l'esercito di Serse aveva realmente proporzioni colossali: a questo punto gli Alleati si ritirarono.

89 *Ibid.*, VII, 8-10, 25, 34-36, 49, 54-56. La sua costruzione fu voluta da Serse in persona contro il consiglio di Artabano, suo visir, che lo riteneva, un punto di debolezza della spedizione, facile bersaglio di attacchi e sabotaggi nemici. La motivazione precisa alla base di una simile opera non è chiara. Probabilmente Serse voleva realizzare qualcosa che conferisse prestigio ed incutesse timore grazie ad uno scenografico passaggio del grande esercito imperiale.

90 *Ibid.*, VII, 59.

91 *Ibid.*, VII, 184-187.

Poco dopo vennero a sapere che Serse aveva superato l'Ellesponto. L'abbandono della valle di Tempe corrispondeva alla sottomissione dell'intera Tessaglia ai persiani: stessa scelta venne fatta da molte città site a nord del passo delle Termopili in quanto sembrava che l'arrivo e il sostegno, garantito da parte degli Alleati, non fosse imminente⁹².

Temistocle propose una seconda strategia agli Alleati. Per raggiungere la Grecia meridionale (Beozia, Attica e Peloponneso), i persiani avrebbero dovuto passare attraverso lo stretto passo delle Termopili: durante questa operazione, essi sarebbero stati facilmente bloccati dagli Alleati, nonostante la loro sproporzione numerica. Inoltre, per prevenire l'aggiramento via mare delle Termopili, la flotta degli Alleati avrebbe dovuto bloccare gli avversari presso Capo Artemisio. Questa duplice strategia fu adottata dal congresso. Tuttavia le *poleis* del Peloponneso crearono un piano di emergenza per difendere l'istmo di Corinto e le donne e i bambini di Atene furono evacuati in massa verso Trezene, città sita nel Peloponneso⁹³ ⁹⁴. Quando gli Alleati ricevettero la notizia che Serse stava per marciare attorno al monte Olimpo con l'intenzione di passare il valico delle Termopili, il mondo greco era animato dalle festività che accompagnavano gli antichi giochi olimpici e dall'altra, spartana, delle Carnee: durante entrambe le manifestazioni, combattere era considerato un sacrilegio⁹⁵.

Tuttavia gli Spartiati considerarono la minaccia così grave a tal punto da inviare il loro re Leonida I sul campo di battaglia, accompagnato dalla sua scorta personale, composta da trecento uomini. Notando la pericolosità dello scontro, gli spartani preferirono, però, sostituire i soldati più giovani con altri che avevano già avuto figli. Leonida fu affiancato anche da contingenti spediti da altre città del Peloponneso, alleate a Sparta e da squadroni di soldati raccolti durante la marcia in direzione del campo di battaglia. Gli Alleati procedettero per occupare il passo: ricostruito un muro, che era stato edificato nel punto più stretto della gola per la difesa dagli abitanti della Focide, le

92 Holland, *Persian Fire*, 248-249.

93 Hdt., *Sto. VIII*, 40-41.

94 Giust., *Ept. II*, 12,16-27.

95 Hdt., *Sto. VII*, 206. La legge spartana vietava l'attività militare durante le festività. Tale usanza aveva già causato il tardivo intervento degli stessi Lacedemoni nella Battaglia di Maratona.

truppe attesero l'arrivo dell'esercito persiano^{96 97}. Quando gli asiatici arrivarono alle Termopili a metà agosto, la fanteria attese tre giorni per via della resistenza opposta dallo schieramento ellenico.

Nel momento in cui Serse comprese che l'intenzione degli Alleati era quella di trattenerne nel passo i suoi soldati, ordinò a questi ultimi di attaccare i greci. Tuttavia la loro posizione era collocata in modo favorevole allo schieramento oplitico ed i contingenti persiani furono costretti ad attaccare il nemico in modo frontale. Gli Alleati avrebbero forse potuto resistere per più tempo se un contadino locale di nome Efielte non avesse rivelato al nemico l'esistenza di un sentiero che, passando per la montagna, consentiva di aggirare la resistenza opposta dalla falange. Attraverso una marcia notturna, Serse fece aggirare il nemico dal suo corpo d'élite, quello degli Immortali.

Quando venne messo a conoscenza di questa manovra, Leonida decise di rimandare indietro una grande parte dell'esercito ellenico: rimasero sul campo solo trecento spartani, settecento militari di Tespie e quattrocento tebani, a cui vanno forse sommati soldati di altra nazionalità per qualche centinaio di unità. Il terzo giorno dello scontro, i soldati greci rimasti sul campo uscirono dal muro precedentemente riedificato con la volontà di cercare di uccidere più nemici possibile. Questo sacrificio non fu però sufficiente: la battaglia si concluse con una decisiva vittoria per le forze persiane, che annientarono gli avversari e valicarono il passo⁹⁸. Contestualmente alla battaglia delle Termopili, una flotta stanziata dagli Alleati, composta da duecentosessant'uno triremi, si impegnava in uno scontro navale contro la flotta persiana al largo di Capo Artemisio. Subito prima, quella persiana aveva subito gravi danni dovuti da una tempesta scoppiata nei mari della Magnesia: nonostante le gravi perdite, i persiani erano riusciti a stanziare per questa battaglia, circa ottocento navi. Tale scontro scoppiò lo stesso giorno di quello presso le Termopili. Il primo di i persiani inviarono una piccola flotta di duecento navi in direzione della costa orientale dell'Eubea per bloccare quella nemica, in caso di ritirata.

96 Briant, *From Cyrus to Alexander*, 528-531.

97 Hdt., *Sto. VII*, 220. La leggenda, racconta l'autore, narra che gli Spartani consultarono l'Oracolo di Delfi, nella prima parte dell'anno in questione che dette loro la seguente profezia: "O voi, abitanti di Sparta dalle larghe piazze: o la vostra grande gloriosissima città viene distrutta sotto i colpi dei discendenti di Perseo, oppure questo non avverrà; ma il paese di Sparta piangerà la morte d'un re della stirpe di Eracle".

98 Holland, *Persian Fire*, 274-275.

Gli Alleati e i persiani rimasti nel tratto di mare che avrebbe ospitato la battaglia, si scontrarono nel tardo pomeriggio: gli Alleati ebbero la meglio e riuscirono a catturare trenta navi nemiche. Durante la sera, una seconda tempesta distrusse la maggior parte delle navi facenti parte di quel distaccamento che era stato inviato dai persiani per impedire ai nemici la fuga⁹⁹. Il secondo giorno della battaglia giunse agli Alleati la notizia secondo la quale le navi inviate per impedire loro la fuga erano state affondate: in seguito alla circostanza, decisero di mantenere invariate le loro posizioni. Misero in atto anche un veloce attacco ai danni delle navi dei Cilici, catturandole e distruggendole. Il terzo giorno tuttavia la flotta persiana attaccò le linee alleate con grande forza: fu una giornata di intensi combattimenti.

Gli Alleati riuscirono a tenere le loro posizioni, ma non furono esenti da gravi perdite: metà della loro flotta fu, infatti, danneggiata. Altrettanto, riuscirono ad infliggere uguali danni ai nemici. Quella sera gli Alleati vennero a sapere che Leonida e coloro che combattevano alle Termopili erano stati sconfitti dai persiani. Dal momento che la flotta era stata gravemente danneggiata e si trovava su posizioni ormai inutili, gli Alleati decisero di veleggiare verso sud in direzione dell'isola di Salamina. La vittoria presso il passo delle Termopili corrispose alla conquista della Beozia da parte di Serse: resistettero solo le città di Platea e di Tespie, che furono in seguito occupate e razziate¹⁰⁰.

L'Attica non aveva difese per proteggersi dall'invasione nemica: venne, in seguito, ultimata l'evacuazione della città di Atene, che fu possibile attraverso l'impiego della flotta stanziata dagli Alleati, e tutti i cittadini vennero portati a Salamina. Le città del Peloponneso alleate ad Atene cominciarono a preparare una linea di difesa intorno alla città di Corinto, costruendo un muro e distruggendo la strada che conduceva all'istmo stesso da Megara. Atene fu lasciata in mano all'esercito nemico e la città cedette presto: i pochi abitanti rimasti, che non si erano rifugiati a Salamina e si erano arroccati sull'acropoli, vennero sconfitti¹⁰¹.

99 *Ibid.*, 276-281.

100 Hdt., *Sto.* VIII, 50.

101 *Ibid.*, 51. Essi seguirono il consiglio dell'Oracolo, secondo il quale "il muro di legno sarebbe stato imprendibile".

Serse ordinò che Atene fosse bruciata. I persiani avevano ora in loro potere la maggior parte delle terre greche, ma, probabilmente il sovrano non si aspettava una resistenza di tale intensità da parte dei nemici. La priorità di Serse era ora quella di terminare la campagna quanto prima fosse possibile: un esercito così grande non poteva infatti rimanere attivo per un tempo così lungo a causa della quantità di rifornimenti necessari, inoltre e probabilmente, non voleva restare ai margini del suo impero, ma riavvicinarsi alle sue città. Lo scontro che si era tenuto presso le Termopili mostrava come un attacco frontale avesse, di fatto, poche possibilità di successo contro la strategia bellica greca; dato che gli Alleati avevano occupato l'istmo, erano poche le possibilità dei persiani di riuscire a conquistare via terra la parte restante della Grecia.

Tuttavia, se la linea difensiva dell'istmo fosse stata aggirata, gli Alleati sarebbero stati facilmente sconfitti¹⁰². Ma un accerchiamento dell'esercito terrestre avrebbe richiesto che la flotta sarebbe intervenuta solo dopo aver annientato quella avversaria¹⁰³. In sintesi, la volontà di Serse di distruggere la marina nemica aveva come fine ultimo quello di obbligare i greci alla resa. Questo scontro lasciò sperare in una rapida conclusione della guerra.

La battaglia si concluse in modo opposto alle previsioni di Serse: i greci resistettero all'aggressione persiana e riuscirono per di più a distruggere la flotta nemica, concretizzando le ambizioni di Temistocle¹⁰⁴. Possiamo quindi affermare che in queste occasioni ambo gli schieramenti vollero tentare di alterare pesantemente il corso della guerra a loro favore. Fu per questo che la flotta stanziata dagli Alleati rimase a largo della costa di Salamina nonostante l'imminente arrivo dei persiani. Anche quando Atene fu conquistata, essa non rientrò sulla costa, cercando di attirare in mare aperto quella nemica per cominciare un nuovo scontro. Grazie ad un sotterfugio escogitato da Temistocle, le due flotte si trovarono a combattere l'impatto finale nell'angusto stretto di Salamina.

102 *Ibid.*, 70. In realtà gli stessi abitanti del Peloponneso temevano l'accerchiamento persiano del loro territorio.

103 Lazenby, *The Defence of Greece*, 161.

104 Holland, *Persian Fire*, 310, 399. La Battaglia di Salamina, in sé e per sé, non è ben descritta dalle fonti antiche e nessuno, tranne forse Serse, che si trovava sul Monte Egaleo, si rese conto, durante lo scontro, di come stessero virando gli equilibri bellici. Si è giunti quindi più a formulare una serie di teorie al riguardo che a ricostruire un puntuale resoconto degli stessi eventi.

Una volta giunti sul luogo stabilito, quella persiana si trovò disorganizzata ed in difficoltà. Sfruttando questa opportunità la flotta degli Alleati attaccò l'altra, ottenendone una grande vittoria: almeno duecento navi persiane vennero o catturate o affondate. In questo modo fu sventata la tragica prospettiva di un aggiramento del Peloponneso. Secondo quanto sostenuto da Erodoto, dopo questa sconfitta, Serse avrebbe pensato di costruire una strada rialzata, attraverso lo stretto, per attaccare Salamina ¹⁰⁵ ¹⁰⁶.

In ogni caso tale progetto fu presto abbandonato. Serse temeva che la flotta greca, avendo sconfitto quella persiana, potesse dirigersi verso l'Ellesponto per distruggere il ponte di barche che egli aveva fatto edificare per permettere il transito del proprio esercito. Secondo quanto detto da Erodoto, Mardonio si offrì di rimanere in Grecia per completare la conquista, unito a delle truppe di guerrieri, consigliando al re di tornare in Asia con il grosso dell'esercito¹⁰⁷. Così, buona parte dei persiani abbandonarono l'Attica per passare l'inverno in Tessaglia ed in Beozia, permettendo agli ateniesi di fare ritorno sulla terraferma e di trasferirsi, nuovamente, nella città bruciata.

Dopo l'inverno sembrarono sorgere tensioni fra gli Alleati. In particolare gli ateniesi, che non erano protetti dall'istmo, ma allo stesso tempo risultavano i maggiori contributori per la costruzione della flotta che proteggeva l'intero Peloponneso, chiesero che gli Alleati stanziassero un esercito atto a scontrarsi con i persiani¹⁰⁸. Poiché gli altri Alleati non riuscirono a mantenere questa condizione, la flotta ateniese si rifiutò di prendere parte all'altra, ellenica, in primavera.

Quest'ultima, ora sotto il controllo del re spartano Leotichida, si rifugiò a Delo, mentre quella persiana a Samo: entrambe le parti non volevano rischiare nel cominciare la battaglia. Anche Mardonio, nello stesso periodo, rimase fermo in Tessaglia, sapendo che l'attacco all'istmo sarebbe stato inutile. Gli Alleati si rifiutarono di mandare un esercito fuori del Peloponneso. Mardonio si

105 Holland, *Persian Fire*, 327-329. Secondo lo studioso tale azione era finalizzata a far credere ai Greci che i persiani fossero intenzionati a rimanere in loco, onde dissuaderli dal tranciare i ponti di barche precedentemente composti sull'Ellesponto. Questa idea fu, però, in seguito abbandonata poiché i Panellenici sorvegliavano con la loro flotta lo stretto in questione.

106 Hdt., *Sto. VIII*, 97.

107 *Ibid.*, 100.

108 Holland, *Persian Fire*, 333-338.

mosse per spezzare la situazione di stallo, proponendo atteggiamenti di pace, autogoverno e nuova espansione territoriale agli ateniesi.

Questa strategia era finalizzata ad allontanare la stessa flotta dalla coalizione, individuando Alessandro I di Macedonia quale intermediario. Gli ateniesi si assicuraron che una delegazione spartana fosse inviata a Mardonio per sentire le sue condizioni, che però vennero rifiutate. Atene fu evacuata di nuovo. I persiani marciarono ancora verso sud e ripresero possesso della città, mentre Mardonio ripeté la sua offerta di pace ai profughi ateniesi rifugiati sull'isola di Salamina. Atene, Megara e Platea inviarono degli emissari a Sparta, minacciando di accettare i termini persiani se non avessero inviato un esercito in loro supporto¹⁰⁹. Gli spartani, che stavano celebrando la festa di Giacinto, ritardarono la decisione di dieci giorni^{110 111}.

Tuttavia, quando gli emissari ateniesi lanciarono un ultimatum agli spartani, furono sorpresi di sentire che un esercito era già in viaggio per scontrarsi con i persiani¹¹². Mardonio, quando seppe che l'esercito alleato era già in marcia, si ritirò in Beozia nei pressi di Platea, cercando di attirare gli Alleati in un terreno aperto, dove avrebbe potuto usare la sua cavalleria¹¹³. L'esercito alleato sotto il comando di Pausania, re di Sparta, si appostò su un'altura nei pressi di Platea per proteggersi contro la tattica di Mardonio. Il generale persiano ordinò una veloce carica di cavalleria contro le file greche, ma l'attacco fallì ed il comandante fu ucciso¹¹⁴. Gli Alleati si spostarono in una posizione più vicina al campo persiano, ma sempre sulle alture¹¹⁵. Di conseguenza, però, le linee di rifornimento

109 Hdt., *Sto. IX*, 7.

110 *Ibid.*, 6,9.

111 Paus., *Prg. III*, 19, 4. Secondo una versione spartana locale del mito, Giacinto, insieme a sua sorella Polyboea, sono stati assunti nell'alto dei Cieli fino a giungere ai Campi Elisi per opera delle tre dee Afrodite, Atena e Artemide. Il suo culto in qualità di eroe greco si svolgeva ad Amicle, un villaggio della Laconia a sud-ovest di Sparta e risale all'età micenea. Il santuario (temenos) è cresciuto attorno al tumulo rappresentante la sua tomba e si trovava, durante l'epoca della Grecia classica, ai piedi della statua di Apollo. Giacinto era il nume tutelare di una delle principali feste spartane, le Giacinzie, che si tenevano annualmente ogni estate. La festa durava tre giorni, il primo dei quali era dedicato al lutto per la morte dell'eroe divinizzato; gli ultimi due invece celebravano la sua rinascita in qualità di Apollo Hayakinthios. Secondo l'interpretazione del mito classico, la sua storia è una metafora della morte e rinascita della Natura. Pausania evoca, inoltre, la sua apoteosi. Pertanto si potrebbe pensare che la morte e resurrezione, così come l'apoteosi stessa, rappresentino il passaggio dell'uomo all'età adulta.

112 Hdt., *Sto. IX*, 10.

113 Holland, *Persian Fire*, 339.

114 Hdt., *Sto. IX*, 20-23.

115 *Ibid.*, 25.

alleate furono esposte agli attacchi persiani.

La cavalleria cominciò ad intercettare le consegne di cibo e riuscì anche a distruggere l'unica sorgente di acqua a disposizione degli Alleati. La posizione di Pausania ora era impossibile da mantenere: lo spartano ordinò una ritirata notturna verso le posizioni originali, lasciando, però, gli ateniesi, gli spartani stessi e i tegeati isolati su colline separate, con altri contingenti, sparsi più lontano, vicino alla stessa Platea. Vedendo la disorganizzazione greca, Mardonio avanzò con il suo esercito^{116 117}. Tuttavia, come alle Termopili, la fanteria persiana non poteva competere con gli opliti greci pesantemente corazzati: gli spartani attaccarono la guardia del corpo di Mardonio e lo uccisero¹¹⁸.

Dopo la morte del generale, i persiani furono messi in fuga: 40 mila di essi scapparono attraverso la strada per la Tessaglia, ma il resto si rifugiò nello stesso campo persiano, dove rimasero intrappolati e sterminati dagli Alleati, che riportarono una strepitosa vittoria¹¹⁹. Erodoto ci racconta che, nel pomeriggio dello stesso giorno della battaglia di Platea, la notizia della vittoria greca raggiunse la flotta alleata, in quel momento a largo della costa del monte Micale in Ionia¹²⁰. Rincuorati dal buon esito, i marinai degli Alleati vinsero la battaglia decisiva contro il rimanente della flotta persiana. Gli spartani, varcato l'istmo, videro, infatti, quella ateniese di Santippo unirsi al resto della flotta alleata. Questa, ora in grado di eguagliare quella persiana, aveva navigato verso Samo. I persiani, le cui navi erano in cattivo stato, decisero di non rischiare di combattere e di far arrivare le proprie imbarcazioni sulla spiaggia vicino al monte Micale.

Un contingente di 60 mila uomini, lasciato lì da Serse, edificò insieme ai marinai che erano sopraggiunti, una palizzata attorno alla flotta, per proteggerla^{121 122}. Tuttavia Leotichida decise di attaccare il campo con i marinai della flotta greca. Vedendo le piccole dimensioni degli Alleati, i

116 *Ibid.*, 59.

117 Holland, *Persian Fire*, 350, 355.

118 Hdt., *Sto. IX*, 62-63.

119 *Ibid.*, 65-66.

120 *Ibid.*, 100.

121 Holland, *Persian Fire*, 357-361.

122 Hdt., *Sto. IX*, 96.

persiani uscirono dal campo, ma ancora una volta gli opliti dimostrarono di essere superiori alla fanteria di Serse e distrussero gran parte del contingente. Gli Alleati abbandonarono le navi e le bruciarono: questo atto paralizzò il potere marittimo persiano. Con la duplice vittoria di Platea e di Micale la seconda guerra persiana si potè dire conclusa. Non si verificò una terza invasione: i greci tuttavia rimasero in allerta nonostante fosse evidente che il desiderio persiano di impossessarsi della loro terra, fosse notevolmente diminuito. In un certo senso la battaglia di Micale corrispose con l'inizio di una nuova fase del conflitto, il contrattacco della Grecia¹²³.

Dopo la vittoria a Micale la flotta degli Alleati veleggiò verso l'Ellesponto col fine di abbattere il ponte di barche, ma scoprì che ciò era già stato eseguito. I reparti costituiti da soldati provenienti dal Peloponneso tornarono in patria, mentre gli ateniesi rimasero là per attaccare il Chersoneso tracico, ancora sotto il controllo dei persiani¹²⁴: si ebbe una nuova vittoria degli Alleati su questi ultimi, controllati dalla città di Sesto, la più potente della regione, che fu assediata dai greci ed espugnata. La narrazione di Erodoto si conclude dopo l'episodio dell'assedio di Sesto.

I trenta anni successivi sono segnati dal tentativo dei greci e in particolare della lega delio-attica capeggiata da Atene, di espellere i persiani dalla Macedonia, dalla Tracia, dalle isole dell'Egeo e dalla Ionia d'Asia. La pace con i persiani fu raggiunta nel 449 a.C. con la stipula di Callia¹²⁵, che segnò la fine di un conflitto protrattosi per circa mezzo secolo. La seconda guerra persiana è stata un evento di grande importanza nella storia europea. Un gran numero di storici sostiene che, se la Grecia fosse stata conquistata, la cultura greca, che sta alla base di quella occidentale, non si sarebbe mai sviluppata, come del resto verificatasi.

Ovviamente si tratta di un'esagerazione, dato che è impossibile sapere cosa sarebbe successo nel caso di una conquista persiana della Grecia. Anche gli stessi ellenici compresero l'importanza di questo avvenimento. Per quanto riguarda l'aspetto militare, durante le guerre persiane non fu impiegata alcuna strategia bellica di particolar rilievo e per questo un commentatore dell'epoca

123 Lazenby, *The Defence of Greece*, 247.

124 Hdt., *Sto. IX*, 114.

125 Badian, *The Peace of Callias*, 1-13.

suggerì che si trattò di una guerra condotta più dai soldati che dai generali. Le Termopili sono spesso indicate come buon esempio di sfruttamento della topografia da parte di un esercito¹²⁶, mentre lo stratagemma di Temistocle prima della battaglia di Salamina¹²⁷ è un buon esempio di inganno bellico. Ma la maggiore lezione che deriva dall'invasione è l'importanza dello schieramento oplitico, già dimostrata anche con la battaglia di Maratona, nel caso di scontri corpo a corpo con eserciti armati in modo più leggero. Comprendendone l'importanza, i persiani avrebbero in seguito cominciato il reclutamento di mercenari greci, ma solo dopo la guerra del Peloponneso. Con la sconfitta in Grecia, Serse tornò in Persia e per i restanti anni del suo regno diresse la realizzazione di numerosi progetti di costruzione lasciati incompiuti dal padre a Susa e a Persepoli.

Supervisionò la costruzione della Porta delle Nazioni e la Sala delle Cento Colonne nel palazzo reale di Persepoli, le più grandi ed imponenti strutture del complesso. Curò il completamento dell'Apadana, del Palazzo di Dario e della Sala del Tesoro, tutte iniziate da Dario stesso, raddoppiando la superficie del palazzo rispetto a quella pensata dal suo predecessore. Il gusto architettonico era simile a quello del padre, anche se tutto era riportato su una scala molto più imponente¹²⁸. Mantenne in funzione la Strada Reale fatta costruire da Dario e completò, a Susa, la Porta ed il Palazzo Reale¹²⁹. Nel 465 a.C. fu ucciso in una congiura di palazzo^{130 131}. Per l'obiettivo finale, specifico della ricerca, faremo ora un salto, nel tempo, di circa centotrent'anni, evidenziando, da subito, la figura di Dario III Codomano.

126 Cawkwell, *The Greco-Persian Wars*, 100-110.

127 Strauss, *The Battle of Salamis*, 1;294.

128 Ghirshman, *Iran*, 172.

129 Hdt., *Sto. VII*, 11.

130 Arist., *Pol. V*, 1311 b. "Artabano si rivoltò a Serse temendo di essere da lui accusato di aver impiccato Dario senza suo ordine; cosa che aveva fatto nella convinzione di essere perdonato da Serse, che non sarebbe stato in grado di ricordare per via del banchetto". Si evince da questo discorso che Serse venne assassinato da Artabano, comandante della guardia del corpo reale e il più potente funzionario della corte persiana. L'ascesa di quest'ultimo era dovuta principalmente alla popolarità di cui godeva negli affari religiosi e negli intrighi dell'harem. Mise i suoi sette figli in posizioni chiave nel governo del regno, elaborando un piano per spodestare gli Achemenidi. Nell'uccidere Serse, Artabano venne aiutato dall'eunuco Aspamitre. Comunque siano andate le cose, Aristotele sottolinea il fatto che secondo lui venne ucciso prima Dario, primogenito ed erede al trono, poi lo stesso Serse.

131 Cte., *Prk.*, *XV*, 20, 27, 29, 30, 33-40, 100. Secondo l'autore, Artabano accusò dell'omicidio del sovrano il principe ereditario Dario, figlio maggiore di Serse, convincendo un altro figlio, Artaserse, a vendicarlo uccidendolo. Quando quest'ultimo venne a conoscenza dell'inganno, eliminò Artabano e i suoi figli. Probabilmente chi salvò la dinastia achemenide fu il generale Megabizo, genero di Serse, avendone sposato la figlia Amytis che prima appoggiò la congiura, poi passò dalla parte del sovrano.

Artashata, vero nome di Dario III, era figlio di Arsames, discendente a sua volta di Ostanes e Sisygambis, figlia di Artaserse II Mnemone, pertanto non era discendente diretto achemenide. Si era distinto in un combattimento in guerra contro i Cadusii, operando come corriere reale. Tuttavia, prima di aver prestato il suddetto servizio, era stato satrapo dell'Armenia¹³². Nel 336 a.C., salì al trono all'età di 43 anni dopo la morte di Artaserse III e IV, essendo il loro parente più prossimo. Secondo lo storico greco Diodoro di Sicilia, Artashata fu messo sul trono dal visir Bagoas, dopo che quest'ultimo aveva avvelenato il re Artaserse III e successivamente i suoi figli, che gli erano succeduti sul trono. Artashata prese il nome regale di Dario III, verificando rapidamente la sua indipendenza dal benefattore assassino.

Questi tentò di avvelenare Dario, il quale fu avvertito in tempo: costrinse, perciò, Bagoas a bere lui stesso il veleno¹³³. Il sovrano si trovò così al controllo di un impero instabile, gran parte del quale governato da satrapi gelosi e inaffidabili ed abitato da soggetti disaffezionati e ribelli, come Khabash in Egitto¹³⁴. Rispetto ai suoi antenati e ai suoi compagni eredi che da allora erano morti, Dario aveva una netta mancanza di esperienza nel governare un impero, ne era ambizioso nel farlo. Egli era un sovrano di stampo del tutto mediocre, senza quelle qualità necessarie per amministrare un così vasto impero durante quel periodo di crisi¹³⁵. Nel 336 a.C. Filippo II di Macedonia fu autorizzato dalla Lega di Corinto, quale membro egemone e più forte, ad avviare una sacra guerra di vendetta contro i persiani per aver profanato e bruciato i templi ateniesi durante la seconda guerra persiana, oltre un secolo prima.

Egli, pertanto, radunò un esercito ed iniziò un'avanzata in Asia Minore sotto il comando dei suoi generali Parmenione ed Attalo onde liberare i greci dal giogo persiano. Dopo aver preso le città elleniche dell'Asia da Troia al fiume Maiandro, Filippo fu assassinato e la sua campagna sospesa mentre il suo grande erede consolidò il controllo della Macedonia e di tutta la Grecia. Nella

132 Badian, *Darius III. Harvard Studies in classical Philology*, 245,251.

133 Diod., *Bibl. Hist. XVII*, 5.

134 Khabash o Khabbash, fu satrapo di Dario III e faraone d'Egitto della XXI Dinastia dal 338 a.C. al 336 a.C. La sua esistenza è comprovata unicamente da vari reperti archeologici.

135 Bergston, *History of Greece*, 205.

primavera del 334 a.C., Alessandro, che era stato confermato Egemone dalla Lega di Corinto, invase l'Asia Minore alla testa di un esercito di macedoni ed altri soldati greci. Questa invasione, segnante l'inizio delle guerre di Alessandro Magno, è stata seguita, quasi immediatamente, dalla vittoria ellenica sui persiani nella battaglia di Granico^{136 137 138}.

Dario non si presentò mai allo scontro, perchè non aveva motivo di supporre che Alessandro avesse intenzione di conquistare tutta l'Asia. Inoltre, l'achemenide poteva anche ipotizzare che i satrapi di quei territori fossero in grado di affrontare la crisi. Così decise invece di rimanere a Persepoli, lasciando gestire ai suoi sottoposti l'intera situazione¹³⁹. Nella precedente invasione dell'Asia Minore da parte del re spartano Agesilao II, i persiani lo avevano bloccato in Asia Minore fomentando la ribellione in Grecia. Dario tentò di utilizzare la stessa strategia con gli spartani che si ribellavano contro i macedoni venendo, però, sconfitti a Megalopoli. In realtà Dario non scese in campo contro l'esercito di Alessandro fino ad un anno e mezzo dopo Granico, nella battaglia di Isso nel 333 a.C.

Le sue forze erano più numerose di quelle macedoni in un rapporto di almeno 2:1, ma Dario era stato ancora superato, sconfitto e costretto a fuggire. Il racconto della battaglia di Isso, nei minimi dettagli, spiega che nel momento in cui l'ala sinistra persiana andò in pezzi sotto l'attacco di Alessandro, Dario, nel suo carro da guerra, fuggì senza mai fermarsi, guidando lui stesso la corsa per sicurezza¹⁴⁰. Lungo la strada, lasciò alle spalle il suo carro, la sua prua ed il suo mantello reale, che furono tutti raccolti in seguito da Alessandro. Nella battaglia di Isso, Dario III attaccò anche lo stesso Alessandro di sorpresa, non riuscendo, comunque, a sconfiggerlo. L'imperatore fuggì così in fretta che il macedone riuscì a catturare il quartier generale del sovrano ed a prendere la sua

136 Arr., *Anab.*, I, 14-15. L'autore si concentra maggiormente sui movimenti e le tattiche militari dei due eserciti.

137 Plut., *Al.*, XVII, 16, 1-4. Questa rappresenta la fonte primaria di Plutarco relativa alla battaglia. Esiste una versione moderna in 2 volumi, tradotta da Dryden in cui tali eventi sono narrati. In questo caso specifico siamo nel secondo volume. Il racconto di Plutarco si concentra maggiormente sull'aristeia del combattimento personale di Alessandro con i capi persiani. Per Aristeia si intende eccellenza ed essa è una scena nelle convenzioni drammatiche della poesia epica come nell'Iliade, dove un eroe in battaglia ha i suoi momenti migliori. La stessa può provocare la morte dell'eroe medesimo e ciò suggerisce uno scontro in cui il guerriero raggiunge il suo apice come combattente.

138 Diod., *Bibl. Hist.* XVII, 19-21. Particolare enfasi nello scontro tra Alessandro e i nobili persiani, leggermente diversificata dai racconti degli altri due autori classici.

139 Cawkwell, *The Greek Wars*, 209.

140 Arr., *Anab.*, II, 6.

famiglia, quale prigioniera, nel processo.

Dario scrisse diverse volte ad Alessandro per riavere la sua famiglia, ma il condottiero si rifiutò sempre di farlo a meno che Dario non lo riconoscesse come nuovo imperatore della Persia¹⁴¹
¹⁴² ¹⁴³. Le circostanze furono maggiormente a favore di Dario nella battaglia di Gaugamela nel 331 a.C. Aveva un buon numero di truppe che erano state organizzate correttamente sul campo di battaglia, il supporto degli eserciti di molti dei suoi satrapi e il terreno era quasi perfettamente piatto, in modo da non impedire il movimento dei suoi carri falcati. Nonostante tutti questi fattori vantaggiosi, il sovrano achemenide fuggì nuovamente prima che un vincitore fosse stato deciso, quando la battaglia era ancora incerta, abbandonando i suoi comandanti esperti e uno dei più grandi eserciti mai riuniti.

Molti soldati persiani persero la vita quel giorno: così tanti che Dario non avrebbe mai più potuto sollevare un esercito imperiale. L'imperatore persiano fuggì quindi ad Ecbatana, tentando di raccogliere un terzo esercito, mentre Alessandro prese possesso di Babilonia, Susa e la capitale Persepoli. Secondo quanto riferito, Dario offrì tutto il suo impero ad ovest del fiume Eufrate ad Alessandro in cambio di pace che fu sempre negata dal macedone nonostante il consiglio dei suoi alti comandanti. Alessandro avrebbe potuto dichiarare la vittoria dopo la presa di Persepoli, invece decise di inseguire Dario. La battaglia di Gaugamela, in cui Alessandro Magno sconfisse Dario III di Persia nel 331 a.C., ebbe luogo circa a 100 km ad ovest di Erbil, in Iraq¹⁴⁴.

Dario tentò di restaurare il suo grande esercito, ma non riuscì a raccogliere una forza paragonabile a quella che aveva combattuto a Gaugamela, in parte perchè la sconfitta aveva minato la sua autorità ed anche perchè la politica liberale del condottiero macedone, per esempio in Babilonia e in Persis, offriva un'alternativa accettabile alle politiche persiane. Quando ad Ecbatana Dario venne a sapere dell'imminente avvicinamento dell'esercito alessandrino, decise di ritirarsi in

141 Cawkwell, *The Greek Wars*, 209.

142 Giust., *Ept. XI*, 12, 1-2.

143 Arr., *Anab.*, II, 14.

144 Waters, *Ancient Persia*, 197-212.

Battria, dove avrebbe potuto sfruttare con maggior vantaggio la cavalleria e le forze mercenarie sul terreno più uniforme dell'Asia centrale.

Per prima cosa il sovrano condusse il suo esercito verso la porta del Caspio, la strada principale attraverso le montagne, molto funzionale per rallentare un inseguitore. Le forze persiane, però, stanche e provate, si demoralizzarono sempre di più con la costante paura e minaccia di un attacco a sorpresa macedone: questa situazione degenerò a tal punto da creare diserzioni ed un colpo di stato guidato da Besso, satrapo di Battria e Nabarzane, consigliere del re che, gestendo tutta la burocrazia suggerirono al sovrano di dare il potere nell'esercito al suo satrapo il quale lo avrebbe restituito una volta sconfitto Alessandro. Dario, ovviamente non accettò questa strategia, scrivendo la sua condanna a morte. Fu preso, legato ed infine gettato in un carro trainato da buoi¹⁴⁵.

A questo punto giunsero i macedoni che, in un'imboscata, sconfissero i persiani i quali, in preda al panico, nello scontro ferirono il sovrano achemenide con i loro giavellotti, lasciandolo morire¹⁴⁶. Riflettendo sull'impero achemenide, possono essere evidenziati degli elementi che, nel bene o nel male, nella storia persiana hanno lasciato un segno a noi tutt'oggi indelebile. Ad esempio: ai suoi albori e, soprattutto durante l'ascesa sopra gli altri popoli, a loro limitrofi, possiamo notare come il successo dei persiani si basasse sulla superiorità militare e sulla tolleranza adottata verso i popoli sottomessi. Essi seppero garantire la pace e l'ordine. Alcuni popoli li consideravano dei veri e propri liberatori: fenici ed armeni videro positivamente il dominio persiano in quanto garantiva loro ampia autonomia.

Sotto Ciro gli ebrei poterono rientrare a Gerusalemme. Cambise conquistò l'Egitto continuando la politica espansionistica, Dario riorganizzò l'impero persiano a livello amministrativo creando venti province guidate dai satrapi, governatori che godevano di ampissimi poteri. Sotto quest'ultimo, furono costruite strade ed in particolare la "Strada Reale" che collegava la capitale, Persepoli, a Sardi e Susa. Il commercio venne favorito dall'istituzione di una moneta unica. Le

145 Heckel, *In the Path of Conquest*, 164.

146 Waters, *Ancient Persia*, 213-217.

leggi, sia penali che civili, furono messe per iscritto e venne riordinato l'ambito tributario. Dario, inoltre, assumerà il nome di Gran Re. A livello militare egli superò i Dardanelli conquistando la Tracia, spingendosi fino al Danubio; Serse, al contrario, è considerato fautore di una politica dispotica verso i popoli sottomessi, costretti a pagare ingenti tributi.

Alcuni ipotizzano che abbia loro imposto il culto della propria persona, mentre i re precedenti erano seguaci della religione legata a Zarathustra. Infine, i sovrani successivi che si susseguirono fino a Dario III, affrontarono particolari e numerosi complotti politici interni. Le rivolte dei paesi sottomessi ed il perenne stato di guerra con i greci, li condussero alla rovina. Da un punto di vista religioso e culturale la Persia achemenide individuò le basi di quella che poi sarebbe divenuta la filosofia greca: fu la terra della primigenia forma monoteista e dualista della storia in cui si sarebbe chiarito il ruolo dell'uomo come essere capace di scelta individuale che lo avrebbe condotto nella beatitudine o nella sofferenza eterna, esprimendo, quindi, per la prima volta, il concetto di libero arbitrio, di bene e di male, di giusto e sbagliato. Concetto, questo, che influenzò non poco la cultura propria e del resto del mondo.

1.5. Dinastia Arsacide.

La storia del regno dei Parti presenta un particolare problema, poiché le fonti, in genere, su cui si basano, risultano sovente frammentarie e colte da luoghi lontani dai fatti, non sempre pertinenti alle vicende trattate. Allo stato attuale, le informazioni in questione sono, perciò, estremamente scarse. Quasi tutti i particolari disponibili derivano da storie scritte in greco o latino. I re seleucidi di Siria, da quanto riportato dai maggiori scrittori del tempo, erano spesso in guerra con i Parti: di conseguenza le documentazioni in oggetto erano frequentemente venate di ostilità.

Questioni come gli ideali e le aspirazioni partiche dominanti, o la struttura etnica e linguistica del regno, non erano, agli occhi dei più osservatori, ben evidenziati, disinformati, questi ultimi, sotto l'incedere costante delle operazioni militari. Inoltre, la letteratura del mondo classico disapprovava contenuti dettagliati di popoli e luoghi lontani. Eppure è solo occasionalmente che la prevalente ristrettezza di vedute degli storici classici è compensata da dettagli forniti da autori residenti nelle città greche all'interno della nazione dei Parti, ragion per cui tali studiosi possiedono una più stretta conoscenza degli Arsacidi e della loro società.

Frammenti della “*Parthica*” andata perduta di Apollodoro di Artemita, una città greca dell'odierno Iraq orientale, sono spesso citati nella Geografia di Strabone¹⁴⁷. Lo studioso Tarn¹⁴⁸ credeva che il racconto dettagliato della storia dei Parti, contenuto nei libri XLI e XLII delle perdute *Historiae Philippicae di Pompeo Trogo*¹⁴⁹, derivasse da un secondo autore greco, distinto dal primo, Apollodoro. Il contenuto ora indicato, sebbene ampiamente ridotto nell'*Epitome* di Giustino, risulta in ogni caso indispensabile per gli studiosi della storia dei Parti, pur annotando, al riguardo, varie e numerose mancanze.

147 Strab., *Geo. XI*, 11, 1. Inoltre l'autore, grazie alle informazioni di Apollodoro, fornisce ulteriori notizie, altrimenti non note, sul regno indo-greco.

148 Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 44.

149 Giust., *Ept. XLI. XLII*. La narrazione percorre un arco cronologico piuttosto esteso e dalla nascita dell'impero si apre alle vicende dei Battri e degli Armeni, fino a giungere alle guerre con Roma. Il blocco si chiude con la restituzione ad Augusto dei prigionieri e delle insegne di Crasso e Antonio e con la consegna dei nipoti in qualità di ostaggi da parte di Fraate IV. Nel XLII è importante notare l'omissione della guerra di Imero contro i Meseni e tutta la sezione finale che trattava dei re Tocarii e dell'annientamento dei Sarauci.

Situazioni incerte, quali il racconto sulle vicissitudini e fine del generale romano Crasso, nella battaglia di Carrhae, narrato nella “*Vita di Crasso*” da Plutarco¹⁵⁰, siano state prodotte da un residente greco della Mesopotamia. Ancora una volta, Isidoro di Charace scrisse il breve, ma prezioso itinerario “*Stazioni partiche*”¹⁵¹ che si riteneva fosse un estratto di un'opera più lunga, la “*Descrizione della Parthia*” citata da Ateneo^{152 153}. Resoconti locali ed esteri, come anche fonti non scritte, quali rinvenimenti archeologici, sono stati comunque adoperati per ricostruire la storia dei Parti¹⁵⁴. Anche se la corte partica preservava i registri, gli arsacidi non curarono lo studio metodico delle proprie vicende; la prima storia universale dell'Iran, il “*Khwaday-Namag*”, infatti, fu completata solo durante il regno dell'ultimo sovrano sasanide Yazdegerd III (632–651 d.C.)¹⁵⁵. Le fonti indigene riguardanti la storia partica sono molto poche, rispetto a quelle relative a qualsiasi altro periodo della storia della Persia, intesa nella sua globalità. La maggior parte dei resoconti scritti, coevi sulla Parthia, è costituita da iscrizioni in greco, partico e aramaico¹⁵⁶.

Le fonti più accreditate per la ricostruzione di una accurata cronologia dei sovrani partici sono le dracma di metallo fatte battere da ogni re. Queste rappresentano oggettivamente una "transizione dai resti non-testuali a quelli testuali", secondo lo storico Widengren¹⁵⁷. Altre fonti partiche, valide per ricostruire la loro stessa cronologia, sottolineano alcune tabelle astronomiche in caratteri cuneiformi e *colophon* rinvenuti a Babilonia. Fonti scritte indigene comprendono inoltre iscrizioni in pietra, pergamene e papiri, oltre ad *ostraca* di ceramica: sono queste accreditate quali informazioni determinanti la conoscenza della civiltà partica, intesa in più aspetti e segmenti. Per esempio, il rinvenimento di *ostraca* di ceramica nella capitale partica di Mithradatkert/Nisa in Turkmenistan, ha permesso agli studiosi di rintracciare relazioni favorevoli sulla vendita e sul

150 Plut., *Crs. XIV*, 32-33.

151 Schoff, *Parthian Stations by Isidore of Charax*. Il volume intero riporta l'antico testo in greco, affiancato da una traduzione e un commento.

152 Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 45.

153 Muller, *Geographi Graeci Minores I*, 244-256. Anche qui si ritrova una traduzione del testo di Isidoro.

154 Widengren, *Sources of Parthian and Sasanian History*, 1261-1283.

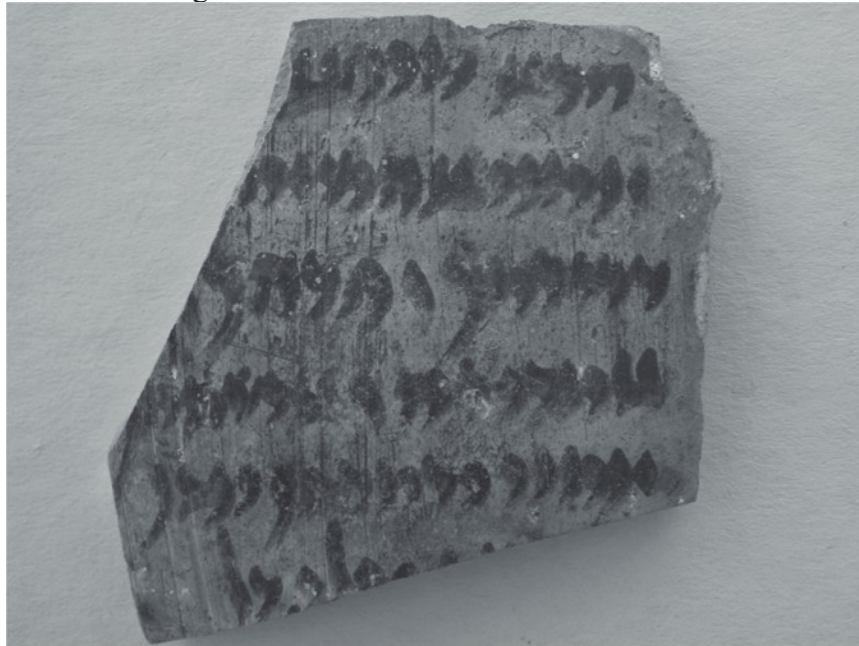
155 Yarshater, *Iranian National History*, 359.

156 Garthwaite, *The Persians*, 75-76.

157 Widengren, *Sources of Parthian and Sasanian History*, 1261-1283.

deposito di merce come il vino; insieme alle pergamene rinvenute nei siti come Dura-Europos, queste *ostraca* di ceramica, chiariscono quale peso veniva dato all'amministrazione ed al governo partico, all'organizzazione delle province, al sistema fiscale, nonché ai titoli militari in uso all'epoca.

Figura 5: Ostraca di Mithradatkert/Nisa¹⁵⁸.



Le opere storiche greche e latine, costituenti la maggioranza dei materiali concernenti la storia dei Parti, non sono analizzate come interamente attendibili in quanto composte dalla prospettiva dei rivali e nemici in tempo di guerra. Tali fonti, straniere in genere, si soffermano sui principali avvenimenti militari e politici, trascurando frequentemente gli aspetti sociali e culturali della storia arsacide. I Romani dipingevano i Parti come guerrieri arditi, ma anche come popolo culturalmente raffinato; in minor dettaglio, diverse notizie importanti sulla storia dei Parti sono fornite nelle opere di Marco Giuniano Giustino, Strabone, Plutarco ed altri autori.¹⁵⁹

La storia degli arsacidi può essere ricostruita anche attraverso la tradizione storica cinese. In contrasto con le sopracitate greche e romane, le prime narrazioni cinesi applicarono un punto di

158 "Insights into social life in Parthia", www.ebrary.net

159 Widengren, *Sources of Parthian and Sasanian History*, 1265-1266.

vista decisamente neutrale nella descrizione della storia partica¹⁶⁰, nonostante la consuetudine dei redattori cinesi nella ricopiatura di opere più antiche, rendesse gravoso il ripristino dell'ordine cronologico degli avvenimenti. Essi chiamavano la Parthia *Ānxī*, termine forse derivante dal nome greco della località partica Antiochia in Margiana. Ciononostante, potrebbe anche essere una translitterazione di "Arsace", il fondatore eponimo della dinastia. Le opere storiche cinesi utili al ripristino della storia in questione comprendono lo *Shiji (Memorie storiche)* di Sima Qian, lo *Han shu (Libro storico degli Han)* di Ban Biao, Ban Gu e Ban Zhao, e lo *Hou Han shu (Libro degli Han posteriori)* di Fan Ye.

Tutte e tre le opere ci delucidano riguardo le migrazioni nomadi che sfociarono nelle prime invasioni della Parthia ad opera dei Saka, nonché informazioni politiche e geografiche di gran valore¹⁶¹. Descritte le principali fonti riguardanti l'argomento in questione, analizzeremo ora il contesto storico, ovvero il dove ed il quando si siano verificate quelle dinamiche politiche, culturali e religiose che descrivono quello che fu l'impero partico o arsacide. Intanto, chi erano i Parti? Essi o, per meglio dire, i Parni s'individuano in un popolo nomade delle steppe centro-asiatiche, indicato quale invasore della provincia orientale della Parthia dal quale presero il nome, allora dominata dal satrapo Andragora I, già ribellatosi e resosi indipendente dal governo seleucide, all'incirca undici anni prima. Con la conquista da parte di questo popolo, il re Arsace I e suo fratello Tiridate I organizzarono un nuovo dominio secondo i propri usi e costumi. Dal primo nacque la dinastia detta, appunto, arsacide; dal secondo presumibilmente quella successiva armena.

160 Brosius, *The Persians: An Introduction*, 80.

161 *Ibid.*, 90-91, 122.

Figura 6: Mappa Impero Partico¹⁶².



La storia di questa “nazione” può essere riassunta in tre sezioni: una prima legata al consolidamento dei propri domini ai danni dell'impero seleucide (250/247 a.C.- 171 a.C.); una seconda, specificatamente di espansione (171 a.C.- 92 a.C.) ed una terza ed ultima, più volte suddivisibile, legata ai conflitti con Roma riguardanti soprattutto il dominio sull'Armenia (92 a.C.- 224/226 d.C.). Osserviamole ora nel dettaglio, cercando di individuare in seguito quali fossero i migliori regnanti che hanno permesso a questo impero di sopravvivere per quasi cinque secoli. Dopo di che descriveremo il loro aspetto sociale, religioso e culturale, determinando infine le cause della loro caduta per mano dei sasanidi.

162 Iran Chamber Society, www.iranchamber.com

1.6. Prima Fase.

Da un punto di vista storico, l'anno 247 a.C., risulta alquanto incerto, intorno agli avvenimenti ad esso attribuiti. Vesta Sarkhosh Curtis, afferma che in quell'anno Arsace venne nominato capo tribale dei Parni¹⁶³; altri studiosi come Homa Katouzian¹⁶⁴ e Gene Ralph Garthwaite¹⁶⁵ sostengono, invece, che fu in quell'anno che Arsace I conquistò la Parthia ed espulse le autorità seleucidi; Maria Brosius ritiene che Andragora I fosse stato rovesciato dagli Arsacidi solo nel 238 a.C.¹⁶⁶. Adrian Bivar sostiene, infine, che Arsace I conquistò la regione della Parthia intorno al 238 a.C., ma “retrodatò i suoi anni di regno” al momento in cui i Seleucidi persero il controllo della stessa a causa della rivolta del loro satrapo Andragora(247 a.C.)¹⁶⁷.

Più discrepanze emergono sulla successione di Arsace I. Tra le fonti proposte abbiamo: i frammenti della *Parthica* di Arriano, del quale sappiamo solo che indicano Tiridate I quale successore, suo fratello, e, dopo quest'ultimo dal figlio di Tiridate stesso, Artabano I¹⁶⁸. L'altra fonte proposta da Giustino, invece, designa, quale successore, Arsace II, figlio del conquistatore. In passato, la versione di Arriano fu retrocessa in favore del racconto di Giustino da molta della storiografia moderna, per la quale Tiridate I era da considerarsi un sovrano leggendario e Arsace I avrebbe in realtà regnato dal 246 a.C. fino al 211 a.C., succeduto dal figlio Arsace II¹⁶⁹.

Ultimamente, l'ipotesi che ad Arsace I succedette il fratello e non il figlio, è tornata in auge in seguito al rinvenimento di un'*ostraca* nel corso di nuovi scavi archeologici. In essa si attesta che Friapazio fosse il figlio del nipote di Arsace, suggerendo che effettivamente suo padre Artabano I/Arsace II non fosse figlio di Arsace I, come sostenuto da Giustino, bensì figlio del fratello, come affermato da Arriano; sulla base di quest'*ostraca*, Bivar conclude che la versione di Arriano non può

163 Curtis, *The Iranian Revival in the Parthian Period*, 7.

164 Katouzian, *The Persians: Ancient, Medieval and Modern Iran*, 41.

165 Garthwaite, *The Persians*, 67.

166 Brosius, *The Persians: An Introduction*, 85.

167 Bivar, *The Political History of Iran*, 28-29.

168 La *Parthica* di Arriano è un'opera perduta di diciassette libri.

169 Giust., *Ept. XLI*, 1.

essere respinta in toto¹⁷⁰. Gli studiosi comunque tutt'oggi rimangono su posizioni diverse tra loro, non pronunciando una risposta univoca a riguardo. Anche le date di inizio e fine regno sono incerte: Curtis sostiene che il regno di Arsace II ebbe inizio nel 211 a.C.¹⁷¹, mentre per Brosius ciò avvenne nel 217 a.C.¹⁷².

Come osserva Bivar, il 138 a.C., l'ultimo anno di regno di Mitridate I, fu “la prima data di regno della storia dei Parti che è possibile determinare con precisione”¹⁷³. A causa di queste ed altre divergenze, Bivar ha redatto due distinte cronologie dei re accettate dagli storici. Negli anni successivi, Arsace rafforzò la sua posizione in Parthia e in Ircania approfittando del fatto che i Seleucidi erano impegnati in una guerra contro il re dell'Egitto Tolomeo III Euergete (246 a.C.–222 a.C.), che tra l'altro aveva invaso la Siria e pertanto i primi non potevano raggruppare le loro forze sulle province orientali dell'impero. Questo scontro tra tolemaici e seleucidi, la cosiddetta Terza guerra siriana (246–241 a.C.), permise, come detto in precedenza, a Diodoto I di rivoltarsi e fondare il regno greco-battriano nell'Asia Centrale^{174 175}.

Il successore di quest'ultimo, Diodoto II attuò un'alleanza con Arsace contro i Seleucidi; malgrado il patto, i Parti furono messi in difficoltà dalla successiva controffensiva seleucide volta a riconquistare i territori perduti: il re partico fu momentaneamente costretto a ritirarsi dalla sua nuova terra dalle forze di Seleuco II Callinico (246 a.C. –225 a.C.)¹⁷⁶, anche se, in seguito al periodo in esilio presso la tribù nomade degli Apasiacae, riuscì a lanciare una vittoriosa controffensiva che gli permise di riconquistare il proprio regno. Il successore di Seleuco II, tale Antioco III detto il Grande (222 a.C.–187 a.C.), non poté agire nell'immediato perché le sue truppe erano ancora occupate nel reprimere la ribellione di Molone in Media. Quest'ultimo attuò una spedizione massiccia per recuperare i territori perduti della Parthia e della Battria nel 210/209 a.C.,

170 Bivar, *The Political History of Iran*, 29-31.

171 Curtis, *The Iranian Revival in the Parthian Period*, 8.

172 Brosius, *The Persians: An Introduction*, 86.

173 Bivar, *The Political History of Iran*, 36.

174 Giust., *Ept. XLI*, 4, 5. L'autore lo chiama Theodotus. Dopo la morte di Antioco II, quest'ultimo si ribellò fondando il regno greco-battriano. Si presume che abbia avuto un'alleanza con il contemporaneo Andragora.

175 Strab., *Geo. XI*, 515.

176 Brosius, *The Persians: An Introduction*, 85-86.

fallendo nel suo intento, ma negoziando un accordo di pace con Arsace II. A quest'ultimo fu garantito il titolo di re in cambio della sua sottomissione all'altro seleucide, riconoscendone la sua superiorità.

I Seleucidi furono inadeguati nell'interpersi ulteriormente negli affari arsacidi a causa del pericolo crescente individuato nell'occidente del loro impero dalla Repubblica romana già presente in Asia Minore e dalla susseguente loro sconfitta a Magnesia al Sipilo nel 190 a.C. Friapazio I (191 a.C.–176 a.C.) succedette ad Arsace II, seguito a sua volta da Fraate I (176 a.C.–171 a.C.) che governò la Parthia senza alcuna interferenza seleucide¹⁷⁷.

In questa prima sezione della storia partica (247 a.C.-171 a.C.), come detto in precedenza, si percepiscono essenzialmente due importanti fattori: il primo, immediato, è legato ad un inizio assai difficile per i Parti, costretti, addirittura per un determinato periodo, al ritiro dal loro stesso territorio di conquista, il cui nome, Parthia, avrebbe poi designato i medesimi quali nuovi dominatori. Anche l'aspetto cronologico, riporta tuttora versioni diversificate e non univoche, forse dovuto all'azione politica di Arsace I di voler in qualche modo giustificare le proprie scelte, presentandosi quale successore seleucide in quanto Andragora I, pur separatosi dall'imperatore e rendendo autonoma la sua satrapia, rappresentava comunque per i Parti una sorta di “re seleucide d'oriente”, intriso pertanto di quella regalità, tale da renderlo appunto erede di quell'impero.

Infatti, sconfiggere Andragora I ed appropriarsi del suo regno, poneva il nuovo regnante arsacide su un piano di successione legittima, paragonata all'altra di Alessandro Magno, imperatore e Re dei Re, conquistatore dell'impero achemenide. Il secondo segmento è legato esclusivamente al consolidamento dei domini partici ai danni proprio dell'impero seleucide attualizzato nel tempo dallo stesso Arsace I (247 a.C.-211 a.C.), da suo figlio Arsace II (211 a.C.-191 a.C.), da Friapazio I (191 a.C.-176 a.C.) e da Fraate I (176 a.C.-171 a.C.). Quest'ultimo, difatto, senza aver più alcuna ingerenza da parte dei seleucidi stessi.

¹⁷⁷ Bivar, *The Political History of Iran*, 29-31.

1.7. Seconda Fase.

L'ultimo re della precedente fase Fraate I (176 a.C.-171 a.C.), fu anche colui che diede avvio alla stessa seconda, detta specificatamente di espansione territoriale, nella pretesa di ampliare i possedimenti imperiali fino alle leggendarie Porte di Alessandro, occupando in seguito Apamea Ragiana, la cui ubicazione risulta tuttora ignota. Va precisato che tale periodo di maggior espansione territoriale fu attuato dal suo successore Mitridate I (171 a.C.- 138 a.C), vero “capostipite” di questa seconda fase, paragonato dallo studioso Katouzian a Ciro il Grande¹⁷⁸. Prime conquiste del sovrano furono due eparchie del regno di Eucratide I, re della Battria¹⁷⁹, (vedi figura 7) seguite dall'attacco diretto nei confronti dei seleucidi con l'invasione della Media e la conquista di Ecbatana nel 148/147 a.C., la quale regione circostante era stata destabilizzata da una recente rivolta locale condotta da Timarco, usurpatore dell'impero seleucide durante gli anni 163 a.C.- 160 a.C.¹⁸⁰.

Figura 7: Moneta di Eucratide I.



178 Katouzian, *The Persians: Ancient, Medieval and Modern Iran*, 41.

179 Brosius, *The Persians: An Introduction*, 86. Eucratide I (170 a.C.-145 a.C.) fu uno dei più importanti sovrani del regno greco-battriano. Rovesciò la dinastia di Eutidemo I sostituendola con la propria. La monetazione a lui relativa risulta ampia e prestigiosa, suggerendone un dominio di notevole rilievo. E' la moneta d'oro più grande che sia stata conosciuta nell'antichità ed è conservata al Cabinet des Medailles di Parigi. Fu acquisita da Napoleone III dopo esser stata ritrovata a Bukhara.

180 Curtis, *The Iranian Revival in the Parthian Period*, 10-11. Originario della città di Mileto, collaborò col sovrano Antioco IV Epifane che lo nominò satrapo della Media, nell'Iran occidentale.

Mitridate I continuò con la conquista di Babilonia e della stessa Seleucia dove battè moneta, organizzando nella medesima regione una grande cerimonia di investitura ufficiale. In seguito al suo ritiro in Ircania, le sue truppe sottomisero l'Elam e Characene occupando Susa ed estendendo così il dominio arsacide che inglobava ormai gran parte del medioriente fino all'Indo. Mitridate I scelse anche diverse residenze ufficiali del suo impero che sostituirono Hecatompylos, prima tra tutte Mithradatkert (Nisa, nel Turkmenistan), dove venivano riuniti i sepolcri dei re arsacidi, poi Seleucia al Tigri, Ecbatana e Ctesifonte (quest'ultima da lui stesso fondata). Ecbatana divenne sua residenza estiva. Ctesifonte potrebbe non essere diventata la capitale ufficiale fino al regno di Gotarze I(90 a.C.–80 a.C.), individuata, invece, quale luogo di cerimonia per l'incoronazione del re e città rappresentativa degli Arsacidi, secondo Brosius¹⁸¹.

I Seleucidi non ebbero modo di agire in quanto intenti a sedare una ribellione nella capitale Antiochia condotta dal generale Diodoto Trifone(142 a.C.). Nonostante la rivolta di quest'ultimo fosse ancora in corso, nel 140 a.C. Demetrio II Nicatore, sovrano seleucide, attuò un contrattacco contro gli arsacidi in Mesopotamia: il suo obiettivo era presumibilmente non solo la riconquista delle province perdute, ma anche il reclutamento di truppe fresche da quelle regioni, necessarie per reprimere la rivolta di Trifone. Malgrado taluni successi iniziali, i Seleucidi vennero sconfitti e Demetrio stesso fu catturato dai Parti e condotto in prigionia in Ircania. Qui Mitridate trattò il suo prigioniero con grande ospitalità, consentendogli comunque di sposare sua figlia, la principessa partica Rhodogune¹⁸².

Nel 138 a.C., entrambi i sovrani, seleucide ed arsacide, decaddero (il primo catturato, il secondo morto) ed al loro posto subentrarono rispettivamente Antioco VII Sidete(138 a.C.-129 a.C.) e Fraate II(138 a.C.-128 a.C.) che ripresero le ostilità (il primo dopo aver sedato definitivamente la rivolta di Trifone nel 130 a.C.) in quanto il sovrano seleucide aspirava a riconquistare i territori perduti. In un primo momento egli riuscì a sconfiggere i Parti per ben tre volte, riprendendo le città

181 Brosius, *The Persians: An Introduction*, 103.

182 Bivar, *The Political History of Iran*, 35.

di Babilonia e Susa. Questi ultimi implorarono la pace ed Antioco impose loro la restituzione di tutte le terre conquistate dagli Arsacidi nei decenni precedenti salvo la Parthia stessa, il pagamento di un pesante tributo e la liberazione dalla prigionia dell'ex re seleucide Demetrio. Fraate II tuttavia rifiutò tali condizioni di pace, salvo il concedere la libertà a Demetrio, che inviò in Siria¹⁸³.

Nella primavera del 129 a.C., i Medi erano in rivolta aperta contro Antioco, il cui esercito aveva causato l'esaurimento delle risorse agricole durante l'inverno. Mentre l'esercito seleucide tentava di reprimere le rivolte, il grosso di quello partico attaccò la regione ed uccise Antioco in battaglia. Suo figlio Seleuco, accolto nella corte partica, fu trattato con onori degni di un principe, mentre una figlia entrò a far parte dell'harem di Fraate II stesso¹⁸⁴.

Mentre i Parti recuperavano i territori occidentali, un'altra minaccia prendeva forma in oriente. Nel 177–176 a.C. la confederazione nomade degli Xiongnu, di stirpe mongolica, aveva allontanato gli Yuezhi dal territorio dell'odierno Gansu, in Cina nordoccidentale: tale fatto scatenò eventi a catena tra cui la migrazione di questi ultimi ad occidente, in Battria, allontanando le tribù Saka, altrimenti note in loco con il nome di Sciti, costrette di conseguenza a spostarsi ancor più ad ovest, invadendo necessariamente le frontiere nordorientali dell'Impero partico. Alcuni di loro saranno poi ingaggiati da Fraate II e mandati contro Antioco. Il re, però, si rifiutò di pagarli ed i Saka si rivoltarono, alleandosi anche con contingenti seleucidi. Il sovrano provò a difendersi, ma fu vinto ed ucciso in battaglia¹⁸⁵.

Artabano I (128 a.C.–124 a.C.) ebbe un destino simile a quello del suo predecessore, combattendo più e più volte i nomadi in oriente: lo storico romano Giustino riporta che Artabano fu assassinato dai Tocari (identificati con gli Yuezhi)¹⁸⁶, anche se altri studiosi non si attengono a questa asserzione, forse poco credibile, in quanto Giustino può averli confusi con i Saka. Ad ogni modo, lo studioso Bivar sostiene che, pur con poche informazioni, converrebbe mantenersi fedeli

183 *Ibid.*, 36-37.

184 Katouzian, *The Persians: Ancient, Medieval and Modern Iran*, 41-42.

185 Garthwaite, *The Persians*, 77. Con queste invasioni l'impero nomade Xiongnu raggiunse la massima espansione, ovvero quasi 9 milioni di km quadrati, ben superiore all'estensione dei territori cinesi, sasanidi ed achemenidi. Fu l'impero più ampio dell'antichità.

186 Giust., *Ept. XLI*, 5.

alle fonti più o meno verificate¹⁸⁷. Mitridate II (124 a.C.–90 a.C.) riprese poi i territori perduti in precedenza a favore dei Saka in Sistan, riuscendo non solo a ridare quella certezza difensiva alle frontiere orientali contro i nomadi, ma persino ad espandere l'Impero. Mitridate, estendendo i domini dei Parti, grazie anche al ritiro dei seleucidi dalla Mesopotamia e della conquista del Characene, ancora più ad occidente, occupando inoltre Dura-Europos nel 113 a.C., si ritrovò in un nuovo conflitto, questa volta contro il Regno degli Armeni, sconfiggendo e deponendo il sovrano Artavaside I nel 97 a.C., prendendo quale ostaggio suo figlio, il futuro Tigrane II, detto il Grande (95 a.C.–55 a.C.)¹⁸⁸.

Rianalizzando questa seconda fase, risulta importante ricordare il nome di tre sovrani che resero grande e potente l'*ethnos*, quale territorio da essi governato: il primo tra questi, fu Mitridate I. Durante il suo impero, il regno dei Parti si ingrandì, soprattutto a seguito della conquista della Mesopotamia, dominando anche grandi città di cultura ellenistica come Seleucia, Dura-Europos e Susa. I governanti dovevano amministrare e dirigere gli affari di un impero di status “mondiale”, che spesso costringeva loro ad ignorare ed abbandonare le più antiche tradizioni tribali. In questo periodo la nobiltà estese il suo potere e la sua influenza assai considerevolmente, a causa delle vaste proprietà acquisite nel corso delle varie conquiste.

Gli studiosi differiscono nel loro giudizio tentando di approfondire gli eventi della storia in questione, verificandoli all'interno di un flusso di episodi simili ad altri propri del sistema feudale. E' ipotizzabile, tuttavia, che la storia dei Parti cada in diverse fasi di sviluppo, ed è quindi impossibile riferirsi semplicemente alla Parthia come ad un singolo “stato” feudale. Così sappiamo poco di loro dagli albori fino al I secolo a.C. e le informazioni pervenuteci sul periodo successivo, provengono prevalentemente dalla parte occidentale dell'impero, cioè dalla Mesopotamia. Il più grande successo di Mitridate era stato quello di rendere i Parti una “potenza mondiale”. Sembra abbastanza probabile che le politiche espansionistiche del re fossero basate su una strategia che

187 Bivar, *The Political History of Iran*, 38-39.

188 *Ibid.*, 40-41.

prevedeva non solo la conquista della Mesopotamia, ma anche il successivo rovesciamento della Siria, finalizzato all'accesso del Mediterraneo.

Certamente, le gesta del sovrano non possono più essere semplicemente classificate come una serie di scorribande allo scopo di saccheggiare e catturare bottini vari. A livello storico-militare possiamo, probabilmente, asserire che la prima campagna del re fu diretta contro il regno greco-battriano (tra il 160 a.C. ed il 155 a.C.) con l'obiettivo di riconquistare i territori che erano stati persi, in quella regione, durante il regno di Arsace I, in particolare l'area intorno a Nisa. Non ci è dato sapere per certo se i Parti sconfissero la popolazione meda nella seconda metà del 148 a.C.. Su ciò che viene riportato su un testo con scrittura cuneiforme, è anche noto che entro il 12 ottobre del 141 a.C., il potere di Mitridate veniva riconosciuto fino all'antica città sumera di Uruk nel sud della Mesopotamia¹⁸⁹.

Poco prima si era fatto incoronare re a Seleucia. E' anche possibile che la capitale sia stata trasferita a Ctesifonte fin dal suo regno, essendone, come già detto in precedenza, egli stesso il fondatore. Non molto tempo dopo i Parti furono per la prima e non ultima volta costretti a difendersi da un feroce attacco da parte dei nomadi, forse dai Saka, ad est. Mitridate assunse il comando personale della campagna, anche se i seleucidi si stavano preparando a riconquistare la Mesopotamia. Presumibilmente egli considerava l'avversario ad est più pericoloso, una valutazione della situazione che gli eventi successivi confermeranno come corretta. L'invasione nel nord-est fu respinta con successo, sebbene il governatore seleucide Demetrio II fu fatto prigioniero. Poco prima della sua morte, nel 138 a.C., Mitridate si mosse anche alla conquista dell'Elam.

Il secondo sovrano, qui considerato, è suo figlio e successore, Fraate II, che dovette affrontare l'ultimo, infruttuoso tentativo da parte dei seleucidi di riprendere potere ad est. Nel 130 a.C., il suo avversario Antioco VII Sidete ottenne facilmente la riconquista di Babilonia e della Media, ma, poco dopo, gli abitanti delle città della guarnigione seleucide si ribellarono e si allearono con i Parti. I seleucidi subirono, successivamente, una schiacciante sconfitta e lo stesso

189 Wieschofer, *La Persia Antica*, 119 sgg.

sovrano Antioco VII incontrò la morte. Da questo punto in poi il regno seleucide cessò definitivamente di essere un rivale per i Parti.

Da parte loro, tuttavia, essi non riuscirono a rallegrarsi della vittoria a lungo, poiché negli anni successivi, furono nuovamente costretti a fare i conti con le popolazioni erranti alla loro frontiera orientale. Come risultato dei movimenti degli Unni nell'Asia centrale, vari popoli nomadi iniziarono ad apparire nella regione dell'Oxus all'incirca durante il periodo 133 a.C.-129 a.C. I più importanti furono i Yueh-chih, che conquistarono il regno greco-battriano fondando l'impero Kusan, i Saka e i Massageti che si rivoltarono contro l'impero dei Parti.

Sia Fraate II che il suo successore Artabano I persero la vita nel corso di quelle battaglie. Oltre a questo, Hyspaosines¹⁹⁰, il dominatore del regno della Characene, detta anche Mesene, appena fondato nel sud della Mesopotamia, conquistò parti abbastanza ampie della regione stessa, raggiungendo Babilonia¹⁹¹. Sotto queste difficili circostanze, Mitridate II, terzo ed ultimo regnante, citato in questa seconda fase della storia partica, una delle figure dominanti, tra le più straordinarie dell'antico oriente, salì al trono. In primo luogo, come detto in precedenza, riuscì a sconfiggere Hyspaosines nel 121 a.C.; poi conquistò i regni mesopotamici del nord di Adiabene, Gordiene ed Osroene, trasformandoli in stati tributari e conquistò Dura-Europos nel 113 a.C.. Quindi stabilì il contatto tra la Parthia e l'Armenia nel 97 a.C. deponendone il re Artavaside I, sostituendolo con il figlio Tigrane II il Grande, in cambio del quale ricevette “*settanta valli*”¹⁹². I due paesi dovevano ormai essere in contatto virtualmente positivo e costante l'uno con l'altro.

Mitridate II presiedeva anche eventi di natura più pacifica. Intorno al 115 a.C. fu visitato da un'ambasciata dell'imperatore cinese Wu-ti: I due governanti raggiunsero un accordo sull'apertura della rotta commerciale più tardi nota come “Via della Seta”¹⁹³. Un incontro ebbe luogo anche con

190 Marciak, *Sophene, Gordyene and Adiabene*, 422.

191 Nodelmann, *A preliminary history of Characene*, 83-121.

192 Strab., *Geo. XI*, 97.

193 Kia, *The Persian Empire*, 186-187. La forza dell'impero sotto Mitridate II è stata descritta da un viaggiatore cinese dell'epoca di nome Sima Qian: “Anxi (Parthia) si trova a diverse migliaia di *li* (miglio cinese) ad ovest della regione del Grande Yuezhi. La gente si è stabilita sulla terra, coltivando i campi, riso e grano. Producono anche vino dall'uva...La gente è molto numerosa ed è governata da molti capi piccoli. Il sovrano di Anxi (Parthia) dà ordini a questi capi e li considera suoi vassalli. Le persone sono molto abili nell'eseguire trucchi che stupiscono l'occhio”. Trad. V. Cannata.

una delegazione proveniente da Roma, al tempo indicata quale maggiore potenza in occidente, sull'Eufrate nel 96 a.C. e non nel 92 a.C. come finora indicato. L'ambasciatore dei Parti, Orobaso, offrì a Silla, allora propretore della provincia della Cilicia, l'amicizia e l'alleanza del suo re e, sebbene l'esito esatto di questo incontro non è a noi ben chiaro, gli accordi con Cina e Roma dimostrano l'ascesa della nazione partica¹⁹⁴.

Mitridate II, tuttavia, si imbattè presto in un problema interno che alla fine si rivelò un fattore determinante nella caduta dell'impero: il potere e l'influenza della nobiltà partica, rappresentata da poche grandi famiglie, fu d'ora in avanti un elemento certamente non trascurabile. Avendo ora individuato gli elementi peculiari ancor più precisamente di questa seconda fase, possiamo definitivamente affermare che essa fu caratterizzata da espansione, consolidamento e riconoscimento imperiale da parte di altri due *ethnos* quale quello cinese e romano, egemoni all'epoca. La terza ed ultima fase storica dei Parti sarà invece caratterizzata quasi esclusivamente da scontri con i romani sul controllo dell'Armenia. Descriveremo, in seguito, ulteriori elementi, culturali e religiosi che caratterizzarono l'impero.

194 Brosius, *The Persians: An Introduction*, 91.

1.8. Terza Fase.

Nel segmento, indicato nel titolo del paragrafo, si insisterà su nuove battaglie ingaggiate dai Parti contro l'impero romano: entrambe le fazioni ebbero scontri per circa due secoli, eventi questi, non unici, ma così importanti da suggerirne la causa del declino del regno partico, favorendo il successivo instaurarsi della dinastia sasanide. Il disordine persistette dopo la morte di Mitridate II nell'88/87 a.C. e gli armeni, di conseguenza, colsero l'opportunità di riconquistare le “*settanta valli*” che avevano ceduto ai Parti¹⁹⁵. A quel tempo una serie di monarchi regnava sull'impero, come Gotarze I, Orode I, Sanatruce I e Fraate III: di loro si conosce poco più che il nome. Anche Orode II e Mitridate III, figli di Fraate III, dopo aver assassinato il loro padre, rimangono ancora figure oscure: nel 54/53 a.C. Mitridate III sconfisse suo fratello, evitando così un conflitto interno che avrebbe sicuramente diminuito le possibilità di successo contro i romani¹⁹⁶.

Questi non avevano una vera ragione per accendere nuovi conflitti. La causa principale, probabilmente, s'individua nell'ambizione di Crasso. Alla fine del 60 a.C. o all'inizio del 59 a.C. Pompeo, Cesare e lo stesso Crasso avevano stabilito un'alleanza, il cosiddetto “triumvirato”, a Roma, e poco dopo (55 a.C.) il controllo della provincia della Siria era stato assegnato a quest'ultimo con poteri speciali¹⁹⁷. Egli sfruttò questa occasione per migliorare la propria fama ed autorità favorendo la guerra contro i Parti. Roma era contraria ad una simile campagna. Tuttavia, alla fine del 55 a.C., Crasso non fu ostacolato nel raggiungere la Siria, dove giunse nella tarda primavera del 54 a.C., allontanandosi, poi, dal territorio, per giungere in Mesopotamia nella primavera del 53 a.C. A quel tempo i romani avevano insufficienti informazioni sia sui Parti che sul loro esercito. Plutarco, con poche parole, chiarisce bene la posizione di Crasso il quale, oltre alla

195 Strab., *Geo. XI*, 97.

196 Bivar, *The Political History of Iran*, 45-46.

197 Plut., *Pomp.*, *XVI*, 51. Ecco come l'autore descrisse l'accordo tra i tre a Lucca: “Cesare stipulò un accordo con Crasso e Pompeo sulle seguenti basi: essi si sarebbero candidati al consolato, Cesare li avrebbe appoggiati mandando a votare un gran numero di soldati. Una volta eletti, i due si sarebbero fatti attribuire province ed eserciti ed avrebbero ottenuto per Cesare la conferma di quelle che già governava (Gallia Cisalpina, Narbonense ed Illirico) per altri cinque anni”.

campagna stessa, fece ogni errore concepibile¹⁹⁸. All'inizio di maggio del 53 a.C., il condottiero romano cadde in un'imboscata ordita dai Parti a Carrhae, guidata dal giovane comandante Surena. Quasi la metà dell'esercito (circa quarantamila uomini) perirono, tra cui Crasso stesso e suo figlio, diecimila uomini furono fatti prigionieri e solo diecimila riuscirono a fuggire¹⁹⁹. Questa vittoria determinò una potente eco tra i popoli dell'est, senza tuttavia causare alcun decisivo cambiamento nell'equilibrio del potere. Per quanto riguarda Surena, il vincitore di Carrhae, ben presto il successo gli costò la vita. Probabilmente, temendo che avrebbe costituito una minaccia per se stesso, il re Orode II lo fece giustiziare.

Negli anni seguenti i Parti si dimostrarono incapaci di sfruttare la loro vittoria, anche quando, dopo il 50 a.C., i romani erano preoccupati e disorientati dai conflitti tra Pompeo e Cesare e dalla successiva guerra civile. Non prima del 41 a.C. o all'inizio del 40 a.C. i Parti lanciarono un attacco importante. Il loro esercito era guidato da Pacoro I, figlio di Orode II. Il romano, Quinto Labieno, venne inviato come ambasciatore da Cassio, comandante in Siria, per condurre decisivi negoziati presso la corte dei Parti, rimanendo in loco dopo la sconfitta dei repubblicani nella guerra civile. All'inizio l'offensiva arsacide sembrava aver avuto successo: Labieno conquistò vaste zone dell'Asia Minore, mentre Pacoro occupò la Siria e la Palestina. Presto, tuttavia, la situazione mutò.

Montando un contrattacco nell'anno 39 a.C., i romani sconfissero prima Labieno e poi Pacoro, che persero la vita^{200 201}. La morte del figlio diede adito ad Orode di nominare suo figlio maggiore Fraate IV (40/3 a.C.- 2 a.C.) come successore. Questo fu un fatale errore, perchè costui uccise non solo suo padre ed i suoi fratelli, ma anche suo figlio e perseguì la nobiltà, che, impaurita, quasi nella totalità lasciò il paese. I romani sotto Marco Antonio videro l'opportunità di attaccare i Parti quando questi ultimi respinsero un'offerta di pace, insieme ad una richiesta di restituire gli stendardi romani ed i prigionieri presi a Carrhae. Antonio iniziò la guerra nel 36 a.C.

198 Plut., *Crs.*, XIV, 32-33.

199 Gabba, *Per la storia dell'esercito romano*, 51-73.

200 Dio. Cass., *Sto. Rom. XLVIII*, 25-26.

201 Dio. Cass., *Sto. Rom. XLIX*, 20.

Secondo Plutarco egli marciò con centomila uomini attraverso l'Armenia fino alla Media²⁰². Ma anche questa campagna era destinata a fallire.

I Parti inflissero una schiacciante sconfitta alla retroguardia romana, distruggendo le macchine d'assedio, mentre Antonio, marciando avanti con il corpo principale delle sue truppe, iniziò a circondare Phraaspa, la cui esatta posizione è ancor oggi sconosciuta. L'indicazione, largamente condivisa, sulla veridicità territoriale di Takt-e Soleyman a sud-est del lago Urmia, dove gli scavi sono stati effettuati dall'Istituto Archeologico Tedesco dal 1959, non è dimostrata. Poiché i suoi ausiliari armeni si erano ritirati, la stagione invernale era ormai prossima e le sue scorte si stavano esaurendo, Antonio dovette interrompere l'assedio ed imbarcarsi in quello che si dimostrò un costoso ritiro. Plutarco stima le perdite romane a ventiquattromila uomini²⁰³.

Dopo Carrhae, tuttavia, i Parti non furono in grado di usare questa vittoria, a causa di una guerra civile interna che durò dal 32/31 a.C. al 25 a.C. Vari discendenti della famiglia di Tiridate si rivoltarono contro Fraate IV, probabilmente con il sostegno di alcuni aristocratici ed anche, sembra probabile, di tanto in tanto da parte dei romani. Dopo alcuni successi iniziali, questa ribellione fallì, ma le difficoltà del re dei Parti non si erano concluse, come si può vedere dal fatto che la sua moneta cessò di essere battuta nel 24/23 a.C. Circa²⁰⁴ (vedere le seguenti figure).



Figura 8: Statua di Shami.

202 Plut., *Ant.*, XXI, 37.

203 *Ibid.*, 50.

204 Curtis, *Ancient Iranian Motifs*, 179-203. Secondo lo storico, il ritratto sulla moneta assomiglierebbe alla statua di Shami, scoperta sui monti Bakhtiari nell'Iran sud-occidentale ed attualmente conservata nel Museo Nazionale dell'Iran a Teheran. Dietro la sua testa è presente un uccello rapace, associato alla *khvarenah*, cioè alla gloria regale. Il volatile, forse simbolo dell'uccello della divinità Verethragna ha in mano un diadema, una corona o un anello. Il rovescio, invece, raffigura un arciere seduto che indossa un berretto morbido detto *bashlyk* ed è seduto su un trono.



Figura 9: Monete di Fraate IV.

Da parte loro, i romani sotto Augusto sfruttarono questa difficile situazione del re dei Parti. Nel 20 a.C. mandarono un esercito contro l'Armenia, allora governata dal re Artaxarte che era ostile a Roma. In tali circostanze, i nobili della famiglia di Fraate IV si sentirono obbligati a rispettare le richieste espresse frequentemente dai romani che i prigionieri e gli stendardi delle legioni catturati a Carrhae ed altri presi da Decidius Saxa (40 a.C.) e Marco Antonio (36 a.C.), sarebbero dovuti essere restituiti²⁰⁵.

Facendo un salto nel tempo, diremmo che, dopo la morte di Antonino Pio, i Parti riaprirono le ostilità ed ottennero alcuni successi contro Marco Aurelio: conquistarono l'Armenia, proclamarono un nuovo re, Pacoro III, e marciarono anche in Siria²⁰⁶. Ma una controffensiva romana nel 163 d.C. fece tornare la terra armena, di nuovo, sotto l'egida occidentale, dove un nuovo sovrano, Sohaemo, fu incoronato re per grazia di Roma, e nel 164 d.C., quest'ultima costrinse i Parti a rinunciare alla Siria. Il loro generale, Avidio Cassio, iniziò a marciare in Mesopotamia. Alla fine del 165 d.C. o all'inizio del 166 d.C., i romani presero Seleucia e Ctesifonte, ma ancora una volta i Parti furono fortunati: scoppiò un'epidemia, probabilmente di vaiolo, che costrinse i romani a ritirarsi nella primavera dello stesso anno, subendo pesanti perdite²⁰⁷.

205 L'insegna era l'emblema della legione romana e veniva protetto perchè non cadesse in mani nemiche: la sua perdita o distruzione simboleggiava infatti la sconfitta della legione.

206 Birley, *Marco Aurelio*, 149.

207 Birley, *Hadrian to the Antonines*, 164.

Per i successivi tre decenni regnò la pace, in parte forse perchè vari imperatori romani lottavano per il potere. Alla fine, Settimio Severo prese il sopravvento, stimolando un nuovo conflitto bellico contro i Parti, che a quel tempo erano governati da Vologese V (190/191 d.C. o 193-208/209 d.C.). Questa guerra durò dal 195 d.C. al 199 d.C., ma anche se Seleucia e Ctesifonte caddero di nuovo sotto i romani ed Hatra fu assediata, la scarsità di cibo e rifornimenti costrinsero Settimio Severo ed il suo esercito a ritirarsi.

Tuttavia, gli stessi erano riusciti questa volta a proteggere la loro frontiera contro la Parthia creando due nuove province, Osroene e Mesopotamia²⁰⁸. La frontiera sud-orientale correva da Alaina (Tell Hayal) via Singara (Beled Sinjar) più ad est via Zaguræ ('Ain Sinu) a Vicat e forse fino al Tigri (Mosul). Dopo il 207/208 d.C. Vologese VI seguì il padre sul trono, ma presto (circa 213 d.C.) dovette combattere il fratello minore Artabano IV. Nell'anno 216 d.C. l'imperatore Caracalla chiese a quest'ultimo la mano di sua figlia in matrimonio, di per sé una chiara dimostrazione dello stesso, nel ruolo di monarca.

Artabano IV respinse la richiesta di Caracalla, dando così a quest'ultimo un pretesto per una nuova guerra partica²⁰⁹. Sebbene l'imperatore romano ed il suo esercito riuscissero ad avanzare fino ad Arbela, la capitale di Adiabene, non sembra aver ottenuto una vittoria decisiva sui Parti. Nell'aprile del 217 d.C. i Parti prepararono un'offensiva più concentrata per vendicare l'azione di Caracalla, chiedendo al suo successore, Macrino, il ritiro dei romani dalla Mesopotamia e la restituzione per il danno che avevano causato. Esso non era né in grado né disposto ad accettare queste richieste, così la guerra continuò ed i romani furono sconfitti a Nisibis.

Come suggerito dai termini del trattato di pace, i romani pagarono il re dei Parti e la nobiltà per un totale di cinquanta milioni di denari e regalie all'inizio del 218 d.C. La pace portò scarso vantaggio a Macrino ed ai suoi successori, Eliogabalo (218 d.C.-222 d.C.) e Alessandro Severo (222 d.C.-235 d.C.), poiché l'era partica era ormai finita. Fu Ardašīr, un nobile minore della Persia, che

208 Dio. Cass., *Sto. Rom. LXXVI*, 9-11.

209 Dio. Cass., *Sto. Rom. LXXIX*, 1 sgg.

decretò gli ultimi giorni dell'impero dei Parti. Da circa il 220 d.C. in poi iniziò a soggiogare territori vicini ed altri più lontani, come Kermān²¹⁰.

Quando Artabano IV procedette a prendere contromisure, era troppo tardi. La battaglia decisiva, probabilmente verificatasi il 28 aprile 224 d.C., nella regione di quello che ora è Golpāyegān, tra Esfahan e Nehāvand, costò la vita al re e, in pratica, significò la fine dell'impero dei Parti²¹¹, anche se Ardašīr si fece incoronare “Re dei Re” due anni dopo, quasi sicuramente nel 226 d.C. In ogni caso si può presumere che la dinastia sasanide, così chiamata come un antenato di Ardašīr stesso, probabilmente dal nome di suo nonno Sāsān, esercitò già il potere in tutto l'impero partico prima dell'anno 230 d.C.

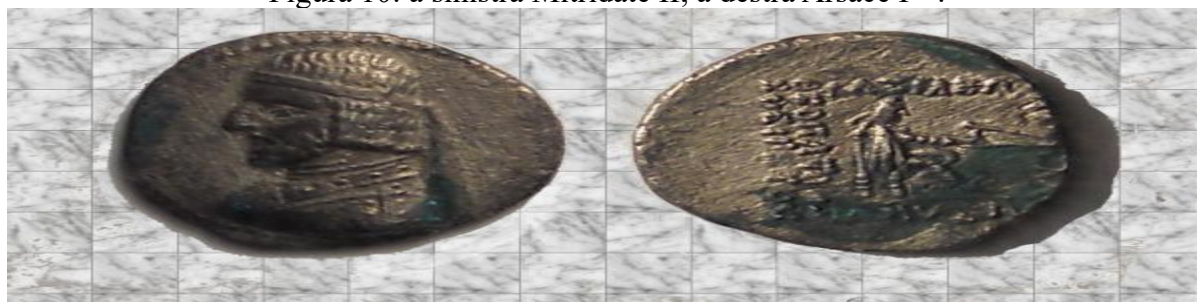
Il dominio Arsacide perdurò, in tutta la sua esistenza, per circa 475 anni e costituì, anche durante le sue fasi deboli periodiche, il più importante fattore di potere nell'antico oriente a fianco dei romani. Oggi, non sembrerebbe più sostenibile la visione per la quale i Parti possano essere indicati e classificati come “barbari” o come “principi” a cavallo per i quali la conquista dell'Iran e della Mesopotamia, non significava altro che l'acquisto di nuovi pascoli o territori. Essi hanno tutto il diritto di essere considerati alla pari delle dinastie seleucide e sasanide non solo politicamente, ma anche culturalmente.

Non si deve inoltre vedere la loro storia solo in termini di lotte contro i seleucidi ed i romani, poiché il loro impero non era solo allineato contro l'occidente, ma occupava anche una posizione tra lo stesso mondo greco-romano ad ovest e quello centro-asiatico ad est. Ci sono anche ampie prove per dimostrare che i Parti si sentivano gli eredi degli Achemenidi. Ad esempio, adottarono il titolo “Re dei Re” sulla loro moneta. L'immagine dell'arciere seduto, che appare molto presto sul retro delle stesse, imposta dagli Achemenidi, per i quali l'arco, è raffigurato su monete, sigilli e rilievi, simboleggiava la regalità.

210 Widengren, *La persia nel Medioevo*, 711-782.

211 Brosius, *The Persians: An Introduction*, 101.

Figura 10: a sinistra Mitridate II; a destra Arsace I²¹².



Inoltre, Tacito riporta che gli inviati di Artabano II esigevano dai romani il ritorno di tutti i territori che un tempo erano appartenuti agli Achemenidi²¹³. Il termine “*Philhellenes*”, che ancora oggi viene talvolta usato per caratterizzare i Parti, fu senza dubbio giustificato in una certa misura, dato lo stato molto povero delle scoperte e della ricerca storica nei primi tempi. Tuttavia, a parte il fatto che le nuove testimonianze hanno ormai stabilito elementi iranici anche nell'arte del periodo in questione, è possibile che i re dei Parti abbiano deliberatamente utilizzato la denominazione “*Philhellene*” sulla loro moneta come strumento politico per renderlo più facile, per loro, nell'assicurare la cooperazione dei greci nel loro impero, specialmente in Mesopotamia.

Rimane una domanda a cui rispondere: quali erano le ragioni della caduta di un impero così importante o, più precisamente, come ha fatto un personaggio minore a provocarne la distruzione? Senza dubbio ve ne erano molte. Una di queste era l'antagonismo latente tra il monarca e la nobiltà o anche, come spesso accade, la dipendenza del sovrano da questo gruppo. Un'altra ragione importante potrebbe individuarsi nell'ipotesi che l'impero dei Parti spesso combatteva o doveva combattere guerre su due fronti, poiché oltre ai seleucidi ed ai romani in occidente, avevano grandi avversari nell'est, come i greco-battriani, i Kusan, i Saka, gli Alani e gli altri popoli dell'Asia centrale.

Nel lungo periodo questi conflitti hanno sfilacciato e corrosivo sia la forza militare che la forza economica dell'impero. Non si sa nulla della religione dei Parni prima di entrare in Parthia,

212 Viaggio nel regno dei Parti, www.lamoneta.it

213 Tac., *Ann.*, 6-31.

ma sembra probabile che fosse essenzialmente l'antico politeismo iranico, forse già influenzato dallo Zoroastrismo. Si sa che adottarono la lingua dei Parti e, con essa, presumibilmente, assunsero il controllo di elementi della loro cultura, compresa la religione zoroastriana più evoluta.

Nella considerazione che, è politicamente utile per il governante dominare attraverso una sola fede, si può ragionevolmente presumere, almeno dal momento in cui presero il potere, che gli Arsacidi siano divenuti del tutto zoroastriani. Le prove riguardanti la loro religione rimangono tuttavia scarse. E', comunque, possibile rintracciare alcuni importanti sviluppi nell'osservanza, in particolare del culto del fuoco.

L'accensione della fiamma nei templi era stata istituita solo in tardo periodo achemenide ed è possibile che il fuoco sacro dei Parti di Adur Burzen-Mihr sia da considerarsi di grande importanza. Esso, inoltre, era uno dei tre grandi fuochi, situato in Parthia ed associato alla classe contadina; gli altri due erano Adur Farnbag in Persis, attribuito alla classe sacerdotale ed ai Sasanidi ed Adur Gushnasp in Media, alla classe guerriera e, molto probabilmente, ai medi e poi agli Achemenidi²¹⁴.

Speculando sul significato simbolico concernente questi tre fuochi potremmo azzardare che, oltre al rappresentare i tre grandi imperi (achemenide, partico, sasanide) ed allo stesso tempo individuare e definire nuovamente la tripartizione della società (contadini, sacerdoti, guerrieri) di chiara ascendenza indo-iranica, questi potrebbero avere un significato probabilmente identificabile alla eventuale tripartizione (in realtà si presume essere suddiviso in ulteriori ambiti) del fuoco stesso quale elemento di conoscenza, collegabile al sacerdozio, di protezione, ai guerrieri e di calore-dinamismo, all'atto del lavoro, quindi, in questo caso ai contadini.

L'usanza di stabilire tale rito nel tempio, all'incoronazione di un re, sembra essere stato interpretato quale successiva tradizione tra il vecchio ed il nuovo, diffondendosi dagli Arsacidi ai loro re vassalli. Un altro sviluppo del culto dei fuochi del tempio fu, forse, quello di fornire tale prassi anche per l'anima (*pad ruwan*) di un individuo. Questa modalità concorda con la tradizionale

214 Canepa, *The Two Eyes of the Earth*, 7-34.

cura zoroastriana della stessa, ritualità mantenuta anche per alimentare la consacrazione ufficiale del fuoco, ovviamente non prima del consolidamento dell'atto dell'istituzione nel tempio²¹⁵.

215 Le iniziali prove relative a quanto detto, s'individuano da uno scavo nella prima capitale Nisa e riguardano le consegne di beni provenienti da proprietà che facevano parte di una certa dotazione reale. A Nisa si dimostra inoltre che gli Arsacidi continuarono l'innovazione achemenide di santuari dedicati a particolari divinità. Un'altra pratica mantenuta poi dai Sasanidi, fu quella di imbalsamare i corpi dei re e di deporli nei mausolei.

1.9. Dinastia Sasanide.

L'Impero Achemenide aveva reso il popolo persiano la potenza più grande del mondo allora conosciuto, dal VI al IV secolo a.C. Esso, in un certo senso, si concretizzava nell'unificazione di tre principali civiltà fluviali, quella d'Egitto, della Mesopotamia e dell'India. Tali relazioni si organizzarono anche nell'interazione e sviluppo di varie idee religiose, tecnologiche e politiche, conducendo così il mondo in una nuova fase della sua esistenza. Ad esempio gli adoratori di Humban²¹⁶, la grande Divinità elamita, conobbero Ahura Mazdā ed i seguaci della divinità zoroastriana scoprirono Marduk²¹⁷, che sedeva a capo delle divinità mesopotamiche.

Gli ebrei entrarono in contatto con gli zoroastriani dando inizio ad un fruttuoso periodo di interazione che lasciò il segno nelle credenze e concezioni d'ambo i lati. Questa reciprocità si svolse in un'atmosfera di tolleranza che il mondo aveva visto assai raramente e fu di lezione per i successivi conquistatori greco-macedoni nel periodo noto come quello dell'Età ellenistica o Ellenismo. Nel IV secolo a.C. Alessandro Magno conquistò l'Impero Persiano. Anche in questo contesto la figura del condottiero fu interpretata, poi dagli studiosi, non come quella del dominatore straniero, che, avido di potere, inghiottì tutto e tutti con bramosia e facilità, ma come qualcuno che tenta giustificare simbolicamente la sua conquista affermando di essere, in questo caso, il legittimo erede al trono persiano.

Successivamente, Alessandro adottò le usanze persiane partecipando alle cerimonie dei Magi, sposando le nobili principesse per continuare la linea reale Achemenide. Per i Persiani, difatti, il nuovo re era solo l'ultimo dei governanti achemenidi, ma non visse abbastanza da vederne i frutti, morendo a Babilonia e lasciando il neo-impero nelle mani dei suoi generali: essi si odiarono

216 Henkelman, *The other gods who are*, 60; 353-376. Era il dio elamita associato ai governanti che, spesso e volentieri, ne prendevano il nome. Era conosciuto anche con il nome di *Huban elume* dal significato di Humban l'Eccelso.

217 Cagni, *La religione della Mesopotamia*, 151-153. Era considerato il creatore dell'universo e dell'ordine civile nella mitologia assiro-babilonese. Era una divinità polioftalmica (gli erano attribuiti quattro occhi), determinava i destini degli uomini, guidava i re nelle cerimonie importanti, era misericordioso, possedeva facoltà magiche e presiedeva agli esorcismi.

e con azioni belliche fratricide, indicate nella guerra dei Diadochi che perdurò anche con i loro figli, gli Epigoni, fino al 281 a.C. con la battaglia di Corupedio, si eliminarono l'un l'altro²¹⁸. I Seleucidi, usciti vincitori, ottennero la maggior parte dei territori alessandrini, tranne l'Egitto tolemaico e la stessa terra della Macedonia-Grecia che ben presto tornò ad essere indipendente. Non vi è certezza riguardo alla possibile reazione verificatasi da parte della popolazione locale in relazione agli ultimi eventi politici che, drasticamente, in questo periodo, mutavano molto spesso. Grazie al pensiero zoroastriano si è venuti a conoscenza del fatto che Alessandro ed i suoi generali venivano additati quali esseri malvagi, provenienti dal seme del demone dell'Ira che tutto tocca e distrugge: Impero, Sacerdozio e Buona Religione.

Successivamente, nel 238 a.C., i Parti assunsero il controllo dell'Iran orientale, divenendo di fatto una nuova potenza in essere, un nuovo impero che aveva insito in sé sia la cultura persiana, sia quella greco-macedone. Essi riuscirono ad eliminare quasi completamente la presenza seleucide, distrutta del tutto dai romani, instaurando un peculiare dominio adiacente da un lato ai romani stessi, dall'altro alla potenza cinese: è in questo periodo che sembra essersi costituita la “Via della Seta” quale rotta commerciale famosa ancora ai giorni nostri.

La particolarità dell'impero arsacide, però, si evidenziava in questo ritorno ad una sorta di potere “federativo”, tipico dell'epoca achemenide, che descriveva sicurezza ed insicurezza allo stesso tempo, poiché se da una parte esso garantiva pieno controllo dell'intero territorio, dall'altra dava potere a signori locali, i *fratarakā*,²¹⁹ i quali, con il tempo, avrebbero potuto assumere un dominio tale da intaccare la stessa sovranità imperiale da determinarne la caduta definitiva. Difatti un signore locale, stanziato nella regione della Persis, tale Ardašīr, nipote di Sāsān dal quale nome si definisce quest'ultima dinastia, prese il sopravvento e si sostituì quale neo-imperatore.

Il nuovo sovrano fu in grado di sconfiggere Ardawan (Artabano IV) nella pianura di Hormozgan nel 224 d.C., fondando poi il nuovo impero, detto sasanide²²⁰. Da allora, Ardašīr prese il

218 Giust., *Ept. XVII*, 2,1.

219 Panaino, *The bagān of the Fratarakas*, 283-306.

220 Brosius, *The Persians: An Introduction*, 101.

titolo di *šāhānšāh* "Re dei re", dando vita a diverse campagne militari in modo da rafforzare ed estendere il suo dominio. Nell'invasione dell'Armenia, Siria e Cappadocia, il re entrò in conflitto con Roma e l'imperatore Alessandro Severo (222-235 d.C.).²²¹ In una lettera ad Ardašīr, quest'ultimo aveva chiarito che l'invasione dell'Impero Romano non avrebbe avuto lo stesso successo della conquista dei paesi circostanti. Mentre Severo era in vita, né Ardašīr né i romani furono in grado di sconfiggersi a vicenda (guerre del 231-233 d.C.)²²². Tuttavia, una volta che l'imperatore romano morì nel 235 d.C., la Mesopotamia, Dura Europos, Carrhae, Nisibi e infine Hatra furono invase dai Sasanidi. Il sovrano iranico si ritirò e trascorse gli ultimi anni della sua vita a Persis, mentre suo figlio, Shabuhr I, che aveva preso parte alla campagna del 240 d.C.^{223 224}, continuò le sue conquiste espandendo l'impero. Ma perchè Ardašīr aveva intrapreso queste spedizioni contro i romani? Ciò era probabilmente dovuto al fatto che i confini stabiliti tra i due imperi, di Roma e Parthia, erano stati puntualizzati precedentemente nell'Osroene, Hatra ed Armenia, ma Alessandro Severo per le sue conquiste, mise in pericolo il cuore stesso della dinastia Arsacide prima e Sasanide poi.²²⁵ Dovremmo dire di più su Ardašīr, poiché è un personaggio importante nello sviluppo della visione sasanide caratterizzante l'ideologia imperiale. In commemorazione delle sue vittorie,²²⁶ il sovrano commissionò diversi lavori di stampo iconografico, visibili a Firouzabad, Naqsh-i Rajab e Naqsh-i Rostam. A Naqsh-i Rostam, egli viene mostrato sul suo cavallo in piedi sul cadavere di Ardawan. Allo stesso tempo si può vedere Ahura Mazdā che in sella ad un cavallo, affronta e sconfigge lo spirito malvagio Ahriman, consegnando il simbolo della sovranità ad Ardašīr I²²⁷.

221 Dio. Cass., *Sto. Rom. LXXIX*, 4.1.

222 Hdn., *Sto. VI*, 6.6. "Dato che il numero totale delle truppe che cadde su entrambi i fronti, fu praticamente identico, i Sasanidi superstiti sembravano aver vinto, ma per i numeri superiori, non per un potere superiore. La prova fu che i Sasanidi rimasero tranquilli nei tre, quattro anni successivi e non ripresero in mano le armi. Appreso tutto ciò l'imperatore romano, mentre era ad Antiochia, fu sollevato dall'ansia per la guerra, divenendo più allegro e meno apprensivo, dedicandosi ora a godere dei piaceri che la città gli offriva".

223 Carriè, *Eserciti e strategie*, 94. Nel corso di quest'anno sembra che Ardašīr I riuscì nell'impresa di occupare e distruggere Hatra, alleata dei Romani, prendendo possesso poi di buona parte della Mesopotamia romana, giungendo perfino ad assediare e conquistare la stessa Antiochia.

224 Southern, *The Roman Empire: from Severus to Constantine*, 70. L'autore suggerisce che la presa di Antiochia sia dimostrata dal fatto che la sua "zecca" smise di battere moneta proprio in quell'anno.

225 Potter, *The Roman Empire*, 217.

226 Hermann, *The Iranian Revival*, 87-90.

227 A. Piras ha tradotto l'iscrizione persiana, partica e greca in italiano. Essa recita: "Questa è l'immagine della maestà adoratrice di Ahura Mazdā Ardašīr, la cui origine è dagli dei".



Figura 11: Investitura di Ardašīr I.

Questo rilievo dimostra che il re credeva o voleva che gli altri lo credessero nominato dal Dio Stesso per governare un territorio che le iscrizioni chiamano *Eārānshahr* (regno degli iranici / *Ayrans*) e il popolo *Eārān* (iranici). La nomenclatura utilizzata designava la mitica patria degli Arii, stanziati nella regione dove governeranno in seguito i Sasanidi. Questo pensiero venne accettato sia dagli zoroastriani che non, presenti entrambi nell'impero, vivendo nella memoria collettiva in tutte le fasi e tra i vari strati sociali dell'Iran fino ai tempi moderni. Ciò che è chiaro è che un'idea insita nel termine *Eārānshahr* fosse presente anche nella sfera religiosa, il che potrebbe aver dato origine a concetti successivamente di stampo politico diffusi poi in un determinato territorio. Questo si ricava dalle iscrizioni redatte nel terzo secolo dopo Cristo dal sacerdote zoroastriano Kerdir che descrive l'*Eārānshahr* e ciò che era considerato essere un *an-Eārān* o terre non iraniche. Il mobed, inoltre, ci enumera anche le province in cui furono accesi molti fuochi e nominati vari sacerdoti. Ricordiamo la Persis, Parthia, Babilonia, Mesene, Adiabene, Azerbaijan, Isfahan, Ray, Kermān, Sistan e Gurgan, Peshavar. Kerdir ci dice che la Siria, la Cilicia, l'Armenia, la Georgia, l'Albania e Balasgan, territori sotto il controllo sasanide, erano considerati *an-Eārān*.²²⁸ Oltre ai rilievi poc'anzi presentati, altro elemento peculiare si individuava nelle monete del sovrano sasanide²²⁹ che recavano una formula standard adottata dai re successivi nel terzo e quarto secolo. Secondo questo pensiero, Ardašīr si considerava un adoratore di Mazdā²³⁰ vedendo se stesso quale essere di

228 Gignoux, *Les Quatre Inscriptions*, 91.

229 Alram, *The Beginning*, 67-76.

230 Panaino, *La Persia e Bisanzio*, 558.

discendenza divina²³¹.



Figura 12: Monete di Ardashir I.

Perciò la domanda: il sovrano da chi credeva di discendere? Quali ipotetici "dei" sarebbero stati i suoi antenati? L'eponimo della dinastia, ovvero Sāsān è chiaramente fondamentale per rispondere a questi quesiti. Inizialmente si presumeva che la forma epigrafica *ssn*, che appariva su alcuni *ostraca* partici ed altri documenti, designasse Sāsān come una delle varie divinità minori zoroastriane, sebbene non fosse menzionato nell'*Avesta* o nell'antico persiano.²³² Recentemente, Martin Schwartz ha suggerito che la divinità menzionata sull'*ostraca* non ha nulla a che fare con Sāsān, ma rappresenta Sesen, un antico dio semitico descritto nel sistema religioso ugaritico, collocato nel secondo millennio a.C.²³³ Comunque sia, nel I secolo d.C., in Taxila troviamo monete con il nome di Sasa che potrebbero essere collegate a Sāsān poiché l'emblema su di esse corrisponde a quello presente sullo stemma di Shabuhr I.^{234 235}



Figura 13: Monete Sāsān.

231 Classical Numismatic Group, www.engcoins.com

232 Livshits, *New Parthian Documents*, 176.

233 Schwartz, *Sesen*, 9-13.

234 Frye, *The History of Ancient Iran*, 200.

235 Classical Numismatic Group, www.engcoins.com

Tuttavia, nonostante questa difficoltà e confusione, possiamo affermare che Ardašīr vedeva se stesso come il discendente degli dei ed i Sasanidi avrebbero, di conseguenza, elevato Sāsān allo status divino. È del tutto possibile che questa idea appartenesse alla passata corrente ellenica dell'Iran. Alessandro Magno ed i Seleucidi si consideravano discendenti del theos e, cosa più importante, delle epifanie, quali manifestazioni concrete ideate da Dio, corrispondenti a quanto espresso nelle prime iscrizioni sasanidi. Gli elementi artistici del primo periodo di questa dinastia rafforzano questo suggerimento, poiché l'immagine di Ahura Mazdā e Ardašīr I è simile in Naqsh-e Rostam e in altri precedenti rilievi rupestri²³⁶. Il figlio del re, Shabuhr I, era diventato suo coreggente nel 240 d.C. Ciò è evidenziato da più analisi individuate sul conio dell'epoca che ritrae entrambi gli uomini insieme: cosa questa, probabilmente, ordinata da Ardašīr per garantire una sicura successione.

Tale decisione, quasi sicuramente, era motivata dal fatto che altri suoi figli, a cui era stato assegnato il ruolo di satrapi di differenti province, avrebbero potuto desiderare di salire al trono, come, del resto, lui stesso in gioventù si era proposto. Questo *modus operandi* è proprio dei sasanidi: i figli, vari, venivano inviati per governare le diverse province e, quando il sovrano moriva, uno degli eredi sarebbe salito sul trono. Nel regno sasanide il pericolo di litigi dinastici era sempre presente, anche se il metodo di successione era inizialmente basato sulla precedente scelta del re, chiaramente defunto, influenzato, in seguito dalla nobiltà e dai sacerdoti zoroastriani, allo stesso prossimi²³⁷.

Shabuhr I accompagnò suo padre in battaglia, rafforzando la propria posizione sull'esperienza bellica contro l'impero di Roma. Nel 243 d.C. Gordiano invase la Mesopotamia per recuperare i territori perduti a causa di Ardašīr e di suo figlio dopo la morte di Alessandro Severo²³⁸. Ma Shabuhr resistette all'attacco diffondendo la notizia di esser riuscito ad uccidere l'imperatore a Misikhe nel 244 d.C., vicino al fiume Eufrate, assumendo, in seguito, il nome di Peroz Shabuhr

236 Gariboldi, *Astral Symbology*, 32.

237 Boyce, *The Letter of Tansar*, 62.

238 Zonar., *Ept. XII*, 18.

(Vittorioso è Shabuhr)^{239 240}. È noto che Gordiano era morto a Zaiitha nella Mesopotamia settentrionale nel 244 d.C., in un momento in cui la guerra tra le due parti sembrava improbabile.²⁴¹ Pertanto, alcuni studiosi suggeriscono che, dopo la sconfitta, le stesse forze romane avrebbero ucciso Gordiano in ritirata a Zaiitha.^{242 243} Secondo il *Ka'ba-ye* di Shabuhr I²⁴⁴, Gordiano era arrivato con una forza composta da goti e germani venendo poi sconfitto in battaglia. Di conseguenza, Filippo l'Arabo fu costretto a firmare un trattato in cui cedeva un esteso territorio ed una grossa somma d'oro come riparazione, pari a 500.000 denari.

I territori che i Sasanidi poterono sottrarre ai romani si individuavano in vaste parti della Mesopotamia e dell'Armenia.²⁴⁵ Non dovremmo perdere di vista, inoltre, il fatto che la nuova dinastia stava affrontando un ramo della famiglia Arsacide, posto in Armenia, mirando a stanarla per proteggersi territorialmente nella parte settentrionale, combattendo, nello stesso momento, anche i romani. Shabuhr I commemorò la sua superiorità in un rilievo nella roccia a Naqsh-i Rostam in cui si mostra quale vincitore dei due imperatori romani alla sua volontà. In una lunga descrizione delle sue gesta a *Ka'ba-ye Zartosht* in Persis, vi è testimonianza degli stessi sasanidi in un grandioso racconto epico^{246 247}.

239 Maricq, *Res Gestae Divi Saporis* (3-4), 295-360.

240 Dodgeon&Lieu, *The Roman Eastern Frontier*, 36-45.

241 Potter, *The Roman Empire*, 236.

242 Zos., *Sto. I*, 19.1. Secondo l'autore l'imperatore romano è stato ucciso dal prefetto del pretorio che aveva sobillato le truppe esauste ed affamate.

243 Potter, *The Roman Empire*, 236-7.

244 Boyce, *On the Zoroastrian Temple Cult of Fire*, 454-465. Il *Ka'ba-ye* è il nome iranico con cui vengono indicate le *Res Gestae Divi Saporis*. Si tratta di un'iscrizione trilingue fatta dal sovrano Shahbuhr I per ricordare le sue vittorie contro i romani. Essa è stata scolpita sul *Ka'ba-ye Zartosht*, una struttura in pietra quadrangolare e a gradoni situata a Naqsh-i Rostam, antica necropoli a nord-ovest di Persepoli.

245 Dodgeon&Lieu, *The Roman Eastern Frontier*, 45-46.

246 Rappresenta il mausoleo dei sovrani già dai tempi achemenidi.

247 Oriental Institute Chicago Archaeology Museum and Research Center.



Figura 14: Ka'ba-ye Zartosht.

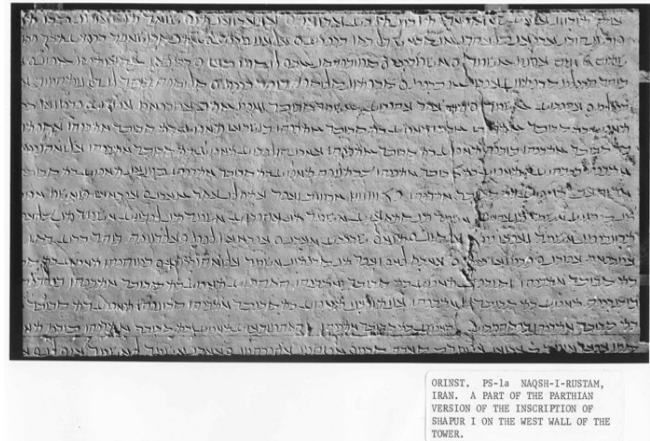


Figura 15: Iscrizioni omonime.

Nelle sue *Res Gestae* fornisce più informazioni sulle sue convinzioni religiose, sul proprio lignaggio, sulle aree in cui governava, ipotizzando anche il destino dei romani. La seconda campagna di Shabuhr iniziò nel 252 d.C. contro un esercito romano di 60.000 uomini a Barbalisso che venne totalmente sconfitto²⁴⁸, costringendo Filippo l'Arabo a ritirarsi, accettando però unicamente di tornare al vecchio trattato dei tempi di Augusto e degli Arsacidi, dove l'imperatore romano incoronò il sovrano armeno scelto dal re dei re partico²⁴⁹. Nel 260 d.C. Shabuhr I iniziò la sua terza campagna, conquistando la Mesopotamia orientale, la Siria e la costa del Mediterraneo orientale.²⁵⁰

In questa battaglia l'imperatore Valeriano insieme a dei senatori e soldati furono catturati e deportati nel territorio persiano mentre altri popoli del Vicino Oriente furono annessi all'Impero Sasanide. Prima di questo, nessun altro avrebbe potuto affermare di essere stato in grado di uccidere un imperatore romano. Shabuhr era consapevole della sua impresa e non esitò a menzionare il suo eroismo nell'iscrizione in un rilievo rupestre a Persis, dove Valeriano è descritto inginocchiato davanti a lui ed oggi a Bishabuhr, tra le rovine della città, l'episodio è indicato come *zندان-e*

248 Brosius, *The Persians: An Introduction*, 145.

249 Potter, *The Roman Empire*, 237.

250 Rubin, *The Roman Empire*, 183-185.

valerian "Prigione di Valeriano"²⁵¹. Questa vittoria di Shabuhr I non sfuggì all'attenzione delle fonti romane, nonostante la causa della sconfitta dell'imperatore, secondo molti autori dell'epoca sempre più cristianizzati, fosse il suo paganesimo.²⁵² Sebbene i confini tra Roma e la Persia fluttuavano tra il Tigri e l'Eufrate, a seconda del successo militare di entrambi i lati, questo non significava che i viaggi fossero limitati. In effetti, persone di ambo le parti viaggiavano da una punto all'altro, dedicandosi al commercio ed altre attività.

Questa apertura di movimento, facilitava anche le spie, nel passaggio di informazioni sul nemico, visto, d'altro canto, come alto tradimento da entrambe le parti.²⁵³ Per ora, la Mesopotamia era in mani persiane, ma l'Armenia doveva essere punita per come aveva resistito ad Ardašīr. E' opportuno precisare, comunque, che il territorio caucasico, sarebbe stato il punto focale tra i Sasanidi ed i romani, rimanendo tale fino alla fine del primo per mano degli arabi. La situazione armena era piuttosto complessa e di cruciale importanza per entrambe le parti, a causa degli interessi strategici ed economici e del fatto che l'Armenia fungeva da cuscinetto tra la Persia e Roma. Considerando che un ramo della famiglia reale dei Parti rimase in Armenia, è abbastanza facile immaginare quale fosse il motivo per il quale Shabuhr volesse porre fine al problema relativo alla regione caucasica.

Progettò l'assassinio del re Cosroe, sostituendolo con un altro a lui fedele di nome Tiridate (Tirdaīd) che governò dal 252 d.C. al 262 d.C. L'importanza dell'Armenia agli occhi dei persiani è ben manifesta, come nel caso di molti degli eredi al trono sasanide che erano di istanza in loco e venivano chiamati *wuzurg-Arman-šāh*, cioè "Il grande re di Armenia".²⁵⁴ Nessun'altra provincia dell'Impero Sasanide aveva un titolo così importante ad esso collegato. Durante il regno di Shabuhr la visione religiosa divenne una questione di importanza fondamentale.

La "chiesa" zoroastriana era stata riformata da Kerdir che stava cercando di costituire un

251 Zonar., *Ept.* XII, 23.

252 Dodgeon&Lieu, *The Roman Eastern Frontier*, 58-65.

253 Elton, *Frontiers*, 97-99.

254 Thomson, *History of the Armenians*, 35.

corpus di leggi, anche finalizzato a canonizzare gli Avesta, creare una dottrina comune, unificare il sistema di credenze e stabilire una gerarchia religiosa legata allo “Stato”^{255 256}.



Figura 16: Kerdir.

Allo stesso tempo Mani emerse quale figura profetica dalla Mesopotamia, professando una religione che a detta di tutti sarebbe stata universale²⁵⁷. Fonti manichee affermano che negli ultimi anni del regno di Ardašīr, Mani aveva attraversato l'impero ed era andato in India. Durante il regno di Shabuhr I, lo stesso era tornato nell'impero sasanide ed apparso davanti al re: fu onorato, rimanendo ospite del sovrano per qualche tempo e gli fu dato il permesso di predicare in tutto l'impero.²⁵⁸ Di conseguenza, sarebbe erroneo interpretare lo Zoroastrismo quale religione esclusiva, vista la presenza dell'altro credo.

La tolleranza di Shabuhr nei confronti di Mani ed allo stesso tempo il suo impegno per Ahura Mazdā e la Buona Religione fu motivo di diversi approfondimenti e versioni per gli storici. Se Shabuhr avesse percepito il potere e la struttura crescenti del sacerdozio zoroastriano, non avrebbe forse tentato di mostrare loro che l'ultima parola sarebbe stata solo quella del Re dei Re? Non erano forse i Sasanidi i veri custodi ed i sacerdoti del tempio del fuoco Anahid istruiti nei riti e

²⁵⁵ Boyce, *On the Zoroastrian Temple Cult of Fire*, 454-465. Kerdir giunse al potere sacerdotale sotto il regno di Shabuhr I in qualità di consigliere ed accompagnatore durante i viaggi. Il figlio del re, lo nominò poi *Moabadan-Moabad*, ovvero sacerdote dei sacerdoti, posizione che lo stesso sfruttò senza pietà onde promuovere i propri interessi, punendo coloro, di rango inferiore, che avevano opinioni a lui avverse. In seguito perseguitò i manichei conducendo il loro profeta alla morte per mano del sovrano.

²⁵⁶ Immagine Kerdir a Naqsh-i Rostam.

²⁵⁷ Piras, *Manicheismo*, 10-11. Mani è stato il fondatore del Manicheismo. Egli proveniva da una comunità di battisti di stampo gnostico detti Elcasaiti. La sua famiglia era di origine nobile, imparentata alla dinastia arsacide.

²⁵⁸ Gardner, *The Kephalaia*, 21.

nelle cerimonie? La preoccupazione sasanide per la politica non poteva diminuire in rapporto all'autorità religiosa, almeno fino al tempo del regno di Wahram I. Per quanto riguarda Mani, egli fu in grado di propagare la sua religione durante il governo di Shabuhr I e quello di suo figlio.

Tuttavia, Shabuhr I menziona nelle sue *Res gestae* che molti fuochi furono accesi e che agnello, vino e pane furono offerti agli dei per l'anima dei re e delle regine della famiglia di Sāsān²⁵⁹. Tutti loro, ad un sacerdote zoroastriano, potrebbero essere sembrati “pagani”, venendo meno al culto del re. Il confronto, in seguito, tra Ardašīr I e Shabuhr I, si evidenzia, inoltre, nell'aumento della burocrazia, nella giustizia e nell'apparato amministrativo, nel tempo, sempre più complesso e pesante.

Del resto, un impero, per ben funzionare, doveva essere in primis centralizzato, distribuendo più governatori, un viceré, un amministratore della sola proprietà reale, un comandante della guardia reale, vari scribi, tesorieri, giudici e un ispettore del mercato, uniti a sovrani locali, principi di sangue reale, nobiltà minore ed altri funzionari, come del resto menzionato nelle *Res gestae*²⁶⁰. Famiglie quali Waraz, Surena, Andigan, Karena e altre ricevettero vari onori e posizioni, come quella di maestro di cerimonie o donatore della corona. Anche il loro stemma è ben evidente sui rilievi rupestri a Naqsh-i Rajab e Naqsh-i Rostam. Non abbiamo precisazioni, però, sulla relazione dei diversi simboli in rapporto alle famiglie di appartenenza, né il significato ad essi attribuito.

Il re successivo, Hormizd I (270-271 d.C.), probabilmente il figlio più giovane di Shabuhr I, salì al trono e regnò solo per un breve periodo, che venne, comunque associato al buon governo ed alla costruzione della città di Ram-Hormizd in Khuzistan²⁶¹. Tabari afferma che Hormizd era stato nominato sovrano del Khorasan e per la sua impavidità e la sua estrema lealtà a Shabuhr fu scelto come erede al trono²⁶². Una delle possibili motivazioni per questa decisione, potrebbe esser data dall'aver mostrato un talento militare, come suo padre, assai notevole durante la campagna dell'anno

259 Maricq, *Res Gestae Divi Saporis*, 295-360.

260 Frye, *Notes on the early Sassanian*, 314-335.

261 Jalalipour, *The Arab Conquest of Persia*, 15-16. Il significato del nome della città in questione è la pace di Hormizd. Il regnante omonimo si presume sepolto in loco.

262 Yarshater, *The History of Al-Tabarī Vol. 5*, 39, 43.

260 d.C. Fu scelto al posto del fratello maggiore Narseh, che nell'iscrizione di Shabuhr *Ka'ba-ye Zartosht* era chiamato re del Sistan (*Sagaān-šāh*)²⁶³.

Religiosamente parlando, ancora una volta non è chiaro perché Hormizd I abbia permesso a Mani di predicare liberamente, lasciando anche che Kerdir ne continuasse la diffusione, dandogli nuovi gradi e titoli. Il controllo continuo di entrambi i pensieri religiosi doveva essere in ogni caso contenuto e bilanciato. Anche Wahram I (272 d.C.–276 d.C.) ebbe un regno relativamente breve, avendo maggiori informazioni su di lui e sulla sua movimentata carriera. Era il figlio maggiore di Shabuhr I, ma era stato aggirato da Hormizd²⁶⁴. Venne nominato re di Gilan da suo padre.

Inizialmente, Kerdir sostenne la sua successione, appoggiato dal sacerdozio zoroastriano. Nel 276 d.C. Mani fu richiamato dall'oriente per presentarsi a Wahram e dei testi manichei descrivono il duro trattamento subito dal profeta²⁶⁵. Fu rimproverato perché non giudicato un buon dottore, non ebbe alcun beneficio e così Wahram ne ordinò l'arresto e la prigionia. Wahram II salì al trono nel 276 d.C.: si suppone abbia avuto bisogno di Kerdir nel sostituirsi a Narseh, ora Gran Re dell'Armenia. E' in questo periodo che lo stesso sacerdote inizia la sua vera ascesa. Kerdir, non venne meno, purtroppo, alla persecuzione dei non zoroastriani presenti nell'impero, come gli ebrei, i cristiani, i manichei, i mandei e i buddhisti. Durante il regno di Wahram II (276 d.C.–293 d.C.), Kerdir divenne un personaggio influente e di alto rango e status ed è durante questo periodo che i re sasanidi persero gran parte del loro potere religioso in qualità di custodi del tempio del fuoco di Anahid, contemplando il sacerdote giudice dell'intero impero.

Questo significava che d'ora in poi, i mobed avrebbero avuto un forte potere giuridico in

263 Maricq, *Res Gestae Divi Saporis*, 295-360.

264 Touraj, *Sasanian Persia*, 74-75. Il nome teoforico Wahram viene dal medio-persiano *varahran*, ossia vittoria, ed è un riferimento alla omonima divinità Vahram. Il sovrano non ebbe un regno caratterizzato da eventi particolari, se non per la sua politica di intolleranza religiosa: sotto di lui Kerdir e gli altri sacerdoti poterono costituire lo Zoroastrismo come religione di "Stato", come ai tempi achemenidi. Nel 276 d.C., egli ordinò l'arresto ed esecuzione di Mani, perseguitando in seguito i suoi seguaci. Inoltre, era appassionato di combattimenti, cacce e feste.

265 Piras, *Manicheismo*, 47. Mani, secondo il resoconto dell'*Omelia* III: "Viene flagellato ed incatenato con tre grosse catene alle mani, ai piedi, al collo e poi trascinato davanti al sovrano che lo interroga di nuovo su argomenti come la Fine del Mondo. La lunga detenzione della sua Passione, definita anche Crocifissione (*staurōsis*), prende a modello le vicende della sofferenza e del martirio di Gesù, riplasmate sulla figura di Mani, apostolo di Gesù Cristo e modello di testimonianza e fedeltà alla dottrina che impartisce, durante i suoi ultimi giorni, ai fedeli Eletti e Catecumeni. Spirerà il 26 febbraio del 277 d.C., dopo essere stato immobilizzato dal peso dei ceppi, che gli impedivano ogni movimento".

tutta l'ecumene. Probabilmente i casi giudiziari si sarebbero basati sulla legge zoroastriana tranne in certe circostanze relative ai membri di altre minoranze religiose in rapporto alle loro controversie. Wahram II fu il primo sovrano ad avere un ritratto di famiglia impresso sulle monete²⁶⁶. Sul *drahms* (monete d'argento), si descrive con la sua regina Shabuhrukhtag, sua cugina per giunta, e suo figlio Wahram III. Egli aveva anche diversi rilievi rupestri scolpiti come memoriale con la sua famiglia²⁶⁷.



Figura 17: Monete Wahram II con la sua famiglia.

Tali atteggiamenti rendevano assai interessante Wahram II, alquanto orgoglioso di lasciare alla storia un ritratto più personale e particolare arricchito di informazioni sui nobili a lui prossimi relativi agli usi e tradizioni propri della sua corte²⁶⁸. Nella quotidianità, ad esempio, si includevano indicazioni sul vino, sui banchetti reali (*bazm*), sulla musica ed i giochi che si svolgevano davanti al re ed ai cortigiani: il tutto evidenziato non solo dai rilievi rupestri, ma anche dai piatti d'argento del periodo sasanide. Mentre il termine *bazm* significa “festa”, le fonti armene ci riconducono al suo vero significato contemplato sempre durante il periodo sasanide. In armeno, continuando, *bazmoc'k* “reclinarsi” è impiegato nel descrivere un divano che la nobiltà ed il sovrano usavano durante i

266 Schindel, *Sasanian Coinage*, 829-832.

267 Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com

268 Shaked, *Some Legal*, 215.

banchetti a corte.

I cortigiani si adagiavano sui cuscini (*barj*) e la loro presenza nella numerosità ne scandiva l'importanza nella corte. Alcuni di questi divani per banchetti avevano spazio per due persone, indicati come *taxt* o *gaāh*: la vicinanza al Re dei Re era motivo di onorificenza e posizione. Al contrario, chiunque, in possesso del proprio *taxt* o *gaāh*, fosse stato più lontano dal sovrano, ne avrebbe sottolineato il rango inferiore e, addirittura oltre, un segno di degrado e disonore²⁶⁹. Questi ritratti ed episodi nella quotidianità e socialità hanno giustificato la successione di Wahram II su Narseh, alquanto insoddisfatto di essere stato aggirato più e più volte, sebbene indicato Gran Re d'Armenia. Anche suo fratello Hormizd in Sistan nel 283 d.C si ribellò a Wahram II, aggravandone la sua posizione, già precaria.

Sebbene la cronologia degli eventi non sia chiara, ci viene detto che quest'ultimo fu sostenuto dai Sistani, Gilanii e Kushanii (Rufii) nella sua campagna contro Wahram II²⁷⁰. Ciò non fu l'unico problema che il sovrano dovette affrontare. A livello geopolitico, Probo, terminata la preparazione dei piani relativa all'invasione del territorio sasanide, morì, lasciando a Caro, suo successore, la conquista della Mesopotamia, ponendo l'assedio alla capitale Ctesifonte, mentre Wahram II era in Oriente. Caro, tuttavia, morì in loco nel 283 d.C.^{271 272}

Il successivo imperatore, Diocleziano, che aveva a che fare con diversi problemi interni a Roma, risolvendoli in seguito con lo stratagemma della tetrarchia, trattò con Wahram II intorno ai confini perso-romani. Ora, il sasanide poteva discutere con suo fratello, Hormizd, e Diocleziano era in grado di concentrare la sua attenzione sulle riforme nel suo impero, riordinandolo in un'ecumene altrimenti caotica. Questo trattato divideva l'Armenia tra le due potenze, lasciando la parte occidentale nelle mani di Tiridate IV, mentre Narseh regnava sul territorio maggiore ed orientale (da allora in poi chiamato Persarmenia)²⁷³.

269 Melikian-Chirvani, *The Iranian Bazm*, 95-120.

270 Shaked, *The Wisdom*, 57.

271 Eutr., *Brev.* 9,18. La fonte dice che l'imperatore morì ucciso da un fulmine, in quanto volle proseguire oltre Ctesifonte, sebbene un oracolo gli avesse concesso un'avanzata vittoriosa solo fino a quel punto.

272 Frye, *Notes on the early Sassanian*, 84-85.

273 Southern, *The Roman Empire: from Severus to Constantine*, 143.

Nel 293 d.C., quando Wahram II morì, il suo rivale Hormizd era stato sconfitto ad est, ma i litigi dinastici continuarono. Il figlio di Wahram II, Wahram III, noto come Re dei Saka (*Sagān-šāh*), fu portato al trono da una fazione, forse con il sostegno di Kerdir, Adur-Farrobay, re di Meshan e Wahnaām, figlio di Tartus. Narseh, tuttavia, agì finalmente, in virtù di erede. Partì per la Mesopotamia, venendo accolto da un gruppo di nobili e uomini che gli avevano giurato fedeltà. Non sappiamo cosa sia effettivamente accaduto a Wahram III, ma Wahnaām fu catturato e giustiziato e Narseh divenne finalmente il Re dei Re.

Ancora una volta quest'ultimo ha lasciato la sua personale testimonianza a Paikuli, nel nord della Mesopotamia. Si tratta di una biografia e di una narrazione che giustifica la sua successione: in essa si racconta della richiesta da parte della nobiltà e dei cortigiani di salire al trono. Ci sono varie somiglianze tra le tante iscrizioni, di cui quelle presenti nel Vicino Oriente, come l'altra di Behistun di Dario I ed ancora le pre-achemenidi, le ultime delle quali forse meno attendibili. Recentemente è stato affermato che l'iscrizione Paikuli potrebbe essere priva di molte informazioni storiche poichè appartenente al genere della letteratura epica, composta da tempo immemorabile nel Vicino Oriente antico²⁷⁴.

Non si può certo accettare questa ipotesi e, sebbene si possa convenire che la storia è raccontata in un contesto o formula di tipo epico, come precisato, non è dato sapere in quanti modi un re possa narrare la sua vicenda e la sua campagna. Raccontare una storia od un evento storico in un modo o formula specifica non dovrebbe necessariamente togliere ad essa il suo significato essenziale. Dopotutto, i re fecero la guerra, sconfissero i loro nemici e governarono il loro regno. Questi problemi di per sé sono il genere che dà motivo ad un sovrano di commissionare un'iscrizione.

Va detto anche che ancora una volta una caratteristica costante della civiltà persiana è stata ben evidenziata proprio nelle iscrizioni Behistun e Naqsh-e Rostam. In quella di Paikuli ci imbattiamo nell'idea che i nemici del legittimo re Narseh, seguace di Verità/Ordine, fossero accolti di Menzogna (Demone del Disordine). Questa opposizione binaria che è un segno distintivo dello

274 Skjaervo, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, 44.

Zoroastrismo sasanide, fu efficace per demonizzare i nemici del re. Il rilievo nella roccia di Narseh a Naqsh-e Rostam è importante in quanto mostra l'imperatore ricevere il simbolo della sovranità dalla divinità Anahid²⁷⁵.



Figura 18: Narseh I a Naqsh-i Rostam.

Lasciando da parte le implicazioni religiose, questo potrebbe significare che, politicamente, Narseh è stato in grado di riprendere il controllo del tempio del fuoco di Anahid a Istakhr ri-orientando la sua devozione a questa divinità a costo del potere di Kerdir? Naturalmente è possibile che la devozione ad Anahid non sia mai stata abbandonata, ma si pensa che la semplice rappresentazione di Narseh insieme alla divinità possa suggerire un grande cambiamento politico-religioso nell'impero sasanide. Tutto ciò per riaffermare una tradizione, ripresa dal padre e dal nonno di Narseh, Shabuhr I e Ardašīr I, confermando la legittimità del culto verso questa divinità, come fecero gli stessi suoi antenati. Sul fronte straniero Narseh ebbe meno successo. Dichiarò guerra a Roma nel 296 d.C. a causa della loro ingerenza in Armenia. Mentre inizialmente l'esercito sasanide era in grado di resistere alle forze di Galerio, nella seconda battaglia esso fu sconfitto ed il

²⁷⁵ Narseh riceve il simbolo della regalità da una figura femminile. Potrebbe trattarsi della dea Anahid o di sua moglie Shapurdukhtag. La figura dietro quella del sovrano è probabilmente quella di Hormizd II, suo figlio ed erede.

sovrano perse la moglie e la famiglia.²⁷⁶ Nel 298 d.C. negoziò un trattato di pace (Trattato di Nisibis) in cui in cambio della restituzione della sua famiglia, avrebbe ceduto parti della Mesopotamia, restituendo l'Armenia a Tiridate, poi l'Iberia di cui Roma ne avrebbe scelto il re.²⁷⁷ L'influenza in Iberia (Georgia) fu assai dannosa nei confronti del potere sasanide, in quanto nel 330 d.C., proprio in quel territorio, il Cristianesimo fu ufficialmente adottato e condiviso tra tutti.

Narseh annunciò un nuovo equilibrio tra i romani e i persiani. Tale atteggiamento nell'aspirazione imperiale, si palesò con evidenza debole, caratterizzandosi nell'omissione di *an-Eārān* dai titoli del sovrano raccontati in alcune leggende impresse sulle monete. Diremmo che nel III secolo d.C. i primi due regnanti dell'*Eārānshahr* stabilirono ed organizzarono, dalla provincia di Persis, un impero di stampo persiano. Questa regione nel terzo secolo è la prima provincia ad esser menzionata in tutti i più importanti rilievi rupestri sasanidi, ed anche, così sembrerebbe, indicarsi nel luogo da cui ebbe origine la famiglia di Sāsān. Costantino nel quarto secolo, per i romani, ed anche Ardašīr I, per i persiani, tentarono di stabilire un progetto onde determinare un'unica religione, intesa quale fede di riferimento, in particolare chiamata, in oriente, *mazdeāsn*, indicata nell'adorazione di Mazdā, ovvero lo Zoroastrismo.

Ardašīr insieme al suo saggio sacerdote, Tosar, vagliò la tradizione orale e scritta già esistente, conservata in tutto l'impero e ben visibile in Persis, determinando con precisione quel processo di canonizzazione delle dottrine. Al tempo di Shabuhr I, i romani si erano resi conto che dall'oriente poteva appropinquarsi un esercito così forte da invadere Roma, persino uccidere i suoi generali e tenere prigioniero il suo imperatore. L'iscrizione di Shabuhr I dimostra anche il fatto che l'apparato amministrativo dell'Impero Sasanide era assai cresciuto, si era perfezionato e sofisticato. Il pensiero religioso è spesso interpretato come mezzo per raggiungere fini particolari: anche il Manicheismo, del resto, in Asia e nel mondo mediterraneo, fu utilizzato come alternativa allo

276 Dodgeon&Lieu, *The Roman Eastern Frontier*, 125.

277 *Ibid.*, 133. I termini del Trattato sono noti da un riassunto del suo contenuto del VI secolo d.C. di Pietro Patrizio. Essi includevano: 1) Cessione delle cinque satrapie ad est del Tigri all'Impero Romano; 2) Riconoscimento del Tigri quale confine tra i due imperi; 3) Estensione del confine dell'Armenia alla fortezza di Zintha in Media Atropatene; 4) Trasferimento della sovranità dell'Iberia all'impero Romano e rinuncia al diritto di nominare i re iberici; 5) Istituzione di Nisibis come unico luogo legale di commercio tra i due imperi.

Zoroastrismo. Mentre il Mazdeismo era la religione di suo padre e dei suoi antenati, Shabuhr comprese che per avere un impero universale, una religione “globale” che cementasse la lealtà al re ed al regno, poteva risultare alquanto utile. Un conto essere il sovrano degli iranici, un altro, determinante, era governare sugli *an-eārānagaān*: risultava, pertanto, necessaria una religione che coinvolgesse l'intera ecumene. Il numero crescente di sacerdoti zoroastriani, tuttavia, non permise che ciò accadesse e dopo la morte di Shabuhr, sotto il re Wahram I, Kerdir ed altri mobed si assicuraronο che Mani fosse fermato ed in seguito ucciso e che la religione zoroastriana si diffondesse ad ogni costo nell'impero. Certamente Kerdir può considerarsi l'artefice della conservazione e dello sviluppo della tradizione zoroastriana finanche ai successivi sovrani sasanidi.

Shabuhr potrebbe aver immaginato che il concetto di *Eārānshahr* non sarebbe legato necessariamente allo Zoroastrismo, sebbene abbia avuto origine da quella tradizione, e che qualsiasi cittadino, *mardiāšahr* “cittadino maschio”/ *zaniāšahr* “cittadina femmina”, poteva considerarsi quale *Eāraānagaān* “iranico/iranici”. Questa idea sarebbe emersa e consolidatasi nei secoli successivi.

I sacerdoti zoroastriani non solo ebbero ruoli sempre più importanti nel governo imperiale, ma sarebbero stati ancora più coinvolti nel lavoro quotidiano della società, riducendo addirittura il potere religioso del Re dei Re, specialmente dopo l'ingerenza “empia” di Shabuhr I con Mani. Se lo Zoroastrismo doveva sopravvivere, necessitava di una precisa gerarchia, di una tradizione religiosa nel nome dell'*Avesta*, mantenute soprattutto con zelo. Mentre i due Wahram cedevano a queste richieste, Narseh reagì e tentò di imporre il ruolo centrale alla sua famiglia. Alla fine del III secolo d.C. era stato raggiunto un equilibrio tra la “chiesa” e lo “stato” in modo che nessuno fosse in grado di sussistere realmente senza l'altro o di soverchiarlo²⁷⁸. Roma, invece, doveva ora affrontare un nuovo impero più centralizzato che aveva specifici programmi geopolitici e non temeva di entrare

278 Touraj, *Sasanian Persia*, 1-240 sgg. I nove anni di regno di Narseh I (293 d.C.-302 d.C.) possono essere suddivisi in tre fasi: 1) L'incoronazione; 2) la guerra con i romani che terminerà con il Trattato di Nisibis; 3) gli ultimi anni di regno. Dal punto di vista politico-religioso il sovrano aderì alla tradizione di suo padre Shabuhr I, mostrandosi tollerante sia con i manichei che con i cristiani. L'intento di Narseh, era, probabilmente, quello di dimostrare la stretta connessione tra la legittimazione del suo governo unito a quello degli antenati con il favore divino. Egli fu, inoltre, il primo a incentrare il credo unicamente su Ahura Mazdā in posizione preminente rispetto alle altre divinità iraniche.

in conflitto con quello mediterraneo. La presenza di questa forza, incentrata a Roma, in Siria e, cosa più importante, in Mesopotamia ha dato l'idea che l'impero potesse stimolarsi in continua espansione. Poiché la Mesopotamia era anche e soprattutto il cuore dell'impero sasanide con la sua capitale Ctesifonte ed un centro agricolo insieme al Khuzistan, la presenza dei forti romani a breve distanza ad ovest, rendeva i regnanti asiatici alquanto diffidenti.

Questa potrebbe essere una delle cause principali per cui all'inizio Ardašīr I e Shabuhr I dichiararono guerra ai romani stanziati in quelle regioni. Non siamo a conoscenza riguardo alle campagne orientali dei Sasanidi, ma è certo che furono in grado di stabilire un forte punto d'appoggio e proteggere il loro confine contro i Kushan. Hormizd II (302 d.C.-309 d.C.) succedette a suo padre, senza, però, lasciare molta traccia di sé, dal punto di vista militare e, peggio ancora per i Sasanidi, durante il suo regno, l'Armenia, governata da Tiridate III, adottò il Cristianesimo²⁷⁹. Egli, inoltre, aveva cercato di consolidare le relazioni persiano-armene dando in sposa sua figlia Hormizdduxtag al principe armeno Wahan Mamikonian, determinandone un'alleanza tale da influenzare, successivamente, la lealtà di alcune delle famiglie nobili caucasiche²⁸⁰.

Di conseguenza anche altri clan feudali armeni (*naxarars*) si convertirono e sostennero Tiridate contro quei *naxarar* che erano fedeli ai Sasanidi e, più specificatamente, coloro che onoravano l'antica tradizione mazdeo/zoroastriana dell'Armenia. Spesso è accaduto che i caucasici in questione abbiano visto questo evento epocale come una rottura dal vecchio passato “pagano”, quando la nazione e l'identità armena furono stabilite per mezzo del Cristianesimo.

Ma si può guardare all'evento anche in un altro modo, cioè attraverso gli occhi degli armeni stessi che non si sono convertiti alla nuova religione. Coloro che scelsero di rimanere fedeli alla

279 Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology Vol. III*, 1151. Se di fatto la conversione al Cristianesimo si sia rivelata decisiva e fondamentale nella storia armena, sembra che la cristianizzazione della stessa da parte degli Arsacidi d'Armenia (Arshakuni) sia stata fatta in parte a dispetto dei Sasanidi.

280 Yarshater, *The History of Al-Tabarī Vol. 5*, 49. Non si conosce molto dei sette anni di regno di Hormizd II; presumibilmente iniziò quale sovrano crudele per poi divenire benevolo. Questo cambiamento di comportamento è descritto da Al-Tabarī: “La gente aveva avuto soggezione nei suoi confronti ed aveva sperimentato durezza e severità. Ma ha detto loro che era pienamente consapevole delle loro paure per la sua severità e il suo forte governo, informandoli che aveva scambiato la durezza nella sua natura per mitezza e clemenza. Poi li governò nel modo più premuroso, comportandosi equamente. Era desideroso di soccorrere e rianimare i deboli, di rendere la terra prospera e fiorente e di diffondere la giustizia tra i soggetti”.

loro antica eredità, entrarono nella storiografia come cattivi od adoratori di Ahura Mazdā e gli storici cristiani tentarono di cancellarli dalla memoria armena. Per molti *naxarar* e specialmente quelli dei clan nobili, la storia e religione del loro passato dovettero rappresentare qualcosa di importante e l'adozione di nuovi modi e religioni (Cristianesimo) non venne accettata molto facilmente²⁸¹.

Dopotutto, secondo questi nobili, era il re Tiridate, tacciato quale eretico, che adottò una religione dall'Occidente, soppiantando i Mazdei armeni che adoravano Ahura Mazdā dal VI secolo a.C. Secondo la storiografia cristiana ed ostile allo Zoroastrismo, l'Armenia era pagana, analfabeta e sparsa, ma quando all'inizio del IV secolo fu adottato il Cristianesimo, si ebbe una visione diversa di popolo o “nazione”, chiaramente più massificante ed unita.

Quindi i pochi *naxarar* “malvagi”, menzionati nelle narrazioni storiche armenie che sostenevano i Sasanidi, erano quelli che in realtà scelsero di mantenere la loro antica tradizione a spese dei nuovi arrivati.

La questione del futuro dell'Armenia non doveva essere decisa in questo momento e l'adozione del Cristianesimo causò ulteriori problemi, dividendo la società autoctona per un po' di tempo a venire. Quando Hormizd II morì, suo figlio Adur-Narseh fu scelto per governare, ma durò brevemente, venendo deposto dalla nobiltà e dai sacerdoti²⁸². Quindi il neonato figlio di Hormizd II, di nome Shabuhr II (309 d.C.–379 d.C.) fu messo sul trono²⁸³.

Riguardo a quest'ultimo ci viene addirittura riportata la leggenda che i cortigiani ed il clero posero la corona nel grembo della madre quando era incinta. Possiamo presumere che durante i primi anni del suo regno, la corte ed i sacerdoti zoroastriani gestissero l'impero ed esso era sicuro e stabile strutturalmente ed amministrativamente per sopravvivere senza un monarca forte.

281 Hacıkyan, *The Heritage of Armenian Literature*, 91 sgg. Il regno armeno, essendo situato al di fuori dei confini dell'Impero romano, fu sempre legato al contesto culturale e religioso persiano. Per questo motivo anche con la cristianizzazione ad opera di Tiridate III, non fu facile sradicare l'elemento iranico. La religione cristiana si rafforzò in Armenia grazie alla traduzione in lingua autoctona della Bibbia da parte del teologo e monaco Mesrop Mashtots (361 d.C.-440 d.C.). Inoltre sarà in questa nazione che in seguito si svilupperà la corrente miafisita che considera la natura di Cristo come unica, frutto dell'unione di quella umana e divina.

282 Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 56.

283 Daryaee, *Sasanian Persia*, 16.

Questo scenario mise in evidenza come i cortigiani e la nobiltà potessero gestire l'impero senza un re che ne avrebbe chiaramente beneficiato. Gli arabi fecero irruzione nelle province sud-occidentali dell'Impero Sasanide, mentre Costantino e gli altri imperatori combatterono dal fronte romano, mettendo così al sicuro i Persiani. Quando Shabuhr II raggiunse la maggiore età (325 d.C), si vendicò degli arabi, ricevendo in questo modo il titolo di “perforatore di spalle” (arabo *Dhu al-Aktāf*), in riferimento alla punizione inflitta alle tribù semitiche appena sconfitte. Come risultato delle sue campagne, alcuni arabi furono spinti nel cuore della penisola omonima e la regione del Golfo Persico rimase nelle mani dell'Impero Sasanide²⁸⁴.

Questo faceva parte della strategia generale persiana atta alla protezione del Golfo Persico. Alcune tribù arabe furono cacciate con forza e ricollocate nell'impero sasanide. La tribù Taghlib era stata collocata a *Darayn* e *al-Khat*; *Abd al-Qays* e *Tamim*. Si stabilirono poi ad *Hajar* e la tribù di *Bakr b. Wa'il* fu mandata a *Kermān* e l'*Hanazila* a *Ramila*. Per impedire agli arabi di organizzarsi in ulteriori attacchi, Shabuhr II costruì un sistema difensivo. Individuò un muro vicino alla città di Hira che divenne nota come *Khandaq i Shapur* (Fosso di Shabuhr)²⁸⁵.

È di nuovo qui che sentiamo parlare di immigrazione forzata araba nell'impero sasanide da parte di Shabuhr II, ovvero *Bakr b. Wa'il* e *Banu Hanzalah* in *Kermān* e *Khuzistan*. La relazione tra i due popoli non era solo alle frontiere, ma anche all'interno dell'Impero stesso. Per la prima volta, sentiamo parlare dei Chioniti, tribù che invase l'impero dall'Asia centrale, ma Shabuhr II fu in grado di contenerla e far pace con essa.

Sul fronte occidentale, il sostegno dell'Armenia da parte dei romani causò diversi problemi a Shabuhr II che non poté in alcun modo iniziare una campagna contro di loro. Quando Costanzo salì al trono (337–338 d.C.), cominciò la guerra ed il sovrano sasanide mise sotto assedio Nisibis per ben tre volte, causando pertanto un conflitto duraturo ed estenuante senza che emergesse in alcun modo un vincitore²⁸⁶. Il sistema difensivo di fortezze ostacolò non poco la campagna di Shabuhr

284 *Ibid.*, 16-17.

285 Frye, *The Sasanian*, 8-11.

286 Teod., *Hist. Rel.* I, 11 sgg.

nella regione²⁸⁷. L'invasione delle tribù nomadi nell'Asia centrale costrinse poi il re a rivolgere la sua attenzione ad est, e la guerra con Roma finì in una situazione di stallo nel 350 d.C.²⁸⁸. È in questo periodo che sentiamo parlare per la prima volta delle tribù unne, individuate nei Kidariti, che invasero l'Impero Sasanide, dopo aver già minacciato quello Gupta (320–500 d.C.) in India. Shabuhr II, appena rientrato dal fronte siriano, seppe contenere i suoi nemici orientali stringendo un'alleanza con il loro re, Grumbates. Con tale azione, individuò un nuovo alleato contro i romani.

È del tutto possibile che Shabuhr II abbia sconfitto i suoi nemici stanziati in oriente, stabilendo il dominio sasanide sui Kushan²⁸⁹. Il confine ad est dell'Impero Sasanide sotto Shabuhr II includeva Sind, Sistan e Turan. Similmente, in quel periodo, si elencano le province dell'Impero Sasanide nell'Assiria, Susiana, Media, Persis, Parthia, Carmania, Ircania, Margiana, Bactria, Sogdiana. Vengono, inoltre, indicati i Sacae e la Scizia ai piedi di Imaus (Himalaya) e oltre la stessa montagna, Serica, Aria, Paropanisadae, Drangiana, Arachosia e Gedrosia. Al-Tabarī evidenzia, tra i suoi progetti, la costruzione di città, quali Sind e Sijistan, confermandone il dominio in quella regione²⁹⁰.

Ciò potrebbe significare, si ipotizza, che Shabuhr II sia stato in grado di estrarre una grande quantità di oro ed altri metalli preziosi da quei luoghi abitati da popoli nemici orientali comunque sconfitti. Nel 359 d.C. Shabuhr II, con il sostegno del re Grumbates, attaccò la Siria, pose l'assedio ad Amida, vi entrò dopo 73 giorni, e deportò la sua popolazione in Khuzistan. La città di Amida fu saccheggiata, unita in ogni caso nella deportazione, come punizione in quanto il figlio del re Kidirita era stato ucciso²⁹¹. Nel 361 d.C., il nuovo imperatore romano, Giuliano, contrattacò e vinse Shabuhr II con più campagne nel 363 d.C., ponendo l'assedio a Ctesifonte²⁹².

La capitale, tuttavia, non fu presa a causa del disordine e del saccheggio delle stesse forze romane. In previsione della vittoria di Giuliano contro i Persiani fu posta un'iscrizione nell'alta valle

287 Teod., *Hist. Eccl.* II, 30, 2. Il difensore stratega fu Giacobbe di Nisibis in seguito divenuto arcivescovo e santo.

288 Bury, *The Cambridge Ancient History Vol. XIII*, 14.

289 Azarnoush, *The Sasanian*, 14.

290 Yarshater, *The History of Al-Tabarī Vol. 5*, 55 sgg.

291 Amm. Marc., *Sto.* XIX, 1.1-5; 2.2-8; 5.1.

292 *Ibid.*, XXIV, 7; XV, 1.

del Giordano, descritta in BARORVM EXTINGTORI, documentata, probabilmente, dal successo verificatosi ad Antiochia nel marzo del 363 d.C., facilitata dalla presenza, tra i generali romani, di un personaggio quale persiano, di nome Hormisd che comandava la cavalleria²⁹³. Giuliano aveva distrutto le navi militari, in modo che le sue forze non si ritirassero. Shabuhr II rispose adottando la politica di “terra bruciata” in Mesopotamia, provocando la fame tra le forze romane. Nel giugno del 363 d.C. le forze persiane dotate di elefanti sconfissero i romani e Giuliano fu gravemente ferito in battaglia, probabilmente da un *kontophoroi* “lanciere di cavalleria”, morendo, in seguito, nella sua tenda²⁹⁴. Gioviano venne eletto imperatore e dovette fare pace con Shabuhr II, con, però, la disapprovazione da parte dei romani che considerarono tale evento come un “trattato vergognoso”, nel quale si cedeva la Mesopotamia orientale, l'Armenia e le regioni adiacenti, circa quindici fortezze tra le quali Nisibis.

I termini e le condizioni persiani furono trasmessi da Surena che acconsentì affinché la popolazione, principalmente cristiana di Nisibis, si trasferisse in territorio romano, mentre lo stendardo persiano veniva innalzato sulla città. Gioviano lasciò la Mesopotamia ed i romani non intervennero ulteriormente negli affari sasanidi poiché l'imperatore Valente aveva a che fare con le tribù germaniche nei Balcani. Sul fronte armeno, durante i primi anni di vita di Shabuhr II, il territorio caucasico, sotto il re Tiridate IV (298 d.C.-330 d.C.) divenne cristiano (314 d.C.).

Di conseguenza anche alcuni clan feudali (*naxarars*) si convertirono e sostennero il re contro quei *naxarars* fedeli ai Sasanidi e, più specificatamente, a coloro che onoravano l'antica tradizione zoroastriana dell'Armenia, ancora legati alla figura di Ahura Mazdā. La precaria lotta interna ed il vacillare della lealtà dei *naxarars*, del re e del clero inaugurarono un turbolento periodo della storia di quell'angolo caucasico. Qui le fonti divengono confuse. Re Tiran, che aveva tentato di mantenere indipendente l'Armenia, ingraziandosi sia i romani che i persiani, perse la vita a causa di Shabuhr II.

293 Bowersock, *Julian*, 123-124.

294 Amm. Marc., *Sto.* XXV, 1 sgg. Si tratterebbe della Battaglia di Maranga in cui appunto l'imperatore riportò le ferite mortali.

Fu sostituito da suo figlio, Aršak II (350 d.C.-367 d.C.) che inizialmente cercò di placare i due popoli, ma alla fine si unì alla spedizione di Giuliano contro i Sasanidi²⁹⁵. Come conseguenza del trattato tra Shabuhr II e Giuliano, l'Armenia e la Georgia passarono sotto il controllo sasanide escludendo definitivamente i romani negli affari dei territori caucasici. Il re armeno fu catturato dai Persiani ed imprigionato nel Castello di Anyuš in Khuzistan, dove si dice che si sia suicidato mentre veniva visitato dal suo eunuco Drastamat²⁹⁶.

Le città di Artashata, Vałaršapat, Eruandashata, Zarehawan, Zarishat, Van e Naxchvan furono conquistate e le loro popolazioni deportate, tra cui molte famiglie ebrae. I *naxarar* filo-persiani, vale a dire Vahan Mamikoneano e Meružan Arcruni accompagnarono Shabuhr II, venendo poi ricompensati per il loro aiuto. In seguito furono individuati due persiani, Zik e Kareïn con un grande esercito, onde ottenere il completo controllo della Georgia, dove il sovrano sasanide fece incoronare Aspacure II per la parte orientale²⁹⁷, mentre l'imperatore romano Valente stava insidiando Sauromace II nella Georgia occidentale²⁹⁸.

Pap (367-374 d.C.), figlio del sovrano armeno Aršak che era fuggito dai romani, fu posto sul trono nel 367 d.C. con il loro sostegno. I caucasici furono in grado di resistere all'attacco di Shabuhr II vicino a Bagawan nel 371 d.C. Purtroppo, il sovrano, non era popolare tra i *naxarar* o alla chiesa armena a causa della sua politica filo-iranica. L'Armenia, tuttavia, fu divisa tra Shabuhr II e Valente nel 377 d.C. determinando, in questo modo, la nascita di uno stato di relativa pace nel Caucaso²⁹⁹.

In questo periodo si stavano sviluppando e stabilendo comunità religiose fautrici di una società tardo-antica in Persia organizzata da sacerdoti zoroastriani, rabbini ebrei e clero cristiano. Noi non sappiamo fino a che punto Shabuhr II fu in grado di limitare il potere dei nobili e del clero, ma, poiché di forte personalità, si impose facilmente. Si suppone che il clero zoroastriano sia stato

295 Terian, *Patriotism and Piety in Armenian Christianity*, 18. Aršak II perseguì fermamente una politica in favore dell'Arianesimo. Dopo aver rafforzato il proprio regno egli, in seguito alla pace tra Gioviano e Shabuhr II, fu abbandonato dai primi e, in seguito ad un tradimento, imprigionato dai Sasanidi nel Castello dell'Oblio, dove si suicidò.

296 Daryae, *Sasanian Persia*, 19.

297 Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian History*, 460-461.

298 Lenski, *Failure of Empire*, 175.

299 Terian, *Patriotism and Piety in Armenian Christianity*, 18.

in grado di imporsi sulla monarchia favorendo tra i titoli dei reali la definizione “il cui lignaggio (è) dagli dei”.

In questo modo il Re dei Re diveniva un sovrano secolare, essendone minata pressochè l'autorità religiosa. È esattamente in questo momento storico che i monumenti sasanidi scompaiono da Persis ed appaiono nel nord, in Media. Si consideri che i sacerdoti zoroastriani erano diventati troppo potenti ed il re decise di spostare la loro attenzione non solo dalla tradizionale roccaforte da cui provenivano, ma anche verso un altro luogo in cui doveva essere presentata una nuova immagine. Non è chiara, però, la causa per la quale il re abbia così reagito.

L'immagine di Mithra divenne prominente, insieme ad Ahura Mazdā. Ardašīr II e Shabuhr III si presentano immobili ed in piedi frontalmente, affiancati da due piccoli iscrizioni medio-persiane, recanti la formula tradizionale che Ardašīr I aveva adottato per la prima volta sulle sue monete ed iscrizioni. A Taq-i Bustan, i monumenti di Ardašīr II (379 d.C.-383 d.C.) e suo figlio, Shabuhr III (383 d.C.-388 d.C.) sono presenti³⁰⁰.

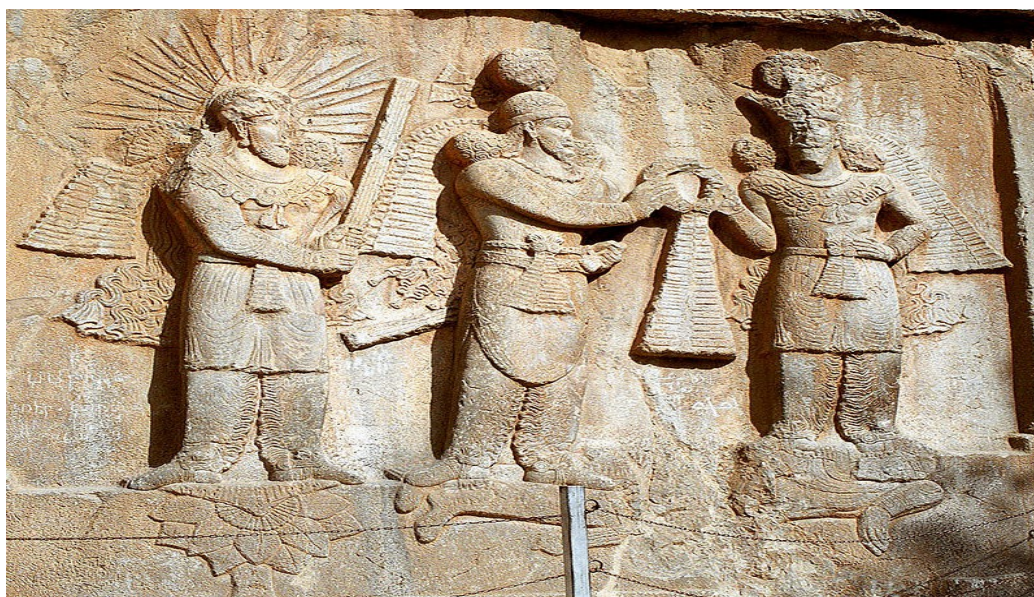


Figura 19: Ardašīr II e Shabuhr III insieme al dio Mithra.

300 Overlaet, *And Man Created God?*, 313-354. Nei monumenti di Taq-i Bustan si riconoscono i particolari dell'incoronazione di Ardašīr II, sacralizzata dalla presenza di Mithra, dio del patto. Inoltre, con lui vi è il suo erede Shabuhr III.

Questi re insieme a Wahram IV (388 d.C.-399 d.C.) subirono una fine violenta che ipotizza di risposta l'instaurarsi di un crescente potere della nobiltà e dei sacerdoti sin dai tempi di Shabuhr II³⁰¹. Esso si riflette anche nella breve descrizione di Ardašīr II che si dice abbia ucciso un certo numero di grandi uomini e detentori di autorità al fine di ridurre il loro potere. Durante il regno di Wahram IV, l'Armenia perse ogni parvenza di indipendenza ed anche di territorio poichè l'occidente caucasico entrò a far parte dell'impero romano, mentre l'est fu sottomesso al governo del fratello del Re dei Re, Wahram Shabuhr (in armeno Vramshapuh) come sovrano di Persarmenia nel 394 d.C. Ma il più grande risultato di Wahram IV fu quello di arrestare l'avanzata degli Unni che erano entrati in Siria e nella Mesopotamia settentrionale³⁰².

Nel IV secolo d.C. si può dire che il Cristianesimo fosse ormai visto come una grave minaccia per lo Zoroastrismo determinandone la rottura con l'antica tradizione degli armeni. Adottando il Cristianesimo, l'Armenia e poi la Georgia iniziarono ad avvicinarsi all'Impero Romano d'Oriente. Ciò sottolinea la grande abilità di Costantino e dei suoi successori che, per primi, permisero alla fede occidentale di prosperare. Gli imperatori romani si consideravano i leader di tutti i cristiani nel mondo e, quindi, anche di quelli presenti nel territorio sasanide che vennero trattati con sempre più sospetto.

Un re forte come Shabuhr II unito ad un sacerdote zoroastriano come Adurbad i Mahrspandan reagirono di fronte all'espansione del Cristianesimo. Tale politica comunque, non fu fruttuosa e, nel quinto secolo d.C., si trovò un altro modo per placare la situazione in atto. Un re longevo e forte come Shabuhr II recò certezze all'impero, assicurando i suoi confini ad ovest ed a sud. Ad oriente sembra che il sovrano fosse stato in grado di controllare l'invasione delle varie tribù nomadi quali gli Unni e i Kidariti. Shabuhr II fu anche in grado di creare con essi un'alleanza. Le

301 Daryae, *Sasanian Persia*, 21-24. Ardašīr II (379 d.C.- 383 d.C.) prima di divenire imperatore fu re di Adiabene, dove si rese famoso per la persecuzione dei cristiani; Shabuhr III (383 d.C.- 388 d.C.) concluse nel 387 d.C., un trattato di pace e di spartizione dell'Armenia con Stilicone, emissario dell'imperatore Teodosio I. L'anno successivo egli morì a seguito di una congiura ordita contro di lui; Wahram IV (388 d.C.-399 d.C.) prima di essere imperatore fu governatore di Kerman ed ebbe quindi il titolo di Kermanshah. Venne assassinato come suo padre prima di lui.

302 Bonner, *The Last Empire of Iran*, 95. Queste invasioni unne segnarono ai Sasanidi che le aree dell'Iran prive di difese naturali dovevano essere protette meglio.

incursioni nella penisola arabica e sulla costa, infine, non furono solo per punire le tribù arabe, ma, forse, per mettere al sicuro la regione del Golfo Persico. I Sasanidi potevano ora chiamare lo stesso, *mare nostrum*, in una modalità non dissimile dai romani con il Mediterraneo. L'istituzione del regno, tuttavia, doveva essere ridefinita e caratterizzata quale zoroastriana, con il rafforzamento della gerarchia ecclesiastica. D'ora in poi il Re dei Re non sapeva più di appartenere alla stirpe degli dei (*yazdan*), ma piuttosto, come già detto, diveniva un sovrano secolare, continuatore della tradizione mazdea. Con il regno di Yazdgerd I (399 d.C.– 420 d.C.)³⁰³ si comincia ad evidenziare una nuova visione ideologica ed un nuovo trattamento nei confronti delle minoranze nell'impero. Le sue monete aggiungevano il motto “chi mantiene la pace nel suo dominio” (*Ramšahr*), mentre le fonti sasanidi lo denominavano “peccatore” (arabo *al-Athum*; persiano *bazehkar*)³⁰⁴. Questa fu puramente una propaganda sacerdotale, dovuta al fatto che egli non solo uccise alcuni sacerdoti zoroastriani che avevano disprezzato il suo atteggiamento tollerante nei confronti delle minoranze religiose, ma aveva anche trattato gli ebrei e i cristiani in maniera troppo accondiscendente. Il Cristianesimo divenne una religione riconosciuta, quando fu convocato il primo sinodo della “Chiesa nestoriana” nel 410 d.C., durante il regno di Yazdgerd I³⁰⁵.

Nell'epica medio-persiana “*Il testamento di Zarer*”, l'ultimo sovrano kayanide, Kay Wištasp, porta il titolo *Ramšahr* che appare anche nel *Denkard*. Esso suggerisce lo spostamento verso un'ideologia avestica/kayanide ancor prima di vedere terminologie come *kay* “Kayanide” e *xwarrah* “Gloria”. È difficile dire quanto, di questo nuovo quadro ideologico, sia dovuto ai contatti con l'Oriente, ma l'attenzione sempre più rivolta ai confini dell'impero in quella direzione, deve aver avuto un impatto ed influenza diversa sulla visione del re³⁰⁶. Il governo di Yazdgerd I era pacifico,

303 Wiesehofer, *Ancient Persia*, 206-207. Yazdgerd I (399 d.C.- 420 d.C.) Il nome è una combinazione dell'antico iranico yazad yazata (essere divino) e -karta (fatto/ fatto da Dio, paragonabile all'iranico Bagkart e al greco Theoktistos). L'imperatore intrattenne rapporti cordiali con Arcadio, il quale gli affidò la tutela del figlio Teodosio. Fu, inoltre, molto tollerante con ebrei e cristiani. Sulla sua morte ci sono diverse versioni: in una prima la causa del decesso fu una malattia; in un'altra ucciso a calci da un cavallo.

304 Daryae, *History, Epic and Numismatics*, 89-95.

305 Asmussen, *Christians in Iran*, 940 sgg.

306 Horne, *The Sacred Books Vol. VII*, 212-224. In questo volume è presente l'antico testo tradotto da Modi intitolato *Yatkar-i Zariran* o *Testamento di Zarer*.

anche nei rapporti con l'Impero Romano.

In effetti l'imperatore Arcadio (383 d.C.- 408 d.C.) chiese al sovrano persiano di diventare “padrino” per suo figlio Teodosio II e questa tradizione sarebbe sopravvissuta, sia da parte romana, sia da parte persiana, nella quale appunto si chiedeva la tutela degli eredi al trono dei rispettivi imperi. Questa modalità di azione ci indica che nel V secolo entrambi i territori si consideravano uguali e degni di avere i loro eredi alla corte dell'altro, o semplicemente di assicurarsi la successione e, pertanto, di essere più timorosi dell'opposizione interna rispetto a quella esterna³⁰⁷.

Non dovremmo dimenticarci che prima di Yazdgerd I, i tre re che si erano succeduti l'un l'altro avevano subito morti violente per mano della aristocrazia. Quest'ultimo, dovendo reagire, uccise molti nobili, facendosi indicare nominativamente quale “peccatore”. Questo modo di presentarsi da parte di Yazdgerd I potrebbe essere interpretato in funzione della sua tolleranza verso altre religioni ed anche per l'assunzione di un nuovo atteggiamento verificatosi nella storia del Cristianesimo in Persia, stabilendo così un diverso equilibrio di potere tra l'istituzione della regalità, le famiglie nobili ed i sacerdoti zoroastriani.

Nel 420 d.C., quando morì Yazdgerd I, suo figlio maggiore, Shabuhr lasciò l'Armenia per salire sul trono, ma fu assassinato dalla nobiltà che pose Cosroe, non imparentato direttamente col precedente sovrano, sul trono. Questi episodi suggeriscono l'avversione della nobiltà e della classe sacerdotale per ciò che Yazdgerd I aveva compiuto, mettendo in pericolo i suoi stessi figli. Uno di essi, Wahram, che era stato inviato alla corte araba di al-Hira, tornò con un esercito composto principalmente di arabi, costringendo Cosroe nel 421 d.C., ad abdicare. Wahram (421 d.C.– 438 d.C.) fu effettivamente un grande sovrano³⁰⁸. Nel 422 d.C. in occidente fu firmato un trattato di pace che concederà la libertà religiosa ai cristiani nell'impero sasanide e agli zoroastriani nell'impero

307 Edwell, *Sasanian Interactions with Rome and Byzantium*, 850.

308 Hanaway, *Bahrām V Gōr in Persian Legend and Literature*, 514-522. Wahram V (421 d.C.- 438 d.C.) fu un re generalmente pacifico. Durante il suo regno la linea arsacide dell'Armenia venne sostituita da un marzban che diede vita al cosiddetto periodo di marzpanato armeno. Il sovrano è ricordato come uno dei più famosi della storia iraniana, a causa della sua cancellazione delle tasse e del debito pubblico in occasione di eventi celebrativi, del suo incoraggiamento ai musicisti e del suo divertimento nella caccia. Inoltre, risulta figura centrale in molte opere della letteratura persiana come lo *Shahnameh* di Ferdowsi.

romano.

Ciononostante la persecuzione dei cristiani, che sembra essere iniziata alla fine del regno di Yazdgerd I³⁰⁹, o, più probabilmente, all'inizio del regno di Wahram, fu istigata dai sacerdoti zoroastriani³¹⁰. Inoltre, egli sconfisse gli eflatiti, altra tribù dell'est, uccidendo il loro re e fermando le invasioni ai confini orientali dell'impero. Durante la sua campagna sembra che avesse lasciato suo fratello Narseh, che era il più giovane, in carica. Quando Wahram tornò, Narseh fu nominato sovrano del Khorasan. Da questo momento lo *status* dell'Armenia cambiò, anche quando i *naxarars* cercarono ancora una volta l'aiuto dei Sasanidi per deporre il loro re, Artash figlio di Vramshapuh. Nel 428 d.C., Wahram V lo rimosse e mise un margravio (*marzban*) in Armenia, inaugurando quello che nella storia omonima è noto come il periodo del *marzpanato*.

Ci sono molti racconti su Wahram V, come quello legato all'ammissione a palazzo di menestrelli indiani, presenti come intrattenitori (*lurs*), amava poi il bere e soprattutto la caccia, grazie al quale ottenne l'epiteto di *Gur onogur*. La composizione del primo poema persiano è attribuita a lui finanche i primi compendi, anche se, in quest'ultimo caso, con un po' di immaginazione. Ma furono proprio questi racconti che originarono quella mitopoiesi relativa anche alla sua misteriosa morte, di cui si dice che un giorno, mentre cacciava in Media, cadde in alcune paludi o in un pozzo. Scomparve e il suo corpo non fu mai ritrovato³¹¹. Fu anche ricordato dai compositori dei testi apocalittici zoroastriani come colui che determinò un'epoca in cui la pace risultava vittoriosa ed il male con i demoni si nascondevano³¹².

Nei primi anni del regno di Yazdgerd II (438 d.C.- 457 d.C.)³¹³, l'attenzione geopolitica si spostò verso est, a causa delle continue lotte contro coloro denominati dalle fonti Kushan,

309 Greatrex&Lieu, *The Roman Eastern*, 37.

310 *Ibid.*, 38-39.

311 Hanaway, *Bahrām V Gōr in Persian Legend and Literature*, 514-522.

312 Cereti, *The Zand ī Wahman Yasn*, 152.

313 Sauer, *Sasanian Persia*, 192. Yazdgerd II (438 d.C.- 457 d.C.). Il resoconto favorevole sulla figura di questo sovrano è dovuto principalmente alla sua politica di persecuzione dei non zoroastriani all'interno dell'impero che placò l'aristocrazia iranica ed in modo particolare il sacerdozio mazdeo che cercava di utilizzare il regno sasanide per imporre la propria autorità religiosa e culturale. Questo fatto rappresenta l'opposto della politica di suo nonno e omonimo, che fu oggetto di ostilità nelle fonti persiane a causa della sua politica tollerante nei confronti dei sudditi non zoroastriani e del suo rifiuto di assecondare le esigenze dell'aristocrazia e del sacerdozio.

probabilmente Unni. Il sovrano rimase di istanza in Khorasan per un po' di tempo fino a quando non fu in grado di proteggere il fianco orientale dell'impero. Così facendo la Battria passò sotto il controllo dei Sasanidi. Da lì poi si mosse verso l'Armenia e l'Albania (attuale Azerbaijan), poiché la difesa del Caucaso dall'invasione degli Unni, in movimento verso ovest, era imperativa, nel coinvolgimento anche dei romani³¹⁴. Ci furono, inoltre, ulteriori problemi nel nord, probabilmente su istigazione di Mihr-Narseh, il quale emanò un editto in cui lo Zoroastrismo veniva reimposto come religione ufficiale in Armenia. Poniamo, a questo punto, uno sguardo interessante sulla tendenza zurvanita di Mihr-Narseh e sulla storia politica dell'Iran e delle ragioni non-iraniche, per cui gli armeni si sarebbero convertiti al Mazdeismo³¹⁵. Ciò fu causa, di conseguenza, di una rivolta da parte di alcuni dei *naxarar* che erano divenuti cristiani. Gli armeni, insistiamo, non erano uniti né religiosamente, né politicamente: infatti, nella battaglia di Avarair nel 451 d.C., le loro forze, guidate da Vardan della famiglia dei Mamikonian, furono annientate e molti furono deportati in Persia³¹⁶. Questo episodio non fu per nulla dimenticato da quella parte del popolo di matrice cristiana che ne tenne sempre vivido il ricordo riconoscendolo quale simbolo di resistenza contro i loro vicini zoroastriani.

Questa misura anticristiana non colpì solo gli armeni. Compaiono inoltre martirologi siriaci, in questo periodo, che menzionano persecuzioni cristiane ed ebraiche. Yazdgerd II venne ricordato positivamente, sia dai sacerdoti zoroastriani, sia dalla cronaca sasanide, come qualcuno che sconfisse i suoi nemici (non zoroastriani), che si comportò con benevolenza nei confronti degli zoroastriani e dell'esercito. In termini imperiali, egli fu il primo ad assumersi il nuovo titolo di "Maestà Mazdea Kayanide" (*mzdysn bgy kdy*). Ciò significa che i re sasanidi non erano più visti come una semplice immagine, impregnata della divinità, almeno nell'impero, in cui le monete che la rappresentavano, risultavano collegate anche alla dinastia avestica dei Kayanidi³¹⁷.

314 Greatrex&Lieu, *The Roman Eastern*, 57

315 Thomson, *History of Vardan*, 77-80.

316 *Ibid.*, 178-179.

317 Schindel, *Sasanian Coinage*, 836-837. Il titolo di kay, ossia re, era già stato in uso almeno cento anni prima dai Kushano-Sasanidi, che governarono in oriente prima dei Kidariti a metà del IV secolo. Il vocabolo kay deriverebbe dall'antica famiglia dei Kayanidi, considerata leggendaria, dopo quella dei Pishdadiani discendenti dal Primo Uomo.

Tuttavia, dovremmo ricordare che questa tradizione era già iniziata con Yazdgerd I il quale aveva inizialmente fatto proprio il titolo di *Ramšahr*, pertanto lo stesso, chiamandosi in seguito *kay* verificò un ulteriore modo di manifestarsi al suo popolo. È particolarmente interessante che questo costume avestico abbia avuto luogo nel momento in cui un re sasanide concentrandosi verso oriente, pensò bene di risiedere in quella regione per diversi anni. Non possiamo dire che la sua permanenza in Khorasan od il contatto con la Battria abbia provocato questa attrazione per i Kayanidi, dal momento in cui lo stesso aveva dapprima assunto il titolo di *Ramšahr*.³¹⁸

Questa identità, adottata dai sasanidi, si sarebbe in seguito manifestata in diversi titoli. Per usanza kayanide si intende che invece di guardare agli achemenidi come ai loro antenati (per quanto ne sappiamo potrebbero aver visto i monumenti achemenidi come opera dei re di Perside), si siano, invece, collegati ai re primordiali, in particolare i sovrani presenti nell'Avesta³¹⁹. I due figli di Yazdgerd II, Hormizd III (457d.C.– 459d.C.)³²⁰ e Peroz I (459d.C.– 484d.C.) governarono consecutivamente, sebbene il secondo depose il primo in seguito ad una lotta intestina. Quest'ultimo fuggì ad est nel Khorasan e, con un esercito probabilmente composto da Kidariti o Eftaliti, riconquistò il trono. Nel frattempo, mentre Hormizd III veniva incoronato, si ha notizia che la loro madre, Denag, governava la capitale o parti di essa³²¹.

Durante questo periodo di confusione l'Albania (Azerbaijan) ottenne l'indipendenza ed i confini orientali dell'impero furono aperti agli attacchi eftaliti³²². Quando Peroz salì al trono, pacificò l'Albania con la forza, ma permise agli armeni di praticare il Cristianesimo facendo un accordo con l'Impero Romano d'Oriente per cooperare nella difesa dei passi del Caucaso. I Sasanidi incontrarono gli eftaliti in Khorasan nel 469 d.C. Qui, Peroz, il suo harem e il suo seguito furono catturati da Khwashnawaz.

Tale infausto evento avvenne durante la terza grande battaglia, mentre durante le prime due

318 Daryae, *History, Epic and Numismatics*, 89-95.

319 Daryae, *National History*, 129-141.

320 Kia, *The Persian Empire*, 248.

321 *Ibid.*, 248-249.

322 Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 300.

la sua guerra fu in parte finanziata dai romani³²³. Questo fu il momento più critico del dominio sasanide, in quanto si allearono agli eflatiti, preferendo cedere il loro territorio pur di riportare il re in terra sasanide. Il capo dei sacerdoti, il figlio di Peroz, Kavad e sua figlia furono tenuti dagli eflatiti in ostaggio, quale assicurazione.

L'unico motivo per cui i romani non attaccarono la Persia in quel momento, fu perché l'imperatore Zenone stava affrontando problemi interni e non poteva volgere la sua attenzione ad est. In quel periodo, tante erano le persecuzioni religiose, specialmente contro gli ebrei ed anche la siccità e la carestia dilagavano nell'impero, così come una rivolta in Armenia nel 482 d.C. Il sovrano Peroz, volle, in questo periodo vendicare la sconfitta subita nell'est.

In tale circostanza, nel 484 d.C.³²⁴, questa decisione costò la vita allo stesso, a sette dei suoi figli ed al suo intero esercito. La leggenda narra di un certo “orecchino di perla” di Peroz che, così prezioso, fu dal sovrano, prima di morire, gettato a terra per far sì che nessuno lo trovasse ed indossasse³²⁵.

Il breve regno di Balash (484 d.C.- 488 d.C.) fu tranquillo, ma debole: il sovrano preferì mantenere relazioni pacifiche con l'Armenia e gli eflatiti rendendo addirittura omaggio a questi ultimi. Sembra che Balash sia stato un re fantoccio, poiché “comandato” dalla nobiltà e dalle famiglie aristocratiche dei parti. Un influente soggetto fu Zarmihr Sokhra del clan dei Karena, che salvò il resto dell'esercito sasanide dopo la morte di Peroz ed un altro, Shabuhr del clan dei Mehran³²⁶.

Balash fu deposto definitivamente nel 488 d.C dalla nobiltà e dai sacerdoti. Egli aveva governato dal 484 d.C. al 488 d.C.; in seguito fu posto sul trono Kavad I (488 d.C.-496 d.C.) il quale perse il controllo del regno a causa della sua vicinanza al Mazdakismo, sostituito dal fratello Jamasp per tre anni (496 d.C.-499 d.C.) prima di abdicare nei confronti del sovrano che in

323 Trombley&Watt, *The Chronicle*, 9-10.

324 Rezakhani, *ReOrienting the Sasanians*, 128.

325 Procop., *Sto. I*, 4. “Peroz, avendo un presentimento della disgrazia che stava per accadergli, prese la perla dal suo orecchio destro e la gettò via perchè nessuno potesse indossarlo dopo di lui”. Più avanti l'autore descrive la perla: “come nessun re aveva mai indossato fino a quel momento”.

326 Payne, *The Reinvention of Iran*, 288.

precedenza aveva governato³²⁷. Kavad I in seguito tornerà, infatti sul trono dal 499 d.C. al 531 d.C.. Per riassumere, i re del V secolo erano generalmente deboli e la nobiltà unita ai sacerdoti zoroastriani poteva esercitare la propria influenza a spese della corte. Alcuni re come Yazdgerd I punirono, invece, diversi sacerdoti e nobili riducendo così il loro potere, ma ciò ritardò solamente la riapparizione sul regno sasanide. Tutto questo, in ogni caso, non significava che l'impero fosse inefficace o non centralizzato.

La storia politica e dell'apparato burocratico dell'Iran, sotto il controllo dei sacerdoti, aveva raggiunto un tale livello che la morte di un re non avrebbe fatto giammai crollare l'impero, a vantaggio dei sacerdoti e della nobiltà. Questa centralizzazione risulta evidente anche con il crescente numero di titoli che compaiono sui sigilli amministrativi e sulle monete. Economicamente, l'impero si trovava in crisi a causa della siccità, della carestia e delle deludenti guerre che avevano imposto enormi somme di tributo agli eflatiti, né c'erano state vittorie in Occidente per consentire la raccolta dell'oro dai romani.

È in questo momento che ci giungono alcune informazioni sul settarismo zoroastriano nell'impero sasanide. Nel primo periodo del governo di Kavad I, un sacerdote di nome Mazdak catturò l'attenzione del re, consentendogli alcune nuove iniziative contemplate oltre il dogma religioso accettato e l'ordine sociale prestabilito. Mazdak attuò una riforma sociale che causò grande risentimento, soprattutto dopo il suo successo, da parte dei sacerdoti zoroastriani. Alcune fonti ci dicono che Mazdak predicava vari principi intesi nell'uguaglianza sociale, nella condivisione di ricchezze, donne e proprietà. Altre, bizantine, affermano che fu Kavad a proporre ai persiani l'idea che avrebbero dovuto avere rapporti comuni con le loro donne.

E' necessario vedere il movimento mazdakita in termini funzionali quale di strumento

327 Daryaee, *Sasanian Persia*, 27. Kavad I (488 d.C.- 496 d.C.) Nel primo regno dovette confrontarsi con il movimento mazdakita che consisteva non solo in insegnamenti teologici, ma sosteneva anche riforme politiche e sociali che avrebbero avuto un notevole impatto sulla nobiltà e sul clero. Il sovrano utilizzò il movimento quale mero strumento politico onde frenare il potere di questi ultimi. I nobili si riunirono e lo imprigionarono nel Castello dell'Oblio in Khuzistan; Kavad I (499 d.C.- 531 d.C.) Nel secondo regno attuò riforme fiscali e dell'esercito con il quale difese i confini orientali. Inoltre da un punto di vista politico-religioso egli smise di sostenere Mazdak facendolo giustiziare insieme ai suoi seguaci all'interno di un frutteto.

politico per il re. Kavād I rivisitò le idee di Mazdak indebolendo così il potere della nobiltà, dei grandi proprietari terrieri e dei sacerdoti che ora erano coinvolti in ogni segmento dello “stato” e non sempre onestamente³²⁸.

L'insegnamento di Mazdak era contro la divisione sociale, come già accennato, imposta dall'Avesta, o, forse, come i sacerdoti zoroastriani avevano inteso il testo sacro. Egli interpretava in altro modo la tradizione zoroastriana. Non sappiamo più quindi se Kavād I credeva nel suo messaggio, ma certamente ha saputo ben usarlo a suo vantaggio, livellando le classi superiori, descrivendosi più valido ed accessibile alle masse. I granai imperiali furono dati via e la terra fu redistribuita tra i contadini. I testi zoroastriani, pur composti dagli stessi sacerdoti, non erano dai medesimi condivisi e dove caos ed incomprensioni sembravano avvolgere ogni relazione e pensiero.

La nobiltà ed i sacerdoti insoddisfatti fecero arrestare ed imprigionare Kavād I nella “Prigione dell'Oblio” nel 496 d.C. decretando il fratello Jamasp suo successore. Quest'ultimo nella sua propaganda anti-mazdakita, probabilmente, tentò di annullare le riforme di Kavād. Il primo, con l'aiuto di sua sorella, riuscì a scappare dagli eftaliti. Formò un esercito e fu in grado di tornare sul trono nel 499 d.C., obbligando Jamasp ad abdicare a suo favore.

Tali gesta descrissero la situazione tormentata dell'impero, in cui in un momento di caos, una piccola forza riuscì ad invadere il regno, sconvolgendo di nuovo l'alleanza tra la nobiltà e la casta sacerdotale. Nel primo quarto del sesto secolo Kavād I impose la religione mazdakita non solo alla popolazione dell'impero, ma anche alle altre genti sottomesse dai Sasanidi, come gli arabi a Najd e Hijaz³²⁹. Una volta che la situazione economica, politica e sociale fu sotto controllo, nel VI secolo il sovrano iniziò ad istituire nuove riforme considerate fondamentali per l'impero e, molte, attribuite a Cosroe I.

Il luogo adibito al “giudice e protettore dei poveri” (*dryošan jādaggow ud dādwar*) coniato

328 Crone, *Kavād's Heresy*, 30.

329 Kister, *Al-Hīra*, 143-169.

dai ranghi dei capi dei sacerdoti per aiutare gli indigenti e gli oppressi, fu creato non solo come reazione al movimento mazdakita, ma concepito nel confronto con il Cristianesimo, nella coerenza con il pensiero zoroastriano e successivamente con l'Islam³³⁰. Dal punto di vista amministrativo, furono create quattro cancellerie (*diwān*) per l'impero che probabilmente corrispondevano alla divisione militare sotto il governo di quattro generali (*spaāhbeds*). La struttura bellica, guidata da un *Eāraān-spaāhbed*, non sarebbe stata di facile gestione essendo estremamente difficile essere presenti in contemporanea su più fronti.

Durante il suo governo si rivisitò la disposizione dei terreni agricoli, si riorganizzò il sistema fiscale, si crearono nuovi distretti³³¹. Dal punto di vista religioso, il nestorianesimo divenne la corrente cristiana ufficialmente tollerata in Persia e, al tempo di Cosroe I, ci viene detto che il loro capo aveva il titolo di *Eāraān Catholicos*. Nel 515 d.C., fortunatamente per i Sasanidi, gli eflatiti vivevano un periodo di crisi e divisioni. Infatti, Procopio ci informa che Kavād I doveva del denaro a questi. Si precisa, inoltre, che i Persiani fossero stati scontenti dei romani perchè non disposti ad aiutarli nella difesa contro gli Unni³³².

In seguito, il sovrano invase con successo l'Armenia e prese Teodosiopoli. Quindi da quel territorio si spostò verso ovest ponendo, pertanto, l'assedio ad Amida in Mesopotamia³³³. Kavād fece ulteriori incursioni sempre verso ovest riuscendo solo parzialmente nella sua invasione predatoria in cerca di bottino. I negoziati, tuttavia, furono appaganti per i persiani che nel 506 d.C. conclusero la guerra. Nel 524 d.C., a causa dell'imposizione dello Zoroastrismo da parte del sovrano sasanide, il re iberico Gourgenes si schierò con i romani.

Questo atto mise in discussione il controllo persiano su quel regno, tuttavia, essi furono in grado di tenere l'area sotto stretta sorveglianza fino al 528 d.C. La Mesopotamia subì il peso di ulteriori battaglie, a partire dal 527 d.C., durante le quali furono coinvolte diverse tribù arabe e gli

330 Mansour, *Dādwar Dādwarīh*, 557-559.

331 Rubin, *The Byzantine and Early Islamic*, 227-296.

332 Procop., *Sto. I*, 5.

333 Greatrex&Lieu, *The Roman Eastern*, 67.

unni. Nel 529 d.C. ci furono negoziati fallimentari che indussero Kavad, l'anno seguente, ad invadere Dara, in coincidenza con il regno di Giustiniano. L'abile generale di quest'ultimo, Belisario, fu inviato a difendere la città dal generale persiano Mehran³³⁴. Nel 531 d.C. si verificarono ulteriori campagne militari sul confine mesopotamico-siriano ed in Armenia, ma nessuna di queste guerre ebbe un chiaro vincitore. La rinascita sasanide stava apparendo, in questo periodo, con effetti geopolitici positivi: la Georgia, così come parti dell'Arabia interna e dell'Oman erano ora controllate dai persiani³³⁵. Questi ultimi si erano già stabiliti in Asia centrale con i commercianti che erano giunti fino in India, Cina e addirittura Indonesia³³⁶.

Quando Kavad morì nel 531 d.C., i Mazdakiti sostennero uno dei suoi figli, Kawus, il maggiore, tra gli altri, ed anche suo erede. Contemporaneamente la corte e la gerarchia religiosa decisero in favore di Cosroe I, che, al contrario, era più giovane, ma anche e soprattutto anti-mazdakita. Kawus governava nel nord a Tabarestan e combatté contro l'altro, venendone infine sconfitto. A questo punto Cosroe I divenne alquanto determinante nell'omicidio di Mazdak, individuandone di questo i seguaci, che osarono proclamare apertamente la loro fedeltà.

Sebbene lo *Shahnameh* esageri nel narrare la loro fine, è rimasto impresso nella mente dei persiani fino ad oggi nella descrizione: “Kasra (Cosroe I) possedeva una tenuta con alte mura. Ordinò che venissero scavati dei buchi lì e fece impiantare i seguaci di Mazdak, con la testa nel terreno e i piedi verso l'alto”.³³⁷ Si dice quindi che abbia detto a Mazdak di entrare nel giardino della tenuta per vedere i semi che aveva cosperso e che avevano portato frutti. Quando il sacerdote vide i suoi seguaci in tale stato gridò forte e cadde a terra. Fu quindi impiccato vivo ed ucciso da raffiche di frecce. Alla fine della storia, Ferdowsi proclama: “Se sei saggio, non seguire il sentiero di Mazdak”³³⁸.

Cosroe I (531 d.C.– 579 d.C.) rappresenta l'epitome del filosofo nella storia sasanide e del

334 *Ibid.*, 89-91.

335 Wilkinson, *The Julanda of Oman*, 98-99.

336 Schafer, *Iranian Merchants*, 403-422.

337 Levy, *Shahnameh*, 321.

338 *Ibid.*, 321.

Vicino Oriente. Ci sono così tanti altri episodi che gli sono stati attribuiti, che risulta abbastanza difficile distinguere i fatti dalla finzione. Certamente, il sovrano fu in grado di catturare l'immaginazione della gente di quella regione anche dopo la caduta dei sasanidi e l'avvento dell'Islam. Le riforme e le modifiche all'impero attuate dal re dovevano divenire quale modello ed esempio per sovrani, califfi e sultani. Prima di intraprendere grandi cambiamenti, tuttavia, egli aveva bisogno di assicurarsi il potere sul trono, inizialmente contestato da suo fratello Kawus, la cui roccaforte era Mazandarān a nord. Fonti storiche ci informano che i nobili, non favorevoli a Mazdak ed i suoi seguaci, si schierarono con Cosroe I³³⁹.

In effetti il re seguì la visione di suo padre nell'attuazione delle riforme amministrative ed economiche e, per raggiungere questo obiettivo, il potere delle grandi casate nobili doveva essere necessariamente ridotto. Livellato il tutto il sovrano, sembra si sia presentato quale candidato anti-mazdakita, aspirando alla restaurazione di un periodo aureo in cui vi sarebbero state stabilità ed ordine sociale. In realtà, in diverso modo, egli stava creando un nuovo ordine, distruggendo quello vecchio. Quando Cosroe I salì al potere come anti-mazdakita, non ristabilì il potere delle grandi casate e della grande aristocrazia terriera, favorendone quella più nota nelle fonti in medio-persiano e nelle fonti perso-arabe come *dehgaāns*³⁴⁰. Essi non sarebbero solo divenuti spina dorsale dell'esercito sasanide, ma soprattutto fondamento economico dello "stato" assumendo il ruolo di esattori delle tasse.

Furono anche depositari della cultura e della storia persiana nel tempo a venire, fino all'XI secolo, quando uno di loro, nel suo stato economico personale alquanto povero, completò lo *Shahnameh* o il Libro dei Re. Per proteggere i confini dell'Impero Persiano, Cosroe I costruì come misura difensiva una serie di mura (*war*), in modo simile al Vallo di Adriano nel nord della Gran Bretagna ed alla Grande Muraglia cinese. L'unica differenza è che quelle persiane, invece, furono costruite ai confini dei quattro lati dell'impero³⁴¹. Uno di questi fu costruito nel nord-est, lungo la

339 Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 289.

340 Tafazzoli, *Sasanian Society*, 38-58.

341 Daryaee, *Sasanian Persia*, 29.

pianura del Gurgan per difendersi dagli efitaliti, un altro nel nord-ovest presso i passi del Caucaso, un altro ancora nel sud-est ed infine un ultimo nel sud-ovest chiamato “muro degli arabi” (*war ī tāzīgān*)³⁴². Intellettualmente, sembra esserci stata un'apertura dal punto di vista di relazioni e scambio di idee con altre culture, in particolare India e Roma. Dalla prima furono riportate e tradotte opere di medicina, astronomia, specchi per principi, favole, storie e manuali per giochi come quello degli scacchi³⁴³. Dalla seconda, invece, furono importati strumenti musicali, varie opere scientifiche, trattati di medicina e testi filosofici. Alcuni filosofi e pensatori giunsero alla corte di Cosroe I dalla Grecia, soprattutto dopo la chiusura della scuola di Atene da parte di Giustiniano³⁴⁴. I due imperatori, tuttavia, rappresentavano l'elemento dei monarchi illuminati, memorabili governanti della tarda antichità. Il loro senso di giustizia (*ādel*, esprimendo in questo caso quelli di parte sasanide per far riferimento a Cosroe I), la loro campagna nella codificazione delle leggi (*Madyānī Hazār Daādestaān*) e le riforme amministrative e militari ebbero luogo quasi simultaneamente in entrambi gli imperi.

Gli studiosi sostengono l'ipotesi di una reciproca influenza tra sovrani, l'incoraggiamento dell'uno verso l'altro, ma, allo stesso tempo, anche l'ambizione di superarsi. Cosroe I attuò nuove innovazioni amministrative e militari, completando le riforme di Kavād. Divise l'impero in quattro regioni, ponendo un generale (*spāhbed*) in ogni quadrante. Ora, invece del grande generale degli iranici (*Eāraān Spāhbed*) erano presenti quattro *spāhbeds* nel nord-est, nel nord-ovest, nel sud-est e nel sud-ovest³⁴⁵. Creò anche un registro o *dīwān* per i militari. In seguito attinse anche da diversi popoli tribali, come i Daylamiti, uomini per rinfoltire l'esercito che nel tempo aveva subito diverse perdite. Grazie a nuove riforme fiscali, le tasse venivano prelevate non solo in base alla quantità di terra, ma anche al tipo di produzione o di prodotto. Con tutti questi cambiamenti il re

342 *Ibid.*, 29.

343 Daryaei, *Mind, Body, and the Cosmos*, 218-312.

344 Daryaei, *Sasanian Persia*, 30.

345 *Ibid.*, 30-31. Le quattro zone comprendevano la Mesopotamia ad ovest, la regione del Caucaso a nord, il Golfo Persico al centro e nel sud-ovest e l'Asia Centrale ad est. Questa nuova quadripartizione dell'impero creò sia un sistema militare più efficiente, sia un apparato amministrativo di stampo multiregionale, multiculturale e multi-etnico.

rinvigorì nuovamente l'Impero Sasanide.

Il successo attribuito alle riforme ed a questi positivi cambiamenti, risultò efficace anche dai positivi esiti militari. Nell'est, nel 557-558 d.C., Cosroe I sconfisse gli eflatiti e tra il 572 d.C. ed il 577 d.C., controllò le incursioni turche nel Vicino Oriente³⁴⁶. Nell'ovest, il sovrano concluse i negoziati con Giustiniano con patti che divennero noti come pace eterna nel 532 d.C.,. I persiani avrebbero ricevuto l'oro per proteggere il passo del Caucaso, mantenuto il controllo della maggior parte dell'Armenia e dell'Iberia ed i romani avrebbero abbandonato le loro basi in Mesopotamia³⁴⁷. Nel 540 d.C., tuttavia, Cosroe I attuò una campagna verso occidente, essendo informato dal re gotico Vitige del conflitto intrapreso da Giustiniano nel Nord Africa ed in Italia ed anche da richieste di aiuto dall'Armenia.

Si mosse inizialmente in Mesopotamia e Siria, dove fu presa la città di Antiochia³⁴⁸. In seguito, nel 542 d.C., il re tentò un'ulteriore impresa, ma una piaga lo dissuase dall'andare oltre. La guerra continuò nel 543 d.C. durante la quale i romani vennero sconfitti in Armenia e nel 544 d.C. i persiani assediaron Edessa, esigendo una grande quantità d'oro dai suoi abitanti. Nel 540 d.C. su istigazione degli armeni e dei lazici, Cosroe I invase nuovamente la regione caucasica riducendo i vari attacchi da parte romana in quel territorio. Questo conflitto si rivelò lungo ed estenuante dal 541 d.C. fino al 562 d.C. quando fu concordata una tregua³⁴⁹.

A questo punto il sovrano raggiunse i confini orientali del suo impero, dichiarando guerra agli eflatiti, sconfiggendoli ed ottenendo così il controllo sulle terre fino all'Oso. Il periodo di pace, fortunatamente, perdurò fino al 565 d.C. quando morì Giustiniano. Giustino II, il nuovo imperatore, chiese il controllo su Suania. Questa richiesta, tuttavia, fu causa di guerra, rivelatasi alquanto disastrosa per i romani. Nel 573 d.C. i persiani avevano ottenuto notevoli profitti nel Caucaso, in Mesopotamia ed in Siria. Dara fu nuovamente presa da Cosroe I che diede in questo modo un duro

346 Dennis, *Maurice's Strategikon*, 113-115.

347 Greatrex&Lieu, *The Roman Eastern*, 96-97.

348 *Ibid.*, 104.

349 Blockley, *Menander Protector*; 6.1-6.3. L'autore riporta i frammenti antichi di Menandro Protettore, funzionario alla corte di Giustiniano, in cui si elencano i dodici punti del trattato, denominato di Pace dei Cinquant'anni.

colpo al già ammalato Giustino. Con il nuovo imperatore, Tiberio, si determinarono nuovi negoziati per la Mesopotamia, ma gli scontri continuarono nel Caucaso nel 574-575 d.C.³⁵⁰.

Questa fase della guerra perdurò durante il regno dell'imperatore Maurizio ed oltre fino al VII secolo. Cosroe I riuscì a prendere piede nella penisola arabica, fino allo Yemen. Fu in questo periodo che l'Impero Sasanide si ritrovò all'apice della sua gloria e potere, guidato da un re filosofo. Il figlio e successore del sovrano, Hormizd IV (579 d.C.- 590 d.C.), fu un personaggio totalmente opposto, non possedendo nè la grandezza di suo padre, né la sua visione politica. È ricordato per la sua arroganza, la tirannia e per l'essersi inimicato molti nobili a corte. Sembra che Hormizd IV fosse responsabile dell'assassinio di molti di essi, motivo per il quale lo odiavano³⁵¹.

Continuò a concedere il suo sostegno alla nobiltà terriera *dehgaāns* a spese della nobiltà di corte (*āzādān*), trattando duramente anche i sacerdoti zoroastriani. Ad oriente nel 589 d.C., i turchi furono accolti dal generale sasanide Wahram Chubin, la cui vittoria su di loro lo rese famoso all'interno dell'impero. Egli apparteneva alla nobile famiglia Arsacide di Mehran³⁵².

Nel momento in cui il generale subì una piccola sconfitta in Armenia contro i romani, Hormizd IV lo calunniò, accusandolo falsamente di ribellione. Con l'aiuto della nobiltà, guidata da Wistahm e Windoe, l'esercito depose il re, eleggendo suo figlio, Cosroe II al potere. Questi eventi ebbero luogo nel 589-590 d.C., considerati di grande importanza, inoltre, poiché, per la prima volta, qualcuno, al di fuori della famiglia di Sāsān, aveva tentato prendere in consegna l'impero, scioccando indubbiamente la famiglia reale³⁵³.

Questo fatto può descriverci ancor meglio la forza del sistema centralizzato, sottolineando anche i problemi della propaganda imperiale sasanide, specialmente quando al governo vi è

350 Greatrex & Lieu, *The Roman Eastern*, 146-149, 150.

351 Yarshater, *The History of Al-Tabarī Vol. 5*, 295. Hormizd IV (579 d.C.- 590 d.C.) Era noto per la sua tolleranza religiosa, rifiutando spesso gli appelli del sacerdozio zoroastriano a perseguire la popolazione cristiana del paese. Le fonti contemporanee generalmente lo consideravano una figura tirannica, a causa delle sue politiche. La storiografia moderna presenta, invece, una visione più mite dello stesso, essendo considerato come sovrano ben intenzionato a continuare le politiche del padre, anche se in modo eccessivamente ambizioso.

352 Shahbazi, *Bahrām VI Čōbīn*, 514-522.

353 Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 96. La legittimità della Casa Sasanide era stata stabilita nel credere che l'alone di regalità, la *xwarrah*, fosse stato dato al primo re della dinastia ed alla sua famiglia in seguito alla conquista dell'impero dei Parti. Questo fu ora contestato per la prima volta da Bahram, discendente degli Arsacidi.

presente un re debole ed odiato. Le istituzioni, riformate e rafforzate durante il regno di Kavād I e Cosroe I, furono così potenti, in questo periodo, da non aver alcun tipo di problema gestionale, continuando a funzionare indipendentemente dal caos politico. Le questioni locali, gestite dai *dehgaān*, quali funzionari di spicco, furono considerate più importanti dalla stessa popolazione autoctona, rispetto ai grandi eventi politici dell'impero.

E' giusto sottolineare ancora una volta come, durante la conquista araba musulmana, l'istituzione imperiale, insieme ai suoi funzionari, non abbia subito danni in quanto il "sistema" continuò ad essere attivo anche sotto i governatori islamici: lo stesso si evidenziò positivamente nell'apparato amministrativo, comprensivo dei suoi dipendenti da parte del Califfato. Alla fine del VI secolo d.C., Cosroe II (590 d.C.- 628 d.C.) non fu in grado di resistere alle forze di Wahram Chubin e, non sentendosi al sicuro all'interno del suo regno, fuggì nell'impero romano d'Oriente nel 590 d.C., rifugiandosi nella città di Hierapolis, in cerca dell'aiuto dell'imperatore Maurizio. Egli fornì diversi contingenti, principalmente armeni, al sovrano, permettendogli, quello stesso anno, di tornare nella sua ecumene e di sconfiggere in questo modo Wahram. L'ormai rinnegato generale si dileguò verso oriente dove alla fine fu assassinato, su istigazione di Cosroe, dai turchi. Sappiamo che Wahram si considerava un re legittimo, dal momento che coniò monete per due anni (590 d.C.- 591 d.C.)³⁵⁴; nel primo, nel sud-ovest, principalmente in Iraq, poi nel secondo, nel nord-est dove, come detto poc'anzi, fuggì e fu ucciso.

Anche dopo la sua morte, Wahram catturò l'immaginazione delle persone le quali composero canzoni e storie su di lui, sopravvissute in arabo e persiano. Quando Cosroe II salì al trono, iniziò a vendicarsi di coloro che avevano preso parte in qualsiasi ruolo, all'omicidio del padre, anche se non vi è certezza intorno alla sua innocenza. Suo zio Wistahm, sostenitore di Cosroe I, fu preso di mira dai suoi nemici e di conseguenza si spostò in Media, coniando monete a suo nome, probabilmente, fino alla fine della sua vita intorno al 600 d.C.³⁵⁵.

354 Shahbazi, *Bahrām VI Čōbīn*, 514-522.

355 Daryace, *Religio-Political Propaganda*, 141-154.

Pertanto, nell'ultimo decennio del sesto secolo, due persone che non erano considerate i legittimi governanti dai sasanidi coniarono monete. Ciò è significativo, poiché in 366 anni nessuno, tranne il re sasanide, era autorizzato o in grado di coniare monete a proprio nome. È con questo danno al prestigio sasanide che possiamo rivolgerci ora alle conquiste di Cosroe II. Quest'ultimo consolidò il suo potere intorno al Golfo Persico, inviando spie in Arabia, fino alla Mecca, per informarsi sulla situazione. L'ultimo re di al-Hira, al-Nu'man III ibn al-Mundir, infatti era stato ucciso e la nazione Lakhmida, nel 602 d.C., fu sottoposta ad altri governanti leali ai persiani³⁵⁶.

Quando l'imperatore romano Maurizio fu assassinato e Foca salì al trono, Cosroe II fece uso di questo evento quale pretesto per conquistare la Siria. L'Armenia romana fu occupata e nel 604 d.C., con velocità fulminea, i suoi due generali Shahin e Shahrwaraz occuparono la Siria³⁵⁷, la Palestina e l'Egitto nel 619 d.C., giungendo persino in Libia, mentre l'Anatolia fu presa tra il 619 d.C. e il 622 d.C. Abbiamo vivide descrizioni di Antioco Strategos su ciò che riguarda la conquista della città di Gerusalemme nel 614 d.C. e della presa della Santa Croce la quale risuonò negativamente nell'impero romano³⁵⁸. Nel 610 d.C. Eraclio era intenzionato a partire per il Nord Africa, ma, persuaso dal clero, rimase a Costantinopoli e con l'aiuto dei fondi della chiesa lanciò un contrattacco.

Dal Mar Nero occupò l'Armenia ed entrò nel cuore dell'Impero Persiano nel 624 d.C., saccheggiando il sacro tempio Adur Farrobay a Ganzak quale rappresaglia per la presa della “Vera Croce” da parte dei Sasanidi a Gerusalemme³⁵⁹. Ebbe così luogo la prima “vera crociata” tra il mondo cristiano e l'Oriente, ancor prima che gli arabi musulmani iniziassero la loro conquista. Insieme all'esercito persiano in ritirata, anche la nobiltà, con tutti gli alleati sasanidi, si ritirarono dalla Siria e dall'Iraq. Nel giro di pochi anni, Cosroe II passò da conquistatore del mondo, emulando l'integrità territoriale achemenide, ad essere sovrano umiliato, non più in grado di proteggere né i

356 Yarshater, *The History of Al-Tabarī Vol. 5*, 371. La morte del sovrano Lakhmida fu dovuta presumibilmente allo stesso imperatore sasanide, a causa del rifiuto del primo di dargli in sposa sua figlia Al-Hurqah e di aver insultato le donne persiane. La fine della nazione Lakhmida, facilitò in seguito l'invasione musulmana.

357 Morony, *Syria Under the Persians*, 87-95.

358 Ne parla dettagliatamente Antioco Strategios nel suo *Expugnatio Hierosolymae*.

359 Greatrex&Lieu, *The Roman Eastern*, 200-203.

sacri templi del fuoco zoroastriano, nè i suoi sudditi. Egli, infine, venne rimosso nel 628 d.C. dalla nobiltà e dai sacerdoti e tutti i territori conquistati furono restituiti ai romani entro il 630 d.C.³⁶⁰.

In termini di ideologia imperiale possiamo certamente dire che, mentre i primi sasanidi si consideravano appartenenti al lignaggio degli Dei, utilizzavano anche titoli di origine achemenide e partica, quale “Re dei Re”, sulle loro monete ed iscrizioni. Questa eredità fu, poi, messa da parte dall'adozione dell'ideologia kayanide a partire dal IV al VI secolo d.C. Tuttavia, Cosroe II insistette sulla sua duplice eredità, achemenide e kayanide, coniando monete a suo nome con il titolo di “Re dei Re”, iscrivendo anche per la prima volta la scritta, “ammantato di gloria”. Nella cultura persiana i Sasanidi solitamente amavano mostrarsi assolutamente raggianti ed al di sopra di tutto e tutti³⁶¹.



Figura 20: Monete d'oro di Cosroe II.

Cosroe II fu un re guerriero molto simile ai capostipiti del primo periodo sasanide. La sua iscrizione a Taq-ī Bustan lo mostra in armatura completa, caratteristica questa della cavalleria pesante³⁶²; essa mostra inoltre la divinità, Anahid, signora delle acque, sopra di lui.

³⁶⁰ *Ibid.*, 223.

³⁶¹ Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com

³⁶² Immagine Cavaliere Cosroe II con armatura partica a Taq-i Bustan.



Figura 21: Cosroe II cavaliere con armatura partica a Taq-i Bustan.

Per molti versi il re rappresenta il culmine dell'assolutismo sasanide ed allo stesso tempo un ritorno alle glorie del passato. Mentre Ahura Mazdā era ritenuto pressochè l'essere supremo, a Taq-ī Bustan si notano anche altre due divinità, Mihr e Anahid. Tutte e tre erano adorate da Artaserse II nel V secolo a.C.: esse, ufficialmente si descrivevano nella piena devozione di tutti, sudditi compresi³⁶³.

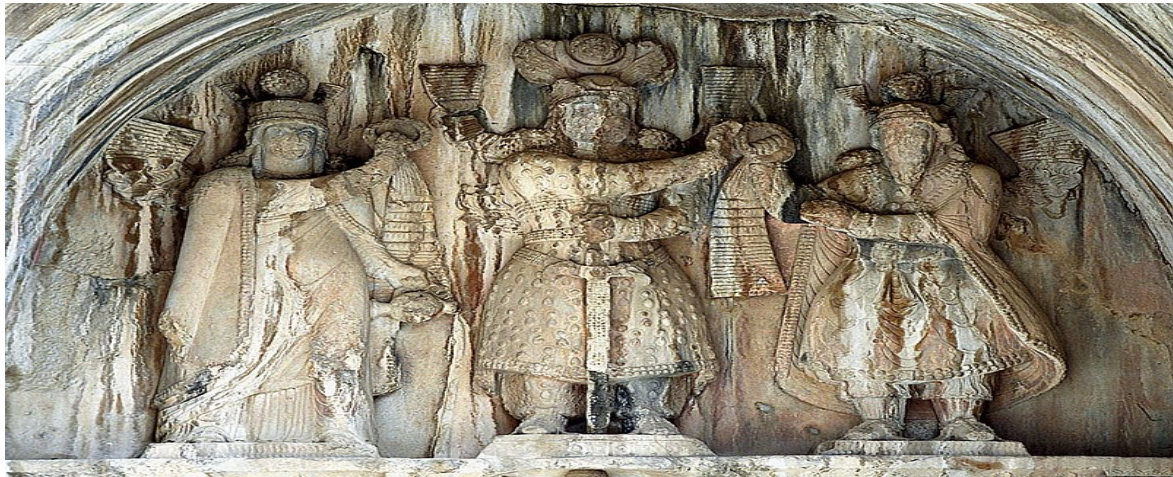


Figura 22: Anahid, Ahura Mazdā e Cosroe II.

363 Incoronazione divina di Cosroe II.

L'opulenza della corte di Cosroe II è chiaramente dimostrata dal rilievo rupestre di Taq-ī Bustan, dove il re è raffigurato su una barca, mentre caccia, con musicisti che suonano le loro arpe, con dietro il seguito. Il sovrano è passato alla storia persiana come un re eccessivamente amante del lusso, uno dei motivi questo che causò la rovina dell'impero. Ma forse la sua politica religiosa, in particolare il suo interesse per il Cristianesimo, fu anche origine della sua condanna da parte delle fonti zoroastriane.

Una delle sue mogli, quella preferita, Shirin, è ben indicata nella letteratura epica e romantica, quale principale personaggio che abbia propagato il Cristianesimo nell'impero, insieme ad un'altra moglie, sempre cristiana, Maryam, principessa romana orientale. Successivamente, Kavād II salì sul trono nel 628 d.C.. Egli uccise quasi tutti gli eredi maschi idonei o capaci della famiglia sasanide; del resto Cosroe II, aveva incoronato un suo fratello minore, Mardānšāh, in qualità di erede.

Il sovrano non voleva essere associato alla memoria di suo padre, fatto evidenziato dalla sua monetazione, tornata allo stile di Cosroe I³⁶⁴. Nel 629 d.C., tuttavia, il re fece un trattato di pace con Eraclio al quale restituì tutte le terre appartenute prima ai Sasanidi, il generale persiano Shahrwaraz incontrò l'imperatore ad Arabisso Tripotamo, dove l'Eufrate andava a delinarsi quale confine permanente tra l'impero sasanide e quello romano.

Kavād II fu assassinato, come i suoi fratelli, dimostrando ulteriormente la debolezza politica della famiglia reale negli affari di governo a Ctesifonte³⁶⁵. Nel 630 d.C., il giovane figlio di Kavād, Ardašīr III salì al trono e fu durante il suo regno che per la terza volta la famiglia sasanide fu sfidata da un estraneo. Costui, Shahrwaraz, era il generale sasanide che aveva guidato gli eserciti di Cosroe II. Ben presto entrò nella capitale, Ctesifonte, ponendo fine al regno del giovane sovrano, proclamandosi quale nuovo Re dei Re³⁶⁶.

Le sue azioni potrebbero essere state in parte risultato del suo rispetto per Cosroe II, dal

364 Malek, *The Coinage*, 119-129.

365 In realtà si presume che sia morto di peste.

366 Shāhbāzi, *Ardašīr III*, 381-382.

momento che punì ed uccise tutti coloro che avevano avuto parte nell'omicidio del re caduto. La pace con Eraclio nel 629 d.C. e probabilmente il sostegno di quest'ultimo, secondo una fonte armena, diede al generale l'impulso nel conquistare il trono. Anche questo episodio fu considerato quale grave battuta d'arresto per la tradizione imperiale sasanide. Tuttavia, egli non fu in grado di assicurare la sua posizione venendo ucciso nel giro di pochi mesi. Una delle figlie di Cosroe II, Buran, salì al trono nel 630 d.C. regnando per due anni³⁶⁷. Il suo governo fu rappresentato da un periodo di consolidamento del potere imperiale. Inoltre, tentò di consolidare l'ecumene, sollevando la popolazione da pesanti tasse, come riportato da fonti islamiche. Anche le nozioni sul passato unite al rispetto per suo padre sono chiariti dal ripristino della tipologia di conio del genitore. La leggenda impressa sulla moneta recita: “Buran, restauratrice della razza degli dei”³⁶⁸. Ovviamente risulta alquanto singolare la presenza di una donna al seggio imperiale Sasanide.

Probabilmente, la stessa si ritrovò a coprire tale carica per il fatto che era l'unica erede legittima, insieme a sua sorella, che avrebbe potuto governare, in quanto Kavād II aveva ucciso tutti i suoi fratelli. Buran cercò anche di mantenere buoni rapporti con i romani, inviando il *Catholicos* Mar Isho-Yab ad Eraclio, avendo così l'opportunità di riorganizzare l'impero³⁶⁹. La sovrana fu deposta da un altro generale sasanide. Nel frattempo, i militari stavano assumendo un atteggiamento forte e disinibito verso le istituzioni del regno, causato dalla nobiltà in competizione con i sacerdoti zoroastriani.

In seguito, la regina Azarmigduxt governò per un breve periodo, tra il 632 d.C., quando Buran morì, fino al 634 d.C., quando Yazdgerd III salì al trono. A quell'epoca si trovavano un certo numero di “re contendenti” che salirono continuamente al trono, rimossi o sfidati da altri membri lontani della famiglia di Sāsān. Questo periodo può essere definito di tipo fazioso e divisorio all'interno dell'impero. Ci sono testimonianze, giunte sino a noi riguardanti un elenco di più re che coniarono, nel tempo, diverse monete, altre, invece, note come fonti letterarie, sempre in

367 Malek&Curtis, *History and Coinage*, 113-129.

368 Daryae, *The Coinage*, 77-83.

369 Chaumont, *Boran*, 366.

quest'epoca, sembrano tuttavia confuse in termini di successione, da accettare solo come una sequenza provvisoria di sovrani. L'elenco è il seguente: Jošnasbandah, Azarmigduxt, Hormizd V, Cosroe III, Peroz II e Cosroe IV.

Il tardo impero sasanide, nell'ordine e struttura, assomigliava sempre più al sistema feudale dei Parti prima della caduta degli Arsacidi. In esso, infatti, si individuarono i funzionari locali e *dehgaāns* quale élite più potente, dal momento che i governanti non erano in grado di mantenere il potere. Risulta che Hormizd V, Cosroe III, Peroz II e Cosroe IV si imponevano in diverse aree dell'impero contemporaneamente dalla fine del 631 d.C. al 637 d.C., quando già Yazdgerd III era sul trono da alcuni anni.

Possiamo perciò affermare che in questo periodo, il potere risultava parcellizzato: a Ctesifonte dove il re veniva incoronato, nelle province dove i sovrani deposti si spostavano continuamente e nei *dehgaāns*, probabilmente i più numerosi, che governavano il territorio locale. Risultava inquietante che Yazdgerd III fosse stato incoronato nel tempio del fuoco di Anāhīd a Istakhr nel 634 d.C., antico centro di potere della famiglia di Sāsān. Questo atto potrebbe non apparire solo quale forma simbolica, ma anche riflesso della lealtà della regione verso la famiglia sasanide, che fece sentire Yazdgerd al sicuro a Fars³⁷⁰. Il suo governo, tuttavia, coincise con l'invasione arabo-musulmana del Vicino Oriente e del Mediterraneo orientale. Yazdgerd III fu costretto a trasferirsi di provincia in provincia chiedendo continuamente lealtà, denaro e sostegno. Durante il governo di questo monarca, la Persia sembrava simile nell'organizzazione al governo germanico medievale, vale a dire di una regalità errante. Dal 633 d.C., gli arabi furono in grado di entrare in Iraq, ma furono sconfitti nella battaglia del Ponte nel 634 d.C.³⁷¹.

Nel 636 d.C. nell'altra di Qadisiyya, i Sasanidi sotto la guida di Rustam furono sconfitti e la capitale, Ctesifonte, cadde in mano agli arabi musulmani che vi entrarono incontrastati, con la

370 Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 257. Il sovrano fu incoronato all'età di 8 anni, nella speranza simbolica di ringiovanire anche l'impero.

371 Crawford, *The War of the Three Gods*, 134. Nella Battaglia oltre ai 4000 uomini persi nello scontro, altri 3000 annegarono nel fiume che li trascinò via.

nobiltà ed i cortigiani in fuga verso il cuore della Persia³⁷². Sotto il comando del Califfo Umar, il Khuzistan cadde nel 642 d.C.. In questo modo ora la Persia risultò terra di conquista e senza alcuna resistenza. Dobbiamo ricordare che durante le riforme di Kavād I e Cosroe I, l'esercito fu diviso in quattro contingenti, ciascuno dei quali collocato in una regione confinante. Ne sarebbe bastata la sconfitta di uno solo di questi per scoprire del tutto il cuore dell'impero.

I combattimenti tra le varie fazioni dovettero anche esaurire quell'unità e quel potere dell'esercito permanente. La vittoria arabo musulmana ebbe successo per una serie di ragioni: oltre ai problemi interni, la cavalleria pesante sasanide non poteva competere con l'altra leggera araba, molto più manovrabile. I testi islamici di solito riportano che il numero dei soldati persiani era di centinaia o decine di migliaia e molte volte più grande degli eserciti arabi. Una letteratura vanagloriosa, questa, che mira, al contrario, ad esaltare i risultati arabo musulmani paragonabili ai resoconti greci delle stesse guerre greco-persiane. L'esercito sasanide non sarebbe stato in grado di radunare una forza così grande contro gli arabi; molti uomini erano stati uccisi, del resto, durante le lunghe guerre contro i romani ed in seguito nelle lotte interne verificatesi nello stesso impero.

In ogni caso, Yazdgerd III fuggì a Persis, ma gli arabi furono in grado di conquistare quella regione entro il 650 d.C., costringendolo verso est. Lì si trovò di fronte a funzionari locali, poco disposti ad aiutarlo, venendo poi di fatto sconfitto da una confederazione di questi, quali il margravio di Merv e il sovrano eftalita di Baāghdīs. La tradizione vuole che il sovrano sia stato poi ucciso nel 651 d.C. a Merv da un mugnaio che non riconosceva chi fosse³⁷³. I figli di Yazdgerd III fuggirono ad est chiedendo all'imperatore T'ang, Gaozong, di aiutarli nella loro battaglia contro gli arabi musulmani.

372 Friedmann, *The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, 43. L'autore riporta la traduzione del resoconto di Al-Tabarī e si sofferma in particolare su un dialogo tra Yazdgerd III e Rustam relativo all'invasione araba. Secondo quest'ultimo gli arabi erano “un branco di lupi che cadevano su pastori ignari e li annientavano”. Il sovrano, invece, rispose: “Non è così. Gli arabi e i persiani sono paragonabili ad un'aquila che guardava una montagna dove gli uccelli si rifugiano di notte, stando nei loro nidi ai suoi piedi. Quando venne il mattino, gli uccelli si guardarono intorno e videro che li stava osservando. Ogni volta che un uccello si separava dal resto, l'aquila lo rapiva. La cosa peggiore che potrebbe capitare loro sarebbe che tutti sarebbero scappati tranne uno”.

373 Kia, *The Persian Empire*, 285. Secondo l'autore, il mugnaio avrebbe ucciso il sovrano, non perché non lo riconosceva, bensì per ottenere i suoi gioielli.

Peroz III, il figlio maggiore di Yazdgerd III, istituì un regno chiamato “Comando dell'area persiana” (*Bosi dudufu*) nel Sistan, di istanza a Zarang tra il 658 d.C. ed il 663 d.C. Venne riconosciuto quale re legittimo della Persia dai cinesi, ma dal 674-675 d.C. si riporta la sua fuga verso la capitale cinese, probabilmente a causa di ulteriori vittorie arabo musulmane³⁷⁴. Morì intorno al 679 d.C. e suo figlio Narsieh I fu posto sul trono di Persia in esilio. Peroz III fu ricordato da una sua statua di pietra che è ancora esistente all'ingresso del mausoleo di Gaozong con l'iscrizione: “Peroz, re di Persia, gran generale della coraggiosa guardia e comandante in capo della Persia”^{375 376}.



Figura 23: Statua di Peroz III.

In loco la famiglia di Sāsān mantenne il suo status reale, costruendo templi a Tun-huang (*sha-chou*), Wu-wei (*Liangchou*), Ch'ang-an (fondata nel 631 d.C.) e a Luoyang, vivendo insieme ad altri persiani che si trovavano in quei luoghi per attività commerciali o erano fuggiti a causa della conquista arabo musulmana.

L'altro figlio di Yazdgerd III, Wahram VII (Aluohan da fonti cinesi) tentò di riconquistare i territori perduti. Sebbene alla fine non ebbe successo, morendo nel 710 d.C., i testi ritrovati in Medio Persiano, in particolare un piccolo poema chiamato *Abar Madan ī Wahram ī Warzā wand*

374 Forte, *La Persia e l'Asia Centrale*, 190.

375 *Ibid.*, 191.

376 Statua di Peroz III conservata nel Mausoleo di Gaozong.

(*Sulla Venuta del Miracoloso Wahram*) descrivono alcune verità in merito alle sue campagne. Il figlio di Wahram, Khosrau I (Juluo da fonti cinesi) con l'aiuto dei turchi invase la Persia, ma non fu in grado di sconfiggere gli arabi³⁷⁷. Questa fu l'ultima volta in cui sentiamo parlare di qualche membro appartenente alla famiglia di Sāsān. I conquistatori arabo musulmani incontrarono una rigida resistenza in alcune parti dell'impero da parte di alcuni *dehgaāns* ed anche da sacerdoti zoroastriani, mentre altri accettarono di pagare una tassa per detenere il controllo del loro territorio, sottomettendosi di fatto ai governatori arabi.

Parte dell'esercito sasanide si unì anch'esso alle forze musulmane, mantenendo, di conseguenza, il proprio status, dando continuità alle stesse nella conquista della regione e dell'Asia centrale. Questa espansione concentrò ed unì più popoli dell'Asia quali arabi, persiani, indiani e cinesi che si incontravano di nuovo sulla Via della Seta, con meno conflitti. Dopo la morte di Wahram VII i persiani dovettero aspettare circa quaranta anni per rovesciare i governanti arabi a Damasco ed entro il IX secolo d.C. avrebbero stabilito le proprie dinastie indipendenti, in Persia. Anche allora i governanti musulmani, persiani, arabi o turchi, si ricordavano dei Sasanidi e in un modo o nell'altro affermavano di essere discendenti di Sāsān. La sua famiglia, infatti, non fu mai dimenticata.

³⁷⁷ Daryace, *Sasanian Iran*, 91-104.

2. Contesto geopolitico del Medioriente occidentale antico.

Nel precedente capitolo è stato descritto e precisato il contesto storico che fungerà da base nello sviluppo e discussione relativi allo Zoroastrismo. Ora si analizzerà la storia del popolo ebraico a partire dall'esodo babilonese fino all'avvento di Cristo che determinerà e confermerà, nei tempi a venire, la nuova fede, quella cristiana, riconosciuta a livello universale. Nel primo gruppo dell'élite costretta all'esilio babilonese nel 587 a.C. emergeva la figura di Ezechiele, un sacerdote anziano e dotto. Sua moglie era morta durante l'ultimo assedio della città e lui visse e morì in solitario esilio, sul canale di Chebar, vicino a Babilonia.¹

Seduto sulle sue rive, amareggiato e disperato, ebbe una visione divina: “venne fuori un turbine nel nord, una grande nuvola e un fuoco che si avvolgeva, e uno splendore era attorno ad esso, e dal mezzo di esso come il colore dell'ambra, dal mezzo del fuoco”.² Questa fu la prima di una serie di intense esperienze visive, uniche nella Bibbia per i colori violenti e la luce abbagliante che Ezechiele vide e depose, frugando nel suo vocabolario alla ricerca di parole con cui descriverle: i colori sono di topazio, zaffiri, rubini, la luce è lampeggiante e radiosa, brilla e luccica e acceca e brucia nel suo calore ardente. Il suo lungo libro è confuso, con sequenze oniriche e immagini terrificanti, minacce, maledizioni e violenze. È uno dei più grandi scrittori della Bibbia e uno dei più popolari, sia ai suoi tempi che in quelli futuri. Ma si circonda di misteri ed enigmi, quasi contro la sua volontà. Perché, si chiede, deve sempre parlare per enigmi?

Eppure, in sostanza, quest'uomo strano e appassionato aveva un messaggio fermo e potente da trasmettere: l'unica salvezza era attraverso la purezza religiosa. Stati, imperi e troni non avevano importanza a lungo andare. Sarebbero morti per il potere di Dio. Ciò che importava era la creatura che Dio aveva creato a sua immagine: l'uomo. Ezechiele descrive come Dio lo condusse in una valle piena di ossa e gli chiese: “Figlio dell'uomo, possono vivere queste ossa? Quindi, davanti al suo sguardo terrorizzato, le ossa iniziarono a tremare e si unirono: Dio mise su di loro tendini, carne

¹ Von Rad, *Old Testament*, 220-237.

² Ez., 1:3.

e pelle, e infine alità in loro, ed essi vivevano, e si ergevano in piedi, quale immenso esercito”³.

I cristiani avrebbero poi interpretato questa scena spaventosa come un'immagine della risurrezione dei morti, ma per Ezechiele e la sua gente era un segno della risurrezione di Israele, sebbene, mai prima d'ora, più vicino e più dipendente da Dio. Ogni uomo e donna creati, erano ciascuno, individualmente responsabili nei Suoi confronti, impegnati dalla nascita all'obbedienza permanente delle Sue leggi. Se Geremia fu il primo “ebreo”, fu Ezechiele con le sue visioni a dare l'impulso dinamico alla formulazione del Giudaismo. L'esilio significava necessariamente una rottura con il passato tribale.

In effetti, dieci delle tribù erano già scomparse. Ezechiele, come Osea, Isaia e Geremia, insistette che le calamità sugli ebrei, erano il risultato diretto e ineludibile della violazione peccaminosa della Legge. Ma, mentre le storie e le profezie precedenti si soffermavano sul senso di colpa collettivo ed attribuivano alla malvagità dei vari re e capi l'abbattersi dell'ira divina su tutti, gli ebrei esiliati ora non avevano nessuno da incolpare tranne che se stessi. Dio, scrisse Ezechiele, non puniva più le persone collettivamente per il peccato di un leader o l'attuale generazione per le colpe dei loro antenati. La storia che “I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei bambini si sono attaccati”, non era più vera. “Ecco, tutte le anime sono mie”, disse Dio a Ezechiele. Ciascuno sarebbe stato individualmente responsabile nei Suoi confronti: “l'anima che pecca, morirà”.⁴

La singolarità dell'individuo era sempre stata evidenziata e presente nella religione mosaica, poiché inerente alla convinzione che ogni uomo e donna fosse stato creato a immagine di Dio. In seguito, tale pensiero fu fortemente rafforzato dai detti di Isaia. Con Ezechiele divenne fondamentale e, da allora in poi, la responsabilità individuale si consoliderà nell'essenza stessa della religione ebraica. Molte furono le conseguenze: tra il 734 a.C. ed il 581 a.C. si ricordano sei distinte deportazioni degli israeliti, con più gruppi fuggiti volontariamente in Egitto e in diverse parti del Vicino Oriente. Da questo momento in poi, sarebbero vissuti, per di più al di fuori della Terra Promessa. Così sparsi, senza leader, senza uno stato o alcuno dei normali apparati di supporto

³ *Ibid.*, 37:1-10.

⁴ *Ibid.*, 18:1 sgg.

forniti dal proprio governo, gli ebrei furono costretti a trovare mezzi alternativi per preservare la loro speciale identità.

Così si sono rivolti ai loro scritti, alle loro leggi e ai registri del loro passato. D'ora in avanti si sentirà parlare degli scribi. Fino a quel momento essi erano stati semplicemente segretari, come Baruch. Divennero, nel tempo, una casta importante, stabilendo per iscritto tradizioni orali, copiando preziosi rotoli portati dal tempio in rovina, ordinando, modificando e razionalizzando gli archivi. Per un certo periodo risultarono, infatti, più importanti dei sacerdoti, che non avevano tempo per sottolineare la loro gloria e la loro indispensabilità. L'esilio favorì lo sforzo degli scribi⁵. Gli ebrei furono trattati con discrezionalità a Babilonia.

Le tavolette trovate vicino alla Porta di Ishtar dell'antica città, elencano le razioni distribuite ai prigionieri, tra cui “Yauchin, re della terra di Yahud”, ovvero Ioiachim⁶.



Figura 24: Tavoletta di Ioiachim.

Alcuni degli ebrei divennero mercanti. Furono raccontate le prime storie relative alla diaspora. La ricchezza mercantile finanziava lo sforzo degli scribi e il lavoro per mantenere gli ebrei nella loro fede. Se l'individuo era responsabile dell'obbedienza alla Legge, doveva sapere cos'è la

⁵ Il periodo dell'esilio babilonese fu molto ricco dal punto di vista della letteratura. Emersero molti degli scritti più importanti come il *Libro di Geremia*, il quale vedeva nella cattività un'opportunità persa; la sezione finale del *Secondo Libro dei Re* che la ritrae, invece, come la fine temporanea della storia; il *Secondo Libro delle Cronache* in cui l'esilio è “il Sabato del Paese”; i capitoli iniziali di *Esdra* che ne registra la fine. Altre opere ad esso relative sono: le storie in *Daniele* 1-6 *Susanna*, *Bel e il drago*, la *Storia dei tre giovani* in *1 Esdra* 3:1-5:6 e i libri di *Tobia* e *Giuditta*. Il *Libro delle Lamentazioni* è nato dalla prigionia babilonese, mentre la redazione finale del Pentateuco avvenne nel periodo persiano successivo all'esilio quando l'ex regno di Giuda era divenuto satrapia di Yehud.

⁶ Fant&Reddish, *Lost Treasures of the Bible*, 218. La tavoletta fu ritrovata, durante degli scavi a Babilonia, da Robert Koldewey nel 1899-1917 e conservata in un edificio sotterraneo costituito da file di stanze vicino alla Porta di Ishtar.

Legge. Quindi il materiale sacro non doveva semplicemente essere copiato, ma insegnato. Pertanto fu durante l'esilio che gli ebrei comuni furono per la prima volta disciplinati nella pratica regolare della loro religione. La circoncisione, che li distingueva in modo ineffabile dai pagani circostanti, fu eseguita insistentemente e rigorosamente e l'atto divenne cerimonia, parte del ciclo di vita e della liturgia ebraica⁷.

Il concetto di *Sabbath*, fortemente rafforzato da quanto appreso dall'astronomia babilonese, divenne il fulcro della settimana ebraica e “*Shabbetai*” era il nuovo nome, più popolare, coniato durante l'esilio. L'anno ebraico era, ora, per la prima volta scandito da feste regolari: la Pasqua celebrava la fondazione della nazione ebraica, la Pentecoste, la donazione delle leggi da parte di Dio, cioè il fondamento della loro religione; i Tabernacoli, i vagabondaggi nel deserto dove si univano nazione e religione, e, mentre la consapevolezza della responsabilità individuale affondava nei loro cuori, anche gli ebrei iniziarono a celebrare il nuovo anno in memoria della creazione e il giorno dell'espiazione in previsione del giudizio.

Ancora una volta, il pensiero babilonese contribuì a regolarizzare ed istituzionalizzare il quadro religioso ciclicamente proposto durante l'anno. Fu in esilio che le regole cominciarono a sembrare importantissime: quelle di purezza, di pulizia, di dieta, ad esempio. Le leggi erano ora studiate, lette ad alta voce, memorizzate. È probabilmente da questo momento che riceviamo l'ingiunzione del Deuteronomio: “Questi comandamenti che ti do oggi, devono essere tenuti nel tuo cuore; li ripeterai ai tuoi figli e ne parlerai in casa e fuori, quando ti corichi e quando ti alzi. Legateli come un segno sulla mano e indossateli come un filatterio sulla fronte; Scriveteli sugli stipiti delle vostre case e dei vostri cancelli.”⁸. In esilio gli ebrei, privati di uno stato, divennero una nomocrazia, sottomettendosi volontariamente al governo della Legge che poteva essere fatta rispettare solo con il consenso. Niente di simile era accaduto prima nella storia.

L'esilio fu breve, nel senso che perdurò unicamente mezzo secolo dopo la caduta finale del regno di Giuda. Eppure la sua forza creativa fu, in un certo qual modo, travolgente. Come abbiamo

⁷ Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism*, 172.

⁸ *De.*, 6:6-8.

già notato, in questo periodo si delinea un conflitto intrinseco tra la religione e lo stato di Israele. In termini religiosi, quattro sono stati i grandi periodi di formazione nella storia ebraica: sotto Abramo, con Mosè, durante e subito dopo l'esilio e posteriormente alla distruzione del Secondo Tempio. Nei primi due si strutturò la religione di Yahweh, nei secondi il giudaismo ebbe modo di svilupparsi e raffinarsi. Ma in nessuno di questi periodi, gli ebrei possedevano uno stato indipendente, nonostante che, durante il periodo mosaico, non furono effettivamente governati da alcuno.

Al contrario, è anche degno di nota il fatto che quando gli israeliti, e più tardi gli ebrei, raggiunsero un autogoverno stabile e prospero, trovarono straordinariamente difficile mantenere il loro credo religioso puro ed incorrotto. La decadenza iniziò rapidamente dopo la conquista da parte di Giosuè: si rafforzò nuovamente durante il regno di Salomone ridescrivendosi sia nei regni settentrionali che meridionali, specialmente sotto re ricchi e potenti, anche quando i tempi erano pacifici. Esattamente lo stesso modello sarebbe tornato di nuovo sotto gli Asmonei e sotto tali potentati come Erode il Grande. Nell'autogoverno e nella prosperità, gli ebrei sembravano sempre attratti dalle religioni vicine, sia cananee, filistee-fenicie, greche ed iraniche.

Solo nelle avversità si aggrappavano risolutamente ai loro principi, sviluppando straordinari poteri di immaginazione religiosa, con originalità, chiarezza e zelo. Forse, allora, si trovavano meglio senza una propria nazione, nella convenienza e circostanza di obbedire alla Legge e temere Dio quando altri sentivano il dovere e le tentazioni di governarli. Geremia fu il primo a percepire la possibilità che l'impotenza e la bontà fossero in qualche modo collegate e che il dominio straniero potesse essere preferibile all'autogoverno. In questo modo egli si avvicina all'idea che lo "stato" stesso fosse intrinsecamente ed effettivamente malvagio.

Queste idee avevano radici profonde nella storia israelita, risalenti ai nazirei e ai recabiti, inerenti allo stesso Yahwehismo, poiché Dio, non l'uomo, è il vero regnante. Ci sono momenti in cui la Bibbia sembra suggerire che l'intero scopo della rettitudine sia quello di rovesciare l'ordine esistente, creato dall'uomo: "Ogni valle sarà esaltata e ogni montagna e collina abbassata"⁹. Nel capitolo 2 del primo libro di Samuele, sua madre Anna canta un inno trionfante alla sovversione in

⁹ *Is.*, 40:4.

nome di Dio, alla rivoluzione divina: “Egli solleva i poveri dalla polvere e solleva il mendicante dal letamaio, per metterlo tra i principi”¹⁰; la Vergine Maria avrebbe poi ripreso lo stesso tema nel Magnificat. Gli ebrei erano il lievito, producendo la decomposizione dell'ordine esistente, l'agente chimico del cambiamento nella società. Quindi quale poteva essere il modello di una società ben ordinata¹¹?

Da questo momento in poi, si verificherà la concretezza dell'esilio e di una mentalità da diaspora tra gli ebrei. L'impero babilonese fu presto sostituito dall'alleanza di persiani e medi creata da Ciro il Grande, che non aveva alcun desiderio di tenere in “custodia” gli ebrei. Ma molti di loro, forse la maggioranza, preferirono rimanere a Babilonia, che divenne un grande centro della cultura ebraica per 1.500 anni. Altre comunità ebraiche si stabilirono in Egitto, non solo oltre confine, come fece Geremia, ma fino all'isola di Elefantina, vicino alla Prima Cataratta, lungo il Nilo: lì, tra gli altri documenti, è stata ritrovata una lettera di papiro in cui la comunità ebraica richiedeva il permesso di ricostruire il proprio tempio¹².



Figura 25: Papiro di Elefantina.

Molti tra coloro che tornarono in Giuda, indussero far pensare a Geremia che vi fosse qualcosa di positivo nell'esperienza dell'esilio fino all'alba del giorno della perfetta purezza. Vivevano ai margini del deserto e si consideravano esiliati interni, in quella che chiamavano “La

10 2 Sam., 2:1-10.

11 Baron, *A Social and Religious*, 22.

12 Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, 21-30. “Ora i nostri antenati costruirono questo tempio nella fortezza di Elefantina ai tempi del regno d'Egitto e quando Cambise venne in Egitto, lo trovò costruito. Loro (i Persiani) abbatterono tutti i templi degli dei d'Egitto, ma nessuno fece alcun danno a questo tempio”.

terra di Damasco”, un simbolo di deportazione, dove Yahweh aveva il suo santuario; essi rimasero in attesa di un tempo giusto, quando una stella e un santo profeta li avrebbero riportati a Gerusalemme. Questi esiliati erano discendenti dei Recabiti e precursori della setta di Qumran.¹³ In effetti, è possibile che il re persiano, Ciro il Grande, fosse lui stesso l'istigatore del loro Ritorno. La fede della classe dirigente persiana era etica e universalistica, a differenza del nazionalismo intollerante e ristretto delle precedenti potenze imperiali. Ciro stesso era uno zoroastriano, che credeva in un essere eterno, benefico, quale creatore di tutte le cose tramite il suo spirito.

Sotto Ciro, i persiani svilupparono una politica religiosa imperiale radicalmente diversa da quella degli assiri e dei babilonesi. Erano felici di rispettare le credenze dei popoli assoggettati, a condizione che fossero compatibili alle loro, accettandone l'autorità. In effetti, Ciro sembra aver considerato quale dovere religioso, invertire le malvagie deportazioni e le distruzioni dei templi dei suoi predecessori. Nel *Cilindro di Ciro*, scoperto nelle rovine del palazzo di Babilonia nel diciannovesimo secolo ed ora al British Museum, come già riportato nel primo capitolo, il sovrano dichiarò la sua politica: “Io sono Ciro, il re del mondo ... Marduk, il grande dio, esulta ai miei atti pii ... ho riunito tutta la loro gente e li ho condotti alle loro dimore ... e gli dei ... per ordine di Marduk, il grande signore, li ho fatti installare nella gioia nei loro santuari Possano tutti gli dèi che ho ricondotto alle loro città [pregare ogni giorno] per tutta la durata dei miei giorni”¹⁴. Nonostante il sostegno e il comando di Ciro, il primo ritorno nel 538 a.C., sotto Shenazar, figlio dell'ex re Ioiachim, fu un fallimento, perché i poveri ebrei che erano stati lasciati indietro, gli am ha-arez, resistettero e insieme ai Samaritani, Edomiti ed arabi, impedirono ai coloni di costruire muri¹⁵.

Un secondo sforzo, con il pieno appoggio del nipote di Ciro, Dario, fu compiuto nel 520 a.C., sotto un capo ufficiale, di nome Zorobabele, la cui autorità, in qualità di discendente di Davide, fu rafforzata dalla sua nomina a governatore persiano di Giuda¹⁶. La Bibbia riporta che

¹³ Davies, *The Territorial Dimension*, 70.

¹⁴ Basello, *Il Cilindro di Ciro tradotto dal testo babilonese*, 253-258. Traduzione dal *Cilindro di Ciro* operata da parte del suo scopritore H.Rassam in inglese. La traduzione italiana è di G.P. Basello. E' esposta al British Museum.

¹⁵ *I Cr.*, 3:16-18.

¹⁶ *Ibid.*, 3:17-19. “Zorobabele era figlio di Pedaià, quartogenito di Ioiachim e fratello di Shenazar”.

42.360 esiliati tornarono con lui, incluso un gran numero di sacerdoti e scribi. Questo rappresentò la presa di potere, sulla scena di Gerusalemme, da parte della nuova ortodossia ebraica, che ruotava attorno ad un unico tempio centralizzato, unita al suo culto legale. I lavori per il tempio iniziarono immediatamente. Fu costruito in uno stile più umile di quello di Salomone, anche se furono usati di nuovo i cedri del Libano.

Ai samaritani e agli altri ebrei considerati eretici non fu permesso di prendere parte all'opera e forse, a causa dell'esclusività degli esiliati di ritorno, la loro colonia non prosperò. Nel 458 a.C. fu rafforzata da una terza ondata, guidata da Esdra, sacerdote e scriba di grande cultura e autorità, che tentò senza riuscirci, nuovamente, di risolvere i problemi legali causati dall'eterodossia, dai matrimoni misti e dalla proprietà contesa della terra¹⁷. Infine, nel 445 a.C., Esdra fu raggiunto da un potente contingente guidato da un importante ebreo e funzionario persiano chiamato Neemia, a cui fu conferito il governatorato di Giuda e l'autorità per trasformarlo in un'unità politica indipendente all'interno dell'impero.

Questa quarta ondata riuscì finalmente a stabilizzare l'insediamento, principalmente perché Neemia, uomo d'azione oltre che diplomatico e statista, ricostruì, con encomiabile velocità, le mura di Gerusalemme creando così un'enclave sicura dalla quale dirigere il lavoro di reinsediamento. Descrisse inoltre la realizzazione di ciò nelle sue memorie, un brillante esempio di scrittura storica ebraica. La città ricostruita era più piccola di quella di Salomone, più povera ed inizialmente scarsamente popolata.

L'energia e l'intraprendenza di Neemia, però, sarebbero state riprese quale modello di ispirazione quando la Palestina fu nuovamente insediata dagli attivisti ebrei nel XX secolo. Gli anni che vanno dal 400 a.C. al 200 a.C. rappresentarono i secoli perduti della storia ebraica. Non si ricordano, né registrano grandi eventi o calamità. Gli ebrei apprezzarono certamente i persiani,

¹⁷ *Esd.*, 7;10. “Figlio o nipote di Seraiah, Esdra era discendente diretto di Fineas, figlio di Aronne. A seguito della sconfitta dei Caldei, per opera dell'armata persiana condotta da Ciro il Grande, intorno al 539 a.C., esso, insieme al principe Zorobabele, fece ritorno in Palestina, mentre gli appartenenti al regno di Israele preferirono in maggioranza restare in Caldea. Fu considerato, ora, il Gran Sacerdote come un secondo Mosè, degno di ricevere la Torah. Egli, inoltre, introdusse la scrittura quadrata ebraica per usarla nella redazione biblica. Fu l'autore di una legislazione speciale che proibiva agli ebrei di sposarsi con donne di altri popoli, ritenute esse impure. Fra le varie pratiche che introdusse insieme all'Assemblea dei Sapiienti da lui diretta, impose la lettura tri-settimanale della Torah (lunedì, giovedì, sabato). Per ultimo, unito ai suoi discepoli, compilò il primo canone del libro sacro della Legge”.

meglio di qualsiasi altro loro governante. Non si ribellarono, anzi, al contrario, i mercenari ebrei aiutarono i persiani a reprimere la rivolta egiziana.

Gli ebrei furono liberi di praticare la loro religione nelle proprie case in Giuda, o in qualsiasi altra parte dell'impero persiano. Vari gli insediamenti ebraici ritrovati su più aree: un'eco di questa diaspora è il *Libro di Tobia*, ambientato in Media nel V secolo a.C. Un altro è la raccolta di 650 documenti commerciali, cuneiformi nella scrittura, prodotti tra il 455 a.C. ed il 403 a.C. nella città di Nippur, vicino a dove visse Ezechiele: l'8% dei nomi in questi testi sono ebraici¹⁸. Due archivi di famiglie ebraiche sono sopravvissuti dalla colonia Elefantina, ritrovamento che getta luce sulla vita e sulla religione in quel paese¹⁹.

La maggior parte degli ebrei della diaspora di cui sentiamo parlare, sembra aver agito concretamente e aver praticato fedelmente il proprio credo religioso. Esso, rappresentò appieno la nuova ortodossia: il giudaismo. I duecento anni perduti, infatti, anche se silenziosi, non furono improduttivi. Videro l'emergere dell'Antico Testamento più o meno come noi lo conosciamo. Ciò fu reso necessario dalla natura della nuova versione giudaica della fede israelita che Neemia ed Esdra stabilirono nella ricostruita Gerusalemme.

Il capitolo 8 del *Libro di Neemia* descrive come tutti i cittadini si riunirono vicino alla porta d'acqua per ascoltare una serie di letture dal libro della legge di Mosè. Sono stati condotti da Esdra lo Scriba, in piedi su un pulpito di legno, che avevano costruito per lo scopo. Alla luce delle letture, che provocarono un'intensa emozione, fu stipulata una nuova e solenne alleanza, firmata e promessa da tutti, uomini e donne, i loro figli e le loro figlie, che si consideravano ortodossi²⁰. In breve, il nuovo patto, che si può dire abbia inaugurato ufficialmente e legalmente il giudaismo, non si basava sulla rivelazione o sulla predicazione, ma su un testo scritto. Ciò significava avere una versione ufficiale, autorizzata, accurata e verificata. E questo, a sua volta, dichiarava smistare, selezionare e modificare la vasta letteratura di storia, politica e religione che gli ebrei avevano già accumulato. Erano stati alfabetizzati in una fase molto precoce della loro storia.

18 Davies, *Cambridge History of Judaism*, 344.

19 *Ibid.*, 398-400.

20 *Ne.*, 10:28.

Il *Libro dei Giudici* ci dice che quando Gedeone era a Succot prese un giovane e lo interrogò sul luogo e il ragazzo scrisse per lui i nomi di tutti i proprietari terrieri locali e quelli degli anziani: “sessanta e diciassette uomini”²¹. È probabile che la maggior parte dei contadini sapesse leggere. Nelle città il livello di alfabetizzazione era alto ed un gran numero di persone risultavano anche autori di una serie di storie che andavano illustrando poichè le avevano sentite, altre trattavano le loro avventure ed esperienze, sia spirituali che secolari. Centinaia di profeti imprimevano i loro messaggi per iscritto ed il numero di racconti e cronache era immenso.

Probabilmente si produsse la più grande letteratura dell'antichità, di cui l'Antico Testamento è solo un piccolo frammento. Tuttavia, gli ebrei interpretavano la letteratura quale attività didattica, in forma collettiva. Non fu un atto di auto-indulgenza personale. La maggior parte dei libri della Bibbia sono attribuiti ad una paternità individuale, ma gli stessi ebrei hanno concesso la loro approvazione, il loro favore ed autorità ai contenuti in essi espressi tanto da suggellarne, nel tempo, la sacralità.

Il nucleo della loro letteratura era sempre pubblico, soggetto al controllo sociale. Giuseppe Flavio, nella sua apologia della fede ebraica, *Contra Apionem*, descrive questo tipo di approccio: “Con noi non è aperto a tutti scrivere i registri ... Solo i profeti hanno avuto il privilegio di ottenere la conoscenza della storia più remota e antica attraverso l'ispirazione che dovevano a Dio e di impegnarsi a scrivere un resoconto chiaro degli eventi del loro tempo così come sono accaduti ... Non possediamo miriadi di libri incoerenti, in conflitto tra loro. I nostri libri, quelli giustamente accreditati, sono ventidue”²².

Con “giustamente accreditati”, Giuseppe Flavio intende “canonizzati”. Il termine canone è molto antico, probabilmente di origine sumera con significato di “canna”, da cui ha acquisito il senso di diritto o retto; i greci lo traducevano come regola o confine. Gli ebrei furono i primi ad applicarlo ai testi religiosi poiché ne davano il significato di dichiarazioni divine di autorità indiscussa o scritti profetici divinamente ispirati. Pertanto ogni libro, per essere accettato nel

21 *Giudic.*, 8:14.

22 Flav. Ios., *Apn.*, 1:37.

canone, doveva possedere, in qualità di autore accreditato e riconosciuto, un vero profeta. Il canone iniziò ad emergere quando i primi cinque libri mosaici, il Pentateuco, che in seguito divenne noto agli ebrei come la *Torah*, raggiunsero la forma scritta.

Nella sua versione più primitiva, lo stesso risale probabilmente al tempo di Samuele, ma nella forma in cui ora lo possediamo, il testo si compone di una raccolta di cinque e forse più elementi: una fonte meridionale, che si riferisce a Dio come Yahweh e che risale all'epoca degli scritti originali in mosaico²³; una fonte settentrionale, che chiama Dio "Elohim", anch'essa collocata nell'antichità²⁴; il Deuteronomio, o parti di esso, quale libro "perduto" trovato nel Tempio al tempo delle riforme di Giosuè²⁵ e le ultime, relative a due codici aggiuntivi separati, noti agli studiosi come Codice Sacerdotale e Codice Santità, entrambi risalenti a tempi in cui il culto religioso era diventato più formalizzato e la casta sacerdotale rigorosamente disciplinata²⁶.

Il Pentateuco non è, quindi, un'opera omogenea. Ma non è nemmeno, come hanno sostenuto alcuni studiosi della tradizione critica tedesca, una deliberata falsificazione da parte di sacerdoti post-esilici, che hanno cercato di imporre al popolo le loro credenze religiose attribuendole a Mosè ed alla sua epoca. Tutte le prove interne mostrano che coloro, i quali stabilirono e mescolarono questi scritti uniti agli scribi che li copiarono quando il canone fu assemblato dopo il ritorno dall'esilio, credevano assolutamente nell'ispirazione divina dei testi antichi e li trascrissero con venerazione, inclusi molti passaggi che manifestamente non capivano.

In effetti, il testo del Pentateuco riporta, per due volte, solenni ammonimenti da parte di Dio stesso, contro la manomissione dei testi sacri, visibili, un primo in atti che pretendono non aggiungere altro al di fuori della parola ordinata, un secondo, relativo alla volontà di non ridimensionare quanto detto ed in essa comandato. La parola sacra è usata per la prima volta nell'antico cantico di Deborah²⁷, e, di lì a poco, si giungerà alla formazione di ereditarie corporazioni di scribi, che il *Primo Libro delle Cronache* le definisce famiglie degli stessi.

23 Gilbert, *A Complete Introduction to the Bible*, 31.

24 Ruddick, *Elohist*, 246. Testo che si focalizza sull'ipotesi documentale della tradizione Elohista.

25 Rogerson, *Deuteronomy*, 153-154. Libro che si focalizza sull'ipotesi documentale della tradizione Deuteronomista, non corrispondente al sacro testo.

26 Barton&Muddiman, *The Pentateuch*, 19. Manoscritto che si concentra sull'ipotesi documentale Sacerdotale e Santità.
27 *Giudic.*, 4;5.

Il dovere loro, più onorevole, era quello di preservare il canone in tutta la sua santa integrità. Si cominciò con i testi mosaici che, per comodità, furono trascritti in cinque rotoli separati: da qui il suo nome (sebbene il Pentateuco stesso sia greco, come lo sono i singoli nomi dei libri). A questi furono aggiunti, in una seconda divisione della Bibbia, i Profeti, in ebraico *nevi'im*. Questi a loro volta si distinguono in “*Profeti Anteriori*” e “*Profeti Posteriori*”, in ebraico *Nevi'im Rishonim* e *Nevi'im Acharonim*. I primi sono costituiti principalmente da opere narrative e storiche, *Giosuè*, *Giudici*, *Samuele* e *Re*, e il secondo dagli scritti degli oratori profetici, a loro volta divisi in due sezioni, i tre principali profeti, Isaia, Geremia ed Ezechiele, e i dodici minori, Osea, Gioele, Amos, Abdia, Giona, Michea, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria e Malachia. Poi ci sono le opere della terza divisione biblica, i *Ketuvim* o scritti, spesso noti come Agiografici. Essi si dividono nei *Salmi*, *Proverbi*, *Libro di Giobbe*, *Cantico dei Cantici*, *Rut*, *Lamentazioni*, *Ecclesiaste*, *Ester*, *Daniele*, *Esdra*, *Neemia* e nei due libri delle *Cronache*²⁸.

La divisione tripartita non riflette una classificazione contemplata tanto quanto lo sviluppo storico. Il Pentateuco o *Torah* fu canonizzato già nel 622 a.C. Altri libri furono aggiunti gradualmente determinando un processo che fu completato intorno al 300 a.C. Al di là della *Torah*, non conosciamo i criteri in base ai quali il canone fu compilato, ma il gusto popolare, così come il giudizio sacerdotale ed accademico, sono state particolari e fondamentali strategie interpretative mano a mano adottate.

I cinque rotoli conosciuti come *Megillot*, o *Cantici*, furono letti in pubblico durante le grandi feste, il *Cantico dei Cantici* a Pasqua, *Rut* a Pentecoste, *Ecclesiaste* ai Tabernacoli, *Ester* a Purim e *Lamentazioni* alla commemorazione della distruzione di Gerusalemme. Di conseguenza divennero popolari, ed è per questo che furono inclusi nel canone. A parte la sua associazione con un grande re, il *Cantico dei Cantici* rappresenta un'antologia di poesie d'amore. Esso, per questa ragione non fu accolto seriamente, né incluso. La tradizione rabbinica racconta che al Concilio di Jamnia o Jabneh, all'inizio dell'era cristiana, quando il canone fu finalmente determinato, il rabbino Akiva disse: “Perché in tutto il mondo non c'è niente che eguagli il giorno in cui il *Cantico dei Cantici* fu

28 Filoramo, *Ebraismo*, 3-7.

dato a Israele, perché tutti gli scritti sono sacri, ma il *Cantico dei Cantici* è il Santo dei Santi. Colui che, per motivi di divertimento, canta la canzone come se fosse una canzone profana, non avrà posto nell'aldilà.”²⁹ L'inclusione nel canone era l'unico modo certo per garantire che un'opera di letteratura sopravvivesse perché, nell'antichità, a meno che un manoscritto non fosse costantemente ricopiato, lo stesso tendeva a svanire senza lasciare traccia di sé perdurando al massimo per una generazione. Le famiglie degli scribi, quindi, assicurarono la sopravvivenza dei testi biblici per mille anni o più, e a tempo debito furono sostituite da famiglie di masoreti o studiosi di scribi che si specializzarono nella scrittura, nell'ortografia e nell'accentuazione dei testi stessi. Sono stati loro a produrre la versione canonica ebraica ufficiale, nota come testo masoretico.

Esiste, tuttavia, più di un canone e pertanto più di un testo antico. I Samaritani, essendo stati esclusi dal regno di Giuda a metà del I millennio a.C., conservarono solo i cinque libri mosaici, poiché non erano autorizzati a prendere parte alla canonizzazione dei successivi scritti: per questo non furono riconosciuti. Importante, inoltre, risulta essere la Bibbia dei Settanta, la versione greca dell'Antico Testamento, compilata dai membri della diaspora ebraica ad Alessandria durante il periodo ellenistico. Questo includeva tutti i libri della Bibbia ebraica, anche se raggruppati in modo diverso ed accoglieva libri apocrifi e pseudo-epigrafici, come *I Esdra*, la cosiddetta *Saggezza di Salomone*, la *Saggezza di Ben Sira* o *Ecclesiasticus*, *Giuditta*, *Tobia*, *Baruc* e i libri dei *Maccabei*, tutti respinti dagli ebrei di Gerusalemme come impuri o pericolosi. Inoltre, ora abbiamo i rotoli conservati e copiati dalla setta di Qumran, trovati nelle grotte vicino al Mar Morto³⁰.

Questi ultimi testimoniano, nel complesso, l'accuratezza con cui la Bibbia è stata copiata nel corso dei secoli, sebbene si siano verificati molti errori e non poche variazioni. I Samaritani sostenevano che il loro testo risalisse ad Abishua, pronipote di Aronne, ed è chiaramente molto

²⁹ Epstein, *Tractate Sanhedrin*, 12:10. La citazione e traduzione proviene dallo stesso autore il Rabbi B.H. Epstein. Si tratta di uno dei dieci trattati del Seder Nezikin o Ordine dei Danni, una sezione della Mishnah e del Talmud che si concentra sui danni civili e penali, nelle procedure giudiziarie. Traduzione italiana della citazione ad opera di S. Cavalletti.

³⁰ Calabi, *Lettera di Aristeo a Filocrate*, 6-10. L'origine della traduzione è narrata dalla *Lettera di Aristeo a Filocrate*, oggi considerata un testo pseudo-epigrafico della metà del II secolo a.C. Secondo tale racconto, il sovrano egizio Tolomeo II (285 a.C.- 246 a.C.) commissionò personalmente alle autorità religiose del Tempio di Gerusalemme una traduzione in greco del Pentateuco per la neonata biblioteca di Alessandria. Il Sommo Sacerdote Eleazaro nominò 72 eruditi ebrei, 6 scribi per ciascuna delle Dodici Tribù di Israele, che si recarono ad Alessandria venendo accolti calorosamente dal sovrano. Stabilitisi nell'isola di Faro, completarono la traduzione in 72 giorni, grazie al loro lavoro congiunto. Il testo è tradotto in italiano da parte di F. Calabi.

antico e di regola notevolmente incorrotto, sebbene in alcuni punti rifletta le tradizioni samaritane, al contrario di quelle ebraiche. Differisce dal testo masoretico del Pentateuco in circa 6.000 casi, e su questi, concorda con la versione dei Settanta in circa 1.900. Ci sono anche variazioni nei testi masoretici. Dei primi sopravvissuti, la Sinagoga Caraita del Cairo possiede un codice, un libro rilegato, dei profeti, che fu copiato nell'895 d.C. da Ben Asher, capo di una delle più famose famiglie masoretiche. Il testo completo di Asher, su cui la famiglia lavorò per cinque generazioni, è stato copiato intorno al 1010 d.C. da un Masorete chiamato Samuel ben Jacob che oggi giorno è conservato a Leningrado³¹. Un altro famoso testo masoretico, della famiglia Ben Naphtali, sopravvive in una copia datata 1105 d.C., nota come Codice Reuchlin, e ora a Karlsruhe³².

La prima versione cristiana sopravvissuta è il *Codex Vaticanus* del IV secolo d.C. in Vaticano, il *Codex Sinaiticus*, sempre del IV secolo, incompleto ed il *Codex Alexandrinus* del V secolo, gli ultimi due entrambi al British Museum. Esiste anche una versione siriana in un manoscritto datato 464 d.C. I più antichi manoscritti biblici, tuttavia, sono quelli trovati tra i Rotoli del Mar Morto nel 1947-48, che includono frammenti ebraici di tutti i ventiquattro libri del canone, tranne *Ester* e l'intero testo di Isaia, più alcuni frammenti della *Septuaginta*.³³

È del tutto possibile che nel tempo verranno scoperti vari testi antichi, sia nel deserto della Giudea che in Egitto, e chiaramente la ricerca potrebbe continuare lungamente. L'attenzione che la Bibbia ha ricevuto, nella considerazione del vero testo, nell'esegesi, nell'ermeneutica e nel commento, supera di gran lunga quella dedicata a qualsiasi altra opera letteraria. Né questo interesse è sproporzionato, perché si è sempre pensato fosse il più influente di tutti i libri. Gli ebrei si sono distinti in più qualità tra cui quella di rivelarsi grandi scrittori già ai tempi dell'antichità. Sono stati i primi a creare una storia consequenziale, sostanziale ed interpretativa.

È stato affermato che essi impararono l'arte dello scrivere di storia dagli Ittiti, altro popolo di

31 Kahle, *The Cairo Geniza*, 91-96. Si tratta del *Codex Cairensis*. Esso contiene *Giosuè, Giudici, 1-2 Samuele, 1-2 Re, Isaia, Geremia, Ezechiele e i Dodici Profeti Minori*. Attualmente non è più a Leningrado, bensì all'Università Ebraica di Gerusalemme, dove viene conservato.

32 Campanini, *La traduzione italiana del De arte cabalistica di Johannes Reuchlin*, 4-7. Il *Codice Reuchlin* differisce in molti casi, circa 860, da quello *Cairensis* soprattutto da un punto di vista ortografico, di vocaboli ed accenti. Si presume che gli occidentali seguissero il testo di Asher, mentre gli orientali quest'ultimo.

33 Skolnik, *Encyclopaedia Judaica Vol. 4*, 814-836.

mentalità simile, ma la verità è che furono da sempre affascinati e presi dalle vicende del loro passato fin dai primi tempi. Sapevano di essere un popolo speciale, di essere stati scelti da Dio. Il loro passato doveva essere conservato, ricordato per mezzo della scrittura: la loro esistenza, evoluzione e finalità da sempre doveva concepirsi come atto divino. Considerarono l'importanza, nella forma, di determinare, registrare, commentare e riflettere su questi atti. Nessun'altro popolo, escluso il suddetto caso anatolico, mostrò mai, in quel tempo remoto, un'esigenza così forte ad esplorare le proprie origini. La Bibbia fornisce costanti esempi dello spirito storico indagatore: perché, ad esempio, tante erano le pietre davanti alla porta della città ad Ai?³⁴



Figura 28: Pietre di Ai.

Qual'era il significato delle pietre a Ghilgal?³⁵



Figura 29: Pietre di Ghilgal.

³⁴ *Giudic.*, 8:29. “ Fece appendere il re di Ai ad un albero Pietre poste fuori dalle rovine della città di Ai.

³⁵ *Gios.*, 5:9. “Allora il Signore disse a Giosuè: “Oggi ho allontanato da voi l'infamia d'Egitto”. Quel luogo si chiamò Gàlgala fino ad oggi”. Nell'immagine troviamo le Pietre di Ghilgal o Gàlgala che formano una torre.

Questa passione per l'eziologia, la ricerca di spiegazioni, si ingigantì in un modo ancor più grande di vedere il presente ed il futuro in termini di passato. Gli israeliti volevano conoscere se stessi ed il loro destino. Volevano sapere di Dio, delle Sue intenzioni e desideri. Quali studiosi, gli ebrei considerarono la Bibbia essenzialmente un'opera storica dall'inizio alla fine.

Essi svilupparono la possibilità di scrivere racconti concisi e drammatici, mezzo millennio prima dei greci aggiungendo, costantemente, ai loro documenti una serie di informazioni che, più che mai, davano senso all'argomento nel mentre illustrato: cosa questa finora mai raggiunta dagli ellenici. Anche nella rappresentazione dei vari personaggi, gli scrittori biblici raggiunsero un grado di percezione e ritrattistica che nemmeno i migliori storici greci e romani avrebbero mai potuto ottenere.

Non c'è nulla in Tucidide che eguagli la presentazione magistrale del re Davide, composta evidentemente da un testimone oculare alla sua corte. La Bibbia abbonda di caratteri fortemente incisivi, spesso figure minori messe a fuoco vividamente da una singola frase. Ma l'accento sugli attori non oscura mai la progressione costante del grande dramma umano-divino. Gli ebrei, come tutti i buoni storici, mantenevano un equilibrio tra biografia e narrativa. La maggior parte dei libri della Bibbia sono ampiamente collocati in riquadri storici così precisi, da poter essere intitolati "Una storia di Dio nelle sue relazioni con l'uomo".

La medesima comparazione può essere attribuita ai *Salmi*, ricchi di allusioni storiche, costanti nel procedere inesorabilmente e con rigore dalla creazione alla "fine dei giorni". L'antica storia ebraica è sia intensamente divina che intensamente umanista. Essa, secondo il pensiero semita, è suggerita da Dio, operando indipendentemente o attraverso l'uomo. Gli ebrei non erano interessati e non credevano nelle forze impersonali, poiché, probabilmente, meno curiosi della fisicità della creazione rispetto a qualsiasi altra etnia dell'antichità.

Voltarono le spalle alla natura e ne ignorarono le manifestazioni tranne nella misura in cui riflettevano il dramma divino-umano. La nozione di forze geografiche od economiche che determinavano il destino e la storia era a loro del tutto estranea. A questo punto, nel precisare

l'evoluzione del pensiero ebraico relativo alla compilazione della Bibbia e soprattutto di ciò che sarà il canone biblico d'ora in avanti, ritengo necessario soffermarmi intorno al contesto storico e religioso nel quale tali episodi e pensieri sono stati concepiti ed in seguito evoluti, rivisitando ed approfondendo pertanto quanto accaduto tra il 515 a.C. ed il I secolo a.C.

2.1. Periodo 515 a.C.- 450 a.C.

Anche se, in questo periodo, non sappiamo quasi nulla della vita degli Ebrei, la situazione ed il futuro della comunità in Giuda appariva incerta e quanto meno scoraggiante. Il fallimento della realizzazione di un redivivo stato davidico, probabilmente, non stimolò l'interesse tra gli stessi Ebrei di restaurarne le condizioni, contenti, invece, di restare là dove già si erano insediati. Nonostante continuasse ad arrivare gente in Giuda, non vi fu sicuramente un alto afflusso di Ebrei nei termini immaginati dal Deutero-Isaia, da Zaccaria e da altri. In questo periodo, per quanto le nostre conoscenze siano assai scarse, gli Ebrei si erano ormai ben stabiliti in varie parti dell'impero. Visto che Babilonia rimase per più secoli un importante centro della vita ebraica, possiamo dedurre che la sua comunità fosse varia e fiorente. E in effetti, come abbiamo precedentemente indicato, alcuni furono gli Ebrei babilonesi che ivi si fermarono e prosperarono, come Neemia, che raggiunse un'elevata posizione alla corte persiana.

Vi sono prove dell'esistenza di una comunità ebraica persino a Sardi (Sefarad) in Asia Minore, come indicato in un'iscrizione in lidio ed aramaico del 455 a.C., ed anche in un accenno in Abdia (v. 20)³⁶. Sicuramente durante tutto questo periodo numerosi Ebrei si stanziarono nel Basso Egitto, dove alcuni gruppi erano fuggiti dopo la caduta di Gerusalemme, anche se non sappiamo nulla della loro sorte. D'altro canto, la colonia ebraica di Elefantina sulla Prima Cataratta del Nilo, è ben nota durante tutto il V secolo, grazie a tanti testi in aramaico da essa provenienti. Alcuni di questi sono a noi giunti sin dall'inizio del Novecento, mentre altri sono stati recentemente scoperti negli Stati Uniti e in Europa. Non possiamo dilungarci sugli affari legali e politici di questa colonia, ma siamo certi che fu una comunità stabile e fiorente con le proprie radici, sia sociali che economiche ben affondate nella nuova patria.

La religione professata, tuttavia, era altamente sincretistica³⁷. In opposizione alla legge deuteronomica, questi Israeliti possedevano un tempio in onore di Yahweh, con un altare sul quale

³⁶ Albright, *The Biblical Period*, 88 sgg.

³⁷ Albright, *Archaeology*, 162-168.

venivano offerti sacrifici. Venivano, però, allo stesso tempo, adorati anche altri esseri divini: Eshem-bethel, Herem-bethel, Anath-bethel ('Anath-yahu). Questi probabilmente rappresentavano ipostatizzazioni di aspetti di Yahweh (Nome della casa di Dio, Santità della casa di Dio, Segno della casa di Dio) a cui era stato accordato lo status divino. Da questo parrebbe che gli Ebrei di Elefantina, anche se non apertamente politeisti, avessero combinato uno Yahwismo assai poco ortodosso con elementi tratti da culti sincretistici di origine aramaica³⁸.

Pur chiamandosi Ebrei e sentendosi legati ai loro fratelli in Palestina, non si rifacevano assolutamente alla tradizione storica e religiosa d'Israele. Radicati com'erano, non sentivano sicuramente il desiderio di tornare in Giuda e di divenire parte di quella comunità. Ma gli Ebrei non avevano abbandonato l'impresa della restaurazione. Al contrario alcuni gruppi continuarono lentamente a rientrare nella madrepatria, con il risultato che la popolazione di Giuda si era forse raddoppiata già alla metà del V secolo. Presumibilmente, una buona parte di essi era giunta dopo la ricostruzione del Tempio. Tuttavia, il paese non era densamente popolato e Gerusalemme stessa aveva pochissimi abitanti.

La situazione della comunità in questi anni era assai incerta. Probabilmente non vi fu un governatore locale in Giuda dopo Zorobabele ed il distretto, a quanto pare, era amministrato da Samaria, mentre le questioni interne erano sotto la supervisione dei sommi sacerdoti: Giosuè, Joiachim, poi Eliasib. Sembra vi fossero contatti con i funzionari provinciali³⁹. Questi ultimi richiedevano pesanti tributi e permettevano ai loro agenti di comportarsi con tirannica arroganza. Sensibili a ogni tentativo di limitazione delle loro prerogative in Giuda, essi non perdevano occasione di mettere nei guai gli Ebrei con il governo persiano. Ci viene riferito⁴⁰ che all'inizio del regno di Serse, forse nel 486-485 a.C., quando il re persiano era impegnato con la rivolta egiziana, essi accusarono gli Israeliti di sedizione. Non sappiamo nulla dei motivi di queste accuse o del loro esito, ma possiamo supporre che in questi anni gli ebrei, privi di protezione militare e di mezzi di difesa, fossero soggetti a continue incursioni, rappresaglie ed intimidazioni e che risentissero

38 Salvesen, *Israel in Egypt*, 78.

39 Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 348-354.

40 *Esd.*, 4:6.

profondamente della loro situazione d'impotenza. Ad aumentare l'insicurezza forte era la tensione esistente nelle relazioni non solo con la burocrazia di Samaria, ma anche con altri vicini.

In particolare, vi era inimicizia con gli Edomiti che, scacciati dalla madrepatria dalla pressione degli Arabi, avevano occupato parte della Palestina meridionale fino a nord di Ebron. Nel V secolo, le tribù arabe avevano conquistato completamente Edom, occupato Ezion-Geber e iniziato a mescolarsi con gli Edomiti della Palestina meridionale. Edom rimase priva di popolazione sedentaria per tutto il periodo persiano.⁴¹ Sicuramente gli Ebrei non amavano gli Edomiti, di cui non potevano dimenticare la passata perfidia e di cui risentivano della presenza sul suolo degli avi. I loro profeti attendevano il Giorno di Yahweh in cui Israele avrebbe riottenuto la sua terra e i suoi nemici, soprattutto Edom, sarebbero stati distrutti. Senza dubbio Edomiti ed Arabi rispondevano con l'odio e la violenza di cui erano capaci.

La posizione degli Ebrei, privi di adeguata protezione, era intollerabile. Fu per questa ragione che nel regno di Artaserse I essi presero in mano la situazione e iniziarono a ricostruire le fortificazioni di Gerusalemme. Non sappiamo quando esattamente ciò avvenne, ma fu prima del 445 a.C.. Si potrebbe ipotizzare un collegamento di quest'episodio con la rivolta di Megabizo (449/448 a.C.)⁴², che forse ridestò le speranze d'indipendenza, o almeno fece apparire fattibile il progetto. Ma i nobili di Samaria, a torto o a ragione, ancora una volta rivolsero accuse di sedizione ed ebbero l'ordine dal re d'interrompere i lavori, ordine che essi eseguirono con le armi. La loro intenzione era di mantenere Giuda permanentemente incapace di difendersi.

Il completamento del Tempio aveva fornito agli Ebrei un luogo di incontro e di raccolta determinandone così uno status di comunità culturale. In ogni caso, forse per un certo lassismo religioso, non vi sono prove dell'esistenza di altri luoghi di culto in Giuda. Possiamo supporre che venisse ripreso il rituale del Tempio pre-esilico (con l'omissione o la reinterpretazione di alcune caratteristiche regali) e che gli affari interni della comunità fossero amministrati secondo la legge

41 Starcky, *The Nabataeans*, 84-106.

42 Hdt., *Sto.* VII, 82. Megabizo fu generale, figlio di Zopiro, il quale riconquistò Babilonia a Serse I nel 484 a.C. Fu suo generale nella guerra contro i greci nel 480 a.C. In seguito, sotto il regno di Artaserse I sconfisse Inaro, figlio di Psammetico, della dinastia libica, sottomettendo l'Egitto ribelle nel 453 a.C. Nel 449/448 a.C. si ribellò al sovrano col quale tuttavia si riconciliò. Caduto in disgrazia, presso Artaserse, dovette ritirarsi in esilio, dal quale fu però richiamato per volontà sovrana.

tramandata dalla tradizione. I capi ebrei consideravano orgogliosamente la comunità, ed essa sola, il vero resto d'Israele. Tuttavia, è più che evidente che il morale della comunità fosse, in un certo senso, alquanto disilluso e debole.

Le parole di Malachia e gli scritti, leggermente più tardi di Neemia, illustrano chiaramente questa situazione. I sacerdoti, tediati dai loro compiti, non vedevano nulla di male nell'offrire a Yahweh animali malati e menomati⁴³, mentre la loro parzialità nell'applicare la legge aveva svilito il loro sacro ufficio agli occhi della popolazione⁴⁴. Lo Shabbat era trascurato, il mancato pagamento delle decime⁴⁵ costringeva i Leviti ad abbandonare le loro mansioni per guadagnarsi da vivere ed inoltre si era radicato il sentimento che rifletteva sul fatto che non vi fosse alcun vantaggio nell'essere devoti alla fede. Questi atteggiamenti naturalmente condussero ad un crollo diffuso della moralità pubblica e privata ed anche al pericolo che la comunità andasse a disintegrarsi dall'interno. L'atto diffuso del divorzio era uno scandalo. Non vincolati da principi, gli uomini imbrogliavano i propri dipendenti sui salari e approfittavano dei loro fratelli più deboli. I poveri, avendo ipotecato i loro campi in tempo di siccità, magari per pagare le tasse, si trovavano privati della possibilità di cancellare le ipoteche e, insieme ai figli, si riducevano alla schiavitù. E, aspetto ancor più grave a lungo andare, incominciavano a cadere barriere che separavano gli Ebrei dal circostante ambiente pagano⁴⁶.

A quanto pare erano comuni i matrimoni misti con i Gentili e, poiché la prole di queste unioni diventava sempre più numerosa, ciò costituiva una crescente minaccia all'integrità della comunità originaria. In breve, se la stessa non si fosse riorganizzata, incoraggiata e decisa nel trovare un preciso orientamento, avrebbe perso realmente il proprio carattere distintivo, rischiandone la dissoluzione. Erano necessarie misure drastiche, poiché la comunità non poteva sopravvivere in un contesto ambiguo, non riuscendo a ricreare l'ordine del passato. Era giunta per Israele la necessità di trovare una nuova via in cui riconoscersi quale popolo eletto.

43 *Mal.*, 1,6-14.

44 *Ibid.*, 2,1-9.

45 *Ibid.*, 3,7-10.

46 *Ibid.* 3,5.

2.2. Neemia.

Verso l'ultimo tempo del V secolo, gli Ebrei ebbero modo di scuotersi e riorganizzarsi all'interno della comunità, rivisitando il proprio status per porsi sulla via che avrebbero intrapreso e seguito per tutto il resto del periodo biblico e, con alcune modifiche, fino ad oggi. Ciò si compì principalmente grazie all'opera di due uomini: Neemia ed Esdra, già citati precedentemente. Sebbene gli ambiti dei loro sforzi andarono a sovrapporsi, fu il primo a dotare la comunità di una posizione politica con importanti riforme amministrative, mentre il secondo riorganizzò e riformò la vita spirituale. Non si è certi della data relativa all'arrivo di Esdra a Gerusalemme. Quelle dell'epoca di Neemia sono, invece, confermate indipendentemente dai testi di Elefantina, quindi sicure e documentate. Egli fu attivo dal ventesimo anno di Artaserse I (445 a.C.) fino a dopo il trentaduesimo anno dello stesso re (433 a.C.)⁴⁷.

In linea di massima gli studiosi si dividono in tre scuole: quelli che accettano la posizione apparentemente indicata sui libri canonici di Esdra e Neemia, secondo cui il primo giunse nel settimo anno di Artaserse I (458 a.C.), quindi circa tredici anni prima di Neemia e completò la sua opera poco dopo di quest'ultimo (secondo alcuni anche prima)⁴⁸; coloro che considerano il settimo anno appartenente al regno di Artaserse II (398 a.C.), collocando l'arrivo di Esdra molto dopo di quello di Neemia. Infine, quelli che, ritenendo il settimo anno un errore di trascrizione da parte dello scriba per qualche altro anno (plausibilmente il trentasettesimo) di Artaserse I, collocano l'arrivo di Esdra dopo quello di Neemia (428 a.C.), prima che quest'ultimo concludesse il proprio percorso.

Anche se queste ipotesi non sembrano risolvere tutti i problemi, l'ultima, al contrario, potrebbe descriversi alquanto convincente. Sebbene a prima vista essa contraddica il senso ovvio

⁴⁷ Diod., *Bibl. Hist.* XVII, 11,62;12,3-4;7;40. Artaserse I (465 a.C.- 424 a.C.) detto Longimano. Nel 449 a.C. con il contributo di Pericle, venne stipulata la Pace di Callia, ovvero un trattato di non aggressione dove si stabilì l'autonomia delle città greche dell'Asia Minore, benchè facenti parte dell'impero persiano, il controllo di quest'ultimo su Cipro ed il veto per le navi da guerra persiane di entrare nel Mar Egeo. Assicuratosi la tregua con i greci, il sovrano dovette poi fronteggiare la ribellione del satrapo di Siria, Megabizo, con il quale, a seguito di due sconfitte, dovette scendere a patti e stipulare un trattato di pace. In seguito permise agli Ebrei di ricostruire Gerusalemme, onde evitare focolai di rivolta. Accolse Temistocle alla sua corte. Nel 424 a.C. infine morì a seguito di una malattia e gli successe il figlio Serse II.

⁴⁸ *Ne.*, 2:1-10.

del racconto biblico, che pone Esdra per primo, un paragone tra Esdra-Neemia e la versione greca in *I Esdra* (e Giuseppe Flavio la segue), suggerisce che l'opera del Cronista abbia subito diverse manipolazioni. L'ordine degli episodi nella Bibbia è probabilmente il risultato di questa confusione. Ad ogni modo, si ritiene che la ricostruzione che segue, sia fedele alla documentazione del testo e, al contempo, offra un acuto quadro degli eventi. La ricostituzione della comunità ebraica avvenne nella seconda metà del regno di Artaserse I Longimano (465 a.C.- 424 a.C.). Coincise quindi approssimativamente con l'età aurea di Atene, quando per le strade di quella città passeggiavano uomini quali Pericle, Socrate, Sofocle, Eschilo, Fidia e molti altri.

Le sconfitte inferte dai Greci, unite ai tumulti in Egitto e Siria che si verificarono nei primi anni del suo regno, obbligarono Artaserse a ristabilire il controllo persiano, riuscendo nell'impresa. Con gli ellenici, il sovrano scelse la via della diplomazia, per non dire quella della corruzione, modalità facilitata anche dall'incapacità cronica dei Greci. In ogni caso iniziò a recuperare le perdite in Asia Minore e, quindi, quando scoppiò la disastrosa Guerra del Peloponneso (431 a.C.), egli e i suoi successori non dovettero far altro che guardare gli stessi Greci nell'atto dell'autodistruggersi. La fine della guerra (404 a.C.)⁴⁹ vide la posizione della Persia più sicura che mai.

Quanto ad Abar-nahara (Siria e Palestina), dopo le sommosse in Egitto e la rivolta di Megabizo, era nell'interesse del re occuparsi della stabilità di quella provincia, sia per la sua importanza intrinseca, sia perché era attraversata da più vie di comunicazione con l'Egitto, dove tanti e grandi erano i tumulti; le basi di rifornimento lungo il percorso militare verso sud, attraverso la Palestina, sarebbero state in pericolo qualora la rivolta si fosse diffusa in quel paese. E possiamo immaginare che gli Ebrei, stanchi del tirannico trattamento impartito dai funzionari di Samaria, amareggiati dalla loro impotenza e dall'incapacità del re di comprenderne la condizione, al momento non fossero troppo devoti alla Persia. Fu il desiderio di stabilizzare la situazione in Palestina che fece interessare il sovrano alle vicende degli Ebrei, una volta che esse furono sottoposte alla sua attenzione⁵⁰.

49 Xen., *Ell.* III, 4-5. Fu la sconfitta di Atene, costretta ad assumere un regime oligarchico e pertanto i Persiani poterono concentrarsi nel riprendere dei territori perduti in precedenza.

50 Rowley, *Nehemiah's Mission*, 211-245.

Per una fortunata circostanza, alla corte di Artaserse c'era un Ebreo di nome Neemia che aveva raggiunto un alto rango e, in quanto coppiere del re, aveva accesso alla sua persona. Anche se quasi sicuramente un eunuco, come normalmente richiedeva la sua posizione, Neemia risultò un uomo capace ed energico e, sebbene di indole litigiosa, fu devoto alla causa del suo popolo. Nel dicembre del 445 a.C., una delegazione proveniente da Gerusalemme e guidata da suo fratello Anani lo informò delle deprecabili condizioni della città e, senza dubbio, della sfiducia nella volontà di rimediare attraverso i canali ufficiali. Neemia, profondamente afflitto, decise di rivolgersi al re e di chiedere il permesso di recarsi a Gerusalemme con l'autorità necessaria per ricostruirne le fortificazioni. Era un atto audace, poiché implicava la richiesta di revoca del precedente decreto del re.

Ma quando, quattro mesi dopo⁵¹, a Neemia si presentò l'occasione, la sua richiesta fu più che esaudita. Venne concesso un rescritto che autorizzava la costruzione delle mura cittadine ed ordinava che i materiali, atti a questo scopo, fossero forniti dalle foreste regie. Inoltre, subito o pressochè successivamente, Neemia fu nominato governatore di Giuda, che divenne una provincia separata ed indipendente da Samaria.

La Bibbia ci dà l'impressione che Neemia partì immediatamente accompagnato da una scorta militare. Ma Giuseppe Flavio, che segue il testo dei Settanta, la cui prima parte è conservata in *1 Esdra*, colloca l'arrivo di Neemia solo nel 440 a.C..⁵² È impossibile esserne certi, ma ciò potrebbe essere veritiero.⁵³ E la data non può considerarsi irragionevole se Neemia si recò precedentemente a Babilonia per radunare a sé degli Ebrei (secondo quanto riferisce Giuseppe Flavio) ed in seguito, dopo aver presentato le proprie credenziali al satrapo di Abar-nahara, si fosse occupato dell'approvvigionamento del materiale specifico per la ricostruzione delle mura, prima di proseguire per Gerusalemme (come forse fece, visto che i lavori iniziarono subito dopo il suo arrivo). Ad ogni modo, nel 440 a.C. egli entrò a Gerusalemme, assumendone l'incarico affidatogli.

Il problema più pressante che si presentò al nuovo governatore fu quello di dare alla

⁵¹ *Ne.*, 2:1-8.

⁵² Flav. Ios., *Ant. XI*, 5,7.

⁵³ Albright, *The Biblical Period*, 91.

comunità una tangibile sicurezza. Perciò egli si dedicò immediatamente alla ricostruzione in questione, agendo con coraggio e velocità per paura che i suoi piani fossero ostacolati prima di cominciare. Tre giorni dopo il suo arrivo svolse in segreto un'ispezione notturna delle mura per stabilire l'ampiezza del compito; solo allora rivelò le sue intenzioni ai capi ebrei⁵⁴. Quindi, riunita la forza-lavoro, si diede inizio al progetto⁵⁵. Gli operai furono reclutati tramite una coscrizione in tutto il territorio di Giuda e le mura vennero divise in sezioni, poste ognuna sotto la responsabilità di un gruppo specifico. I lavori procedettero rapidamente e nel giro di cinquantadue giorni, furono erette più fortificazioni.

Naturalmente si suppone che, quanto indicato, non potesse terminare così velocemente con lavoratori in gran parte inesperti. Giuseppe Flavio ha quasi sicuramente ragione quando afferma che il vero completamento (opere di rafforzamento, ultimazione di merlature, porte e rivestimenti) richiese due anni e quattro mesi fino al dicembre del 437 a.C..⁵⁶. Tutto questo venne compiuto tra incredibili difficoltà grazie all'energia ed al coraggio di Neemia unito alla determinazione della popolazione.

Nonostante egli avesse ricevuto dal re piena autorità, aveva vari e potenti nemici che non gradivano la sua presenza e non perdevano occasione per porre ostacoli sulla sua strada. Tra questi il principale era Sanballat che, come sappiamo dai papiri di Elefantina, era governatore della provincia di Samaria. Nonostante il nome babilonese (*Sinuballit*), Sanballat era uno yahwista, come indicano i nomi dei suoi figli, Delaiah e Shelemiah, e la sua famiglia era imparentata, per mezzo del matrimonio, con i sommi sacerdoti di Gerusalemme. Insieme a lui vi era Tobia, governatore della provincia di Ammon in Transgiordania.

Anche quest'ultimo era uno yahwista, come dimostrano sia il suo stesso nome che quello del figlio Johanan. Egli aveva parenti a Gerusalemme e la sua famiglia era ancora importante nel II secolo. Sanballat non aveva sicuramente gradito la perdita di controllo su Giuda, secondo lui parte legittima del suo territorio. Egli e Tobia, che si consideravano Israeliti ed erano accolti come tali tra

54 *Ne.*, 2:11-18.

55 Albright, *The Biblical Period*, 91-92.

56 Kenyon, *Jerusalem*, 107-111.

le principali famiglie di Gerusalemme, erano infastiditi dal fatto che gli Ebrei più ortodossi come Neemia, trovassero inaccettabile la loro religione (sicuramente in qualche modo sincretistica) e li considerassero poco più che pagani.

A questi si associava un certo Gasem (Geshem o Gashmu) "l'Arabo", noto dalle iscrizioni come un potente capotribù di Qedar (Dedan) nell'Arabia nord-occidentale. Nominalmente, sotto il controllo persiano, il suo dominio si estendeva ad ovest attraverso il Sinai fino all'Egitto, includendo Edom, il Negeb e Giuda meridionale. Neemia aveva praticamente nemici da ogni lato⁵⁷. Questi ricorrevano ad ogni sorta d'inganni per danneggiare i suoi piani. In principio, tentarono di deriderlo nella speranza di minarne il morale. Quando ciò non ebbe effetto, incitarono, non ufficialmente, nella finzione di esserne all'oscuro, bande di Arabi, Ammoniti e Filistei a compiere razzie in Giuda.⁵⁸

Gerusalemme fu attaccata e le città più distanti terrorizzate: molti Ebrei persero la vita. Neemia reagì dividendo i suoi uomini in due gruppi, uno, pronto in armi, mentre l'altro dedito al lavoro.⁵⁹ Inoltre fece ritirare gli Israeliti del territorio circostante, dentro Gerusalemme, per la loro protezione e per rafforzare le difese della città. Vedendo che non riuscivano ad ottenere nulla, i nemici di Neemia tentarono di attirarlo fuori dalla città, apparentemente per un colloquio, ma in realtà con l'intenzione di assassinarlo. Neemia non era uno sciocco e presto se ne accorsero.

Essi, allora, minacciarono di accusarlo, presso i Persiani, di sedizione, ma egli non si fece intimidire. Purtroppo, però, i nemici non erano tutti fuori le mura; una quinta colonna era presente all'interno della città. Tobia ed il figlio, essendosi sposati con donne appartenenti alle principali famiglie di Gerusalemme, avevano amici che li tenevano informati dell'operato di Neemia, inviando, tra l'altro, a quest'ultimo, lettere volte a demoralizzarlo. Come ultima risorsa scelsero un falso profeta che spaventasse il governatore gerosolimitano, con rivelazioni relative ad una congiura per ucciderlo nella speranza che cercasse rifugio nel Tempio, screditandosi dinnanzi al popolo.

Neemia si dimostrò moralmente superiore ai suoi nemici. Grazie al coraggio ed alla sua

57 Dumbrell, *The Tell el-Maskhuta*, 33-44.

58 *Ne.*, 4:7-12.

59 *Ibid.*, 13-23.

intraprendenza superò ogni ostacolo potendo così vedere la fine dei lavori. Pertanto, osservando che la città aveva ancora pochi abitanti, e sapendo che le mura non potevano difenderla senza uomini che le presidiassero, dispose che una parte della popolazione vi si trasferisse organizzandosi a sorte; Tuttavia, un certo numero, si offrì spontaneamente. Le mura vennero quindi inaugurate con una solenne cerimonia. La prima battaglia era vinta e la sicurezza esterna era stata garantita.

Sappiamo poco di come Neemia amministrasse la provincia, alquanto minuscola, che contava a malapena 50.000 abitanti, concentrata lungo la dorsale montuosa da Bet-Zur verso nord fino ai dintorni di Betel⁶⁰. Egli la trovò già divisa in distretti amministrativi e presumibilmente accettò questa organizzazione, visto che se ne servì come base della sua coscrizione per la costruzione delle mura⁶¹. A causa sia delle gravose tasse sia dei cattivi raccolti, la provincia si era trovata in difficoltà economiche. Uomini avidi avevano colto l'opportunità per indebitare i poveri ed espropriarne i beni.

Neemia, infuriato per questi abusi, agì con decisione. Convocando i rei, fece un accorato appello alla loro coscienza e al loro status di Ebrei e quindi pretese che promettessero di rinunciare all'usura, riparandone i torti. Per essere doppiamente sicuro, ricevette il loro solenne giuramento davanti a Dio e all'assemblea del popolo. Egli, per primo, diede l'esempio facendo a meno delle consuete gratificazioni onorifiche da governatore, non acquisendo alcuna proprietà ed esigendo solo le tasse necessarie per il mantenimento del suo establishment⁶². Neemia fu un governatore capace e giusto e la sua lealtà al re era fuor di dubbio. Se, come accusava Sanballat, a Gerusalemme vi era chi incitasse alla rivolta, possiamo stare certi che lo stesso non dava importanza ad atteggiamenti così disdicevoli. Ma la fermezza, o piuttosto l'intransigenza, delle sue convinzioni, la sua rudezza, la sua mancanza di tatto e il suo temperamento violento, senza dubbio, gli guadagnarono dei nemici, a discapito delle sue virtù.

Ebreo, cresciuto nella rigida tradizione sviluppata durante l'esilio, Neemia si trovò particolarmente in dissidio con coloro, molti dei quali appartenenti alle famiglie più autorevoli, che

60 Albright, *The Biblical Period*, 92.

61 Aharoni, *The Land of the Bible*, 362-365.

62 Noth, *Storia d'Israele*, 324.

trascuravano le osservanze religiose e, in alcuni casi, che avevano contratto matrimonio con persone appartenenti alle popolazioni vicine. Poiché non tutti gli episodi di *Neemia 13* possono essere datati con precisione, non sappiamo quando lo stesso iniziò a prendere misure tangibili. Ma era sicuramente conscio della situazione e deve essersi presto reso conto della necessità di determinare una radicale riforma religiosa, che lui, da laico, non poteva intraprendere, nella considerazione, inoltre, del lassismo assunto dai sommi sacerdoti. L'ufficio di Neemia perdurò per dodici anni fino al 433 a.C., dopo i quali egli rientrò alla corte persiana⁶³. Presumibilmente, avendo già superato il tempo concessogli, non poté chiedere un'ulteriore estensione del permesso. Ma presto convinse il re a rinominarlo, poiché in breve tempo (probabilmente entro un anno o due al massimo) lo ritroviamo a Gerusalemme. E' possibile, ma è solo un'ipotesi plausibile, che egli nel frattempo si sia consultato con i capi ebrei di Babilonia ed alla corte persiana abbia steso un programma per regolare le questioni religiose in Giuda. Al suo ritorno a Gerusalemme, Neemia trovò la situazione peggiorata. In sua assenza, il partito più tollerante aveva guadagnato terreno. In particolare Eliasib, il sommo sacerdote, aveva addirittura sistemato Tobia, nemico di Neemia, in una stanza del Tempio normalmente riservata al culto.

Venendone a conoscenza, il governatore ordinò furioso che gli effetti personali di Tobia fossero gettati per strada, che la stanza venisse purificata e restituita alla sua originaria funzione⁶⁴. All'epoca, se non aveva già iniziato in precedenza, Neemia si mise energicamente all'opera per combattere il dilagante lassismo religioso. Scoprendo che i Leviti non ricevevano le loro assegnazioni e dovevano quindi lasciare il Tempio per lavorare, provvide a che fossero raccolte le decime, nominando dei tesoreri onesti per amministrarle. Si assicurò inoltre che fosse sempre

63 Breneman, *The New American Commentary*, 142. Figlio di ebrei deportati a Babilonia in occasione dell'esilio del 586, nacque certamente a Babilonia, dove con la sua abilità riuscì a raggiungere un alto grado, e divenne coppiere di Artaserse I nella corte persiana di Susa. Probabilmente era eunuco; certamente laico. Quanto egli fece lo mostra animato da vivo zelo per le istituzioni nazionali e religiose del giudaismo. Saputo che le condizioni materiali e morali degli ebrei già rimpatriati a Gerusalemme ai tempi di Ciro il Grande erano pessime, egli, ottenuto il permesso dal re, si recò a Gerusalemme munito di ampi poteri governativi (445 a. C.). Una volta giuntovi, comprese che la necessità più urgente, per proteggere la comunità ebraica dalle possenti e ostili tribù vicine, era quella di ricostruire le mura della città. Rianimato il popolo ormai sfiduciato, e messolo subito al lavoro sotto la sua personale direzione, le mura furono compiute in 52 giorni. Assicurata questa protezione all'esterno, Neemia provvide con sistemi altrettanto energici al ripopolamento della città, alla compattezza nazionale degli abitanti, e al rinvio di mogli straniere che erano entrate a far parte della comunità di Gerusalemme; in un'adunanza tenuta in queste occasioni fu letto pubblicamente un esemplare della *Torāh* o Legge.

64 *Ne.*, 13:4-9.

mantenuta una riserva di legna per l'altare. Per interrompere l'usuale pratica di condurre affari di Shabbat, ordinò di chiudere le porte della città per tutta la durata di quella giornata; quando i commercianti iniziarono a sistemare il mercato fuori della stessa, minacciò di arrestarli, scacciandoli con forza. In seguito, scoprendo che i figli dei matrimoni misti non sapevano nemmeno parlare ebraico, fu colto da un'ira violenta e, dopo aver maledetto, assalito e tirato la barba dei rei, fece giurare a tutti di desistere in futuro dai matrimoni con stranieri. Quando seppe che un nipote del sommo sacerdote Eliasib aveva sposato la figlia di Sanballat, lo scacciò dal paese⁶⁵.

Mentre si svolgevano questi eventi, sembra che Esdra arrivò a Gerusalemme. Sebbene gli sforzi di Neemia non fossero sistematici, ma piuttosto eseguiti *ad hoc* ed adottati per risolvere le situazioni determinatesi al momento, i fatti lo mostrano come un propugnatore della più rigida purezza. Come vedremo, egli appoggiò la riforma di Esdra e vi appose il sigillo ufficiale di approvazione. Dopodiché non sappiamo quanto durò il suo incarico; probabilmente terminò nel giro di pochi anni, forse all'incirca quando morì il suo protettore Artaserse I (424 a.C.). Ad ogni modo, nel 411 a.C. un Persiano di nome Bagoa occupò il suo posto.

⁶⁵ *Ibid.*, 13:9 sgg.

2.3. Esdra.

Neemia aveva salvato la comunità in senso fisico, donandole uno status politico, la sicurezza ed un'amministrazione onesta, ma non ne aveva, a dispetto di tutti i suoi sforzi, riformato radicalmente la consapevolezza dei suoi membri intorno a quanto ottenuto, nonché la spiritualità. E di questo vi era estremo bisogno. La comunità doveva trovare una propria via, altrimenti i provvedimenti di Neemia avrebbero avuto un valore semplicemente temporaneo. Fortunatamente, però, verso la fine dell'incarico dello stesso, la necessaria riforma arrivò nel 428 a.C., con l'apparizione sulla scena di Esdra, "lo scriba". L'incarico di quest'ultimo, del quale ci informa un documento in aramaico, la cui autenticità non è da mettere in discussione, era piuttosto diverso da quello di Neemia.⁶⁶

Esso riguardava esclusivamente questioni religiose. Esdra giunse armato di una copia della legge, insieme ad un rescritto del re che gli garantiva ampi poteri. In particolare, egli era autorizzato ad insegnare la legge agli Ebrei residenti nella satrapia di Abar-nahara ed ad organizzare un sistema amministrativo di controllo perché essa fosse rispettata. L'autorità di Esdra era quindi allo stesso tempo più ampia e più limitata di quella di Neemia. Non era un governatore civile, ma gli era stato affidato il compito specifico di regolare la pratica religiosa degli Ebrei; si occupava di questioni secolari solo nella misura in cui la legge sacra interferiva con l'elemento a sua volta secolare, come inevitabilmente accadeva.

D'altro canto, la sua autorità non si limitava a Giuda, ma si estendeva a tutti gli Israeliti che vivevano in Abar-nahara, principalmente in Palestina. Questo non voleva dire che Esdra poteva obbligare tutti gli uomini di origine israelitica, ad obbedire alla sua legge. Imporre l'ortodossia in questo modo sarebbe stato contrario alla prassi persiana. Significava piuttosto che tutti coloro che dichiaravano fedeltà alla comunità culturale di Gerusalemme, vale a dire tutti quelli che si definivano Ebrei, avrebbero dovuto organizzare i loro affari in accordo con la legge introdotta da Esdra. Per cui, ogni Ebreo disobbediente a quanto precisato, sarebbe stato considerato ribelle anche

⁶⁶ *Esd.*, 7:12-26.

alla legge del re. Oltre a ciò ad Esdra fu concesso il diritto di ricevere contributi dagli Ebrei babilonesi per sostenere il culto del Tempio e di accedere, fino ad un limite stabilito, alle tesorerie reali e provinciali per le sue ulteriori necessità. Al personale del culto era assicurata, in più, una completa esenzione dalle tasse.

La posizione di Esdra si cela nel titolo di “scriba versatissimo nella legge del Dio nei cieli”.⁶⁷ Ciò non dovrebbe confonderci nel giudicarlo quale dottore della legge, anche se la tradizione, in seguito, lo considerò tale, ma questo era il titolo ufficiale dello stesso inteso come inviato del governo. Era segretario reale per la legge del Dio nei cieli, cioè il Dio d'Israele o, per modernizzare, “ministro di Stato per gli affari religiosi ebraici” con specifica autorità nella satrapia di Abar-nahara. Non sappiamo come Esdra ottenne quest'incarico. Intanto egli era un sacerdote e sicuramente un rappresentante degli Ebrei babilonesi che erano rimasti turbati dalle notizie del lassismo dilagante in Giuda e che desideravano vedere regolata la questione.

L'emissione di questo rescritto indicava l'influenza ebraica a corte, dove difficilmente Neemia era stato l'unico israelita ad aver raggiunto una posizione così elevata. E' possibile che Neemia stesso, durante la sua visita del 433 a.C., abbia gettato le basi di una tale gestione. Ad ogni modo, il rescritto, come dimostra il testo, fu redatto dagli Ebrei; il re, semplicemente, l'approvò e lo firmò. Così facendo, Artaserse continuava ed ampliava la politica dei suoi predecessori. Come abbiamo descritto in precedenza, i Persiani tolleravano tranquillamente i culti locali e, per prevenire lotte interne ed evitare che la religione divenisse una copertura alle rivolte, insistevano solo sul fatto che essi fossero regolati da un'autorità fidata. Questo accadeva in Giuda dove, a causa della sua posizione strategica, la pace interna era più che mai necessaria.

Probabilmente Esdra giunse a Gerusalemme nel, o intorno al, 428 a.C.. Secondo le sue stesse “memorie”, egli non venne solo, ma, in accordo con il permesso concessogli, a capo di un cospicuo gruppo, riunito per lo scopo a Babilonia. Sebbene il viaggio fosse pericoloso, Esdra si vergognò di chiedere, per lo scopo in questione, una scorta: tale atteggiamento avrebbe infatti indicato una mancanza di fede in Dio. La carovana partì in aprile dopo preghiere e digiuni; quattro

⁶⁷ *Ibid.*, 7:12.

mesi dopo essa giungeva sana e salva a Gerusalemme. Poiché il racconto del Cronista potrebbe non seguire un ordine cronologico, non siamo certi dei momenti in cui Esdra prese i suoi vari provvedimenti. Ma poiché il suo incarico aveva come finalità quella di istruire il popolo nella legge e di regolare di conseguenza le questioni religiose, si può supporre che egli presentasse la stessa pubblicamente, nel più breve tempo possibile. Se, come è probabile, il racconto di *Neemia 8* segue cronologicamente la storia dell'arrivo di Esdra, ciò fu fatto due mesi dopo, in coincidenza con la Festa dei Tabernacoli⁶⁸.

Da un palco di legno eretto per l'occasione in una delle piazze, Esdra lesse brani della legge dall'alba a mezzogiorno. Per assicurarsi che il popolo comprendesse, insieme ai suoi assistenti, diede una traduzione in aramaico del testo ebraico sezione per sezione, si presuppone accompagnata da una spiegazione⁶⁹. I cittadini ne rimasero talmente commossi che si misero a piangere e solo con difficoltà Esdra riuscì a trattenerli ricordando loro la gioia della festa. Il giorno seguente, dopo aver istruito privatamente i capi del popolo negli obblighi della legge, venne celebrata la Festa dei Tabernacoli con ulteriori letture quotidiane della stessa.

Ma nonostante l'entusiasmo iniziale, l'opera di riforma di Esdra non si compì facilmente. Gli abusi che avevano così scioccato Neemia, in particolar modo i matrimoni misti, proseguivano e vi erano coinvolti diversi cittadini anche eminenti, sia del clero che laici, tra cui membri della famiglia del sommo sacerdote⁷⁰. Circa due mesi dopo, nel mese di dicembre, Esdra fu costretto a prendere drastici provvedimenti. È improbabile che egli sia stato così a lungo ignaro della situazione.

Aveva forse sperato che si dimostrassero sufficienti le misure di Neemia, alcune delle quali furono probabilmente prese in questo lasso di tempo, unite alla lettura della legge.

Ad ogni modo, per quanto violentemente provocato, Esdra scelse la via della persuasione. Facendo appello ai sentimenti, pianse e confessò la colpa della congregazione davanti a Yahweh fino a quando gli uomini, stupiti dal suo comportamento, non riconobbero di aver trasgredito la

⁶⁸ *Ne.*, 8.

⁶⁹ Von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 13 sgg.

⁷⁰ Non si sa con certezza chi a questo punto fosse sommo sacerdote; Eliasib era probabilmente morto, forse prima del ritorno di Neemia. Forse si trattava di suo figlio Joiada o addirittura il nipote Johanian.

Legge, non suggerirono volontariamente di divorziare dalle mogli straniere e non giurarono di sostenere qualsiasi proposta di Esdra.

Poi, mentre lo stesso continuava a digiunare e pregare, i principi e gli anziani ordinarono a tutto il popolo di presentarsi a Gerusalemme entro tre giorni, pena l'ostracismo e la confisca dei beni. Esdra aveva quest'autorità, ma la usava solo tramite i capi del popolo che aveva attirato dalla propria parte. L'ordine ebbe il suo effetto. Si radunò una gran folla che, nonostante un acquazzone, rimase docilmente all'aperto per ricevere il rimprovero di Esdra. Tranne pochi oppositori, tutti acconsentirono a ciò che egli chiedeva, pregandolo solo di concedergli più tempo poiché l'inclemenza delle condizioni atmosferiche, unita all'ampiezza del compito d'investigare i vari casi, impediva che la questione fosse risolta all'istante⁷¹.

L'indagine, condotta da una commissione nominata da Esdra, iniziò quasi subito e tre mesi dopo, nel marzo 427 a.C., il lavoro era terminato e tutti i matrimoni misti erano stati sciolti. Conclusa la questione, il popolo si radunò per una solenne confessione dei peccati, dopo la quale esso giurò formalmente di vivere secondo la legge. In particolare, gli Ebrei promisero di non contrarre più matrimoni con stranieri, di astenersi dal lavorare di Shabbat, di lasciare la terra incolta e di condonare i debiti ogni sette anni. Acconsentirono inoltre a versare una tassa annuale per il mantenimento del santuario e a provvedere a che la legna per l'altare, le primizie e le decime fossero regolarmente offerte secondo ciò che prevedeva la legge.

Poiché queste cose erano in gran parte proprio quelle per le quali aveva lottato Neemia in quanto rappresentante a capo della lista di coloro che, al tempo, firmarono, si ritiene che in *Neemia 10*, nonostante l'interpretazione del Cronista, si descriva affermativamente il culmine degli sforzi dell'autore e non di Esdra⁷². Naturalmente non è impossibile, ma è ugualmente ragionevole supporre che proprio a questo punto l'opera dei due sia confluita e si sia amalgamata e che essi si siano sostenuti a vicenda. Gli abusi che Neemia aveva condannato ed attaccato erano proprio quelli ai quali Esdra desiderava porre rimedio.

⁷¹ *Esd.*, 9.

⁷² *Ne.*, 10:30.

Se la ricostruzione è corretta (cioè se l'arrivo di Esdra avvenne durante il secondo periodo di governatorato di Neemia), è superfluo chiedersi se le riforme di quest'ultimo precedettero quelle di Esdra o viceversa, perché esse furono in buona parte simultanee nella notifica. Il patto, descritto in *Neemia 10*, rappresenta la conclusione degli sforzi di entrambi i personaggi⁷³. Nel Capitolo 13, abbiamo il racconto personale di Neemia della correzione di certi abusi, per i quali gli viene attribuito il merito⁷⁴. Nei Capitoli 9 e 10 (ed *Esdra* Capitoli 9 e 10), il Cronista riferisce come vennero affrontati gli stessi soprusi; anche se ammette che Neemia ebbe una modesta parte nella vicenda, egli attribuisce il merito principalmente al suo eroe Esdra⁷⁵.

In realtà entrambi svolsero un ruolo indispensabile. Neemia, pur avendo già preso energici provvedimenti contro il lassismo religioso, aveva bisogno dell'autorità della legge di Esdra, sostenuta dal decreto reale, per rendere le sue misure efficaci permanentemente. Ma, poiché egli aveva preso questi provvedimenti ed aveva assunto la leadership del suo popolo nell'osservanza della stessa, egli avrebbe potuto, non essendo un uomo troppo modesto, come dimostrano le sue memorie, dichiarare propria la riforma.

Esdra, d'altro canto, nonostante possedesse piena autorità concessagli dal governo per imporre la legge, aveva bisogno dell'appoggio del governatore civile per rendere davvero efficace la sua riforma. Ma, poiché la legge portata da Esdra fornì le basi della stessa, e poiché fu la sua autorità morale a creare la disponibilità del popolo ad accettarla, il Cronista non sbaglia nel dargliene il maggior merito. Il fatto che Neemia non dica nulla del ruolo di Esdra e che il Cronista quasi nulla di quello di Neemia, si può spiegare con la plausibile supposizione che i due uomini, entrambi assai risoluti, non si amassero particolarmente.⁷⁶ Inoltre, Neemia intendeva le sue memorie semplicemente come un'apologia personale, mentre gli interessi principalmente ecclesiastici del Cronista lo condussero sicuramente a considerare secondario il ruolo del governatore civile.

Sembra che la riforma di Esdra sia stata completata entro l'anno del suo arrivo a

⁷³ *Ibid.*, 10:30 sgg.

⁷⁴ *Ibid.*, 13:9 sgg.

⁷⁵ *Esdr.*, 9;10.

⁷⁶ Albright, *Alex. Marx Jubilee Volume*, 73.

Gerusalemme. In seguito non si sentì più parlare di lui. E' possibile che fosse già avanti negli anni e che morisse non molto dopo aver portato a termine la sua missione. Così riferisce Giuseppe Flavio, aggiungendo che venne sepolto a Gerusalemme.⁷⁷ Ma secondo un'altra tradizione, egli morì a Babilonia e la sua presunta sepoltura a 'Uzair, nell'Iraq meridionale, è ancora oggi un luogo sacro. Non sappiamo, ma ad ogni modo, Esdra fu una figura di enorme importanza. Anche se sono fantasiose ed esagerate le leggende per cui lo stesso viene interpretato come un secondo Mosè, nondimeno esse non sono prive di giustificazione. Se Mosè fu il fondatore d'Israele, Esdra lo ricostituì, infondendogli quella fede per la quale sopravvisse nei secoli.

L'opera di Esdra consisté nel rivisitare la comunità ebraica attorno alla legge. Si è già indicato il disperato bisogno di una tale riorganizzazione, anche se, dopo l'intervallo dell'esilio, la ricostruzione del tempio aveva dato agli Ebrei un luogo di raccolta e lo status di comunità culturale, come aveva chiarito la vicenda di Zorobabele, in cui le antiche istituzioni nazionali non potevano rivivere. Israele non era più una nazione e aveva poche speranze immediate di diventarlo. E, nonostante la tenacia delle tradizioni dell'appartenenza tribale, ancor meno poteva rimettere indietro l'orologio e ricostituirsi come lega di tribù. Se non si fosse trovata una qualche nuova forma, Israele non sarebbe sopravvissuto e sarebbe stato distrutto da un inutile nazionalismo (per il quale, tuttavia, non vi era più alcuna volontà) o si sarebbe disperso nel mondo pagano, come era accaduto alla comunità di Elefantina.

Abbiamo visto quanto la sua situazione fosse precaria, internamente ed esternamente. Fu Esdra che, nel contesto della stabilità politica realizzata da Neemia, fornì la necessaria riorganizzazione alla base della quale la legge sarebbe stata indicata quale punto di riferimento. Non si sa con certezza quale norma descrisse Esdra. Non c'è ragione di supporre che fosse una legge nuova, completamente ignota al popolo. Poiché era già stata accettata dagli Ebrei babilonesi come la legge di Mosè, gran parte di essa doveva essere nota da tempo anche agli Ebrei di Palestina.

Alcuni suppongono si trattasse del Codice Sacerdotale, che conservava la tradizione ufficiale del Tempio pre-esilico, tramandata, raccolta e cristallizzata presumibilmente durante l'esilio. Altri

⁷⁷ Flav. Ios., *Ant. XI*, 5:5

ritengono che fosse il Pentateuco completo, i cui elementi esistevano già da lungo tempo e che quasi sicuramente fu redatto all'incirca nella sua forma attuale prima dell'epoca di Esdra, sebbene non ne esistesse ancora alcuna edizione standard. Altri ancora credono che fosse una raccolta di leggi, che comprendeva forse varie regole di culto e di altro genere, in seguito aggiunte alla narrazione del Codice Sacerdotale, ma di cui non si possono stabilire gli esatti limiti⁷⁸. Naturalmente non possiamo sapere quale legge Esdra lesse pubblicamente, ma è assai probabile che il Pentateuco completo fosse in suo possesso e che fu lui ad imporlo alla comunità, come regola normativa di fede e pratica⁷⁹.

La *Torah* possiede sicuramente questo status subito dopo il tempo di Esdra ed è plausibile supporre che questa fu la legge che egli portò. Ad ogni modo, essa venne accettata dal popolo con un solenne patto dinnanzi a Yahweh, divenendo la costituzione della comunità. Poichè venne anche imposta con la ratifica del governo persiano, agli Ebrei era data una posizione giuridica che consentiva loro, per quanto privi d'identità politica, di esistere come entità definibile. Politicamente soggetti alla Persia, essi formavano una comunità riconosciuta ed autorizzata a regolare i propri affari interni in accordo con la legge del loro Dio.

Si era compiuta la transizione d'Israele da nazione a comunità basata sulla legge. Come tale, esso sarebbe fin d'allora esistito, senza bisogno di uno "Stato" e persino sparso per il mondo. Il tratto distintivo degli Ebrei non sarebbe stata la nazionalità politica, l'originario background etnico o la regolare partecipazione al culto del Tempio (impossibile per coloro del periodo della Diaspora), ma l'obbedienza alla legge di Mosè. Il grande spartiacque della storia d'Israele era stato attraversato ed il suo futuro era stato assicurato per i tempi a venire.

⁷⁸ Noth, *Storia d'Israele*, 333-335.

⁷⁹ Albright, *The Biblical Period*, 94 sgg.

2.4. Gli Ebrei nel IV e III secolo A.C.

Poco dopo che le riforme di Esdra e Neemia vennero completate, nel 424 a.C., Artaserse I morì. Gli succedette, dopo che l'erede legittimo Serse II era stato assassinato^{80 81}, suo figlio Dario II Noto (424 a.C.-404 a.C.)⁸². In questo tempo esso vide l'interruzione della Guerra del Peloponneso (Pace di Nicia, 421 a.C.-414 a.C.), la sua ripresa e la sua fine con la capitolazione di Atene nel 404 a.C. La Persia, grazie alla diplomazia ed anche alla corruzione, comunque dilagante, fu in grado di volgere l'evento a suo favore, stabilendo il proprio controllo sull'Asia Minore più fermamente che mai. Nel frattempo le vicende in Giuda restarono oscure. Il secondo incarico di Neemia come governatore, probabilmente terminò non molti anni dopo il 428/427 a.C. Gli succedette forse brevemente il fratello Anania, che per l'occasione, funse da suo sostituto.

Ciò è verosimile se l'Anania menzionato nel *Papiro di Pasqua* di Elefantina, datato al 419 a.C., fosse in realtà il fratello di Neemia e, come è assai probabile, il capo degli affari ebraici a Gerusalemme, anche se non possiamo esserne certi. Tuttavia, dopo il 410 a.C., secondo quanto

80 Zawadzki, *The Circumstances of Darius II's Accession*, 45-49. Serse II (424 a.C.). Figlio di Artaserse I e della regina Damaschia fu ucciso dopo soli 45 giorni di regno dal fratellastro Sogdiano, al termine di un festino. Salito al trono alla morte del padre come unico erede legittimo, la sua posizione venne subito contestata da Sogdiano, figlio di Artaserse I e della concubina Alogyne, e dall'altro fratellastro Oco, figlio anch'esso di una concubina reale, Cosmartidene. Serse venne riconosciuto come re solamente dalla Persia, mentre Sogdiano fondava il suo potere sull'Elam e Oco sulle satrapie dell'Ircania, della Babilonia e della Media.

81 Kitto, *Palestine: The Bible History of the Holy Land*, 657. Sogdiano I (424 a.C.). Figlio di Artaserse I e della concubina Alogyne, salì al trono nel 424 a.C. dopo aver eliminato il fratellastro e legittimo erede Serse II. Fu ucciso dopo appena 7 mesi di regno dal fratellastro Oco, satrapo dell'Ircania, che si impadronì del trono con il nome di Dario II e che condannò Sogdiano alla pena del soffocamento nella cenere poiché gli aveva promesso che non lo avrebbe ucciso né con la spada, né con il veleno, né per la fame.

82 *Ibid.*, 657 sgg. Dario II Noto (424 a.C.- 404 a.C.). Oco giunse al trono in seguito ad una spietata guerra tra i figli di Artaserse I. Alla morte di questi, nel 424 a.C., salì al trono il legittimo erede: suo figlio maggiore Serse II, che regnò solamente per poco più di due mesi, e che venne ucciso dal fratello Sogdiano. L'estrema instabilità della situazione permise a Oco, figlio illegittimo di Artaserse I e Satrapo di Ircania di eliminare, dopo soli sette mesi di regno, Sogdiano, e di salire al trono assumendo il nome di Dario II. Allo scopo di evitare ulteriori tentativi di scalata al potere, Dario II eliminò il proprio fratello Arsite, accusandolo di ribellione assieme al generale Artifio e condannandolo alla pena del soffocamento nella cenere, la stessa che era già stata subita da Sogdiano. Le notizie su questi fatti sono di fonte greca, in quanto le tavolette cuneiformi degli annali persiani, provenienti dagli scavi di Nippur, non citano né Serse II né Sogdiano, e in esse il regno di Dario II segue direttamente quello di Artaserse I. Le nostre conoscenze sul regno di Dario II sono molto scarse. Atene avrebbe appoggiato la ribellione del satrapo Pissutne in Caria nel 413 a.C., morto il satrapo, gli Ateniesi diedero man forte al figlio Amorges, continuando così la rivolta. In seguito a ciò Dario II avrebbe dato ordine ai suoi satrapi in Asia Minore, Tissaferne e Farnabazo, di aumentare i tributi dovuti dalle città greche e di iniziare una guerra nei confronti di Atene, ricercando anche l'alleanza di Sparta. Senofonte riferisce di una ribellione in Media nel 409 a.C. E' probabile che Esdra e Neemia siano vissuti durante il regno di questo re. Un celebre discorso del Re Dario: "Ahura Mazda, da quando ha visto la confusione che regnava su questa terra, mi ha parlato, mi ha voluto re; io sono il re. Con il favore di Ahumarazda I sono stato posto su questo trono; quello che io dico, gli altri lo fanno, perché è un mio desiderio. Se ora vorrai chiederti 'Quante terre governa il re Dario?' Guarda le sculture di quanti sostengono il trono, e allora lo potrai sapere, allora ti si svelerà che un uomo persiano ha scatenato una battaglia molto lontano dalla Persia".

riferiscono i testi di Elefantina, un certo Bagoa, un persiano o un ebreo con un nome iranico, era governatore di Giuda ed il sommo sacerdote era Johanan, nipote del contemporaneo di Neemia, Eliasib. Secondo Giuseppe Flavio, quest'ultimo litigò col proprio fratello Giosuè che tramava per ottenere il suo ufficio e lo assassinò all'interno del Tempio.

Questo atto scioccante spinse Bagoa a punire severamente gli Ebrei per diversi anni, compromettendo irreparabilmente Johanan agli occhi del suo popolo. Probabilmente egli lasciò subito il posto al figlio Jaddua, l'ultimo sommo sacerdote elencato dal Cronista⁸³. In contrasto con l'oscurità delle vicende di Giuda, le sorti della colonia ebraica nell'Alto Egitto, in questo quarto di secolo, sono brillantemente illuminate dai testi di Elefantina. Ho già parlato in precedenza di questi Ebrei e del loro culto sincretistico. Nel 419 a.C., un decreto regio, il cosiddetto *Papiro di Pasqua*, fu consegnato, tramite il satrapo Arsame ed Anania, fratello di Neemia e capo degli affari di Gerusalemme, a Yedoniah, sacerdote della comunità di Elefantina, con l'ordine di osservare la festa degli azzimi in accordo con la legge ebraica⁸⁴. Questo indica che Dario II Noto proseguiva ed estendeva la politica del padre, cercando di regolare la pratica di tutti coloro che, nella parte occidentale dell'impero, si dichiaravano Ebrei, come i coloni di Elefantina, secondo la legge promulgata da Esdra⁸⁵.

Da questi testi apprendiamo che nel 410 a.C., durante un'assenza di Arsame dal paese, scoppiò una sommossa, guidata dai sacerdoti di Khnum con la connivenza del comandante militare persiano, durante la quale venne distrutto il tempio ebraico. Gli Egiziani erano sicuramente mal disposti nei confronti degli Ebrei a causa della posizione privilegiata di cui questi godevano e della loro pratica dei sacrifici animali, agli occhi degli autoctoni, certamente oltraggiosa. Anche se la rivolta fu sedata e i responsabili puniti, gli Ebrei ebbero delle difficoltà a ricostruire il proprio tempio. Essi dissero di aver scritto immediatamente a Johanan, il sommo sacerdote, pregandolo di servirsi dei suoi buoni uffici per aiutarli, ma si lamentarono sul fatto che egli non si degnò neppure

83 Flav. Ios., *Ant. XI*, 7:1.

84 Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, 30-31. La "Lettera di Pasqua" del 419 a.C. (scoperta nel 1907), che fornisce dettagliate istruzioni per la celebrazione della pasqua ebraica, la *Pesach*, si trova nel Museo Egizio di Berlino.

85 *Esd.*, 7:25 sgg.

di rispondere.

Dopotutto, secondo l'opinione del clero di Gerusalemme, in Egitto non sarebbe dovuto esserci alcun tempio. Tre anni dopo, nel 407 a.C., gli Ebrei di Elefantina scrissero a Bagoa, governatore di Giuda, ed a Delaiah e Shelemiah, figli di Sanballat, governatore di Samaria, pregandoli di intervenire. I primi due risposero favorevolmente, autorizzandoli a presentare una petizione sulla questione al satrapo Arsame. E' interessante che in essa, secondo quanto suggerisce la comunicazione autorizzante, essi promisero di non offrire più sacrifici animali, ma solo incenso, carne e libagioni, senza dubbio nella speranza di minimizzare l'offesa agli Ebrei di Gerusalemme, agli Egiziani ed anche alle autorità persiane che non praticavano il sacrificio degli animali⁸⁶.

Sembrerebbe che la petizione sia stata accolta ed il tempio ricostruito poiché ancora presente nel 402 a.C. L'episodio illustra come, nonostante la loro eterodossia, questi Ebrei si sentissero vicini ai loro confratelli in Palestina ed anche quanto importante ai loro occhi fosse Gerusalemme con il suo nuovo status ufficiale e spirituale. Ma, poiché l'appello venne rivolto sia a quest'ultima, sia alla Samaria, esso indica anche che la rottura tra Ebrei e Samaritani non aveva molto significato per gli Israeliti residenti in Egitto. Sotto Artaserse II Mnemone (404 a.C.- 358 a.C.), che succedette a Dario II Noto, l'impero attraversò tali intemperie che sembrò sul punto di crollare. Dopo l'ascesa al trono del re persiano, l'Egitto, sempre indocile, si ribellò, si liberò nel 401 a.C., e così rimase per circa sessant'anni⁸⁷.

Prima di poter prendere dei provvedimenti, Artaserse II Mnemone dovette affrontare la

⁸⁶ Salvesen, *Israel in Egypt*, 78 sgg.

⁸⁷ Waters, *Ancient Persia*, 101 sgg. Artaserse II Mnemone (404 a.C.- 358 a.C.). Arsace, divenuto poi Artaserse II, succedette al padre Dario II sul trono di Persia. Suo fratello minore Ciro, però, era il favorito di sua madre Parisatide, che cercò di far ottenere il trono al figlio prediletto; Dario aveva assegnato a Ciro solo la satrapia dell'Asia occidentale, incarico confermato da Artaserse su richiesta di Parisatide. L'Impero era turbato da disordini interni e in stato di confusione: Artaserse stesso era un uomo debole, e sua madre Parisatide continuò nella corte persiana a compiere atti esecrandi contro i suoi nemici personali, i servi e gli eunuchi, esercitando di fatto il potere. I Paesi tributari e i satrapi cercarono, in tali circostanze, di rendersi indipendenti, e la soppressione dei ribelli consumò tutta la rimanente forza dell'Impero. Quando Artaserse sentì che la morte si stava avvicinando, cercò di impedire le lotte sulla successione rispettando le antiche regole e ponendo sul trono Dario, il maggiore dei suoi tre figli legittimi concepiti con le sue concubine (infatti ebbe circa 115 figli) e gli conferì tutti i suoi titoli. Ma Dario poco dopo si scontrò con il padre riguardo Aspasia e ordì un complotto per assassinarlo. I congiurati, però, furono traditi, e Dario venne condannato a morte con molti dei suoi complici. Dei due figli legittimi rimanenti, Oco e Ariaspe, il primo pensava di succedere al padre, ma, siccome Ariaspe era più amato dai Persiani a causa del suo carattere docile e amabile, e Arsame, il figlio di una delle concubine, era preferito dall'anziano Artaserse, Oco ideò una congiura per portare Ariaspe alla disperazione e al suicidio e per assassinare Arsame. Artaserse morì di dolore per questi orrori nel 358 a.C. e gli succedette Oco, che salì al trono con il nome di Artaserse III.

ribellione del fratello Ciro il Giovane. Questo principe, satrapo in Asia Minore, era quasi riuscito ad assassinare il fratello maggiore proprio nel giorno dell'incoronazione.

Perdonato, ritornò nel suo territorio e, dopo aver radunato un esercito che comprendeva tredici mila mercenari greci, si spinse ad est in Babilonia nel 401 a.C., dove, a Cunassa, venne sconfitto ed ucciso. La ritirata invernale verso il Mar Nero di dieci mila sopravvissuti ellenici fu poi immortalata da Senofonte nell'*Anabasi*⁸⁸. L'imperatore dovette quindi ripristinare la propria posizione in Asia Minore, naturalmente anche contro i greci.

Vi riuscì servendosi dell'oro persiano per mettere gli stessi greci contro gli altri finché, essendo ormai tutta l'Ellade esausta, non fu in grado più di una volta, come nella Pace di Antalcida del 386 a.C., di dettare i termini persino ai Greci d'Europa⁸⁹. Ma proprio quando sembrava che l'imperatore stesse per raggiungere con la diplomazia ciò che a Dario I e Serse I non era riuscito con la forza delle armi, la parte occidentale dell'ecumene fu scossa dalla rivolta dei satrapi.

Gli stessi della zona occidentale, molti dei quali erano praticamente re ereditari, controllati solo di nome dalla corona, incoraggiati dal malcontento popolare, causato dalle pesanti tassazioni e dall'esempio dell'Egitto, non più riconquistato, proclamarono l'indipendenza ed immediatamente quasi tutto l'impero, ad ovest dell'Eufrate, fu in rivolta. I ribelli formarono una coalizione, battendo una propria moneta, ma quando, nel 360 a.C., mentre il faraone Taco muoveva verso la Siria in loro aiuto, le stesse passarono in Mesopotamia, quasi in contemporanea, la Persia, fortunatamente, fu salvata da una rivolta in Egitto che costrinse lo stesso Taco ad abbandonare i suoi alleati. A quel punto, la ribellione cessò improvvisamente così come era iniziata: uno ad uno i ribelli abbandonarono il campo, alcuni per essere perdonati, altri giustiziati⁹⁰. Artaserse II Mnemone morì lasciando l'impero intatto, tranne l'Egitto ancora indipendente, ma con evidenti segni di cedimento interno.

Sotto Artaserse III Oco (358 a.C.- 338 a.C.), la Persia sembrò riacquistare

88 Xen., *Anab.* VII, 8,26.

89 Xen., *Ell.* V, 1,30-36.

90 Briant, *From Cyrus to Alexander*, 685-686. Nonostante la disfatta dei ribelli, l'impero non impedì che ci fossero altre rivolte (una in Fenicia nel 351 a.C.) anche se di poca importanza, tanto che il gran re Artaserse III (succeduto al padre) riuscì a riconquistare l'Egitto nel 343 a.C.

momentaneamente la propria forza. Uomo energico, ma assai spietato, egli ascese al trono passando sui cadaveri di tutti i suoi fratelli e sorelle, assassinati poiché possibili rivali⁹¹. Poi, dopo aver sedato ovunque le rivolte con pugno di ferro, si volse alla riconquista dell'Egitto. Nel corso di un primo tentativo, che fallì, diede fuoco alla città di Sidone con dentro migliaia di abitanti. Nel 343 a.C., lo scopo era stato raggiunto e l'indipendenza egiziana era terminata. Ma l'impero, pur apparendo più forte che mai, era, di fatto, all'inizio della sua fine. Artaserse III Oco fu avvelenato ed a lui succedette il figlio Arsete (338 a.C.-336 a.C.), a sua volta avvelenato e i cui figli furono tutti assassinati.

Il fatto che il re successivo, Dario III Codomano (336 a.C.-331 a.C), fosse il nipote di un fratello di Artaserse II Mnemone, dimostra chiaramente che la casa achemenide si era praticamente autoestinta a causa dei suoi sanguinosi intrighi. Mentre Artaserse III Oco governava in Persia, Filippo II di Macedonia (359 a.C.-336 a.C.) aveva gradualmente consolidato il proprio potere sugli sfiniti "stati" greci. Nel 338 a.C., l'anno in cui il sovrano persiano venne avvelenato, la vittoria di Filippo II a Cheronea portò tutta l'Ellade sotto il suo dominio. Nel 336 a.C., mentre Dario III Codomano ascendeva al trono, a Filippo II, assassinato, succedeva il figlio Alessandro III, detto poi Magno. Sebbene in Persia nessuno potesse prevederla, la parola fine era più che mai concreta. Questa, dunque, era la situazione "globale" nel Vicino Oriente durante i primi due terzi del IV secolo a.C.

Ma cosa sappiamo degli Ebrei in questo periodo? Quasi nulla. In effetti si può a malapena indicare un avvenimento particolare, affermandone la sua veridicità. Degli Ebrei di Babilonia, di altri luoghi dell'impero persiano e del Basso Egitto, non abbiamo alcuna notizia. All'inizio del IV secolo, anche per mancanza di scritture, non si hanno più informazioni sulla sorte della colonia di

⁹¹ *Ibid.*, 690 sgg. Artaserse III Oco (358 a.C.- 338 a.C.). Dal punto di vista militare il regno di Artaserse fu caratterizzato dalla repressione di numerose rivolte scoppiate nell'impero e da due campagne aventi come scopo la conquista dell'Egitto, conquista che si realizzò solo nel 343 a.C. con la seconda di queste, dopo il fallimento del primo tentativo a causa di una rivolta in Fenicia. Durante gli ultimi anni di vita dovette confrontarsi con il crescente potere di Filippo II di Macedonia impegnato nel tentativo di convincere le città greche a ribellarsi contro l'impero achemenide. Alla fase finale del suo regno è anche ascrivibile il rinnovato interesse per la città di Persepoli dove si fece costruire un nuovo palazzo e dove fece erigere la sua tomba. Artaserse III sarebbe stato avvelenato dal suo ministro Bagoas benché una tavoletta in caratteri cuneiformi, ora conservata al British Museum suggerisca la possibilità che sia morto per cause naturali. Le fonti sono generalmente concordi nel definire Artaserse III come il più sanguinario tra i sovrani persiani, capace di sterminare l'intera sua famiglia in un giorno solo, nonché succube, quantomeno verso la fine del suo regno, dell'influenza dei suoi consiglieri, in particolare dello spietato Bagoas.

Elefantina. Presumibilmente, con il suo lungo passato di fedeltà alla Persia, cadde vittima del rinascente “nazionalismo” egiziano⁹². I membri sopravvissuti si dispersero. Esisteva di certo la comunità di Giuda. Non sappiamo nemmeno i nomi dei governatori civili o, tranne che per deduzione, dei sommi sacerdoti.

In Palestina, fuori di Giuda, continuarono a conservarsi varie comunità di origine israelitica, molte delle quali, indicativamente, yahwiste. Alcune di esse, soprattutto in Galilea e Transgiordania, senza dubbio come risultato indiretto delle riforme di Esdra, giunsero ad identificarsi con quella ebraica. Così sembravano stare i fatti nel II secolo a.C., ma presumibilmente anche prima. D'altro canto, i rapporti tra Ebrei e Samaritani continuarono a peggiorare. La questione era assai delicata e con fatica si può stabilire esattamente quando avvenne la rottura finale; probabilmente fu così graduale che è impossibile indicare una data precisa. E' quasi sicuramente giusto considerare il termine ultimo del processo in questione, nella stesura delle Scritture samaritane, il Pentateuco, redatto in stile arcaizzante, definito alla fine del II secolo a.C., poiché fu allora che i Samaritani emersero come setta religiosa distinta e completamente estranea agli Ebrei.

A quel punto sicuramente la rottura era ormai irreparabile. Ma essa era stata preparata e resa inevitabile da una lunga storia di antagonismo e tensioni che risaliva ai tempi di Zorobabele, secoli prima. In particolare, la separazione politica di Giuda da Samaria sotto Neemia, seguita dall'opera di Esdra, aveva dato il via ad una divisione religiosa da cui non si sarebbe mai più tornati indietro. Come sempre, nella lunga storia d'Israele, dai tempi di Geroboamo I fino ad ora, la separazione politica e del culto andavano di pari passo.

Anche se i Samaritani accettavano il Pentateuco come legge di Mosè, i rigidi Ebrei dello stampo di Neemia li consideravano stranieri e nemici, come spesso erano stati, e non intendevano accoglierli nella comunità del Tempio. I Samaritani, d'altro canto, da orgogliosi Israeliti del nord, potevano difficilmente accettare l'idea, tipicamente espressa dal Cronista, che il vero Israele fosse il resto ricostituito di Giuda, né potevano ammettere che l'unico luogo in cui il loro Dio potesse essere

⁹² Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, 21-30. L'ultimo testo noto di Elefantina è datato al 399 a.C. A quanto pare, la colonia non subì alcun danno da parte di Amirteo, morto nel 399 a.C., ma fu Neferite I, fondatore della XXIX Dinastia, a porvi fine.

legittimamente adorato, si trovasse oltre le frontiere della provincia, cioè a Gerusalemme. Una tale situazione doveva inevitabilmente condurre presto o tardi alla separazione del culto. E così avvenne. A quanto pare fu alla fine del periodo persiano che i Samaritani presero provvedimenti per costruire un proprio tempio sul monte Garizim⁹³.

Giuseppe Flavio, che riporta l'evento, dice che l'autore fu Sanballat, dopo che suo genero era stato bandito da Gerusalemme. Ma la stessa fonte complica la questione, collocando l'episodio al tempo di Alessandro Magno, circa un secolo dopo Neemia e Sanballat. Ora, però, si sa che un Sanballat II governò la Samaria all'inizio del IV secolo e si potrebbe ragionevolmente dedurre che un Sanballat III fosse governatore durante il regno di Dario III Codomano, visto che la pratica di chiamare il nipote col nome del nonno, era ormai diffusa tra le famiglie nobili del tempo. Giuseppe Flavio deve aver sovrapposto diverse generazioni e, apparentemente, confuso i due uomini dallo stesso nome⁹⁴.

E' probabile che il permesso di costruire il tempio fu concesso da Dario III Codomano, o dal suo predecessore, e che i lavori fossero già in corso all'arrivo di Alessandro. Questi presumibilmente confermò il permesso e l'opera fu portata a termine. Poco dopo, quando a causa di una rivolta, la Samaria fu distrutta e abitata da Greci, i Samaritani ricostruirono la città di Sichem, da lungo tempo in rovina, facendone il loro centro religioso e culturale⁹⁵. Sebbene la comparsa dei Samaritani come setta religiosa distinta fosse ancora lontana, la rottura tra Ebrei e gli stessi si era acuita a tal punto da non poter essere più sanata.

Come abbiamo detto, poche furono le informazioni intorno alle vicende di Giuda. Pare fosse uno stato semi-indipendente, autorizzato a battere moneta propria ed a riscuotere le tasse interne. Nel IV secolo compaiono monete d'argento ad imitazione della dracma attica (il sistema monetario attico prevaleva in tutta l'area occidentale dell'impero persiano) recanti l'iscrizione *Yehud* (Giuda). Esistono anche impronte di sigilli su anse o corpi di giara con le parole *Yehud* o *Yerushalem*; presumibilmente, questi recipienti erano utilizzati per la raccolta di tasse in natura. Su alcune di

93 Flav. Ios., *Ant. XIII*, 9:1.

94 Flav. Ios., *Ant. XI*, 7:2; 8:1-4.

95 Wright, *Shechem*, 175-181.

queste impronte compare il nome di un individuo che, in alcuni casi, sembrerebbe indicato come “il governatore”.

Ma non si sa se questo personaggio fosse un ufficiale civile nominato dalla corona o un membro del clero. Poichè uno o due dei nomi erano comuni nelle famiglie sacerdotali del periodo postesilico, è possibile si trattasse del tesoriere del Tempio, se non addirittura del sommo sacerdote in persona. Se così fosse, vedremmo qui prefigurarsi la situazione più tarda in cui l'autorità civile e religiosa era concentrata nelle mani di un'unica persona, il sommo sacerdote stesso. Ma al di là di queste informazioni, pur frammentarie, non si sa nulla.

Non abbiamo notizie se, in questo periodo, vi fossero stati più tumulti anche in Giuda. Sembra che in gran parte gli Ebrei si siano accontentati di occuparsi dei loro affari senza essere toccati dalle vicende del momento. Questo non significa che Giuda fosse isolato. Infatti, ciò che Neemia aveva temuto accadde: era stato messo in moto il lungo processo che avrebbe portato l'aramaico a sostituire l'ebraico come lingua di tutti i giorni, diffusa e parlata forse dalla maggioranza degli Ebrei. Poiché l'aramaico non era solo la lingua degli immediati vicini, ma anche la lingua franca e l'idioma ufficiale della parte occidentale dell'impero persiano, risultò necessario per gli Ebrei apprenderlo, prima come seconda lingua e poi in sostituzione della loro⁹⁶.

Questo non fu un mutamento improvviso, ma si formulò in un processo molto graduale, non completato nel periodo biblico. L'ebraico non solo rimase la lingua religiosa, ma continuò ad essere parlata e viva, in Giudea fino ai primi secoli dell'era cristiana, come indicano chiaramente i rotoli di Qumrân uniti ad altri manoscritti (Bar Kochba scriveva lettere in ebraico nel 132-135 d.C.)⁹⁷. Nondimeno, anche l'adozione dell'aramaico cominciò a diffondersi sin dal IV secolo, come dimostrano monete, impronte di sigilli ed altri ritrovamenti. La scrittura ebraica del periodo preesilico venne gradualmente sostituita dai caratteri “quadrati”, derivati da quella aramaica, a noi familiari. Cominciò a farsi ugualmente sentire l'impatto della cultura greca, non con Alessandro, come molti hanno supposto. I contatti con l'Egeo, esistenti in quasi tutti i periodi della storia

⁹⁶ Jeffery, *Aramaic*, 185-190.

⁹⁷ Barr, *Comparative Philology*, 38-43.

d'Israele, frequenti sin dal VII secolo, moltiplicatisi nel V e IV secolo, tra la Persia e la Grecia, furono costanti, sia amichevoli che ostili.

L'Asia occidentale fu invasa da avventurieri, mercenari, eruditi e commercianti greci. In Giuda, il sistema monetario seguiva quello attico, mentre la produzione della ceramica e di altri manufatti ellenici, si riversavano nel paese tramite i porti fenici e l'attraversavano lungo le rotte commerciali per l'Arabia. Inevitabilmente questo significò un contatto, anche se indiretto, con la cultura greca che, anche se di fatto non alterò la fede d'Israele, la influenzò comunque e profondamente. Insomma, sebbene le sorti degli Ebrei del periodo persiano siano più o meno avvolte dalle tenebre, qualcosa di importante da esse comunque emergeva. Come abbiamo detto, l'ascesa al trono di Dario III Codomano (336 a.C.) coincise con quella di Alessandro il Macedone. In Persia nessuno avrebbe potuto immaginare che nel giro di cinque brevi anni l'impero sarebbe scomparso, dando quindi inizio a quella prodigiosa ellenizzazione dell'Oriente così importante per tutti i suoi popoli, inclusi gli Ebrei.

Da ragazzo, Alessandro aveva avuto come tutore il grande Aristotele e possedeva un autentico amore per tutto ciò che era greco. Mosso in parte dall'ideale panellenico, in parte da motivi pragmatici, Alessandro avviò presto una “crociata” per liberare i Greci d'Asia dal giogo persiano. Dopo aver attraversato l'Ellesponto nel 334 a.C., al Granico, mise in fuga le forze persiane locali che avevano sottovalutato le sue capacità e strategie militari. Presto tutta l'Asia Minore fu sua^{98 99 100}. L'anno successivo, ad Isso, presso il golfo di Alessandretta, si scontrò nuovamente con l'esercito persiano; impacciata e disorganizzata l'armata achemenide fu fatta a pezzi dalle falangi greche dandosi disordinatamente alla fuga.

Dario stesso abbandonò il campo e fuggì; sua moglie, la famiglia, il bagaglio e il bottino

98 Arr., *Anab.* I, 14-15. L'autore si concentra maggiormente sui movimenti e le tattiche militari dei due eserciti.

99 Plut., *Al. XVII.* 16,1-4. Questa rappresenta la fonte primaria di Plutarco relativa alla battaglia. Il racconto di Plutarco si concentra maggiormente sull'aristeia del combattimento personale di Alessandro con i capi persiani. Per Aristeia si intende eccellenza ed essa è una scena nelle convenzioni drammatiche della poesia epica come nell'Iliade, dove un eroe in battaglia ha i suoi momenti migliori. La stessa può provocare la morte dell'eroe medesimo e ciò suggerisce uno scontro in cui il guerriero raggiunge il suo apice come combattente.

100 Diod., *Bibl. Hist. XVII.* 19-21. Particolare enfasi nello scontro tra Alessandro e i nobili persiani, leggermente diversificata dai racconti degli altri due autori classici.

caddero nelle mani di Alessandro¹⁰¹. Questi, le cui aspirazioni insistevano finanche all'inclusione di tutto l'impero persiano, dovette coprirsi il fianco prima di spingersi più ad est. Quindi si mosse in direzione sud lungo la costa del Mediterraneo. Tutte le città fenicie capitolarono, tranne Tiro che fu soggiogata dopo un assedio di sette mesi. Alessandro, poi, si spinse a sud attraverso la Palestina e, dopo aver indugiato per due mesi davanti a Gaza, entrò in Egitto senza incontrare resistenza (332 a.C.). Gli Egiziani, stanchi della dominazione persiana, lo accolsero come un liberatore e lo acclamarono legittimo faraone.

Nel corso di questi eventi, l'entroterra palestinese, compresi Giuda e Samaria, passò sotto il controllo di Alessandro. Non sappiamo con precisione come ciò avvenne. Il racconto di Giuseppe Flavio presenta troppi elementi leggendari per essere del tutto attendibile e la Bibbia, tranne una o due possibili allusioni, per nulla certe, non menziona l'evento¹⁰². È probabile che gli Ebrei, vedendo poca differenza tra il nuovo padrone e quello vecchio, si arrendessero pacificamente. A quanto pare lo stesso fece Samaria; ma in seguito, per ragioni che ci sono ignote, nella regione scoppiò una sommossa durante la quale morì arso il prefetto in Siria di Alessandro, Andromaco. Il Grande Conquistatore si vendicò aspramente: Samaria fu distrutta e, poco dopo, venne stabilita sul posto una colonia macedone.

Molti notabili, a quanto pare fuggiti all'approssimarsi delle truppe di Alessandro, furono catturati in una grotta nel Wadi Dâliyeh e massacrati. Come abbiamo detto, fu probabilmente a causa di questi eventi che i Samaritani ricostruirono Sichem e vi trasferirono il loro centro¹⁰³. Nel 331 a.C., Alessandro marciò ad est attraverso la Mesopotamia. Dario oppose l'ultima resistenza dando le spalle ai monti iranici a Gaugamela, vicino ad Arbela, ma il suo esercito fu fatto a pezzi e disperso, dopodiché il macedone entrò trionfalmente a Babilonia, poi a Susa e a Persepoli¹⁰⁴.

Dario fu catturato, mentre fuggiva, da uno dei suoi satrapi, Besso, ed in seguito

101 Arr., *Anab.* II, 14.

102 Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 319.

103 Nella grotta furono trovati gli scheletri di circa 200 persone tra uomini, donne e bambini ed i papiri ritrovati indicano che essi appartenevano alle famiglie dei notabili di Samaria.

104 Waters, *Ancient Persia*, 197-212.

assassinato^{105 106}. Poiché la resistenza attiva era cessata, Alessandro marciò verso gli estremi confini orientali dell'impero, dove, nel 327/326 a.C., effettuò una campagna oltre l'Indo e, narra la leggenda, pianse perché non vi erano altri mondi da conquistare (in realtà i soldati rifiutarono di proseguire). Alessandro aveva solo trentatré anni quando, nel 323 a.C., si ammalò e morì a Babilonia. Ma la sua breve carriera segnò una rivoluzione nella vita dell'antico Oriente e l'inizio di una nuova era.

105 Heckel, *In the Path of Conquest*, 164.

106 Waters, *Ancient Persia*, 213-217.

2.5. Gli Ebrei sotto i Tolomei.

Alessandro era appena morto e già l'impero andava in pezzi: i suoi generali iniziarono a litigare tra loro, cercando ognuno di ottenere il massimo dei vantaggi. Di questi Diadochi solo per due concentriamo la nostra ricerca: Tolomeo I e Seleuco I. Il primo assunse il controllo dell'Egitto ponendo la propria capitale nella nuova città di Alessandria, che divenne presto una delle più grandi metropoli del mondo antico. Il secondo, dopo essere diventato signore di Babilonia nel 312/311 a.C., estese il proprio potere ad ovest in Siria e ad est attraverso l'Iran; le sue capitali si trovavano a Seleucia sul Tigri e ad Antiochia in Siria, ed anche quest'ultima sarebbe diventata una grande metropoli. I due rivali desideravano entrambi la Palestina e la Fenicia. Dopo varie manovre Tolomeo ebbe la meglio; quando la situazione politica si stabilizzò dopo la battaglia di Ipsos del 301 a.C., la regione era decisamente sotto il suo controllo¹⁰⁷.

La Palestina fu governata dai Tolomei per quasi un secolo, ma ancora una volta purtroppo non sappiamo nulla delle sorti degli Ebrei in questo lasso di tempo. E' probabile che i Tolomei stessi apportassero meno cambiamenti possibili al sistema amministrativo ereditato dai Persiani. Così risulterebbe dai *papiri di Zenone*, scoperti nel Fayum, che rappresentano la corrispondenza di un certo Zenone, agente del responsabile delle finanze di Tolomeo II Filadelfo (285 a.C.-246 a.C.)¹⁰⁸. Tra questi vi sono due lettere scritte da Tobia di Ammon, un discendente del nemico di Neemia, che indicano che i Tobiadi avevano continuato ad occupare lo stesso posto avuto sotto i sovrani persiani, cioè di governatori in Transgiordania incaricati del mantenimento dell'ordine e, sicuramente, della rimessa delle tasse. Possiamo supporre che gli Ebrei godessero ugualmente dello status avuto sotto i

¹⁰⁷ Geiger, *Ellenismo in Oriente*, 229 sgg. Del dominio tolemaico nella parte meridionale di questo territorio, la Palestina, si sa poco. La piccola quantità di informazioni che ci sono, suggerisce che, a differenza della regione settentrionale, nota come Siria e Fenicia, l'area fu lasciata in gran parte nel suo stato precedente, con notevole potere e autorità nelle mani dei capi indigeni.

¹⁰⁸ McKechnie & Guillaume, *Ptolemy II Philadelphus and his world*, 291 sgg. Tolomeo II Filadelfo (285 a.C.-246 a.C.). Figlio di Tolomeo I il Diadoco e poi primo sovrano dell'ultima dinastia egizia. Egli fu uno dei primi monarchi di una dinastia il cui compito era quello di unire la cultura greca con quella egizia: la differenza fondamentale era che, per gli egizi, il potere del faraone era sempre stato associato a quello divino, mentre per i greci il sovrano e gli dei erano separati tra loro. Come già detto, Tolomeo deificò all'inizio del suo regno i propri genitori e in seguito anche le sue due sorelle, Filoteria e Arsinoe II; per loro due, Tolomeo creò un apposito culto che fu associato a quello del dio egizio Ptah, infatti il gran sacerdote di Ptah Nesisti I (chiamato anche Esisut-Pedubast) fu nominato anche "profeta di Filoteria e Arsinoe Filadelfo".

persiani.

Il sommo sacerdote, che apparentemente era responsabile della consegna del tributo alla corona, era sia capo spirituale della comunità, sia principe secolare. La documentazione del secolo successivo attesta chiaramente lo sviluppo di un'aristocrazia sacerdotale. Non sappiamo a quali imposte fossero soggetti gli Ebrei, ma finché esse furono pagate e l'ordine mantenuto, i Tolomei, a quanto pare, non interferirono assolutamente nelle questioni interne di Giuda. Pertanto, per ciò che ne sappiamo, gli Ebrei rimasero sudditi obbedienti e godettero di una pace relativa. Nel frattempo, la popolazione ebraica d'Egitto era cresciuta enormemente. Gli Ebrei risiedevano in Egitto da secoli, ma il loro numero aumentò, ora, per una nuova ondata d'immigrazione. La *Lettera di Aristeo* afferma, anche a ragione, che Tolomeo I aveva deportato molti di questi Ebrei fatti prigionieri, da una delle sue campagne in Palestina, presumibilmente nel 312 a.C.¹⁰⁹. Altri sicuramente vi giunsero come mercenari o immigrati volontari, in cerca di opportunità. Non si sa a quanto ammontasse la popolazione ebraica d'Egitto in quest'epoca, ma era sicuramente vasta (si dice che nel I secolo d.C. raggiungesse il milione di anime). Alessandria divenne un centro ebraico ed i *papiri di Zenone*, insieme ad altri documenti ed ostraca del periodo, attestano la loro presenza in tutto l'Egitto¹¹⁰.



Figura 30: Papiri di Zenone.

109 Hadas, *Aristeas to Philocrates*, 98 sgg.

110 Aton-Ra-Antico Egitto, www.aton-ra.com

In questo periodo ormai gli Israeliti al di fuori dei confini della Palestina, superavano largamente quelli residenti in patria. Gli Ebrei egiziani adottarono presto il greco, anche se l'ebraico continuò ad essere compreso almeno da alcuni di loro fino alla fine del II secolo, come indica il *Papiro Nash*, contenente il Decalogo e lo *Shema* in ebraico¹¹¹.

Figura 31: Papiro di Nash.



Poiché gran parte di questi Ebrei, con i loro proseliti, non aveva più accesso alle Scritture, nel III secolo comparvero le traduzioni in greco, prima della *Torah*, poi degli altri libri. Quella inerente la stessa *Torah*, che venne curata nel corso di diversi anni, è nota col nome di *Septuaginta* o dei Settanta. L'esistenza delle Scritture in greco rappresentava uno sviluppo di enorme significato, che avrebbe aperto nuove vie di comunicazione tra Ebrei e Gentili, facilitando, al contempo un altissimo impatto del pensiero greco su quello ebraico ed in seguito, la diffusione del Cristianesimo.

111 Gruppo3millennio-Altervista, www.gruppo3millennio.altervista.org

2.6. La Conquista della Palestina da parte dei Seleucidi.

Sebbene i re seleucidi non avessero mai accettato quello che consideravano il “furto” di Palestina e Fenicia da parte di Tolomeo, non si trovavano nella condizione di reagire. I tentativi in tal senso erano tutti falliti. In effetti, durante la metà del III secolo, l'impero seleucide, a causa di più rivolte nelle province orientali, seguite da perdite in Asia Minore, si era progressivamente ristretto fino ad avere un controllo effettivo solo sull'area tra i monti del Tauro e la Media. Ma la situazione cambiò quando ascese al trono Antioco III il Grande (223 a.C.- 187 a.C.).

Questo energico sovrano, in una serie di campagne trionfali, ristabilì il potere seleucide dall'Asia Minore alle frontiere dell'India. Decise anche di sistemare la questione dell'Egitto, al tempo governato da Tolomeo IV Filopatore (221 a.C.- 203 a.C.). Prossimo al successo, fu pesantemente sconfitto a Rafia nel 217 a.C., nel margine meridionale della Palestina. Ma la lotta riprese quando salì sul trono d'Egitto il giovane Tolomeo V Epifane (203 a.C.-181 a.C.), concludendosi, dopo varie vicissitudini, nel 198 a.C. a Paneas, vicino alle sorgenti del Giordano, dove Antioco distrusse l'armata egiziana, cacciandola dall'Asia. L'impero seleucide annesse, quindi la Palestina. Gli Ebrei, secondo Giuseppe Flavio, salutarono il cambiamento con gioia, prendendo le armi contro la guarnigione di Tolomeo a Gerusalemme ed accogliendo Antioco a braccia aperte¹¹².

Senza dubbio erano ansiosi di vedere la fine di una guerra in cui, come ci mostra Giuseppe Flavio, avevano notevolmente sofferto e per certo, come tutti i popoli sottomessi, speravano che il cambiamento fosse in meglio. Antioco, a sua volta, mostrò agli Ebrei la più grande considerazione. Ordinò il rientro alle loro case e la liberazione di coloro che erano stati fatti prigionieri. Perché la città potesse riprendersi economicamente, venne esposto un decreto sulla remissione delle tasse per la durata di tre anni ed una riduzione delle imposte di un terzo. Inoltre, agli Ebrei vennero assicurati gran parte dei privilegi di cui già godevano sia sotto l'impero Persiano, sia sotto i Tolomei: fu loro garantito il diritto di vivere indisturbati secondo la loro legge, promesso un aiuto da parte dell'impero per il mantenimento del culto fino ad una somma stabilita e tutto il personale inerente

¹¹² Flav. Ios., *Ant. XII*, 3:3.

ad esso, fu esentato dalle tasse. Si precisò l'esenzione delle stesse al consiglio degli anziani ed agli scribi e dichiarata gratuita la legna per l'altare, in precedenza fornita dalla comunità. Infine, i restauri necessari al Tempio, a quanto pare danneggiato, dovevano completarsi sempre con l'aiuto imperiale¹¹³.

Ma assai più prodigioso di qualsiasi evento politico, grande o piccolo, inestricabilmente ad esso legato, fu l'impatto della cultura ellenistica su tutti i popoli dell'Asia occidentale: un'influenza tale da coinvolgere anche gli Ebrei. Sebbene questo processo fosse proseguito per tutto il periodo persiano, le conquiste di Alessandro, abbattendo gli antichi confini politici e culturali, lo fecero avanzare vertiginosamente¹¹⁴. Era stata l'aspirazione del macedone quella di riunire l'est e l'ovest finora conosciuti, sotto l'egida della cultura greca. A questo scopo, aveva inserito nella società iranici ed altri orientali, aveva organizzato matrimoni tra i suoi soldati e le donne locali, inaugurando la politica di spalmare veterani ed altri greci in tutto il vasto impero.

Anche se l'unità da lui creata non perdurò, tutti i regni eredi furono governati da uomini che, ad un livello maggiore o minore, condividevano questo ideale. Nacquero ovunque colonie e tutte erano isole di ellenismo e centri di diffusione della stessa cultura. La sovrappopolata Grecia riversò il suo eccesso ad est in una vera e propria emigrazione di massa. Ovunque si trovavano avventurieri, mercanti ed eruditi greci ed anatolici ellenizzati. Il greco divenne ben presto la lingua franca del mondo civilizzato. Capitali come Antiochia ed Alessandria erano città greche e quest'ultima, in particolar modo, divenne il centro culturale del mondo ellenistico.

Nel III secolo vi fiorirono grandi menti quali Zenone, Epicuro, Eratostene, Archimede, gran parte dei quali visitò od operò ad Alessandria. Ed anche orientali non ellenici, cogliendone lo spirito, produssero opere di scienza, filosofia e storia alla maniera greca. Era inevitabile che gli Ebrei della Diaspora facessero propria la nuova cultura e la nuova lingua. Né erano immuni coloro che risiedevano in Palestina¹¹⁵. Le colonie greche, fondate sin dal periodo delle conquiste di Alessandro, punteggiavano la regione: sono esempi Sebaste (Samaria), Filadelfia ('Ammân),

113 Flav. Ios., *Ant. XII*, 3:3-sgg.

114 Albright, *From the Stone*, 334-357.

115 *Ibid.*, 334-337.

Tolemaide (Acco), Filoteria (a sud del Mar di Galilea), Scitopoli (Bet-Shan). Tutte erano centri di ellenismo. Le città fenicie erano ugualmente luoghi comuni di diffusione. Un esempio è la colonia di Sidone a Maresa nella Shefelah. Essa, fondata alla metà del III secolo, nel II era diventata di lingua greca, come attestano le iscrizioni tombali e di altro genere¹¹⁶.

Poiché gli Ebrei non potevano evitare i contatti con i loro vicini ellenizzati, e ancora di meno con i loro confratelli in territori stranieri, era inevitabile l'impatto della cultura e del pensiero greco. Nel III secolo si può osservare esattamente questo processo. Ad esempio, una sfumatura stoica colora gli insegnamenti di Antigono di Socho, ebreo dal nome greco, che fiorì alla fine del secolo e che, come Ben Sira, nel 180 a.C., faceva parte di quel gruppo proto-sadduceo contrario alla nuova dottrina di una vita futura, sostenendo che l'uomo doveva compiere il proprio dovere e servire Dio senza pensare ad alcuna ricompensa¹¹⁷.

Il pensiero greco era semplicemente “nell'aria” ed inevitabilmente influenzò i pensatori ebrei che dovevano affrontare i nuovi problemi specifici della loro epoca. Gli Ebrei più devoti non vennero spinti da questa situazione ad alcun compromesso con i loro principi religiosi, ma altri, in verità molti, ne furono corrotti e divennero così avidi di cultura greca da considerare d'intralcio le loro leggi e gli usi locali. Fu l'inizio di uno scisma inconciliabile all'interno della comunità ebraica. Questo, unito ad una combinazione di circostanze, contribuì a porre gli Ebrei, alla fine del periodo veterotestamentario, dinnanzi alla più grave emergenza della loro storia sin dalla calamità del 587 a.C..

116 *Ibid.*, 338.

117 *Ibid.*, 350-352.

2.7. Gli Ebrei sotto i Seleucidi: Crisi religiosa e ribellione.

La crisi cui abbiamo accennato fu accelerata dalla politica del re seleucide Antioco IV Epifane (175 a.C.-163 a.C.). Questa, a sua volta, fu dettata dallo stato continuo di emergenza in cui si trovava il regno seleucide e da cui esso non riusciva a sfuggire. Antioco III aveva a malapena portato il proprio potere al culmine che, forse vittima di un delirio di onnipotenza, andò troppo oltre ed osò misurare le armi con Roma. Quest'ultima aveva appena annientato Cartagine a Zama (202 a.C.) ed il generale Annibale era fuggito alla corte seleucide, nella speranza di poter continuare l'azione bellica¹¹⁸. In parte incoraggiato dal cartaginese, in parte guidato dalle proprie ambizioni (si considerava infatti l'arbitro degli affari greci in Asia ed Europa), Antioco III avanzò in Grecia. Roma gli dichiarò guerra nel 192 a.C. e velocemente scacciò il sovrano seleucide dall'Europa, lo inseguì fino in Asia e nel 190 a.C. a Magnesia al Sipilo, tra Sardi e Smirne, gli inferse una disastrosa sconfitta¹¹⁹. Il Seleucide fu quindi obbligato a sottoscrivere l'umiliante pace di Apamea, i cui termini prevedevano la cessione ai Romani di tutta l'Asia Minore tranne la Cilicia, la consegna dei suoi elefanti da guerra, della flotta e di Annibale ed altri rifugiati, insieme a venti ostaggi tra cui il proprio figlio, il futuro Antioco IV Epifane e il pagamento di una grossa somma. Annibale fuggì,

118 Annibale si rese subito conto che l'esercito siriano non avrebbe potuto competere con quello romano. Consigliò quindi di equipaggiare una flotta e portare un esercito nel sud Italia aggiungendo che ne avrebbe preso lui stesso il comando. Antioco III, però, ascoltò piuttosto cortigiani e adulatori e non affidò ad Annibale nessun incarico importante. Nel 190 a.C. Annibale fu posto al comando della flotta fenicia, ma fu sconfitto in una battaglia alle foci dell'Eurimedonte. Dalla corte di Antioco che sembrava pronto a consegnarlo ai Romani, Annibale fuggì per nave fino a Creta. È celebre l'aneddoto del suo inganno; i Cretesi non volevano più farlo partire a meno che non lasciasse nel loro tempio principale l'oro che aveva con sé come offerta votiva. Egli allora finse di acconsentire. Consegnò un grosso quantitativo di ferro appena ricoperto da un sottile strato d'oro e trafugò invece le sue barre fondendole e nascondendole all'interno di statue di magnifica fattura che egli portava sempre con sé e che i Cretesi gli permisero di portare via. Da Creta quasi subito ritornò in Asia. La parabola del condottiero cartaginese si concluse proprio in Bitinia, nei pressi di Lybissa, l'attuale Gebze, 40 km a est di Bisanzio. Sembra che un legato bitinico informò per errore l'inviato romano Tito Quinzio Flaminio, vincitore nel 197 a.C. della seconda guerra macedonica, della presenza di Annibale in Bitinia. Ancora una volta i Romani sembrarono determinati nella sua caccia e inviarono Flaminio per chiedere la sua consegna. Prusia accettò, ma Annibale scelse di non cadere vivo nelle mani del nemico. A Libyssa sulle spiagge orientali del Mar di Marmara prese quel veleno che, come diceva, aveva a lungo conservato. Curioso (ma non si sa quanto veritiero) a questo punto l'oracolo che, in giovane età, lo aveva sempre convinto che sarebbe morto in Libia, a Cartagine e che citava testualmente: "Una zolla libyssa (libica) ricoprirà le tue ossa". Immaginiamo quale fosse il suo stupore quando apprese il nome di quella lontana località in cui si era rifugiato. Le sue ultime parole si dice fossero: "Quanto sono cambiati i Romani, soprattutto nei costumi, non hanno più neanche la pazienza di aspettare la morte di un vecchio, su allora, liberiamoli da questo lungo affanno". E così prese il veleno. L'esatta data della sua morte è fonte di controversie. Generalmente viene indicato il 182 a.C., ma potrebbe essere stato il 183 a.C., lo stesso anno della morte del suo vincitore: Scipione l'Africano.

119 Flor., *Ept.* I, 24,15-18. L'esercito romano, composto da 60 mila unità sconfisse quello seleucide, formato da 70 mila, anche se l'autore riporta che i nemici dei primi fossero 300 mila.

ma gli altri termini dell'accordo furono rigidamente rispettati. Antioco III non sopravvisse a lungo. Nel 187 a.C. venne ucciso mentre depredava un tempio in Elam per raccogliere il denaro da pagare ai Romani¹²⁰.

Con questi avvenimenti, l'impero seleucide diede il via al suo lungo declino. Costantemente minacciato da Roma e in perenni difficoltà finanziarie, esso cominciò a pesare sempre più gravemente, spesso assai ostinatamente, sui propri sudditi. Ad Antioco III succedette Seleuco IV (187 a.C.-175 a.C.)¹²¹. Sebbene questi apparentemente confermasse i privilegi accordati agli Ebrei da suo padre, ci viene anche riferito che egli tentò, tramite il suo ministro Eliodoro e con la connivenza di alcuni Ebrei in lite con il sommo sacerdote Onia III, di acquisire il possesso di fondi privati depositati nel Tempio. Anche se il racconto di questo episodio presenta numerosi elementi leggendari, non v'è ragione di dubitare delle sue basi storiche. Onia III fu obbligato, per discolarsi dalle calunnie, a recarsi a corte e presentare il suo caso. Si era creato così un precedente che avrebbe presagito mali peggiori¹²².

Seleuco IV venne assassinato e gli succedette il fratello Antioco IV Epifane (175 a.C.-163 a.C.), durante il cui regno si giunse ad una crisi risolutiva. Egli era uno degli ostaggi concessi a Roma dopo la pace di Apamea e stava per rientrare in patria quando lo raggiunse la notizia della morte del fratello. Salendo al trono, egli adottò un atteggiamento che presto spinse gli Ebrei all'aperta ribellione. Come detto in precedenza, questa politica era dettata da una situazione già negativamente consolidata.

Internamente instabile, caratterizzato da una popolazione eterogenea senza una vera unità, il

120 Il saccheggio avvenne nella zona del Lorestan.

121 Seleuco IV Filopatore (187 a.C.- 175 a.C.) fu obbligato dai problemi finanziari dello stato, in parte a causa dell'indennizzo della guerra a Roma, stabilito con la pace di Apamea del 188 a.C., a mantenere una politica ambiziosa e venne così assassinato dal suo ministro Eliodoro.

122 Onia era figlio del sommo sacerdote Simone II, proveniente da una illustre famiglia che da generazioni esercitava la carica. All'epoca Gerusalemme e la Giudea erano possedimenti dell'impero seleucide, uno degli Stati che si erano originati dal disfacimento dell'impero di Alessandro Magno. In un primo tempo i rapporti tra i dominatori e i sudditi ebrei erano abbastanza stabili, perché i re seleucidi Antioco III e Seleuco IV garantivano ampie libertà religiose, fra cui il diritto di nominare i sacerdoti del Tempio secondo le norme della Legge Mosaica. Tuttavia sussistevano tensioni tra correnti più tradizionaliste e il giudaismo ellenistico. Così scoppiò una disputa tra il sommo sacerdote Onia III e un funzionario del Tempio di nome Simone. Quest'ultimo, appartenente alla fazione degli ellenisti, suggerì al re seleucide, all'epoca indebitato con la repubblica di Roma a seguito della Pace di Apamea, di impadronirsi del tesoro custodito nel Tempio di Gerusalemme. Eliodoro, l'inviato del re, fu vanamente scongiurato da Onia di non commettere un simile sacrilegio, ma lo stesso fu comunque costretto a desistere dall'apparizione miracolosa di un cavaliere dorato, che lo cacciò dal Tempio.

territorio seleucide era minacciato da ogni lato: le province orientali erano sempre più messe in pericolo dai Parti, a sud, in un Egitto ostile, il re Tolomeo VI Filometore (181 a.C.-146 a.C.), era pronto a rinnovare le pretese su Palestina e Fenicia. Ancor più seria, tuttavia, era la costante minaccia di Roma, che guardava con interesse ai paesi del Mediterraneo orientale, in ogni caso pronta ad intervenire con arroganza nelle loro questioni interne. Antioco IV Epifane, che grazie alla sua personale esperienza rispettava la forza di Roma, sentì il disperato bisogno di unire il suo popolo in difesa del regno, nella ricerca e considerazione di una qualsiasi possibile fonte di reddito per fronteggiare la situazione finanziaria alquanto grave. Come i suoi predecessori, cercò di ottenere le ricchezze dei vari templi sotto il suo dominio e ne saccheggiò alcuni¹²³.

Il Tempio di Gerusalemme non poteva sfuggire alla sua attenzione. Inoltre, nell'interesse dell'unità politica, egli concesse a varie città i diritti delle polis greche, incoraggiandone l'ellenizzazione. Questa includeva il culto di più dèi greci, identificati con divinità locali, nonché di se stesso come manifestazione visibile di Zeus (la sua immagine compare su monete con l'aspetto dello stesso con il nome Epifane dal significato di “dio manifesto”). A dire il vero, Antioco non aveva intenzione di sopprimere i culti indigeni, né era stato il primo sovrano ellenistico a vantare prerogative divine (Alessandro ed alcuni Seleucidi lo avevano in questo senso preceduto). Ma la sua politica, dettata dalle gravi circostanze, era destinata a suscitare un'aspra opposizione tra gli Ebrei devoti alla religione dei loro padri¹²⁴.

Bisogna dire che gli Ebrei non furono esenti da responsabilità per ciò che accadde. Esistevano forti tensioni relative alla cultura greca e alla misura in cui essa poteva, nel complesso, essere adottata, pur rimanendo fermi nel loro credo. Inoltre, Gerusalemme ribolliva di rivalità personali, riguardanti persino l'ufficio del sommo sacerdozio, che segnano una brutta pagina nella storia ebraica. Tutte le fazioni cercavano d'ingraziarsi la corte ed Antioco, naturalmente, ascoltava quella che gli prometteva maggior compiacenza per i suoi desideri e maggior denaro. Questo lo indusse ad intromettersi in questioni della religione ebraica come nessuno dei suoi predecessori

123 Noth, *Storia d'Israele*, 362.

124 *Ibid.*, 362 sgg.

aveva fatto.

Quando Antioco ascese al trono, il legittimo sommo sacerdote era Onia III, un uomo del partito più conservatore che era stato ad Antiochia nell'interesse della pace proprio quando Seleuco IV era stato assassinato. Durante la sua assenza, il fratello Giusuè, col nome greco di Giasone, offrì al nuovo re una grossa somma di denaro in cambio del sommo sacerdozio, aggiungendovi la promessa di un appoggio totale alla politica regia. Antioco, felice di trovare qualcuno che assecondasse i suoi desideri e che pagasse per il privilegio, acconsentì; di conseguenza Giasone s'impossessò dell'ufficio ed avviò un'attiva politica di ellenizzazione. A Gerusalemme si aprì un ginnasio a cui s'iscrissero diversi giovani, venne incoraggiata ogni sorta di attività sportiva di provenienza greca, come anche il modo di vestire¹²⁵.

I giovani sacerdoti trascuravano i propri doveri per partecipare alle gare. Vergognandosi della circoncisione, poiché in molte attività sportive i partecipanti erano nudi, molti Ebrei si sottoponevano ad interventi di "chirurgia" per nasconderla. I tradizionalisti, profondamente scioccati, consideravano tutto questo vera e propria apostasia. E non sbagliavano. Il ginnasio non era solo una sorta di palestra, né i suoi oppositori criticavano semplicemente ciò che consideravano un comportamento impudico ed indecente. Era in questione la posizione stessa della religione ebraica. Pare che il ginnasio fosse in effetti una corporazione distinta di Ebrei ellenizzati, con precisi diritti legali e civili, all'interno della città di Gerusalemme¹²⁶. Poiché gli sport greci erano inseparabili dal culto di Eracle, o di Ermes, o della casa reale, l'appartenenza al ginnasio implicava inevitabilmente un certo riconoscimento degli dèi, suoi protettori.

125 *2Macc.*, 4:7-10. Mentre Onia stava recandosi dal re per chiedere un intervento pacificatore, Seleuco morì e salì al trono Antioco IV Epifane. Qui entrò in scena Giasone, che promise 440 talenti d'argento in cambio del sommo sacerdozio, oltre a 150 come extra, se gli fosse stata concessa l'autorità di erigere e controllare un ginnasio e altre istituzioni nello stile della polis greca a Gerusalemme. Antioco accettò, rompendo in tal modo con la linea politica di suo padre, re Antioco III, che aveva concesso ampie autonomie in materia religiosa ai sudditi ebrei, fra cui il diritto di nominare secondo le leggi della *Torah* le autorità religiose. L'autore del testo dei Maccabei, in generale fortemente ostile al Giudaismo ellenistico, descrive quindi Giasone come esempio di empietà e falsità. Giasone fu sommo sacerdote tra il 175 e il 171 a.C.. In occasione dei giochi quinquennali in onore di Eracle presso Tiro, egli inviò trecento dracme per destinarle a sacrifici religiosi, ma i latori le utilizzarono per altre spese. Più tardi mandò Menelao, fratello di quel Simone che era entrato in contesa con il sacerdote Onia, e questi offrì altri soldi per ottenere il sommo sacerdozio al posto di Giasone. Quest'ultimo fu quindi scalzato e lasciò la città santa, rifugiandosi nell'Ammanitide. Ancora nel 168 a.C. tentò di recuperare il potere perduto con un colpo di mano militare, facendo una strage dentro Gerusalemme, ma l'azione si risolse in un fallimento e lui fu costretto nuovamente alla fuga, finendo i suoi giorni da esule a Sparta.

126 Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 161 sgg; 404-409.

La presenza di una tale istituzione a Gerusalemme significava che il decreto di Antioco III che concedeva agli Ebrei il diritto di vivere unicamente secondo la loro legge era stato abrogato ed in più con la connivenza ebraica. Ma questa non fu la fine. Giasone godette del suo mal acquistato ufficio solo per tre anni, dopo i quali un certo Menelao offrì di più ed egli venne scacciato e costretto a fuggire in Transgiordania. Non si sa chi fosse questo Menelao; alcuni dubitano persino che fosse di stirpe sacerdotale¹²⁷. Ma il suo nome indica che anch'egli apparteneva alla fazione ellenizzata. Menelao dimostrò di avere anche meno scrupoli del suo predecessore nel momento in cui, incapace di raccogliere la somma promessa al re, cominciò a sottrarre i vasi del Tempio e a venderli. Quando il legittimo sacerdote, Onia III, ancora ad Antiochia, osò protestare, presumibilmente Menelao ne progettò l'assassinio.

Antioco, da parte sua, dimostrò quanto poco si curasse delle sensibilità e dei diritti religiosi degli Ebrei quando, nel 169 a.C., al suo ritorno da una vittoriosa invasione dell'Egitto, con la connivenza di Menelao, saccheggiò il Tempio sottraendo gli arredi sacri ed i vasi, spogliandolo persino degli ornamenti d'oro della facciata. Il Seleucide non aveva certo bisogno di una scusa, a parte la cronica penuria di fondi, ma gli Ebrei gliene fornirono una. Secondo *2 Maccabei 5, 10*, che si riferisce probabilmente a questi eventi, era giunta voce in Palestina che Antioco avesse perso la vita in Egitto. Forte di ciò, Giasone marciò su Gerusalemme con mille uomini, prese la città e costrinse Menelao a rifugiarsi nella cittadella¹²⁸.

Anche se gran parte della popolazione probabilmente preferiva Giasone al rinnegato Menelao, il primo compì un insensato massacro e venne scacciato ancora una volta dalla città. Si dice che divenne un fuggiasco, scappando da un luogo all'altro e morendo infine a Sparta. Naturalmente Antioco interpretò questi avvenimenti come una ribellione al suo dominio e, dopo aver ripristinato il proprio protetto Menelao nel suo ufficio, considerò il saccheggio del Tempio una giusta rappresaglia. Ma, quali che fossero le sue ragioni, i pii Ebrei giunsero alla conclusione che Antioco fosse un nemico della loro religione e che non si sarebbe fermato dinnanzi a nulla.

127 *Ibid.*, 403.

128 *2Macc.*, V,10.

Presto si abbatté il colpo decisivo. Nel 168 a.C., Antioco invase nuovamente l'Egitto, ottenendo una facile vittoria ed entrando nell'antica capitale di Menfi. A quel punto, però, mentre marciava su Alessandria, ricevette un ultimatum dal senato romano, consegnato dal legato Popilio Lena, in cui gli veniva ordinato perentoriamente di abbandonare l'Egitto. Antioco, ben sapendo di cosa fosse capace Roma, non osò disobbedire¹²⁹. Si può immaginare quanto soffrisse per l'umiliazione, ritornando in Asia assolutamente scontento. Anche se a quanto pare in quest'occasione non passò per Gerusalemme, il suo umore certo non migliorò alle notizie che da lì provenivano. Pare che, dopo la sua ultima apparizione a Gerusalemme, Antioco vi avesse posto un commissario regio, come a Samaria, per assistere il sommo sacerdote nella promozione di una politica di ellenizzazione.

All'inizio del 167 a.C., Antioco vi inviò Apollonio, comandante dei suoi mercenari misii, con cospicue forze. Apollonio trattò Gerusalemme come una città nemica. Si avvicinò con il pretesto di intenzioni pacifiche e scagliò i suoi soldati contro il popolo fiducioso, massacrando molte persone e facendone prigioniere altre; la città venne saccheggiata ed in parte distrutta e le mura furono abbattute. Fu quindi eretta, forse sul sito dell'antico palazzo di Davide a sud del Tempio, una cittadella chiamata Acra. Vi venne installata una guarnigione seleucide che rimase per circa venticinque anni ad odioso simbolo della dominazione straniera. L'Acra non era semplicemente una cittadella con una guarnigione militare, ma qualcosa di molto più deplorabile¹³⁰.

Era una colonia di pagani ellenizzati ed Ebrei rinnegati, una polis greca con una sua propria costituzione, circondata da mura all'interno dell'ormai indifesa città di Gerusalemme. Essa stessa era probabilmente considerata parte del territorio di questa polis. Questo significava che il Tempio cessava di essere proprietà del popolo ebraico, divenendo quale luogo di culto della polis stessa. In tal modo, con il coinvolgimento dell'apostata Menelao e dei suoi altolocati colleghi, veniva eliminata ogni barriera alla completa ellenizzazione della religione ebraica. A quanto pare, lo scopo di questi sacerdoti rinnegati era quello di riorganizzare il giudaismo come un culto siro-ellenico, in

129 Polyb., *Sto.* XXIX, 27,4.

130 *2Macc.*, V, 11-14; 24-26.

cui Yahweh sarebbe stato adorato ed identificato con Zeus, e fornire un luogo per il culto in cui il re era Zeus Epifane. L'orrore con cui gli Ebrei devoti osservavano questo processo è chiaramente espresso nei libri dei Maccabei e di Daniele. Presumibilmente fu la loro resistenza a spingere Antioco al suo estremo provvedimento. Vedendo che l'intransigenza ebraica si basava sulla religione, egli promulgò un editto che annullava le concessioni accordate da suo padre e proibiva a tutti gli effetti la pratica del giudaismo.

I sacrifici regolari vennero sospesi, insieme all'osservanza dello Shabbat e delle feste tradizionali. Si ordinò di distruggere le copie della legge e venne proibita la circoncisione dei bambini. La disobbedienza anche ad uno solo di questi provvedimenti, implicava la pena di morte. Vennero eretti in tutto il paese altari pagani dove erano offerti animali impuri; gli Ebrei furono costretti a mangiare carne di maiale, pena la morte. La popolazione pagana della Palestina fu esortata a cooperare ed ad obbligare gli Ebrei a partecipare a riti idolatri. Infine, nel dicembre del 167 a.C., venne introdotto nel Tempio il culto di Zeus Olimpico. Fu eretto un altare a quest'ultimo (e probabilmente anche un'immagine) e vi venne offerta carne di maiale. Questa è “l'abominio della desolazione” riferita da Daniele¹³¹. Gli Ebrei furono obbligati a partecipare alla festa di Dioniso (Bacco) ed al sacrificio mensile in onore del compleanno del re.

131 *Da.*, 9:27;11:31;12:11. “Abominio della desolazione” *shiqqus shômëm*, ecc.) è un gioco di parole con *ba 'al hashshamayim* (Ba'al Signore del cielo), epiteto dell'antico dio semitico della tempesta Hadad, con cui Zeus Olimpico era stato identificato.

2.8. Lo Scoppio della Rivolta dei Maccabei.

Antioco sbagliava se credeva che queste misure avrebbero ridotto alla ragione gli Ebrei, perché al contrario esse servirono solo ad inasprire la resistenza. Ed avversando tale condizione, il sovrano reagì con brutale repressione. Presto, tutto Giuda fu in ribellione armata. Probabilmente Antioco non capì mai il motivo per cui la sua risposta aveva suscitato una così grande ed irrimediabile ostilità tra gli Ebrei. Dopotutto, quello che aveva chiesto, per l'antico pensiero pagano, non era qualcosa di insolito o deplorabile. Egli non aveva avuto l'intenzione di sopprimere il culto di Yahweh e di sostituirlo con quello di un altro dio, ma solo di identificare il Dio degli Ebrei, il "Dio del cielo", con la divinità suprema del pantheon greco, rendendo il credo ebraico uno strumento "strategico" della politica nazionale.

Molti dei suoi sudditi avrebbero accettato queste cose senza obiettare, compresi più capi liberali tra gli Ebrei, già disposti ad acconsentirvi. Analogamente, il tempio samaritano fu consacrato a Zeus Xenio. Non ci sono giunte notizie su un'eventuale opposizione dei Samaritani; in realtà essi stessi richiesero questo cambiamento. Antioco continuava a domandarsi del perché gli Ebrei fossero così ostinati. Forse non poteva capire la tradizione monoteistica ed aniconica d'Israele, o la serietà con cui gli Ebrei devoti consideravano esclusivamente i precetti della loro legge, il che rendeva il nuovo culto null'altro che un'odiosa idolatria verso cui resistere a qualsiasi costo¹³².

A dire il vero la reazione ebraica non fu unanime. Gli Ebrei ellenizzati accettarono di buon grado l'editto regio e lo osservarono volentieri, mentre altri, consenzienti per paura, li seguirono abbandonando la religione dei padri¹³³. Non pochi, però, rifiutarono di obbedirvi ed opposero una resistenza passiva, preferendo morire piuttosto che violare il più piccolo dettaglio della loro legge. Antioco rispose con una crudele persecuzione. Le donne che avevano circonciso i figli furono messe a morte con la famiglia. Gruppi che cercavano di celebrare segretamente lo Shabbat furono uccisi dai soldati quando rifiutarono di acconsentire alle richieste del re o di difendersi in quel

132 Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism*, 11-16.

133 *1Macc.*, 1:43-52.

giorno sacro. Molti furono condannati a morte perché si erano rifiutati di toccare cibo impuro, tra terribili torture, secondo quanto appreso dalle leggende che andarono a crescere attorno a questi avvenimenti¹³⁴. Il nucleo della resistenza alla politica regia era costituito da un gruppo noto come gli *Hasidim* (i pii, i devoti), da cui è probabile siano derivati i Farisei e gli Esseni. Non sappiamo quanti Ebrei morirono durante le persecuzioni, ma probabilmente non pochi. Fu una oppressione talmente spaventosa che non ci si poteva aspettare venisse accettata passivamente. Sembrò inevitabile che gli Ebrei non indugiassero a prendere le armi.

Il più tardo dei libri dell'Antico Testamento, quello di *Daniele*, si riferisce alla situazione ora descritta, di tremenda emergenza. Il volume appartiene ad una categoria letteraria nota col nome di “apocalittica”, della quale s'insisterà in seguito. Quale precisazione esso è l'unico libro dell'Antico Testamento di questa categoria, che contiene elementi simili ad alcuni scritti più antichi. Gran parte del suo materiale potrebbe essere stato individuato in un periodo anteriore di quello ora trattato, ma ammettiamo comunemente che il libro, nella forma attuale, sia stato composto durante le persecuzioni di Antioco, non molto dopo la profanazione del Tempio, probabilmente intorno al 166/165 a.C.. L'autore fu quasi sicuramente uno dei *Hasidim* di cui si è parlato poc'anzi¹³⁵. Lo stesso, intendendo resistere alla politica del re con ogni mezzo in suo potere, cercò d'incoraggiare i confratelli a ribellarsi, osservando strettamente la legge, confermando così la loro identità e la loro fede, con la sicurezza che Dio sarebbe intervenuto per salvarli. Le storie dell'irreprendibile *Daniele* servono da esempio di fedeltà alla legge ed a Dio. Nessun Ebreo avrebbe avuto difficoltà a vedere la figura di Antioco dietro quella di Nabucodonosor.

Come i bei giovani, citati in *Daniele 1*, avevano il coraggio di non contaminarsi con i prelibati cibi del re, non si sarebbe dovuto con ugual fede, rifiutare la carne di maiale e tutti gli

¹³⁴ *2Macc.*, 6:10-11-18;7:42.

¹³⁵ *De.*, 33:8. *Hasid* è un appellativo onorifico ebraico, usato frequentemente come termine di eccezionale rispetto nei periodi talmudico e alto-medievale. Nella letteratura rabbinica classica differisce da *Tzadik* “giusto”, ma denota uno che va oltre i requisiti legali dell'osservanza rituale ed etica ebraica nella vita quotidiana. Il significato letterale di *Hasid* deriva da *Chesed* “gentilezza”, l'espressione esteriore dell'amore per Dio e per gli altri. Questa devozione spirituale motiva la condotta di pio oltre i limiti quotidiani. La natura devozionale della sua descrizione si prestava ad alcuni movimenti ebraici nella storia essendo noti come “Hasidim”. Due di questi derivano dalla tradizione mistica ebraica, poiché potrebbe tendere alla pietà del legalismo.

alimenti impuri?¹³⁶ Nel modo in cui Daniele affrontava la fossa dei leoni piuttosto che rivolgere le preghiere al re, non si doveva aver fede che Dio li avrebbe liberati e quindi adorare Lui solo? Le coraggiose parole dei tre giovani, citate in *Daniele 3*, che preferivano una fornace infuocata al culto dell'idolo del re, si rivolgevano direttamente agli Ebrei costretti ad adorare Zeus, o morire, favorendo, quale significato per loro, un'attualità tale per noi difficile da immaginare: “Non abbiamo bisogno di darti noi risposta a tal riguardo. Se questo avverrà, il nostro Dio, che noi serviamo, è capace di liberarci dalla fornace col fuoco acceso e dalla tua mano, o re. Ma se anche non ci liberasse, ti sia noto, o re, che non serviremo la tua divinità e non adoreremo la statua d'oro, che hai eretto”¹³⁷.

La storia del superbo Nabucodonosor che mangia erba come un bue, quella di Baldassarre che vede una mano scrivere sul muro il castigo divino, ricordavano agli Ebrei che il potere di Dio era superiore alle empie potenze della Terra. Il profeta descriveva l'intera processione delle forze mondiali fino ai suoi tempi sotto la forma di una bizzarra immagine con testa d'oro, petto d'argento, ventre di bronzo, gambe di ferro e piedi di ferro misto a creta che il regno di Dio, come una pietra staccata da un monte senza intervento umano, mandava in frantumi¹³⁸. Il profeta voleva assicurare al suo popolo che tutto era nelle mani di Dio, prestabilito e certo e che i presenti tormenti indicavano solo l'imminenza del trionfo del disegno divino. Egli era convinto che con Antioco fosse scaduto il termine concesso all'empia potenza mondiale.

Nel Capitolo 7 del *Libro di Daniele*, quattro bestie spaventose simboleggiano le potenze che attraverso i secoli hanno turbato la Terra. L'ultima e più terribile ha dieci corna (i re seleucidi), tra

136 *Da.*, 1. Esso racconta come il profeta e i suoi tre compagni furono tra i prigionieri presi da Nabucodonosor da Gerusalemme a Babilonia per essere addestrati alla saggezza babilonese. Lì si rifiutarono di prendere cibo e vino dal re e ricevettero conoscenza e visione dei sogni e delle visioni di Dio, e alla fine del loro addestramento si dimostrarono dieci volte migliori di tutti i maghi e incantatori del regno. Il tema generale di Daniele è la sovranità di Dio sulla storia. Il capitolo 1 introduce Dio come la figura che controlla tutto ciò che accade, il possessore della volontà e del potere sovrani: è Lui che dà Jehoiakim nelle mani di Nabucodonosor e porta Daniele e i suoi amici nell'esilio babilonese, dà a Daniele “grazia e misericordia”, e dà ai quattro giovani ebrei la loro “conoscenza e abilità”.

137 *Ibid.*, 3:16-18.

138 *Ibid.*, 2:31-45. Esso racconta come il profeta interpretò un sogno di Nabucodonosor, re di Babilonia. Il re vide una gigantesca statua di quattro metalli, dalla testa d'oro ai piedi di ferro e argilla mescolati; mentre guardava, una pietra “non tagliata da mani umane” distrusse la statua e divenne una montagna che riempiva il mondo intero. Daniele spiegò al re che la statua rappresentava i quattro regni successivi che ebbero origine con Babilonia, mentre la pietra e la montagna indicavano un regno stabilito da Dio che non sarebbe mai stato distrutto né ceduto a un altro popolo. Nabucodonosor II riconosce quindi la supremazia del Dio di Daniele e lo eleva al potere in Babilonia.

cui spunta un eccezionale piccolo corno di blasfema superbia (Antioco)¹³⁹. Nel Capitolo 8, un montone a due corna (Media e Persia) è ucciso da un capro con un enorme corno (Alessandro Magno); poi questo corno si spezza e da esso ne spuntano quattro (gli stati eredi dell'impero macedone); da uno di questi emerge un piccolo corno che si fa più grande di Dio (Antioco). Non vi sono dubbi che qui s'intenda Antioco, perché egli maledice l'Altissimo, perseguita i santi, profana il Tempio, sospende i sacrifici ed abolisce la legge¹⁴⁰.

Nel Capitolo 11, si trova una descrizione velata della storia dei Tolomei e dei Seleucidi che culmina nella profanazione del Tempio da parte di Antioco. Il profeta considera tutto ciò parte del disegno divino che volge sicuramente alla conclusione. Al re è stato concesso un po' di tempo, ma la sua condanna è certa ed imminente¹⁴¹; i “settant'anni” di esilio¹⁴², ora interpretati come settanta settimane d'anni (490 anni), sono quasi conclusi¹⁴³ ed il tempo dell'intervento di Dio è vicino. In una visione viene descritto “l'Antico dei giorni” seduto sul trono; al suo comando la “bestia” è uccisa ed il regno eterno consegnato ad “uno come un figlio d'uomo”. Quest'ultimo, in seguito concepito come un preesistente salvatore celeste, rappresenta qui il devoto e discolpato “popolo santo dell'Altissimo”¹⁴⁴. Con quest'annuncio dell'intervento di Dio, il profeta incoraggiava il suo popolo a resistere. Non dubitava che alcuni avrebbero pagato con la vita la loro lealtà, ma questi e i loro cari potevano consolarsi con l'assicurazione che Dio li avrebbe elevati alla vita eterna. Non c'è dubbio che la riflessione sul fato degli eroici martiri, contribuì grandemente a diffondere nel pensiero del giudaismo la fede in una vita dopo la morte, già concepita ed insita nel loro credo grazie al contatto ed alla influenza dell'ideologia iranica.

Mentre veniva scritto il *Libro di Daniele*, gli Ebrei, giunti al limite, si levavano in armi contro i loro nemici. Il successo si dovette al loro disperato coraggio e, al contempo, alla qualità dei

139 *Ibid.*, 7. Esso racconta la visione di Daniele di quattro regni dell'uomo sostituiti dall'unico regno di Dio, simboleggiati da quattro animali i quali escono dal mare, e l'Antico dei Giorni (Dio) siede in giudizio su di loro, e “uno come un figlio dell'uomo” riceve la gloria eterna. Una guida angelica spiega a Daniele come le bestie rappresentino regni e re terrestri, l'ultimo dei quali farà guerra ai “santi dell'Altissimo” ma verrà sconfitto, dando ai santi il dominio e il potere eterno.

140 *Ibid.*, 8.

141 *Ibid.*, 11.

142 *Ger.*, 25:1-2;29:10.

143 *Da.*, 9:24-27.

144 *Ibid.*, 7:22-27.

loro capi, nonché al fatto che Antioco era troppo impegnato altrove per dedicare truppe sufficienti ad un'effettiva pacificazione di Giuda. La rivolta esplose, non molto dopo che Antioco aveva emesso il suo decreto, nel villaggio di Modin, nelle colline pedemontane ad est di Lidda, dove viveva un uomo di stirpe sacerdotale di nome Mattatia¹⁴⁵, che aveva una prole di cinque figli: Giovanni, Simone, Giuda, Eleazaro e Gionata.

Quando il funzionario regio, giunto a Modin per far rispettare il decreto, chiese a Mattatia di offrire per primo un sacrificio al dio pagano, questi rifiutò decisamente. Un altro Ebreo si offrì di obbedire e Mattatia lo uccise accanto all'altare insieme al funzionario. Quindi, invitando tutti i devoti alla legge ed al patto a seguirlo e rispettarlo, fuggì con i figli sulle colline¹⁴⁶. Qui fu raggiunto da altri Ebrei sfuggiti alle persecuzioni, tra cui diversi *Hasidim* che, pur riponendo la propria fiducia in Dio e non negli sforzi umani, sentivano che era giunto il momento di lottare. Mattatia e la sua banda iniziarono una guerriglia sia contro i Seleucidi sia contro gli Ebrei che si erano arresi o schierati con loro, attaccandoli, uccidendoli, distruggendo gli altari pagani e circondando a forza i bambini che qua e là trovavano. Rendendosi conto che sarebbero stati sicuramente annientati, se avessero rifiutato di combattere di Shabbat, decisero di sospendere la legge relativa, per questioni di autodifesa.

Mattatia, già anziano, morì nel giro di pochi mesi nel 166 a.C.. Il comando passò quindi al suo terzo figlio Giuda, chiamato "Maccabeo" ovvero il martello¹⁴⁷. Uomo coraggioso e assai capace, egli mutò la resistenza ebraica in una lotta su grande scala per l'indipendenza. Antioco, che a quanto pare sperava che le truppe di stanza in Palestina potessero fronteggiare l'insurrezione, fu presto deluso. Innanzitutto, un certo Apollonio, forse lo stesso che aveva presieduto al saccheggio di Gerusalemme uno o due anni prima, marciò contro Giuda da Samaria, solo per essere affrontato dal Maccabeo in un luogo non specificato, sconfitto ed ucciso. Poi, un secondo esercito guidato dal generale Seron fu attaccato presso il passo di Bet-Oron, respinto e scacciato precipitosamente nella

145 Flav. Ios., *Ant. XII*, 6:1. In questo passo si riferisce che suo bisnonno fosse Asmoneo (Hashmon). I suoi discendenti, i re dell'indipendente Giuda, sono quindi noti col nome di Asmonei. Mattatia era della famiglia sacerdotale di Joiarib.

146 *IMacc.*, 2:23-28.

147 *Ibid.*, 2:70.

pianura¹⁴⁸. Queste vittorie sicuramente incoraggiarono gli Ebrei che a centinaia si raccolsero sotto il vessillo di Giuda. Fortunatamente per gli Ebrei, Antioco era allora, nel 165 a.C., impegnato in una campagna contro i Parti e non poté inviare la sua armata principale in Palestina. Egli, però, diede istruzioni al suo sostituto Lisia perché prendesse i necessari provvedimenti. Questi, pertanto, inviò un cospicuo esercito, sotto il comando dei generali Tolomeo, Nicanore e Gorgia, che posero il campo ad Emmaus, sulle vie d'accesso occidentali ai monti. Ma Giuda, pur grandemente superato in numero dalle forze nemiche, prese l'iniziativa attaccando il campo a lui avverso, mentre parte degli uomini era andata alla sua ricerca, ottenendo una schiacciante vittoria. L'anno seguente, il 164 a.C., Lisia in persona si avvicinò con un esercito ancora più grande, compiendo un giro dall'Idumea per attaccare l'avversario da sud. Ma Giuda lo affrontò a Bet-Zur, alla frontiera, inferendogli una pesante sconfitta. Poiché i Siriani non erano nella posizione di prendere immediate misure, per il momento Giuda aveva mano libera. Quindi marciò trionfalmente su Gerusalemme, intrappolò la guarnigione seleucide nella cittadella, avviando la purificazione del Tempio profanato. Fu rimosso tutto l'arredo del culto di Zeus Olimpico. L'altare contaminato venne abbattuto, le pietre messe da parte “fin quando non fosse venuto un profeta a decidere il da farsi”¹⁴⁹ e fu eretta al suo posto una nuova ara. Furono insediati nell'ufficio i sacerdoti rimasti fedeli alla legge e venne fornito un nuovo servizio di vasi sacri.

Nel dicembre 164 a.C., tre anni dopo la sua profanazione, il Tempio fu nuovamente consacrato tra festeggiamenti e grande giubilo. Da allora gli Ebrei celebrano la festa di *Hanukkah* (dedicazione) per ricordare questo lieto evento¹⁵⁰. Quindi Giuda fortificò e presidiò Gerusalemme, nonché la città di frontiera di Bet-zur a sud. La fine del periodo veterotestamentario vide quindi avviata con successo la lotta degli Ebrei per l'indipendenza religiosa. Pur dimostrandosi una battaglia lunga, densa di battute d'arresto e delusioni, nonché di momenti di gloria, la sua conclusione decretò, però, agli Ebrei la libertà religiosa e l'autonomia politica.

148 *Ibid.*, 3:10-12;13-26.

149 *Ibid.*, 4:46.

150 la parola *hanukkah* significa “inaugurazione” o “dedica”: infatti la festa commemora la consacrazione di un nuovo altare nel Tempio di Gerusalemme a seguito della conquistata libertà dagli Elleni. La festività dura 8 giorni e la prima sera, chiamata *Erev hanukkah*, inizia al tramonto del 24 del mese di *kislev* (dicembre). Secondo il procedere del calendario ebraico, quindi, il primo giorno della festa cade il 25 di *kislev*.

2.9. Il Giudaismo alla fine del Periodo Veterotestamentario.

Fu principalmente grazie all'opera di Esdra che la comunità ebraica trovò la sua precisa collocazione permanente lungo la via che contribuì al consolidamento della forma religiosa nota col nome di giudaismo. Attraverso le tenebre del IV e del III secolo a.C., proseguirono gli sviluppi lungo le linee già tracciate e, al tempo della rivolta dei Maccabei, il giudaismo, per quanto ancora in evoluzione, aveva assunto tutti i tratti essenziali che lo avrebbero caratterizzato in seguito. Per valutare in modo appropriato gli sviluppi religiosi nel periodo post-esilico, è necessario considerare la natura della comunità restaurata, i problemi che essa dovette affrontare e le soluzioni fornite ad essi tramite le opere di Neemia ed Esdra. A questo punto potrebbe rivelarsi utile una breve ricapitolazione delle cose già dette o accennate.

La restaurazione della comunità ebraica dopo l'esilio ovviamente non significò del tutto la rinascita della nazione israelitica pre-esilica, con il suo culto e le sue istituzioni nazionali. Quel sistema era stato distrutto e non si poteva ricreare. La comunità dovette, quindi, affrontare la situazione che, nuova nel complesso, superava la mera sopravvivenza fisica, per trovare ora una diversa forma d'esistenza, definendosi con coscienza, salvaguardando l'identità di un popolo più maturo, contemplato ed indicato all'interno di un'unità etnica specifica, nazionale e culturale. In origine esso era stato una lega sacra di clan, con i propri culti, istituzioni, tradizioni e credenze; tutti quelli che erano membri di quella alleanza, che partecipavano a quei culti e prestavano obbedienza a quella legge sacra, erano Israeliti.

In seguito, Israele era divenuta una nazione, poi due, ognuna delle quali a sé stante; essere Israelita significava essere cittadino o dell'una o dell'altra. Dopo che la caduta del regno settentrionale aveva lasciato la maggioranza degli Israeliti senza identità nazionale, sebbene ancora entro un'area geografica definita, la tradizione nazionale, unita al nome, erano passati a Giuda, il cui culto al dunque, tramite le riforme del VII secolo a.C., si era concentrato esclusivamente a Gerusalemme. Perciò fino alla fine Israele era rimasto un'entità definibile con limiti geografici ed

istituzioni nazionali: “Israele” era la visibile comunità di cittadini che prestava fedeltà al dio nazionale, partecipava ai Suoi culti e sperava nella realizzazione delle Sue promesse.

La caduta di Gerusalemme, che spazzò via la nazione con anche le sue istituzioni, pose fine a tutto questo¹⁵¹. Nonostante il culto di Yahweh proseguisse in vari luoghi in Palestina, non esisteva più una nazione che vi si riunisse intorno, e migliaia di Israeliti, per motivi di distanza, non potevano parteciparvi. Israele, ormai privo di una designazione geografica o nazionale, era senza una chiara identità. In effetti, gli Ebrei deportati non avevano più nulla che li distinguesse come Israeliti se non i loro particolari costumi, niente a cui aggrapparsi per salvare le loro antiche tradizioni, le memorie e la speranza che un giorno sarebbero tornati alla loro terra e avrebbero ripreso la vita come un qualsiasi popolo unito. A dire la verità, questa aspettativa si realizzò con la restaurazione, ma venne al contempo frustrata. Coloro che ritornarono in Palestina si consideravano la rimanente parte purificata d'Israele, che Yahweh aveva liberato dalla schiavitù e aveva reso eredi della realizzazione delle Sue promesse. Ma quel futuro auspicato, per quanto atteso a breve scadenza, non arrivava, né poteva ritornare il passato.

Quando poi l'antica speranza di ritorno ad un'epoca d'oro fu riposta in Zorobabele, la stessa venne crudelmente delusa. Ancor meno poteva la comunità, per quanto si aggrappasse alla finzione di una diversa organizzazione, pur collocata in un'ascendenza tribale, ricreare le istituzioni ancora più antiche della lega sacra? Sebbene variegato, tale sistema, più o meno tramandato, anche se con discussi adattamenti, non esisteva più ormai da lunghissimo tempo. Solo con la ricostruzione del Tempio, Israele, considerò il vero resto di se stesso, divenendo nuovamente un gruppo concepito all'interno di un'idea culturale e popolare.

Come descritto in precedenza, questa fu la sua salvezza. Un vero Israelita poteva ora essere identificato come membro di quella comunità. Ma tutto questo ancora non bastava. Se la stessa fosse stata tenuta insieme semplicemente dalla ripresa delle tradizioni di culto, ereditate dall'antica religione di “Stato”, molte delle cui basi teologiche si erano perse o forzatamente alterate, il risultato sarebbe stato, nella migliore delle ipotesi, vacuo, frantumato, pressochè inefficiente,

151 *Ger.*, 52:12-28.

mentre nella peggiore, non sarebbe mancata l'infiltrazione di elementi pagani. Inoltre, gli Ebrei che vivevano lontano da Gerusalemme, non potevano partecipare attivamente al culto e qualora si fossero tra loro dispersi, si sarebbe verificato quanto già accaduto in Egitto, favorendo l'istituzione di culti locali di dubbia origine.

In entrambi i casi non avrebbero più fatto parte d'Israele. Con le antiche forme ormai dimenticate, le speranze frustrate ed il morale a terra, se voleva sopravvivere, Israele doveva trovare un qualche elemento nel proprio retaggio attorno a cui raccogliersi. E lo trovò nella sua legge. La religione del periodo post-esilico è contrassegnata da un'enorme preoccupazione per l'osservanza della stessa. Questo è in effetti il suo tratto caratteristico e ciò che, più di ogni altra cosa, la distingue dalla religione del periodo pre-esilico. Questo non vuol dire che fosse un culto nuovo, o che rappresentasse l'importazione di nuovi elementi estranei alla fede d'Israele. Piuttosto, essa era caratterizzata da una particolare enfasi, forse unilaterale, ma inevitabile, posta su un elemento che era stato di importanza fondamentale in tutti i periodi.

Sin dai giorni della lega tribale la vita collettiva d'Israele era stata infatti regolata dal patto, la cui osservanza era pressochè obbligatoria. La monarchia non mutò la situazione e la legge israelitica non fu mai una vera e propria "legge di Stato", ma sacra, in teoria al di sopra del concetto di nazione. Persino Giosia, introducendo la legge deuteronomica come costituzione nazionale, non promulgò alcun altro ordinamento statale, ma impegnò il governo all'osservanza del patto^{152 153}. Inoltre, i profeti avevano intanto denunciato il regno quando vedevano al suo interno atteggiamenti amorali o poco seri o quando si promuoveva e tollerava un paganesimo. Naturalmente l'esilio accrebbe l'interesse in questo elemento della religione.

Poiché i profeti avevano spiegato la tragedia come una punizione per il peccato contro la legge di Yahweh, non deve sorprendere che gli Ebrei devoti sentissero che il futuro d'Israele

152 Nel 622 a.C. Il ritrovamento nel Tempio di un rotolo della Legge, forse contenente il Deuteronomio, spinse il sovrano ad una profonda riforma del culto nel cui ambito il popolo rinnovò l'alleanza con Yahweh e si stabilì che i sacrifici prescritti potessero aver luogo solo a Gerusalemme, riducendo così il rischio di culti sincretistici fra la fede in Yahweh e quella in Baal, ispiratore di un culto della sessualità mirante a garantire la fecondità della terra. Venne anche ripristinata la festa della Pasqua che non era più celebrata solennemente dai tempi di Samuele.

153 *Ger.*, 7. Secondo il profeta, l'adesione del popolo alla riforma di Giosia fu solo parziale e formalistica e i culti idolatrici continuarono ininterrotti, tanto che perfino nella valle della Geenna, subito fuori di Gerusalemme, si svolgevano i sacrifici di bambini, tipici dei culti cananei.

dipendeva da una più rigorosa osservanza di questa legge. Inoltre, essendo ormai scomparsi nazione e culto, c'era poco altro che li contraddistinguesse come Ebrei. Indubbiamente questo contribuisce a spiegare il crescente rilievo di Shabbat¹⁵⁴, circoncisione e purificazione rituale riscontrabile durante ed immediatamente dopo l'esilio. E in effetti, tutti i capi d'Israele, da Ezechiele¹⁵⁵ tramite i profeti della restaurazione fino a Neemia, dimostrarono grande interesse per lo Shabbat, la precisione per il pagamento delle decime, il Tempio ed il suo culto, la purezza cerimoniale ed analoghi aspetti. Per essi, queste cose non erano considerate banalità esteriori, ma tratti caratterizzanti del rinnovato Israele per la quale lavoravano.

Nondimeno, la base della nuova comunità, compreso il clero, non si distingueva per un particolare zelo rivolto alle regole culturali e cerimoniali. Al contrario, secondo i rimproveri dei profeti, come Malachia¹⁵⁶, molti erano assai negligenti in tali questioni, continuando ad esserlo anche dopo che Neemia conferì alla comunità un sicuro status politico. Il nuovo Israele cercava disperatamente qualcosa che lo tenesse unito e che gli desse un'identità distintiva. Questo fu fornito da Esdra con il libro della legge che portò da Babilonia e che, con l'autorità concessagli dalla corte persiana, impose alla comunità con un patto solenne. Quest'evento segnò una grande svolta. Prese forma una collettività nuova e ben definita, composta da coloro che erano sottoposti alla legge promulgata da Esdra.

Questo, a sua volta, significava un'essenziale ridefinizione del termine "Israele". Esso non sarebbe più stato un'entità nazionale, non sarebbe stato legato ai discendenti delle tribù israelitiche o

154 La parola ebraica *Shabat* proviene dal verbo ebraico *shabat*, che letteralmente significa smettere, inteso come fermarsi dal compiere alcune azioni. Tuttavia l'origine si potrebbe anche ricollegare alla radice *shev'ah*, che significa sette. L'ebreo osservante dello Shabbat viene definito *Shomer Shabat*, cioè osserverai e custodirai. Questa festività ha essenzialmente due scopi: 1) ricordare la redenzione del popolo ebraico dalla schiavitù in Egitto; 2) ricordare l'atto della Creazione in cui Yahweh nel settimo giorno terminò il proprio lavoro e "riposò".

155 Centro del messaggio di Ezechiele era la trascendenza di Dio, caratteristica condivisa con gli altri grandi profeti scrittori. Egli infatti apre quasi tutti i suoi oracoli con l'espressione "giunse a me la parola di Yhwh". Inoltre, evita accuratamente di dare una rappresentazione della divinità, descrivendo in termini antropomorfici la corte divina e non la Persona Divina in Sè. Come gli altri profeti, di solito, egli non utilizza l'espressione spirito, anche se talvolta essa appare in riferimento letterale al soffio divino o ad un generico spirito che prende possesso del profeta, senza altre specificazioni. Solo di rado Ezechiele parla esplicitamente dello Spirito di Dio.

156 Il libro profetico di Malachia è l'ultimo di quelli dei Profeti Minori, sia per la tradizione ebraica, secondo la quale egli è appunto il "Sigillo dei Profeti", che secondo quella cristiana. Sono soprattutto due i temi che lo riguardano: 1) le colpe culturali dei sacerdoti e dei fedeli; 2) lo scandalo dei matrimoni misti e dei divorzi. In questo libro, infatti, si accusa quanto si sia svuotata di significato religioso la celebrazione dei riti del Tempio. In tal senso, la voce del profeta Malachia denuncia l'esteriorità priva di interesse reale. Egli invita i fedeli a saper attendere l'incontro con il Signore. Infatti il libro termina con una visione escatologica che annuncia la venuta di un messaggero del Signore che discernerà gli empì dai fedeli. In essa si vede una profezia della venuta di Giovanni Battista.

agli abitanti dell'antico territorio nazionale, né ad una comunità di coloro che, in un modo o nell'altro, riconoscevano in Yahweh il proprio dio e gli tributavano il culto. Da ora in poi, Israele sarebbe stato, come nella teologia del Cronista, quel resto di Giuda che si era raccolto attorno alla legge. Sarebbe stato membro d'Israele, cioè Ebreo, solo colui che avesse accettato deliberatamente la stessa.

Ma questa ridefinizione d'Israele avrebbe significato la nascita di una religione in cui la legge risultava predominante: nessuna rottura col passato, anzi un profondo e più vero attaccamento all'antica fede. La legge non regolava più semplicemente gli affari, creava la comunità, assumendo al suo interno maggiore importanza. Il culto venne regolato e sostenuto dalla stessa; essere virtuoso e pio significava saperla osservare, le basi della speranza futura risiedevano nella sua obbedienza. Fu questa notevole enfasi a conferire al giudaismo il suo carattere distintivo.

L'evoluzione di cui abbiamo parlato, guidata dall'opera di Esdra, procedette nel IV e III secolo a.C., fin quando, all'inizio del II secolo a.C., il giudaismo, sebbene ancora in modo fluido, non cominciò ad assumere la sua forma caratteristica. Tuttavia è difficile tracciare questo sviluppo con scrupolosità. Poiché le nostre fonti sono scarse e poche di esse si possono datare con precisione, non si può seguire un'esatta successione cronologica, se mai ve ne fu una. Ma se si mette a confronto la comunità ebraica della fine del V secolo a.C. con quella che emerge dalla letteratura del periodo maccabaico, si percepisce un più vero consolidamento della fede: contribuendo alla nascita e caratterizzazione del fenomeno del giudaismo. Con l'ausilio delle fonti disponibili e una loro cauta interpolazione si può tentare di ricostruirne i punti salienti.

Abbiamo a nostra disposizione le parti più recenti dell'Antico Testamento unite ai primi scritti ebraici non canonici. Le fonti bibliche per il periodo della restaurazione sono già state citate. Esse comprendono i *libri di Isaia* (Capitoli 56-66), *Aggeo*, *Zaccaria* (Capitoli 1-8), *Malachia* e *Abdia* (probabilmente fine del VI o inizio del V secolo a.C.). A questi si possono aggiungere l'opera del Cronista (400 a.C.) e i *libri di Gioele* e *Giona* (le date sono incerte, ma forse entrambi del IV secolo circa). Inoltre, vi sono alcune sezioni più tarde del *libro di Isaia* (soprattutto la cosiddetta

apocalisse dei Capitoli 24-27) che, per quanto d'incerta datazione, appartengono probabilmente all'inizio del periodo persiano; ricordiamo *Zaccaria* (Capitoli 9-14), in una raccolta tarda, contenente del materiale antico; *'Ecclesiaste*¹⁵⁷ e il *libro di Ester*¹⁵⁸, nonché le parti più recenti dei libri dei *Salmi* e della *Sapienza (Proverbi)*; e infine, naturalmente, il *libro di Daniele* (166/165 a.C.)¹⁵⁹. Quanto agli scritti ebraici non canonici, i primi fecero la loro apparizione in un periodo antecedente lo scoppio della rivolta dei Maccabei ed aumentarono durante la prima fase della lotta. Sebbene alcuni, essendo di datazione incerta, debbano essere considerati con cautela, resta un cospicuo corpus di materiale che offre un quadro delle credenze del periodo.

Tra i primi scritti non canonici vi sono opere quali *Tobia*, che potrebbe risalire al IV secolo a.C. (frammenti scoperti a Qumrân sono in “aramaico imperiale”), ma che utilizza fonti ancora più antiche (*la Saggezza di Ahiqar*); *'Ecclesiastico (Saggezza di Ben Sira)* che, come indica il prologo, fu scritto intorno al 180 a.C. e forse il *libro di Giuditta* che, per quanto spesso datato alla metà del II secolo a.C., secondo alcuni, potrebbe risalire al IV secolo a.C. Inoltre, sebbene ciò sia oggetto di disputa, il *libro dei Giubilei*, probabilmente, risale al periodo precedente ai Maccabei (175 a.C.)¹⁶⁰, come anche i più antichi elementi dei *Testamenti dei dodici patriarchi* e il *Primo Libro di Enoc*.¹⁶¹ Anche *'Epistola di Geremia*, inserita nel *libro di Baruc*, potrebbe risalire all'inizio del II secolo a.C., mentre alcune delle aggiunte alla versione greca di *Daniele* come la *Preghiera di Azaria*, sembrano adattarsi al periodo dei Maccabei.

Infine il *Primo Libro dei Maccabei*, sebbene presumibilmente scritto alla fine del II secolo a.C., è, come anche in misura minore il secondo, un'ottima fonte per la storia e le credenze degli Ebrei dopo l'inizio della lotta per l'indipendenza. Considerati insieme, questi scritti consentono di farsi un'idea del giudaismo della fine del periodo veterotestamentario. Di somma importanza è il fatto che la comunità ebraica si costituì sulla base di una legge scritta. A dire il vero, questa modalità di organizzazione non rappresentava una novità per Israele, né era la prima volta che un

157 Albright, *Yahweh and the Gods*, 224-228.

158 Molti datano *Ester* al periodo dei Maccabei, ma la storia ebbe forse origine nella Diaspora orientale alla fine del periodo persiano, divenendo nota in Giuda nel II secolo a.C.

159 Cross, *The Ancient Library*, 198-202.

160 Albright, *From the Stone*, 20.

161 Cross, *The Ancient Library*, 198-202.

codice legislativo aveva occupato ufficialmente una posizione normativa. Sotto Giosia, il *Deuteronomio* aveva assunto questo ruolo nel regno di Giuda.

Nondimeno, la riforma di Esdra, sebbene seguisse il modello di quella di Giosia, differiva da questa per un aspetto importante: la legge di Esdra non fu imposta ad una comunità nazionale già ben definita, ma funse da elemento costitutivo nella definizione di una nuova comunità. Poiché l'intera vita sociale si fondava ed era regolata da quella legge, alla stessa fu attribuito un ruolo eccezionalmente importante. Anche se non sappiamo con certezza quale legge Esdra lesse al popolo, è possibile, come abbiamo già detto, che egli fosse in possesso del Pentateuco completo, i cui principali elementi esistevano da lungo tempo. Ad ogni modo, esso era noto a Gerusalemme subito dopo la sua epoca e veniva considerato con una stima superiore a quella di cui godevano le singole parti che lo costituivano: fu presto visto, nelle sezioni sia legali, sia narrative, come la *Torah* fosse sinonimo di eccellenza e ad essa venne accordato uno status praticamente canonico.

Non sappiamo con precisione come e quando ciò ebbe luogo. Probabilmente non avvenne grazie ad un unico atto ufficiale, ma a poco a poco il Pentateuco e la legge s'identificarono nel pensiero della comunità e vennero accolti come autorità ultima. Questo accadde sicuramente nel periodo persiano e prima del definitivo scisma samaritano, visto che questi ultimi consideravano canonico il Pentateuco, ma non il resto dell'Antico Testamento. I libri storici di *Giosuè* e dei *Re* (i *Profeti Anteriori* della Bibbia Ebraica) che, con il *Deuteronomio*, costituivano un unico corpus relativo alla descrizione ed interpretazione della storia d'Israele da Mosè alla caduta di Gerusalemme, devono esser stati presto redatti nel circolo delle Sacre Scritture, senza dubbio sulla scia del *Deuteronomio*, ripreso e collocato poi col Pentateuco¹⁶².

Ad essi si aggiunsero i libri profetici, a formare la seconda grande parte delle Scritture ebraiche (i *Profeti Posteriori*)¹⁶³. I discorsi dei profeti pre-esilici erano sempre stati considerati assai autorevoli e come le loro parole, unite a quelle dei profeti successivi, furono raccolte nei libri specifici, anche a questi fu accordato status canonico. Questa trascrizione fu probabilmente ultimata

162 Filoramo, *Ebraismo*, 3-7.

163 *Ibid.*, 3-7.

alla fine del periodo persiano, perchè pochi dei discorsi profetici sono stati collocati successivamente. Di sicuro, il canone profetico era già stato fissato prima del II secolo a.C., ed è questo il motivo per cui *Daniele* non fu inserito tra i Profeti nella Bibbia ebraica, bensì tra gli Scritti¹⁶⁴. Prima del secolo in questione, verosimilmente, esistevano anche tutti gli altri libri dell'Antico Testamento, tranne *Daniele* e forse *Ester*. I *Salmi* erano stati raccolti da lungo tempo, probabilmente prima della fine del periodo persiano (nel Salterio non vi sono salmi maccabaici), così come i *Proverbi*. Anche se erano ancora fluidi i limiti della terza parte del canone ebraico, e se, come indica un confronto tra la Bibbia ebraica e la versione dei Settanta, non esisteva ancora un'unica forma fissa del canone, è chiaro che entro la fine del periodo veterotestamentario era emerso un corpus definito di Sacre Scritture¹⁶⁵. Ma, sebbene tutti questi scritti fossero tenuti in gran conto, il Pentateuco, come Libro della Legge, continuava ad occupare una posizione preminente ed eccezionalmente autorevole. La canonizzazione della legge diede al giudaismo un'organizzazione di gran lunga più assoluta e pragmatica a differenza di quelle che l'avevano preceduta. Poichè i comandamenti di Dio erano affermati nella legge una volta per tutte, aventi validità eterna, in ogni situazione verificatasi sarebbe emerso il volere dell'Assoluto; altre modalità con lo stesso scopo, vennero superate o soppresse. Questo di sicuro spiega perchè gradualmente cessò la profezia: la legge aveva, di fatto, usurpato le sue funzioni rendendola superflua.

Anche se i profeti del passato venivano riveriti e le loro parole erano considerate autorevoli, la legge in effetti non lasciava spazio a spontanee manifestazioni profetiche del volere divino. La profezia avrebbe assunto la forma di pseudo-epigrafi, cioè profezie attribuite ad eroi del lontano passato. Sebbene gli ebrei sperassero in un tempo in cui sarebbero riapparsi i profeti, essi erano ben consci del fatto che l'età delle profezie era terminata: per apprendere il volere divino bisognava consultare il Libro della Legge.

164 Il riferimento ai “dodici profeti”, cioè i Profeti Minori, in *Ecclesiastico 49,10* dimostra che anche i libri profetici più recenti godevano di una posizione ufficiale dal 180 a.C.

165 Tutti i libri dell'Antico Testamento, tranne *Ester*, sono attestati a Qumran.

2.10. Tempio, Culto e Legge.

L'importanza della legge non implicava alcuna perdita d'interesse nel culto, piuttosto lo esaltava imponendo grande diligenza nella sua esecuzione. Nondimeno la situazione rendeva inevitabili alcuni adattamenti e mutamenti. Il Tempio non era più il santuario dinastico della casa di Davide, in cui il re, per mezzo dei suoi sacerdoti, eseguiva sacrifici ed altri rituali secondo il costume e la tradizione. Tranne per il fatto che era stato privilegiato dalla corte persiana ed obbligato ad offrire preghiere per il benessere del re, lo stesso non doveva, in alcun senso, considerarsi un culto di "Stato", né era indicato nel santuario del popolo d'Israele, nel modo in cui era stato in passato, se non nella finzione.

Esso apparteneva, invece, alla nuova comunità d'Israele e la stessa, nel suo insieme, era responsabile del suo culto. Presumibilmente la tradizione culturale del Tempio pre-esilico venne proseguita con gli adattamenti e le alterazioni resi necessari dalla nuova situazione. Di particolare importanza era il giorno annuale dell'espiazione, che cadeva cinque giorni prima della Festa dei Tabernacoli e che divenne il vero inizio dell'anno specifico¹⁶⁶. Il suo rituale, elaborato a partire da diversi riti antichi, dava espressione a quell'acuto senso del peccato che gli Ebrei post-esilici interpretavano in un modo assai diverso in relazione ai loro avi. Il grande castigo dell'esilio e la condizione attuale d'Israele ricordavano costantemente l'enormità della trasgressione dei comandi divini e, poiché l'accresciuta cura per la legge aumentava il timore di violarla, produceva in loro l'esigenza profonda di una continua espiazione.

Al culto presiedeva il sommo sacerdote, che era capo spirituale della comunità stessa e, progressivamente, anche suo principe secolare. L'ufficio del sommo sacerdozio era ereditario nella casa di Sadoc, la stirpe sacerdotale del Tempio pre-esilico che vantava discendenza diretta da Aronne tramite Eleazaro e Finees¹⁶⁷. Anche altri sacerdoti si dichiaravano discendenti di Aronne,

166 Lo *Yom Kippur* è il giorno ebraico della penitenza ed è considerato il più santo e solenne dell'anno. Il tema centrale è l'espiazione dei peccati e la riconciliazione. Termina dopo il tramonto successivo, all'apparire delle prime stelle.

167 Il Sommo Sacerdote doveva essere maschio, senza difetti fisici, di almeno 20 anni, sposato con una israelita. L'inizio del suo ministero era sancito da un'unzione solenne sul capo, presumibilmente da parte (almeno per il periodo monarchico) di un profeta di corte. Inoltre, durante il suo servizio doveva indossare speciali indumenti come lo *Hoshèn*, un pettorale con dodici gemme con inciso su ognuna di esse il nome delle Dodici Tribù.

sebbene sicuramente in molti casi le genealogie fossero in gran parte inventate. Nel V secolo a.C., i sacerdoti che non potevano dimostrare il loro lignaggio correvano il rischio di essere esclusi dall'ufficio. Accanto ai sacerdoti vi era il clero minore, che si dichiarava discendente da Levi, anche se, ancora una volta, le origini erano sicuramente miste¹⁶⁸.

Senza dubbio alcuni dei suoi membri discendevano dai sacerdoti dei templi dichiarati illegali da Giosia che, sebbene teoricamente avessero diritto ad un posto di pari importanza tra il clero del Tempio, erano infine stati costretti ad accettare una posizione subordinata come celebranti. Tra il clero minore vi erano anche cantori, portinai e servitori e, nella totalità, esso era di notevoli dimensioni. Tutti, quali che fossero le loro origini, erano considerati Leviti. Culto e clero erano sostenuti da decime e doni, più una tassa annuale per il Tempio, integrati, almeno periodicamente, con sovvenzioni "statali".

Tali cose erano state assai trascurate prima dell'arrivo di Neemia, ma i suoi sforzi e quelli di Esdra presumibilmente furono sufficienti per regolare la questione, in modo che fosse fornito un supporto adeguato in conformità con la legge. Come già detto in precedenza, il culto era considerato con estrema serietà. E' difficile mostrare con quanta esagerazione la devozione con cui gli Ebrei più pii lo descrivevano e la loro preoccupazione si concentrava sul fatto che esso fosse eseguito secondo la legge.

Ciononostante, il culto non era la forza primaria che motivava il giudaismo. Esso trovava sostegno nelle clausole della legge e da questa era regolato, invece che esserlo, come un tempo, dalla tradizione e dalla consuetudine; occupava quindi una posizione subordinata rispetto alla legge. Essa non descriveva la pratica esistente, ma ne prescriveva la ritualità. Sebbene fosse svolto con gioia, il culto non era tanto un'espressione spontanea della vita nazionale, quanto un adempimento della legge. Il sacerdote, per questo, pur onorato nel suo ruolo, perdeva la sua importanza preminente. All'antica funzione levitica di dispensare la *Torah*, si sostituì l'ormai più importante compito d'insegnare la legge stessa¹⁶⁹.

168 Levita era in origine la designazione di una classe e di un clan. Nel corso dei secoli molti uomini che avevano svolto funzioni sacerdotali furono ritenuti Leviti per quella ragione.

169 Noth, *The Laws in the Pentateuch*, 89-91.

Ma poiché questa pratica poteva essere adempiuta da chiunque fosse esperto di legislatura, essa non rimase monopolio del clero. Il sacerdote, in quanto tale, divenne sempre più un funzionario, la cui importanza, per quanto grande, come già accennato, passò in secondo piano rispetto a quella del dottore della legge.

2.11. Sinagoga, Scriba e Maestro di Saggezza.

Il nuovo ruolo della legge represses certe antiche istituzioni e funzioni, ma ne esaltò delle altre, creandone di nuove. Una di queste ultime fu la sinagoga, un luogo per il culto pubblico, accanto al Tempio, destinato a sopravvivergli. Sebbene essa fu attestata per la prima volta verso la fine di questo periodo, le sue origini sono sicuramente più antiche, forse oscure ed impossibili da ricostruire. Ma il fatto stesso che migliaia di Ebrei, per motivi di lontananza, non avevano accesso al culto del Tempio ed avevano la proibizione, secondo la legge, d'instaurare culti locali, rese inevitabile lo sviluppo di una tale istituzione. Persino in epoca pre-esilica si radunavano in essa gruppi per udire l'insegnamento dei Leviti ed i profeti attiravano cerchie di discepoli. Gli Ebrei, a quanto pare, durante l'esilio, si riunivano dove potevano per pregare ed ascoltare i loro maestri e profeti¹⁷⁰.

Possiamo supporre che quegli incontri proseguissero nel tempo, poiché non è credibile che gli Ebrei della Diaspora possano essere rimasti tali senza una qualche forma di culto pubblico. I seguaci della comunità ebraica in Palestina avevano le stesse esigenze, risultando troppo distanti da Gerusalemme per partecipare regolarmente al culto. Possiamo ipotizzare che, come la legge divenne canonica, dei gruppi cominciarono a riunirsi a livello locale per udirne l'esposizione. A poco a poco sorsero sinagoghe organizzate con culto regolare dello Shabbat, il cui fulcro era la lettura e la

¹⁷⁰ Schiffman, *From Text to Tradition*, 20-23. Si ritiene che la sinagoga abbia avuto inizio come istituzione durante l'esilio babilonese (587 a.C.-539 a.C.), dopo la distruzione del Primo Tempio, e portata in Israele dagli ebrei tornati dall'esilio; a Ur, secondo la tradizione giudaica, una grande assemblea composta da 120 scribi, profeti e sapienti ebrei formalizzarono e fissarono un canone per la lingua delle preghiere in ebraico, dal momento che prima non c'era una lista di preghiere o un metodo di preghiera condiviso da tutto il popolo. Il rabbino Jochanan Ben Zakkai ebbe l'intuizione di creare luoghi di preghiera per gli ebrei in qualunque luogo essi si trovassero. Questo contribuì al mantenimento e alla conservazione dell'identità religiosa giudaica dopo la distruzione del Secondo Tempio, grazie anche al contributo delle scuole e dei rabbini, che produssero scritti quali il *Talmud* e la *Mishnah* (in seguito queste opere avrebbero dato vita alle *yeshiva*). Resti archeologici attestano che tali edifici esistevano già nel periodo successivo all'epoca erodiana (Masada, Herodium), pertanto all'epoca del Secondo Tempio. In quanto istituzione, la sinagoga rappresenta un'innovazione rivoluzionaria nella vita religiosa dell'antico Oriente: è il primo edificio del culto in cui i fedeli possono assistere al complesso dei riti, principio che verrà ripreso dalle chiese cristiane e dalle moschee musulmane. La comparsa delle sinagoghe segna una profonda ristrutturazione interna della religione ebraica, non più incentrata sul culto sacrificale ma sullo studio, l'insegnamento e la meditazione della Legge. Era proibito agli ebrei vivere in una città dove non ci fossero sinagoghe. Esse inoltre venivano usate dai viaggiatori come alberghi dove si poteva trovare sempre un posto per dormire su una panca o in un angolo; in effetti si svolgono attività sia laiche sia religiose nella sinagoga, perciò sta sempre al centro di tutte le comunità ebraiche ed è spesso un punto di orgoglio per le comunità. Le sinagoghe di Alessandria d'Egitto nel 38 d.C. e di Iamnia (Para cul) nel 45 furono profanate per decreto dell'imperatore Caligola. Questi fece introdurre una propria statua da venerare in tutti i luoghi di culto dell'impero, comprese le sinagoghe degli ebrei.

spiegazione della legge. Alla fine dei secoli precristiani esse si trovavano in ogni città. Come la legge acquistava importanza, aumentava la considerazione della sua corretta interpretazione ed applicazione.

All'inizio non esisteva alcun testo preciso del Pentateuco e, quindi, non sempre era possibile esser certi di cosa richiedesse la legge. Questo pretendeva lo sviluppo di principi ermeneutici per un'ulteriore definizione ed interpretazione della stessa, per poterla effettivamente applicare a tutte le situazioni della vita. Per rispondere a quest'esigenza sorse una classe di scribi¹⁷¹ che si dedicava allo studio della legge e tramandava le proprie conoscenze ai discepoli. La sua origine è ancora una volta oscura, ma presumibilmente si sviluppò di pari passo con la canonizzazione della Scrittura¹⁷². Alla fine di questo periodo è ben attestata la presenza di scribi tra cui Ben Sira con una scuola di discepoli. Anche se la prassi orale, adottata dai Farisei, comparve successivamente, si andava a conformare una modalità trasmissiva che potesse arginare la stessa dal timore di violarla anche inavvertitamente. Si infuocò presto una viva preoccupazione finalizzata all'assunzione di un comportamento retto, ben illustrato nella letteratura sapienziale. La tradizione in questione, in Israele è antichissima e risale almeno al X secolo a.C. Tuttavia, dopo l'esilio, essa godette di grande favore popolare e, nel periodo del giudaismo emergente, ebbe come conseguenza la creazione di un considerevole corpus letterario che esponeva e disegnava i segmenti di una vita retta. La Bibbia ci offre il libro dei *Proverbi*, redatto in questo periodo, anche se gran parte del suo materiale è molto più antico, quello indagatore e leggermente scettico dell'*Ecclesiaste* e molti dei *Salmi* più tardi. Inoltre, vi sono libri quali *Tobia*, *Ecclesiastico (Saggezza di Ben Sira)* e, oltre la fine di questo periodo, *Sapienza*. Un ottimo esempio è lo stesso *Libro di Tobia*, costruito sul racconto di Ahiqar,

171 Johnson, *A History of the Jews*, 81-91. Esperti di scrittura, tra i quali figuravano non pochi sacerdoti colti, gli scribi ebrei erano specializzati nella trascrizione dei testi sacri, sempre in lingua ebraica, ed erano quindi dotti conoscitori di regole e dottrine culturali ed etiche. Già nel VI secolo a.C., Geremia li segnalava come diretti concorrenti dei sacerdoti. Lo scriba era colui che, nei primi tempi della sua affermazione come soggetto culturale, aveva innanzitutto il compito di custodire la Legge di Dio racchiusa nelle Scritture e, a partire dall'esilio, ebbe anche l'incarico di leggerla, tradurla e interpretarla per il popolo, in quanto "uomo del libro". La sua posizione si andò così consolidando, divenendo una professione ambita e stimata. L'ascesa degli scribi nella società ebraica fu determinata, successivamente, dall'essere continuatori dei profeti, di cui si fecero ideali eredi. Fu merito degli scribi aver fatto progredire la dottrina ebraica sulla vita futura, rivisitando il pensiero arcaico anche grazie al confronto con le analoghe tematiche del contesto culturale ellenistico, di cui erano a conoscenza.

172 *Ibid.*, 81-91. Senza dubbio risale alla realtà storica connessa alla tradizione ebraica della Grande Sinagoga, tra Esdra ed il III sec.

una raccolta di saggezza aramaica forse risalente al VI secolo a.C.(era nota ad Elefantina nel V secolo a.C.), con antecedenti ancora più arcaici nella letteratura gnomica accadica¹⁷³. Poco sorprendente, in considerazione delle sue origini cosmopolite, è il fatto che quanto inteso sulla sapienza ebraica appaia quasi secolare, offrendo astuti consigli per ottenere il successo e la felicità senza alcuna apparente motivazione religiosa. Ma quest'immagine risultò ingannevole, perchè è evidente che i maestri ebrei adattarono la tradizione sapienziale rendendola un mezzo per descrivere la vita retta secondo la legge. Per loro, la summa della saggezza, quale sinonimo di comportamento, era temere Dio ed osservare la legge. Quest'identificazione, esplicita nel rescritto concesso ad Esdra è espressa così tante volte ed in maniera così sistematica che documentarla risulterebbe alquanto complesso. Si trova nei *Salmi*, *Proverbi* ed in *Ben Sira*. Lo scriba sapiente aveva una professione onorata di cui essere orgoglioso. Studiare la legge, meditare su di essa ed applicarla nella vita era il più alto privilegio e la somma virtù.

173 Filoramo, *Ebraismo*, 3-7.

2.12. La Religiosità, la Rettitudine e la Legge.

Per l'Ebreo essenza di ogni rettitudine era osservare la legge. Questo non significa che la religione fosse mero legalismo, perchè si osserva ovunque una profonda pietà devozionale, un grande senso etico ed una toccante fede e stupore dinanzi a Dio. La legge, va ricordato, dava espressione all'ideale di Israele come popolo santo; per realizzarlo, per rispondere a quella chiamata, esso doveva osservarla in ogni dettaglio. Non si può negare che in una tale enfasi sui particolari si nascondesse il pericolo di una perdita di prospettiva, d'identificare il futile con l'importante, di far divenire la religione semplice conformità alle regole ed il discorso religioso tedioso sofisma. Naturalmente il giudaismo non sfuggì completamente a questo pericolo, ma la conformità meccanica non fu mai lo scopo dei migliori maestri della legge.

Insistendo sui dettagli dell'obbedienza, essi non intendevano conferire pari valore alle minuzie ed alle questioni più gravi, ma piuttosto sottolineare che qualsiasi trasgressione alla legge, per quanto piccola, era considerata seria. In ogni cosa, nelle questioni capitali, in quelle d'affari, persino nel comportamento più spicciolo, bisognava ricordare Dio ed il suo patto, vale a dire la legge. Essa era profondamente etica, coglieva e conservava quella nota morale fondamentale nella fede d'Israele sin dall'inizio. Questo si potrebbe documentare all'infinito. I maestri ebrei esaltavano continuamente il comportamento retto, il rispetto per i genitori, la sobrietà, la castità, la moderazione, la misericordia e le elemosine¹⁷⁴.

Gli stessi invitavano gli uomini ad amare Dio ed i vicini e a perdonare coloro che li avevano offesi. Ben lungi dall'incoraggiare l'aspetto esteriore della religione, essi dichiaravano i sacrifici dell'empio, un abominio per Dio, affermando che Egli richiedeva innanzitutto uno spirito obbediente e penitente. Bisogna aggiungere che gli Ebrei devoti non consideravano un peso l'osservanza della legge. Al contrario, provavano per essa una gran gioia ed amore, poiché forniva luce e guida nella vita; chi accettava il suo giogo trovava protezione, pace e felicità. In effetti

¹⁷⁴ Koppel, *Meta-Halakhah*, 5. Il logogramma *Halakhah* viene spesso tradotto come “Legge ebraica”, anche se una traduzione più letterale potrebbe essere “la via” o “il modo di condursi”. Storicamente nell'esilio, essa serviva a molte comunità ebraiche come un sistema esecutivo di diritto civile e religioso.

l'Ebreo, con immenso orgoglio, considerava la legge il segno distintivo della propria identità. Non si può osservare la pietà devozionale del primo giudaismo ed immaginare che la religione della legge fosse solo una cosa esteriore.

Ad esempio, i *Salmi* più recenti abbondano di umili confessioni di peccati, con una brama per la misericordia ed il perdono divino, il desiderio della purificazione del cuore dinanzi a Dio, insieme a reiterate espressioni di pazienza nell'afflizione, d'incrollabile fiducia nella Sua salvezza e gratitudine per la Sua pietà. Altri testi del periodo rivelano le medesime caratteristiche: il senso del peso dei peccati, il desiderio di esserne liberati, la devozione personale e la fiducia nell'efficacia della preghiera, insieme alla lode di Dio per le opere della Creazione e la Provvidenza. Caratteristico della religiosità post-esilica è l'ideale di mansuetudine ed umiltà: l'uomo pio è colui che, con sottomissione e completa fiducia, accetta le prove che Dio gli impone.

Forse il concetto del Servo Sofferente contribuì notevolmente alla diffusione di quest'ideale¹⁷⁵. Esso è abbastanza evidente nei *Salmi* più recenti, dove il devoto fedele è povero, bisognoso, umile, mansueto come nella letteratura deutero-canonica del periodo. Ciononostante, la devozione ebraica non consisteva solo in atteggiamenti interiori, opere di carità, o nella diligente esecuzione dei doveri religiosi, bensì nell'osservare la legge: pietà, opere di bene e obblighi culturali dipendevano da essa. L'essenza della religione era quella di amarla ed obbedirle e solo la persona che agiva in questo modo poteva definirsi tale.

175 Albright, *From the Stone*, 332.

2.13. L'Assolutizzazione della Legge.

L'elevazione della legge appena descritta non rappresentò, come si è cercato di chiarire, una spaccatura con l'antica religione d'Israele, ma un approfondimento dello stesso credo attorno ad uno dei suoi principali elementi. Quest'enfasi determinò una rivisitazione di altri aspetti e mutamenti dell'intera struttura. In particolare, si nota una tendenza a liberare la legge dal contesto del patto, a cui in origine apparteneva e, così, a considerarla come qualcosa di eterno ed immutabile, verificando un certo indebolimento di quel vivace senso della storia dell'antico Israele¹⁷⁶. Nella letteratura più tarda si avverte una marcata attenuazione del concetto di patto ed una tendenza a separarlo da una specifica connessione con gli eventi dell'Esodo e del Sinai.

Già nello strato sacerdotale del Pentateuco, il termine “patto” non è più limitato all'evento costitutivo della storia d'Israele, sulla base del quale venne data la legge, ma è considerato in riferimento a vari rapporti tra Dio e l'uomo; diventa praticamente un sinonimo per alcune delle sue eterne ed immutabili promesse. Così si può leggere di patti perpetui con Noè, Abramo e Finees. Nel racconto sacerdotale degli eventi del Sinai, l'accento non è posto assolutamente sul patto, ma sulla concessione della legge¹⁷⁷. Analogamente, la letteratura più tarda conosce patti con Levi, Aronne, Finees e, naturalmente, Abramo e Noè. E' evidente un'attenuazione del concetto del patto. La legge stessa, sebbene si ritenesse fosse stata concessa tramite Mosè, era considerata come qualcosa di assoluto e di eterno.

Si possono osservare tracce di questo concetto nella più tarda letteratura biblica ed in *Ben Sira*, ma l'apice si trova sicuramente nei *Giubilei*, in cui molte istituzioni, disposte dalla legge, vengono fatte risalire a tempi primordiali. Così lo Shabbat era celebrato dagli angeli e l'elezione d'Israele annunciata al momento della Creazione; la legge levitica della purezza si applicava nel caso di Eva, la Festa delle Settimane era celebrata da Noè e quella dei Tabernacoli da Abramo, che insegnò il rituale sacrificale ad Isacco e così via. La legge appare quindi come una cosa eterna,

¹⁷⁶ Noth, *The Laws in the Pentateuch*, 85-107.

¹⁷⁷ Nel Pentateuco l'enfasi è posta sul patto di Abramo e gli eventi del Sinai rappresentano un suo rinnovamento ed una sua estensione.

dall'autorità assoluta, esistente prima del Sinai e prima d'Israele. Tutto è scritto nelle tavole celesti. Come si è accennato, tutto ciò indica una liberazione della religione dal contesto della storia. Non che, naturalmente, Israele dimenticasse gli eventi che l'avevano fatto nascere.

Al contrario, esso li ricordava e li riaffermava ritualmente, come avviene ancora oggi. Ma la legge, separata dal suo contesto originale, resa sovrastorica ed assolutamente valida, da definizione degli obblighi della comunità sulla base del patto temporale, si trasformò nel fondamento stesso dei vincoli e nella definizione del loro contenuto. Sicuramente questo produsse un atteggiamento profondamente morale con un gran senso di responsabilità individuale, ampiamente illustrati dall'eroismo con cui gli Ebrei devoti resistettero ad Antioco. Ogni Ebreo si sentiva obbligato ad osservare il patto tramite la sua personale fedeltà alla legge, provocando una grande enfasi sugli obblighi dell'uomo, diminuendone il peso verso la Grazia divina. Nonostante quest'ultima non venisse mai dimenticata e continuassero gli appelli alla Sua misericordia, in pratica la religione consisteva nell'adempiere agli obblighi della legge¹⁷⁸.

Questo significava che il giudaismo correva il pericolo di cadere nel legalismo, cioè di diventare una religione in cui la posizione dell'uomo dinanzi a Dio si concentra esclusivamente nelle sue opere. Anche se è improbabile che un Ebreo devoto e serio si vantasse di osservare la legge alla perfezione, la rettitudine tramite la stessa era considerata un fine ottenibile a cui tendere. Inoltre, si credeva che Dio avrebbe ricompensato con il Suo favore coloro che a questo riguardo fossero stati fedeli. Emerse anche il concetto che le buone azioni accrescessero il proprio merito dinanzi a Dio. Anche se si possono trovare accenni al riguardo nella letteratura biblica più tarda, i contenuti trattati andarono mano a mano approfondendosi negli scritti non canonici.

178 Noth, *The Laws in the Pentateuch*, 85-107.

2.14. Elementi nella Teologia del Primo Giudaismo.

La situazione così ibrida in cui si trovarono gli Ebrei, suscitò inevitabilmente più riflessioni in precedenza mai percepite. Non ultima quella riguardante i rapporti tra la comunità ed il mondo dei Gentili. Da una parte, il giudaismo tendeva a ritirarsi dal mondo, rinchiudendosi in se stesso, mostrando talvolta un atteggiamento limitato e persino intollerante. Dall'altra, si avverte una vivace ed appassionata preoccupazione per la salvezza delle nazioni, qualcosa di simile ad un vero spirito missionario, assente nell'Israele pre-esilico dove tali sentimenti erano, al massimo, latenti. Tra i due atteggiamenti la tensione non venne mai risolta in modo convincente.

Essa affondava le proprie radici nella fede d'Israele ed in sostanza non era nuova. Di fatto si collocava tra la stessa monoteistica e l'idea di essere un popolo eletto. Israele da sempre si riteneva speciale, scelto da Dio. Allo stesso tempo, esso aveva accordato alla sua divinità, per quanto in maniera poco sistematica, un controllo sovranazionale, universale. Inoltre, credeva che il disegno di Dio fosse quello di stabilire il proprio dominio sulla Terra. Il fatto che ben presto questo trionfo implicasse la sottomissione di altre nazioni, significava che era stata posta la questione del rapporto d'Israele con il mondo nell'economia divina, questione resa ancor più inevitabile dalla fede monoteistica.

Ma, sebbene fosse abbastanza ancorato il pensiero che la chiamata d'Israele avesse una ripercussione sui popoli del mondo, che alcuni immaginassero Yahweh alla guida di altre nazioni oltre quella di Israele con l'idea di convertire più stranieri al suo culto, in epoca pre-esilica la questione non si era ben dipanata e seriamente affrontata. Gli Ebrei costituirono una comunità con un culto nazionale e per quanto i residenti stranieri potessero farne parte, non esisteva un impulso attivo al proselitismo¹⁷⁹. Come si è detto, l'esilio costrinse ad una reinterpretazione della fede d'Israele e ad un chiarimento della sua posizione di fronte alle nazioni del mondo ed ai loro dèi. Si è descritto come il Deutero-Isaia proclamasse l'imminente trionfo del regno divino, invitasse le nazioni ad accettarlo e chiamasse Israele ad essere testimone dinanzi al mondo del fatto che Yahweh

¹⁷⁹ Filoramo, *Ebraismo*, 14-30.

era Dio. Sebbene egli non immaginasse assolutamente che Israele potesse essere privato della propria posizione eletta, il suo messaggio faceva posto ai Gentili tra il popolo di Yahweh con un carattere decisamente missionario.

Questo nobile ideale, ben lungi dall'essere accolto universalmente, non morì, ma venne perpetuato dai discepoli del grande profeta¹⁸⁰. La restaurazione, tuttavia, non fornì un clima ad esso favorevole. La situazione era troppo deludente e precaria per ammettere una tale larghezza di vedute. La comunità doveva lottare per la propria identità come “Israele” contro la gente di Samaria ed altri residenti nel paese, la cui purezza religiosa era dubbia. Un mare di popoli pagani o semi-pagani la circondava da ogni lato. Era necessario tracciare delle evidenti linee di demarcazione perchè la piccola comunità non si dissolvesse perdendo il suo carattere distintivo, come correva già il pericolo di dissipare la propria lingua. Come visto in precedenza, era stato questo pericolo a spingere Neemia ed Esdra alle loro energiche misure separatistiche.

Da un punto di vista superficiale, potrebbe sembrare che la riorganizzazione della comunità voluta da Esdra ponesse il sigillo dell'esclusivismo e condannasse il giudaismo ad un assoluto isolamento. Sì e no. Essa servì a ridefinire più nettamente che mai la posizione d'Israele di fronte al mondo, ma al contempo la rese più fluida. La nuova nazione era contemporaneamente più ristretta e più vasta di quella passata: la prima, perchè non tutti i discendenti dell'antico Israele potevano dichiarare di farne parte, ma solo quelli che osservavano la legge promulgata da Esdra; più vasta, perchè, visto che la legge non lo proibiva, ma anzi ne teneva conto, fondamentalmente nulla vietava agli altri, non Israeliti, desiderosi di rispettare e far propria la legge, di entrare nella comunità¹⁸¹. La tensione tra universalismo e particolarismo, quindi, continuò, con l'appassionato desiderio per la conversione finale dei Gentili che andava di pari passo con quello di non dover mai trattare con loro. Tale condizione non si risolse mai, ma quest'ultimo atteggiamento, forse comprensibilmente, ebbe in parte la meglio.

180 *Ibid.*, 30-47.

181 Noth, *The Laws in the Pentateuch*, 85-107.

2.15. Tendenze Particolaristiche: L'Ideale del Popolo Santo.

La natura stessa della comunità ebraica rese inevitabile un rigido separatismo. Il fatto che essa si fondasse sulla legge che pretendeva indicare, tramite l'osservanza della stessa, il vero Israele, poneva limiti alla tolleranza. Sarebbe stato assai grave se gli Ebrei avessero iniziato a mescolarsi agli stranieri o ad assimilarli in maniera alquanto tollerante. Il problema che dovette affrontare la comunità non fu mai in pratica quello di cercare una strategia per considerare tutte le implicazioni universali della sua fede, ma piuttosto quella di allontanarsi dal mondo per proteggere la propria identità.

Alcuni Ebrei non accolsero tale posizione, altri risultarono più aperti e dialoganti intorno alla questione in essere. Molti di questi ultimi, furono gradualmente affascinati dalla cultura greca, allontanandosi dai loro ormezzi religiosi. La storia della comunità, culminò nella crisi dei Maccabei: rimanere separata, od acconsentire alla scomparsa del giudaismo come entità a sé stante. Considerando ciò che avevano sofferto, non c'è da stupirsi che vi fossero Ebrei che odiavano i Gentili, interpretandoli nemici di Dio e della religione.

L'accento sulla separazione domina tutta la letteratura del giudaismo. Si credeva fosse meglio che gli Ebrei evitassero il più possibile i contatti con essi e che non diventassero assolutamente come loro; soprattutto, non si doveva far sposare il proprio figlio o la propria figlia con uno di loro, perchè questo non risultava diverso dalla fornicazione.

Vi era, comprensibilmente, il forte sentimento che gli Ebrei dovessero restare uniti come popolo se si volevano vincere le macchinazioni dei nemici. Analogo all'avversione per gli stranieri era il disprezzo con cui gli Ebrei consideravano gli altri Israeliti che si erano allontanati dalla legge. I devoti li guardavano con violenta indignazione mista a dolore e li consideravano maledetti; alcuni affermavano persino che dovesse essere loro negata la carità¹⁸². Ma era ai Samaritani che gli Ebrei riservavano il loro più profondo disprezzo. Ben Sira, collocandoli con spregio al di sotto di

182 *IMacc.*, 1:11.

Edomiti¹⁸³ e Filistei¹⁸⁴ come gente particolarmente aborrita da Dio, esprime forse quelli che erano diventati i tipici sentimenti ebraici. La chiusura nei confronti del mondo esterno era pari all'enorme orgoglio verso se stessi.

Gli Ebrei erano profondamente consci della loro particolare posizione e se ne vantavano. Senza dubbio, come il Cronista, la cui narrazione ignora la storia del nord d'Israele, essi sentivano che l'ideale teocratico del retaggio nazionale si era soprattutto realizzato in loro. Erano orgogliosi di possedere la legge, del loro status privilegiato come popolo di Dio, di parlare la lingua usata da Dio nella Creazione e che la loro Città Santa fosse il centro della Terra. Quest'orgoglio, per quanto apparentemente sgradevole, nasceva da un'appassionata preoccupazione per l'ideale del popolo santo e dalla convinzione che Israele non sarebbe mai potuto diventare ciò che doveva essere se si fosse mescolato tra le nazioni.

In qualunque modo lo si voglia considerare, fu l'orgoglio della gente che generò responsabilità; esso servì a tenere in vita la fede d'Israele, come mai avrebbe potuto uno spirito più tollerante, ma contribuì a creare un clima poco interessato al benessere dei pagani e peccatori. Sembra che l'atteggiamento predominante fosse quello di abbandonarli al loro meritato destino: comportamento questo condannato, probabilmente senza alcun esito, dal *Libro di Giona*¹⁸⁵.

183 Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, 228, 318. Gli Edomiti potrebbero originare dagli Shusu e gli Shutu, razziatori nomadi ricordati nelle fonti antico-egiziane. Infatti una lettera di uno scriba egiziano in una postazione fortificata di confine nel Uadi Tumilat durante il regno di Merenptah riferisce movimenti di “tribù nomadi shasu di Edom” che avevano intenzione di captare acqua in territorio egiziano.

184 Yasur-Landau, *The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age*, 342. I Filistei furono una popolazione molto antica che si stanziò tra il 1200 e l'800 a.C. nella regione storica della Palestina (Philistia); alcune ricerche archeologiche indicherebbero che la loro popolazione nel XII secolo sarebbe ammontata a 25000 persone e che sarebbe diventata di 30000 nel secolo successivo.

185 *Gion.*, 4:10-11. Nel capitolo 1 la Parola del Signore è rivolta a Giona, figlio di Amittai, e gli viene comandato di andare a predicare a Ninive, la Grande Città. Giona invece fugge a Tarsis via nave (di questo luogo si dirà più avanti). Ma la nave è investita da un temporale e rischia di colare a picco per la violenza delle onde. Giona allora ritrova improvvisamente il proprio coraggio e svela ai compagni di viaggio che la colpa dell'ira divina è sua, poiché ha rifiutato di obbedire a JHWH; perché la nave sia salva, egli deve essere gettato in mare. Giona fu gettato in mare, ma una balena lo inghiottì. Dal ventre della balena, dove rimane tre giorni e tre notti, Giona rivolge a Dio un'intensa preghiera, che ricorda uno dei Salmi. Allora, dietro comando divino, la balena vomita Giona sulla spiaggia. Nel capitolo 2, Giona ottempera la sua missione e va a predicare ai niniviti. Questi, contro ogni aspettativa, gli credono, proclamano un digiuno, si vestono di sacco e Dio decide di risparmiarli la città. Ma qui riemerge l'istinto ribelle di Giona: lui non è contento del perdono divino, voleva la punizione della città di Ninive. Così, nel capitolo 3, si siede davanti alla città e chiede a Dio di farlo morire. Nel capitolo 3, il Signore fa spuntare un ricino sopra la sua testa per apportargli ombra, ed egli se ne rallegra. Nel capitolo 4, l'ultimo, all'alba del giorno dopo un verme rode il ricino che muore, il sole e il vento caldo flagellano Giona, che invoca di nuovo la morte. Allora l'autore riporta le parole di Dio, divenute celeberrime: “Tu ti dai pena per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, che in una notte è cresciuta e in una notte è perita; ed io non dovrei aver pietà di Ninive, quella grande città, nella quale sono più di centoventimila persone, che non sanno distinguere fra la mano destra e la sinistra, e una grande quantità di animali?”.

2.16. La Salvezza delle Nazioni: Tendenze Universalistiche del Giudaismo.

Quella che si è descritta, finora, è solo una parte della verità, perché mai si perse completamente in Israele il senso di missione nel mondo, soprattutto dopo la chiara enunciazione delle implicazioni della fede monoteistica da parte del Deutero-Isaia, né si potè mai sopprimere il problema della posizione della nazione all'interno dell'economia divina. I profeti del periodo della restaurazione, preoccupati com'erano della purezza religiosa della comunità, attendevano il tempo in cui gli stranieri si sarebbero affollati in Sion. Inoltre, la legge, ben lungi dal porre alcuna barriera, contemplava l'accoglienza di proseliti ed accordava loro pari trattamento¹⁸⁶. Per questo motivo, neppure il clima di separatismo diffuso dopo la riforma di Esdra bastò ad attutire l'interesse per l'adunanza delle nazioni.

Nella letteratura del periodo è ripetutamente espressa la credenza secondo cui i paesi del mondo, o almeno i loro sopravvissuti, si volgeranno al Dio d'Israele e, nel culto del Secondo Tempio, verrà proclamata la sovranità universale di Yahweh ed il suo trionfo escatologico su tutti i popoli (si precisa che questo pensiero, probabilmente, è stato ripreso dalla dottrina iranica ed inserito nella corrente universalistica giudaica). Non mancavano coloro che sentivano l'obbligo di convertire alla loro fede i Gentili e che erano irritati dalla limitatezza dei loro confratelli e dal fatto che essi non prendessero sul serio la loro missione nel mondo. L'autore del *Libro di Giona* era uno di loro. Inoltre, vi erano Ebrei, consci dei propri peccati e della necessità del perdono, che desideravano insegnare ai trasgressori, conducendoli al servizio di Dio.

Lo spirito sopravvisse anche quando il giudaismo si ritirò progressivamente in sé, sotto l'impatto della cultura dei Gentili. Si mantenne la credenza che le nazioni un giorno si sarebbero volte al culto di Dio; Egli le avrebbe visitate con la Sua tenera misericordia e avrebbe salvato i Gentili retti insieme ad Israele. Vi era chi sentiva l'obbligo di testimoniare la propria fede dinanzi alle nazioni e che comprendeva che un comportamento indegno disonorasse Dio ai loro occhi. E vi era anche chi, quale che fosse l'orgoglio per la propria condizione di Ebreo, non attribuiva alla sua

¹⁸⁶ Ez., 47:22.

etnia alcuna intrinseca superiorità, vedendo, persino nei buoni Gentili, delle qualità che potevano giovare agli Ebrei. E, nonostante il giudaismo non divenisse mai una religione missionaria con un programma attivo di proselitismo, vi erano Ebrei che erano felici di accogliere adepti. Lo attesta il fatto che vi furono dei proseliti, prima del periodo neotestamentario, un po' ovunque.

Nella letteratura del primo giudaismo, si percepisce la tendenza alla riflessione teologica e ad un certo grado di sofisticazione del pensiero, sconosciuto all'antico Israele. Sebbene tale segmento si evidenzierà meglio in seguito, è già, comunque visibile nel periodo ora trattato ed analizzato. La situazione della comunità ebraica, per non parlare dell'esperienza specifica del singolo, era tale da suscitare problemi inevitabili. Inoltre, la diffusione dell'Ellenismo generò un fermento e la produzione di nuove idee e nuovi modi di riflessione da far sì che, inevitabilmente, lasciassero il segno nel pensiero ebraico. Gli Ebrei, d'altro canto, riuscirono ad esplorare aree fino ad allora mai scoperte e, così muovendosi, prendendo spesso in prestito per i loro scopi contenuti e correnti di pensiero di origine greca o iranica o, nel caso di gruppi con tendenze escatologiche, derivati dalla letteratura fenicia, aramaica ed iranica nuovamente, con credenze prima sconosciute, ampliarono gradatamente più segmenti e riferimenti all'interno della teologia a loro propria e caratterizzante¹⁸⁷.

187 Albright, *From the Stone*, 334-380.

2.17. Il Regno e la Provvidenza di Dio.

Nel giudaismo trionfava il monoteismo. La polemica dei profeti contro gli idoli aveva raggiunto la sua finalità e la norma vi aveva posto il sigillo. Quali che fossero le sue mancanze, la religione del Secondo Tempio era comunque solidamente monoteistica: nessuna concessione all'idolatria ed aperto disprezzo agli dèi pagani. A giudicare dalla letteratura del periodo, l'idolatria stessa cessò presto di essere un problema all'interno della comunità. Nonostante gli Ebrei siano aspramente rimproverati per ogni sorta di peccato, morale e sociale, e sia ripetutamente denunciato il lassismo nell'osservanza della legge, non si rintracciano accuse di idolatria. I culti pagani non erano ammessi in Giuda dopo la restaurazione; gli Israeliti che vi partecipavano non erano considerati Ebrei.

I devoti potevano dilettersi di astrologia, o credere nella magia, ma adorare gli idoli, mai. Ed in effetti al tempo in cui l'idolatria tornò ad affacciarsi, con le persecuzioni seleucidi, si può stabilire che il problema era già stato ampiamente superato. Sebbene singoli individui potessero apostatare, il giudaismo stesso non poteva temporeggiare con gli idoli, come talvolta aveva fatto la religione ufficiale dell'antico Israele; l'asprezza con cui resistette ad Antioco ne è una prova. Il monoteismo ebraico era intransigente e, soprattutto, inespugnabile. Persino quando s'insinuarono tendenze dualistiche, esse non poterono concretizzarsi perchè nel giudaismo c'era posto solo per un Potere Supremo. La fede affermava in modo sistematico che ogni cosa si manifestava sotto il dominio e la Provvidenza di Dio, che è onnipotente e giusto e le cui vie sono imperscrutabili¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Schneerson, *Led By G-d's Hand*, 8-10. La Divina Provvidenza, o semplicemente Provvidenza è il termine teologico religioso che indica la sovranità, la sovrintendenza o l'insieme delle azioni operate da Dio in soccorso degli uomini, per aiutarli a realizzare il loro destino. Poiché Dio è Onnisciente nulla Gli sfugge, Egli considera, controlla e governa anche una foglia che cade e, ad esempio, ciascun filo d'erba, ciò permesso anche dalla Sua Onnipresenza infatti tutto conosce e, di conseguenza, a tutto provvede in quanto Onnipotente; l'affermazione non v'è nulla all'infuori di Lui, ammettendo comunque l'esistenza della Creazione poi esemplificata nell'indipendenza degli individui, indica che tutto torna a Lui, come già espresso dal principio paradossale secondo cui all'uomo è dato il libero arbitrio pur se Dio tutto ha previsto. La Cabala ebraica, con riferimento alla Provvidenza ed alle conseguenti leggi della Natura, spiega la concezione di radici e rami, soprattutto con l'esempio della Luce Celeste che discende ed ascende in rapporto alle Sefirot Keter e Malkhut: si spiega infatti che, una volta coinvolto un livello, esso poi viene "lasciato"; ogni Sefirah torna infatti a Keter e Malkhut, nel primo caso perché tutto, nell'ordine, appartiene a Dio e per Malkhut in quanto tutto da Lui dipende ed è da Lui governato, Egli sopra ogni cosa. Sebbene Dio governi tutto, talvolta alcuni individui particolarmente meritevoli e cari allo Stesso godono di maggiori elementi di Provvidenza.

Egli governa tutto secondo la Sua legge, che è valida in eterno, immutabile e sicura, per mezzo della quale ricompensa ognuno secondo i propri meriti. Tutti gli eventi hanno luogo nella Sua prescienza e portati a compimento secondo i Suoi eterni disegni. Il giudaismo riuscì davvero a combinare un rigidissimo concetto di predestinazione con la convinzione che ogni individuo è al tempo stesso pienamente responsabile delle proprie scelte¹⁸⁹. Soprattutto verso la fine del periodo in questione, diventano sempre più evidenti le speculazioni sui misteri divini. Sebbene gli Ebrei più razionali dichiarassero che le vie di Dio non potevano essere comprese, ve n'erano altri con tendenze fortemente escatologiche. Così il *Libro dei Giubilei* organizza la storia secondo il modello ordinato degli Shabbat dell'anno, mentre, *l'Apocalisse delle Settimane* divide in dieci parti l'intero corso degli eventi dalla creazione al Giudizio Universale. I *Giubilei* ed *Enoc* riferiscono come vennero rivelati a quest'ultimo i segreti celesti. Le elaborate descrizioni dei suoi viaggi ai confini della Terra, nello Sheol¹⁹⁰ ed in Paradiso, nel corso dei quali egli apprende i misteri del cosmo, attingono a piene mani da pensieri, in origine, diffusi nella mitologia dei vicini d'Israele, come appunto, gli Iranici.

189 Gurkan, *The Jews as a Chosen People*, 5-11. Nell'Antico Testamento ci sono incontrovertibili evidenze della dottrina dell'elezione. Da una parte è affermato che Israele è il popolo che Dio ha eletto come proprio, non per ciò che avrebbe potuto offrirgli, ma solo sulla base della Grazia di Dio e della Sua scelta sovrana. Inoltre, sia da Israele che da altre nazioni, Iddio elegge liberamente individui che portino avanti la Sua volontà nella storia per la benedizione di Israele. D'altro canto, benché tutto Israele è da considerarsi eletto, tale elezione sul piano della storia è condizionata alla Sua fedeltà.

190 *Gen*, 37:35. Lo Sheol è il termine usato nell'Antico Testamento o *Tanakh* per indicare il regno dei morti situato nel "cuore della terra", spesso abbinato ad un altro vocabolo ebraico, *Abaddon*. Il lemma non ha corrispondenza in altre lingue semitiche: l'etimologia è incerta. Nel *Tanakh* viene utilizzato senza articolo determinativo il che fa pensare che si tratti di un nome proprio. Nella versione greca del Vecchio Testamento, la Settanta, il vocabolo viene tradotto con Ade.

2.18. Angeli ed intermediari.

La progressiva esaltazione di Dio decretò con sé una serie di interessanti conseguenze teologiche. Tanto per cominciare, gli Ebrei non si avvicinarono al loro Dio con familiarità. Egli fu sempre meno descritto in termini antropomorfici. Poiché la divinità veniva elevata al di sopra di tutto, anche delle vicende umane, nel mentre si accentuò la figura di esseri intermedi, quali gli angeli, ad esempio, di cui il ruolo crebbe a tal punto confinando spesso e con riluttanza l'invocazione del nome divino. Non si sa con certezza quando cessò di essere esclamato il nome di Yahweh, ma sembra che nel III secolo a.C., fosse già diffuso un pregiudizio generale. Al suo posto si svilupparono una serie di surrogati, così tanti che elencarli tutti risulterebbe eccessivo. Si faceva riferimento alla divinità chiamandola Dio o Signore, o Dio del Cielo/Re del Cielo, Cielo, Signore degli Spiriti, Signore dei Giorni, la Grande Gloria, ecc...

L'appellativo più diffuso, però, sembra che fosse quello dell'Altissimo. Si sviluppò anche la tendenza a sostituire al Suo nome alcuni aspetti o proprietà della divinità: Divina Sapienza, Divina Presenza e Verbo Divino. Da questo orientamento ne derivò a volte la personificazione, talvolta praticamente anche l'ipostatizzazione¹⁹¹. Nel periodo di riferimento, è frequentemente personificata la Sapienza, soprattutto nei *Proverbi* ed in *Ben Sira*. Sebbene spesso non si tratti che di un artificio poetico, vi sono punti in cui bisogna intenderla in modo abbastanza letterale. La Sapienza personificata non ha nulla di essenzialmente ellenico, ma, vista la sua attestazione nei *Proverbi* di

191 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 214. L'Ein Sof ("Senza Fine"/Illimitato/Infinito) è il termine cabalistico dell'Essenza Divina. La Cabala ebraica descrive 10 Sefirot (le 10 Emanazioni Divine o Attributi Divini), che rivelano la Divinità inconoscibile alla Creazione e incanalano la vitalità creativa verso tutti i livelli dell'esistenza. Tuttavia, questi 10 attributi di Dio non rappresentano l'Essenza divina. I cabalisti differenziano tra le manifestazioni di Dio (forme di "luce") e la loro origine nell'Essenza divina (il "Luminare" e/o "Colui che illumina" con Misericordia). Questa differenza ha risolto le critiche che indicavano un'introduzione di pluralità nel Monoteismo puro dell'Ebraismo. I testi cabalistici fanno molta attenzione a sottolineare questa differenza e mettono in guardia contro l'antropomorfismo, evitando di formulare le sottili descrizioni della Cabala in termini umani. Per evitare tali eresie, la trasmissione storica della stessa è stata tradizionalmente limitata all'insegnamento diretto in ambienti ristretti ed elitari. Insieme alle 10 "luci" di Dio incorporate nelle Sefirot, la Cabala descrive anche una luce più primordiale che irradia dall'Ein Sof (Infinito) stesso. Tale luce, origine di tutta la Creazione, e ogni luce inferiore, è chiamata "Ohr Ein Sof" ("La luce dell'Infinito", o alternativamente "La Luce Infinita"). I maestri cabalisti e chassidici si chiedono come possa esserci una rivelazione di Dio nell'Ohr Ein Sof prima della Creazione. Certamente "non c'è re senza sudditi": prima della Creazione non esistevano esseri che potessero apprezzare una rivelazione di Luce divina. L'Ohr Ein Sof è una forma di auto-conoscenza divina e in Dio che conosce Se Stesso, Egli crea il Tutto con il conseguente svolgimento storico e il relativo fine ultimo insito nella Divina Volontà più intima.

Ahiqar (VI secolo a.C.), deriva in definitiva dal paganesimo aramaico. Il testo, nei capitoli 8 e 9, sembra risalire ad un originale cananeo del VII secolo a.C., che affonda le sue radici in una tradizione ancora più antica: la Sapienza personificata avrebbe preso il posto di un'antica dea¹⁹².

Questo non offendeva gli Ebrei ortodossi, dal momento che essi interpretavano il concetto in modo simbolico e non consideravano assolutamente la Sapienza una divinità subordinata; difatti, in alcuni brani, Essa è chiaramente un sinonimo in relazione alla legge eterna. Vi era tuttavia un pericolo. Nella Sapienza gradualmente considerata un'emanazione della divinità, contrapposta alla materia, si percepisce l'avvio dello gnosticismo ebraico. E' necessario aggiungere che nel concetto parallelo di Verbo Divino (ancora una volta di antichissima origine semitica e non ellenica), con un ruolo minore nel pensiero ebraico, attestato nel periodo successivo a questo, già vediamo una parte del contesto del Logos cristiano.

Come Dio era elevato al di sopra del contatto diretto con le sue creature, veniva attribuito un importante ruolo ai Suoi agenti angelici. Si sviluppò difatti un'elaborata angelologia, dove i servitori celesti appaiono come personalità specifiche dotate di nome proprio. La schiera angelica è ripartita in una sezione "canonica" e in un'altra eterodossa, concretamente identiche a livello terminologico. Ognuna di esse è traducibile con la fisionomia pregnante della classe gerarchica di appartenenza:

-1) Hayot Ha Kodesh= Animali Santi, protetti e comandati dall'arcangelo Metatron, "evoluzione angelica" di Enoc e ad ognuna di esse corrisponde anche una Sefirah, in questo caso Keter, ovvero la Corona, la Volontà Prima, il Divino Nulla;

-2) Ophanim= Ruote, in cui troviamo l'arcangelo Raziel ed a cui corrisponde la Sefirah Chokmah, la Saggezza, l'Inizio, il Punto di Partenza, il Primo Aspetto discernibile di Dio, il Principio Maschile di Dio, il Padre Superiore;

-3) Erelim= Troni, capeggiati da Tzaphkiel ed accompagnati dalla Sefirah Binah, la Comprensione, il Principio Femminile di Dio;

-4) Hashmallim= Elettrici, comandati da Tzadkiel e coadiuvati dalla Sefirah Chesed, la Benevolenza, la Clemenza, la Misericordia, l'Amore;

¹⁹² Albright, *From the Stone*, 367-372.

- 5) Seraphim= Ardenti, seguiti dall'arcangelo Khamael, a cui corrisponde la Sefirah Ghevurah, il Potere, il Timore, la Giustizia, il Rigore, il Giudizio;
- 6) Malakhim= Messaggeri, dove troviamo l'arcangelo Raffaele, corrisposti dalla Sefirah Tiferet, la Bellezza, la Compassione, il Principio Armonizzante, la Gloria;
- 7) Elohim= Dei, in cui è presente l'arcangelo Haniel, affiancato dalla Sefirah Nezach, l'Eternità, la Persistenza, la Vittoria, il Giusto;
- 8) Bene Elohim= Figli Divini, dominati dall'arcangelo Michele e dove troviamo la Sefirah Hod, la Gloria, la Maestà, la Regalità;
- 9) Cherubim= Cherubini (la parola deriverebbe dall'antico assiro *karibu* che indicava gli esseri intermedi tra l'uomo e le divinità), i Forti, capeggiati dall'arcangelo Gabriele e dalla Sefirah Yessod, il Fondamento;
- 10) Ishim= Persone, in cui troviamo l'arcangelo Sandalphon, "l'evoluzione angelica" del Profeta Elia e la Sefirah Malkuth, il Regno, la Presenza¹⁹³. Si presume, inoltre, l'esistenza di un'undicesima Sefirah denominata Daat, la quale si porrebbe come sintesi tra tutte le altre e dove risiederebbe lo Spirito del Messia¹⁹⁴. Tutta questa gerarchia angelica ed ipostatica risulta poi suddivisa in Cinque Mondi. Nel Primo, l'Adam Qadmon, risiederebbe la prima categoria dell'elenco sopracitato insieme all'Ohr Ein Sof, la Luce Infinita, contrattasi attraverso il fenomeno dello Tzimtzum per far sussistere l'universo; nel Secondo, Atziluth, o Mondo dell'Emanazione, la seconda categoria; nel Terzo, Beri'ah, Mondo della Creazione, la terza; nel Quarto, Yetzirah o Mondo della Formazione, dalla quarta alla nona; nel Quinto ed ultimo, Assiah, il Mondo dell'Azione, troviamo la decima categoria. Esso è suddiviso in due parti: Assiah Ghashmi, più spirituale ed Assiah, il mondo fisico¹⁹⁵. Quest'angelologia, pur non rappresentando un travisamento della fede d'Israele, ma piuttosto uno sviluppo esagerato di un elemento di origine iranica, contemplò il pericolo, come sempre avviene con simili credenze, che esseri minori potessero insinuarsi tra l'uomo ed il Suo Dio. L'Ebraismo concepì anche degli esseri intermedi tra angeli e demoni, i Vigilanti o *Egregonoi*, famosi per il loro

¹⁹³ Aivanov, *Dall'uomo a Dio*, 39-55.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 61-69.

¹⁹⁵ *Is.*, 43:7.

accoppiamento con le figlie degli uomini, con conseguente nascita dei Giganti e per aver concesso all'umanità delle abilità individuate in tre categorie principali: gli armamenti, tecniche di abbellimento ed arti medico-magiche, inclusa l'astrologia e gli incantesimi di fusione e scioglimento, tipici del mondo alchemico. Essi sono Ramuel, Shemihazah, Danel, Baraqel, che diverrà il Barachiele, arcangelo della tradizione ortodossa e dal XVI secolo in poi anche cattolica, Yomyael, Ezequeel, Suraquyal, Asael, Batraal, Anani, Zaqebe, Samsaweel, Sartael, Armaros, Turel, Urakibaramel, Akibeel, Tamiel, Arazeyal ed Ertael¹⁹⁶.

196 Bhayro, *The Shemihazah and Asael Narrative of 1 Enoch 6-11*, 28-30.

2.19. Il Problema del Male e la Giustizia Divina: Satana e i Demoni.

Il problema del male e del suo rapporto con la giustizia divina fu, assai comprensibilmente, vivo dal periodo dell'esilio in poi. L'umiliazione della nazione in tanti e vari episodi di sofferenza dei singoli, richiedevano una spiegazione. Nell'antico Israele si supponeva che il male fosse il castigo per una colpa e, come si è visto, secondo quell'ottica, i profeti ne avevano colto la causa spiegandone, di conseguenza, il crollo della nazione. A dire il vero, il Deutero-Isaia era andato oltre, invitando Israele ad accettare le proprie sofferenze come parte del disegno di “redenzione” proposta da Yahweh. Possiamo tuttavia immaginare che questa spiegazione fosse troppo labile per attrarre le masse, anche se, come notato in precedenza, s'impose l'idea di accogliere un tipo di religiosità che fosse più umile e sottomessa.

Tutto Israele aderì all'equazione ortodossa nella sua più rigida forma: il peccato, in questa vita, conduce al castigo fisico e la rettitudine al benessere materiale. Questa posizione, sebbene non priva di una sua, anche discutibile verità, non era adeguata a risolvere la questione, come invece registrata nel profondissimo turbamento, vissuto dalla comunità e trasmessoci nel *Libro di Giobbe*. Dal Cronista (400 a.C.), con il suo senso di una rigida relazione causale tra colpa e castigo, fino alla fine del periodo veterotestamentario, nonostante le esperienze più amare, è ripetutamente espressa la fiducia nel fatto che Dio ricompenserà i giusti con cose buone e punirà i malvagi.

Vi erano anche più individui che giustificavano le loro sofferenze nella punizione o nel superamento di una prova e ringraziavano, in ogni caso, Dio per essa. Naturalmente, gli Ebrei sapevano che gli innocenti spesso pativano, anche se il *Qoelet* o *Ecclesiaste* mise in dubbio l'intera validità¹⁹⁷. Mentre gli Ebrei si concentravano intorno a questo problema, contemporaneamente s'iniziò a pensare sul ruolo di Satana e dei suoi servitori. Tradizionalmente, Israele faceva risalire la buona e la cattiva sorte al volere di Dio. Nel periodo post-esilico, tuttavia, crebbe la tendenza ad attribuire il male a Satana. Quest'ultimo si descrisse nella figura dell'accusatore angelico, la cui funzione era quella di agire, per dirla in termini attuali, in qualità di “pubblico ministero” alla corte

¹⁹⁷ Albright, *Yahweh and the Gods*, 227 sgg.

celeste ed era nominato in altri modi tra i quali Mastema o Beliar/Belial^{198 199}.

Alleate di Satana erano le schiere di angeli caduti la cui funzione era quella di tentare gli uomini, condurli al peccato per contrastare i disegni di Dio. Nei *Testamenti dei Dodici Patriarchi* emergono precise tendenze dualistiche di origine mazdea. Dio lotta contro Beliar, luce contro tenebre, lo spirito della verità contro lo spirito dell'errore, lo spirito dell'amore contro quello dell'odio. Due sono le vie che si presentano all'uomo: seguire la buona inclinazione ed essere governato da Dio, oppure seguire quella malvagia ed essere guidato da Beliar. Questa tendenza dualistica godette poi di grande popolarità, come dimostrano i testi di Qumran, esercitando in seguito sulla teologia cristiana un'influenza particolarmente evidente nella letteratura giovannea e nelle lettere di San Paolo.

Parlando delle Gerarchie demoniache possiamo dire che esistono sette categorie:

- 1) I Demoni del Fuoco che abitano le regioni più lontane dell'Inferno;
- 2) I Demoni dell'Aria che dimorano e volano intorno agli uomini;
- 3) I Demoni della Terra, i quali si mescolano agli uomini con il compito di tentarli ed ammaliarli;
- 4) I Demoni dell'Acqua che vivono negli oceani, nei mari e nei fiumi provocando burrasche e naufragi;
- 5) I Demoni Sotterranei, i quali si celano nei pozzi e sono la causa di terremoti ed eruzioni vulcaniche;
- 6) I Demoni delle Tenebre che devono il loro nome al fatto che vivono lontani dal Sole;
- 7) I Demoni del Ghiaccio che devono il loro nome al fatto che abitano i ghiacciai.

Queste categorie sono a loro volta suddivise in dieci gruppi guidati dagli Arcidemoni, analoghi agli Arcangeli:

- 1) Thamiel, i Bicefali, spiriti in rivolta guidati da Moloch;

198 *Gen*, 6:1-4. Si presume che Mastema sia il capo dei Guardiani che si accoppiarono con le figlie degli uomini. E' una figura spesso associata agli *Egregoni* e per questo motivo relegata nelle profondità della Terra, dove assunse i contorni demoniaci di Satana.

199 *2Co*. 6:15. Viene citato nel Nuovo Testamento. Beliar/Belial fu una potente figura demoniaca dell'Antico Testamento e, in genere, di tutta la tradizione giudaica, a volte associata a Satana, oltre al Serpente che tentò Eva. Il suo nome significa dio del nulla di buono e fu applicato a molti comportamenti malvagi, dalla lussuria di Beniamino per Gabaa, ai figli di Elia, dall'insolenza di Nabal, ai nemici del Re Davide, quindi ai malvagi consiglieri del Re Roboamo.

- 2) Chaigidiel, spiriti di menzogna guidati da Belzebù;
- 3) Satariel, i velatori, spiriti della falsità retti da Lucifero;
- 4) Gamchicolh, i perturbatori di anime, spiriti impuri governati da Astaroth;
- 5) Galb, gli incendiari, spiriti della collera guidati da Asmodeo (quest'ultimo è molto importante per ciò che riguarda l'origine del suo nome, quasi certamente iranica. Infatti esso deriverebbe da Aeshm Daeva, letteralmente il dio della collera. Il fatto che per indicare una divinità maligna ci si riferisse al termine daeva, è cosa tipicamente iranica, dal momento che i deva nella religiosità antica induista e vedica conservano invece valenze decisamente positive);
- 6) Tagaririm, i litigiosi, spiriti della discordia guidati da Belphegor;
- 7) Harab, i corvi della morte, spiriti ribelli governati da Baal;
- 8) Samael, i battaglieri, spiriti della ferocia guidati da Adramelech;
- 9) Iamaliel, gli osceni, spiriti guidati da Lilith;
- 10) Reshaim, i malvagi, spiriti crudeli governati da Nahenia. In quest'ultima sono presenti tre sottocategorie:
 - 1) Gheburim, i violenti;
 - 2) Raphaim, i vili;
 - 3) Anacim, gli anarchici²⁰⁰.

In riferimento nuovamente all'angelologia, crediamo sia doveroso da parte mia, aggiungere che per quanto riguarda i ruoli e le funzioni delle entità qui considerate, nella mia tesi specialistica, relativa all'argomento in questione, è stata data, nella panoramica in oggetto, la definizione di macro-ambiti funzionali, intesi, di fatto, nell'individuazione di una serie di mansioni o caratteristiche peculiari in possesso di un determinato angelo, a prescindere dalla religione di appartenenza, sottolineandone nel confronto un filo rosso, quale conduttore tra le varie angelologie a noi apparse.

I macro-ambiti sono quello del Glorificatore, comprovante la Gloria Divina; del Guardiano,

²⁰⁰ Pietrantoni, *Geni, Angeli e Démoni*, 93-129. In queste pagine si trovano tutte le gerarchie demoniache da me sopracitate.

Messaggero, Sapiente, Rivelatore, Curatore, Protettore, Custode, Guida e Guerriero. Nell'Ebraismo, Metatron risulta Sapiente, Messaggero, Guardiano e Glorificatore; Raziel, quale Sapiente e Rivelatore; Tzaphkiel, Sapiente; Tzadkiel, come Khamael, Guerriero; Raffaele, Curatore; Haniel, di nuovo Glorificatore; Michele, Guerriero e Protettore; Gabriele compare come Rivelatore e Messaggero e Sandalphon, Protettore.

2.20. La Giustizia Divina: Giudizio e Ricompense dopo la Morte.

Il primo giudaismo offre una chiara testimonianza di un'emergente fede nella resurrezione dei morti, non attestata nella letteratura pre-esilica. Essa risultava indubbiamente necessaria se la giustizia divina doveva accordarsi ai brutali fatti dell'esperienza umana. I più attenti, che non potevano fare a meno di osservare che, quale che fosse l'insegnamento ortodosso, il male spesso restava impunito e che la rettitudine non veniva ricompensata in questa vita, furono spinti sempre più a cercare una soluzione del problema oltre la morte. Il concetto di ricompensa e castigo nell'aldilà, potrebbe derivare dall'antica religione iranica, in cui erano diffuse tali credenze. L'antico Israele sicuramente conosceva una serie di culti e pratiche legate alla venerazione dei defunti, alla divinazione e simili.

Anche se queste furono drasticamente soppresse dalla reazione profetica perchè contenevano elementi incompatibili con lo yahwismo normativo, quasi sicuramente esse proseguirono nel sottosuolo per ricomparire in seguito in forma differente e con una giustificazione logica completamente diversa, fornendo così l'humus per la crescita della fede popolare in una vita futura. Ad ogni modo, l'idea di una resurrezione iniziò ad apparire sporadicamente ed in via sperimentale nella più tarda letteratura biblica e, nel II secolo a.C., era una credenza ormai radicata²⁰¹. Tuttavia, nell'Antico Testamento, le tracce di un tale culto sono poche ed in gran parte ambigue. Sebbene questo non sia accertato e le opinioni si dividano, considerando ciò che è stato detto in precedenza, non si dovrebbe negare spavalidamente, una tale interpretazione.

La resurrezione dei giusti defunti è probabilmente descritta nell'“Apocalisse d'Israele”, sebbene anche questo sia messo in dubbio²⁰². Solo nel *Libro di Daniele* vi è la prova della credenza che i giusti e i malvagi risorgeranno ad una vita eterna o a perpetua vergogna ed anche in questo caso, la resurrezione è selettiva, non universale. Fino al II secolo a.C., altri autori o non sapevano nulla di una tale fede o la negavano deliberatamente. Tra questi ci sono lo scettico *Qoelet* e gli

201 Rowley, *The Faith of Israel*, 87-90.

202 *Ibid.*, 166.

ortodossi Antigono di Socho e Ben Sira che, inoltre, dichiara che l'immortalità di un uomo è nei suoi figli.

E' chiaro, quindi, che alla fine del periodo veterotestamentario la credenza in una vita futura non era per nulla unanime. I tradizionalisti proto-sadducei come Antigono e Ben Sira la contrastavano, sicuramente perchè la consideravano un'innovazione senza alcun precedente nella tradizione, mentre altri, da questo punto di vista antenati dei Farisei, erano spinti ad accettarla perchè solo così la giustizia di Dio, che rifiutavano di mettere in discussione, si accordava ai fatti dell'esperienza umana. Le persecuzioni di Antioco sicuramente diedero il voto decisivo: degli uomini giusti venivano brutalmente messi a morte, o perdevano la vita lottando per la fede e la credenza che Dio avrebbe fatto valere la Sua giustizia oltre la tomba e questa divenne una necessità assoluta per la maggioranza degli Ebrei²⁰³.

Nel II secolo a.C., ed oltre, come si vedrà dal *Primo Libro di Enoc*, dai *Testamenti dei Dodici Patriarchi* e da altri scritti, ebbe il sopravvento la fede in una resurrezione universale e in un giudizio finale. Essa rappresentava di fatto una nuova dottrina, ma era necessario determinarla per completare la struttura della fede d'Israele, se si voleva che questa fosse sostenibile. Nonostante i Sadducei non vi acconsentirono mai, essa si diffuse tra gli Ebrei e venne trionfalmente riaffermata nei vangeli cristiani. Caratteristica del giudaismo emergente, accanto all'esagerata enfasi posta sulla legge, si delineava la preoccupazione per l'imminente conclusione del disegno divino. Sebbene questa naturalmente proseguisse la tradizione della promessa inerente alla fede d'Israele, anche qui, come in altri casi, si osservano sviluppi significativi. La speranza nazionale pre-esilica, liberata dagli antichi modelli e proiettata nel futuro, mutò in un'escatologia perfettamente formata, anche se non elaborata in maniera coerente²⁰⁴.

203 *Ibid.*, 87-90.

204 *Ibid.*, 166 sgg.

2.21. L'Esilio e la Reinterpretazione della Speranza d'Israele.

Descrivere la speranza d'Israele pre-esilico come un'escatologia o meno poteva risultare una questione pressochè formale: nella fede, infatti, forte era la tendenza che sottendeva, con ansia, il trionfo del disegno e del regno di Yahweh²⁰⁵. Tuttavia la speranza era concepita quasi un tutt'uno con l'idea della nazione ed interpretata sia come un continuum, sia come fine della storia nazionale stessa. Si credeva che Yahweh avrebbe stabilito fermamente il popolo d'Israele, concedendogli la vittoria sui nemici unita ad una felicità eterna sotto il suo benefico dominio. Tali erano le speranze popolari attribuite al Giorno di Yahweh ed alla teologia ufficiale dello “Stato” davidico, in cui ben visibili risultavano le radici delineanti il concetto del Messia. Sebbene i profeti, condannando la nazione per i suoi peccati e facendone dipendere il benessere solo dall'obbedienza, spingessero la speranza oltre l'ordine esistente e l'imminente giudizio, l'aspettativa popolare continuò fin quando perdurò la nazione.

Tuttavia, l'esilio pose fine a tutto questo. Non fu più possibile alcun tipo di fiducia in una perpetua esistenza della nazione o nel raggiungimento di un ideale davidico che avrebbe ristabilito le sorti del paese. Con il crollo della nazione, la speranza fu strappata dalle sue radici nel culto e nella teologia dinastica, ma non avendo avuto origine con la monarchia, non terminò con essa. I profeti dell'esilio la alimentarono, individuando un nuovo e definitivo intervento, un nuovo esodo, tramite cui Yahweh avrebbe liberato il suo popolo dalla schiavitù e lo avrebbe nuovamente posto sotto il suo dominio. Sebbene in questa visione siano presenti echi dell'antica speranza dinastica, tali riferimenti non ebbero granchè peso e nel Deutero-Isaia risultarono quasi del tutto assenti.

Gli esuli Ebrei attendevano il gran giorno della disfatta di Babilonia e della liberazione d'Israele²⁰⁶. Perciò il Giorno di Yahweh, un tempo “giornata della giustificazione della nazione”, indicato dai profeti nel dì del giudizio del paese, assumeva nuova importanza poiché l'Altissimo, nel contesto della storia, avrebbe giudicato il potere dei tiranni, ristabilendo il suo popolo nella propria

205 Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 360.

206 *Ibid.*, 360-361.

terra. Ma la restaurazione, così come concepita, pur coadiuvata dalla speranza, alimentò, all'interno della comunità, ansia e frustrazione. Come già detto in precedenza, essa non corrispondeva neanche lontanamente alle brillanti promesse dei profeti. Nonostante il ritorno in Palestina e la ricostruzione del Tempio, l'ideale della speranza, procrastinata ovviamente nel futuro, non poteva manifestarsi nella riproposta dell'antica teologia dinastica, come la vicenda di Zorobabele aveva crudelmente chiarito.

Questa aspettativa non avrebbe mai più assunto le forme dei vecchi sistemi, né sarebbe stata paga del presente o dei suoi eventuali sviluppi. Sebbene alcuni volessero forse considerare la teocrazia post-esilica una sufficiente realizzazione del disegno divino nella storia, non curandosi del futuro, il giudaismo nel suo insieme non avrebbe potuto seguire questo corso, con il significato di rinunciare ad un elemento fondamentale della fede ancestrale israelitica, nella privazione di ogni senso della storia, snaturandone così il carattere essenziale. Anzi, il giudaismo mantenne la speranza e la intensificò, non aspettandosi più un'evoluzione dall'attuale situazione, bensì un cambiamento radicale nella visione, ora, di un nuovo e diverso futuro.

2.22. Sviluppi Escatologici alla fine del Periodo Veterotestamentario.

Nel periodo post-esilico, molte delle espressioni in cui la speranza si era espressa in precedenza, svolsero un ruolo minore. Il Messia (re davidico) è scarsamente menzionato nell'Antico Testamento, dopo *Aggeo* e *Zaccaria*. A dire il vero, l'escatologia ebraica, essendo fondamentalmente nazionalistica, ripropose l'idea davidica. Ad esempio, Abdia immaginava una restaurazione nel Giorno di Yahweh, più o meno, entro i confini così descritti e persino il Cronista, per quanto poco escatologo, desiderava un ripristino delle istituzioni culturali nazionali. Ma a parte alcune precisazioni, mancava un legame specifico tra la speranza ed una figura reale o appartenente alla casa di Davide.

Questo non significava voler negare l'attesa di un Messia. Nei *Testamenti dei Dodici Patriarchi* si attendeva un re originario di Giuda, sebbene quest'ultimo veniva offuscato, in dignità, dal sommo sacerdote di Levi (la setta di Qumran era ugualmente in attesa di un Messia di Aronne e di un Salvatore d'Israele, il primo dei quali aveva posizione preminente). E, naturalmente, continuò forte, ai tempi del Nuovo Testamento, anche la speranza in un Messia politico, non con un ruolo, però, fondamentale nell'escatologia ebraica. Di conseguenza, dove presenti specifiche speranze messianiche, esse non risultavano intrecciate all'ordine esistente, come nell'antico Israele, ma collegate ad una figura inviata da Dio nell'introduzione di un nuovo messaggio e sistema. Nella letteratura apocalittica, la figura del Messia poteva confondersi con quella di un redentore celeste che sarebbe giunto negli ultimi giorni²⁰⁷.

²⁰⁷ VanderKam, *Messianism and Apocalypticism*, 224. L'obiettivo finale ebraico si realizza in una monarchia davidica, apice di Israele, che l'avvento messianico dovrebbe restaurare. La parola ebraica *Mashiach* (o *Moshiach*) si riferisce alle idee ebraiche attorno alla figura del Messia. Come la parola italiana Messia, *Mashiach* significa unto. Nella Bibbia il rito dell'unzione di un re viene citato tutte e sole le volte che c'è un cambio di dinastia: esso perciò esprime approvazione divina e conferisce legittimità. Analogamente il rito viene eseguito per conferire la carica di Sommo Sacerdote; figura spesso indicata come "il sacerdote, quello unto". L'unico personaggio, non rientrando in queste due categorie, a cui viene attribuito questo titolo è l'imperatore Ciro il Grande, il cui ruolo di liberatore del popolo ebraico lo rende quasi un prototipo del messia escatologico. Nell'Era Talmudica il titolo *Mashiach* o *Méleḥ ha-Mašiah*, letteralmente significa "il Re unto" e si riferisce al leader umano e re ebraico che riscatterà Israele alla "Fine dei giorni" e che la condurrà verso un'era messianica di pace e prosperità sia per i vivi che per i morti. Il Messia ebraico, quindi, si riferisce a un leader umano, discendente fisicamente dalla stirpe di Re Davide, che governerà e unirà il popolo di Israele e che lo condurrà verso l'Era Messianica di pace globale e universale. Il Messia ebraico, a differenza di quello cristiano, non viene considerato divino e non corrisponde alla figura di Gesù di Nazaret nelle aspettative messianiche ebraiche.

Altri antichi modelli svolsero un ruolo, ugualmente, poco incisivo. Molti, probabilmente, ritenevano che la comunità della legge fosse il resto purificato d'Israele a cui era stato concesso il nuovo patto: gli Ebrei devoti costituivano l'intera collettività al centro della quale imperava la legge. A dire il vero, alcuni non erano soddisfatti di questa visione come ad esempio i membri della setta di Qumran, che ritenevano di essere loro il popolo del nuovo patto e, i cristiani, che affermavano che lo stesso era stato indicato da Gesù Cristo. Ma, nonostante gli Ebrei guardassero oltre, individuando un futuro di più perfetta obbedienza alla legge, la speranza di un nuovo accordo ebbe, in generale, un'influenza minore nel loro pensiero. Sentiamo parlare, infatti, ancor meno del Servo di Yahweh. Del resto, la letteratura del periodo presenta scarsissime tracce di un mansueto ed umile redentore. Sebbene Israele comprendesse chiaramente di doversi mostrare servo di Dio anche nelle sofferenze e sebbene facesse di umiltà e sottomissione l'ideale della sua devozione, non sembra che esso vedesse mai, nel Servo di Yahweh, il modello della redenzione futura²⁰⁸.

In tutto il periodo post-esilico, il pensiero dominante della speranza è quello del Giorno di Yahweh di cui si è parlato in precedenza. Una descrizione sistematica di questo evento, evidenziato in tutta la più tarda letteratura profetica, risulta impossibile registrarla, viste le diverse forme in cui la stessa si presenta. Talvolta implica la restaurazione della nazione, altre volte è visto come il giudizio purificatore di Dio sul Suo popolo, ancora come ringiovanimento della nazione dopo lo stesso giudizio e come un riversarsi di doni carismatici insieme a terribili prodigi. Particolarmente importante è l'immagine del conflitto escatologico tra Dio e i Suoi nemici, presente in diversi brani come *Ezechiele* nei capitoli 38 e 39, *Gioele* 3 e *Zaccaria* 14.

Comune a tutti questi è il concetto di un attacco finale delle nazioni contro Gerusalemme, in cui Dio interviene con cataclismi terrificanti, sconfiggendo il nemico con un tremendo massacro e ristabilendo il Suo popolo per sempre in pace. Simile è la cosiddetta *Apocalisse di Isaia*. In essa, il Giorno di Yahweh²⁰⁹ s'imporrà con tutta la forza distruttrice di un nuovo diluvio, annientando i malvagi; dopo che i nemici di Dio, celesti e terrestri, saranno incatenati, seguirà l'intronizzazione

208 Rowley, *The Servant of the Lord*, 61-93.

209 Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 360 sgg.

divina e la festa dell'incoronazione. La morte è abolita, i giusti risorgono ed il nemico, il mostro Leviatano, ucciso. Quindi, l'atteso *eschaton*, per quanto ancora visto nel contesto della storia, non è concepito come un continuum o un radicale miglioramento dell'ordine esistente, come era stato decretato anticamente, bensì come un intervento divino catastrofico che, necessario, avrebbe generato un nuovo e differente ordine. Anche se quest'ultimo ricatturava tutte le glorie del passato, non era tuttavia contemplato in una semplice ri-creazione dello stesso, ma nel sopraggiungere di una nuova era emersa dopo il giudizio, come conclusione del disegno divino nella storia²¹⁰.

210 Rowley, *The Faith of Israel*, 87-90, 166 sgg.

2.23. La Comparsa dell'Apocalittica.

Mentre si concludeva il periodo veterotestamentario, l'escatologia ebraica iniziò a descriversi in una nuova forma nota col nome di apocalisse, entrando così in una nuova fase. Il genere apocalittico godette di enorme popolarità tra il II secolo a.C. ed il I secolo d.C. Sebbene la Bibbia contenga solo due esempi di questo genere letterario, il *Libro di Daniele* nell'Antico Testamento e *l'Apocalisse* di San Giovanni nel Nuovo, venne prodotta una serie di scritti simili, non ammessi nel canone. Nonostante la maggioranza di questi sia databile dopo il periodo di riferimento, è necessario sottolineare qualche parola se si vuole che la descrizione dell'escatologia del primo giudaismo risulti completa.

Apocalisse significa “rivelazione”. Il contesto in questione, si propone attraverso un linguaggio esoterico, preciso nello svelare i segreti ed esporre il programma degli ultimi eventi, ritenuti imminenti. Non è possibile una descrizione sistematica dell'apocalittica, poiché essa stessa non fu organizzata, da ciò che risulta dallo studio attento degli pseudo-epigrafi.

Gli autori di questi scritti erano convinti che quell'era stesse volgendo al termine e che eventi del loro tempo indicassero che la lotta cosmica tra Dio ed il male, della quale la storia del mondo ne era il riflesso, stava per raggiungere il proprio apice. Essi si preoccupavano di descrivere l'imminente epilogo, il giudizio finale, il riscatto degli eletti e la loro felicità nella nuova età che stava per sorgere. L'apocalittica è caratterizzata dall'artificio della pseudonimia²¹¹. Poiché l'era delle profezie era terminata, gli autori apocalittici, essendo le loro opere di natura “divinatoria”, furono costretti a mettere le loro parole in bocca ai profeti di un tempo. Essi amavano descrivere bizzarre

211 Marconcini, *Apocalittica*, 27-31. La letteratura religiosa apocalittica viene considerata una branca distinta della letteratura. Il genere possiede diverse caratteristiche peculiari. La rivelazione dei misteri svela cose che vanno oltre la normale portata dell'umana conoscenza. Dio concede a profeti selezionati le istruzioni al riguardo, sia per aspetti estranei all'esperienza umana o per vicende che l'umanità non ha ancora affrontato. Vengono svelate alcune informazioni sul Paradiso, in misura minore o maggiore: gli scopi di Dio; i fatti e le caratteristiche relativi agli angeli e agli spiriti malvagi; la spiegazione di alcuni fenomeni naturali; la storia della Creazione e dei periodi iniziali dell'umanità; gli eventi in corso, in special modo quelli relativi al futuro di Israele; la fine del mondo; il Giudizio Universale e il destino dell'umanità; l'epoca messianica; immagini del Paradiso e dell'Inferno. Nel *Libro di Enoch*, la più ampia delle apocalissi ebraiche, la rivelazione comprende tutti gli elementi suddetti. In quasi tutte le scritture propriamente classificate come apocalittiche l'elemento escatologico è predominante. È stata proprio la crescita delle speculazioni sui tempi a venire e la speranza per gli eletti che hanno originato più di ogni altra cosa la nascita, e influenzato lo sviluppo di questo genere di scritti.

visioni in cui le nazioni e i personaggi storici apparivano come bestie misteriose. Cercavano, manipolando numeri, di calcolare il momento esatto della fine, comunque imminente. Reinterpretavano le parole degli antichi profeti per dimostrare come esse si fossero realizzate o fossero sul punto di esserlo. Si osserva una marcata tendenza dualistica. La lotta all'interno della storia è vista come il riflesso della lotta cosmica tra Dio e Satana, tra la luce e le tenebre. Il mondo, traviato da angeli caduti e contaminato dal peccato, deve essere giudicato: è un mondo malvagio, in rivolta contro Dio, secolare, quasi demoniaco.

Ma non si dubitava che la divinità controllasse la situazione e che presto sarebbe venuta a giudicare il mondo, consegnando al castigo eterno Satana, i suoi angeli e tutti coloro che gli avevano obbedito, salvando di contro i propri seguaci. In questo momento l'escatologia compare in una nuova dimensione. Non si attende più una svolta nella storia, per quanto drammatica, bensì un nuovo mondo (età) che la superi. Gli antecedenti dell'apocalittica sono vari e complessi. Dal punto di vista teologico, le sue radici principali affondano nella speranza futura d'Israele, particolarmente sviluppata nella predicazione dei profeti della fine del periodo veterotestamentario. Ma poiché la profezia dell'Antico Testamento è priva dei distintivi tratti apocalittici appena osservati, è evidente che ebbe luogo qualche altro importante prestito o influenza straniera.

Pensiamo, in particolare, alla tendenza al dualismo, al concetto di un giudizio universale ed alla fine del mondo col fuoco, alla divisione della storia in periodi del mondo, nonché ai numerosi elementi presenti nelle descrizioni dei segreti cosmici come quelli, ad esempio, del *Primo Libro di Enoch*. Queste caratteristiche potrebbero rappresentare concezioni iraniche introdotte dalla religione popolare ebraica ed ulteriormente elaborate. Alcune peculiarità sembrerebbero risalire ad antichi motivi mitologici, forse perpetuati nel culto regale di Giuda pre-esilico, mentre altri ancora sono di origine incerta²¹².

Si può immaginare che, poiché le speranze erano state ripetutamente frustrate e l'amara esperienza dimostrava che il mondo risultava irrimediabilmente malvagio, la fede nella salvezza divina, che non poteva assolutamente cessare, si proiettasse progressivamente oltre l'era presente e

212 Albright, *From the Stone*, 361-363.

nella storia futura. Con il prestito di forme, nell'idea di nuove espressioni rivolte a questa speranza, nacque il genere apocalittico. In esso incontriamo per la prima volta la figura del Figlio dell'Uomo. Gran parte degli studiosi lo considera quale figura collettiva che rappresenta e riunisce i Santi dell'Altissimo, come le quattro bestie simboleggiano le forze malvagie della Terra, anche se alcuni hanno l'impressione che s'intenda uno specifico redentore. In seguito, però, nelle sezioni più tarde del *Primo Libro di Enoc* (Capitoli 37-71), il Figlio dell'Uomo appare chiaramente come un liberatore celeste preesistente. Sebbene la sua specifica identificazione con il Messia davidico sia oggetto di disputa, almeno la sua opera era interpretata messianicamente, perchè Egli solo è chiamato l'Unto ed è rappresentato a capo del regno dei santi.

Le origini di questo redentore cosmico, per quanto solitamente considerate iraniche, potrebbero anche risalire ad antichissime figure della mitologia orientale, (Proto-Indoeuropei ed Ido-Arii), fuse nel pensiero popolare con quella dell'escatologico redentore davidico²¹³. Il genere apocalittico illustra brillantemente la capacità d'Israele di prendere in prestito, adattando fino a renderle sue, forme diverse. Esso rappresentò un'espressione legittima, se pur bizzarra, della sua fede nel Dio sovrano della storia. Non si può negare che ciò generò speculazioni sfrenate ed inutili, dando vita ad ogni sorta di speranza vana ed impossibile. Sostenuti dalla loro escatologia, gli Ebrei attendevano la fine e, nel frattempo, osservavano la legge quale strumento divino di governo nel mondo presente. Solo obbedendole, essi potevano dimostrare di essere il popolo di Dio, sicuri del Suo favore in questo mondo ed in quello a venire.

213 *Ibid.*, 378-380.

2.24. Il Termine della Storia d'Israele: il Problema Storico e Teologico.

La questione, in questo paragrafo esposta, mira a considerare quel segmento in cui la storia d'Israele andrà a terminare. La risposta al quesito non è unanime. Qualsiasi ambito scelto è inevitabilmente arbitrario dal momento che la stessa, elaborata dal popolo ebraico, di fatto non si è conclusa, ma continua ancora oggi. Nondimeno, si ritiene che la fine del periodo veterotestamentario fornisca un termine plausibile. A dire il vero, lo scoppio della rivolta dei Maccabei chiaramente non esaurisce la fine di un tempo, anche lungo, ma l'inizio di una nuova fase della storia, che a sua volta proietta l'avvio di ulteriori periodi.

Dinanzi a questo sopracitato evento, si snodano la lotta vittoriosa per l'indipendenza guidata da Giuda Maccabeo e dai suoi fratelli, Gionata e Simone, il governo dei re-sacerdoti asmonei (Giovanni Ircano(135 a.C.-104 a.C.) ed i suoi successori), la conquista della Palestina da parte dei Romani nel 63 a.C. e gli anni della loro dominazione, infine le rivolte del 66-70 d.C. e del 132-135 d.C. Gli eventi ultimi indicati segnarono effettivamente la fine della comunità ebraica in Palestina e, probabilmente, la conclusione più logica della storia d'Israele. A dire il vero, un resto della comunità culturale israelitica del nord, i Samaritani, rimase fino ai nostri giorni rappresentandosi come entità definibile, ma risultando di poca rilevanza storico-politica.

Al dunque andremo a chiederci: Qual'è la destinazione teologica di questa storia? Qual'è il termine di questo lungo pellegrinaggio di fede? Qual'è il senso di appartenenza di questo popolo e la viva speranza nelle promesse di Dio? Potrebbe tale ideale essere puramente un'illusione? A tali quesiti non deve rispondere lo storico tramite un esame dei dati, ma ogni uomo secondo la propria fede. Sono le domande più importanti e forse anche più intime dello stesso studioso. Inoltre, esse sono sollevate dall'Antico Testamento e dal fatto che la sua storia si chiude con una pseudo-conclusione, in uno stato di trepida attesa. Il testo sacro presenta la storia d'Israele come un percorso di redenzione e promessa, una "*Heilsgeschichte*" o storia della salvezza, ma non completa, poiché mancante appunto di quest'ultimo elemento redentore che la concluderebbe teologicamente

parlando.

Al termine della storia dell'Antico Testamento, troviamo Israele sotto il flagello della persecuzione, aggrappato strettamente alla sua legge, con gli occhi volti al futuro di Dio, convinto che il tempo fosse finalmente imminente. Ma le aspettative furono deluse. Nonostante la lotta dei Maccabei ottenesse un successo insperato, essa non introdusse alcun *eschaton*, solo lo stato asmoneo e questo, ben lungi dall'essere la realizzazione della promessa, fu un costituirsi di un ordine poco gradito e per alcuni Ebrei addirittura ripugnante. Inoltre, non perdurò, poiché giunsero presto le legioni romane e con esse la fine dell'indipendenza ebraica.

2.25. Verso quale Israele? Sette e Fazioni del Giudaismo.

Con la lotta dei Maccabei che funse da catalizzatore, il giudaismo del II secolo a.C. iniziò a cristallizzarsi e ad assumere la forma che avrebbe avuto al tempo del Nuovo Testamento. Ma la situazione era tale da sollevare con rinnovata intensità la questione sul futuro del giudaismo. Ma su come questo si sarebbe potuto realizzare e quale corso avrebbe dovuto seguire nel frattempo erano questioni su cui le opinioni dissentivano. Le sette e le fazioni che nacquero durante gli ultimi secoli precristiani sono sintomatiche di questo disaccordo. Naturalmente c'erano i Sadducei. Questi traevano la propria forza dall'aristocrazia sacerdotale e dalla nobiltà secolare ad essa associata, la stessa classe che in epoca seleucide era stata non poco contaminata dall'Ellenismo.

In un certo senso potevano dichiararsi conservatori, perchè accordavano autorità solo alla *Torah* e non ne attribuivano alcuna al corpus di leggi orali, elaborato dagli scribi. Essi respingevano inoltre le nuove concezioni quali la fede nella resurrezione, ricompense e castighi dopo la morte, angelologia e demonologia e speculazioni apocalittiche in generale²¹⁴. Quale che fosse il loro pensiero sul disegno di Dio per Israele, il loro scopo nel presente era di provvedere a che fosse mantenuto lo status quo. Essendo pratici uomini di mondo, erano disposti a notevoli compromessi per realizzare il loro fine, a cooperare prontamente con i sovrani secolari, sia che si trattasse dei re-sacerdoti asmonei attaccati alle cose terrene, che erano della loro stirpe, sia dei procuratori romani, temendo sopra ogni cosa qualsiasi disordine che potesse sconvolgere l'equilibrio, ed è questo il motivo per cui trovarono pericoloso Gesù²¹⁵.

Tra i loro oppositori più importanti vi erano i Farisei. Questi continuavano la tradizione dei Hasidim del tempo dei Maccabei, quel gruppo il cui zelo per la legge non aveva consentito alcun compromesso con l'Ellenismo. Pur non essendo nazionalisti militanti, essi furono spinti dalle persecuzioni seleucidi ad unirsi alla lotta per la libertà religiosa, ma quando questa mutò, anche in rivolta per l'indipendenza politica, persero interesse. I Farisei, che emersero come fazione nel corso

214 Flav. Ios., *Ant. XVIII*, 16-4.

215 Per loro, il futuro del Giudaismo era continuare come comunità ierocratica secondo la legge del Pentateuco.

del II secolo a.C., erano, come i Hasidim, assai scrupolosi nell'osservanza della legge. I loro rapporti con i mondani sovrani asmonei, di cui accettavano con difficoltà la politica, erano in gran parte tesi. Non essendo un gruppo aristocratico e clericale, per la loro levatura morale si guadagnarono ampio rispetto tra il popolo ed in effetti divennero i veri capi spirituali del giudaismo. Per quanto più rigidi dal punto di vista religioso dei Sadducei, erano, per altro verso, meno tradizionalisti.

Non solo accettavano altre parti della Scrittura, accanto alla *Torah*, ma consideravano assolutamente obbligatoria la legge orale, elaborata per interpretare quella scritta. Fu tramite loro che essa si trasmise e si espanse, fino a codificarsi nella *Mishnah* (200 d.C.) e poi nel *Talmud*. I Farisei accolsero prontamente la resurrezione ed altre nuove analoghe dottrine²¹⁶. Per quanto non amassero il giogo romano, essi erano in generale cauti nelle attività giudicate rivoluzionarie, come lo erano anche riguardo alle più accese fantasie dell'apocalittica. Vi erano, naturalmente, coloro che vedevano il futuro del giudaismo muoversi lungo la via di un aggressivo nazionalismo. Uomini di questo credo erano stati la spina dorsale della rivolta dei Maccabei e quelli che, da semplice lotta per la libertà religiosa, l'avevano trasformata in una guerra su vasta scala per l'indipendenza. La fondazione e l'ingrandimento della nazione asmonea, sotto Giovanni Ircano ed i suoi successori, indubbiamente soddisfece le loro ambizioni, facendo così cessare il nazionalismo militante. Ma l'occupazione romana, amara ed umiliante per i patrioti Ebrei, alimentò nuovamente uno spirito di rivolta. Ai tempi del Nuovo Testamento emerse la fazione degli Zeloti, uomini fanaticamente audaci e spericolati, pronti a combattere per l'indipendenza anche in condizioni d'inferiorità, confidando nell'aiuto di Dio²¹⁷. Tali individui accelerarono le rivolte del 66-70 d.C. e 132-135 d.C., conducendo la comunità ebraica alla fine del suo percorso.

Infine, vi erano poi gruppi settari come gli Esseni, che vivevano in tensione escatologica aspettando il termine del mondo imminente. La setta di Qumran, da cui provengono i manoscritti del Mar Morto, era quasi sicuramente essenica²¹⁸. Come i Farisei, essi presumibilmente

216 Ben-Sasson, *A History of the Jewish People*, 296-313, 340-390 sgg.

217 Essi possono essere considerati eredi e continuatori dello spirito di rivolta che aveva guidato i Maccabei.

218 Murphy-O'Connor, *The Essenes in Palestine*, 100-124.

continuarono la tradizione hasidica. La loro opposizione ai re-sacerdoti asmonei era, però, irrimediabile. Pare che traessero la propria forza da membri del sacerdozio sadocita e da elementi laici con tendenze apocalittiche, a loro associati, che consideravano il clero asmoneo illegittimo ed apostatico. Essi si credevano il popolo del nuovo patto, interpretando a loro modo la legge. Possedevano uno speciale calendario religioso e si sentivano obbligati rigidamente alla disciplina, in ogni caso, imposta. Attendevano la fine imminente del dramma della storia, lo scoppio della lotta tra luce e tenebre, Dio e il male, che avrebbe anche implicato una guerra santa sulla Terra a cui avrebbero chiaramente partecipato. Naturalmente non si deve pensare che il giudaismo si stesse dividendo in gruppi, reciprocamente esclusivi, di fautori dell'Apocalisse, nazionalisti e legalisti. Le differenze risiedevano nell'interpretazione della legge, nel grado di enfasi posta sull'escatologia e nel modo in cui si pensava che si sarebbe realizzata la speranza futura della nazione. Per esempio, gli Esseni, pur interpretando la legge in maniera diversa, nell'osservanza, erano rigidi quanto i Farisei e pronti allo stesso modo degli Zeloti a lottare per il Dio d'Israele quando sarebbe scoccata l'ora. Difatti combatterono nel 66-70 d.C. E, per quanto i Farisei si tenessero generalmente lontani da fantasie apocalittiche e smanie messianiche, anche essi speravano nella restaurazione della nazione; alcuni di loro erano pronti a lottare per essa, come il grande Akiba che, nel 132-135 d.C., salutò Simon Bar Kochba come il Messia²¹⁹. Ma le divisioni poc'anzi accennate, da non esagerarsi visto che esistevano tutte all'interno della struttura di una comunità religiosa ben definita, sono un indice del fatto che gli Ebrei non avevano un'opinione comune su cosa ora dovesse essere Israele e quale corso avrebbe intrapreso il suo futuro.

219 Messori, *Ipotesi su Gesù*, 119-121. Nel 132 d.C. avvenne la sua auto-proclamazione a Messia, mettendosi a capo dell'ultima rivolta ebraica contro l'Impero romano. Dopo la sconfitta di quella ribellione, i rabbini ebrei lo chiamarono Bar Koseba, ossia "il figlio della menzogna". Comunque dopo un primo momento nel quale la guerriglia e l'effetto sorpresa permisero ai ribelli di conseguire notevoli successi, i romani si decisero a reprimere la rivolta con un intervento massiccio. Adriano assegnò a questa campagna Giulio Severo (da poco tornato dalla Britannia) che basò la sua strategia offensiva sul temporeggiamento volto a sfiancare l'avversario e sull'esecuzione immediata dei prigionieri. Nel 135 d.C. i rivoltosi vennero schiacciati definitivamente dalla superiorità militare romana a Bethar e l'ultima opposizione giudaica ai romani venne vinta. Gerusalemme venne trasformata in una città "ellenistica" e le venne cambiato il nome in *Aelia Capitolina*, non permettendo più agli ebrei di metterci piede. Iniziò così un periodo di forte repressione religiosa sotto il dominio romano di Adriano. Simon Bar Kokheba fu ucciso in battaglia dai romani nel 135 d.C.: la sua morte segnò il colpo definitivo alla nazione ebraica, che non sarebbe più risorta fino al 1948, con la nascita del moderno Stato di Israele. Gli ultimi ebrei rimasti si dispersero definitivamente, tranne piccole comunità intorno a Gerusalemme e i samaritani a Sichem.

2.26. La Destinazione della Storia d'Israele: la Risposta del Giudaismo e

I'Affermazione Cristiana.

Dove è diretta, quindi, la storia d'Israele? Alla fine, il giudaismo diede l'unica risposta possibile, visto che le altre si erano dimostrate insostenibili. Quella dei Sadducei, non indicava alcun futuro, ma solo il mantenimento dello status quo che, esaurito, li condusse ad un'inesorabile fine. Il nazionalismo militante fece crollare il paese e neppure l'apocalittica aprì una nuova via. Il percorso seguito, quello indicato dai Farisei, determinò una forma di giudaismo normativo, visibile nella *Mishnah* e nel *Talmud*.

La speranza dell'Antico Testamento per gli Ebrei non si è ancora realizzata, è stata rinviata ad un tempo indeterminato, per essere attesa con ansia da alcuni, abbandonata da altri e secolarizzata. La storia d'Israele, pertanto, sarebbe continuata in quella del popolo ebraico sparso per il mondo. Questa è la risposta alla domanda iniziale. Ma esiste anche un'altra risposta, quella dei cristiani, ugualmente legittima poiché erede di quella giudaica.

Essa presenta la destinazione della storia e della teologia dell'Antico Testamento nella figura di Cristo, poiché in Lui sono sia la giustizia che soddisfa la legge, sia l'adeguata realizzazione della speranza d'Israele in tutte le sue molteplici forme. Quindi, due risposte, contrarie, alla domanda iniziale. E' fondamentale su questo punto che si dividono il cristiano e l'ebreo. Si potrebbe dire che la speranza israelitica è un'illusione, un'invenzione del bramoso pensiero dell'uomo che non porta a nulla. Ma la storia non ci consente una terza risposta.

Quella d'Israele conduce dritta al *Talmud*. Ed è così che la storia dell'Antico Testamento ci pone infine dinanzi ad una precisa domanda: “.. Chi dite che io sia?...”²²⁰. E' un quesito a cui può rispondere solo un'affermazione di fede. Naturalmente, il cristiano risponderà: “Tu sei il Cristo (Messia), il Figlio del Dio vivente”²²¹.

Dopo aver detto questo, la storia dell'Antico Testamento assume per quest'ultimo un nuovo

²²⁰ *Mat.*, 16-20.

²²¹ *Ibid.*, 16-20.

significato come parte di un dramma della redenzione le cui conclusioni sono in Cristo. In Lui e a causa di Lui, il cristiano vede la sua storia, in quanto “storia della salvezza” o *Heilsgeschichte*, finalmente realizzata²²².

²²² Steck, *Evangelisches Kirchenlexikon*, 87-88. Il termine *Heilsgeschichte* viene utilizzato per intendere l'intera storia passata e futura dell'umanità, in quanto vista ed interpretata escatologicamente dal punto di vista di una salvezza attesa, soteriologica, che si compie tramite passaggi significativi e sistematici di azioni divine.

3. Origini e Sviluppo dello Zoroastrismo.

E' assai difficile ricostruire intorno alle religioni dell'antico Iran, tranne, eccezionalmente, per lo Zoroastrismo. Per molte di queste ispirazioni, la natura delle fonti e la loro relativa scarsa organicità, consentono di rintracciare pochi e frammentari elementi, concernenti i riti, ad esempio, il pantheon, il mito, l'epica, la cosmologia, la morte, l'aldilà e l'iniziazione, pur esprimendosi, i vari gruppi con linguaggi più o meno simili. D'altra parte, questa tradizione ha subito nel tempo un'evoluzione, tale "zoroastrianizzazione", conservando elementi più arcaici e in ogni caso diversi. Da questo punto di vista, la comparazione con il pensiero religioso vedico, è di grande utilità in quanto i due mondi religiosi, dell'Iran e dell'India antichi, perciò, ricostruiscono, nella maggior parte dei casi, un fondo unitario di idee e di credenze, oltre che di pratiche rituali le quali, almeno teoricamente, ritrovano le loro radici in una remota antichità indo-iranica o aria.

Nella tradizione zoroastriana alcuni studiosi, soprattutto della scuola scandinava come Nyberg, Wikander e Widengren, hanno riscoperto alcune grandi divinità in qualche modo concorrenti di Ahura Mazdā, il Signore Saggio, assunte dalla nuova fede in una fase del suo sviluppo caratterizzata, appunto, da uno sforzo di sintesi, compiuto dal sacerdozio zoroastriano dopo il periodo della fondazione profetica. Si è pensato, così, di poter ricostruire l'esistenza di antichi culti dominati da divinità quali Mithra e Vayu, che a loro volta avrebbero assommato caratteri e prerogative di altre divinità, come, ad esempio, il vedico-indo-iranico Indra e Zervan, il Tempo. Per Nyberg, in particolare, Mithra sarebbe stato il dio principale di una religione concorrente a quella di Ahura Mazdā¹; per Wikander, Vayu, divinità con caratteristiche guerriere, dello spazio atmosferico, intermedio tra la Terra ed il Cielo, sarebbe stato il dio supremo di un arcaico culto orientale²; per Widengren, infine, era Zervan o Zurvan, il grande dio del tempo e del destino, capo del pantheon di un'antica religione iranica occidentale³, il cui sacerdozio sarebbe stato originariamente costituito dalla tribù talare meda dei Magi (allo Zurvanismo sarebbero poi stati

1 Nyberg, *Die Religionen*, 52 sgg.

2 Wikander, *Vayu*, I.

3 Widengren, *Les religions de l'Iran*, 174 sgg.

collegati sia i Misteri di Mithra, per le loro remote origini iraniche, sia il Manicheismo)⁴. In una siffatta prospettiva, gli inni avestici dedicati a Mithra e Vayu conterrebbero le tracce più significative di tali culti, originariamente non zoroastriani, poi adattati, più o meno bene, da sacerdoti fedeli all'insegnamento del profeta ed allo spirito accentuatamente etico della nuova religione.

Quanto ad Ahura Mazdā, non è certo che un dio con questo nome non fosse preesistito a Zoroastro, ma la concezione della divinità quale appare nelle *Gāthā* fu certamente una ideazione originale del profeta⁵. Unico e creatore, il dio gathico si caratterizza specificatamente per il suo rapporto con Aša, detta ugualmente Verità, sua emanazione e, nello stesso tempo, anche per uno dei due principi contrapposti tra i quali va a compiersi la scelta dei due spiriti. La ricerca di precedenti indo-iranici per lo Ahura Mazdā di Zoroastro, un “*Vouruna iranico*” parallelo al Varuna indiano o un “*Asura indo-iranico*”, non deve prescindere pertanto dal riconoscimento della sua indiscutibile originalità⁶.

Ora, anche se non si condividesse la teoria degli *Hochgotter*, promossa dagli studiosi scandinavi, si dovrebbe convenire che gli inni avestici invocanti le divinità, degne di culto, sono in realtà intitolati a figure divine che dovevano risalire ad una preistoria dello Zoroastrismo e cioè ad un politeismo arcaico, non privo di alcuni tratti specifici, ma assai prossimo a quello vedico. Se la teoria di Christensen⁷ sulla “zoroastrianizzazione” di vari elementi di una tale religione ancestrale può non adattarsi alle realtà testuali rappresentate dai cosiddetti “*grandi Yašt*”, come Gershevitch ha dimostrato a proposito dell'inno dedicato a Mithra (in realtà fortemente unitario nell'ispirazione, nella lingua e nello stile)⁸, non v'è dubbio che un sacerdozio zoroastriano nell'Iran orientale, nello sforzo di rendere un servizio alla nuova fede, si fosse ben presto adoperato per assorbire alcuni elementi della religiosità non zoroastriana, a torto o a ragione considerati non incompatibili con l'insegnamento del profeta, anzi ritenuti da esso più o meno direttamente dipendenti. Quei sacerdoti

4 Widengren, *Stand und Aufgaben*, 113-126.

5 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol.I*, 48 sgg.

6 *Ibid.*, 37 sgg.

7 Christensen, *Les Kayanides*, 10 sgg.

8 Gershevitch, *The Avestan Hymn*, 22 sgg.

diedero vita, in tal modo, alla cosiddetta “miscela religiosa” dell'Avesta recente, alla cui formazione non dovettero essere estranei l'influenza del clero dei magi nell'Iran occidentale e gli orientamenti religiosi della corte persiana, individuati nel corso del V secolo a.C.⁹.

La religione dell'Avesta cosiddetto recente, presenta una struttura simile, anche se più articolata e complessa, a quella della fede, riflessa nelle iscrizioni dei sovrani della dinastia achemenide (VI-IV secolo a.C.) o della notizia data da Erodoto sui costumi dei Persiani. Le differenze, tuttavia, non sono poche: l'Avesta, considerato nel suo insieme, offre il quadro di una religiosità (più che di un “sistema” religioso) enoteistica, cui sottostà un fondamentale politeismo più arcaico, modificato e condizionato dalla concezione dualistica; le iscrizioni achemenidi offrono invece il quadro di un tendenziale monoteismo in Dario I (522 a.C.- 486 a.C.), caratterizzato da un evidente dualismo etico e di un successivo politeismo, specialmente in Artaserse II (404 a.C.- 358 a.C.), sia pur sempre dominato dalla figura di Ahura Mazdā; Erodoto, infine, presenta un politeismo naturalistico, che, sotto l'interpretazione greca di Zeus, nasconde verosimilmente la figura di Ahura Mazdā stesso, quale divinità della volta celeste, attestando il culto reso dai Persiani, fin da una remota antichità, ad elementi del cosmo, quali il Sole, la Luna, la Terra, il Fuoco, l'Acqua e i Venti¹⁰.

E', quindi, evidente come queste diverse testimonianze sulla religione iranica debbano essere studiate, criticamente, in una prospettiva storica, che tenga conto degli sviluppi e degli influssi, delle varietà e delle differenze, senza appiattimenti cronologici e sovrapposizioni ideologiche, inevitabili, invece, per chi consideri lo Zoroastrismo come una religione trasmessasi per secoli e millenni senza sostanziali alterazioni o per chi lo consideri quale volto, più interno ed esoterico, di un pensiero etnico, cioè non fondato da una personalità storica, valida su diversi livelli di una proposta unitaria.

Quest'ultima interpretazione, che si potrebbe definire strutturalistica, si fonda, in realtà, su una dottrina teologica, presente nella letteratura pahlavica del IX secolo d.C., che codifica la coesistenza di tre livelli della religione (*den*): il “*gathico*” (*gāhānīg*), cioè il livello più interno ed

⁹ *Ibid.*, 18 sgg.

¹⁰ Hdt., *Sto. VII*, 113 sgg.

iniziatico; il “rituale” (*hādamānsarīg*), il livello intermedio, culturale e devozionale; il “legale” (*dādīg*), il livello più esterno, a cui si riferirebbero sia le testimonianze delle iscrizioni degli Achemenidi, sia la notizia di Erodoto¹¹. Essa, per giunta, si impone anche su un'idea diffusa nella cultura e nella mentalità iranica: la collaborazione tra regalità e religione contemplata per l'unico fine, inteso in quello di preparare l'avvento del regno di Ohrmazd sulla Terra.

Anche una tale idea, a ben vedere, è, però, frutto di speculazioni relativamente recenti, per lo più di epoca sasanide (III-VII secolo d.C.), e una sorta di manifesto di un programma piuttosto utopico, mirante a risolvere ideologicamente le conseguenze concrete ed a volte drammatiche di un'aspra dialettica del potere fra trono ed altare. Il tentativo di utilizzare siffatte speculazioni teologiche al fine di spiegare più differenze e divergenze visibili nella documentazione relativa allo stato della religione iranica, in un'epoca di oltre mille anni di esse più antica, è, per la critica, metodologicamente e storicamente inaccettabile. Tale tesi non può esser giustificata neppure per mezzo dell'interpretazione relativa alla struttura in tre distinti e convergenti livelli quale risultato di un processo di trasformazione di un sistema tradizionale evidente nelle funzioni sociali, concepite ora secondo l'ideologia tripartita indoeuropea¹², e del loro approfondimento su un piano etico: si tratta, infatti, di un pensiero che non spiega, ma che, tutt'al più, si limita a constatare un fenomeno della cui natura offre una ricostruzione più teoretica che storica¹³.

Le *Gāthā*, lo “*Yasna dei sette capitoli*”, gli *Inni*, il *Widewdād*, le altre parti dell'Avesta recente, le iscrizioni degli Achemenidi, Erodoto e le altre testimonianze greche non riflettono un sistema religioso compatto e tanto meno univoco, ma piuttosto una realtà composita, complessa, eterogenea ed a volte contraddittoria, che può essere compresa e ricostruita nelle sue grandi linee, se si ammette che presso popolazioni parlanti lingue iraniche, presenti già sin dalla seconda metà del II

11 *Ibid.*, 113 sgg.

12 Dumèzil, *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*. Nel testo l'autore descrive che le società indoeuropee appaiono ovunque, almeno nelle loro fasi arcaiche, gerarchizzate e divise in tre caste: i guerrieri, i sacerdoti e gli agricoltori, con le donne e gli schiavi relegati in una posizione di soggezione; a capo del corpo sociale si trova un re, che è più che altro un capo carismatico, eletto dai guerrieri e non ha il ruolo forte che assumeranno invece i sovrani nelle civiltà della Mesopotamia e nell'antico Egitto. Dai dati raccolti si riconosce questa struttura come panindoeuropea. Questa ripartizione in tre classi e funzioni sociali, tipica per eccellenza degli Indoeuropei, va sotto il nome di ideologia tripartita, ideologia trifunzionale o Trifunzionalismo.

13 Molè, *Culte, mythe*, 60.

millennio a.C. sul grande altipiano e nelle sue regioni di confine più orientali, una grande personalità profetica proclamò, nella prima metà del I millennio a.C., una nuova dottrina religiosa, ispirata ad un forte ed originale dualismo etico, che si contrapponeva frontalmente ad una religiosità tradizionale, accentuatamente ritualistica, in certa misura prossima a quella indiana dei Veda. Di una tale religiosità più arcaica sono discernibili tracce abbastanza evidenti nella successiva miscela religiosa riflessa nell'Avesta nel suo insieme, specialmente, ma non unicamente, negli inni alle varie entità considerate degne di culto, assorbite dalla nuova fede ed in qualche modo purificate dallo spirito della sua visione etica. Tracce di essa sono più o meno ravvisabili anche in altre testimonianze pervenuteci, dalle iscrizioni achemenidi alle fonti classiche.

Purtroppo, molto poco conosciamo del possibile influsso esercitato dalle civiltà anarie dell'altipiano iranico, in particolare di quella dell'Elam, sulla religiosità delle popolazioni iraniche, specialmente per quanto riguarda l'epoca pre-achemenide. Ciò vale sia per l'Iran vero e proprio, sia per quello esteriore ad est e a sud dell'altipiano. I notevoli progressi della ricerca archeologica fino alla fine degli anni settanta del Novecento, se hanno gettato nuova luce, complessivamente, sull'età degli scambi inter-iranici (dalla metà del IV millennio a.C. al 1700 a.C.), mettendo in evidenza, tra l'altro, i resti della cosiddetta "Civiltà dello Hilmand"¹⁴(che prende il nome da un fiume dell'attuale Afghanistan, il cui delta si trova sul confine iraniano), con gli scavi italiani di Sahr-i Sukhta nel Sistan, non hanno arricchito di elementi significativi la nostra problematica.

In generale, la ricerca archeologica in varie aree dell'Iran esteriore, soprattutto di missioni francesi, italiane e russe, ha consentito di accumulare piuttosto nuovi dati per lo studio della cultura materiale e, solo in alcuni casi, nuovi elementi veramente significativi per la storia religiosa, come, ad esempio, con la scoperta fatta dagli archeologi russi nell'oasi di Merv, nell'attuale Turkmenistan, di un complesso monumentale civile e religioso, in cui sono abbastanza evidenti le tracce del culto indo-iranico del Soma¹⁵. Si potrebbe parlare, in questo caso, di un sostrato ario: certa è la posizione

¹⁴ Cortesi, *Cultural Relationships beyond the Iranian Plateau*, 5-35.

¹⁵ Spess, *Soma: The Divine Hallucinogen*. Il libro descrive Soma quale sostantivo maschile sanscrito che indica primariamente il succo ricavato da una pianta oggetto di offerta sacrificale (*yajña*) nel Vedismo; il termine viene talora usato anche per indicare la stessa pianta da cui veniva estratto il succo sacrificale. Soma, sempre nella religione vedica, indica anche la divinità collegata alla bevanda sacrificale e oggetto di tutti i 114 inni del IX libro (*maṇḍala*) del *Rgveda*. Negli inni più recenti del *Rgveda*, il termine indica la Luna, luogo ricettacolo di un'altra bevanda sacra: *l'amṛta*.

di quell'oasi, l'antica Margiana, all'interno della geografia storica dello Zoroastrismo antico; molto meno certa, invece, la scoperta delle origini della suddetta fede.

La tesi di una presenza di genti arie sull'altipiano ed in alcune zone più orientali fin da un'epoca relativamente molto antica, anteriore alle prime testimonianze sulle popolazioni propriamente iraniche, è in ogni caso verosimile. A quelle di un tale sostrato ario o indo-iranico si è data la definizione di Proto-Indo-Ari. Esse si sarebbero spinte, oltre che ad est verso l'India, anche ad ovest, come dimostrerebbero le evidenti tracce linguistiche, particolarmente rilevanti anche per la storia religiosa, da loro lasciate nel Vicino Oriente: in testi rituali ittiti che menzionano un dio del fuoco con un nome vedico, Agni; nella Babilonia cassita, dove è attestata una divinità solare, omonima dell'indiano Surya, intorno al 1760 a.C.; nel regno di Mitanni, tra l'Alta Mesopotamia e la Siria settentrionale fino al Mediterraneo, per il trattato fra il re Sattiwaza ed il sovrano ittita Suppiluliuma I (1370 a.C.-1342 a.C.), in cui sono menzionate divinità, ben note grazie ai Veda, indicate in Mitra, Varuna, Indra e Nāsatya.

Tutto ciò evidentemente rafforza la tesi di un sostrato proto-indo-ario nelle vaste regioni che collegano il subcontinente indiano ed il Vicino Oriente, in un'epoca precedente l'insediamento di popolazioni iraniche sull'altipiano a partire dal IX secolo a.C. D'altra parte, possibili tracce di un tale sostrato proto-indo-ario sono forse da ravvisarsi nelle cosiddette “religioni dello Hindukuš”¹⁶, in particolare per quanto concerne le divinità kafire Indr (l'indo-iranico Indra) ed Imra (l'indo-iranico Yima o Yama, seguito dal titolo di *rāja*, ossia re)¹⁷.

A proposito di quest'ultima divinità, signore degli inferi in India, primo re nella tradizione iranica, molto si è discusso anche in studi relativamente recenti, per quanto riguarda la sua figura sia nella stessa India, sia in Iran, in cui, con diversi punti di vista e in modalità più o meno ipotetiche, si è supposto che un antico Yima avesse potuto ricoprire l'importante ruolo di sovrano del mondo dei morti¹⁸ o quello, ancor più prestigioso, di avversario diretto di Ahura Mazdā già nella dottrina

16 Jettmar, *Die Religionen*, 464 sgg.

17 Gnoli, *Zoroaster's Time*, 68 sgg.

18 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol.I*, 83 sgg; 94; 109 sgg.

riflessa nelle *Gāthā*¹⁹. Se è legittimo dubitare che la teoria degli “*Hochgotter*” sia veramente adeguata ad una corretta interpretazione della situazione religiosa iranica all'epoca di Zoroastro, essa è però utile per gli stimoli provocati da un suo aspetto non secondario, particolarmente sviluppato dagli studiosi scandinavi come Wikander e Widengren. Esso riguarda la tesi dell'esistenza di comunità culturali indo-iraniche in qualità di aggregazioni di uomini, caratterizzate dalla venerazione, pur se non esclusiva, di questa o quella divinità, con sacrifici e riti specifici: una sorta, quindi, di gruppi sociali o di confraternite sorrette da un'etica aristocratico-guerriera, tipica della seconda funzione della tripartizione indoeuropea.

Di esse e dei loro membri, definiti nell'Avesta *mairya*, cioè giovane uomo ed in maniera dispregiativa “lupi a due zampe”^{20 21}, molto si è detto²², sia alla luce di una comparazione indo-iranica (il vedico *marya* e, forse, il titolo nobiliare *maryannu* in uso nel regno di Mitanni)²³, sia in un contesto storico-religioso più ampio²⁴; ma, mentre deboli risultano essere gli elementi che dovrebbero provare l'esistenza di un'aggregazione iranica di uomini, forti sono invece gli indizi che confermano il ruolo non secondario di un'etica guerriera nella società in cui lo Zoroastrismo prese forma²⁵. Che tale pensiero sia stato poi all'origine, come nella religione vedica, di una particolare venerazione del bellicoso Indra è cosa molto verosimile, anche se non ancora sufficientemente dimostrata.

Una varietà, anche notevole, di culti può aver caratterizzato il mondo religioso iranico all'epoca del profeta. Che tale idea pur favorita da situazioni sociali e culturali differenti, dovesse raccogliere ed in essa riflettere vere e proprie religioni distinte l'una dall'altra, ciascuna dotata di un

19 Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien*, 54 sgg.

20 Alberti, *Avestā: Yasna* 9, 18. “Sì, io faccio la mia richiesta a te di poter distruggere la rabbia di coloro che odiano, quella dei daēva e dei mortali, dei maghi e delle streghe, dei despoti, dei kavi, dei karpan (sacerdote che persegue l'antico culto antecedente la rivelazione fatta a Zarathuštra), dei lupi a due zampe assassini, dei distruttori della santità, degli esseri che camminano, apostati e profanatori, dei lupi e mostri quadrupedi, del nemico invasore che con stratagemmi avanza su un ampio fronte”.

21 *Ibid.*, *Widewdād* 5, 35. “O Creatore del mondo materiale, tu solo il Santo: se un morto è una specie di demone, un lupo a due zampe malvagio, un empio Ašemaōgha (fu un eretico; qui utilizzato per antonomasia), quante creature di buono spirito direttamente e quante indirettamente contagerà?”.

22 Widengren, *Stand und Aufgaben*, 65 sgg.

23 Mayrhofer, *Die Arier*, 16.

24 Eliade, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, 181 sgg.

25 Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity*, 39; 56; 59; 61.

proprio pantheon e dio supremo, è certo cosa dubbia²⁶: possibile nel caso di Mithra, improbabile in quello di Vayu, inverosimile in quello di Zervan o Zurvan. Lo studioso Widengren²⁷ ha sostenuto che testimonianze d'epoca achemenide confermerebbero l'alta antichità di un autonomo culto di quest'ultimo dio e, nello stesso tempo, la continuità attraverso i secoli e la coerenza del suo carattere essenziale di divinità celeste universale e del destino, che ingloba luce e tenebre, Bene e Male, intervenendo nell'escatologia.

A ben vedere, però, tali testimonianze sono assai esili: si riducono, sostanzialmente, ad una citazione fatta da Damascio nel VI secolo d.C., di un passo di Eudemo di Rodi, della seconda metà del IV secolo a.C., della cui autenticità non si ha certo ragione di dubitare e a pochissimi altri indizi, tali in ogni caso da non costituire prove sufficienti per accettare la tesi di uno Zurvanismo quale religione autonoma dell'Iran occidentale antico, distinta dal Mazdeismo e, quindi dallo Zoroastrismo. Le citazioni avestiche di Zurvan, d'altra parte, sono molto scarse e ben più insignificanti di quelle di Mithra e di Vayu, titolari di due grandi inni. L'unica di un qualche rilievo è quella di *Widewdād* 19,29, in cui sono menzionate le vie create dal tempo, interpretate come sentieri sui quali le anime dei defunti incedono verso il Ponte del Separatore: essa riguarda, pertanto la naturale funzione del tempo(in avestico *Zrvan*) nell'escatologia individuale, quale termine della vita terrena²⁸.

Quanto alla testimonianza di Eudemo, essa prova soltanto che già in epoca achemenide si era venuta affermando una forma di dualismo diversa da quella originaria delle *Gāthā*, quale tendenza od orientamento di natura piuttosto speculativa e teologica. Nello Zurvanismo, in primissimo luogo, si deve riconoscere, infatti, non una delle religioni dell'Iran antico, ma una tendenza insorta, durante il periodo achemenide, all'interno dello Zoroastrismo, la quale proponeva una nuova interpretazione della dottrina dualistica, armonica con gli orientamenti astrali di una

26 Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 182.

27 Widengren, *Les religions de l'Iran*, 176 sgg.

28 Alberti, *AvestĀ: Widewdād*, 19, 29. "Allora il demone chiamato Vizareša, o Spitāma Zarathuštra, porta via in catene le anime degli indemoniati adoratori dei daēva che vivono nel peccato. L'anima entra in una via fatta dal Tempo ed aperta sia al giusto, sia al demone. In cima al Ponte di Cinvat, il santo ponte opera di Mazdā, viene chiesto dei loro spiriti e anime il premio per i beni mondani che essi hanno sprecato qui in terra".

religiosità in cui il Tempo-Destino era posto al di sopra di uomini e dèi²⁹. Si tratta, cioè, del frutto dell'incontro tra lo Zoroastrismo e la cultura astrale, matematica e scientifica della Babilonia dell'epoca³⁰, non di un'antica religione, di cui si sarebbero perfino rintracciati motivi iconografici risalenti all'VIII-VII secolo a.C., su una placca d'argento del Luristan³¹, che raffigurerebbe la nascita di due gemelli da una divinità androgina³², né di un falso problema di prospettiva storiografica, ma di una tappa importante dello sviluppo storico del dualismo iranico.

29 Zaehner, *The Dawn and Twilight*, 175 sgg.

30 Henning, *Zoroaster. Politician or Witch-doctor?*, 49.

31 Ghirshman, *Le dieu Zurvan*, 37-42.

32 Ghirshman, *Perse. Proto-ariens*, 52.

3.1. La Comparazione Indo-Iranica.

Il primo segmento su cui si può immediatamente percepire la fecondità della comparazione indo-iranica è certamente quello del rito, del culto e del sacrificio. Ciò ben si accorda, d'altra parte, con la natura eminentemente ritualistica del credo vedico e del mondo religioso in cui si affermò il messaggio di Zoroastro, con un evidente carattere di esplicita reazione contro una società dominata da un'aristocrazia guerriera che ricorreva agli uffici di categorie di preti sacrificatori al fine di aumentare, dell'una e degli altri, potere, ricchezza e prestigio. Il rituale doveva essere confinato essenzialmente nella sfera privata, finalizzato agli interessi dell'individuo che, secondo le sue possibilità, commissionava ad uno o più sacerdoti l'esecuzione del rito.

Il prete, esperto e tecnico del sacro nella sua accezione più vasta, che certo al tempo includeva credenze e pratiche magiche, esorcistiche ed apotropaiche, riceveva dal committente la sua ricompensa. E' questa, presso a poco, l'immagine che noi abbiamo del clero medo dei Magi, attivo anche in Persia, grazie soprattutto ad Erodoto, che ricorda come ai Persiani non fosse lecito offrire sacrifici senza la presenza di uno di loro³³. D'altra parte, Zoroastro stesso, iniziato all'arte sacerdotale come *zaotar*, appare nelle *Gāthā* nelle vesti di un tradizionale esperto del sacro, ben istruito in una venerabile scuola di poesia sacra, cosicchè l'interpretazione dei suoi canti, per il loro linguaggio e per la cultura di cui sono espressione, ha potuto trarre grande beneficio da un'attenta comparazione gathico-vedica, meno proficua, invece, se non per contrasto, per una comprensione non superficiale del contenuto innovativo delle idee che essi contengono.

Nella notizia di Erodoto, è vero, un dato giudicato importante sembrerebbe contraddica il carattere essenzialmente privato dell'antico ritualismo iranico. Precisa, infatti lo storico greco che tra i Persiani non era permesso che qualcuno offrisse un sacrificio solo per il proprio bene individuale³⁴: ognuno era tenuto a pregare per la prosperità di tutti e dello stesso re, compreso nell'insieme del popolo persiano. E' chiaro, tuttavia, come l'evidente carattere prescrittivo di questo

33 Gershevitch, *The Avestan Hymn*, 16 sgg.

34 Hdt., *Sto. VII*, 113 sgg.

costume dovesse derivare da una vera e propria norma risalente all'epoca in cui una monarchia fosse già stata instaurata. L'usanza doveva quindi rappresentare un'innovazione, che è difficile supporre disgiunta dall'avvento di una vera e propria nuova etica religiosa.

Ed è significativo, in tale contesto, che non senza fondamento gli studiosi abbiano notato come il movimento di “poveri”, da loro visto alle origini del messaggio delle *Gāthā* avesse preceduto di poco l'instaurazione di una monarchia iranica come ordine mondiale. La comparazione indo-iranica consente dunque di ricostruire alcuni tratti essenziali del mondo religioso autoctono più arcaico, che, come si è detto, concernono i riti, il pantheon, il mito, l'epica, la cosmologia, la morte, l'aldilà e l'iniziazione. Quanto ai primi, molte libagioni (*zaothra*) erano offerte all'acqua ed al fuoco (quest'ultimo elemento rappresentato da Atar in Iran, Agni in India): al primo una miscela di tre elementi, latte e succo, o foglie di due piante; al secondo un'altra miscela di tre elementi: un combustibile secco, incenso e grasso animale³⁵. Tali offerte, tipiche di un rituale quotidiano e domestico, erano anche previste nello *Yasna*, quale significato di “sacrificio, culto” (*Yajna* in India), in cui era praticato anche quello animale, quale atto in virtù del quale gli spiriti della fauna domestica venivano assorbiti da entità divine.

Anche i vegetali avevano un ruolo importante: gli iranici chiamavano *baresman* un fascio di erbe o di ramoscelli che il sacerdote officiante impugnava nella sua mano sinistra. Particolarmente evidente è lo sfondo indo-iranico del rituale e del simbolismo del fuoco, principale teofania dello Zoroastrismo. Origine del seme umano ed animale, amico dell'uomo di cui scalda le dimore, elemento essenziale del sacrificio, simbolo terrestre del sole e del potere vitale che non si consuma, ma sempre si rinnova, il fuoco si distingue in tre fiamme rituali: quello di Adur Gushnasp³⁶, in Media, attribuito prima ai Medi e poi agli Achemenidi, tutt'uno con la classe guerriera; Adur Burzen-Mihr, in Parthia, riferito agli Arsacidi, associato alla classe contadina-allevatrice; Adur Farnbag, in Persis, relativo ai Sasanidi, coinvolgente la classe sacerdotale³⁷.

Speculando sul significato simbolico concernente questi tre fuochi potremmo azzardare che,

35 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol.I*, 153 sgg.

36 Kia, *The Persian Empire*, 71.

37 Canepa, *The Two Eyes of the Earth*, 7-34.

oltre al rappresentare i tre grandi imperi (achemenide, partico, sasanide) ed allo stesso tempo individuare e definire nuovamente la tripartizione della società (contadini, sacerdoti, guerrieri) di chiara ascendenza indo-iranica, questi potrebbero avere un significato probabilmente identificabile all'eventuale tripartizione (ipoteticamente potrebbe essere suddiviso in ulteriori significati) del fuoco stesso quale elemento di conoscenza, collegabile al sacerdozio, di protezione, ai guerrieri e di calore-dinamismo, all'atto del lavoro, quindi, nel nostro caso, ai contadini. Oltre ai tre fuochi rituali, ne esistono altri cinque naturali corrispondenti alle entità divine, ai corpi degli uomini e degli animali, alle piante, alle nuvole ed alla terra. Ora, la dottrina di tutti loro è di sicura origine indo-iranica³⁸.

Insieme col fuoco, l'elemento più importante del culto era il succo di una pianta, chiamato Haoma in Iran e Saoma in India³⁹. Probabilmente il primo derivava da una specie di Ephedra fin da una remota antichità, come sembra provato dalle scoperte archeologiche fatte da una missione russa nell'oasi di Merv. Una miscela di latte, di un altro vegetale non precisato e del succo di Haoma, dotata di proprietà allucinogene e stimolanti, costituiva la materia principale dello *Yasna*, considerata fonte di forza per i guerrieri, d'ispirazione per i poeti, di sapienza per i sacerdoti. Lo Haoma veniva estratto da un mortaio di pietra durante un rito preparatorio (*paragnā*) e poi, una volta consacrato, consumato dal clero officiante insieme ai partecipanti al rito stesso. La preparazione contemplava una meticolosa purificazione mediante acqua sia degli ingredienti, sia degli strumenti da impiegarsi nella cerimonia.

Come per i rituali del fuoco, anche per quello dello Haoma, numerosi, a volte persino nei dettagli, sono i comuni elementi indo-iranici, altrettanto significativi anche nelle cerimonie di purificazione, che attribuivano proprietà disinfettanti e purificatrici all'urina bovina, impiegata nel rito zoroastriano della cosiddetta “grande purificazione” o *barešnum* e nelle cerimonie d'iniziazione dei giovani sacerdoti e dei becchini (il rituale connesso con la morte, molto importante per il suo simbolismo, risale certamente anch'esso ad una remota antichità, così per l'Iran più arcaico come

38 Duchesne-Guillemin, *Symbolik des Parsismus*, 36 sgg.

39 Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 95 sgg.

per l'India vedica)⁴⁰. Quanto al pantheon, molteplici sono gli elementi comuni che la comparazione indo-iranica pone in luce, nonostante che anche essi siano stati in alcuni casi marcati da sviluppi indipendenti e caratteristici dei due mondi religiosi geograficamente posti ad ovest e ad est del fiume Indo.

La stessa differenza, che si può notare nella concezione delle due principali categorie delle entità divine, i *daeua* (*deva* in India) e gli *ahura* (*asura* in India), con i valori specularmente inversi che esse per lo più hanno nelle due tradizioni religiose (i *daeua* sono negativi in Iran e positivi in India, mentre il contrario si può dire degli *ahura*), dimostra con tutta evidenza una remota matrice comune: il valore negativo dei *daeua* nelle *Gāthā*, nell'Avesta in generale e nelle iscrizioni achemenidi, non fu altro che il risultato della condanna lanciata da Zoroastro contro le divinità dell'antico politeismo. Il termine indo-iranico, infatti, significa dio, come il latino *deus*, e deriva da una radice protoindoeuropea *dyeus* che vuol dire risplendere, brillare.

Del significato originario si ha traccia anche in alcune espressioni avestiche, in formule fisse come quella “dèi e uomini”, ma, in generale, la tradizione zoroastriana è univoca nella loro condanna, mentre il termine *ahura*, cioè signore, vi è presente non col significato tecnico che venne assumendo in India il corrispondente *asura* (una categoria di divinità ostili ai *deva*, nelle *Upanishad* e nei *Brahmana*), ma con quello etimologico originale⁴¹ di un titolo onorifico, specialmente attribuito, forse, ad un antico dio supremo per eccellenza, Ahura, e ad alcune entità divine che lo Zoroastrismo finì col riassorbire in un proprio pantheon, quali Mithra e Apam Napāt, ambedue sicuramente indo-iraniche⁴².

La notizia di Erodoto sulle divinità dei Persiani riflette una situazione sicuramente arcaica indicando, ad esempio, il pantheon collocato quasi al tempo indo-iranico: al sole, alla luna, alla terra, al fuoco, all'acqua, ai venti, oltre che all'intera volta celeste, corrispondono numerose divinità sia in India, sia in Iran, ampiamente attestate nell'Avesta. Non solo Ahura Mazdā, ma anche altre entità divine, corpi celesti o astrali, sono presenti come divinità del cielo, talvolta in modo

40 Gonda, *Les religions de l'Inde Vol.I*, 49 sgg.

41 *Ibid.*, 95 sgg.

42 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol.I*, 23 sgg.

particolarmente significativo, come nel caso della stella Sirio, Tištrya, da distinguersi da un'altra divinità arcaica di nome Tīrī o Tīr⁴³. Altrettanto si dica del sole, Hvar, della luna, Māh, della terra, Zam e Armaiti, del fuoco, Atar, delle acque, Apo, Aredvī Surā Anāhitā, Apam Napāt, dei venti, Vayu e Vāta. Ad esse, nella maggior parte dei casi, sono dedicati nell'Avesta specifici inni (*yašt*), a volte molto significativi, sia per la forma, sia per il contenuto, come quelli invocati alle acque o ad Aredvī Surā Anāhitā (*Yašt* 5), a Tištrya (*Yašt* 8), a Vayu (*Yašt* 15), mentre meno significativi sono, per vari aspetti, gli inni proposti ad Ahura Mazdā (*Yašt* 1), al sole (*Yašt* 6), alla luna (*Yašt* 7)⁴⁴.

Altri inni avestici particolarmente importanti, da includere nei cosiddetti “grandi *Yašt*”, sono dedicati ad altre divinità che hanno, in modi diversi, un'origine indo-iranica ancora più antica: lo *Yašt* 10 a Mithra, lo *Yašt* 14 a Verethraghna, lo *Yašt* concentrato nei capitoli 9-11 dello *Yasna* ad Haoma, mentre altri due inni relativamente lontani nel tempo e, per diversi motivi, molto interessanti sono dedicati ad entità in qualche modo divine ed in ogni caso degne di culto, quali le Fravaši (*Yašt* 13) e lo Khvarenah (*Yašt* 19)⁴⁵. Né delle une, né dell'altro, però, è agevole ricostruire in modo certo uno sfondo indo-iranico. Di tutte queste divinità quelle di gran lunga più importanti, per la storia religiosa dell'antico Iran, oltre ad Ahura Mazdā, sono certamente Mithra ed Anāhitā: significativamente esse sono presenti, accanto al dio supremo, nelle iscrizioni regie degli Achemenidi.

L'identità di Mithra, quale dio del contratto e del patto, personificazione del potere che lo raffigura, è stata adeguatamente ricostruita dagli studiosi. Connesso in India con Varuna e in Iran con Ahura Mazdā, il dio “amico” e giudice, nemico dei nemici della Verità, ha, con *aša* in Iran stesso e con *rta* in India, un rapporto speciale e privilegiato. Dio della luce, in particolare dell'aurora, si presenta con uno stretto rapporto col sole, che, tra l'altro, è, nelle religioni del Vicino Oriente, un garante della validità dei patti. Aredvī Surā Anāhitā, letteralmente “l'umida, la forte, l'immacolata”, è la principale divinità femminile dell'Iran antico, specialmente connessa con le acque, oltre che con la fecondità e la fertilità.

43 *Ibid.*, 74 sgg.

44 Alberti, *Avestā*, 280-374.

45 *Ibid.*, 334-401.

Alcuni studiosi vi hanno riconosciuto una divinità indo-iranica (in India: Sarasvatī, quella che possiede le acque), ma la loro ipotesi, pur verosimile per alcuni aspetti, non ha convinto tutti gli studiosi. Boyce, basandosi su di essa, ha proposto una ricostruzione complessa di due distinte figure divine, una indo-iranica ed una d'origine occidentale, nel tentativo di spiegare quanto Erodoto dichiara sull'origine mesopotamico-semitica (assira ed araba) dell'Afrodite Urania che i Persiani, per influsso straniero, avrebbero preso a venerare (nelle iscrizioni achemenidi Anāhitā compare a partire dal regno di Artaserse II) e a cui egli dà per errore il nome di Mithra⁴⁶. Verethraghna, colui che abbatte l'ostacolo, il vittorioso, è il nome di una divinità iranica molto importante, sopravvissuta nello Zoroastrismo fino ai nostri giorni ed in India, con un aggettivo (*vrtahan*), specialmente impiegato come epiteto del dio Indra.

Degli studiosi sono riusciti a ricostruire in modo abbastanza convincente la figura di un primitivo dio indo-iranico, Vrtaghan e l'immagine di un eroe vittorioso nella lotta contro un drago: la prima sarebbe propriamente iranica e la seconda indiana. Mentre Indra fu demonizzato nello Zoroastrismo, il suo corrispondente orientale fu promosso al rango di divinità pressochè suprema nella religione vedica (su questo punto non vi è certezza dato che nel Vedismo le divinità supreme, (oltre alla *rta* e la *prakṛti*= divinità impersonali pre-manifeste e pre-creazione, che rappresentano l'essenza o l'essere in potenza, la prima, e l'atto della stessa, visibile nella creazione, la seconda) sono Dyaus Pitar, Agni e Puruṣa)⁴⁷. Non è certo senza significato che la tradizione zoroastriana presenti Indra come il secondo più grande arcidemone per eccellenza, ossia Indar: ciò è il risultato della condanna dei *daeua* e di uno dei loro esponenti di gran lunga più eminenti.

Al suo fianco, oltre ad Akoman, primo e più grande arcidemone, e Angra Mainyu (ipostasi di Ahriman/essere a sé stante/Ahriman stesso) tra le divinità comuni di un pantheon indo-iranico, si individuano, quali *daeua* demoniaci, altre divinità che ebbero sorte ben diversa in India come Saurva o Sawul, Nānhaithya o Nānghaith (i due Nāsalya indiani), Tārīch e Zerīch e che, come Indra stesso, sono attestate anche nel regno di Mitanni, nel XIV secolo a.C. Dello Haoma iranico e del

⁴⁶ Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol.I*, 71 sgg.

⁴⁷ Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 177 sgg.

Saoma indiano, quindi di un originario Sauma indo-iranico, si è detto a proposito del rito, del culto e del sacrificio. Esso, però, non è solo il succo di una pianta spremuta, ma anche una divinità indicata sia in India, sia in Iran. Nell'Avesta, come già accennato, compare, infatti, tra le entità degne di culto, alle quali era dedicato un inno⁴⁸. Per questa sua composita natura di divinità e di materia sacrificale si sono visti in Haoma, ad un tempo, la vittima, il sacerdote ed il dio del sacrificio zoroastriano⁴⁹. Appartenevano ad un pantheon iranico arcaico alcune divinità, anche esse ammesse tra gli *yazata* (angeli) dello Zoroastrismo, che non hanno precisi paralleli nel pantheon dell'India antica, pur se, almeno in parte, sembrano non sottrarsi ad una possibile ed utile comparazione indo-iranica (forse potrebbero essere associati agli *aditya*, esseri solari e luminosi). Tra di esse vanno menzionate le Fravaši e lo Khvarenah, ai quali sono rispettivamente dedicati due degli *yašt* più importanti dell'Avesta⁵⁰.

Il nome che portano le prime, (*fravaši* = preferenza), secondo un'etimologia che collega la parola alla radice *var*, scegliere, è molto probabilmente mazdeo, ma la loro concezione è quasi certamente più antica di Zoroastro. Le *Gāthā* non le menzionano e verosimilmente esse furono assorbite dallo Zoroastrismo quando ebbe luogo la “miscela religiosa” dell'Avesta recente. Le Fravaši sono entità che assistono i viventi e li proteggono in situazioni difficili e pericolose. Hanno anche funzioni cosmologiche, quali custodi dell'ordine naturale e divino, guardiane dello Haoma e garanti della giusta distribuzione delle acque. Nello Zoroastrismo esse costituiscono una parte immortale dell'individuo, che non solo gli sopravvive, come l'anima (*urvan*), cui sono strettamente associate, ma che anche preesiste alla sua nascita (gli zoroastriani credevano che un'anima avesse nove parti: tre fisiche (1, materia corporea e sensazioni, 2, struttura fisica e sistema nervoso, 3, scheletro e muscoli); tre sottilmente materiali o mentali (4, energia vitale, 5, il corpo astrale, 6,

48 Alberti, *AvestĀ, Yasna*, 9-11. Lo *Yasna* 9, considerato uno dei brani più antichi dell'Avestā, anche se la lingua è meno arcaica di quella di alcune *Gāthā*, è in realtà un inno (*yašt*) ad Haoma, a conferma, ove mai occorresse, dell'antichità della preparazione del liquido sacrale inebriante e del suo culto, risalente agli Indo-Arii. Lo *Yasna* 10 è il Sacrificio vero e proprio dello Haoma. Si compara lo sforzo intellettuale con quello di pressare la pianta omonima per ricavarne il succo. Lo *Yasna* 11 è il Preludio all'Offerta di Haoma. Quasi impossibile tradurre e rendere l'originale di questo frammentario e caratteristico brano, che è cadenzato, ritmato, ricco di ritornelli e dalla metrica variata. La maledizione alla vacca, al cavallo ed allo Haoma, quando sono sterili, si è poi estesa a tutti gli altri animali domestici.

49 Zaehner, *The Dawn and Twilight*, 93 sgg.

50 Alberti, *AvestĀ*, 280-434.

sostanza eterea) e tre spirituali (7, il legame tra sensazione e anima, 8, anima interiore, 9, scintilla divina)⁵¹.

Per alcuni loro aspetti ricordano i *manes* romani o i *pitāras*, padri o antenati, indiani, quali spiriti dei defunti, specialmente onorati liturgicamente alla fine dell'anno. Proprio questa loro natura di spiriti dei morti, che devono essere convenientemente placati con offerte appropriate, induce a riconoscere nelle Fravaši un'arcaica credenza nell'immortalità, verosimilmente connessa alle sue origini con un'etica prevalentemente aristocratica e guerriera, poi assimilata ed adattata dallo Zoroastrismo. Quanto all'altra divinità, il suo nome, Khvarenah, significa probabilmente splendore, gloria e la sua natura sembra essere quella di una forza ignea e luminosa, portatrice di fortuna e fonte di potere per chi la possiede. Quale entità benefica, essa è al centro di una vicenda mitologica che interessa, allo stesso modo, figure della religione iranica pre-zoroastriana, quali Yima, il primo re, e della tradizione religiosa dello Zoroastrismo, in cui diviene segnatamente un attributo della regalità.

Non ha un preciso parallelo nell'India antica, ma sembra in qualche modo appartenere, come *aojah*, potenza e *varecah*, prestigio, forza, allo stesso complesso ideologico delle nozioni vediche relative alle differenti “potenze” divine ed umane, quali *tejas*, energia luminosa ed ignea, *ojas* e *varcas*, corrispondenti antico-indiani degli avestici *aojah* e *varecah*⁵². Il mito e l'epica sono altri campi nei quali la comparazione indo-iranica può dare risultati importanti per la ricostruzione della religiosità iranica più arcaica, antecedente al messaggio di Zoroastro. Alcuni temi ad essi relativi sono stati appena sfiorati parlando di Yima e di Verethraghna, ma altri numerosi motivi mitologici ed epici conferiscono particolare valore alla tesi di una comune, seppur remota, eredità mitico-legendaria presso gli Arieri dell'Iran e dell'India.

A parte il caso significativo di Yima, figlio di Vivanhvant e dell'indiano Yama figlio di Vivasvant, anche il primo uomo, Gāyo-maretan, Vita mortale, sembra risalire ad una comune concezione indo-iranica, come dimostra il confronto col vedico protoantropo Mārtānda, Seme

51 Boyce, *Fravaši*, 195-199.

52 Gonda, *Ancient-Indian “ojas”*, 57 sgg.

mortale. Evidenti tratti comuni, sebbene in contesti non privi di differenze anche rilevanti, presentano inoltre altre figure eroiche, per lo più appartenenti, in Iran, alla mitica dinastia dei Paradhāta, creati per primi, precedente quella dei Kayanidi, cui apparteneva Kavi Vištāspa, protettore di Zoroastro. Tra di esse spiccano quelle della famiglia degli Atpyas, quali Thraetaona, il Faridun di Firdawsī, e Thrita, il Terzo Uomo e Primo Eroe⁵³.

Al mondo eroico pre-zoroastriano apparteneva inoltre una delle maggiori figure dell'immaginario leggendario iranico, l'eroe Keresāspa, il persiano Geršāsp cui è dedicato un poema di Asadī di Tus, dell'XI secolo d.C., in cui si narra che, alla fine dei tempi, quando si risveglierà da un lungo sonno, ucciderà il mostro Azi Dahāka, il drago malefico che avrà spezzato le catene con le quali l'eroe Thraetaona l'aveva legato dopo averlo sconfitto sul monte Damavand, nel fiume di fuoco Ayohsust. A Keresāspa la tradizione zoroastriana, pur onorandolo, attribuisce apertamente un sentimento ostile alla religione del profeta, in termini naturalmente anacronistici⁵⁴.

Nella considerazione dei motivi mitologici ed epico-legendari dell'Iran antico e del relativo approfondimento chiaro nella comparazione indo-iranica, con particolare riferimento alle tesi dell'ideologia tripartita degli Indoeuropei, sulla base delle scarse informazioni dell'Avesta e più in generale della letteratura zoroastriana, nonché della tradizione epica del medioevo persiano, i più eminenti iranisti ed orientalisti del secolo scorso hanno dato, in particolare, contributi importanti e certamente di rilievo. Per quanto tali studi abbiano proposto per più di un problema soluzioni differenti ed a volte contrastanti, non vi è dubbio che uno sfondo comune abbia contraddistinto il patrimonio mitologico, epico e leggendario dell'India antica e dell'Iran, prima ed in buona parte anche dopo, del profeta. Lo Zoroastrismo, infatti, lo assimilò e rielaborò, in parte censurando ed in parte adattando i motivi e le figure più salienti.

La notizia di Erodoto sulla religione dei Persiani fornisce una preziosa informazione, che si intreccia con quanto si è detto, a proposito del culto, al tema delle concezioni cosmologiche

53 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol.I*, 97 sgg. Questo concetto proviene dalla cosmogonia Protoindoeuropea dove troviamo le figure dei Gemelli Divini e del Terzo Uomo. I primi due rappresentano, il Primo Uomo ed il Primo Re, mentre quest'ultimo, sarebbe il Primo Eroe. Nei vari contesti religiosi successivi, essi assumono differenti nomenclature. In quello zoroastriano sono Mashye, Yima e Thraetaona.

54 Rugarli, *Il libro di Gershasp, poema di Asadi*, 33-80.

iraniche, a loro volta connesse ad un comune fondo indo-iranico di idee e di credenze religiose nel campo della cosmografia. Secondo Erodoto, infatti, i Persiani del suo tempo non avevano l'usanza di innalzare statue o costruire templi od altari, reputando folli coloro che, come i Greci, ritenessero che gli dèi avessero la stessa natura degli uomini: i Persiani, invece, avevano l'usanza di salire sulle più alte vette dei monti per offrire i sacrifici al loro sommo dio celeste. Questa notizia è importante, perchè indica come le montagne avessero un posto determinante nell'ideologia religiosa iranica, quali sedi naturali delle ispirazioni soprannaturali, essendo esse, sulla Terra, le parti più vicine al cielo e le più immediatamente illuminate dalla luce del sole⁵⁵.

Altri dati, sparsi nelle varie fonti, confermano tale loro qualità, come, ad esempio, la lode dei monti con cui si apre l'inno dedicato allo Khvarenah (*Yašt* 19)⁵⁶: anche se essa può considerarsi originariamente estranea al resto dell'inno, non per questo la sua collocazione all'inizio dello *yašt* dedicato al Genio della Terra (tale ne è il titolo: *Zamyā d Yašt*) dovrà essere ritenuta priva di significato⁵⁷. Non per nulla nel calendario zoroastriano, il ventottesimo giorno del mese è consacrato alla Terra, alle montagne ed allo Khvarenah. Ora, l'idea di una montagna cosmica come *Axis Mundi* è un'eredità indo-iranica comune⁵⁸. Gli Arii collocavano al centro del mondo il picco della grande catena montuosa dell'alta *Harā* (*Harā berezaitī*, da cui il moderno Alborz), proprio come gli Indiani vi ponevano il monte Meru (il Sumeru della cosmografia buddhista), la vetta più alta della catena *Lokāloka*.

La cima della *Harā* ed il monte Meru si trovavano, per giunta, al centro di un continente o di una regione centrale, Khvaniratha in Iran o Jambudvīpa in India, a sua volta circondato da altri sei continenti o regioni, come sei grandi porzioni circolari (*karšvar* in Iran, *dvīpa* in India), nelle quali si suddivideva la Terra (*Yašt* 10, 15)⁵⁹. Questi dati, già da soli (ma molti altri potrebbero essere aggiunti, tra i quali quello di un albero miracoloso, il Kashmar, a sud della montagna cosmica indo-iranica), dimostrano con sufficiente chiarezza l'esistenza di una comune eredità aria nelle

55 Hdt., *Sto. I*, 131, 1.

56 Alberti, *AvestĀ*, 388-401.

57 Gnoli, "Qut" e le montagne, 251-261.

58 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol.I*, 134.

59 Alberti, *AvestĀ*, 334-374.

concezioni cosmologiche e cosmografiche. Che esse in Iran preesistessero a Zoroastro non si desume solo da uno studio comparativo con le concezioni indiane, ma anche da un'allusione all'idea di una settuplica suddivisione della Terra contenuta in un passo delle *Gāthā*⁶⁰.

Anche le credenze relative al *post mortem* e le pratiche funerarie presentano alcune indubbe somiglianze, oltre che evidenti caratteristiche specifiche, che la comparazione indo-iranica, sia pur problematicamente, illumina. E' probabile che i costumi funerari si siano differenziati, con la cremazione dei cadaveri in India e con la loro esposizione in Iran, con i rispettivi interrimenti delle ossa, come sviluppi autonomi e secondari rispetto ad una pratica originaria d'inumazione, di cui si avrebbero varie tracce in Iran, dove il termine *dakhma*, utilizzato poi nella tradizione zoroastriana per designare le torri del silenzio, sembra derivare da una radice che significa seppellire. Cremazione ed esposizione, d'altra parte, avevano probabilmente ambedue lo scopo di favorire un rapido distacco dello spirito del defunto dal suo corpo, mettendolo in condizione di poter ascendere al cielo⁶¹. Un'idea, almeno germinale, di un'esistenza paradisiaca non era estranea alla primitiva mentalità indo-iranica, anche se essa non doveva essere accentuatamente caratterizzata da valori propriamente etici.

Una felice esistenza dopo la morte doveva essere riservata ad una élite di sacerdoti e guerrieri, ma sullo sfondo dell'escatologia individuale dominava la credenza in una grigia ed umbratile sopravvivenza degli spiriti dei trapassati in una dimora sotterranea, cui conducevano le "vie dei padri" e cioè i sentieri percorsi dagli antenati defunti. Di una siffatta esistenza d'oltretomba, né bella, né brutta, né buona, né cattiva, si ha forse un'eco nella concezione zoroastriana di una zona intermedia, tra Paradiso (*Behešt*) e Inferno (*Dozākh*), per coloro che non hanno né troppo meritato, né troppo demeritato in vita (*Hamīstagān*). A coloro, invece, che posseggono la Verità e che sono quindi *ašavan* o *rtāvan*, è garantito uno stato di beatitudine nell'aldilà⁶².

Proprio la concezione della Verità (*aša* in avestico e *arta* in antico-persiano; *rta* in vedico)

60 *Ibid.*, *Yasna* 32,3. "Ma voi, Daēva e voi demoni tutti, siete la progenie del Cattivo Pensiero, insieme a chi altamente vi onora, e della Menzogna e dell'Arroganza, e tali sono le vostre opere, per le quali voi siete da tempo ben conosciuti nella Settima Regione della Terra". La Regione, Karšvare, di mezzo, è quella abitata dagli uomini.

61 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol.I*, 113.

62 *Ibid.*, 113 sgg.

dà valore particolarmente rilevante alla comparazione indo-iranica. Gli *ašavan* e gli *artāvan* in Iran, come gli *rtāvan* in India, erano coloro che ne erano entrati in possesso, essendosi conformati nei loro doveri rituali e più in generale nel loro rispetto delle regole che lo sostanziano: il “vedere” *aša* o il sole in quanto visibile manifestazione del vedico *rta*, altro non era che l'acquisizione fondamentale di una realizzazione spirituale, che garantiva appunto all'essere umano il possesso della Verità e, di conseguenza, una piena armonia con l'ordine cosmico rituale e morale ad essa omogeneo⁶³.

Grazie ad una tale acquisizione, l'*ašavan* iranico e lo *rtāvan* indiano entravano, per così dire, in una nuova dimensione della loro esistenza, che, pur essendo caratteristica di uno stato di beatitudine *post mortem*, non si esauriva tuttavia nell'aldilà: questi soggetti erano iniziati e veggenti, che avevano accesso ai misteri di “questa” esistenza terrena nel suo intimo legame con l'altra, inafferrabile per i sensi fisici. Zoroastro non ripudierà tali concetti, ma darà ad essi nuovi significati etici coerenti con la sua idea dualistica, utilizzando il linguaggio tipico della tradizione religiosa in cui si era formato come esperto dell'arte sacerdotale. L'idea di una sorta d'iniziazione compiuta al fine di acquisire il supremo bene di *aša* o di *rta* era dunque di origine indo-iranica. Essa si trovava alla base di un “misticismo ario”, contraddistinto da un'esperienza della luce interiore e da una veggenza attuata dall’“occhio dell'anima” o da un'illuminazione che consentiva di penetrare nei misteri più reconditi dell'esistenza.

⁶³ Lo *Aša* corrisponde allo *Arta* (antico-persiano) delle iscrizioni degli Achemenidi e al sanscrito vedico *Ṛta*. Esso è, già nelle religioni iraniche pre-mazdaiche, la nozione di “Verità” acquisita per mezzo di un'iniziazione. Coloro che erano portatori di questa condizione “illuminata”, generata dal rispetto dei rituali religiosi e delle norme che li fondavano, venivano indicati come *ašavan* (*artāvan*, *rtāvan*) ovvero “possessori della Verità”. Con *Ṛta* si intende “l'ordine cosmico” a cui soggiace l'intera realtà, ma anche una consuetudine sacra ovvero l'associazione tra il rito sacrificale e l'universo a cui esso è strettamente associato.

3.2. Zoroastro e il Suo Messaggio.

Nella lingua antico-iranica in cui è stata tramandata, prima oralmente per lungo tempo e poi per iscritto, la raccolta dei testi religiosi dello Zoroastrismo, denominata Avesta, *Zarathuštra* è il nome, d'incerto significato (un composto con *uštra*, cammello, forse dal significato “conduttore di cammelli”), del fondatore della religione mazdea (dal nome del suo sommo dio Ahura Mazdā, letteralmente Signore, Ahura, Saggio o Saggiamente, Mazdā)⁶⁴, o zoroastriana, dalla forma grecizzata del nome del fondatore Zoroastres, da cui il nostro Zoroastro⁶⁵. In medio-persiano è nominato *Zardukhšt* o *Zardušt*, che sopravvive nel neo-persiano. La tradizione zoroastriana attribuisce univocamente a Zoroastro la composizione di cinque “canti” (*gāthā*), corrispondenti a diciassette dei settantadue capitoli (*hāti*) della sezione dell'Avesta chiamata *Yasna*, venerazione, ufficio divino, sacrificio e precisamente i capitoli dello *Yasna* 28-34 (*Ahunavaitī Gāthā*)⁶⁶, 43-46 (*Uštavaitī Gāthā*)⁶⁷, 47-50 (*Spentā mainyu Gāthā*)⁶⁸, 51-52 (*Vohu-khšathrā Gāthā*)⁶⁹ e 53-72 (*Vahištoišti Gāthā*)⁷⁰.

La prima *Gāthā* trae il suo nome da una formula sacra che la precede immediatamente, mentre le altre sono denominate mediante le loro rispettive parole iniziali. Le *Gāthā* costituiscono il nucleo più santo e venerato dell'intero Avesta. Esse differiscono dalla maggior parte dei testi della raccolta in questione, per la lingua e per lo stile, complesso e tipico di una tradizione indoeuropea di poesia sacra, di cui a volte è arduo cogliere il senso e la natura degli artifici retorici. Altrettanto complesso è il compito della filologia gathica, quando si imbatte nell'affrontare termini non altrimenti attestati, a strutture grammaticali e sintattiche che talvolta possono essere variamente interpretate, ad espressioni tecniche non sempre illuminate dalla tradizione posteriore delle versioni e dei commenti in medio-persiano, cioè nel pahlavico dei libri zoroastriani. La comparazione

64 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol.I*, 38 sgg.

65 Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 390 sgg.

66 Alberti, *Avestā*, 150-165.

67 *Ibid.*, 174-185.

68 *Ibid.*, 186-192.

69 *Ibid.*, 193-197.

70 *Ibid.*, 198-232.

linguistica indo-iranica, specialmente gathico-vedica, ha consentito notevoli progressi nella ricerca, pur se ha talvolta finito, in alcuni casi di non secondaria importanza, di oscurare il significato specifico ed innovativo del pensiero e dell'esperienza spirituale ed umana di Zoroastro.

Non si hanno ragioni sufficienti per negare l'autenticità dell'attribuzione tradizionale delle *Gāthā* a Zoroastro, nonostante i pareri discordanti di alcuni studiosi autorevoli come Darmesteter e Molè, anche Kellens, fatta eccezione per la quinta (*Yasna* 53), verosimilmente posteriore. Le *Gāthā* hanno infatti un'evidente ispirazione unitaria e sono composte in uno stile originale e caratteristico che le contraddistingue nettamente dalle altre parti dell'Avesta. Pur con notevoli difficoltà di tipo esegetico, esse sono la fonte di gran lunga più importante per comprendere il senso generale del messaggio di Zoroastro.

Nella loro lingua, definita normalmente “avestico-gathico” o, soprattutto in studi recenti, “antico-avestico”, per distinguerla da quella dell'Avesta cosiddetto recente, sono state tramandate anche alcune preghiere tradizionali^{71 72} ed altri sette capitoli dello *Yasna*, che compongono lo *Yasna Haptanhāiti*, detto “*Yasna* dei sette capitoli”, espresso in prosa, attribuito anch'esso a Zoroastro, con alcune differenze di fondo da quello delle *Gāthā*⁷³. Queste ultime 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, con buone ragioni, un'antica tradizione di poesia mantica⁷⁴ non priva di tratti in certa misura esoterici, per lo più dovuti,

71 *Ibid.*, *Yasna* 27, 13-15. “Yatha ahū vairyo. Come Ahū è eccellente così è il Ratu, colui che governa, grazie alla sua santità ed è creatore del bene mentale e delle azioni di vita, opera di Mazdā. Ha un regno in Cielo per Ahura, che nutre in terra un povero. Ashem Vohū. Che cos'è il vostro Regno, le vostre ricchezze; quanto posso io essere vostro nelle mie azioni per nutrire il Tuo povero, o Mazdā? Dietro a tutto, sì, dietro a tutto, noi dichiariamo che ci sei Tu, lontano dai daēva e dai maledetti mortali di Xrafstra (Miscredenti, avvertiti come esseri nocivi per il loro scetticismo ed assenza di valori morali). Noi celebriamo Ahuna-vairya; celebriamo Aša Vahišta, il più bello e gli Ameša Spenta, i Benèfici Immortali. Yēnghē hātam”.

72 *Ibid.*, *Yasna* 54, 1. “Che l'Ario, il desiderato amico e mio pari, si accosti per grazia agli uomini ed alle donne che hanno accolto l'insegnamento di Zarathuštra per benigna grazia di Vohū Manah, mediante il quale la coscienza può conseguire la desiderata ricompensa. Io prego per il sacro premio di Aša, l'ordine rituale da desiderarsi. Possa Ahura Mazdā con la sua liberalità concederlo o far sì che esso si accresca”. Lo *Yasna* è noto come Airyemā-Išyō. “Ario.. desiderato amico”= Si tratta di una tra le più comuni preghiere della liturgia mazdea e della pratica religiosa. Un vero e proprio inno all'uomo Ario, scritto in un dialetto molto vicino al gāthico, di modo che lo *Yasna* 54 pare essere una continuazione ed una conclusione delle *Gāthā* che lo precedono. “la desiderata ricompensa”= il Paradiso. Ma può anche essere inteso, nella lettura laica o filosofica che si può fare dell'Avestā, come l'intima gioia intellettuale che si riceve, quando si è illuminati dal dono di Vohū Manah, il Buon Pensiero.

73 *Ibid.*, 166-173.

74 La poesia mantica è una lirica divinatoria tipica del mondo antico. Come termine filosofico fu adoperato soprattutto dagli stoici, che, concependo tutto l'accadere come preordinato da una divina provvidenza, consideravano il futuro come prevedibile in certa misura (grazie appunto alla mantica), in base agli indizi contenuti nel presente.

in realtà, ai diversi livelli di significato, alle allusioni ed alle metafore che contraddistinguono il loro linguaggio ed il loro stile retorico, dei quali è spesso arduo trovar la chiave interpretativa.

Le difficoltà di comprensione del testo sono a volte enormi, anche a causa della limitatezza della documentazione in avestico-gathico. Esse costituiscono senza dubbio i testi di più difficile interpretazione dell'intera tradizione zoroastriana, come dimostra la varietà, talvolta notevolissima, delle traduzioni proposte, pur fondate su seri criteri filologici. Le tre più recenti, che in ogni caso hanno arricchito per molti aspetti le nostre conoscenze, sono prove evidenti di questa difficoltà, con una comune caratteristica: quella di volersi condizionare pressochè esclusivamente sulla comparazione con la letteratura antico-indiana dei Veda e su un metodo prevalentemente, se non unicamente, linguistico. Composizioni poetiche, le *Gāthā* sono state inserite nella sezione avestica dello *Yasna* secondo le esigenze di una tradizione liturgica certamente successiva a Zoroastro.

Nei settantadue capitoli nei quali tale sezione è suddivisa, le cinque *Gāthā*, come si è visto, si estendono in diciassette capitoli variamente raggruppati (la prima ne conta sette; la seconda, separata dalla prima dai sette capitoli dello *Yasna Haptanhāiti*, ne conta quattro; la terza, quattro; la quarta e la quinta, uno ciascuna) in un ordine che è stato a volte considerato casuale o non motivato da ragioni di contenuto e che, di fatto, è sicuramente determinato da ragioni metriche. Né testi rituali, né esposizioni teoriche e sistematiche, esse sono state interpretate come sermoni o prediche in versi⁷⁵.

Esse contengono, in ogni caso, preghiere e canti di lode indirizzati al Signore Saggio da un autore mosso da una profonda sincerità, da un'appassionata e quasi angosciata ricerca della verità e da uno zelo missionario proteso ad indicare la via che conduce all'annientamento del potere del Male sulla nostra esistenza. Pur non contenendo organiche esposizioni teoriche, esse hanno quindi un grande valore dottrinario, per il loro carattere eminentemente speculativo e per il fatto che in esse si riflette, come è stato giustamente osservato, un pensiero perfettamente coerente.

⁷⁵ Alberti, *Avestā*, 150-232.

3.3. Data e Patria di Zoroastro.

Le *Gāthā* non contengono riferimenti cronologici e storico-geografici. Le notizie intorno al territorio di origine ed al tempo riferite a Zoroastro devono, quindi, essere affrontati sulla base di elementi desumibili da altre fonti. Per quanto riguarda il primo, esiste un vasto consenso a favore del mondo iranico orientale, pur se diverse sono state fino ad oggi le proposte che hanno cercato di identificare con maggiore precisione, questa o quella regione come la terra d'origine di Zoroastro: Battriana, Corasmia, Margiana, Sistan. Un'ulteriore tesi si distacca dalle altre, con argomenti deboli e poco verosimili, proponendo uno Zoroastro vissuto in un territorio centro-asiatico, in un tempo relativamente molto remoto, quando ancora le genti iraniche non si erano mosse verso l'altipiano.

Per quanto riguarda il secondo segmento, sopra indicato, le teorie più attendibili sono quelle che collocano Zoroastro nella prima metà del I millennio a.C.: tra il VII ed il VI secolo a.C. o tra il X ed il IX secolo a.C. A favore della prima ipotesi sono gli studiosi che considerano storicamente attendibile la datazione tradizionale di Zoroastro all'incirca 258 anni prima di Alessandro Magno, attestata in fonti specifiche e riflessa in quelle islamiche. Sulla sua base, confrontando i dati sulla vita di Zoroastro contenuti nei testi pahlavici, si è giunti a proporre in alternativa tre differenti date per la sua nascita e per la sua morte, tenuto conto che la tradizione religiosa ne poneva la morte al settantasettesimo anno di età ed altri eventi significativi della vita al trentesimo (la prima rivelazione), al quarantesimo (il suo primo successo apostolico) ed al quarantaduesimo anno (la conversione di Vištāspa): 630 a.C.-553 a.C.; 628 a.C.-551 a.C.; 618 a.C.- 541 a.C.⁷⁶.

A favore della seconda ipotesi sono invece coloro che ritengono necessario frapporre un lasso di tempo di non meno di tre o quattro secoli tra gli inizi dell'impero persiano degli Achemenidi, verso la metà del VI secolo a.C., e la figura della più grande personalità religiosa dell'Iran antico. Costoro generalmente deducono, dal silenzio delle *Gāthā* e dell'*Avesta* nel suo insieme, su tutto quello che può essere riferito all'ambiente storico e geografico della Persia achemenide, una sostanziale estraneità delle origini zoroastriane a quell'ambiente. Tra di essi alcuni

⁷⁶ Henning, *Zoroaster. Politician or Witch-doctor?*, 41.

privilegiano una causa di tipo esclusivamente linguistico, sostenendo che tra l'espressività delle *Gāthā* e dell'Avesta cosiddetto antico e quella dell'Avesta recente, devono essere trascorsi per lo meno quattro secoli, ma l'elemento linguistico qui evidenziato, potrebbe risultare inconsistente, come notato da Henning, vuoi per ricostruire una cronologia assoluta, vuoi per delineare un'evoluzione tra testimonianze linguistiche non omogenee, delle quali non sia dimostrabile lo sviluppo dell'una (l'antico-persiano o l'avestico recente) dall'altra (il gathico-avestico)⁷⁷.

La prima ipotesi cronologica, collocando Zoroastro tra la seconda metà del VII secolo a.C. e, grosso modo, la metà del VI secolo a.C., ne fa, presso a poco, un contemporaneo di Ciro il Grande (590 a.C.-530 a.C.). In realtà Henning pose in relazione la vicenda storica del fondatore dell'impero persiano con quella di Zoroastro: quest'ultimo sarebbe vissuto alla corte di un sovrano, il Vištāspa della tradizione religiosa, convertito dal profeta e divenuto il *defensor fidei* per eccellenza, da non confondersi con l'omonimo padre di Dario I, presumibilmente alla testa di una vasta organizzazione politica, il cui baricentro si sarebbe collocato tra le oasi di Merv e di Herat, le antiche regioni di Margiana e Areia, quando il dominio dei Corasmi, secondo la sua ricostruzione, fondata su una particolare interpretazione di un passo di Ecateo di Mileto presso Ateneo e della notizia di Erodoto sul fiume Akes (lo Hari-rud ed il Tejen, sua continuazione), si irradiava a sud dell'oasi di Khiva, l'antica Corasmia (Khwārezm) storica.

Ciro, nelle sue rapide conquiste orientali, non ostacolate da una complessa e frammentata geografia politica, avrebbe messo fine all'esistenza di quella sorta di "Stato" corasmio, indipendente dalla sovranità dei Medi e governato, appunto, dal sovrano convertito da Zoroastro. La ricostruzione di Henning è stata sostenuta, anche con nuovi argomenti, da alcuni suoi discepoli: nella sua interezza, per quanto concerne la cronologia e la geografia storica⁷⁸, parzialmente, per gli aspetti geografico-linguistici⁷⁹, ed al contrario da altri, completamente abbandonata⁸⁰. Essa presenta alcuni punti deboli⁸¹, pur avendo il pregio di non lasciare Zoroastro inverosimilmente avvolto nelle nubi di

⁷⁷ *Ibid.*, 36 sgg.

⁷⁸ Gershevitch, *The Avestan Hymn*, 14 sgg.

⁷⁹ MacKenzie, *Khwarezmian and Avestan*, 81-92.

⁸⁰ Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol.I*, 3.

⁸¹ Gnoli, *Zoroaster's Time*, 91 sgg.

un'inafferrabile preistoria. In recenti scoperte dell'archeologia russa si è evidenziata una conferma del ruolo importante che la regione di Merv avrebbe potuto avere per le origini zoroastriane, ma i dati finora emersi non consentono di formulare alcuna teoria convincente.

In conclusione, mentre per il periodo in questione resta incerta una scelta da farsi nell'arco di tempo che coincide con la prima metà del I millennio a.C., per la terra d'origine di Zoroastro l'incertezza riguarda, in sostanza, l'intero orizzonte iranico orientale riflesso nella geografia storica dell'Avesta⁸², incluse le sue regioni a sud della catena dello Hindukuš, l'odierno Sistan irano-afghano, cioè le antiche terre di Drangiana e Aracosia.

⁸² *Ibid.*, 59 sgg.

3.4. L'Uomo Zoroastro.

Per quanto incerti siano i molti dati relativi al luogo d'origine ed al tempo di Zoroastro, non si ha motivo di dubitare della sua storicità, come invece sostenuto da alcuni studiosi, con vari argomenti, con maggiore o minore decisione, in diversi periodi della storia, con differenti prospettive, ora più storico-religiose, ora più filologiche. Le *Gāthā* contengono elementi che si possono definire autobiografici, il più rilevante dei quali è quello della lotta che fecero a Zoroastro i seguaci dei vecchi culti, *karapan*, *kavi* e *usij*, diverse categorie di esperti del sacro, adoratori dei *daeua*, cioè delle divinità dell'antico politeismo. Quel conflitto lo sospinse ad abbandonare la sua terra di origine.

Per giunta, oltre all'epiteto *Spitāma*, d'incerto significato, spesso associato al suo nome, grazie alle *Gāthā* conosciamo il nome di una sua figlia, *Pourucistā*, come pure di alcuni personaggi a lui vicini quali, *Ferašaoštra*, *Dejāmāspa*, *Maidyomānha*, oltre a quello di *Vištāspa* ed a quelli di alcuni clan o famiglie, come *Fryāna*, *Haecataspa*, *Hvogva*, o di altri personaggi come *Bendva*, *Grehma* e *Tura*. Sei di questi nomi sono conciati con appellativi di animali: la vacca (*gava*) in *Hvogva*; il cammello (*uštra*) in *Ferašaoštra* e *Zarathuštra*; il cavallo (*aspa*) in *Dejāmāspa*, *Vištāspa* e *Haecataspa*.

Tali nomi propri, oggetto di accurati studi non sempre concordanti e soddisfacenti, non sembrano in nessun modo adattarsi ad entità simboleggianti realtà rituali, come è stato supposto, caratteristici invece di un'onomastica antico-iranica, abbastanza coerente nell'intera documentazione avestica, dotata di una propria evidente ed autentica originalità, difficilmente posta in causa dall'ipotesi, proposta da Kellens⁸³, che suggerisce riconoscere in essi, frutto di artificiose convenzioni o di stilizzazioni laboriose, il riflesso di momenti o aspetti della funzione rituale. Altrettanto si dica, d'altra parte, per quell'integrazione dell'onomastica relativa all'ambiente di Zoroastro che altre fonti ci consentono valutare. Rivisitando, infatti, i dati forniti dalle *Gāthā* con quelli del resto dell'Avesta e della tradizione religiosa, è possibile ricostruire i nomi del padre,

83 Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien*, 67 sgg.

Pourušaspa, e della madre, *Dughdova*, del profeta, come pure quelli di una delle sue mogli, *Hvohvi*, di un figlio di primo letto, *Isatvāstra*, e di due figli di secondo letto, *Urvatatnara* e *Hvarecithra*.

Le *Gāthā* presentano quindi Zoroastro come una figura pienamente ed unicamente umana, calata nel suo ambiente familiare e tribale. Egli si differenzia dagli altri suoi simili solo per il rapporto diretto col suo dio. La posteriore tradizione religiosa lo riveste invece di caratteri sovrumani, fino a dar vita ad una vera e propria leggenda, ricca di elementi mitici e miracolistici. Egli è divenuto l'uomo perfetto, con cui ha avuto inizio l'ultimo ciclo trimillenario della storia del cosmo, scandita in quattro cicli di tremila anni ciascuno, secondo una dottrina dei millenni di probabile origine babilonese. Zoroastro fu così posto agli inizi del decimo millennio, caratterizzato dall'avvento della “Buona Religione”.

Principali fonti della sua leggenda sono due opere, una in pahlavico, il *VII* Libro del *Denkard* (IX secolo d.C.), l'altra in persiano, lo *Zarātušt-nāma* (XIII secolo d.C.). In esse si combinano mito, leggenda e storia. Tra i dati della tradizione religiosa relativi alla sua vita, che non si abbia motivo di ritenere leggendari, sono quelli in cui egli avrebbe avuto la rivelazione a trent'anni, che avrebbe convertito il suo primo discepolo a quarant'anni, il principe *Vištāspa* a quarantadue anni, oltre a quello della sua morte, che sarebbe sopraggiunta all'età di settantasette anni, per mano di un personaggio di cui conosciamo solo il nome, tramandato in pahlavico: *Tur ī Bradres*. Nulla si oppone, infatti, a che si assumano tali dati come storicamente validi.

Si può ritenere verosimile, pertanto, che nella prima metà del I millennio a.C., un uomo esperto nell'arte sacerdotale, uno *zaotar*, vissuto in un'area, grosso modo, compresa in quella corrispondente agli attuali Afghanistan (Herat, Balkh, Sistan) e Turkmenistan (Merv), ponendosi in aperto contrasto col clero tradizionale e coi potenti della sua gente, avesse formulato un nuovo messaggio di salvezza, trovando finalmente ascolto presso un signore particolarmente influente, che non riuscì tuttavia a salvarlo da una morte violenta, che alcuni ritengono, però, attestata solo in una tradizione priva di fondamento storico⁸⁴. Formatosi in una scuola ritualistica ed in una tradizione di

⁸⁴ Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity*, 14-16.

poesia sacra che affonda le proprie radici in un remoto retaggio culturale indo-iranico, Zoroastro è l'autore di una delle più grandi rivoluzioni religiose della storia, fondatore consapevole ed appassionato di una fede dualistica basata su un'elaborazione filosofica del problema del male.

Il suo insegnamento, tramandato essenzialmente nelle *Gāthā*, è un monumento alla dignità umana. L'uomo vi è posto al centro di un conflitto tra i poli contrapposti di un dualismo metafisico ed etico: egli può contribuire alla vittoria del Bene sul Male solo mediante una libera scelta, ispirata da un'incrollabile adesione ai valori della verità e della giustizia. Questo insegnamento caratterizzò gran parte della storia religiosa dell'Iran antico esercitando, in forme più o meno dirette, una forte influenza anche fuori del mondo religioso autoctono, di cui divenne, in ogni caso, il tratto specifico di gran lunga più originale.

A causa della scarsità delle fonti e del loro carattere altamente problematico, non è possibile ricostruire, in una maniera completa ed esauriente, i vari aspetti del conflitto tra Zoroastro ed il clero tradizionale, alla cui scuola tuttavia doveva essersi formato quale *zaotar* (antico-indiano *hotar*) e cioè quale sacerdote all'interno di una struttura in qualche misura comune agli Indo-Iranici. Sappiamo tuttavia che il personale addetto all'espletamento dei riti sacrificali e, più in generale, all'intera sfera del sacro, verosimilmente provvisto di poteri anche temporali, non accettò i suoi insegnamenti, costringendolo ad abbandonare la sua terra natale. Egli stesso dichiara nella *Uštavaitī Gāthā* (*Yasna* 46,1): “Verso quale paese fuggire? Dove fuggire? Mi si caccia dalla mia famiglia e dalla mia tribù: né il villaggio, né i capi malvagi del paese, mi sono favorevoli”^{85 86}.

Questo passo, di cui si è proposta un'interpretazione diversa, ma poco convincente, è una delle testimonianze autobiografiche più importanti contenute nelle *Gāthā*⁸⁷. Zoroastro predicò la sua “buona novella” seguito da una piccola cerchia di discepoli, i *drigu*, “bisognosi, poveri”, i *frya*, “amici”, gli *urvatha*, “compagni”, senza poter contare su consistenti ricchezze in beni materiali, in uomini e in bestiame. Su quest'ultimo, specialmente sul bestiame bovino, dovette manifestarsi in particolare la contrapposizione di Zoroastro all'ordinamento religioso e sociale tradizionalmente

85 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol.I*, 187.

86 Alberti, *Avestā*, 182.

87 Kellens-Pirart, *Les textes vieil-avestiques Vol.3*, 197 sgg.

costituito. Nella *Ahunavaitī Gāthā*, il lamento dell'Anima della Vacca (*geuš urvan*) abbandonata alla furia (*aešma*) di crudeli sacrificatori è la voce di un essere sofferente all'angosciosa ricerca di un buon pastore: “Io non ho altro pastore che Voi; datemi quindi soddisfazione mediante la buona opera d'un pastore” (*Yasna* 29,1)⁸⁸.

E' difficile non riconoscere nei versi di questa *gāthā* un significato simbolico più vasto e profondo, che si collega, evidentemente, con un linguaggio che utilizza l'immaginario della vita pastorale, alla visione dualistica delle *Gāthā*. Nello stesso tempo questi versi, e con essi molti altri, mostrano con sufficiente chiarezza che il conflitto con il clero tradizionale era saldamente radicato nel rifiuto della pratica sacrificale, che univa all'abbattimento del bestiame bovino l'uso di bevande inebrianti ed allucinogene, quali il *sauma* indo-iranico (*haoma* in Iran; *soma* in India), condannato da Zoroastro come “urina di una droga intossicante” (*Yasna* 48,10)⁸⁹.

⁸⁸ Alberti, *Avestā*, 152.

⁸⁹ *Ibid.*, 188.

3.5. L'Innovazione.

Tratto caratteristico dell'insegnamento di Zoroastro è dunque un accentuato anti-ritualismo. Si potrebbe pensare, è vero, che con esso s'imponesse, al riguardo, un nuovo atteggiamento, ma il problema sembra apparente: sfuggirebbero, infatti, i contorni di tale novità, da cui sembrerebbero per giunta banditi sia il sacrificio animale, sia il culto di *Haoma*. Ciò non significa, in ogni caso, che la pratica religiosa poi trasmessa, dovesse essere priva di elementi devozionali ed in qualche misura rituali, che, quale esempio, dovevano dare largo spazio alla preghiera, mediante l'uso tradizionale di *manthra* o formule sacre (Zoroastro stesso ne è un depositario: un *manthrān*;^{90 91}; ma che sarebbe fuorviante considerare le *Gāthā* quali meri componimenti liturgici o quali testi pienamente armonici col successivo ritualismo della chiesa zoroastriana, solo perchè esse, in sostanza, furono poi collocate in un ambito canonico ad uso sacrale.

Questa proposta, certo relativamente tarda, unita al fatto che esse siano composte in una lingua di cui spesso sono stati sottolineati i legami con quella dei Veda, hanno sovente indotto a sopravvalutare gli elementi di contiguità e di continuità di un comune ritualismo indo-iranico e, nello stesso tempo, a sottovalutare quelli di forte e marcata innovazione per quanto concerne il contenuto dell'insegnamento metafisico ed etico di cui sono portatrici. Spicca in primo luogo, come tratto originale delle *Gāthā*, la loro natura speculativa e pressochè filosofica. Il pensiero di Zoroastro rielabora concetti e nozioni fondamentali della tradizione indo-iranica, dando loro nuovi significati, marcatamente astratti. Molti degli elementi di base dello stesso linguaggio gathico hanno, com'è d'altra parte naturale, una loro preistoria indo-iranica, per lo più attestata mediante i Veda.

Valga, per tutti, il caso della Verità, *aša* nell'Avesta, *arta* nelle iscrizioni degli Achemenidi, *rta* nei Veda e *artus* nel contesto protoindoeuropeo: sebbene un'attenta comparazione gathico-vedica

90 *Ibid.*, *Yasna* 41,5. "Che noi si possa essere chiamati "coloro che ti lodano" e che recitano i manthra, o Ahura Mazda; questo è il nostro desiderio e questo si possa noi conseguire. Quale (meraviglioso) premio noi incontriamo per i nostri meriti, e che tu hai stabilito per le nostre anime, o Ahura Mazda.

91 *Ibid.*, *Yasna* 50, 6. "Riverente è il profeta Zarathuštra, o Mazda, ed innalza la sua voce per celebrarti, ed è amico di Aša. Possa il Creatore insegnarmi, attraverso Vohū Manah, la via, così che io sia il creatore e l'auriga della mia lingua.

possa illuminarci su vari nessi, sintagmi e frasi che palesemente risalgono ad un patrimonio tradizionale di dottrina e di poesia sacra comune alle due branche degli Aarii d'India e d'Iran, il valore specifico ed altamente astratto della nozione gathica risalta con particolare forza in tutta la sua originalità, trasferendosi da un piano cosmico e rituale ad uno propriamente, anche se non esclusivamente, etico, dominato dal concetto della scelta.

Di qui le sue interconnessioni con altri pensieri astratti, che danno sostanza alle diverse espressioni del divino e dell'umano, costituendo, nel loro intreccio e nelle loro reciproche relazioni, la trama in cui si dispiega un'idea organica e coerente, alla cui base si trova la costante aspirazione a superare l'opposizione radicale tra Bene e Male, mediante l'adesione a valori universali e la lotta senza limiti contro quest'ultimo, che deve essere annientato. Coerentemente con una siffatta reinterpretazione del tradizionale concetto della Verità, muta anche il significato del termine che contraddistingue l'uomo che ad essa si conforma nei pensieri, nelle parole e nelle azioni: lo *ašavan* (“colui che è in possesso di *aša*”; in antico-persiano *artāvan*, in vedico *rtāvan*) è da una parte il beato *post mortem* e, dall'altra, chiunque aderisca all'insegnamento del nuovo messaggio salvifico. In questo mutamento di significato possiamo scorgere una caratteristica dell'insegnamento gathico.

Quale specifico sviluppo dell'opposizione *aša-druj*, le *Gāthā* presentano, infatti, una simmetrica contrapposizione *ašavan-dregvant*. Analogamente ad *ašavan* per il polo positivo, *dregvant* esprime l'adesione al polo negativo della dicotomia *aša-druj* e può tradursi “seguace della Menzogna”, indicando colui che, sotto il malefico influsso della *druj*, si oppone all'affermazione della Buona Religione che il Signore Saggio ha rivelato a Zoroastro, cooperando al danneggiamento della vita, preferendo, anche nella ritualità, le tenebre alla luce. Ora è verosimile che *dregvant* (letteralmente “che aderisce alla *druj*”), termine privo di un parallelo vedico, fosse un'invenzione del linguaggio gathico, che finì con influire sulla stessa nozione di *ašavan* nella sua accezione più vasta⁹².

E' quindi evidente come l'innovazione gathica non si limitasse ad un conflitto meramente rituale, ma implicasse ben altri settori ed aspetti dell'esperienza umana e delle credenze religiose.

92 Gershevitch, *The Avestan Hymn*, 156.

Ogni ritualismo, quando esagerato d'altra parte, può considerarsi una degenerazione formalistica del culto o della pratica religiosa. Un orientamento nuovo, poi, contrapposto ad uno vecchio non sarebbe sopravvissuto, forse, che per lo spazio di una o due generazioni. L'innovazione gathica contrappose, ad un vecchio modo di concepire il divino e l'atto culturale, una nuova visione dell'uomo e del mondo, dominata dal dualismo di Bene e Male e dalla conseguente scelta che a ciascuno s'impone in questa esistenza terrena. E' proprio l'idea della scelta tra Bene e Male che conferisce al nuovo insegnamento, radicato in un retaggio indo-iranico, un valore spiccatamente etico, investendo inevitabilmente anche la stessa sfera liturgica, con l'affermarsi di una ritualità concepita come attualizzazione di un'escatologia individuale e collettiva⁹³.

La portata dell'innovazione rappresentata dalle *Gāthā*, non solo non può essere oscurata dalla comparazione indo-iranica, ma, al contrario, da essa riceve nuova luce, a condizione che si prendano in considerazione non soltanto le analogie gathico-vediche (in una prospettiva, possibilmente, non esclusivamente linguistica), ma anche l'evoluzione del pensiero religioso e filosofico dell'India antica. Il carattere anti-ritualistico, come precisato poc'anzi e la marcata natura speculativa delle *Gāthā* ci consente di cogliere un'illuminante analogia, non tanto di contenuti quanto di sviluppi, con l'evoluzione del pensiero religioso indiano tra i Veda e le Upanishad, nelle quali, infatti, si possono riconoscere le conseguenze della crisi del sacrificio brahmanico. E la comparazione tra l'evoluzione dei due mondi religiosi dell'Iran e dell'India può forse spingersi oltre, fino alla profonda rivoluzione spirituale rappresentata dal Buddhismo, anch'essa contraddistinta dal radicale rifiuto del ritualismo politeistico tradizionale⁹⁴.

Non è certo un caso che anche al fondo della rivoluzione, di cui le *Gāthā* sono una possente ed originale testimonianza, vi fosse una consapevolezza del Male, del dolore, dell'ingiustizia che pervadono l'esistenza terrena, analoga nelle premesse, anche se diversa negli esiti dottrinari e nelle prospettive, a quella che sospinse il Buddha verso l'illuminazione liberatrice. In realtà, quel che

⁹³ In sintesi, l'essenza dell'uomo è costituita dal suo Libero Arbitrio e dal suo intelletto, così che l'essenza di questi, una volta uniti al corpo, danno luogo ad una visione chiara: facoltà per mezzo della quale l'uomo può giungere ad una penetrazione intellettuale della natura e della realtà spirituale.

⁹⁴ Gershevitch, *The Avestan Hymn*, 156 sgg.

rende ardua, su questo terreno, la comparazione indo-iranica, è la particolare natura della documentazione disponibile: per l'Iran non possediamo pressochè nulla che possa risalire direttamente alla fase pre-zoroastriana, senza che un'analisi critica e storica rimuova dai nostri pochi testi la patina formatasi col successivo processo di zoroastrianizzazione. Quel poco che di esso è sopravvissuto va riscoperto sotto gli ambigui panni dell'adattamento cui fu sottoposto dal clero delle generazioni successive a quella del profeta, cosicchè è possibile ricostruire alcuni aspetti del mondo pre-zoroastriano solo in modo frammentario, con maggiore o minore verosimiglianza, secondo i casi, e talvolta con notevoli incertezze.

In Iran si è praticamente di fronte alle testimonianze di un'unica tradizione già elaborata e complessa, di cui le *Gāthā* rappresentano il punto di partenza. E' significativo che il messaggio di Zoroastro sia stato giustamente interpretato come una “protesta” contro qualcosa che imperava, “una protesta contro il monoteismo”⁹⁵; una contestazione che mirava a dare una risposta soddisfacente al problema del Male. E poco importa, solo da questo punto di vista, beninteso, se si capovolgono i termini di questa formulazione, interpretando paradossalmente quel che si definisce, ipoteticamente, “monoteismo” gathico come dissenso contro il dualismo⁹⁶: in un tale capovolgimento, pur se erroneo, resta valida, infatti, l'idea del valore innovativo dell'insegnamento di Zoroastro.

95 Henning, *Zoroaster. Politician or Witch-doctor?*, 46.

96 Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien*, 53.

3.6. Le Due Esistenze.

Una dottrina fondamentale dello Zoroastrismo è quella che postula due diversi stati dell'essere, che è possibile tradurre approssimativamente con “spirituale” e “materiale”. Nello *Yasna Haptanhāiti* si parla di “ambedue le esistenze”, *uba ahu*, ma l'idea è già presente nelle *Gāthā*⁹⁷. Le sue implicazioni sono molteplici ed essenziali per afferrare lo spirito della religiosità dell'Iran antico e per comprendere sia la particolare concezione dei Benefici Immortali, sia la specifica natura del dualismo zoroastriano. Tale idea è una costante fondamentale dello Zoroastrismo in tutta la sua storia ed affonda le sue radici in una comune concezione indo-iranica. Lo *ahu*, nelle *Gāthā*, può essere correlato sia al *manah* (“pensiero, mente”) o *mainyu* (“spirito”), sia a ciò che è provvisto di ossa (*astvant*) e che, in pratica, ha un corpo (*tanu*).

Analogamente il pensiero vedico ha visto in *manas* ed in *tanu* due elementi distinti, che concorrono a costituire il principio vitale⁹⁸. Zoroastro distingue quindi un *ahu* “del pensiero” (*mananho*) o “mentale” (*manahya*) ed un *ahu* “ossoso” o “corporeo, materiale”. Leggiamo, ad esempio, nella *Ahunavaitī Gāthā*: “Io che intendo servirVi mediante il Buon Pensiero, o Saggio Signore, purchè Voi a me, in quanto conforme alla Verità (letteralmente: “secondo *aša*”), diate i favori delle due esistenze, la corporea e quella del pensiero” (*Yasna* 28,2)⁹⁹.

E si tenga presente che le due esistenze non si riferiscono solo alla vita ed al *post mortem*, ma hanno un significato più ampio, esprimendo appunto il concetto della duplicità dello *ahu*, di cui si è detto in precedenza. La successiva tradizione zoroastriana conserverà questa dottrina, elaborandola sensibilmente, distinguendo sempre due stati dell'essere (*sti*): il *mainyava* “spirituale” ed il *gaeithya* “materiale” (letteralmente “vitale”) e cioè, rispettivamente, il *menog* ed il *getīg* della letteratura pahlavica.

Questa dottrina delle due esistenze è correlata alla concezione dualistica non perchè i due stati dell'essere si identificano coi due poli dell'opposizione tra Bene e Male, ma perchè ne chiarisce

97 Narten, *Der Yasna Haptanhāiti*, 290 sgg.

98 Gonda, *The Vision of Vedic Poets*, 11 sgg.

99 Alberti, *Avestā*, 150.

un tratto caratteristico, proprio del dualismo zoroastriano, secondo il quale la contrapposizione simmetrica del Potere benefico e del Potere malefico è specifica dell'esistenza spirituale, pur riflettendosi, naturalmente, anche su quella materiale¹⁰⁰.

100 Narten, *Der Yasna Haptanhāiti*, 290 sgg.

3.7. Il Dualismo.

Come detto in precedenza, è certamente il dualismo, eminentemente etico, il tratto più caratteristico ed originale del pensiero di Zoroastro. Esso ne completa, quasi giustificandola sul piano logico, la visione che tendenzialmente attesta un unico Dio. Un monoteismo puro, infatti, non dualistico, non avrebbe potuto dare una spiegazione della presenza del Male, che in molteplici modi condiziona ed affligge l'esistenza. Da questo punto di vista si spiega l'affermazione di Henning, sopra citata, che il messaggio di Zoroastro dev'essere inteso come una protesta contro il monoteismo.

Questi non mancò di spiegare, in maniera semplice e lucida, come il carattere religioso dell'insegnamento del profeta, per sua stessa natura, doveva dare ai fedeli una certezza che il Bene avrebbe alla fine trionfato sul Male, come d'altra parte avviene in ogni fede dualistica e nel Manicheismo stesso, modello di tutte le religioni di questo genere: la ragione dell'evidente attribuzione di maggior peso ad un potere (quello benefico, contrapposto al malefico) sta nella natura di questi movimenti religiosi. I loro maestri non erano professori di filosofia, che argomentavano spassionatamente sui meriti di nuove teorie relative all'origine del mondo, ma profeti che cercavano, con fervore, di raccogliere l'umanità intorno alla loro causa¹⁰¹.

Quando si definisce monoteista l'insegnamento zoroastriano, si tiene presente l'opportunità di cogliere solo un aspetto, forse quello più superficiale, poiché, se è vero che, in teoria, tale pensiero non si oppone al dualismo, ma al politeismo, è anche vero che non esistono meri diteismi. In ogni dualismo il potere benefico è solo quello divino: l'Avversario, come nello Zoroastrismo, è sempre concepito in quanto tale, in quanto diabolico, pur se è provvisto di un immenso e terribile potere. In realtà l'insegnamento gathico, dev'essere propriamente definito dualistico nella sua ispirazione di fondo: esso si presenta come un "monoteismo dualistico", in cui il potere divino è limitato, per così dire, dalla presenza del Male su un piano che precede e trascende quello della vita

101 Henning, *Zoroaster. Politician or Witch-doctor?*, 46 sgg.

materiale, che da tale presenza è a sua volta pesantemente e drammaticamente condizionata¹⁰².

Nelle *Gāthā*, come in tutto il mondo religioso iranico antico, il Male è un dato di fatto, una condizione dell'esistenza. Ciò è evidente non solo nello Zoroastrismo cosiddetto ortodosso, ma anche nello Zurvanismo ed in quelle tendenze misteriche e gnostiche ad esso in qualche modo collegate: forse nei Misteri di Mithra, sicuramente nel Manicheismo. Il problema del Male è onnipresente nella mentalità dell'Iran antico, in cui le diverse risposte, ad esso date, costituiscono altrettante forme che la concezione dualistica iranica elabora nel suo sviluppo storico. La più antica di tali risposte, che sia a noi nota, è senza dubbio quella che diede Zoroastro e che è alla base di tutte le elaborazioni successive.

Le opposizioni di *aša* e *druj* e di *ašavan* e *dregvant* hanno, come si è visto, uno sfondo indo-iranico e, nello stesso tempo, riflettono uno sviluppo tipicamente iranico, verosimilmente dovuto a Zoroastro stesso e determinato dalla concezione dualistica con la sua onnipervadente idea del conflitto tra Bene e Male. L'opposizione iranica di *aša* e *druj*, quali nozioni correlate rispettivamente al cielo diurno ed a quello notturno¹⁰³, è in ogni caso più radicale e sistematica di quella vedica di *rta* e *druh*, d'altra parte non alla base di un dualismo etico. Lo specifico valore che essa assunse in Iran è dovuto all'idea della scelta che i due Spiriti fanno tra il Bene ed il Male. Questa idea, centrale nello Zoroastrismo in tutto il suo sviluppo storico e presente nelle *Gāthā*, afferma che il pensiero di Zoroastro costituisce un'originale e coerente elaborazione. Fondamentale per la comprensione del dualismo iranico è il passo gathico di *Yasna* 30,3-4:

“I due Spiriti primordiali, che sono gemelli, mi sono stati rivelati come dotati di propria autonoma volontà. I loro due modi di pensare, di parlare e di agire sono rispettivamente il migliore e il cattivo. E tra questi due modi, i benevoli discernono correttamente, non i malevoli. Allora, il fatto che questi due Spiriti si confrontino, determina, all'inizio, la vita e la non-vitalità, in modo che, alla fine, l'Esistenza Pessima sia dei seguaci della Menzogna, ma al seguace della Verità sia l'Ottimo Pensiero”¹⁰⁴. Se di questo, come d'altra parte di molti altri passi delle *Gāthā*, l'interpretazione non è

102 Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien*, 53 sgg.

103 *Ibid.*, 44 sgg.

104 Alberti, *Avestā*, 154.

del tutto certa, ne è sicuro quanto meno il carattere paradigmatico della scelta dei due Spiriti, risultando il prototipo della decisione che ogni uomo deve fare tra la via della Verità e quella della Menzogna.

Altri passi gathici sono ugualmente significativi per la comprensione dello specifico dualismo di Zoroastro, come, ad esempio, *Yasna* 47,3, che, dichiarando che il Signore Saggio è il “Padre” dello Spirito Benefico, implicitamente chiarisce il significato della definizione dei due Spiriti come “Gemelli”, cui invece si è dato talvolta un valore meramente metaforico^{105 106}. Piuttosto, dato il ruolo fondamentale della scelta nel dualismo zoroastriano, si deve pensare ad uno “spirito”(mainyu) indifferenziato, che soltanto nella manifestazione della sua autonoma volontà dà vita a due Spiriti Gemelli contrapposti.

La paternità del Signore Saggio non entra in causa come quella di un Padre colpevole di aver generato un figlio malvagio: la responsabilità etica è solo di chi compie la sua libera scelta. Altrettanto significativo è un altro passo gathico. Nella *Uštavaitī Gāthā* è espressa in una maniera netta la radicale contrapposizione di Bene e Male, mediante le dichiarazioni dei due Spiriti (*Yasna* 45,2) : “Ora parlerò dei due Spiriti primordiali dell'esistenza, dei quali il Molto Benefico così dirà al Malefico: Non i nostri pensieri, non le nostre spiegazioni, non le nostre intelligenze, né le nostre scelte, non i nostri detti, né i nostri atti, non le nostre coscienze, non le nostre anime vanno d'accordo”¹⁰⁷.

Secondo l'interpretazione più diffusa di questo passo¹⁰⁸, i due Spiriti sono qui presentati come entità dotate di facoltà spirituali e mentali che, essendo diametralmente opposte, non consentono alcun compromesso: anche qui, dunque, è evidente l'invito lanciato dal profeta a tutti gli uomini lontani e vicini (*Yasna* 45,1) di prender campo per l'uno o per l'altro dei due Poteri¹⁰⁹. Il

105 Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity*, 81.

106 Alberti, *AvestĀ, Yasna* 47,3. “Tu sei il santo Padre di questo Spirito che ha creato per noi la Vacca che porta gioia al mondo, e per il suo pascolo, per darle pace, hai creato Ārmaiti, dopo aver preso consiglio, o Mazdā, con Vohū Manah.

107 *Ibid.*, 180-181.

108 Kellens-Pirart, *Les textes vieil-avestiques Vol.1*, 155.

109 Alberti, *AvestĀ, Yasna* 45,1. “Si, ora parlerò: ascoltate; porgete le vostre orecchie, vicini o lontani voi siate; voi che cercate di sapere, voi che desiderate istruirvi. Ora, ascoltate tutti questo precetto (tutta la dottrina mazdea, ossia Daēna), conservatelo nella vostra mente, perché esso vi è qui rivelato: “Non possa mai il falso Maestro della dottrina mendace distruggere per la seconda volta la Vita (la prima volta fu quando Angra Mainyu ed i suoi seguaci scelsero il Male e la distruzione del mondo di Vohū Manah), egli, che ha operato il male con la lingua e con la sua scelta”.

dualismo di Zoroastro è quindi dualità di due Spiriti, non di spirito e materia. Esso è ontologicamente confinato sul piano dell'esistenza spirituale o mentale: il Male è tuttavia presente anche nel creato come un Potere spirituale identico a quello del Bene, in quanto l'esistenza spirituale o del pensiero, influisce su quella materiale o corporea. Esso è metafisico, conformemente alle premesse del pensiero gathico sulle due esistenze, ma non per tanto è meno reale del Bene. La mancanza di simmetria dei due Poteri, per quanto concerne l'esistenza materiale e soprattutto la vittoria finale del Bene, acquista, in tal modo, una motivazione anche filosofica: l'esistenza spirituale benefica è all'origine di quella materiale, al contrario della malefica, perchè, come detto in *Yasna* 30,4, “l'una è all'origine della vita (*gaya*), l'altra della non-vita (*ajyāiti*)”^{110 111}.

Coerentemente con una tale concezione, l'intera tradizione zoroastriana attribuirà allo Spirito Malefico solo una “contro-creazione”, contrapposta a quella materiale, che il Signore Saggio ha creato mediante il suo Spirito Benefico, ma la natura di una tale opera negativa sarà essenzialmente spirituale o mentale. Lo Zoroastrismo resterà sostanzialmente fedele alla sua specifica ispirazione dualistica, secondo la quale la creazione materiale è solo opera del Signore Saggio e del suo potere benefico di promozione della vita: la creazione malefica è per sua natura immateriale, poiché procede da una scelta contro la vita, che non può consentire allo Spirito Malefico di trasferire il frutto della sua opera dall'esistenza spirituale a quella materiale.

Perciò lo Zoroastrismo si è sempre sforzato di spiegare la presenza del Male nel creato come il risultato di un “assalto” sferrato dall'esterno, cioè dal mondo spirituale, da potenze spirituali malefiche, avverse all'opera divina. Dell'insieme di queste concezioni, che verranno notevolmente elaborate dalla tradizione religiosa posteriore, nel contesto delle speculazioni sui due stati dell'essere, il *menog* ed il *getīg*, le premesse sono senza dubbio già gathiche.

Per quanto riguarda i due principi contrapposti, nel rendere secondo il loro significato primario *Aša* e *Druj* rispettivamente l'uno con “Verità” e l'altro con “Menzogna”, è chiaro come si debba ormai tener conto che i due termini sono in qualche modo equivalenti a “Bene” e “Male” nel

110 Kellens-Pirart, *Les textes vieil-avestiques Vol.1*, 111.

111 Alberti, *Avestā*, 154.

pensiero di Zoroastro: quanto al primo, il suo significato si estende anche a quello di “ordine” cosmico, rituale, etico; in relazione al secondo, anche per la sua contrapposizione al primo, valgono pure i significati di “disordine, ingiustizia, inganno”¹¹².

112 Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 193 sgg.

3.8. La Concezione del Divino.

Un celebre passo della *Uštavaitī Gāthā* illustra in modo esemplare la concezione che Zoroastro ha del suo dio, il Signore Saggio, come creatore (*dātar*), fondatore o autore¹¹³ di tutte le cose e cioè di un ordine nello stesso tempo cosmico, rituale ed etico (*Yasna* 44, 3-7):

“Questo io ti domando, o Signore, rispondimi veracemente: Chi, nella generazione, è stato il primo Padre della Verità? Chi ha fissato il sentiero al Sole ed alle stelle? Chi è quegli per cui la Luna cresce e decresce? Questo e altro ancora, o Saggio, voglio sapere”.

“Questo io ti domando, o Signore, rispondimi veracemente: Chi ha sorretto da sotto e la Terra ed i cieli che non cadano? Chi le acque e le piante? Chi ha aggiogato due veloci corsieri al vento ed alle nuvole? Chi è, o Saggio, il Creatore del Buon Pensiero?”.

“Questo io ti domando, o Signore, rispondimi veracemente: Quale artigiano ha creato le luci e le tenebre? Quale artigiano ha creato il sonno e la veglia? Grazie a chi l'aurora, il mezzogiorno e la notte sono i tempi che ricordano allo zelante il suo doveroso obiettivo?”.

“Questo io ti domando, o Signore, rispondimi veracemente: se le cose che proclamerò sono vere: “ La Devozione consolida la Verità mediante le azioni; a Te rimette il Potere per mezzo del Buon Pensiero”; per chi hai Tu creato la Vacca gravida che rende più felici?”.

“Questo io ti domando, o Signore, rispondimi veracemente: Chi fa sì che l'apprezzata Devozione si accompagni col Potere? Chi ha fornito al Padre un Figlio eminente? Con queste domande, devotamente, mi rivolgo a Te, o Saggio, per lo Spirito Benefico Creatore di tutte le cose!”¹¹⁴.

Al di là delle risposte che oggi raccogliamo dalla scienza, l'espressione, quasi preghiera, di Zoroastro attesta, nella descrizione, la bellezza di un testo assolutamente poetico in cui l'uomo, confondendosi nell'immaginario del creato, vive una condizione di benessere, oltre che di gratitudine verso il Signore “artigiano” del mondo, ma anche di gioia e serenità. Più volte il profeta

113 Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity*, 79.

114 Alberti, *Avestā*, 177-178.

brama intendere nella domanda, insistendo nell'uso del “veracemente”, (qui tradotto in avverbio), sul significato dell'intero pensiero che, nell'insieme, scandisce il canto in strofe in cui il ritornello rimbalza con precisione e pacatezza, scorrendo come un fiume che desidera, al termine del percorso, raggiungere alla foce il Padre Celeste.

In esso è esplicito, poi, il riferimento alla lotta contro i malvagi. Zoroastro chiede al Signore Saggio chi siano i seguaci della Verità e chi i seguaci della Menzogna e come questi possano essere riconosciuti ed annientati. Inoltre egli sembra domandarsi se, chi si rendesse colpevole di rifiutare a chi di dovere la giusta mercede, subirebbe il meritato castigo in questo mondo o nell'altro ecc..., e, ancora, inveisce contro gli “dèi” (*daēva*), che sono evidentemente le divinità tradizionali, con una domanda retorica: “gli dèi, o Saggio, sono mai stati dei buoni padroni?” (*Yasna* 44,20)¹¹⁵.

Il tono monoteistico, di tale pensiero così particolare, di cui s'è detto in precedenza, del testo in questione, è dunque evidente: il Signore Saggio è il Creatore di tutte le cose. E' questo un concetto che ritorna anche altrove, nelle *Gāthā*, come in *Yasna* 45,4, in cui si allude al Creatore di “questa esistenza”¹¹⁶. Altrettanto evidente è il ripudio del politeismo: gli dèi sono condannati in quanto tali: “Ma voi, dèi, siete tutti progenie del Cattivo Pensiero” (*Yasna* 32,3)¹¹⁷. E' difficile trovare una condanna del politeismo più radicale di questa: gli dèi sono come creazioni di un pensiero cattivo od ostile, quasi nefaste illusioni o chimere, alimentate dai loro adoratori, dei quali sono nello stesso tempo ingannevoli e perfidi consiglieri. Essi nelle *Gāthā* non sono solo oggetto di discredito, ma di una condanna senza appello¹¹⁸.

La concezione che Zoroastro ha del divino è espressa in concetti astratti, che fanno parte di un linguaggio che fa largo uso di termini provvisti spesso di un valore tecnico. In *Yasna* 44,3-7 abbiamo incontrato: Verità, Buon Pensiero, Devozione, Potere, Spirito Benefico, traduzioni, rispettivamente, di *Aša*, *Vohu Manah*, *Armaiti*, *Khšathra*, *Spenta Mainyu*. Nelle *Gāthā* la lista di queste astrazioni-entità sembra essere ancora aperta, forse più per il fatto che in esse non si ha una

¹¹⁵ *Ibid.*, 180.

¹¹⁶ *Ibid.*, *Yasna* 45,4. “Ora, io parlerò di chi è il migliore in questa esistenza, in accordo con Aša: “Io sono venuto a conoscere, o Mazda, chi ha creato la vita, chi è il Padre dell'attivo Vohū Manah, cui figlia è Armaiti, che è pietà e tolleranza, che bene opera. Ahura, il Signore che tutto osserva e vede, non dovrai né deludere, né ingannare”.

¹¹⁷ *Ibid.*, 159.

¹¹⁸ Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien*, 52.

vera e propria esposizione, sistematica, della corrispondente dottrina, mancando pressochè di una qualsiasi struttura coerente al pensiero ad esse relativa¹¹⁹.

Colpisce in realtà, che la tradizione successiva, a cominciare dallo *Yasna Haptanhāiti*, sotto questo punto di vista già molto più sistematico delle *Gāthā*, non contenga alcun elemento che sia in contrasto con i dati gathici: è quindi assai forte la tesi di coloro che sottolineano gli elementi di continuità, nella concezione di tali astrazioni-entità, tra il pensiero gathico e i successivi sviluppi della teologia zoroastriana¹²⁰, anche se non si può negare che, di norma, le descrizioni teoriche siano in qualche modo innovatrici, pur non rispettando sempre lo spirito di un messaggio eminentemente spirituale ed etico. Non v'è dubbio, in ogni caso, che la Verità, il Buon Pensiero, la Devozione ed il Potere si presentino, già nelle *Gāthā*, in una posizione di particolare rilievo, grazie alla frequenza delle loro attestazioni, maggiore, a sua volta, per le prime due.

In un passo della *Spentā-mainyu Gāthā*, alle suddette quattro astrazioni-entità se ne aggiungono altre due, l'Integrità (*Haurvatāt*) e l'Immortalità (*Ameretāt*), oltre allo Spirito Benefico ed allo stesso Signore Saggio. Considerando che la tradizione ulteriore le attesta nel numero di sei o sette, comprendendovi lo Spirito Benefico o il Signore Saggio, noi abbiamo in questo passo una prima documentazione del gruppo dei Benefici Immortali. Questa definizione, che compare nello *Yasna Haptanhāiti*, si spiega mediante i due termini che la compongono, *ameša* “immortale” e *spenta* “benefico”, che è applicata talvolta, nell'Avesta e nei testi pahlavici (*Amašaspand*, *Amahraspand*), a tutti gli esseri degni di culto, oltre che a quelli che costituiscono la cosiddetta “Eptade divina”¹²¹.

Il passo gathico si descrive nello *Yasna* 47,1: “Per lo Spirito Benefico e per l'Ottimo Pensiero secondo la Verità, per l'azione e per la parola a Lui diano Integrità ed Immortalità: il Signore Saggio è con il Potere e con la Devozione”¹²². I Benefici Immortali corrispondono palesemente a qualità e facoltà che possono essere sia divine, sia umane. Di essi si sostanzia, quindi,

119 *Ibid.*, 29.

120 Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity*, 67.

121 Alberti, *Avestā*, 166-173.

122 *Ibid.*, 186.

una dottrina originale, presente, almeno in breve, già nelle *Gāthā*, composte di una natura che si potrebbe definire teo-antropologica. Ma proprio per il suo carattere speculativo e filosofico è molto difficile immaginare che tale dottrina non fosse il frutto della lucida mente di un “pensatore originale”, come Henning appropriatamente definì Zoroastro¹²³.

Ciò significherebbe che essa, con molta verosimiglianza, sarebbe già pienamente gathica: come va a presupporci e riflettere nelle cinque *Gāthā*. Concepiti fondamentalmente come astrazioni, i Benefici Immortali hanno anche un valore ontologico: sono in qualche modo entità (*hant*) che vivono di una vita propria nell'esistenza spirituale ed influiscono su quella materiale, fungendo da protettrici e guardiane dei diversi “elementi” nei quali si suddivide il creato: il mondo animale, il fuoco, i metalli, la terra, l'acqua, i vegetali, nonché, naturalmente, il mondo umano. Un sistema di corrispondenze, di cui esiste già traccia nelle *Gāthā*, è coerentemente attestato in tutta la tradizione religiosa dello Zoroastrismo e un'eco se ne trova anche nelle dottrine manichee dei cinque elementi luminosi (etere, vento, luce, acqua, fuoco), per il fatto che col loro nome, in medio-persiano ed in sogdiano, si designano, appunto, gli “elementi”.

Se si integra, come già si è detto, la lista dei sei Benefici Immortali con lo Spirito Benefico, si ottengono le seguenti corrispondenze: il Buon Pensiero (*Vohū Manah*) e la Vacca Benefica (*gao spenta*; pahlavico *gospand*); la Verità (*Aša Vahištā* o *Ardwahišt*) e il Fuoco; il Potere (*Khšathra Vairya* o *Šahrewar*) e i metalli (compresi quelli del cielo, per questo è anche associato all'Aria); la Devozione (*Spenta Ārmaiti* o *Spandarmat*) e la Terra; l'Integrità (*Haurvatāt* o *Hordād*) e l'Acqua; l'Immortalità (*Ameretāt* o *Amurdād*) e le Piante; lo Spirito Benefico (*Spenta Mainyu*) e la più alta delle creazioni, l'Uomo.¹²⁴

In riferimento all'angelologia appena descritta, crediamo sia doveroso, almeno da parte mia, aggiungere che per quanto riguarda i ruoli e le funzioni delle entità qui considerate, nella mia tesi specialistica, relativa all'argomento in questione, è stata data, nella panoramica in oggetto, la definizione di macro-ambiti funzionali, intesi, di fatto, nell'individuazione di una serie di mansioni

123 Henning, *Zoroaster: Politician or Witch-doctor?*, 46.

124 Gershevitch, *The Avestan Hymn*, 10 sgg.

o caratteristiche peculiari in possesso di un determinato angelo, a prescindere dalla religione di appartenenza, sottolineandone, nel confronto, un filo rosso, quale conduttore tra le varie angelologie a noi apparse. I macro-ambiti nello Zoroastrismo sono così indicati: *Vohū Manah*= Messaggero, Rivelatore e Protettore; *Aša Vahištā* o *Ardwahišt* = Glorificatore e Guardiano; *Khšathra Vairya* o *Šahrewar* = Guerriero; *Spenta Armaiti* o *Spandarmat* = Protettore; *Haurvatāt* o *Hordād* = Guardiano e Protettore; *Ameretāt* o *Amurdād* = Guardiano, Protettore e Curatore; *Spenta Mainyu* = Glorificatore, Custode, Guida e Sapiente.

Ora, si è molto discusso sulla natura e sul valore della corrispondenza con le varie creazioni sopra descritte, anche alla luce della teoria dell'ideologia tripartita degli Indoeuropei, ma quello che è certo, data la continuità e la notevole coerenza della dottrina dei Benefici Immortali nello sviluppo storico dello Zoroastrismo, è che essa ha la sua radice in un'analisi del mondo spirituale e del mondo fisico tale, come già accennato, da non potersi spiegare se non con la concezione gathica delle due esistenze. A ben vedere, è in realtà una siffatta ontologia ad aver consentito, con l'utilizzazione di categorie di pensiero non propriamente conformi all'originale visione zoroastriana, un'interpretazione immanentistica dell'Eptade divina (i sette Benefici Immortali quali *mainyu* presenti nei sette elementi del creato)¹²⁵.

Costante dell'insegnamento zoroastriano, dalla più remota antichità ai giorni nostri, è sempre stata, in ogni caso, la naturale convinzione di una profonda ed imprescindibile solidarietà tra i due diversi livelli di esistenza, lo spirituale ed il materiale, con tutte le sue implicazioni etiche e comportamentali. Portare offesa ad un elemento, ad esempio al Fuoco, alla Terra, all'Acqua, significa affliggere ed offendere rispettivamente, la Verità, la Devozione, l'Integrità, per la stretta ed organica interconnessione fra tutte le parti dell'universo vivente. Nulla, infatti, può avere un'esistenza materiale, che non abbia un suo corrispondente nell'esistenza spirituale: è come se, per esempio, interpretassimo la formula “pensiero-parola-azione”, che tanta fortuna ha avuto nello Zoroastrismo e nelle *Gāthā* stesse, come una sequenza od un processo che, come nel caso dei due livelli di esistenza, non può valere parimenti all'inverso: l'esistenza spirituale, come il pensiero, può

125 Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity*, 68 sgg.

esistere a sé stante, la *Druj*, il Male, lo Spirito Malefico, il pensiero malvagio ne sono evidente dimostrazione, ma l'esistenza materiale no, perchè ne è il prodotto o la manifestazione.

Partendo da queste premesse, perciò, nei testi pahlavici sarà ampiamente elaborata la dottrina dove il *menog* è la radice ed il *getīg* il frutto. Per l'importanza che il pensiero relativo alle due esistenze ebbe anche per la concezione dei Benefici Immortali, si consideri inoltre che a queste astrazioni-entità corrisponderanno, nella sistemazione del pantheon e del pandaemonium, oltre ai loro omologhi elementi del creato, altrettanto simmetrici oppositori nell'esistenza spirituale, i quali resteranno, tuttavia, sprovvisti di analoghe corrispondenze nell'esistenza materiale, a causa della loro natura unicamente spirituale o della loro connaturata impossibilità di dar vita a vere e proprie creazioni materiali. Al Buon Pensiero, quindi, corrisponderà, quale suo contrario, il Pensiero Malvagio, *Aka Manah* o *Akoman*; alla Verità, analogamente, l'arcidemonio *Indar*, una sorta di personificazione della *Druj*; al Potere l'arcidemonio *Saurva* o *Sāvul*; alla Devozione l'arcidemonio *Nānhaithya* o *Nānghaith*; all'Integrità l'arcidemonio *Tārich*; all'Immortalità l'arcidemonio *Zerich*; infine allo Spirito Benefico, lo Spirito Malefico *Angra Mainyu* o *Ahriman*.

Quest'ultimo diverrà un diretto oppositore dello stesso Signore Saggio, per un particolare sviluppo della concezione dualistica iranica. Alcune personificazioni demoniache erano null'altro che antiche divinità indo-iraniche, come *Indar* da *Indra*, *Saurva* da *Sarva* e *Nānhaithya* dai due *Nāsatya*, i Gemelli Divini, forse venerate da popolazioni “Proto-Indo-Arie” con le quali gli Iranici erano venuti in contatto¹²⁶.

126 Gnoli, *Zoroaster's Time*, 73 sgg.

3.9. Dal Dualismo all'Escatologia: gli aspetti Etici e Sociali.

Una visione dualistica quale risposta al problema del Male che affligge l'esistenza spirituale e si riflette su quella materiale non poteva mancare di considerare l'aldilà come parte integrante del dramma di una vita terrena concepita come lotta continua contro poteri malefici: l'esistenza corporea, cui spesso non è data in sorte una felicità commisurata alla virtù, piena com'è di dolore, ingiustizia, violenza, finirà, almeno temporaneamente, con la morte, ma l'esistenza del pensiero, dello spirito, dell'anima sopravviverà e si prolungherà in modo tale da consentire alla giustizia di trionfare, distribuendo l'attesa ricompensa a chi avrà seguito il precetto della Buona Religione. Un passo della *Spentā-mainyu Gāthā* è esplicito a questo proposito (*Yasna* 49,10-11):

“E questo Tu preservi nella tua dimora, o Saggio: il Buon Pensiero e le anime dei seguaci della Verità e la riverenza con cui sono la Devozione e l'invigorimento che conferisce il Potere, (riverenza) che incanta ed attira qui (?).”

“Ma i seguaci della Menzogna, dal malvagio potere, dalle malvagie azioni, dalle malvagie parole, dalle malvagie coscienze, dai malvagi pensieri: con cibi cattivi vengono loro incontro le anime. Che siano veri ospiti nella dimora della Menzogna!”¹²⁷.

Lo stesso valore escatologico ha anche il passo parallelo della *Ahunavaitī Gāthā*, in cui, dopo aver dichiarato che egli conosce canti particolarmente appropriati ed efficaci, il poeta precisa (*Yasna* 28, 11): “Tu che con questi inni preservi per sempre la Verità ed il Buon Pensiero, o Signore Saggio, insegnami con la tua bocca, conformemente al tuo Spirito, a pronunciare questi inni per mezzo dei quali l'esistenza fondamentale diventerà presente”¹²⁸.

La ricompensa (*mīzda*) ha, specie in taluni passi, un chiaro valore escatologico, come nella stessa *gāthā* (*Yasna* 34,13):

“Mostraci il sentiero di cui Tu mi dici, o Signore, che è quello del Buon Pensiero, il sentiero ben fatto, su cui le coscienze dei salvatori venturi procedono, secondo la Verità, verso la ricompensa

127 Alberti, *Avestā*, 190.

128 *Ibid.*, 152.

che Tu conferisci ai benevoli e di cui Tu, o Saggio, sei il premio”¹²⁹.

Ricorrono in questi come in altri passi delle *Gāthā* termini ed espressioni che si riferiscono al Paradiso (*Behešt*) quali la “dimora del Signore Saggio” o, in *Yasna* 50,4¹³⁰ e 51,15¹³¹, la “dimora dei canti”, alla strada che vi conduce, il sentiero del Buon Pensiero, ed all'Inferno (*Dozākh*) quale la “dimora della Menzogna”. Ricorrono anche termini quali *Daenā* (Coscienza) e *Saošyant* (Salvatore Venturo), che hanno dato luogo a varie interpretazioni, anche etimologiche, ma che, in ogni caso, hanno anche essi un posto evidente nella visione escatologica dello Zoroastrismo.

L'idea di una doppia felicità, dell'anima e del corpo, è un motivo costante della mentalità religiosa zoroastriana¹³². Essa si trova già nelle *Gāthā*. I benefici delle due esistenze, ad esempio, sono oggetto di un'invocazione come questa (*Yasna* 28,2) che precisa: “affinchè mi diate, secondo la Verità, i benefici delle due esistenze, quella corporea e quella del pensiero”¹³³. A tale idea si accompagna, però, la consapevolezza che la realizzazione di un siffatto obiettivo può non essere di questa esistenza. Nelle *Gāthā*, infatti, è presente anche la constatazione che gli avversi poteri malefici sono terribilmente forti e minacciosi: l'Anima della Vacca, nel suo lamento, teme che le scarse forze di un pastore, cui dovrebbe affidarsi, non siano sufficienti alla sua salvezza.

Zoroastro è cosciente di poter contare su scarsi mezzi di sussistenza e solo su pochi uomini che lo seguono e, nello stesso tempo, sa bene che i capi del suo popolo o del suo paese, seguaci della Menzogna, hanno tanto potere da metterlo al bando, separandolo dalla sua famiglia e dalla sua tribù; i discepoli del profeta, compreso lui stesso, sono *drigu*, cioè “bisognosi, poveri”¹³⁴, come nella preghiera *Ahuna Vairya* (*Yasna* 27,13)¹³⁵ e nella *Ahunavaitī Gāthā* (*Yasna* 34,5)¹³⁶, i quali si

129 *Ibid.*, 165.

130 *Ibid.*, *Yasna* 50,4. “Io voglio, quindi, rendervi omaggio con inni di lode, o Mazdā Ahura, unitamente ad Aša, a Vahištā Manah e a Xšathrā, il dominio, con i quali si resta saldi sulla via del buon potere. Io vi obbedirò sempre, perchè siete i più sinceri che esistano nel Garō-nmāna, la Casa dei Canti”.

131 *Ibid.*, *Yasna* 51,15. “Quando Zarathuštra ha fatto la promessa ai suoi seguaci di ricompensarli con la Casa del Canto, è stato Ahura Mazdā il primo ad accoglierla. Questo premio io ho promesso nel tempo della salvezza, congiuntamente con Vohū Manah ed Aša”.

132 Bausani, *Persia religiosa*, 64 sgg.

133 Alberti, *AvestĀ*, 150.

134 Narten, *Der Yasna Haptanhāiti*, 240 sgg.

135 Alberti, *AvestĀ*, *Yasna* 27,13. “Yatha ahū vairyo. Come Ahū è eccellente così è il Ratu, colui che governa, grazie alla sua santità ed è creatore del bene mentale e delle azioni di vita, opera di Mazdā. Ha un regno in Cielo per Ahura, che nutre in terra un povero”.

136 *Ibid.*, *Yasna* 34,5. “Avete il Dominio, o Mazdā, o Aša e Buon Pensiero, avete il potere di fare come io vi supplico ed anche di proteggere il vostro povero uomo, quale io sono?”.

attendono il Bene dal Signore Saggio (*Yasna* 53,9)¹³⁷ o meglio, potremmo dire, solo da Lui.

Ora, se a tutto ciò si aggiunge l'opposizione, anch'essa già gathica, di coloro che non allevano il bestiame (evidentemente l'aristocrazia guerriera che vive di violenze e di razzie e pratica su larga scala il sacrificio animale) e di coloro che lo allevano, lo curano, lo proteggono e lo utilizzano (*Yasna* 49,4)¹³⁸, il quadro della nostra ricostruzione diventa più completo e comprensibile: il dualismo gathico ha anche un chiaro sfondo sociale¹³⁹. Il merito di avere opportunamente messo in luce una siffatta inoppugnabile realtà, che caratterizza l'insegnamento gathico, è stato soprattutto di Meillet: grazie alle sue illuminanti conferenze di Uppsala (1925), possiamo riconoscere che raramente è dato di cogliere lo sfondo etico-sociale di un messaggio religioso in una maniera tanto chiara.

Il Meillet ha giustamente osservato come, confrontando le *Gāthā* con i Veda, risulti con evidenza un radicale rovesciamento di prospettiva: mentre questi ultimi sono un monumento della religione ritualistica della grande aristocrazia indo-iranica, le prime sono la testimonianza esplicita di una rivoluzione religiosa ed etica che fece leva su un altro strato sociale, quello degli agricoltori e soprattutto dei pastori, che vive della terra e dei suoi frutti. Differenze nei modi di vita, di valori, di etiche contrapponevano strati diversi di una società ancora dominata da turbolente aristocrazie militari e da un clero professionista che la serviva, come nella religione vedica¹⁴⁰, esperto del sacro, dei sacrifici e delle pratiche rituali, che miravano a rafforzare il prestigio ed il potere di una élite dominante.

Anche in questo sfondo sociale, dunque, affondano le radici della nuova visione dualistica e della particolare interpretazione escatologica, relativa all'esistenza individuale: nel *post mortem* la giustizia, pressochè assente dal mondo dei vivi, potrà finalmente ricompensare e punire (*Yasna*

137 *Ibid.*, *Yasna* 53,9. "A chi opera in mala fede, possa venire in sorte questo luogo di rovina e corruzione. Chi stima solo se stesso e disprezza le cose che hanno più valore e svaluta la rettitudine, costui perde allora ogni diritto sul suo stesso corpo. Dov'è il giusto Ahura che lo spoglierà della vita e della libertà? Tuo, Mazdā, è il potere, per il quale tu puoi dare al povero che vive rettamente tutto quanto gli abbisogna".

138 *Ibid.*, *Yasna* 49,4. "Coloro che fanno aumentare la violenza e la crudeltà con le loro lingue tra i mandriani, questi cattivi nutritori del bestiame (i mandriani sono i seguaci della Vacca, la Buona Visione), le cui rovinose azioni prevalgono sulle buone, sono costoro quelli che hanno popolato la casa dei daēva (si diviene tale scegliendo liberamente il Male e la Menzogna), il luogo dei seguaci della falsa religione".

139 Gnoli, *Zoroaster's Time*, 185 sgg.

140 Renou, *Religions of Ancient India*, 6.

31,20)¹⁴¹ perchè il Signore Saggio “assegna meglio di ciò che è buono a colui che si piega alla Sua Volontà”¹⁴² e “assegna peggio di ciò che è cattivo a colui che non lo serve alla fine dell'esistenza” (*Yasna* 51,6)¹⁴³. Non avrà più senso, allora, chiedersi perchè i potenti dirigono i deboli (*ādra*): nella *Ahunavaitī Gāthā* par che si dica, infatti, nella traduzione di Kellens e Pirart¹⁴⁴, che, se questa è una realtà, non è però una risposta soddisfacente per chi chieda giustizia (*Yasna* 29,3)¹⁴⁵.

In realtà, sono proprio le sue implicazioni sociali a configurare con sufficiente chiarezza il carattere rivoluzionario delle *Gāthā*, il quale, formatosi in un ambiente turbato da una forte conflittualità interna (più che da conflitti etnici), tendeva a dare una risposta globale ai problemi esistenziali, contrapponendosi all'ordine costituito di una società aristocratico-guerriera con una nuova visione del mondo e dell'uomo, che naturalmente coinvolgeva il suo destino dopo la morte. Emblematico del conseguente capovolgimento di valori (non si tratta quindi né di un processo evolutivo, né di una “riforma” quanto piuttosto di una vera e propria rivoluzione) può essere considerato il drastico ripudio di una divinità quale Indra, il più eminente dei *daēva* del pantheon vedico, cui significativamente ben si adattava l'epiteto, divino ed eroico, di *adhrigu* “potente, non debole, non *dhrigu*” (avestico *drigu*, nelle *Gāthā*, o *drighu*), e che si trovava al centro di un complesso rituale mitologico di cui il sacrificio animale e la consumazione del *Soma* erano parti assolutamente essenziali¹⁴⁶.

Anche questo ripudio, che fece di Indra, in Iran, l'arcidemonio Indar contrapposto alla Verità e di cui si ha sicura testimonianza nella tradizione successiva, è un elemento significativo a favore dell'interpretazione dell'insegnamento gathico quale rivoluzione contro la religione ritualistica tradizionale, da Zoroastro non riformata, ma semplicemente rinnegata insieme con le sue divinità, i suoi riti, la sua etica, i suoi sacerdoti, ed i suoi capi temporali, *meš* (plurale di *maz* “grande”: *Yasna*

141 Alberti, *AvestĀ, Yasna* 31,20. “Chiunque si muoverà nella direzione della giustizia avrà il possesso dei Cieli e gloria senza fine, ma lontano, in una duratura miseria, nelle tenebre e nel pianto di dolore, ad una tale orribile esistenza sarete voi condotti, o seguaci di Druj, per colpa dei vostri convincimenti e delle vostre azioni”.

142 Kellens-Pirart, *Les textes vieil-avestiques Vol.1*, 182.

143 Alberti, *AvestĀ*, 194.

144 Kellens-Pirart, *Les textes vieil-avestiques Vol.1*, 108.

145 Alberti, *AvestĀ, Yasna* 29,3. “A lui Aša rispose: “Non c'è alcun aiuto per la Vacca che possa preservarla e tenerla lontana da qualsiasi danno. Quelli là, i signori e i mandriani non hanno la minima nozione di come operi la ragione e non sanno essere giusti nei confronti degli umili”. (Il Creatore della Vacca): “Il più forte degli esseri è colui in aiuto del quale io vengo al suo appello”.

146 Gonda, *Les religions de l'Inde Vol.1*, 70 sgg.

34,9)¹⁴⁷. Il carattere rivoluzionario, religioso, etico e sociale ad un tempo, dell'insegnamento gathico non è sempre percepibile, se si considerano le *Gāthā* come testi per loro essenza liturgici: esso potrà essere appena rilevato¹⁴⁸, perchè si tenterà, quasi inevitabilmente, di spogliare questi scritti di ogni possibile riferimento ad una realtà concreta, preferendosi allo storico, l'emblematico, il simbolico, il mitico, di cui il rito, sia naturalmente che intrinsecamente, si sostanzia¹⁴⁹.

La stessa escatologia sarà sentita come intimamente legata al rito, sia pure con diverse sfumature ed in modi differenti, con il rischio, più volte denunciato¹⁵⁰, di sovrapporre anacronisticamente all'interpretazione delle *Gāthā*, i dati di una religiosità più tardiva ed in ogni caso, diversa, presenti nell'Avesta recente e soprattutto nella letteratura pahlavica. Si cercherà, insomma, di dare al testo gathico un'interpretazione il più possibile circoscritta alla sfera rituale, magari, dando anche ad una vasta e complessa terminologia, quanto meno problematica, valori pressochè esclusivamente connessi al culto ed alla liturgia, come fatto ad esempio da Humbach nella sua traduzione delle *Gāthā* (*Die Gāthās des Zarathustra* in 2 volumi del 1959) e come ha giustamente osservato Schlerath (*Die Gāthās des Zarathustra* del 1962) riferendosi proprio all'escatologia, finalizzata, pur che vi sia posto, nelle *Gāthā*, ad esser individuale, ma non per una fine delle cose o del tempo, dal momento che la ripetizione dell'atto rituale perpetuerebbe un eterno ritorno e limiterebbe i suoi obiettivi agli interessi ed alle aspirazioni dei suoi singoli attori e fruitori: il rituale sarebbe il luogo di un'attualità incessantemente rinnovata, in cui si realizzerebbe la transizione tra cosmogonia ed escatologia, secondo una tesi già illustrata da Molè.

Per quanto concerne l'escatologia individuale, in ogni caso, il consenso è abbastanza generale: le *Gāthā* non sono certo averse di riferimenti alla sorte dell'anima (*urvan*) dopo la morte. Due motivi caratteristici della concezione del *post mortem* nella tradizione religiosa dello Zoroastrismo vi sono già presenti: quello del ponte delle anime, il "Ponte del Separatore" (*cinvant*) e quello dell'immagine della giovane donna psicopompa (*Daenā*: letteralmente "visione", ma

147 Alberti, *Avestā, Yasna* 34,9. "Da questi uomini di cattiva azione, che disprezzano la santa Pietà, preziosa al tuo fedele, o Mazdā, che mancano di Buon Pensiero, da loro indietreggia Aša e se ne allontana, come molte bestie feroci indietreggiano davanti a noi".

148 Kellens-Pirart, *Les textes vieil-avestiques Vol.1*, 22 sgg., 35.

149 Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien*, 64 sgg.

150 Widengren, *Les religions de l'Iran*, 112 sgg.

piuttosto “coscienza”, in questi contesti escatologici).

In un passo della *Uštavaitī Gāthā* il poeta esprime il desiderio di poter attraversare il ponte insieme con tutti coloro, “uomini e donne”, che hanno ottimamente operato, per mezzo del Buon Pensiero, rafforzando la Verità. Egli aggiunge che al Ponte del Separatore giungeranno pure i *karapan* e i *kavi* per finire poi, posti di fronte alla propria coscienza (*daenā*), ospiti della dimora della Menzogna e cioè dell'Inferno (*Dozākh*) (*Yasna* 46,10-11)¹⁵¹. Altrettanto è detto della sorte dei malvagi in un passo parallelo della *Vohu-khšathrā Gāthā* (*Yasna* 51,13)¹⁵². Il motivo del ponte, verosimilmente di remota antichità, concepito secondo un immaginario che ebbe grande fortuna anche al di fuori dello Zoroastrismo, esprime l'idea di un passaggio dall'esistenza terrena a quella dell'aldilà, facile per i giusti e terribilmente difficile, anzi impossibile, per i malvagi: il ponte, largo per i primi, condurrà le loro anime in Paradiso (*Behesht*), difficile per i secondi, fino a diventare stretto come il filo di una lama, farà precipitare invece le loro anime nell'abisso infernale.

Il motivo della *daenā*, originariamente connesso alle concezioni indo-iraniche della visione mentale¹⁵³, di una vista mediante ciò che si potrebbe definire un occhio dell'anima, largamente presente nelle *Gāthā*, sembra esprimere il concetto di un “io interiore”, di cui l'anima diviene cosciente. La *daenā* è la somma dei pensieri, delle parole e delle azioni di un individuo, una sorta di karma che assume l'immagine di una fanciulla splendida o di un'orribile strega secondo quanto questi ha fatto in vita di bene o di male. Il significato di “religione”¹⁵⁴, che si esprime tradizionalmente con un'identica parola, è probabilmente secondario: esso si può forse spiegare mediante il valore che finiscono con assumere, collettivamente, tutte le *daenā*, cioè tutte le individualità interiori, tutte le coscienze, di coloro che sono accomunati dagli stessi buoni pensieri,

151 Alberti, *Avestā*, *Yasna* 46,10-11. “Chi mai, uomo o donna che sia, o Mazdā Ahura, mi farà conoscere quelle cose che tu sai essere il meglio nella vita, la ricompensa per ciò che è Aša ed il dominio mediante Vohū Manah. Questi io sospingerò verso la tua adorazione, con tutti questi io attraverserò il Cinvat Peretu, il Ponte del Giudizio Finale e della partizione (la divisione fra buoni e cattivi, fra giusti e menzogneri). Durante il loro regime, i *karapan* e i *kavi* hanno aggiogato l'uomo con azioni malvagie, al fine di distruggere la Vita e il mondo. Ma la loro stessa anima ed il loro ego, le loro opere e le loro dottrine, li tormenteranno quando essi giungeranno là dov'è il Ponte di Cinvat e si avvieranno a divenire ospiti eterni nella Casa della Menzogna”.

152 *Ibid.*, *Yasna* 51,13. “Per questo, le concezioni del Malvagio corrompono la dottrina di Aša, il Vero che ha invece l'uomo retto. La sua anima di certo lo tormenterà quando egli giungerà al Cinvat Peretu ed egli scomparirà per sempre dalla via di Aša, a causa delle sue azioni e della sua lingua”.

153 Gonda, *The Vision of Vedic Poets*, 259 sgg.

154 Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra Vol. I*, 68 sgg.

dalle medesime buone parole, dalle stesse buone azioni, in quanto seguaci dello stesso insegnamento religioso.

Per quanto riguarda la fine delle cose o del tempo, che nella tradizione successiva ha certamente un posto di fondamentale rilievo nella *Weltanschauung*¹⁵⁵ dello Zoroastrismo, è difficile negare che passi quali quelli di *Yasna* 51,9¹⁵⁶, di *Yasna* 32,7¹⁵⁷ e di *Yasna* 30,7¹⁵⁸, pur coi loro problemi testuali¹⁵⁹, contengano un'allusione alla dottrina che fece del fuoco (*ātar*), compagno della Verità, e del metallo fuso (*khšusta ayah*) due strumenti di un giudizio finale concepito come una grande ordalia, che dividerebbe i buoni dai malvagi.

L'argomento fu attentamente studiato da Lommel¹⁶⁰, che estese la sua analisi a molti passi delle *Gāthā*, oltre che a termini quali *yāh* “crisi, punto di svolta”, ma più probabilmente, in realtà, “domanda, interpellanza”, *saošyant* “colui che farà prosperare l'esistenza”, donde il significato di “Salvatore Venturo” (la forma verbale è quella di un participio futuro), non necessariamente confinato dentro la sfera rituale¹⁶¹ e di un'espressione quale *ferāšem ahum kar* “rendere splendida o idonea l'esistenza”¹⁶², presente nella *Ahunavaitī Gāthā* (*Yasna* 30,9¹⁶³ e 34,15¹⁶⁴), da cui derivano nell'Avesta recente l'aggettivo *frašo-caretar* “colui che rende splendida l'esistenza”, riferito appunto ai *saošyant* ed il sostantivo *frašo-kereti* “l'atto di rendere idonea l'esistenza”, una sorta di grande trasfigurazione finale.

155 Concezione del mondo, della vita e della posizione in esso occupata dall'uomo.

156 Alberti, *AvestĀ, Yasna* 51,9. “La ricompensa che tu vorrai dare alle due parti mediante il tuo puro fuoco e mediante il metallo fuso, o *Mazdā*, sia un segno tra gli esseri viventi e serva a distruggere il Malvagio e a salvare il Giusto”.

157 *Ibid.*, *Yasna* 32,7. “Non uno di questi peccati capitali sarà commesso dalla ragione, da colui che sa, per i quali egli sarebbe condannato al metallo incandescente, e dei quali tu, o Ahura *Mazdā*, ben conosci le conseguenze”.

158 *Ibid.*, *Yasna* 30,7. “E ad esso (al mondo degli uomini, in soccorso del genere umano) sono giunti Xšathra, il Potere, Vohū Manah, Aša e Ārmaiti e hanno dato continua vita ai loro corpi ed alla loro indistruttibilità, così da venire al tuo cospetto, come era venuto prima degli altri, nel momento della ricompensa, che sarà dispensata col metallo fuso”. (Ayanh = il Giudizio Finale, quando si avrà un'autentica palingenesi, in senso geologico e messianico).

159 Kellens-Pirart, *Les textes vieil-avestiques Vol. I*, 111, 120, 183.

160 Lommel, *Die Religion Zarathustras*, 219 sgg.

161 Kellens-Pirart, *Les textes vieil-avestiques Vol. II*, 313. “destinato a diventare opulento”.

162 Humbach, *Die Gāthās des Zarathustra Vol. I*, 51 sgg.

163 Alberti, *AvestĀ, Yasna* 30,9. “Così, possiamo noi essere coloro che faranno avanzare questo mondo e lo salveranno, o *Mazdā*, e voi altri Signori venite qui, d'accordo di unirvi nella vostra compagnia e di Aša, così che si possano unire i nostri pensieri, anche se la ragione ancora vacilla sotto il dubbio”.

164 *Ibid.*, *Yasna* 34,15. “O *Mazdā*, perciò, rivelami le migliori parole, il migliore insegnamento e le migliori azioni da compiere, che, unitamente al Buon Pensiero e ad Aša, siano la lode a te dovuta. In virtù del tuo Imperio, o Ahura, risana e rinnova questo mondo secondo la tua volontà”.

L'idea di una fine, di un “ultimo giro (*apema urvaesa*) dell'esistenza” (*Yasna* 51,6¹⁶⁵ e *Yasna* 43,5¹⁶⁶), fa parte, in ogni caso, del pensiero gathico¹⁶⁷ ed il tentativo di spogliare tutta la complessa e ricca terminologia delle *Gāthā* di ogni valore escatologico, fatto in diversi modi soprattutto da Humbach e Kellens, è esagerato e complessivamente poco convincente. Una vera e propria escatologia, invece, individuale e generale, si esprime nelle *Gāthā* con l'idea della sopravvivenza dell'anima fino al tempo di un giudizio finale, in cui sopravverrà una vera “fine”, quando sia le anime, sia i corpi riprenderanno a vivere, godendo delle due felicità in una condizione perfetta¹⁶⁸, libera dal Male, allora definitivamente annientato, in una nuova modalità dell'essere totalmente purificato dal Fuoco della Verità.

Una tale concezione non vi si trova esposta con una formulazione organica ed in una maniera descrittiva, le *Gāthā* non sono un trattato teologico-filosofico, ma con accenni, riferimenti impliciti ed allusioni, che in vario modo la presuppongono. Si può quindi asserire che a Zoroastro risale un'originale visione escatologica che ha le sue radici in uno specifico dualismo ed in una forte ispirazione etica. Anche l'idea di una grande battaglia fra due eserciti contrapposti, l'uno incompatibile con l'altro (*spādā anaocanhā*), menzionata nella *Uštavaitī Gāthā* (*Yasna* 44,15)¹⁶⁹ in un contesto caratterizzato dalla lotta tra i seguaci della Verità e quelli della Menzogna, fu probabilmente concepita in una prospettiva escatologica.

Non per nulla, d'altra parte, in Zoroastro si è potuto vedere il primo “apocalittico” dell'Oriente antico¹⁷⁰. Ciò non significa, naturalmente, che la formulazione di tutta l'escatologia dello Zoroastrismo, quale si riflette anche nella letteratura apocalittica pahlavica, debba

165 *Ibid.*, *Yasna* 51,6. “Colui, o Ahura Mazdā, che accoglie ciò che è migliore del bene, e chi lo realizza secondo il suo volere, il Signore lo accoglierà nel suo dominio. Ma ciò che è peggiore del male, alla fine della vita terrena, toccherà a chi non gli rende omaggio e lo ascolta”.

166 *Ibid.*, *Yasna* 43,5. “Come Spenta io ti ho già conosciuto, Mazdā Ahura, quando ti ho visto supremo, all'inizio, alla nascita della Vita, quando tu hai compiuto opere e dispensato parole per avere il loro plauso e la loro ricompensa, cattiva per il cattivo e un buon destino per il buono, in virtù della tua vittoriosa capacità, quando il creato giungerà al suo punto finale”. Il termine *urvaēsa* significa traguardo, ma essendo che si tratta della fine dei tempi, punto finale risulta ugualmente corretto.

167 Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity*, 76 sgg.

168 Bausani, *Persia religiosa*, 65 sgg.

169 Alberti, *Avestā*, *Yasna* 44,15. “Questo io ti chiedo, dimmi apertamente, Ahura: hai davvero potere mediante Aša di respingere il nemico quando i due opposti si scontreranno in battaglia, con quei precetti e quegli insegnamenti che tu fermamente rinsalderai a chi vorrai concedere la vittoria?”.

170 Nyberg, *Die Religionen*, 267.

anacronisticamente risalire alle sue concezioni originarie. Alcuni elementi mitologici ed alcune elaborazioni teologiche, presenti in fonti talvolta anche molto più recenti delle *Gāthā*, addirittura di un'epoca posteriore alla fine dell'impero sasanide, sono certamente il frutto, nell'escatologia iranica, di speculazioni e sviluppi successivi, ai quali possono non essere state estranee influenze ellenistiche e giudeo-cristiane.

E' difficile supporre, tuttavia, come qualcuno ha proposto, sulla base di una definizione dell'apocalittica come genere letterario affermatosi in Iran in epoca relativamente recente, che il rapporto tra i mondi religiosi iranico e giudaico possa essere rovesciato. Un'apocalittica presuppone, infatti, una qualche forma di escatologia, individuale e generale e non si possono aver dubbi sul fatto che il pensiero gathico abbia rappresentato in Iran e più in generale nell'Oriente antico il primo nucleo di una feconda ed incisiva idea escatologica, in ogni caso non posteriore agli inizi del VI secolo a.C.

La prima direzione, per così dire, che sostanzialmente seguirono i contatti tra quei due diversi mondi religiosi fu certamente dall'Iran verso Israele¹⁷¹ e non viceversa: l'escatologia dualistica delle *Gāthā* fu la principale fonte d'ispirazione, diretta o mediata, secondo i casi, nel processo d'irradiazione del pensiero religioso dell'Iran antico. Anche se nei confronti di questa tesi non sono infrequenti, negli studi più recenti, orientamenti più o meno negativi¹⁷², è molto difficile immaginare che il pensiero gathico non abbia esercitato, proprio per il suo dualismo e per la sua escatologia, alcuna influenza sul giudaismo post-esilico.

171 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. III*, 365 sgg.

172 Yamauchi, *Persia and the Bible*, 458 sgg.

3.10. L'Avesta.

Quando la cultura europea nella seconda metà del XVIII secolo, grazie ad Anquetil-Duperron, scoprì l'Avesta presso i Parsi dell'India, gli fu dato il nome di Zend-Avesta. Esso fu a lungo mantenuto ed indicato tale nella storia degli studi, come dimostrano del resto i titoli allo stesso associati, tra la metà e la fine dell'Ottocento: Westergaard (1852-1854) e Darmesteter (1892-1893) coniarono rispettivamente, la prima edizione e traduzione. Zend-Avesta è un'espressione che si compone dei nomi *zand* e *abestāg*, spesso ricorrenti insieme nella letteratura pahlavica, che in realtà indicavano l'uno l'interpretazione commentata del testo, con glosse e spiegazioni, l'altro il testo stesso nella sua lingua originaria.

Alcuni indizi farebbero supporre che lo Zand fosse stato tramandato nella stessa lingua dell'Avesta e che solo successivamente, in piena epoca sasanide, fosse stato utilizzato per esso il pahlavico. Col tempo, in ogni caso, con Zand si finì per intendere prevalentemente la versione dell'Avesta, propriamente detto, ed il suo commento, ambedue in lingua pahlavica, oltre che altre opere ritenute utili ad una conoscenza enciclopedica, conforme ai dettami della dottrina religiosa: scritti di medicina, di astronomia, sul movimento, sulla crescita ecc..., che una pia frode voleva fossero andati dispersi in India o a “Roma”, come si apprende da una testimonianza del IV Libro del *Denkard*, che si riferisce al regno di Shabuhr I (240 d.C.- 272 d.C.), il sovrano eclettico ed interessato alla cultura dell'epoca, promotore della raccolta e del “recupero” di testi indiani e greci.

Come d'altra parte è chiarito da varie testimonianze sparse nella letteratura pahlavica, con Zand s'intendeva dunque l'esposizione spiegata e commentata dell'Avesta e dell'intera tradizione religiosa, resi intelligibili ai sacerdoti ed ai fedeli. L'etimologia del termine, forse derivato da una radice *zan*, “conoscere”, non può servire a sostenere l'azzardata ipotesi dell'esistenza di due tradizioni indipendenti: l'una, lo Zand, scritta, del santuario di Siz nell'Azerbaijan, l'altra, l'Avesta,

orale, del santuario di Stakhr nel Fars, patrimonio la prima dei magi medi, la seconda del clero persiano¹⁷³, “sapienze”, l'una e l'altra, di due diverse tradizioni culturali dell'Iran zoroastriano. D'altra parte, non può essere certo senza significato che *zandīk* in pahlavico, cioè colui che si atteneva ad un'“interpretazione” (*zand*) arbitraria della dottrina religiosa, fosse il termine designante l'“eretico” e, di norma, il “manicheo” già nel III secolo d.C.¹⁷⁴: per uno zoroastriano, infatti, la principale caratteristica del Manicheismo, particolarmente negativa e pericolosa, doveva essere proprio quella che esso veniva presentato come un'interpretazione autentica della vera religione di Zoroastro.

La raccolta di testi che formano quella che potremmo definire la sacra scrittura dello Zoroastrismo va, quindi, propriamente sotto il nome di “Avesta”, in pahlavico *Abestāg*, d'incerta etimologia. Tra le varie spiegazioni che se ne sono date, tre sono quelle che hanno un maggior grado di verosimiglianza: “testo fondamentale”, “elogio di Ahura Mazdā”, “ingiunzione di Zoroastro”. Il testo avestico, quale oggi lo conosciamo, risale ad una redazione scritta in epoca sasanide, ma ben più antica è la tradizione orale, trasmessa dalle scuole sacerdotali. Imparare a memoria il testo sacro, compreso lo *Zand*, era uno dei compiti del *mobed*.

Un notevole numero di testimonianze, sparse nei testi pahlavici ed oggetto di un importante studio di Bailey¹⁷⁵, dà risalto all'eccellenza della tradizione orale, lodandone la fedeltà all'insegnamento originario e magnificandone il ruolo da essa avuto nella continuità della religione di Zoroastro, i cui libri erano andati perduti, bruciati o rubati dal “maledetto” Alessandro. In realtà non si hanno tracce di tali libri, che probabilmente non erano mai esistiti. Quel che certo, invece, in epoca sasanide, doveva essere la preoccupazione del clero di rivendicare alla propria religione una sacra scrittura, attribuendole un'antichità remota, al fine di controbattere, mediante la valorizzazione della tradizione orale, chi lo accusasse di arbitrarità nell'interpretazione della dottrina o di infedeltà all'insegnamento di Zoroastro.

Una siffatta preoccupazione era verosimilmente più antica dell'epoca in cui l'Avesta fu

173 Widengren, *Les religions de l'Iran*, 275 sgg.

174 Schaeder, *Iranische Beiträge Vol.I*, 274 sgg.

175 Bailey, *Zoroastrian Problems*, 149-194.

redatto nella forma che ci è parzialmente pervenuta. E' quindi tutt'altro che impossibile che l'Avesta o qualche sua parte fosse stato messo per iscritto già all'epoca partica: vari elementi possono essere portati a sostegno di questa ipotesi. Tra di essi spicca, per la sua importanza, una testimonianza di Mani (III secolo d.C.), riportata dai *Kephalaia* 7,27-33: “L'Apostolo della Luce, lo splendente Illuminatore, venne in Persia dal re Hystaspes e scelse discepoli giusti e retti e predicò la sua speranza in Persia; ma Zoroastro (Zarades) non scrisse libri. I suoi discepoli, però, dopo la sua morte mandarono a memoria le sue parole e scrissero i libri che essi leggono oggi”¹⁷⁶.

I testi copti manichei confermano, quindi, la notizia del IV Libro del *Denkard*, secondo il quale un sovrano arsacide di nome Vologese, probabilmente del II secolo a.C., avrebbe impartito istruzioni per le varie province dell'impero partico allo scopo di preservare l'Avesta e lo Zand sopravvissuti, in tradizione scritta ed orale, alle distruzioni ed al caos provocati da Alessandro ed alle ruberie dei Greci^{177 178}. Anche alcune fonti classiche confermano l'esistenza di testi scritti anteriormente all'epoca sasanide tra cui Plinio il Vecchio, indicante Ermippo (III secolo a.C.), autore di un libro sui magi che avrebbe commentato i *volumina* attribuiti a Zoroastro, provvedendo a redigerne alcuni indici¹⁷⁹ e Pausania (II secolo a.C.), nella descrizione di un libro che sarebbe servito ai magi della Lidia per la recitazione delle loro invocazioni in una lingua barbarica.

Se dell'esistenza di un Avesta arsacide non sembra legittimo dubitare, nonostante alcuni autorevoli studiosi¹⁸⁰, è chiaro però come essa sia ininfluenza, da un punto di vista filologico, sullo studio del corpus che ci è pervenuto sotto il suo nome: è certo, infatti, che esso non può risalire oltre l'epoca sasanide. I termini del problema sono stati definiti da Henning nel 1942. La tesi, secondo la quale l'attuale testo avestico sarebbe derivato da una traslitterazione meccanica di un originale, già messo per iscritto, in un alfabeto di tipo aramaico e cioè non vocalizzato, non è sostenibile¹⁸¹. Una tale tesi, che ebbe notevole credito, non fu certo senza conseguenze sull'interpretazione del testo, poiché essa aprì inevitabilmente la strada a ricostruzioni più o meno arbitrarie di un originale, solo

176 Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 10-15.

177 Bailey, *Zoroastrian Problems*, 156 sgg., 218 sgg.

178 Zaehner, *Zurvan: a Zoroastrian Dilemma*, 8, 31 sgg.

179 Bidez&Cumont, *Les Mages hellénisés Vol. II*, 9.

180 Hoffman&Narten, *Der Sasanidische Archetypus*, 34.

181 Bailey, *Zoroastrian Problems*, 149-194.

approssimativamente conservato ed in ogni caso deformato da un sistema scrittorio per sua natura inadeguato, ad una resa fedele delle particolarità fonetiche e fonologiche dell'avestico. L'abbandono, ormai pressochè generale, di questa tesi ha restituito validità ed autonomia alla tradizione del testo che ci è pervenuto, dando nuovo vigore alla filologia avestica. L'Avesta sasanide fu opera di scribi che inventarono un alfabeto *ad hoc*, certamente derivato da quello pahlavico, per scrivere testi tramandati a memoria, grazie ad una lunga ed accurata tradizione orale.

Tutto quello che possiamo ricostruire della trasmissione dell'Avesta, soprattutto sulla base delle testimonianze dei libri pahlavici, dimostra in ogni caso che il clero sasanide era ben consapevole dell'avvenuta rottura della tradizione a causa della caduta del primo impero persiano. La figura di Alessandro Magno fu demonizzata: la sua leggendaria fortuna nella letteratura persiana medievale ebbe, in realtà, origini straniere, prima ellenistiche e poi islamiche. Per gli zoroastriani, invece, il Macedone è sempre stato un maledetto operatore d'iniquità, distruttore della regalità legittima e nemico della Buona Religione: egli appiccò il fuoco all'Avesta, secondo una versione *ad hoc*, che intendeva attribuire al testo sacro scritto, un'antichità fittizia, e massacrò clero e fedeli.

Secondo la tradizione, di cui i Libri VIII e IX del *Denkard* sono un'autorevole testimonianza, l'Avesta sasanide era diviso in ventuno sezioni, raggruppate in tre parti composte ciascuna di sette sezioni: la “gathica”, costituita dalle *Gāthā* stesse e da alcuni commentari; la “rituale”, intermedia per i suoi contenuti ed importante tanto per vari aspetti del rito quanto per dottrine cosmologiche, morali e forse astronomiche in essa incluse; la “legale”, che raccoglieva opere giuridiche insieme con testi concernenti la storia mitica o anche la liturgia. Secondo tale tradizione, di cui alcuni frammenti si trovano in altre parti del *Denkard* ed in altri testi pahlavici, l'Avesta sarebbe stato consegnato da Zoroastro a Vištāspa.

Questi, oppure un “Dario figlio di Dario” secondo un'altra versione, avrebbe fatto redigere due copie scritte, depositate l'una in un “tesoro regio”, l'altra in una sorta di archivio¹⁸². A causa delle devastazioni e rapine conseguenti all'invasione di Alessandro, l'Avesta sarebbe stato distrutto o disperso e i Greci ne avrebbero tradotto quelle parti che potevano arricchire le loro conoscenze. Uno

182 Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra Vol. I*, 50-55.

dei Vologesi della dinastia partica degli Arsacidi avrebbe compiuto una prima opera di raccolta, fondandosi sulla continuità della tradizione orale e, successivamente, quattro sovrani sasanidi, Ardašīr I (224 d.C.- 240 d.C.), Sābuhr I (240 d.C.- 272 d.C.), Sābuhr II (309 d.C.- 379 d.C.) e Cosroe I (531 d.C.- 579 d.C.), avrebbero fatto il resto. Due figure di sacerdoti si sarebbero illustrate in quest'opera di raccolta e codificazione del testo dell'Avesta sasanide: Tansar sotto il regno di Ardašīr e Adurbād figlio di Mahraspand sotto il regno di Sābuhr II.

In realtà, l'Avesta sasanide risalirebbe ad un archetipo del IV secolo d.C., da collocarsi verosimilmente sotto il lungo regno di Sābuhr II. Lo studio della tradizione manoscritta mostra che si deve risalire ad un unico codice di base da datarsi nel IX secolo d.C., mentre il più antico dei manoscritti esistenti risale al 1288. L'intero corpus dell'Avesta giunto fino a noi può essere considerato come un insieme di testi e frammenti eterogenei, utilizzati per lo più per le esigenze della liturgia, delle pratiche purificatorie e, in qualche caso, della condotta morale. Il prevalere di tali esigenze, specialmente di tipo liturgico, non deve tuttavia trarre in inganno sulla vera natura e sull'orientamento di varie parti dell'Avesta attuale. Per fare un esempio, sarebbe sicuramente un errore considerare tutte le parti che compongono il Messale romano come testi concepiti per l'uso liturgico.

Dell'Avesta sasanide, secondo la descrizione ed il sommario che ne fa il *Denkard*, restano, oltre a numerosi frammenti, alcune parti consistenti. Della sezione “gathica” sono conservati vari capitoli dello *Yasna*, comprese le *Gāthā*, e passi dello *Hadokht nask*; della sezione “rituale” *Gāh* e *Sīh-rozag*, oltre al *Wištāsp Yašt* e all'*Afrīn ī Zardušt*; della sezione “legale” il *Nerangestān* ed il *Widewdād* (uno dei ventuno “libri” o *nask* nei quali si sarebbe suddiviso l'intero testo, sembrerebbe conservato integralmente), oltre a vari *Yašt*. Complessivamente si può stimare che dell'Avesta sasanide si sia conservato circa un quarto. La filologia moderna distingue nell'Avesta le seguenti parti: *Yasna*, *Wisprad*, *Khorda Avesta*, *Sīh-rozag*, *Yašt*, *Widewdād* e frammenti diversi¹⁸³.

Lo *Yasna*, “venerazione, ufficio divino, sacrificio”, è composto da settantadue capitoli (*hāti*), recitati durante la cerimonia omonima, dedicata al sacrificio di Haoma. Esso è scritto in due diversi

183 *Ibid.*, 55 sgg.

dialetti: l'avestico-gathico, detto anche antico-avestico, la lingua delle *Gāthā* (diciassette capitoli), dello “*Yasna* dei sette capitoli” e di alcune preghiere tradizionali, e l'avestico recente, la lingua di tutto il restante Avesta. Quanto al resto dello *Yasna*, i capitoli 9-11 formano l'inno a Haoma (*Hom Yašt*), il capitolo 12 è la professione di fede o il Credo dello Zoroastrismo (*Fravarāne*: “io professo”), i capitoli 19-21 (*Bagān Yašt*, un inno alle entità divine: *bagān*) sono un commento a tre preghiere che compaiono nel capitolo 27. Gli altri capitoli contengono invocazioni, formule di benedizione, preghiere, come quelle relative al rituale delle acque (*Ab zohr*), cui sono dedicati i capitoli 63-69.

Il *Wisprad*, “(preghiera) a tutti i patroni”, suddiviso in ventiquattro brevi sezioni, non aggiunge molto al testo dello *Yasna*, se non per alcune formule d'invocazione indirizzate ai “patroni” (*ratu*) delle diverse categorie di esseri, geni di differenti specie che potremmo definire animate ed inanimate.

Il *Khorda Avesta*, “piccolo Avesta”, è una sorta di breviario per laici, utile per le preghiere quotidiane di tutti i fedeli. Esso contiene cinque preghiere (*Niyāyishn*) al sole, a Mithra, alla luna, alle acque ed al fuoco, cinque *tempora* (*Gāh*) per il mattino, il mezzogiorno, il pomeriggio, la mezzanotte e la notte, quattro formule di benedizione (*Afrīnagān*) da utilizzarsi nelle funzioni per i defunti, nei giorni epagomeni alla fine dell'anno, nelle sei feste stagionali ed all'inizio e fine dell'anno.

Il *Sīh-rozag*, “trenta giorni”, in due versioni, una breve ed una lunga (“piccolo” e “grande” *Sīh-rozag*), enumera le entità degne di culto (*yazata*), che presiedono, ciascuna, ai trenta giorni del mese.

Gli *Yašt*, “inni”, sono ventuno testi prevalentemente poetici, dedicati a vari *yazata*, molto diversi l'uno dall'altro sia per la loro estensione e struttura, sia per l'epoca cui possono risalire. Alcuni di essi sono particolarmente importanti per ricostruire il primo sviluppo della nuova religione e per delineare il processo di sintesi e compromesso tra vecchio e nuovo che caratterizzò lo Zoroastrismo dopo l'epoca del profeta. Accanto ad evidenti tracce di zoroastrianizzazione, alcuni

inni conservano, infatti, elementi mitici o leggendari che risalgono ad una preistoria indo-iranica, mentre altri, come i primi quattro, dedicati rispettivamente ad Ahura Mazdā, agli Ameša Spenta, ad Aša ed a Haurvatāt, il dodicesimo dedicato a Rašnu, il diciassettesimo ad Arštāt ed il ventesimo a Haoma, sono chiaramente il frutto di compilazioni relativamente tardive. I più importanti sono senza dubbio il quinto dedicato ad Anāhitā, l'ottavo a Tištrya, il decimo a Mithra, il tredicesimo alle Fravaši, il diciassettesimo ad Aši ed il diciannovesimo allo Khvarenah. Anche i rimanenti *yašt*, tra i quali vanno ricordati l'inno ad Haoma (di cui si è detto e cui si aggiunge *Yasna* 9-11) e l'inno a Sraoša, composto di *Yasna* 57 e di *Yašt* 11, contengono elementi di notevole interesse da un punto di vista storico-religioso: il sesto dedicato al Sole, il settimo alla Luna, il nono a Druvāspā, il sedicesimo a Cistā (come Daenā), il ventunesimo a Vanant e, in particolar modo, il quattordicesimo a Verethraghna e, nuovamente, il sedicesimo, anche a Vayu.

Il *Widewdād*, “legge di abiura dei daeva”, comunemente noto come *Vendidad*, è prevalentemente un manuale catechistico, una sorta di Levitico dello Zoroastrismo, in cui Ahura Mazdā risponde alle domande di Zoroastro. L'attenzione principale è posta alle regole della purificazione e dell'espiazione con uno stile che risulta pedante e ripetitivo. La lingua sembra relativamente recente e per alcune parti l'epoca cui il testo può risalire è certamente post-achemenide. I primi due dei ventidue capitoli (*fargard*) dei quali è composto si contraddistinguono per il contenuto: il primo è una lista dei sedici migliori paesi creati da Ahura Mazdā, con l'enumerazione sia dei loro pregi, sia delle contro-creazioni con le quali Ahriman li affligge e li contamina; il secondo contiene il mito di Yima e del suo *var*, che ricorda quello di Noè e dell'Arca¹⁸⁴.

Per il resto, nel suo insieme, il *Widewdād* si diffonde, con una casistica minuziosa, sulle regole alle quali il fedele si deve attenere nelle varie circostanze della vita quotidiana, nel lavoro dei campi, nelle azioni rituali, nella cura delle malattie, ecc..., allo scopo di garantirsi contro i peccati più gravi, che meritano la morte, e quelli meno gravi, per i quali sono previste puntualmente le relative espiazioni. Il capitolo 19, in particolare, è importante, sia per le tentazioni di Zoroastro ad

184 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. I*, 94 sgg.

opera del demone (*druj*) Buti, che voleva ucciderlo, e dello stesso Spirito Malefico, che voleva indurlo ad abiurare la santa dottrina, sia per la sorte dell'anima nell'aldilà. Oltre a queste sue parti principali, dell'Avesta sasanide ci sono giunte più di venti serie di frammenti, alcuni dei quali notevolmente importanti da un punto di vista storico-religioso: il *Nerangestān*, “precetti sul culto”, di materia ritualistica; i *Pursišnīhā*, “questioni”, una sorta di breve catechismo; l'*Aogemadaecā*, “noi accettiamo”, un trattato sulla morte; lo *Hadokht nask*, “Libro delle Scritture”, che descrive del valore di una famosa preghiera, l'*Ashem vohu* (*Yasna* 27,14)¹⁸⁵ e della sorte dell'anima dopo la morte; il *Frahang ī oīm-ek*; “la conoscenza di uno (in avestico), uno (in pahlavico)”, lessico avestico-pahlavico; l'*Afrīn ī Zardušt*, “la benedizione di Zoroastro”, lode di Vištāspa pronunciata da Zoroastro; il *Wištāsp Yašt*, “inno di Vištāspa”; il *Nerang ī Ataš*, “precetti sul culto del fuoco”; il *Vaethā nask*, “Libro della Conoscenza”; oltre a frammenti vari, che si trovano in parte nelle edizioni e traduzioni dell'Avesta, in particolare nell'edizione di Westergaard e nella traduzione di Darmesteter, ed in parte ancora, come anche quelli ora menzionati, in apposite edizioni abbastanza recenti.

Quella fondamentale dell'Avesta, su cui ancora oggi si basa ogni studio filologico, è di Geldner (1889-1896). Altrettanto fondamentale per l'interpretazione del testo è il vocabolario antico-iranico (avestico ed antico-persiano) di Bartholomae¹⁸⁶: su di esso è fondata la traduzione tedesca di Wolff (1910, da integrare, per le *Gāthā*, con quella del Bartholomae stesso), che rappresenta un notevole passo avanti rispetto a quella francese di Darmesteter (1892-1893), tuttora importante per vari aspetti. Un lavoro preparatorio per un nuovo lessico avestico è stato intrapreso da Schlerath (1968). Numerose sono poi le traduzioni (a volte anche con edizioni dei testi) delle *Gāthā*, degli *Yašt* nel loro insieme o di singoli inni.

185 Alberti, *Avestā*, *Yasna* 27,14. “Ashem Vohū. Che cos'è il vostro Regno, le vostre ricchezze; quanto posso io essere vostro nelle mie azioni per nutrire il Tuo povero, o Mazdā? Dietro a tutto, sì, dietro a tutto, noi dichiariamo che ci sei Tu, lontano dai daēva e dai maledetti mortali di Xrafstra (Miscredenti, avvertiti come esseri nocivi per il loro scetticismo ed assenza di valori morali).

186 Alla fase linguistica antico-iranica, che si concluse tra il IV ed il III secolo a.C., appartengono l'avestico e l'antico-persiano, mentre il medio-persiano delle iscrizioni sasanidi, per lo più del III secolo d.C., e quello dei libri zoroastriani (pahlavico), soprattutto del IX secolo d.C., appartiene alla fase medio-iranica (fino al IX-X secolo d.C.), come anche il partico, il sogdiano, il battriano, ecc..., oltre, naturalmente, al medio-persiano dei testi manichei d'Asia Centrale.

3.11. La Letteratura Pahlavica.

I testi religiosi pahlavici, che risalgono per la maggior parte al IX secolo d.C., sono, senza dubbio, dopo l'Avesta, la fonte più importante per lo studio dello Zoroastrismo. Essi sono scritti in una lingua, detta pahlavico dei libri, che è una *koinè* letteraria del medio-persiano (300 a.C.- 950 d.C.) con una ortografia palesemente arcaica, riflettente uno stadio della lingua precedente l'epoca sasanide (III- IV secolo d.C.). Ciò è dimostrato soprattutto dal confronto con l'altra del medio-persiano dei testi manichei dell'Asia Centrale, che a sua volta risente della lingua del Fars nei primi secoli dell'epoca sasanide. Il nome “pahlavico” (*pahlavī*) fu dato al medio-persiano dei testi zoroastriani non col suo significato originario (letteralmente: “partico”), ma in quello più recente di “eroico, antico”, impiegato per designare la cultura iranica pre-islamica.

Anche per quanto riguarda la letteratura pahlavica, grande fu il ruolo della tradizione orale. Questo dato è assai importante: alcuni testi scritti, ad esempio, nel IX o nel X secolo d.C., possono risalire, almeno per alcune loro parti anche consistenti, ad epoche molto più antiche ed essere, quindi, per il loro contenuto ed a volte pure per la loro forma, ancora più antichi di testi messi per iscritto in epoche precedenti, ma non fondati su una tradizione orale antecedente. Per lo studio di tale letteratura i problemi cronologici sono quindi notevolissimi e rendono spesso incerta una prospettiva storica.

La maggior parte dei testi pahlavici è d'interesse religioso. Oltre alle versioni ed ai commenti dell'Avesta, opere particolarmente importanti sono il *Bundahišn* (“Creazione”) o *Zand-āgāhīh* (“Conoscenza per mezzo dello Zand”), il *Denkard* (“Atti della Religione”), le *Wizīdagīhā ī Zādspram* (“Selezioni di Zādspram”), le *Namagīhā ī Manuščihhr* (“Lettere di Manuščihhr”), il *Dādestān ī denīg* (“Sentenze Religiose”) e la *Rivāyat* (“Tradizione”) che lo accompagna, la *Rivāyat* di Emed ī Ašawahištān, lo *Skand-gumānīg wizār* (“Soluzione decisiva dei dubbi”), il *Cim ī kustīg*

(“Ragioni per il cordone sacro”), lo *Ardā Wīrāz nāmāg* (“Libro di Ardā Wīrāz”), lo *Sāyist ne-šāyist* (“Lecito e non Lecito”), lo *Zand ī Wahman Yasn* (“Zand del perduto *Bahman Yašt*”), il *Jāmāsp nāmāg* (“Libro di Jāmāsp”) o lo *Ayādgār ī Jāmāspīg* (“Memoriale di Jāmāsp”). Per vari testi di *handarz* (“Precetti”) costituenti una vera e propria letteratura sapienziale, può appartenere il *Dādestān ī Menog ī Khrad* (“Sentenze dello Spirito della Sapienza”), ecc...

Anche altre opere pahlaviche, di contenuto prevalentemente politico, come il *Testamento di Ardašīr* e la *Lettera di Tansar* (pervenuteci la prima, in versione araba e la seconda in persiano, a sua volta tradotta dall'arabo), o giuridico, come il *Mādayān ī hazār dādestān* (“Trattato delle mille sentenze”), o didattico, come le *Sarestānīhā ī Erān* (“Città-capitali dell'Iran”), le *Abdīh ud sahīgīh ī Sagestān* (“Meraviglie e cose ragguardevoli del Sistan”), il *Khusraw ud redag* (“Cosroe e il paggio”) ecc..., risultano notevolmente importanti per lo studio dello Zoroastrismo e della sua storia.

L'Avesta pahlavico si compone dello *Yasna*, comprese le *Gāthā*, del *Widewdād* e del *Nerangestān*¹⁸⁷. Ben poco ci è rimasto degli *Yašt*. Caratteristica pressochè costante della versione pahlavica è una traduzione fatta parola per parola, declinante nell'ordine stesso in cui i vari elementi di una frase compaiono nel testo avestico, la cui lingua originaria, iranica orientale, è imperfettamente nota ai traduttori ecclesiastici d'epoca sasanide e, in alcuni casi, pressochè sconosciuta, come risulta chiaramente dalla versione pahlavica delle *Gāthā*. L'ordine parola per parola dava luogo ad un pahlavico spesso oscuro, dal momento che la struttura delle due lingue sembrava molto diversa.

Di qui la necessità d'inserire glosse abbastanza frequenti, alle quali si aggiungevano commenti e digressioni, considerati atti ad illuminare meglio il testo avestico e, in ogni caso, ad arricchirlo di nuovi dati per lo più conservati in una tradizione orale. I manoscritti presentano le versioni pahlaviche, con le loro glosse ed i loro commenti, sviluppate verso per verso o frase per frase. Anche il testo pahlavico veniva memorizzato nel suo insieme. In tal modo entravano a far parte di un ampio patrimonio culturale, anche nozioni derivate da dottrine straniere, indiane, greche,

187 Alberti, *Avestā*, 85-232; 435-563.

abilonesi, dal momento che il clero zoroastriano, anche sotto lo stimolo di alcuni sovrani particolarmente sensibili ai diversi saperi dell'epoca, s'industriò sempre a consolidare la propria cultura scientifica e filosofica, armonizzando con la tradizione religiosa nuove cognizioni relative a spazi più diversi dello scibile: dalla cosmogonia all'escatologia, all'astronomia, alla logica, alla fisica, alla storia naturale, al diritto, alla medicina, ecc...

Si è già detto del ruolo importante che la tradizione attribuiva ad alcuni sacerdoti zoroastriani nell'opera di codificazione del canone delle scritture, come Tansar sotto il regno di Ardašīr e Adurbād ī Mahraspandān sotto il regno di Sābuhr II. Di fatto, quasi tutta la produzione letteraria era pressocchè d'origine ecclesiastica. Il clero dei magi, soprattutto della Persia vera e propria (Fars), fu il grande protagonista di una nuova fase nello sviluppo dello Zoroastrismo, che si aprì con la fondazione dell'impero sasanide, trascorso il primo quarto del III secolo d.C. La documentazione epigrafica fornisce di ciò, una testimonianza evidente nell'opera del gran sacerdote Kerdīr.

Ora, nonostante il carattere di prevalente anonimato, caratteristico di una cultura tramandata oralmente, conosciamo vari nomi di autori, per lo più compilatori o curatori, di opere importanti della letteratura pahlavica, tutti o quasi sacerdoti o gran sacerdoti (*mowbed*) del Fars. Tra questi ricordiamo Zādspram, cui risale l'antologia di scritti *Wizīdagīhā ī Zādspram*, nell'evidenziare soggetti di cosmologia, di psicologia e della vita di Zoroastro (come il VII Libro del *Denkard*); il fratello di Zādspram, Manušcihr, gran sacerdote del Fars e di Kerman, autore di tre Lettere (*Namagīhā ī Manušcihr*), l'ultima delle quali datata 881 d.C., importanti come testimonianza di un conservatorismo tradizionalistico nella dottrina, nella morale e nel rito; ancora lo stesso Manušcihr, autore del *Dādestān ī denīg*, composto di novantadue risposte ad altrettanti quesiti relativi ad ogni sorta di argomenti di morale, di diritto, di cosmologia, specifico di un genere letterario organizzato in domande e risposte, originariamente orali.

Ricordiamo Adurfarroby ī Farrokhzādān, gran sacerdote del Fars durante il califfato di al-Ma'mun (813 d.C.- 833 d.C.), ed un altro gran sacerdote del Fars, Adurbād ī Emedān, di qualche

anno dopo, quali autori del *Denkard* nella sua forma finale; Emed ī Ašawahištān, gran sacerdote nel 955 d.C., forse un nipote del redattore del *Denkard*, autore di una *rivāyat* concernente problemi di diritto ereditario, matrimoniale e rituale; Mardānfarrokh ī Ohrmazddādān, autore dello *Skand-gumānīg wizār* nella seconda metà del IX secolo d.C., che si cimenta in un'importante opera apologetica dello Zoroastrismo confrontato con l'Islam, il Giudaismo, il Cristianesimo ed il Manicheismo, in un testo pervenutoci in versioni pazand (medio-persiano trascritto in caratteri avestici) e sanscrita, grazie alla comunità indiana dei Parsi. Particolarmente importanti sono il *Bundahišn* ed il *Denkard* per la varietà dei loro contenuti antologico-enciclopedici e, soprattutto il secondo, anche per la notevole estensione, oltre che lo *Ardā Wīrāz nāmāg*, per la grande fortuna che ebbe, quale opera più popolare dell'intera letteratura zoroastriana, tradotta in varie lingue orientali, in persiano, in sanscrito ed in gujarati e, per tempo, anche in più lingue europee.

Il *Bundahišn*¹⁸⁸, in trentasei capitoli ed in due redazioni (*Grande Bundahišn* o *Bundahišn Iraniano* e *Bundahišn Indiano*, quale versione abbreviata dipendente da una differente tradizione manoscritta), tratta della cosmogonia, delle vicende dell'umanità, della configurazione della Terra, dell'oroscopo del mondo e della topografia terrestre, dell'alternarsi delle stagioni, del calendario, della natura umana, della sorte dell'anima e della storia universale, suddivisa, quale storia sacra, in dodici millenni, corrispondenti ai segni zodiacali, determinanti un insieme composito di dottrine tradizionali miste ad elementi ed a cognizioni acquisiti anche mediante il contatto con culture straniere.

Il *Denkard*, un'enciclopedia in nove libri, dei quali sono andati perduti i primi due e la parte iniziale del terzo, è una grande summa del sapere dell'epoca, specialmente nei primi libri, frutto di un'opera compilatoria poco omogenea, che tratta di apologetica, di esegesi, di morale, di medicina e di filosofia. Esso presenta notevolissime difficoltà di comprensione, a causa di uno stile tutt'altro che piano e lineare, in verità molto complesso e spesso oscuro. Il VI Libro è di carattere sapienziale, secondo il genere degli *handarz*; il VII è una sintesi della storia universale con Zoroastro al suo centro; i Libri VIII e IX sono un'esposizione dei contenuti dell'Avesta sasanide secondo i vari *nask*.

188 Zaehner, *Il Libro del Consiglio*, 11-36, 48-56.

Lo *Ardā Wīrāz nāmāg* è stato definito la “Divina Commedia Iranica”. In realtà, sebbene si possa escludere una sua diretta influenza sulla Commedia dantesca, esso può avere influito sulle tradizioni islamiche del *mi'rāj* o dell'ascensione di Muhammad e quindi del *Libro della Scala* e queste, a loro volta, furono forse tra le varie fonti che ispirarono Dante¹⁸⁹. L'opera, quale analogia della Divina Commedia, è integralmente dedicata alla descrizione di un viaggio nell'aldilà compiuto da un giusto di nome Wīrāz, che, ingerita una speciale pozione di vino e di giusquiamo (*may ud mang*)¹⁹⁰, durante un apposito rito compiuto davanti al tempio del fuoco Farroby nel Fars, poté separare da vivo la sua anima dal corpo per sette giorni e sette notti. L'anima si diresse verso il Picco della Legge (la vetta della Harā al centro del mondo) ed il ponte del Cinvant, rientrando poi nel corpo, consentendo a Wīrāz, risvegliatosi dal sonno, di riferire sulle cose da lui viste nell'aldilà, al fine di confermare le verità della fede sul Paradiso (*Behešt*), sulla zona intermedia (*Hamīstagān*) e nell'Inferno (*Dozākh*), con una descrizione puntuale delle differenti sorti delle anime dopo la morte, determinate dai differenti comportamenti terreni. Minuziosa è la casistica delle pene infernali commisurate ai peccati commessi.

Il carattere visionario dello *Ardā Wīrāz nāmāg* avvicina quest'opera alla letteratura apocalittica zoroastriana. Un'escatologia apocalittica, con la visione e la rivelazione degli eventi futuri e finali, risulta un soggetto che, nello Zoroastrismo, ha fornito materia ad una sorta di genere letterario con indubbe radici nella tradizione iranica, dalle *Gāthā* allo *Yašt* 19, pur se in parte influenzato dall'altra giudaica e cristiana. A parte varie testimonianze sparse nella letteratura pahlavica, due opere sopra citate appartengono a questo genere: lo *Ayādgār ī Jāmāspīg* solo parzialmente conservato in pahlavico (la versione principale è in pazand) e lo *Zand ī Wahman Yasn*, nella raccolta di tradizioni più antiche, come quelle del perduto *Bahman Yašt*, insieme con le ansie e le speranze dell'epoca in cui furono redatte, quando la potenza dell'Iran e lo splendore della Buona Religione erano stati gravemente compromessi, dopo la caduta dell'impero sasanide.

Come per l'Avesta anche per i testi pahlavici la tradizione manoscritta è relativamente tarda,

189 Gignoux, *Le livre d'Ardā Wīrāz*, 6.

190 Gnoli, *Ašavan*, 437 sgg.

quella iranica generalmente più antica e quella indiana più recente. Testi zoroastriani, infatti, furono portati dall'Iran presso la comunità dei Parsi in India a partire dal XIII secolo, dove servirono da originali per copie successive o per versioni in altre lingue (sanscrito, gujarati, ecc...), che in alcuni casi sono le uniche a sopravvivere, a causa della perdita dei relativi originali pahlavici. Le edizioni e traduzioni dei testi pahlavici, a cura di studiosi persi od occidentali, sono numerose, ma, spesso, invecchiate e condotte con criteri molto diversi.

Talvolta si tratta di mere riproduzioni di testi, in altri casi di trascrizioni in alfabeto latino seguite da traduzioni, in altri ancora di traslitterazioni, trascrizioni e traduzioni. Per l'*Ardā Wīrāz nāmāg*, l'*Ayādgār ī Jāmāspīg* ed il *Bundahišn* informazioni particolarmente aggiornate, anche sullo stato degli studi, sono nella *Encyclopaedia Iranica*. Per il *Denkard*, in particolare, sono state pubblicate una traduzione del III Libro e traslazioni, con trascrizioni del testo e commento, del VI e del VII Libro. Un'edizione dei testi similmente è stata intrapresa in Iran tra il 1976 ed il 1979 dallo "Asia Institute" della Pahlavi University: *The Pahlavi Codices and Iranian Researches*. I cinquantasette volumi pubblicati includono, tra l'altro, le riproduzioni dei *Codices Avestici et Pahlavici* dell'Università di Copenhagen, quale principale serie precedente.

3.12. Altre Fonti.

Tra le altre fonti iraniche a noi rinvenute, risultano particolarmente importanti quelle epigrafiche, che, in confronto a quelle letterarie, hanno il pregio di non presentare problemi di cronologia (visibili semmai, per le leggende di sigilli, cammei, bullae, ecc... d'epoca sasanide, per la storia religiosa di minor valore, comunque valida ed indicativa). Esse, tuttavia, consistono per lo più in testi di carattere profano, fatta eccezione per alcuni brevi epitaffi funerari del Fars. Le iscrizioni dei sovrani achemenidi hanno infatti evidenti finalità politiche e così pure quelle dei sasanidi, ma sia le une, sia le altre, emergono, pur indirettamente, molto importanti per la storia religiosa dell'Iran antico. Un posto di particolare rilievo, sotto questo punto di vista, si evidenzia nelle iscrizioni medio-persiane del gran sacerdote Kerdīr, fanatico restauratore dello Zoroastrismo nel III secolo d.C..

Il *Corpus Inscriptionum Iranicarum* di Londra e gli *Iranische Denkmaler* di Berlino sono le serie che più hanno contribuito all'edizione dei testi epigrafici. Una raccolta quasi completa delle iscrizioni achemenidi, in trascrizione e traduzione, è in Kent nel 1953, cui si deve aggiungere Mayrhofer nel 1978. Per le iscrizioni sasanidi, trascrizioni e traduzioni si troveranno in Back nel 1978, cui si deve aggiungere Skjaervo nel 1983. Studi più recenti ancora ed approfonditi delle iscrizioni di Kerdīr si devono a MacKenzie nel 1989 ed a Gignoux nel 1991. Alle fonti epigrafiche potrebbero aggiungersi quelle iconografiche. Purtroppo nessuno studio d'insieme, organico e sistematico, è stato ad esse dedicato, anche se non mancano alcuni pregevoli approfondimenti su temi e motivi specifici.

Non meno importanti, in alcuni casi, delle stesse fonti iraniche, sono le fonti classiche, soprattutto greche, sulla religione dei Persiani e sui magi. Erodoto, Senofonte, Ctesia, Strabone, Plutarco e Damascio (per la testimonianza di Eudemo di Rodi sulle dottrine dei magi) sono, sia pure

in diversa misura, di grande importanza in riferimento al suo sviluppo storico. Esse sono state più volte raccolte e criticamente valutate. Altrettanto di pregio, specie per il periodo achemenide, sono poi alcuni passi biblici, dal *Deutero-Isaia* ai *Libri dei Re*, ad *Esdra*, *Neemia*, *Ester* e *Daniele*.

Le testimonianze ebraiche danno informazioni significative sulle buone relazioni che intercorrevano tra il popolo d'Israele ed i nuovi signori dell'impero supernazionale degli Achemenidi, da Ciro II il Grande a Dario I ed oltre, nonché sull'influenza esercitata dalle concezioni religiose iraniche sul Giudaismo post-esilico, soprattutto sull'angelologia, sull'escatologia e sulle tendenze dualistiche. Tra le fonti non iraniche risultano di notevole importanza, più per il profilo storico che per quello dottrinario, a causa del loro carattere polemico e tendenzioso, le fonti cristiane, siriane ed armene, delle quali si hanno sufficienti informazioni bibliografiche in Christensen¹⁹¹. Le fonti arabo-persiane d'epoca islamica, oggetto di accurati studi di Monnot, sono anche esse importanti e ci offrono un quadro che illumina la situazione d'isolamento e di debolezza delle comunità zoroastriane nell'Iran medievale.

Le fonti primarie zoroastriane, inoltre, non si esauriscono nell'Avesta e nei testi pahlavici (né nelle scarse testimonianze epigrafiche pre-islamiche alle quali si possono aggiungere quelle archeologiche relative ai cosiddetti templi del fuoco), ma continuano ben oltre la fioritura della letteratura pahlavica del Fars, nei secoli IX e X d.C. : esse, infatti, accompagnano i successivi sviluppi della fede fino ai nostri giorni, dallo *Zarātušt nāma* ("Libro di Zoroastro") di Zartušt ibn Bahrām ibn Pašdu (XIII secolo), in persiano, alle *rivāyat* persiane (secoli XV-XVIII), con le quali gli zoroastriani d'Iran rispondevano ai loro fratelli d'India su questioni di liturgia e di morale, alla moderna letteratura religiosa in gujarati e in inglese, per non parlare delle opere storiche o delle cronache sulle origini e sulle vicende delle comunità parsi, quali il *Parsi Prakāśh*, in gujarati, e, in persiano, il *Qissa-i Sanjān* ed il *Qissa-i Zartuštīān-i Hindustān*. Un'antologia, molto sommaria, ma sempre significativa, di brani di questa letteratura si trova in *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* di Mary Boyce del 1984.

191 Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 77-83.

3.13. Le Idee e le Credenze: Caratteri Specifici.

La fede zoroastriana si concepisce intorno alla figura di Zoroastro, il profeta che ne proferisce il nome, quale ispiratore anche, (Zoroastrismo), piuttosto che quello del sommo dio (Mazdeismo), in cui, in ogni caso, si plasma e concretizza. Il dualismo etico, più o meno radicale, è senza dubbio l'elemento specifico che caratterizza il pensiero religioso espresso da Zoroastro, più forte e vitale alle origini, diverso e più silenzioso in seguito, attenuandosi, nel complesso, per differenti influssi e condizionamenti culturali.

Il monoteismo, evidente ad esempio nelle *Gāthā* e tendenziale in gran parte della tradizione religiosa, è servito a volte, specie in epoche recenti nel distinguersi dal contatto con religioni ideologicamente anti-dualistiche, quali il Cristianesimo e l'Islam: la lotta tra due Poteri spirituali contrapposti sta infatti sullo sfondo della teologia, della visione del mondo, del culto, della morale e delle pratiche rituali, anche purificatorie, dello Zoroastrismo. Altro elemento di questa fede è quello di essere una religione descritta da un profeta vissuto in un ambiente religioso e culturale per molti versi simile a quello dell'India vedica, politeistico e fortemente ritualistico.

In ciò lo Zoroastrismo, la più antica delle religioni ancora attuale, rispecchia in modo esemplare la posizione storica, oltre che geografica, della civiltà iranica antica tra Oriente ed Occidente: tra il politeismo magico-religioso degli antichi Indo-Arii ed il mondo religioso semitico del Vicino Oriente, culla di vari monoteismi. Tale posizione intermedia tra est ed ovest, tipica dell'intera civiltà iranica, si riflette nella "miscela religiosa" dello Zoroastrismo successivo al profeta, in cui il vecchio politeismo di tipo indo-iranico riemerge in nuove spoglie insieme con alcuni aspetti dell'antico ritualismo (culto di Haoma, sacrificio animale, ecc...). Specifica dello Zoroastrismo è la credenza in un'esistenza ultraterrena, cui è connesso un culto degli spiriti dei defunti ed una pratica rituale che riflette una complessa ideologia funeraria. L'anima del trapassato è

soggetta al giudizio di un tribunale divino, che ne decide la sorte: in paradiso, all'inferno, in una zona intermedia. In seguito ad un giudizio universale, alla fine dei tempi, i corpi risusciteranno e la vita, anche materiale, sarà garantita in un'esistenza perfetta, libera dall'assalto e dalle contaminazioni di Ahriman ed esente dalla morte e da ogni male.

La storia universale è una storia sacra, che si svolge come un unico, grandioso processo di salvezza. Fatte proprie le speculazioni babilonesi sull'anno cosmico¹⁹², lo Zoroastrismo suddivide la storia del cosmo in dodici millenni, che costituiscono il Tempo limitato entro il quale si consuma la vicenda della Creazione tutta intera, che culmina con Zoroastro e l'avvento della Buona Religione, agli inizi del decimo millennio, proseguendo poi con tre salvatori venturi, comparsi rispettivamente alla fine del decimo, dell'undicesimo e del dodicesimo. Il fedele zoroastriano dalla sua iniziazione, all'età di sette o di quindici anni, fino alla morte vive un'esistenza scandita da una ritualità intensa, periodica e quotidiana (liturgia del fuoco, dell'acqua, dello Haoma, preghiere, penitenze e pratiche purificatorie, ecc...), regolata da una rigida morale, fondata sul precetto dei “Buoni Pensieri, Buone Parole, Buone Azioni” e finalizzata alla conservazione ed al rispetto della vita e alla lotta contro il male¹⁹³.

Lo studio dello Zoroastrismo si concepisce all'interno di un serio approfondimento storico che ne descrive i contenuti ed il flusso stesso: esso s'impone, infatti, per il carattere estremamente problematico, frammentario, eterogeneo e cronologicamente vario delle sue fonti. La religione zoroastriana, quale oggi si presenta nell'Avesta, nella letteratura pahlavica e nelle altre testimonianze iraniche e non, antiche e moderne, è un insieme composito di dottrine e di pratiche, frutto di varie miscele, sintesi, codificazioni, avvenute in epoche diverse e provocate da differenti stimoli e condizionamenti storici e culturali e, in parte, anche politici e sociali. All'epoca sasanide, fin dai suoi inizi (secoli III e IV d.C.), dobbiamo far risalire senza dubbio in massima parte l'assetto dottrinario e liturgico dello Zoroastrismo quale oggi lo conosciamo. Tuttavia, durante l'epoca achemenide e cioè non meno di sette secoli prima, lo Zoroastrismo aveva avuto una sua iniziale

192 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. II*, 234.

193 Duchesne-Guillemain, *La religion de l'Iran ancien*, 125.

collocazione, riflessa sia nell'Avesta recente, sia negli scarsi dati dei quali disponiamo per ricostruire la cosiddetta religione degli Achemenidi.

Anche dopo l'epoca sasanide, la religione di Zoroastro conobbe ulteriori periodi di riassetto, determinatisi dalle nuove condizioni nelle quali si erano venute a trovare le comunità dei suoi fedeli, sia della Persia dei secoli IX-X, sia dell'India britannica, sia quelle dei nostri giorni. Per quanto fortemente conservatore ed animato da un forte tradizionalismo, lo Zoroastrismo, coi suoi quasi tre millenni di storia, non può essere considerato come un insieme omogeneo e sostanzialmente immoto ed immutato di idee, credenze e pratiche religiose. Una prospettiva storica, come accennato, può evitare eventuali rischi, intrinseci, se vogliamo, in una visione “strutturalistica”, caratterizzata ad esempio dall'impostazione, molto elaborata ed in ogni caso intelligente, di un Molè.

Essa può evitare inoltre, particolari appiattimenti cronologici e sovrapposizioni ideologiche e, nello stesso tempo, può correggere radicalmente una ricostruzione unitaria e compatta, sostenuta poi con vigore e dottrina da Boyce, di una fede trasmessasi, inverosimilmente senza rilevanti trasformazioni, durante il primo (o addirittura, per questa studiosa, nel secondo) millennio a.C. sino ad oggi, da una società pastorale ad una urbana, attraverso l'impero achemenide, la conquista macedone, il dominio seleucide e quello greco-battriano più ad oriente, gli imperi partico e sasanide, le conquiste araba e mongola, le egemonie locali dei signori islamici turchi e persiani, fino alle comunità zoroastriane dell'Iran moderno e dell'India prima coloniale e poi indipendente.

3.14. Teologia: Pantheon e Pandaemonium.

La teologia zoroastriana è dominata dalla figura di Ahura Mazdā (pahlavico Ohrmazd), il dio supremo, unico nelle *Gāthā*, creatore di tutto ciò che esiste nella vita materiale, causa ultima della vittoria del Bene sul Male, trascendente ogni potere spirituale, anche dei due Spiriti (mainyu) contrapposti, sebbene in qualche modo connaturale allo Spirito Benefico (Spenta Mainyu), ispiratore di Zoroastro. Il dio sommo è il vertice di un sistema di astrazioni-entità, gli Ameša Spenta, che ne costituiscono ad un tempo i suoi stessi aspetti o le sue stesse modalità di manifestazione e di azione. Evidente ne è il carattere celeste, sottolineato dalla sua sapienza od onniscienza.

Unico nelle *Gāthā*, egli sembra essere anche l'unico dio venerato da Dario I, oltre che la somma divinità dello Zoroastrismo in tutta la sua storia. Non senza ragioni, in Ahura Mazdā si è visto l'unico vero e proprio “dio” dello Zoroastrismo (confermando in tal modo il sostanziale monoteismo), per il fatto che egli è il creatore anche delle divinità minori, alle quali non competerebbe pertanto la qualifica divina in senso stretto, cioè *baga* “dio” nell'Iran antico¹⁹⁴. Nell'Avesta recente Ahura Mazdā domina una sorta di pantheon ricco e complesso, composto da un insieme di entità degne di culto (*Yazata*), che hanno un ordine in qualche modo intermedio tra quello di autentiche divinità (si tratta infatti di alcune appartenenti ad un cosiddetto “paganesimo” pre-zoroastriano oppure di origine almeno in parte straniera, come nel caso di Anāhitā) e l'altro di figure e potenze angeliche.

Il mondo sovrumano dello Zoroastrismo è simmetricamente suddiviso tra entità positive e negative, conforme alla sua originale visione dualistica: alle entità divine od angeliche corrispondono entità demoniache (*daēva*; pahlavico *dew*), maschili o femminili, chiamate, queste ultime anche *druj*. Il dualismo zoroastriano divide infatti l'intero mondo spirituale in due parti

¹⁹⁴ Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. I*, 196.

contrapposte, perfino il linguaggio può essere o divino (ahurico) o demoniaco (daivico)¹⁹⁵. Angra Mainyu (pahlavico Ahriman) è quindi il simmetrico oppositore di Spenta Mainyu, oltre che dello stesso Ahura Mazdā, a causa della sostanziale consustanzialità di quest'ultimo con lo Spirito Benefico.

Ogni Ameša Spenta ha uno specifico rivale in una figura di arci-demonio, così come agli *yazata*, in generale, si contrappongono i *daēva* e le *druj*. Tra i *daēva* e tra gli *yazata* sopravvivono antiche divinità iraniche o indo-iraniche, rispettivamente condannate od assorbite nella sintesi sacerdotale compiuta dai successori del profeta. Per lo più si ritiene, con buone ragioni, che la sorte delle antiche divinità del paganesimo pre-zoroastriano sia stata determinata dal loro maggiore o minore grado di eticità, più o meno armonica con l'insegnamento stesso di Zoroastro. E' così che, accanto a nuove entità anche importanti, come Sraoša "obbedienza" (pahlavico Sroš), che sembrano costruire vere e proprie innovazioni della nuova religione (nel caso specifico un signore della preghiera, indicato come protettore contro il Male, le impurità e la morte, giudice dell'anima nell'aldilà), occupano una posizione di grande rilievo, nel composito pantheon zoroastriano, alcune divinità come Mithra (pahlavico Mihr) e Anāhitā (pahlavico Anāhīd), le quali, insieme ad Ahura Mazdā, si trovano al vertice della gerarchia divina nello Zoroastrismo sia achemenide, sia sasanide.

Divinità accentuatamente polivalenti (la prima custode e garante dei patti e, nello stesso tempo, genio della luce non privo di un carattere guerriero; la seconda dea delle acque, della fecondità e della fertilità, importante anche per la sua natura di divinità regia), esse non si sottrassero a processi sincretistici, determinati dal contatto con credenze mesopotamiche e vicino-orientali, assicurantigli una larga fortuna fuori e dentro il mondo iranico o iranizzato. Il loro culto è ampiamente documentato in epoca partica e sasanide, in Mesopotamia, in Asia Minore ed in Armenia^{196 197}. Nel caso di Mithra esso fu all'origine (in modi ancora non del tutto chiari, dettati e legati probabilmente per la diffusione di dottrine astrali ed astrologiche) della religione misterica che, a partire dalla fine del I secolo d.C., si affermò nell'impero romano. Notevolmente importanti

195 *Ibid.*, 298.

196 Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 232 sgg., 282, 292, 298 sgg.

197 Widengren, *Les religions de l'Iran*, 204, 206 sgg., 214 sgg., 292.

nel pantheon zoroastriano sono poi altre entità divine o angeliche, quali:

- Verethraghna, lo *yazata* della vittoria (pahlavico Wahrām; persiano Bahrām);
- Daenā, lo *yazata* (femminile) della Religione (il nome significa propriamente “visione” ed il concetto che esprime si avvicina a quello di “coscienza” e di “io interiore” (pahlavico Den);
- Aši, lo *yazata* della ricompensa e della buona sorte¹⁹⁸;
- Arštāt, lo *yazata* della giustizia (pahlavico Aštād)¹⁹⁹;
- Rašnu, il “giudice”, che partecipa con Mithra e Sraoša al giudizio cui si deve sottoporre l'anima del defunto (pahlavico Rašn)²⁰⁰;
- Tištrya, lo *yazata* della stella Sirio (pahlavico Tištar ed anche Tīr);
- Druvāspā, lo *yazata* “dai sani cavalli”, protettore degli animali;
- Vanant, lo *yazata* di Vega;
- Vayu, lo *yazata* dell'atmosfera (pahlavico Way, che può essere “buono” o “cattivo”)²⁰¹;
- Vāta, lo *yazata* del vento (pahlavico Wād);
- Haoma, lo *yazata* del Sauma indo-iranico, oggetto e soggetto del sacrificio (pahlavico Hom);
- Khvarenah, lo *yazata* dell'energia ignea e luminosa della forza vitale, costituente la natura umana (pahlavico *khwarrah*);
- le Fravaši, spiriti dei trapassati e, nello stesso tempo, presenti nell'umanità in quanto angeli preesistenti (pahlavico *frawahr*).

Ad eccezione di Sraoša e di Daenā, tutte le entità sopra menzionate hanno le loro origini e radici nel pensiero pre-zoroastriano: lo Zoroastrismo, secondo i casi, le adattò alla sua nuova etica ed alla sua visione del mondo. Daenā, Aši, Arštāt, Druvāspā sono entità femminili. Il pandaemonium è dominato dalla figura di Angra Mainyu, l'oppositore di Spenta Mainyu e dello stesso Ahura Mazdā, uno dei prototipi dell'Avversario. Insieme con i suoi accoliti, entità maschili e

198 Bailey, *Zoroastrian Problems*, 3 sgg.

199 Gershevitch, *The Avestan Hymn*, 286 sgg.

200 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. I*, 59.

201 *Ibid.*, 79 sgg.

femminili, egli non solo occupa una metà dell'esistenza spirituale (*mainyava*; pahlavico *menog*), ma, animato da invidia, da brama di sangue e da una volontà distruttiva verso tutto quello che è vitale, sferra un assalto (pahlavico *ebgat*) al mondo materiale, inserendovisi con forme (*kālbod*) malefiche (ad esempio serpenti, rane, formiche, ecc...: avestico *khrafstra*, pahlavico *khrafstar*), che l'uomo pio deve annientare, pur contaminandolo, inquinandolo, indebolendolo.

In questa sua azione distruttiva il principe delle tenebre ha, infatti, collaboratori spirituali (*daēva*, *druj*) e materiali, quali stregoni (*yātu*; pahlavico *jādug*) e fattucchiere (*pairikā*; pahlavico *parīg*) o i nemici dei fedeli seguaci di Ahura Mazdā (*mazdayasna*), cioè gli adoratori dei *daēva* (*daēvayasna*). L'Universo del Male è, tuttavia, particolarmente brulicante di entità demoniache, che infestano l'esistenza materiale (*gaeithya*; pahlavico *getīg*). Come per l'angelologia, così pure per la demonologia, lo Zoroastrismo risulta una religione eccezionalmente prolifica: pantheon e pandaemonium vi si confrontano pressochè specularmente, in un'analisi minuziosa dei poteri, delle forze, degli influssi benefici o malefici che permeano l'intera creazione in tutte le sue manifestazioni.

I *daēva*, come pure le loro compagne, le *druj*, abitano nel nord (punto cardinale negativo nella tradizione zoroastriana) e privilegiano l'oscurità o la notte, anche per i loro culti²⁰², e la tenebra dove risiede Angra Mainyu²⁰³, il *daēva* per eccellenza (*Yašt* 3,13²⁰⁴; *Widewdād* 19,1)²⁰⁵. L'analisi del demoniaco è estremamente dettagliata e mostra, appunto, lo sforzo di simmetria tra mondo del Bene e mondo del Male compiuto dalla speculazione teologica zoroastriana.

In parte essi perpetuano antiche figure divine condannate dallo Zoroastrismo, come Indar (Indra), Saurva e Nānhaithya, rispettivamente contrapposti agli Ameša Spenta Aša, Khšathra e Ārmaiti; in parte sono gli esatti contrari di alcuni Ameša Spenta, come Aka Manah, “il Cattivo

202 Widengren, *Les religions de l'Iran*, 138.

203 West, *The Bundahišn*, I, 3.

204 Alberti, *Avestā, Yašt* 3, 13. “Chi si affretta a scacciare per me i malfattori bipedi, i *daēva*, che imperversano a migliaia di migliaia, a decine di migliaia e di decine di migliaia. Davanti a tutti è lanciato Angra Mainyu, che è tutto morte, il peggiore menzognero di tutti i *daēva*”.

205 *Ibid.*, *Widewdād* 19,1. “Dalla Regione del Nord, dalle regioni del Nord, è balzato fuori all'improvviso Angra Mainyu, apportatore di morte, il *daēva* dei *daēva* ed apportatore del Male; così Angra Mainyu parlò: “*Druj*, scendi giù e va ad uccidere il santo Zarathuštra”. Con la *Druj* arrivò prontamente il demone Būiti, il devastante, colui che porta la morte, non visto.

Pensiero” (pahlavico Akoman), lo è di Vohū Manah; in parte ancora essi sembrano essere piuttosto personificazioni di forze malefiche, funestamente influenti sull'ordine cosmico, sulla condotta morale, sulla pratica liturgica e sulle prescrizioni dettate dalle norme di purità per l'uomo e per gli elementi naturali. Tra questi ultimi, i seguenti sono particolarmente caratteristici di una tipologia molto varia:

- Apaoša, è il demone della siccità, rivale di Tištrya;
- Asto.vidhātu, quello della morte;
- Bušyanstā, una diavolessa che induce l'uomo alla pigrizia mattutina, distogliendolo dai suoi doveri;
- Nasu, un'altra che corrompe e decompone i cadaveri;
- Aešma, che già compare nelle *Gāthā* e di cui si ha probabilmente eco nel biblico Asmodeo, è una forza violenta e crudele che si esplica nel sacrificio animale.

A questa congerie di figure demoniache, già presenti nell'Avesta, si devono aggiungere esseri malefici, draghi e serpenti, come

- Azi Dahāka;
- Sruvara;
- Gandarewa;
- Snāvidhka;

spiccano Az (avestico *āzi*), la Brama²⁰⁶, che ebbe particolare fortuna nel Manicheismo e Jeh (avestico *jahī*), la Prostituta.

206 Zaehner, *Zurvan: a Zoroastrian Dilemma*, 113 sgg.

3.15. Cosmogonia e Cosmologia.

La cosmogonia e la cosmologia zoroastriane si basano, come quelle manichee²⁰⁷, sulla dottrina indicata dei due principi e dei tre tempi. La Creazione del mondo, la rivelazione della Buona Religione e la trasfigurazione finale col rinnovamento dell'esistenza sono i tre episodi che, essenziali, verificano la vicenda cosmica. Delle tre fasi che caratterizzano tali momenti non si parla in maniera sistematica se non che nei testi pahlavici, che le definiscono rispettivamente *bundahišn* “Creazione”, *gumezišn* “miscuglio dei due Spiriti” e *wizārišn* “Separazione dei due Spiriti”. La fase del miscuglio è contraddistinta da una miscela di Bene e di Male, provocata dalla lotta dei due Spiriti o di Ohrmazd e Ahriman, la quale terminerà con la loro separazione.

Lo stadio intermedio è limitato nel tempo, oltre che nello spazio, ed è il risultato del piano salvifico di Ohrmazd: mediante la creazione materiale ed il conseguente assalto sferrato contro di essa da Ahriman, sarà possibile consumare gli effetti malefici della sfida lanciata da quest'ultimo contro il mondo del Bene. La Creazione è quindi uno strumento che il principio benefico escogita, nella sua onniscienza, per annientare quello malefico in un tempo predeterminato e che è, per sua natura, necessariamente definito (*Zurwān ī kanāragomand* “Tempo limitato”), dichiarato nella durata di dodicimila anni (anno *menog* o eone cosmico), come lo spazio: il Tempo limitato della Creazione, di là e di qua dal quale, prima, cioè, e dopo il miscuglio, esiste solo il Tempo illimitato (*Zurwān ī akanārag*), in cui i due principi contrapposti sono del tutto separati l'uno dall'altro.

Ogni cosa esistente nell'esistenza materiale (*getīg*) ha una sua controparte spirituale (*menog*), che ne è l'origine o la radice, come il seme è all'origine di ogni vita animale o vegetale. La dottrina, già gathica, delle due esistenze fu oggetto di profonde elaborazioni nella letteratura pahlavica, alle quali non fu estraneo il pensiero greco, platonico e soprattutto aristotelico²⁰⁸. Essa è, tuttavia, una delle dottrine più originali e caratteristiche dello Zoroastrismo. La Creazione, nei primi

207 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. I*, 229 sgg.

208 Zaehner, *The Dawn and Twilight*, 200.

tremila anni dell'anno cosmico, è dapprima concepita in uno stato *menog*, da cui viene poi trasferita in uno stato *getīg*, che di quello, ne è il frutto o la manifestazione. Solo Ohrmazd ha una Creazione che riesce a trasferire allo stato *getīg*: Ahriman, per sua natura distruttivo e mortifero, non può dar vita ad una Creazione materiale.

Egli deve infatti limitarsi ad invadere quella di Ohrmazd, spinto dall'invidia e da un infecondo desiderio di emulazione. Nel suo agire disordinato e scomposto, Ahriman è spinto da una cieca brama di distruzione e da una conoscenza limitata agli effetti (una “post-scienza”: *pas-dānišnīh*), che si scontra con la preveggenza e la saggezza di Ohrmazd, conoscitore non solo di quelli chiaramente visibili, ma anche delle cause in essi preannunciate²⁰⁹. La Creazione si compie in sei stadi successivi: il cielo fatto di pietra o di cristallo di rocca, l'acqua, la terra, il mondo vegetale, il mondo animale e l'uomo²¹⁰. La Terra è suddivisa in sette grandi regioni (avestico *karšvar*; pahlavico *kešwar*) ed è circondata da una grande catena montuosa il cui picco più alto, ad essa collegato per radici sotterranee, si erge al centro della regione centrale (avestico Khvaniratha; pahlavico Khwanirah), secondo uno schema cosmografico di sicura origine indo-iranica.

Dalla cima, che si trova nel centro del mondo e che unisce la Terra al Cielo, scendono le acque che si gettano in un mare di nome Vourukaša, “dalle molte insenature”. Collegati ad esso ci sono due grandi fiumi, la “Buona” Dāityā (pahlavico Weh Dāitī o Weh Rod) e la Ranhā (pahlavico Arang), che delimitano i confini orientali ed occidentali dello Khvaniratha, l'unica regione abitata dall'uomo. Al centro del Vourukaša sono piantati un albero, chiamato Saena, che contiene i semi di tutte le piante ed un altro albero dai poteri medicinali e miracolosi, il Gaokerena (pahlavico Gokarn), che conferisce l'immortalità ai defunti nel momento della resurrezione²¹¹ e che è identificato col patrono del mondo vegetale e cioè con una particolare specie di Haoma, definita *Hom ī Sped*, “Haoma Bianco”.

Nel terzo capitolo del *Bundahišn*²¹² e delle *Wizīdagīhā ī Zādspram*²¹³ si aggiungono alle sei

209 West, *The Bundahišn*, I, 7 sgg.

210 *Ibid.*, I, 40 sgg.

211 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. I*, 138.

212 West, *The Bundahišn*, III, 8.

213 Anklesaria, *Wizīdagīhā ī Zādspram*, I, 20.

creazioni, quella del Fuoco (*ātakhsh*), il cui splendore proviene dalla Luce Infinita (*asar rošnīh*), dimora di Ohrmazd (*gāh ī Ohrmazd*), la cui presenza è disseminata in tutto il creato, essendo esso il seme (*tohmag*) delle creature viventi, uomini ed animali, corrispondente ad una forza insita tanto nelle viscere della Terra, quanto nei corpi luminosi celesti²¹⁴. Come per la Terra, anche per le altre creazioni molti sono i tratti e gli elementi mitologici sia nell'Avesta, sia, soprattutto, nei testi pahlavici:

- la montagna Us-hendava “di là dal confine” al centro del Vourukaša (*Yašt* 8,32)²¹⁵ fatta della stessa sostanza del cielo, cioè di cristallo²¹⁶;
- lo Khvarenah di Ahura Mazdā, degli Ameša Spenta, degli Yazata, dei Paradhāta, di Yima, oggetto delle contese dei due Spiriti e delle brame dell'eroe turanico Franrasyan (l'Afrāsiyāb dell'epica persiana), appannaggio dei Kayanidi, di Zoroastro, di Kavi Vištāspa, del Saošyant Astvat-ereta (*Yašt* 19)²¹⁷;
- il monte Hukairya “dalla buona attività” (pahlavico Hukar), la cima della Hāra, detto anche Cagād ī dāidīg “vetta della legge” in pahlavico, su cui si appoggia una delle estremità del Ponte del Cinvant;
- il Toro unicreato (avestico Gav aevo-dāta; pahlavico Gāw ī ew-dād), il primo animale vivente ucciso da Ahriman (*Yašt* 7)^{218 219};
- Gayo-maretan “Vita Mortale” (pahlavico Gayomart), il primo uomo, ucciso anche lui da Ahriman;
- Nairyo-sanha “dall'eloquio virile” (vedico *narāśamsa*; pahlavico Neryosang), genio della preghiera associato al fuoco²²⁰, che conserva una parte del seme di Gayo-maretan, mentre un'altra parte dà vita ad una pianta di rabarbaro da cui nascerà la prima coppia

214 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. I*, 140 sgg.

215 Alberti, *AvestĀ, Yašt* 8,32. “E lo splendente e glorioso Tištrya si leva in alto dal mare di Vourukaša; o Spitāma Zarathuštra, lo splendente e glorioso Satavaēsa si leva in alto dal mare di Vourukaša; e i vapori s'innalzano fin sopra il monte Us-hindu, che sta nel mezzo del mare di Vourukaša”.

216 West, *The Bundahišn*, IX, 8.

217 Alberti, *AvestĀ*, 388-402.

218 *Ibid.*, 318-320.

219 West, *The Bundahišn*, I, 12.

220 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. I*, 60 sgg.

umana, Mašya e Mašyānag.

Vari di questi elementi essenzialmente mitologici sono certamente molto arcaici (come arcaica e sostanzialmente indo-iranica è la cosmografia di cui si ha qualche traccia già nelle *Gāthā*) e furono in buona parte assorbiti nell'immaginario religioso da un clero non alieno da un'opera di “zoroastrianizzazione” del patrimonio mitico-leggendario tradizionale, verosimilmente ben radicato nella religiosità popolare. Ad essi si aggiungono creature favolose, appartenenti al mondo animale ed a volte semi-umani, quali le seguenti:

- l'uccello Saena (pahlavico Sen murw; persiano Sīmurgh), che allatta il suo piccolo²²¹ con un posto importante nell'arte figurativa sasanide²²² e nell'epica persiana;
- il pesce Kara (pahlavico Kar), che tiene lontano gli esseri nocivi;
- il toro Hadhayans, che sarà la vittima dell'ultimo sacrificio offerto dal Saošyant;
- l'uccello Karšiptar, che porterà il verbo del profeta nel sotterraneo regno di Yima;
- l'essere per metà umano e per metà bovino di nome Gopatšāh sulla riva del fiume Dāityā.

221 West, *The Bundahišn*, XIII, 23.

222 Ghirshman, *Iran. Parthes et Sassanides*, 219, 226, 228, 260, 271-272, 275-276.

3.16. Soteriologia ed Escatologia.

L'intera vicenda che si consuma nel grande eone cosmico dei dodicimila anni è una sorta di storia sacra, dalla Creazione spirituale a quella materiale ed alla trasfigurazione della vita e dell'essere in una nuova esistenza, resa splendida, luminosa e perfetta dall'annientamento del Male. Tale rinnovamento dell'esistenza è la *frašo-kereti* (pahlavico *frašgird*) e cioè l'atto che fa sì che l'essere divenga *fraša* (avestico-gathico *ferāša*), “idoneo”. Questa storia sacra è dunque un processo di salvezza: l'esistenza (*ahu*), grazie all'opera del Salvatore venturo (Saošyant), sarà resa non vecchia, non corruttibile, non marcescibile, non fetida, eternamente viva, eternamente opulenta, libera nel suo potere dove i morti risusciteranno; il mondo della Verità, infatti, è destinato ad essere incorruttibile e la Menzogna sarà eliminata²²³; il Furore (Aešma) fuggirà; il Buon Pensiero (Vohū Manah) vincerà; l'Integrità (Haurvatāt) e l'Immortalità (Ameretāt) sconfiggeranno la sete e la fame; Angra Mainyu sarà battuto e reso impotente.

Tali idee sono probabilmente il frutto di speculazioni sacerdotali che svilupparono ed arricchirono concetti già presenti nelle *Gāthā*. Lo *Zamyād Yašt* (*Yašt* 19)²²⁴ contiene nella sua parte finale un'esposizione di alcuni dei principali concetti dell'escatologia zoroastriana, che è certamente il risultato di un'elaborazione teologica dell'insegnamento di Zoroastro, come è dimostrato, fra l'altro, dal nome stesso che esso dà al Saošyant, Astvat-ereta, “Colui che incorpora la Verità” verosimilmente composto su una citazione gathica²²⁵. Altrettanto si dica dei nomi di altri due Saošyant, costituenti, insieme con Astvat-ereta, una sorta di triade salvifica. Questi nomi si spiegano, infatti, all'interno di una fraseologia che ha un evidente valore tecnico e sono quindi nomi teologici e cultuali.

Uno schema trinitario domina l'intera vicenda del creato: Bundahišn, Gumezišn e Wizārišn

223 Alberti, *AvestĀ, Yašt* 19,89. “Che si congiungerà al vittorioso Saošyant e i suoi ausiliari, quando egli restaurerà il mondo, che da allora in avanti non invecchierà e non morirà mai, né decadrà e deperirà, ma vivrà sempre e sempre incrementandosi e dominerà i suoi desideri, quando giungerà la fine, quando la vita e l'immortalità arriveranno ed il mondo sarà restaurato a sua volontà”.

224 *Ibid.*, 388-402.

225 *Ibid.*, 177.

da una parte e dall'altra le grandi fasi caratterizzate dall'avvento del Primo Uomo, di Zoroastro e del Salvatore Finale; così come, per giunta, ogni ciclo dell'eone cosmico ha una sua durata di tremila anni. Ora, appunto, negli ultimi tremila anni sono attivi tre Saošyant:

- Ukhšyat-ereta, “Colui che fa crescere la Verità” (pahlavico Ušedar);
- Ukhšyat-nemah, “Colui che fa crescere la Riverenza” (pahlavico Ušedarmah);
- Astvat-ereta, “Colui che incarna la Verità”, definito soltanto Sošyans in pahlavico, il Saošyant per eccellenza.

Essi sono tutti e tre figli di Zoroastro, miracolosamente nati, secondo la tradizione, dal suo seme depositato nelle acque del lago Kansaoya (nella geografia storica lo Hāmūn-i Hilmand del Sistan), sorvegliato da 99.999 fravaši di uomini giusti. La leggenda, particolarmente elaborata, è presente nei testi pahlavici²²⁶: il seme di Zoroastro risplende in fondo alle acque del lago, in cui, a distanza di un millennio l'una dall'altra, si bagneranno tre vergini, che ne resteranno gravide, divenendo rispettivamente le madri dei tre Saošyant venturi alla fine del decimo, dell'undicesimo e del dodicesimo millennio.

In tal modo si configura la “storia profetica” dell'Iran zoroastriano: dopo i primi seimila anni, durante i quali la Creazione passa dallo stato *menog* a quello *getīg*, l'assalto di Ahriman dà inizio al periodo burrascoso e drammatico della lotta tra Bene e Male, che si svilupperà con la fine del regno di Yima (pahlavico Jam), negli ultimi tempi del settimo millennio, con l'instaurazione del dominio tirannico di Azi Dahāka (pahlavico Aj Dahāk). Questo sarà rovesciato, poi, alla fine dell'ottavo millennio dall'eroe Thraetaona (pahlavico Fredon) (Terzo Uomo e Primo Eroe secondo una tripartizione indoeuropea. Esso sarà interpretato come continuatore dei Gemelli Divini, il Primo Uomo e il Primo Re, visibile in moltissimi contesti religiosi), con la nascita di Zoroastro agli inizi del decimo millennio e con l'avvento dei tre Saošyant fino al successivo dodicesimo.

Ognuno dei tre millenni finali ha un inizio positivo, per poi degradare in situazioni negative fino all'avvento del processo salvifico: tra queste vanno ricordate, nei loro nomi pahlavici, Kay Wištāsp, il Vištāspa protettore di Zoroastro e propagatore della fede, Pešotan, Karšāp (avestico

226 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. I*, 285.

Keresāspa; persiano Geršāsp), Kay Khosraw (avestico Kavi Haosravah), una delle figure di maggior spicco della dinastia dei Kayanidi e dell'epica persiana. La successiva escatologia zoroastriana conserva e rielabora alcuni elementi dell'insegnamento del profeta sugli ultimi eventi e sull'“ultimo giro dell'esistenza”, incluso il ruolo del Fuoco e del Metallo fuso quali strumenti di un giudizio finale concepito come una grande ordalia²²⁷.

La *frašo-kereti* o *frašgird* sarà compiuta quando l'ultimo Saošyant avrà offerto l'ultimo sacrificio, mescolando l'Haoma bianco col grasso del toro Hadhayans. Allora avverrà la resurrezione dei morti (pahlavico *rist-ākhez*) nel “Corpo Finale” (pahlavico *tan ī pasen*) ed in un'esistenza purificata²²⁸. La grande battaglia escatologica, concepita per ultimo con la sconfitta del Male, avrà luogo al tempo del giudizio finale. Una particolare dottrina salverà perfino i dannati all'inferno, che potranno pertanto ritornare sulla Terra ormai pura e perfetta accanto ai giusti, una volta che avranno pagato per la loro iniquità e per i loro peccati:

- Terra e Cielo si uniranno;
- il mondo sarà trasfigurato;
- i corpi saranno luminosi e brillanti;
- le tenebre saranno dissolte;
- il fuoco brucerà senza fumo;
- uomini e donne potranno unirsi senza procreare e non si nutriranno più di carne;
- il Tempo limitato evolverà verso il suo compimento, in uno svolgimento non ciclico, ma lineare²²⁹.

E' certamente molto significativo che una religione dualistica per eccellenza, quale lo Zoroastrismo, abbia saputo concepire un Creatore a tal punto animato da misericordia e pietà per tutte le sue creature, anche per quelle più malvagie, da perdonarle, salvandole da una pena eterna: tale perdono sarà possibile perchè il Male sarà completamente annientato, spogliato delle sue armi e

²²⁷ Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity*, 35-77.

²²⁸ *Ibid.*, 76,77, 150.

²²⁹ Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 101 sgg., 186, 187, 191, 192.

dei suoi poteri, una volta che il suo tempo si sarà consumato.

Quanto all'escatologia individuale, anch'essa sviluppa e rielabora concetti che ricorrono in origine già nelle *Gāthā*, come il motivo del ponte delle anime e la concezione della Daenā quale “Conoscenza” o “io interiore”. I testi avestici del *Widewdād* 19, 26 e seguenti e dello *Hadokht nask* ed altri ancora, come *Dādestān ī Menog ī Xrad* 2, 110 e seguenti, *Dādestān ī denīg*, 22 e seguenti, *Wizīdagīhā ī Zādspram* 31, ecc..., danno un quadro abbastanza coerente e completo della sorte dell'anima dopo la morte, come pure delle concezioni relative all'Inferno ed al Paradiso o al viaggio celeste od ultraterreno dell'anima, sia quale percorso *post mortem*, sia quale esperienza di tipo sciamanico o piuttosto estatico, che suggerisce un parallelismo tra morte ed iniziazione.

Naturalmente l'antropologia religiosa e la complessa psicologia dell'Iran antico sono premesse indispensabili per comprendere la vicenda umana dopo la morte. Il composto umano si suddivide, secondo un antico inno avestico (*Yašt* 13, 149), in *ahu*, *daenā*, *baodhah* “percezione”, *urvan* “anima”, *fravaši* e, secondo *Yasna* 55, 1 in *gaetha* “vivente”, *tanu* con *asti* “corpo con ossa”, *uštāna* “anima vitale” che non sopravvive alla morte, *kehrpa* “forma”, *tevištī* “vigore fisico”, nuovamente *baodhah*, *urvan* e *fravaši*. I corrispondenti concetti pahlavici non mutano sostanzialmente tale quadro, se si tiene presente che *akhw* (*ahu*) e *ruwān* (*urvan*) sono pressochè identici, che *jān* è al posto di *uštāna*, che *frawahr*, *kirb* e *boy* continuano gli avestici *fravaši*, *kehrpa* e *baodhah*, che *ewenag* è un termine quasi significante l'idea della “forma” o “tipo”, superiore all'anima, ma inferiore alla *fravaši*²³⁰, mentre lo *khwarrah* (avestico *khvarenah*) sembra essere un principio nel contempo luminoso e germinale, nella pretesa di orientare l'essere vivente verso l'adempimento del proprio fine individuale (*khweškārīh*).

Ora, dopo la morte *urvan* può ascendere alle sfere celesti fino alle Luci Infinite (avestico *anagra raocah*; pahlavico *anagr rošnīh*) per i tre gradini costituiti da luci sempre più intense e brillanti:

- le stelle, corrispondenti ai “buoni pensieri” (avestico *humata*; pahlavico *humat*);
- la Luna, alle “buone parole” (avestico *hukhta*; pahlavico *hukht*);

230 Bailey, *Zoroastrian Problems*, 78-119.

- il Sole, alle “buone azioni” (avestico *hvaršta*; pahlavico *huwaršt*).

Una siffatta gerarchica suddivisione, quadruplica, delle sfere celesti, che ricorda per analogia una dottrina del filosofo ionico Anassimandro, è certamente molto antica e nella tradizione zoroastriana si presenta con notevole continuità in fonti cronologicamente assai distanti. Il soggetto del viaggio nell'aldilà è dunque *urvan* o *ruwān* che dapprima affronta la terribile prova del Ponte delle Anime, dopo tre giorni dal decesso: è allora che le viene incontro la propria *daenā*, quale immagine del suo io interiore e somma dei pensieri, delle parole e delle azioni compiuti nell'esistenza terrena. La condotta morale da essa tenuta in vita è, infatti, il fattore che ne decide la sorte: il viaggio può proseguire o verso il Paradiso (*Behešt*; pahlavico *Garodman* o *Wahišt*) o verso l'Inferno (*Dozakh*; pahlavico *Dušokh* o *Dwārišn*) o verso il Limbo (pahlavico *Hammistagān*). Attore supremo del suo giudizio è un tribunale divino composto da Mihr (Mithra), Sroš (Sraoša) e Rašn (Rašnu).

Lo Zoroastrismo, come si è detto, crede alla resurrezione dei corpi ed all'immortalità dell'anima. Quest'ultima può vivere anche senza il corpo fino alla resurrezione, continuando, nella nuova esistenza perfetta ed incorruttibile dell'essere vivente restaurato, ora, in tutte le sue potenzialità²³¹. La letteratura pahlavica, in particolare, pone molta attenzione alla resurrezione dei corpi. Tale compito non è troppo arduo per le capacità di Ohrmazd che, con la Creazione, può far vivere quel che prima non esisteva, mentre con essa riporta in vita ciò che già esisteva. La resurrezione, cioè, è meno difficile della Creazione²³². La trasformazione in oggetto, è un'idea che si ritrova anche altrove, nel Cristianesimo e nell'Islam.

Il citato capitolo del Grande Bundahišn XXXIV, dedicato a questo argomento (*Abar ristākhez ud tan ī pasen*, “Sulla Resurrezione dei Morti e sul Corpo Finale”), spiega che Ohrmazd potrà richiamare dallo Spirito della Terra (*menog ī zamīg*) le ossa, dall'Acqua il sangue, dalle Piante i capelli, dal Vento l'anima vitale (*jān*), così come gli uomini li ricevettero nella Creazione (*pad bundahišnīh*)²³³.

231 Bausani, *Persia religiosa*, 65 sgg.

232 West, *The Bundahišn*, XXXIV, 5-6.

233 *Ibid.*, XXXIV, 30.

4. Riti e Liturgia Zoroastriana.

4.1. Un Catechismo.

Come descritto dal titolo, in questo capitolo si tratterà della liturgia zoroastriana e dei suoi riti, riproponendo e sviscerando più dettagliatamente le principali tematiche e dottrine della fede in questione, tramite il testo del *Bundahišn*. Tutte le religioni iniziano necessariamente con l'uomo ed il suo rapporto con il mondo. Talchè le prime domande che i catecumeni pongono sono: “Chi sono io?” “A chi appartengo?” “Da dove sono venuto?” “Dove ritorno?”. Le risposte fornite nel testo sacro procedono a situare l'uomo nel suo rapporto con questo mondo e quello a venire, con il dio del Bene (Ohrmazd) ed il suo avversario (Ahriman). L'uomo è, per origine, un essere spirituale e la sua anima, sotto l'aspetto di quella che gli zoroastriani chiamano la sua Fravaši o Fravahr, preesiste al suo corpo. Sia lo stesso che lo spirito, tuttavia, sono creature di Ohrmazd. L'uomo, quindi, appartiene alla divinità e ad essa ritorna¹.

In opposizione al dio troviamo Ahriman, considerato suo pari e puro spirito: essi sono eterni antagonisti e pertanto il conflitto fra loro diviene inevitabile. Ohrmazd è tutta bontà e luce, Ahriman tutta malvagità, morte, oscurità ed inganno. La divinità, onde sconfiggere il suo nemico, sarà, in un certo senso, “costretta” a creare l'universo come arma e, pertanto, questa singolarità è per egli necessità in cui l'uomo si ritroverà in prima linea nello scontro, non obbligato, anzi, accettando liberamente questo ruolo nel momento in cui gli sarà offerto, poiché sulla Terra ogni individuo è libero di scegliere il Bene o il Male, ma essendo figlio dell'entità benigna, quest'ultima scelta lo metterà in contraddizione facendolo agire in maniera innaturale.

In tal modo, per gli zoroastriani, né il Male, né la Creazione rappresentano un mistero. Non esiste il “problema del Male” poiché esso è un principio distinto, una sostanza che si trova di fronte ad Ohrmazd minacciando di distruggerlo. Pertanto, nulla vi è di misterioso intorno alla Creazione, poiché la divinità necessita dell'aiuto dell'uomo nella sua battaglia contro la “Menzogna”². Essendo

¹ Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. I*, 196.

² *Ibid.*, 298.

creazione divina l'essere umano gli appartiene, ma nondimeno Ohrmazd dipende dall'alleanza con la sua creatura onde sconfiggere il suo eterno avversario.

Il Male non è mai identificato con la materia, come nel caso dei manichei³. D'altra parte, il mondo tangibile è opera del divino, un'arma foggata dall'Essere Supremo con la quale sconfiggere Ahriman. Ohrmazd è comunque considerato eterno in quanto mancante di un principio e di una fine, mentre il secondo, pur mancante anch'egli di un inizio, avrà un termine⁴; sarà impotente ed infine ucciso con tutta la sua creazione malvagia. Il ruolo dell'uomo, in tutto questo, consisterà nel cooperare con la natura e nel condurre una vita retta seguendo gli insegnamenti di Zoroastro, in particolar modo, dei Buoni Pensieri, Buone Parole e Buone Opere.

Di conseguenza nessun'altra religione si è opposta ad ogni forma di ascetismo con altrettanta forza dello Zoroastrismo. E' fondamentale dovere dell'uomo prendersi una moglie ed allevare dei figli, per la semplicissima ragione che la vita umana sulla Terra è considerata quale assoluta necessità per poter annientare Ahriman. Similmente, nessun altro culto elevò a virtù positiva l'agricoltura, il render la Terra fruttifera e feconda, al fine di resistere all'assalto del Nemico, autore della malattia e della morte. Sul piano naturale, pertanto, virtù è sinonimo di produttività, vizio di sterilità: il celibato risulta quindi sia innaturale che malvagio. Sul piano morale, invece, viene data la massima importanza alla rettitudine o Verità, essendo il Male personificato come la Menzogna, ed all'esecuzione delle Buone Opere nelle quali Ohrmazd stesso si rende tangibile poiché, le azioni stesse rappresentano il solo criterio mediante cui un uomo può essere giudicato.

Questo risulta essere il ruolo dell'essere umano nell'ordine universale con i doveri connessi a cui deve necessariamente adeguarsi. Il testo del *Bundahišn* prosegue trattando gli avvenimenti inerenti la Creazione⁵.

3 Piras, *Manicheismo*, 80-82.

4 Alberti, *Avestā, Yašt* 19,89. "Che si congiungerà al vittorioso Saošyant e i suoi ausiliari, quando egli restaurerà il mondo, che da allora in avanti non invecchierà e non morirà mai, né decadrà e deperirà, ma vivrà sempre e sempre incrementandosi e dominerà i suoi desideri, quando giungerà la fine, quando la vita e l'immortalità arriveranno ed il mondo sarà restaurato a sua volontà".

5 Zaehner, *Il Libro del Consiglio*, 14-19.

4.2. I Due Spiriti Primordiali e la Creazione.

Nel racconto riportato nel primo capitolo del *Bundahišn*, un'apparente incoerenza compare sin da subito. Se Ahriman è una sostanza indipendente e coeterna con Ohrmazd, ne consegue che quest'ultimo non può essere infinito, essendo limitato dal suo rivale e questo concetto viene chiaramente riconosciuto nel verso 4 dove è detto che “ambedue gli Spiriti in se stessi sono finiti”⁶. Ciò malgrado nel verso 1 sia scritto che “Ohrmazd e lo Spazio, la Religione ed il Tempo di Ohrmazd furono e sono e sempre saranno”⁷. La contraddizione, tuttavia, è forse soltanto apparente, in quanto la divinità viene identificata unicamente col Tempo Infinito, non con lo Spazio Infinito. Nel primo elemento in questione egli risulta infinito, nel secondo, limitato. In origine, quindi, egli è eterno, ma non onnipresente, poiché ostacolato dalla presenza di Ahriman e del Vuoto interposto tra i loro due regni.

Il Male, è delimitato, invece, sia nello Spazio che nel Tempo; nel primo caso, nel lato superiore dal Vuoto, nel secondo caso “egli fu , ed è, tuttavia non sarà”⁸. Questo lascia già intendere e presagire chi tra i due Spiriti contendenti sarà il vincitore alla fine e solo allora la Creazione di Ohrmazd regnerà suprema con l'avvento del Corpo Finale, che renderà la divinità Onnipresente e Perfetta. Il semplice fatto che Ahriman attacchi, in maniera aggressiva e disordinata, che consente alla divinità di divenire infinita, grazie alla sua autodifesa ordinata. Anche lo Spirito maligno sarebbe potuto essere immortale, se così avesse voluto, ma rappresentando egli il principio della morte, una siffatta volontà gli sarà sempre negata. L'uomo, dal canto suo, combattendo a fianco di Ohrmazd, lotta per la sua stessa immortalità, la sua compartecipazione al Corpo Finale che è appunto l'Infinito⁹.

Così, all'inizio dei tempi, Ohrmazd, prevedendo l'attacco da parte del suo eterno rivale, pensò ad una creazione “ideale” o spirituale “priva di pensiero, priva di movimento, priva di tatto

⁶ West, *The Bundahišn*, I, 4.

⁷ *Ibid.*, I, 1.

⁸ *Ibid.*, I, 2.

⁹ Kellens-Pirart, *Les textes vieil-avestiques Vol.1*, 155.

con cui difendere se stesso, una creazione quale egli abbisognava come suo strumento”¹⁰. Si è legittimamente curiosi di sapere chi o che cosa sia questo “strumento”. Sembra essere Vāy o il Vuoto, poiché il primo, che compare sia come divinità che come il Vuoto stesso, viene descritto come “lo strumento di cui egli (Ohrmazd) aveva bisogno per l'azione”¹¹. La Creazione e Vāy sono complementari e, quando la battaglia ha inizio, quest'ultimo viene stimolato alla vita, è la forza che abbatte l'opposizione, “poiché esso incalza il Nemico da dietro così da colpire l'Aggressore e proteggere la Creazione”¹².

Nel frattempo Ahriman non rimane inattivo e vedendo la Luce desidera distruggerla. Da questo suo sentimento nasceranno le sue armi sotto forma di demoni. Ad un certo momento, i due Spiriti raggiungono una tregua dove si accordano per darsi battaglia per novemila anni, alla fine dei quali, come Ohrmazd solo sa, Ahriman verrà definitivamente distrutto. Lo scontro vero e proprio ha origine con la divinità che recita l'*Ahunvar*, la preghiera centrale degli zoroastriani, corrispondente, per l'importanza attribuitagli, al Padre Nostro cristiano e la sua semplice interpretazione rivela ad Ahriman che tutto è già segnato, ovvero la sua fine. In questo modo, egli sviene e ricade nell'Oscurezza dove giace incosciente per tremila anni.

Durante questo suo malessere, Ohrmazd procederà con calma a creare i due mondi, quello spirituale e quello materiale, tra loro complementari. Nel primo hanno sede Ohrmazd stesso e le sue Ipostasi ed allo stesso tempo entità a sé stanti chiamate Amahraspand, i Benefici Immortali; nel secondo si trova l'uomo e le altre sei creazioni materiali¹³. Queste ultime, unitamente all'essere umano, sono scelte e protette da ciascuno degli esseri arcangelici: il Buon Pensiero (*Vohū Manah*) e la Vacca Benefica (*gao spenta*; pahlavico *gospand*); la Verità (*Aša Vahištā* o *Ardwahišt*) e il Fuoco; il Potere (*Khšathra Vairya* o *Šahrewar*) e i metalli (compresi quelli del cielo, per questo è anche associato all'Aria); la Devozione (*Spenta Ārmaiti* o *Spandarmat*) e la Terra; l'Integrità (*Haurvatāt* o *Hordād*) e l'Acqua; l'Immortalità (*Ameretāt* o *Amurdād*) e le Piante; lo Spirito Benefico (*Spenta*

10 West, *The Bundahišn*, I, 5.

11 *Ibid.*, I, 5. Si tratta presumibilmente di Vāy, il Vuoto che anima la Creazione divina dopo che essa ha cominciato ad esistere.

12 *Ibid.*, I, 5-6.

13 Narten, *Der Yasna Haptanhāiti*, 290 sgg.

Mainyu) e la più alta delle creazioni, l'Uomo.¹⁴ In questo modo, i due mondi sono connessi e cooperando strettamente sono pronti ambedue a fronteggiare nuovamente Ahriman.

Fin qui, dunque, non si nota nessuna vera discrepanza in questo mito della Creazione che costituisce la narrazione zoroastriana ortodossa. A questo punto, tuttavia, ci imbattiamo in una decisa anomalia. Come notato poc'anzi, Ahriman rimase totalmente immobilizzato per tremila anni, in seguito alla recitazione dell'*Ahunvar*. Ciò malgrado nel verso 16 leggiamo: “Mentre Ahriman giace annientato, Ohrmazd ideò la sua Creazione. Per prima cosa modellò Vahuman, il quale diede movimento alla Creazione di Ohrmazd. Lo Spirito Distruttore creò per prima cosa la Parola di Menzogna e poi Akoman (il Pensiero Malvagio)”¹⁵. Come poté Ahriman fare ciò se era incosciente?

Così ho avanzato l'ipotesi che durante i primi tremila anni dell'Anno Cosmico di dodicimila, Ahriman possa aver ottenuto un'iniziale vittoria; questo, almeno, è quanto si evince dalla narrazione non ortodossa dei cosiddetti zurvaniti che, come visto nel capitolo precedente, differiva da quella canonica in quanto costoro elevavano Zurvān o il Tempo Infinito a principio supremo che, come tale, era padre di Ohrmazd ed Ahriman^{16 17}. Ora, la discrepanza, nel presente passaggio, sembra indicare che qualcosa sia stato alterato nel mito originale. Chiaramente, Ahriman non poteva creare la Parola di Menzogna, Akoman, il Pensiero Malvagio e gli altri demoni menzionati poc'anzi nel verso, essendo totalmente incosciente, come riporta il testo stesso.

L'episodio, perciò, deve essersi verificato nei primi tre millenni in cui Ohrmazd ideò la Creazione interamente spirituale e pertanto, singolarmente inadatta a resistere ad ogni sorta di attacco, mentre Ahriman modellava qualcosa di apparentemente più efficace. La Parola di Menzogna poi risulta essere l'esatto opposto dell'*Ahunvar*, la Parola di Verità che Ohrmazd pronuncia con un effetto devastante. Giacchè, quindi, sarebbe stato impossibile per lo Spirito Distruttore pronunciare la Parola di Menzogna o ideare qualsivoglia demone o arma mentre era in stato di incoscienza, si deve concludere che entrambe siano state realizzate in un periodo

14 Gershevitch, *The Avestan Hymn*, 10 sgg.

15 West, *The Bundahišn*, I, 16.

16 Widengren, *Les religions de l'Iran*, 174 sgg.

17 Widengren, *Stand und Aufgaben*, 113-126. Allo Zurvanismo sarebbero poi stati collegati sia i Misteri di Mithra, per le loro remote origini iraniche, sia il Manicheismo.

antecedente.

Inoltre, sebbene vi siano delle indicazioni, all'interno dello Zurvanismo, sul fatto che la Menzogna risultasse altrettanto efficace nei confronti di Ohrmazd, secondo quanto esposto nel testo pervenutoci, possiamo dire soltanto che per l'ortodosso, la Menzogna in questione, deve essere stata considerata quale folle superbia pronunciata da Ahriman nel verso 9, “indurrò tutte le tue creature all'odio verso di te ed all'amore per me”¹⁸. Nello Zoroastrismo ortodosso, quindi, il primo attacco di Ahriman è quello della falsità, che fallisce irrimediabilmente in quanto Ohrmazd sa che è menzognero e, pertanto, rimane impavido.

Egli contrattacca con l'*Ahunvar*, il Discorso Veritiero, togliendo con ciò allo Spirito Distruttore ogni capacità per i successivi tremila anni. Durante questo periodo Ohrmazd formerà la sua Creazione con la quale resisterà ad ogni ulteriore attacco. La seconda offensiva di Ahriman costituirà l'argomento preso in disamina nel prossimo sottocapitolo.

¹⁸ West, *The Bundahišn*, I, 9.

4.3. L'Assalto dello Spirito Distruttore.

L'attacco di Ahriman al mondo dello Spirito è fallito ed egli è stato respinto nelle tenebre dalla recitazione della formula sacra. Per tremila anni egli vive in una sorta di stordimento, incapace di muoversi. I suoi demoni si sforzano inutilmente di rianimarlo, “ma l'esecondo Spirito Distruttore non era confortato per paura dell'Uomo Benedetto”¹⁹. Ciò che tiene a bada Ahriman non è dunque soltanto il magico potere della formula sacra, ma anche il Primo Uomo che egli non osa attaccare, poiché considerato santo. Segue a questo punto un episodio alquanto singolare che apre il testo che riporterò a breve, tratto dal quarto capitolo del *Bundahišn*.

Nulla di tutto ciò che i demoni dicono o fanno riesce a rianimare il loro prostrato comandante, fino a quando compare sulla scena un personaggio descritto come “la Meretrice”, la quale si vanta di essere capace di strappar via la dignità dell'Uomo Benedetto. Sentendo ciò, Ahriman si rianima istantaneamente, riprendendo in questo modo l'offensiva contro il mondo materiale. Questa (e la cosa è del tutto sorprendente), è la sola ed unica volta in cui sentiamo parlare del demone Meretrice, il cui intervento sembra essere stato così decisivo. Il testo, tuttavia, riporta in quale modalità essa riuscì a corrompere l'infelice Gayomart, l'Uomo Benedetto:

“Quando Ahriman si precipitò nella Creazione, egli aveva la razza del demone Meretrice, della religione maligna, quale suo compagno, proprio come un uomo ha come sua compagna di letto una donna meretrice, poiché, in verità, la meretrice è un demone. Ed egli nominò il demone Meretrice regina della sua stirpe, cioè capo di tutti i demoni meretrici, l'avversario più terribile dell'Uomo Benedetto. Ed il demone Meretrice, della religione maligna, si congiunse con l'Uomo Benedetto; per la contaminazione delle donne, essa si unì a lui, affinché essa potesse contaminare le donne e queste ultime, essendo state contaminate, potessero, a loro volta, contaminare gli uomini, distogliendoli così dalla loro giusta occupazione”^{20 21}.

Tutto questo sembra ben poco zoroastriano, poiché, come già detto in precedenza, la

19 *Ibid.*, IV, 5-6.

20 Cerutti, *Antropologia e Apocalittica*, 100.

21 Anklesaria, *Wizīdagīhā ī Zādspram*, I, 30-34.

riproduzione della specie è uno dei primi doveri dell'uomo. E' chiaro, tuttavia, da questo passaggio che la donna godeva di pochissima considerazione presso gli zoroastriani (o almeno presso una loro setta, giacchè vi sono tracce, nei vari testi, di un'esaltazione nei confronti delle virtù delle massaie) e che la riproduzione dei maschi, non delle femmine, era l'elemento essenziale per la sconfitta del Maligno. Ohrmazd stesso chiarisce pienamente questo punto quando dice, secondo quanto riportato dalla traduzione di Zaehner:

“Io ti ho creato, o tu la cui avversaria è la specie meretricia, e tu fosti creata con una bocca prossima alle tue natiche ed in maniera che il coito ti sembri uguale al gusto del cibo più dolce per il palato; poiché tu sei una soccorritrice per me, perchè è da te che l'uomo è nato, ma tu affliggi me che sono Ohrmazd. Se avessi trovato un altro vaso da cui estrarre l'uomo, non avrei mai creato te, la cui avversaria è la specie meretricia. Ma ho cercato nelle acque e nella terra, nelle piante e nel bestiame, nelle montagne più alte e nelle profonde valli, ma non ho trovato un vaso da cui potesse venire l'Uomo Benedetto al di fuori della donna la cui avversaria è la prostituta”²².

Sembra, perciò, chiaro che la Prostituta sia la Prima Donna, esattamente come Gayomart è il Primo Uomo. Pare che essa sia stata creata da Ohrmazd e sia poi fuggita presso Ahriman, del quale divenne in seguito la consorte²³. Il bacio del Demonio provoca la mestruazione, una condizione aborrita dagli zoroastriani che la considerano impura al massimo grado²⁴. Perciò l'Uomo è contaminato dalla Donna e tale rimarrà fino alla Resurrezione Finale, quando entrambi i sessi saranno chiamati a partecipare alla beatitudine universale.

Quindi, ricapitolando, attraverso la donna che, sebbene creata da Ohrmazd, sceglie di prostituirsi ad Ahriman, l'uomo e tutti i suoi discendenti sono stati contaminati. Ma la vittoria dello Spirito Distruttore a tale riguardo è soltanto parziale, poiché non soltanto l'unione tra uomo e donna rende possibile la riproduzione della razza umana, ma quest'ultima rimane per sempre sottoposta. Si può notare come sempre gli stratagemmi del Maligno alla fine si ritorcono contro il loro ideatore.

²² Zaehner, *Il Libro del Consiglio*, 31.

²³ L'episodio ricorda quello della biblica Lilith, la quale, non sottomettendosi ad Adamo e a Dio, fuggì dal demonio, divenendo sua consorte e madre dei demoni.

²⁴ Anche la condizione mestruale della donna, connessa con il significato di impurità lo ritroviamo nell'Antico Testamento ebraico.

Ahriman, quindi, rianimato dalla promessa del demone Meretrice di distruggere la dignità dell'Uomo Benedetto, lancia la sua offensiva contro la Creazione materiale di Ohrmazd. Egli irrompe alla “periferia” del Cielo lacerandola, contaminando le acque, rendendole salmastre, attaccando la Terra, lasciando libere su di essa ogni sorta di cose ripugnanti e striscianti, avvelena le piante e fa ammalare il Toro Unicreato, talchè questi infine muore.

Rivolge poi le sue attenzioni su Gayomart, insieme al Demone della Morte ed a “un migliaio di demoni apportatori di morte con concupiscenza ed indigenza, con sventura e dolore, con malattia ed avidità ed accidia”²⁵. Tuttavia, l'Uomo Benedetto, per un decreto del Tempo, vivrà ancora trent'anni dopo la sua empia unione con il demone Meretrice²⁶. Infine Ahriman attacca il Fuoco Sacro, insudiciandolo con il fumo. A questo punto si potrebbe ben pensare che egli abbia raggiunto l'apice del suo potere.

Vi è però un elemento particolare, non previsto affatto dallo Spirito Distruttore, poiché sebbene avesse squarciato il Cielo e fosse entrato sulla Terra, dalla sua parte inferiore, la stessa Volta celeste riuscì a richiudere la fenditura, intrappolando così Ahriman nell'universo materiale fino alla fine del tempo. Così intrappolato, venne attaccato dalle Potenze della Luce fino a quando egli e la sua orda di demoni non furono scovati e scagliati nell'Inferno (*Dozākh*), situato al centro della Terra.

La Creazione, tuttavia, è stata irrimediabilmente corrotta, con Ahriman che rimane dentro di essa onde continuare le sue abominevoli opere fino al tempo della Resurrezione e del Corpo Finale, quando ogni cosa verrà resa buona e né lo Spirito Distruttore, né la sua creazione esisteranno più.

25 West, *The Bundahišn*, IV, 11.

26 Scholem, *Primordial Man and Prostitute*, 337-352.

4.4. La Necessità del Dualismo.

Il breve trionfo di Ahriman, seguito al suo attacco contro la Creazione materiale di Ohrmazd, quale primo stadio nella battaglia cosmica tra i due Spiriti Primordiali, è ora terminato. Questa potrebbe essere una buona occasione in cui soffermarmi a considerare più nello specifico, brevemente, la base filosofica su cui poggia il dualismo zoroastriano. Il principale testo filosofico mazdeo giunto sino a noi è il *Denkard*, un voluminoso corpus di materiale teologico, mitologico ed esegetico risalente al IX secolo d.C. Il testo di quest'opera, tuttavia, è alquanto complesso ed è già stato riprodotto nelle sue parti essenziali nel capitolo precedente²⁷.

E' importante soffermarsi sullo *Skand-gumānīg wizār* ("Soluzione decisiva dei dubbi"), il cui testo gode di un ben maggior stato di conservazione ed allo stesso tempo espone in modo chiaro gli argomenti in favore di una soluzione dualista all'enigma cosmico. L'autore, Mardān-Farrukh, vissuto diversi secoli dopo la conquista islamica, in un periodo in cui essere zoroastriano significava vivere ai margini della vita sociale e politica, non abbracciò la sua fede mutuandola dai suoi antenati iranici, ma perchè intimamente convinto che il Mazdeismo fosse la vera religione. Nel decimo capitolo del suo scritto egli afferma:

"Ora, come ho già detto in precedenza, io sono sempre stato sinceramente ansioso di conoscere Dio ed ho ricercato scrupolosamente la sua religione e la sua volontà. In tale spirito di ricerca ho viaggiato in paesi stranieri e persino in India ed ho frequentato numerose sette: giacchè non scelsi la mia religione semplicemente per averla ereditata, bensì ho cercato soltanto quella religione che era più saldamente basata sulla ragione e la dimostrazione e che risultava più accettabile su tali fondamenti. Sebbene frequentassi molte differenti sette fino a quando, per la grazia di Dio e la potenza e la gloria e la forza della Buona Religione, sfuggii dall'abisso di oscurità e di dubbio che potei con difficoltà dissipare. Aiutato dalla forza di questa conoscenza religiosa, fui salvato dal dubbio e dalle sofisticherie, dagli inganni e dalle malignità delle sette, in particolare da quello che è il più grande e mostruoso degli ingannatori, il peggiore dei falsi maestri,

²⁷ Kellens-Pirart, *Les textes vieil-avestiques Vol.1*, 155.

l'intellettualmente intossicato Mani”²⁸.

Mardān-Farrukh, quindi, era zoroastriano per intimo convincimento, evidenziando quale ulteriore motivo di conferma in questa religione, il fatto che essa sembrava offrirgli l'unica spiegazione ragionevole di quei perenni enigmi religiosi che sono la Creazione e l'indubbia esistenza del Male. Dal settimo al decimo capitolo del suo scritto egli ordina i suoi argomenti in favore di una soluzione dualistica. Non è un caso, infatti, che egli prescelga la religione di Mani per la sua speciale condanna sebbene, a prima vista, ciò possa apparir strano. Infatti il Manicheismo è altrettanto dualistico, ma con notevoli differenze di principio dallo Zoroastrismo.

La religione manichea equipara il Male con la Materia²⁹, il Bene con lo Spirito, offrendo, pertanto, una base dottrinale particolarmente congrua per ogni forma di ascetismo ed incise profondamente sia sul misticismo islamico, sia sul Cristianesimo, attraverso Sant'Agostino. Lo Zoroastrismo, d'altro canto, considera l'intera Creazione fisica sostanzialmente buona, poiché, come riportato in precedenza, tutta la corruzione presente fu introdotta in seguito da Ahriman. Il mondo dello Spirito può venir rappresentato quale prototipo di questo mondo, ma non essenzialmente differente da esso e la vita futura è un paradiso edenico in cui non esiste né morte, né vecchiaia, né malattia, né alcuna di quelle cose che rendono la vita sulla Terra difficile.

Inoltre, per lo zoroastriano, il corpo ha una propria essenziale dignità, inferiore a quella dell'anima, ma pur sempre rispettabile; al contrario, la visione manichea considera il corpo come composto con la sostanza del Male, una prigioniera e carcassa³⁰. Il primo non reputa l'uomo quale anima immortale imprigionata in un corpo mortale e diabolico, bensì un intero armonioso la cui unità, pur essendo temporaneamente scissa dalla morte, viene poi pienamente ripristinata e glorificata al momento della Resurrezione Finale, pertanto è aspramente avverso ad ogni forma di ascetismo e, storicamente, non ha mai sviluppato alcuna forma di misticismo.

Per lo zoroastriano non vi è nessun dualismo di materia e spirito, ma esiste soltanto un dualismo di Bene e Male, cosa alquanto diversa. La sua opposizione all'Islam ed al Cristianesimo si

28 West, *Pahlavi Texts. Part III. Skand-gumānīg wizār*, X, 43-60.

29 Piras, *Manicheismo*, 80-82.

30 *Ibid.*, 101-102.

basa, invece, di premesse del tutto diverse: esse, per il mazdeo, non sono ragionevoli. Infatti, egli non soltanto è completamente a suo agio in questo mondo, ma disprezza anche ogni sorta di misteri e mistificazioni. Inoltre, non è un caso che definisca la sua fede “Buona Religione”, giacchè vi è un dogma sul quale egli attesta saldamente la sua posizione: Dio è buono.

Secondo lo zoroastriano il Dio musulmano non è buono, né pretende di esserlo, mentre quello cristiano direbbe di Se Stesso di essere Buono, ma in realtà non lo sarebbe. Se si ammette la realtà del Male, allora Dio ne è responsabile, a meno che il principio negativo non sia opposto e coesistente con quello positivo. Per lo Zoroastrismo, come detto nel precedente capitolo, il Male non è privazione, come poi affermerà Sant'Agostino da parte cristiana, ma una sostanza e come tale non vi è il bisogno di spiegarlo; non è il mondo e neanche del mondo, come sostenuto dai manichei, ma è piuttosto un puro spirito, la negazione della vita e selvaggia aggressività, disonestà, stupidità, cieco egoismo ed errore. Non vi è unità nel cosmo per sua natura, né essa esiste nell'eternità.

Come potrebbe esserci? Giacchè il Male è un fatto, non un problema. Lo Zoroastrismo pretende di affrontare la questione razionalmente e questo lo ha condotto al divenire fede minoritaria, infatti, “le religioni sono basate su certe assunzioni fondamentali che, per loro natura, non ammettono la prova logica” ed uno di essi consiste proprio nell'unità del principio creativo, elemento negato dallo stesso Mazdeismo³¹.

Se, quindi, si accetta una dualità fondamentale nell'Essere stesso, i classici problemi relativi alle varie religioni scompaiono, poiché il Male esiste dall'eternità, è aggressivo per natura ed il principio del Bene, dotato di onniscienza, deve pertanto difendersi da esso; non vi è, in conclusione, nessun mistero sulla Creazione dei due mondi:

“David disse: Oh Re, poiché tu non hai nessun bisogno di noi, dimmi allora, quale saggezza vi fu nel creare i due mondi?

Dio gli rispose: Oh uomo effimero, io ero un tesoro nascosto; feci in modo che quel tesoro di amorevole benevolenza e generosità potesse esser rivelato”³².

31 Zaehner, *Foolishness to the Greeks*, 20.

32 Nicholson, *Dīvān i Shams i Tabrīz*, 15.

Così si esprimeva il mistico musulmano Jalāl-al-Dīn Rumī. Dio ha bisogno della sua Creazione nella stessa misura in cui Essa ha bisogno della divinità, poiché la stessa è la sua difesa contro Ahriman. Il monoteismo non può spiegare la Creazione, poiché non esiste una risposta univoca all'enigma del perché un Essere Perfetto ed auto-sufficiente debba realizzare un mondo imperfetto in cui le sue creature, anche troppo sovente, vivono tormentate.

D'altra parte, essa può essere concepita quale estrema necessità della divinità di proteggersi da un nemico spietato, coesistente da sempre. Lo Zoroastrismo critica l'Ebraismo sulla questione del pentimento divino, prendendo ad esempio l'episodio del diluvio, in cui Yahweh, effettivamente, sembra provare del rimorso nei confronti della Creazione³³, invece, Ohrmazd l'ideò quale trappola in cui catturare ed infine distruggere il proprio nemico con un piano ben premeditato. Difatti, egli prevede che Ahriman avrebbe temporaneamente corrotto l'intero creato, compreso l'Uomo, il suo capolavoro. Quest'ultimo, cooperando con il suo creatore, sarà strumento di vittoria finale contro le forze del Male, pur dovendo soffrire.

Mardān-Farrukh elaborerà poi tre linee principali di pensiero:

- L'esistenza del Bene e del Male è verificabile empiricamente e questa dicotomia è riconducibile a quelle che sono le sue prime cause;
- Dio è, per definizione, un Essere razionale ed onnisciente, pertanto la sua Creazione deve avere una motivazione logica;
- Se si ammette che Dio è buono, allora ne segue necessariamente che il Male non può derivare da Lui, sia pure indirettamente.

Bene e Male, argomenta, sono entità contrarie, allo stesso modo che Oscurità e Luce, fragranza e fetore, malattia e salute e così via. Esse sono sostanze differenti ed antagoniste, non semplicemente nella funzione e ciò è reso evidente dal fatto che non possono coesistere e sono vicendevolmente distruttive³⁴. L'Universo è un fatto e, secondo il dogma zoroastriano, non è eterno, ma ha un'origine divina che lo ha prodotto. Perciò, essendo Ohrmazd un essere razionale, ne segue

³³ *Gen.*, 6:6. "Il Signore si pentì d'aver fatto l'uomo sulla Terra e se ne addolorò in cuor Suo".

³⁴ West, *Pahlavi Texts. Part III. Skand-gumānīg wizār*, VIII, 60-134.

che esso può esser stato creato soltanto per respingere il danno che la divinità avrebbe potuto subire a causa della malizia di Ahriman. Pertanto, la Creazione consiste nel piano del dio per annientare il Male, poiché tramite la distruzione del principio maligno, quello benigno può divenire tutto in tutto, quale egli non era in precedenza³⁵.

Infatti, secondo lo Zoroastrismo, la divinità, ancorchè perfettamente buona, non è infinita, essendo limitata dal principio contrario. Il Bene, seppur non suscettibile di alcuna aggiunta, può nondimeno essere danneggiato e corrosivo dall'assalto del Male. Ed è a questo punto che Ohrmazd esteriorizza i mondi spirituale e materiale da se stesso, intrappolando Ahriman in essa ed infine distruggerlo. Egli, comunque, non verrà annichilito in quanto sostanza, ma è, per usare la parola pahlavi, *a-kār-enīt*, debellato o privato di realtà: egli viene relegato in una sorta di stato eternamente potenziale che non può essere nuovamente attualizzato.

Soltanto in questo modo Ohrmazd raggiungerà totalità ed infinità, “poichè fin quando il Male non sarà annientato, colui la cui volontà è buona non avrà realizzato pienamente ciò che egli vuole”³⁶. L'ultimo argomento utilizzato da Mardān-Farrukh per dimostrare che Dio non può, neppure indirettamente, produrre il Male, è che un essere perfetto non può ideare ciò che non è perfetto. L'imperfezione che indubbiamente esiste nella Creazione deve allora essere attribuita ad un agente diverso, ovvero Ahriman. Se Ohrmazd fosse capace di produrre alcunchè di imperfetto, questo implicherebbe carenza in lui stesso ed egli non sarebbe perciò “adorato come Dio o come perfettamente buono”³⁷: in effetti, cessando di essere perfettamente buono egli cessa di essere Dio.

Questa, risulta pertanto essere la situazione del dualismo zoroastriano per come spiegata dalla liturgia. Il suo grande merito è quello di assolvere il principio del Bene da ogni sospetto di Male, spiegando perchè la Creazione fu realmente necessaria. E' completamente opposto all'Islam con il quale non poteva esserci alcun *modus vivendi*, a causa del fatto che lo Zoroastrismo si basa precisamente sulla bontà di Dio, non preoccupandosi affatto della sua unità, mentre l'Islam sostiene in primo luogo l'assoluta unità ed unicità di Dio, la sua assoluta trascendenza e totale

35 West, *The Bundahišn*, XXX, 1-33.

36 West, *Pahlavi Texts. Part III. Skand-gumānīg wizār*, VIII, 56.

37 *Ibid.*, VIII, 110.

incomprensibilità. Ohrmazd è insieme ragionevole e buono. Ohrmazd ed Allah non sono compatibili ed inevitabilmente il primo è stato forzatamente estromesso dal *mysterium tremendum* importato dai semiti.

4.5. I Primi Genitori dell'Uomo.

Allontanandoci ora dal clima razionalista e filosofico del testo di Mardān-Farrukh con la sua giustificazione del dualismo come unico sistema adatto a spiegare adeguatamente il problema del Male e della Creazione del mondo, bisogna considerare ciò che accade sulla Terra dopo la sua corruzione da parte delle potenze maligne. Il passaggio al quale farò riferimento in questo sottocapitolo costituisce la parte iniziale del quattordicesimo capitolo del *Grande Bundahišn*, intitolato “Sulla natura dell'uomo”³⁸. Vado dunque a incominciare.

Gayomart, come sappiamo, è il primo padre della razza umana. Egli è il Primo Uomo in quanto tutti gli esseri umani procedono da lui, ma è esso stesso semi-divino, in qualità di figlio di Ohrmazd e Spandarmat, la Terra. Inoltre, è il Primo Uomo in quanto prototipo, tuttavia, non è il primo nel senso preciso del termine, ovvero dotato di braccia e gambe poiché somiglia molto di più a quegli esseri primitivi descritti da Platone nel *Convito*, di forma sferica ed androgini³⁹.

Il testo ci parla proprio del primo uomo vero, Mashye e di sua sorella Mashyāne, della loro nascita, delle loro azioni e di come essi caddero nel peccato. Trent'anni dopo l'invasione del mondo materiale da parte di Ahriman, Gayomart morì profetizzando: “Ora che l'Aggressore è venuto, uomini sorgeranno dal mio seme e sarà bene che essi compiano buone opere”⁴⁰. Il piano divino non doveva essere disatteso e l'Uomo Benedetto doveva continuare a vivere nella razza umana che avrebbe dovuto combattere contro l'Aggressore per la propria salvezza in tutto l'arco della storia.

Nel terzo sottocapitolo si nota come quasi sicuramente doveva essere esistito un mito in cui l'Uomo Benedetto, Gayomart, venne, per così dire, costretto all'unione con la consorte di Ahriman, la Meretrice Primordiale, la quale difficilmente può essere concepita come qualcosa di diverso dal principio femminile esattamente come lo stesso Gayomart rappresenta quello maschile. Ma, mentre non si trova alcuna ambiguità riguardo quest'ultimo, la si trova, d'altro canto, nella prima: è detto che lo stesso Uomo Benedetto nacque da Spandarmat e che il seme dal quale egli si sviluppò era

38 West, *The Bundahišn*, XIV, 1-14.

39 Zaehner, *Il Libro del Consiglio*, 49.

40 West, *The Bundahišn*, IV, 11.

stato piantato da Ohrmazd, padre della stessa Madre Terra⁴¹.

Così, proseguendo con il testo, scopriamo che il seme del morente Gayomart cadde in sua madre e, dopo il necessario periodo di tempo, da essa nacque la prima coppia umana con la forma di una pianta di rabarbaro⁴². Il principio femminile, pertanto, riporta questa ambivalenza positiva e negativa nelle due figure poc'anzi citate. Entrambe, difatti, rappresenterebbero l'aspetto sia terrificante, sia benefico della Grande Madre. Sono due aspetti opposti di un solo e medesimo principio, allo stesso modo in cui lo sono Ohrmazd ed Ahriman. Riassumerò ora il racconto riguardante la prima coppia umana.

I due crebbero dalla Terra sotto forma di un unico ed indifferenziato stelo di rabarbaro ed in seguito si separarono, assumendo l'aspetto pienamente umano. La loro posizione in un mondo che ha ormai assaporato il Male, è analoga a quella di Adamo ed Eva, quando furono cacciati dal Giardino ed è comunemente ammesso che da quel tempo le potenze maligne siano state sottoposte ad una certa forma di controllo, per cui Mashye e Mashyāne non dovettero più sopportare tutto il peso dell'attacco di Ahriman, come nel caso dell'Uomo Benedetto e nel momento in cui essi acquistarono autocoscienza, vennero severamente ammoniti da Ohrmazd a fare soltanto ciò che è buono, non dovendo inoltre rendere per alcun motivo il loro culto ai demoni.

Così, inizialmente, essi resero culto ad Ohrmazd, riconoscendolo quale loro creatore, ma non appena la tentazione s'insinuò in loro, i due proclamarono Ahriman creatore dell'acqua, della Terra e delle piante. Per questa bestemmia “entrambi furono dannati e le loro anime rimarranno nell'Inferno fino all'avvento del Corpo Finale”⁴³.

A questo punto non è chiaro se i due dovessero vivere sulla Terra senza prendere cibo. Secondo l'ortodossia zoroastriana, questa cosa sembra improbabile, sebbene sia possibile che l'ala più ascetica di questa fede pensasse altrimenti. Come che stiano le cose, essi rimasero per trent'anni senza assumere nutrimento di alcun genere. Soltanto allora si arrischiarono a mungere una capretta, ma, dopo averne bevuto il latte, presero a lamentarsi sentendosi male. “Questa fu la loro seconda

41 Anklesaria, *Wizīdagīhā ī Zādspram*, 367.

42 West, *The Bundahišn*, XIV, 2.

43 *Ibid.*, XIV, 6.

menzogna ed in tal modo la forza dei demoni aumento”⁴⁴. Ora, nell'accezione zoroastriana, mentire significa peccare ed è perciò implicito che ad essere maligna fu l'azione di bere il latte oppure il sentimento di nausea successivo.

Nuovamente ci si imbatte in una certa ambivalenza, infatti mentre per l'ortodosso il testo significa che essi vennero condannati a causa della loro ingratitude, l'eterodosso, orientato più asceticamente, affermerebbe che i due non avrebbero mai dovuto mangiare alcunchè, proprio come negli ultimi giorni in cui la razza umana cesserà completamente di mangiare e di bere. La loro successiva azione fisica è di nuovo suscettibile di due interpretazioni:

“Uccisero un animale (una vaccina o una pecora, poiché la parola *gospand* in pahlavi significa entrambe le cose) e lo arrostitono su un fuoco che avevano acceso per un segno degli dèi spirituali. Con la pelle dell'animale si fecero una veste e col suo pelo delle coperte, apprendendo, in tal modo, l'arte della filatura; impararono poi come forgiare armi di ferro e come intagliare con esse utensili di legno. In realtà essi stavano diventando esseri umani razionali e civilizzati, pur tuttavia essere ancora una volta ripresi. A causa dell'ingratitude che essi avevano palesato, i demoni si imbalanzirono”⁴⁵.

Quale è l'errore che avevano commesso? Sicuramente l'accensione del fuoco, da essi compiuta su istigazione degli dèi, non poteva essere erronea e lo stesso vale sia per la produzione di vesti col pelo animale, sia per la fabbricazione di utensili. In che cosa consiste, allora, la loro ingratitude? Presumibilmente nell'uccisione dell'animale innocente, nel consumo della sua carne e nell'offerta del cibo sacrificale al fuoco ed agli dèi celesti. Se il dono fosse stato lecito difficilmente sarebbe stato intercettato da un avvoltoio, come invece accadde. Similmente, la prima carne che doveva essere consumata sulla Terra, venne mangiata da un cane, forse ad indicare la mancata benevolenza divina riguardo ad un essere umano carnivoro.

Comunque stiano le cose, si può senz'altro dire che la pratica fu rigorosamente attaccata da Zoroastro stesso, anche se ammessa successivamente nell'*Avesta* recente, dove vengono menzionati

44 *Ibid.*, XIV, 7.

45 *Ibid.*, XIV, 11.

interi olocausti. Per tutto il periodo sasanide, sembra che non vi sia stato mai accordo tra le autorità circa l'ammissibilità o meno di tali sacrifici. Aturpāt, figlio di Mahraspand, che i testi pahlavi indicano come il grande maestro ortodosso, comandò tuttavia, secondo la fede, “astieniti dall'ingiusta uccisione di vacche e di pecore”⁴⁶, ma vi sono molti casi di re e principi che offrono un'ecatombe di vittime.

Ciò che, tuttavia, è interessante, in questo primo sacrificio eseguito da Mashye, è che esso corrisponde strettamente a quello raffigurato nei monumenti mitraici. La presenza di un uccello, in questo caso un avvoltoio, sui monumenti un corvo, e di un cane, in entrambi i casi, non è priva di interesse: infatti nelle rappresentazioni mitraiche è il cane che balza sul sangue del toro ucciso, con l'uccello che si trova posizionato tra Mithra ed il Sole, così come nel testo l'avvoltoio intercetta la parte di sacrificio destinata agli dèi ed il cane, apparentemente, mangia la parte destinata al fuoco. Questa, perciò, rappresenterebbe un'antica forma pre-zoroastriana di sacrificio che in seguito finì per essere incorporata nello stesso Mazdeismo, ma che in tempi più recenti venne di nuovo abrogata, essendo l'olocausto offerto soltanto simbolicamente in forma incruenta, come avviene ancora oggi. Nel Mithraismo, si può ritenere che il sacrificio sopravvisse immutato⁴⁷.

Comunque scegliamo di interpretare il sacrificio offerto da Mashye e Mashyāne, rimane il fatto che i demoni furono imbaldanziti e che i progenitori si aggredirono selvaggiamente l'un l'altro, disputando, si potrebbe supporre, in merito all'attribuzione dei tesori da essi appena scoperti. Cedendo nuovamente alla tentazione, in seguito, fecero un'offerta di latte ai demoni, gesto che accrebbe grandemente la forza di questi ultimi.

Pertanto, entrambi i progenitori, si rivelarono particolarmente inetti nel condurre a buon fine il loro ruolo, preordinato secondo il progetto di Ohrmazd. A differenza di Gayomart, esso stesso senza peccato, suo figlio e sua figlia avevano bestemmiato contro il Creatore e, come se questo non bastasse, avevano cercato di propiziarsi i suoi mortali nemici, offrendo loro un sacrificio. Tanto odioso dovette risultare questo peccato e tale fu l'accrescimento di forza che i demoni ne

46 De Menasce, *Denkart*, 217.

47 Hartmann, *Gayomart*, 65 sgg.

ricavarono, che riuscirono a rendere questa coppia ostinata, sessualmente impotente per cinquant'anni. Si è descritto, all'inizio del capitolo, quale grande rilievo lo Zoroastrismo ponesse sulla propagazione della specie come dovere sacro ed il fatto che la prima coppia rimanesse sterile per tutto quel tempo, rivela quindi quanto penosamente essi avessero mancato nel realizzare il proposito divino.

Quando infine concepirono una coppia di gemelli, ancora una volta compirono una cosa mostruosa: “Tanto dolci erano i bambini che la madre ne divorò uno ed il padre l'altro. Allora Ohrmazd trasse via la dolcezza dei bambini affinché, in questo modo, essi potessero allevarli ed i gemelli potessero sopravvivere”⁴⁸. La leggenda di Mashye e Mashyāne viene raccontata anche in altre fonti, senza significative varianti. Questa è la versione zoroastriana della Caduta. Gayomart è il prototipo e perfetto esemplare dell'uomo: egli non pecca in nessun senso teologico, poiché vinto semplicemente da una forza soverchiante che lo uccide. La coppia umana, d'altro canto, cade nell'errore ripetutamente bestemmiando, adorando i demoni, divorando i loro stessi figli.

La loro fondamentale corruzione risulta inspiegabile se li consideriamo come figli di Gayomart e di Spandarmat, come esplicitato dal testo. La narrazione diviene comprensibile soltanto se si tiene presente che essi erano nati sì dall'Uomo Benedetto, da un lato, ma dall'altra parte erano figli della Meretrice, il versante maligno del principio femminile ed è soltanto in questo modo che è possibile spiegare la loro innata perversità. Il loro peccato dimostra che la natura umana è già fondamentalmente corrotta ed il potere dei demoni, che essi tanto contribuirono a far aumentare, può essere tenuto a freno soltanto mediante l'annuncio della Buona Religione ad opera del profeta Zoroastro.

Con l'instaurazione di quest'ultima, con la sua dottrina di moderazione in tutte le cose, i peggiori eccessi dei demoni della concupiscenza vengono tenuti a freno fin quando il tempo non sarà maturo per il rinnovamento di ogni cosa e per la controffensiva finale nei confronti di Ahriman.

48 West, *The Bundahišn*, XIV, 14.

4.6. La Buona Religione.

“In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio. Tutto è stato fatto per mezzo di Lui e senza di Lui nulla è stato fatto di ciò che esiste. In Esso era la Vita e la Vita era la luce degli uomini;... e il Verbo divenne carne e venne ad abitare in mezzo a noi, pieno di Grazia e di Verità; e noi abbiamo contemplato la Sua Gloria come quella dell'Unigenito venuto dal Padre”⁴⁹. Così San Giovanni descrive la Seconda Persona della Santissima Trinità e la Sua Incarnazione nella persona di Gesù Cristo.

La dottrina della Parola di Dio, che rappresenta nello stesso tempo la Sua Sapienza e la Sua Ragione, non è, ovviamente, peculiare del Cristianesimo, poiché ciò che rende questo movimento religioso unico non consiste tanto nella dottrina della Parola Eterna, ma l'Incarnazione della Stessa in un essere umano. Anche l'Islam possiede la propria dottrina della Parola di Dio e dell'irruzione di essa nel mondo temporale e creato, ma mentre nel Cristianesimo la Stessa si incarna nella Persona di Gesù Cristo, talchè Lui stesso, non la Bibbia, è per diritto e natura, l'oggetto o meglio il soggetto primario di devozione, nell'Islam, la Parola Eterna, non irrompe nel tempo, nella figura del Profeta Maometto, ma nel Corano che, per i musulmani, è la Parola di Dio, eterna e consustanziale.

Pertanto, Maometto rappresenta semplicemente il veicolo attraverso cui la Parola è trasmessa all'uomo. Se, quindi, il cristiano crede nella Parola fatta carne, l'islamico crede, alla stessa maniera, nella parola fatta Libro. Bisognerebbe ora considerare se gli zoroastriani avessero una tale dottrina ed in tal caso che cosa fosse per essi la Parola, in questo mondo materiale e temporale. Si è già descritto riguardo al fatto che onniscienza e bontà costituiscono la disposizione permanente di Ohrmazd e che erano anche chiamate la Religione.

“L'interpretazione di entrambe è la stessa, cioè la disposizione permanente del Tempo Infinito, poiché Ohrmazd e lo Spazio, la Religione ed il Tempo di Ohrmazd furono e sono e sempre saranno”⁵⁰. Per cui l'onniscienza divina, identificata con la Religione, cioè la fede di Zoroastro,

⁴⁹ Giov., 1-4,14.

⁵⁰ West, *The Bundahišn*, I, 1.

sembra essere la versione zoroastriana della dottrina del Logos o della Parola. Questa religione è essa stessa la vera Sapienza di Dio, il Pensiero attraverso il quale Egli crea.

Così nel *Dādestān ī Menog ī Khrad* (“Sentenze dello Spirito della Sapienza”) vediamo che la Sapienza dice: “Dall'inizio, tra gli esseri spirituali e materiali, io che sono la Sapienza Innata fui con Ohrmazd. Ed il Creatore modellò e creò, mantenne ed ordinò tutte le creature spirituali e materiali, gli dèi e tutto il resto della Creazione, mediante il potere ed il valore, la saggezza e l'esperienza della Sapienza Innata. E alla fine della Riabilitazione, egli distruggerà e colpirà Ahriman e i suoi aborti principalmente mediante il potere della Sapienza. E il Saošyant, insieme al sovrano Cosroe e tutti gli altri che causano il Corpo Finale, lo faranno soprattutto mediante il potere e con l'aiuto della Sapienza.

Tutta la conoscenza e l'esperienza sulla Terra, l'educazione e l'apprendimento di tutti i mestieri ed ogni occupazione praticata dagli uomini in questo mondo temporale, provengono dalla Sapienza. Le anime dei beati sfuggono dall'Inferno e vanno in Cielo, soprattutto per il potere e la protezione della Sapienza. E gli uomini sulla Terra ricercheranno una buona vita e felicità ed un buon nome e tutte le buone cose attraverso il potere della Sapienza”⁵¹.

“Similmente, è mediante la Sapienza che l'embrione viene preservato al sicuro nell'utero, che le piante crescono e che il mondo è pieno di cose buone, che il Sole, la Luna e le stelle seguono i loro percorsi stabiliti, che la pioggia cade ed infine che l'Uomo riconosce la Verità della Buona Religione”⁵². La Sapienza, quindi, è la Parola di Dio che dà al mondo il suo essere, mantenendolo nell'esistenza, ed essa è identica al *Den*, la Religione. In quanto creativa, quest'ultima si trova riassunta nella preghiera dell'*Ahunvar* che, come già visto, Ohrmazd pronunciò all'inizio della Creazione con il risultato di far precipitare Ahriman nel suo regno di oscurità per tremila anni.

Enunciando, pertanto, la sua Parola Eterna, la divinità rivela al nemico, la sua finale sconfitta e distruzione, la Creazione del mondo e la sua Riabilitazione Finale. La prima recita che Ohrmazd fa dell'*Ahunvar* è la prima manifestazione della divinità stessa: essa, infatti, mette in moto

51 Anklesaria, *Dādestān ī Menog ī Khrad*, 56, 2-10.

52 *Ibid.*, 56.

l'intero processo creativo, segnando l'inizio del Tempo finito. In effetti, la Creazione non rappresenta altro che la rivelazione della Sapienza eterna divina nella religione e della sua infinità temporale al di là del Tempo finito. Sostanzialmente, la Sapienza divina e la sua Religione sono una sola e medesima cosa⁵³.

La Religione, pertanto, è nel contempo la Sapienza di Ohrmazd in potenza, la sua manifestazione nella preghiera dell'*Ahunvar*, all'inizio del tempo, ed infine, nella forma dell'Avesta, la sua espressione, intera e particolareggiata che, secondo gli zoroastriani, fu trasmessa a Zoroastro dalla stessa divinità. Sempre in un interessante passaggio riportato da de Menasce, Ohrmazd afferma :

“Io, la Religione e la Parola esisto eternamente. La Religione è l'atto di Ohrmazd; la Parola è la sua fede...La Religione è superiore alla Parola, poiché l'atto è superiore al discorso”⁵⁴. Il passo, sebbene dal significato incerto, sembra implicare che la Religione sia un concetto più ampio della Parola (con cui si intende l'*Ahunvar*) e che sia dotata, allo stesso tempo, di esistenza eterna e temporale. L'Avesta, quindi, essendo la Religione visibile sulla Terra, è la copia terrena dell'esemplare divino ed eterno, presente in Cielo: è la Sapienza divina “manifestata” a Zoroastro.

Lo stesso non sarebbe altro che un profeta, allo stesso modo di Maometto, ovvero il veicolo attraverso cui la Parola divina viene trasmessa all'uomo. La Buona Religione, tuttavia, non corrisponde affatto all'Avesta: non è propriamente un libro, ma piuttosto un principio che può essere raggiunto nelle seguenti parole :

-Ordine;

-Rettitudine o Giustizia;

-Giusto Mezzo = “L'Iran ha sempre raccomandato il Giusto Mezzo e censurato l'eccesso ed il difetto”⁵⁵. “Nell'impero bizantino i filosofi, in India i sapienti ed altrove gli specialisti hanno, in genere, encomiato l'uomo il cui discorso rivelava sottigliezza, ma il regno dell'Iran ha mostrato

53 Nyberg, *Donum natalicum*, 51.

54 *Ibid.*, 51.

55 De Menasce, *Denkart*, 429.

approvazione per il veramente saggio”⁵⁶. Gli zoroastriani, quindi, adottarono e proclamarono entusiasticamente la celebre dottrina aristotelica del Mezzo (e lo stesso fecero con le altre idee, sempre aristoteliche, di materia/forma e potenzialità/attualità); tutta la loro etica, nel tardo periodo sasanide, è basata dunque su questo principio, che vede nella virtù una posizione intermedia tra i due estremi di eccesso e difetto, tra il vizio “opposto” (*hamestār*) e quello “affine” o “relato” (*brātarot*).

Pertanto, l'essenza dell'etica zoroastriana è un codice di moderazione e buone maniere. L'opposizione alla Menzogna significa avversione ai due estremi di eccesso ed insufficienza che, a loro volta, sono due aspetti del *varan*, termine che può indicare sia concupiscenza, sia eresia. Nei vari testi teologici, il suddetto vocabolo viene utilizzato esclusivamente nel secondo significato, l'opposto del *Den*, la Religione. Caratteristico del *varan* o eresia, è che esso ascrive il Male, direttamente o indirettamente, al dio supremo. Il termine, perciò, non copre soltanto le eresie zoroastriane, come quella zurvanita che poneva al centro il principio del Tempo Infinito, al di sopra di Ohrmazd e Ahriman, facendone di fatto il loro padre, ma anche le altre religioni, in particolare il Cristianesimo e l'Islam che, agli occhi degli zoroastriani, imputavano il Male a Dio.

Una simile divinità, essi affermano, non è per nulla un essere supremo, bensì un demone ed i suoi adoratori vengono perciò classificati tra quelli che venerano il Male od antiche divinità, “detronizzate” da Zoroastro. La Buona Religione, quindi, è la Parola di Dio resa manifesta sulla Terra: tutte le altre fedi derivano dal *varan*, dall'eresia la cui “parola originaria è che il Male proviene dal Creatore”^{57 58}. Essa, inoltre, è l'aureo Giusto Mezzo tra eccesso e manchevolezza e pertanto tutte le altre religioni derivano da questi due estremi e sono perciò, ciascuna a suo modo, distorsioni della Verità, espressa dalla via media zoroastriana. Nel primo capitolo dello *Skand-gumānīg wizār*, la Buona Religione è paragonata ad un albero:

- il suo tronco è il Giusto Mezzo;
- le sue due grandi diramazioni sono i comandi e le proibizioni (azione ed astensione)

⁵⁶ *Ibid.*, 429-30.

⁵⁷ Zaehner, *Il Libro del Consiglio*, 66-67.

⁵⁸ De Menasce, *Denkart*, 251-252; 306-307.

religiosi;

- i suoi tre rami la nota triade di Buoni Pensieri, Buone Parole e Buone Azioni;
- i suoi quattro polloni le quattro caste;
- le sue cinque radici, i cinque gradi di governo;
- Su tutti sta il Re dei Re, il Governatore dell'intero mondo.

Questo ci porta a considerare un ulteriore aspetto della Buona Religione. Essa è il più perfetto esempio di Erastianismo che sia possibile trovare sulla faccia della Terra⁵⁹. “Chiesa” e “Stato”, sono reciprocamente interdipendenti ed il simbolo e corona di ambedue è il Re dei Re, il monarca sasanide, al contempo sia guardiano della religione, sia della giustizia e dell'ordine. Di fatto, la fede, nel senso zoroastriano, è pressochè sinonimo di rettitudine ed assetto, termini che stanno ad indicare l'ordine socialmente stratificato dell'Impero Sasanide, esemplificato nelle quattro caste dei sacerdoti, guerrieri, contadini ed artigiani, in cui i primi rappresentano la classe preminente.

“Sappi, è riferito dicesse il sovrano, che religione e monarchia sono due fratelli e nessuno dei due può fare a meno dell'altro. La religione è il fondamento della monarchia ed essa protegge la religione. Per cui qualunque cosa manchi di fondamento, deve perire, e qualunque cosa manchi di un protettore, scompare”⁶⁰. Quando i due elementi sono perfettamente congiunti, in una sola persona, avverrà la Riabilitazione Finale, poiché una siffatta combinazione non può essere sopportata da Ahriman e dai demoni che concentreranno tutti i loro sforzi nel tentativo di separarli. Pertanto, secondo il *Denkart*, se Yam (Primo Re), che qui viene rappresentato come il governante ideale, avesse accettato la Buona Religione, allo stesso modo della monarchia, oppure se a Zoroastro fosse stata data la signoria mentre egli propugnava la Religione, il millennio avrebbe avuto inizio⁶¹.

I due elementi saranno uniti soltanto nella figura del Saošyant, il Salvatore promesso che, negli ultimi giorni, sorgerà dal seme di Zoroastro e sarà predestinato a restaurare il mondo. La

⁵⁹ Erastianismo: dottrina filosofica che sostiene la superiorità dello Stato, in materia religiosa, sulla Chiesa.

⁶⁰ de Meynard, *Les Prairies d'Or. Vol. II.*, 162.

⁶¹ De Menasce, *Denkart*, 201-202.

relativamente rapida riduzione dello Zoroastrismo (religione più diffusa dell'antichità), dopo la conquista maomettana, è sempre rimasta un enigma. Esiste, tuttavia, un motivo psicologico alquanto convincente a tale riguardo. Il crollo della dinastia e la conquista dell'Iran da parte degli “adoratori di un demone”, significò la fine definitiva del “matrimonio” tra “Chiesa” e “Stato” e per lo spirito zoroastriano l'una non poteva sopravvivere senza l'altro.

Una volta che il mondo fosse stato privato del Grande Re, la Religione che egli proteggeva, doveva necessariamente soccombere, “poichè tutto ciò che manca di un protettore scompare”⁶². Pertanto gli zoroastriani dovettero limitarsi a guardare avanti alla venuta del Saošyant che, riunendo nuovamente la Religione e la Corona, sarebbe stato l'architetto di un nuovo mondo in cui l'Iran avrebbe assunto la sua egemonia.

62 de Meynard, *Les Prairies d'Or. Vol. II.*, 162.

4.7. La Buona Etica.

Lo Zoroastrismo è preminentemente una religione etica. Questo deriva naturalmente dalle sue premesse teologiche, o forse sarebbe più corretto dire che esse sono basate su di una visione essenzialmente moralistica della vita. Per lo zoroastriano, come già visto in precedenza, il primo ed inevitabile fatto della vita è il Male. Il Bene è Bene ed il Male è Male, ed è impossibile che l'uno possa procedere dall'altro. Negare l'esistenza di un principio distinto maligno equivale ad imputarlo al dio e questo è impensabile: pertanto, esso deve essere separato. La moralità zoroastriana è espressa in tre parole:

- *humat* = Buoni Pensieri;
- *hukht* = Buone Parole;
- *huvaršt* = Buone Opere, considerate le più importanti.

Va detto che Aturpāt, figlio di Mahraspand, fu l'ultimo esponente dell'ortodossia zoroastriana in epoca sasanide che ricordò e scrisse riguardo a questi concetti. Egli visse sotto il regno di Sabuhr II (309 d.C- 379 d.C.), in un tempo, sembrerebbe, in cui, però, l'ortodossia mazdea non era ancora adeguatamente definita. I suoi principali oppositori sembra siano stati i fatalisti, setta zurvanita che considerava il Fato o Tempo un principio indipendente nei confronti del quale l'Uomo era impotente.⁶³ Essa, quindi, negava la basilare dottrina zoroastriana della libertà umana, distruggendo in tal modo il fondamento stesso del dualismo mazdeo.

Per confutare questa ed altre sette, Aturpāt si sottomise volontariamente ad una sorta di “Giudizio divino”, consistente nel farsi versare sul petto dell'ottone fuso. Egli uscì indenne dalla prova ed il miracoloso evento venne considerato quale conferma nei confronti dell'ortodossia, poi ratificata da un proclama del Grande Re. Come descritto nello scorso sottocapitolo, la Religione finì per essere considerata equivalente al Giusto Mezzo. Similmente, in questi testi etici, troviamo che la nota dominante è la moderazione: è la morale di una società aristocratica ed urbana che non

⁶³ West, *Pahlavi Texts. Part III. Skand-gumānīg wizār*, 10, 71.

contiene consigli per il perseguimento della perfezione, nessun comandamento di amare il proprio nemico o di porgere l'altra guancia.

Per *Aturpāt*, la questione appena enunciata non si pone poiché questo significherebbe spingersi troppo oltre. E' vero che uno o due di questi detti attribuiti al pensatore iranico hanno un certo sapore cristiano: “Allontana dalla tua mente ciò che è passato e non ti crucciare, né ti preoccupare per ciò che non è ancora venuto”⁶⁴, richiama il Sermone di Cristo sulle sollecitudini ansiose. Allo stesso modo il detto “Non fare agli altri quello che non reputerai buono per te”⁶⁵ ha strette somiglianze con massime del Nuovo Testamento. Vi è ragione per pensare che vi sia stato un qualche prestito diretto o indiretto, riscontrabile, ad esempio, anche nelle scritture buddhiste.

Potremmo dire, in tutto questo, innanzitutto, che sopra ogni altra cosa richiesta all'uomo, vi è l'esercizio del buon senso. In effetti, la parola *khra*, che viene interpretata con il significato di sapienza, sebbene in alcuni punti potrebbe risultare migliore la traduzione “ragione”, potrebbe essere resa in modo più soddisfacente con buon senso e la visione assennata della vita significherebbe che l'uomo dovrebbe godere delle buone cose di questo mondo e, nello stesso tempo, prepararsi, mediante una condotta retta e ragionevole, per la vita eterna in Cielo.

Particolarmente accattivanti sono i consigli di *Aturpāt* circa il comportamento da tenere nei diversi giorni del mese; l'accento è sempre posto sul mantenersi utilmente occupati ed in allegria. Il tono generale è quello introdotto dalla prescrizione per il primo giorno del mese: “Nel giorno di Ohrmazd bevi vino e sii lieto”^{66 67}. La vita in questo mondo, per uno zoroastriano, non è un esilio in una “valle di lacrime”, ma una condizione del tutto soddisfacente e piacevole. Forse l'illustrazione più notevole a tale riguardo è la raccomandazione per il giorno dedicato a Rašnu, il dio la cui funzione consiste di giudicare l'anima alla morte. In un tale giorno, si potrebbe pensare, un uomo dovrebbe preoccuparsi unicamente del temuto rendimento di conti. Tutto il contrario! “Nel giorno di

64 Zeini, *Āturpāt-i Mahraspand*, 3. Il verso sembra nel significato simile a quello di Cristo in Mt 6,34: “Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena”.

65 *Ibid.*, 5. Anche qui chiara ripresa di Mt 7, 12 in cui Gesù tratta dell'Etica della Reciprocità.

66 *Ibid.*, 119.

67 Zaehner, *Il Libro del Consiglio*, 77.

Rašnu la vita è gaia: fai, in santità, tutto ciò che desideri”^{68 69}. Tuttavia, sebbene Aturpāt raccomandi una ragionevole indulgenza per le buone cose di questa vita, egli non si fa eccessive illusioni su quelli del suo stesso sesso e nessuna sulle donne.

“Gli uomini”, egli dice, “ sono simili ad una ghirba piena d'aria. Quando viene sgonfiata, non resta nulla”; o anche: “essi sono come poppanti, creature dell'abitudine che si afferrano alle loro abitudini”⁷⁰. I suoi punti di vista sono riassumibili nel consiglio che dà a suo figlio: “Non riporre la tua speranza e la tua fiducia in nessuno ed in nessuna cosa”⁷¹. Riguardo alle donne: “Non riporre la tua fiducia nelle donne affinché questo non sia per te causa di vergogna e non debba pentirtene. Non confidare i tuoi segreti alle donne affinché tutte le tue fatiche non siano inutili”⁷². Questo, forse, significa non avere un'opinione molto elevata della natura umana e, in ogni caso, rivela un deciso scetticismo.

Veracità, generosità, mitezza e buona educazione sono le virtù che egli desidera inculcare. Tra i vizi, d'altro canto, individua nella vendetta quello che è forse il più odioso, pur essendo altrettanto severo nei confronti della calunnia e della maldicenza, entrambe conseguenza di una cattiva educazione. E' per altro confortante trovare in un testo religioso le parole: “Per quanto ti è possibile, non annoiare i tuoi compagni”⁷³. Che Aturpāt consideri il noioso come un essere positivamente peccaminoso, va tutto a merito della sua perspicacia, poiché di tutte le forme di egoismo, questa è la più devastante e, allo stesso tempo, la più ottusa. Per uno zoroastriano, si tratta di un peccato perchè rappresenta il culmine delle cattive maniere, esse stesse peccaminose. “Vivi una vita buona ed utile, sii sollecito verso gli altri, adempi ai tuoi doveri religiosi, coltiva la terra, forma una famiglia ed alleva i tuoi figli istruiti e colti. Ricorda nel contempo che questa vita è soltanto un preludio alla successiva e che la tua anima dovrà rispondere delle azioni da te compiute sulla Terra”⁷⁴. Questo è il senso dei detti di Aturpāt, figlio di Mahraspand.

68 *Ibid.*, 77.

69 Zeini, *Āturpāt-i Mahraspand*, 136.

70 Zaehner, *Il Libro del Consiglio*, 71.

71 Zeini, *Āturpāt-i Mahraspand*, 70.

72 *Ibid.*, 48-49.

73 *Ibid.*, 44.

74 Zaehner, *Il Libro del Consiglio*, 72.

4.8. I Sacramenti e il Sacrificio.

Il nucleo interno di una religione non è costituito né da una mitologia, né da un codice etico. Piuttosto, si trova nel rituale, in azioni simboliche raffiguranti il messaggio religioso che, nel caso dello Zoroastrismo, come del Cristianesimo, sono la promessa dell'immortalità. In tutte le religioni, i grandi punti di transizione della vita sono rivestiti di un significato dottrinale e santificati per mezzo di riti speciali. Pertanto, nella Chiesa Cattolica, la nascita, il passaggio dall'età giovanile a quella matura, il matrimonio e la morte, sono tutti solennizzati da uno specifico sacramento. Similmente, quando un uomo si dedica al sacerdozio, cioè a Dio, l'atto è sancito dal sacramento degli Ordini Sacri.

Ciascuno di essi può, per loro stessa natura, essere ricevuto soltanto una volta (fatta eccezione per l'Estrema Unzione, in quei casi in cui la morte non sopravvenga nell'immediato). Questi cinque sacramenti, tuttavia, sono piuttosto delle pietre miliari della vita religiosa e non l'essenza di quest'ultima. Essa è invece rappresentata dagli altri due sacramenti che, essendo ripetibili per un numero indeterminato di volte, sono la vera vita spirituale del credente. Si tratta dei sacramenti della Penitenza, che rivivifica l'anima morta nel peccato e la Santa Comunione, attraverso cui il credente partecipa della vita divina. Pertanto, anche nello Zoroastrismo troviamo delle specifiche cerimonie per la nascita, il matrimonio e la morte, i tre momenti nella vita umana che sempre e dovunque richiedono la sanzione della religione. Analizziamoli.

In questo sottocapitolo, mi soffermerò unicamente sui due sacramenti che possono essere ripetuti per un numero illimitato di volte e formano in tal modo lo sfondo della vita religiosa del fedele zoroastriano. Questi, come già detto in precedenza, sono la Penitenza ed il sacrificio incruento dello *Yasna* unito alla comunione nei sacri elementi che l'accompagnano. La Confessione pubblica sembra essere stata di regola nella Persia sasanide, con varie descrizioni presenti nei diversi testi sacri. L'interesse per essa non risiede soltanto nei peccati ammessi, ma nell'ordine in cui essi sono esposti. Come riportato all'inizio del capitolo, la prima Creazione spirituale di Ohrmazd

furono i sei Ameša Spenta, entità che in origine erano poco di più che ipostasi di lui stesso, ma che, in tempi successivi, non soltanto assunsero una loro distinta personalità, ma vennero associati con le varie classi dei fenomeni naturali sulla Terra.

Difatti, lo stesso Ohrmazd fu associato con l'Uomo;

- Vohū Manah, il Buon Pensiero, col bestiame;
- Aša Vahištā o Ardwahišt, la Verità, con il Fuoco;
- Khšathra Vairya o Šahrewar, il Potere, con i metalli (compresi quelli del cielo, per questo è anche associato all'Aria);
- Spenta Ārmaiti o Spandarmat, la Devozione, con la Terra;
- Haurvatāt o Hordād, l'Integrità, con l'Acqua;
- Ameretāt o Amurdād, l'Immortalità, con le Piante;

Tutti loro, quindi, sono oggetti di particolare venerazione, in quanto simboli visibili, nel mondo materiale, dei prototipi divini in Cielo⁷⁵. I peccati commessi nei loro confronti vengono menzionati per primi, perchè trasgredire contro di essi equivale a mancare verso i divini protettori, cioè essere irrispettosi verso la divinità. La seconda serie di peccati, si riferisce alla materia morta ed agli escrementi. Ciò sembra basato sulla loro singolare teoria, secondo la quale quando l'anima lascia il corpo, il cadavere viene occupato e posseduto dai demoni, divenendo, in tal modo, fonte di immediata corruzione e mortalmente pericolosa.

Pertanto, viene considerato un terribile sacrilegio mettere in contatto questa materia con i sacri elementi del Fuoco e dell'Acqua, poiché significherebbe contaminare deliberatamente una cosa ieratica. E' probabilmente per questa ragione che tali peccati vengono menzionati prima di quelli commessi contro gli esseri umani, poiché sono rivolti nei confronti della divinità, quale si manifesta nella sua Creazione⁷⁶. Gran parte degli altri peccati confessati hanno dei paralleli nelle altre religioni e corrispondono alle offese arrecate agli ultimi cinque comandamenti del Decalogo ebraico. Lo zoroastriano credeva non soltanto che per ogni peccato commesso dovesse essergli

⁷⁵ Gershevitch, *The Avestan Hymn*, 10 sgg.

⁷⁶ Zaehner, *Il Libro del Consiglio*, 90.

comminata una punizione, ma che le mancanze dovevano essere confessate ad un sacerdote e che le penitenze da essi imposte avrebbero dovuto essere accuratamente eseguite.

Se un uomo moriva senza aver espiato pienamente i suoi peccati, la sua anima si sarebbe dovuta sottoporre alle necessarie penitenze durante le tre notti che intercorrevano tra la morte ed il giudizio, a meno che le stesse non venissero eseguite da un suo parente stretto. La confessione, pertanto, ha sostanzialmente il medesimo ruolo sia nello Zoroastrismo che nel Cattolicesimo. I peccati, per essere perdonati, debbono esser confessati, poiché la stessa pone nuovamente l'anima in stato di grazia, ripristinandola nel suo naturale stato di amicizia con Dio.

Il peccato, per lo zoroastriano, ha come valenza e significato l'abbandono della vera dignità dell'uomo, consistente nella sua posizione privilegiata, quale soldato di prima linea, che combatte per propria libera scelta dalla parte di Ohrmazd contro la malvagità di Ahriman. Al contrario, arruolarsi nella schiera di quest'ultimo, equivale ad un tradimento, atto questo cancellabile tramite la confessione ed il pentimento. Per i cattolici, la Confessione rappresenta il necessario preliminare alla Santa Comunione, il rito nel quale il credente partecipa della vita divina⁷⁷.

Nello Zoroastrismo troviamo un rito analogo e precisamente, come nel Cattolicesimo la Comunione assume la forma dell'ingestione di elementi sacri che rappresentano il Dio e che sono stati precedentemente consacrati ed "immolati" in un sacrificio incruento, anche per i mazdei esiste appunto un analogo sacrificio incruento ed una partecipazione alla divinità "immolata". Lo Yasna si concentra intorno allo Haoma od Hom, una pianta, reputata sacra, che in origine cresceva sulle montagne iraniche e possedeva, a quanto pare, qualità inebrianti. Esso, tuttavia, è ben più di questo, è una dio, figlio dello stesso Ohrmazd, che possiede un duplice ruolo nel sacrificio omonimo: come pianta egli è la vittima, come divinità è sacerdote e dalla sua "morte" viene l'immortalità⁷⁸.

Pertanto, quando il fedele partecipa dello Haoma consacrato, egli prende parte alla sua immortalità, ottenendo un anticipo della vita eterna che sarà sua in Cielo. Risulta alquanto strano come questo sacrificio abbia finito per diventare l'atto sacramentale e centrale della liturgia mazdea,

⁷⁷ *Ibid.*, 90-91.

⁷⁸ Zaehner, *The Dawn and Twilight*, 93 sgg.

poiché il culto è molto più antico di Zoroastro, essendo già presente, sia nella civiltà vedica (Saoma), sia in quella Proto-Indoeuropea (Sauma). Inoltre, sembra che lo stesso profeta ne fosse contrario, essendo il rito, ai suoi tempi, associato con il sacrificio animale^{79 80}.

Zoroastro attribuisce l'istituzione del culto a Yima o Yam il quale, secondo le tradizioni più antiche, deve essere stato il Primo Re ed il rito criticato consisteva nel sacrificio di un toro che, dopo esser stato ucciso, veniva divorato e, durante il pasto, con ogni probabilità, veniva bevuto lo Haoma. “Yima, figlio di Vivahvant, in conformità con quanto detto dalla tradizione, è stato uno di quei peccatori, poiché per rallegrare gli uomini, egli diede alla nostra gente porzioni di toro da mangiare”⁸¹.

In seguito, nello stesso inno, vi è un inconfondibile riferimento allo Haoma, infatti, anche se la parola non compare, è presente, nel testo, il termine *duraōša*, l'epiteto del lignaggio di Haoma stesso, che significa “quello da cui la morte fugge”. Il passaggio è il seguente: “Grahma ed i principi hanno lungamente concentrato la loro attenzione allo scopo di ostacolarlo (Zoroastro), essendo essi intenti ad aiutare i seguaci della Menzogna e poiché tra di essi si dice che si dovrebbe bruciare quello dal quale la morte fugge per agevolare l'uccisione del toro”⁸².

Qui Zoroastro sta evidentemente contrastando una forma di sacrificio animale che, ripristinata in seguito in quello mithraico, si sarebbe in seguito estesa rapidamente per tutto l'Impero Romano. Sembra anche che il suddetto sacrificio fosse accompagnato da riti nei quali veniva usato lo Haoma. Ciò che, però, non è del tutto chiaro, è se Zoroastro stia attaccando il culto vero e proprio o piuttosto una sua forma aberrante, ma è altrettanto vero che se avesse realmente contrastato il rito

79 Alberti, *AvestĀ, Yasna*, 9-11. Lo *Yasna* 9, considerato uno dei brani più antichi dell'*Avestā*, anche se la lingua è meno arcaica di quella di alcune *Gāthā*, è in realtà un inno (*yašt*) ad Haoma, a conferma, ove mai occorresse, dell'antichità della preparazione del liquido sacrale inebriante e del suo culto, risalente agli Indo-Arii. Lo *Yasna* 10 è il Sacrificio vero e proprio dello Haoma. Si compara lo sforzo intellettuale con quello di pressare la pianta omonima per ricavarne il succo. Lo *Yasna* 11 è il Preludio all'Offerta di Haoma. Quasi impossibile tradurre e rendere l'originale di questo frammentario e caratteristico brano, che è cadenzato, ritmato, ricco di ritornelli e dalla metrica variata. La maledizione alla vacca, al cavallo ed allo Haoma, quando sono sterili, si è poi estesa a tutti gli altri animali domestici.

80 Spess, *Soma: The Divine Hallucinogen*. Il libro descrive Soma è il sostantivo maschile sanscrito che indica primariamente il succo ricavato da una pianta oggetto di offerta sacrificale (*yajña*) nel Vedismo; il termine viene talora usato anche per indicare la stessa pianta da cui veniva estratto il succo sacrificale. Soma, sempre nella religione vedica, indica anche la divinità collegata alla bevanda sacrificale e oggetto di tutti i 114 inni del IX libro (*maṇḍala*) del *Rgveda*. Negli inni più recenti del *Rgveda*, il termine indica la Luna, luogo ricettacolo di un'altra bevanda sacra propria degli Dei: *l'amṛta*.

81 Alberti, *AvestĀ*, 160.

82 *Ibid.*, 94.

in sé, difficilmente si sarebbe servito dell'epiteto che ascrive precisamente alla pianta la proprietà di conferire l'immortalità.

Ciò di cui Zoroastro accusa i suoi nemici è di bruciare la pianta dello Haoma come rito accessorio al sacrificio del toro. Egli potrebbe parlare metaforicamente, quindi, riferirsi semplicemente all'infiammarsi dei sensi, conseguente al consumo della pianta inebriante. D'altro canto, può darsi che egli stia soltanto protestando contro l'incenerimento letterale della stessa, poiché si discostava dal normale metodo di estrazione del suo succo, mediante pestaggio in un mortaio.

L'ultimo versetto citato, quindi, non può essere utilizzato per provare che Zoroastro si opponeva al rito dello Haoma in quanto tale, d'altra parte, entrambe le citazioni di cui sopra, indicano che egli fosse avverso vigorosamente sia al sacrificio di tori, sia all'associazione della pianta sacra con questo rito. Chiarito questo punto, rimarrebbe il compito, invero alquanto oneroso, di spiegare perché, sebbene il sacrificio animale ricompaia sempre di nuovo nelle fasi successive dello Zoroastrismo e lo stesso dio Haoma reclami le mascelle, la lingua e l'occhio sinistro della fauna sacrificale, questo olocausto trovò sempre forte opposizione da parte dell'ortodossia.

In questo modo, nel periodo sasanide, troviamo il nome, già citato in precedenza, di Aturpāt, sinonimo di essa, associato con una rigorosa dieta vegetariana, mentre Yazdgerd II, che era quasi sicuramente un eretico zurvanita, moltiplicò il sacrificio al fuoco di tori bianchi e di caproni⁸³. La questione nei riguardi del permettere o meno il sacrificio animale, perciò, non fu definita fino alla fine del periodo sasanide. Il rito dello Haoma forma la parte centrale del rituale zoroastriano, almeno dal tempo della stesura dell'Avesta recente. La legittimità di esso sembra non sia mai stata messa in discussione, risultando, però, incomprensibile qualora lo stesso Zoroastro vi si fosse decisamente opposto, ovvero non si fosse limitato a criticare la sua associazione con il sacrificio di tori.

Lo scopo di quest'ultimo e di quello dello Haoma, tuttavia, sembrano coincidere, riguardo appunto la conquista dell'immortalità. Il primo era, inoltre, un rito di fertilità poiché, secondo la più

83 Zaehner, *Il Libro del Consiglio*, 92.

tarda mitologia, tutta la vita vegetale derivò dal Toro Primordiale, quando venne ucciso da Ahriman. Questo non è, però, lo scopo del secondo che, come implica il suo nome, è un sacrificio incruento del dio Haoma, realmente presente nella pianta sacra omonima. I particolari del rito sono straordinariamente interessanti ed illuminanti per la luce che gettano sui misteri mithraici, ma ciò che qui ci riguarda maggiormente è soltanto il significato dello stesso. Lo *Yasna* è, contemporaneamente, sia un sacrificio incruento, sia una comunione.

Oltre lo Haoma vi sono altre offerte chiamate *myazd* e *drōn*, in origine, a quanto sembra, liquide e solide. Attualmente la prima è un'offerta di frutta, mentre la seconda è “un pane non lievitato rotondo, fatto di farina di grano e burro liquefatto”⁸⁴. La rassomiglianza esteriore con l'Eucarestia cristiana è, perciò, sorprendente, ma di questo parleremo più approfonditamente nel capitolo fulcro di questa tesi. Ancora più sbalorditivo risulta, tuttavia, l'evidente affinità tra il sacrificio incruento dello Haoma e quello, sempre eucaristico, della messa cattolica. In ognuno dei casi, è la divinità ad essere allo stesso tempo vittima e sacerdote ed in ambedue l'offerta è indirizzata al Padre Celeste della vittima-sacerdote⁸⁵. Quando essa è terminata, la carne del Dio “ucciso” viene consumata dal prete e distribuita al popolo ed in entrambi i casi essa è considerata sia come unione con la divinità, sia come elisir dell'immortalità. Il significato del rito in questione, era abbondantemente chiaro agli autori dell'Avesta, anche se sembra che successivamente sia stato, in un certo qual modo, razionalizzato. Pertanto, in un tardo testo zoroastriano, *Dādestān ī denīg* (“Sentenze Religiose”)⁸⁶, le quattro spremiture dello Haoma sono paragonate all'avvento di Zoroastro ed alla venuta dei suoi tre figli postumi alla fine del tempo, per istituire la Riabilitazione Finale in cui tutti gli uomini saranno resi immortali. Tuttavia, anche in questa narrazione, il tema dell'immortalità non viene perduto e questo è il significato sacramentale del rito dello Haoma. Il dio viene “ucciso” (pestato simbolicamente nel mortaio) affinché l'uomo possa divenire immortale. Nell'ultimo sottocapitolo, vedremo come il miracoloso Haoma o Hom verrà prodotto negli ultimi giorni mediante il sacrificio taurino finale che introdurrà alla vita eterna.

84 Modi, *Religious Ceremonies*, 279.

85 Alberti, *Avestā, Yašt* 10, 88-90, 348.

86 West, *Dādestān ī denīg*, 48.

4.9. Usanze, Riti e Feste.

Lo Zoroastrismo ha colpito la fantasia dei profani per alcuni suoi tratti caratteristici, per lo più attinenti alle usanze, alle regole ed ai riti. Già i Greci notarono i particolari costumi funerari dei Persiani e dei magi e le norme scrupolosamente osservate per evitare di contaminare gli elementi naturali. La diversità dei comportamenti tenuti dagli Iranici, rispetto alle consuetudini greche, era accuratamente e comprensibilmente notata ed a volte spiegata anche mediante il ricorso a dottrine specifiche, radicate nella tradizione religiosa iranica, col suo marcato ritualismo e con la sua costante preoccupazione di non portare danno all'ordine cosmico ed agli esseri (cose, animali, uomini), frutto del divino potere creativo e repliche, se così si può dire, qui sulla Terra, di modelli spirituali e celesti.

Il cosmo, nella convinzione del fedele zoroastriano, è in tutte le sue parti una grandiosa manifestazione dell'immenso potere di colui che ha creato “questa Terra, quel Cielo, l'Uomo e la felicità per l'Uomo” o “questa eccellente cosa che si vede e la felicità dell'Uomo”, come dichiara Dario I nelle sue iscrizioni di Naqš-i Rostam. Così lo Zoroastrismo è stato considerato, più o meno superficialmente, per i suoi precetti concernenti la purità dell'uomo e degli elementi:

- per alcune sue specifiche prescrizioni riguardanti, ad esempio, la liceità del matrimonio consanguineo (avestico *khvaetvadatha*; pahlavico *khwedodah*), in alcuni periodi storici particolarmente raccomandato ed elogiato;
- per il simbolismo della luce e soprattutto del fuoco, che ha dato adito a vedere nei suoi fedeli nulla più che “adoratori del Fuoco”;
- per la caratteristica usanza funeraria di esporre i cadaveri sulle cosiddette torri del silenzio (*dakhma*), al fine di offrire agli avvoltoi le loro carni ed i loro umori.

In realtà, tutti questi precetti e costumi, eccettuato in parte quello del matrimonio consanguineo, legato ad un determinato sviluppo storico, traggono la loro origine da una complessa e tutto sommato coerente tradizione dottrinale e sono pertanto parti significative di una visione del

mondo assai ricca ed elaborata, fondata su un profondo ed elevato messaggio filosofico ed etico.

Nonostante l'originario anti-ritualismo dell'insegnamento di Zoroastro, il cui senso è stato già illustrato precedentemente, lo Zoroastrismo divenne ben presto una religione marcatamente ritualistica, che riabilitò il sacrificio dello Haoma e quello animale, conservando a lungo le pratiche essenziali della sua liturgia, che nel loro complesso risalgono alla fase religiosa riflessa dall'Avesta recente. Solo nel XX secolo i Parsi hanno abbandonato, pressochè interamente, la pratica del sacrificio animale, considerandola derivata da una contaminazione della fede e del culto dovuta ad un influsso straniero⁸⁷.

Il culto e la pratica rituale dello Zoroastrismo, che è possibile ricostruire con l'ausilio delle fonti antiche e moderne, sono in ogni caso una miscela di vecchio e di nuovo: i culti riammessi dalla chiesa zoroastriana, anche essi certamente adattati alle esigenze teologiche ed etiche della nuova religione, dopo il primo periodo profetico si aggiunsero, cioè, alle prescrizioni o alle usanze rituali e devozionali raccomandate o dal profeta stesso o dai suoi più vicini successori. E' questo, verosimilmente, il caso delle preghiere tradizionali, alcune delle quali fanno parte dell'Avesta gathico, vere e proprie formule sacre o manthra.

In generale il *Khorda Avesta* è particolarmente significativo, per questo aspetto, perchè contiene, appunto, le preghiere quotidiane di ogni fedele zoroastriano, comprese naturalmente, oltre a quelle del sorgere del Sole, del mezzogiorno, del tramonto, della mezzanotte e dell'alba, cinque *tempora* o *gāh*, quelle da utilizzarsi per occasioni speciali, nelle funzioni funebri o nelle feste stagionali. Le preghiere quotidiane fanno parte di una nuova regola liturgica o servizio divino (*bandagī*) probabilmente molto antica⁸⁸. Tale regola si è poi andata modificando e si è finalmente codificata probabilmente durante l'epoca sasanide. Di feste stagionali e, più in generale, di riti non quotidiani fissati da un calendario religioso, lo Zoroastrismo è notevolmente provvisto. Col termine *gāhānbār* si designano ad un tempo le sei o sette feste obbligatorie che cadono in vari momenti dell'anno e i cinque giorni di festa che le concludono. All'origine dei *gāhānbār* erano probabilmente

⁸⁷ Boyce, *Textual Sources*, 16.

⁸⁸ Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity*, 84 sgg., 138 sgg.

antiche feste stagionali riutilizzate per onorare Ahura Mazdā e i sei Amahraspand.

Esse furono riformate in varie epoche. Il settimo di essi è il Capodanno, detto “Nuovo Giorno” (pahlavico *nogroz*; persiano *nawruz*), verosimilmente una festa di primavera, tradizionalmente associata alla figura di Yima, re dell'età dell'oro e riconsacrata dallo Zoroastrismo quale giorno di buon auspicio, di gioia e di rinnovamento. Gli altri sei *gāhānbār* sono quelli di metà primavera, di metà estate, della raccolta, del ritorno del bestiame ai pascoli, di metà anno (solstizio d'inverno), delle fravaši alla fine dell'anno. Quali cinque giorni di festa i *gāhānbār* portano i nomi delle cinque *Gāthā* (pahlavico *Gāhān*)⁸⁹.

I cinque giorni gathici servirono a portare a 365 giorni un calendario più antico, originariamente di dodici mesi di trenta giorni ciascuno. Di diversi sistemi intercalari si ha traccia nelle fonti, anche se parecchi dati ed elementi non sono del tutto chiari. Siamo a conoscenza di un calendario civile antico-persiano, documentato, pur se in modo incompleto, dalle iscrizioni achemenidi. Un calendario propriamente religioso, con chiari riferimenti alla teologia dello Zoroastrismo, è anch'esso documentato per l'epoca del primo impero persiano. Esso stabilisce per ogni mese uno speciale legame con questa o con quella entità del pantheon zoroastriano:

- le Fravaši (marzo/aprile);
- Aša (aprile/maggio);
- Haurvatāt (maggio/giugno);
- Tištrya (giugno/luglio);
- Ameretāt (luglio/agosto);
- Khšathra (agosto/settembre);
- Mithra (settembre/ottobre);
- le Acque (ottobre/novembre);
- il Fuoco (novembre/dicembre);
- il Creatore Ahura Mazdā (dicembre/gennaio);

⁸⁹ Belardi, *Studi mithraici e mazdei*, 77 sgg.

- Vohū Manah (gennaio/febbraio);
- Ārmaiti (febbraio/marzo).

Le corrispondenze coi nomi pahlavici e persiani dei mesi sono assolutamente precise. Altrettanto si può dire dei nomi dei trenta giorni del mese, anche essi dedicati ad Ahura Mazdā (il primo, l'ottavo, il quindicesimo ed il ventitreesimo, cioè il primo di ognuna delle quattro settimane), agli Amahraspand, al Fuoco, alle Acque, al Sole, alla Luna ed a vari yazata, ai quali erano in alcuni casi dedicate festività particolarmente importanti, come il *Tīragān* dedicato a Tištrya (in tal caso Tīr) nel tredicesimo giorno del quarto mese ed il *Mihragān* dedicato a Mithra (Mihr) nel sedicesimo giorno del quarto mese. Tali feste cadevano nel giorno e nel mese parimenti dedicati alla divinità da celebrare. Con ogni evidenza un tale calendario fu concepito per le esigenze del culto sia per l'intero mese, sia per ogni giorno⁹⁰.

La liturgia ha tre principali protagonisti: il cordone sacro (avestico *aiwyān-hana*, pahlavico *kustīg*), simbolo della Religione, con cui il fedele, nel pregare, si cinge tre volte la vita, per ricordarsi, tra l'altro, (il simbolismo è valido su vari livelli) del triplice dovere dei Buoni Pensieri, delle Buone Parole e delle Buone Azioni; lo Haoma (pahlavico Hom), la cui preparazione è parte del servizio divino dello *yasna*, che si conclude con la sua consumazione, dopo la recitazione dei settantadue capitoli dell'omonima sezione dell'Avesta; il Fuoco, principale manifestazione dell'eterno potere divino, simbolo di Aša, essenziale nella vita domestica e nel rituale, anche casalingo, protettore, nutritore, fonte di calore e di luce, giudice e strumento di ordalie, con le sue fiamme o col metallo fuso versato sul petto e viatico per l'offerta sacrificale e per la preghiera verso il mondo divino.

Il *kustīg*, che stringe sulla vita una camicia bianca (*sadre*), è utilizzato la prima volta dal giovane che deve essere iniziato alla Buona Religione (ad una età tra i sette e i dieci anni, secondo le diverse usanze degli zoroastriani d'India e d'Iran) e recitare pertanto il Credo della fede zoroastriana. Esso è composto di settantadue fili, tanti quanti sono i capitoli dello *Yasna*, ed è diviso in tre parti di ventiquattro fili ciascuna, che corrispondono ai ventiquattro capitoli del *Wisprad*. Il

⁹⁰ *Ibid.*, 78 sgg.

cordone sacro è quindi parte essenziale della cerimonia d'iniziazione, *naojot* (dal persiano *naw-zāt*, nato di nuovo), concepita come l'atto che fa rinascere l'iniziando ad una nuova vita, contraddistinta dall'acquisizione della sua responsabilità morale⁹¹.

L'iniziazione zoroastriana, cioè, non cancella una colpa originale, ma introduce il neofita nella lotta tra Bene e Male, conferendogli una piena libertà di scelta (la dottrina del libero arbitrio o della libera volontà, *āzād kām*, ha un posto di spicco nella morale zoroastriana⁹²), di cui prima era sostanzialmente privo⁹³. Lo *yasna*, in quel che resta dell'antico rito dello Haoma e nelle offerte di grasso animale, conserva, più di ogni altra pratica rituale, sia pure in una maniera edulcorata e simbolica, gli elementi di un ritualismo indo-iranico che contemplava l'uso di bevande inebrianti e del sacrificio animale⁹⁴.

Il succo dello Haoma, estratto da una specie di *Ephedra* e spremuto con un mortaio (pahlavico *hāwan*), è consacrato e consumato alla fine di un lungo e meticoloso rituale. Bevuto in uno stato di purità e d'intensa devozione, esso dispensa saggezza, coraggio, forza, fortuna. Lo Haoma viene somministrato anche ai moribondi quale viatico per l'aldilà, per l'immortalità dell'anima e la resurrezione dei corpi. Una specie particolare di Haoma, definito in tal caso bianco (*hom ī sped*), diverso quindi da quello giallo o dorato del rito usuale, costituirà l'ingrediente principale dell'ambrosia che il Saošyant preparerà nel sacrificio escatologico.

La cerimonia dello *yasna* consiste in due distinte operazioni rituali: il rito preliminare (*paragnā* o *paragra*) e lo *yasna* vero e proprio. Il primo consiste, a sua volta, in sei distinte operazioni, compiute in sei fasi successive che contemplano la preparazione e la consacrazione di ingredienti appartenenti al mondo vegetale ed animale, quali:

- il *barsom* (avestico *baresman*), essenziale per ogni ufficio liturgico non domestico, originariamente un fascio di ramoscelli vegetali (oggi sostituiti da steli metallici), che ha assunto un valore emblematico della funzione sacerdotale;

91 Junker, *Der wissbegierige Sohn*, 29 sgg.

92 Zaehner, *Zurvan: a Zoroastrian Dilemma*, 254 sgg.

93 Hinnels, *Zoroastrianism and the Parsis*, 44.

94 Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 95 sgg., 99 sgg.

- lo *aiwyaonghan* (letteralmente legame), foglia di palma che, lavata con acqua e fatta a strisce, serve ad annodare il *barsom*;
- l'*urvarā*, un ramoscello di melograno;
- il *jīvam*, latte vivente di vacca o, in sostituzione, di capra;
- lo Haoma.

Lo *yasna* vero e proprio consiste essenzialmente nella recitazione dei settantadue capitoli avestici, accompagnata da alcuni atti liturgici, tra i quali rivestono particolare importanza la consacrazione e la consumazione di una forma rotonda di pane azzimo (pahlavico *dron*; persiano *darun*), appositamente preparato con farina di grano e ghi (burro chiarificato) per essere mangiato dal principale sacerdote officiante (lo *zot*) ed eventualmente dagli altri celebranti. La funzione dello *yasna* si compie davanti al fuoco, in un ambiente diverso da quello in cui lo stesso è custodito, eseguita almeno da una coppia di sacerdoti, uno *zot* (avestico *zaotar*), che recita, ed un *raspī* (pahlavico *rāspīg*), che essenzialmente si dedica alla cura del fuoco.

Lo *zot* è seduto su una tavola bassa e quadrata, di fronte ad un'altra tavola su cui si trovano gli ingredienti e gli accessori del culto, ed ha accanto, sulla sua destra, un recipiente con acqua cui può attingere per i lavaggi purificatori. Egli, mentre guarda il fuoco, dev'essere rivolto verso il sud, che è nello Zoroastrismo il punto cardinale positivo e benefico⁹⁵. Alla fine della recitazione dei capitoli dello *Yasna*, l'acqua benedetta (pahlavico *zohr*), che era servita alle purificazioni e che era stata estratta da un pozzo collegato al luogo di culto, viene riversata nello stesso.

L'intero rito è compiuto, a pagamento, al fine di realizzare le intenzioni dei fedeli che lo commissionano, secondo le loro possibilità, ad una o più coppie di preti. Il fuoco ha dunque una posizione centrale nella liturgia zoroastriana, oltre che, come si è detto, nella religiosità indo-iranica. Esso è senza dubbio il simbolo più significativo dello Zoroastrismo, come manifestazione vivente della Verità. Figlio di Ahura Mazdā, il Fuoco (avestico *ātar*; pahlavico *ādur* e *ātakhš*; persiano *ādhar*) è infatti strettamente associato ad Aša⁹⁶. Di norma è custodito in un locale apposito,

⁹⁵ *Ibid.*, 73.

⁹⁶ Duchesne-Guillemin, *Symbolik des Parsismus*, 51 sgg.

cui possono accedere soltanto i sacerdoti: nei tempi moderni i laici possono vederlo attraverso le pareti di vetro della stanza in cui si trova.

In epoca sasanide e certamente anche nei primi secoli dell'Islam, esso veniva esposto in costruzioni denominate *cahār-tāq*, quattro archi, sorta di baldacchini costruiti con quattro arcate che sorreggono una cupola, nei quali veniva trasportato per alcune cerimonie, prelevato da un altro edificio al cui interno era conservato sempre acceso. Il tempio del fuoco o dimora del fuoco (pahlavico *ātakhš kadag*; persiano *ātaškada*) è pertanto il principale luogo di culto della religione zoroastriana, in un assetto delle pratiche rituali e della liturgia che molto verosimilmente risale all'epoca sasanide, anche se non tutto è chiaro del loro primo sviluppo⁹⁷.

Il fuoco, che mai si deve spegnere, brucia in un grande vaso metallico, installato al centro di una stanza sulle cui pareti sono appese delle spade ed una mazza, simboli delle armi che i fedeli devono impugnare nella lotta contro le forze del Male. Di fronte ad esso, il fedele, a piedi nudi ed a capo scoperto, recita le sue preghiere, contemplando la più sacra e la più venerata delle teofanie. La fondazione di un nuovo tempio del fuoco comprende l'utilizzazione della brace di fuochi precedenti. Una complessa gerarchia distingue tra loro i fuochi e i loro templi. I fuochi più importanti o di primo grado, definiti *Ataš Bahrām*, in cui *Bahrām* (pahlavico *Wahrām*) è probabilmente l'eco di un antico aggettivo dal significato di “vittorioso”, sono fondati secondo un rituale particolarmente meticoloso, lungo e complicato⁹⁸.

Meno complesse sono invece le regole per la fondazione dei fuochi di secondo e terzo grado (*Ataš Adarān* e *Ataš Dādgāh*). L'ottavo ed ultimo *Ataš Bahrām* della comunità zoroastriana dell'India è stato installato a Bombay nel 1898. Gli altri templi di primo grado dei Parsi sono stati fondati tra il XVIII ed il XIX secolo: altri tre a Bombay, due a Surat, uno ad Udwarda ed uno a Naosari, particolarmente venerato, il *Sanjāna Ataš Bahrām Irānšāh*. Al rito dell'iniziazione e al culto reso nei templi del fuoco si aggiungono numerose altre pratiche liturgiche, concernenti la purificazione, anche dai peccati mediante la confessione e l'espiazione delle colpe e la morte, oltre

⁹⁷ *Ibid.*, 52 sgg.

⁹⁸ Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. II*, 222 sgg.

naturalmente ai riti ed alle usanze connesse con la nascita ed alle cerimonie nuziali. Tra i riti purificatori vanno menzionati il *pādyāb* o abluzione, il *nāhn* o bagno ed il *barešnum* o grande purificazione, progressivamente più impegnativi e complessi: dalle semplici abluzioni quotidiane prima della preghiera, previste dal primo, a quelle più complicate del secondo, riservate a particolari momenti di “passaggio” (l'iniziazione, il matrimonio, ecc...), compiute alla presenza di un sacerdote ed accompagnate da altre azioni liturgiche, quali la simbolica consumazione di una foglia di melograno e dell'urina di vacca (*gomez*), la recitazione di un *confiteor* (*petīi*) ed un bagno finale⁹⁹; ed a quelle, infine, del terzo rito, una sorta d'iniziazione dei becchini e dei sacerdoti, che prevede, fra l'altro, un ambiente appositamente allestito (*barešnumgāh*), chiuso da varie file di solchi tracciati sul terreno, che a loro volta, in spazi rettangolari, racchiudono tre file di tre fosse o buchi (avestico *magha*; pahlavico *magh*) scavati al fine di ottenere altrettanti scarichi di liquidi, come l'urina di toro, dei quali il purificando, denudatosi, si asperge assistito da un cane e da due sacerdoti.

Il cane, nello Zoroastrismo, è un animale altamente positivo, che ha un posto di rilievo anche nella liturgia funeraria. La purificazione dai peccati avviene mediante la confessione (*petīi*) e la conseguente espiazione. Quest'ultima ha alcuni tratti comuni con quella manichea (*khwāstwānīft*) e, quanto alla penitenza, è molto dubbio che presso gli zoroastriani essa si sia diffusa per un influsso cristiano¹⁰⁰. Quest'ultima è oggetto di lunghe ed accurate trattazioni nelle *rivāyat* persiane. La confessione è fatta ad un sacerdote, preferibilmente di rango elevato, ma, in caso di bisogno, il fedele si può confessare indirizzandosi al Sole, alla Luna, al Fuoco¹⁰¹.

I peccati, tuttavia, possono essere cancellati, ma solo a condizione che vengano puntualmente espiati mediante speciali atti purificatori minuziosamente prescritti secondo il tipo e la gravità delle colpe commesse. Le cerimonie funerarie hanno un'importanza notevolissima e sono particolarmente illuminanti, perchè contemplano un insieme di pratiche che rispecchiano in modo molto significativo la concezione dell'anima, dell'aldilà, della vita futura, della resurrezione del corpo e la costante visione dualistica che mira a debellare la corruzione, il contagio e la morte. Già

99 Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 108.

100 Asmussen, *Xwāstwānīft. Studies in Manichaeism*, 26 sgg.

101 Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 114.

il rito dell'iniziazione, intesa come una seconda nascita, è significativo sotto questo punto di vista: anche esso tende a far sì che l'iniziando si prepari alla lotta contro le potenze maligne, dotandolo, con la fede, della forza necessaria a sostenerlo nell'esercizio della sua libertà morale, affinché non cada preda di Ahriman e della Druj.

Così pure si può dire del rito, parzialmente analogo a quello del *naojot*, del *getikharīd*, “acquisto nel mondo materiale”, che si deve intendere come l'acquisizione durante questa vita di un posto sicuro nell'aldilà. All'anima di chi abbia compiuto questo rito viene mostrato dallo “Spirito delle *Gāthā*” il posto che occuperà in Paradiso dopo la morte, cosicchè essa possa avere fiducia e forza tali da rendere meno penosa, nel momento fatale, la terribile prova del trapasso, col distacco dal corpo.

Verosimilmente sia il *naojot*, sia il *getikharīd*, sono un tardo riflesso di pratiche iniziatiche più antiche, basate sull'esperienza estatica di un viaggio nell'aldilà, che consente la visione della realtà del mondo spirituale. Ora, sullo sfondo sia di questi riti, sia delle cerimonie funerarie, si trova l'analogia tra l'iniziazione e la morte¹⁰². Il trapasso dalla vita alla morte è concepito, dunque, come una prova terribile, per la quale il moribondo prima ed il defunto poi, nell'immediato *post mortem*, ha bisogno di cure sapienti ed amorose da parte di coloro che lo hanno perduto.

La pietà per il morto è un sentimento vivissimo di umana solidarietà per un'anima che deve affrontare una prova difficile, penosa e dolorosa: la sua separazione dal corpo la rende inquieta, tormentata, in preda a terrori e smarrimenti acuti, mentre ancora è attaccata alla salma che comincia a decomporsi. Per tre giorni e tre notti siede, dolente e smarrita, all'estremità della testa del suo cadavere. E' al momento del trapasso ed ai primi tre giorni del suo nuovo stato che si riferisce particolarmente la complessa liturgia funeraria dello Zoroastrismo.

Il moribondo, di norma, deve recitare il *peīt* o lo *Ašem Vohu*, una delle preghiere tradizionali più importanti ed efficaci, insieme con due sacerdoti che lo assistono. Morto, riceve poi in bocca alcune gocce di Haoma quale viatico per l'altro mondo. La salma viene purificata con *omez* ed acqua e poi vestita con un indumento di cotone bianco stretto dal cordone sacro, sempre alla

102 Gnoli, *Ašavan*, 419 sgg.

presenza di due astanti. Essa è quindi trasportata da due becchini in un ambiente speciale, dove viene circondata da tre cerchi tracciati alla vista di un cane “con quattro occhi” (cioè con due macchie sopra gli occhi, al fine che il suo magnetico potere visivo, raddoppiato, sia magicamente più forte).

Questa speciale azione rituale, che va ripetuta cinque volte al giorno, si chiama *sagdīd* (in persiano: “vista del cane”) e sembra che serva, tra l'altro, ad accertare se il corpo sia veramente di un morto e non di uno ancora vivente: al cane, infatti, leale amico dell'uomo, è attribuita tale facoltà di verifica. La salma viene poi trasferita sulla cosiddetta “Torre del Silenzio” (*dakhma*), dove è esposta, nuda, agli avvoltoi che la scarnificano in breve tempo, lasciando sotto i raggi del Sole soltanto le ossa.

Queste saranno infine raccolte e depositate in ossari (avestico *uzdāna*, pahlavico *astodān*). Scopo di questo rito è evitare di contaminare il fuoco, la terra o l'acqua, come inevitabilmente avviene con la cremazione, l'inumazione o l'abbandono dei cadaveri impuri alle correnti dei fiumi o del mare. Il cadavere, infatti, materia morta in decomposizione, è impuro, così come è impuro il sangue mestruale (minuziose sono le prescrizioni contro l'impurità della donna nelle regole mensili, che la obbligano ad una sorta di isolamento)¹⁰³.

Compiuti questi riti, il quarto giorno dopo la morte, l'anima può finalmente avviarsi sul suo cammino celeste, se ha ben operato in vita, in conformità al precetto dei Buoni Pensieri, delle Buone Parole e delle Buone Azioni: attraverserà il ponte, supererà il giudizio del tribunale divino, incontrerà la propria *daenā*, che apparirà nelle sembianze di una fanciulla più bella e più buona di tutte le fanciulle del mondo dei vivi. Solo allora essa si sarà definitivamente separata dal suo corpo mortale ed avrà lasciato dietro di sé la “via dei terrori”¹⁰⁴.

Due principali categorie di preti sono preposti all'esecuzione di una ritualità tanto ricca e complessa: gli *herbad* e i *mobad* (pahlavico *mowbed*). I primi si sottopongono ad un primo grado (*navar*) e i secondi ad un secondo grado (*martab*) d'iniziazione sacerdotale, che consentono agli uni

103 *Ibid.*, 420 sgg.

104 Anklesaria, *Dādestān ī Menog ī Khrad*, II, 150.

ed agli altri di acquisire diverse competenze, più limitate per gli uni e più estese per gli altri. Al vertice della gerarchia ecclesiastica si trovano i *dastur* (pahlavico *dastwar*), più o meno vescovi zoroastriani che sovrintendono ad uno o più templi importanti¹⁰⁵.

Tutto il sacerdozio è ereditario, ma il sangue è solo una condizione indispensabile, che di per sé non è sufficiente, se l'individuo non ha compiuto i suoi studi liturgici e dottrinari e non è stato regolarmente iniziato al sacerdozio. Il matrimonio, monogamico, ai sacerdoti è non solo consentito, ma anche raccomandato, come cosa meritoria che favorisce lo sviluppo verso una piena ed equilibrata maturità. Gli *herbad* e i *mobad* portano nomi che hanno una lunga storia: *herbad* deriva da un avestico *aethrapati* “capo dell'istruzione”, che designava un prete di rango inferiore, dedito piuttosto all'insegnamento e *mobad* da un medio-persiano *mowbed* (da un antico *magupati*) “capo dei magi” o “Gran Sacerdote”.

Nel corso dell'epoca sasanide fu istituita anche la figura del capo della Chiesa zoroastriana, il *mowbedān mowbed*, “il *mowbed* dei *mowbed*”. L'antico persiano *magu* e l'avestico *moghu* (che appare in un composto in *Yasna* 65,7) designavano secondo ogni verosimiglianza l'individuo appartenente alla tribù sacerdotale meda dei magi,¹⁰⁶ mentre il medio-persiano *mowmard* (letteralmente “uomo-mago”) aveva perduto ogni riferimento etnico. Nell'Avesta si ha un altro termine per designare gli appartenenti al sacerdozio, come classe sociale: *āthravan*, *athaurvan* (pahlavico *āsrōn*), d'incerta etimologia.

Altri nomi sono noti per i preti destinati a specifiche funzioni liturgiche nello *yasna*, ma una relativa semplificazione del rituale ha, col tempo, ridotto alle due figure dello *zot* (avestico *zaotar*) e del *rāspīg*, il personale addetto al principale servizio divino della religione zoroastriana.

105 Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 118.

106 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol.I*, 10 sgg.

4.10. Il Giudizio Individuale dopo la Morte.

Negli ultimi sottocapitoli abbiamo visto come lo zoroastriano si proponeva di comportarsi durante la vita, sia per ciò che riguarda la sua condotta etica, sia nell'adempimento dei suoi obblighi rituali. Analizziamo ora quali fossero le sue aspettative circa il destino dell'anima dopo la morte. La dottrina zoroastriana su questo punto è assolutamente chiara. Ogni anima umana, lasciando questa vita, rimane sospesa per tre angosciosi giorni nell'immediata vicinanza del corpo morto e nel quarto giorno essa deve affrontare il giudizio sul "Ponte del Remuneratore", il Ponte di Rašnu il Giusto, che soppesa imparzialmente le sue buone e cattive azioni.

Se le prime prevalgono, all'anima viene concesso di procedere verso il Paradiso (*Behešt*), ma se a prevalere sono le seconde, essa è trascinata via nell'Inferno (*Dozākh*). Nel caso in cui entrambe le azioni siano esattamente eguali, l'anima viene trasportata in un luogo misto, chiamato *Hamīstagān*. Quest'ultimo viene a volte comparato al Purgatorio, ma il paragone è inesatto, poiché esso non è un luogo di purificazione bensì di lieve correzione in cui le sole pene sofferte sono quelle del caldo e del freddo¹⁰⁷.

Molto più simile al Purgatorio cristiano è l'Inferno zoroastriano, poiché pur non essendo in senso stretto un luogo di purificazione, ha in comune col primo il fatto di non essere eterno e di costituire il preludio all'ingresso dell'anima in Cielo. Come luogo di tormento, quale esso è, perciò, corrisponde all'Inferno cristiano, ma essendo la punizione inflitta soltanto temporanea, corrisponde al Purgatorio cristiano. La purificazione finale dalla macchia del peccato avviene con il Giudizio Finale.

Anche qui si riscontra nuovamente una stretta somiglianza con il Cristianesimo, infatti, in ambedue le religioni, l'anima deve affrontare un giudizio al momento della morte ed un altro universale negli ultimi giorni quando i corpi degli uomini risorgeranno per riunirsi alle loro anime. Nel caso degli zoroastriani, tuttavia, questo Giudizio Finale è seguito dalla Purificazione Finale di tutta l'umanità dalla macchia prodotta dal peccato e dalla quale tutti, senza eccezioni, riemergono

¹⁰⁷ Anklesaria, *Dādestān ī Menog ī Khrad*, VI, 14.

nettati.

Nello Zoroastrismo, quindi, non esiste la punizione eterna ed alla fine tutti gli uomini sono chiamati ad entrare in Paradiso e a contemplare la gloria divina. Nessun uomo viene punito eternamente per i peccati commessi nel tempo. Di notevole interesse sono le parole indirizzate all'anima del dannato dai demoni nell'Inferno, in quanto gettano una certa luce sull'atteggiamento degli zoroastriani verso il peccato: “Che avevi da lamentarti di Ohrmazd il Signore e dei Benefici Immortali e del Cielo fragrante e pieno di delizie, e quali lagnanze avevi da fare nei loro riguardi perchè tu sia dovuto venire a vedere Ahriman, i demoni e l'Inferno tenebroso. Infatti noi ti tormenteremo, né avremo alcuna misericordia di te e per lungo tempo soffrirai tormenti”¹⁰⁸.

Il peccato, visto da questa angolazione, è pura perversità: è l'incapacità di riconoscere chi è il nostro amico e chi il nostro nemico. La religione zoroastriana afferma con la massima chiarezza che Dio è amico dell'Uomo ed in nessun caso e per nessuna ragione è per lui causa di sofferenza. Ogni male ed ogni pena procedono da Ahriman, pertanto, per uno zoroastriano, ammettere che la divinità possa permettere il Male equivale ad attribuirgli qualità che sono all'opposto della sua natura e che in effetti sono proprie di Ahriman stesso; equivale a trasformare il divino nel demoniaco.

La conseguenza di ciò sta nel conferimento al Male di alcune di quelle qualità che i monoteisti attribuiscono al Bene. Questo rappresenta un genuino trionfo per Ahriman, poiché oltre ad essere il Distruttore, egli è anche l'Ingannatore e la sua bugia assume la forma della persuasione nei confronti degli uomini sul fargli credere che il Male proceda da Ohrmazd. Il suo trionfo sulle anime individuali, tuttavia, è di breve durata, poiché alla fine tutte loro, riunite ai loro corpi, ritorneranno ad Ohrmazd che è il loro Creatore e Padre.

108 *Ibid.*, 117

4.11. La Resurrezione del Corpo e la Vita Eterna.

Come appena visto, per gli zoroastriani come per i cristiani, il giudizio individuale dell'anima alla morte è soltanto un preludio a quello finale che si terrà alla Fine dei Tempi quando il corpo risorgerà riunendosi allo spirito. La tradizione zoroastriana è, tuttavia, diversa da quella cristiana, poiché mentre in quest'ultima la sentenza eterna di Dio sull'anima umana, già fissata irrevocabilmente al momento del passaggio dalla vita alla morte, viene semplicemente confermata nel Giudizio Finale, per lo zoroastriano il rendiconto finale, se così possiamo chiamarlo, è semplicemente il preludio alla purificazione dei tre giorni nel metallo fuso dopo di che il dannato ritorna dall'Inferno e l'intera razza umana, senza alcuna eccezione, viene riunita in Cielo, dove loderà Dio in eterno¹⁰⁹.

La divinità non condanna le sue creature ad un tormento eterno a causa di peccati, per quanto orribili, commessi nel tempo. Essi sono sì puniti ed anche severamente, in un Inferno temporale sul quale presiedono Ahriman e i suoi demoni, ma nessun Dio “buono” potrebbe comminare una punizione eterna alle sue creature, per quanto gravi siano i loro peccati, poiché questo sarebbe in contrasto sia con la sua bontà che con la sua giustizia. Supporre altrimenti significherebbe attribuire alla divinità in questione delle caratteristiche che appartengono propriamente al diavolo.

Lo Yahweh dell'Antico Testamento, nella sua furia, risulta, per lo zoroastriano, alquanto brutale quanto l'Allah del Corano. Ohrmazd in effetti mitiga la giustizia con la misericordia; egli non possiede un lato “terribile” ed è quindi incapace di provare ira, caratteristica questa propria dei demoni e personificata nella fattispecie da Eshm il quale, sotto Ahriman, è con Az (il demone della Concupiscenza) insieme, il più temibile tra gli esseri maligni. Pertanto, la Resurrezione Finale, non risulta essere propriamente un Giudizio Ultimo, ma piuttosto un tempo in cui tutte le cose saranno ripristinate e tutto sarà di nuovo buono¹¹⁰. Inoltre, essa rappresenterà la vittoria del principio del

109 West, *The Bundahišn*, XXX, 1-33.

110 *Ibid.*, 32-33.

Bene su quello del Male. Abbiamo già visto in precedenza che al mangiare sembra essere attribuito un significato peccaminoso. Similmente, il graduale abbandono dell'abitudine di nutrirsi viene rappresentato come la via che conduce all'immortalità, infatti, soltanto in questo modo può essere vinto il potere del demone Az, che è Concupiscenza ed Ingordigia ed è colui che causa la morte, principale ostacolo all'ottenimento della vita eterna.

Il fatto che la vita corporea possa essere sostenuta soltanto mediante il consumo di cibo, cioè prendendo altre vite ed assimilandole nel sistema fisico, non sfuggì agli zoroastriani. Il corpo che deve morire è caratterizzato dalla sua necessità di nutrimento e questo processo costituisce precisamente la vita e l'essenza di Az. Negli ultimi giorni, tuttavia, quando il potere di Ahriman sarà grandemente ridotto, l'uomo riuscirà a vivere in pratica senza mangiare, privando in questo modo il demone del suo normale sostentamento. Alla fine l'essere umano riuscirà a fare totalmente a meno sia di mangiare che di bere¹¹¹.

L'eroe del dramma della resurrezione del corpo è il Saošyant, Astvat-ereta, il terzo dei figli postumi di Zoroastro, che nascerà negli ultimi tre millenni del tempo finito per mettere a punto la Riabilitazione. Il suo nome viene convenzionalmente tradotto con “il Salvatore”: letteralmente però esso significa “colui che incarna la Verità e che arrecherà beneficio” e questo è chiaramente riflesso nella traduzione pahlavica *sutomand*, ovvero “il benefico o il proficuo”. Il suo compito è quello di resuscitare i corpi degli uomini dagli elementi nei quali sono stati dissolti e di riunirli alle loro anime¹¹².

Fatto ciò, il risorto dovrà sopportare una prova di tre giorni immerso nel metallo fuso, la punizione finale che il dannato deve subire prima di essere a sua volta chiamato a partecipare alla beatitudine rappresentante il destino supremo di tutto il genere umano. La prova non produce angustia a coloro che sono già salvi, poiché ad essi il metallo sciolto sembrerà simile a latte caldo, ma il dannato sperimenterà il pieno rigore e la piena realtà del tormento¹¹³. Ora, tutto il genere umano sarà finalmente purificato da ogni macchia ed ombra degli errori passati, ma dovrà ancora

111 Zaehner, *Il Libro del Consiglio*, 103.

112 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. I*, 285.

113 Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity*, 35-77.

ricevere l'immortalità corporea. Questo, abbastanza curiosamente, sarà propiziato da un ultimo sacrificio animale eseguito da Astvat-ereta stesso. Il toro Hadhayans verrà ritualmente immolato e col suo grasso verrà preparato il bianco Hom o Haoma, quello stesso liquido che il fedele aveva ricevuto come sacramento sulla Terra quale pegno di immortalità e che ora riceverà sotto forma di elisir di vita eterna¹¹⁴.

Astvat-ereta, essendo nato dal seme di Zoroastro, sarà un eroe, non un dio. Sarà pertanto per un benevolo atto del favore divino verso la razza umana che a lui verrà affidato il compito della Riabilitazione Finale del mondo e della resurrezione dei morti, quest'ultima eseguita appunto, secondo la volontà divina, da un essere umano. Astvat-ereta avrà tutta la responsabilità di questo dramma umano ed Ohrmazd, unito alle sue schiere celesti, interverranno soltanto per regolare i loro conti con Ahriman e la sua abominevole coorte. Ciascuno degli Amahraspand afferrerà il suo nemico predestinato, distruggendolo^{115 116}.

Alla fine rimarranno soltanto Ahriman ed Az e sarà questo il momento in cui Ohrmazd sosterrà il grande sacrificio onde assicurare la definitiva sconfitta dei due esseri maligni. Quando tutto ciò sarà compiuto l'empia coppia verrà inghiottita dall'oscurità eterna da cui non emergeranno mai più¹¹⁷. I racconti nei libri pahlavi che descrivono il rovesciamento finale di Ahriman lasciano nell'incertezza se la sua sconfitta significhi il suo concreto annientamento o meno. A conti fatti la versione ortodossa sembrerebbe quella secondo cui Ahriman, essendo per definizione una sostanza, nega che esso possa essere annientato e ridotto concretamente al Nulla.

Per unanime consenso di tutte le fonti, esso, tuttavia, viene condotto all'assoluta impotenza. La sua posizione sembra essere analoga a quella del corpo umano alla morte: non è distrutto, ma si disintegra nell'inconscio ed in atomi inattivi che non hanno il potere di reintegrarsi in un essere unificato con qualche potere di azione e pertanto non c'è nessuna possibilità che Ahriman riprenda la sua aggressione contro il mondo ricostituito. Quando l'empia coppia sarà annientata il serpente

114 *Ibid.*, 76, 77, 150.

115 Gnoli, *Zoroaster's Time*, 73 sgg.

116 West, *The Bundahišn*, XXX, 22.

117 *Ibid.*, 23.

Gochihr, il misterioso demone che infesta il Cielo durante lo stato misto, cadrà sulla Terra e verrà infine bruciato nel fiume di metallo fuso nel quale è stata purificata la razza umana¹¹⁸. La buona Creazione sarà ora liberata per sempre da ogni avversità ed opposizione, vivendo eternamente in uno stato di beatitudine con Ohrmazd e le sue schiere celesti¹¹⁹.

118 *Ibid.*, 24.

119 *Ibid.*, 25.

5. Origini e Sviluppo del Cristianesimo.

5.1. Origine della Missione.

“Non è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; è una necessità che mi è stata imposta: guai a me se non predicassi il Vangelo!”¹. Questo grido di Paolo, scritto poco più di venti anni dopo la morte di Gesù, ci introduce nel fervore e nell’impegno dei primi cristiani (apostoli, discepoli) in generale nel diffondere la buona novella. Paolo descrive la necessità di programmare un atto interpretato ed espresso nella convinzione di una missione imposta. La comunità di Corinto era stata fondata qualche anno prima; ad essa Paolo aveva già scritto un’altra lettera². Il suo desiderio era quello di arrivare fino ai confini dell’Impero³.

Il movimento cristiano nasce come fortemente missionario. Numerose frasi, scritte dopo Paolo, rispecchiano quest’atmosfera. Il Vangelo di Marco riporta, alla conclusione, un comando pronunciato dal Cristo risorto, prima ancora dell’ascensione: “Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura” (16,15)⁴. Invito, questo, che ritroviamo anche nel Vangelo di Matteo: “Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo” (28,19)⁵ ⁶. Questo comando si ricollega all’inizio dell’attività di Gesù, che, sempre secondo Marco, “ne costituì Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare” (3,14)⁷.

Pertanto gli Apostoli dovevano stare con lui proprio per potersi preparare alla missione⁸. Al comando di Gesù l’evangelista aggiunge come commento: “Allora essi partirono e predicarono dappertutto, mentre il Signore operava insieme con loro e confermava la parola con i prodigi che l’accompagnavano” (16,20)⁹. Quest’osservazione rispecchia la situazione della prima generazione dei missionari cristiani. La fede in Cristo, morto e risorto, nasce con una prospettiva universale:

1 *1Co.*, 9,16.

2 *Ibid.*, 5,9.

3 *Ro.*, 15,20-24.

4 *Mar.*, 16,15.

5 Ådna, Kvalbein, *The Mission of the Early Church*, 17-43.

6 *Mat.*, 28,19.

7 *Mar.*, 3,14.

8 Meier, *The Circle of Twelve*, 635-672.

9 *Mar.*, 16,20.

“Fino agli estremi confini della terra”¹⁰. La frase del Vangelo: “Restate in quella casa, mangiando e bevendo di quello che hanno, perché l’operaio è degno della sua mercede. Non passate di casa in casa. Quando entrerete in una città e vi accoglieranno, mangiate quello che vi sarà messo dinanzi,”¹¹, risulterà determinante. L’attività dei missionari cristiani di origine giudaica in ambiente pagano era molto dura: a loro, pur a contatto con i gentili, non era permesso entrare nelle case ed il problema più grande era quello di trovare il cibo, quale il kosher, ad esempio. Solo nelle città con una numerosa comunità giudaica era possibile avere venditori di prodotti simili. Specialmente la carne. Inoltre la stessa, che si vendeva, era immolata agli idoli. La rete sinagogale, pertanto, era molto importante, pur con dei limiti.

Quando si convertivano i pagani, questi invitavano i missionari nelle loro case (vi erano ancora le statue degli idoli e non si curavano della carne kosher). Paolo, invece, fa cadere subito il tabù del convivio; non ci viene detto come e quando, ma sicuramente appena dopo che l’Apostolo accolse il Cristo, elaborò un altro concetto della fede verso lo Stesso e Dio Padre, in relazione al popolo eletto. Nei primi decenni, i cristiani, pur non essendo legati ad un popolo o etnia particolare, superarono con difficoltà il problema del convivio, così pure quello del connubio. Molti, al contrario, si opponevano, in quanto pretendevano l’osservanza della tradizione giudaica. Tale cambiamento descrisse il Cristianesimo quale grande e nuovo pensiero universale. Paolo si mostra molto libero anche in rapporto alla carne venduta nei mercati, che non solo non era kosher e che probabilmente era stata immolata agli idoli¹². Lo stesso problema è affrontato nella Lettera ai Romani¹³.

Prima di procedere è utile proferire un’osservazione. Noi conosciamo molto poco la predicazione dei vari missionari nelle diverse direzioni geografiche. In vaste zone, già alla fine del primo secolo, si trovano testimonianze di cristiani, ma non conosciamo gli evangelizzatori. Luca, lo storico della prima missione cristiana, si concentra prima su Gerusalemme e i suoi dintorni, in

10 *At.*, 1,8.

11 *Lc.*, 10,7-8.

12 *ICo.*, 8,1-7.

13 *Ro.*, 14,1-15.

seguito Antiochia e poi su Paolo, ma resta sempre nell'ambito dell'impero romano. La predicazione parte da Gerusalemme, si estende in Palestina e Siria, e poi procede verso l'occidente, ignorando totalmente quella verso l'oriente ed oltre i confini dell'impero romano, come pure nell'Arabia o in Egitto. Quest'ultimo territorio era molto vicino ed abitato da molti giudei. I testi del Nuovo Testamento ed anche altri, non inclusi nel canone, esprimono la convinzione non solo dei Dodici, ma di ulteriori missionari certi di essere stati "inviati".

Il mandato non fu di loro iniziativa: era insito che comportasse rinunce e difficoltà. Il termine apostolo esprime questa condizione di essere incaricato altrove, di essere in movimento, di non restare fermo. Questa coscienza è presente in tutti i missionari: i Dodici, Paolo, gli altri predicatori itineranti. Troviamo il mandato di Gesù, ma anche la tradizione di Isaia di essere luce delle nazioni, come ricorda il Vangelo di Luca: "(Gesù) luce per illuminare le genti e gloria del tuo popolo Israele" (2,32)¹⁴. Nell'inno di Simeone è Gesù la luce delle genti.

In Matteo i cristiani diventano "la luce del mondo"¹⁵. Secondo gli Atti degli Apostoli le ultime parole di Gesù a tutti i suoi discepoli presenti, uomini e donne, non solo ai Dodici, prima dell'Ascensione, riguardano la missione. Egli dice: "Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato alla sua scelta, ma avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra"¹⁶.

In questo progetto di annuncio di salvezza, già iniziato da Gesù, sono contemplati quegli uomini, che continueranno la sua azione oltre i confini ristretti della Palestina. "Proprio questa offerta di collaborazione dona a loro una simile fiducia e una simile autorità"¹⁷. Paolo considera la sua attività missionaria come se fosse partita da Gerusalemme, il che non è storicamente esatto^{18 19}, ma lo è, invece, dottrinalmente. Scrive: "Così da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria, ho portato

14 *Lc.*, 2,32.

15 *Mat.*, 5,14.

16 *At.*, 1,8.

17 Bovon, *Pratiques missionnaires et communication*, 377.

18 *Ga.*, 1,15-18.

19 *At.*, 9,19; 26,19-20.

a termine la predicazione del Vangelo di Cristo”²⁰. L’espressione riecheggia la missione iniziale della quale erano incaricati i discepoli di Gesù: “Da Gerusalemme fino ai confini della terra”^{21 22 23}.

Gerusalemme, nel brano di Paolo ai Romani, è il luogo dove la missione a tutte le genti è stata fondata ed è il simbolo della comunità collegiale. Nelle sue Lettere spesso Paolo fa riferimento alla comunità di Gerusalemme, anche per difendere la sua chiamata all’apostolato e la legittimità della sua azione e del suo insegnamento. Però, questo è rilevante, egli insiste che il suo ministero non derivi dalla comunità di Gerusalemme, ma è stato costituito da Dio: “Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che lo ha risuscitato dai morti”²⁴; “apostolo per vocazione, prescelto per annunciare il Vangelo di Dio”²⁵. Egli non ha bisogno della legittimazione della comunità e delle “colonne” di Gerusalemme. Tuttavia, fino alla sua morte, ne conserverà il prestigio e l'autorità.

Paolo, o l’autore della Seconda lettera a Timoteo, è convinto che la predicazione evangelica non si fermerà con la sua morte, ma continuerà ad espandersi. Il discepolo Timoteo deve insegnare anche ad altri, come in una catena: “le cose che hai udito da me in presenza di molti testimoni, trasmettite a persone fidate, le quali siano in grado di ammaestrare a loro volta anche altri”²⁶. Lo stesso Timoteo deve essere “un lavoratore che non ha di che vergognarsi, uno scrupoloso dispensatore della Parola della Verità”²⁷. L’apostolo per eccellenza è in catene in attesa della morte, ma il suo messaggio è libero, non si può vincolare: “a causa del quale io soffro fino a portare le catene come un malfattore; ma la parola di Dio non è incatenata!

Perciò sopporto ogni cosa per gli eletti, perché anche essi raggiungano la salvezza che è in Cristo Gesù, insieme alla gloria eterna”²⁸. Nel carcere romano, dove godeva di una certa libertà, Paolo continuava la sua attività: “Paolo trascorse due anni interi nella casa che aveva preso a

20 *Ro.*, 15,19.

21 *Lc.*, 2,47-49.

22 *At.*, 1,8.

23 *Giov.*, 20,17-23.

24 *Ga.*, 1,1.

25 *Ro.*, 1,1.

26 *2Ti.*, 2,1.

27 *Ibid.*, 2,15.

28 *Ibid.*, 2,9-10.

prigione ed accoglieva tutti quelli che venivano a lui, annunciando il regno di Dio e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento”²⁹. Luca mette in risalto che Paolo continuò la sua opera e, nonostante fosse in carcere, gli era permesso di farlo senza impedimenti di sorta.

Le autorità vigilavano, ma egli poteva insegnare in quanto il suo uditorio figurava come una scuola filosofica, dove tutto si poteva insegnare. E Paolo predicava sul regno di Dio, trasmettendo tutto quanto riguardava Gesù Cristo, cioè parlando della sua morte e risurrezione. Ma lo faceva “con ogni franchezza”, cioè con coraggio e senza aver paura di denunce. Luca indica due anni interi di prigionia e di predicazione; egli non precisa cosa avvenne dopo, ma qui si ferma. Certamente era conscio che la situazione fosse mutata: poteva essere uscito di prigione perché liberato o perché era stato ucciso? Non è rilevante la morte dell'Apostolo per Luca, ma quello che egli ha fatto e ha detto. Ciò, infatti, non può essere soppresso, ma deve rimanere vivo. Il messaggio paolino continua, come abbiamo visto nella Seconda lettera a Timoteo. Ai cristiani della seconda generazione viene affidato, ora, il compito di proseguire quanto, in precedenza avviato. La Parola non è morta, ma ha, in germe, un futuro.

Gli Atti degli Apostoli ci dicono che si riunivano insieme per pregare, recandosi anche al Tempio di Gerusalemme e spezzavano il pane insieme, vivendo, in qualche modo, in forma comunitaria. Sono restati tutti a Gerusalemme, come insinua Luca (le apparizioni sembrerebbero avvenire soltanto in loco), oppure si sono recati anche in Galilea? Prima a Gerusalemme, poi in Galilea (secondo Matteo e Giovanni), e di nuovo a Gerusalemme? La cosa più importante è sottintesa: riflettere concretamente sulla memoria di Gesù. Una volta ricostituitosi, cosa fece il gruppo dei Dodici? Presero coscienza che dovevano continuare la missione di Gesù: testimoniare (Luca), predicare e battezzare (Matteo), rimettere i peccati (Giovanni).

Quanto tempo sono restati insieme per elaborarne il ricordo? La ricostruzione di Luca, nel Vangelo e negli Atti, sembra lineare. Non molto tempo dopo si divisero per continuare la loro missione, recandosi in più territori finalizzando le loro azioni nella Lettura ed Interpretazione della

²⁹ *At.*, 28,30-31.

Sua Persona alla luce delle Scritture ebraiche, riformulando le Sue conversazioni in relazione alle nuove situazioni ed alla predicazione verso gli altri³⁰.

Il credo cristiano era tipicamente missionario in contrasto con quello politeista, che non possedeva, di contro, questa peculiarità. Per i pagani, la religione equivaleva alla venerazione, al culto, non ad un'ortodossia, o a regole di vita da seguire. Anche Cicerone affermava che tale pratica fosse “culto degli dei”, preoccupandosi di adorarli ed onorarli, come parte della vita politica e sociale di una città. Non sussiste un carattere missionario. I processi devozionali sono connessi con le istituzioni pubbliche e pertanto ogni *civitas*, intesa quale città-stato, ha la sua religione e, come si esprime lo stesso: “ogni città ha la sua religione” (*sua cuique civitati religio*)³¹. Ma in cosa consiste questa *religio*? Cicerone scrive: “Tutto il rituale religioso dei Romani si riduce alle cerimonie sacre e agli auspici; a questi si potrebbe aggiungere un terzo elemento consistente negli ammonimenti che gli interpreti della Sibilla e gli aruspici, nello sforzo di predire il futuro, hanno ricavato dai portenti e dai prodigi”³².

Cicerone qualifica la religione come *cultus deorum*³³, al pari di porre in atto quelle attività per coltivare il corretto rapporto con gli dèi. Ciò richiede un'adeguata e propria conoscenza (*sanctitas est scientia colendorum deorum*)³⁴. La prima definizione di Cicerone è ripresa da Agostino in senso monoteista: “*ut fidenter dicere valeamus religionem non esse nisi cultum Dei*”³⁵. L'idea è ripetuta dal pagano Cecilio nell'*Octavius* di Minucio Felice: “Tutti i riti religiosi da essi (romani) istituiti avevano lo scopo o di ricambiare i favori degli dèi o di stornarne l'ira incombente o di placarne lo sdegno che già ribolliva e infieriva”³⁶. Oppure come dice Tertulliano: “*Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est*”³⁷. Si evince, pertanto, che nel significato di politeismo, potrebbe non esistere alcuna distinzione tra gli dèi veri e quelli falsi. Ci sono tante *religiones*

30 Dunn, *La memoria di Gesù*, 210-242.

31 Cic., *Pro Flacco*, 28,70.

32 Cic., *De natura deorum*, 3,5.

33 *Ibid.*, 1,117; 2,8.

34 *Ibid.*, 1,116.

35 August., *De civitate Dei*, 10,1.

36 Felix, *Ottavius*, 7,2.

37 Tert., *Apologeticum*, 24,8.

(*alienae religiones*)³⁸ quante sono le nazioni, anche se si ammette l'esistenza di divinità altrui, descritte nell'“emigrazione” della propria in altre culture e, in quest'ultimo processo, quelle non accettate e non riconosciute ufficialmente, cominciarono a considerarsi *superstitiones*. Il sintagma di *religio licita* (religione approvata, permessa) è stato creato da Tertulliano ed applicato al Giudaismo, e soltanto ad esso, riconosciuto da Roma a partire da Giulio Cesare, alla cui ombra inizialmente emergerà e crescerà il Cristianesimo³⁹.

Il pagano lascia la sua religione nel tempio e nel culto, senza darsi spiegazioni non proponendosi riflessioni intorno al significato dell'esistenza umana: “Costoro (i pagani) poi, quando si accingono ad un sacrificio, nulla di intimo, nulla di personale offrono ai loro dèi: non un cuore puro, pieno di riverenza e di timore. E così, dopo avere compiuto i vani sacrifici, lasciano tutta la religione nel tempio e con il tempio, come l'avevano trovato. Da essa non ricavano nulla per sé e nulla si riportano. Per questo le religioni di tal genere non rendono migliori e non sono né sicure né immutabili. Per questa ragione gli uomini si rendono ridicoli, poiché non apprendono nulla che si riferisca alla vita, nulla alla saggezza, nulla all'onestà”⁴⁰.

L'aggiungersi di nuove credenze, non comportava l'abbandono delle precedenti, ma costituiva un arricchimento per l'uomo, in esse contemplato, con ulteriori divinità e riti culturali. In questo contesto l'idea di un'attività missionaria non avrebbe senso, perché non vi era una verità da difendere: eventualmente si sarebbe visualizzata nell'ambito della filosofia e non della religione. La diffusione di questi culti e divinità avvenne per altri motivi (commercianti, viaggiatori, coloni, ecc.). La ricerca attuale, seguendo gli autori antichi, fa giustamente avanzare il Cristianesimo dai seguaci di Gesù a Gerusalemme, i quali erano tutti ebrei. Luca, negli *Atti degli Apostoli*, descrive attentamente la comunità iniziale, la loro vita, le loro pratiche, l'avvio della missione, i problemi dell'apertura alle genti. Le comunità provenienti dal paganesimo sono figlie di quella originaria.

Inoltre Luca afferma che Dio non ha abbandonato il suo popolo Israele, ma che questo non

38 Tert., *Ad nationes*, 1,12,5.

39 Tert., *Apologeticum*, 21,1.

40 Lactant., *Le Divinae Institutiones*, 5,19.

ha accettato la Nuova Alleanza rifiutando Gesù. Nella Pentecoste si compie la profezia di Gioele⁴¹, per cui “chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato”⁴². Ora è il momento del pentimento e del perdono per ricevere il battesimo e lo Spirito Santo. Poi Luca accenna che ogni genere di giudeo diventa seguace di Gesù: sacerdoti⁴³, proseliti⁴⁴ (anche un fervente fariseo come Paolo). Tutti possono accedere ed essere parte di questo movimento messianico: “uomini e donne si facevano battezzare”⁴⁵.

Tale movimento si espanse geograficamente e non restò limitato a Gerusalemme, come osserva l’evangelista Luca parlando del suo tempo e del futuro: “saranno predicati nel Suo nome la conversione e il perdono dei peccati a tutti i popoli, cominciando da Gerusalemme”⁴⁶. In questa citazione si parla di una esperienza presente e di una certezza per il futuro. Il vangelo è rivolto al futuro. Neanche si paventa che lo slancio della prima generazione dei cristiani, si possa arrestare negli stretti confini della Palestina, della diaspora o dell’Impero romano. Esiste una certezza che i discepoli saranno resi capaci di cose grandi, al di sopra delle loro aspettative: “ma avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra”⁴⁷. Pur sapendo di operare in ambiente ostile con il pericolo della loro vita, non dovevano temere nulla, neanche la morte: “Non temete coloro che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l’anima”⁴⁸.

In realtà la situazione è più complessa, variegata e meno lineare. Stando ai vangeli, con Gesù in vita, molti giudei credevano in Lui ed erano sparsi sia in Giudea che in Galilea. Egli non lasciò alcuna traccia scritta della sua predicazione, che venne trasmessa oralmente. Dopo la Sua morte aumentarono i credenti in Lui a Gerusalemme. Poiché le case erano piccole, essi dovevano riunirsi in più luoghi, pertanto, esistevano molti credenti non organizzati in un'unica struttura; non vi era una chiesa unica, con a capo qualcuno.

41 *At.*, 2,17-21.

42 *Ibid.*, 2,21.

43 *Ibid.*, 6,7.

44 *Ibid.*, 2,10; 6,5; 8,26-40.

45 *Ibid.*, 8,12.

46 *Lc.*, 24,47.

47 *At.*, 1,8.

48 *Mat.*, 10,28.

Luca indica gli ellenisti. Le nostre fonti non sono omogenee. I testi apocrifi, eccetto i vangeli di Pietro e quello di Tommaso, non aiutano a comprendere la situazione. All'inizio si contemplava la figura di Gesù con il Suo insegnamento, dopo la Sua morte vi erano i credenti in Gesù, ma non una chiesa organizzata. Dal punto di vista storico, la risurrezione è qualcosa che resta al di fuori della ricerca. Solo un avvenimento possiamo controllare e documentare: la convinzione dei discepoli, uomini e donne.

I quattro vangeli, gli Atti e Paolo riferiscono che Egli era apparso in diverse occasioni, anzi l'apostolo aumenta il numero delle apparizioni di Gesù: “è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me come ad un aborto”⁴⁹.

Si sviluppò la fede in Cristo, sia con l'aumento del numero dei credenti, sia con la comprensione del Suo messaggio. Infatti i vangeli qua e là accennano che i discepoli avessero scarsa comprensione intorno a ciò che il Maestro esternava, ma lo compresero bene, dopo la Sua risurrezione. Successivamente gli stessi credettero e predicarono Cristo crocifisso e risorto, quale Messia e Figlio di Dio. La più antica formulazione scritta si trova nella Prima Lettera ai Tessalonicesi: “Noi crediamo infatti che Gesù è morto e risuscitato”⁵⁰. La discontinuità viene vissuta in differenti modi, più o meno accentuati. Vi erano diversi gruppi nella stessa Gerusalemme uniti dalla fede in Gesù Cristo, ma distinti tra di loro, mancando un'organizzazione centrale e una formula di credo. Il loro stesso linguaggio risultava differente e si trovavano anche diverse sfumature nella fedeltà alla legge mosaica. Per esempio a Gerusalemme solo gli ellenisti furono perseguitati.

Tra i persecutori vi era anche Paolo, come egli stesso ricorda ai Gàlati: “Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel Giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi, superando nel Giudaismo la maggior parte dei miei

49 *ICo.*, 15,4-8.

50 *ITe.*, 4,14.

coetanei e connazionali, accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri"⁵¹. Non dice come perseguitò ferocemente la chiesa di Dio. Ma ad un certo punto è stato chiamato da Dio fuori da Gerusalemme. Allora "senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi ritornai a Damasco"⁵², dove si dedicò alla predicazione ai pagani. Paolo, fedelissimo alle tradizioni dei Padri, perché si impegnò a propagandare Cristo ai pagani? Inoltre, lo fece di sua iniziativa?

Nella sua breve autobiografia fa capire che restò a Damasco e dopo tre anni si recò a Gerusalemme dove incontrò Cefa con cui conversò per quindici giorni. Il loro dialogo non era basato certamente su cose futili, ma su Gesù Cristo ed il Suo insegnamento. Aggiunge che: "Ma ero sconosciuto personalmente alle Chiese della Giudea che sono in Cristo; soltanto avevano sentito dire: 'Colui che una volta ci perseguitava, va ora annunziando la fede che un tempo voleva distruggere'. E glorificavano Dio a causa mia"⁵³. Ora se Paolo perseguitava i cristiani, doveva conoscere qualcosa di loro, del loro insegnamento, ed anche di Gesù stesso.

Ritorniamo a Paolo che è centro dell'attenzione missionaria di Luca. Ad un certo punto egli considerò conclusa la sua attività missionaria in oriente ("non trovando più un campo d'azione in queste regioni"⁵⁴) e volle recarsi in Spagna. Dopo la sua intensa attività in oriente, Paolo pensò, però, di soggiornare a Roma e di essere accompagnato dai suoi discepoli onde poi recarsi in terra iberica⁵⁵. Lo stesso venne poi chiamato "apostolo delle genti". Il sintagma non indica che Paolo si fosse rivolto a tutti i popoli, perché molti altri missionari compirono apostolati tra altre "nazioni".

Il termine "gente" va preso nel senso giudaico di *goim* (pagano, non giudeo). Un terzo di tutto il Nuovo Testamento riguarda la figura e l'azione missionaria di Paolo, insieme con i suoi scritti (una piccolissima parte relativa agli altri apostoli). I testi apocrifi, che sono di una grande diversità e di tempi diversi, aiutano a capire l'azione missionaria, ma non sono molto affidabili. Da alcuni accenni in tutti questi scritti si rivela un vasto campo geografico di azione e di predicazione.

51 *Ga.*, 13-14.

52 *Ibid.*, 13-14.

53 *Ibid.*, 1,22-23.

54 *Ro.*, 15,22.

55 *Ibid.*, 15,24.

Paolo considera opera pubblica (liturgia) la sua attività missionaria ed egli è “un ministro di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando l’ufficio sacro (liturgia) del vangelo di Dio perché i pagani divengano una oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo”⁵⁶.

Egli si sente sacerdote attraverso la predicazione evangelica e per mezzo dell’offerta sacrificale (“oblazione gradita”) dei pagani che, con la loro conversione, consumano la loro morte (fede e battesimo) con Cristo. Un nuovo sacerdozio, dunque, che si celebra anche nella predicazione del vangelo e convoca alla fede e alla solidarietà col mistero di Cristo. Inoltre Paolo presenta se stesso e la sua attività in diversi modi, tra i quali quello di “un sapiente architetto”⁵⁷, che pone le fondamenta di una costruzione, continuata da altri. L’immagine è basamento dell’ecclesiologia paolina: la chiesa, vista quale edificio in costruzione⁵⁸, si ingrandisce continuamente, sia in senso di comunità locale e per l’aumento di numero di fedeli, sia per l’organizzazione, sia ancora in senso geografico in qualità di espansione nel territorio.

La narrazione dell’inaugurazione di questa missione universale, rivolta anche ai gentili, viene concretizzata da due cruciali episodi: l’azione di Pietro e quella del primo viaggio missionario di Paolo. La prospettiva di un forte cambiamento venne difficilmente accettata da tutti i primi cristiani (negli Atti infatti si insiste e precisa l’azione in questione caratterizzata da opposizioni e discussioni). Alcuni cristiani tendono ammettere i pagani nell’ambito della nuova alleanza, ponendo, però, la condizione già indicata nelle Scritture: “Se non vi fate circoncidere secondo l’uso di Mosè, non potete esser salvi”⁵⁹. L’episodio del battesimo del centurione Cornelio, poi, riferito dagli Atti degli Apostoli⁶⁰, esprime l’azione della missione universale di evangelizzazione, spiegata ampiamente da Pietro di fronte alla comunità di Gerusalemme.

Il battesimo viene amministrato senza esigere da Cornelio e dai membri della sua famiglia la circoncisione. Pietro precisa ancora questa apertura universale nel “concilio” riferito nel capitolo 15 degli Atti: “Dopo lunga discussione, Pietro si alzò e disse: 'Fratelli, voi sapete che già da molto

⁵⁶ *Ibid.*, 15,16.

⁵⁷ *1Co.*, 3,10.

⁵⁸ *Ef.*, 2,21: “in lui ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore”.

⁵⁹ *At.*, 15,1; 15,5.

⁶⁰ *Ibid.*, 10-11.

tempo Dio ha fatto una scelta fra voi, perché i pagani ascoltassero per bocca mia la parola del vangelo e venissero alla fede”⁶¹. Il rapporto con i gentili cambiò, in quanto essi non vennero più considerati come persone impure, da evitare e con le quali non si potesse mangiare. Il momento è importante e solenne quando Pietro entra nella casa di Cornelio: “Il giorno dopo arrivò a Cesarea. Cornelio stava ad aspettarli ed aveva invitato i congiunti e gli amici intimi.”⁶².

Facciamo un salto, ora, di circa 150 anni: all’anno 180 d.C. circa. Solo qualche tempo prima (177) a Lione in Gallia, diversi cristiani furono uccisi. Verso la fine del secondo secolo, Celso⁶³, che si mostra buon conoscitore, informato della varietà dei gruppi cristiani, che conosce testi giudaici e neotestamentari, li critica con veemenza, mostrandone i punti deboli. Egli insistette nella critica, seguito poi da Porfirio. Quest’ultimo vedeva un pullulare di sette col nome “cristiano”, in quanto si rifacevano a Gesù Cristo⁶⁴, sempre in competizione tra di loro.

Egli scrive: “Si scagliano gli uni contro gli altri, gli insulti più tremendi, dicibili e indicibili; e non sono disposti a cedere di un palmo in direzione della concordia”^{65 66}. Tuttavia osserva che ne esisteva una di esse, tendente a definire “la grande chiesa”⁶⁷. L’espressione è da considerarsi unicamente ironica oppure fa riferimento al numero di membri ed alla loro importanza dottrinale? La stessa, inoltre, ebbe fortuna ed è usata ancora oggi, con significato diverso, per distinguere la chiesa ortodossa dai vari gruppi e sette di eretici. Celso rileva anche altrove l’eccessiva proliferazione di gruppi cristiani: “All’inizio erano pochi e tutti concordi; cresciuti di numero e disseminati qua e là, continuano a scindersi e a separarsi, e ciascuno vuole avere la propria fazione”⁶⁸.

Aggiunge altrove l’espressione “folla di coloro che vi aderiscono”⁶⁹. Il fatto che i cristiani tendano a suddividersi in gruppi minuscoli, se da un lato indica la grande libertà esistente tra gli

61 *Ibid.*, 15,7.

62 *Ibid.*, 10,24.

63 Frede, *Celsus’ attack on the Christians*, 218-240.

64 Origenes, *Contra Celsus*, 5,61-62.

65 Wilken, *The Christians as the Roma saw them*, 119.

66 Origenes, *Contra Celsus*, 5,63.

67 *Ibid.*, 5,59.

68 *Ibid.*, 3,11.

69 *Ibid.*, 3,12.

stessi, dall'altro spinge i vescovi ad arginare il pullulare di più raggruppamenti e dottrine reagendo nel contrastarli con scritti, riunioni sinodali ed espulsioni dalle comunità. Ireneo di Lione (202 d.C.) descrive il fiorire delle scuole gnostiche, "nate come funghi dalla terra"⁷⁰. Addirittura "molti tra di loro, o per meglio dire tutti, vogliono essere maestri: lasciando la setta nella quale stavano ed elaborando una dottrina a partire da altra dottrina, e poi un'altra a partire dalla precedente, si dedicano a insegnare cose nuove"⁷¹.

Tra il terzo e il quarto secolo, anche un neoplatonico Alessandro di Licopoli criticherà la frantumazione della "semplice filosofia" dei cristiani in numerose sette. Lo stesso dirà che "da questa semplice filosofia, divisa in seguito in una moltitudine di correnti per opera degli ultimi che vi aderirono, sorsero numerose questioni, proprio come tra i filosofi eretici; così alcuni di loro diventarono più abili degli altri [...]. In breve tempo alcuni si misero anche a capo di sette. Ne derivò un indebolimento della dottrina morale, ormai incerta [...]. La maggior parte della folla preferì sempre più separarsi in fazioni rivali, dal momento che non sussistevano regole né leggi adeguate a risolvere le controversie"⁷². In seguito si concentrò sul Manicheismo, considerandolo come una delle tante sette cristiane, l'ultima e la più aberrante.

Il Cristianesimo nel secondo secolo non fu monolitico nella sua struttura, nel suo insegnamento e nella sua liturgia. Le differenze talvolta erano molto forti, ma si ridussero con il passare del tempo: si discuteva ad esempio intorno alla festa della Pasqua, sia per la data della celebrazione, sia per il contenuto teologico. Un'iscrizione, quella di Abercio, trovata nel 1882/1883 a Hierapolis (oggi Koçhisar), nella Phrygia Salutaris (città diversa dalla Hierapolis di Papia, oggi Pamukkale), ci aiuta a capire la rete di chiese che si era creata alla fine del secondo secolo. Questi, vescovo, partì da un paese sperduto della provincia romana dell'Asia, verso Occidente, arrivando fino a Roma, dove vide "un popolo distinto da un fulgido sigillo" (battesimo); in Oriente attraversò la pianura della Siria, arrivando fino alla città di Nisibi, al confine dell'impero romano, che nel 192 d.C. era diventata la capitale della provincia della Mesopotamia. Costui si dichiarò discepolo di un

70 Irenaeus, *Adversus Haereses*, 1,29.

71 *Ibid.*, 1,28.

72 Alexander Lycopolitanus, *Contra Manichaeos*, 51 sgg.

pastore, che nutre il suo gregge. Avendo con sé le lettere di Paolo, non solo dovunque trovò nuovi compagni (συνομηγύρους)⁷³, ma anche gli elementi tipici cristiani tra i quali più testi assolutamente validi nel contenuto, una fede comune, l'eucarestia consumata insieme (pesce e vino).

Infine chiese a quelli che comprendessero il suo linguaggio di pregare per lui (i pagani mai pregavano per i defunti, ad esempio) come messaggio di comunione oltre la morte. Abercio compì un viaggio di andata e ritorno di circa 8 mila km, non recandosi a Gerusalemme, la chiesa madre, ma a Roma ed in altre comunità. Ma perché affrontare un lunghissimo viaggio per andare nella capitale imperiale? Per la questione della Pasqua, così dibattuta in quegli anni? Per l'altra montanista? Per confrontarsi con la fede delle altre comunità, come aveva fatto Egesippo?

L'iscrizione mostra:

- la larga diffusione del Cristianesimo alla fine del secondo secolo;
- la volontà di numerosi cristiani disposti a viaggiare onde confrontare la fede delle diverse chiese lontane (Egesippo, Ireneo, Origene);
- l'importanza della chiesa di Roma, in quanto molti si recavano nella città anche da terre lontane, nel contesto di questa rete di relazioni;
- il patrimonio comune di fede e di riti che legavano i vari aderenti;
- la creazione di un'identità comune, ormai distinta dalla matrice giudaica originale, pur nelle diversità etniche e linguistiche.

La nuova identità nasceva dallo “splendido sigillo”, per cui il credente abbandonava l'uomo vecchio ed anche, in qualche modo, la precedente identità sociale e politica, per essere un uomo nuovo, diventando così soggetto di una nuova città, quella celeste: “Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera”⁷⁴. “I credenti non ritrovano qui un luogo definitivo, ma hanno lo sguardo rivolto al futuro” (*non enim habemus hic manentem civitatem sed futuram inquirimus*)⁷⁵.

Paolo, agli abitanti di una colonia romana, di conseguenza cittadini romani, disse: “La nostra

⁷³ Bastiaensen, *Atti e Passioni dei Martiri*, 410.

⁷⁴ *Littera Diognetus*, 5,5.

⁷⁵ *Eb.*, 13,14.

cittadinanza è invece nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo”⁷⁶. Era la cittadinanza, l'appartenenza ad una città, che conferiva i diritti civili e la vera identità alle persone. Così per il cristiano la vera, autentica e duratura cittadinanza è celeste, quella terrena è relativa al tempo presente. L'identità cristiana, secondo l'espressione di Ireneo di Lione, si costruisce attraverso la *regula veritatis* o *regula fidei*⁷⁷. Tertulliano precisa: “*Ea regula (...) quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo, tradidit*”⁷⁸.

Gerusalemme, che era stata al centro della prima generazione di cristiani, specialmente di alcuni apostoli (Pietro, Giacomo e Paolo), perdeva sempre più la sua importanza. La preoccupazione di Paolo per la comunità madre si manifestò in diversi modi:

- si recò più volte a Gerusalemme;
- fece una colletta “per i santi in Gerusalemme”^{79 80 81 82}
- scrisse ai romani: “Per il momento vado a Gerusalemme a rendere un servizio a quella comunità”⁸³;
- nella *Epistola ai Galati* precisò: “In seguito, dopo tre anni andai a Gerusalemme per consultare Cefa, e rimasi presso di lui quindici giorni”⁸⁴. Aggiunge “Dopo quattordici anni, andai di nuovo a Gerusalemme in compagnia di Barnaba, portando con me anche Tito [...]. Esposi loro il vangelo che io predico tra i pagani, ma lo esposi privatamente alle persone più ragguardevoli, per non trovarmi nel rischio di correre o di aver corso invano”⁸⁵.

Paolo si preoccupava di non contrariarsi mai la chiesa di Gerusalemme, mentre Abercio la ignorava totalmente, non interessandosi ad essa, non nominandola,⁸⁶ pur passando al nord della Palestina per recarsi nella pianura della Siria.

76 *Fili.*, 3,20.

77 Irenaeus, *Adversus Haereses*, 1,20.

78 Tert., *De Praescriptione Haereticorum*, 37,1.

79 *1Co.*, 16,1-4.

80 *2Co.*, 8-9.

81 *Ro.*, 15,25-29.

82 *Ga.*, 2,9.

83 *Ro.*, 15,5.

84 *Ga.*, 1,18.

85 *Ibid.*, 2,1-3.

86 Mitchell, *Christianity*, 296.

La comunità di Gerusalemme aveva già perso la sua importanza nella coscienza cristiana: il vescovo metropolitano della Palestina risiedeva, infatti, a Cesarea, capoluogo della provincia. Abercio, invece, riservò grandi lodi alla chiesa romana e solo ad essa. Si profilò, pertanto, un cambiamento di grande importanza tra queste due comunità.

5.2. La Geografia della Prima Missione.

La fede in Gesù si diffuse prima nei villaggi e nei piccoli centri della Palestina, ma, quasi immediatamente, per opera di numerosi e sconosciuti predicatori itineranti, varcò i confini della terra di Israele, invadendo l'impero romano ed andando anche oltre i suoi confini orientali, nel mondo siriano e persiano. Tali personaggi compivano la loro missione, non davanti a folle riunite, ma discretamente nelle case private⁸⁷. La frase di Gesù: "In qualunque casa entriate, prima dite: Pace a questa casa"⁸⁸, non rispecchia forse quello che avveniva nella pratica missionaria? E l'altro comando di Gesù riportato subito dopo "Quando entrerete in una città e vi accoglieranno, mangiate quello che vi sarà messo dinanzi"⁸⁹ non ha un significato universale, nel senso di non fare difficoltà se il cibo non è 'puro' (*kosher*)?⁹⁰ Il convivio era una non facile situazione per integrare coloro provenienti dal paganesimo. Il missionario di Gesù "non deve passare di casa in casa"⁹¹.

Per Roma, la capitale dell'impero, come per la quasi totalità delle città, dove già, nella prima generazione dopo la morte di Gesù, erano state create delle piccole comunità, i primi missionari erano del tutto sconosciuti. Altrettanto non conosciamo quando e come venne fondata la prima comunità cristiana ad Alessandria d'Egitto, ad Antiochia, a Damasco, ecc. Emblematica l'origine del cristianesimo africano. In questa provincia romana la prima testimonianza è dell'anno 180 d.C., quando il 17 luglio, sei cristiani di una sconosciuta località, Scili (Scilli)⁹², furono processati a Cartagine nel *secretarium*⁹³ del proconsole Saturnino, da poco insediato. Il villaggio doveva essere così minuscolo, che non è stato identificato.

Di fronte alla loro persistenza nella fede, l'araldo (*praeco*) annunciava pubblicamente al popolo, all'esterno del *secretarium*, la loro condanna a morte insieme ad altri credenti, in tutto dodici⁹⁴. L'esistenza della traduzione romana delle lettere paoline, rimanda ad una comunità di

87 Penna, *La casa come ambito culturale*, 183-202.

88 *Lc.*, 10,5.

89 *Ibid.*, 10,8.

90 Fusco, *Le prime comunità cristiane*, 213 sgg.

91 *Lc.*, 10,7.

92 *Acta martyrum Scilitanorum*, 48 sgg.

93 Una sala giudiziaria del *praetorium* chiusa al pubblico.

94 Il numero è discusso, perché si nominano solo sei cristiani; gli altri nomi erano stati omessi.

antica datazione, la quale già utilizzava il latino al posto del greco. Inoltre le comunità cristiane erano da tempo in possesso di testi finalizzati al culto comune e di altri ancora su cui focalizzavano il loro pensiero e la loro condotta. Questi libri contribuiscono a comprendere la creazione di un'identità cristiana descritta nei contenuti, nella fede e nel *modus vivendi*, in genere. Anche Abercio, come si è accennato, viaggiò in paesi lontani avendo con sé le lettere di Paolo. I martiri scilitani, quando stavano per morire, avevano con loro solo alcuni testi fondanti del Cristianesimo.

Qualche anno più tardi, a partire dal 197 d.C., gli scritti di Tertulliano illustrano l'esistenza di una comunità vasta e vivace con differenti correnti di pensiero. La presenza cristiana è ormai diffusa capillarmente. Poiché questi missionari itineranti⁹⁵ risultavano numerosi, secondo la letteratura del primo e del secondo secolo, venivano accolti dalle comunità con generosità, muovendosi con particolari precauzioni nell'ospitalità sia verso i singoli, sia verso più gruppi in quanto tali. Inoltre l'incredibile sistema stradale, creato dai romani, facilitò enormemente lo spostamento degli stessi e delle relazioni tra le chiese, anche tra quelle molto lontane tra loro⁹⁶.

Una rete, costruita razionalmente e tecnicamente perfetta, con enormi investimenti economici e umani, anche protetta dall'esercito, rendeva il viaggio più sicuro ed agevole. Un governatore di una provincia di confine, attraversata da carovane, ovvero l'Arabia, nel quarto secolo, venne lodato dalla popolazione locale per aver garantito “pace e sicurezza ai viaggiatori di passaggio per le nostre regioni e per il popolo”⁹⁷. Il Cristianesimo si diffuse anzitutto nelle città collocate lungo le grandi arterie terrestri ed in quelle portuali. La *pax romana* che regnava all'interno dei confini dell'impero, permetteva uno spostamento alquanto disinvolto delle genti. Un'iscrizione di qualche decennio prima dell'arrivo di Paolo in Anatolia, ci introduce a percepire il clima di tranquillità, di ordine e di progresso nella parte occidentale dell'Asia Minore.

Essa proviene dalla città greca di Alicarnasso (Bodrun) in Caria, nella provincia d'Asia, consistente in una grande lode all'imperatore Augusto, quale dio e salvatore inviato dagli dei⁹⁸:

95 Gli *Atti degli Apostoli* apocriefi trattano dei missionari itineranti, che convertono i pagani al Cristianesimo.

96 Siniscalco, *Le vie di commercio e la diffusione del Cristianesimo*, 17-28.

97 Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 685.

98 Price, *Gods and Emperors*, 79-95.

“Salvatore di tutta l’umanità, la cui provvidente cura non solo ha soddisfatto, ma ha sorpassato le speranze di tutti. Sia la terra che il mare sono in pace; le città ridondano dei doni di concordia, di ricchezza e di rispetto per la legge, e il culmine e la sintesi di tutte le cose buone apportano le speranze giuste e la soddisfazione del presente”⁹⁹. La *pax Romana* favorì la diffusione del Cristianesimo, come pure delle altre religioni orientali, perché tutti si potevano spostare in una immensa area senza frontiere, come se fosse il territorio di una sola città. Agli inizi del quinto secolo Rutilio Namaziano, di ritorno nella sua patria gallica, esclama: “Tu hai fatto per genti diverse un’unica patria: fu gran fortuna per genti barbare di essere annesse al tuo dominio. Mentre tu offri ai vinti di essere partecipi del tuo diritto, hai fatto città quello che prima era il mondo” (*Fecisti patriam diversis gentibus unam; profuit iniustis te dominante capi; dumque offers victis proprii consortia iuris, Urbem fecisti, quod prius orbis erat*)¹⁰⁰.

Non tutti i missionari andarono nella stessa direzione, recandosi, infatti, in regioni diverse. Per questa loro missione in terre “lontane” dai loro orizzonti abituali, essi dovevano avere nozioni della geografia di allora, delle strade di connessione, delle popolazioni e delle città da evangelizzare. Gerusalemme era un posto privilegiato d’osservazione e d’informazione, perché vi affluivano pellegrini da molte regioni. Gli Atti degli Apostoli offrono uno spaccato geografico di persone già presenti nella città, oggi detta, “Santa”: “Si trovavano allora in Gerusalemme giudei osservanti di ogni nazione che è sotto il cielo [.] Siamo Parti, Medi, Elamiti e abitanti della Mesopotamia, della Giudea, della Cappadocia, del Ponto e dell’Asia, della Frigia e della Panfilia, dell’Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, stranieri di Roma, Ebrei e proseliti, Cretesi e Arabi e li udiamo annunziare nelle nostre lingue le grandi opere di Dio”¹⁰¹.

Tuttavia i missionari non disponevano di carte geografiche nel senso odierno. Queste, per l’antichità, quando venivano disegnate, non erano tracciate secondo la configurazione fisica della superficie terrestre, come si fa attualmente per le carte geografiche, ma seguendo la prospettiva del viaggiatore, cioè in relazione alla percorribilità ed alla sua posizione nell’orizzonte spaziale. Le

99 Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, 490.

100 Namatianus, *De Reditu Suo*, 1,63-65.

101 *At.*, 2,5-11.

carte esistenti non rappresentano la geografia fisica, ma indicano le strade da percorrere. Inoltre la percezione cartografica è molto diversa dalla nostra, in quanto noi siamo abituati a cartine geografiche ed alla riproduzione del territorio fisico. L'intendimento dello spazio geografico degli antichi è, secondo il criterio etnografico, assunto secondo la comprensione dei popoli che abitavano i territori vicini e lontani. Essi sono descritti nei loro costumi e nel loro modo di vivere (alimentazione, vestiario, riti funerari, case, ed espressione linguistica). I romani, con la costruzione delle strade segnate dalle pietre miliari, che indicavano le distanze dalle città di riferimento (*caput viae*), diedero il senso di lontananza da un luogo all'altro con grande precisione. Al di fuori di questo spazio costruito dai romani, lo stesso era dato dal tempo di percorrenza.

Gli autori riferivano di due, tre, quattro giorni di cammino. La misura dello spazio geografico e delle distanze era molto relativa, poiché la velocità, a seconda degli strumenti usati, poteva cambiare enormemente. Il Cristianesimo, pertanto, nel suo nascere e nella sua lunga storia, è strettamente connesso alla geografia, sia quella fisica che quella umana. Lo studio di qualsiasi tipo di storia ecclesiastica deve tener conto della geografia, anzitutto di quella fisica, delle strade terrestri, fluviali, marittime, dei viaggi possibili, delle comunicazioni tra le varie chiese e in seguito, di quella umana (vari popoli, lingue parlate) onde capire la circolazione dei missionari, delle idee, dei testi, delle tradizioni liturgiche.

Si sta parlando del Cristianesimo, senza distinzioni, in qualsiasi forma esso si sia manifestato, cioè di tutte quelle genti che hanno professato un qualche rapporto con Gesù Cristo. Fino alla concessione della libertà religiosa, coloro che si dichiaravano cristiani in un tribunale civile e perseveravano con il rifiuto di compiere un gesto religioso pagano, venivano condannati in quanto cristiani. Per le autorità civili romane era sufficiente la loro professione di fede; si considerava più che sufficiente rispondere *christianus sum*¹⁰². La questione del martirio non riguardava solo alcuni cristiani di un certo ceto sociale, ma riguardava tutti: uomini e donne, liberi e schiavi, giovani ed anziani. Così pure non solo le guide delle comunità.

Esso concerne ogni cristiano indipendentemente dal suo ruolo in relazione alla 'vera

102 Bremmer, *Christianus sum*, 11-20.

religione'. Negli *Atti dei martiri Scilitani*, il proconsole pagano Saturnino afferma che “anche noi siamo religiosi e la nostra religione è semplice”¹⁰³. Per i cristiani l’affermazione riguarda la verità, infatti Attalo è detto “testimone della verità in mezzo a noi”¹⁰⁴. Credo che sia utile un approccio linguistico di carattere generale, oggi in particolare, a causa dell’accento messo sulle differenti espressioni cristiane dei primi secoli. Ci sono diversità e diversità: alcuni contenuti della *regula fidei* erano e sono qualificanti ed essenziali, senza i quali il Cristianesimo sarebbe un’altra cosa (es. Cristo, Figlio di Dio, incarnato e salvatore), altri marginali, come tutte le forme liturgiche, espressioni di spiritualità ed accentuazioni e divergenze teologiche¹⁰⁵.

In questo senso il Cristianesimo nacque, per usare un parola di moda, “plurale”. Difatti parliamo di teologie, al plurale, nel Nuovo Testamento. Paolo di Tarso, cosciente delle diversità di insegnamento, si recò a Gerusalemme, per incontrare altri apostoli, perché desiderava essere d’accordo con loro, “per non trovarmi nel rischio di correre o di aver corso invano”¹⁰⁶. Era forte l’opposizione dei “falsi fratelli”, altri seguaci di Cristo. Ma dopo ampia discussione, Paolo aggiunse: “riconoscendo la grazia a me conferita, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a me e a Barnaba la loro destra in segno di comunione, perché noi andassimo verso i pagani ed essi verso i circoncisi”¹⁰⁷.

Invece lo stesso Pietro non diede la mano a Simone, che pure si era fatto battezzare, ed aggiunse: “Non v’è parte né sorte alcuna per te in questa cosa”¹⁰⁸. Il gesto e le parole esprimono una scomunica e quindi incompatibilità. Ora non si possono mettere sullo stesso livello tutte le espressioni cristiane antiche, sia per contenuti che per forme di vita o per numero di adesioni.

103 *Acta martyrum Scilitanorum*, 3.

104 *Ibid.*, 3.

105 Theissen, *La religione dei primi cristiani*, 321-364.

106 *Ga.*, 2,2.

107 *Ibid.*, 2,9.

108 *At.*, 8,21.

5.3. La Terminologia.

Ma quale terminologia usare per discutere dell'accrescersi del numero e della presenza cristiana? Questo aspetto è importante in relazione a quello che intendiamo affermare, perché i termini non hanno lo stesso significato e non sono di accezione neutra, ma hanno una connotazione. Essi sono correlati tra di loro e ciascuno esprime una prospettiva o un approccio differente. La terminologia è, in questo caso, ricca. Vediamola:

- evangelizzazione;
- missione;
- apostolato;
- predicazione;
- catechesi;
- conversione;
- cristianizzazione;
- proselitismo;
- espansione o diffusione del Cristianesimo;
- acculturazione ed inculturazione cristiana, ecc¹⁰⁹.

I termini non sono ben definiti e spesso se ne fa un uso improprio, talvolta all'interno della stessa opera o dello stesso discorso. Il problema metodologico è molto importante, perché usiamo parole antiche, che hanno oggi un altro significato. Le parole restano per secoli come pietre, ma il loro contenuto cambia. Ecco alcuni termini possibili:

- 1) La 'Chiesa', oggettivamente suppone un'organizzazione, che va costituendosi più o meno lentamente. Presto, sarebbero sorte correnti diffuse e opposte tra loro, al punto che Celso avrebbe distinto la 'grande chiesa' dalle altre;
- 2) la 'religione cristiana': un sintagma con problemi, in quanto la parola in questione ha una

109 Luiselli, *Inculturazione e Acculturazione*, 735-748.

connotazione moderna che non indica perfettamente i culti e le credenze dell'antichità;

- 3) 'fede cristiana': l'espressione rimanda ad un contenuto personale ed è impossibile valutare il coinvolgimento e la profondità delle convinzioni, sentimenti ed emozioni. La fede non è soggetta ad un controllo storico. Essa, intesa in senso cristiano, ma anche psicologico, trova socialmente e pubblicamente un proprio spazio. Crea comunità fra credenti, fa gruppo. Lo storico non può verificare la risurrezione di Gesù, ma deve ammettere che qualcosa è successo perché per molti essa ha subito generato diverse adesioni;
- 4) 'cristianesimo': qui è inteso in senso generale. Gli antichi disputavano su chi potesse essere veramente cristiano. Gli uni accusavano gli altri di tradire l'insegnamento di Cristo e degli apostoli, negandosi a vicenda la titolarità di credente;
- 5) proselitismo: esso viene da proselito (anche proselita = *advena*), un sopravvenuto. Il suo significato generale indica un individuo che è arrivato, uno straniero, un abitante (*peregrinus*) non giudeo residente nella terra di Israele. Oggi, almeno in italiano, il termine indica un nuovo seguace di una setta, di un gruppo, ecc. Chi fa proselitismo svolge un'attività pacifica, non coercitiva, per conseguire nuovi adepti. Oltre il significato generale che si dà al termine, in trattazioni specifiche, quando si parla dell'antichità, si usa tale termine normalmente in riferimento all'adesione di pagani al Giudaismo. Il sostantivo, inoltre, si trova anche nelle letterature classiche, in Filone di Alessandria e quattro volte nel Nuovo Testamento. E' possibile trovarne traccia anche in alcune iscrizioni giudaiche. Papa Francesco è contrario all'uso del termine, perché "La Chiesa non cresce per proselitismo ma per attrazione"¹¹⁰.

Che differenza c'è concretamente tra proselitismo e missione? Sembra che il primo elemento abbia carattere non ufficiale, ma individuale. Non vi è un'istituzione ufficiale che invia delle persone che si dedicano a tale mansione. Quindi essa è un'azione spontanea, libera e non remunerata. Proselitismo sembrerebbe, almeno oggi, che abbia una certa connotazione negativa, dovuta alla modalità di ricerca di altri seguaci. Le religioni pagane non facevano proselitismo,

¹¹⁰ Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium*, n. 15.

perché erano strettamente legate ad un popolo, una città. Esse non si preoccupavano della ricerca del vero, ma solo di praticare un culto proprio.

Ogni comunità o città aveva le sue istituzioni, così aveva anche la propria religione e non era interessato ad estenderla. Etnicamente il fatto si configurava all'interno del gruppo. Invece le religioni universali, possono non avere un afflato missionario, ma si diffondono ugualmente per altre ragioni. Il Cristianesimo per sua “costituzione”, lo è.

- evangelizzazione¹¹¹, deriva da *euangelion*. Questo termine e simili, ricorrono frequentemente nel Nuovo Testamento, sia negli scritti paolini che nei vangeli. Anzitutto è Gesù che “annuncia la buona novella”¹¹² e l’evangelizzazione si presenta come la continuazione della sua predicazione di annuncio. Il termine ha valenza biblica e in senso positivo implica la diffusione dei valori evangelici per opera della parola. Il contenuto caratterizza l’evangelizzazione: l’annuncio che Cristo, morto e risorto, vive, e tutti “passino dalle tenebre alla luce e dal potere di Satana a Dio ed ottengano la remissione dei peccati e l’eredità in mezzo a coloro che sono stati santificati per la fede in me (Cristo)”¹¹³. In ambiente ecumenico protestante si preferisce il termine *evangelism*¹¹⁴, collegato con evangelista, inteso quale predicatore, sia all'interno della sua comunità, sia come missionario descritto altrove, in altri e differenti contesti geografici e culturali.

L’evangelista, rivolgendosi nel tentativo di far passare alla sua confessione religiosa aderenti ad altre fedi, fa opera di proselitismo. Per esempio l’azione compiuta dai giudei per avere seguaci dal mondo pagano viene denominata normalmente proselitismo e i nuovi aderenti sono detti proseliti¹¹⁵. Il termine in questione, spesso, si applica anche alla missione cristiana, mentre quello di evangelizzazione, secondo quanto è stato accennato, è stato utilizzato in riferimento al nostro periodo. Esso acquista altre sfumature in ulteriori contesti e a seconda di chi lo usa. Furono scritti degli articoli che trattano dell’evangelizzazione del Perù nel secolo XVI; in questo caso gli autori si

111 Bosch, *La trasformazione della missione*, 565-581.

112 *Lc.*, 4,43.

113 *At.*, 26,18.

114 Bosch, *La trasformazione della missione*, 565-581.

115 Feldman, *Proselytism by Jews*, 1-58.

collocano in un'altra prospettiva, poiché non solo il contesto studiato era molto differente dal nostro, ma anche i metodi usati, per convertire la popolazione dalle loro tradizioni ancestrali al Cristianesimo nell'espressione cattolica latina di quel secolo, non erano come quelli antichi.

L'evangelizzazione consisteva nel Perù, nell'ossessione della "estirpazione delle idolatrie" o nell'eliminazione dei culti diabolici. L'azione si muoveva tra quella inquisitoria e quella catechetica e pastorale e serviva anche quale processo di occidentalizzazione. Evangelizzazione si connetteva ad Occidentalizzazione con imposizione, non solo di un'altra religione, ma anche di un'altra cultura. Invece nell'antichità si restava all'interno della stessa cultura, nella quale si innestavano elementi biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento. Inoltre molti segmenti cosiddetti pagani venivano assunti nel contesto nuovo ed arricchiti di altri significati.

- missione¹¹⁶, deriva dal latino *missio*, ed è traduzione concettuale di apostolo. Anch'esso è biblico e gli studiosi trattano frequentemente dei fondamenti della missione cristiana, come conseguenza del carattere missionario di Gesù e della chiesa primitiva. Martin Hengel¹¹⁷ offre sia un breve panorama bibliografico che una precisa trattazione degli inizi della missione cristiana. Il termine omonimo è astratto: suppone un inviante e un inviato (*missus*). L'inviante può identificarsi in una persona singola o una istituzione. La missione sottintende il concetto di un'attività pacifica di predicazione e di convinzione fatta con la parola. Per questo sembra avere una connotazione positiva rispetto a "proselitismo". Inoltre, si vuole intendere che chi si dedica alla missione, abbia in qualche modo diritto di vivere dell'aiuto degli altri. Gli studiosi attuali trattano l'argomento sia sotto il lemma di origine latina (*missione*), sia sotto la voce di origine greca. Il termine missione normalmente si applica all'attività aggregativa dei cristiani, sia nei primi secoli, sia in quelli posteriori. Anche per altri credo religiosi, si contempla quale emergente caratteristica, l'elemento missionario (Manicheismo, Buddhismo, Zoroastrismo). Il Buddhismo si oggettivizza nel significato di universalità, senza limiti geografici, etnici o

116 Hengel, *The origins of the Christian mission*, 48-64; 166-179.

117 Bosch, *La trasformazione della missione*, 31.

sociali, rivolgendosi a tutti. La missione implica una volontà esplicita di fare adepti, di convertire. Mette in rilievo la parte attiva della comunicazione, non tanto quella passiva e gli esiti raggiunti. La prima generazione cristiana considerò impellente l'obbligo di annunciare il messaggio di Gesù. L'incredibile attività missionaria dell'apostolo Paolo nacque dal dovere di evangelizzare: "Non è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il Vangelo!"^{118 119}. Il vangelo di Matteo va all'origine: "Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo"¹²⁰.

Diversi studiosi oggi considerano i primi scritti sacri come espressione del carattere missionario del primitivo Cristianesimo. La missione si può svolgere in tre diversi modi: la predicazione davanti ad un pubblico (es. nella sinagoga, come fa Paolo), per mezzo di rapporti e conversazioni personali¹²¹, con l'aiuto di un certo comportamento privato e pubblico¹²². Le case private rappresentavano un luogo esclusivo e privilegiato per i rapporti personali nei primi secoli. Sulla spinta missionaria primitiva è interessante sapere e studiare quanta influenza ebbero questi fattori così indicati:

- 1) nella convinzione della parusia imminente, nel primo periodo (escatologia) da parte dei missionari;
- 2) nel bisogno di un'aspettativa di salvezza visibile in quel periodo, quale necessità alquanto diffusa;
- 3) nell'impegno missionario necessario per i cristiani, in funzione della salvezza condivisa tra altri all'interno della comunità. L'unica convinzione poteva concentrarsi nella ricerca e conversione di una vita e condotta accompagnata da un'attenta preparazione e discernimento.

118 *ICo.*, 9,16.

119 *Ro.*, 10,14.

120 *Mat.*, 28,19-20.

121 *At.*, 28,30-31.

122 *IP.*, 2,12; 3,1-2. "voi, mogli, state sottomesse ai vostri mariti perché, anche se alcuni si rifiutano di credere alla parola, vengano dalla condotta delle mogli, senza bisogno di parole, conquistati considerando la vostra condotta casta e rispettosa".

- cristianizzazione, deriva da Cristo ed il cristiano è colui che attraverso il proselitismo conquista i nuovi adepti, rendendo altri soggetti aderenti alla fede in questione. E' più che evangelizzare o convertire: è connesso con il termine missione ed in genere riguarda più persone. La cristianizzazione non si rivolge solo a pochi individui, ma considera altri aspetti della convivenza sociale quali la scuola, la soppressione dei templi, una diversa organizzazione del tempo pubblico, una dissimile strutturazione dello spazio pubblico e privato. Al contrario può verificarsi anche con strumenti non “democratici”, come la coercizione e l'uso della forza. In quest'ultimo caso si richiede che il gruppo costrittivo abbia una forza maggiore e rilevante dal punto di vista sociale e politico: si mette così in rilievo sia la parte attiva che quella passiva e gli esiti raggiunti. In questo caso, possiamo avere la missione senza cristianizzazione, e la cristianizzazione senza una missione. Quando esistono degli apostoli, si parla di missione. Ma quando si può parlare di cristianizzazione e di cristianizzati? Quali le condizioni per raggiungere la cristianizzazione? Negli ultimi decenni si discute molto delle società europee de-cristianizzate: in che senso? Solo nella pratica esteriore oppure anche attraverso i valori etici e le convinzioni religiose?

Nell'antichità si usava il termine sia in greco, *christianizein*, che in latino, *christianizare*¹²³.

Ciò significava e lo è tuttora, professare la religione cristiana, essere cristiano o diventare cristiano. Comunque nella storia il termine ebbe un'evoluzione¹²⁴, contemplata sempre in rapporto ai tempi, agli ambiti ed al pensiero stesso dell'uomo. Il sostantivo cristianizzazione può riguardare numerosi aspetti della vita:

1. privata;
2. sociale;
3. politica;

123 Tert., *Operae Doctrinarum*, 1,21.

124 Inglebert, *Le problème de la christianisation du monde antique*, 8 sgg.

4. relativa allo spazio;
5. al tempo;
6. agli edifici, quali contenitori reali;
7. alle statue;
8. ai culti;
9. al diritto;
10. alla morte;
11. alla sessualità;
12. alla famiglia rivisitata all'interno dei rapporti dei singoli protagonisti.

I cristiani, nella comunicazione del loro messaggio, utilizzavano le lingue comuni del tempo, in particolare il greco ed il latino. Ma ben presto cominciarono ad usare anche quelle locali che talvolta non avevano una scrittura, attuata solo in epoca successiva (es. armeno, georgiano, cirillico). “L’impegno della creazione di un vocabolario tecnico del Cristianesimo fu uno dei primi doveri delle comunità nascenti nei loro ambienti”¹²⁵. Tale esigenza si pose continuamente nella storia di questa fede. Anche oggi, sia in terre missionarie che nei paesi di antica tradizione cristiana, esiste il problema di tradurre il messaggio in termini comprensibili e soprattutto congrui alla parola di Cristo.

Per questo si parla di rinnovamento del linguaggio nella comunicazione della fede e della inculturazione del Cristianesimo¹²⁶. I credenti, per essere fedeli alla dottrina, dovevano usare le parole con un preciso significato, sia creandone di nuove, sia dando un profondo senso alle terminologie antiche. La traduzione in greco della Bibbia ebraica ha stimolato la creazione di numerosi neologismi semasiologici nella lingua in oggetto: infatti, numerose parole, pur restando le stesse, assumono un nuovo significato. La Mohrmann presenta numerosi esempi nei suoi studi. Chiaramente il problema dell'esattezza e della precisione del linguaggio verificato dai cristiani si poneva sempre ai loro occhi e con insistenza. Agostino così precisava nei suoi scritti: “I filosofi,

125 Mohrmann, *Le problème du vocabulaire chrétien*, 113.

126 Luiselli, *Inculturazione e Acculturazione*, 735-748.

però, parlano liberamente e di argomenti veramente difficili per l'intelligenza e non si preoccupano di offendere l'udito dei credenti. A noi invece è consentito di esprimerci in base ad una regola determinata affinché il libero uso delle parole non generi una erronea credenza anche in merito ad oggetti che si esprimono con quelle parole"¹²⁷. Agostino riflette e si preoccupa intorno all'esattezza del linguaggio cristiano. Le antiche traduzioni bibliche dovevano rendere in altre lingue concetti diversi. I cristiani avevano il compito di descrivere ed approfondire il culto del loro credo religioso.

Nei primi secoli erano reticenti nell'uso di termini provenienti dal paganesimo. Si voleva evitare il sincretismo, perché le parole, nella mente di chi ascoltava, avevano già un significato preciso e potevano già interpretare il Cristianesimo secondo la concezione pagana. Può essere curioso il fatto che quando Tertulliano si rivolgeva ai pagani usava il termine *dies solis*, quando invece parlava ai cristiani adoperava il *dies dominicus*. Nel quarto secolo, nonostante l'opposizione di alcuni autori cristiani, divenne usuale la terminologia pagana per indicare i giorni della settimana.

Popoli di antica cultura, che adottano una nuova religione, nata in ambito a loro estraneo, con un modo diverso di pensare il significato della vita e la divinità, hanno bisogno anche di un nuovo vocabolario che esprima questi valori e concezioni. Le relazioni tra lingua e religione dovevano pertanto cambiare. Un lavoro preliminare è stato compiuto ad Alessandria d'Egitto da parte dei giudei, che tradussero i loro testi, scrivendoli in greco per coloro che parlavano questa lingua, sia essi di origine ebraica o gentile. Gli autori cristiani di lingua greca hanno beneficiato degli autori giudaici. Mentre i primi di lingua latina, non beneficiando di una tradizione giudaica latina, dovevano essere più creativi nella traduzione della Bibbia e nella predicazione del messaggio cristiano¹²⁸.

Pertanto, i Padri della chiesa, che normalmente si erano formati secondo la tradizione pagana, crearono un linguaggio tecnico per la teologia, la liturgia e le istituzioni cristiane. Questi termini, nati prima in ambiente greco e poi trasferiti in altre lingue, risultarono ricchi di grecismi, particolarmente nell'esposizione latina. Nei tempi moderni, invece, come possono i missionari

127 August., *De civitate Dei*, 10,23.

128 Mohrmann, *La latinité chrétienne*, 123-137.

tradurre il linguaggio tradizionale all'interno delle culture africane o di altri continenti? Quando il termine si concentra intorno al significato della conversione, la trasformazione di una comunità o addirittura di un popolo potrebbe modellarsi talvolta in modo forzoso e pesante. Inglebert offre la seguente definizione: “La cristianizzazione può applicarsi ad ogni aspetto della vita sociale, politica, materiale, culturale, mentale (per cui può dirsi di gruppi o di popoli) e non si applica affatto a fenomeni mentali personali, ma piuttosto a dei comportamenti”¹²⁹.

Nel corso del quarto secolo, e anche in quelli seguenti, tanti erano coloro che si convertivano al Cristianesimo determinando conseguentemente un vistoso mutamento in tutto ciò che era connesso alla religione stessa: risultava necessario, perciò, l'abolizione o lo sradicamento di ogni manifestazione considerata “pagana”; al contrario i limiti della cristianizzazione favorivano la sopravvivenza di molti atteggiamenti e forme pagane. Tale fenomeno di cambiamento risultava molto complesso ed ampio nello spazio e nel tempo.

Certamente, nel quarto secolo, l'esposizione condotta da un soggetto cristiano per comunicare l'insegnamento dottrinale, divenne molto capillare, coinvolgente tutti gli aspetti della vita pubblica e privata, persino quelli intimi della persona umana (nei pensieri) e delle sue relazioni familiari (genitori, figli e domestici). In ogni caso, prima del quarto secolo, la comunicazione orale cristiana risultava essere molto riservata, descritta unicamente all'interno delle comunità. Non aveva una valenza pubblica, come avverrà nel quarto secolo, ma solo molto ristretta e riservata agli adepti in senso largo (catecumeni) e in senso stretto (*fideles*).

Solo la parola scritta poteva diffondersi ad un “pubblico esterno”. Forme tradizionali religiose, che normalmente chiamiamo pagane, si ritirarono sempre più in luoghi meno vistosi, sicuramente marginali, pronte a riemergere quando si presentava l'occasione. Numerose forme si trasmisero di generazione in generazione, giungendo fino a noi. Come avveniva, per esempio, nel Messico: “In questo tipo di idolatria, lo spazio principale era la casa, il focolare indigeno, il nucleo domestico. Principalmente nella casa si praticavano gli antichi riti e cerimonie tradizionali del matrimonio, del battesimo alla maniera indigena, si seguivano i vecchi calendari, le pratiche

¹²⁹ Inglebert, *Le problème de la christianisation du monde antique*, 9.

divinatorie, il culto degli antenati e tutti i riti e costumi condannati dalla chiesa come pagani o diabolici”¹³⁰.

- Conversione ha un significato più ampio in quanto può riferirsi a qualsiasi cambiamento di ordine mentale e spirituale: quella alla filosofia, alla vita ascetica, alla cultura, allo sport, ecc. In particolare il lessema “conversione” (convertire) si applica al cambiamento religioso: sia per indicare il passaggio al Cristianesimo, come ad una setta cristiana, oppure ad un’altra religione. Il termine si usa anche per aspetti meno radicali: il significato lo ritroviamo nei confronti del peccatore, del cristiano eretico, in colui che è in pericolo di peccare. Dal punto di vista della scienza delle religioni si potrebbe offrire una più precisa definizione: la conversione è un processo di riorientamento totale, di senso religioso, secondo il quale un individuo o un gruppo reinterpreta la vita passata, se ne distacca e fonda la vita futura in una rete sociale differente. La conversione religiosa è un fatto personale. Per capirla è interessante sentire quello che dicono i convertiti, ciò che raccontano tramite la loro esperienza religiosa. Enumereremo alcuni aspetti visibili nell’antichità cristiana:

1. Conversione può contemplarsi come ricerca personale;
2. una seconda per imitazione, vedendo gli altri, i martiri ad esempio;
3. una terza per imitazione sociale (dal IV secolo);
4. un'altra per esigenze lavorative, per ragioni umane;
5. un'altra ancora forzata dai genitori, dalle autorità o da varie circostanze esterne.

Ma in concreto cosa si intende per conversione al Cristianesimo? Normalmente pensiamo al travaglio interiore di Giustino martire, di Cipriano, di Commodiano, di Agostino e di molti altri. In realtà la conversione al Cristianesimo, storicamente parlando, è avvenuta spesso per imitazione, per soggezione ad un potere più grande. Una persona avente autorità, difatti, veniva seguita dai suoi sudditi. A Filippi, Lidia venne battezzata “insieme alla sua casa (la famiglia, la comunità domestica)”¹³¹ e il carceriere “con tutti i suoi”¹³². Molti, non colti, maturavano con fatica e, nel

130 Vainfas, *Subversión del catolicismo en la idolatrias indígenas*, 46.

131 *At.*, 16,15.

132 *Ibid.*, 16,33.

profondo della coscienza, un cambiamento religioso. Nel quarto secolo aumentarono le conversioni al Cristianesimo, ma anche più riprese e riapprocci al paganesimo.

Questo passaggio religioso normalmente viene detto apostasia. Chi si converte al Cristianesimo, appartiene anche ad uno specifico gruppo. In tal modo l'espansione delle diverse correnti interne, come vediamo, si consolida nell'Africa romana con i cattolici e i donatisti, per lungo tempo affrontatisi. Agostino ebbe l'occasione, per opera di sua madre, di convertirsi alla comunità cattolica e non a quella donatista, più diffusa all'epoca. Il fenomeno fu particolarmente sentito per le comunità antiche decentralizzate.

- Reclutamento è un termine che vuole indicare l'accrescersi ed il diffondersi del Cristianesimo, unito alle sue modalità per attirare nuovi adepti¹³³. Esso, nella nostra tradizione, tende ad assumere un significato pressoché visibile in ambito militare, burocratico o amministrativo. Sovente è connesso al significato di selezione, che comporta l'individuazione di una serie di norme per procedere al reclutamento medesimo.
- Altri termini quali Diffusione, espansione, propagazione non vogliono riferirsi tanto alle persone, in senso attivo o passivo, quanto piuttosto al territorio. Essi sembrerebbero neutri, senza una valutazione. La diffusione può avvenire anche per emigrazione di alcuni membri in altri luoghi. L'emigrazione può essere sia individuale che strutturata all'interno di più comunità. Quella associata al cattolicesimo nell'America del Nord, ad esempio, si è determinata soprattutto per opera dell'emigrazione di irlandesi, italiani e di altre comunità cattoliche europee. Quello di diffusione del Cristianesimo, ha un'impronta geografica. In questo caso, si prescinde dalla discussione, oggi alquanto diffusa, tra Cristianesimo e cristianesimi. Non si prendono in considerazione le questioni dottrinali, oppure l'ortodossia, o le strutture ecclesiali. Da una parte c'è una missione, una predicazione e, dall'altra, l'accettazione dell'insegnamento e l'adesione personale ad esso.
- Un pagano poteva comprendere cosa fosse la religione secondo la propria esperienza e prospettiva. Il medesimo intuisce ed interpreta il Cristianesimo non come una *religio* in

133 Eshleman, *Becoming Heretical*, 191-216.

senso tradizionale. Cicerone, infatti scriveva: “Tutto il rituale religioso dei Romani si riduce alle cerimonie sacre e agli auspici; a questi si potrebbe aggiungere un terzo elemento consistente negli ammonimenti che gli interpreti della Sibilla e gli aruspici, nello sforzo di predire il futuro, hanno ricavato dai portenti e dai prodigi”¹³⁴. Cicerone qualifica la religione come *cultus deorum*¹³⁵. Il Cristianesimo non risponde a questi requisiti. Esso inizialmente si presentava, nel mondo giudaico, quale “nuova via”; quando, in seguito, giunse nel mondo greco fu identificato quale “filosofia”, una nuova concezione e modo di vivere, a cui venne aggiunto l’aggettivo *vera*, in quanto rivelata da Dio. Eusebio parlò dell’apologista Milziade, che scrisse “ai reggenti del mondo un’apologia della filosofia che egli seguiva”¹³⁶. Taziano precisò nel suo Discorso ai Greci: “Ora ritengo che sia utile dimostrare che la nostra filosofia è più antica delle discipline che sono presso i Greci”¹³⁷. I pagani di lingua greca criticarono il Cristianesimo in quanto dottrina: si presentava la necessità di ottenere più informazioni attraverso la lettura dei testi fondanti, quali le Scritture.

Discutere di filosofia, per sua natura, non risultava cosa facile o immediata, ecco perché si ipotizzava esser riservata ad una classe superiore, non per tutti. Il Cristianesimo, invece, non faceva alcuna distinzione della condizione intellettuale e culturale delle varie fasce sociali. Questo è il rimprovero che Celso tuonava ai cristiani, quando affermava che i maestri omonimi erano lanaioli, ciabattini, lavandai, individui ignoranti e rozzi¹³⁸. Il filosofo neoplatonico Alessandro di Licopoli, nella sua opera *Contro i manichei*, più volte definisce il Cristianesimo come una filosofia semplice.

Molti studiosi hanno creduto che Alessandro fosse stato un vescovo cristiano, critico del Manicheismo, di fatto sarebbe stato semplicemente indicato quale filosofo di ispirazione neoplatonica. Ora, se il Cristianesimo va a descriversi in più pensieri semplici, chiari ed ordinati, facili da esser compresi da tutti, non ha bisogno di alta preparazione e speculazione, sia da parte dei maestri che di coloro che ne accolgono la parola. I cristiani, invece, intendevano sottolineare la

134 Cic., *De natura deorum*, 3,5.

135 *Ibid.*, 2,8; 1,117.

136 Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 5,17,5.

137 Tazianus, *Orationem Graeci*, 31.

138 Origenes, *Contra Celsus*, 3,55.

necessità di presentarsi con un cuore puro e semplice e vivere secondo i precetti evangelici. Nei primi secoli dell'era volgare, il termine filosofia non indicava solo una disciplina teorica di riflessione e di analisi, con esclusione della rivelazione, ma la stessa abbracciava ogni attività umana che avesse relazione con la vita nel suo aspetto più vissuto e profondo. Ne includeva la conoscenza, ma andava oltre, riguardando anche il modo di vivere e i mezzi per conseguire i fini dell'essere umano. Da qui l'interesse dei filosofi per i problemi religiosi, morali e teologici.

Come diceva la Malingrey, al momento della diffusione del Cristianesimo, all'interno del suo significato filosofico, ne indicava anche un'arte o un modo di vivere¹³⁹. L'obiettivo, in esso insito, pretendeva perseguire una vita pura, da svolgersi secondo norme rigorose e nobili. I cristiani si appropriarono di questo concetto, come fece Giustino, che, dopo aver conversato con un saggio anziano intorno a quanto illustrato nella Scrittura, affermò che: “Quanto a me, un fuoco divampò all'istante nel mio animo e mi pervase l'amore per i profeti e per quegli uomini che sono amici di Cristo. Ponderando tra me e me le sue parole trovai che questa era l'unica filosofia certa e proficua”¹⁴⁰.

Nel quarto secolo il filosofo, nel vocabolario cristiano, divenne il monaco, che volontariamente segue un modo di vivere tutto nuovo, una nuova “filosofia”. Alla fine del terzo secolo, in Egitto, si trovavano più monasteri manichei, fondati da Mar Adda, discepolo di Mani, testimoniato da una lettera contro i manichei stessi incorporata successivamente negli *Acta Archelai* di Egeonio. La stessa è attribuita a Teona, vescovo di Alessandria (282 d.C.- 300 d.C.). Agostino, agli inizi del quarto secolo, illustrava i pagani, eruditi e sapienti nella filosofia, che si rifiutavano di diventare cristiani per non ridursi alla condizione di una portineria:

“Essi, al contrario, non vogliono scendere per poi risalire, cioè non vogliono umiliarsi per poter diventare cristiani. Essi ragionano fra sé e sé: ‘Io dunque dovrei diventare quello che è la mia portinaia? Non dovrei piuttosto essere ciò che fu Platone o Pitagora?’ Finché dalla loro bocca contaminata si sprigionano simili insipienze è segno che essi non vogliono scendere; quindi non

139 Malingrey, *Philosophia*, 100.

140 Giust., *Dialogus cum Tryphone*, 8,1.

possono salire lassù”¹⁴¹.

Alla metà del terzo secolo, Cipriano esortò i cristiani con queste parole: “Carissimi fratelli, noi invece che siamo filosofi non a parole, ma con i fatti, mostriamo di essere saggi non con un determinato modo di vestire, ma attraverso la verità, perché conosciamo la virtù per esperienza più che per esortazione”¹⁴². Nel mondo latino il Cristianesimo si percepì subito come una *religio*, ma non si trattava di quella del modello romano tradizionale, bensì e probabilmente di un'altra degna e ancor più profonda, a partire da Tertulliano e Minucio Felice.

141 August., *Orationes*, 26,59. “*Descendere illi nolunt, ut possint ascendere, id est humiles esse nolunt, ut possint esse christiani. Cum sibi dicunt: Et hoc futurus sum quod est ostiaria mea, ac non potius quod fuit Plato, quod Pythagoras?*”, *ore temerato sufflantes inania, nolunt descendere, non possunt ascendere*”.

142 Ciprianus, *Operae. De Bono Patientiae*, 3.

5.4. La Divulgazione del Cristianesimo.

La descrizione in senso spaziale, della diffusione del Cristianesimo presenta numerosi problemi: quale la disposizione, geograficamente parlando, delle varie sedi episcopali ed ancora come segnalare i luoghi della presenza cristiana, pur minima? Esistono, al riguardo, più incongruenze. Un esempio. Possiamo collocare circa 150 sedi episcopali (si presuppone che il loro numero fosse alquanto superiore) nell'Africa romana agli inizi del quarto secolo, pur non avendo testimonianze archeologiche o epigrafiche specifiche. Incredibilmente all'interno di alcuni territori, con forte presenza cristiana, esistono labili testimonianze ancor prima di Costantino. Certune provengono dalla lontana Cesarea (Mauritania, oggi Cherchel): due iscrizioni riportano i nomi di un *clarissimus* (Severiano) e di un presbitero.

Le lettere di Cipriano e i suoi concili, per la metà del terzo secolo, rappresentano una preziosa fonte di informazione. Invece non abbiamo conoscenze letterarie intorno ai missionari o vescovi per la Dacia Traiana (attuale Romania centrale). In mancanza di queste, ne esistono altre archeologiche, che, insieme a simboli neotestamentari, danno prova della presenza di cristiani nella Dacia già prima di Costantino. Si registra il ritrovamento di alcune gemme gnostiche a Porolissum (Moigrad, Transilvania), tre con l'iscrizione *Abrasax* a Romula/Malva (oggi villaggio Reșca, del comune Dobrosloveni, in Romania) e a Orlea (distretto di Olt, Romania), e una piastrella d'oro con l'epigrafe *Iao Adonai*, scoperta a Dierna (Orșova), sul Danubio poco sopra le Porte di ferro, dove Traiano aveva fatto costruire un ponte spettacolare durante la guerra con Decebalo, ricordata ancora da una iscrizione in loco della *Tabula Traiana*.

Si osserva che soltanto il Giudaismo ed il Cristianesimo, nell'ambito del mondo antico dei primi secoli, esigevano una conversione. Il politeismo di per sé è tollerante verso molte divinità. Il Giudaismo indica anzitutto un "popolo", una "nazione" e contemporaneamente una religione. La conversione alla fede giudaica comportava pertanto non solo la rinuncia alle precedenti divinità, ma anche a tutti i legami di parentela e di connessioni con la propria patria, in quanto era importante

assumere, d'immediato, il senso di una nuova nazionalità con tutte le eventuali aspirazioni, ad essa connesse. Di fatto il conflitto di appartenenza a due nazionalità fu risolto con la concessione di più esenzioni da parte di Giulio Cesare, confermate in seguito da altri imperatori. Non conosciamo nomi di missionari giudei, pur sapendo che diversi pagani diventarono ebrei per mezzo di una conversione¹⁴³.

- Sin dagli albori, il Cristianesimo si presenta come una religione essenzialmente missionaria, che ha bisogno di fare proseliti. Il concetto di inviante e di inviato è alla base della sua origine. La caratteristica del Giudaismo, da cui proviene il Cristianesimo stesso, non era missionaria; si potevano avere simpatizzanti per l'Ebraismo, anche convertiti (proseliti), ma lo scopo dei singoli e delle comunità come tali non tendevano ad aumentarne il numero. Il Cristianesimo, per sua stessa costituzione, invece, nasce come missione: diffondersi dappertutto, convertire, senza distinzione di lingua, popolo, nazione, etnia: “andare in tutto il mondo”; anche tra i barbari, possiamo avere pagani che solo culturalmente sono vicini agli ebrei, mediante la celebrazione delle loro feste con la presenza di alcuni elementi, in esse espressi.

Il Cristianesimo, per sua natura, è missionario per esplicito comando di Gesù di Nazareth. Tutti i vangeli sinottici lo ripetono. Quello di Marco, il primo di essi, riporta un comando di Gesù: “Andate per tutto il mondo, predicate il Vangelo ad ogni creatura. Chi avrà creduto e sarà stato battezzato sarà salvato; ma chi non avrà creduto sarà condannato”¹⁴⁴. Anche il Vangelo di Giovanni riporta un comando di Gesù: “Pace a voi! Come il Padre mi ha mandato, anch'io mando voi”¹⁴⁵. Paolo si presenta in maniera solenne e forte: “Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che lo ha risuscitato dai morti”¹⁴⁶. E poco oltre aggiunge: “colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la Sua Grazia si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani”¹⁴⁷. Il grande

143 Feldman, *Jew and Gentile in the ancient world*, 290.

144 *Mar.*, 16:15,16.

145 *Giov.*, 20:21.

146 *Ga.*, 1,1.

147 *Ibid.*, 1,15-16.

missionario viaggiatore, dice a se stesso e agli altri: “Non è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il Vangelo! Se lo faccio di mia iniziativa, ho diritto alla ricompensa; ma se non lo faccio di mia iniziativa, è un incarico che mi è stato affidato.

Quale è dunque la mia ricompensa? Quella di predicare gratuitamente il Vangelo senza usare del diritto conferitomi dal Vangelo”¹⁴⁸. Paolo vede la sua opera come una necessità interiore, che è frutto di una chiamata e di incarico. “Va’, perché io ti manderò lontano, tra i pagani”¹⁴⁹. Egli si sente obbligato a trasmettere quello che aveva ricevuto. “mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno. Tutto io faccio per il Vangelo”¹⁵⁰. Il missionario è un ambasciatore che trasmette quello che ha ricevuto; è l’opera che Paolo dice: “Vi ho trasmesso, dunque, anzitutto, quello che anch’io ho ricevuto”¹⁵¹.

Nel terzo secolo nacque il Manicheismo, anch’esso religione missionaria. Mani, che si definiva “apostolo di Gesù Cristo”, dal suo Gemello spirituale (*Syzygos*), ricevette il comando di predicare dappertutto: “Non sei stato mandato solo a questa religione (quella dei battisti), ma ad ogni popolo e ad ogni scuola, ad ogni città e luogo. Da te infatti sarà spiegata e proclamata questa speranza in tutte le latitudini e parti del mondo. E numerosissimi saranno coloro che accoglieranno la tua parola. Perciò vieni avanti e va in giro; io infatti sarò con te, protettore e difensore, in ogni luogo dove dirai tutto ciò che ti ho rivelato. Perciò non darti preoccupazioni e non rattristarti”¹⁵².

Mani fu il primo missionario di ambito gnostico che, verso il 240 d.C., così esordì: “me ne uscii dunque da quella comunità per volontà del Signore nostro per seminare il suo bellissimo seme [...]. Andai dunque in terra straniera e fuori patria come una pecora sotto lo sguardo dei lupi, affinché per mezzo mio, una volta separati, fossero scelti i fedeli dagli infedeli, i grani migliori dalla zizzania, i figli del regno dai figli dei nemici”¹⁵³. Secondo la *Kephalaia* copta egli si recò in India, Persia, Babilonia, Mesene, Susiana, dove incontrò il re Shapur, che gli permise di andare in Persia,

148 *I Co.*, 9,16-18.

149 *At.*, 22,21.

150 *I Co.*, 9,22-23.

151 *Ibid.*, 15,3.

152 Gnoli, *Mani e il Manicheismo Vol. I*, 102 sgg.

153 *Ibid.*, 104 sgg.

Parthia e Adiabene fino “ai possedimenti di confine del regno dei Romani”¹⁵⁴. “Io ho seminato il seme della Vita e ho ammaliato (...) da oriente a occidente, come voi vedete, la mia speranza si è diretta verso l’oriente del mondo e verso tutti i luoghi della terra abitata, verso la regione settentrionale”¹⁵⁵. Il *Codex Manichaicus Coloniensis* aggiunge altre località, ma talvolta i suoi spostamenti avvengono attraverso “viaggi aerei”¹⁵⁶, mentre il viaggio in India si svolge per mare.

L’attività missionaria dei manichei si rivolgeva ai gruppi elcasaiti, da cui egli proveniva; quindi ai dirigenti locali ed ai membri della classe più influente, per conquistarli o almeno ottenere il loro permesso per predicare (questa modalità talvolta non aveva successo). Gli autori cristiani riferiscono che i predicatori manichei amavano attrarre l’attenzione con comparizioni in luoghi pubblici (es. terme o di fronte alle chiese cristiane). In tali situazioni suscitavano interesse, stimolavano dibattiti, ma anche polemiche con il clero cristiano¹⁵⁷, come il caso di Agostino d’Ippona che discusse con Fausto e Felice. Anche le donne erano coinvolte nell’attività missionaria: indichiamo la manichea eletta Giulia, che dialogò con Porfirio di Gaza¹⁵⁸.

I discepoli di Mani continuarono con impegno l’attività missionaria, con Palmira quale perno della missione in Siria. Da lì in poi, il Manicheismo si diffuse nel Medio e Alto Egitto, dove subito si affermò un filosofo neoplatonico, Alessandro di Licopoli, che scrisse un’opera di critica e di confutazione, affermando che il primo missionario fu un certo Papos, seguito da un tale Tommaso e quindi altri¹⁵⁹. Alla fine del terzo secolo, il movimento religioso si evidenziò persino nell’Africa romana. L’imperatore Diocleziano, infatti, emanò una legge contro i manichei (297 d.C.): la copia conservata è quella diretta a Giuliano, governatore dell’Africa Proconsolare.

Il primo grande missionario in queste zone fu Adimanto, identificato oggi con Adda¹⁶⁰. Dall’Africa, i predicatori raggiunsero facilmente Roma ed altre regioni di lingua latina. Il Manicheismo, inoltre, sempre partendo dalla Siria, penetrò in Armenia, in Asia Minore e persino nei

154 *Ibid.*, 150.

155 *Ibid.*, 150 sgg.

156 *Ibid.*, 117,121.

157 Brown, *The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*, 100-101.

158 Scopello, *Femmes et propagande dans le manichéisme*, 35-44.

159 Villey, *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*, 109-116.

160 Sfameni Gasparro, *Addas-Adimantus unus ex discipulis Manichaei*, 546-559.

Balcani. Una tomba è stata scoperta nelle vicinanze di Spalato¹⁶¹. Tale pensiero si estese anche verso l'Oriente, raggiungendo la Cina¹⁶², dove ottenne persino la conversione, nel 762/63 d.C., del sovrano del regno delle steppe di Uighur, Bögü o Bügü Khan, nell'odierno Kirghizistan. Il re proclamò il Manicheismo religione del territorio in questione, ma, nell'840 d.C., dopo la distruzione dello stesso, alcune tribù si rifugiarono nell'oasi di Turfan, conservandone la fede.

I predicatori, diffusori del Cristianesimo, d'altro canto, risultarono essere innumerevoli sin dalla prima generazione. I testi canonici collocano in prima istanza, i dodici, gli apostoli, con i loro collaboratori o discepoli. Il Vangelo di Marco 3,13-15 dichiara: “Chiamò a sé quelli che Egli volle ed essi andarono da Lui. Ne costituì Dodici che stessero con Lui e anche per mandarli a predicare”¹⁶³. Essi pertanto dovevano stare anzitutto con Lui per svolgere una missione finalizzata alla descrizione ed insegnamento di quello che avevano veduto e sentito. Si aggiunsero, in seguito, anche altri: Paolo, Barnaba, ecc. In realtà tanti altri missionari, pur se sconosciuti, diffusero il Vangelo.

Dobbiamo pensare che da una parte vi era l'opera di alcuni, che specificamente si dedicavano alla predicazione di massa. Altri, invece, si rivolgevano a piccoli gruppi, anche a livello privato con incontri personali, in situazioni di commercio, durante il viaggio, nei rapporti familiari e di amicizia. Theissen e altri studiosi hanno messo in rilievo l'esistenza, alle origini del Cristianesimo, di più soggetti carismatici itineranti. Essi si caratterizzavano in quanto senza patria, senza famiglia e senza ricchezza. Tali personaggi si identificavano con alcuni descritti nel Vangelo ed in altri testi come la *Didachè* e la *II lettera ai Corinzi*. La rete sinagogale della diaspora giudaica, fu, in molti casi, una base fondamentale per la missione cristiana.

Tertulliano, in ogni caso, sin dalla fine del secondo secolo, riconobbe sempre l'importanza delle sinagoghe atte alla diffusione del Cristianesimo, quale protezione pressoché legale del nuovo movimento religioso. Egli scrisse: “essa (*secta christianorum*) nasconde, sotto l'ombra, per così dire, di una religione quanto mai insigne, certamente permessa, parte di proprie credenze e

161 Adam, *Texte zum Manichäismus*, 106-107.

162 Marazzi, *Alcuni problemi relativi alla diffusione del Manicheismo presso i Turchi nei secoli VIII-IX*, 239-252.

163 *Mar.*, 3,13-15.

presupposti”¹⁶⁴. I missionari itineranti, strategicamente cominciavano a predicare dalle sinagoghe, in base a quanto precisato da Gesù che era venuto anzitutto per i figli di Israele. Oltre ai giudei troviamo i “timorati di Dio”, ma dagli scritti neotestamentari, pochi sono i riferimenti ai cristiani provenienti dal Paganesimo^{165 166 167}. Altrettanto esigue erano ancora le comunità propriamente etnico-cristiane¹⁶⁸.

La constatazione di Tertulliano ci suggerisce precisare brevemente intorno al proselitismo ebraico presente nella diaspora. Nel primo secolo dopo Cristo, il popolo giudaico era diffuso nei paesi sia del Medioriente, specialmente in Babilonia e Adiabene, sia in molte città del mondo mediterraneo. Deportazioni ed esili prima, emigrazioni volontarie per ragioni di commercio poi, avevano determinato la creazione di colonie giudaiche un po’ dappertutto. Il fenomeno cominciò già dal tempo dei Seleucidi. Ora questa dispersione e presenza avevano creato da parte di alcuni l’abbandono della religione avita, come contemporaneamente alla diffusione della conoscenza della stessa.

Molti restarono giudei solo di nome tra cui Tiberio Giulio Alessandro, nipote di Filone, che arrivò ad essere procuratore della Giudea (46- 48 d.C.) e prefetto dell’Egitto (66- 69 d.C.). Difficile quantificare il numero degli abbandoni¹⁶⁹. Si creava una sorta di sincretismo religioso. Ma fin dove il controllo sociale e la coesione fideistica? In ambiente giudaico si era creata lentamente anche una mentalità più universalistica.

Essa già traspare in un passo del profeta Malachia (V sec. a.C.): “Poiché dall’oriente all’occidente grande è il mio nome fra le genti e in ogni luogo è offerto incenso al mio nome e una oblazione pura, perché grande è il mio nome fra le genti, dice il Signore degli eserciti”¹⁷⁰.

164 Tert., *Apologeticum*, 21,1: “*Quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae, aliquid propriae praesumptionis abscondat*”. Gli Atti degli Apostoli testimoniano questo tipo di missione: 11,19; 14,1; Paolo a Damasco (9,20), a Salamina (13,35), ad Antiochia di Pisidia e Iconio (14,1); a Tessalonica (17,1-2), a Berea (17,10), ad Atene 17,17, a Corinto (14,1).

165 *1Te.*, 1,9 sgg.

166 *1Co.*, 12,2.

167 *Ga.*, 4,8.

168 Marshall, *Palestinian and Hellenistic Christianity*, 271-287.

169 Flav. Ios., *Bellum Iudaicum*, 7,2,30. Filone individua spesso coloro che abbandonano la religione giudaica, indicandoli quali “figli di Cain”.

170 *Mal.*, 1,11.

L'espressione che si trova nel *Libro di Ruth*: "prendere rifugio sotto le ali del Signore"¹⁷¹ si impone quasi nell'idea di un'ipotetica conversione al Giudaismo. Un passo del profeta Zaccaria immagina un futuro incredibile, nel quale dieci pagani (*goyim* = gentili) seguono un ebreo per convertirsi ed abbracciare la fede monoteista: "Dice il Signore degli eserciti: In quei giorni, dieci uomini di tutte le lingue delle genti afferreranno un giudeo per il lembo del mantello e gli diranno: Vogliamo venire con voi, perché abbiamo compreso che Dio è con voi"¹⁷².

In questa dispersione, ma anche in terra di Palestina, potevano esserci matrimoni di religione mista: pagana e giudaica. Per gli ebrei, però, questo rappresentava un problema a causa del tabù del convivio e per la pratica religiosa. Timoteo, convertito da Paolo a Lystra, era di madre giudea e di padre pagano¹⁷³. La politica di Erode e dei suoi discendenti era quella di volere la conversione al Giudaismo in circostanza matrimoniale. Diversi sono i casi citati nelle fonti di conversioni all'Ebraismo. Feldman ammette un intenso proselitismo giudaico che si deduce dal forte aumento della popolazione omonima nel periodo ellenistico. Anche i pagani accennarono della loro attività missionaria.

Nella diaspora, poi, essa si rivelò ancor più forte. Secondo Goodman l'atto in questione è solo congetturale, non dimostrabile dalle fonti in quanto non si conoscono missionari giudei. In alternanza, vi sono conversioni al Giudaismo per ragioni diverse. Secondo l'insegnamento ufficiale, il popolo ebraico si è diffuso nell'antichità per deportazione da parte dei romani, oltre all'esperienza della diaspora. La tesi di Sand, professore all'Università di Tel Aviv, sostiene che non c'è stata una deportazione della popolazione palestinese; essa è un mito, è più probabile che un palestinese odierno sia discendente dell'antico popolo semitico abitante in Giudea/Canaan, che la maggioranza predominante di ebrei Ashkenaziti di origine Cazara, alla quale egli stesso appartiene.

Cosa si intende per conversione al Giudaismo per il periodo antico? Solo manifestazioni di simpatie ed accogliimento di qualche osservanza, come ad esempio il sabato? In realtà la conversione formale comportava l'accettazione della condizione legale, poi pienamente integrata di

171 *Ru.*, 2,12.

172 *Zac.*, 8,23.

173 *At.*, 16,1.

una persona non giudea per nascita come se fosse nata da donna giudea. Per le donne risultava più facile, in quanto era sufficiente sposare un ebreo. A Roma fu presente una delegazione, al tempo dei Maccabei, in cui, sembra, si fosse cercato di fare proselitismo. Pompeo condusse molti giudei in qualità di schiavi, alcuni dei quali acquistarono poi la libertà. Gli stessi avevano aiutato Giulio Cesare contro Pompeo, per questo il condottiero, unito al Senato, riconobbe Giovanni Ircano II (Hyrcanus), figlio di Alessandro Ianneo degli Asmonei (Maccabei), come sommo sacerdote ed etnarca dei giudei. Concesse loro anche dei privilegi¹⁷⁴ e non solo in relazione alla tolleranza religiosa nei riguardi delle loro pratiche particolari che, però, non potevano essere integrate nel pantheon romano o greco, come avveniva, invece, per altri culti.

Le autorità romane dovevano scegliere tra la persecuzione o la tolleranza, mediante la concessione di privilegi. Scelsero la seconda via. Anzitutto il legame dei giudei della diaspora, poi la libera pratica della loro religione, con la richiesta di alcune osservanze inintegrabili: il riposo sabbatico da tramonto a tramonto (il giorno romano andava da mezzanotte a mezzanotte), le prescrizioni di purità rituale, il contributo al Tempio di Gerusalemme. Rimane il quesito: Questi privilegi favorivano l'assimilazione o la separazione?

Certamente Cesare li protesse contro l'intolleranza, pur ammettendone la singolarità e la non integrazione. Fino a che punto il giudeo può integrarsi totalmente? La storiografia si pone, a riguardo, alcuni quesiti. Siccome molta informazione proviene da Giuseppe Flavio¹⁷⁵, la ricerca storica insiste sui documenti citati, sulla loro autenticità ed interpretazione. La loro presenza in tante città, nell'osservanza di precisi costumi e *modus agendi*, attirava sia disprezzo, che ammirazione, visibili nella circoncisione, ad esempio, nel sabato, nelle feste, nelle leggi dietetiche, specialmente nel rifiuto della carne suina. L'attaccamento al Tempio di Gerusalemme con il pellegrinaggio e con il pagamento di mezzo shekel al culto del Tempio, fu confiscato poi da Vespasiano, da pagarsi a Giove Capitolino, dopo la distruzione dello stesso. Come già detto, il codice etico e il monoteismo attiravano simpatie; il rifiuto delle immagini di Dio suscitava critiche, ma anche ammirazione. I

174 Flav. Ios., *Antiquitates Iudaicae*, 14,10; 16-21.

175 *Ibid.*, XIV; XVI.

giudei erano famosi per interpretare sogni, per la magia e l'astrologia¹⁷⁶. Molto conosciuta era anche la coesione della comunità giudaica, l'aiuto reciproco verso i poveri, i prestiti senza interessi, essendo proibita l'usura (ragione questa per attirare pagani e cristiani). La diaspora stessa metteva i giudei a contatto con tanta gente facendo acquistare loro una coscienza di superiorità religiosa: "sei convinto di esser guida dei ciechi, luce di coloro che sono nelle tenebre, educatore degli ignoranti, maestro dei semplici, perché possiedi nella legge l'espressione della sapienza e della verità... ebbene, come mai tu, che insegni agli altri, non insegni a te stesso? Tu che predichi di non rubare, rubi? Tu che proibisci l'adulterio, sei adultero? Tu che detesti gli idoli, ne derubi i templi?"¹⁷⁷.

Gli Oracoli Sibillini, che prendono il nome dai Libri Sibillini, di origine giudaica, rielaborati dai cristiani per adattarli alle nuove situazioni, esprimono la coscienza di una certa superiorità morale: "Il popolo del gran Dio (I giudei) di nuovo sarà forte: e sarà la guida nella vita per tutti i mortali"¹⁷⁸. La traduzione dei Settanta favoriva la diffusione della loro cultura e la mancanza di una nazionalità precisa, dopo la distruzione del Tempio, dava maggiore impulso all'attività religiosa con una preminente apertura universale¹⁷⁹. Si sviluppò così un certo proselitismo: le sinagoghe erano aperte all'ascolto delle letture e delle predicazioni, i giudei scrivevano la Bibbia in greco (Oracoli Sibillini, Lettera di Aristeo, Sapienza di Salomone; Aristobulo, Filone, Giuseppe Flavio). I convertiti, a differenza del culto pagano, avevano bisogno di una istruzione religiosa. Da qui la nascita dell'esperienza catecumenale cristiana.

Uno scriba provvedeva all'insegnamento (del resto partecipavano alla vita delle sinagoghe, ascoltando le letture), dopo di che avveniva la circoncisione ed in seguito alla guarigione, l'immersione. Doveva esserci senz'altro un battesimo, ma difficile precisare da quando nel primo secolo. Inoltre, si proponeva un rito di ammissione, specialmente per le donne, che non subivano, ovviamente, la circoncisione. Anche sull'importanza di quest'ultima, i rabbini discutevano tra di loro per il proselito¹⁸⁰. I giudei erano falsamente accusati di cose strane, talune delle quali furono poi

176 Feldman, *Jewish Proselytism*, 386.

177 *Ro.*, 2,19-22. Si conservano in 14 libri e otto frammenti in esametri greci, composti in momenti diversi. Originariamente essi erano anonimi.

178 Buttrick, *The Interpreter's Dictionary of Bible Vol. III*, 927.

179 Feldman, *Jewish Proselytism*, 380 sgg.

180 Buttrick, *The Interpreter's Dictionary of Bible Vol. III*, 930.

rivolte ai cristiani, come testimonia Tacito, precisando stranamente che essi veneravano un asino nel Tempio di Gerusalemme^{181 182}. Come reazione, si sviluppò un'apologetica quale atteggiamento difensivo (*Contra Apionem*; Oracoli Sibillini, la parte più antica; Lettera di Aristeo)¹⁸³. Filone, in particolare, sostenne quanto ora affermato, attraverso la conoscenza della cultura ebraica rivolta al mondo di lingua greca¹⁸⁴. Alcuni pagani mostravano interesse verso di loro, per cui talvolta osservavano le feste giudaiche¹⁸⁵. Qualche volta, invece, avevano solo ammirazione, come il centurione di Cafarnao, citato nel Vangelo, che costruì poi una sinagoga¹⁸⁶. Anche ai cristiani, come già accennato, venne rivolta l'accusa di venerare la testa di un asino, mostrandosi vicini ai pagani¹⁸⁷

188 189 190 .

Filone cita dei pagani convertiti al Giudaismo, ammirandone il coraggio nel cambiamento, visto come non facile, in quanto avrebbe comportato l'abbandono degli dei e dei costumi di vita precedente¹⁹¹. Tacito accenna alle conseguenze del passaggio al Giudaismo¹⁹², con l'abbandono della propria patria, della famiglia e degli dei. Anche la circoncisione costituiva un grande inconveniente (disprezzata dai Romani) poiché comportava l'inabilità a cariche pubbliche.

Oltre le testimonianze di origine giudaica, ci sono numerose fonti pagane che accennano alla presenza ebraica in tutte le province tendendo ad esagerare sulla loro diffusione. Il Giudaismo conquistava maggiore simpatie tra le donne, secondo Giovanni Crisostomo, che esortava i mariti a vigilare sulle proprie mogli. Il proselitismo era attivo anche nel periodo del primo secolo a.C., ma quello con maggior attività fu il I secolo d.C., specialmente dopo la distruzione del Tempio; dal secondo secolo la situazione cominciò a mutare negativamente, poiché non ben vista dai rabbini per le seguenti ragioni:

181 Tac., *Sto.*, 5,4.

182 Tert., *Apologeticum*, 16,1.

183 Feldman, *Jewish Proselytism*, 383 sgg.

184 Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*, 97-116.

185 Philo, *De Vita Mosis*, 2,4.

186 Lc., 7,2-10.

187 Felix, *Ottavius*, 9,3.

188 Tert., *Apologeticum*, 16,1.

189 Tert., *Ad Nationes*, 1,14,1.

190 de Labriolle, *La réaction païenne*, 103-199.

191 Buttrick, *The Interpreter's Dictionary of Bible Vol. III*, 927.

192 Tac., *Sto.*, 5,5,2.

- i convertiti abbandonavano la religione;
- la rivolta giudaica che i proseliti non condividevano;
- la proibizione della circoncisione, (anche se poi la legge venne abolita per i giudei, non per i convertiti);
- per le leggi che proibivano il proselitismo (Domiziano, Adriano, Antonino Pio, Settimio Severo)¹⁹³.

Il proselitismo era un fatto individuale, pur non conoscendone i missionari. Neppure poteva avvenire attraverso una propaganda letteraria, perché non ci risulta una produzione e distribuzione di testi a tale scopo, come neanche la diffusione della traduzione dei Settanta in ambiente non giudaico, la quale era voluminosa, costosa e inaccessibile; quest'ultima venne conosciuta maggiormente per combattere i cristiani che, all'ombra delle sinagoghe, fecero i loro primi passi. Del resto essi, agli inizi, erano giudei, che pur restando tali, seguirono "la nuova via"¹⁹⁴ costituendo la "setta dei nazarei"¹⁹⁵.

I giudei, come ricordato poc'anzi, scrissero testi destinati alla propaganda. Questo processo si verificò dal 150 circa a.C. fino al 200 d.C. A Roma si diffondeva e conosceva la vita del giudeo (*vitam iudaicam agere*), che comportava almeno l'osservanza del sabato e la descrizione di una propria morale. Esistevano i *timentes Deum*. Essi erano i giudei non dichiarati (*improfessi*). Senza dubbio la maggior parte delle persone che avevano adottato la *vitam iudaicam* senza la circoncisione si convertirono al Cristianesimo, altri, invece, accettarono questa pratica, passando completamente al Giudaismo, cioè divenendo giudei a tutti gli effetti. Ma come è stato possibile che ben presto, almeno in alcuni luoghi, essi siano stati distinti dai giudei stessi e quindi perseguitati? Significativo è il primo caso di una grande persecuzione dei cristiani a Roma, nell'anno 64 d.C., da parte di Nerone, che condannò solo i seguaci di Cristo.

Proprio la primitiva espansione geografica ed etnica dei cristiani divenne motivo di contesa all'interno della nuova comunità religiosa che sfociò nella separazione dalle sinagoghe. Secondo gli

193 Feldman, *Jewish Proselytism*, 395 sgg.

194 *At.*, 9,2.

195 *Ibid.*, 24,5.

Atti degli Apostoli, il saggio Rabban Gamaliel consiglia di guardare il nuovo movimento di riforma alla luce del pluralismo del tempo. “Non occupatevi di questi uomini e lasciateli andare. Se infatti questa teoria o questa attività è di origine umana, verrà distrutta; ma se essa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerli; non vi accada di trovarvi a combattere contro Dio!”¹⁹⁶. In Palestina molti preferirono seguire l’insegnamento di Gesù di Nazareth rispetto a quello dei maestri farisei, venendo poi perseguitati. Nacque così una frattura che lentamente si trasformò in una separazione totale.

Le sinagoghe, però, erano solo nelle città più importanti, specialmente costiere ed al di fuori della Palestina non erano diffuse nelle campagne. In esse i missionari si rivolgevano sia ai figli di Israele come ai pagani viventi in uno spazio urbano politeista. La presenza di giudei in Adiabene (Iraq nordorientale odierno) favorì anche la diffusione del Cristianesimo in quella regione, oltre le frontiere orientali dell’impero romano, difatti, la cristianità siriana reclutò i suoi primi adepti nelle comunità giudaiche di Adiabene, numerose all’epoca di questo regno, la cui dinastia sin da tempi antichissimi, dopo la conversione dei propri sovrani al Giudaismo, manteneva strette relazioni con la Palestina. Alla fine del secondo secolo i cristiani erano presenti nel territorio che oggi costituisce la parte settentrionale dell’Afghanistan. Dopo la conversione degli Unni in Asia centrale, risalente al quinto secolo, solo alla fine del settimo, alcuni missionari persiani raggiunsero la Cina.

Nel regno iranico si sviluppò una chiesa aramaica in un’area fertile di sincretismi religiosi. Esistevano molte comunità giudaiche in Mesopotamia. In questo luogo (oggi Iraq e Turchia) le frontiere erano solo militari e di influenza politica, ma aperte, per cui la popolazione, le idee e le religioni circolavano liberamente a differenza delle frontiere europee, dove il Cristianesimo sostanzialmente risultava essere un fenomeno che si sviluppava solo all’interno del limes militare. In una lettera riportata da Filone, il re giudeo Agrippa scrive all’imperatore Caligola (37- 41 d.C.) che: “Gerusalemme, [...] la mia patria, è anche la capitale (metropoli), non solamente del territorio della Giudea, ma ancora della maggior parte degli altri territori, a causa delle colonie che essa ha inviato, secondo le epoche, nei paesi limitrofi: Egitto, Fenicia, Siria, Panfilia, Cilicia, nella maggior

¹⁹⁶ *Ibid.*, 5,38-39.

parte dell'Asia Minore fino alla Bitinia e persino nel Ponto. Allo stesso modo in Europa, in Tessaglia, Beozia e Macedonia, Etolia, Attica [...] senza parlare delle colonie al di là dell'Eufrate [...] Babilonia e nelle vicine satrapie [...] con il tuo favore avranno benefici non una sola città, ma migliaia in ogni regione del mondo abitato, in Europa, in Asia, in Africa"¹⁹⁷.

Le colonie giudaiche erano numerose in Egitto, in Cirenaica, in Siria e Mesopotamia, meno in Asia Minore e nelle isole. Non molte in occidente, ad eccezione di Roma. Il panorama geografico dei pellegrini a Gerusalemme, presentato negli Atti degli Apostoli, concorda con questa lettera di Agrippa¹⁹⁸. Inoltre si denotano le differenti correnti sub-apostoliche (quelle paoline, di Giovanni, di Matteo e di Marco). Possiamo pensare che l'azione missionaria degli altri apostoli fosse più legata alla diffusione di giudeo-cristiani verso l'oriente, con uno stile di predicazione diverso da quello paolino. L'attività era legata anche a rapporti commerciali e personali.

Il limes dell'impero romano, pur variato nel tempo, era una vera frontiera non facilmente permeabile, in particolare in Occidente e Nord Africa. Invece esso, in Oriente, era alquanto fluido e penetrabile: con le merci circolavano anche le idee e gli uomini, che portavano con sé anche il loro credo religioso. Secondo l'antica tradizione, il Cristianesimo, di impronta giudaica, arrivò a Ctesifonte tra il 76 e il 116 d.C. (Mari nel *Libro della Torre*)¹⁹⁹; una corrente posteriore vuol far derivare la predicazione da Edessa, evangelizzata da Addai, uno dei settantadue discepoli. In ogni caso il Cristianesimo si è diffuso sia a partire dall'Adiabene, che dall'Osroene, prima dei Sasanidi.

Il *Libro delle Leggi dei Paesi*, attribuito a Filippo, un discepolo di Bardesane, accenna alla vita di cristiani parti, medi e di Hatra (oggi al-Ḥaḍr)²⁰⁰. In Persia erano presenti sia delle eresie cristiane (Marcionismo), sia delle fedi vere e proprie di stampo gnostico (Manicheismo), come pure altri tipi di credenti deportati da parte di Shapur I nelle sue incursioni in Occidente alla metà del terzo secolo. La persecuzione al tempo di Bahram II (276 d.C.- 296 d.C.), menzionata nell'iscrizione del mobed Kerdir a Naqš-i-Rustam, fu segno che i cristiani venivano considerati

197 Philo, *Legatio ad Gaium*, 38 (281-284).

198 *At.*, 2,5-11.

199 Mari b. Sulayman (sec.XII) scrisse una cronaca dei patriarchi della chiesa di oriente.

200 A 80 km. a sud di Mossul, ricca di rovine antiche.

pericolosi. Nella stessa si parla di “nazareni e cristiani”: i primi, potrebbero essere cristiani di origine iranica mentre i secondi, invece, i deportati dalle regioni occidentali, alcuni di lingua greca, da Antiochia, dall’Arzanene (Bet Arzon; nel Kurdistan turco), Corduene (Qradu) e dalla Zabdicena (Bet Zabdai).

I cristiani deportati furono stanziati principalmente in Susiana (o Xuzistan, Beth Huzayé; a sud est di Babilonia, capitale Susa), dove Shapur I fece costruire la città di Gundishapur (Bet Lapat in siriano). Anche Shapur II (309 d.C.- 379 d.C.) fece deportare altri cristiani in Susiana, che contribuirono ad accrescere le comunità precedenti. Di conseguenza, in qualche città, le comunità cristiane utilizzavano diverse lingue (a Bet Lapat ancora nel 540 d.C. alcuni parlavano greco) , naturalmente, con la presenza di più vescovi. A Eārānšar, secondo la *Cronaca di Seert*, vi erano due comunità “una chiamata chiesa dei romani, l’altra dei karamaniensi, che celebrano le liturgie in greco e in siriano”²⁰¹. Se il Cristianesimo si diffuse oltre i confini romani orientali, alla pari, in Occidente, si espansero le religioni persiane, come il Manicheismo ed il culto di Mithra.

Le persecuzioni, le deportazioni di cristiani, contro la volontà delle autorità, causavano la diffusione dello stesso Cristianesimo anche tra gli abitanti del luogo dove venivano relegati. Dionigi di Alessandria narra che, durante la persecuzione di Valeriano nel 258 d.C., fu esiliato dal prefetto Emiliano, insieme con alcuni del clero, in uno sperduto villaggio della Libia, Kephro, dove “non pochi dei pagani, abbandonati i loro idoli, (scrive al vescovo Germano), si convertirono a Dio. Allora per la prima volta fu seminata la Parola, per mezzo nostro, in coloro che non l’avevano ricevuta in precedenza”²⁰². Costantino, nella lettera di convocazione ai vescovi per un concilio da celebrarsi di fronte a lui a Costantinopoli, accennava alla diffusione del Vangelo anche tra i “barbari”. Egli scriveva: “Infatti attraverso il mio servizio a Dio, la pace regna ovunque e i barbari stessi, che finora erano ignoranti della Verità, benedicono il nome di Dio in maniera autentica”²⁰³.

Per i primi secoli, questo fenomeno di diffusione del Cristianesimo oltre la frontiera romana, non fu molto vasto, in quanto la concezione della visione del mondo, diffusa sia tra i pagani che tra

201 Wood, *The Chronicle of Seert*, I,1.

202 Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 7,11,12.

203 Martin, *Athanase d’Alexandrie et l’Église d’Égypte au IVe siècle (328- 373)*, 502-503.

i cristiani, era la medesima: coincideva lo spazio geografico dell'*orbis terrarum* con l'estensione dell'impero romano (*orbis romanus; oikoumene*). Si pensava che oltre, esistessero solo territori abitati dai barbari²⁰⁴. Già Ireneo, verso l'anno 200 d.C. circa, offriva questa identificazione tra l'*orbis romanus* e la diffusione del Cristianesimo, scrivendo che le “*ecclesiae* professano una sola fede in Germania, in Hiberis, in Celtis, in Oriente, in Aegypto, in Lybia ... in medio mundi”²⁰⁵. L'accusa rivolta ai cristiani di *odium humani generis*²⁰⁶ identifica l'*humanum genus* con l'impero romano e i cittadini romani stessi. Questa ultima imputazione era rivolta, però, sia ai giudei che ai cristiani medesimi, anche se in realtà una separazione si affermò molto presto tra loro, come gruppi religiosi distinti, in momenti diversi a seconda dei luoghi, non dandoci certezza su a chi fosse realmente rivolta l'accusa. Sta di fatto che le autorità perseguirono i cristiani, non in quanto giudei, ma in quanto atei, poiché non veneravano le divinità poliadi, né l'imperatore. I giudei, invece, erano esenti dal prestare tale culto. I cristiani non pagavano il *fiscus iudaicus* imposto da Vespasiano e da Nerva, riservato solo agli osservanti ebrei. Oltre le informazioni pervenuteci dalle monete, con le quali Vespasiano propagandava il *fiscus iudaicus*,²⁰⁷ le più antiche fonti relative a ciò, si ritrovano negli scritti di Giuseppe Flavio e Svetonio. Quest'ultima è, però, alquanto discussa.

Egli scriveva: “(Domiziano) applicò la tassa del fisco giudaico assai più severamente (*acerbissime*) che le altre; inoltre ne erano soggetti sia coloro che, pur nascondendo, conducevano una vita alla maniera giudaica e anche coloro che non pagavano il tributo imposto, nascondendo la loro origine”²⁰⁸. La prima parte afferma che Domiziano inasprì la riscossione della tassa messa da Vespasiano, mentre la seconda parte della frase comprende due categorie di persone. Ma quali? Secondo la prassi tradizionale i Giudei maschi tra i venticinque e i cinquant'anni dovevano pagare annualmente una tassa per il tempio, l'equivalente di mezzo *shekel* (due denari romani o due dracme attiche).

204 L'intestazione dell'autobiografia di Augusto (*monumentum ancyranum*) dice: *Rerum gestarum divi Augusti, quibus orbem terrarum imperio populi Romani subiecit*.

205 Ireneus, *Adversus Haereses*, 1,10,2.

206 Tac., *Ann.*, 15,44.

207 Durante Mangoni, *Giudei e cristiani nel I secolo*, 92 sgg.

208 Svetonius, *Vitae Caesarum, Domitianus* 12,2. “*Praeter ceteros Iudaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur; qui vel improfessi Iudaicam viverent vitam, vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent*”.

Dopo la distruzione di Gerusalemme quella somma doveva essere destinata per il tempio di *Iupiter Capitolinus* di Roma, ma doveva essere pagata anche dai bambini a partire dai tre anni e dalle donne, come si dimostra dai papiri²⁰⁹. Per Domiziano dovevano pagare tutti i Giudei ed anche quelli che, pur non professando pubblicamente il Giudaismo, vivevano alla maniera ebraica e quelli che nascondevano la propria origine. Questo sistema funzionava bene, perché erano ammessi i delatori, che venivano premiati per la loro scorretta collaborazione.

Ma i delatori potevano accusare qualsiasi persona, anche innocente. La discussione comunque verte sul secondo gruppo: chi erano i loro componenti? I proseliti, i simpatizzanti (i timorati di Dio), i giudei non praticanti, i giudeo-cristiani, tutti i cristiani? In altre parole si prendeva in considerazione solo la motivazione etnica o anche religiosa? Possiamo escludere i cristiani provenienti dal Paganesimo, perché non erano circoncisi e in genere non osservavano le pratiche giudaiche (sabato, astensione da certi cibi). L'omicidio di un importante personaggio a Roma come Flavio Clemente appartiene a questo contesto persecutorio. Secondo Cassio Dione con Nerva (96 d.C.- 98 d.C.) dovevano pagare la tassa solo quelli che restavano fedeli alla religione ancestrale²¹⁰. La riforma di Nerva consisteva anzitutto nell'abolizione della delazione da parte di schiavi o liberti e nel richiamo dall'esilio degli accusati di empietà (*asebeia*). La tassa sembra che sia stata abolita dall'imperatore Giuliano (361 d.C.- 363 d.C.) e non prima: quindi fino ad allora era in vigore.

Comunque anche legalmente ormai i cristiani erano considerati distinti dai giudei e il Cristianesimo una nuova setta religiosa, ma non riconosciuta (una *superstitio*) e per questo perseguitata. Plinio, nella sua lettera a Traiano, parla esplicitamente solo dei cristiani e del loro gruppo, i quali vennero uccisi in quanto cristiani (*nomen ipsum*). In fondo era quello che dicevano Tacito, per l'omicidio degli stessi, da parte di Nerone²¹¹ e Svetonio²¹². Questi due autori non misero i cristiani in relazione ai giudei, ma li considerarono come una comunità nuova con una propria identità. Per loro, pagani, il nome "cristiano" era già in uso e individuava un gruppo ben preciso. I

209 Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, 13.

210 Dio. Cass., *Sto. Rom. LXV*, 7,2.

211 Tac., *Ann.*, 15,44.

212 Svetonius, *Vitae Caesarum, Nero.*, 16,2.

cristiani uccisi a Roma in Vaticano, per il genere di punizioni subite, non dovevano essere cittadini romani.

Possiamo aggiungere qualcosa sulla situazione romana nel primo secolo. Nelle agitazioni che avvenivano a Roma tra i giudei su “*Chresto*”, l’amministrazione dell’Imperatore Claudio espulse dalla capitale i più turbolenti. Tra di essi vi erano due giudei cristiani, Aquila, originario del Ponto, e Prisca, sua moglie²¹³, in quanto missionari e commercianti con notevoli connessioni ad ampio raggio. Infatti si recarono a Corinto, poi ad Efeso e quindi a Roma di nuovo. Quando erano diventati cristiani? In questa occasione è possibile che dei cristiani abbiano fondato la loro “sinagoga”, cioè la loro comunità, che si riuniva separatamente dai giudei, in modo totalmente indipendente. Dai pagani, il loro numero crebbe sempre più; alcuni dei nuovi battezzati forse erano stati proseliti o simpatizzanti del Giudaismo. Il successo cristiano nella conversione dei pagani e dei simpatizzanti (*sebomenoi*) poteva creare invidia tra gli ebrei e di ciò Paolo era cosciente ed al corrente. La sua Lettera suppone che i cristiani, ormai in maggioranza di origine pagana e non giudaica, si riunissero separatamente in luoghi propri e non nelle sinagoghe. Essi avevano una certa conoscenza della Legge, anche del modo in cui intenderla.

Essendo ormai separati dal punto di vista religioso, Nerone era in grado di distinguere i cristiani dai giudei. Ma perché accusò solo i primi? Anche i giudei avevano una cattiva reputazione presso molti pagani? Il disprezzo pubblico verso i cristiani era maggiore (non sappiamo il loro numero) e non godevano di leggi di protezione. Erano disprezzati perché considerati differenti dai normali cittadini^{214 215 216 217}. I rapporti però tra ebrei e cristiani a Roma non erano sempre tesi. A livello personale potevano esserci amicizie e relazioni interessate. Alla metà del secondo secolo a Roma vi erano ancora cristiani rispettosi della Legge mosaica, i quali pretendevano l'osservanza anche dai pagani convertiti.

213 *At.*, 18,2.

214 *Tac., Ann.*, 15,44.

215 *Tac., Sto.*, 5,5,1.

216 *Svetonius, Vitae Caesarum, Nero.*, 16.

217 *Ibid., Claudius*, 25,3.

5.5. Giudei e Cristiani.

In questi ultimi decenni si è perfezionato, mano a mano, un intenso e vivace dibattito finalizzato a quando e come sia avvenuta l'individuazione e la separazione tra i giudei e i seguaci di Gesù, ormai detti cristiani da tutti, anche da se stessi²¹⁸. Questi ultimi, al tempo loro contemplato, erano giudei; si recavano al Tempio, prima della sua distruzione ed osservavano le norme principali del comportamento ebraico. La ricerca in questione si è ancor più articolata ed arricchita a partire dalla pubblicazione del libro di James Dunn, *The Partings of the Ways*. L'espressione di J. Dunn (titolo del libro) si è dimostrata affascinante, attrattiva ed evocativa di un mondo lontano, pur sempre presente.

Richiama alla memoria la metafora delle due vie, così comune nell'antichità giudaica e cristiana: una strada inizialmente condivisa che, ad un certo punto, si separa in due percorsi differenti per decisione di due gruppi che vogliono proseguire per due diversi itinerari. Tale modello dipende dalla convinzione che nel cosiddetto concilio di Yavneh (Jamnia) del 90 d.C. circa, venne istituito il rito della *birkath ha-minim* (*Berakhot* 28b-29h), cioè la dodicesima benedizione della *Shmoneh esreh*, una preghiera composta di diciotto benedizioni voluta dal rabbino Gamaliele II. In realtà, tale evento, così come viene raccontato, è una creazione posteriore²¹⁹ che dipende anche da diverse espressioni ricorrenti nel Vangelo di Giovanni, relative all'espulsione dei seguaci di Cristo dalle sinagoghe²²⁰.

Ma sappiamo che tra i primi seguaci di Gesù non esisteva una netta divisione tra i giudaizzanti e i cristiani di origine pagana. In ogni caso tale situazione pone numerosi problemi: quando, come, dove, da chi e perché avvenne la divisione. Daniel Boyarin riprende la questione anche in studi successivi, tra i quali il più semplice, *The Jewish Gospels*, in cui scrive nell'introduzione: "Tutti, allora, sia chi accettava Gesù, sia chi lo rifiutava, erano ebrei (o israeliti, secondo l'attuale terminologia storica). Di fatto, l'Ebraismo non esisteva e nemmeno il

218 Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, 190-211.

219 Boyarin, *A tale for two synods: Nicaea, Yavneh, and rabbinic ecclesiology*, 301-332.

220 *Giov.*, 9,22; 12,42; 16,2.

Cristianesimo. L'idea stessa di "religione", vale a dire una o più religioni a cui si potesse o meno appartenere, non era ancora emersa, né lo avrebbe fatto per lunghissimi periodi. Verso il Terzo secolo (forse anche prima), l'uso del termine "Cristianesimo" divenne per gli stessi seguaci, il sistema onde contraddistinguersi, ma gli ebrei non avrebbero indicato la loro religione in una qualsiasi espressione linguistica fino all'epoca moderna, tra il Diciottesimo ed il Diciannovesimo secolo, poiché fino ad allora, il "Giudaismo", veniva proposto solo dai non ebrei"²²¹.

Oggi questo modello, relativo alla separazione dei due percorsi viene considerato superato, perché la ricerca è diventata più complessa ed attenta alle diversità. Non è mai esistita una data o un momento preciso distintivo della questione, ma un processo vero e proprio determinato dai contesti geografici, dalle esperienze culturali e da più persone, quando vennero meno le osservanze giudaiche, considerate oramai irrilevanti per i cristiani. Alcune comunità, già agli inizi del secondo secolo, erano quasi esclusivamente composte da cristiani provenienti dal Paganesimo, altri soggetti si collocavano per differenze culturali e di formazione dei convertiti, altri ancora per l'appartenenza a varie classi sociali con ruoli tra loro distinti. Del resto gli autori cristiani discutono in modo diverso del rapporto sia tra loro stessi che verso i giudei e vi è da chiedersi il perché (es. Ignazio, Giustino). Il movimento cristiano, a partire dalla metà del primo secolo, si spostò lentamente verso le grandi città del mondo mediterraneo, divenendo un fenomeno urbano, in certe zone anche nelle campagne, come testimonia Plinio per la Bitinia per gli inizi del secondo secolo. I giudei, invece, erano presenti solo nelle principali città dell'Asia Minore e non nelle campagne e nei centri marginali. Pertanto il Cristianesimo risultò essere più capillare, come si dimostrò nella Frigia.

Oggi, forse, l'errore metodologico consiste nel discutere intorno al Giudaismo e Cristianesimo come fossero due entità astratte e monolitiche. In realtà è necessario considerare quei soggetti che, in un determinato periodo, si mostravano con diverse sensibilità e maniere nel rapportarsi agli altri. Le classi superiori si presentavano con una maggior preparazione culturale e biblica, mentre le altre non si facevano troppi problemi e coltivavano tra loro buoni rapporti di amicizia o di commercio. Anche sotto questa prospettiva, non è facile definire chi sia giudeo e chi

²²¹ Boyarin, *The Jewish Gospels*, 1-25.

cristiano. Del resto tra questi ultimi, nel secondo secolo, vi erano quelli provenienti dal Giudaismo, i cosiddetti giudeo-cristiani, con diverse sfumature, i simpatizzanti verso lo stesso, o anche alcuni autori polemici e contrari. Si individuavano inoltre quei soggetti, seguaci di Gesù, che vivevano osservando le tradizioni giudaiche. L'indicazione "giudeo-cristianesimo", quale termine sicuramente più moderno, compare al tempo dell'illuminismo²²². L'elemento qualificante di questo gruppo storico è la loro adesione a Cristo come Messia e la convinzione della continuazione dell'antica alleanza. Le ricerche recenti hanno mostrato che i seguaci del giudeo-cristianesimo non componevano un gruppo omogeneo, presentandosi, infatti, con una notevole varietà di idee e di osservanze. Non è facile ricostruire tale situazione, perché le fonti normalmente provengono dagli oppositori.

Un'osservazione marginale a tutto il dibattito si coglie, ad esempio nel rapporto con i morti, con i cadaveri, nell'impurità rituale. I cristiani mutavano, si organizzavano meglio, la loro teologia si sviluppava, le identità si andavano costituendo. I confini erano fluidi, non precisi e le barriere variavano. Oggi vi è maggiore sensibilità visibile nelle differenze locali e temporali e ciò vale anche per le varie forme del Giudaismo, ovvero quello palestinese, della Diaspora, del mondo mesopotamico, dell'Adiabene.

²²² Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus*, 6 sgg.

5.6. Pagani e Cristiani.

Il retore Elio Aristide, nato nella provincia d'Asia, definisce i cristiani “gli empi che sono in Palestina”^{223 224}. Questa affermazione ha dato luogo a tante discussioni. La posizione che crediamo più saggia è quella di de Labriolle, che scrive: “Io sono d'accordo con Boulanger e Wilamowitz nel considerare il pensiero relativo agli ‘empi che sono in Palestina’, come una freccia lanciata senza pretese, come una comparazione soltanto suggerita e che non offre in modo adeguato la chiave di lettura del lungo brano (sui filosofi). Piuttosto che ai giudei di Palestina, penso che Aristide ha qui in vista i cristiani e che egli stigmatizza per avere una supposta disciplina, una sembianza di mancanza di rispetto nei riguardi delle autorità costituite. Il loro distacco dalle forme sociali della vita pagana da facilmente occasione ad un tale rimprovero”²²⁵. Ora la considerazione dei cristiani in relazione alla Palestina, già risaliva a Tacito, nella pratica del termine Giudea, visualizzandosi all'origine di questa *superstitio*. Al tempo di Aristide anche Luciano di Samosata, nel suo libello “*La morte di Peregrino*” si domanda, se dal momento che non è andato in Palestina, dove potrebbe aver conosciuto i cristiani se non in Asia?

Rispetto ad Aristide, Luciano aveva una migliore conoscenza dei cristiani, della loro organizzazione e della loro sensibilità fraterna, che, comunque deride, nel momento in cui verifica la presenza di altri soggetti religiosi costretti in carcere. Scrive che quando il cristiano ed avventuriero Peregrino era stato imprigionato “dalle città dell'Asia vennero alcuni, inviati dai cristiani a spese della comunità, per soccorrere, difendere ed incoraggiare l'uomo”²²⁶. Da lì, precisava che fin dal primo mattino si potevano vedere anziane vedove e orfanelli. Il numero dei cristiani doveva essere consistente nell'Asia e nel Ponto, per condurre l'autore a scrivere un'operetta satirica, che il pubblico pagano, quale spettatore, comprendeva per deriderli. Egli qualificava i cristiani come ‘folli’. In un'altra operetta descriveva il ciarlatano Alessandro di Abonuteico pronto

223 Aelius Aristides, *Ars Rhetorica*, 671.

224 Carrara, *I Pagani di fronte al Cristianesimo*, 126.

225 de Labriolle, *La réaction Païenne*, 83.

226 Lucianus Samosatensis, *De morte Peregrini*, 12.

ad affermare che: “Il Ponto s’è riempito di atei e cristiani, che osano bestemmiare contro di lui le cose più orrende; egli consigliava di lapidarli, se volevano avere propizio il dio”²²⁷. Lo stesso, profetizzando l'allontanamento dei cristiani, in un rito ne declama l'inizio, tuonando “fuori i cristiani”²²⁸.

In questa operetta, intitolata *Alessandro o Il Falso Profeta*, l'autore, nato in Abonuteico (poi Ionopolis, oggi Inebolu) verso il 105 e morto prima del 180 d.C., istituì un oracolo sulla scia di Asclepio (Esculapio). Glicone, un serpente con testa antropomorfa, profetizzava e rispondeva alle domande dei richiedenti. Ad Abonuteico, Alessandro istituì la celebrazione di misteri con processioni e luminarie per tre giorni. L'oracolo ebbe grande diffusione in Asia Minore e giunse fino a Roma. Un suo ammiratore e seguace fu il senatore Publio Mummio Sisenna Rutiliano, legato, poi console suffetto nel 146 d.C. e proconsole in Asia nel 161 d.C.²²⁹. Grande seguace dell'oracolo e di Alessandro, siccome gli era morta la moglie, chiese una profezia e la risposta fu quella di sposare sua figlia, cosa che fece verso il 165 d.C.. Il profeta offriva anche oracoli per la salvezza di Roma e del suo impero nelle guerre contro i nemici, con risultati disastrosi. La cerimonia della processione iniziava con queste parole: “Se un ateo, un cristiano, un epicureo viene a spiare i misteri, fugga via. Nel primo giorno Alessandro precedeva la processione ripetendo: “Fuori i cristiani! e la moltitudine rispondeva fuori gli epicurei”²³⁰.

Gli epicurei forse si opponevano per ragioni di rivalità tra città, poiché ad Amastris (oggi Amasra), località sita sempre sulla costa del Ponto Eusino a 180 km circa ad occidente di Abonuteico (Inebolu), erano presenti molti di essi. Il rifiuto dell'oracolo e la critica dei cristiani erano giustificati in quanto essi avevano fama di mandare in fallimento gli indovini e le consultazioni delle divinità, soltanto con il segno della croce. Ma possiamo supporre che essi parlassero pubblicamente contro l'oracolo. Questa precauzione iniziale contro i cristiani suggerisce che la loro presenza non era qualcosa di nascosto, ma visibile e forse influente nella città. Si parla di

227 Lucianus Samosatensis, *Alexander*, 25.

228 *Ibid.*, 38.

229 Grant, *Augustus to Constantine*, 27.

230 Lucianus Samosatensis, *Alexander*, 38.

presenza consistente dei cristiani nel Ponto e non solo in Abonuteico. Se il proconsole era un fervido seguace dell'oracolo, era contro i cristiani e, probabilmente anche contro quelli dell'Asia. Questi autori pagani, quali personaggi di cultura, cercarono di spiegare la diffusione del Cristianesimo ricorrendo all'argomento della semplicità dei loro membri, alla loro ignoranza, all'appartenenza ad una classe sociale molto bassa. E' così che essi diventavano cristiani, proprio perché ingannati.

Tra il terzo e il quarto secolo, Alessandro di Licopoli, che Fozio lo pensava vescovo, in realtà neoplatonico, ebbe una sua teoria sulla semplicità dell'etica cristiana, non del tutto elaborata. In ogni caso così egli scrive: “La filosofia dei cristiani è semplice. Essa riserva infatti la massima cura alla formazione morale, ma diventa allusiva non appena voglia definire più precisamente la natura divina. Del resto tutti approvarebbero, e a ragione, l'esito fondamentale dei loro sforzi in questo senso, quando sostengono che la causa creatrice sia la più antica e onorevole, la causa di tutte le cose. Anche in morale essi tralasciano le questioni più spinose (ad esempio cosa sia la virtù morale [...]), passando il tempo a discutere sull'esortazione morale, senza tuttavia fornire i principi per l'acquisizione di ciascuna virtù, ma affastellando precetti piuttosto grossolani.

Tra il popolo, molti di coloro che ascoltano tali precetti, come si può apprendere dall'esperienza, fanno grandi progressi nella moderazione, e una nota distintiva di pietà è come impressa nei loro comportamenti: essa riaccende il senso morale, corroborato da una tale pratica, e a poco a poco li conduce a desiderare il bene. Da questa semplice filosofia, divisa in seguito in una moltitudine di correnti per opera degli ultimi che vi aderirono sorsero numerose questioni”²³¹. Alessandro continua poi criticando questa divisione dei cristiani in numerose sette, colpevole di aver indebolito la semplicità della sua dottrina.

Egli riconosce il valore educativo di questa filosofia sul popolo, in quanto molti “fanno grandi progressi nella moderazione, e una nota distintiva di pietà è come impressa nei loro comportamenti”; inoltre essa “a poco a poco li conduce al desiderio del bene”. Per il suo adattamento alla massa, i predicatori cristiani non affrontano questioni delicate o di alta profondità.

²³¹ Alexander Lycopolitanus, *Contra Manichaeos*, 51.

In ogni caso il Cristianesimo influisce sul comportamento morale dei suoi adepti. La decadenza di questa 'filosofia semplice' trova due cause di riferimento: l'eccessivo desiderio di emergere e di comandare, che determina la creazione di sette e la mancanza di regole.

5.7. I Testi Cristiani e i Pagani.

I testi di ispirazione cristiana hanno favorito la conversione al nuovo credo religioso? Dagli anni Cinquanta del primo secolo fino alla fine del terzo, i cristiani scrissero moltissimo: troviamo testi canonici, altri di letteratura apocrifa, alcuni apologetici indirizzati ad un pubblico pagano, senza considerare quelli anonimi o di autori più o meno conosciuti. Moltissimi di questi, però, sono andati perduti. Molta letteratura, rifiutata dalla Chiesa, non fu ricopiata nel Medioevo; buona parte è stata recuperata e ritrovata in scoperte recenti. Di alcuni autori restano solo nomi o frammenti in Eusebio per esempio. Si pensa che tale materiale, sulle diverse comunità, non abbia molto influito a causa della loro scarsa diffusione in ambiente non cristiano e dell'analfabetismo alquanto esteso. Solo qualche intellettuale poteva permettersi il lusso di ricercare libri e leggerli, anche perché molto costosi.

Già durante la metà del secondo secolo il Cristianesimo ebbe una certa diffusione, attirando sia per i comportamenti, sia per altri risvolti sociali. Questa nuova fede imponeva particolari problemi economici collegati ai templi, ai sacrifici, alla vendita della carne immolata alle divinità, agli interessi degli addetti ai templi, agli allevatori degli animali, ecc. La diffusione delle accuse popolari e di persone di cultura unite all'uccisione di cristiani in ragione della loro fede richiedevano anche una risposta pubblica di questi ultimi, per dare ragione del loro credo, comportamento e atteggiamento di fronte alla morte e alla vita vissuta secondo nuovi modelli.

Mentre gli scritti precedenti dei cristiani, dai testi inclusi nel Nuovo Testamento a tutti gli altri, riguardavano la vita personale dei credenti, compresi i comportamenti comunitari con risvolti quasi esclusivamente pastorali, in contemporanea, la nascita di un nuovo genere letterario, rispondeva alle autorità e agli esterni dell'epoca. Questa è la letteratura apologetica. Gli autori del secondo secolo spesso sono dei convertiti e vogliono dare ragione della loro fede e stile di vita agli altri e a se stessi. Cioè rispondono alle domande che si portavano dentro e delle quali, forse, non avevano ancora una totale soluzione: una risposta agli esterni, una risposta agli altri cristiani che si

ponevano tali problemi, una risposta a se stessi, l'approntamento di un armamentario culturale per i cristiani che vivevano in ambiente pagano e giudaico ed erano provocati da domande di amici, di conoscenti, di persone qualsiasi, ecc.

La letteratura apologetica in senso ampio, per coloro che potevano e volevano leggere, aveva una duplice finalità: “La difesa della fede ad extra cioè l’istruzione dei non-cristiani, eventualmente nella forma di una petizione all’Imperatore nella speranza di una pubblicazione da parte della cancelleria imperiale nel portico delle Terme di Traiano... e la ‘catechesi’ ad intra cioè l’incoraggiamento dei fedeli, sicché si trovassero molti argomenti apologetici anche negli altri generi della letteratura cristiana: omelie, leggende sui martiri ecc.”²³².

“Nel loro insieme, questi testi ci presentano una comunità cristiana animata da fede sincera che, nei suoi elementi più preparati, prende con entusiasmo e con coraggio le difese dei fratelli calunniati e perseguitati, con l’intento, più o meno palese, di guadagnare i lontani al Vangelo. Argomenti sono la sincerità, la moralità, la religiosità e la lealtà politica dei cristiani, in più la razionalità filosofica, l’originalità, la vecchiaia e il successo missionario del Cristianesimo che si basano sull’unico carattere umano-divino di Gesù Cristo”²³³. La ricerca individuale e la conversione mediante lo studio personale sono un fenomeno molto raro. Solo alcuni autori narrano che essi sono giunti alla fede mediante la ricerca personale e la lettura di libri.

Giustino, ad esempio, dopo un incontro casuale, si dedicò alla lettura dei profeti²³⁴. Il suo discepolo Taziano, che si impegnò di proposito alla ricerca della “vera filosofia”, così scriveva: “A me che meditavo su ciò che fosse bene, capitò d’imbattemi in alcuni scritti, molto più antichi delle dottrine dei greci. Accadde che io credetti a questi (scritti) per la semplicità del parlare”²³⁵. Nella metà del quarto secolo una conversione clamorosa avvenne a Roma, quella di Mario Vittorino che “leggeva la Sacra Scrittura e ricercava con la massima diligenza, studiando tutti i testi cristiani”²³⁶.

Giustino, davanti al prefetto di Roma, durante il suo processo, dichiarò: “Ho cercato di

232 Pellegrino, *Apologetica*, 1,426.

233 *Ibid.*, 1,429.

234 Giust., *Dialogus cum Tryphone*, 8, 1-2.

235 Tazianus, *Orationem Graeci*, 29.

236 August, *Confessionum*, 8,2,4.

apprendere tutti i principi, ma ho aderito a quelli veritieri dei cristiani, anche se essi non trovano consenso di quanti hanno false opinioni”²³⁷.

La vicenda di Giustino è significativa nella Roma del secondo secolo. Egli aveva aperto una scuola, dove, presumibilmente, insegnava la ‘filosofia’ cristiana. Tale pensiero era conosciuto anche dai pagani, in quanto aperto a tutti e forse ciò fu causa della sua denuncia e morte. Egli, infatti, cosciente di essere sotto minaccia, attestò: “Anche io mi aspetto che si compia qualche macchinazione da uno di coloro che ho nominato e di essere appeso ad un legno, almeno da Crescente, che si compiace di strepito”²³⁸. La previsione è confermata da Taziano, che afferma: “Crescente prese dimora nella grande città [...] Pur disprezzando la morte, la temeva egli stesso a tal punto che si dannava per condannare a morte Giustino e me per il fatto che quello, annunciando la verità, denunciava i filosofi avidi e ingannatori”²³⁹.

Fu una rivalità tra scuole oppure altri erano i motivi di tale macchinazione? La denuncia di Giustino non aveva rilevanza pubblica, perché Roma era piena di predicatori di ogni dottrina, pagana o cristiana che fosse, mentre quella di Crescente fu efficace poiché, accusandolo di Cristianesimo, lo rendeva punibile a causa di una specifica denuncia. Giustino tracciò il suo itinerario filosofico e la sua conversione nel prologo al *Dialogo con Trifone*. Per rispondere alla domanda su Dio e sulla Sua azione, iniziò a frequentare diverse scuole filosofiche cominciando da un pensatore stoico, poi passò ad un peripatetico, ad un pitagorico ed ai platonici. Quando gli sembrava di avere trovato la via giusta, passeggiando in solitudine lungo il mare, un anziano mite lo raggiunse²⁴⁰. Con lui intavolò un dialogo serrato sulla conoscenza di Dio e sul significato dell'anima umana. L'anziano affermò che i profeti ‘hanno visto la Verità e l’hanno annunciata agli uomini’²⁴¹. Sugerì a Giustino: “Prega dunque perché anzitutto ti si aprano le porte della luce: si tratta infatti di cose che non tutti possono vedere e capire, ma solo coloro a cui Dio e il Suo Cristo lo concedono”²⁴².

237 Giust., *Apologiae*, 2,3.

238 *Ibid.*, 3,1.

239 Tazianus, *Orationem Graeci*, 19.

240 Giust., *Dialogus cum Tryphone*, 3,1. Da come sembra è un modo per introdurre l’argomento, una finzione letteraria.

241 *Ibid.*, 7,1.

242 *Ibid.*, 7,3.

In questa frase si allude al Battesimo cristiano che introduce l'uomo in un'altra dimensione. Esso viene anche chiamato Illuminazione, perché solo dopo averlo ricevuto lo stesso permette la cognizione dei Misteri²⁴³. Allora in Giustino “un fuoco divampò all'istante” ed egli trovò che “questa è l'unica filosofia certa”. “Per questa ragione egli è filosofo ed abbraccia le parole del Salvatore, quelle parole che incutono timore ed infondono una quiete dolcissima in coloro che le mettono in pratica”²⁴⁴. La narrazione continua poi con Trifone sulla figura e natura di Cristo.

Un discepolo di Giustino, Taziano, si impegnò di proposito alla ricerca della “vera filosofia”. Egli, “filosofo al modo dei barbari, nato nella terra degli assiri, è educato prima secondo le vostre (dottrine), poi secondo quello che ora professo di predicare”²⁴⁵. Descrisse così il suo lungo itinerario: “Dopo aver visto queste cose, dopo aver partecipato anche ai misteri e dopo aver sperimentato che dovunque i culti erano stati fondati da effeminati [...] rientrando in me stesso, cercavo in che modo poter trovare la verità. A me che meditavo su ciò che fosse bene, capitò d'imbattemi in alcuni scritti, molto più antichi delle dottrine dei greci. Accadde che io credetti a questi (scritti) per la semplicità del parlare e per la modestia dei narratori, per la facile spiegazione della Creazione. Mentre la mia anima veniva ammaestrata da Dio compresi [...]”²⁴⁶. Senz'altro Taziano aveva viaggiato molto, essendo nato fuori dell'impero romano, incontrando culture e culti differenti.

Ma aggiunge poi “mi sono trattenuto nella città dei romani e mi sono reso conto che essi vi avevano trasportato le vostre statue di diverso tipo [...] Avendo detto addio all'orgoglio dei romani e alle fredde chiacchiere degli ateniesi e alle dottrine incoerenti, mi avviai allo studio della dottrina barbara”²⁴⁷. Egli accosta quest'ultimo pensiero a quello dell'Antico Testamento; dei cristiani già aveva parlato nei capitoli precedenti. Più volte accennò alla persecuzione. Tra l'altro scrisse: “In che cosa, o greci, vi rechiamo danno? Perché disprezzate come esseri abominevoli coloro che seguono la Parola di Dio? Presso di noi non esiste l'antropofagia, ma voi, falsi testimoni, siete quelli che lo

243 Cacciari, *In margine a Giustino*, 101-114.

244 Giust., *Dialogus cum Tryphone*, 8,1-2.

245 Tazianus, *Orationem Graeci*, 42.

246 *Ibid.*, 29.

247 *Ibid.*, 33.

vanno dicendo”²⁴⁸.

Al tempo di Diocleziano un altro scrittore parlò della sua conversione al Cristianesimo. Il suo nome era Arnobio di Sicca Veneria (oggi El Kef, importante città della Tunisia) nell’Africa Proconsolare. La sua vita è poco conosciuta: si ha qualche notizia da Girolamo e dalla sua opera intitolata *Adversus Nationes* (Contro i pagani). La redazione della stessa sarebbe stata causata dal suo desiderio di convertirsi, dopo un sogno, ma il vescovo locale non ne era convinto per il suo passato da scrittore pagano. Come risposta ai dubbi, compose la sua opera, quando ancora non aveva ricevuto una formazione cristiana e prima del Battesimo. Un’opera piena di entusiasmo, ma con idee teologiche poco corrette unite ad una polemica contro il politeismo diffuso per opera di qualcun altro che ragionava ancora con una vecchia mentalità. Da neo-convertito, egli che era stato pagano e conosceva bene il Paganesimo, ne fu poi fortemente censorio, rispondendo alle critiche rivolte ai cristiani, ossia quelle che si erano accumulate nei tre secoli precedenti. In particolare quelle riguardanti Cristo: la Sua azione, il Suo insegnamento, la Sua morte obbrobriosa, i Suoi miracoli. Siccome molte di queste accuse non erano state segnalate nei libri letti da Arnobio, i contenuti si frantumarono in opinioni che circolavano nel suo ambiente e tra le persone colte del suo tempo.

Ma le critiche non erano solo espressione di un certo modo di pensare e di sentire. Esse ebbero conseguenze molto dolorose per l’esistenza stessa dei cristiani mediante la persecuzione. “Concediamo pure che (gli dèi) volgano contro di noi la loro collera, che abbiano sete del nostro sangue, e desiderino da tempo di toglierci dal numero dei mortali”²⁴⁹. E subito domanda: “Desideriamo sapere da voi quale sia codesta ragione, quale il motivo per cui con tanto accanimento contro di noi soli, da una parte infieriscono gli dèi superni e dall’altra si scatenino furibondi tanti uomini, come fossero aguzzini”²⁵⁰. E riassume i vari modi di esagitazione contro i cristiani: “Quando siete preda di un feroce capriccio, ci spogliate dei beni, ci cacciate dalle patrie sedi, ci condannate a morte, ci tormentate, ci lacerate, ci bruciate, e persino ci scagliate alle fiere e ci fate

248 *Ibid.*, 25. L’antropofagia era una delle accuse più gravi relative ai cristiani durante i primi secoli.

249 Arnobius, *Adversus Nationes*, 1,25,1.

250 *Ibid.*, 1,25,2.

dilaniare dalle belve”²⁵¹. Quindi parla del suo abbandono della religione tradizionale: “Or non è molto, veneravo anch’io, oh! Com’ero cieco, statue tratte da poco dalle fornaci, divinità forgiate sull’incudine e a colpi di martelli, ossa di elefanti, quadri, fasce ornamentali appese ad alberi vecchi di secoli [...].

Condotto, ora, sulla via della Verità da un maestro così grande (Cristo), conosco veramente bene cos’è tutto questo”²⁵². Nella polemica, la diffusione del Cristianesimo, per Arnobio, fu prova della sua veridicità. “Ma se, come asserite, la narrazione di quei fatti è falsa, come mai il mondo intero è stato così rapidamente riempito da questa religione? O come poterono confluire in una sola fede genti sparse in regioni diverse, dissimili l’una dall’altra per il clima e per la posizione geografica?”²⁵³. Queste popolazioni sono state convinte non da false illusioni, ma dalle azioni e dai miracoli compiuti da Cristo e dai suoi discepoli. Anche altrove ripete lo stesso argomento: “Non vi convincono a credere per lo meno queste prove, che cioè in così breve spazio di tempo i santi misteri (*sacramenta*) di questo nome grandioso, si sono già diffusi in tutti i continenti (*per omnes terras*)? Che non è rimasto ormai nessun popolo, così barbaro di civiltà e ignaro di umanità, che convertito dal suo Amore non abbia mitigato la sua intrattabile durezza e non sia passato a sentimenti di pace per aver assunto atteggiamenti tranquilli?”²⁵⁴. Contro la vecchia accusa che i cristiani erano di bassa condizione culturale, egli affermava che molte persone colte di ogni settore dello scibile ora “si rivolgono anelanti a questa dottrina, rigettando quelle in cui credevano fermamente”²⁵⁵. Forse quest’ultimo pensiero fu un riferimento alle vicende personali di conversione.

Arnobio riferisce e confuta anche critiche, non di carattere popolare, ma di persone che avevano letto i testi cristiani, per esempio quella che afferma che i libri (i vangeli) “furono scritti da persone incolte e rozze, e pertanto non vi si deve prestare facile orecchio”; oppure l’altra: “La lingua è volgare e spregevole”²⁵⁶. Ancora: “Le vostre scritture sono inzuppate di barbarismi e di solecismi e

251 *Ibid.*, 1,26,1.

252 *Ibid.*, 1,39,1-2.

253 *Ibid.*, 1,55,1.

254 *Ibid.*, 2,5,2-3.

255 *Ibid.*, 2,5,4.

256 *Ibid.*, 1,58,1-2.

inquinata da grossolani errori”²⁵⁷ ²⁵⁸.

²⁵⁷ *Ibid.*, 1,59,1.

²⁵⁸ Possiamo senza dubbio affermare che Arnobio non si rivolgeva al popolo, bensì a lettori colti.

5.8. Religioni Orientali e Cristianesimo.

Normalmente discutiamo sulla decadenza del Paganesimo e del successo del Cristianesimo, che, progressivamente, lo sostituisce, anche se talvolta ne assume diversi elementi. La realtà è molto più complessa in quanto erano presenti molte forme di Paganesimo. Questo è un termine che copre una varietà di culti diffusi e praticati allo stesso momento, dalle stesse persone e negli stessi luoghi. Concentriamo l'attenzione sulla religione politica o civile, o etnica: quella ufficiale della città che aveva il culto delle divinità poliadi. Nell'impero romano, come già detto, vi era una grande varietà di religioni locali; il politeismo dava spazio a diversi culti, non vi era concorrenza tra di loro. La stessa persona poteva praticarne diversi. Con il termine "pagano" ci riferiamo a tutte queste religioni. Essi non sapevano di essere tali! Analizziamo dunque il significato del termine:

paganus da *pagus* (villaggio) =

- a) abitante di villaggio, di campagna, rustico, campagnolo;
- b) il civile in opposizione al militare;
- c) autori cristiani: *paganus* = *gentilis* = pagano.

Possiamo discernere vari tipi di pratica religiosa, riassumibili nella distinzione antica tra *sacra privata* e *sacra pubblica*. Sacra significa ciò che riguarda il culto, fatto a nome ufficiale dello "Stato" o di gruppi singoli. I *sacra* si dividevano in due grandi gruppi:

- A). *sacra privata*, che comprendevano una notevole varietà di culti:
 - 1) culti familiari o domestici (*pater familias*; *familia*, intesa nel senso antico del termine). Il *Pater familias* era il sacerdote del culto domestico;
 - 2) culti di un quartiere nelle città;
 - 3) culti di associazioni (Bacco – Dioniso);
 - 4) i grandi santuari religiosi, dove la gente andava in pellegrinaggio; i teologi locali cantavano le meraviglie della divinità;
 - 5) religioni cosiddette orientali (o culti orientali in quanto provenivano dal medioriente)

(Cibeles, Iside, Serapide, Mithra, Giove Dolicheno (*Iuppiter Dolichenus* da Doliche = Gaziantep, Turchia, il culto di Mithra) avevano santuari, sacerdoti professionisti.

Roma aveva creato un vasto impero con una rete stradale immensa e per questo esisteva una “globalizzazione” di merci, di spostamento di persone, di religioni e di idee. Ciò avveniva anche per l’Africa, l’Etiopia, l’India, ecc. La diffusione di questi culti creava pertanto un grande pluralismo religioso, che anche il cittadino tradizionale, rispettando la religione civica, poteva accettare. Ciò era tollerato. Alcune di queste fedi avevano un clero, erano universali, non di un singolo popolo.

Già gli antichi erano coscienti di questa invasione secondo le testimonianze di Tacito e Giovenale. Il primo, parlando dei cristiani uccisi da Nerone, aggiungeva: “Momentaneamente soffocata, questa rovinosa superstizione (il Cristianesimo) proruppe di nuovo, non solo in Giudea, terra d’origine del flagello, ma anche a Roma, in cui convergono da ogni dove e trovano adepti le pratiche e le brutture più tremende”²⁵⁹. Il secondo risulta ancora più esplicito nella *Satira* 3,60-72. “Questi erano numerosi. I più diffusi erano quello di Iside e Serapide, dall’Egitto, e specialmente quello del ‘persiano’ Mithra. Tutte queste religioni non hanno avuto successo. Non erano universalistiche e pertanto non potevano essere accettate da tutti”²⁶⁰.

L’apologetica cristiana antica ha interpretato la diffusione della propria fede unita alla decadenza del Paganesimo come un fatto miracoloso. Il Cristianesimo ha quindi avuto successo per la sua capacità di adattarsi alla cultura dominante ed alla disponibilità ad assimilarsi ad essa nelle idee e nel vivere quotidiano. Nel prossimo capitolo verrà introdotta la Teologia cristiana attraverso l'utilizzo dei sette punti di riferimento dell'elaborato in cui si presume l'ipotetica influenza zoroastriana (Creazione, Angelologia e Demonologia, Bene e Male, Male personificato, Bene personificato, Escatologia Individuale e Collettiva), la Cristologia (evoluzione e concezione attraverso i vari Concili Ecumenici) e i Sacramenti che accompagnano la vita del credente. In conclusione, nel settimo capitolo, si cercherà di individuare come tale influenza possa essersi propagata anche ad altre religioni, escluse l'Ebraismo e il Cristianesimo stesso già descritte (più

259 Tac., *Ann.*, 15,44.

260 Iuvenalis, *Saturae*, 3, 60-72.

alcuni confronti fatti con le religioni indiane del Vedismo/Induismo) (gnostiche = Yazidismo, Gnosticismo, Mandeismo e Manicheismo; restanti abramitiche non analizzate= Islam; Asia Centrale = Tengrismo).

6. Riti e Liturgia Cristiana.

In questo capitolo, come ricordato alla fine del precedente, la ricerca si concentrerà sulla dottrina cristiana, esaminata tramite l'utilizzo di sette ambiti, quali segmenti di consolidamento della stessa in cui potremmo ritrovare delle possibili influenze di origine iranica. Particolare rilevanza, nella tematica in questione, avrà il quinto elemento relativo alla personificazione del Principio del Bene (Cristologia) e la disamina dei Sette Sacramenti. Andiamo dunque a cominciare.

6.1. Creazione.

“Poi Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza ed abbia dominio sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sul bestiame e su tutta la Terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. Così Dio creò l'uomo a Sua immagine; Lo creò a immagine di Dio; Li creò maschio e femmina”¹.

La creazione dell'umanità ad immagine di Dio (*imago Dei*)² ha suscitato amplissime discussioni nel tempo. Ciò nonostante, il suo significato resta ancora adesso poco chiaro e comunque oggetto di dibattito. L'affermazione che l'uomo è immagine di Dio impone una lunga serie di interrogativi. Di quale aspetto di Dio è l'uomo immagine? Tutto l'uomo oppure solo qualche parte (o caratteristica) di esso? Non è intenzione del presente lavoro discutere tutte le molteplici questioni che concernono l'argomento.

Sebbene la natura umana si riveli difficilmente esplorabile per consentirci una ricerca esauriente, vorremmo rintracciare in un modo deduttivo quelle indicazioni relative all'impronta ineliminabile dell'immagine di Dio nell'uomo, ciò a cui richiama insistentemente la sua struttura, essenzialità, vocazione e destino. Quanto più grande è la percezione del diritto di essere secondo l'immagine di Dio e la profondità della coscienza della virtù da raggiungere (vocazione), tanto più

¹ *Gen.*, 1:26-27.

² Grillo&Milana, *Imago Dei*. Nell'intero testo i teologi contemporanei sembrano discordare sul fatto se l'immagine di Dio debba essere compresa come una qualche qualità che l'essere umano possieda, se non la relazione particolare in cui egli sta.

ampia sarà la probabilità di avvicinarsi al modello divino, portando a termine la somiglianza instauratasi con la Grazia.

Come precedentemente accennato, l'immagine di Dio nell'uomo non è monolitica, ma, si suppone divisa in due dimensioni collocate all'inizio (creazione) e nel futuro: l'essenza e la vocazione. L'essenza, l'origine, il motore che è l'aspetto creaturale dell'essere umano è affermato dal pensiero pre-moderno e anche dal Cristianesimo. L'immagine non è qualcosa di vuoto, ma ha origine in Dio. Si parla del condizionamento dell'uomo alla Divinità, del suo radicamento in Essa considerato irreversibile, della sua struttura che è di natura divina e simile al Creatore e della predisposizione alla somiglianza con lo Stesso.

La prospettiva moderna, invece, descrive l'uomo come ridotto alla pura dimensione dell'esistenza, sradicato rispetto alla divinità. Esso, in questa versione, è un essere aperto al futuro ma senza origini: infatti, il pensiero di Freud³, come quello di Sartre, risulta pessimista sull'uomo, ma ottimista sulla guarigione. Questa tendenza moderna fa dell'essenza dell'uomo solo un compito, ed è per questo che si può parlare di una visione profondamente anti-essenzialista.

L'essenza, di cui abbiamo trattato, rinvia agli inizi, quando, nella sua struttura primordiale l'uomo è stato creato alla somiglianza di Dio. Egli ha creato l'uomo a Sua immagine, ciò che risponde alla Sua parte interiore più profonda. Pertanto l'uomo stesso è corona della creazione, apice dell'agire divino: per questo la Creazione è buona. Sebbene gli esseri umani condividano molte loro caratteristiche con altre forme di vita, è rilevante che siano assai diversi. Siamo indubbiamente parte della natura, ma siamo più che natura. Quest'ultima non è divina, ma creatura, quale altrettanto è l'uomo. Tuttavia, il modo stesso in cui l'essere umano è stato creato, implica una differenza significativa rispetto alla Creazione, in quanto il suo essere parte da Dio è, a differenza della natura, un essere divino, in quanto creato a Sua immagine.

Essere significa rappresentare e l'uomo descrive appunto il grande mistero di essere agente ed anche compagno di Dio. L'uomo raffigura Dio in Terra, è la sua somiglianza nell'ambito

³ Bisogna tener presente, che non basti descrivere lo stato esistenziale dell'uomo, ma anche la sua essenza che è implicita nella ricerca di una guarigione.

profano. Però, la grandezza dell'uomo è data dall'attenzione di Dio per lo stesso e non sta nelle sue qualità innate poiché la sua derivazione è divina. La grandezza dell'essere umano risiede nella sua correlazione al Creatore, nella sua vocazione di essere somiglianza di Dio.

La vocazione (destino) è il secondo aspetto dell'immagine. L'uomo non porta in sé solo la concezione datagli all'inizio, bensì si apre al futuro, riconoscendo la sua incompiutezza poiché esso non è solo "contenuto", ma anche "compito". Non sostituire l'essenza con l'esistenza, non sottrarsi alla prima, ma sommarla con le sue potenzialità: ecco ciò che vorrebbe dire essere immagine di Dio. Per questo motivo, bisogna non rinserrarsi, ma schiudersi, avviarsi in avanti, in quanto l'uomo deve riempire questo "intervallo" aperto al futuro che è stato riservato alla crescita dal suo Creatore nel suo essere più intimo.

Da questo punto di vista, i due aspetti (essenziale e vocazionale) dell'immagine di Dio nell'uomo si trovano anche in un rapporto complementare. Si rivela così la disposizione e la possibilità alla perfettibilità, cosa che implica l'annessione e l'interazione fra l'essenza e l'esistenza fino alla perfezione escatologica. Agli albori Dio creò l'uomo dandogli un dono principale: essere Sua immagine. Un inizio di perfetta corrispondenza alla Divinità che, però, poteva lasciare campo d'azione al mutamento nella somiglianza continua con il suo Creatore. Per questo si presuppone definire l'immagine come una capacità perfettibile che l'uomo, dalla sua ideazione in poi, possa, in ogni caso, sviluppare⁴.

Il cammino vissuto verso l'affinità con Dio preannuncia, in ogni modo, anche una forma di tensione (contrapposizione) fra l'inizio e il futuro, risultante quale atto di rinuncia al passato, a ciò che l'uomo è in un certo momento della sua esistenza, per lasciare spazio allo sviluppo successivo. Questo adattamento che doveva verificarsi durante la vita, fu interrotto dall'apparizione del Male nel mondo. Il peccato con il suo effetto inquinante nella Creazione di Dio, si frappone in questo processo di adeguamento verso la somiglianza dell'uomo con l'Essere Supremo. La realizzazione dell'immagine incontra un ostacolo: il Male o l'alienazione da Dio. Questo vuol dire che il progetto

⁴ Von Eckartshausen, *Alcune parole dal profondo dell'Essere*, 1-78. Anche se la perfettibilità della somiglianza con Dio si manifesterà pienamente con la Trasfigurazione, il processo, viene fatto intendere, comincia da subito.

dell'immagine stessa ideata per l'uomo è irraggiungibile in rapporto al tempo in cui il medesimo si troverà sotto il dominio del peccato.

La tragicità del destino è data dalla soggezione alla distruzione e all'ambiguità. L'immagine di Dio non si distingue più in modo chiaro nell'uomo. È il dramma umano, la miseria a cui è destinato come conseguenza della caduta. Il peccato non è un'imperfezione da superare nel corso della storia, piuttosto si tratta di una rottura, di un aspetto demoniaco degli eventi e di una forza di contraddizione che intaccano qualitativamente l'immagine di Dio nell'uomo. A questa dissoluzione, Dio risponde con il piano di redenzione, attuato da Gesù Cristo. Così si verificherà il superamento della difficoltà, intesa nella rottura fra Dio e l'uomo.

L'immagine della Divinità nell'essere umano che si ipotizza perdibile, diventa recuperabile con la redenzione. Ancora di più, tale rimonta dello svantaggio preesistente, cioè la distorsione dell'immagine iniziale, procurerà all'uomo, attraverso la Grazia Divina, una posizione superiore fra gli abitanti di tutto l'Universo, in quanto creatura ideata e redenta da Dio, fatto realizzato con un immenso sacrificio. L'opera di Dio, oltre la grandezza di una Creazione perfetta trionferà un'altra volta con il compimento dell'opera della redenzione ed il rinnovo dell'immagine di Dio nell'uomo⁵. La teologia, quando indica la Divinità come fondamento della sua Creazione intende dire che Egli è nella sua onnipotenza la causa, nella sua sapienza l'immagine e nella sua bontà il fine della stessa. Tutto il cosmo riflette in qualche modo la sua divinità, ma oltretutto l'uomo è colui che è stato scelto per ricoprire il ruolo di rappresentante, d'immagine di Dio nel creato⁶.

La dottrina della Creazione è orientata verso la liberazione e redenzione degli esseri umani. Anche se consiste in un atto primordiale di Dio, essa è nondimeno progettata verso l'avvenire. Perciò, la stessa è per la gloria futura, nella quale trova il suo compimento ultimo. Il cosmo degli inizi è aperto verso una creazione futura, rimanendo parziale e provvisorio fino a tramutarsi nell'abitazione della Gloria di Dio. Perciò, essa è un simbolo di speranza cosmica che prospetta

⁵ *Ibid.*, 1-78. Sicuramente non si parla di un ripristino dell'immagine elitario o arbitrario, che esclude qualcuno, come suggerisce la dottrina della predestinazione, bensì una finalità universale dell'uomo a diventare immagine di Dio. Come la redenzione, che è la risoluzione con cui mira la restaurazione della Sua immagine priva di difetti nell'uomo, anche la manifestazione dell'immagine nell'uomo vuole essere universale, cioè comprendente tutti gli esseri umani senza discriminazioni.

⁶ Bianchi, *L'errore di Aristotele*, 92-103.

l'abitazione di Dio nella propria ideazione ed una vera comunione fra le creature ed il Creatore. Dio non ha realizzato il mondo solo per manifestare la Propria onnipotenza. Egli conduce, piuttosto, le creature all'esistenza per comunicare loro la propria perfezione e bontà. Le basi della speculazione costituiscono gli ambiti di riferimento. La religione, invece, prende avvio dagli eventi, non dalla preservazione intellettuale delle idee. La creazione è un evento, qualcosa che accade nel tempo. La dottrina che la riguarda comprende la realizzazione degli inizi (*creatio originalis*), la creazione nel corso della storia (*creatio continua*) e quella degli ultimi tempi (*creatio nova*). L'unità dell'agire di Dio richiede che la creazione sia concepita come un "processo concatenato, che riceve il suo senso dal fine escatologico verso il quale tende"⁷. Il rapporto fra eternità e tempo non è più concepito come pura negazione. La prima, relativa al divino, non è più pensata come superamento o limite del secondo elemento, ma come la sua disponibilità verso quest'ultimo, che rende possibile una reale contemporaneità con la vita delle sue creature, pertanto il mondo non è nato nel tempo, ma con esso. La dottrina della Creazione non concepisce l'azione fondante di Dio come evento unico verificatosi al principio del mondo, bensì come un dispiegamento del tempo che include anche la conservazione della Creazione, producendo contemporaneamente forme sempre nuove delle epoche e del mondo⁸.

La teologia odierna interpreta la singolarità dell'atto come evento dinamico ed orientato al futuro che, continuamente, stimola l'individuazione di particolari situazioni le quali, insospettite, non sono ancora sfruttate. "La Bibbia... considera la Creazione stessa un evento piuttosto che un processo. La Creazione, dunque, è un'idea che trascende la causalità: essa ci conferma come mai la causalità stessa esiste. Invece di spiegare il mondo secondo categorie mutuete dalla natura, essa allude a ciò che rese possibile la natura, cioè a un atto della libertà di Dio"⁹. Con tutto ciò, la potenza creatrice divina non è solo un evento puntiforme primordiale; è piuttosto un atto continuamente nuovo, fluidamente permanente, perché l'esistente emerge in maniera indelebilmente

⁷ Moltmann, *Dio nella creazione*, 74.

⁸ *Ibid.*, 74 sgg.

⁹ Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, 33-34.

nuova dal fondamento creatore di Dio¹⁰. L'auto-comunicazione nell'evento della Creazione, pertanto, non è puntuale all'inizio dell'esistenza di ogni singolo, bensì si presenta nella creatura stessa in un'incessante conservazione da parte di Dio. Tale singolarità, che si compie in ogni momento della storia, è opera esclusiva di Dio. Egli mantiene tutto dal momento che “per mezzo delle forze dello Spirito, il Creatore abita nelle sue creature, le vivifica, le mantiene all'esistenza e le conduce al futuro del suo Regno. In questa prospettiva la storia della Creazione è storia effettuale dello Spirito divino... Dio crea, riconcilia e redime la sua Creazione per mezzo del Figlio e nella forza dello Spirito Santo. Egli stesso è presente nella Sua Creazione, nella Sua conciliazione e nella Sua redenzione”¹¹.

Non soltanto l'Incarnazione, bensì già la Creazione è auto-comunicazione di Dio alle Sue creature. Queste ultime partecipano alla pienezza infinita dell'essere divino. Il vero atto della Creazione consiste, perciò, nel fatto che l'Autore del mondo comunica alle cose, che di per sé sarebbero nulla, il loro essere, rendendole capaci dell'atto di essere, mediante il quale pervengono a se stesse. In questo sta altresì la grandezza dell'uomo e del suo ruolo in Terra. La distinzione dell'idea biblica di Creazione rispetto alle rappresentazioni cosmologiche consiste nella libertà illimitata di cui il Creatore dispone, ideando dal nulla attraverso la sola Parola (Verbo). Il legame fra l'Essere divino e quello terreno non è dato in definitiva, ma scaturisce unicamente dalla libera decisione di Dio che ha voluto formare un mondo, terreno e temporale, diverso da Lui¹².

Quando Dio in principio creò quel che voleva plasmare, non aveva altro motivo che Se stesso, cioè la propria bontà. Il mondo non è correlato all'esistenza di Dio come Padre, cioè potrebbe anche non esserlo. L'origine e la concretezza del mondo va pensata come contingente (può essere o meno). Anche se lo stesso non fosse stato creato, la Divinità non sarebbe stata privata di nulla. Anzi, creando degli individui fra gli abitanti di questa pianeta, Dio “si assunse un rischio enorme” poiché le azioni degli stessi non sarebbero state totalmente controllabili (e questo non a

10 *Ibid.*, 34 sgg. Riconosciamo il carattere di similitudine del mondo nei confronti di Dio solo dove non lo poniamo come conclusione.

11 Moltmann, *Dio nella creazione*, 27-28.

12 Moltmann, *L'avvento di Dio*, 309.

causa di una presunta debolezza divina, bensì per la scelta di Dio di non interferire nella volontà umana). Egli ha creato degli esseri-persona perché solo degli individui potevano rispondere a Lui come soggetti coscienti. Solo questi ultimi sono capaci di amare e la Creazione è un atto che non conosce alcuna limitazione pur non legata direttamente all'esistenza stessa di Dio.

Il Cristianesimo concepisce il mondo come lo spazio della rappresentazione della Gloria di Dio, inteso quale parabola delle orme di Dio nella vita delle Sue creature. Nel cosmo non si trovano solo dei richiami alla sua origine divina, ma esso è visto come luogo dove si rivela Dio e la Sua bontà. I *vestigia Dei* non sono soltanto tracce disgiunte del modello divino, bensì la Sua presenza permanente nelle cose create, mediante la quale l'Essere Supremo le fa partecipare alla Sua vita trinitaria. Dio non può quindi essere pensato solo come un artigiano, che fabbrica un'opera da Lui diversa, bensì, nella misura in cui si possono addurre delle analogie onde spiegare tutto ciò, assomiglia piuttosto ad un pittore che tratteggia un'immagine di sé, in cui rimane presente dopo averla tratteggiata. Ma poiché l'essere è la realtà più intima e profonda delle cose create, che sola fa di esse quel che esse sono, Dio deve essere "presente"¹³ in tutte le cose. Dio è vicino ad esse in quella profondità in cui si appartengono ed operano la loro esistenza.

La teologia cusana cercò di concepire Dio come quella forma plasmatrice intrinseca dell'essere (*essendi forma*), presente in tutto senza mischiarsi con le creature (*immisceri creaturae*). Così si può pensare Dio come l'unità infinita di tutte le cose diverse e come l'implicazione¹⁴ di tutto quello la cui esplicazione nel tempo costituisce l'evento della Creazione. Il Dio infinito è presente nelle sue creature e le conserva con la sua parvenza nell'esistenza. La Divinità non si ritrova come un essere finito accanto ad un suo simile, bensì abbraccia anche il finito, essendo presente in tutta la sua Creazione. Egli riempie continuamente l'essere delle sue creature.

Vi è corrispondenza fra Dio ed il suo creato se si pensa al loro legame ontologico. Il

13 *Ibid.*, 309 sgg. Parlando dell'anima possiamo dire che gli enti creati, una volta venuti al mondo, non sono separati dalla loro causa come un'opera compiuta, ma dipendono nella loro profondità dalla presenza di Dio e dalla sua vicinanza creatrice.

14 Cusano, *De mente natura*, III. Egli è tutto nello stato di co-implicazione; infatti tutto ciò che è o può in qualche modo essere è in origine co-implicato. Cusano spiega piuttosto il nesso fra Dio e il creato soprattutto come una relazione e un rapporto, che vede caratterizzato dai due poli della co-implicazione ed esplicazione, *complicatio* e *explicatio*.

carattere di similitudine del mondo è basato sul dono della partecipazione all'essere divino, che, da parte della creatura, è una inesorabile necessità ontologica e, da parte del Creatore, è un libero dono d'amore. Le cose creaturali sono piuttosto simboliche in sé. Esse esistono, in virtù della loro realtà quale espressione dell'origine e similitudine dell'essere divino, che fluisce incessantemente verso di loro. In questa vicinanza diretta a Dio è racchiusa la loro forza simbolica, intesa non tanto originariamente nel significato di un segno, magari scoperto in un secondo momento o stabilito per convenzione, ma consiste nel fatto che essa risulta trasparente nei confronti della propria origine e dell'unità originaria: "L'essenza di Dio può perciò scoprirsi liberamente trasparente nella Creazione, al punto che, chi contempla le cose del mondo, può scorgere, attraverso l'immagine, il modello originario e dimenticare, nel farlo, che egli scorge tale modello originario non direttamente, bensì nello specchio della creatura"¹⁵. Essendo Dio un'unità formata da Tre distinte Persone fra loro dipendenti, quando agisce lascia impresso il Suo sigillo in tutte le Sue opere, ossia in tutto quello che fa un'immagine e una somiglianza di Sé.

Entriamo ora nel dettaglio del racconto della Creazione.

15 Schockenhoff, *Etica della vita*, 165.

6.2. Riflessioni sulla Creazione dell'Uomo nella Genesi.

La storia della Creazione nella Genesi è suddivisa in due parti, corrispondenti all'incirca ai primi due capitoli del libro omonimo. Nella prima, Dio crea il mondo in sei giorni, riposandosi il settimo, benedicendolo e santificandolo. Egli fa tutto ciò con un comando verbale (“Sia la luce”)¹⁶, al pari della figura del re che deve solo parlare perché le cose succedano¹⁷ e nomina gli elementi del cosmo mentre li crea, secondo l'antico concetto comune che le cose non esistono veramente finché non sono nominate¹⁸. Nella seconda parte, Dio forma il Primo Uomo dalla polvere, ponendolo nel Giardino dell'Eden ed alitando in lui il Suo soffio, rendendolo un *nephesh*, ossia un essere vivente. Il soggetto creato, che verrà poi chiamato Adamo, condivide questo elemento con le altre creature, ma solo nell'uomo si descrive questo atto *vivificante* da parte di Dio¹⁹. L'uomo dà i nomi agli animali, affermando così la sua autorità nell'ambito della stessa creazione divina e Dio crea la prima donna, Eva, plasmandola dal corpo dell'uomo.

Quando in Genesi 1:26²⁰ Dio dice “Facciamo l'uomo”, la parola usata è *adam*; in questa forma si tratta di un nome generico, “umanità”, e non implica che questa creazione sia maschile. Quasi nell'immediato, la parola appare sempre come *ha-adam*, “l'uomo”, ma come Genesi 1:27²¹ mostra: “Dio creò l'uomo a Sua immagine... maschio e femmina li creò”, la parola è ancora non esclusivamente maschile. In Genesi 2:7²² viene introdotto un gioco di parole: Dio crea *adam*, uomo, da *adamah*, terra²³.

L'uomo è creato ad “immagine di Dio”. Il significato di ciò non è chiaro, ma alcune interpretazioni presuppongono ed includono la disponibilità di:

- Possedere le qualità spirituali di Dio come intelletto, volontà, ecc;
- La forma fisica di Dio;

16 *Gen.*, 1:3.

17 Bandstra, *Reading the Old Testament*, 39.

18 Walton, *Creation*, 158.

19 Davidson, *Genesis 1-11*, 31.

20 *Gen.*, 1:26.

21 *Ibid.*, 1:27.

22 *Ibid.*, 2:7.

23 Alter, *The Five Books of Moses*, 18-19, 21.

- Una combinazione delle due;
- Essere la controparte di Dio sulla terra e in grado di mettersi in relazione con Lui;
- Descrivere quale rappresentante di Dio nella veste di Suo viceré.

Il fatto che Dio dica “Facciamo l'uomo” ha dato origine a diverse teorie, tra cui una prima nel precisarsi nel *plurale maiestatis*²⁴, una seconda visibilmente all'interno di un ipotetico consiglio divino con Dio sul trono come re, che propone la Creazione del genere umano agli esseri divini minori²⁵. Dio dice agli animali e agli esseri umani di aver dato loro le piante verdi come cibo, quindi la creazione deve essere vegetariana. Solo più tardi, dopo il diluvio, all'uomo viene dato il permesso di mangiare carne. L'autore Sacerdotale della Genesi sembra guardare indietro ad un passato ideale in cui l'uomo viveva in pace con sé stesso e con il mondo animale, da poter nuovamente ritrovare, attraverso una corretta vita sacrificale, una più profonda armonia con Dio.

Molti degli elementi che i cristiani oggi danno per scontato, quale parte integrante della storia della Creazione/Eden, sono il risultato di una successiva interpretazione. Nella Genesi 1 non ci si preoccupava di stabilire Dio quale Creatore del mondo (lo si dava per scontato), o di spiegare come Lo stesso Lo avesse creato (i popoli antichi non erano interessati a tali questioni), né la storia dell'Eden mai ha affermato che il serpente del Giardino fosse il Diavolo, né che l'Eden stesso potesse essere un giardino celeste dove i giusti avrebbero vissuto eternamente e neanche che questa fosse stata la storia della Caduta dell'uomo²⁶. Il processo di ridefinizione è iniziato quando il testo originale ebraico fu tradotto in greco per gli ebrei di lingua greca degli ultimi secoli a.C.. Un esempio particolare si coglie nella parola *adam*: originalmente significava sia l'umanità in generale che il primo uomo nello specifico.

Gli autori della versione greca usarono *anthropos* per l'adam indifferenziato e traslitterarono l'ebraico con Adamo quantunque sembrasse indicato un singolo primo uomo, trasformando così adam (uomo) in un nome proprio. Purtroppo per i lettori successivi, non c'era alcun modo in cui la lingua greca potesse catturare il gioco di parole che collegasse *adam*, uomo/umanità, con *adamah*,

²⁴ Davidson, *Genesis 1-11*, 24.

²⁵ Levenson, *The Jewish study Bible*, 14.

²⁶ Bouteneff, *Beginnings*, 4.

la materia da cui lui o loro furono formati²⁷. Qualunque altra cosa possa essere, Genesi 1 è comunque una “storia”, in quanto dotata di personaggi e caratteri, di un narratore e di tensione drammatica che si esprime attraverso una serie di incidenti disposti nel tempo²⁸.

L'autore Sacerdotale di Genesi 1 deve affrontare due grandi difficoltà. In primo luogo, vi è il fatto che, poiché solo Dio esiste, nessuno è disponibile a fare il narratore: egli risolve questo paradosso con l'introduzione di un'indistinta terza persona narrante²⁹. In secondo luogo, si scopre il problema del conflitto. Il tutto si riordina in una tensione minimale: Dio si contrappone al Nulla stesso, il vuoto del mondo informe e vacuo³⁰.

Raccontare la storia in questo modo fu una scelta deliberata: ci sono varie vicende relative alla Creazione nella Bibbia, ma tendono ad essere raccontate in prima persona, dalla Sapienza, lo strumento con cui Dio ha creato il mondo; la scelta di un prosatore onnisciente in terza persona nella narrazione della Genesi, permette a chi racconta di creare l'impressione che tutto è detto e nulla è trattenuto³¹. Concludiamo ora questa prima parte, analizzando le similitudini e possibili influenze iraniche nell'ambito della Creazione.

- 1) I sei giorni impiegati da Dio per creare il mondo sembrerebbero corrispondere ai primi seimila anni di regno di Ahura Mazdā;
- 2) La progressione cosmogonica biblica rispecchia pedissequamente quella espressa nel *Bundahišn* dove si dice: “Delle cose create da Ahura Mazdā, la prima fu il Cielo; la seconda le Acque; la terza la Terra; la quarta le Piante; la quinta gli Animali; la sesta l'Uomo”³². Analogamente in Genesi, se si eccettua la preliminare separazione di luce e tenebre, già implicita ab origine nella dottrina iranica, con il dualismo principale tra Ahura Mazdā ed Ahriman³³, Yahweh crea in successione il Cielo, le Acque, la Terra, le Piante, gli Animali e l'Uomo;

27 *Ibid.*, 9-12.

28 *Gen.*, 5-9.

29 *Ibid.*, 7.

30 *Ibid.*, 7.

31 *Ibid.*, 9.

32 West, *The Bundahišn*, I, 28.

33 *Ibid.*, I, 1.

- 3) C'è un aspetto che pone in luce, una volta di più, come la Genesi ebraica sia un sostanziale ricalco al racconto persiano. Leggendo la prima emerge con sufficiente chiarezza che l'uomo inizialmente creato da Yahweh, nel sesto giorno, è un altro rispetto ad Adamo; un uomo ancor più primordiale, che è androgino: “Dio creò l'uomo a Sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina”³⁴. Ciò rispecchia esattamente quanto scritto nel *Bundahišn*, per il quale Gayomart è un essere androgino³⁵. La dicotomia uomo-donna è posta nella Genesi in un momento successivo, quando Adamo è tratto fuori dalla Terra, vivificato tramite il soffio divino e posto a guardia dell'Eden insieme alla donna. Analogamente, dal corpo di Gayomart defunto, nacquero il primo uomo e la prima donna, Mashye e Mashyāne;
- 4) Come noto, l'idillio dell'Eden fu interrotto a causa del serpente (il medesimo serpente d'inverno descritto nella cosmogonia iranica), che indusse Adamo ed Eva a mangiare del frutto proibito dell'Albero della Conoscenza del Bene e del Male. Lo stesso, che può essere assunto a simbolo dell'asse del mondo, è lo spartiacque tra il dominio delle tenebre e quello della luce. Il Peccato Originale segna il passaggio equinoziale dall'estate all'autunno (in questo momento la costellazione del Serpente sorge insieme alla Bilancia). E' l'inizio del freddo. L'uomo e la donna si coprono con la proverbiale foglia di fico (tipico albero settembrino) e cercano di sottrarsi allo sguardo torvo di Yahweh, ma invano. La maledizione divina si abbattè sui due, che da allora in avanti non si sarebbero più giovati dei frutti che il terreno spontaneamente concedeva loro, ma anzi con il sudore della fronte lavorando la terra. L'uomo e la donna si vestirono con delle tuniche di pelli onde ripararsi dal freddo e furono scacciati per sempre dall'Eden, a guardia del quale si posero i Cherubim con la spada fiammeggiante, per impedire loro di mangiare anche del frutto dell'Albero della Vita, corrispondente al mazdeo Gaokerena, produttore dell'Haoma. Da questo momento si viene

³⁴ *Gen.*, 1,27.

³⁵ West, *The Bundahišn*, 2,19. E' l'Anthropos, l'Uomo Primordiale, da identificarsi con l'anima mundi e quindi con il Tempo. Gayomart (allotropo di Yima) vive in tutto 30 anni, che corrispondono al tempo impiegato da Saturno per compiere la sua orbita intorno al Sole. Secondo un'interpretazione giudaico-gnostica, Yahweh corrisponderebbe a Saturno stesso, in qualità di Demiurgo.

considerati sotto il dominio del Serpente invernale. Chi sarà deputato a redimere l'uomo da questa condizione di decadenza? L'Agnello equinoziale di primavera, nel quale ritroviamo riscontro anche nell'iranico Astvat-ereta, lo Saošyant.

6.3. Angelologia e Demonologia Cristiana.

La religione cristiana ha ereditato la concezione degli angeli dalla cultura religiosa biblico-ebraica, specialmente di lingua greca, pur riproponendone le figure in intesa con il Nuovo Testamento. In questo modo, ad esempio, l'angelo ebraico denominato nel Libro di Daniele Gabri'el, tradotto nei Vangeli in greco antico e successivamente in latino, è Gabriele, l'angelo dell'Annunciazione. Dal punto di vista iconografico gli angeli cristiani saranno rappresentati con le ali unicamente a partire dal IV secolo, onde scongiurare la loro confusione con divinità pagane quali Nike, ad esempio.

Partendo dall'analisi della Bibbia Septuaginta, scritta in lingua greca, i Padri della Chiesa cristiana intrapresero il loro studio teologico sugli angeli, ma per decretare quale fosse il loro numero, quando essi furono creati ed in quale luogo dimorassero. Origene nel suo libro sostenne che gli angeli fossero antecedenti agli uomini nella Creazione, considerando gli spiriti degli uomini quali angeli decaduti³⁶. Giustino, Ireneo, Lattanzio ed Ambrogio, seguendo il *Libro di Enoch* affermato canonico dalle chiese cristiane dei primi secoli, reputarono “angeli” i figli di Dio che trasgredirono con le figlie degli uomini. Per le medesime ragioni Tertulliano presunse che gli angeli portassero un corpo, visibile solamente al loro creatore, abile a prendere la forma umana. Pseudo-Dionigi l'Areopagita nel suo *De Caelesti hierarchia* recupera parte della classificazione concepita dal pagano Proclo dettando la gerarchia angelica in base alla vicinanza a Dio seguendo tale ordine:

- Per la Prima Sfera abbiamo i Serafini, i Cherubini, i Troni = 1) I Serafini appartengono al più alto ordine di Angeli, quello posto nel cielo Empireo, o incontaminato, il più attiguo a Dio, dal quale prendono, in forma immediata, le idee e le direttive atte a far sviluppare un complesso astrale. La Bibbia li ritrae come angeli dotati di sei ali: due per volare, due per coprirsi il volto e due per coprirsi i piedi. Cantano instancabilmente le lodi di Dio: “Santo, Santo, Santo è il Signore degli eserciti. Tutta la Terra è piena della Sua Gloria”^{37 38}.

³⁶ Origenes., *De Principiis*, III, 53,3.

³⁷ *Is.*, 6,3.

³⁸ Pseudo-Dionigi, *De Caelesti hierarchia*, VII,1.

E' anche detto che organizzando il movimento del Cielo, così come loro ordinato e che ardendo di amore e fervore per Dio, irradiano una luce così possente ed abbagliante che nessuno, se non occhi divini, può guardarli; 2) I Cherubini = Dimorano oltre il Trono di Dio, nelle immensità della volta celeste e sono pertanto i custodi della luce e delle stelle. Essi modificano le intuizioni lampanti dei Serafini traducendole in meditazioni e riflessioni di sapienza. La Bibbia li ritrae come esseri con quattro ali e quattro facce, ovvero una umana, una di bue, una di leone ed infine una di aquila³⁹. I Cherubini vengono, oltre a ciò, spiegati come angeli impegnati nella protezione, posti a guardia dell'Eden e del Trono di Dio. Essi hanno una perfetta comprensione della Divinità, oltrepassata esclusivamente dall'Amore da parte dei Serafini; 3) I Troni= Sono esseri angelici dalla configurazione variabile e dagli infiniti colori. La loro dimora spirituale è il settimo cielo, coincidente con l'orbita di Saturno. La loro mansione è quella di condurre, in opera, la dottrina e la riflessione elaborata dai Cherubini. Vengono raffigurati dalla Bibbia come ruote intersecate ad altre ruote, delle quali se una si muove avanti e indietro, l'altra si muove da un lato all'altro. Si tratta di ruote corredate da infiniti occhi, secondo la rappresentazione fornita nel Libro di Ezechiele, dove il profeta omonimo riferisce riguardo la visione dei cieli. Lo stesso non riporta apertamente queste ruote come angeli, ma piuttosto come oggetti o "creature viventi" che possiedono uno spirito⁴⁰. L'Apostolo Paolo utilizza il termine Troni nella Lettera ai Colossesi.

- Per la Seconda Sfera indichiamo le Dominazioni, le Virtù, le Potestà = 1) Riguardo le prime si afferma che esse esercitano la loro potenza a cominciare dalla sfera orbitante di Giove. Le medesime hanno la mansione di equilibrare i compiti degli angeli inferiori. Ricevono i loro ordini dai Serafini, Cherubini o direttamente da Dio e devono garantire che il cosmo sia costantemente in ordine. Pseudo-Dionigi usò il nome di Dominazioni per designare una

³⁹ Ez., 1,6-11. Questa è chiaramente una ripresa simbolica dei 4 evangelisti rappresentati appunto dal leone (Marco), l'aquila (Giovanni), il bue (Luca) e l'uomo alato (Matteo). Oltre a ciò, speculando ulteriormente sul possibile significato simbolico, potrei azzardare al fatto che essi rappresentino anche una sorta di cronistoria evolutiva degli esseri intermedi che diverranno poi angeli. Infatti nelle antiche culture proto-indoeuropee ed indo-arie (vediche e proto-zoroastriane) i felini, i rapaci e i bovini erano molto venerati e considerati quali esseri mediani tra la Terra ed il Cielo. Infine l'Uomo alato rappresenterebbe se stesso in qualità di creatura ultima ideata dall'Ente divino, che sarà guardiana del mondo ed evolverà sino allo stato angelico.

⁴⁰ *Ibid.*, 1,15-21.

tipologia di “intelligenze celesti” affrancate da qualsivoglia legame con le dimensioni più basse, direzionate totalmente verso l'Essere Sovrano⁴¹. Sono gli angeli ai quali Dio affida la forza del dominare. Si presume che essi costituiscano l'Esercito dell'Apocalisse e da loro conseguano l'ordine universale ed il duro insegnamento al quale quelli inferiori si rivolgono per mantenerlo. 2) Le Virtù, anche denominate “Fortezze” dimorano nella sfera orbitale di Marte. Per Dionigi, “il nome delle sante Virtù significa coraggio saldo ed intrepidità in tutte le attività, un coraggio che mai si stanca di accogliere le illuminazioni donate dal Principio Divino”⁴². Spiriti Guerrieri che regolano i grandi cambiamenti della storia, le Virtù descrivono l'archetipo, in termini di qualità peculiari, degli elementi creati, in quanto si deve a loro tutto ciò che nel creato cambia e si sviluppa, come ad esempio la metamorfosi del seme in una pianta; 3) Le Potestà incrementano la loro autorità sul Sole. Raccontati dalla Bibbia come esseri angelici dai molti colori, pari ad esalazioni caliginose, sono gli elementi portanti della coscienza e i custodi della storia. Vengono esposti da Dante come retoricamente indirizzati ed affascinati dalla sapienza, a discipline quali la filosofia, la teologia, la religione e a documenti che appartengono a questi studi. In una prospettiva esoterica, le Potestà si occupano di condurre il cambiamento della Terra verso una posteriore età cosmica, pianificando e sorvegliando la crescita e l'elargizione di poteri all'umanità. Nella credenza popolare essi sono gli angeli che affiancano le scelte dei padri e li esortano nella cura della famiglia. Paolo di Tarso usa il termine Potestà nella Lettera ai Colossesi e nella Lettera agli Efesini. Egli, ciononostante, usa in quest'ultima sia il termine Potenza che Autorità, per rapportarsi a questo tipo di angeli: le Potenze accrescerebbero le ideologie, laddove le Autorità compilano i documenti e le dottrine. Ambedue sono in ogni caso implicate nella formulazione delle ideologie. Mentre le Potenze comprendono tutto, le Autorità si concentrano su specifiche linee di conoscenza, incentrandosi nel codificare quelle idee e nell'elaborazione di attestazioni teoriche a quelle attinenti. Secondo la dottrina

41 Pseudo-Dionigi, *De Caelesti hierarchia*, VIII,1.

42 *Ibid.*, VIII,1.

della Chiesa Cattolica, le Potestà reprimono l'azione dei demoni e con la loro virtù possono anche allontanarli.

- Nella Terza Sfera abbiamo i Principati, gli Arcangeli, gli Angeli = 1) I Principati esercitano i loro influssi dall'orbita di Venere. Esseri angelici dalla forma paragonabile a raggi di luce, si trovano oltre il gruppo degli Arcangeli. Sono gli spiriti della storia e del tempo, custodi delle nazioni e delle contee e di tutto quello che riguarda i loro problemi ed accadimenti, inclusa la politica, i problemi militari, il commercio e lo scambio. La funzione dei Principati consta nell'ispirare la nascita di nuove idee o situazioni in grado di contrassegnare una determinata epoca, facendo anche in modo che l'uomo abbia sempre più coscienza del periodo storico di appartenenza, onde cogliere in questo il suo posto, non lasciandosi indurre dal miglioramento della civiltà, al contrario, appropriandosene, per vivere totalmente il destino in cui si trova posto⁴³. 2) Gli Arcangeli, il cui influsso perviene fino a Mercurio, appartengono al secondo ordine della Terza Sfera: questi angeli propendono ad essere i più grandi consiglieri e responsabili incaricati dal Cielo. Un Arcangelo ha normalmente una funzione di grande autorevolezza nei riguardi dell'uomo. Secondo l'angelologia dello Pseudo-Dionigi, tuttavia, essi si trovano non di più sopra l'ordine più basso, quello degli angeli comuni⁴⁴. Nella prospettiva antroposofica, le loro mansioni si compongono nell'ispirare e preservare grandi gruppi di persone, come nazioni, popolazioni o gruppi etnici. Essi pertanto sono denominati anche spiriti del popolo. Questo li differenzia dagli Angeli, che invece si occupano dei singoli individui (angeli custodi) o dei piccoli gruppi. Vi è perseveranza sul fatto che sette di essi, i più potenti, oltre che risultare Arcangeli, siano anche Serafini e Cherubini, "Guardie Personali" e Consiglieri di Dio facendo ipotizzare che la Potenza di tutti gli angeli, non dipenda dalla Sfera o dalla categoria di appartenenza, ma che queste ultime siano unicamente associate a ruoli o compiti verso cui essi sono adibiti; 3) gli Angeli comuni infine rappresentano la coscienza della singola persona, preservano la

43 Steiner, *Le Opere scientifiche di Goethe*, 93-95.

44 Pseudo-Dionigi, *De Caelesti hierarchia*, IX, 2.

memoria della sua vita e, in un'ottica esoterica, le sue eventuali e diverse personificazioni. All'interno di questa categoria ci sono, in ogni caso, differenze di molti tipi. Gli Angeli vengono frequentemente inviati come messaggeri agli uomini. Affronteremo ora i sopraccitati Sette Arcangeli, scoprendone i nomi ed i loro compiti.

Il più antico riferimento al sistema dei Sette Arcangeli compare nel XX capitolo del Libro di Enoch, l'Enoch Etiope, dove vengono chiamati Michele, Gabriele, Raffaele, Uriele, Raguel, Zerachiel o Saraquel e Remiel⁴⁵. I primi quattro nomi sono costanti in tutte le catalogazioni eseguite in epoche successive da ulteriori testi angelologici. Gli ultimi tre, viceversa, hanno spesso nomi diversi. Secoli dopo, Pseudo-Dionigi li denomina Camael, Jophiel e Zadkiel o Hesediel⁴⁶. Infine Gregorio Magno li denominerà Simiel, Orifiel e Zachariel⁴⁷ e gli ortodossi Barachiele, Geudiele e Sealtiele⁴⁸.

- 1) Michele = Il suo nome deriva dall'espressione Mi-ka-El che significa “chi è come Dio?” = L'Arcangelo Michele è ricordato per aver protetto la Fede contro le torme di Satana. Egli, comandante delle milizie celesti, inizialmente accanto a Lucifero, Satana, nell'esprimere la coppia angelica, si separa poi da quest'ultimo e dagli angeli che operano la divisione da Dio, restando invece fedeli a Lui, laddove Satana e le sue coorti cadono negli inferi. L'Arcangelo Michele è raffigurato in forma di guerriero, difatti porta una spada;
- 2) Gabriele = Deriva dall'ebraico e significa “Uomo di El”, “Uomo forte di El”, “Forza di El”, “Fortezza di El”, “El è stato forte” = E' il primo a comparire nel Libro di Daniele. Era anche raffigurato come “la mano sinistra di Dio”. Nel Nuovo Testamento comunica a Zaccaria la nascita del figlio Giovanni Battista e a Maria di Nazareth la nascita di Gesù Cristo⁴⁹;
- 3) Raffaele = Il quale nome “E' Dio colui che guarisce”, “Dio guarisce”, “Signore, guarisci noi” = Si contrappone al significato del nome del demone Asmodeo, “colui che fa perire”.

45 Horn&Lynch, *The Book of Enoch*, XX.

46 Pseudo-Dionigi, *De Caelesti hierarchia*, IX, 2.

47 Gregorio Magno, *Omellie sui Vangeli*, 34,8-9.

48 Alvino, *San Sealtiele, San Geudiele e San Barachiele*. Questo libro completa la descrizione di tutti gli Arcangeli, con la quale l'autore si propone di dare legittimità ad un culto praticato dalla Chiesa sin dagli albori della sua fondazione.

49 Lc., 1:11-20.

Tale antitesi è evidenziata nel Libro di Tobia⁵⁰. Raffaele è l'Arcangelo dell'Amore matrimoniale e della salute. E', nella Chiesa Cattolica, come in quella Ortodossa, il Patrono di giovani, fidanzati, sposi, farmacisti, oculisti, educatori, viandanti e profughi. Nell'iconografia cristiana i suoi simboli sono il pesce ed il vaso dei medicinali;

- 4) Uriel = “Luce di Dio” = appare nel Secondo Libro di Esdra nella quale il profeta pone a Dio una serie di domande e pertanto viene incaricato per istruirlo⁵¹. Egli è, solitamente, identificato come il Cherubino che sta a guardia dei cancelli dell'Eden con una spada fiammeggiante o come l'angelo che veglia sul tuono ed il terrore. Nell'*Apocalisse di Pietro* emerge quale Angelo del Pentimento, presentato come se fosse senza pietà come un qualsivoglia demone⁵². Nella *Vita di Adamo ed Eva*, Uriel è percepito come uno dei Cherubini del terzo capitolo della Genesi. Egli è ancora abitualmente identificato quale uno degli angeli che aiutarono a deporre nella tomba Adamo e Abele in Paradiso⁵³. Egli verificò che sulle porte d'Egitto vi fosse il sangue d'agnello, durante le piaghe. Egli detiene inoltre la chiave dell'Inferno durante i Tempi della Fine e condusse Abramo verso l'Ovest. Uriel è identificato in altro modo come Serafino, Cherubino, Reggente del Sole, Fiamma di Dio, Angelo della Divina Presenza, Colui che sorveglia e controlla il Tartaro, Arcangelo della Salvezza e, in scritture successive, è identificato con Phanuel, “Volto di Dio”. E' l'Arcangelo che ritroveremo nel Manicheismo;
- 5) Raguel = “Amico di Dio” = è considerato l'Arcangelo che rappresenta la Giustizia, l'Equità e l'Armonia. Nel Libro di Enoch Raguel è uno dei Sette Arcangeli il cui ruolo è quello di punire coloro che hanno trasgredito le leggi di Dio. Raguel equipaggia un cerchio di fuoco con il quale tormenta tutti gli angeli caduti. Quando il patriarca Enoch visitò il Paradiso come un mortale, fu proprio questo arcangelo a dirigerlo da e verso il mondo umano⁵⁴. Raguel sfoggia anche allo stesso profeta le Sette Montagne e, nel bel mezzo di

⁵⁰ *Tob*, 3,17.

⁵¹ *2Esd.*,7.

⁵² *Ap Petr.*, 215 sgg.

⁵³ Charlesworth, *Vita di Adamo ed Eva*, 48-49.

⁵⁴ Horn&Lynch, *The Book of Enoch*, XXIII.

esse, la più alta che è il Trono di Dio, dove il Signore della Gloria siederà unitamente con l'Albero della Saggezza^{55 56};

- 6) Zerachiel = “Comando di Dio” oppure “Dio che comanda” = Viene analizzato come un angelo guaritore dal potere di decidere quale figlio designare agli esseri umani, oltre al fatto di essere colui che sceglie gli angeli custodi;
- 7) Remiel = “Fulmine inviato da Dio” o meglio “Fulmine divino” = E' a comando di 200 angeli caduti ed inoltre è responsabile della speranza nel mondo. Le sue funzioni consistono nel portare le visioni di Dio agli uomini e condurre le anime dei fedeli in Paradiso⁵⁷.

Pseudo-Dionigi sostituirà poi i nomi e le funzioni degli ultimi tre Arcangeli con:

- 1) Camael = “Colui che vede Dio”= Rinomato come l'Arcangelo dell'amore puro;
- 2) Jophiel = “La Bellezza di Dio” = Viene citato nelle scritture ebraiche alla pari dell'Arcangelo Metatron, un Principe della Divina Provvidenza e come uno dei capi della schiera angelica dei Cherubini. Nella cultura cristiana si pensa che fu lui ad accompagnare Adamo ed Eva nel Giardino dell'Eden;
- 3) Zadkiel o Hesediel = “Favore di Dio” e “Giustizia di Dio” = E' l'Arcangelo della libertà, benevolenza, grazia e patrono di coloro che perdonano. Come Arcangelo della Grazia, viene considerato come l'angelo senza nome che si palesò ad Abramo bloccandolo dall'immolare suo figlio Isacco. A causa di questo evento viene spesso raffigurato impugnare un coltello, laddove altre iconografie lo vedono impugnare uno scettro. Hesediel è uno dei due ambasciatori, assieme a Jophiel, relativo ai Cherubini, che seguono subito dietro Michele, a testa dell'esercito degli angeli prima della battaglia. Questo Arcangelo avrebbe controllo sul Coro delle Dominazioni⁵⁸.

Gregorio Magno identificò questi tre Arcangeli col nome di Simiel, Orifiel e Zachariel⁵⁹. Nel

frattempo in oriente la Chiesa Ortodossa aveva adottato i seguenti nomi:

⁵⁵ *At.*, 3,7-13.

⁵⁶ *Da.*, 7-10.

⁵⁷ Horn&Lynch, *The Book of Enoch*, XX.

⁵⁸ Pseudo-Dionigi, *De Caelesti hierarchia*, IX, 2.

⁵⁹ Gregorio Magno, *Omellie sui Vangeli*, 34,8-9.

- 1) Barachiele = “Benedizione di Dio” = Rappresentato in qualità di portatore di rose, ognuna volta a simboleggiare le singole grazie distribuite da Dio;
- 2) Geudiele = “Lode di Dio” = Immaginato come Arcangelo dispensatore di premi e punizioni. L'iconografia lo raffigura come angelo portatore di una corona (premio) nella mano destra e un flagello (punizione) nella sinistra;
- 3) Sealtiele = “Dio comunica” = Raffigurato in preghiera è l'Arcangelo che intercede a favore degli esseri umani, implorando incessantemente per il loro perdono⁶⁰.

Nel nome ebraico dei Sette Santi Arcangeli è presente la terminazione -El- propria del Dio biblico e dei nomi teoforici. Questi ultimi, difatti, sono dei nomi propri che contengono ed esprimono il concetto di Dio, tanto a fini di diffusione del nome sacro, quanto per invocarne la protezione sulla persona che lo porta⁶¹. Per quanto riguarda la demonologia cristiana si può senz'altro dire che essa è pressoché identica a quella ebraica, per quanto concerne i nomi degli Arcidemoni ed in parte anche per la classificazione e la gerarchia, le quali si basano sugli elementi. I demoni furono divisi in cinque categorie, quattro aggregate agli altrettanti elementi fondamentali (acqua, fuoco, aria, terra), una quinta collocata nell'aldilà. I demoni di quest'ultima sono controllati da Satana: quelli dell'aria da Belzebù, del fuoco da Asmodeo, dell'acqua da Astaroth ed infine della terra da Adramelech. Vennero poi aggiunti Belphegor e Lilith, probabilmente per raggiungere il numero sette da contrapporre ai Sette Arcangeli⁶².

In riferimento all'angelologia poc'anzi descritta, crediamo sia doveroso, almeno da parte mia, aggiungere che per quanto riguarda i ruoli e le funzioni delle entità qui considerate, nella mia tesi specialistica, relativa all'argomento in questione, è stata data, nella panoramica in oggetto, la definizione di macro-ambiti funzionali, intesi, di fatto, nell'individuazione di una serie di mansioni o caratteristiche peculiari in possesso di un determinato angelo, a prescindere dalla religione di appartenenza, sottolineandone, nel confronto, un filo rosso, quale conduttore tra le varie angelologie

⁶⁰ Alvino, *San Sealtiele, San Geudiele e San Barachiele*. Questo libro completa la descrizione di tutti gli Arcangeli, con la quale l'autore si propone di dare legittimità ad un culto praticato dalla Chiesa sin dagli albori della sua fondazione.

⁶¹ Byrne, *Shaddai (Almighty) Meaning and Use*, 13.

⁶² Pietrantoni, *Geni, Angeli e Dèmoni*, 93-129.

a noi apparse. I macro-ambiti nel Cristianesimo sono così indicati: 1) Michele = Guerriero, Protettore, Glorificatore; 2) Gabriele = Rivelatore, Messaggero; 3) Raffaele = Curatore; 4) Uriel = Sapiente, Protettore, Guardiano; 5) Raguel = Guerriero; 6) Zerachiel = Curatore, Custode; 7) Remiel = Rivelatore, Guida.

6.4. Il Bene e il Male.

Nella storia della filosofia è possibile distinguere due diverse concezioni del bene: una oggettivistica e metafisica, e una soggettivistica. Il massimo esponente della prima fu Platone, per il quale il fondamento metafisico del reale è costituito dalle idee tra cui il bene è l'idea suprema. Il filosofo paragona tale concetto al Sole, affermando che, come quest'ultimo permette alle cose di essere generate, di crescere e di divenire visibili, così il bene fa essere e rende conoscibili le idee. "Ciò che il bene è nel mondo intelligibile rispetto all'intelletto e agli intelligibili, altrettanto è il Sole nel visibile rispetto alla vista e agli oggetti visibili"⁶³.

Platone spiega l'Universo attraverso il Principio del Bene: Dio, da parte Sua, è ciò che rende ogni cosa ideale e reale. L'uomo dovrebbe ascendere ad esso, sottraendosi dai sensi e disprezzando colui che, nelle tenebre della caverna, ancora riconosce erroneamente la realtà delle ombre nelle cose sensibili. Aristotele elabora due concezioni del bene: una di carattere anti-platonico, secondo cui il bene risulta non trascendente, al contrario immanente alla vita sociale e politica dell'uomo, l'altra, invece, di ispirazione platonica, che pretende identificare il bene con l'atto puro o motore immobile.

Nell'*Etica Nicomachea*, infatti, Aristotele puntualizza che la saggezza è la virtù di coloro che amministrano coscientemente la famiglia o lo Stato. Superiore alla saggezza è la sapienza: è la scienza delle realtà sublimi, dalle quali è possibile cogliere i principi attraverso un'intuizione immediata⁶⁴. Plotino, riprendendo la dottrina platonica, concepisce il bene come la prima ipostasi dell'Uno e lo considera come causa dell'essere e della scienza⁶⁵. Una cosa è quindi buona nella misura in cui partecipa del bene supremo, derivando da esso per via emanativa e occupa il posto assegnatole all'interno di un ordine universale. In Dio si concretizzano tutti i valori e il Cristianesimo Lo concepisce come Sommo Bene, rivisitato nei significati di suprema bontà e

63 Pl., *Rep.*, VI, 508 a-d.

64 Ar., *Et. Nicom.*, VI, 25.

65 Plot., *En.*, VI, 7-16.

felicità e, a colui che proverà raggiungerLo, gli verrà offerto un dono altrettanto supremo, di grande profondità per l'uomo di cui, in giusta misura, tutto è giudicato.

Tommaso afferma la coincidenza in Dio, *secundum rem*, del bene con l'essere: "*Ostensum est...ipsum esse primum ens et summum bonum*"⁶⁶. Il Cristianesimo, attraverso il principio della Creazione, riconsidera, alle estreme conseguenze, la dottrina del bene metafisico e ontologico poiché rivendica al creato anche la dignità di ciò che è buono perché creato da Dio, il Sommo Bene. Quello metafisico diviene espressione di un afflato cosmico che sembrerebbe riunire il mondo a Dio.

Il male, nella sua opposizione al bene, è ciò che è dannoso, inopportuno, contrario alla giustizia, alla morale, di conseguenza considerato in qualche modo indesiderabile. Dal punto di vista metafisico e soprattutto per una certa tradizione filosofica (in particolare per Sant'Agostino, anche i filosofi della Grecia antica come Platone e Aristotele), il male, essendo l'esatta antitesi del Bene e quindi dell'essere, si configura come una privazione dello stesso o con il non-essere medesimo. Il Male, non avendo di per sé consistenza autonoma, è un accidente della realtà.

Attraverso il mito di Er⁶⁷, Platone sostiene che l'anima riceve già in questa vita sia il premio della sua giustizia, sia la pena della sua colpa. Per il filosofo, però, a differenza di quanto credevano gli ebrei vetero-testamentari, un'anima giusta è colpita dal castigo non perché erede di una colpa dei propri padri, ma poiché ha commesso essa stessa peccato, in una sua passata preesistenza. Il mito di Er si basa infatti sul concetto pitagorico della metempsicosi o trasmigrazione delle anime e sull'idea dell'esistenza di un mondo ultraterreno, diviso in una specie di paradiso e inferno.

In questo regno, le anime ricevevano, secondo le proprie azioni sulla Terra, i premi o i castighi con una durata di circa mille anni. Dopo tale periodo, le stesse si sarebbero ritrovate ai confini dell'universo, dove un araldo ne avrebbe gettato nuove sorti e modelli di vita, unico elemento casuale nella scelta dell'esistenza ultraterrena presente nel mito; simbolica per ogni anima la possibilità di scegliere la propria vita che, futura, avrebbe desiderato rivivere sulla Terra.

⁶⁶ *Sum. Theol.*, I, q. 5, 1-3.

⁶⁷ Pl., *I miti di Platone*. Nel volume troviamo il Mito di Er che narra la storia di un soldato morto in battaglia che, dopo dodici giorni, ritorna in vita e racconta quanto visto nel regno dei morti.

Naturalmente in questo caso chi era stato sorteggiato per primo, risultava in parte più avvantaggiato, ma, agli stolti e ai non temperanti accadeva che, se “per abitudine” avevano vissuto in maniera indegna e immorale, la scelta sarebbe stata comunque sbagliata; ai soli sapienti, ai filosofi, quindi o agli uomini valorosi e giusti poteva affidarsi la sorte migliore. Una volta fatta la scelta questa sarebbe stata irrevocabile. Nella vita dell'uomo, quindi, interviene la libertà di decisione, la sorte ed infine l'*ananche*⁶⁸.

Ma ciò che emerge da questo “mito” è la rappresentazione della divinità greca; essa veniva vista come assolutamente estranea e indifferente ai mali esistenti sulla Terra, quindi per Platone: “del male, del nostro far male, il Dio non può essere ritenuto causa. Dio è bene, Dio è immutabile, è semplice, è veritiero, ed è causa di tutti i beni: Dio è innocente (*thèos anaitios*). Dunque, se Dio è buono, non è la causa di tutto, come sono in molti a dire, ma causa di poche cose nei riguardi degli uomini, e non di molte, perché i beni, per noi, sono molto meno numerosi dei mali; per i beni non v'è altra causa che Dio, ma per i mali la causa bisogna cercarla altrove, ma non nella divinità”⁶⁹. Perciò ogni uomo è consapevole delle azioni commesse sulla Terra. Ma, come ci insegna lo stesso Platone, per scegliere, bisogna avere quelle adeguate conoscenze e responsabilità. Per questo, il filosofo incitava ognuno a prepararsi sulla Terra, nella comprensione precisa di quale potesse essere la vita migliore per l'uomo.

Ma se il nostro modo di agire si basa su una scelta fatta in precedenza, quale sarà la responsabilità di fronte alle proprie azioni, particolarmente quelle cattive? E se secondariamente, il tutto passa nella filatura di *Ananche*, la Necessità, che rende immutabile e irrevocabile la scelta stessa, come si potrà parlare di libertà responsabile nel mondo terreno? Secondo Platone, l'uomo deve essere consapevole soltanto delle proprie scelte, mentre del male compiuto sulla Terra, non lo è. Per il filosofo: “ogni intemperante è di necessità tale senza volerlo; infatti è per ignoranza o per debolezza o per ambedue questi mali che vive senza dignitoso equilibrio tutta la turba degli uomini”⁷⁰.

68 L'*ananche* è un concetto che rappresenta la necessità, la fatalità e il destino.

69 Pl., *Rep.*, 379 a-c.

70 *Ibid.*, 379 a-c. Platone riprende in questo passaggio il principio socratico dell'involontarietà del Male.

Da ciò si ricava che i malvagi, per Platone, lo sono involontariamente. “E quasi tutto quello che si chiama intemperanza nei piaceri e si rimprovera, come se gli uomini fossero malvagi volontariamente, non si biasima a ragione. Perché malvagio nessuno è di sua volontà, ma il malvagio diviene malvagio per qualche prava disposizione del corpo e per un allevamento senza educazione, e queste cose sono odiose a ciascuno e gli capitano contro sua voglia”⁷¹. E se l'uomo sceglie il male, compie un errore di valutazione. Tutti tendono verso il bene, poiché, come afferma Socrate, è di per sé piacevole, quindi chi sceglie il male si muove per ignoranza, perché giudica bene quel che è male e scambia il male per bene. Ma ciò non si concilia con l'importante ruolo che Platone attribuisce all'educazione formativa la quale, invece, mira alla crescita delle anime “belle” che hanno contemplato nel mondo delle idee, una maggiore estensione della verità e a quelli destinati, inoltre, ad essere filosofi i quali sono totalmente padroni della loro vita.

Platone afferma anche che la causa efficiente dei mali del mondo si basa su un'innata tendenza che esiste “nella parte corporea della sua mescolanza, [...] la quale è una proprietà congenita della sua antica natura d'un tempo”⁷². Tale natura, secondo Platone, è la materia non ancora ordinata, cioè il caos primordiale che precede l'ordine posto dalla divinità. Da ciò si comprende che la materia è incapace di svolgere alcun movimento, poiché solo l'anima può agire con ordine e misura: l'anima buona conduce la materia verso il bene, vincendo la sua tendenza verso il disordine, mentre quella cattiva, poiché non strutturata, asseconda la tendenza verso il disordine proprio della materia. Il superamento di ciò non è solo un problema soggettivo, ma dell'intera società, in quanto l'ignorante non può “auto-insegnarsi” quella sapienza che non gli appartiene e fare, perciò, il bene. La società, mediante l'insegnamento e la giustizia punitiva, può riuscire a combattere efficacemente il male, senza però eliminarlo del tutto “perché il male non può perire, dal momento che è necessario che ci sia sempre qualcosa di opposto e contrario al bene”⁷³. Il primo è stranamente necessario quasi a voler ostacolare l'azione ordinatrice del Demiurgo, in quanto pur

71 Pl., *Tm.*, 86 d-e.

72 *Ibid.*, 86 d-e sgg.

73 *Ibid.*, 86 d-e sgg.

intervenendo per ristabilire l'ordine nelle cose, è comunque presente. Sembrerebbe, a volte, che nemmeno la divinità riesce ad eliminarlo.

Anche per Aristotele, come per Platone, il male fisico risiede nella materia la quale, in primis, è in potenza. Essa, rispetto a tutte le forme, diventa un elemento dell'Essere non più costituito da due principi, il bene e il male, ma da tre: materia, forma e privazione⁷⁴. Con ciò, Aristotele non ritiene il male, come il bene, una sostanza: essi sono degli accidenti che appartengono alla categoria della qualità. Quindi, non esistono per se stessi al di fuori delle cose, ma essendo accidenti della materia-sostanza, sono contemporaneamente contrari, non possono ritrovarsi in simultanea.

Il bene viene identificato da Aristotele come causa assoluta di tutte le cose, ma anche come causa finale, in quanto essa è allo stesso tempo causa prima e termine ultimo delle stesse. Il male è privazione del bene e della medesima tendenza verso la causa finale⁷⁵. Tale mancanza, in Aristotele, non è naturale, così come era stata definita da Platone, ma come fallimento della stessa. Ora, poiché per Platone il male è sempre in agguato, per Aristotele è il bene che è sempre pronto ad attualizzare l'essere in potenza. Il bene e il male, per lo stagirita, riguardano in particolare quegli esseri dotati di Volontà. Il problema morale, affrontato poi da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, viene rappresentato come un atto ingiusto commesso dall'uomo.

Tale azione volontaria, pone il dilemma che, se per l'uomo giusto l'oggetto della propria volontà è il bene, per quello malvagio sarà, invece, il male. Naturalmente, di tale situazione quest'ultimo ne è responsabile, in quanto l'atto che commette l'uomo con cui vuole un bene che di fatto non lo è, è simile a quell'atto compiuto dallo stesso che cerca il bene, che lo è. Da ciò ricaviamo che gli atti di vizio e, quindi, quelli che producono il male, sono volontari. Se non lo fossero non esisterebbe la vita etica. Aristotele, invece, afferma che “la virtù dipende da noi, e così pure il vizio. Infatti, nei casi in cui dipende da noi l'agire, dipende da noi anche il non agire, e in

⁷⁴ Ar., *Metaphysica*, V, 1022 b 22-1023 a 7; XII, 1069 b 33.

⁷⁵ *Ibid.*, 1023 a 7 sgg.

quelli in cui dipende da noi il non agire, dipende da noi anche l'agire. Cosicché, se l'agire quando l'azione è bella dipende da noi, anche il non-agire dipenderà da noi quando l'azione è brutta”⁷⁶.

Nella volontà dell'agire umano entra in gioco anche l'ignoranza, in quanto l'oggetto della volontà dipende sempre dal giudizio che l'intelletto pratico dell'uomo dà all'azione stessa, il quale in casi particolari, per ignoranza, può valutare bene ciò che è invece male. Il malvagio spesso è responsabile dell'atto di volontà con cui raggiunge un falso bene, da cui derivano visibilmente mali concreti. Ciò che ci permette di superare l'ignoranza è il principio di misura, che Aristotele indica nel “giusto mezzo”. La ragione, infatti, deve stabilire ciò che effettivamente è bene e ciò che, per l'uomo, è male: pertanto ciò che è al di là per eccesso e tutto ciò che è al di qua per difetto, è male.

Plotino riprende la concezione platonica, integrandola di fatto con quella aristotelica: “Tutto ciò che esiste nel mondo sensibile come forma ideale deriva dal mondo di lassù; ciò che non ha forma no. Perciò lassù non c'è nulla che sia contro natura, così come nell'arte non c'è nulla che sia contro l'arte: né c'è nei semi la zoppaggine: questa dipende dal fatto che la ragione formale non può dominare la materia”⁷⁷.

Il male è quindi per Plotino un non-essere, privo di forma e consistenza, che coincide con la materia. Questa, a cui i nostri sensi attribuiscono un'esistenza reale, poiché semplicemente percepibile, non è altro che mera apparenza e inganno: solo l'invisibile costituisce la vera realtà. “La materia non ha l'essere in modo da partecipare del bene: solo equivocamente si dice che essa è, poiché è giusto affermare che essa non è”⁷⁸. La materia, poiché non esiste, non è un male assoluto, bensì relativo: è semplice mancanza o privazione di essere, così come il buio è solo assenza di luce. Un altro aspetto del male è la molteplicità, che si traduce per ogni ente nella diversità. Dice Plotino: “Nel mondo intelligibile ogni essere è tutti gli esseri, ma quaggiù ogni cosa non è tutte le cose”⁷⁹.

L'unità delle idee, coincidenti in un medesimo Intelletto, sulla Terra risulta frantumata; ogni organismo appare distinto dagli altri. Anche il male tuttavia ha una sua ragion d'essere, poiché

76 Ar., *Et. Nicom.*, III.

77 Plot., *En.*, 943.

78 *Ibid.*, I, 8,5.

79 *Ibid.*, 373.

inevitabile. Citando Platone, Plotino afferma che: “il male esiste necessariamente, essendo necessario un contrario al Bene”⁸⁰. “Nessuno può, se non a torto, disprezzare questo mondo quasi non sia bello e il migliore degli esseri corporei e accusare chi è causa della sua esistenza; anzitutto esso esiste necessariamente e non deriva da un atto di riflessione, ma da un essere superiore che genera per natura un essere simile a se stesso”⁸¹.

Il mondo, quindi, di per sé è buono, perché retto da una provvidenza in virtù della quale l'ordine intelligibile si riflette su di esso, che ne risulta armonizzato; mentre “chi accusa il tutto guardando alle parti fa un'accusa assurda”⁸². Plotino distingue a questo punto un male primario o metafisico, che è appunto un semplice “difetto di misura”, da uno secondario o morale, che consiste “nell'accogliere questa deficienza come un attributo proprio; il primo è l'oscurità, il secondo è ricevere questa oscurità”⁸³. Entra dunque qui in gioco la libertà dell'uomo che, accusando il mondo, è costretto ad attribuire al male una consistenza reale, distraendosi, invece, dagli inconvenienti della natura, dovuti unicamente all'inevitabile dispersione ed affievolimento della luce e della bellezza originari. Sant'Agostino risolve in maniera analoga la controversa diatriba sostenendo la non-sostanzialità del Male, poiché Dio non crea il Male, ovvero il non-essere, ma solamente il Bene, ovvero l'essere che in ultima istanza si configura come la vita stessa. Secondo quest'ottica e secondo i divini disegni, il Male, in se stesso, non esiste: esso potrebbe sembrare pura allucinazione dell'uomo comune che lo scorge sia nelle realtà contingenti che transitorie del mondo. È invece l'uomo stesso che, con la libertà che gli è stata data (il libero arbitrio) e attraverso le proprie scelte, decide di viverlo e servirsene. L'individuo si muove sostanzialmente per due motivi: per un desiderio di “autodeterminazione assoluta”, ovvero per un'incondizionata autonomia di scelta e per l'emancipazione totale da Dio, e per il “falso oggetto” del suo amore, non più rivolto a Dio, ma al mondo materiale. Quelle appena trattate sono tematiche comuni derivate dall'analisi del Male. Dopo

80 *Ibid.*, I, 8,6.

81 *Ibid.*, III, 2,3.

82 *Ibid.*, III, 2,3.

83 *Ibid.*, I, 8,8.

aver prima abbracciato e poi abbandonato la dottrina manichea, Agostino distinse il male in tre categorie:

- Male Ontologico = la creaturalità = l'essere ed il bene sono proporzionali, tanto più perfetta è ontologicamente un'entità, tanto “più bene” si troverà in essa: ora, per quanto tale lo sia, poiché così creata, non coinciderà mai con quel bene perché ontologicamente più povero del Creatore. Di questa povertà ontologica Dio non è responsabile e quindi lo stesso male non è qualcosa, ma solo “*privatio boni*”, privazione di bene;
- Male Morale = il peccato = anche questo non dipende da Dio in quanto è una conseguenza della libertà di scelta;
- Male Fisico = il dolore e la morte = anche di questo Dio non è responsabile in quanto non è null'altro che la conseguenza del peccato.

Il male e la sofferenza possono essere necessari per la crescita spirituale. Questo approccio è spesso sviluppato con l'argomento del libero arbitrio, sostenendo che tale evoluzione richiede simili decisioni. Questa teodicea è stata affermata dal teologo cristiano del II secolo, Ireneo di Lione, e il suo sostenitore più recente e importante è stato l'influente filosofo della religione, John Hick⁸⁴. Tale teoria sostiene che non si può raggiungere la bontà morale o l'amore per Dio, se non c'è il male e la sofferenza nel mondo. Il male matura l'anima, ci rende moralmente più responsabili ed in prossimità di Dio. Egli ha posto una distanza epistemica tra lo Stesso e gli uomini, necessaria perché ci sforzassimo nel cercarLo e conoscerLo, intraprendendo così la via della bontà. Attraverso il male potremmo scoprire il bene per:

- Mezzo della Conoscenza. La fame porta al dolore e provoca il desiderio di mangiare. La conoscenza della sofferenza spinge l'uomo a cercare di aiutare gli altri;
- Temprare il nostro carattere e crescere moralmente;
- Accogliere il mondo con le sue leggi naturali. Queste sono indipendenti da qualsiasi abitante dell'universo. Il male naturale si verifica solo quando queste leggi entrano in conflitto con i nostri bisogni. Ciò non è affatto immorale.

⁸⁴ Hick, *Evil and the God of Love*, 372.

Un'inadeguatezza della teodicea Irenea è che molti mali naturali non sembrano confermarla come, ad esempio, la sofferenza dei bambini. Un altro problema si verifica quando la “crescita spirituale” è posta in termini di utilità per superare il male. Naturalmente, al contrario, una tale abilità perderebbe il suo scopo. E' necessario asserire qualcosa di più intenso sul valore intrinseco della salute spirituale. Le conseguenze del peccato originale furono discusse da Pelagio⁸⁵ e Agostino di Ippona.

Il primo sosteneva l'innocenza originale, mentre Agostino incriminava Eva e Adamo per il peccato originale. Il Pelagianesimo sottolinea la convinzione che il peccato in questione non contamina tutta l'umanità e che il libero arbitrio è in grado da solo di scegliere il bene o il male senza l'aiuto divino, appunto. La posizione di Agostino e, successivamente, quella di gran parte del Cristianesimo, fu che Adamo ed Eva avevano il potere di rovesciare il perfetto ordinamento di Dio, cambiando così la natura del mondo attraverso il peccato: ma con l'avvento dello stesso si sarebbe successivamente limitato il potere umano nel sottrarsi conseguentemente all'aiuto divino. La teologia della Chiesa ortodossa orientale ritiene che si eredita la natura del peccato, ma non la colpevolezza di Adamo ed Eva per quello che ne ha provocato la caduta. Sant'Agostino d'Ippona (354 d.C. - 430 d.C.) sostiene che il male esiste solo come una privazione di ciò che è buono⁸⁶.

Esso è solo *privatio boni* o un'assenza di bene, assomigliando alla discordia, all'ingiustizia e alla perdita di vita o di libertà; Agostino nella sua teodicea si concentra sulla storia della Genesi che, in sostanza, asserisce che Dio creò il mondo e che esso era buono. Il male è solo una conseguenza della caduta dell'uomo. Quello naturale (presente nel mondo come le catastrofi, i terremoti, ecc.) è causato da angeli caduti, l'altro, morale (causato dalla volontà degli esseri umani) è il risultato dell'allontanamento degli stessi da Dio, proseguendo e deviando il loro percorso originale.

Agostino ha sostenuto che Dio non avrebbe potuto creare il male nel mondo, poiché era stato creato buono e che tutte le nozioni del male sono semplicemente una deviazione o una privazione di bontà. Il male non può essere una sostanza separata e unica, come la cecità risultante,

85 McWilliam, *Pelagius, Pelagianism*, 1538-1542.

86 August., *Adversus Manichaeos*, II, IX/1 sgg.

ad esempio, nella sola mancanza o privazione della vista. Così il teodicista agostiniano sostiene che il problema del male e della sofferenza è nullo perché Dio non ha creato il male: è stato l'uomo che ha scelto deviare il suo percorso dalla bontà perfetta⁸⁷.

Analizzando le possibili similitudini intorno all'argomento in questione potremmo fare alcune considerazioni tra i due credo:

- il Bene in entrambi i contesti religiosi è rappresentato dalla stessa Divinità, pertanto potrebbe trattarsi di un'influenza più diretta;
- nello Zoroastrismo il Bene ed il Male sono due entità ben distinte, una l'opposto dell'altra;
- nel Cristianesimo di concezione monoteistica, prevalente dal III secolo d.C. in avanti, il secondo diviene come una non-sostanza o un'assenza di Bene o comunque come un qualcosa originatosi da una scelta individuale dovuta al libero arbitrio e pertanto non attribuibile direttamente a Dio. Dunque non vi è visione dualista ed il Male è un principio per così dire “subordinato”.

Questo sembrerebbe non dare credito ad un'ipotetica influenza del Mazdeismo sul Cristianesimo (per via indiretta tramite l'Ebraismo) nella concezione del principio del Male. In realtà va detto che la dottrina dualistica si era già affermata nei primi due secoli dell'era volgare, esprimendosi in opere note come vangeli dualistici. In essi veniva sottolineata l'idea secondo cui oltre al Dio benevolo e positivo, esisterebbe anche un Dio maligno, incarnazione del Male, inesorabilmente contrapposto al primo e solo in seguito con il Concilio di Nicea ed altri successivi, venne, invece, scelta la via completamente di stampo monoteistico che osteggiò ferocemente la prima fino a renderla in assoluto minoritaria. Essa sopravvisse nei secoli futuri con alcuni movimenti quali il Paulicianesimo in Armenia, il Bogomilismo in Bulgaria e il Catarismo in Francia per poi scomparire del tutto. In conclusione è possibile che inizialmente questa visione dualistica derivasse dal pensiero iranico che influenzò non poco le religioni semitiche.

⁸⁷ *Ibid.*, II, IX/5 sgg.

6.5. La Personificazione del Male: Satana.

“L'ascendenza di Satana è il risultato di un elaborato incrocio di tradizioni che è durato millenni”⁸⁸. La figura occidentale del demonio risale a numerosi secoli antecedenti rispetto alla nascita della cultura giudaico-cristiana. La provenienza si individua nella zona del Medio Oriente; le sue origini si colgono nelle mitologie e religioni del Vicino Oriente antico, in quelle mesopotamiche, in altre egizia, zoroastriana, caldea e cananea, caratterizzate da un pantheon o dalla credenza in divinità o spiriti malvagi e crudeli, ma anche neutrali o associati a catastrofi naturali⁸⁹. Il vocabolo Satan si presenta per la prima volta nella *Torah* in *Numeri*: “La partenza di Balaam provocò lo sdegno di Dio. Balaam cavalcava l'asina, accompagnato da due servitori. L'angelo del Signore andò a piazzarsi sulla strada per sbarrargli il passaggio”⁹⁰.

Esso è un angelo di Dio il cui scopo è di porsi come avversario contro Balaam ergendosi lungo il suo cammino con la spada sguainata nella mano. In tale parte del testo, esso individua alcuni elementi fondamentali del šaṭan biblico. Inviato da Dio, (pur osservando che il “vero” avversario di Balaam è Dio stesso), il suo obiettivo è di evitare che Balaam percorra una strada storta e che cada irrimediabilmente. L'avversario, provocato, ingenera ira alla vittima che si accorge di ciò che è in atto. Nell'angelologia enochica è presente la figura di Satanael, angelo al quale viene affidato da Dio il compito di verificare il livello di pietas dell'Uomo, ovvero del suo amore e della sua dedizione verso Dio stesso⁹¹.

Questo angelo, tuttavia mai menzionato come Satana-el all'interno del Tanakh, riporta al Signore tutti i peccati dell'uomo. In una preghiera rivolta a Dio, nel giorno di Yom Kippur, si afferma di far tacere il Satan/chiudere (tappare) la bocca al Satan, richiesta fatta in vista del perdono e dell'espiazione dei peccati. Si dice poi che quest'angelo, chiamato anche Samael, come angelo distruttore concorra con il volere divino alla morte degli uomini. La tradizione ebraica presenta poi

88 Mathews, *Modern Satanism*, 1.

89 De La Torre&Hernandez, *The Quest for the Historical Satan*, 50-51.

90 *Nu.*, 22:22.

91 Horn&Lynch, *The Book of Enoch*, XX.

molti demoni, con caratteristiche diverse tra loro: Astarte, Belfagor, Belzebù, Belial, Lilith, Asmodeo, Azazel, Baal, Dagon, Moloch, Mammona, Mefistofele, Samael e tanti altri ancora. Derivano dalle divinità adorate dai popoli della Palestina come i moabiti, i cananei, gli edomiti, i sodomiti, i gebusei, i filistei, gli amorrei, gli aramei, i fenici, compresi gli stessi ebrei e si contrappongono al culto di Yahweh o di El⁹².

Il Tanakh o “Bibbia ebraica” è molto povero di riferimenti su Satana (viene citato solo quattro volte)⁹³ e comunque è relegato ad un ruolo minore nei pochi libri in cui compare. La maggior parte dei demoni che vengono citati sono in realtà delle divinità presenti nei pantheon cananei ed egizi che sono già stati “demonizzati” in seguito alla divisione degli israeliti dal popolo di Canaan e da altre genti che all'epoca risiedevano in Palestina e nel Levante, per ragioni di carattere nazionalistico e indipendentista⁹⁴.

Nonostante Satana venisse già citato nel *Libro di Zaccaria*, il primo manoscritto biblico in cui lo stesso fa la sua vera comparsa è il *Libro di Giobbe*, uno dei testi prodotti dalla corrente del giudaismo sapienziale, la quale, così come gli apocalittici, cercava un modo per spiegare l'origine del male e la sofferenza umana. Satana nel Tanakh svolge sempre il ruolo di angelo subordinato a Dio ed esegue gli ordini di quest'ultimo, senza mai ribellarsi. L'interpretazione teologica che vede il diavolo nel serpente della Genesi è in realtà molto tardiva e non venne formulata dagli ebrei, ma dai cristiani che ancora oggi utilizzano questo modo di considerare il suddetto animale nel mito in questione⁹⁵. Sta di fatto, però che nella cultura ebraica il serpente non ha nessun significato particolare. In Isaia, come poi verrà evidenziato nella tradizione cristiana di seguito richiamata, viene citato il legame Satana-Lucifero: “Come mai sei caduto dal cielo, Lucifero, figlio dell'aurora? Come mai sei stato steso a terra, signore di popoli? Eppure tu pensavi: Salirò in cielo, sulle stelle di Dio innalzerò il trono, dimorerò sul monte dell'assemblea, nelle parti più remote del settentrione.

92 Pietrantoni, *Geni, Angeli e Demoni*, 93-129. In queste pagine si trovano tutte le gerarchie demoniache da me sopracitate.

93 Petrosino, *L'intenzionalità di Satana*, 84.

94 McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, 35.

95 *Ibid.*, 35 sgg.

Salirò sulle regioni superiori delle nubi, mi farò uguale all'Altissimo. E invece sei stato precipitato negli inferi, nelle profondità dell'abisso!”⁹⁶.

Dopo la scomparsa della corrente apocalittica giudaica e la fine del periodo del Secondo Tempio, i cui unici rimasugli furono le sette del giudeo-cristianesimo e una minore influenza sull'ebraismo rabbinico, gli ebrei abbandonarono le idee apocalittiche e tornarono a considerare l'esistenza di un esclusivo Dio benevolente, usando come basi gli insegnamenti dei rabbini del Talmud e l'impossibilità di ribellione da parte degli angeli, in quanto creati senza peccato o, come poi esplicita Maimonide, essendo questi non esseri senzienti propriamente detti, ma atti divini nel mondo.

Nonostante ciò le tradizioni ebraiche su Samael, che comprendono racconti, leggende ecc. riportati nell'*Aggadah* (ereditate anche dai cristiani)⁹⁷ e le spiegazioni sull'esistenza del male presenti nella *Qabbalah*, continuano in tempi diversi a far ricordare la figura di un angelo ribelle. Ma nell'Ebraismo il diavolo (costruito soprattutto su religioni e tradizioni straniere) rimane un'allegoria delle inclinazioni o comportamenti negativi che fanno parte della natura umana. Nel contesto cristiano Satana, iconograficamente designato come Arcangelo del Male, è la figura in netta contrapposizione con Dio.

La storia riportata dalla Bibbia cristiana e dagli scritti dei Padri della Chiesa sembra talvolta identificarlo con Luciferò, ossia il serafino più bello, il più splendente, più vicino a Dio, per questo chiamato Luciferò (“portatore di luce”), che, però, proprio per questa sua vicinanza, credette d'essere non solo come Dio, ma più potente dell'Onnipotente stesso, peccando così di blasfemia superbia e ribellandosi al volere di Dio⁹⁸. Il Nuovo Testamento presenta Satana, o il diavolo, molto più di frequente rispetto al Tanakh, in una maniera del tutto nuova e assolutamente negativa. Egli acquisisce un ruolo molto importante nelle narrazioni su Gesù come tentatore o accusatore rispetto a quest'ultimo e viene inoltre associato a numerosi demoni-divinità straniere del Tanakh, come Baal o

⁹⁶ Is., 14:12-15.

⁹⁷ L'*Aggadah* è un compendio di omelie rabbiniche che incorporano il folclore, gli aneddoti storici, le esortazioni morali e i consigli pratici in vari campi, dagli affari alla medicina.

⁹⁸ Is., 14:14. “Sarò simile all'Altissimo”.

Beelzebub, oltre a figure mostruose della mitologia ebraica, come il Leviatano, soprattutto nell'Apocalisse di Giovanni.

Il Nuovo Testamento contiene una sorprendente agitazione di forze demoniache. Nel giudeo-cristianesimo, prodotto del giudaismo enochico così come l'essenismo e influenzato anche da quest'ultimo, Satana assume definitivamente negli scritti evangelici lo stesso ruolo che Angra Mainyu ricopre nello Zoroastrismo, cioè di spirito maligno e portatore dell'oscurità contrapposto al Dio buono della luce, in questo caso Ahura Mazdā⁹⁹. I Vangeli hanno contribuito enormemente a costruire un'identità malvagia vera e propria di Satana, attribuendogli la totalità del Male, molto distinta dal suo ruolo di angelo obbediente inviato da Dio, come invece era raffigurato nel Tanakh.

La concezione dualistica tra bene e male del paleo-cristianesimo venne influenzata anche dal contrasto tra materia e spirito dell'orfismo e platonismo greco. Già dal 94-97 d.C. i cristiani del Mediterraneo concepivano Satana come un antagonista il cui obiettivo era quello di condurre la cristianità alla dannazione. Ignazio di Antiochia affermava nelle sue lettere che Satana regna sul mondo da quando quest'ultimo è nato e che, grazie all'incarnazione di Gesù e all'imminente *parousia*, la fine del suo dominio sarebbe arrivata molto presto¹⁰⁰.

Secondo tradizioni cristiane, più propriamente esoteriche, Satana è un essere differente da Lucifero, sebbene entrambi rappresentino due aspetti diversi di uno stesso principio del Male. Mentre Lucifero è il "Diavolo" in senso letterale che opera per risvegliare nell'uomo il suo libero arbitrio, conducendolo però in tal modo a un'esaltazione di superbia e di egoismo, Satana sarebbe una potenza più antica identificabile piuttosto con Ahriman, che cerca di degradare l'uomo trascinandolo nella materialità e inducendolo a riconoscersi soltanto nella natura e negli aspetti più bassi della Creazione¹⁰¹.

Lucifero sarebbe cioè il Tentatore per eccellenza che agisce nell'interiorità dell'uomo, mentre Satana inciderebbe dall'esterno per vincolare l'umanità alla Terra, sovrintendendo allo sviluppo dei mezzi mondani e tecnologici che occultano le sue origini spirituali. In conclusione si può ritenere

99 Winn, *Heaven, Heroes and Happiness*, 203.

100 Ignatius Antiochenus, *Ef*, XIII.

101 Bona, *Vita nella vita*, 144-145.

che la figura di Angra Mainyu sia equivalente a quella abramitica di Satana e l'altra dei Daēva ai Demoni. Nell'antica religione mazdea, infatti, Angra Mainyu era l'angelo caduto che scelse liberamente la sua natura e la sua vocazione malefica, divenendo un'entità malvagia e distruttrice, guida di una schiera di spiriti indegni che trascina con sé (Daēva) e contrapposti al Dio unico (chiamato Mazdā) che viene assistito dai suoi Sette Arcangeli del Bene; nello stesso identico modo, nella successiva religione ebraica, Satana era l'angelo caduto, divenuto un'entità malvagia, guida dei Demoni, contrapposti al Dio unico Yahweh, assistito dai suoi Sette Arcangeli del Bene con Michele alla guida di altri sei, evidenziando l'influenza che la popolazione ebraica aveva tratto nel periodo babilonese.

6.6. Personificazione del Bene: Cristo.

Nel corso della storia del Cristianesimo le controversie riguardo a Gesù sono state numerose. Qui di seguito se ne indicheranno alcune fra le principali dottrine e opinioni differenti da quella cattolica che sarà citata per ultima:

- Il Monarchianismo = era suddiviso in Dinamico e Modale. In esso si sosteneva che Gesù fosse divenuto Cristo unicamente con l'atto del Battesimo, adottato in seguito dal Padre dopo la morte;
- Il Sabellianismo, il Modalismo e il Patripassianismo = Rappresentavano un'ulteriore suddivisione del movimento precedente in cui però Dio si rivelava in tre modalità differenti;
- Nei decenni in cui i teologi cristiani cominciavano ad elaborare la dottrina della Trinità divina, il presbitero alessandrino Ario (260-336 d.C.)¹⁰² fu il massimo rappresentante di una delle interpretazioni della relazione tra le persone della Trinità, in particolar modo tra il Padre e il Figlio. Lo stesso affermava la Trinità, ma subordinava il Figlio al Padre, negandone la consustanzialità¹⁰³, formulata nel Concilio di Nicea del 325 d.C. nel credo niceno-costantinopolitano.

Alla base della sua tesi, permeata della cultura neoplatonica tanto in voga nell'ambiente ellenistico egiziano¹⁰⁴, vi era la convinzione che Dio, principio unico, indivisibile, eterno e quindi ingenerato¹⁰⁵, non potesse condividere con altri la propria *ousìa*, cioè la propria essenza divina¹⁰⁶. Conseguentemente il Figlio, in quanto “generato” e non eterno¹⁰⁷, non può prendere parte della Sua sostanza, negando così la consustanzialità, non considerandoLo allo stesso modo del Padre, il quale è ingenerato, cioè *aghènnetos archè*, ma può al massimo esserne una creatura¹⁰⁸: certamente

102 Mura, *La teologia dei Padri V*, 60-61.

103 Andresen&Denzler, *Dizionario storico del Cristianesimo*, 65.

104 Mura, *La teologia dei Padri V*, 60.

105 Si può percepire, in questa dichiarazione teologica, il profondo influsso del Platonismo, esattamente del Timeo, in cui vi è la declamazione dell'atemporalità.

106 Mura, *La teologia dei Padri V*, 60.

107 Il modello della “fonte” primaria, da cui si irradia il resto della Creazione, è alla base della filosofia neoplatonica di Plotino.

108 Filoramo&Menozzi, *Storia del Cristianesimo Vol. 1*, 298.

superiore, divina, ma finita, avente cioè un principio e per questo differente dal Padre, che è invece infinito¹⁰⁹. Padre e Figlio non possono dunque essere identici e il Cristo può essere detto “Figlio di Dio” esclusivamente in considerazione della sua natura creata e non di quella increata, collocata allo stesso livello di quella del Padre. Così facendo, Ario non negava di per sé la Trinità, come già detto, ma la reputava composta da tre persone, caratterizzate ognuna da una propria sostanza (*treis hypostaseis*)¹¹⁰.

- Il Semiarianesimo = fu una dottrina cristologica, corrente dell'Arianesimo, attiva in particolare nel IV secolo d.C.. Secondo la stessa, la natura divina del Figlio è essenzialmente inferiore a quella di Dio e, pertanto, vi è stato un tempo in cui il Verbo di Dio non è esistito e che dunque sia stato poi creato; per di più il Figlio sarebbe di “sostanza simile” o “*homoiousios*” al Padre, invece che “della stessa sostanza” o “*homoousios*” del Padre. In particolare, i Semiariani si differenziavano dagli altri Ariani in quanto reputavano “il Figlio simile al Padre, ma non per proprietà di natura, bensì per dono di grazia, nei limiti, cioè, in cui la Creatura può essere paragonata al Creatore”¹¹¹. Tra i difensori del Semiarianesimo rammentiamo lo stesso Ario, dopo il rientro dall'esilio ed Eusebio di Nicomedia, consigliere spirituale dell'imperatore Costantino I nell'ultima fase della sua vita ed è per questo che il movimento viene anche detto Eusebianesimo.
- La Pneumatomachia = fu una corrente di pensiero teologica del primo Cristianesimo d'Oriente risalente al IV secolo d.C., asserita quale eretica durante il Primo Concilio di Costantinopoli¹¹². Discuteva del mistero della Trinità, in particolar modo della dipendenza dello Spirito Santo nei confronti del Padre e del Figlio. Il nome deriva dal greco e vuol dire letteralmente la lotta dello spirito. La nozione di pneuma, cioè soffio, respiro, mutò infatti, nel suo arcano senso descrittivo filosofico, da semplice anima-soffio individuale o respiro/soffio divino-pneuma a vero e proprio pneumata, cioè a designare una specifica

109 *Ibid.*, 297.

110 *Ibid.*, 297.

111 Tirannio Rufino, *Hist. Eccl.*, Vol. I, 26.

112 Doniger, *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*, 675.

entità metafisica autonoma ed ultraterrena come, ad esempio, gli angeli e i demoni. La Pneumatomachia non va confusa con la pneumatologia, scienza filosofica che invece discute in generale delle cose spirituali ed in particolar modo recuperata dal Cristianesimo, come una branca teologica che studia lo Spirito Santo.

Essa presumeva che lo Stesso non fosse la terza persona della Santissima Trinità, quindi non di medesima dignità e divinità del Padre e del Figlio. Per gli pneumatomachi, lo Spirito Santo era una creatura di Dio, superiore sì agli angeli, ma non consustanziale a Dio, quindi subordinato al Padre e al Figlio¹¹³.

- L'Apollinarismo = nacque per opera del vescovo Apollinare di Laodicea (310-390 d.C.), un teologo che si era distinto nella lotta contro l'Arianesimo. Per ambire a tutelare la divinità della persona di Cristo, Apollinare affermava la formula dell'unica natura di Gesù, secondo la quale il Verbo Divino si sarebbe unito in Cristo ad un'umanità incompleta, cioè ad un'umanità dotata dell'anima vegetativa ed animale, ma priva di quella razionale: il Verbo Divino avrebbe sostituito in Gesù Cristo l'anima razionale assente. A seguito della condanna da parte del Concilio di Costantinopoli del 381 d.C. e del successivo esilio del suo fondatore (388 d.C.) i seguaci furono dispersi.
- Il Nestorianesimo = prende il nome da Nestorio, patriarca di Costantinopoli (381-451 d.C.). “Afferma la totale separazione delle due nature del Cristo, quella divina e quella umana”¹¹⁴, negandone l'unione ipostatica. Accenna parimenti che Maria ha generato l'uomo Gesù e non Dio, per cui rifiuta alla stessa il titolo di “Madre di Dio” (*Theotókos*), riconoscendola esclusivamente come “Madre di Cristo” (*Christotókos*) e manifesta che colui che nacque da Maria era solo un uomo in cui Dio poi discese alla stessa maniera dei profeti¹¹⁵. Riconosce l'esistenza in Cristo, piuttosto che di due nature, di due persone (Dio e uomo), unite dal punto di vista “morale” più che sostanziale. L'umanità, il corpo di Gesù sarebbe stata una sorta di “Tempio dello Spirito”, in cui era accolta la divinità. Tale dottrina fu condannata dal

113 *Ibid.*, 675 sgg.

114 Eliade&Couliano, *Religioni*, 236.

115 *Ibid.*, 236.

Concilio di Efeso del 431 d.C., che decretò, quale dogma della Chiesa, Maria nella descrizione *Theotókos*. Lo stesso fu perciò rigettato da quei cristiani che poi presero il nome di nestoriani e in particolare da quelli che vivevano nell'Impero persiano ad est, ossia la Chiesa d'Oriente.

Che quest'ultima, rigettando il Concilio di Efeso, abbia veramente negato l'insegnamento dogmatico conciliare, è discutibile. Nel 1994, il patriarca della Chiesa assira d'Oriente, la principale comunità cristiana che, senza entrare in comunione con la Chiesa Cattolica, dichiara di professare la stessa dottrina della Chiesa persiana di allora, ha firmato una dichiarazione congiunta con il Papa nella quale si afferma che: “Cristo non è un “uomo ordinario” che Dio avrebbe adottato per dimorare in lui e per ispirarlo come nei giusti e nei profeti. [...] L'umanità che la beata Vergine Maria ha dato alla luce è, da sempre, quella dello stesso Figlio di Dio. Per questo motivo la Chiesa assira d'Oriente prega la Vergine Maria quale “Madre di Cristo nostro Dio e Salvatore”. Alla luce di questa stessa fede, la tradizione cattolica prega alla Vergine Maria come “Madre di Dio” ed anche come “Madre di Cristo”. Ciascuno di noi due riconosce la legittimità e la correttezza di queste espressioni dell'identica fede e rispettiamo la preferenza di ognuna delle due chiese nella rispettiva vita liturgica e nella pietà”¹¹⁶.

- Il Monofisismo o Eutichianesimo = La teoria monofisita venne sviluppata da Eutiche (378-454 d.C.), archimandrita di un monastero a Costantinopoli. Nel 448 d.C. Eutiche scese in campo nella disputa teologica contro Nestorio, che dichiarava la presenza di due persone distinte (una divina e l'altra umana) in Cristo. Egli disse che antecedentemente l'Incarnazione fossero presenti due nature, poi una sola, derivata dalla fusione delle stesse¹¹⁷. Alcuni autori, d'altro canto, trovavano già venature interpretabili in senso monofisita, in testi attribuiti a Cirillo di Alessandria (376-444 d.C.), vescovo e padre della Chiesa, in quanto esso si avvicinava alla dottrina soteriologica della “divinizzazione” dei redenti¹¹⁸; altri,

116 Questa da me riportata è la Dichiarazione cristologica comune della Chiesa Cattolica e della Chiesa Assira d'Oriente dell'11 novembre 1994.

117 Mondin, *Dizionario dei Teologi*, 234.

118 Andresen&Denzler, *Dizionario storico del Cristianesimo*, 425.

invece, consideravano Apollinare di Laodicea quale iniziatore di tale visione cristologica: l'etimologia *monophysis*, rimanderebbe a “l'unica natura” dell'Apollinarismo¹¹⁹.

Nel 451 d.C. fu convocato il Concilio di Calcedonia che si concluse con la condanna del Monofisismo; Dioscoro ed Eutiche furono esiliati, Flaviano di Costantinopoli fu proclamato martire della fede ed infine la scomunica a Papa Leone I fu dichiarata nulla. Questa corrente rappresentava anche la visione gnostica di Cristo.

- Il Miafisismo = è una dottrina cristologica secondo la quale in Gesù Cristo vi è una sola natura, unica ed eccezionale nella storia dell'umanità, composta dall'unione della divinità e dell'umanità, indivisibili tra loro. Se il Monofisismo professava l'esistenza, in Cristo, di “un'unica natura” (*monē physis*), quella divina, il Miafisismo, che dalla prima si presenta in forma attenuata, predica sì in Cristo l'umanità e la divinità, ma fuse e inseparabili in “una natura unica” (*mia physis*). Essendo Cristo una sola Persona della Trinità, Egli deve essere necessariamente di un'unica natura; due nature invece costituirebbero due persone. Oggigiorno le ritroviamo nelle chiese copte d'Egitto e di Etiopia e nella Chiesa Apostolica Armena¹²⁰.
- Il Monotelismo = è la dottrina basata nell'affermazione che in Cristo esiste un'unica volontà o energia. Fu dichiarata eretica dalla Chiesa cattolica. Se Cristo avesse avuto una libera volontà umana, distinta da quella divina, egli avrebbe potuto anche ribellarsi a quest'ultima e dunque anche peccare, circostanza esclusa dall'abituale fede e anche dai Concili di Efeso e di Costantinopoli II, i quali stabilirono che Cristo non peccò mai ed era immune da passioni e inclinazioni cattive e pertanto in Lui non vi furono in assoluto contrasti di Volontà. Quest'eresia comunque terminò con il Terzo Concilio di Costantinopoli del 680-681 d.C.¹²¹.

Ulteriori dottrine e movimenti o sette con differenze cristologiche le ritroviamo:

119 *Ibid.*, 425.

120 Meinardus, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, 124-126 sgg.

121 Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 556. Nel Terzo Concilio di Costantinopoli si dichiarò: “Cristo ha due Volontà naturali e due operazioni naturali, senza divisione, commutazione, separazione, confusione, secondo gli insegnamenti dei Padri; due Volontà non contrarie, ma la Sua Volontà umana segue quella divina ed onnipotente, senza opposizione né ribellione, ma interamente sottomessa”. Traduzione operata da Angelo Sghirlanzoni.

- Negli Abeliani = sostenitori dell'assoluta continenza sessuale anche all'interno del matrimonio, ritenendo che quello reale consistesse nell'unione dei cuori e non in quella dei corpi.

Derivavano il loro nome da Abele che, a loro avviso, era stato sposato, senza tuttavia mai aver avuto rapporti sessuali con la moglie. Ogni coppia adottava un bambino e una bambina destinati ad ereditarne i beni. Successivamente, questi figli adottivi si sarebbero dovuti sposare, impegnandosi a loro volta a non generare ulteriori figli, bensì solo ad adottarne¹²².

- Gli Adelofagi = ritenevano indegno che un cristiano mangiasse in presenza di altre persone. Anche a causa di tale pratica, la setta andò rapidamente estinguendosi. Inoltre essi negavano la divinità dello Spirito Santo.
- L'Adozionismo = fu una dottrina cristologica che fece di Gesù una creatura originale, eletta da Dio ad una missione particolare, pur rimanendo su un piano inferiore rispetto al Creatore. Viene adottato dal Padre al momento del Suo Battesimo al fiume Giordano, momento in cui è elevato al rango di Figlio di Dio, acquisendo così la natura divina.
- Il Docetismo = non concepiva che in Gesù Cristo potessero convivere contemporaneamente la natura umana e divina¹²³, essendo queste raffigurazioni, rispettivamente, del Male e del Bene¹²⁴. Da questa considerazione derivò che Cristo non potesse avere un corpo umano reale, ma soltanto etereo o apparente¹²⁵. Ne conseguì che nell'Eucaristia non vi potesse essere il corpo di Cristo, dal momento che esso è una creatura priva di sostanza. Questa concezione è quindi opposta alla transustanziazione.
- Il Donatismo = fu un movimento religioso cristiano sorto in Africa nel 311 d.C. dalle idee del vescovo di Numidia, Donato di Case Nere, soprannominato “il Grande” per la sua considerevole dialettica. Il suo pensiero nacque da una critica ostinata nei confronti di quei vescovi che non avevano resistito alle persecuzioni di Diocleziano, consegnando ai

122 Berti, *Dizionario del Cristianesimo*. Nel testo si descrivono i vari movimenti tra cui appunto gli Abeliani.

123 Andresen&Denzler, *Dizionario storico del Cristianesimo*, 254.

124 Il Docetismo, in quanto ramificazione dello Gnosticismo, si concentrava nella lotta tra il Bene e il Male, intesi come principi autonomi.

125 Pagliarino, *Cristianesimo e Gnosticismo*, 37.

magistrati romani i libri sacri. Secondo i donatisti i Sacramenti amministrati da tali vescovi, detti *traditores*, in quanto avevano compiuto una *traditio*, non sarebbero stati validi. Questa posizione presupponeva, dunque, che i Sacramenti stessi non avessero efficacia di per sé, ma che la loro legittimità dipendesse dalla dignità di chi li amministrava¹²⁶.

- Il Marcionismo = Il suo canone biblico era composto da undici libri, tra cui il Vangelo di Marcione, una versione ridotta di quello di Luca e dieci lettere di Paolo. Le idee di Marcione sono state spiegate da lui stesso nell'*Antitesi*, un'opera teologica considerata perduta. La premessa necessaria per comprendere questo pensiero è il fatto che per Marcione gli insegnamenti di Cristo fossero incompatibili con le azioni del Dio dell'Antico Testamento.

Egli attribuiva questi aspetti e caratteristiche a due principi: un primo Dio giustiziere e iracondo dell'Antico Testamento, che è allo stesso tempo il Creatore dell'universo, mentre il secondo Dio del Vangelo, sconosciuto prima dell'arrivo di Gesù, è solo amore e pietà¹²⁷. Nulla rimane dei libri dei marcioniti e la loro memoria è stata a lungo offuscata attribuendo loro posizioni manichee e comportamenti antisociali.

- Il Modalismo = Compare, quale ulteriore dottrina, nel II-III secolo d.C. In essa le Tre Persone divine sarebbero soltanto tre aspetti dell'unica divinità: una forma del cosiddetto Monarchismo, corrente che mirava a conservare intatta ed illimitata la “monarchia” del Padre, ovvero la sua assoluta unicità, che interpretava perciò la persona di Gesù come un essere umano che ospitava in sé la forza divina.
- Il Montanismo = non aveva un vero apparato dottrinale, si basava invece sul pensiero cristiano modificato da una serie di comportamenti e precetti. I contrasti con la Chiesa cattolica ortodossa erano sorti perché i montanisti affermavano la superiorità dei loro profeti sul clero istituzionale e permettevano, in aperto contrasto con la Chiesa “ufficiale”,

¹²⁶ Pincherle, *Il Donatismo*. L'intero volume descrive questo movimento in tutte le sue caratteristiche.

¹²⁷ Von Harnack, *Storia del Dogma Vol. I*, 269.

la partecipazione delle donne ai riti, soprattutto la loro centralità nelle rivelazioni e nelle profezie: Massimilla e Priscilla su tutte.

Secondo la visione montanista, i profeti erano messaggeri di Dio e parlavano in Sua vece ai credenti sostenendo di essere il Padre, il Figlio e il Paraclito, in modo simile a come facevano i profeti dell'Antico Testamento. Questa dichiarazione dello Spirito di Dio che parlava tramite il profeta, è descritta così: “Ecco, l'uomo è come una lira e io vi scorro sopra come un archetto; l'uomo dorme, e io veglio; ecco, è il Signore che immerge i cuori degli uomini nell'estasi e che dà un cuore agli uomini”¹²⁸.

Tuttavia il punto focale del movimento era lo spirito millenarista, l'attesa della parusia, suggerita, forse, dall'influenza sul mondo cristiano dell'epoca che ebbe l'Apocalisse di Giovanni. Tale credenza aveva di seguito la totale assenza di interesse per il mondo e per la storia, ritenute cose di poca durata.

- Il Novazianismo = il movimento determinò una scissione ecclesiastica, ricordata col nome del presbitero romano Novaziano (220-258 d.C.) il quale, dopo un'iniziale posizione moderata sulla controversa questione dei “lapsi”¹²⁹, si fece sostenitore di una linea molto rigorosa e intransigente, mettendosi in netto contrasto con la posizione “ufficiale” della Chiesa: per questo fu scomunicato nel concilio romano del 251 d.C. Secondo lo stesso la Chiesa doveva essere costituita da un piccolo gruppo di spirituali, inevitabilmente in conflitto con la città terrena, in sostanza una Chiesa di profeti e di martiri, mentre per i vescovi la Chiesa era un popolo che doveva riunire tutti i fedeli, con i loro diversi livelli di spiritualità. Novaziano ed i suoi seguaci predicavano il rigorismo dottrinale e la necessità di un rinnovamento spirituale all'interno della Chiesa.
- Il Pelagianesimo = Secondo Pelagio, gli uomini possono, attraverso la propria volontà, il libero arbitrio, evitare il peccato e giungere alla salvezza eterna, anche senza la necessità

¹²⁸ Epiphanius, *Panarion*, XLVIII, 4.

¹²⁹ I lapsi era il termine latino usato, nel III e IV secolo, per indicare i cristiani che, sotto la minaccia delle persecuzioni, compirono atti di adorazione verso gli dèi pagani. Furono classificati in Turificati, coloro che avevano bruciato l'incenso agli dei; Sacrificati, coloro che avevano offerto sacrifici agli dei; Libellatici, coloro che si erano procurati documenti falsi che attestavano il loro sacrificio agli dei; Traditores, che avevano consegnato le Scritture.

dell'intervento della Grazia Divina. Per lo stesso esiste la grazia della Creazione, *gratia qua creati sumus*, della rivelazione, della Legge, dei miracoli di Cristo e del suo esempio, della sua dottrina salvifica, non quella preveniente, definita da Agostino d'Ippona ispirazione d'amore; Dio la concederebbe ad alcuni secondo una Sua volontà imperscrutabile. Per Pelagio, l'uomo, quale essere libero, può decidere di peccare o meno e quindi non ammette una dipendenza necessaria da Dio per ottenere la salvezza. Egli è stato creato libero da Dio stesso ed è Dio che, alla fine della vita, premia o punisce il buono o cattivo uso fatto dall'uomo, della propria libertà¹³⁰.

- Il Priscillianesimo = Priscilliano è la figura più rilevante di una comunità comprendente altri vescovi ed influenzata da maestri gnostici provenienti da Alessandria d'Egitto. Gli aspetti principali della sua dottrina comprendono:
 - l'ascetismo;
 - il dualismo gnostico;
 - il modalismo in campo trinitario (ovvero le tre persone divine sono considerate solo aspetti provvisori dell'unica divinità);
 - il docetismo nella cristologia (ovvero negazione della carnalità di Gesù);
 - il rivendicazionismo sociale;
 - l'inserimento di temi astrologici nelle teorie manichee come i segni dello zodiaco che sono visti come angeli ribelli contrapposti ai Dodici Patriarchi¹³¹.

In conclusione, citerò ora la visione cristologica attualmente accettata dalla maggior parte delle Chiese cristiane, come quella cattolica, ortodossa, protestante ed altre ovvero quella diofisita.

- Il Diofisismo = è una dottrina della Chiesa cristiana che sostiene la coesistenza in Gesù Cristo delle due nature, l'umana e la divina, in base a quanto deciso nel IV Concilio ecumenico di Calcedonia nel 451 d.C. Secondo la teoria diofisita l'umano e il divino sono

130 McWilliam, *Pelagius, Pelagianism*, 1538-1542.

131 Burras, *The Making of a Heretic*. Il testo analizza tutti quegli aspetti poc'anzi citati relativi al Priscillianesimo.

uniti senza separazione o confusione, anzi, con armonia e assenza di contraddittorietà nell'unicità della Persona del Figlio.

Da quanto si può evincere tra le varie visioni che si hanno sulla figura messianica nel Cristianesimo, non possiamo non notare la sua grande somiglianza con quella di Astvat-ereta, il Saošyant zoroastriano in due punti particolari:

- entrambi vengono inviati dalla Divinità per salvare il mondo e le anime degli esseri umani;
- allo stesso tempo, sono definiti come Incarnazioni della Verità.

Vi è però una differenza. Nella visione attualmente corrente Cristo è sia uomo che divino, mentre Astvat-ereta rimane solamente uomo. Ciò lo avvicinerebbe a posizioni dottrinarie in cui Gesù è visto più come uomo e profeta che come figura divina e questa influenza potrebbe essersi verificata soprattutto nelle chiese orientali come quelle nestoriane o nei movimenti ariani orientali. Inoltre, va ricordato come nell'Ebraismo, religione dal quale il Cristianesimo si è sviluppato principalmente, la figura del Messia fosse stata acquisita dopo l'esodo dal contatto avuto con il mondo iranico e persiano ed essa potrebbe essersi in seguito trasmessa nel Cristianesimo con le similitudini e differenze poc'anzi citate.

6.7. I Sacramenti.

Un Sacramento, nella tradizione teologica cattolica, è un segno sensibile ed efficace della Grazia, istituito da Cristo ed affidato alla Chiesa, attraverso il quale viene elargita la vita divina. Per quella Cattolica essi sono sette:

- **Battesimo** = Sia i Cattolici che gli ortodossi credono nella cosiddetta “rigenerazione battesimale”, cioè che coloro che si battezzano per la salvezza, rinunciando espressamente a Satana e credendo in Cristo morto e risorto, sono liberati dal peccato originale e rigenerati come figli di Dio; entrano così a far parte della Chiesa, che è la comunità dei credenti in Cristo. Per queste confessioni cristiane il battesimo consiste, in termini positivi, nell'immergersi nella morte di Cristo e nell'essere generati come nuove creature. L'episodio “storico” risale a quanto Adamo ed Eva, nel Paradiso terrestre, si ribellarono a Dio: secondo l'espressione di san Paolo nella Lettera ai Romani, “dove è abbondato il peccato è sovrabbondata la Grazia”¹³², si diventa figli di Dio, si viene incorporati a Cristo e si entra a far parte della comunità dei salvati, la Chiesa.
- **Confessione** = I cristiani, nelle prime comunità della Chiesa, ottengono il perdono per i peccati praticando la preghiera, le buone azioni, il digiuno e l'elemosina. Questa disciplina penitenziale ha ricevuto in tempi moderni il nome di penitenza pubblica, a volte erroneamente confusa con l'annuncio pubblico della scomunica a causa di un peccato grave. Capitava che, spesso, i peccatori parlassero pubblicamente dei loro peccati, ma le testimonianze della Chiesa antica mostrano che, nella maggior parte dei casi, i reati erano noti per il solo sacerdote: la pubblica confessione da parte del penitente era sempre iniziativa privata della persona. Nella Chiesa cattolica, la confessione è il momento necessario di un percorso di conversione, intesa come cambiamento radicale della persona e del suo modo di giudicare ed agire etico. Dal Concilio Vaticano II, tale cambiamento va concepito come cammino di riunione e di comunione della comunità e della chiesa stessa.

¹³² Ro., 5,20.

Il percorso di conversione è articolato in quattro fasi:

- **Pentimento o contrizione:** Il fedele deve anzitutto pentirsi sinceramente del male che ha compiuto riconoscendolo come tale e prendendo atto della sua debolezza o ingenuità o superficialità nell'aver seguito la scelta sbagliata. Se si pente, conscio di avere offeso Dio, amandolo sopra ogni cosa, sta provando una contrizione perfetta, che da sé cancella ogni peccato veniale o mortale purché vi sia la ferma intenzione di suggellare questo momento di grazia con il sacramento stesso. Se il pentimento viene dalla paura delle conseguenze del peccato si ha una contrizione imperfetta o contrizione da timore o attrizione, che rappresenta l'inizio di un cammino di conversione richiedente l'assidua frequentazione dei sacramenti per giungere a termine.
- **Esame di coscienza:** è l'atto di riflessione in cui il fedele pentito si interroga per comprendere se, dove e come ha sbagliato. In tal modo rivede i principi della Fede e del corretto comportamento che sarà chiamato ad onorare. Questa analisi morale può essere facilitata confrontandosi con un sacerdote che aiuta a comprendere pesi e gravità delle diverse azioni.
- **Confessione:** Il penitente deve ricevere la Confessione dove dichiarerà, con l'aiuto del sacerdote, tutti i peccati che in sincerità ricorda¹³³ e le circostanze in cui li ha compiuti. In tal modo il sacerdote aiuterà la persona, sapendo quanta sia stata la sua reale responsabilità e quanta parte possa avere avuto l'inesperienza, le pressioni sociali o di gruppo, la debolezza fisica, psicologica e quant'altro. Il fedele prometterà di non voler peccare di nuovo e chiederà a Dio la forza per resistere alle tentazioni future. Riceverà quindi il perdono di Dio e la pace, i suoi peccati saranno stati perdonati e sarà riconciliato con la Chiesa, con i suoi fratelli e, non ultimo, con se stesso. E' necessario indicare i peccati gravi o mortali ed è vivamente consigliato confessare anche quelli meno gravi, detti peccati veniali. Al sacramento in questione viene attribuito un profondo valore educativo poiché in esso la

¹³³ Il Sacramento poteva essere preparato ed era meglio poter nominare i peccati da sé senza dover aspettare delle domande precise del confessore.

persona viene perdonata da un Dio misericordioso e impara ad usare misericordia, come Lui.

- Soddifazione: la Confessione implica un cambiamento di visione e di vita. Il primo passo necessario per compierlo è riparare alle offese che si sono fatte, come restituire la refurtiva per un ladro o riabilitare un calunniato per un maldicente. La semplice giustizia umana lo prevede. Quella divina richiede anche opere degne della conversione quali la preghiera, le opere di misericordia, il sopportare serenamente le offese e i dolori della vita, il servizio verso il prossimo ecc. La Confessione dà pace all'anima e rende soddifazione allo spirito¹³⁴.
- Eucaristia = L'Eucaristia, secondo la dottrina cattolica, è il Corpo di Gesù Cristo stesso. In essa Egli è presente in modo completo e in tutta la Sua Persona, cioè nel Corpo, Sangue, Anima e Divinità. Il miracolo consiste nel fatto che l'Eucaristia, sebbene sia sostanzialmente il Corpo di Cristo, mantiene quelli che sono gli aspetti esteriori del pane. Essa è strettamente collegata con la Pasqua, con la morte e risurrezione di Gesù. Il fatto fondamentale che collega i due avvenimenti è l'ultima Cena fondante l'Eucaristia e annunciante la Pasqua. Cristo celebrò quella ebraica, donandole un nuovo significato. Nella cena pasquale ebraica, consistente in azzimi ed erbe amare, si assisteva al ricordo della liberazione dall'Egitto e degli eventi dell'esodo stesso. In quella cristiana, l'Eucaristia, si assiste e si rinnova la Passione e morte del Figlio di Dio. Nel suggellare la nuova Pasqua dell'Agnello, si ricordano le parole di Gesù: “Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue”¹³⁵.

L'apostolo Paolo di Tarso scrive: “Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice voi annunziate la morte del Signore finché egli venga”¹³⁶. È necessario soffermarsi in modo particolare sulla comprensione dell'eucaristia come memoriale (anamnesi, in ebraico “*zikkaron*”): questo termine nel contesto biblico indica azioni rituali riferite ad un evento salvifico passato, ma sempre attuale nel momento del ricordo, rendendolo presente ai partecipanti nelle sue stesse

134 Morgante, *Il Sacramento della Penitenza*. L'intero volume descrive tutto il Sacramento della Confessione con tutti questi elementi riportati nella qui presente Tesi.

135 *Lc.*, 22,20.

136 *I Co.*, 11,26.

dimensioni e proiettandolo, con la Resurrezione di Cristo, verso il futuro¹³⁷. Nella concezione memoriale le confessioni cristiane trovano consenso nell'affermazione: “L'Eucaristia è il memoriale di Gesù crocifisso e risorto, cioè il segno vivo ed efficace del suo sacrificio, compiuto una volta per tutte sulla croce e ancora operante in favore di tutta l'umanità”¹³⁸.

- Confermazione o Cresima = La Confermazione risulta, insieme al Battesimo ed all'Eucaristia, tra i Sacramenti dell'iniziazione cristiana. Il primo incorpora il fedele alla Chiesa, al “popolo di Dio”, il secondo sostiene lo stesso nel cammino verso la “città celeste”, mentre è ancora in quella terrena, il terzo conferma l'impegno del credente nella fede e nell'essere testimone della Parola di Dio. Il termine Cresima come detto ha la stessa origine del termine Cristo, derivando infatti dalla parola greca *crisma*, cioè unzione. Come Gesù Cristo è l'Unto, il Fedele, l'Amen che attua il disegno del Padre, così la Cresima è il sacramento che rende il cristiano capace di seguire profondamente Cristo con una coscienza più matura. In passato il catechismo affermava che la cresima rendesse perfetti cristiani e soldati di Gesù Cristo; l'espressione era collegata con il rituale del buffetto che è un retaggio di investitura militaresca: come nell'esercito romano si dava la *alapa militaris*¹³⁹, ripresa nelle investiture cavalleresche di addobramento¹⁴⁰, così il vescovo dà un piccolo buffetto sulla guancia destra.
- Ordini Sacri = Il Sacramento dell'Ordine consiste nell'effusione dello Spirito Santo e di uno o più dei suoi basilari carismi: unzione, dono sacerdotale e profetico¹⁴¹. Nella Chiesa delle origini sant'Ignazio di Antiochia intorno al 110 d.C. nelle sue Lettere delinea la tripartizione “vescovo - presbitero - diacono”¹⁴². Viene inoltre menzionato per la prima volta da un pontefice nella lettera di papa Cornelio (251-253 d.C.) a Fabio vescovo di Antiochia, in cui erano indicati gli ordini allora in uso nella Chiesa di Roma. Dopo il Concilio Vaticano II gli

137 Kasper, *Sacramento dell'unità*, 94.

138 Passaggio tratto dal Documento Ecumenico di Lima del 1982.

139 Uno schiaffo che simboleggiava una prima ferita.

140 L'addobramento o meglio *adoubement* o vestizione era la cerimonia ufficiale con cui nel Basso Medioevo si ammettevano al cavalierato i nuovi adepti. Il termine deriva dal francone *dubban* che significa colpire e designava l'usanza, da parte del cavaliere anziano, di percuotere simbolicamente sulla gota o sulla nuca l'iniziato.

141 *Giov.*, 1,25.

142 Ignatius Antiochenus, *Ef*, XIII.

ordini minori sono stati ridotti e non vengono più chiamati in tal modo, ma ministeri: sono quelli dell'accolito e del lettore¹⁴³. Per quanto riguarda quelli maggiori, oggi la teologia cattolica non parla più di “ordini” al plurale, ma di tre gradi dell'unico sacramento omonimo:

- Episcopato = i vescovi sono i successori degli apostoli. Esercitano il triplice ministero dell'insegnamento (*munus propheticum* o *munus docendi*), del governo pastorale (*munus regalis* o *munus regendi*), della santificazione (*munus sacerdotalis* o *munus liturgicum*). In età apostolica le loro funzioni erano indistinte rispetto a quelle dei presbiteri. Dal II secolo sono normalmente i pastori delle Chiese locali, le diocesi.
- Presbiterato = i presbiteri o preti sono i collaboratori dei vescovi con i quali condividono la predicazione della Parola di Dio, la presidenza dell'Eucaristia e delle altre celebrazioni sacramentali, esclusa, normalmente, la Confermazione e il conferimento dell'Ordine Sacro. Sono quindi sacerdoti come i vescovi. Possono esercitare il ministero nella guida di una parrocchia (in tal caso si dicono parroci) o in qualunque altro ministero che venga loro affidato dal proprio vescovo, verso cui devono obbedienza. Quando sono inviati dalla loro diocesi come missionari sono detti *fidei donum*.
- Diaconato: i diaconi sono collaboratori dei vescovi nella modalità del servizio. Predicano la Parola di Dio, amministrano il Battesimo, assistono alla celebrazione del Matrimonio, coordinano il ministero della carità nella chiesa.

Tale sacramento è chiamato “Ordine” in quanto con questo termine si designava, in epoca romana, un “corpo sociale”, un gruppo di persone con funzioni pubbliche. Il lemma passò poi nella terminologia ecclesiastica per indicare un collegio o comunque un gruppo di persone incaricate di un ministero pastorale e/o dell'amministrazione di un culto¹⁴⁴.

143 Informazioni provenienti dal *Ad Pascendum Motu Proprio* del 1972 di Papa Paolo VI nel suo decimo anno di pontificato.

144 La parola Ordine, nell'antichità romana, designava corpi costituiti in senso civile, soprattutto il corpo di coloro che governano. *Ordinatio*, ordinazione indica l'integrazione in un *ordo* o ordine. Nella Chiesa ci sono corpi costituiti che la Tradizione, non senza fondamenti scritturistici, chiama sin dai tempi antichi con il nome di *taxeis* in greco o di *ordines*: così la liturgia parla dell'*ordo Episcoporum*, ordine dei Vescovi, dell'*ordo presbyterorum* o ordine dei presbiteri, dell'*ordo diaconorum* o ordine dei diaconi.

- Matrimonio = Il sacramento del Matrimonio cristiano viene fatto originare dalla prescrizione contenuta nel libro della Genesi¹⁴⁵, che già descrive alcuni elementi fondamentali: l'indissolubilità del vincolo coniugale e la complementarità di uomo e donna. Il primo miracolo di Gesù fu compiuto alle nozze di Cana¹⁴⁶, segno inteso ad affermare il valore positivo del Matrimonio¹⁴⁷. Inoltre Cristo stesso ribadisce l'insegnamento dell'indissolubilità¹⁴⁸. L'attesa dell'imminente venuta del Regno di Dio predicata da Gesù e dagli apostoli, fra cui Paolo di Tarso e la necessità di evitare legami terreni comportò che la Chiesa dei primi secoli attribuisse un minor valore al matrimonio rispetto al celibato e considerasse il primo una condizione meno preferibile. Per la dottrina della Chiesa, questo Sacramento è una realtà naturale che costituisce la prima rivelazione dell'amore di Dio per il suo popolo. *L'una caro*¹⁴⁹ a cui sono chiamati gli sposi è immagine dell'Incarnazione, espressione perfetta dell'amore di Dio. Ogni unione matrimoniale ha, perciò una dimensione sacra, che diventa rituale in senso proprio quando celebrato tra due battezzati.
- Unzione degli infermi = consiste in una preghiera che si fa per un ammalato con dell'olio, appositamente benedetto per questo uso. Dal punto di vista etnologico e antropologico, questa unzione si configura, tra l'altro, come un tipico rito di passaggio. Fino alla riforma liturgica del XX secolo, questo Sacramento veniva comunemente chiamato Estrema Unzione, per l'abitudine pastorale di amministrarlo solo in punto di morte o quando la malattia si presentava ormai con un esito letale. L'origine del nome di questo sacramento si troverebbe nella lettera di Giacomo: “chi è malato, chiami presso di sé i presbiteri della Chiesa ed essi preghino su di lui dopo averlo unto con olio nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo solleverà e, se ha commesso peccati,

145 *Gen.*, 2,24.

146 *Giov.*, 2,1-11.

147 A tale proposito Leone XIII scrive nell'enciclica *Arcanum Divinae*: “Egli infatti nobilitò con la sua presenza le nozze in Cana di Galilea, e con il primo dei suoi prodigi le rese memorabili”.

148 *Mat.*, 19,6-8.

149 Il concetto dell'*una caro*, una sola carne, consiste nella specifica, esclusiva ed indissolubile unità tra marito e moglie, iscritta per Volontà Divina nella natura dell'uomo e capace di esprimere e rendere presente la misteriosa unione tra Cristo e la Chiesa.

gli saranno perdonati”¹⁵⁰. La Chiesa cattolica insegna che l'istituzione dell'Unzione risale a Gesù stesso:

1) descrivendo il primo invio missionario dei Dodici, dopo che questi ha dato loro le dovute istruzioni, alcuni evangelisti narrano che essi “partiti, predicavano che la gente si convertisse, scacciavano molti demòni, ungevano di olio molti infermi e li guarivano”¹⁵¹.

2) dopo la Sua Risurrezione, Gesù rinnovò il mandato missionario, includendo il comando dell'imposizione delle mani ai malati: “Nel mio nome scacceranno i demoni, parleranno lingue nuove, prenderanno in mano i serpenti e, se berranno qualche veleno, non recherà loro danno, imporranno le mani ai malati e questi guariranno”¹⁵².

Avendo analizzato i Sette Sacramenti cristiani possiamo notare subito dei riscontri con quelli presenti nello Zoroastrismo, in quanto, in questo sistema religioso, ritroviamo:

1. il sacramento dell'Iniziazione, paragonabile a quello del Battesimo;
2. dell'età puberale, simile a quello della Confermazione;
3. dell'età adulta, nella scelta di vita dell'individuo, sia esso sacerdote (Ordini Sacri), sia esso sposato (Matrimonio), anche se in questo caso uno non esclude l'altro;
4. della Confessione, con l'unica differenza che nello Zoroastrismo fosse pubblica e non privata;
5. del rito di passaggio finale con successiva disposizione del corpo nelle Torri del Silenzio, simile a quello cristiano dell'Unzione nel concetto di attraversamento da uno stato dell'esistenza all'altro;
6. dello Haoma. Lo *yasna* è insieme un sacrificio incruento ed una Comunione. Oltre lo Haoma vi sono altre offerte chiamate *myazd* e *drōn*, in origine, a quanto sembra, offerte liquide e solide. Attualmente il primo è un'offerta di frutta mentre il secondo è “un pane non lievitato

150 *Giac.*, 5,14-15.

151 *Mar.*, 6,12-13.

152 *Ibid.*, 16,17-18.

rotondo fatto di farina di grano e burro liquefatto”¹⁵³. La rassomiglianza esteriore con l'Eucaristia cristiana è, perciò, sorprendente. Ancora più sbalorditivo risulta, tuttavia, l'evidente affinità tra il sacrificio incruento dello Haoma e quello, sempre eucaristico, della messa cattolica. In ognuno dei casi, è la divinità ad essere allo stesso tempo vittima e sacerdote ed in ambedue l'offerta è indirizzata al Padre Celeste della vittima-sacerdote¹⁵⁴. Quando essa è terminata, la carne del Dio “ucciso” viene consumata dal prete e distribuita al popolo ed in entrambi i casi essa è considerata sia come unione con la divinità, sia come elisir dell'immortalità. Il significato del rito in questione, era abbondantemente chiaro agli autori dell'Avesta, anche se sembra che successivamente sia stato, in un certo qual modo, razionalizzato. Pertanto, in un tardo testo zoroastriano, *Dādestān ī denīg* (“Sentenze Religiose”)¹⁵⁵, le quattro spremiture dello Haoma sono paragonate all'avvento di Zoroastro ed alla venuta dei suoi tre figli postumi alla fine del tempo, per istituire la Riabilitazione Finale in cui tutti gli uomini saranno resi immortali. Tuttavia, anche in questa narrazione, il tema dell'immortalità non viene perduto e questo è il significato sacramentale dello stesso rito. Il dio viene “ucciso” (pestato simbolicamente nel mortaio) affinché l'uomo possa divenire immortale. Il miracoloso Haoma o Hom verrà prodotto negli ultimi giorni mediante il sacrificio taurino finale che introdurrà alla vita eterna.

153 Modi, *Religious Ceremonies*, 279.

154 Alberti, *Avestā, Yašt* 10, 88-90, 348.

155 West, *Dādestān ī denīg*, 48.

6.8. Escatologia Individuale.

In questo paragrafo si evidenzierà la concezione cristiana intorno a ciò che avviene dopo la morte del singolo individuo. Secondo tale pensiero la persona si ritroverà in uno dei tre regni che seguono:

1. Paradiso;
2. Purgatorio;
3. Inferno.

Nel Cristianesimo in generale, il Paradiso è uno dei tre stati definitivi degli uomini dopo la morte. Esso è l'unione definitiva tra Dio e l'uomo, come viene simbolicamente visto nella Bibbia ed è la più profonda delle aspirazioni dello stesso, conducendolo definitivamente alla felicità¹⁵⁶. Un'altra interpretazione cristiana del Paradiso, di cui è testimone una credenza della Chiesa copta, è quella di una dimora temporanea degli spiriti dei giusti fino a quando, riuniti con i rispettivi corpi nella risurrezione della carne, saranno trasferiti, dopo il Giudizio Universale, alla Gerusalemme celeste¹⁵⁷.

Nei libri dei Maccabei, deuterocanonici non inclusi nel canone ebraico e in quelli protestanti, si esprime la certezza della risurrezione dei morti e della vita eterna. Eppure *Qoelet* (*Ecclesiaste*) afferma: “Infatti la sorte degli uomini è la stessa che quella degli animali: come muoiono questi così muoiono quelli. Gli uni e gli altri hanno uno stesso soffio vitale, senza che l'uomo abbia nulla in più rispetto all'animale. Gli uni e gli altri sono vento vano. Gli uni e gli altri vanno verso lo stesso luogo: gli uni e gli altri vengono dalla polvere, gli uni e gli altri tornano alla polvere¹⁵⁸.” Nella Bibbia la parola Paradiso compare in tre brani del Nuovo Testamento:

1. quando uno dei malfattori crocifissi a destra e a sinistra di Gesù grida al suo compagno che

¹⁵⁶ *I Co.*, 13,12.

¹⁵⁷ Maher, *The Salvation that We Are Awaiting*, 256.

¹⁵⁸ *Eccl.*, 3,19-20.

schernisce il Messia; in tale episodio il ladrone, resosi conto di essere giustamente condannato per ciò che di malvagio ha operato, si rivolge a Gesù chiamandolo Signore, chiedendogli di ricordarsi di lui quando sarebbe giunto nel Suo regno. Gesù gli risponde che in quel giorno stesso sarebbe stato con Lui in Paradiso. Egli, condannato dalla giustizia degli uomini, viene dunque assolto per mezzo della fede in Gesù Cristo. La via al Paradiso, il Giardino dell'Eden, che la disobbedienza di Adamo ed Eva aveva reso inaccessibile all'uomo, viene riaperta da Colui che è la Via, la Verità e la Vita: Gesù Cristo¹⁵⁹;

2. l'Apostolo Paolo riferisce indirettamente di una propria esperienza soprannaturale, nel quale egli, definendosi quale uomo in Cristo, comunica di essere stato rapito fino al Terzo Cielo in Paradiso e di aver udito parole ineffabili, che non è lecito ad alcun uomo di proferire; tale brano colloca dunque il Paradiso in cielo e non in terra o altrove, in un luogo accessibile solo a coloro che sono in Cristo, ossia tutti coloro che, come il malfattore in croce, riconoscono il proprio peccato davanti a Dio e ripongono in Gesù Cristo la loro fede e la loro speranza. Secondo la Parola di Dio non vi è dunque alcuno strumento “scientifico” o filosofico che possa rendere visibile ed accessibile il Paradiso all'uomo, ma solo la fede in Gesù Cristo¹⁶⁰.
3. Gesù Cristo stesso riferisce nella lettera indirizzata alla Chiesa di Efeso, trasmessa all'Apostolo Giovanni per mezzo di un angelo¹⁶¹, che Egli darà da mangiare dell'Albero della Vita, che è in mezzo al Paradiso di Dio, a colui che vince. Ciò mostra che l'Albero della Vita stesso, di cui si era persa traccia dopo la cacciata di Adamo ed Eva dal Giardino dell'Eden, non è scomparso, ma si trova ora nel Paradiso di Dio, che Paolo riferisce essere al Terzo Cielo, dunque non in Terra. La vittoria indicata da Gesù è quella di cui si parla nella Lettera ai Romani¹⁶², la quale si ha in virtù della fede in Gesù Cristo Stesso, Colui che ha portato sulla croce il peccato di tutta l'umanità affinché per mezzo della fede in Lui, l'uomo possa

159 *Lc.*, 23,43.

160 *2Co.*, 12,1-4.

161 *Ap.*, 1,1.

162 *Ro.*, 8,37.

essere salvato dalla giustizia divina, diventare anch'egli Figlio di Dio ed accedere al Paradiso che il peccato precedentemente ha reso inaccessibile. Le dottrine protestanti contestano la convinzione di altre correnti cristiane secondo cui il Paradiso è accessibile mediante le buone opere compiute sulla Terra, attribuendo dunque all'uomo la possibilità di scampare al giudizio divino mediante i propri meriti e la propria giustizia. Tali dottrine si rifanno ai seguenti passi:

- 1) “Voi infatti siete stati salvati per grazia, mediante la fede, e ciò non viene da voi, è il dono di Dio”¹⁶³;
- 2) “Giustificati dunque per fede, abbiamo pace presso Dio per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore”¹⁶⁴.

Nello Zoroastrismo il corrispettivo è il *Behešt*. Il secondo regno che incontriamo è quello del Purgatorio. Nella teologia cattolica è la condizione di coloro che, morti nella grazia di Dio, non sono ancora perfettamente purificati e devono quindi organizzarsi al fine di ottenere la santità necessaria per essere ammessi alla visione di Dio. Altre confessioni cristiane, oltre al Cattolicesimo, riconoscono l'esistenza di un processo di santificazione, ossia purificazione dopo la morte che presenta tratti in comune con il concetto cattolico del Purgatorio e viene spesso denominato con lo stesso termine¹⁶⁵, in egual misura all'ortodossia bizantina e a quella orientale copta, come attesta la Vita di San Cirillo monaco. In ambito protestante, lo stesso Martin Lutero affermò inizialmente di credere nel Purgatorio e perfino nel fuoco purgatoriale e nella sopravvivenza immediata dell'anima: “l'anima non dorme, ma è sveglia e vede e ascolta le parole degli angeli e di Dio”¹⁶⁶. Nello Zoroastrismo è chiamato *Hamīstagān*.

Inferno è il termine con il quale si è soliti indicare il luogo di punizione e di disperazione che, secondo molti pensieri religiosi, attende, dopo la morte, le anime degli uomini che hanno scelto in vita di compiere il male. Il termine inferno deriva dal latino *infernum* quindi da *inferus* (*infer*)

¹⁶³ *Ef.*, 2,8.

¹⁶⁴ *Ro.*, 5,1.

¹⁶⁵ Walls, *Purgatory*, 6;54.

¹⁶⁶ Luther, *Martin Luthers Werke*, XLIII, 360.

nel significato di sotterraneo, quindi correlato al sanscrito *adhara*, all'iranico *dozakh*, al gotico *under*, all'avestico *ađara*, quindi dall'indoeuropeo *ndhero* col significato di sotto, da cui l'inglese *under*, il tedesco *unter*, l'italiano inferiore o anche *infra*. La lettera *f*, presente solo nel latino e nei termini da questo direttamente derivati, è, per influenza dialettale osca dalla quale i Romani ereditarono la credenza che l'entrata nell'inferus, qui inteso come il mondo di sotto, dove sono i morti, si collocasse nei pressi di Cuma. Il termine inferno viene tuttavia comunemente relazionato alla nozione propria di alcune religioni, come quelle abramitiche, ovvero al luogo di punizione e di disperazione. Diversamente, il termine inferi indica comunemente quel luogo, come l'Ade greco, ove si collocano le ombre dei morti.

La dottrina cristiana sul tema in questione riprende quella ebraica a sua volta già iranica del *Dozakh*. L'Inferno è un luogo dominato dalle fiamme e dalle tenebre, da cui i dannati possono vedere i santi, i beati che riposano nei bagliori del Paradiso e non possono ottenere sollievo alcuno. La teologia ortodossa, ricollegandosi al concetto di apocatastasi, afferma che non si tratta di una situazione continua, ma limitata nel tempo. Le altre correnti teologiche cristiane sostengono, invece, sia una condizione reale, infinita.

Oltre alla visione dei tre regni dell'aldilà, un'altra possibile influenza mazdea potrebbe trovarsi nel concetto di Apocatastasi o ritorno allo stato originario della reintegrazione. Anche se permangono alcune incertezze, nel Cristianesimo dei primi secoli il principale sostenitore dell'Apocatastasi è considerato Origene di Alessandria¹⁶⁷. Secondo il filosofo, alla fine dei tempi avverrà la redenzione universale e tutte le creature saranno reintegrate nella pienezza del divino, compresi Satana e la morte: in tal senso, dunque, le pene infernali, per quanto lunghe, avrebbero un carattere non definitivo, ma purificatorio. I dannati esistono, ma non per sempre, poiché il disegno salvifico non si può compiere se manca una sola creatura: “Riteniamo comunque che la bontà di Dio per opera di Cristo richiamerà tutte le creature ad unica fine, dopo aver vinto e sottomesso anche gli avversari”¹⁶⁸.

167 Origenes, *De Principiis*, I, 6,2-3.

168 *Ibid.*, I, 6,1.

Questa concezione richiamerebbe la visione mazdea in cui tutto ritorna ad Ahura Mazdā ed anche coloro destinati all'Inferno, alla fine saranno purificati dal fuoco e torneranno insieme alla Divinità per vivere eternamente.

6.9. Escatologia Collettiva.

L'importanza dell'escatologia nel messaggio evangelico è stata oggetto di molte discussioni e ricerche nel nostro tempo. Alla fine del XIX secolo si conveniva generalmente nel considerare la stessa, come un elemento superato del messaggio evangelico, come una concessione fatta da Gesù al pensiero popolare giudaico, che per il lettore moderno poteva essere soltanto un rivestimento fantastico dei valori perenni del Vangelo: la paternità di Dio e l'eternità dell'anima umana. Una svolta importante avviene quando si riconosce che l'escatologia è invece un aspetto essenziale dell'annuncio evangelico, che è tutto contenuto in queste parole: “Ravvedetevi, il Regno dei cieli è vicino”¹⁶⁹.

Tutto il Vangelo apparve allora dominato dal punto di vista escatologico; in particolare la morale dello stesso, con la sua intransigenza impraticabile, fu considerata come un'etica provvisoria, quella spicciola che non pensa organizzare ragionevolmente la vita sopra questa Terra, ma che vive nell'attesa del Regno di Dio: questa concezione va a risultare un rovesciamento completo delle posizioni della scuola di Harnack. In Italia Ernesto Buonaiuti fece propria con passione eloquente l'idea che il Vangelo negasse radicalmente il mondo considerato secondo il Regno di Dio e che per questa posizione diventasse paradossalmente capace di agire su di esso. In anni più recenti si è tornati ad una visione meno eccessiva, riconoscendo che nel Nuovo Testamento l'escatologia non è soltanto un evento futuro, ma è già attuata o almeno iniziata.

La venuta di Gesù è l'evento escatologico, che segna la fine dell'antico eone, cioè del mondo del peccato trionfante, della separazione ostile da Dio, della condanna e della morte e l'inaugurazione del nuovo eone, dell'era nuova in cui sono all'opera le potenze della Grazia, del perdono, della vita. In particolare la morte e la Risurrezione di Cristo segnano la vittoria decisiva sulle potenze di Satana, anche se le conseguenze non potranno essere manifestate prima dell'avvento finale del Regno. Il tempo che intercorre tra la vittoria potenziale di Cristo (la sua

¹⁶⁹ *Mat.*, 3,2.

morte e Risurrezione) e la sua manifestazione gloriosa (il secondo avvento) è un tempo di attesa, di pazienza divina, di penitenza, di lotta, ma anche e soprattutto di Grazia; è il tempo della Chiesa, la quale è già, in questo mondo, se non il Regno di Dio nella sua pienezza, un'anticipazione di esso: il Regno di Cristo, in cui si manifestano, nei doni dello Spirito Santo e nella rigenerazione e santificazione dei credenti, la potenza del nuovo eone. L'esistenza della Chiesa nel mondo è, dunque, fin dal tempo presente, un'esistenza escatologica.

Il termine biblico corrispondente ad essa è speranza nel senso di viva attesa degli ultimi giorni in cui Dio ristabilirà Israele¹⁷⁰, spargerà il Suo Spirito su ogni carne¹⁷¹, manderà la figura del liberatore, il Messia che raccoglierà le pecore disperse del popolo di Israele¹⁷². Quel giorno sarà anche quello della Nuova Creazione. Al tempo della rivolta dei Maccabei la speranza di Israele prese forme più precise: si prevedero determinati avvenimenti visibili negli ultimi tempi. Si formò un po' alla volta una letteratura che, sotto forma di rivelazione, concessa agli antichi, descrive gli eventi futuri, quelli che stanno per accadere. Al tempo di Gesù era diffusa la sensazione che la fine fosse vicina: la venuta stessa di Gesù come Messia ne era una prova. Ma, mentre molti cercavano di riconoscere i segni della fine più o meno prossima, Gesù nel suo discorso escatologico e altrove invitava i discepoli a non preoccuparsi del momento preciso, ma a vigilare in ogni tempo^{173 174}.

La chiesa del tempo apostolico era comunque persuasa che il ritorno di Cristo o Parusia, che avrebbe dovuto segnare la Fine, era prossimo e viveva perciò in quell'attesa, considerato provvisorio^{175 176 177}. Nella tradizione catechistica, si utilizza il termine *novissimi* nel senso di cose estreme per indicare quattro parole chiave del destino finale dell'uomo: la Morte, ultima cosa che accade in questo mondo; il Giudizio di Dio, ultimo verdetto che si dovrà sostenere; l'Inferno, quale stato di definitiva auto-esclusione dalla comunione con Dio e con i beati; il Paradiso, riservato a

170 *Mi.*, 4,1-5.

171 *Gioe.*, 2,28-32.

172 *Ez.*, 34,23; 34,34-38.

173 *Mar.*, 13,32.

174 *At.*, 1,7.

175 *Ro.*, 13,11-14.

176 *1Co.*, 7,29-31.

177 *1Te.*, 5,1.

coloro che muoiono nella Grazia e nell'Amicizia di Dio e sono perfettamente purificati.

Le Scritture Greche Cristiane non menzionano una Fine del mondo, ma il termine di una società empia. Gesù paragonò quel momento, che verrà in un'ora che nessuno sa, ai giorni del Diluvio Universale “e non si avvidero di nulla, finché venne il diluvio e li portò via tutti; così sarà pure alla venuta del Figlio dell'uomo”¹⁷⁸, interpretabile come fine dell'umanità, non del pianeta Terra. Nell'Apocalisse, famosa per la predizione della battaglia di Armageddon, si legge di come Dio ridurrà in rovina coloro che avvelenano la Terra.

La Seconda Lettera di Pietro tratta anche della distruzione degli uomini empì¹⁷⁹. Ben distinta e diversa è la fine dei giusti e dei malvagi, che comunque verranno distrutti tutti, ma per i primi è annunciato che “non andranno incontro alla seconda morte”¹⁸⁰ e che “risiederanno sulla Terra per sempre”¹⁸¹. Anche i cattolici fanno riferimento al 25° capitolo del Vangelo di Matteo, nel versetto dove Gesù afferma che “nessuno conosce l'ora o il giorno, eccetto il Padre”¹⁸². Mentre alcuni credono che la predizione delle date o dei tempi sia futile, altri credono che Gesù abbia anticipato i segni indicanti la vicinanza della “Fine dei giorni”.

Alcuni di questi segni includono disastri naturali, carestie, rivolte civili, ecatombi belliche ed ogni genere di inconsueta catastrofe della massima entità. Del tempo preciso, comunque, Gesù accenna soltanto che verrà come un “ladro nella notte”¹⁸³. Secondo il Catechismo della Chiesa Cattolica le credenze attorno al tempo della Fine vengono espresse nella Professione di Fede, il Credo. Anche in quest'ultimo campo è evidente come l'Apocalisse intesa come Apocatastasi (in cui anche le anime dannate sono purificate) e la Frashokereti zoroastriana siano molto simili tra loro ed integrate dal contesto ebraico, influenzato precedentemente da quello mazdeo, appunto.

178 *Mat.*, 24,39.

179 *2P.*, 2,9.

180 *Ibid.*, 3,17.

181 *Sal.*, 37,10-11; 28-29.

182 *Mat.*, 25,36.

183 *Ap.*, 3,3.

7. L'Influenza dello Zoroastrismo nell'Islam, nelle Religioni Gnostiche e dell'Asia

Centrale.

Dopo aver analizzato ed ipotizzato una possibile vicinanza mazdea nei contesti giudaico e poi cristiano, ci resta ancora un quesito. E' possibile che lo Zoroastrismo possa aver influenzato anche altre religioni del mondo? Per cercare una risposta è doveroso analizzare più situazioni visibili nel contesto in questione, di cui, per primo, verificheremo quello islamico.

7.1. Islam: Creazione.

Nel Corano, i cieli e la terra venivano descritti uniti nella Creazione, dopo di che furono “divisi in due”¹. Dopo la separazione, essi assunsero contemporaneamente la forma attuale, in seguito al superamento di una fase in cui risultavano simili a fumo². Il Corano afferma che il processo di Creazione richiedesse 6 *yum*. Nel testo sacro, la parola *yum*, spesso tradotta in era significa giorno. Secondo i mufassir³, l'Islam riconosce tre diversi tipi di creazione:

Ex-nihilo nel tempo = posizione particolarmente assunta dalla maggior parte degli studiosi classici. Dio esisteva da solo nell'eternità, fino a quando non pronunciò “Sia” che determinò l'esistenza. Questo mondo è assolutamente distinto da Dio. Di conseguenza, lo stesso non è stato creato dalla Sua stessa essenza, né Dio ha creato il mondo da una materia primordiale che ha preceduto la Creazione, ma lo ha attualizzato per suo puro comando, non vincolato dalle leggi della natura⁴.

Emanazione = è contemplata da studiosi come Al-Farabi e Ibn Sina. Il mondo è stato creato dal nulla, ma non nel tempo. Esso era eterno, ma temporaneo nell'essenza⁵.

Creazione dalla materia primordiale = considerata da studiosi come Ibn Taimiyya, suggerisce che Dio ha modellato il mondo intero dalla materia primordiale, dalle acque e dal fumo⁶.

1 Mandel, *Il Corano*, 21,30.

2 *Ibid.*, 41,11.

3 Autori dei *tafsir*, testi esegetici islamici.

4 Al-Alousi, *The Problem of Creation*, 29;96.

5 *Ibid.*, 179.

6 *Ibid.*, 53.

Secondo il racconto del Corano, Dio informò gli angeli che avrebbe creato un *khalifa* (vice-reggente) sulla Terra. Il significato di questo termine ha assunto diverse interpretazioni all'interno dell'esegesi islamica:

- di Successore = Adamo e i suoi discendenti sostituiscono un'altra specie che in precedenza abitava e governava la Terra. Di conseguenza, i jinn hanno preceduto l'umanità, ma Dio decise di sostituirli, a causa della loro malevolenza. Dopodiché inviò un esercito di angeli per annientare del tutto il dominio dei jinn. Iblis, il futuro diavolo, giocò un ruolo significativo in questa storia, sia come l'angelo che guidò il suo esercito in battaglia contro i jinn, rifiutando di riconoscere la dignità dei loro successori, sia come uno dei pochi devoti jinn, che furono poi risparmiati dagli angeli, ma divennero infedeli, opponendosi ai loro successori^{7 8 9};
- di Vice = Adamo e i suoi discendenti sono considerati i sostituti di Dio. Pertanto, gli esseri umani sono obbligati a mantenere la Terra data loro, dovendo spiritualizzare gli attributi divini per governarla secondo la volontà di Dio^{10 11}. L'Adamo celeste, nella conoscenza dei nomi di Dio, funge da prototipo di Al-Insān al-Kāmil, l'umano perfetto, che gli altri, imperfetti, dovrebbero sforzarsi di diventare.

Adamo è, secondo l'Islam, sia il primo uomo che il primo profeta. Il Corano afferma che lui e sua moglie dimoravano nel Giardino dell'Eden. La controparte coranica della caduta dell'uomo differisce per alcuni aspetti dal Libro della Genesi. Il primo non incolpa le donne per aver sedotto gli uomini, poiché sia Adamo che sua moglie senza nome nel Corano, mangiano dall'albero proibito. Inoltre, esso non è identificato come Albero della Conoscenza del Bene e del Male, ma come Albero dell'Eternità. Il testo sacro non menziona il serpente come simbolo del diavolo, ma solo Satana stesso. Mentre nell'Antico Testamento maledice la Terra per la trasgressione di Adamo, secondo il Corano, Dio, invece, dichiara la stessa come dimora per gli uomini, ma non la maledice,

7 Crone, *The Qu'rānic Pagans and Related Matters*, 200.

8 Ayoub, *The Qu'ran and Its Interpreters Vol. 1*, 73.

9 Wheeler, *Prophets in the Quran*, 16.

10 Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 188.

11 Ayoub, *The Qu'ran and Its Interpreters Vol. 1*, 79.

né Adamo è destinato a morire per sua colpa, mancando così la dottrina del peccato originale, prevalente nella teologia cristiana.

La dottrina islamica offre un atteggiamento più ottimista nei confronti della caduta dell'umanità. Solo grazie al libero arbitrio, gli esseri umani sono in grado di produrre il Bene. Così, sebbene la disobbedienza di Adamo abbia creato il Male, solo questo ha permesso di creare il Bene¹². Le disobbedienze di Adamo e di sua moglie furono già perdonate da Dio durante la loro vita^{13 14}. Le tradizioni islamiche sono più estese, aggiungendo ulteriori dettagli nella narrativa della creazione coranica. Secondo una letteratura comune, Dio ordinò agli Arcangeli di raccogliere una manciata di terra. Ma ogni volta che uno di loro si avvicinava ad essa, la medesima cercava rifugio in Dio, per non essere distorta. Tutti gli arcangeli tornarono a mani vuote, tranne Azrael¹⁵. Un'altra tradizione comune ritrasse, per quarant'anni, il corpo di Adamo disteso a terra, dopodiché Iblis si incuriosì della nuova Creazione. Dopo aver esaminato lo stesso senza vita promise che, se avesse acquisito autorità su di lui, lo avrebbe distrutto¹⁶. In un'altra tradizione ancora, non è Azrael, ma Iblis, incluso tra gli Arcangeli, che riesce a raccogliere la terra e così in seguito rifiuta di prostrarsi davanti alla Creazione.

Vi è un ampio dibattito tra gli esegeti o *muffasirun* sulla creazione di Eva come delineato nelle fonti fondamentali del Corano e dell'Hadith. Il versetto uno della *Sura an-Nisa* dice: “O gente! Sii consapevole del tuo Signore che ti ha creato da un'unica anima (*nafsin wahida*) e ha creato da essa, la sua compagna (*zawjaha*)...”¹⁷. La maggior parte degli esegeti musulmani ha interpretato questo verso come un suggerimento che Eva (*zawjaha*) fosse la creazione secondaria generata da Adamo (*nafsin wahida*). Karen Bauer sostiene che poiché la natura e il modo della creazione di Eva nel Corano rimangono oscuri, gli esegeti non avevano altra scelta che leggere il testo sacro utilizzando resoconti biblici, para-biblici e miti più antichi¹⁸. È innegabile che il primo coniuge,

12 Koslowski, *The Origin and the Overcoming of Evil*, 34-35.

13 Wadud, *Qu'ran and Woman*, 25.

14 Mandel, *Il Corano*, 2,37.

15 Noegel&Wheeler, *The A to Z of Prophets in Islam and Judaism*, 13.

16 Kulik, *The Bible in Slavic Tradition*, 351.

17 Mandel, *Il Corano*, 4,1.

18 Bauer, *Gender Hierarchy in the Qu'ran*, 104.

secondo il racconto coranico, è stato creato da (*min*) e per l'uomo (*lahu*)¹⁹, ma il significato di (*min*) non è chiaro. Gli esegeti lo hanno contemplato in due principali modi: un primo, dalla costola storta e un secondo, verificabile dello stesso tipo (sostanza). Vale la pena ricordare che la Bibbia presenta entrambi i racconti, dello stesso tipo²⁰ e dalla costola²¹.

Muqatil b. Sulayman, uno dei primi interpreti del Corano, afferma che Eva fu creata dalla costola di Adamo e questo si riflette nel suo nome: Eva o *Hawwa*, nel significato di essere vivente, *hayy*²². Un altro dei primi esegeti, Hud b. Muhakkam al-Hawwari presentò la stessa lettura riferendola ad al-Hasan al-Basri che, dal profeta Maometto, così riportò: “in effetti, la donna è stata creata da una costola e se desideri raddrizzarla, la spezzi”²³. Molti esegeti tradizionalisti come al-Tabari, Ibn Abi Hatim al-Razi, Maybudi, ecc. hanno citato e confermato tali opinioni. Ma altri come Abu Ja'far Muhammad al-Baqir e Ibn Bahr sostengono che Eva sia stata creata “dello stesso tipo”²⁴. Nel periodo moderno, la creazione di Eva continua ad essere intensamente dibattuta.

Lo studioso pakistano del Corano, Israr Ahmed era dell'opinione che, con i progressi delle nostre conoscenze dovuti alla scienza moderna, l'idea della creazione di Eva dalla costola di Adamo, fosse contraria alla ragione umana. Egli credeva che l'*hadith* della costola storta fosse usata come metafora per fare un punto sulla natura psicologica delle donne. Israr, nell'evoluzione del regno animale da un essere unicellulare come un'ameba, vedeva secondo più indicazioni che la Creazione fosse stata generata dal primo essere unicellulare in cui non esisteva la caratteristica del sesso biologico²⁵. Un altro studioso dell'Asia meridionale, Javed Ahmed Ghamidi, vede l'*hadith* come una metafora e sostiene che Eva sia stata creata con lo stesso sesso biologico di Adamo.

Le tradizioni islamiche usano spesso figure simili alla narrativa biblica. La moglie di Adamo è comunemente chiamata Hawa ed il serpente riappare insieme a un pavone come due animali che hanno aiutato Iblis a scivolare nella dimora di Adamo²⁶. Molti negarono che il Giardino in cui

19 Mandel, *Il Corano*, 7,189.

20 *Gen.*, 1,26-27.

21 *Ibid.*, 2,20-24.

22 Bauer, *Gender Hierarchy in the Qu'ran*, 112.

23 *Ibid.*, 112.

24 *Ibid.*, 117-124.

25 Israr, *The Process of Creation*, 32-35.

26 El-Zein, *Islam, Arabs and Intelligent World of the Jinn*, 98-99.

Adamo dimorò con sua moglie fosse identico al Paradiso nell'aldilà. Vivevano piuttosto in condizioni paradisiache prima della caduta, mentre dopo di essa ebbero bisogno di lavorare per sopravvivere. A differenza della mitologia cristiana, nel pensiero islamico non sono semplicemente usciti dal paradiso, ma ne sono caduti. Hawa fu punita con il parto, le mestruazioni e la stupidità, mentre Adamo divenne calvo e il serpente perse le gambe.

Per quanto riguarda la creazione di Maometto, l'Islam ha sviluppato la credenza nella preesistenza dello stesso²⁷. Ciò presuppone che Dio abbia creato la natura spirituale del profeta, prima di creare l'universo o Adamo. Seguendo questa convinzione, Maometto fu il primo profeta creato, ma l'ultimo inviato all'umanità²⁸. Quando Adamo camminò in cielo, una volta lesse la *Shahada* inscritta nel Trono di Dio, una credenza attestata da Al-Bayhaqi, che la attribuisce a Umar. In una versione sciita, l'iscrizione menziona anche Ali. Per quanto riguarda l'ambito della Creazione l'Islam riprende molti pensieri dal contesto giudaico-cristiano, a sua volta influenzato precedentemente da quello iranico. Nel caso specifico Adamo ed Hawa sono paragonabili a Mashye e Mashyāne, già descritti anteriormente.

²⁷ Holmes Katz, *The Birth of the Prophet Muhammad*, 13.

²⁸ *Ibid.*, 13.

7.2. Angelologia e Demonologia Islamica.

Nel Corano, il fuoco o *nar* costituisce la sostanza di base per le entità spirituali, in contrasto con gli esseri umani creati dall'argilla (stagno). Le tradizioni islamiche descrivono più precisamente come sono stati creati diversi esseri spirituali. L'Islam riconosce comunemente tre tipi di entità:

- gli Angeli = creati dalla luce (*nur*) o dal fuoco (*nar*)²⁹; sono le schiere celesti e i servi di Dio. Sono considerati più antichi degli umani e dei jinn. Contrariamente alla credenza popolare, gli angeli non sono mai descritti come agenti di rivelazione nel Corano, sebbene l'esegesi attribuisca questo ruolo a Gabriele. Una delle principali caratteristiche, nell'Islam, consiste nella loro mancanza di desideri corporali; non si stancano mai, non mangiano né bevono, non hanno collera³⁰.

Come con altre religioni monoteiste, questi esseri si evidenziano nella loro purezza ed obbedienza a Dio³¹. Nelle tradizioni islamiche, sono descritti come creati dalla luce incorporea (*Nur*) o dal fuoco (*Nar*). Shuaib Al Arna'ut e Muhammad 'Abd ar-Raḥmān al-Mubarakpuri hanno pronunciato un Hadith secondo cui Muhammad disse che il numero degli angeli fosse infinito, al punto da non trovare spazio in cielo ampio almeno quattro dita, a meno che non vi sia un angelo che appoggi la fronte, prostrandosi a Dio.

Gli angeli sono solitamente descritti in forme antropomorfe combinate con immagini soprannaturali, come le ali di grandi dimensioni o indossando abiti celesti e di grande bellezza³². Alcuni di essi sono identificati con colori specifici, spesso con il bianco, ma altri "speciali" hanno un colore distinto; ad esempio Gabriele è associato al colore verde³³. Gli angeli erano in grado di impersonare gli esseri umani, come quando lo stesso Gabriele, unito a Michele, Israfil e migliaia dei più grandi angeli, dal terzo cielo, vennero alla battaglia di Badr personificando Zubayr ibn al-Awwam, un Compagno del Profeta e sua guardia del corpo. Prima dell'Islam gli angeli erano

29 Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qu'rān Vol. 5*, 118.

30 Glassè, *The New Encyclopaedia of Islam*, 49-50.

31 Burge, *Angels in Islam*, 140.

32 *Ibid.*, 99.

33 *Ibid.*, 113.

considerati figli di Dio ed adorati in Arabia.

All'interno di questa categoria, come nei precedenti contesti religiosi citati, esistono figure più potenti ed eminenti di seguito indicate. Abbiamo:

1. Jibrīl/jibrā'īl/jabrā'īl,³⁴ venerato come uno dei principali Arcangeli e come l'Angelo della Rivelazione nell'Islam. Egli è considerato l'Arcangelo responsabile della rivelazione del Corano a Maometto, versetto per versetto; è menzionato nel testo sacro, sebbene lo stesso non si riferisca esplicitamente a lui come ad un angelo³⁵. Jibrīl è colui che comunicò con tutti i profeti e discese anche con la benedizione di Dio durante la notte di Laylat al-Qadr (“La notte del destino divino”). Jibrīl è inoltre riconosciuto come un magnifico guerriero nella tradizione islamica, che guidò un esercito di angeli nella battaglia di Badr e combatté contro Iblis, quando tentò Īsā (Gesù)³⁶;
2. Mīkāl/Mīkā'īl/Mīkhā'īl³⁷, descritto nell'Arcangelo della misericordia, spesso raffigurato mentre fornisce nutrimento per i corpi e le anime ed è anche responsabile di portare pioggia e tuoni sulla Terra³⁸. Alcuni studiosi hanno sottolineato che Mikail è responsabile degli angeli che custodiscono le leggi della natura;
3. Isrāfil è l'arcangelo che suona la tromba alla Fine dei Tempi, quindi associato anche alla musica in alcune tradizioni. Egli è responsabile di segnalare l'arrivo di Qiyamah, il Giorno del Giudizio, suonando, appunto, un corno;
4. Azrā'īl/Azrayl/Azrael è l'Arcangelo della morte. Lui e i suoi angeli subordinati sono responsabili della separazione dell'anima dal corpo dei morti, conducendo i credenti in Paradiso (*Illiyin*) e i non credenti, all'Inferno (*Sijjin*);
5. Riḍwan/Riswan è un arcangelo nell'Islam che custodisce le Porte del Paradiso. Egli svolge anche un ruolo importante come Guardiano del Cielo dove deve impedire a Iblis di entrare nella fortezza di Adamo, ma viene ingannato da un serpente che ha sigillato Iblis stesso nella

34 Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, 39.

35 Mandel, *Il Corano*, 2,97; 2,98; 66,4.

36 Islam Issa, *Milton in the Arab-Muslim World*, 111.

37 Mandel, *Il Corano*, 2,98.

38 Wilkinson, *A Fresh Look at Islam*, 106.

sua bocca, conducendolo oltre il guardiano³⁹. Il suo nome probabilmente si sviluppò dal termine coranico *riḍwan*;

6. Maalik denota un arcangelo che amministra l'Inferno, assistito da diciannove misteriose guardie conosciute come Zabaniyya⁴⁰. Nel Corano, Maalik è menzionato come il capo degli angeli dell'Inferno⁴¹. I primi codici offrono varie grafie alternative di questa parola, incluso malak che significa angelo, invece di un nome proprio⁴². Il Corano descrive Maalik mentre comunica alle personelocate all'Inferno, precisando: “Sicuramente, i miscredenti saranno nel tormento dell'Inferno per dimorarvi per sempre. (Il tormento) non sarà alleggerito per loro e sprofonderanno nella distruzione con profondi rimpianti, dolori e disperazione. Non abbiamo fatto loro torto, ma erano i trasgressori. E grideranno: “O Malik! Lascia che il tuo Signore ci uccida!” Dirà: “Certo, rimarrai per sempre.” In verità vi abbiamo portato la verità, ma la maggior parte di voi odia la verità”⁴³. Un altro passaggio sottolinea che le punizioni sono eseguite per comando di Dio: “O voi che credete! Salvate voi stessi e le vostre famiglie da un fuoco (*Jahannam*) il cui combustibile sono uomini e pietre, sui quali sono nominati angeli severi che non sussultano dall'esecuzione dei comandi che ricevono da Dio, ma fanno proprio ciò che è loro comandato”⁴⁴. Secondo la tradizione islamica, Maometto incontrò l'angelo Maalik durante il suo viaggio celeste. Pertanto, lo stesso arrivò in Paradiso e tutti gli angeli lo salutarono con un sorriso tranne Maalik. Quando il profeta chiese a Jibra'il perché rimanesse così taciturno, egli rivelò Maalik come il guardiano dell'Inferno che non sorride mai. Dopodiché, Maometto gli chiese di mostrare l'Inferno stesso e Maalik aprì i suoi cancelli, facendogli vedere un barlume di sofferenza per i detenuti⁴⁵.

7. 8. Munkar e Nakir nell'escatologia islamica, sono quegli angeli che mettono alla prova la

39 El-Zein, *Islam, Arabs and Intelligent World of the Jinn*, 98-99.

40 Mandel, *Il Corano*, 74,30.

41 *Ibid.*, 43,77.

42 Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, 53.

43 Mandel, *Il Corano*, 43,77 sgg.

44 *Ibid.*, 66,6.

45 Olson Vuckovic, *Heavenly Journeys*, 37.

fede dei morti nelle loro tombe. Questi angeli sono descritti come aventi solidi occhi neri, con un'apertura delle spalle misurata in miglia. Al-Suyuti ha descritto da un Hadith, Munkar e Nakir che trasportano martelli così grandi che non si possono muovere anche se l'umanità intera si unisse per sollevarli. Da un altro Hadith, al-Suyuti ha citato che quando Munkar e Nakir parlano, dalle loro bocche escono lingue di fuoco. Se uno risponde in modo errato alle loro domande, viene picchiato ogni giorno, tranne il venerdì, fino a quando Allah non dà il permesso di fermare il pestaggio. Al-Suyuti ha anche menzionato un ulteriore Hadith dove Munkar e Nakir scavano per raggiungere la posizione del morto usando i loro denti e i loro capelli arrivavano fino ai piedi. I musulmani credono che dopo la morte di una persona, la sua anima attraversi uno stadio chiamato *barzakh*, già esistente nella tomba. L'interrogatorio inizierà quando il funerale e la sepoltura saranno finiti. Munkar e Nakir appoggiano l'anima defunta in posizione verticale nella tomba e fanno tre domande:

1. Chi è il tuo Signore?
2. Qual è la tua religione?
3. Chi è il tuo profeta?

Un credente retto risponderà correttamente, dicendo che il suo Signore è Allah, che Maometto è il suo profeta e che la sua religione è l'Islam. Se il defunto risponde esattamente, il tempo trascorso in attesa della risurrezione sarà piacevole e potrà entrare in Paradiso. Coloro che non rispondono come sopra descritto saranno castigati fino al Giorno del Giudizio⁴⁶. Si crede che il fuoco dell'Inferno si possa già vedere in *Barzakh* e che il dolore spirituale causato da questo possa portare alla purificazione dell'anima;

9. 10. Harut e Marut sono spesso raffigurati come Arcangeli caduti che insegnarono agli umani a Babilonia la magia. Essi vengono menzionati nel Corano⁴⁷.

Tutte le figure arcangeliche qui elencate provengono da contesti religiosi precedenti come quello giudaico-cristiano ed iranico ancor prima. Per citare alcuni esempi ancora più precisi,

⁴⁶ Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, 123.

⁴⁷ Mandel, *Il Corano*, 2,102.

parleremo dell'origine di Harut e Marut e Munkar e Nakir. I primi sono chiare riprese dei due Ahmaraspand Amurdād e Hordād. Munkar e Nakir hanno qualche somiglianza con le divinità zoroastriane. Alcuni di questi, come Mithra, Sraoša e Rašnu, hanno un ruolo nel giudizio delle anime. Quest'ultimo è descritto come una figura che regge una bilancia, come alcuni angeli della tomba. Si potrebbe suggerire che esista una continuità tra Rašnu e Munkar e Nakir. L'immagine e la funzione di questi ultimi rimanda ad echi del concetto zoroastriano degli angeli Srōsh (“Obbedienza”) e Ātar (“Fuoco”). Una figura mitica nella religione mandea, Abathur Muzania è simile a Rašnu. Ha la stessa posizione nel mondo dei morti e possiede una bilancia. Difatti Muzania significa bilancia (*mizan*) in aramaico.

In riferimento all'angelologia appena descritta, crediamo sia doveroso, almeno da parte mia, aggiungere che per quanto riguarda i ruoli e le funzioni delle entità qui considerate, nella mia tesi specialistica, relativa all'argomento in questione, è stata data, nella panoramica in oggetto, la definizione di macro-ambiti funzionali, intesi, di fatto, nell'individuazione di una serie di mansioni o caratteristiche peculiari in possesso di un determinato angelo, a prescindere dalla religione di appartenenza, sottolineandone, nel confronto, un filo rosso, quale conduttore tra le varie angelologie a noi apparse. I macro-ambiti nell'Islam sono così indicati: Jibrīl/jibrā'īl/jabrā'īl = Rivelatore e Guerriero; Mīkāl/Mīkā'īl/Mīkhā'īl = Curatore; Isrāfīl = Rivelatore; Azrā'īl/Azrayl/Azrael = Guida e Protettore; Riḍwan/Riswan = Guardiano e Custode; Maalik = Guardiano, Custode, Messaggero; Munkar e Nakir = Glorificatore e Sapiente; Harut e Marut = Sapiente.

Per quanto concerne la demonologia nell'Islam esistono figure denominate Shayāṭīn, diavoli o demoni, in singolare Shaiṭān, indicati come spiriti maligni che incitano gli esseri umani a peccare sussurrando (*waswasah*) al cuore (*qalb*)⁴⁸. Formano una classe separata di creature invisibili oltre agli angeli nella tradizione islamica⁴⁹, spesso considerati creature brutte e grottesche create dal fuoco dell'Inferno⁵⁰. Il Corano parla di vari modi in cui i diavoli tentano di peccare. Insegnano stregoneria, assaltano il Paradiso per rubare le notizie degli angeli e si nascondono negli umani

48 Savory, *Introduction to Islamic Civilization*, 42.

49 El-Zein, *Islam, Arabs and Intelligent World of the Jinn*, 21.

50 *Ibid.*, 21.

senza essere visti. Vicino ai diavoli si colloca Iblis (Satana) che è generalmente considerato il loro capo. La letteratura Hadith li rende responsabili di varie calamità che possono influenzare la vita dell'uomo. Sia gli Hadith che il folklore di solito parlano dei diavoli in termini astratti, descrivendo solo la loro influenza malvagia. Durante il Ramadan, essi sono incatenati all'Inferno. Secondo gli scritti filosofici musulmani, i diavoli combattono contro i nobili angeli nel regno dell'immaginario (*alam al mithal* o *alam al malakut*)⁵¹ nella mente umana, composta da qualità sia angeliche che diaboliche. Alcuni scrittori descrivono i diavoli come espressione degli attributi e delle azioni feroci di Dio.

La parola Šaitān ha origine dalla radice triletterale š-ṭ-n (lontano, smarrito) ed assume una connotazione teologica che designa una creatura lontana dalla misericordia divina. Nell'Arabia pre-islamica, questo termine era usato per designare uno spirito maligno, ma solo da poeti che erano in contatto con ebrei e cristiani⁵². Con l'emergere dell'Islam, il significato di *shayatin* si è avvicinato al concetto cristiano di diavoli⁵³. Il termine *shayatin* appare in modo simile nel *Libro di Enoch* che denota le schiere di Satana. Tratto da fonti islamiche, *shayatin* può essere tradotto come demoni, Satana o diavoli.

Nel Corano, i diavoli sono menzionati tanto spesso quanto gli angeli, ma con meno frequenza rispetto a Satana ed ugualmente ostili all'ordine di Dio (*sharia*). Insegnano la stregoneria⁵⁴, ispirano i loro amici a disputare con i fedeli⁵⁵, danno suggerimenti malvagi⁵⁶ nei confronti sia degli umani che dei jinn⁵⁷ ⁵⁸e ascoltano segretamente il consiglio degli angeli⁵⁹. Il Corano⁶⁰ cita i *junud Iblis*, quali eserciti invisibili dello stesso, paragonabili ai *junud* degli angeli che combattono insieme a Maometto⁶¹. Eppure, nonostante la natura riluttante dei diavoli, gli stessi

51 E' un regno al di sotto di quello angelico, ma superiore a quello demoniaco, dove le due razze si danno battaglia.

52 El Zein, *The Evolution of the Concept of Jinn from Pre-Islam to Islam*, 227-233.

53 Burton Russell, *Lucifer*, 55.

54 Mandel, *Il Corano*, 2,102.

55 *Ibid.*, 6,121.

56 *Ibid.*, 23,97.

57 *Ibid.*, 6,112.

58 I Jinn sono esseri di fuoco che possono essere malvagi e buoni, in modo non dissimile dai geni e i *daimon* delle mitologie occidentali antiche. Esistono anche nel mondo turco-mongolico con il nome di *çor*.

59 Mandel, *Il Corano*, 15,16-18.

60 *Ibid.*, 26,95.

61 *Ibid.*, 9,40.

sono in definitiva sotto il comando di Allah, operando come suoi strumenti. Secondo il Corano⁶², Allah ha creato i diavoli come schiavi di Salomone, assegnandone ciascuno come compagno a un non credente⁶³ e mandandoli come nemici ai miscredenti per incitarli gli uni contro gli altri⁶⁴. È Dio che allontana e mette gli uomini sulla retta via poiché sia il bene che il male sono causati da Lui.

Un solo diavolo, per lo più pensato come Iblis, fece mangiare ad Adamo dell'albero proibito, sostenendo che Dio ne vietava solo il frutto, pertanto non sarebbero divenuti immortali, come narrato nel Corano⁶⁵. Rendeva le persone smemorate⁶⁶, proteggeva le nazioni malvagie⁶⁷, incoraggiando all'omicidio⁶⁸ ed alla ribellione⁶⁹, tradendo i suoi seguaci, come nella Battaglia di Badr⁷⁰. Un'ulteriore Sura⁷¹ avverte esplicitamente l'uomo a non seguire il diavolo, sottintendendo che gli esseri umani sono liberi di scegliere tra la via di Dio o quella del demonio. Ma quest'ultimo promette solo illusione⁷². Un altro passaggio ritrae il diavolo come un falso amico, che tradisce chi lo segue⁷³. Egli può agire solo con il permesso di Dio⁷⁴. La storia coranica di Iblis che rappresenta i diavoli nella caduta primordiale mostra che gli stessi sono sia subordinati che creati da Allah. Il demonio proclama di temere Dio (*akhafu 'llah*) significando di aver paura dello Stesso.

Anche nell'Islam ritroviamo la figura degli Arcidemoni. Essi sono:

1. Mudhhib = il Dorato;
2. Merra = il Luminoso;
3. Al-Ahmar = il Rosso;
4. Borqan = lo Scintillante;
5. Semhuresh = il Viola;
6. Al-Abyad = il Bianco;

62 *Ibid.*, 28,36-38.

63 *Ibid.*, 7,27.

64 *Ibid.*, 19,83.

65 *Ibid.*, 7,20.

66 *Ibid.*, 6,68; 12,52.

67 *Ibid.*, 16,63.

68 *Ibid.*, 18,15.

69 *Ibid.*, 58,10.

70 *Ibid.*, 8,48.

71 *Ibid.*, 2,168.

72 *Ibid.*, 4,120.

73 *Ibid.*, 3,175.

74 *Ibid.*, 58,10.

7. Mimun = il Fortunato.

Tutti loro sono capeggiati da Iblis, il demonio. Anche in questo contesto si riscontrano delle analogie con i sette Arcidemoni mazdei già elencati nei precedenti capitoli.

7.3. Il Bene e il Male nell'Islam.

Nella religione musulmana questi due principi sono così espressi: si crede che Allah sia l'onnipotente. Non esiste il concetto di male assoluto nella fede islamica, come principio fondamentale universale che sia indipendente dal bene e in parità con esso, in senso dualistico. È necessario credere che tutto il bene e tutto il male venga da Allah. Ma è importante ricordare che, nella visione islamica, quest'ultimo non è la causa, ma il risultato. Esso può verificarsi per le azioni degli esseri umani con il loro libero arbitrio, per l'influenza del diavolo e dei suoi servi, oppure può essere un evento naturale che non è né buono, né cattivo agli occhi di una terza parte, ma potrebbe essere percepito dal soggetto in questione come “male” (un disastro naturale, una morte, ecc).

I musulmani imparano ad accettare tutto ciò che il destino porta loro, sia buono, sia cattivo ed affermano che tutto viene da Allah. Poiché essi imparano a comprendere che quanto accade in natura avviene nel modo in cui la divinità vuole, ciò che succede ne spiega la causa senza dover fare domande. Il risultato di un evento è pienamente motivato da Allah. Nell'Islam, Satana viene descritto come “il sussurratore”, che entra nei cuori di uomini e donne, e questo bisbiglio del diavolo è la fonte del peccato dell'uomo. Fenomeni naturali che non dipendono dalle azioni umane, come le catastrofi e le malattie, non sono considerati malvagi in senso generico. Invece sono contemplati o come *fitna*⁷⁵ progettata per testare la fede dell'uomo, da cui ne esce più forte, o come castigo divino per i misfatti dello stesso. Nel contesto islamico possiamo pertanto evidenziare come la figura di Allah possa essere comparata a quella di Zurvān (eresia zurvanita zoroastriana), fonte primaria del Bene e del Male, da lui stesso emanati in Ahura Mazdā ed Ahriman. Il Dio islamico, differentemente dall'altro, non emana alcun'altra divinità, ma conserva in Sè questi due principi avversi, dando una sintesi al dualismo di ascendenza iranica.

⁷⁵ In arabo significa sedizione, prova o tribolazione.

7.4. Personificazione del Male nell'Islam.

Iblis o Iblīs, altrimenti noto come Eblīs, è il capo dei diavoli (*shayāṭīn*) nell'Islam. Secondo il Corano fu cacciato dal cielo, dopo aver rifiutato di prostrarsi davanti ad Adamo. Per quanto riguarda l'origine e la natura dello stesso, ci sono essenzialmente due punti di vista diversi⁷⁶. Nella prima versione, anteriormente alla sua cacciata dal cielo, era un angelo di alto rango (*Karub*) chiamato Azazil, nominato da Dio per annientare i disobbedienti Jinn, originari abitanti della Terra che furono sostituiti dagli umani, quali creature più obbedienti⁷⁷. Dopo che Iblis si oppose alla decisione di Dio di creare nuovi esseri (*khalīfa*), fu punito con la relegazione e gettato sulla Terra come shayṭān (diavolo)⁷⁸. Nel racconto alternativo, Allah creò Iblis dai fuochi sotto la settima terra⁷⁹. Adorando Dio per migliaia di anni, Iblis salì in superficie, dopodiché, grazie alla sua ostinata servitù, salì fino a raggiungere la compagnia degli angeli, nel settimo cielo. Quando Allah creò Adamo e ordinò agli angeli di inchinarsi, Iblis, essendo un jinn creato dal fuoco, rifiutò e disobbedì a Dio, predisponendo la sua caduta.

Nella tradizione islamica Iblis è identificato con al-Shayṭān, il diavolo, spesso noto con l'epiteto al-Rajim, il maledetto. Shayṭān è solitamente riferito ad Iblis per denotare il ruolo di tentatore, mentre quest'ultimo è il suo nome proprio. Alcuni musulmani sufi ricoprono un ruolo alquanto ambivalente verso Iblis, considerandolo non tanto come il Diavolo, ma come il vero monoteista, conservandone il termine shayṭān esclusivo per le forze del male⁸⁰. La teologia (*Kalām*) discute il ruolo di Iblis nel Corano e le questioni del libero arbitrio. Alcuni, in particolare i Mu'tazila, sottolineano il fatto che Iblis abbia scelto liberamente di disobbedire. Altri affermano che lo stesso fu predestinato da Dio a trasgredire. Con ciò, Allah mostra il suo intero spettro di attributi come ad esempio la sua astuzia nel Corano, ma insegna anche all'umanità le conseguenze del peccato e della disobbedienza. Al-Damiri riferisce che la maggior parte dei *mufasssir* non considera

76 Awn, *Satan's Tragedy*, 18-56.

77 *Ibid.*, 18-56.

78 *Ibid.*, 18-56.

79 Lo *Jahannam*, gli inferi.

80 Awn, *Satan's Tragedy*, 122-183.

la sola insubordinazione come la ragione della punizione di Iblis, ma attribuisce l'ingiustizia a Dio obiettandone l'ordine⁸¹.

Secondo la maggior parte degli studiosi, egli è una semplice creatura e, quindi non può essere la causa o il creatore assoluto del male nel mondo; nella sua funzione di diavolo è visto solo come un tentatore che approfitta delle debolezze e dell'egocentrismo dell'umanità e la allontana dal cammino di Dio. Iblis e i suoi compagni diavoli possono operare solo con il permesso di Dio. L'esistenza del Male è opera di Allah stesso. L'idea che Dio e il diavolo siano due principi opposti e indipendenti è stata respinta dai teologi musulmani come parte delle credenze iraniche pre-islamiche⁸². Iblis è anche il capostipite dei demoni e quindi indicato come il padre dei diavoli (*abū al-shayāṭīn*).

Egli è menzionato, inoltre, undici volte nel Corano per nome, nove volte in relazione al suo rifiuto contro il comando di Dio di prostrarsi davanti ad Adamo. Il termine Shaytan è più diffuso, sebbene Iblis sia talvolta indicato in questo modo; i termini non sono intercambiabili. I diversi frammenti della storia di Iblis sono sparsi nel Corano. Nel complesso, essa può essere riassunta come segue⁸³: “Quando Dio creò Adamo, ordinò agli angeli di inchinarsi davanti alla nuova creazione. Tutti gli angeli si inchinarono, ma Iblis si rifiutò di farlo. Sosteneva che, poiché era stato creato dal fuoco, era superiore agli umani, che erano fatti di fango argilloso, e che non doveva prostrarsi davanti ad Adamo”⁸⁴. “Come punizione per la sua superbia, Dio bandì Iblis dal cielo e lo condannò all'Inferno. Più tardi, Iblis domandò sulla possibilità di cercare di fuorviare Adamo e i suoi discendenti. Dio acconsentì alla sua richiesta, ma lo avvertì anche che non avrebbe avuto alcun potere sui servi di Allah”⁸⁵.

Mentre il Corano condanna Iblis all'Inferno, gli studiosi sono indecisi se lo stesso sia già nel regno oscuro o sarà gettato in loco soltanto dopo il Giorno del Giudizio. A causa della creazione dei diavoli dal fuoco, alcuni autori suggeriscono che non bruceranno all'Inferno, ma soffriranno di

81 Mandel, *Il Corano*, 55,14.

82 Waardenburg, *Muslim Perceptions of Other Religions*, 203.

83 Awn, *Satan's Tragedy*, 18.

84 Mandel, *Il Corano*, 7,12.

85 *Ibid.*, 17,65.

freddo intenso (*Zamhareer*)⁸⁶. In alternativa, Iblis viene ucciso prima del Giorno del Giudizio. Tra i musulmani sciiti prevale l'idea che il Mahdi ucciderà il demonio⁸⁷. Nei manuali sull'escatologia islamica, quando Iblis sarà l'ultimo sulla Terra, gli angeli della giustizia divina lo cattureranno e lo uccideranno.

Altri ancora sostengono che Iblis non agisca in base al libero arbitrio, ma come strumento di Dio. Quando venne gettato all'Inferno, fu mandato a *Sijjin* e non chiese a Dio di risparmiarlo dalla punizione, ma domandò intorno alla possibilità di riscattarsi dimostrando di avere ragione e guidando gli umani nel peccato⁸⁸. Perciò Dio ne farà un tentatore per l'umanità finché durerà la sua punizione. Poiché, secondo il Corano⁸⁹, Iblis è maledetto fino al Giorno del Giudizio, alcuni scrittori lo considerano riscattabile dopo la Fine del mondo. La sua dimora all'Inferno potrebbe essere un luogo meramente temporaneo che perdurerà dalla sua caduta fino al Giorno del Giudizio ed una volta terminato il suo incarico di tentatore, potrebbe tornare a Dio come uno degli angeli più cari. La sua salvezza finale si struttura dall'idea che Iblis è solo uno strumento dell'ira di Dio, non dovuto alla sua personalità meritoria. Attar paragona la sua dannazione e salvezza alla situazione di Beniamino, poiché entrambi furono accusati di mostrare alle persone un significato più grande, ma alla fine non furono condannati⁹⁰.

Risulta alquanto interessante il parallelismo tra Iblis e Satana da un punto di vista cristiano gnostico in cui appunto è data possibilità di salvezza anche a quest'ultimo. Questa figura potrebbe richiamare, se non propriamente quella di Ahriman, a meno che non si prenda in considerazione nuovamente l'eresia zurvanita, l'altra di Angra Mainyu che è subordinato alla divinità, ma sceglie di operare il Male. Sicuramente in futuro potrebbero nascere e svilupparsi ulteriori ipotesi a riguardo.

86 Palacios, *Islam and the Divine Comedy*, 109.

87 Idelman Smith&Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 86.

88 Elias, *Key Themes for the Study of Islam*, 86.

89 Mandel, *Il Corano*, 15,36.

90 Awn, *Satan's Tragedy*, 177.

7.5. Personificazione del Bene nell'Islam.

Per quanto riguarda la creazione di Maometto, l'Islam ha sviluppato la credenza nella preesistenza dello stesso⁹¹. Ciò presuppone che Dio abbia creato la natura spirituale del profeta prima dell'universo o di Adamo. Seguendo questa convinzione, Maometto fu il primo profeta creato, ma l'ultimo inviato all'umanità⁹². Questa concezione accomunerebbe la figura dello stesso a quella cristologica, in quanto anch'Egli preesistente al Corpo ed anche a quella di Zoroastro. E' importante, inoltre, segnalare un'altra figura messianica nell'Islam, ovvero quella escatologica del Mahdi.

Quest'ultimo, detto il Guidato, è una figura messianica che apparirà, così si ipotizza, alla Fine dei Tempi per liberare il mondo dal Male e dall'ingiustizia. Si dice che sia un discendente di Maometto e sarà presente poco prima del profeta 'Īsā (Gesù), guiderà i musulmani e governerà il mondo. Sebbene non sia menzionato nel Corano e sia assente da diverse raccolte canoniche di Hadith, comprese le due sunnite più venerate *Sahih al-Bukhari* e *Sahih Muslim*, è menzionato comunque in altra letteratura. La dottrina del Mahdi sembra aver preso piede durante la confusione e l'inquietudine degli sconvolgimenti religiosi e politici del primo e del secondo secolo dell'Islam. I primi riferimenti a questa figura compaiono alla fine del VII secolo, quando il rivoluzionario Mukhtar ibn Abi Ubayd (622–687 d.C.) dichiarò Muhammad ibn al-Hanafiyya, figlio del califfo Ali, il Mahdi. Sebbene questo pensiero non sia una dottrina essenziale nell'Islam, risulta, in ogni caso, popolare tra i musulmani. Fa parte della *'aqīdah*, il Credo dei musulmani da 1400 anni.

Egli è presente sia nel ramo sciita che in quello sunnita dell'Islam, sebbene differiscano ampiamente sui suoi attributi e status. Tra i dodici sciiti si ritiene che il Mahdi sia Muhammad al-Mahdi, figlio dell'undicesimo Imam, Hasan al-Askari (874 d.C.), creduto occultato (*ghayba*) per volontà divina. Quest'idea è respinta dai sunniti che affermano che il Mahdi non sia ancora nato. Alcuni di loro, tra cui il filosofo e storico Ibn Khaldun, morto nel 1406 e secondo quanto riferito

91 Holmes Katz, *The Birth of the Prophet Muhammad*, 13.

92 *Ibid.*, 13.

anche da Hasan al-Basri, morto nel 728 d.C., un influente teologo ed esegeta dei primi tempi, negano che il Mahdi sia una figura separata, ritenendo che Gesù adempirà questo ruolo di giudice sull'umanità; Mahdi è quindi inteso quale appellativo di spessore rivolto a Gesù quando ritornerà⁹³. Altri, come lo storico e commentatore del Corano Ibn Kathir, morto nel 1373, elaborarono un intero scenario apocalittico che include profezie sul Mahdi, Gesù e il Dajjal (*l'anticristo*) durante la Fine dei Tempi.

L'opinione comune tra i sunniti è che il Mahdi sia un sovrano atteso che sarà inviato da Dio prima della Fine del mondo per ristabilire la giustizia. Si ritiene che provenga dai discendenti di Maometto attraverso sua figlia Fatima e suo marito Ali con caratteristiche fisiche particolari tra cui una fronte ampia e un naso curvo. Eliminerà l'ingiustizia e il Male dal mondo⁹⁴. Sarà concepito dal ramo hasanide dei discendenti di Maometto, in contrasto con la credenza sciita che lo intende dalla linea Husaynide⁹⁵. Prima dell'arrivo del Mahdi, la Terra si troverà nel caos assoluto. Divisioni e guerre civili, degrado morale e mondanità saranno prevalenti tra i musulmani. L'ingiustizia e l'oppressione dilagheranno nel mondo⁹⁶. All'indomani della morte di un re, si racconta che i popoli saranno in lite tra loro e il Mahdi, non ancora riconosciuto, sarà costretto a fuggire da Medina alla Mecca per rifugiarsi nella Ka'ba. Contro la sua volontà sarà tributato sovrano dal popolo. Il Dajjal apparirà e diffonderà la corruzione nel mondo.

Con un esercito con stendardi neri, venuto in aiuto dall'est, il Mahdi affronterà il Dajjal, senza sconfiggerlo. Vestito con abiti color zafferano con il capo unto, Gesù discenderà sulla punta di un minareto bianco della Moschea degli Omayyadi a Damasco, unendosi al Mahdi. Gesù, dopo aver pregato, ucciderà il Dajjal. Anche il Gog e il Magog appariranno e provocheranno il caos prima della loro sconfitta finale da parte delle forze di Gesù. Sebbene non siano così significativi come il Dajjal, il Gog e il Magog e il Sufyani, un altro rappresentante delle forze dell'oscurità, compaiono anche nelle tradizioni sunnite. Quando quest'ultimo apparirà, insieme al suo esercito, verrà

93 Blichfeldt, *Early Mahdism*, 2.

94 *Ibid.*, 7.

95 Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, 140.

96 Blichfeldt, *Early Mahdism*, 1.

inghiottito durante il viaggio verso la Mecca dalla Terra con il comando di Dio o sconfitto dal Mahdi. Gesù e il Messia islamico conquisteranno, quindi il mondo, stabilendo il califfato. Quest'ultimo morirà dopo sette o tredici anni, mentre Gesù dopo quarant'anni. La loro morte sarà seguita dalla ricomparsa della corruzione prima della Fine del mondo.

E' possibile individuare un'influenza di questa figura dal Saošyant zoroastriano Astvat-ereta in quanto anch'egli risulterà portatore di stabilità in tutto il mondo, ripristinando lo stesso dalla corruzione e unendolo sotto un'unica egida.

7.6. Escatologia Individuale Islamica.

Per ciò che riguarda la vita dopo la morte, anche l'Islam riconosce l'esistenza di tre regni nell'aldilà di ispirazione iranica. Abbiamo:

1. *Janna*, che deriva dall'espressione biblica ebraica Gan'Eden, ossia, come traduce Giovanni Paolo Tasini, Giardino nell'Eden o dell'Eden⁹⁷. L'arabo *Janna* ne è un'abbreviazione, con il medesimo significato di Giardino. Un altro termine arabo è *Firdaws*, derivato dall'avestico *pairi-daëza*. Esso ha dato origine anche alla parola greca *parádeisos*, il cui significato è sempre quello di giardino, cioè luogo recintato. Attraverso la lingua greca, tale parola è stata così acquisita dalla lingua latina prima e italiana poi. Secondo l'escatologia islamica, ogni essere umano, dopo la morte, entrerà nella tomba fino alla sua resurrezione fissata da Dio nel Giorno del Giudizio. I musulmani credono che in essa il defunto riceverà due Arcangeli, Munkar e Nakīr che lo sottoporranno ad un interrogatorio mirante a certificargli la retta fede e, in caso sfavorevole, ad imporgli il cosiddetto supplizio della tomba. Il Corano contiene numerosi riferimenti a una vita precedente dell'uomo nell'Eden, da cui poi Adamo ed Hawa sarebbero stati gettati sulla Terra, l'uno nei pressi di Ceylon, la donna a Gedda (*Judda*). Nel luogo del loro incontro, La Mecca, Dio avrebbe fatto calare dai Cieli la Ka'ba primeva, di cui sopravvive oggi la sola Pietra Nera.

Secondo l'Islam, al contrario di quanto a lungo si è sostenuto nel Cristianesimo, dal momento che tutti gli esseri umani nascono senza peccato, essendo del tutto sconosciuto il principio del Peccato Originale, i bambini morti prima della pubertà, età che li renderebbe appieno responsabili legalmente (*mukallaf*), entreranno comunque nel Paradiso, a prescindere dalla fede dei genitori e dell'ambiente nel quale sono nati. Secondo la dottrina teologica islamica, il Paradiso è collocato sotto il Trono di Allah, sopra il Cielo più alto e viene distinto dall'Eden in cui vissero Adamo ed Hawa. Tale luogo è chiamato difatti *Illiyin*. A sua volta, questo più alto livello del

⁹⁷ Tasini, *In principio*, 34.

Paradiso è quello in cui sono posti i profeti dell'islam, i martiri e coloro che sono i più religiosi fra i musulmani. Gli islamici credono che sia solo Dio, nella Sua insondabile e insindacabile Volontà, a determinare l'ingresso degli uomini nel Paradiso, fossero anche appartenenti ad altre religioni. Per la sua Onnipotenza è solo per Sua grazia che il pio musulmano spererà, quindi, di esserne ricompensato alla fine dei suoi giorni terreni, il cui termine è comunque fissato da Dio;

2. *Barzakh*, dal persiano *Barzakh*, limbo, barriera, partizione⁹⁸ si coniuga nel significato di ostacolo, separazione o barriera. Nell'Islam designa un luogo che separa i vivi dall'aldilà o una fase/stadio tra la morte di un individuo e la sua risurrezione. Alcuni studiosi ritengono che i musulmani buoni vivranno un'esperienza celeste durante questo periodo e che i peccatori sperimenteranno, al contrario, sofferenza; altri studiosi sciiti credono che l'esperienza non sarà come il dolore fisico o il piacere del mondo temporale. Ci sono definizioni diverse di *Barzakh*: 1) potrebbe essere il luogo di coloro che non vanno né all'Inferno, né in Paradiso. 2) altri credono nell'esistenza di una sorta di Limbo per le anime non nate che si locano nel cielo più basso, dove un angelo soffia lo spirito nei grembi.

Menzionato solo tre volte nel Corano e solo una specificatamente come la barriera tra il corporeo e l'etereo, *Barzakh* è raffigurato come uno spazio in cui, dopo la morte, lo spirito è separato dal corpo, ovvero liberato per contemplare il male della sua vita precedente. Le altre due citazioni si riferiscono a *Barzakh* come ad una barriera impenetrabile tra l'acqua dolce e quella salata⁹⁹. Negli Hadith, le anime in *Barzakh* sarebbero raggruppate con altre corrispondenti in purezza o impurità.

Nell'Islam, l'anima e il corpo sono indipendenti l'uno dall'altro. Questo è significativo in *Barzakh*, perché solo l'anima di una persona raggiunge questo luogo e non il suo corpo fisico. Dal momento che la prima è separata dal secondo, la convinzione è che non si possono fare progressi o miglioramenti alla propria vita passata. Se un individuo ha percorso una vita di peccato e di piaceri

98 Hovannisian, *The Persian Presence in the Islamic World*, 49.

99 Mandel, *Il Corano*, 25,53; 55,19-20.

mondani, non può tentare di compiere buone azioni per raggiungere *Janna*. Qualunque cosa si faccia durante la propria vita è definitiva e non può essere cambiata o alterata in *Barzakh*. Tuttavia, si crede che il fuoco che rappresenta le proprie cattive azioni, possa già essere visto in questo luogo e che il dolore spirituale, in precedenza causato, condurrà alla purificazione dell'anima. L'idea coranica di *a 'rāf* (le alture) è più vicina a quella del purgatorio cristiano. *A 'rāf* è anche considerato un luogo dove vanno le anime le cui buone e cattive azioni sono troppo equamente abbinate per andare direttamente in Paradiso o nel Fuoco;

3. *Jahannam*, è il luogo escatologico in cui, secondo il Corano, i reprobri saranno ivi condannati, secondo alcuni per l'eternità, ma per altri solo per il periodo che Allah vorrà, per i musulmani sarà comunque limitato nel tempo. Il termine *jahannam* è derivato dell'ebraico *ge-hinnom* indicato come luogo a Sud-Est di Gerusalemme in cui era stato onorato l'idolo di Baal-Moloch, il pan-semitico Signore sovrano cui venivano bruciate vittime anche umane e che poi divenne una vera e propria "discarica". Il significato di *jahannam* si ricollega anche alla calura ed infatti in esso, come nelle rappresentazioni medievali dell'Inferno cristiano, uno dei tormenti è proprio quello del bruciante calore, come poteva avvenire nei deserti attraversati dalle popolazioni arabe al tempo in cui fu rivelato il testo sacro dell'Islam.

E' necessario citare anche l'esistenza del *Sijjin* che rappresenta, nella credenza islamica, una prigione, sorta di veemente tormento o circostanze ristrette poste sul fondo di *Jahannam*,¹⁰⁰ o, secondo una diversa interpretazione, un registro dei dannati, menzionato nel Corano¹⁰¹. Esso è un luogo per le anime dei non credenti fino alla risurrezione¹⁰². L'idea che ci sia un Inferno sotto la superficie terrestre è radicata nel Corano, che parla di sette terre¹⁰³, descritte come una fossa sotterranea divisa in sette compartimenti¹⁰⁴. Per lo strato più basso dell'Inferno si usa anche il termine *al-asfal*¹⁰⁵. L'antitesi di *Sijjin* è *Illiyin*.

100 Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, 166.

101 Mandel, *Il Corano*, 83,7.

102 Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, 21.

103 Mandel, *Il Corano*, 65,12.

104 Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, 166.

105 *Ibid.*, 42.

Tutti e tre i regni dell'aldilà hanno una chiara ascendenza iranica. Difatti, come già detto in precedenza, lo *Janna*, a livello terminologico, si concentra nel significato di *Firdaws* derivante dalla parola avestica *pairi-daëza*. Essa ha dato origine anche all'altra parola greca *parádeisos*, il cui significato è appunto quello di giardino, luogo recintato, ossia il Paradiso iranico o *Behešt*. Il *Barzakh* o *A'rāf* è considerato un luogo dove vanno le anime le cui buone e cattive azioni sono equamente distribuite per poter andare direttamente in Paradiso o nel Fuoco. Questo concetto deriva dal Purgatorio zoroastriano dove le anime di persone che hanno compiuto il bene e il male in egual misura, si ritrovano insieme. Esso è detto anche *Hamīstagān*. Infine abbiamo il *Dozakh*, l'Inferno di fuoco mazdeo corrispondente a quest'ultimo, citato *Jahannam*, del quale condivide anche il fatto di essere finito nel Tempo, poichè alla Fine le anime saranno nuovamente purificate come Iblis stesso.

7.7. Escatologia Collettiva nell'Islam.

Nell'Islam, l'arrivo del Giorno del Giudizio è profetizzato in varie raccolte Hadīth, preceduto da segni o presagi vari. Questi, in genere, si distinguono in:

- interruzioni nell'ordine di moralità umana (musica, consumo di vino, usura, fornicazione, omosessualità e disobbedienza delle mogli, omicidi insensati, menzogne e imbrogli, disinteresse e ignoranza della religione);
- aspetti nefasti del mondo naturale (frequenti morti inaspettate, fulmini eccessivi, piogge distruttive, siccità terribile, un'enorme nuvola di fumo, l'apertura di enormi crepe nella terra o *khasf* per inghiottire masse di persone vive, il sole che sorge a ovest, venti velenosi che uccidono tutti i fedeli);
- il presentarsi di forze malvagie come la figura dell'Anticristo al-Dajjāl, Gog e Magog e Sufyani;
- apparizione di figure messianiche come il Mahdi e Gesù che insieme all'intervento divino ristabiliranno l'ordine e schiacceranno il Male.

I segni possono essere divisi in minori che si verificano per primi e maggiori. Nello specifico, brevemente, precisiamo che le figure dei Salvatori e del Male, includono:

- Al-Masih ad-Dajjal o Messia ingannevole, cieco da un occhio che ingannerà le masse affamate, specialmente gli ebrei, compiendo miracoli¹⁰⁶. In seguito creerà un esercito che ucciderà e conquisterà in lungo e in largo, mettendo alle strette la sua nemesi, il Mahdi, insieme ad un piccolo esercito di combattenti musulmani, a Gerusalemme. Gesù scenderà dal Cielo giusto in tempo per ucciderlo e sconfiggere il suo esercito¹⁰⁷;
- Il Mahdi o al-mahdīy, ovvero il Giustamente Guidato, figura messianica discendente da Maometto tramite Ali, con l'aiuto di Gesù, sconfiggerà il Dajjal, ristabilirà la legge islamica, libererà il mondo di *bid'a* (l'innovazione religiosa) riempiendolo di giustizia¹⁰⁸;

106 Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, 93-104.

107 *Ibid.*, 93-104.

108 Idelman Smith&Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 67.

- Gesù o ʿĪsā ibn Maryam, Isa, figlio di Maryam eseguirà una seconda venuta, scendendo sulla Terra, ma a differenza del Cristianesimo avverrà unicamente per assistere il Mahdi uccidendo il Dajjal. Gesù e il Mahdi governeranno quindi la Terra in perfetta giustizia per un periodo precedente il Giorno del Giudizio;
- Gog e Magog sono menzionati nel Corano come responsabili di grandi danni sulla Terra e soppressi da una figura chiamata Dhul-Qarnayn o quello con due corna che costruisce un muro per contenere la loro malizia, avvertendo le loro vittime locali che, quando verrà il momento, Allah rimuoverà la barriera. La letteratura apocalittica islamica non coranica descrive Gog e Magog come una pestilenza subumana che viene liberata da migliaia di anni di reclusione per uccidere, saccheggiare e divorare vaste risorse, fino a quando non verranno spazzati via;
- Il Sufyani è un tiranno che ucciderà donne e bambini innocenti. Egli sarà inghiottito con il suo esercito dalla Terra.

Nell'Islam, la promessa e la minaccia (*waʿd wa-waʿīd*) del Giorno del Giudizio *Yawm al-qiyāmah*, Giorno della Resurrezione o *Yawm ad-din*, Giorno del Giudizio, è stato interpretato quale messaggio dominante del Corano¹⁰⁹, è considerato un principio fondamentale della fede da tutti i musulmani, risulta uno dei sei articoli di fede islamica. I due temi centrali per la comprensione dell'escatologia islamica sono:

1. la risurrezione dei corpi uniti agli spiriti nell'unione di persone consapevoli e responsabili;
2. il Giudizio Finale sulla qualità della vita di ciascuno vissuta sulla Terra con successivo compenso operato con assoluta giustizia per prerogativa della volontà misericordiosa di Allah¹¹⁰.

Le prove, le tribolazioni e i dettagli ad esso associati sono particolareggiati nel Corano e negli Hadith; questi sono stati elaborati in credi, commenti coranici (*tafsirs*), scritti teologici¹¹¹,

109 *Ibid.*, 63.

110 *Ibid.*, 64.

111 *Ibid.*, 7.

manuali escatologici per fornire maggiori dettagli e una sequenza di eventi nel Giorno¹¹². Dopo i segni finali come la sconfitta di Sufyani, la fine del giusto regno del Mahdi e di Gesù, il sorgere del sole da occidente, la morte pacifica di tutti i credenti a causa di un'inalazione di una brezza letale, suonerà una tromba che annuncerà la distruzione della Terra¹¹³; una seconda esplosione segnerà la morte di qualsiasi essere ancora in vita, tranne Allah¹¹⁴.

I morti verranno, quindi resuscitati e l'Aldilà inizierà il suo percorso con un altro squillo di tromba. Il primo a sorgere sarà Maometto¹¹⁵, seguito dagli altri membri della comunità musulmana¹¹⁶ radunati nel luogo dell'assemblea o *al-mahshar*¹¹⁷. Tra la Risurrezione e l'effettivo Giudizio ci sarà un'attesa angosciata¹¹⁸ per i miscredenti¹¹⁹. Al Giudizio divino i resuscitati saranno riuniti in una grande assemblea, dove verrà letto il Libro degli Atti di ogni persona in cui ogni cosa piccola e grande è stata registrata e sarà pronunciato il Giudizio Finale¹²⁰. I resuscitati cammineranno, quindi, sul ponte di *As-Sirāt*, dove coloro che sono stati giudicati degni per il Giardino, continueranno verso la loro dimora celeste, i dannati al fuoco, invece, cadranno dal ponte nella fossa di *Jahannam*. Ci sarà anche una punizione della tomba per i miscredenti tra la morte e la Risurrezione.

Non tutti i condannati all'Inferno vi rimarranno poiché sia gli studiosi che i laici musulmani credono che tutti tranne i *mushrikun*, coloro che hanno commesso il peggior peccato di impugnare il *tawhīd* di Allah, hanno la possibilità di essere salvati¹²¹ e l'intercessione di Dio per salvare i peccatori dal fuoco dell'Inferno risulta un tema principale delle storie popolari islamiche sul Giorno del Giudizio¹²².

Possiamo notare come anche quest'ultimo segmento nasce da antiche concezioni iraniche dove Ahura Mazda ristabilisce l'ordine cosmico. Secondo quanto indicato nel Giudizio Finale, le

112 *Ibid.*, 63.

113 Mandel, *Il Corano*, 69,13-16.

114 Idelman Smith&Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 71.

115 Esposito, *The Oxford Dictionary of Islam*, 264.

116 Idelman Smith&Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 74.

117 *Ibid.*, 75.

118 Mandel, *Il Corano*, 21,103; 37,20.

119 Idelman Smith&Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 75.

120 Mandel, *Il Corano*, 74,38.

121 Idelman Smith&Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 81.

122 *Ibid.*, 25.

anime dovranno attraversare il Ponte e restare tre giorni nel metallo fuso. Infine, i dannati potranno essere salvati e vivere eternamente nel luogo di beatitudine eterno insieme ai redenti, alle schiere celesti ed alla stessa Divinità.

7.8. L'Influenza dello Zoroastrismo nel Mandeismo.

Il Mandeismo è una religione gnostica, monoteistica ed etnica¹²³. I suoi aderenti, i Mandeï, venerano figure come Adamo, Abele, Set, Enos, Noè, Sem, Aram e soprattutto Giovanni Battista. Questi ultimi sono considerati profeti con Adamo, quale fondatore della religione e Giovanni come il più grande ed ultimo profeta. I Mandeï parlano una lingua aramaica orientale nota come mandaica, derivante proprio dall'aramaico *manda*, che significa conoscenza. Nel Medio Oriente, ma al di fuori della loro comunità, i Mandeï sono più comunemente conosciuti come Şubba o come Sabiani. Il termine Şubba deriva lo stesso da una radice aramaica relativa al Battesimo¹²⁴. Il termine Sabiani si colloca all'interno del misterioso gruppo religioso citato tre volte nel Corano insieme agli ebrei, ai cristiani e agli zoroastriani come popolo del libro e il cui nome è stato storicamente rivendicato dai Mandeï oltre che da diversi altri gruppi religiosi da ottenerne in seguito la protezione legale (*dhimma*) offerta dalla legge islamica. Occasionalmente, i Mandeï sono chiamati cristiani di San Giovanni.

Secondo Jorunn Buckley e altri studiosi specializzati in Mandeismo, essi compaiono circa duemila anni fa, indicati nella regione della Palestina e successivamente si trasferiscono ad est a causa della persecuzione¹²⁵. Altri sostengono un'origine dalla Mesopotamia sudoccidentale. Tuttavia, alcuni studiosi ritengono che il Mandeismo sia ancora più antico e risalga all'epoca precristiana¹²⁶. I Mandeï affermano che la loro religione possa precedere l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam come fede monoteistica. Credono inoltre di essere i diretti discendenti di Sem, figlio di Noè, in Mesopotamia ed anche di essere i diretti discendenti degli originari discepoli di Giovanni Battista a Gerusalemme.

La dottrina centrale della fede è conosciuta come *Nāşerutā*, scritto anche *Naşirutha* col significato di gnosi nasorea o saggezza divina¹²⁷ con gli aderenti chiamati *nāşorāyi*. Questi si

123 Buckley, *The Mandaean*, 4.

124 Haberl, *The neo-Mandaic dialect of Khorramshahr*, 1.

125 Buckley, *Turning the Tables on Jesus*, 94-111.

126 Duchesne-Guillemin, *Etudes mithriaques*, 545.

127 Drower, *The secret Adam*, 16.

dividono in *tarmidutā* (sacerdozio) e *mandāyutā* (laici)¹²⁸. Conoscenza (*manda*) è anche la fonte del termine mandeismo che racchiude la loro intera cultura, rituali, credenze e fede associati alla dottrina di Nāṣerutā.

Nel Mandeismo, Hayyi Rabbi è il Dio supremo da cui tutte le cose emanano. È anche conosciuto come la Prima Vita, poiché durante la Creazione del mondo materiale, Yushamin emanò da Hayyi Rabbi come la Seconda Vita¹²⁹. Hayyi Rabbi, al quale appartengono tutte le proprietà assolute, creò tutti i mondi, formò l'anima attraverso il Suo potere e la collocò per mezzo degli angeli nel corpo umano. Così creò Adamo ed Eva, il primo uomo e la prima donna¹³⁰. I Mandeï riconoscono che Dio è l'eterno, creatore di tutto, l'unico e solo nel dominio. Egli è adorato da solo e lodato come la Forza Suprema dell'Universo e presiede a tutti i mondi e a tutta la Creazione. Nel Mandeismo, *sahdutha* è proprio la fede in un Dio.

Per quanto riguarda la Creazione possiamo notare come essa sia sostanzialmente identica a quella abramitica a sua volta influenzata da quella iranica con la prima coppia umana formata da Mashye e Mashyāne. Parlando degli esseri intermedi possiamo dire che in questo sistema religioso sono denominati Uthra e sono direttamente influenzati dagli yazata zoroastriani. Ancora in esso ritroviamo le figure arcangeliche:

1. Manda-d-hiia o Gnosi di Vita;
2. Yushamin o Seconda Vita;
3. Abatur o Terza Vita, il Giudice e Pesatore delle anime;
4. Ptahil o Quarta Vita, Custode del mondo materiale;
5. Pira;
6. Ayar;
7. Mana;
8. Yardina.

128 *Ibid.*, 16.

129 Buckley, *The Mandaean*, 4 sgg.

130 Gelbert, *The Great Treasure*. Queste informazioni emergono dal sacro testo dei mandei, il *Ginza Rabba* o *Grande Tesoro*.

Per quanto riguarda i ruoli e le funzioni delle entità qui considerate, nella mia tesi specialistica, relativa all'argomento in questione, è stata data, nella panoramica in oggetto, la definizione di macro-ambiti funzionali, intesi, di fatto, nell'individuazione di una serie di mansioni o caratteristiche peculiari in possesso di un determinato angelo, a prescindere dalla religione di appartenenza, sottolineandone, nel confronto, un filo rosso, quale conduttore tra le varie angelologie a noi apparse. I macro-ambiti nel Mandeismo sono così indicati: 1) Manda-d-hiia = Sapiente e Glorificatore; 2) Yushamin = Rivelatore; 3) Abatur = Messaggero; 4) Ptahil = Custode; 5) Pira = Guardiano; 6) Ayar = Guerriero; 7) Mana = Guida e Curatore; 8) Yardina = Protettore.

Il mondo demoniaco è costellato da una miriade di esseri diversi tra loro come:

- *haškia*, i cupi;
- *'kumia*, gli oscuri;
- *ṭupšania*, gli sporchi;
- *mriddia*, i ribelli;
- *rgizia*, le furie;
- *zidania*, gli iracondi;
- *zihirania*, i velenosi;
- *saklia*, gli sciocchi;
- *ndidia*, i ripugnanti;
- *ṣahnia*, i puzzolenti;
- *zapuria*, i putridi;
- *harasia*, i muti;
- *ṭriṣia*, i sordi;
- *ṭmimia*, gli insensibili;
- *tahmia*, i noiosi;
- *rugzania*, gli irascibili;
- *raktania*, i lussuriosi;

- *bnia zma*, i figli del sangue¹³¹.

Anche in questo sistema esistono gli Arcidemoni. Essi sono:

1. Ur;
2. Ruha;
3. Quin;
4. Anathan;
5. Giu;
6. Krun;
7. Shdum;
8. Zahreil¹³².

Anche in questo punto notiamo delle analogie ed influenze tra le figure arcangeliche e ipostatiche dello Zoroastrismo con quelle mandee altrettanto ipostatiche e a sé stanti allo stesso tempo. Stesso discorso vale per le figure demoniache di entrambi i contesti. Per quanto riguarda i successivi cinque punti possiamo brevemente descriverli in questo modo:

1. Il Bene e il Male = Questo punto è personificato dalle due divinità opposte della Luce e delle Tenebre. Coloro che seguono Malka-d-nhura sono discepoli del Principio del Bene, quelli, invece che seguono Malka-d-suka, il Re dell'Oscurità, sono seguaci del Principio del Male. Questo punto è assai influenzato dalla visione dualista mazdea dalle figure di Ohrmazd e Ahriman;
2. Il Male è personificato dalle figure demoniache che, in funzione satanica, tentano incessantemente l'uomo conducendolo verso il peccato, in special modo Malka-d-suka;
3. Il Bene è personificato dalle diverse figure messianiche che nella storia si susseguono quali Adamo, Abele, Set, Enos, Noè, Sem, Aram e soprattutto Giovanni Battista, Sigillo dei Profeti;
4. Dal punto di vista escatologico individuale anche il Mandeismo presenta la concezione

131 *Ibid.* Tutte queste categorie di demoni sono presenti nel testo sacro mandeo.

132 Aldihisi, *The Story of Creation in the Mandaean Holy Book*, 72-192.

tripartita di stampo iranico del Paradiso o *Behešt* o Mondo di Luce dove le anime di coloro che sono stati retti e giusti andranno, vivendo eternamente insieme agli Uthra o angeli e il Re della Luce Malka-d-nhura, del Matarta che è appunto un luogo che si trova tra il Mondo di Luce (*alma-d-nhūra*), *Tibil* (Terra) e il Mondo delle Tenebre. È stato variamente tradotto come Purgatorio o *Hamīstagān* iranico. I Maṭarta sono custoditi da vari *uthra*, gli esseri celesti del Mondo della Luce e demoni. Per raggiungere il Mondo di Luce (*alma-d-nhūra*) da *Tibil* (Terra), le anime devono passare attraverso i vari *maṭarta* che si trovano nel mezzo. Rituali come il *masiqta* aiutano e guidano le anime oltre i vari livelli in modo che possano raggiungere il Mondo di Luce¹³³. Infine abbiamo il Mondo delle Tenebre, paragonabile all'Inferno o *Dozakh* iranico dove finiscono le anime dei dannati.

Vi è anche un altro piano alquanto particolare simile alla concezione di limbo presente nei contesti religiosi sopracitati, ovvero quello del *Mšunia Kušta* o Mondo della Verità, un mondo-specchio dove risiedono le *dmuta* o controparti spirituali, più precisamente ombre o alter-ego dei singoli individui, preesistente agli stessi che non si incarna con l'anima *nišimta* che, d'altro canto, guida la vita terrena degli esseri umani fino alla morte, divenendo poi *ustuna* nel Mondo di Luce, tenendosi in contatto costante, tramite la *Laufa*, nella rappresentazione di tale connessione, tra di esse;

5. Per quanto riguarda l'escatologia collettiva il Mandeismo presenta una visione finale dei tempi in cui il Re della Luce salverà le anime giuste e come ogni altro sistema gnostico il Male sarà ridotto ad una sorta di inesistenza o esistenza in potenza insieme a tutti i demoni e le anime dei dannati. Questa punto finale è in comune con lo Zoroastrismo per quanto riguarda la vittoria finale del Bene sul Male e sulla salvezza dei giusti, ma differisce sul punto relativo a quella dei dannati.

¹³³ Buckley, *The Mandaean*, 4 sgg. E' una messa o un rituale praticato nella religione mandea per aiutare a guidare l'anima (*nišimta*) verso il mondo di luce. Sono tipicamente eseguiti come riti funebri per i Mandeì che sono appena morti. Sebbene di solito tradotti come messa della morte, alcuni tipi di *masiqta* vengono eseguiti anche per le persone viventi, come quando si ordinano i sacerdoti.

7.9. L'Influenza dello Zoroastrismo nello Yazidismo.

Lo Yazidismo o Sharfadin è una religione etnica monoteista¹³⁴ che trova le sue radici all'interno di un pensiero religioso pre-zoroastriano iranico occidentale direttamente derivato dalla tradizione indo-iranica ed ha pertanto molte similitudini con la religione mazdea. È seguito dagli yazidi principalmente di lingua *kurmanji* e si basa sulla fede in un Dio che ha creato il mondo e lo ha affidato alla cura di Sette Esseri Santi, conosciuti come Angeli. Il preminente tra questi è Tawûsê Melek, indicato anche come Melek Taûs, capo degli Angeli avente autorità sul mondo.

Gli yazidi credono in un Dio, a cui si riferiscono come Xwedê, Xwedawend, Êzdan e Pedsha che significa Re e, meno comunemente, Ellah e Heq. Secondo alcuni inni yazidi, conosciuti come Qewl, Dio ha 1.001 nomi o 3.003 secondo altri. Nello Yazidismo, il Fuoco, l'Acqua, l'Aria e la Terra sono elementi sacri che non devono essere inquinati. Durante la preghiera gli yazidi sono rivolti verso il Sole, per il quale venivano spesso chiamati adoratori del Sole. Il mito della Creazione inizia con la descrizione del vuoto e dell'assenza di ordine nell'Universo. Prima di quella del mondo, Dio creò una *dur*, una perla bianca, nella forma spirituale dalla sua stessa pura Luce e solo vi dimorò¹³⁵. Prima esisteva un mondo esoterico e poi ne fu creato uno exoterico. Prima della Creazione, Dio creò Sette Esseri Divini, spesso chiamati Angeli nella letteratura yazida, ai quali affidò tutti gli affari del mondo; il capo dei Sette Angeli fu nominato Tawûsî Melek, Angelo del Pavone. La fine della Creazione è strettamente connessa con quella dell'umanità unita al passaggio dal tempo mitologico a quello storico.

La cosmogonia yazida è registrata in diversi testi sacri e tradizioni. Essa può quindi essere dedotta e compresa solo attraverso una visione d'insieme dei suddetti elementi. Può essere suddivisa in tre fasi:

1. Enzel = descrittivo dello stato prima del Big Bang, cioè prima dello scoppio della perla (*dur*);
2. gli sviluppi immediatamente successivi al Big Bang;

134 Sorenson, *An Introduction to the Modern Middle East*, 82.

135 Rodziewicz, *Iran and the Caucasus*, 347-367.

3. La Creazione della Terra e dell'uomo, ossia l'antropogonia con la prima coppia, quella di Adamo ed Eva (si evidenzia qui l'eventuale influenza dalla coppia zoroastriana anche nella successiva sua caduta a causa del peccato)¹³⁶.

Il termine Enzel può anche essere indicato come mondo puro, spirituale, immateriale ed infinito, l'oltre o la sfera al di là del mondo profano. Lo stadio Enzel descrive uno stato senza spazio e senza tempo e, quindi, ne illustra uno soprannaturale. In questa fase, inizialmente vi è solo un Dio, che crea una perla dalla propria luce, in cui si trova il suo trono splendente (*textê nûrî*).

I *gewl yazidi* menzionano che l'Universo ha avuto origine da una perla bianca che esisteva nella pre-eternità. All'inizio del tempo prima della Creazione, Dio emerse dalla perla cosmica che riposava sulle corna di un toro che stava sul dorso di un pesce. Dopo che Dio e la perla si separarono l'Universo esplose dalla stessa, divenendo visibile mentre le onde si increspavano dalla perla per formare l'Oceano Cosmico Primordiale¹³⁷. Quando essa si aprì, l'inizio dell'Universo materiale è stato messo in moto. Mihbet, che significa amore, nacque e fu posta come base originale, i colori iniziarono a formarsi e il rosso, il giallo e il bianco iniziarono a brillare dalla perla scoppiata.

La religione yazida ha una propria percezione dei colori, vista e mostrata nella mitologia attraverso i tabù dell'abbigliamento, nelle cerimonie religiose, nei costumi e nei rituali. I colori sono percepiti come simbolizzazioni della natura e dell'inizio della vita, quindi la loro enfaticizzazione può essere trovata nel mito della Creazione. I colori bianco, rosso, verde e giallo in particolare sono spesso accentuati. Il primo è considerato quello della purezza e della pace ed è il pigmento principale dell'abbigliamento religioso degli yazidi. Essi credono in una Triade divina. Il Dio originale e nascosto degli yazidi è considerato remoto e inattivo in relazione alla Sua Creazione, tranne che per contenerlo e legarlo insieme, all'interno della sua essenza¹³⁸. La Sua prima emanazione è Melek Taûs (Tawûsê Melek), che funge da sovrano del mondo. La seconda ipostasi

136 Furlani, *Gli adoratori del Pavone*, 154-155.

137 *Ibid.*, 154-163.

138 *Ibid.*, 143-163. Il nome indicato per questa divinità, appreso dai testi sacri yazidi del *Libro della Rivelazione* e del *Libro Nero*, è Xwedê, Xwedawend, Êzdan e Pedsha che significa Re. Spesso è accompagnato dalla *Sirr* o *Surr* che, unita al suo nome, indica la Sua essenza divina. Infine abbiamo la *Nûr*, rappresentante la Luce Infinita del Dio.

della Triade divina è lo sceicco 'Adī ibn Musafir. Il terzo è Sultan Ezid. Queste sono le tre ipostasi dell'unico Dio. I resoconti yazidi della Creazione differiscono in modo significativo da quelli delle religioni abramitiche, poiché derivano dalle antiche tradizioni iraniche pertanto, la cosmogonia yazida è più vicina ed influenzata a/da quella dello Zoroastrismo¹³⁹.

Per quanto riguarda l'angelologia gli yazidi credono nei Sette Arcangeli, considerati le emanazioni di Dio che, nelle storie della Creazione, nacquero dalla Sua stessa Luce (*Nûr*) prima di questo mondo. Egli assegnò tutti gli affari del mondo ad essi e Tawûsê Melek fu nominato capo. Gli Arcangeli sono anche chiamati *Heft Sirr*, i Sette Misteri. In questo contesto hanno, per così dire, una parte di Dio in se stessi. Un'altra parola usata per questo è *sur* o *sirr* che denota un'essenza divina dalla quale furono creati. Questa possiede una propria Personalità e Volontà ed è anche chiamata Sura Xudê, il Sur di Dio. Questo termine si riferisce all'essenza del Divino Stesso, cioè Dio. Gli Arcangeli condividono questa essenza. Nella letteratura religiosa, essi sono talvolta chiamati:

1. Cibrayîl;
2. Ezrayîl;
3. Mîkayîl;
4. Şifqayîl;
5. Derdayîl;
6. Ezafil;
7. Ezazîl;
8. Tawûsê Melek¹⁴⁰.

Ognuno di loro riprende quelli che ho definito quali macro-ambiti funzionali, ossia quei ruoli peculiari di un angelo a prescindere dal contesto religioso di appartenenza. In questo modo abbiamo:

1. Cibrayîl = Messaggero;
2. Ezrayîl = Sapiente/Rivelatore;

139 Foltz, *Religions of Iran*, 221.

140 Furlani, *Gli adoratori del Pavone*, 155.

3. Míkayîl = Guerriero;
4. Şifqayîl = Custode;
5. Derdayîl = Protettore;
6. Ezafil = Curatore/Guida;
7. Ezazîl = Guardiano;
8. Tawûsê Melek = Glorificatore.

Notiamo come i Sette Arcangeli possano essere influenzati dai Sette Benefici Immortali zoroastriani per quanto riguarda la loro doppia natura di esseri a sé stanti ed emanazioni della Divinità. Non troviamo, però, una demonologia come difformità dal sistema mazdeo. I successivi cinque punti possono essere così descritti:

1. Il Bene e il Male = Il Principio positivo è personificato dalla Somma Divinità e, dopo il suo pentimento e ritorno in Cielo quale governatore dell'Universo, da Tawûsê Melek, pur non propriamente esatto. Difatti quest'ultimo è in un certo qual modo una figura neutra in cui i due Principi collimano perfettamente ed è capace di azioni benigne, quanto di maligne (secondo il pensiero umano) o forse giuste. Il Male secondo gli yezidi non esiste veramente poiché concepito quale concetto puramente soggettivo, risultato di una visione unicamente e strettamente umana del mondo e degli accadimenti. L'unico momento in cui questo Principio potrebbe sussistere è durante il periodo di ribellione da parte di Tawûsê Melek. Per quanto riguarda questo punto la relazione con la religione mazdea, nell'ipotesi di una probabile influenza, la possiamo trovare principalmente sul primo dei due Principi e forse nell'elemento maligno presente solo per un determinato periodo di tempo;
2. Il Male personificato = Come detto poc'anzi, nello Yazidismo non esiste il Male e pertanto non vi è una figura che lo incarni, tranne appunto l'Angelo Pavone nel suo periodo di rivolta nell'Inferno di fuoco da lui stesso creato. Egli, in quel frangente, potrebbe essere definito come un Dio del Male, simile ad Ahriman¹⁴¹;
3. Il Bene personificato = 'Adī ibn Musafir è considerato una figura messianica, insieme al

141 *Ibid.*, 145.

sultano Ezid. Entrambi sono visti come la seconda e terza emanazione nella Triade divina, dopo Tawûsê Melek del quale rappresentano sue incarnazioni. Ciò li renderebbe sia divini che umani. Difatti alla loro morte essi tornarono in Cielo fondendosi con l'Angelo Pavone. Queste figure messianiche possono esser state influenzate dai Messia zoroastriani Ukhšyat-ereta, “Colui che fa crescere la Verità” (pahlavico Ušedar) e Ukhšyat-nemah, “Colui che fa crescere la Riverenza” (pahlavico Ušedarmah) quali anticipatori dell'ultimo che sarà presente alla Fine dei Tempi e rinnoverà il mondo intero, forse un ritorno di Tawûsê Melek o un'incarnazione di Xwedê, l'Essere Supremo divenuto Universo. Nel caso zoroastriano Astvat-ereta, “Colui che incarna la Verità”¹⁴²;

4. Escatologia Individuale = Lo Yazidismo possiede la concezione del Paradiso, simile a quella del *Behesht* iranico e degli altri regni celesti dei contesti religiosi sopracitati, dove giunge l'anima dell'individuo che in vita è stato buono e giusto. Non vi è una visione inerente al Purgatorio poiché l'anima di coloro che hanno vissuto in egual misura in giustizia e malvagità si reincarnano, nel fenomeno della metempsicosi. Infine l'Inferno yazida non esiste più e le anime che teoricamente dovevano accedervi in quanto cattive, semplicemente rinascono come quelle sopracitate. L'Inferno ed il Male non esistono più perché il primo venne spento dalle lacrime di pentimento dell'Angelo Pavone che poi, riammesso al Paradiso, ridiverrà buono, governando l'Universo in vece di Dio. Pertanto il Male cessò di esistere ed è per questo che come Principio non viene considerato e ne rimane traccia nel periodo di ribellione appena descritto e come fatto puramente soggettivo umano di visione del mondo e dei suoi eventi;
5. Escatologia Collettiva = La profezia degli Yezidi sostiene che Tawûsê Melek tornerà sulla Terra come un pavone o un arcobaleno durante un periodo di intenso conflitto, povertà, carestia e angoscia sulla Terra. Trasmetterà poi alcune preghiere a un sant'uomo, probabilmente un Faqir, quale ultima figura messianica paragonabile all'ultimo zoroastriano Astvat-ereta, di nome Al-Hajjal, che le diffonderà per la Terra purificando il mondo.

142 Boyce, *A History of Zoroastrianism Vol. I*, 285.

7.10. L'Influenza dello Zoroastrismo nello Gnosticismo.

L'elemento caratterizzante questo movimento è la Gnosi, alla quale si attribuisce il significato di Conoscenza. Sviscerare appieno questa dottrina è quanto si cercherà di fare, tenendo ben presente che di quanto esporrò, non potrà ritenersi, in alcun modo e probabilmente, del tutto esauriente, considerando non solo la vastità della letteratura sull'argomento, ma anche e, soprattutto, l'elemento fondamentale che permette l'accesso alla stessa gnosi, ovvero l'illuminazione, di per sé assente da qualsiasi tentativo di espressione e trasmissione umana. Questa Conoscenza non è, così si tenta affermare, acquisibile unicamente tramite l'indagine logica o con la meditazione mistica ed ascetica, ma, si presuppone con la Rivelazione della stessa attraverso l'iniziazione dei misteri a coloro ritenuti meritevoli per accoglierla. Una definizione alquanto incompleta della corrente, eretta sull'etimologia della parola, può essere dottrina della salvezza tramite la Conoscenza.

Laddove il Cristianesimo tradizionale, così come definito dai concili ecumenici, pensa che l'anima consegua la salvezza dalla perdizione eterna per Grazia Divina essenzialmente tramite la fede, per lo Gnosticismo viceversa essa è causata da una forma di conoscenza superiore e illuminata dell'uomo, del mondo e dell'Universo, frutto dell'esperienza personale e di un percorso di ricerca della Verità. Gli gnostici pertanto s'individuavano in coloro che sapevano e grazie alla loro sapienza, potevano organizzarsi in una classe di esseri superiori il cui status presente e futuro risultava fondamentalmente distinto da altri che, per qualsivoglia movente, non possedevano poiché non di loro conoscenza.

Le origini dello Gnosticismo sono state per duraturo tempo oggetto di polemica e sono attualmente un affascinante soggetto di studio. Più esse vengono esaminate, più sembra che le loro radici affondino in epoca precristiana. Lo Gnosticismo, a prima vista, può apparire quale mero sincretismo di tutti i sistemi religiosi dell'antichità abramitici e iranici che potrebbero averlo influenzato, a tal punto nel plasmare in concreto, la sua radice in modo così profondo ed archetipale, da assimilarne in ogni substrato culturale ciò di cui poi avrebbe avuto bisogno per tutto

il suo percorso e maturazione. L'unica ripartizione possibile di tale movimento si può pertanto poggiare su diverse linee di pensiero. Si distinguono quelle siriano/semitiche¹⁴³, ellenistico/alessandrine¹⁴⁴, dualistiche¹⁴⁵ ed antinomiane¹⁴⁶.

La prima rappresenta la fase più antica dello Gnosticismo, che individua nell'Asia Occidentale l'origine del movimento. Dositeo, Simon Mago, Menandro, Cerinto, Cerdone, Saturnino, i Bardesaniti, gli Ebioniti, gli Entratiti, gli Ofiti o Naasseni, i Perati, gli Gnostici degli Atti di Tommaso, i Sethiani e i Cainiti appartengono a questa scuola. Gli elementi più fantastici e le genealogie elaborate di *syzygies* e di eoni della *gnosis* più tarda sono ancora assenti in questi sistemi. L'opposizione tra il Dio Buono e il Creatore del Mondo non è eterna o cosmogonica, sebbene ci sia un antagonismo etico verso Yahweh, il Dio degli ebrei. Questi è l'ultimo dei sette angeli che forgiarono il mondo dalla materia eterna preesistente.

Gli angeli demiurgici, tentando di creare l'uomo, plasmarono solo un misero verme al quale il Buon Dio, comunque, diede la scintilla della vita divina. La legge del Dio degli ebrei doveva essere rigettata, perché il Buon Dio chiama al suo servizio immediato, attraverso Cristo suo Figlio. Si obbedisce alla Divinità Suprema astenendosi dal sesso e dal matrimonio e conducendo una vita ascetica. Tale era il sistema di Saturnino di Antiochia, che insegnò durante il regno di Adriano¹⁴⁷. I Naasseni erano adoratori del serpente come simbolo della saggezza che il Dio degli ebrei tentò di nascondere agli uomini.

Gli Ofiti che, quando si trasferirono ad Alessandria d'Egitto, influenzarono le principali idee del Valentinianismo, divennero una delle sette più diffuse dello Gnosticismo. Sebbene non strettamente adoratori del serpente, costoro riconoscevano il serpente come simbolo dell'emanazione suprema, Achamoth o Saggezza Divina. Essi furono indicati quali gnostici per eccellenza¹⁴⁸. I Sethiani considerarono Seth il padre di tutti gli uomini spirituali (*pneumatikoi*);

143 Jonas, *Lo Gnosticismo*, 148-173.

144 *Ibid.*, 200-218.

145 *Ibid.*, 173-199.

146 *Ibid.*, 200-218.

147 Filoramo, *A History of Gnosticism*. In questo volume l'autore riporta le varie dottrine delle diverse correnti gnostiche.

148 Turner, *The Place of The Gospel of Judas*, 193.

Caino ed Abele quello degli psichici (*psychikoi*) e degli ilici (*hylikai*). Secondo i Perati esiste una Trinità composta da Padre, Figlio e Hyle (materia). Il Figlio è il Serpente Cosmico che liberò Eva dal potere della legge di Hyle. Essi simboleggiavano l'Universo come un triangolo incluso a sua volta in un cerchio. Il numero tre era, per loro, la chiave di tutti i misteri. I Cainiti si chiamarono così perché veneravano Caino, Esaù, i Sodomiti e Giuda; tutti costoro avevano resistito in qualche maniera al Dio degli ebrei¹⁴⁹;

Ellenistica/alessandrina = I loro sistemi risulteranno più astratti e filosofici del modello siriano. La nomenclatura semitica fu sostituita pressoché completamente da nomi greci. Il problema cosmogonico si era ingigantito, l'etica era meno prominente e l'ascetismo si era rafforzato grandemente. I due grandi pensatori di questa scuola furono Basilide e Valentino. Sebbene nato ad Antiochia, in Siria, il primo fondò la sua scuola ad Alessandria intorno al 130 d.C., venendo seguito da suo figlio Isidoro. Il suo sistema può considerarsi quale più consistente e sobrio emanazionismo mai prodotto dallo Gnosticismo. La sua scuola non si diffuse mai così estesamente come quella di Valentino, ma in Spagna sopravvisse per molti secoli. Il secondo, invece, che insegnò prima ad Alessandria la *philomathia* e poi a Roma intorno al 160 d.C., elaborò un sistema di dualismo sessuale nel processo di emanazione; una lunga serie di coppie di idee personificate maschio e femmina venivano impiegate come ponte per colmare la distanza tra il Dio sconosciuto ed il mondo. Tale sistema risulta più confuso del Basilidiano, specialmente per il disturbo dato dall'intrusione della figura di Sophia nel processo cosmogonico. Valentino fu influenzato dall'Ofitismo egiziano, che, essendo di origine siriana, poteva reclamare di essere il vero rappresentante dello spirito gnostico¹⁵⁰;

Dualistica = Il dualismo era congenito nello Gnosticismo, ma raramente superò la sua tendenza principale, quella del Panteismo. Ne ricordiamo il caso di Marcione che distinse tra il Dio del Nuovo Testamento e il Dio dell'Antico come tra due eterni contendenti, il primo Buono, *agathos*, il secondo soltanto *dikaios*, il Demiurgo Creatore del mondo; tuttavia, Marcione non

149 Hipp., *Adversus Haereses*, 5,12-181.

150 Jonas, *Lo Gnosticismo*, 200-218.

esasperò questo sistema alle estreme conseguenze. Egli può essere considerato più come un precursore di Mani che come uno gnostico puro. All'inizio del II secolo d.C., a Cartagine, si insegnava un dualismo piuttosto diverso: l'oppositore del Buon Dio non era il Dio degli ebrei, ma la Materia Eterna, fonte di tutto il Male¹⁵¹;

Antinomiana = si intende il Dio degli ebrei pronto ad imporre una Sua legge morale: l'opposizione ad Esso divenne un dovere e la violazione della stessa fu considerata un obbligo solenne. La setta dei nicolaiti che professava questo credo esisteva fin dai tempi degli Apostoli. La loro condotta pressoché infame, li disobbligava nei confronti dei poteri cosmici e di seguito sfuggirgli. Potevano infrangere ogni legge e naufragare nella Monade attraverso il ricordo della preesistenza nell'Unità Cosmica. Analizziamo ora i sette punti di possibile influenza mazdea all'interno del sistema gnostico:

1. Creazione = Lo Gnosticismo teorizzava che da Dio, quale Primo Eone o *Aion Teleos*, la Monade, fossero state concepite più coppie della stessa natura, composte sempre da uno maschile e uno femminile. Da qui dunque la natura sia maschile che femminile di Dio, inteso quale Padre e Madre allo stesso tempo. Egli è qualcosa di indefinibile ed infinito, non è un Essere Personale, ma spiritualità pura, insondabile ed inconoscibile, Pienezza dell'Essere, Eternità. Egli e gli Eoni nel loro composito formano il Pleroma. Essi compongono coppie antitetiche dette *syzygoi*: Profondità e Silenzio generarono Mente e Verità, producendo, questi ultimi, Ragione e Vita, perciò di nuovo Uomo e Stato (*ekklesia*) ed infine Cristo e Sophia, dalla quale nacque il Demiurgo, Creatore del mondo materiale¹⁵². Per quanto riguarda l'umanità, lo Gnosticismo riprende il mito biblico di Adamo ed Eva che, però, furono salvati dal Serpente che li istruì sul Bene e il Male tramite la *gnosis* e li liberò dall'inganno del Demiurgo nell'Eden. In questo primo punto ritroviamo una chiara influenza abramitica e prima di tutto iranica sulla coppia umana, già spiegata in altri contesti precedenti e sulla Creazione cosmogonica in quanto gli Eoni rappresenterebbero delle

151 *Ibid.*, 173-199.

152 *Ibid.*, 173-199.

- emanazioni divine, allo stesso modo dei Benefici Immortali mazdei;
2. Angelologia e Demonologia = Nello Gnosticismo ritroviamo le figure angeliche e soprattutto dei Sette Arcangeli e Sette Arcidemoni nella stessa modalità zoroastriana così suddivisi: 1) Mikael = Intelletto Universale, Potestà di Dio, Visione di Dio; 2) Gabriel = Verbo e Voce di Dio; 3) Raphael = Medicina di Dio; 4) Kamael = Forza, Fuoco, Potenza; 5) Tsadkiel = Magnificenza e Grandezza di Dio, Giustizia; 6) Haniel = Grazie e Luce, Amore e Splendore divino; 7) Zaphkiel = Scienza, Sapienza e Luce¹⁵³. Anche essi riprendono i macro-ambiti funzionali da me in precedenza ritrovati: 1) Mikael = Guerriero, Sapiente, Rivelatore, Protettore; 2) Gabriel = Messaggero, Rivelatore; 3) Raphael = Curatore; 4) Kamael = Guerriero, Guardiano; 5) Tsadkiel = Glorificatore; 6) Haniel = Glorificatore, Guida; 7) Zaphkiel = Custode, Sapiente. Per quanto riguarda la Demonologia si conferma l'esistenza degli Arconti, servi del Demiurgo. Essi sono Yaldabaoth, Jao, Sabaoth, Astaphaios, Adonaios, Ailoaios, Oraios;
 3. Il Bene e il Male = Lo Gnosticismo riprende l'elemento del dualismo iranico nel Principio positivo, rappresentato dal Dio Supremo, dal Puro Spirito che irradia di Luce l'Universo e in quello negativo che, d'altro canto, si identifica nella Hyle, la Materia, forma illusoria e riflessa del Vero Mondo, prigioniera dello Spirito, fonte di ogni sofferenza e malignità;
 4. Il Male personificato = L'agente che mette in pratica il Principio negativo è sicuramente il Demiurgo, Creatore del Mondo materiale, identificato in più occasioni nello Yahweh biblico ed in quanto considerato imperfetto Egli è geloso e capace di azioni malvagie ed eventi nefasti, similmente ad Ahriman;
 5. Il Bene personificato = Il Messia gnostico è rappresentato dalla figura di Gesù o Cristo o Soter che non ha natura umana, ma è un Eone manifestatosi in forma di mortale. Il suo compito è quello di portare la Luce della Verità nel mondo, destinata ad infiammare le anime predisposte. Un'analogia iranica è possibile nella figura di Astvat-ereta, Colui che incarna la Verità;

¹⁵³ *Ibid.*, 200-218.

6. Escatologia Individuale = L'anima del singolo essere umano può intraprendere due direzioni: quella maligna/mista, dove gli spiriti dei malvagi ed ignoranti e di coloro che hanno vissuto vite a metà fra il Bene ed il Male soggiorneranno eternamente. Questo luogo è molto simile all'Ade o allo Sheol ed è chiamato Mezzo¹⁵⁴, dove il Demiurgo tortura e punisce. L'altra, benigna, dove l'anima ascenderà al Pleroma (Paradiso). Non vi è una visione di un vero e proprio Inferno, piuttosto di un Inferno e Purgatorio uniti insieme (anime che soggiornano eternamente in un luogo vuoto dove non accade nulla, ma allo stesso tempo punite e torturate dal Demiurgo). L'influenza mazdea è più evidente nella rappresentazione paradisiaca piuttosto che in quella dei regni inferiori;
7. Escatologia Collettiva = Alla Fine dei Tempi, gli spiriti entreranno nella Pienezza dell'Essere, in Dio Stesso, insieme alle loro controparti angeliche, gli alter ego che ritroviamo anche nel sistema mandeo, precedentemente citato. La materia sarà totalmente distrutta e ridotta al Nulla e tutti saranno uniti in Super-coscienze all'interno del Corpo Finale o ProtoAnthropos rinnovato e liberato dall'oscurità, vivendo eternamente nella Luce Divina. Questo è il Paradiso eterno professato secoli prima dallo Zoroastrismo.

154 Berno, *Vangelo di Filippo*, 66,7-20.

7.11. L'Influenza dello Zoroastrismo nel Manicheismo.

Il Manicheismo è una religione fondata nel III secolo d.C. dal profeta Mani. Il nome omonimo del personaggio è di ascendenza semitica e ciò si accorda con le origini mesopotamiche della sua nascita, nella Babilonia partica e del suo idioma, l'aramaico, che fu anche la lingua in cui scrisse, nella sua varietà “non-standard”, le sue opere. Il nome aramaico *Mānī*, composto con l'aggettivo *hayyā*, forma il sintagma *Mānī hayyā*, Mani il vivente, che sarebbe all'origine del greco *Manichaios* e del latino *Manichaeus*: l'uso dell'aggettivo vivente è molto significativo nella cultura aramaica del Vicino e del Medio oriente e si riallaccia ad un complesso di valori sapienziali e religiosi che intorno alla vita, in ogni sua declinazione di nome o di aggettivi, fa convergere il potere risanatore e rivivificatore di personaggi dotati di tale carisma di salute e di salvezza.

Nella tradizione orientale delle lingue iraniche, come il medio-persiano, il partico ed il sogdiano e turca era diffusa l'espressione *Mār Mānī*, Mani il Signore, con il nome preceduto da un titolo onorifico di area semitica che si ritrova anche in personalità come *Mār Ammō* e *Mār Addā*, i due Apostoli della prima cerchia missionaria incaricati all'evangelizzazione in oriente ed occidente. Anche il cinese *Mo-mo-ni* o il tibetano *Mar-ma-ne* sono una trascrizione di *Mār Mānī*. Parlando della nascita del profeta si può calcolare la data esatta del 14 aprile 216 d.C.. Mani nacque nella Mesopotamia, nel villaggio chiamato *Mardīnū*, una comunità rurale in una zona paludosa sull'alto corso del *Kūtā*, un canale che connetteva l'Eufrate al Tigri e che scorreva da nord-est della Babilonia verso *Nippur*, a sud della capitale Seleucia-Ctesifonte.

Il padre si chiamava *Pattēg* (*Pattikios* in greco, *Futtuq* in arabo) e veniva dalla città di *Hamadan* nella Media, mentre la madre *Maryam* apparteneva alla casata partica dei *Kamsaragan*, quindi di un nobile lignaggio della dinastia degli *Arsacidi*. La famiglia di Mani era quindi depositaria di valori iranici di stirpe e di appartenenza culturale-identitaria che potrebbero aver lasciato segni sull'orgoglio del giovane profeta. La coscienza del suo lignaggio aristocratico è forse all'origine di alcune espressioni elogiative che i suoi discepoli gli indirizzarono, come quella di re o

di figlio di re, anche se una terminologia regale è ampiamente diffusa nello Gnosticismo e nel Manicheismo intesa nel denotare una sovranità interiore¹⁵⁵.

Le due componenti del Cristianesimo e dello Gnosticismo, insieme ad aspetti più eterodossi del Giudaismo, specie quelli di tipo ascetico del giudeo-cristianesimo e di comunità costruite sul modello degli Esseni di Qumran, risultano importanti nel tratteggiare il retroterra dell'ambiente in cui Mani nacque e visse, assimilandone cultura ed ispirazioni descritte nella sua visione del mondo e sistema di pensiero religioso. In età adulta sarà influenzato anche dallo Zoroastrismo, vigente nell'Impero Sasanide dell'epoca e dal Buddhismo, dopo il viaggio in India del 240 d.C.

Le sue opere, i suoi libri, testi sacri del Manicheismo, ispirati dalle rivelazioni del suo alter-ego spirituale, l'angelo Al-Tawm, detto *Narjamig* in medio-persiano, *Saish* in copto, *Syzygos* in greco e *Geminus* in latino¹⁵⁶, possono ricondursi a nove titoli:

1. lo *Šābuhragān* = scritto in medio-persiano e dedicato all'omonimo imperatore sasanide in cui si trattano argomenti escatologico-apocalittici e profetologici;
2. il *Vangelo* o *Vangelo Vivente* = composto in aramaico e in ventidue capitoli corrispondenti alle ventidue lettere dell'alfabeto, è una silloge di scritti neo-testamentari che, oltre a riferimenti ai quattro Vangeli, includeva le lettere di Paolo;
3. il *Tesoro* o il *Tesoro di Vita* o *Tesoro dei Viventi* = è concepito quale opera di apologia difensiva della nuova chiesa manichea, con speculazioni teologiche su argomenti quali l'angelologia, demonologia e conflitti tra potenze divine e non, origine del Male;
4. il *Libro dei Misteri* o semplicemente *Misteri* = risulta anch'esso un'apologia difensiva e di confutazione di altre dottrine, di esplicazione teologica, cosmologica ed escatologica;
5. la *Pragmateia* o *Trattato* o *Leggende* = è composta in siriano ed è una raccolta di leggende, miti e narrazioni, assemblata come forma di intrattenimento erudito e pedagogico, per rispondere alle curiosità dei fedeli circa l'origine del mondo;
6. il *Libro dei Giganti* = ispirato al ciclo apocalittico di Enoch, con materiali di soggetto

155 Panaino, *Strategies of Manichaean Religious Propaganda*, 249-255.

156 Puech, *Sur Le Manichisme*, 43; 128.

angelologico e cosmologico, fu alquanto diffuso nella predicazione orientale;

7. le *Lettere* = risultano un insieme di corrispondenza missionaria che, sull'esempio paolino, avrebbe assolto a varie esigenze, organizzative e logistiche, nonché dottrinali e pastorali-consolatorie;
8. i *Salmi e le Preghiere* = i primi, di numero due e varie orazioni sono identificabili in un'opera partica intitolata *Benedizioni dei Grandi*, attribuita al profeta;
9. il Libro della *Immagine* = detto *Eikon* in copto e *Ārdahang* in partico, si compone di una raccolta di disegni finalizzati ad illustrare e spiegare le dottrine, a riprova degli intenti didattici di Mani, autore sia nella scrittura, sia nella pittura, aventi quale scopo la diffusione del suo stesso messaggio in tutte le forme della comunicazione propria del tempo in atto.

La parola universale di Mani si caratterizzò per la sua versatile adattabilità ad ogni cultura e idioma: per tale ragione uno degli epiteti del profeta, che si aggiunge alla pletora dei suoi titoli che ne rimarcano i vari carismi, è quello di traduttore delle religioni. La storia letteraria multilingue di questa fede dimostra il valore paradigmatico ed imitativo di una tale qualificazione. Si analizzeranno ora i sette punti di riferimento di possibile influenza mazdea in relazione al Manicheismo:

1. Creazione = Il Manicheismo riprende le tematiche e dottrine inerenti l'origine dell'Universo e dell'uomo dal sistema zoroastriano per quanto concerne il concetto dei Due Spiriti e Tre Tempi e da quello gnostico per l'interpretazione sul Male, la nascita dell'uomo e le diverse emanazioni eoniche del Dio del Bene, chiamato Padre della Grandezza. Esso, in seguito ad un primo attacco da parte del Re delle Tenebre, emanò da sé la Madre di Vita, una nozione paragonabile alla Sapienza o Sophia gnostica. Quest'ultima, per successiva emanazione, evocò il Primo Uomo insieme con i suoi Cinque Elementi (Luce, Fuoco, Acqua, Vento, Etere) di cui si rivestì, come equipaggiamento di guerra, per scendere negli abissi e dare battaglia alle tenebre. E' conosciuto con il nome del Dio supremo dello Zoroastrismo, Ahura Mazda, quale esito di una trasposizione dal nome di Dio a quello del Primo Uomo densa di

significato.¹⁵⁷ In seguito, gli Arconti delle Tenebre Lo attaccarono, armato della sua corazza formata dai Cinque Elementi e la divorarono, vincolandoLo negli abissi. Questi rappresentano quei principi di una fisica mito-cosmologica e dei suoi enti costitutivi basilari che, in questa fase, sono annullati e ingeriti, in un'apparente vittoria del Male, a cui viene offerta una sorta di esca, avidamente ghermita, in base ad un piano, ossia quello di soddisfare temporaneamente le forze maligne con un momentaneo sacrificio di una parte della Luce, così da distoglierle da ulteriori invasioni¹⁵⁸.

Il momentaneo appagamento delle forze malefiche comporta un'attenuazione della loro virulenza aggressiva e permette al Mondo della Luce di riorganizzare la controffensiva. La condizione disperata dell'Uomo Primordiale provoca una reazione nel mondo divino che innesca una seconda creazione in cui ritroviamo le figure dell'Appello e Risposta e dello Spirito Vivente che tentano di salvarlo. Oltre a quest'ultimo e ad un'altra emanazione chiamata Amico delle Luci, ritroviamo l'eone del Grande Architetto che amministra la messa in opera del cosmo ed è aiutato in questo dalle sue cinque emanazioni denominate Grande Re dell'Onore, Re della Gloria, Omoforo, Splenditenens e Adamas di Luce.

La persistente condizione di prigionia della Luce, nonostante i contrattacchi della difesa divina, spinge la Madre di Vita, il Primo Uomo e lo Spirito Vivente ad implorare l'aiuto del Padre della Grandezza, il quale evoca il Terzo Messaggero o Inviato che assume una duplice parvenza androgina e si manifesta sia come giovane ragazzo, sia come fanciulla, per irretire gli Arconti femmine e maschi. Quest'istinto demoniaco riproduttivo creerà le Piante e gli Animali. Infine Ašaqlūn, figlio del Re delle Tenebre e Nebroël producono la prima coppia puramente umana per ingabbiare ulteriormente le particelle di luce, ovvero Adamo ed Eva;

2. Angelologia e Demonologia = Trattando intorno a questo argomento, anche nel Manicheismo ritroviamo le Sette figure arcangeliche ed arcontiche. Le prime sono rappresentate da:

157 Gnoli, *Aspetti antroposofici dello Zoroastrismo*, 648.

158 Polotsky, *Il Manicheismo*, 42.

- 1) Balsamo = Principe e Capo degli Angeli¹⁵⁹;
- 2) Michael;
- 3) Gabriel;
- 4) Raphael;
- 5) Istraël;
- 6) Sarael¹⁶⁰;
- 7) Phanuel.

Dai loro nomi possiamo notare la derivazione semitica, indicataci dalla terminazione -el che, come detto in precedenza, è utilizzata nei nomi degli arcangeli giudaici, cristiani e gnostici poiché s'identifica con una peculiare caratteristica divina, o meglio è il nome di Dio che viene immesso all'interno di quello angelico. Pertanto, si può affermare con molta certezza che, almeno per l'angelologia, a parte l'originalità di Balsamo, Mani sia stato influenzato dalla nomenclatura semitica, fatto evidenziato dalla ritrasposizione dei tre Arcangeli, presenti all'interno del credo giudaico-cristiano e gnostico, dall'adattamento e reinterpretazione di Uriel che viene in un certo senso sdoppiato in Phanuel e Sarael e dal riadattamento di Istraël, il quale proverrebbe da Astrael che, a sua volta, deriverebbe da Azrael, nome che nella tradizione del primo Cristianesimo era meglio noto come Esdras, ovvero il profeta che porta lo Spirito del Messia. Fu in questa storia del Cristianesimo primitivo che si sostenne che Azrael fosse asceso al cielo senza sperimentare la dipartita terrena ed è dipinto quale Arcangelo della Morte stessa¹⁶¹. Per quanto riguarda l'origine in sé di queste figure, come in tutti i contesti finora trattati, esse derivano probabilmente dai Benefici Immortali presenti nello Zoroastrismo.

Gli Arconti sono, d'altro canto, rappresentati da Saklas, Ahriman, Ašaqlūn, Nebroēl, Āz, Ailoaios ed Aēšm. Da questi ultimi nomi possiamo rilevare due tipi di derivazione: gnostica per i nomi di Saklas ed Ailoaios ed iranica per i restanti. Tre differenze, però, si colgono con il Mazdeismo: in una prima Ahriman, nel pensiero manicheo, svolge il ruolo di semplice Arconte

¹⁵⁹ Piras, *Manicheismo*, 123.

¹⁶⁰ Morano, *Testi Medio-Iranici II*, 73-74.

¹⁶¹ Vermes, *L'Arcangelo Sariel*, 159-166.

poiché il ruolo del Dio del Male è preso da Sami'l; in una seconda visione si coglie l'influenza zoroastriana nella demonologia manichea tramite la rappresentazione dall'origine di queste figure, nel contesto iranico e dalla ripresa dei nomi, ma non nelle funzioni, di chiara provenienza gnostica; il terzo segmento sottolinea che la Materia è demonizzata, come nello Gnosticismo, mentre per lo Zoroastrismo essa è strumento o arma per sconfiggere il Male ed è proprio quest'ultima differenza ad aver creato quella forte contrapposizione presente tra i due dualismi.

Tornando alle figure angeliche possiamo nominare altri due Arcangeli alquanto peculiari: 1) Al-Tawm o Narjamig o Saish o Geminus o Syzygos = Il Compagno o alter-ego spirituale ed angelico del Profeta Mani, ispiratore e rivelatore della dottrina omonima; 2) Jacob = Arcangelo del Manicheismo orientale, protettore del Khan uiguro, molto simile a Balsamo in quanto Principe degli Angeli (Balsamo sarebbe quindi il Principe degli Angeli in occidente) forse derivante dalla concezione manichea del Patriarca Giacobbe che lo rende angelico nella stessa maniera di Enoch che diventa Metatron ed Elia che diviene Sandalphon.

Infine è doveroso notificare come anche in queste figure arcangeliche subentrino quei macro-ambiti funzionali da me identificati e citati più volte in questa tesi: 1) Balsamo = Glorificatore; 2) Michael = Guerriero; 3) Gabriel = Rivelatore, Protettore; 4) Raphael = Curatore; 5) Sarael = Guida, Custode; 6) Phanuel = Sapiente, Guardiano; 7) Istrael = Messaggero¹⁶²; 8) Al-Tawm = Rivelatore, Protettore; 9) Jacob = Glorificatore;

3. Il Bene e il Male = Come nello Zoroastrismo anche il Manicheismo presenta la visione dei Due Principi di Bene e Male opposti e coeterni fra loro: il Padre della Grandezza avverso al Re delle Tenebre Sami'l;

4. Il Male personificato = si concentra nel Principio negativo che, oltre ad essere rappresentato dalla figura di Sami'l, identico nelle funzioni ad Ahriman, così come il Padre della Grandezza lo è nei confronti di Ahura Mazdā, viene identificato dal demone Hyle, ossia la Materia che si oppone al Mondo dello Spirito, visto come il vero mondo oltre l'illusione.

Esso ingloba le particelle di Luce, le anime degli esseri viventi, all'interno di corpi mortali,

162 Morano, *Testi Medio-Iranici II*, 73. "Istrael fu mandato ad informare Noè dell'imminente Diluvio".

considerati demoniaci che si libereranno unicamente con la loro dipartita terrena. Motivo per cui il Manicheismo predica un profondo ascetismo e castità;

5. Il Bene personificato = Oltre a Mani stesso, la figura umana che incarna il Principio positivo è quella del Gesù gnostico, vista in sei modi differenti¹⁶³: 1) Gesù Cosmico = rappresenta quella divinità passiva e sofferente dell'acqua e della terra, identificato con il Sè vivente, l'Anima viva imprigionata nella materia come *crux luminis* da non offendere; 2) Gesù Splendore = quale, invece, figura attiva di Salvatore della Luce, articolazione del Grande Nous (ultima emanazione dopo il Terzo Inviato) che opera nell'uomo come intelletto redentivo; 3) Gesù di Nazareth = giunto sulla Terra come Apostolo della Luce, ricco di concezioni docetiste che sottolineano l'apparenza della Passione e della sofferenza, a detrimento della sua corporeità, per salvaguardarne la componente divina; 4) Gesù Escatologico = che regnerà sull'umanità per centoventi anni dopo il Giudizio Finale e prima della grande conflagrazione purificatrice; 5) Gesù Bambino = quale emanazione del Gesù Splendore e personificazione del desiderio di redenzione dell'anima, risulterà nello specifico l'impulso di vita; 6) Gesù-Luna = che rinvia nell'espressione alla sede celeste del Gesù Splendore ed a concezioni popolari identificanti il sorgere della Luna con l'immagine dell'ascesa dello Stesso. La Sua figura sarà paragonabile a quella di Astvat-ereta dalla quale probabilmente deriva, attraverso i vari passaggi intermedi dei sistemi gnostici ed abramitici, nella funzione di Salvatore finale dell'umanità che la redime, rinnovando il mondo;
6. Escatologia Individuale = che, nel cogliere il tema, con le sue concezioni del giudizio dell'anima, vede l'eletto accolto da una divinità luminosa sotto la forma di una Guida Sapiente, insieme ad altre tre divinità che recano una coppa, una veste, una fascia per la testa, una corona ed un diadema di luce, aventi il compito di scacciare il demone della bramosia e della concupiscenza che insidia l'anima dell'eletto. Una volta adornato con le insegne di vittoria e di regalità, gli dèi e l'anima del buon defunto ascendono lungo la Colonna di Gloria, fino al Cielo della Luna, all'Uomo Primordiale ed alla Madre di Vita,

163 Sundermann, *Christ in Manichaeism*, 536.

innalzandosi poi fino al Paradiso del Giardino della Luce o *Jināni al-nūri*. L'uditore che, nella vita terrena si prendeva cura degli eletti (superiori a lui), è accolto dalle medesime divinità che scacciano i demoni e lo proteggono, per le sue opere pie di devozione e sostentamento. Tuttavia, essendo considerato comunque impuro a causa dei peccati come il procreare, ad esempio, viene visto al pari di un individuo misto tra bene e male e poiché nel Manicheismo non vi è un concetto simile al Purgatorio, l'anima del defunto uditore deve rimanere nel mondo in un lungo girovagare trasmigratorio (metempsicosi), fino alla sua liberazione finale. Infine il peccatore dominato dalla bramosia e dalla concupiscenza è preso dai demoni che lo tormentano gettandolo all'Inferno. Possiamo notare come anche qui esistano i due regni dell'aldilà per i due Principi di Bene e Male, come nel sistema zoroastriano che, per primo, li ideò. La differenza con il sistema mazdeo consiste nella non esistenza, come nello Yazidismo precedentemente citato, dello stato misto, il Purgatorio, ma vi è appunto il ciclo di reincarnazioni di chiaro stampo orientale, forse di influenza buddhista;

7. Escatologia Collettiva = La Fine dei Tempi secondo il Manicheismo sarà composta dei seguenti passaggi: 1) l'apparizione del Terzo Inviato; 2) l'Omoforo che sorreggerà la Terra e la scuoterà, provocando i terremoti, la scrollerà dalle spalle ed allora divamperà il Grande Fuoco che devasterà tutto il mondo; 3) nel bolo, una sorta di immensa palla, in cui si imprigioneranno le Tenebre, i demoni e le anime dei peccatori. Esso sarà poi gettato in fondo all'abisso infernale e verrà coperto con un'enorme pietra; 4) tutte le divinità del pantheon manicheo convergeranno presso la Luna, attendendo che la conflagrazione di fuoco purifichi tutto il mondo per una durata di 1468 anni, al termine del quale vi sarà l'Apocatastasi delle due nature. La grande esplosione condenserà le ultime particelle di Luce in una Grande Statua Finale che le condurrà nel Nuovo Paradiso, realizzando quindi una separazione tra gli Arconti, che abiteranno le parti più basse, mentre al Padre, che svelerà il Suo volto agli esseri di Luce reintegrati con Lui, spetteranno quelle alte. Alla Fine il Nuovo

Paradiso confluirà in quello Eterno¹⁶⁴. Possiamo analizzare come, in questa Apocalisse, lo Zoroastrismo abbia influenzato il Manicheismo nella considerazione di una vittoria finale del Principio del Bene su quello del Male e, pertanto, un rinnovo dell'Universo. Comunque sia, il Terzo Tempo, dopo un Primo della Creazione ed un Secondo, rappresentato da tutta la vicenda umana nella storia, non consisterà tuttavia in un ristabilimento dell'Inizio: il dualismo sarà annientato, anche se non sarà possibile eliminare totalmente i demoni. Quindi la Luce non è Onnipotente nel filtrare e redimere in maniera assoluta la sua sostanza che, in parte, viene irrimediabilmente perduta e corrotta. Ciò implica che l'Anima Mundi, parte del Padre della Grandezza, rimarrà ferita ed imperfetta nella battaglia cosmica e questo equivarrebbe ad una sconfitta, pur parziale, di Dio, concetto condannato poi sia da Sant'Agostino e dal Cristianesimo che dallo Zoroastrismo che prevede una totale disfatta del Male che viene nullificato e reso in potenza non più attualizzabile.

164 Sundermann, *Eschatology II*, 569-575.

7.12. L'Influenza dello Zoroastrismo nel Tengrismo.

Quale ultimo oggetto di analisi, alquanto breve, in questo caso, ritroviamo il Tengrismo, religione delle antiche popolazioni turco-mongoliche e siberiane credente in una somma divinità denominata principalmente Tengri¹⁶⁵. Si tratta di un monoteismo dualistico di stampo sciamanico. Essendo trasmessa per via prettamente orale con solo pochi scritti che la riguardano, come il poema epico dello *Abai Geser* e la *Storia Segreta dei Mongoli*, abbiamo purtroppo poche informazioni, ma alquanto interessanti su un piano di contatto tra il mondo turco-mongolico e quello iranico, soprattutto diffuse tramite la Via della Seta a livello storico, creata nel periodo partico, della dinastia Han cinese e delle invasioni Xiongnu e Yue-chih da oriente, i quali membri erano fedeli a questo sistema religioso.

Detto ciò si focalizzeranno gli elementi del Tengrismo in base ai possibili sette punti di influenza iranica:

1. Creazione = Al fine di evidenziare i caratteri specifici delle versioni riscontrabili in Asia Centrale presentiamo anzitutto quelle che dovrebbero essere state le forme originarie del mito. Le Grandi Acque precedono la Creazione. Essa è presentata, però, con delle varianti: 1) è Dio Stesso che si immerge, in forma animale, sino in fondo all'abisso per recare in superficie un po' di fango con cui produrre il mondo; 2) Egli invia un animale anfibio, solitamente un uccello acquatico; 3) infine, fa immergere un essere, talora ornotomorfo, di cui in precedenza ignorava l'esistenza e che in seguito gli si dimostrerà ostile.

La prima versione è presente nell'Induismo dove un grande Dio (Prajāpati, Brahmā, Vishnu), trasformato in cinghiale, discende nelle profondità marine e solleva la Terra; la seconda è molto diffusa nell'India pre-ariana, nell'Assam, nell'America Settentrionale, ecc... Va precisato che, in essa, non esiste alcuna opposizione tra gli animali che s'immergono ed il Creatore: soltanto in Asia e nell'Europa orientale l'immersione cosmogonica si sviluppa in senso dualistico. Nelle diverse

¹⁶⁵ In realtà Egli possiede differenti nomi a seconda delle varie culture turco-mongoliche, ma Tengri è il più famoso e riconosciuto nelle popolazioni centro-asiatiche, ma anche in occidente. Altri nomi sono Esege Malan, Tanara Qayra Qan, Burkhan, Sombol-Burkhan, ecc...

popolazioni turche, talvolta, queste due ultime versioni si presentano fuse tra loro. Un mito dei Buriati riporta Sombol-Burkhan disteso sull'Oceano Primordiale: scorto un uccello acquatico, Esso gli chiede di tuffarsi nelle profondità e poi, con il fango recato in superficie, crea la Terra. Altre varianti narrano che in seguito, sempre con la melma, Burkhan plasma l'uomo¹⁶⁶.

In un mito dei Tatars Lebedini, un cigno bianco si tuffa, dietro richiesta del Dio, recandogli del fango: Egli forma allora la Terra, piatta e liscia; solo in seguito sopraggiunge il Diavolo che crea le paludi¹⁶⁷. Secondo i Tatars dell'Altai, agli inizi, quando esistevano soltanto le Acque, Tengri e l'uomo nuotavano congiuntamente sotto forma di oche nere: il Primo mandò l'altro a cercargli del fango, ma esso non glielo consegnò tutto e ne tenne una parte in bocca. Quando la Terra prese a crescere, il fango cominciò a gonfiare ed egli fu costretto a sputarlo, dando così origine alle paludi; allora Tengri gli disse: “Tu hai peccato e le tue opere saranno cattive. Le mie invece saranno sante; esse vedranno il Sole e la Luce e io sarò chiamato Kurbystan. Tu invece sarai Erlik”¹⁶⁸.

Il termine *Kurbystan* deriverebbe da Uch Kurbustan, dove *Uch* sta per tre nelle lingue turche, mentre *Kurbustan* viene dal mongolo *Qormazta*, derivante dal sogdiano *Khormazta* e questo a sua volta dall'avestico Ahura Mazdā. Ciò implicherebbe che il Dio Tengri, chiamato Kurbystan, sia un Dio unico e trino. La Trinità nel sistema religioso turco-mongolico può essere così suddivisa:

1) Tengri/Tanara Qayra Qan/Esege Malan= Il Cielo, il Principio. La fonte primaria di tutto, simile al concetto di Eternità da sempre esistente e può essere messo in relazione, per quanto riguarda la personalizzazione divina, con dèi quali Zurwan dell'eresia omonima presente nello Zoroastrismo o al concetto di Ohr Ein Sof giudaico-cristiano (La Luce Infinita pre-Creazione eterna), Dyaus Pitar vedico e, probabilmente, dal Dyeus o Deywos della religione Proto-Indo-Europea. Per quanto riguarda il ruolo da Ordinatore Divino Universale ed impersonale allo stesso tempo, Egli può essere associato allo Artus proto-indo-europeo, alla Rta vedica, al Dharma induista, allo Enzel yazida, al Bythos gnostico e all'Ātman buddhista in parte nel senso di anima universale

166 Eliade, *Da Zalmoxis a Gengis Khan*, 106 sgg.

167 *Ibid.*, 103.

168 *Ibid.*, 104. Il mito racconta anche la Creazione dell'uomo. Erlik Khan (Dio del Male) chiede una porzione di Terra pari a quella ch'egli riesce a toccare con il suo bastone, ma, appena lo batte al suolo, ecco comparire degli animali nocivi. Alla fine Tengri lo manda sulla Terra.

del mondo. Tengri è Onnipotente, Onnipresente ed Onnisciente;

2) Kayra/Bay Ulgan/Sagan Ebugen = La Divinità personificata celeste che è a capo del *Tañara* o *Uçmag*, il Paradiso, rappresentante il Dio del Bene, il Principio positivo per eccellenza;

3) Ayk/Ulgen/Eje = Lo Spirito divino. Associabile a Spenta Mainyu, visto come ipostasi divina e non come Arcangelo zoroastriano in questo caso, alla Ruach haQodesh ebraica ed allo Spirito Santo cristiano ed anche islamico (quest'ultimo operante tramite l'arcangelo Jibril, visto come azione creatrice di Dio che creò Adamo e concepì Gesù).

In coincidenza, infine, con la terza versione della Creazione, dove il Creatore fa immergere degli aiutanti ornitomorfi o antropomorfi, subentrano i possibili sviluppi drammatici e, in ultima analisi, dualistici dell'immersione cosmogonica stessa. Le peripezie che l'accompagnano e le opere successive spiegano le imperfezioni della Creazione: tanto dalla comparsa della Morte quanto a quella delle montagne e delle paludi, dalla “nascita” del Diavolo all'esistenza del Male. Dato che non è più il Creatore stesso ad immergersi per procurarsi il necessario per creare la Terra, ma un altro agente, è possibile introdurre nel mito un elemento di insubordinazione, di antagonismo o di opposizione. La trasformazione progressiva dell'aiutante teriomorfo (un trickster se vogliamo) del Dio in un suo servo, compagno ed infine Avversario, ha reso possibile l'interpretazione dualistica della Creazione^{169 170}. Si nota come vi sia un enorme sforzo per scagionare la Divinità dal fatto che esistano non solo le malattie e la mortalità dell'uomo, ma anche in seguito la cattiveria nell'animo umano. La prima coppia umana è formata da Maitara ed Asena. In tutto quanto detto è evidente l'influenza delle idee iraniche, soprattutto zoroastriana nel nome, significato e concetto dualistico, sia canonico che eretico (Zoroastrismo e Zurvanismo)¹⁷¹;

2. Angelologia e Demonologia = Per quanto riguarda le due categorie di esseri intermedi, relative nel Tengrismo, esistono tantissimi spiriti buoni, cattivi e neutrali. Quelli benigni o angeli sono denominati *Yayuci*, ma troviamo anche i *Payana*, signori dei vari *Tapti* celesti, emanazioni

169 Harva, *Die Religiösen*, 114 sgg. Leggende analoghe si riscontrano presso i popoli ugro-finnici.

170 Eliade, *Da Zalmoxis a Gengis Khan*, 126 sgg.

171 Per canonico si intende la visione dualista di un Dio del Bene ed uno del Male alla pari, per eretico il Male inferiore, nel senso di sub-creazione o entità coeterna, ma comunque di minor valore.

eoniche o ipostatiche di Tengri; quelli malvagi o demoni sono chiamati *Yaman Kōrmōs*, ma esistono anche altri esseri col nome di *pağa* e *đutpa*, considerabili questi ultimi quali mostri e rettili voracissimi e dimorano nel *Paška Çar* o *Tamag*, l'Inferno. Anche in questo sistema religioso ritroviamo le figure dei Sette Arcangeli o *Quday*. Essi sono:

- 1) Yaşın Qan;
- 2) Qarsit Qan;
- 3) Paqtig Qan;
- 4) Yayıq Qan;
- 5) Pura qan;
- 6) Pirçu Qan;
- 7) Quirgiz Qan.

Per quanto riguarda i macro-ambiti funzionali inerenti queste figure, secondo lo schema da me proposto, ritroviamo: 1) Yaşın Qan = Glorificatore/Guerriero; 2) Qarsit Qan = Guardiano/Custode; 3) Paqtig Qan = Protettore/Curatore; 4) Yayıq Qan = Sapiente; 5) Pura Qan = Messaggero; 6) Pirçu Qan = Guida; 7) Quirgiz Qan = Rivelatore. Anche dal punto di vista demonologico ritroviamo le figure di Arcidemoni o *Karaoghlanlar/Ordog/Qaranama* nel numero di sei, più Arlik Khan stesso che funge da settimo, nello stesso modo di Angra Mainyu nello Zoroastrismo, quando non percepito come Dio del Male Ahriman, ma unicamente come Arcidemone (analogia anche con Spenta Mainyu quando non visto come ipostasi divina, ma solo come Arcangelo). Essi sono, oltre al già citato Arlik Khan: Ärkä Solton, Tämır Qan, Yalbaq Tämır Yarindu, Qaraş Qam, Qara Quş ed infine Qaquir Qam. Essi sono i Signori dei *Pūdaq*, gli ostacoli, componenti i Sette strati inferi. Come possiamo notare anche nell'Angelologia e Demonologia turco-mongolica abbiamo una chiara influenza di ruoli e funzioni nell'identica numerologia zoroastriana;

3. il Bene e il Male = Per quanto riguarda il Primo Principio, è certamente identificabile con Kayra/Bay Ulgan/Sagan Ebugen la Divinità preposta al Paradiso che sta a capo delle schiere celesti;

il Secondo, invece, può avere una duplice rappresentazione: la prima è quella che vede Er Kişi, l'Anthropos Cosmico o Uomo Primordiale, Servo e Compagno della Divinità all'inizio e poi Avversario, dopo aver commesso il primo peccato della Creazione delle paludi (diviene Arlik Khan)^{172 173}. Sembrerebbe essere coeterno al Creatore, ma a Lui sottoposto e ciò lo rende simile ad una figura satanica piuttosto che divina-antagonista (allo stesso modo di Angra Mainyu e Satana); la seconda è quella di Sulmus¹⁷⁴, ugualmente coeterno ed onnipotente, opposto a Kayra/Bay Ulgan/Sagan Ebugen. Egli è simile ad un Dio del Male; è come Ahriman nello Zoroastrismo e Zurvanismo, in quanto avversario del Dio Celeste Ahura Mazdā, ma figlio del Principio Eterno Zurwan. Allo stesso modo Sulmus è il Principio negativo come Kayra/Bay Ulgan/Sagan Ebugen è quello positivo, ma entrambi sono figli di Tengri/Tanara Qayra Qan/Esege Malan in quanto elemento neutro e fonte di ogni cosa. In Lui risiedono sia il Bene che il Male;

4. il Male personificato = Il Principio negativo come poc'anzi accennato è rappresentato da Sulmus, Dio del Male (il polo negativo astratto) probabilmente influenzato dalla figura iranica di Ahriman. Ma come personificazione fisica possiamo visualizzare in questo ruolo Er Kişi/Arlik Khan in quanto Signore degli Inferi ed in quanto materialmente descritto. Qui, invece, abbiamo l'influenza di Angra Mainyu, quale Arcidemone zoroastriano;

5. il Bene personificato = Il Tengrismo riconosce essenzialmente tre figure messianiche: la prima Bukhe Beligte Bataar quale Incarnazione di Tengri/Tanara Qayra Qan/Esege Malan ed eroe mitico che elimina i demoni e profetizza la religione turco-mongolica alle antiche popolazioni Xiongnu¹⁷⁵. La sua figura è paragonabile a quella dello stesso Zoroastro che, appunto, rivela la religione zoroastriana; l'altra, Tengri Khan, rappresenta il primo sovrano e condottiero mongolo quale diretto progenitore della stirpe reale dell'Impero omonimo, tra cui Gengis Khan. La sua figura è stata mitizzata come reincarnazione dello Spirito degli Infiniti Cieli Blu, ossia Tengri/Tanara Qayra Qan/Esege Malan stesso. Potrebbe avere una relazione con il personaggio mitico iranico di

172 Eliade, *Da Zalmoxis a Gengis Khan*, 126 sgg.

173 Harva, *Die Religiösen*, 114 sgg.

174 Eliade, *Da Zalmoxis a Gengis Khan*, 105. Sulmus è anche associato ai serpenti, animale che, all'infuori del sistema gnostico col significato di conoscenza, viene visto come negativo e maligno, come il Satana abramitico.

175 Eliade, *Storia delle Credenze e delle Idee Religiose Vol. III*, 11-19. La sua figura è ben descritta nell'Epopea dell'*Abai Geser*.

Kay Kawad, fondatore della prima dinastia avestica regnante, ossia quella dei Kayanidi^{176 177}; l'altra ancora, il Burkhan Bianco, chiamato Tsagan Ebugen è raffigurato come un vecchio vestito di bianco che cavalca una renna bianca o un cavallo bianco. Egli è l'anello di congiunzione tra il Mondo Superiore e quello di Mezzo e come tale è il Signore della Terra. Si narra che Egli tornerà alla Fine dei Tempi per rinnovare il mondo ed eliminare il male o nullificarlo.

La sua figura potrebbe richiamarci alla mente Astvat-ereta, il Messia escatologico zoroastriano, in quanto Salvatore e Rinnovatore del mondo, paragonabile ad altre figure messianiche successive come quella del Gesù Cristo Parusico delle religioni abramitiche e gnostiche. Avendo terminato l'elenco dei vari Messia nelle religioni in questa tesi, si può affermare quasi con certezza che essi siano in qualche modo ricollegabili al figlio del Dio supremo Proto-Indo-Europeo Deywos, ossia Neptonos, Signore del Mondo, così come le stesse divinità supreme delle suddette fedi sono probabilmente discese da Deywos stesso. Per ciò che s'intende, infine, la figura dello Spirito di Dio nelle religioni abramitiche, gnostiche, iraniche e dell'Asia Centrale, dove presente, diremmo che sembrerebbe conarsi dal concetto di Dea Madre o Dhèghom Proto-Indo-Europeo, richiamando il ruolo divino sia di Padre (Deywos) che di Madre, appunto¹⁷⁸. Come già detto in precedenza, la Trinità nel Tengrismo è espressa da Uch Kurbustan, Dio Unico e Trino, “fusione” di Tengri/Tanara Qayra Qan/Esege Malan, Kayra/Bay Ulgan/Sagan Ebugen ed infine Ayk/Ulgen/Eje;

6. Escatologia Individuale = Per quanto riguarda il destino dell'essere umano dopo la morte, esistono tre possibilità:

1) *Tañara* o *Uçmag* = Il Paradiso. Qui le anime dei giusti si recheranno per vivere eternamente in pace nelle steppe celesti. Sarà identico al mondo terrestre, ma incontaminato. In questo luogo, inoltre, gli uomini, ultimi, incontreranno nuovamente i loro antenati. In esso si riprende il concetto del *Behešt*, il Paradiso zoroastriano;

176 Davies, *Sh-nmh.*, 15-22. La storia di questo re iranico leggendario e di tutta la sua dinastia è presente in questo testo.

177 Kozin, *Storia Segreta dei Mongoli*. Il racconto di Tengri Khan e della sua discendenza fino a Gengis Khan ed oltre è raccolto nell'intero volume qui citato.

178 Lo Spirito di Dio, spesso, ha carattere femminile e viene presentato in modo tale, una sorta di lato materno di Dio.

2) Nel Tengrismo, similmente allo Yazidismo, non esiste il regno mediano del Purgatorio, ma la metempsicosi per le anime che hanno commesso buone e cattive azioni di pari numero;

3) *Tamag* o *Paşka Çar* = L'Inferno. Qui le anime dei criminali sono condannate a soffrire nel fuoco fino alla Fine dei Tempi. Notiamo, nella circostanza, la chiara influenza zoroastriana del *Dozakh*, l'Inferno mazdeo, soprattutto nell'ambito del fuoco che brucia le anime dannate. Oltre alle tre possibilità citate, va detto come anche nell'interpretazione dello spirito umano, suddiviso in nove parti nel contesto zoroastriano¹⁷⁹, come già descritto nel terzo capitolo di questa tesi, ci possa esser stata un qualche tipo di influenza iranica. L'anima umana nel Tengrismo è suddivisa in questo modo:

- 1) Sulde = Personalità;
- 2) Kut = Forza Vitale connessa con il Paradiso;
- 3) Amin = Respiro e Temperatura Corporea. Spirito Rinvigorente;
- 4) Sunesun = Spirito Onirico;
- 5) Buor-Kut = Spirito-Terra;
- 6) Salgyn-Kut = Spirito-Aria;
- 7) Iya-Kut = Spirito-Madre.

7. Escatologia Collettiva = Si crede essenzialmente esser descritta in due eventi principali:

il ritorno di Tsagan Ebugen, Signore della Terra, che rinnoverà il mondo ed eliminerà il male fino a nullificarlo; l'Inferno non sarà una condizione eterna, bensì finita. Difatti le anime dei dannati torneranno dopo il rinnovamento del mondo. In quest'ultimo punto di analisi ritroviamo un'influenza zoroastriana in Astvat-ereta, il Rinnovatore Messianico del mondo e nel concetto iranico di fine dell'Inferno, con il ritorno di tutte le anime nel Nuovo Mondo, riunite da Ahura Mazdā, per vivere infine felicemente ed eternamente.

¹⁷⁹ Boyce, *Fravaši*, 195-199. Qui si ritrovano le nove suddivisioni dell'anima nello Zoroastrismo, già citate nel terzo capitolo di questa tesi.

Conclusioni.

Giunti a questo punto è necessario fare una sintesi e ripercorrere i vari passaggi che ci hanno condotto fin qui. Nell'illustrarlo verrà spiegato il motivo per il quale i vari argomenti e tematiche sono stati collocati in tale ordine. Ciò sarà eseguito tramite una serie di domande e risposte che il ricercatore qui scrivente si è posto:

1. Quale il contesto storico inerente la religione zoroastriana? = Questo quesito è sorto spontaneo onde determinare la storia, la geopolitica e tutte le vicende che hanno riguardato la nascita e diffusione della fede mazdea, pertanto una descrizione dei Tre Imperi Persiani è stata ritenuta doverosa nella scoperta di quel background culturale e sociale, visibile poi nella suddetta fede;
2. Quale il contesto storico relativo alle religioni abramitiche? = Questa domanda è conseguenza della prima. Viene posta per poter determinare il background culturale e sociale relativo ai territori dove sorsero le religioni in questione, descrivendone ampiamente la più antica di esse;
3. Che cos'è lo Zoroastrismo? E quali le sue origini e sviluppi? = Determinati i contesti storici del Medioriente, relativi alle religioni che sono state presentate nello scritto, è stato, per lo scrivente, per così dire obbligatorio chiedersi cosa e come si determinò la religione zoroastriana che fa da fulcro di questa Tesi. Risposto poi a questo, un'ulteriore domanda sorge spontanea;
4. Come si è svolta e si attua tuttora questa fede nella sua ritualità e praticità? = Il quesito è servito a sviscerare tutti i vari aspetti ritualistici e liturgici concernenti tale credo compresi i sacramenti;
5. Avendo descritto la religione zoroastriana e quella ebraica, quali sono le origini e gli sviluppi riguardanti la fede cristiana? = La domanda è doverosa in quanto è risultato necessario descrivere ed analizzare anche l'altra religione abramitica, dalla prima direttamente discendente. Nella descrizione è stato dato anche un taglio geografico inerente l'espansione della stessa grazie anche a vie di comunicazione come, nello specifico, le strade romane; Avendo determinato tutto ciò un'ulteriore domanda è apparsa spontanea;
6. Come si è svolta ed attuata tuttora questa religione nella sua ritualità e praticità? = Il quesito ha messo in luce tutti gli elementi ritualistici e liturgici riguardanti tale fede;
7. Infine, avendo descritto e determinato una probabile influenza zoroastriana sulle fedi abramitiche in precedenza analizzate, è possibile che il credo mazdeo abbia inserito, seppur indirettamente, dei propri elementi dottrinari all'interno di altre religioni? = Quest'ultima domanda è servita ad esaminare diversi credo religiosi ed il loro rapporto di reciprocità con

la fede zoroastriana, analizzandone l'influenza di quest'ultima in sette precisi e ben determinati punti.

Descritto ciò tramite queste domande che hanno poi composto l'intero corpo testuale della Tesi vi è un ultimo quesito che rimane;

8. Quale l'obiettivo di questo lavoro? Sono stati raggiunti i risultati sperati? = L'obiettivo concernente questo scritto era e tuttora rimane quello di determinare con più certezza l'influenza dello Zoroastrismo nelle religioni gnostiche, abramitiche e dell'Asia Centrale tramite un lavoro metodico svoltosi dal generale al particolare. Fin qui l'argomento era stato ipotizzato unicamente per alcune di queste religioni e comunque mai approfondito e standardizzato in un unico testo descrittivo in maniera coerente. Lo scrivente crede umilmente, ma fermamente, di aver trovato prove di questa presunta influenza proprio nei sette punti presi in disamina che saranno ripresi e descritti nelle Tabelle sottostanti che chiariranno quali fossero questi Punti d'Influenza, dividendoli da quelli di Autoctonia, ovvero gli elementi propri delle diverse fedi che non furono intaccati in alcun modo dalla religione zoroastriana. Inoltre, cosa altrettanto importante, potrebbe essersi determinato, tramite questa ricerca, un nuovo metodo di studio per le religioni comparate, prendendo in esame le stesse in maniera decisamente fusa tra un olistico e un particolarismo mirante a descriverle nella loro unicità, ma al contempo collegarle e comparandole con altre nella loro collettività. Qui di seguito saranno riportate le suddette Tabelle rappresentative.

Ora si evidenzieranno tutte le caratteristiche di ogni segmento (i sette punti: Creazione, Angelologia e Demonologia, Bene e Male, Male Personificato, Bene Personificato, Escatologia Individuale, Escatologia Collettiva) nel confronto dei vari pensieri religiosi dallo Zoroastrismo agli altri di seguito verificatisi. Tutto ciò sarà esemplificato tramite delle tabelle che seguono:

1. Creazione.

	Creazione dell'Universo	Creazione dell'Umanità
Zoroastrismo	Materialmente ideato dal Dio del Bene Ahura Mazdā, il Signore Saggio e finalizzato per ingabbiare il Male, ovvero Ahriman.	Individuazione della prima coppia umana formata da Mashye e Mashyāne-Peccato Originale.
Mandeismo	Hayyi Rabbi o Malka-d-nhura, Dio del Bene, crea il mondo per combattere il suo oppositore, il Re delle Tenebre, Malka-d-suka.	Si denota la prima coppia umana rappresentata da Adamo ed Eva-Peccato Originale.
Yazidismo	L'atto creativo è dato dal voler porre in essere la Vita. Ostilità nei confronti del Male che si verifica successivamente.	Si ritrova la prima coppia umana formata da Adamo ed Eva-Peccato Originale.
Ebraismo	Voluta da Dio, in un atto finalizzato alla bellezza della stessa Creazione.	Individuazione della prima coppia umana, ovvero Adamo ed Eva-Peccato

	Condanna verso tutto ciò che è Male.	Originale.
Tengrismo	Formazione del Creato da parte della Divinità come atto di maestà e potenza. Punizione nei confronti del Male.	La prima coppia è formata da Maitara ed Asena-Peccato Originale.
Cristianesimo	Atto d'Amore verso ciò che sarà posto in essere. Combatte il Male che deteriora la stessa.	Adamo ed Eva-Peccato Originale.
Gnosticismo	Creato dal Demiurgo, il Male, quale riflesso del Vero Mondo o Pleroma in cui risiede il Vero Dio Aion Teleos o Bythos.	Adamo ed Eva-Peccato Originale.
Manicheismo	Si attua attraverso lo scontro cosmico tra le forze del Bene, guidate dal Padre della Grandezza e quelle del Male, capeggiate da Saklas.	Adamo ed Eva - Peccato Originale - Creazione demoniaca.
Islam	Ideata da Allah come atto d'Amore e di Gloria. Enfasi nei confronti del Male, identificato da Iblis.	Adamo ed Eva - Peccato Originale. Ideata quale sostituzione della razza dei Jinn, considerata ribelle.

Il segmento della Creazione, da quanto espresso nella Tabella, si suddivide in due sub-elementi: quello dell'Universo e l'altro dell'Umanità. Riguardo al primo che chiamerò Punto A, nel pensiero zoroastriano, il Dio del Bene esercita la capacità creativa non solo fine a se stessa, ma soprattutto per circoscrivere il Male ed alla Fine dei Tempi sconfiggerlo definitivamente, perciò renderlo unicamente in potenza non più attualizzabile.

Nel confronto con le altre fedi citate in questa Tesi possiamo ora certamente delineare i punti d'influenza, quali similitudini e, d'altro canto, quelli di autoctonia, quali contrari a quella zoroastriana. Per quanto concerne il segmento della Creazione risulta esserci un'effettiva influenza nell'idea o concezione del Male, interpretato negativamente da tutte le religioni qui presenti, nel sub-elemento relativo all'Universo, quale soggetto da combattere, confinare e, se possibile, eliminare. La differenza si ritrova nel modo in cui Esso è interpretato nella sua soggettività, ovvero che alcuni lo identificano quale Divinità (ed in questo influenzati dalla fede mazdea), mentre altri come sub-creazione del Dio del Bene, un angelo ribelle che diviene demonio (Autoctonia).

Analizzando, invece, il sub-elemento relativo all'Umanità possiamo evidenziare come, dal punto di vista dell'influenza mazdea, la prima coppia umana nasca pressoché perfetta per poi divenire caduca, tramite quello che, per semplificazione, chiamiamo Peccato Originale. Quest'ultimo, difatti, è poi espresso da ognuna delle religioni in modo differente. Come contrario o autoctonia possiamo descrivere i nomi dei soggetti in questione (Mashye e Mashyāne per lo Zoroastrismo, Maitara ed Asena per il Tengrismo ed infine Adamo ed Eva per tutti gli altri contesti) e in un caso specifico la loro origine da parte demoniaca e non divina (Manicheismo).

2. Angelologia e Demonologia.

In questo secondo punto si evidenzieranno tutte le caratteristiche relative al segmento angelologico-demonologico nel confronto dei vari pensieri religiosi dallo Zoroastrismo agli altri di seguito verificatisi. Di seguito la prima Tabella descriverà le figure e i ruoli degli Angeli:

	Angeli
Zoroastrismo	Vohū Manah = Messaggero, Rivelatore, Protettore. Ardwahišt = Glorificatore e Guardiano. Šahrewar = Guerriero. Spandarmat = Protettore. Hordād = Guardiano e Protettore. Amurdād = Guardiano, Protettore e Curatore. Spenta Mainyu = Glorificatore, Custode, Guida e Sapiente.
Mandeismo	Manda-d-hiia = Sapiente e Glorificatore. Yushamin = Rivelatore. Abatur = Messaggero. Ptahil = Custode. Pira = Guardiano. Ayar = Guerriero. Mana = Guida e Curatore. Yardina = Protettore.
Yazidismo	Cibrayîl = Messaggero. Ezrayîl = Sapiente e Rivelatore. Mikayîl = Guerriero. Şifqayîl = Custode. Derdayîl = Protettore. Ezafil = Curatore e Guida. Ezazîl = Guardiano. Tawûsê Melek = Glorificatore.
Ebraismo	Metatron = Sapiente, Messaggero, Guardiano, Glorificatore. Raziel = Sapiente e Rivelatore. Tzaphkiel = Sapiente. Tzadkiel = Guerriero. Khamael = Guerriero. Raffaele = Curatore. Haniel = Glorificatore. Michele = Guerriero e Protettore. Gabriele = Rivelatore e Messaggero. Sandalphon = Protettore.
Tengrismo	Yaşın Qan = Glorificatore e Guerriero.

	<p>Qarsit Qan = Guardiano e Custode. Paqtig Qan = Protettore e Curatore. Yayiq Qan = Sapiente. Pura Qan = Messaggero. Pırçu Qan = Guida. Quirgiz Qan = Rivelatore.</p>
Cristianesimo	<p>Michele = Guerriero e Protettore. Gabriele = Rivelatore e Messaggero. Raffaele = Curatore. Uriel = Sapiente, Protettore e Guardiano. Raguel = Guerriero. Zerachiel = Curatore. Remiel = Rivelatore. Simiel = Guerriero. Orifiel = Curatore. Zachariel = Rivelatore. Camael = Guardiano. Jophiel = Guerriero. Zadkiel/Hesediel = Glorificatore. Barachiele = Glorificatore. Geudiele = Guida. Sealtiele = Custode.</p>
Gnosticismo	<p>Mikael = Guerriero, Sapiente, Rivelatore e Protettore. Gabriel = Messaggero, Rivelatore. Raphael = Curatore. Kamael = Guerriero, Guardiano. Tsadkiel = Glorificatore. Haniel = Glorificatore e Guida. Zaphkiel = Custode, Sapiente.</p>
Manicheismo	<p>Balsamo = Glorificatore. Michael = Guerriero. Gabriel = Rivelatore, Protettore. Raphael = Curatore. Sarael = Guida, Custode. Phanuel = Sapiente, Guardiano. Istrael = Messaggero. Al-Tawm = Rivelatore, Protettore. Jacob = Glorificatore.</p>
Islam	<p>Jibrīl/jibrā'īl/jabrā'īl = Rivelatore e Guerriero. Mīkāl/Mīkā'īl/Mīkhā'īl = Curatore. Isrāfīl = Rivelatore. Azrā'īl/Azrayl/Azrael = Guida e Protettore. Rīḍwan/Riswan = Guardiano e Custode. Maalik = Guardiano, Custode, Messaggero.</p>

	Munkar e Nakir = Glorificatore e Sapiente. Harut e Marut = Sapiente.
--	---

Qui, invece, riporto le varie figure demoniache:

	Demoni
Zoroastrismo	Angra Mainyu. Akoman. Sawul. Nānghaith. Tārīch. Zerich. Indar. Āz.
Mandeismo	Ur, Ruha. Quin. Anathan. Giu. Krun. Shdum. Zahreil.
Yazidismo	Non vi è demonologia in questo sistema religioso.
Ebraismo	Moloch. Belzebù. Lucifero. Astaroth. Asmodeo. Belphegor. Baal. Adramelech. Lilith. Nahenia.
Tengrismo	Ärkä Solton. Tämir Qan. Yalbaq Tämir Yarindu. Qaraş Qam. Qara Quş. Qaquir Qam.
Cristianesimo	Satana = demone dell'aldilà.

	Belzebù = Aria. Asmodeo = Fuoco. Astaroth = Acqua. Adramelech = Terra. Belphegor. Lilith.
Gnosticismo	Yaldabaoth. Jao. Sabaoth. Astaphaios. Adonaios. Ailoaios. Oraios.
Manicheismo	Saklas. Ahriman. Ašaqlūn. Nebroēl. Āz. Ailoaios. Aēšm.
Islam	Mudhhib = il Dorato. Merra = il Luminoso. Al-Ahmar = il Rosso. Borqan = lo Scintillante. Semhuresh = il Viola. Al-Abyad = il Bianco. Mimun = il Fortunato.

Il segmento dell'Angelologia e Demonologia si suddivide nei due sub-elementi omonimi. Riguardo al primo, nel pensiero zoroastriano, ritroviamo gli Ameša Spenta o Benefici Immortali, figure arcangeliche ed allo stesso tempo ipostatiche del Dio del Bene Ahura Mazdā. La struttura gerarchica del mondo celeste si descrive nelle figure appena citate seguite dal gruppo degli yazata, angeli comuni.

Nel confronto con le altre fedi evidenziate in questo scritto possiamo senza ombra di dubbio riportare le similitudini (Punti d'Influenza) e i contrari (Punti di Autoctonia). Nel caso in questione, i primi sono rappresentati dai ruoli o macro-ambiti funzionali da me ritrovati nella mia Tesi specialistica. Essi sono:

- 1) Glorificatore;
- 2) Guerriero;
- 3) Guida;

- 4) Custode;
- 5) Guardiano;
- 6) Curatore;
- 7) Sapiente;
- 8) Rivelatore;
- 9) Messaggero;
- 10) Protettore.

Queste funzioni descrivono i ruoli che un angelo o Arcangelo possiede a prescindere dal contesto religioso di appartenenza e discendono sia nell'immaginario visivo, sia in quello concettuale dallo Zoroastrismo.

I Punti di Autoctonia o contrari nel sistema angelologico si suddividono nei differenti nomi dati a queste creature, elemento dovuto al fatto che, pur trattandosi di popoli limitrofi tra loro, il linguaggio fosse diverso e dalla prospettiva o visione relativa alla loro intrinseca natura (es. nel sistema zoroastriano, come in quello gnostico e mandeo essi risultano sia degli esseri individuali, sia ipostatici della Divinità).

Il sistema demonologico, nel pensiero zoroastriano, riporta le figure dei Daeva o Demoni. Questa categoria è capeggiata dagli Arcidemoni, riportati nella Tabella. I Punti d'Influenza si descrivono nella malvagità degli stessi che, in opposizione agli Angeli, operano in maniera esclusivamente negativa nel mondo. Per quanto riguarda i Punti di Autoctonia, si ritrovano nel modo in cui sono chiamati, nella prospettiva o visione relativa alla loro intrinseca natura, per il medesimo motivo di quelli angelici e, a volte, nella descrizione puramente fisica degli stessi. Comunque sia l'elemento forse più importante si ritrova nel fatto che sia angeli che demoni sono nati nel sistema mazdeo per poi diffondersi nei contesti successivi.

3. Il Bene e il Male.

In questo terzo punto si evidenzieranno tutte le caratteristiche relative al segmento del Bene e Male nel confronto dei vari pensieri religiosi dallo Zoroastrismo agli altri di seguito verificatisi. Di seguito la Tabella descriverà i rappresentanti dei Due Principi:

	Bene	Male
Zoroastrismo	Ahura Mazdā.	Ahriman.
Mandeismo	Hayyi Rabbi o Malka-d-nhura.	Malka-d-suka.
Yazidismo	Xwedê, Xwedawend, Êzdan o Pedsha.	Melek Taûs (quando stava all'Inferno).
Ebraismo	Yahweh.	Serpente (Satana).
Tengrismo	Uch Kurbustan/Tengri (altri nomi).	Arlik Khan.
Cristianesimo	Trinità (Padre, Figlio e Spirito Santo).	Satana.
Gnosticismo	Aion Teleos/Bythos.	Hyle/Samael.
Manicheismo	Padre della Grandezza/Zurwān.	Hyle/Sami'l.
Islam	Allah.	Iblis.

Il segmento del Bene e del Male si attua nei Due Principi omonimi contrapposti, rappresentati espressamente dalle figure divine e non, positive e negative, dei vari contesti religiosi presentati. I Punti d'Influenza sono facilmente intuibili dal fatto che in ognuna delle religioni citate vi è il Principio del Bene e quello opposto del Male. Inizialmente questo dualismo, intrinseco dello Zoroastrismo, non era presente nelle religioni coeve dello stesso e, solo dopo il contatto storico tra le varie popolazioni con il mondo iranico, si poté evidenziare questo cambiamento poi trasmesso a fedi nate successivamente.

Quale Punto di Autoctonia o contrario possiamo certamente notare come i vari sistemi religiosi abbiano poi elaborato diversamente i concetti relativi ad essi come ruolo (es. nelle religioni abramitiche Dio è superiore a Satana/Serpente/Iblis, addirittura ne è il Creatore. Questo fatto rende il Principio negativo inferiore e, di certo, non co-eterno a quello positivo. Nelle altre fedi il dualismo resta preponderante) e soprattutto grado di forza (il Male a volte è visto come un Dio co-eterno all'Altro benigno, auto-generato, opposto e di medesima potenza, altre volte è descritto come soggetto inferiore quale angelo ribelle del Dio Unico del Bene). Di rilevanza è il fatto che a volte il Male, soprattutto nelle religioni abramitiche, sia un fattore che derivi direttamente dal Dio del Bene, per i motivi sopra esposti. Ciò renderebbe quest'ultimo, come nel caso dell'Islam in cui è palesemente dichiarato, una figura neutrale in cui Bene e Male coesistono. Questo concetto potrebbe rappresentare un ulteriore Punto d'Influenza mazdea sul contesto abramitico in questo caso della corrente zurvanita, in cui il Dio Zurwān è al di sopra dei Due Principi, nella stessa maniera dell'Ohr Ein Sof giudaico-cristiano.

4. Il Male Personificato.

Nel quarto punto si evidenzieranno tutte le caratteristiche specifiche concernenti la personificazione del Principio negativo dallo Zoroastrismo alle altre fedi di seguito verificatesi. Qui sotto la Tabella illustrerà i vari rappresentanti del Polo del Male:

	Male Personificato
Zoroastrismo	Ahriman.
Mandeismo	Malka-d-suka.
Yazidismo	Melek Taûs. Il Male nel sistema yazida non esiste più in quanto il soggetto in questione con le sue lacrime, causate dal pentimento per le sue cattive azioni, spense l'Inferno e si purificò. Pertanto può personificare il polo negativo unicamente per un periodo di tempo ben circoscritto che va dal momento del peccato commesso fino alla redenzione già ottenuta.
Ebraismo	Serpente (Satana).
Tengrismo	Arlik Khan.
Cristianesimo	Satana.
Gnosticismo	Samael.
Manicheismo	Sami'l.
Islam	Iblis.

Il segmento relativo al Male Personificato si esplica nel riconoscere i vari agenti che, oggettivamente, detengono il ruolo principale di Oppositore nei confronti della Divinità benigna, Creatrice. In questo contesto, come nel segmento precedente, il Male presenta i medesimi Punti d'Influenza e di Autoctonia già presentati. Degna di nota, poiché differente, risulta essere la personificazione della Hyle gnostica e manichea nelle figure di Samael e Sami'l. Le altre rimangono le stesse sia come Principi, sia come Personificazioni.

5. Il Bene Personificato.

In questa sezione si analizzeranno tutte le peculiarità riguardanti la Personificazione del Principio positivo, ovvero delle figure messianiche, sempre partendo dallo Zoroastrismo per poi estendersi alle altre religioni. Nella Tabella saranno elencati:

	Bene Personificato
Zoroastrismo	Astvat-ereta.
Mandeismo	Giovanni Battista.
Yazidismo	Al-Hajjal.
Ebraismo	Mashiach, l'Unto.
Tengrismo	Tsagan Ebugen.
Cristianesimo	Gesù Cristo.
Gnosticismo	Soter.
Manicheismo	Cristo Gnostico.
Islam	Mahdi.

Questo segmento presenta alcune concezioni che risultano interessanti ai fini del lavoro in atto. Quale Punto d'Influenza possiamo determinare con assoluta certezza che le figure messianiche nascono nel contesto iranico, per poi descriversi in quelli successivi, sia come ruoli, sia come figure. Essi conducono il mondo verso una nuova fase, lo redimono, lo salvano.

Quale Punto di Autoctonia o contrario, vengono descritti in maniera differente a seconda del contesto religioso in cui ci si trova, soprattutto per ciò che riguarda la loro natura intrinseca, ovvero se sono umani o divini od entrambe le cose.

Infine potrebbero anche rappresentare un'idea o ispirazione ad essere ognuno di noi una sorta di Messia che tramite le sue buone azioni conduce il mondo ad un cambiamento sia epocale, sia nel piccolo contesto in cui egli vive.

6. Escatologia Individuale.

In questo punto si discuterà intorno al destino dell'anima dopo la morte, partendo dalla religione mazdea, per proseguire poi con le altre fedi prese in considerazione. La Tabella sottostante elencherà intorno alle varie possibilità descritte nei contesti poc'anzi accennati:

	Escatologia Individuale
Zoroastrismo	<i>Behešt</i> = Paradiso. <i>Hammistagān</i> = Limbo/Purgatorio. <i>Dozakh</i> = Inferno.
Mandeismo	<i>Alma-d-nhūra</i> = Mondo di Luce. <i>Matarta</i> = Limbo/Purgatorio. <i>Alma-d-suka</i> = Inferno. <i>Mšunia Kušta</i> = Mondo della Verità, un mondo-specchio dove risiedono le <i>dmuta</i> , le controparti spirituali (Ombre o Alter-Ego dei singoli individui).
Yazidismo	<i>Paradiso yazida</i> . <i>Metempsirosi</i> = Reincarnazione delle anime che si sono comportate bene e male in egual misura e per quelle “dannate”. Non esistono né il Purgatorio, né l'Inferno, quest'ultimo spento e distrutto da Melek Taūs stesso durante il periodo di dannazione e redenzione.
Ebraismo	<i>Paradiso-Eden</i> . <i>Purgatorio</i> . <i>Inferno</i> . <i>Sheol</i> = Limbo.
Tengrismo	<i>Tañara/Uçmag</i> = Paradiso. <i>Metempsirosi</i> = non esiste il Purgatorio, le anime buone e cattive in egual misura si reincarnano. <i>Tamag/Paşka Çar</i> = Inferno.
Cristianesimo	<i>Paradiso</i> . <i>Purgatorio</i> . <i>Inferno</i> .
Gnosticismo	<i>Pleroma</i> = Paradiso. <i>Mezzo</i> = Purgatorio ed Inferno fusi insieme come concetto dove il Demiurgo tortura le anime.
Manicheismo	<i>Jināni al-nūri</i> = Giardino della Luce/Paradiso. <i>Metempsirosi</i> = al posto del Purgatorio, non presente. <i>Inferno</i> .
Islam	<i>Illiyin</i> = Paradiso Celeste. <i>Janna</i> = Giardino dell'Eden. <i>Barzakh</i> = Limbo. <i>A'rāf</i> = Purgatorio. <i>Jahannam</i> = Inferno. <i>Sijjin</i> = Prigione/Tartaro/Fondo degli Inferi.

Questo segmento può essere descritto in diversi sub-elementi a volte del numero di tre, altre di quattro, una di sei, ben descritti sia nel testo che nella Tabella sopraesposta. Quali Punti d'Influenza possiamo con certezza determinare come i tre regni principali dell'aldilà siano nati nel contesto zoroastriano per poi trasferirsi nei successivi pensieri religiosi a causa del potere persiano. Le altre dimensioni sembra fossero preesistenti a questa influenza e pertanto considerabili quali Punti di Autoctonia (*Limbo-Metempsirosi-Sheol-Mšunia-Kušta-Barzakh*). Ulteriori contrari si riscontrano nell'assenza, a volte, del regno del Purgatorio (es. Manicheismo, Tengrismo, Yazidismo).

7. Escatologia Collettiva.

Come ultima sezione verrà evidenziata l'Escatologia Collettiva, ossia l'ambito apocalittico nel confronto dei vari pensieri religiosi, iniziando da quello zoroastriano e concludendo con gli altri più volte descritti. Nella Tabella verranno elencate le varie fasi che condurranno alla Fine del Mondo e dei Tempi:

	Escatologia Collettiva
Zoroastrismo	Negli ultimi giorni, quando il potere di Ahriman sarà grandemente ridotto, l'uomo riuscirà a vivere in pratica senza mangiare, privando in questo modo il demone del suo normale sostentamento. Alla fine l'essere umano riuscirà a fare totalmente a meno sia di mangiare che di bere. Successivamente grazie ad Astvat-ereta i morti resusciteranno e, dopo un'estrema prova nel metallo fuso, saranno redenti ed immortali, vivendo per sempre in un Paradiso realizzato in Terra. Il Male sarà ridotto ad una potenza non più atualizzabile.
Mandeismo	Per quanto riguarda l'escatologia collettiva il Mandeismo presenta una visione finale dei tempi in cui il Re della Luce salverà le anime giuste e come ogni altro sistema gnostico il Male sarà ridotto ad una sorta di inesistenza o esistenza in potenza insieme a tutti i demoni e le anime dei dannati.
Yazidismo	La profezia degli Yezidi sostiene che Tawûsê Melek tornerà sulla Terra come un pavone o un arcobaleno durante un periodo di intenso conflitto, povertà, carestia e angoscia sulla Terra. Trasmetterà poi alcune preghiere a un sant'uomo, probabilmente un Faqir, quale ultima figura messianica paragonabile all'ultimo zoroastriano Astvat-ereta, di nome Al-Hajjal, che le diffonderà per la Terra purificando il mondo.
Ebraismo	il Figlio dell'Uomo appare chiaramente come un liberatore celeste preesistente. Sebbene la sua specifica identificazione con il Messia davidico sia oggetto di disputa, almeno la sua opera era interpretata messianicamente, perchè Egli solo è chiamato l'Unto ed è rappresentato a capo del regno dei santi. Questa figura sarà quella che redimerà il mondo, conducendo Israele alla Gloria Eterna.

Tengrismo	Si crede essenzialmente esser descritta in due eventi principali: il ritorno di Tsagan Ebugen, Signore della Terra, che rinnoverà il mondo ed eliminerà il Male fino a nullificarlo; l'Inferno non sarà una condizione eterna, bensì finita. Difatti le anime dei dannati torneranno dopo il rinnovamento del mondo.
Cristianesimo	La venuta di Gesù è l'evento escatologico, che segna la fine dell'antico eone, cioè del mondo del peccato trionfante, della separazione ostile da Dio, della condanna e della morte e l'inaugurazione del nuovo eone, dell'era nuova in cui sono all'opera le potenze della Grazia, del perdono, della vita. In particolare la morte e la Risurrezione di Cristo segnano la vittoria decisiva sulle potenze di Satana, anche se le conseguenze non potranno essere manifestate prima dell'avvento finale del Regno.
Gnosticismo	Alla Fine dei Tempi, gli spiriti entreranno nella Pienezza dell'Essere, in Dio Stesso, insieme alle loro controparti angeliche, gli alter-ego che ritroviamo anche nel sistema mandeo, precedentemente citato. La materia sarà totalmente distrutta e ridotta al Nulla e tutti saranno uniti in Super-coscienze all'interno del Corpo Finale o ProtoAnthropos rinnovato e liberato dall'oscurità, vivendo eternamente nella Luce Divina. Questo sarà il Paradiso eterno.
Manicheismo	1) L'apparizione del Terzo Inviato. 2) L'Omoforo che sorreggerà la Terra e la scuoterà, provocando i terremoti, la scrollerà dalle spalle ed allora divamperà il Grande Fuoco che devasterà tutto il mondo. 3) Nel bolo, una sorta di immensa palla, in cui si imprigioneranno le Tenebre, i demoni e le anime dei peccatori. Esso sarà poi gettato in fondo all'abisso infernale e verrà coperto con un'enorme pietra. 4) Tutte le divinità del pantheon manicheo convergeranno presso la Luna, attendendo che la conflagrazione di fuoco purifichi tutto il mondo per una durata di 1468 anni, al termine del quale vi sarà l'Apocatastasi delle due nature. La grande esplosione condenserà le ultime particelle di Luce in una Grande Statua Finale che le condurrà nel Nuovo Paradiso.

Islam	1) Interruzioni nell'ordine di moralità umana. 2) Aspetti nefasti del mondo naturale. 3) Il presentarsi di forze malvagie come la figura dell'Anticristo al-Dajjāl, Gog e Magog e Sufyani. 4) Apparizione di figure messianiche come il Mahdi e Gesù che insieme all'intervento divino ristabiliranno l'ordine e schiacceranno il Male.
-------	--

Quest'ultimo segmento si concentra sull'elemento apocalittico. Quali Punti d'Influenza possiamo senza dubbio evidenziare come a partire dallo Zoroastrismo, quale fede più antica, si descrivano dei sub-elementi indicati nel rinnovamento del mondo, nella vittoria del Bene sul Male, nella Resurrezione dei morti, nella figura messianica, nell'immortalità degli individui.

Quale Punto di Autoctonia ritroviamo senza dubbio il presentarsi di forze malvagie analoghe a quelle messianiche (Anticristo per intenderci), il racconto escatologico in sé che pur avendo i punti in comune come sopracitato è descritto diversamente, infine la visione dei dannati. Su quest'ultima sezione si può dire che in fedi quali quella zoroastriana, yazida, islamica e del Tengrismo essi, seppur dopo prove e grandi sofferenze, siano reconsiderati e purificati, salvati insieme ai buoni. Ciò avviene poiché si ha una visione del tutto differente dell'Inferno, visto non come luogo di dannazione eterna, ma come punizione momentanea atta a redimere l'anima ivi presente (es. Yazidismo dove il regno delle tenebre non esiste più a causa proprio della redenzione dell'Angelo Pavone od anche Zoroastriano e Tengrico dove esiste questo luogo, ma è adibito solo per un periodo determinato al fuoco purificatore; nell'Islam, invece, viene detto che Allah potrà salvare tutti tranne i *mushrikun*, coloro che hanno commesso il peggior peccato di impugnare il *tawhīd*). Negli altri contesti religiosi il regno dei dannati è eterno e perdura anche dopo il Giudizio Universale (es. religioni abramitiche e gnostiche; il Manicheismo è compreso poiché molte anime saranno perdute, rendendo per esse l'Inferno eterno).

Nel lavoro in questione, con un atteggiamento finora assunto, speculativo nella circostanza, comprendiamo quanto il pensiero zoroastriano possa esser stato più che mai incisivo nel diffondersi su ampi territori, in Asia Centrale, in Medioriente ed in Europa, influenzando più popolazioni con differenti usi, costumi e cultura in genere. Potrebbe darne ragione di quanto, ad esempio, la struttura temporale interpretata quale causa necessaria per la conoscenza dello stesso, essendo il Mazdeismo comparso molto prima di altri credo religiosi, travalicando i confini per svilupparsi e consolidarsi in altri lidi e nazioni al tempo civilizzati. Si potrà notare come i sub-elementi espressi e registrati nelle Tabelle si siano ampliati e perfezionati in ulteriori micro-ambiti indicati in più episodi e caratteristiche. E' in quest'ottica che il ricercatore (ed è in lui che immagino confrontarmi), ivi recandosi, potrà trovare in seguito quell'habitat e scoprire quelle sensazioni e percezioni tali che, se

ben concretizzate, sensorialmente, ne riceverà l'opportunità di far proprie più realtà ricche di ulteriori informazioni e particolarità, vivendo, ad esempio all'interno di quei contesti o territori, interessanti esperienze nella conoscenza di antiche ritualità e tradizioni professate ancora oggi da diverse comunità, sparse qua e là, nelle terre originarie, in piccoli gruppi. Lo stesso ne appunterà più osservazioni, comunicherà con gente a lui assai diversa con la certezza, però, che il suo percorso può ancora non esser terminato, affermando di nuovo il piacere, la bellezza e l'infinità della scoperta e della ricerca.

Fonti.

- A Diogneto*. Roma: Città Nuova, 2020. Trad. da F. Ruggiero.
- Aggeo, Zaccaria, Malachia*. Brescia: Paideia Ed., 2010. Trad. da H. Reventlow e G. Bernini.
- Agostino. *Confessioni*. Segrate: Ed. Rizzoli, 2006. Trad. da C. Carena.
- Agostino. *Contro i Manichei*. Roma: Città Nuova, 2000. Trad. da C. Magazzù e A. Cosentino.
- Agostino. *Discorsi scelti*. Siena: Cantagalli Ed., 1930. Trad. da P. Maffi.
- Agostino. *La Città di Dio*. Milano: Bompiani, 2001. Trad. da C. Borgogno.
- Alessandro di Licopoli. *Contro i manichei*. Genova: il Melangolo, 2005. Trad. da F. Chiossone.
- Ammiano Marcellino, *Le Storie*. Torino: Utet, 2014. Trad. da F. Ambrosoli.
- Anklesaria, Behramgore Tehmurasp. *Dādestān ī Menog ī Khrad. Pahlavi Pazand and Sanskrit Texts*. Bombay: The Trustees of the Parsi Punchayet Funds and Properties, 1913. Trad. da A. Bausani.
- Anklesaria, Behramgore Tehmurasp. *Wizīdagīhā ī Zādspram*. Bombay: The Trustees of the Parsi Punchayet Funds and Properties, 1964. Trad. da A. Bausani.
- Aristotele. *Etica Nicomachea*. Milano: Bompiani, 2000. Trad. da C. Natali.
- Aristotele. *Metafisica*. Milano: Bompiani, 2004. Trad. G. Reale.
- Aristotele. *Politica Libro V*. Milano: Mondadori, 2015. Trad. da M. E. De Luna e C. Zizza.
- Arnobio. *Adversus Nationes Libro VII*. Firenze: Nabu Press., 2011. Trad. da Ch. O. Tommasi.
- Arriano, Lucio Flavio. *Anabasi di Alessandro Libro I*. Segrate: Ed. Rizzoli, 2019. Trad. da D. Ambaglio.
- Arriano, Lucio Flavio. *Anabasi di Alessandro Libro II*. Segrate: Ed. Rizzoli, 2019. Trad. da F. Sisti e A. Zambrini.
- Atti degli Apostoli*. Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 2012. Trad. da C. M. Martini.
- Atti dei martiri scilitani: introduzione, testo, traduzione, testimonianze e commento*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1991. Trad. da F. Ruggiero.
- Avestā*. Torino: Utet, 2013. Trad. da A. Alberti.
- Basello, Gian Pietro. *Il Cilindro di Ciro tradotto dal testo babilonese*. Assisi: R.S.B., 2013. Trad. da G. P. Basello.
- Cassio Dione. *Storia Romana. Libro XLIV-XLVII*. Segrate: Ed. Rizzoli, 2018. Trad. da G. Norcio.
- Cassio Dione. *Storia Romana. Libro XLVIII-XLIX*. Segrate: Ed. Rizzoli, 2018. Trad. da G. Norcio.
- Cassio Dione, *Storia Romana. LXXVI-LXXIX*. Segrate: Ed. Rizzoli, 2018. Trad. da A. Galimberti.
- Cicerone, Marco Tullio. *De natura deorum*. Torino: Edizioni Ester, 2018. Trad. da C. M. Calcante.
- Cicerone, Marco Tullio. *In difesa di Lucio Flacco (Pro Flacco)*. Venezia: Marsilio Ed., 2000. Trad. da G. Maselli.

Cipriano, Tascio Cecilio. *Opere*. Torino: Utet, 2013. Trad. da G. Toso.

Cowley, Arthur. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Eugene: Wipf and Stock Pub., 2005. Trad. da F. Aspesi.

Ctesia. *Persikà Libro VI*. Roma-Padova: Antenore Ed., 2010. Trad. da G. Lanzani.

Ctesia. *Persikà Libro XII*. Roma-Padova: Antenore Ed., 2010. Trad. da G. Lanzani.

Ctesia. *Persikà Libro XV*. Roma-Padova: Antenore Ed., 2010. Trad. da G. Lanzani.

Cusano, Niccolò. *Opere Filosofiche, Teologiche e Matematiche*. Milano: Bompiani, 2017. Trad. E. Peroli.

D'Aquino, Tommaso. *Somma di Teologia. Vol.1 Parte Prima*. Roma: Città Nuova, 2018. Trad. da F. Fiorentino.

Dādestān ī denīg: Religious Decisions. Whitefish: Kessinger Pub. Co., 2004. Trad. Ingl. da E.W. West. Trad. It. da A. Giuliani.

Dādestān ī Menog ī Khrad. Washington: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013. Trad. Ingl. da Z. Kassock. Trad. It. da G. Gnoli.

Daniele. *Il Libro di Daniele*. Roma: Città Nuova, 1995. Trad. da A. Di Lella.

Der Yasna Haptanhāiti. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1986. Trad. Ted. da J. Narten. Trad. It. da A. Alberti.

Deuteronomio. Padova: Ed. Messaggero, 2011. Trad. da G. Papola.

Die Gāthās des Zarathustra Vol. I. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1959. Trad. Ted. da H. Humbach. Trad. It. da G. Gnoli.

Diodoro Siculo. *Bibliotheca Historica Libro XVII*. Segrate: Ed. Rizzoli, 2016. Trad. da I. Labriola, P. Martino e D. P. Orsi.

Elio Aristide, Publio. *Sulla Retorica*. Napoli: D'Auria Ed., 1997. Trad. da D. Ferrante.

Epifanio. *Panarion*. Brescia: Morcelliana Ed., 2010. Trad. da G. Pini.

Erodiano. *Storia dell'impero romano dopo Marco Aurelio*. Torino: Einaudi Ed., 2017. Trad. da F. Cassola.

Erodoto. *Storie Libro I*. Segrate: Ed. Rizzoli, 1984. Trad. da A. Izzo D'Accinni.

Erodoto. *Storie Libro III*. Segrate: Ed. Rizzoli, 1984. Trad. da A. Izzo D'Accinni.

Erodoto. *Storie Libro IV*. Segrate: Ed. Rizzoli, 1984. Trad. da A. Izzo D'Accinni.

Erodoto. *Storie Libro V*. Segrate: Ed. Rizzoli, 1984. Trad. da A. Izzo D'Accinni.

Erodoto. *Storie Libro VI*. Segrate: Ed. Rizzoli, 1984. Trad. da A. Izzo D'Accinni.

Erodoto. *Storie Libro VII*. Segrate: Ed. Rizzoli, 1984. Trad. da A. Izzo D'Accinni.

Erodoto. *Storie Libro VIII*. Segrate: Ed. Rizzoli, 1984. Trad. da A. Izzo D'Accinni.

Erodoto. *Storie Libro IX*. Segrate: Ed. Rizzoli, 1984. Trad. da A. Izzo D'Accinni.

Eschilo. *I Persiani*. Milano: Feltrinelli Ed., 2014. Trad. da E. Romagnoli.

Esdra. *Libro di Esdra*. Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da R. Reggi.

Eusebio. *Storia Ecclesiastica Vol.1-2*. Roma: Città Nuova, 2001. Trad. da F. Maspero e M. Ceva.

Eutropio, *Breviarium ab Urbe condita*. Berlin: De Gruyter, 1992. Trad. da P. Bortoluzzi.

Ezechiele. *Libro di Ezechiele*. Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da R. Reggi.

Felice, Marco Minucio. *L'Ottavio*. Siena: Cantagalli Ed., 1930. Trad. da F. Solinas.

Filippo. *Vangelo di Filippo. Testo copto a fronte*. Milano: Paoline Editoriale Libri, 2021. Trad. da F. Berno.

Filone. *Legatio ad Gaium*. Rimini: Guaraldi Ed., 2018. Trad. da A. Filipponi.

Filone. *Vita di Mosè*. Sant'Arcangelo di Romagna: Rusconi Libri, 1999. Trad. da M. Baretta.

Firdusi. *Shāh-nameh Libro VII*. Milano: Luni Ed., 2018. Trad. da I. Pizzi.

Flavio, Giuseppe. *Antichità Giudaiche*. Torino: Utet, 2018. Trad. da L. Moraldi.

Flavio, Giuseppe. *Contra Apionem*. Bologna: Ed. Bilingue Marietti, 2007. Trad. da F. Calabi.

Flavio, Giuseppe. *Guerra Giudaica*. Milano: Mondadori, 1994. Trad. da G. Vitucci.

Floro, Publio (Lucio) Annio (Anneo). *Epitome di Storia Romana Libro I*. Firenze: Nabu Press., 2012. Trad. da E. Salomone Gaggero.

Genesi. Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da R. Reggi.

Geremia. *Geremia*. Torino: Claudiana Ed., 2015. Trad. da W. Brueggemann.

Giacomo. *Lettera di Giacomo*. Roma: Città Nuova, 2011. Trad. da R. Chiarazzo.

Gioele. *Libro del Profeta Gioele*. Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da L. Lucci.

Giosuè. *Libro di Giosuè*. Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da F. Dalla Vecchia.

Giovanni. *Apocalisse di Giovanni*. Roma: Carocci Ed., 2012. Trad. da D. Tripaldi.

Giovanni. *Vangelo di Giovanni*. Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da R. Infante.

Giovenale, Decimo Giunio. *Satire*. Berlin: De Gruyter, 2021. Trad. da G. Dimatteo e R. Cuccioli Melloni.

Giudici. Nuova Versione, Introduzione e Commento. Milano: Paoline Editoriale Libri, 2012. Trad. da G. Rizzi.

Giustino (Santo). *Dialogo con Trifone*. Milano: Paoline Editoriale Libri, 1989. Trad. da G. Visonà.

Giustino (Santo). *Le due Apologie*. Milano: Paoline Editoriale Libri, 2004. Trad. da A. Regaldo Raccone.

Giustino, Marco Giuniano. *Epitome delle Storie Filippiche di Pompeo Trogo Libro I*. Sant'Arcangelo di Romagna: Rusconi Libri, 2020. Trad. da A. Borgna.

Giustino, Marco Giuniano. *Epitome delle Storie Filippiche di Pompeo Trogo Libro II*. Sant'Arcangelo di Romagna: Rusconi Libri, 2020. Trad. da A. Borgna.

Giustino, Marco Giuniano. *Epitome delle Storie Filippiche di Pompeo Trogo Libro XI*. Sant'Arcangelo di Romagna: Rusconi Libri, 2020. Trad. da A. Borgna.

Giustino, Marco Giuniano. *Epitome delle Storie Filippiche di Pompeo Trogo Libro XVII*. Sant'Arcangelo di Romagna: Rusconi Libri, 2020. Trad. da A. Borgna.

Giustino, Marco Giuniano. *Epitome delle Storie Filippiche di Pompeo Trogo Libro XLI*. Sant'Arcangelo di Romagna: Rusconi Libri, 2020. Trad. da A. Borgna.

Giustino, Marco Giuniano. *Epitome delle Storie Filippiche di Pompeo Trogo Libro XLII*. Sant'Arcangelo di Romagna: Rusconi Libri, 2020. Trad. da A. Borgna.

Gli adoratori del Pavone. I Yezidi: i testi sacri di una religione perseguitata. Milano: Editoriale Jouvence, 2016. Trad. da G. Furlani.

Gregorio Magno (San). *Omellie sui Vangeli*. Roma: Città Nuova, 1995. Trad. da G. Barbero.

Ignazio di Antiochia. *Lettere*. Reggio Emilia: Ed. San Lorenzo, 2020. Trad. da A. Quacquarelli.

Il Corano. Testo originale a fronte. Torino: Utet, 2019. Trad. da G. Mandel.

Il Libro dei Salmi. Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da E. Bianchi.

Il Libro di Gershasp, poema di Asadi. Bologna: GSAI, 1899. Trad. da V. Rugarli.

Ippolito. *Confutazione di tutte le eresie*. Brescia: Morcelliana Ed., 2016. Trad. A. Magris. Trad. da A. Cosentino.

Ireneo di Lione. *Contro le eresie Vol. I*. Roma: Città Nuova, 2009. Trad. da A. Cosentino.

Isaia. *Il Libro del Profeta Isaia*. Milano: Adelphi Ed., 1992. Trad. da G. Ceronetti.

La Bibbia quadriforme. Cronache 1 e 2. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata. Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da R. Reggi.

Lattanzio. *Le Divinae Institutiones*. Firenze: Ed. Sansoni, 1973. Trad. da G. Mazzoni.

Le Apocalissi gnostiche. Apocalisse di Adamo, Pietro, Giacomo, Paolo. Milano: Adelphi Ed., 2005. Trad. da L. Moraldi.

Lettera agli Ebrei. Introduzione, traduzione e commento. Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 2014. Trad. da F. Urso.

Lettera agli Efesini. Bologna: Ed. Dehoniane, 1988. Trad. da R. Penna.

Lettera ai Filippesi. Milano: Paoline Editoriale Libri, 2010. Trad. da A. Pitta.

Lettera ai Galati. Introduzione, versione, commento. Bologna: Ed. Dehoniane, 1997. Trad. da A. Pitta.

Lettera ai Romani. Introduzione, traduzione e commento. Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 2014. Trad. da G. Pulcinelli.

Lettera di Aristeo a Filocrate. Segrate: Ed. Rizzoli, 1995. Trad. da F. Calabi.

Lettere ai Tessalonicesi. Introduzione, traduzione e commento. Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 2012. Trad. da F. Manini.

Lettere Pastorali. I-II Timoteo-Tito. Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 1983. S. Cipriani.

Le livre d'Ardā Vīrāz. Translitteration, Transcription et Traduction du Texte Pehlevi. Paris: CulturesFrance, 1984. Trad. Fr. da Ph. Gignoux. Trad. It. da G. Gnoli.

Le Troisième Livre du Denkart. Paris: Ed. Klincksieck, 1974. Trad. Fr. da J. De Menasce. Trad. It. da G. Gnoli.

Les Quatre Inscriptions du mage Kirdir. Paris: Cahier de Studia Iranica 9, 1991. Trad. Fr. Ph. Gignoux. Trad. It. da G. Gnoli.

Les textes vieil-avestiques Vol.1. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1988. Trad. Fr. da J. Kellens e E. Pirart. Trad. It. da G. Gnoli.

Les textes vieil-avestiques Vol.2. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1990. Trad. Fr. da J. Kellens e E. Pirart. Trad. It. da G. Gnoli.

Les textes vieil-avestiques Vol.3. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1991. Trad. Fr. da J. Kellens e E. Pirart. Trad. It. da G. Gnoli.

Libro di Rut. Milano: Feltrinelli Ed., 2014. Trad. da E. De Luca.

Luca. *Vangelo di Luca.* Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da M. Crimella.

Luciano di Samosata. *Alessandro o il Falso Profeta.* Milano: Adelphi Ed., 1992. Trad. da L. Campolunghi.

Luciano di Samosata. *La morte di Peregrino.* Milano: Mondadori, 2003. Trad da M. Stella.

Marco. *Vangelo di Marco.* Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da G. Perego.

Matteo. *Vangelo di Matteo.* Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da G. Michellini.

Michea. *Libro del Profeta Michea.* Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da D. Scaiola.

Namaziano, Claudio Rutilio. *De Reditu Suo.* Houston: Blue Bonnet Books, 2017. Trad. da R. Gelsomino.

Neemia. *Libro di Neemia.* Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da F. Bianchi.

Numeri. Testo Italiano, Ebraico, Greco e Latino. Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 2004. Trad. da P. Beretta.

Origene. *Contro Celso.* Brescia: Morcelliana Ed., 2021. Trad. da P. Ressa.

Origene. *De Principiis.* Ohio: Beloved Publishing LLC, 2014. Trad. da N. Pace.

Pahlavi Texts Part III. Skand-gumānīg wizār. Alexandria: Ed. Library of Alexandria, 2009. Trad. Ingl. da E.W. West. Trad. It da A. Giuliani.

Pausania. *Periegesi della Grecia Vol.III.* Roma: Accademia Romana di Archeologia, 1817. Trad. da A. Nibby.

Platone. *I miti di Platone.* Segrate: Ed. Rizzoli, 2006. Trad. da F. Ferrari.

Platone. *La Repubblica.* Milano: Mondadori, 2018. Trad. da M. Vegetti.

Platone. *Timeo.* Milano: Bompiani, 2000. Trad. da F. Fronterotta.

Plotino. *Enneadi.* Milano: Bompiani, 2000. Trad. da G. Faggin.

Plutarco. *Vite Parallele. Temistocle e Camillo. Libro IV.* Segrate: Ed. Rizzoli, 2018. Trad. da A. Traglia.

Plutarco. *Vite Parallele. Nicia e Crasso. Libro XIV.* Segrate: Ed. Rizzoli, 2018. Trad. da A. Traglia.

Plutarco. *Vite Parallele. Agesilao e Pompeo. Libro XVI.* Segrate: Ed. Rizzoli, 2018. Trad. da A. Traglia.

Plutarco. *Vite Parallele. Alessandro e Giulio Cesare. Libro XVII.* Segrate: Ed. Rizzoli, 2018. Trad. da A. Traglia.

Plutarco. *Vite Parallele. Demetrio e Antonio. Libro XXI.* Segrate: Ed. Rizzoli, 2018. Trad. da A. Traglia.

Polibio. *Storie Libro I-XL.* Milano: Rusconi Libri, 1987. Trad. da M. Mari.

Prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, traduzione e commento. Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 2013. Trad. da F. Manzi.

Prima Lettera di Pietro. Padova: EMP, 2013. Trad. da E. Bosetti.

Primo Libro dei Maccabei: Introduzione, Traduzione e Commento. Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 2015. Trad. da M. Rossetti.

Procopio, *Storia delle Guerre.* Segrate: Ed. Rizzoli, 2018. Trad. da P. Cesaretti.

Pseudo-Dionigi l'Areopagita. *De Caelesti Hierarchia.* Roma: Città Nuova, 1993. Trad. da E. Turolla.

Samuele. *1-2 Samuele. 1-2 Re.* Brescia: Queriniana Ed., 2018. Trad. da G. Crocetti.

Seconda Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline Editoriale Libri, 2016. Trad. da F. Manzi.

Seconda Lettera di Pietro. Introduzione, traduzione e commento. Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 2018. Trad. da M. A. Nicolaci.

Secondo Libro dei Maccabei. Introduzione, Traduzione e Commento. Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 2014. Trad. da M. Brutti.

Senofonte. *Anabasi.* Segrate: Ed. Rizzoli, 1978. Trad. da F. Ferrari.

Senofonte. *Ciropedia Libro VII.* Milano: Fabbri Ed., 2001. Trad. da F. Regis.

Senofonte. *Ciropedia Libro VIII.* Milano: Fabbri Ed., 2001. Trad. da F. Regis.

Senofonte, *Elleniche Libro III.* Segrate: Ed. Rizzoli, 2002. Trad. da G. Daverio Rocchi.

Senofonte. *Elleniche Libro V.* Segrate: Ed. Rizzoli, 2002. Trad. da G. Daverio Rocchi.

Storia Segreta dei Mongoli. Parma: Guanda Ed., 2021. Trad. da M. Olsùfieva, F. Maraini. e S. Kozin.

Strabone. *Geografia Vol.II Libro I.* Roma. Ed. Typis publicae officinae polygraphicae, 1962. Trad. da F. Ambrosoli.

Strabone. *Geografia Vol.IV Libro XI*. Roma: Ed. Typis publicae officinae polygraphicae, 1962. Trad. da F. Ambrosoli.

Svetonio, Gaio Tranquillo. *Vite dei Cesari*. Segrate: Ed. Rizzoli, 1982. Trad. da F. Dessì.

Tacito. *Annali*. Segrate: Ed. Rizzoli, 1981. Trad. da B. Ceva.

Tacito. *Le Storie*. Milano: Mondadori, 2019. Trad. da F. Nenci.

Taziano. *Discorso ai Greci. Apologetica cristiana e dogmi della cultura pagana*. Roma: Borla Ed., 1991. Trad. da S. Di Cristina.

Teodoreto di Cirro, *Historia ecclesiastica II*. Roma: Città Nuova, 2000. Trad. da A. Gallico.

Teodoreto di Cirro, *Historia religiosa I*. Siena: Cantagalli Ed., 1965. Trad. da S. Di Meglio.

Tertulliano. *Ad nationes*. Whitefish: Kessinger Pub., 2004. Trad. da O. Tescari.

Tertulliano. *L'Apologetico*. Roma: Ed. Paoline, 1950. Trad. da F. Guerino.

Tertulliano. *La prescrizione contro gli eretici*. Roma: Borla Ed., 1991. Trad. da C. Tibiletti.

Tertulliano. *Opere Dottrinali Vol.3/1: Contro Marcione*. Roma: Città Nuova, 2015. Trad. da C. Moreschini.

The Bundahišn. Oxford: Ed. Theophania Publishing, 2012. Trad. Ingl. da E. W. West. Trad. It. da A. Giuliani.

Tobia. *Libro di Tobia*. Roma: Ed. CEI, 2008. Trad. da M. Zappella.

Zonara, Giovanni. *L'epitome delle storie Vol. XII*. Firenze: Nabu Press., 2013. Trad. da E. Teza.

Zosimo. *Storia nuova*. Segrate: Ed. Rizzoli, 2007. Trad. da F. Conca.

BIBLIOGRAFIA

- Adam, Alfred. *Texte zum Manichaismus*. Berlin: De Gruyter, 1969.
- Adna, Jostein&Kvalbein, Hans. *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*. Tubingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Aharoni, Yohanan. *The Land of the Bible: A Historical Geography*. Philadelphia: Westminster Press, 1967.
- Aivanov, Mikhael. *Dall'uomo a Dio. Sefirot e gerarchie angeliche*. Piegara(PG): Ed. Prosveta, 2003.
- Al-Alousi, Husam Muhi Eldin. *The Problem of Creation in Islamic Thought, Qu'ran, Hadith, Commentaries and Kalam*. Baghdad: National Printing and Publishing, 1968.
- Albright, William Foxwell. *Alex. Marx Jubilee Volume*. New York: Jewish Theological Seminary, 1950.
- Albright, William Foxwell. *Archaeology and the Religion of Israel*. New York: Doubleday Anchor Book, 1969.
- Albright, William Foxwell. *From the Stone Age to Christianity*. New York: Doubleday Anchor Book, 1957.
- Albright, William Foxwell. *The Biblical Period from Abraham to Ezra*. New York: Harper Torchbook, 1963.
- Albright, William Foxwell. *Yahweh and the Gods of Canaan*. New York: Doubleday Anchor Book, 1968.
- Aldihisi, Sabah. *The Story of Creation in the Mandaean Holy Book*. London: University College of London Press., 2013.
- Alram, Michael. *The Beginning of Sasanian coinage*. Paris: Bulletin of the Asia Institute Vol.13, 1999.
- Alter, Robert. *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*. New York: W.W. Norton&Company, 2008.
- Alvarez-Mon, Javier&Basello, Gian Pietro&Wicks, Yasmina. *The Elamite World*. New York: Routledge, 2018.
- Alvino, Carmine. *San Sealtiele, San Geudiele e San Barachiele*. Udine: Ed. Segno, 2014.
- Andresen, Carl&Denzler, Georg. *Dizionario storico del Cristianesimo*. Milano: Paoline Editoriale Libri, 1992.
- Asmussen, Jes Peter. *Christians in Iran*. Copenhagen: University of Copenhagen, 1983.
- Asmussen, Jes Peter. *Xwāstwānīft. Studies in Manichaeism*. Copenhagen: University of

- Copenhagen, 1965.
- Awn, Peter. *Satan's Tragedy and Redemption: Iblīs in Sufi Psychology Vol.44*. Leiden: Brill, 1983.
- Ayoub, Mahmoud. *The Qu'ran and Its Interpreters Vol. 1*. Albany: SUNY Press., 1984.
- Azarnoush, Massoud. *The Sasanian Manor House at Hājīābād, Iran*. Firenze: Le Lettere, 1994.
- Badian, Ernst. *Collected Papers on Alexander the Great. 'Darius III. Harvard Studies in classical Philology'*. Londra: Routledge, 2012.
- Badian, Ernst. *The Peace of Callias*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Bailey, Harold Walter. *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. Oxford: Oxford University Press., 1943.
- Bandstra, Barry. *Reading the Old Testament: Introduction to the Hebrew Bible*. Boston: Cengage Learning, 2008.
- Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews*. New York: Columbia University Press, 1960.
- Barr, James. *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Barton, John&Muddiman, John. *The Pentateuch*. Oxford: Oxford University Press., 2010.
- Bastiaensen, Antonius Adrianus Robertus. *Atti e Passioni dei Martiri*. Verona: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 1995.
- Battegazzore, Antonio Mario. *La Dicotomia greci-barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*. Sassari: Sandalion, 1996.
- Bauer, Karen. *Gender Hierarchy in the Qu'ran: Medieval Interpretations, Modern Responses*. Cambridge: Cambridge University Press., 2015.
- Bausani, Alessandro. *Persia Religiosa: Da Zarathustra a Baha'u'llah*. Roma: Ed. Aseq, 2017.
- Belardi, Walter. *Studi mithraici e mazdei*. Roma: Ed. Belardi, 1977.
- Bengtson, Hermann. *History of Greece: from the Beginnings to the Byzantin Era*. Ottawa: University of Ottawa, 1993.
- Ben-Sasson, Haim Hillel. *A History of the Jewish People*. Cambridge: Harvard University Press., 1985.
- Berti, Giordano. *Dizionario del Cristianesimo*. Milano: Vallardi Ed., 2009.
- Bhayro, Siam. *The Shemihazah and Asael Narrative of 1 Enoch 6-11: Introduction, Text, Translation and Commentary with Reference to Ancient Near Eastern and Biblical Antecedents*. Münster: Ugarit-Verlag, 2005.
- Bianchi, Luca. *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*. Firenze: La Nuova Italia, 1984.

- Bidez, Joseph. & Cumont, Franz. *Les Mages hellénisés Vol. II.: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1938.
- Birley, Anthony Richard. *Hadrian to the Antonines*. Cambridge: Cambridge University Press., 2000.
- Birley, Anthony Richard. *Marco Aurelio*. Milano: Rusconi Libri, 1990.
- Bivar, Adrian David Hugh. *The Political History of Iran Under The Arsacids*. London & New York: Cambridge University Press, 1983.
- Blichfeldt, Jan-Olaf. *Early Mahdism: Politics and Religion in the Formative Period of Islam*. Leiden: Brill, 1985.
- Blockley, Roger. *Menander Protector. History of Menander the Guardsman: Introductory, Essay, Text, Translation and Historiographical Notes Vol. XVII*. Edinburgh: Francis Cairns, 1985.
- Bona, Angelo. *Vita nella vita*. Roma: Ed. Mediterranee, 2001.
- Bonner, Michael. *The Last Empire of Iran*. New York: Gorgias Press., 2020.
- Bosch, David. *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*. Brescia: Ed. Queriniana, 2000.
- Bouteneff, Peter. *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*. Ada: Baker Academic, 2008.
- Bovon, Francois. *Pratiques Missionnaires et Communication de l'Evangile dans le Christianisme primitif*. Paris: Librairie Droz, 1982.
- Boyarin, Daniel. *A tale for two synods: Nicaea, Yavneh, and rabbinic ecclesiology*. Jerusalem: Dinur Center for the Study of Jewish History, 2004.
- Boyarin, Daniel. *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*. New York: The New Press., 2012.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism Vol. I: The Early Period*. Leiden: Brill, 1975.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism Vol. II: Under the Achaemenians*. Leiden: Brill, 1982.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism Vol. III: Zoroastrianism Under Macedonian and Roman Rule*. Leiden: Brill, 1991.
- Boyce, Mary. *Fravaši*. in Ehsan, Yarshater, *Encyclopaedia Iranica Vol. X*. Costa Mesa: University of California, 2001.
- Boyce, Mary. *On the Zoroastrian Temple Cult of Fire*. London: School of Oriental and African Studies, 1975.
- Boyce, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press., 1984.

- Boyce, Mary. *The Letter of Tansar*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1968.
- Boyce, Mary. *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour*. Costa Mesa: University of California, 1992.
- Bowersock, Glen Warren. *Julian the Apostate*. Cambridge(MA): Harvard University Press, 1978.
- Bremmer, Jan. *Christianus sum: the early Christian martyrs and Christ*. Turnhout: Brepols Publishers, 1991.
- Breneman, Mervin. *NAC- Ezra, Nehemiah, Esther: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture Vol. 10 (The New American Commentary)*. Nashville: Holman Bible Pub., 1993.
- Briant, Pierre. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. Winona Lake: Indiana Eisenbrauns, 2002.
- Broadhead, Edwin. *Jewish Ways of Following Jesus. Redrawing the Religious Map of Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Brosius, Maria. *The Persians: An Introduction*. London& NewYork: Routledge, 2006.
- Brown, Peter. *The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press., 1969.
- Buckley, Jorunn Jacobsen. *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*. New York: Oxford University Press., 2002.
- Buckley, Jorunn Jacobsen. *Turning the Tables on Jesus: The Mandaean View*. in Horsley, Richard. *Christian Origins*. Minneapolis: Fortress Press., 2010.
- Burge, Stephen. *Angels in Islam: Jalal al-Din al-Suyuti's al-Haba'ik fi akhbar al-mala'ik*. New York: Routledge, 2015.
- Burras, Virginia. *The Making of a Heretic*. Berkeley: University of California Press., 1995.
- Burton Russell, Jeffrey. *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press., 1986.
- Bury, John Bagnell. *The Cambridge Ancient History Vol. XIII. The Late Empire*. Cambridge: Cambridge University Press., 1997.
- Buttrick, George. *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Vol. III*. Nashville: Abingdon Press., 1962.
- Byrne, Maire. *Shaddai (Almighty) Meaning and Use*. in *The Names of God in Judaism, Christianity and Islam. A Basis for Interfaith Dialogue*. New York: Continuum, 2011.
- Cacciari, Antonio. *In margine a Giustino, dial. VII,3: "Le porte della Luce"* in Serra, Paolo. *In verbis verum amare*. Firenze: La Nuova Italia, 1980.
- Cagni, Luigi. *La religione della Mesopotamia*. in *Storia delle Religioni. Le religioni antiche*. Bari: Laterza Ed., 1997.
- Campanini, Saverio. *La traduzione italiana del De arte cabalistica di Johannes Reuchlin*. Firenze:

- Giuntina Ed., 1996.
- Canepa, Matthew P. *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship Between Rome and Sasanian Iran*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- Carrara, Paolo. *I Pagani di fronte al Cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*. Firenze: Nardini Ed., 1984.
- Carriè, Jean-Michel. *Eserciti e strategie. La Roma tardo-antica: per una preistoria dell'idea di Europa Vol. 18*. Milano: Einaudi Ed., 2008.
- Cawkwell, George. *The Greco-Persian Wars*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Cawkwell, George. *The Greek Wars: The Failure of Persia*. Oxford: OUP Oxford, 2006.
- Cereti, Carlo. *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.
- Ceronetti, Guido. *Qohèlet. Colui che prende la parola*. Milano: Adelphi Ed., 2001.
- Cerutti, Maria Vittoria. *Antropologia e Apocalittica*. Roma: Ed. Ottavia, 1990.
- Charlesworth, James. *Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments*. Peabody: Hendrickson Publishers Inc., 1985.
- Chaumont, Maria Luisa. *Boran*. in Ehsan, Yarshater, *Encyclopaedia Iranica Vol. IV Fasc. 4*. New York: The Ehsan Yarshater Center for Iranian Studies Columbia University, 1989.
- Christensen, Arthur. *Les Kayanides*. Copenhagen: B.T.N.K., 1957.
- Christensen, Arthur. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhagen: Levin&Munksgaard, 1944.
- Cook, David. *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: The Darwin Press., 2002.
- Cortesi, Elisa&Tosi, Maurizio&Lazzari, Alessandra&Vidale, Massimo. *Cultural Relationships beyond the Iranian Plateau: the Helmand Civilization, Baluchistan and the Indus Valley in the 3rd Millennium BCE*. Paris: Paleorient and CNRS Ed., 2008.
- Crawford, Peter. *The War of the Three Gods: Romans, Persians and the Rise of Islam*. Barnsley: Pen&Sword, 2013.
- Crone, Patricia. *Kavad's Heresy and Mazdak's Revolt*. Cambridge: University of Cambridge, 1992.
- Crone, Patricia. *The Qu'rānic Pagans and Related Matters: Collected Studies in Three Volumes. Vol. 1*. Leiden: Brill, 2016.
- Cross, Frank Moore. *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*. New York: Doubleday Anchor Books, 1961.
- Curtis, Vesta Sarkhosh. *Ancient Iranian Motifs and Zoroastrian Iconography*. London&New York: I.B. Tauris&Co Ltd., 2016.
- Curtis, Vesta Sarkhosh. *The Iranian Revival in the Parthian Period*. London&New York: I.B. Tauris&Co Ltd., 2007.
- Dammen McAuliffe, Jane. *Encyclopaedia of the Qu'rān Vol. 5*. Leiden: Brill, 2005.

- Daryae, Touraj. *History, Epic and Numismatics: On the title of Yazdegerd I (Ramšahr)*. New York: American Journal of Numismatics, 2002.
- Daryae, Touraj. *Mind, Body and the Cosmos: The Game of Chess and Backgammon in Ancient Persia. Iranian Studies Vol.34, no.4*. Abingdon: Taylor&Francis Ltd, 2001.
- Daryae, Touraj. *National History or Keyanid History?: The Nature of Sasanid Zoroastrian Historiography*. Abingdon: Taylor&Francis Ltd, 1995.
- Daryae, Touraj. *Sasanian Iran*. Irvine: Mazda Publishers, 2008.
- Daryae, Touraj. *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. London&New York: I.B. Tauris, 2014.
- Daryae, Touraj. *The Coinage of Queen Boran and its Significance in Sasanian Imperial Ideology*. Paris: Bulletin of the Asia Institute Vol.13, 1999.
- Daryae, Touraj. *The Use of Religio-Political Propaganda on the Coinage of Xusro II*. New York: The American Numismatic Society, 1997.
- Davidson, Robert. *Genesis I-II*. Cambridge: Cambridge University Press., 1973.
- Davies, William. *Cambridge History of Judaism Vol. 1*. Cambridge: University of Cambridge Press., 1984.
- Davies, Dick. *Shahnameh: The Persian Book of Kings*. London: Penguin, 2016.
- Davies, William. *The Territorial Dimension of Judaism*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- de Labriolle, Pierre. *La reaction païenne*. Paris: Cerf Ed., 1955.
- De La Torre, Miguel&Hernandez, Albert. *The Quest for the Historical Satan*. Minneapolis: Fortress Press., 2011.
- De Meynard, Barbier. *Les Prairies d'Or. Vol. II*. Sydney: Wentworth Press., 2018.
- Dennis, George. *Maurice's Strategikon: Handbook of Byzantine Military Strategy*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984.
- Denzinger, Heinrich Joseph Dominicus. *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Bologna: Ed. Dehoniane, 2018.
- Dittenberger, Wilhelm. *Sylloge inscriptionum graecarum*. Hildesheim: Ed. Olms, 1982.
- Dodgeon, Michael&Lieu, Samuel. *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, A Documentary History*. London and New York: Routledge, 1991.
- Doniger, Wendy. *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*. Springfield: Merriam Webster Ed., 2000.
- Drower, Ethel Stephana. *The secret Adam: a study of Nasoraean gnosis*. London: Clarendon Press., 2014.
- Duchesne-Guillemin, Jacques. *Etudes mithriaques*. Teheran: Bibliothèque Pahlavi, 1978.

- Duchesne-Guillemin, Jacques. *La religion de l'Iran ancien*. Paris: Universitaires de France Press., 1962.
- Duchesne-Guillemin, Jacques. *Symbolik des Parsismus*. Stuttgart: Ed. Hiersemann, 1961.
- Dumbrell, William. *The Tell el-Maskhuta Bowls and the Kingdom of Qedar in the Persian Period*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Dumèzil, Georges. *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*. Rimini: Il Cerchio, 2014.
- Dunn, James. *La memoria di Gesù*. Brescia: Paideia, 2006.
- Durante Mangoni, Maria Beatrice & Jossa, Giorgio. *Giudei e Cristiani nel I secolo: continuità, separazione, polemica*. Trapani: il Pozzo di Giacobbe, 2006.
- Edwell, Peter. *Sasanian Interactions with Rome and Byzantium*. in Potts, Daniel. *The Oxford Handbook of Ancient Iran*. Oxford: Oxford University Press., 2013.
- Eilberg-Schwartz, Howard. *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*. Bloomington: Indiana University Press., 1990.
- Eliade, Mircea. *Da Zalmoxis a Gengis Khan*. Roma: Ubaldini Editore, 1978.
- Eliade, Mircea. *Initiations, rites, sociétés secrètes*. Paris: Gallimard, 1959.
- Eliade, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour: Archètypes et répétition*. Paris: Gallimard, 1989.
- Eliade, Mircea & Couliano, Ioan. *Religioni*. Milano: Jaca Book, 1992.
- Eliade, Mircea. *Storia delle Credenze e delle Idee Religiose Vol. III*. Firenze: Sansoni Editore, 1983.
- Elias, Jamal. *Key Themes for the Study of Islam*. London: Oneworld Publications, 2014.
- Elton, Hugh. *Frontiers of the Roman Empire*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- El-Zein, Amira. *Islam, Arabs and Intelligent World of the Jinn*. Syracuse: Syracuse University Press., 2009.
- El-Zein, Amira. *The Evolution of the Concept of Jinn from Pre-Islam to Islam*. Washington D.C.: Georgetown University Press., 1995.
- Epstein, Jonathan & Shachter, Jacob & Freeman, Benjamin. *Tractate Sanhedrin*. London: Soncino Pr Ltd, 1987.
- Eshleman, Kendra. *Becoming Heretical: Affection and Ideology in Recruitment to Early Christianities*. Cambridge: Cambridge University Press., 2011.
- Esposito, John. *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press., 2003.
- Fant & Reddish, *Lost Treasures of the Bible: Understanding the Bible through Archaeological Artifacts in World Museums*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Feldman, Louis. *Jew and Gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press., 1993.
- Feldman, Louis. *Jewish Proselytism, Eusebius, in Christianity and Judaism*. Leiden: Brill, 1992.

- Feldman, Louis. *Proselytism by Jews in the Third, Fourth and Fifth Centuries*. Leiden: Brill, 1993.
- Filoramo, Giovanni. *A History of Gnosticism*. Oxford and Carlton: Blackwell Publishing, 1992.
- Filoramo, Giovanni. *Ebraismo*. Bari: Laterza Ed., 1999.
- Filoramo, Giovanni&Menozzi, Daniele. *Storia del Cristianesimo Vol. 1: L'antichità*. Bari: Laterza Ed., 2008.
- Fink, Dennis L. *The Battle of Marathon in Scholarship*. Jefferson, North Carolina: Ed. McFarland, 2014.
- Foltz, Richard. *Religions of Iran: From Prehistory to the Present*. London: Oneworld Publications, 2013.
- Forte, Antonino. *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1996.
- Frede, Michael. *Celsus' attack on the Christians*. Oxford: Clarendon Press., 1997.
- Friedmann, Yohanan. (Al-Tabarī). *The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*. Albany: State University of New York Press., 1992.
- Frye, Richard Nelson. *Notes on the early Sassanian State and Church*. Roma: Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, 1956.
- Frye, Richard Nelson. *The History of Ancient Iran*. Munchen: Ed. Verlag-Beck, 1983.
- Frye, Richard Nelson. *The Sasanian System of Walls for Defense*. London: Variorum Reprints, 1979.
- Fusco, Vittorio. *Le prime comunità cristiane: tradizioni e tendenze nel Cristianesimo delle origini*. Bologna: Ed. Dehoniane, 1997.
- Gabba, Emilio. “Sulle influenze reciproche degli ordinamenti militari dei Parti e dei Romani” in *La Persia e il mondo greco-romano*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno 76, 1966.
- Gardner, Iain. *The Kephalalaia of the Teacher*. Leiden: Brill, 1995.
- Gariboldi, Andrea. *Astral Symbolism on Iranian Coinage*. Roma: East and West, 54, 2004.
- Garthwaite, Gene Ralph. *The Persians*. Oxford and Carlton: Blackwell Publishing, 2005.
- Geiger, Joseph. *Ellenismo in Oriente: Studi sugli intellettuali greci in Palestina*. Stuttgart: Franz Steiner Pub., 2014.
- Gelbert, Carlos. *The Great Treasure*. Sydney: Living Water Books, 2011.
- Gershevitch, Ilya. *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Ghirshman, Roman. *Iran. Parthes et Sassanides*. Paris: L'Univers des formes, 1962.
- Ghirshman, Roman. *Le dieu Zurvan sur les bronzes du Luristan*. Zurich: Artibus Asiae Publishers, 1958.
- Ghirshman, Roman. *Perse. Proto-ariens, Mèdes, Achéménides*. Paris: Gallimard, 1963.
- Ghirshman, Roman. *Tchoga Zanbil (Dur-Untash) Vol.I. La Ziggurat*. Paris: Paul Geuthner Ed., 1966.
- Gilbert, Christopher. *A Complete Introduction to the Bible*. Mahwah: Paulist Press., 2009.

- Glassè, Cyril. *The New Encyclopaedia of Islam*. New York: Rowman&Littlefield Publishers, 2003.
- Gnoli, Gherardo. *Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wīrāz*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1979.
- Gnoli, Gherardo. *Aspetti antroposofici dello Zoroastrismo*. in Vespignani, Giorgio. *Polidoro. Studi offerti ad Antonio Carile*. Spoleto: CISAM, 2013.
- Gnoli, Gherardo. *Mani e il Manicheismo. Vol. I*. Milano: Mondadori, 2003.
- Gnoli, Gherardo. "Qut" e le montagne. Napoli: Studia Turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata, 1982.
- Gnoli, Gherardo. *Zoroaster's Time and Homeland*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1980.
- Gonda, Jan. *Ancient-Indian "ojas", Latin "augos" and the Indo-European nouns in-es /-os*. Utrecht: Ed. Oosthoek, 1952.
- Gonda, Jan. *Les religions de l'Inde Vol. I: Vèdisme et hindouisme ancien*. Paris: Ed. Payot, 1962.
- Gonda, Jan. *The Vision of Vedic Poets*. The Hague: Mouton de Gruyter, 1963.
- Grabbe, Lester. *An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus*. London: Bloomsbury Academic Collections, 2010.
- Grant, Robert. *Augustus to Constantine. The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*. London: Westminster John Knox Press., 1970.
- Grayson, Albert Kirk. *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Ann Arbor: Eisenbrauns, 2000.
- Greatrex, Geoffrey&Lieu, Samuel. *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars Part II: AD 363-630. A Narrative Sourcebook*. London and New York: Routledge, 2002.
- Grillo, Andrea&Milana, Fabio. *Imago Dei. La Teologia di Edoardo Benvenuto*. Torino: Marietti Ed., 2008.
- Gurkan, Leyla. *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation*. New York: Routledge, 2009.
- Haberl, Charles. *The neo-Mandaic dialect of Khorramshahr*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2009.
- Hacikyan, Agop Jack. *The Heritage of Armenian Literature: From the Oral Tradition to the Golden Age*. Detroit: Wayne State University Press., 2000.
- Hadas, Moses. *The Letter of Aristeas: Aristeas to Philocrates*. New York: Harper&Brothers, 1951.
- Hanaway, William. *Bahrām V Gōr in Persian Legend and Literature*. in Ehsan, Yarshater, *Encyclopaedia Iranica Vol. III Fasc. 5*. New York: The Ehsan Yarshater Center for Iranian Studies Columbia University, 1988.
- Hanson, Paul. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

- Hartmann, Sven. *Gayomart; Etude sur le Syncretisme dans l'Ancien Iran*. Uppsala: Almqvist&Wiksell, 1953.
- Harva, Uno. *Die Religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö Porvoo, 1938.
- Heckel, Waldemar. *In the Path of Conquest. Resistance to Alexander the Great*. Oxford: Oxford University Press., 2020.
- Heemstra, Marius. *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*. Tübingen: Mohr Siebrek Ek, 2010.
- Hengel, Martin. *The origins of the Christian mission*. Philadelphia: Wipf and Stock Publishers, 1983.
- Henkelman, Wouter. *The other gods who are: studies in Elamite-Iranian acculturation based on the Persepolis fortification texts*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2008.
- Henning, Walter Bruno. *Zoroaster. Politician or Witch-doctor?*. London: Cumberlege, 1951.
- Hermann, Georgina. *The Iranian Revival*. Oxford: Elsevier-Phaidon, 1977.
- Herzfeld, Ernst. *Archeological History of Iran*. New York, NY: Kraus Reprint, 1980.
- Heschel, Abraham Joshua. *Dio alla ricerca dell'uomo*. Roma: Borla Ed., 1969.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. New York: Harper&Row, 1966.
- Hinnells, John. *Zoroastrianism and the Parsis*. London: Ward Lock Educational, 1981.
- Hoffman, Karl & Narten, Johanna. *Der Sasanidische Archetypus: Untersuchungen zu Schreibung und Lautgestalt des Avestischen*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1989.
- Holland, Tom. *Persian Fire: The First World Empire and the Battle for the West*. Londra: Ed. Abacus, 2006.
- Holmes Katz, Marion. *The Birth of the Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam*. New York: Routledge, 2007.
- Horn, Dara&Lynch, Thomas. *The Book of Enoch*. Crane: Defender Pub., 2017.
- Horne, Charles Francis. *The Sacred Books and Early Literature of the East Vol. VII*. New York: Parke, Austin&Lipscomb, 1917.
- Hovannisian, Richard. *The Persian Presence in the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press., 1998.
- Humbach, Helmut. *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts Vol. I*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1991.
- Idelman Smith, Jane&Yazbeck Haddad, Yvonne. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Oxford: Oxford University Press., 2002.
- Inglebert, Hervè. Destephen, Sylvain. Dumèzil, Bruno. *Le problème de la christianisation du monde antique*. Paris: Picard Ed., 2010.

- Islam, Issa. *Milton in the Arab-Muslim World*. Milton Park: Ed. Taylor&Francis Ltd, 2016.
- Israr, Ahmed. *The Process of Creation: A Qu'ranic Perspective*. Lahore: Markazi Anjuman Khuddam-ul-Quran, 2013.
- Jalalipour, Saeid. *The Arab Conquest of Persia: The Khuzistan Province before and after the Muslims Triumph*. Irvine: University of California, 2014.
- Jeffery, Arthur. *Aramaic*. in Buttrick, George Arthur. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1962.
- Jettmar, Karl. *Die Religionen des Hindukusch*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1975.
- Johnson, Paul. *A History of the Jews*. New York: Harper Perennial, 1988.
- Jonas, Hans. *Lo Gnosticismo*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995.
- Junker, Heinrich Franz Josef. *Der wissbegierige Sohn*. Leipzig: Harrassowitz, 1959.
- Kahle, Paul. *The Cairo Geniza*. Oxford: Blackwell Ed., 1959.
- Kasper, Walter. *Sacramento dell'unità. Eucaristia e Chiesa*. Brescia: Ed. Queriniana, 2004.
- Katouzian, Homa. *The Persians: Ancient, Medieval and Modern Iran*. New Haven & London: Yale University Press, 2009.
- Kellens, Jean. *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*. Paris: Peeters Pub. and Booksellers, 1991.
- Kenyon, Kathleen. *Jerusalem*. New York: Ed. McGraw-Hill, 1967.
- Kia, Mehrdad. *The Persian Empire: A Historical Encyclopedia Vol. I*. Santa Barbara: Abc-Clio Inc., 2016.
- Kia, Mehrdad. *The Persian Empire: A Historical Encyclopedia Vol. II*. Santa Barbara: Abc-Clio Inc., 2016.
- Kister, Meir Jacob. *Al-Hīra: Some Notes on its Relations with Arabia*. Leiden: Brill, 1968.
- Kitto, John. *Palestine: The Bible History of the Holy Land*. London: Charles Knight and Co., 1841.
- Koppel, Moshe. *Meta-Halakhah: Logic, Intuition and the Unfolding of Jewish Law*. Lanham: Jason Aronson Inc., 1997.
- Koslowski, Peter. *The Origin and the Overcoming of Evil and Suffering in the World Religions*. Berlin: Springer Science&Business Media, 2013.
- Krentz, Peter. *La Battaglia di Maratona*. Bologna: Ed. Il Mulino, 2011.
- Kulik, Alexander&MacRobert, Catherine Mary&Nikolova, Svetlina&Taube, Moshe&Vakareliyska, Cynthia. *The Bible in Slavic Tradition*. Leiden: Brill, 2016.
- Lange, Christian. *Paradise and Hell in Islamic Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press., 2015.
- Lazenby, John Francis. *The Defence of Greece 490-479 BC*. Warminster, UK: Aris & Phillips Ltd, 1993.

- Lenski, Noel Emmanuel. *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.* Berkeley: University of California Press., 2002.
- Levenson, Jon. *The Jewish Study Bible*. Oxford: Oxford University Press., 2004.
- Levy, Reuben. *Shahnameh*. Teheran:Yassavoli, 2010.
- Lie, Arthur Godfred. *The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria I*. The Annals. Paris: Geuthner, 1929.
- Lindblom, Johannes. *Prophecy in Ancient Israel*. Oxford: Blackwell Ed., 1965.
- Liverani, Mario. *Antico Oriente: Storia, Società, Economia*. Bari: Laterza Ed., 2009.
- Livshits, Vladimir. *New Parthian Documents from South Turkmenistan*. St. Petersburg: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, vol.25, 1977.
- Lommel, Herman. *Die Religion Zarathustras: Nach dem Awesta dargestellt*. Tubingen: Olms Verlag, 2013.
- Luiselli, Bruno. *Inculturazione e Acculturazione*. Cinisello Balsamo: San Paolo Ed., 2007.
- Lutero, Martin. *Martin Luthers Werke*. Firenze: Nabu Press., 2012.
- Luxenberg, Christoph. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007.
- MacKenzie, David Neil. *Khwarezmian and Avestan*. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 1988.
- Magie, David. *Roman Rule in Asia Minor. To the End of the Third Century After Christ*. Princeton: Princeton University Press., 1950.
- Maher, Shenouda. *The Salvation that We Are Awaiting*. Alexandria: COEPA, 1997.
- Malek, Hodge Mehdi&Curtis, Sarkhos. *History and Coinage of the Sasanian Queen Boran (AD 629-631)*. London: Royal Numismatic Society, 1998.
- Malek, Hodge Mehdi. *The Coinage of the Sasanian King Kavad II (AD 628)*. London: Royal Numismatic Society, 1995.
- Malingrey, Anne Marie. *Philosophia, Étude d'un groupe des mots dans la littérature des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.* Paris: Klincksieck, 1961.
- Mansour, Shaki. *Dādwar Dādwarīh*. in Yarshater, Ehsan. *Encyclopaedia Iranica Vol. VI Fasc. 5*. New York: The Ehsan Yarshater Center for Iranian Studies Columbia University, 1993.
- Marazzi, Ugo. *Alcuni problemi relativi alla diffusione del Manicheismo presso i Turchi nei secoli VIII-IX*. Napoli: Istituto Orientale di Napoli, 1979.
- Marchi, Alessandro&Valazzi, Maria Rosaria. *La Città Ideale: l'Utopia del Rinascimento a Urbino tra Piero della Francesca e Raffaello*. Milano: Electa, 2012.
- Marciak, Michal. *Sophene, Gordyene and Adiabene: Three regna minor of northern Mesopotamia*. Leiden: Brill, 2017.

- Marconcini, Benito. *Apocalittica: Origine, Sviluppo, Caratteristiche di una Teologia per tempi difficili*. Torino: Elle Di Ci, 1985.
- Maricq, André. *Res Gestae Divi Saporis*. Bruxelles: Palais Des Académies, 1953.
- Marshall, Howard. *Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comment*. Cambridge: Cambridge University Press., 1973.
- Martin, Annick. *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328- 373)*. Roma: Ecole Rome, 1996.
- Mathews, Chris. *Modern Satanism: Anatomy of a Radical Subculture*. Westport: Praeger Pub Text, 2009.
- Mayrhofer, Manfred. *Die Arier im Vorderen Orient-Ein Mythos? mit einem bibliographischen Supplement*. Wien: Akademie der Wissenschaften, 1974.
- McKechnie, Paul&Guillaume, Philippe. *Ptolemy II Philadelphus and his World*. Leiden: Brill, 2008.
- McNutt, Paula. *Reconstructing the Society of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press., 1999.
- McWilliam, Joanne. *Pelagius, Pelagianism*. in *Encyclopedia of Early Christianity*. New York: Routledge, 1999.
- Meier, John Paul. *The Circle of the Twelve: Did It Exist during Jesus Public Ministry?*. Washington: The Society of Biblical Literature, 1997.
- Meinardus, Otto Friedrich August. *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Il Cairo: American University in Cairo Press., 2002.
- Melikian-Chirvani, Souren Assadullah. *The Iranian Bazm in early Persian sources*. in Gyselen, Rika. *Banquets d'Orient. Groupe pour l'Etude de la Civilisation du Moyen-Orient*. Chicago: University of Chicago Press.,1992.
- Messori, Vittorio. *Ipotesi su Gesù*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1979.
- Mitchell, Margaret. *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine. Vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press., 2006.
- Modi, Jivanji Jamshedji. *Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. Leiden: Brill, 1937.
- Mohrmann, Christine. *La latinité chrétienne et le problème des relations entre langue et religion*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.
- Mohrmann, Christine. *Le problème du vocabulaire chrétien. Expérience d'évangélisation paléochrétiennes et modernes*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.
- Molè, Marijan. *Culte,mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdèenne*. Paris: Annales du Musée Guimet, 1963.

- Moltmann, Jürgen. *Dio nella Creazione. Dottrina Ecologica della Creazione*. Brescia: Ed. Queriniana, 1986.
- Moltmann, Jürgen. *L'avvento di Dio. Escatologia Cristiana*. Brescia: Ed. Queriniana, 1998.
- Mondin, Battista. *Dizionario dei Teologi*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992.
- Morano, Enrico. *Testi Medio-Iranici II. Il Libro dei Giganti di Mani*. in Gnoli, Gherardo. *Il Manicheismo. Vol. III. Il Mito e La Dottrina. Testi Manichei Dell'Asia Centrale e Della Cina*. Milano: Mondadori, 2003.
- Morgante, Marcello. *Il Sacramento della Penitenza*. Cinisello Balsamo: San Paolo Ed., 2003.
- Moro, Vincenzo. *Giona. La Profezia incompiuta*. Bologna: Ed. Dehoniane, 2022.
- Morony, Michael. *Syria Under the Persians 610-629*. Amman: Ed. Bakhit, 1987.
- Muller, Karl. *Geographi Graeci Minores Vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press., 2012.
- Mura, Gaspare. *La Teologia dei Padri Vol. 5: Testi dei padri latini greci orientali scelti e ordinati per temi*. Roma: Città Nuova, 1976.
- Murphy-O'Connor, Jerome. *The Essenes in Palestine*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Murray, Oswyn. *The Cambridge Ancient History, Capitolo 8 The Ionian revolt*. Cambridge: Cambridge University, 1988.
- Nicholson, Reynold. *Dīvān i Shams i Tabrīz*. Milton Park: Ed. Taylor&Francis Ltd, 2006.
- Nicola di Damasco, *Storia Universale XC*. in Jacoby, Felix. *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. Leiden: Brill, 1955.
- Nikiprowetzky, Valentin. *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée, observations philologiques*. Leiden: Brill, 1977.
- Nodelmann, Sheldon Arthur. *A preliminary history of Characene*. Beirut: American University of Beirut, 1959-1960.
- Noegel, Scott&Wheeler, Brannon. *The A to Z of Prophets in Islam and Judaism*. Lanham: Scarecrow Press., 2010.
- Noth, Martin. *Storia d'Israele*. Brescia: Paideia Ed., 1975.
- Noth, Martin. *The Laws in the Pentateuch and other studies*. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- Nyberg, Henrik Samuel. *Die Religionen des alten Iran*. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- Nyberg, Henrik Samuel. *Donum natalicum H.S. Nyberg oblatum*. Uppsala: Universiteit biblioteket, 1954.
- O'Brien, Patrick. *Atlas of World History*. London: Philip's Ed., 1999.
- Olmi, Antonio. *Il Consenso Cristologico tra le Chiese Calcedonesi e non Calcedonesi (1964-1996)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2003.
- Olmstead, Albert Ten Eyck. *History of the Persian Empire*. Chicago, Illinois: University of Chicago, 1948.

- Olson Vuckovic, Brooke. *Heavenly Journeys, Earthly Concerns: The Legacy of the Mi'raj in the Formation of Islam*. New York: Routledge, 2004.
- Overlaet, Bruno. *And Man Created God? Kings, Priests and Gods on Sasanian Investiture Reliefs*. Leuven: Iranica Antiqua 48, 2013.
- Pagliarino, Guido. *Cristianesimo e Gnosticismo: 2000 anni di sfida*. Civitavecchia-Roma: Prospettiva Editrice, 2003.
- Palacios, Miguel Asin. *Islam and the Divine Comedy*. Abingdon: Taylor&Francis Ltd, 2013.
- Panaino, Antonio Clemente Domenico. *Strategies of Manichaean Religious Propaganda*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2004.
- Panaino, Antonio Clemente Domenico. *The bagān of the Fratarakas: Gods or 'Divine Kings'*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2003.
- Panaino, Antonio Clemente Domenico. *La Persia e Bisanzio*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004.
- Payne, Richard. *The Reinvention of Iran: The Sasanian Empire and the Huns*. in Maas, Michael. *The Cambridge Companion to the Age of Attila*. Cambridge: Cambridge University Press., 2015.
- Pellegrino, Michele. *Studi su l'antica Apologetica*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1947.
- Penna, Romano. *La casa come ambito culturale nel Cristianesimo paolino*. Bologna: Ed. Dehoniane, 2009.
- Petrosino, Silvano. *L'intenzionalità di Satana e l'auto-condanna dello sguardo*. Milano: Jaca book, 1991.
- Pietrantonio, Livia. *Geni, Angeli e Demoni*. Roma: Ed. Mediterranee, 1994.
- Pincherle, Alberto. *Il Donatismo*. Roma: Ricerche, 1960.
- Piras, Andrea. *Manicheismo*. Brescia: Ed. La Scuola, 2015.
- Polotsky, Hans-Jacob. *Il Manicheismo. Gnosi di salvezza tra Egitto e Cina*. Rimini: Il Cerchio, 1996.
- Potter, David. *The Roman Empire at bay (AD 180-395)*. London&New York: Routledge, 2004.
- Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. London&New York: I.B. Tauris, 2008.
- Price, Reynolds. *Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult*. Cambridge: Cambridge University Press., 1984.
- Puech, Henri Charles. *Sur Le Manicheisme*. Paris: Flammarion, 1979.
- Redford, Donald. *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*. Princeton: Princeton University Press., 1992.
- Renou, Louis. *Religions of Ancient India*. London: Bloomsbury Academic Collections, 1953.

- Rezakhani, Khodadad. *ReOrienting the Sasanians: East Iran in Late Antiquity*. Edinburgh: Edinburgh University Press., 2017.
- Rodziewicz, Artur. *Iran and the Caucasus*. Leiden: Brill, 2016.
- Rogerson, John William. *Deuteronomy*. in Dunn, James&Rogerson, John William. *Eerdmans Commentary on the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Rowley, Harold Henry. *Nehemiah's Mission and Its Background*. London/New York: Ed. Nelson, 1955.
- Rowley, Harold Henry. *The Faith of Israel*. London: SCM Press, 1956.
- Rowley, Harold Henry. *The Servant of the Lord and Other Essays. The Suffering Servant and the Davidic Messiah*. Oxford: Blackwell Ed., 1965.
- Rubin, Zeev. *The Byzantine and Early Islamic Near East, States, Resources and Armies Vol.III*. Princeton, Ed. Cameron, 1995.
- Rubin, Zeev. *The Roman Empire in the Res Gestae Divi Saporis. Ancient Iran and the Mediterranean World*. Krakow: Jagiellonian University Press, 1998.
- Ruddick, Eddie. *Elohist*. in Mills, Watson&Bullard, Roger. *Mercer Dictionary of the Bible*. Macon: Mercer University Press., 1990.
- Rufino, Tirannio. *Storia della Chiesa Vol. I*. Roma: Città Nuova, 1986.
- Savory, Roger. *Introduction to Islamic Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press., 1976.
- Salvesen, Alison&Pearce, Sarah&Frenkel, Miriam. *Israel in Egypt: The Land of Egypt As Concept and Reality for Jews in Antiquity and the Early Medieval Period*. Leiden: Brill, 2020.
- Sauer, Eberhard. *Sasanian Persia: Between Rome and the Steppes of Eurasia*. London&New York: Edinburgh University Press., 2017.
- Schaeder, Hans Heinrich. *Iranische Beitrage Vol. I*. Halle: Olms Verlag, 1930.
- Schafer, Edward Hetsel. *Iranian Merchants in T'ang Dynasty Tales*. Berkeley: University of California Publications in Semitic Phylology, Vol.11, 1951.
- Schiffman, Lawrence. *From Text to Tradition. A History of Judaism in Second Temple and Rabbinic Times*. New York: Ktav Publishing House, 1991.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press., 1975.
- Schindel, Nikolaus. *Sasanian Coinage* in Potts, Daniel. *The Oxford Handbook of Ancient Iran*. Oxford: Oxford University Press., 2013.
- Schneerson, Menachem Mendel. *Led by G-d's Hand: The Baal Shem Tov's Conception of Divine Providence*. New York: Sichos in English, 1998.
- Schockenhoff, Eberhard. *Etica della Vita. Un Compendio Teologico*. Brescia: Ed. Queriniana, 1997.

- Schoff, Wilfred. *Parthian Stations by Isidore of Charax: The Greek Text with a translation and commentary*. Philadelphia: Commercial Museum, 1914.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Stuttgart: Schocken, 1995.
- Scholem, Gershom. *Primordial Man and Prostitute. A Zervanite motif in the Sassanid Avesta*. Jerusalem: Ed. Werblowsky, 1967.
- Schwartz, Martin. *Sasm, Sesen, St. Sisinnios, Sesengen, Barpharanges and... "Semanglof"*. Paris: Bulletin of the Asia Institute, 10, 1996.
- Scopello, Madeleine. *Femmes et propagande dans le manichéisme*. Leiden: Brill, 2001.
- Sfameni Gasparro, Giulia. *Addas-Adimantus unus ex discipulis Manichaei: for the History of Manichaeism in the West*. Berlin: Emmerick Ed., 2000.
- Shahbazi, *Ardašīr III*. in Ehsan, Yarshater, *Encyclopaedia Iranica Vol. II Fasc. 4*. New York: The Ehsan Yarshater Center for Iranian Studies Columbia University, 1986.
- Shahbazi, *Bahrām VI Čōbīn*. in Ehsan, Yarshater, *Encyclopaedia Iranica Vol. III Fasc. 5*. New York: The Ehsan Yarshater Center for Iranian Studies Columbia University, 1988.
- Shaked, Shaul. *The Wisdom of the Sasanian Sages*. Oxford: Mazda Publishers, 1979.
- Shaked, Shaul. "Some Legal and Administrative Terms of the Sasanian Period" in *Monumentum Henrik Samuel Nyberg, Vol.2*. Leiden: Brill, 1975.
- Siniscalco, Paolo. *Le vie di commercio e la diffusione del Cristianesimo*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1982.
- Skjaervo, Prods Oktor.&Humbach, Helmut. *The Sassanian Inscription of Paikuli*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1983.
- Skolnik, Fred&Berenbaum, Michael. *Encyclopaedia Judaica. Vol.4*. London: Macmillan Publishers, 2007.
- Smith, William. *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology Vol. III*. Boston: Little, Brown and Company, 1867.
- Sorenson, David. *An Introduction to the Modern Middle East, Student Economy Edition: History, Religion, Political Economy, Politics*. New York: Routledge, 2018.
- Soundavar, Abolala. *Mithraic Societies: From Brotherhood to Religion's Adversary*. Houston: Ed.Soundavar, 2014.
- Southern, Pat. *The Roman Empire: from Severus to Constantine*. London& NewYork: Routledge, 2001.
- Spess, David. *Soma: The Divine Hallucinogen*. Rochester: Park Street Press., 2000.
- Starcky, Jean. *The Nabataeans: A Historical Sketch*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.
- Steck, Odil Hannes. *Evangelisches Kirchenlexikon Vol. II*. Gottingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1989.

- Steiner, Rudolf. *Le Opere scientifiche di Goethe*. Milano: Fratelli Bocca Ed., 1944.
- Strauss, Barry. *The Battle of Salamis: The Naval Encounter That Saved Greece and Western Civilization*. New York: Ed. Simon and Schuster, 2004.
- Stronk, Jan P. *Ctesias' Persian History: Introduction, text and Translation*. Dusseldorf Ed. Wellem-Verlag, 2010.
- Sundermann, Werner. *Christ in Manichaeism*. in Yarshater, Ehsan. *Encyclopaedia Iranica Vol. V*. New York: Bibliotheca Persica Press., 1991.
- Sundermann, Werner. *Eschatology II: Manichaean Eschatology*. in Yarshater, Ehsan. *Encyclopaedia Iranica Vol. VIII*. Irvine: Mazda Publishers, 1998.
- Tafazzoli, Ahmad. *Sasanian Society*. New York: Bibliotheca Persica Press, 2000.
- Tarn, William Woodthorpe. *The Greeks in Bactria and India*. Cambridge: Ed. University of Cambridge, 1951.
- Tasini, Giovanni Paolo. *In principio. Interpretazioni ebraiche del racconto della Creazione*. Roma: Città Nuova, 1988.
- Tcherikover, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Ada (MI) U.S.A.:Baker Academic Publishing., 1999.
- Terian, Abraham. *Patriotism and Piety in Armenian Christianity: The Early Panegyrics on Saint Gregory*. Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press., 2005.
- Theissen, Gerd. *La religione dei primi cristiani*. Torino: Claudiana Ed., 2004.
- Thomson, Robert William. *Agathangelo's History of the Armenians*. Albany: State University of New York Press, 1976.
- Thomson, Robert William. *History of Vardan and the Armenian War*. Cambridge(MA): Harvard University Press, 1982.
- Toumanoff, Cyril. *Studies in Christian Caucasian History*. Washington D.C. : Georgetown University Press., 1963.
- Trombley, Frank&Watt, John. *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
- Turner, John. *The Place of The Gospel of Judas in Sethian Tradition*. in Scopello, Maddalena. *The Gospel of Judas in Context: Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas*. Leiden: Brill, 2008.
- Vainfas, Ronaldo. *Subversión del catolicismo en la idolatrias indígenas: la Santidad tupinambá y el Tequi Ongoy peruano, siglo XVI: Cristianesimo nella Storia 32*. Bologna: Il Mulino, 2011.
- VanderKam, James. *Messianism and Apocalypticism in Rabbinic Texts*. Cambridge: Cambridge University Press., 2008.
- Vasilev, Miroslav Ivanov. *The Policy of Darius and Xerxes towards Thrace and Macedonia*. Leiden,

- Ed. Brill, 2015.
- Vermes, Geza. *L'Arcangelo Sariel: un Targumico parallelo ai rotoli del Mar Morto*. in Neusner, Jacob. *Cristianesimo, Ebraismo ed altri culti greco-romani*. Leiden: Brill, 1975.
- Villey, André. *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
- Von Eckartshausen, Karl. *Alcune parole dal profondo dell'Essere-Sulla perfettibilità del genere umano*. Milano: Lectorium Rosicrucianum, 2005.
- Von Harnack, Adolf. *Storia del Dogma Vol. I*. Brescia: Paideia, 2012.
- Von Rad, Gerhard. *Old Testament Theology Vol. II*. New York: Encyclopaedia Judaica, Vol. VI, 1965.
- Von Rad, Gerhard. *Studies in Deuteronomy*. London: SCM Press, 1953.
- Waardenburg, Jacques. *Muslim Perceptions of Other Religions*. Oxford: Oxford University Press., 1999.
- Wadud, Amina. *Qu'ran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press., 1999.
- Walls, Jerry. *Purgatory: The Logic of Total Transformation*. Oxford: Oxford University Press., 2012.
- Walton, John. *Creation in Genesis 1:1-2:3 and the Ancient Near East: Order out of Disorder after Chaotikampf*. Chicago: A.T.L.A., 2008.
- Waters, Matt. *Ancient Persia: A Concise History of the Achaemenid Empire, 550-330 BCE*. Cambridge, University of Cambridge, 2014.
- Wheeler, Brannon. *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*. London: A&C Black, 2002.
- Widengren, Geo. *La Persia nel Medioevo*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971.
- Widengren, Geo. *Les religions de l'Iran*. Paris: Payot Ed., 1968.
- Widengren, Geo. *Sources of Parthian and Sasanian History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Widengren, Geo. *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*. Leiden: Brill, 1955.
- Wieschofer, Josef. *La Persia Antica*. Bologna: Il Mulino, 2003.
- Wikander, Oscar Stig. *Vayu: Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*. Uppsala: A.B. Lundequistska Bokhandeln, 1941.
- Wilken, Robert Louis. *The Christians as the Romans saw them*. New Haven: Yale University Press., 1984.
- Wilkinson, John. *The Julanda of Oman*. Oxford: University of Oxford, 1975.
- Wilkinson, Matthew. *A Fresh Look at Islam in a Multi-Faith World: A Philosophy for Success*

- Through Education*. New York: Routledge, 2014.
- Winn, Shan. *Heaven, Heroes and Happiness: the Indo-European roots of Western Ideology*. Lanham: University Press of America, 1995.
- Wood, Philip. *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*. Oxford: Oxford University Press., 2013.
- Wright, George Ernest. *Shechem*. New York: McGraw-Hill Ed., 1965.
- Yamauchi, Edwin Masao. *Persia and the Bible*. Grand Rapids (Michigan): Baker Academic, 1990.
- Yarshater, Ehsan. *Iranian National History*. London and New York: Cambridge University Press, 1983.
- Yarshater, Ehsan. *The History of Al-Tabarī Vol. 5*. Albany: State University of New York Press., 1999.
- Yasur-Landau, Assaf. *The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age*. Cambridge: Cambridge University Press., 2010.
- Zaehner, Robert Charles. *Foolishness to the Greeks, An Inaugural Lecture Delivered Before the University of Oxford on 2 November 1953*. Oxford: University of Oxford, 1953.
- Zaehner, Robert Charles. *Il Libro del Consiglio di Zarathushtra e altri testi: Compendio delle teorie zoroastriane*. Roma: Ubaldini Editore, 1976.
- Zaehner, Robert Charles. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Phoenix Books, 1961.
- Zaehner, Robert Charles. *Zurvan: a Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Clarendon Press., 1955.
- Zawadzki, Stefan. *The Circumstances of Darius II's Accession*. Leiden: Jaarbericht Ex Oriente Lux 34, 1996.
- Zeini, Arash. *Āturpāt-i Mahraspand* in Nicholson, Oliver. *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press., 2018.



**VNIVERSIDAD
D SALAMANCA**

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL



800 AÑOS

**VNIVERSIDAD
D SALAMANCA**

1218 - 2018

Facultad de Geografía e Historia

Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología

Programa de Doctorado en Prehistoria y Ciencias de la Antigüedad

Área: Historia Antigua

**La Influencia del Zoroastrismo en las Religiones
Gnóstica, Abrahàmica y de
Asia Central**

**L'Influenza dello Zoroastrismo nelle Religioni
Gnostiche, Abramitiche e
dell'Asia Centrale**

Tesis doctoral presentada por D. Nicola Maria Camerlengo para optar al grado de Doctor en Historia (Programa de Doctorado: Prehistoria y Ciencias de la Antigüedad)

El doctorando:

V°B° del Director de la Tesis:

Fdo.: Nicola Maria Camerlengo

Fdo.: Pablo C. Díaz Martínez

Salamanca

Índice de contenido

Introducción	I
1 Contexto geopolítico del Medio Oriente levantino antiguo	1
1.1 Dinastía aqueménida: Ciro II y Cambises II	7
1.2 La crisis política del 522 a.C.	20
1.3 Darío I	24
1.4 Jerjes I	37
1.5 Dinastía Arsácida	54
1.6 Primera Fase	59
1.7 Segunda Fase	62
1.8 Tercera Fase	69
1.9 Dinastía sasánida	78
2 Contexto geopolítico del antiguo Medio Oriente occidental	128
2.1 Periodo 515 a.C. - 450 a.C.	145
2.2 Nehemías	149
2.3 Esdras	157
2.4 Los Judíos en los siglos IV y III a.C.	164
2.5 Los Judíos bajo los Ptolomeos	175
2.6 La conquista de Palestina por los seléucidas	178
2.7 Los Judíos bajo los seléucidas: crisis religiosa y rebelión	181
2.8 El estallido de la revuelta macabea	188
2.9 El Judaísmo al final del período del Antiguo Testamento	194
2.10 Templo, Culto y Ley	202
2.11 Sinagoga, Escriba y Maestra de Sabiduría	205
2.12 Religiosidad, rectitud y ley	208
2.13 La absolutización de la ley	210

2.14	Elementos de la teología del Judaísmo primitivo	212
2.15	Tendencias particularistas: el ideal del Pueblo Santo	214
2.16	La Salvación de las Naciones: Tendencias Universalistas del Judaísmo	216
2.17	El Reino y la Providencia de Dios	218
2.18	Ángeles e intermediarios	220
2.19	El problema del mal y la justicia divina: Satanás y los demonios	224
2.20	Justicia Divina: Juicio y Recompensas después de la Muerte	228
2.21	El exilio y la reinterpretación de la esperanza de Israel	230
2.22	Desarrollos escatológicos al final del período del Antiguo Testamento	232
2.23	La aparición del Apocalipsis	235
2.24	El fin de la historia de Israel: el problema histórico y teológico	238
2.25	¿Hacia qué Israel? Sectas y facciones del Judaísmo	240
2.26	El destino de la historia de Israel: la respuesta del judaísmo e la afirmación cristiana	243
3	Orígenes y desarrollo del Zoroastrismo	245
3.1	La comparación Indo-Iraní	254
3.2	Zoroastro y su mensaje	266
3.3	Fecha y patria de Zoroastro	269
3.4	El hombre Zoroastro	272
3.5	Innovación	276
3.6	Las dos existencias	280
3.7	Dualismo	282
3.8	La Concepción de lo Divino	287
3.9	Del dualismo a la escatología: los aspectos éticos y sociales	293
3.10	El Avesta	302
3.11	Literatura Pahlavi	310
3.12	Otras fuentes	316
3.13	Ideas y Creencias: Características Específicas	318

3.14	Teología: Panteón y Pandaemonium	321
3.15	Cosmogonía y Cosmología	326
3.16	Soteriología y Escatología	330
4	Ritos y liturgia de Zoroastro	335
4.1	Un Catecismo	335
4.2	Los dos espíritus primordiales y la creación	337
4.3	El Asalto del Espíritu Destructor	341
4.4	La necesidad del dualismo	344
4.5	Los Primeros Padres del Hombre	350
4.6	La buena religión	355
4.7	Buona Ética	361
4.8	Los Sacramentos y el Sacrificio	364
4.9	Costumbres, Ritos y Fiestas	370
4.10	El juicio individual después de la muerte	381
4.11	La resurrección del cuerpo y la vida eterna	383
5	Orígenes y desarrollo del Cristianismo	387
5.1	Origen de la Misión	387
5.2	La geografía de la primera misión	403
5.3	Terminología	40
5.4	La popularización del Cristianismo	422
5.5	Judíos y Cristianos	439
5.6	Paganos y Cristianos	442
5.7	Textos cristianos y paganos	446
5.8	Religiones orientales y Cristianismo	453
6	Ritos y liturgia cristiana	456
6.1	Creación	456
6.2	Reflexiones sobre la Creación del Hombre en el Génesis	464

6.3	Angelología y demonología cristiana	469
6.4	Bien y Mal	478
6.5	Personificación del Mal: Satanás	488
6.6	Personificación del Bien: Cristo	493
6.7	Los Sacramentos	503
6.8	Escatología individual	511
6.9	Escatología colectiva	516
7	La influencia del zoroastrismo en el Islam, las religiones gnósticas y de Asia Central	519
7.1	Islam: Creación	519
7.2	Angelología y demonología islámica	524
7.3	El Bien y el Mal en el Islam	532
7.4	Personificación del Mal en el Islam	533
7.5	Personificación del Bien en el Islam	536
7.6	Escatología individual islámica	539
7.7	Escatología colectiva en el Islam	543
7.8	La influencia del Zoroastrismo en el Mandeísmo	547
7.9	La influencia del Zoroastrismo en el Yazidismo	552
7.10	La influencia del Zoroastrismo en el Gnosticismo	557
7.11	La influencia del Zoroastrismo en el Maniqueísmo	563
7.12	La influencia del Zoroastrismo en el Tengrismo	572
	Conclusiones	579
	Fuentes	595
	Bibliografía	602

Introducción.

1. Inspiración.

La investigación que me ha llevado a la redacción de la tesis aquí tratada, se organiza inicialmente en la identificación, estudio y análisis de múltiples fuentes e informaciones, tomadas de textos antiguos y no antiguos, claramente descritos e indicados en la bibliografía. El tema abordado puede considerarse un resultado de mis estudios previos, relacionados a su vez con mi primera tesis, realizada al final del curso de tres años de historia en la Universidad Alma Mater Studiorum de Bolonia, titulada "Villa Badessa: historia de una comunidad". El particular caso en cuestión viene identificado gracias al descubrimiento y conocimiento de una pequeña comunidad asentada en el pueblo de Villa Badessa, en la región de Abruzzo. La comunidad local de esta zona, a diferencia de muchas otras, limítrofes a ella y situados en los márgenes, profesa el credo católico, pero con el rito bizantino; ellos reconocen el Papa como el mayor y más importante representante de la Iglesia, pero están organizados de acuerdo con los dictados y reglas ortodoxas; los sacerdotes pueden casarse, pero sólo antes de su ordenación; cuyo mobiliario, la pequeña iglesia está embellecida exclusivamente con iconos. Toda la comunidad está dividida globalmente en dos diócesis, la siciliana en Piana degli Albanesi y la peninsular Lungro, en Calabria. De ahí parte mi interés, que he profundizado investigando sobre otros temas señalados en el campo angelológico y en la demonología relacionada con múltiples contextos religiosos. En mi segunda tesis, la de especialidad, con título "Tipologías angélicas en el maniqueísmo: entre herencias, adaptaciones y reinterpretaciones", surgen los roles de los protagonistas (ángeles y demonios) recién mencionados, resaltados a través de un hilo común, el mismo ya visible dentro de la religión mazdeísta.

De ahí nace la cuestión: habiendo intuido un condicionamiento particular de éste en el interior del área recién mencionada, me preguntaba si había sido posible verificar esta influencia también en otros segmentos, que forman parte de la misma y precisamente de la Creación, de el Bien y el Mal, el Mal personificado, el Bien personificado, escatología individual, escatología colectiva.

2. Objetivo del Trabajo y Metodología.

El propósito principal se centrará en identificar la influencia zoroastriana en las religiones gnósticas, abrahámicas y centroasiáticas. El proceso de investigación se organizará en la verificación de esos segmentos, contemplados como hipótesis y ya mencionados anteriormente. Estos insistirán en el descubrimiento a través de una comparación seria, de una serie de situaciones y características a menudo similares y a veces opuestas, que serán interpretadas más tarde en la descripción general en cuestión y divididas en macro referencias justificativas de una continuidad compuesta y determinada en el tiempo. Tales segmentos sí medirán analizando también la

observación de las distintas cuencas territoriales, en la circunstancia registradas, interviniendo generalmente en la esfera social y en las elecciones políticas de los señores dominantes de la época.

El proceso podría considerarse infinito y probablemente lo sea, pero es en esta particularidad que el lector podrá comprender el significado más profundo del camino en cuestión, visible en la identificación de una propuesta o mensaje divino que siempre ha sido, por el hombre, deseado y percibido. Así, las palabras de K. Popper serán más veraces que nunca y conducirán a insistir en la verificación de cada área de investigación, contemplada en la espiral metodológica por el mismo acuñado, produciendo una serie de micro resoluciones válidas para el logro del objetivo principal.

Desde un punto de vista metodológico, la propuesta especifica el tema en cuestión, que surge gradualmente en cuanto escrito y expresado, acompañado inicialmente por una miríada de eventos históricos (fase inductivo) que ocurrieron sobre vastos territorios e influenciaron la evolución sociopolítica, ambiental y filosófica de diferentes pueblos y cepas, más o menos próximas entre sí, moduladas en el tiempo, que han dado lugar al nacimiento de diferentes pensamientos religiosos. En la investigación, fue posible captar una serie de segmentos descritos en el proceso y puestos en las hipótesis objetales (fase hipotética) que se subrayaron e indicaron luego en la Creación, en angelología y demonología, en el bien y el mal, en el mal personificado, en el bien personificado, en la escatología individual, en la escatología colectiva.

Estos sujetos a una comparación continua y traducidos al final en situaciones concluyentes (fase deductivo), han por tanto permitido y justificado, el perfeccionamiento de varios movimientos religiosos, destacados dentro de ellos con ángulos y características propias del pensamiento zoroastriano, pronunciado en múltiples estructuras similares y opuestas.

A partir de la fuente bibliográfica "*De los caminos de la didáctica musical y la integración escolar en el campo de la musicoterapia*" de la profesora Anna Maria Ferrone- ediciones SO.SE.M.M., precisamos: "en la investigación, la actividad puntual no procede nunca de manera exclusivista: por lo tanto, es inexacto considerar ciertas áreas como exclusivamente inductivas, así como es inexacto interpretar otros que son sólo deductivos. La psicología del aprendizaje exige ciertamente un método mixto". Según el modelo de Dewey, la simple percepción global de naturaleza problemática de una situación, inicialmente observacional, ya contiene algunas ideas vagas sobre su naturaleza y resolubilidad.

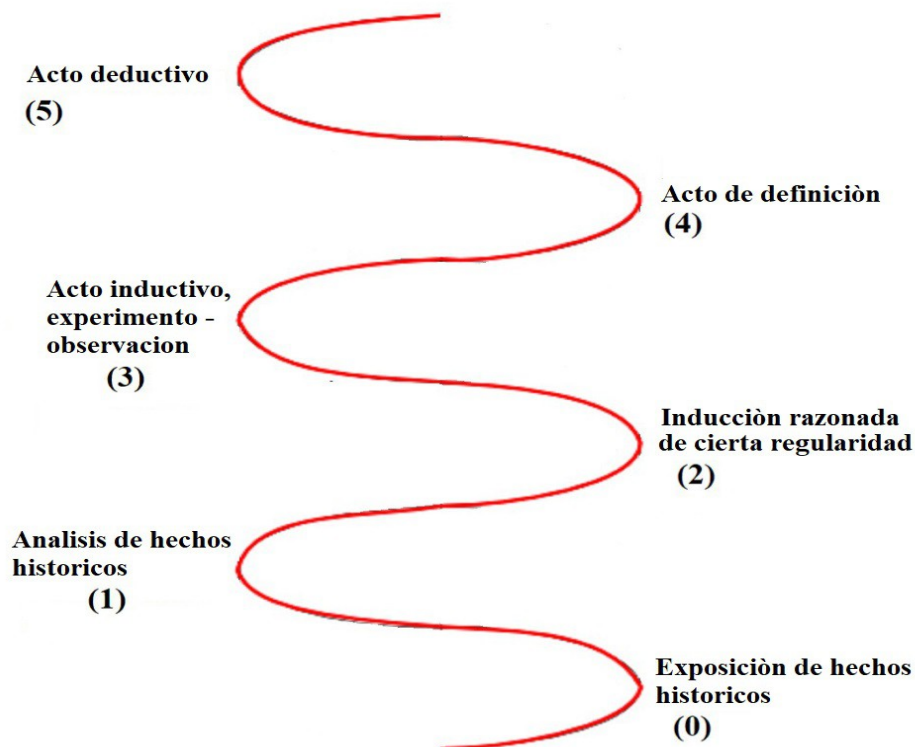
En un segundo momento se conceptualiza en una serie de hipótesis que guiarán cualquier experimento. Luego sigue el razonamiento y finalmente la verificación y aplicación. A este método se refiere el psicólogo R.B. Cattell quien, reevaluando la inducción, propone el método hipotético-inductivo deductivo (I.-H.-D.) que se desarrolla en espiral, a partir no de una hipótesis ya desarrollada, sino de un primer momento exploratorio y creativo representado por un acercamiento

al problema, a sus incertidumbres y ambigüedades iniciales.

Las hipótesis emergen en el propio objeto de investigación ilustrado en sus variadas y ricas facetas con más elementos y particularidades, en los contrastes y similitudes, en la insistencia exploratoria y continua comparación. Se perfeccionarán una serie de situaciones y significados de carácter conclusivo de tipo deductivo. Pero, al aceptar el Principio de Falsabilidad de K. Popper, el investigador bien sabe que todo puede, con el tiempo, ser cuestionado, revisado, perfeccionado y tal vez modificado.

En el detalle de mi investigación, los diversos segmentos, descritos anteriormente, surgieron a partir de las hipótesis, estas fueron analizadas, profundizadas y comparadas en la última extrapolación de la esfera deductiva, resumida en la circunstancia e influencia específica del pensamiento de Zoroastro.

En esta exposición de carácter metodológico quiero difundir las diferentes entre los varios momentos de investigación. También en un orden taxonómico, subrayaré los pasajes en cuestión dentro de la espiral cattelliana, a su vez, como ya se dijo, concebida e inspirada por el pensamiento popperiano.



- 1- Análisis de Eventos Históricos = dirigido a extrapolar aquellas condiciones socio-políticas que pueden facilitar elecciones específicas de guerra y de no guerra en términos económicos, territoriales y religioso;
- 2- Inducción razonada de alguna regularidad = la regularidad, en la circunstancia, difundida inicialmente, se identifica en la repetición de ciertas acciones, reconocidas como válidas como repetible;
- 3- Acto inductivo, experimento-observación = profundización del material en cuestión, hasta el momento determinado, a través de la identificación de varios segmentos considerados básicos, como siempre presentes para averiguar y diseccionar (en nuestro caso se reconocen en la Creación, Angelología y Demonología, Bien y Mal, Mal Personificado, Bien Personificado, Escatología Escatología individual, colectiva). Se indicarán como hipótesis dignas a lo largo del camino de desarrollo;
- 4- Acto de definición = en este nuevo momento habrá que extrapolar esas condiciones detalles de la comparación, destinados a identificar situaciones similares y no similares;
- 5- Acto deductivo = evaluación final de carácter deductivo finalmente estructurado en la propuesta de particularidades (subelementos) que componen los segmentos antes mencionados, demostrando cuánto inicialmente buscado y mostrado.

3. Estructura y tiempo de trabajo.

Para lograr el objetivo en cuestión, será necesario moverse inicialmente mediante la deposición de una serie de hechos históricos que atestiguan la situación de partida, determinada por componentes de factores políticos, sociales y ambientales, construidos sucesivamente, en la pregunta e respuesta de pueblos vecinos y no vecinos que comunicaban más o menos entre sí, con diferentes usanzas y tradiciones, y con la inclusión de hechos bélicos y a veces de paz, pero que de igual modo fueron transformadores de más épocas y condiciones humanas.

En efecto, la primera parte insistirá en la descripción de la evolución histórica y religiosa de los tres imperios. persas, precisamente los aqueménidas, partos y sasánidas, comprendidos en un período comprendido entre el V Siglo aC y el VII a.C. Inicialmente se describirán los acontecimientos del Primer Imperio, analizando la contexto previo a su formación, los primeros y más importantes gobernantes como Ciro II, Cambises II, Bardiya I, Darius I y Xerxes I desde un punto de vista geopolítico, militar, económico, social y religioso, concluyendo con un resumen relativo a la finalidad y causa. Más adelante analizaremos el Imperio Parto en el sus tres fases: la de origen y fundación, la de expansión territorial en detrimento de los seléucidas y sus continuos

conflictos con Roma y las poblaciones orientales, hasta su caída a manos de los sasánidas. Por último, se analizará el Imperio Sasánida desde un punto de vista geopolítico militar y religioso, terminando luego con la conquista árabe de la región con la consiguiente islamización;

Teniendo en cuenta el ámbito territorial persa, la encuesta se ubicará geográficamente en el Oriente Medio occidental, centrándose en la historia de civilizaciones como la seléucida, la ptolemaica y, sobre todo, israelita (siglo V a. C. - I d. C.), destacando y profundizando en este último el aspecto religioso y en todas sus ramificaciones e inspiraciones. En esta sección, se resaltarán las relaciones geopolítica y militar entre los reinos helenísticos, formada por la desintegración del Imperio macedonio de Alejandro Magno, en relación con la región israelí y palestina, más precisamente, con la religión hebrea, describiendo sus aspectos peculiares e intrínsecos que luego serán comparados con la fe mazdea;

La investigación, más adelante, se centrará en la religión zoroastriana en sus diversas ramas (siglo VI aC-VII dC). En esta parte destacaremos la historia del pensamiento religioso en cuestión desde su profeta, seguido del análisis de los textos sagrados y la descripción de la doctrina en su generalidad.

Próximamente resultará el análisis de los diferentes ritos y liturgias propios de esta fe en esta parte si entrará en las particularidades de la doctrina mazdeísta analizando el proceso que conduce desde la Creación a la Escatología. También nos centraremos en aspectos ético-filosóficos, institucionales (Sacramentos), costumbristas y festividad;

En lo que sigue, emergerá el pensamiento cristiano, enfatizando su expansión geográfica facilitado por las infraestructuras del Imperio Romano y más allá (I-IV dC). Además, se dará importancia a la terminología religiosa con sus significados teológico-filosóficos; Posteriormente, se ilustrará el elemento ritualístico-litúrgico del contexto antes descrito, unida a la cristológica en sus diversas doctrinas teológicas. En este contexto, sí analizarán las diversas fuentes de inspiración;

Finalmente, se examinará la influencia zoroastriana en la religión islámica, en las gnósticas y de Asia Central como el gnosticismo, el maniqueísmo, el yazidismo, el mandeísmo y por último, el tengrismo, en relación con los siete segmentos, pivote de todo este texto.

4. Criterios de elaboración del trabajo.

Ahora será apropiado indicar aquí una modalidad ejecutada relacionada con la realización de la investigación en cuestión a través de una serie de preguntas necesarias para dar respuesta a la necesidad del lector, planteadas en este orden:

1. ¿Cuál es el tema principal que pretendo defender en este escrito? = En esta investigación el papel

principal está representado por la influencia del zoroastrismo en las religiones gnósticas, abrahámicas y centroasiáticas o, mejor dicho, de la búsqueda de confirmación de la veracidad de esta hipótesis;

2. ¿Cuáles son los argumentos necesarios para explorar ampliamente el tema en cuestión? =

Será importante detenerse en varios temas relacionados con el tema principal ya anteriormente expuesto, como el histórico relacionado, con el trasfondo cultural de las religiones en cuestión, colocado en el espacio y con el tiempo, en el Medio Oriente. Además, será oportuno mencionar las diversas religiones, profundizándolas una por una para contextualizar mejor cualquier influencia. Las creencias que vendrán analizadas serán además de las fundamentales de Zoroastro que permiten determinar una reciprocidad con los otros, los abrahámicos (judaísmo, cristianismo, islam), los gnósticos (Gnosticismo, Mandeísmo, Yazidismo, Maniqueísmo) y finalmente las de Asia Central tomado en consideración (tengrismo). En el trabajo, sin embargo, también se analizará, aunque si brevemente, el contexto religioso anterior al zoroastriano (proto-indo-ario y védico) destacando las diferencias con el mazdeísta, adverso y apartado de él;

3. ¿Cuáles son los principales autores de referencia y hasta dónde ha llegado la investigación histórica de los estudiosos? sobre el tema en cuestión? = Para responder a esta pregunta es necesario resaltar brevemente la relación entre el zoroastrismo y otras religiones anteriores, según como hasta ahora ha sido estudiado y analizado por varios estudiosos que presentará en breve. La fe mazdeísta es el más cercano al otro védico en diversos grados. Muchos rasgos del zoroastrismo se remontan a la cultura y las creencias del período prehistórico indo-iraní, es decir, a la época precedió a las migraciones que llevaron a los indo-arrianos y los iraníes a convertirse en pueblos distintos. Algunos ejemplos lingüísticos incluyen afinidades entre la palabra avéstica Ahura (Ahura Mazda) y la Palabra sánscrita védica Asura (demonio; semidiós malvado); así como Daeva (demonio) y Deva (deidades) y ambos descienden de una religión proto-indo-iraní común. Un autor que ha tratado estos temas prezoroástricos y mazdeístas fue Mary Boyce en sus volúmenes sobre la historia de este movimiento religioso. Otros estudiosos fueron Wikander, Nyberg, Skjaervo. Hay muchas similitudes entre el zoroastrismo y las religiones abrahámicas, como ya indicado por La Enciclopedia Judía de 1906 escrita por estudiosos como Kohler y Jackson.

Mientras que algunos investigadores creen que los conceptos clave del dualismo zoroastriano han influido en las propias religiones abrahámicas, otros eruditos minimizan o rechazan tales influencias. Entre ellos tenemos a Duchesne-Guillemin, Nigosian y Grabbe. Este último llegó a la conclusión de que no podría haber un acuerdo general de que la religión y la tradición persas puedan haber tenido su influencia en el judaísmo a lo largo de los siglos, un elemento luego pasó a Cristianismo e Islam. Además, el erudito también se preguntó dónde podría expresarse esta

influencia y cuál de los desarrollos del judaísmo fue atribuible al lado iraní contrastante con el helenismo. En cuanto a las religiones gnósticas, se hizo una gran comparación entre los diferentes eruditos como Puech, Zaehner, Gnoli, Jonas y Henning, pero sobre todo a través de la relación con el sistema maniqueo, similar y a la vez diferente al mazdeísta. María Boyce notó que además de las religiones abrahámica y gnóstica, el pensamiento zoroastriano también tenía influencia en Oriente sobre el budismo del norte. En cuanto a la relación con las religiones de las estepas de Asia Central (tengrismo) esta hipotética influencia fue estudiada por expertos como Mircea Eliade y Uno Harva. Todo lo anterior debe ser analizado con referencia al título de esta Tesis, ya que tomados individualmente estos pensamientos religiosos han sido estudiados por numerosos eruditos, estos vendrán especificados en la Bibliografía final. Esto es cuánto concierne la investigación tratada por numerosos eminentes expertos, hasta el momento actual. En vez una parte que humildemente expongo como temática novedosa al interno de esta investigación es la relación y la influencia zoroastriana en puntos precisos, nunca antes estandarizados (Creación, Angelología y Demonología, Bien y Mal, Mal personificado, Bien personificado, Escatología individual, Escatología colectiva) o tomados individualmente y expandidos a nueve contextos religiosos unificados en una manera precisa y detallada, corroborando aún más esta hipótesis y demostrando su propia veracidad.

4. ¿Cuál es la actualidad del tema tratado? = Esta pregunta busca responder si el tema en cuestión también puede situarse en épocas recientes. Se confirma que la temática es aún hoy descrita y analizada de manera casi limitada, ya que se tiende a profundizar en el estudio de las religiones aún más individualmente que comparativamente.

5. ¿Cuál es el criterio de elección en la búsqueda de fuentes? = Encontré un material excelente gracias a la consulta de varios textos que he investigado, en este específico tema, indico estos como absolutamente científico. Las traducciones resultantes ha sido elaboradas por mi y los fragmentos de textos han sido sido extrapolados siguiendo fielmente los textos originales elaborados por eminentes expertos críticos del sector ya indicado en las fuentes.

Como recuerda el título de esta tesis, ciertamente puedo describir su composición.

En el primer capítulo hablaremos de la historia de los tres imperios persas:

Imperio Aqueménida = en la siguiente sección analizamos todo lo concerniente a la historia, la geopolítica, también haciendo referencia al contexto cultural y religioso. Entrando en detalles, el tema comenzará describiendo lo que sucedió en un período anterior al imperio en cuestión (contando la historia de los medos), después de lo cual se examinará uno por uno a los gobernantes más importantes:

1) Ciro II = El imperio fundado por Ciro II abarcaba Irán propiamente dicho, Mesopotamia, el Cercano Oriente, Egipto, el noroeste de la India y múltiples extensiones de Asia Central. De este gobernante reconocemos esencialmente dos grandes acontecimientos: el primero se refiere a la conquista del imperio medo y la fundación del aqueménida acaecida en el año 539 a.C. Este conflicto fue instigado por Creso, que estaba inquieto por el creciente poder persa. Deseoso de expandir sus dominios hacia el este y siguiendo el ejemplo de sus predecesores, este último logró preparar una expedición destinada a vengar a su cuñado Astiages, pero fue derrotado por él. Entonces Ciro entró en Sardis, donde el primero se rindió. Continuando, exploraremos cómo Ciro II logró conquistar Babilonia. Mediados de octubre de 539 a.C. se recuerda como el comienzo del reinado de Ciro. Las masacres perpetradas por las tropas del rey persa después de la batalla atestiguan la fuerza de la resistencia del ejército neobabilónico. Probablemente fue entonces cuando Susa cayó en manos de Ciro y el último reino neolamita desapareció de una vez por todas. Posteriormente, aprovechando el desvío de las aguas del Éufrates, la entrada de una pequeña compañía encabezada por Ugbaru (gobernador del país de Gutium) y la celebración por parte de los babilonios de una gran fiesta, Ciro rodeó el santuario de Esagila conquistando su estructuras de referencia. Poco tiempo después, pudo entrar a Babilonia durante la ceremonia tradicional; el segundo evento data del 530 a.C. Y todo lo que sabemos es que en ese año el rey lanzó una expedición contra los masagetas de Asia Central. No tenemos pruebas ciertas sobre las causas y fases de las operaciones militares e incluso las circunstancias de la muerte de Ciro fueron rápidamente veladas por un aura de leyenda. Antes de partir para esta expedición que le causó la muerte, el soberano tomó medidas para garantizar la continuidad en el trono nombrando sucesor a su hijo mayor Cambises;

2) Cambises II = fue un soberano recordado esencialmente por dos razones: su crueldad descrita varias veces por Herodoto (causó la muerte de su hermano Smerdis, la de hermana-esposa mientras estaba embarazada, y en otra ocasión, arrestó a doce persas de alto rango, llamado Protoi, con acusaciones insignificantes y los enterró vivos, boca abajo) y el conquista de Egipto en la que fue

nombrado faraón;

3) Darío I = fue el gobernante que intentó expandir los territorios imperiales en Occidente. Vienen descrito por mí sus campañas militares en Asia Menor, en Grecia (batalla de Maratón) hasta el Danubio expandiendo el Ecúmene al máximo.

4) Jerjes I = hijo de Darío, es recordado por su conquista "casi exitosa" de Grecia. Además del énfasis económico, social, cultural y religioso, se da énfasis a batallas como la de Thermopylae, Mycale y Salamis.

5) Darío III Codomano = después de un salto en el tiempo respecto a los sucesores de Jerjes, Analizo al último emperador de la dinastía aqueménida describiendo su ascenso y caída causado, este último, por Alejandro Magno.

Imperio parto = la historia de esta "nación" se puede resumir en tres apartados: un primero vinculado a la consolidación de sus dominios frente al imperio seléucida (250/247 a.C. - 171 a.C.); una segunda, concretamente de expansión (171 a.C. - 92 a.C.) y una tercera y última, que puede dividirse varias veces, vinculada a los conflictos con Roma sobre todo por el dominio de Armenia (92 a.C. - 224/226 d.C.) . En el primer tramo de la historia de los partos se perciben esencialmente dos factores importantes: el primero, inmediato, está ligado a un comienzo muy difícil para los partos, obligados, aunque sea por un cierto período, a retirarse de su propio territorio conquistado, cuyo nombre, Partia, habría designado entonces a los mismos como nuevos gobernantes. El segundo segmento está vinculado exclusivamente a la consolidación de los dominios partos frente al propio imperio seléucida, actualizado en el tiempo por los soberanos Arsace I, Arsace II, Friapazio I y Phraates I.

En la segunda sección es importante recordar el nombre de tres gobernantes que hicieron grande y poderosa a la etnia como territorio gobernado por ellos:

1) Mitrídates I = durante su imperio, el reino parto creció, especialmente después de la conquista de Mesopotamia;

2) Fraates II = recordado por haber derrotado al imperio seléucida;

3) Mitrídates II = conquistó varios reinos y tuvo control sobre Armenia. También es recordado por haber abierto la "Ruta de la Seda" junto con el emperador chino Wu-ti como ruta comercial;

Finalmente, la tercera sección insiste en nuevas batallas libradas por los partos contra el Imperio Romano: ambas facciones tuvieron enfrentamientos durante cerca de dos siglos, estos hechos, no únicos, pero tan importantes como para sugerir la causa de la decadencia del reino parto, favoreciendo el posterior establecimiento de la dinastía Sasánida.

Imperio sasánida = además de la descripción histórica, el discurso del escritor se detiene en detalle en el análisis del período sasánida como el apogeo de la antigua civilización persa, cuya cultura

también influyó considerablemente en la civilización romana en la antigüedad tardía. En la Alta Edad Media la cultura del mismo se extendió más allá de las fronteras territoriales del imperio, llegando incluso a Europa Occidental, África, China e India. En última instancia, sentó las bases de muchos elementos de la cultura islámica, influyendo en campos como el arte, la arquitectura, la música, la literatura y la filosofía.

El segundo capítulo se centra, en paralelo cronológico con el primero, principalmente en la historia judía desde la conquista por Nabucodonosor en el 587 a.C. hasta el advenimiento del cristianismo. Los temas principales que trato en este capítulo son:

- 1) el éxodo babilónico = desde la conquista de Nabucodonosor hasta la liberación de Ciro II;
- 2) Judaísmo del Segundo Templo = descripción y análisis de los principios doctrinales y teológicos que han evolucionado a lo largo del tiempo gracias a figuras como Esdras y Nehemías. Además, se exploran temas como la Creación del universo y del hombre, Angelología y Demonología, el bien y el mal, el mal personificado, el bien personificado, la escatología individual y colectiva;
- 3) facciones del judaísmo = se enumeran y describen las diferentes corrientes de pensamiento presentes incluso durante el advenimiento del cristianismo (fariseos y saduceos).

El tercer capítulo analiza la figura del profeta Zoroastro y su mensaje revelador. Se hace un intento de ubicar el lugar histórico y el tiempo de la vida del profeta. A continuación se profundiza la concentración del dualismo divino y mazdeísta. También en este caso se describen los siete puntos relatados en el anterior (creación, angelología, demonología, bien y mal, mal personificado, bien personificado, escatología individual y colectiva) y se hace referencia a los diversos textos sagrados en cuestión. Mientras tanto, se analiza la evolución del movimiento religioso desde un punto de vista histórico. El aspecto dualista que emerge en el pensamiento zoroastriano completa, casi justificándolo en un plano lógico, la visión de un solo Dios: un monoteísmo puro, en efecto, no habría podido dar explicación a la presencia del mal que, en muchos sentidos, condiciona y aflige la existencia terrenal. Zoroastro condena el politeísmo. Afirma el tono monoteísta de su credo: el Señor es Sabio y Creador de todas las cosas. En todo caso, una visión dualista, como respuesta a un mal, no podía dejar de considerar el más allá como parte integrante de la vida terrena: la existencia del espíritu, del pensamiento y del alma sobrevive a la muerte. En el capítulo en cuestión, finalmente se verificó la colección de escritura sagrada zoroastriana indicada en el texto del Avesta.

El cuarto capítulo trata aún más específicamente de la religión zoroastriana en dos aspectos principales: los ritos y la liturgia. En cuanto a los primeros, describen el del Haoma y los

diversos sacramentos de la vida de los fieles mazdeistas. Además, en el contexto litúrgico se profundizan los siete puntos teológico ya descritos anteriormente. En el sentido de ritual, se subrayará el aspecto “práctico” de respuesta y diálogo con Dios y su propia creación. En el pensamiento religioso, las relaciones relativas a la descripción de los distintos pasos evolutivos del hombre surgirán, esclareciéndose, a través de relatos y situaciones expresada en una especie de catecismo en el que el mismo tendrá una visión clara de su camino y de sus metas.

El quinto capítulo se centra en la religión cristiana tratándola bien desde el punto de vista histórico, geográfico, expansionista y terminológico. Se hace énfasis en la oposición entre cristianos y judíos y cristiano con paganos, refiriéndose a los textos y escritos sagrados de los padres de la Iglesia. Final, se propone la relación de esta fe con las religiones orientales. Fue interesante subrayar la relación entre las religiones orientales y el cristianismo: la realidad que emerge es muy compleja ya que contiene muchas formas de paganes. Pero en el Imperio Romano había una gran variedad de religiones locales: el politeísmo daba espacio a diferentes cultos no había competencia entre ellos. Una misma persona podría practicar varias. ¡Con el término pagano nos referimos a todas estas religiones que muchos grupos de individuos no sabían qué eran tales!

En el sexto capítulo, la investigación se centró en la doctrina cristiana examinada mediante el uso de 7 áreas como segmentos de consolidación de la misma, en las que se rastrean las posibles influencias de origen iraní. Particular relevancia en el tema en cuestión, tendrá el quinto elemento relativo a la personificación del principio del Bien (cristología) y al examen de los Siete Sacramentos. Se verificará el significado de la Escatología Individual y Colectiva, la primera de las cuales en la aclaración de lo que se presenta al hombre después de la muerte: se encontrará en uno de los tres reinos o en el Paraíso, en el Purgatorio o en el Infierno.

En el capítulo final, se consideró la visión inicialmente general relativa a una hipotética influencia zoroastriana en relación con otros pensamientos religiosos más o menos similares geográficamente al primero, como el islam, el mandeísmo, el yazidismo, el gnosticismo, el maniqueísmo y, por último, el tengrismo. Los diversos segmentos, específicamente, como la Creación, por ejemplo, Angelología, Demonología, Bien, Mal, etc..., estarán en los diferentes contextos religiosos en comparación con el zoroastrismo, enfatizando, de vez en cuando, aquellos elementos definidos tanto similar como en contra.

Conclusiones.

Llegando a este punto es necesario hacer una síntesis sobre los distintos pasos que nos han conducido aquí. Al ilustrarlo, se explicará el motivo por el cual se trataron estos diversos tópicos y temáticas que vendrán colocadas en este orden. Esto se hará a través de una serie de preguntas y respuestas que como investigador me he puesto:

1. ¿Cuál es el contexto histórico de la religión de Zoroastro? = Ha surgido esta pregunta espontáneamente para poder determinar la historia, la geopolítica y todos los eventos que involucraron el nacimiento y la difusión de la fe mazdeísta, por lo tanto, una descripción de los Tres Imperios Persas viene considerado diligente en el descubrimiento de ese trasfondo cultural y social, visible más tarde en la fe antes mencionada;
2. ¿Cuál es el contexto histórico relacionado con las religiones abrahámicas? = Esta pregunta es consecuencia de la primera. Se coloca con el fin de determinar el origen cultural y social relativas a los territorios donde surgieron las religiones en cuestión, que han sido descritas mayormente por los ancianos que formaban parte de las mismas;
3. ¿Qué es el zoroastrismo? ¿Y cuáles son sus orígenes y desarrollos? = Dados los contextos históricos del Medio Oriente, en relación a las religiones que se presentaron en el escrito, ha sido obligatorio preguntar qué y cómo se determinó la religión zoroastrista que es el punto de apoyo de esta tesis. Contestando a esta interrogante una pregunta más surge espontáneamente;
4. ¿Cómo se ha desarrollado esta fe y se sigue implementando su ritualidad y practicidad? = La pregunta ha servido a para diseccionar todos los diversos aspectos ritualísticos y litúrgicos relacionados con este credo, incluyendo los sacramentos;
5. Habiendo descrito la religión zoroastriana y la judía, ¿cuáles son los orígenes y los desarrollos concernientes a la fe cristiana? = La pregunta es obediente como resultó necesario describir y analizar también la religión abrahámica, de la cual la primera es directamente descendente. También se ha dado un corte geográfico inherente en la descripción y la expansión de las mismas, gracias también a vías de comunicación como, en concreto, las carreteras Romano; Habiendo determinado todo esto, otra pregunta apareció espontáneamente;
6. ¿Cómo se ha desarrollado y se sigue implementando esta religión en su ritualidad y practicidad? = La pregunta resaltó todos los elementos ritualísticos y litúrgicos de esta fe;
7. Finalmente, después de haber descrito y determinado una probable influencia zoroastriana en las religiones Abrahámico analizadas previamente, es posible que el credo mazdeísta haya insertado, en modo indirecto, algunos elementos doctrinales dentro de otras religiones? = esta última pregunta sirvió para examinar diferentes creencias religiosas y su relación recíproca con la fe zoroastriana, analizando la influencia de esta última en siete puntos bien precisos.

Describo esto a través de estas preguntas que luego formaron parte del cuerpo textual de la Tesis. Una última cuestión que queda;

8. ¿Cuál es el objetivo de este trabajo? ¿Se lograron los resultados deseados? = la meta concerniente a este escrito ha sido aunque si y aún queda por determinar con más certeza la influencia del zoroastrismo en las religiones gnóstica, abrahámica y de Asia Central mediante un trabajo metódico realizado en modo general y específico. Hasta ahora el tema había sido hipotetizado solo por algunas de estas religiones y en cualquier caso nunca ha sido estudiado en profundidad e estandarizado en un solo texto descriptivo de manera coherente. El escritor cree humildemente, pero con firmeza, de haber encontrado pruebas de esta supuesta influencia precisamente en estos siete puntos examinados que serán retomados y descritos en las Tablas a continuación que aclararán cuáles fueron estos Puntos de Influencia, separándolos de los de Autoctonía, es decir, los elementos de las diferentes religiones que no fueron afectados de ninguna manera por la religión zoroastriana. También, igualmente importante, pude determinar, a través de esta investigación, un nuevo método de estudio para las religiones comparadas, teniendo que examinarlos de manera decididamente fusionada entre un holismo y un particularismo que apunta a describirlos en su singularidad, pero al mismo tiempo conectarlos y compararlos con otros en su propia comunidad.

A continuación se muestran las tablas representativas antes mencionadas. Ahora se resaltarán todas las características de cada segmento (los siete puntos: Creación, Angelología y Demonología, Bien y Mal, Mal Personificado, Bien Personificado, Escatología Escatología individual, colectiva) en la comparación de varios pensamientos religiosos desde el zoroastrismo hasta el otros que ocurrieron después. Todo ello quedará ejemplificado en los siguientes cuadros:

	Creación del Universo	Creación de la humanidad
zoroastrismo	Materialmente concebido por el Dios del Bien Ahura Mazdā, el Señor Sabio e destinado a enjaular el Mal, es decir, Ahrimán.	Identificación del primer par humano formado por Mashye y Mashyane-El pecado original.
mandeísmo	Hayyi Rabino o Malka-d-nhura, Dios de Bueno, haz que el mundo luche contra el su oponente, el Rey de la Oscuridad, Malka-d-suka.	Denota la primera pareja humana representado por Adán y Eva-Sin Original.
yazidismo	El acto creador se da por querer poner en sea la Vida. Hostilidad hacia el Mal que ocurre después.	Se encuentra la primera pareja humana formado por Adán y Eva-Sin Original.

judaísmo	Querida por Dios, en un acto dirigido a belleza de la creación misma Condena de todo lo que es Mal	Identificación del primer par humano, es decir, Adán y Eva- El pecado original.
----------	--	---

1. Creación

	<i>Creación del Universo</i>	<i>Creación de la humani</i>
<i>Tengrismo</i>	Formación de la Creación por el la divinidad como acto de majestad y poder. Castigo contra el Mal.	La primera pareja la forman Maitara y Asena-Pecado Original.
<i>Cristiandad</i>	Acto de Amor hacia lo que será puesto sobresaliente. Lucha contra el mal que se deteriora a si mismo.	Adán y Eva-Pecado Original.
<i>Gnosticismo</i>	Creado por el Demiurgo, el Mal, que reflejo del Mundo Verdadero o Pleroma en donde reside el Dios Verdadero Aion Teleos o Bythos.	Adán y Eva-Pecado Original.
<i>Maniqueísmo</i>	Tiene lugar a través del choque cósmico entre las fuerzas del Bien, guiados por el Padre de la Grandeza y los del Mal, dirigido por Saklas.	Adán y Eva - Pecado Original - Creación demoníaca.
<i>Islam</i>	Concebida por Allah como un acto de Amor y Gloria. énfasis en el mal, identificado por Iblis.	Adán y Eva - Pecado Original. Concebido como un reemplazo para la raza dei Jinn, considerado un rebelde.

El segmento de la Creación, por lo expresado en la Tabla, se divide en dos sub-elementos: la del Universo y la otra de la Humanidad. En cuanto al primero lo llamaré Punto A, en el pensamiento zoroastriano, el Dios del Bien ejerce la capacidad creativa no sólo por sí misma, sino sobre todo para circunscribir el Mal y al Final de los Tiempos y poder vencerlo definitivamente, por lo tanto hacerlo únicamente potencialmente ya no actualizable.

En comparación con las otras religiones mencionadas en esta Tesis, ahora podemos esbozar con certeza los puntos de influencia, como semejanzas y, por otra parte, las de lo autóctono, frente a ella zoroastriano. En lo que respecta al segmento de Creación, parece haber una influencia efectiva en la idea o concepción del Mal, interpretada negativamente por todas las religiones aquí presentes, en la subelemento relacionado con el Universo, como sujeto a combatir, encerrar y, si es posible, retirar. La diferencia se encuentra en la forma en que se interpreta en su subjetividad, es decir que algunos lo identifican como una divinidad (y en esto influidos por la fe mazdeísta), mientras que otros como una subcreación del Dios del Bien, un ángel rebelde que se convierte en diablo (Autoctonía). Analizando, sin embargo, el subelemento relativo a la Humanidad podemos destacar

cómo, desde punto de vista de la influencia mazdeísta, la primera pareja humana nació casi perfecta para después quedar obsoleto, por lo que, para simplificar, llamamos Pecado Original. Este último, en efecto, es expresado luego por cada una de las religiones de manera diferente. A diferencia de o autóctonos podemos describir los nombres de los sujetos en cuestión (Mashye y Mashyane en su mayoría Zoroastrismo, Maitara y Asena para Tengrismo y finalmente Adán y Eva para todos los demás contextos) y en un caso específico su origen del lado demoníaco y no del lado divino (Maniqueísmo).

2. Angelología y Demonología.

En este segundo punto se destacarán todas las características relativas al segmento angelológico-demonológico en la comparación de varios pensamientos religiosos del zoroastrismo a otros que sucedieron posteriormente. A continuación, la primera Tabla describirá las figuras y roles de los Ángeles:

<i>Zoroastrismo</i>	Vohū Manah = Mensajero, Revelador, Protector. Ardwahišt = Glorificador y Guardián. Shahrewar = Guerrero. Spandarmat = Protector. Hordād = Guardián y Protector. Amurdād = Guardián, Protector y Curador. Spenta Mainyu = Glorificador, Guardián, Guía y Erudito.
<i>Mandeísmo</i>	Manda-d-hiia = Instruido y Glorificador. Yushamin = Revelador. Abatur = Mensajero. Ptahil = Guardián. Pira = Guardián. Ayar = Guerrero. Mana = Guía y curador. Yardina = Protectora.
<i>Yazidismo</i>	Cibrayîl = Mensajero. Ezrayîl = Conocedor y Revelador. Mîkayîl = Guerrero. Şifqayîl = Guardián. Derdayîl = Protector. Ezafil = Curador y Guía. Ezazîl = Guardián. Tawûsê Melek = Glorificador.
<i>Judaísmo</i>	Metatrón = Instruido, Mensajero, Guardián, Glorificador. Raziel = Erudito y Revelador. Tzaphkiel = sabio. Tzadkiel = Guerrero. Khamael = Guerrero. Raffaele = Curador. Haniel = Glorificador.

	<p>Michele = Guerrero y Protector. Gabriel = Revelador y Mensajero. Sandalfón = Protector.</p>
<i>Tengrismo</i>	<p>Yaşın Qan = Glorificador y Guerrero. Qarsit Qan = Guardián y Guardián. Paqtig Qan = Protector y Curador. Yayiq Qan = Aprendido. Pura Qan = Mensajero. Pırçu Qan = Guía. Quirgiz Qan = Revelador.</p>
<i>Cristiandad</i>	<p>Michele = Guerrero y Protector. Gabriel = Revelador y Mensajero. Raffaele = Curador. Uriel = Erudito, Protector y Guardián. Ragüel = Guerrero. Zeraiel = Curador. Remiel = Revelador. Simiel = Guerrero. Orifiel = Curador. Zachariel = Revelador. Camael = Guardián. Jophiel = Guerrero. Zadkiel/Hesediel = Glorificador. Barachiel = Glorificador. Jeudiel = Guía. Sealtiele = Guardián.</p>
<i>Gnosticismo</i>	<p>Mikael = Guerrero, Erudito, Revelador y Protector. Gabriel = Mensajero, Revelador. Rafael = Curador. Kamael = Guerrero, Guardián. Tsadkiel = Glorificador. Haniel = Glorificador y Guía. Zaphkiel = Guardián, Sabio.</p>
<i>Maniqueísmo</i>	<p>Bálsamo = Glorificador. Miguel = Guerrero. Gabriel = Revelador, Protector. Rafael = Curador. Sarael = Guía, Guardián. Faniel = Sabio, Guardián. Istrael = Mensajero. Al-Tawm = Revelador, Protector. Jacob = Glorificador.</p>
<i>Islam</i>	<p>Jibrīl/jibrā'īl/jabrā'īl = Revelador y Guerrero. Mīkāl/Mīkā'īl/Mīkhā'īl = Curador. Isrāfīl = Revelador. Azrā'īl/Azrayl/Azrael = Guía y Protector. Riwan/Riswan = Guardián y Guardián. Maalik = Guardián, Guardián, Mensajero. Munkar y Nakir = Glorificador y Sabio. Harut y Marut = Sabio.</p>

Aquí, sin embargo, reporto las diversas figuras demoníacas:

	<i>Demonios</i>
<i>Zoroastrismo</i>	Angra Mainyu. Akoman. Sawul. Nānghaith. Tārīch. Zerich. Indar. Āz.
<i>Mandeísmo</i>	Ur, Ruha. Quin. Anathan. Giu. Krun. Shdum. Zahreil.
<i>Yazidismo</i>	No hay demonología en este sistema religioso.
<i>Judaísmo</i>	Moloch. Belzebu. Lucifero. Astaroth. Asmodeo. Belphegor. Baal. Adramelech. Lilith. Nahenia.
<i>Tengrismo</i>	Arka Solton. Tamir Qan. Yalbaq Tamir Yarindu. Qaraş Qam. Qara Quş. Qaquir Qam.
<i>Cristiandad</i>	Satanás = demonio del más allá. Belcebú = Aire. Asmodeo = Fuego. Astaroth = Agua. Adramelech = Tierra. Belfegor. Lilith.
<i>Gnosticismo</i>	Yaldabaoth. Jao. Sabaoth. Astaphaios. Adonaios. Ailoaios. Oraios.

<i>Manicheismo</i>	Saklas. Ahriman. Ašaqlūn. Nebroēl. Āz Ailoaios. Aēšm.
<i>Islam</i>	Mudhhib = el Dorado. Merra = el Luminoso. Al-Ahmar = el Rojo. Borqan = el Resplandeciente. Semhuresh = el Púrpura. Al-Abyad = el Blanco. Mimun = el Afortunado.

El segmento de Angelología y Demonología se divide en los dos subelementos homónimos. En cuanto al primero, en el pensamiento zoroastriano encontramos el Ameša Spenta o Beneficios Inmortales, figuras arcangélicas ya la vez hipostáticas del Dios del Buen Ahura Mazda. Estructura La jerarquía del mundo celestial se describe en las figuras que acabamos de mencionar seguidas por el grupo de yazata, ángeles comunes. En comparación con las otras religiones destacadas en este escrito, podemos sin lugar a dudas reportar las similitudes (Puntos de Influencia) y los opuestos (Puntos de Autoctonía). En el presente caso, yo los primeros están representados por los roles funcionales o macro-áreas que encontré en mi tesis especialista. Están:

- 1) Glorificador;
- 2) Guerrero;
- 3) Guía;
- 4) cuidador;
- 5) Tutor;
- 6) Curador;
- 7) Sabio;
- 8) Detector;
- 9) Mensajero;
- 10) Protectora.

Estas funciones describen los roles que posee un ángel o arcángel independientemente de contexto religioso de pertenencia y descienden tanto en la imaginación visual como en esa conceptual del zoroastrismo. Los Puntos de Autoctonía y opuestos en el sistema angelológico se dividen en diferentes nombres dado a estas criaturas, elemento debido a que, aunque son pueblos vecinos, los lenguaje era diferente y desde la perspectiva o visión relacionada con su naturaleza intrínseca (por ejemplo, en el sistema zoroastriano, como en los sistemas gnóstico y mandeo ambos

son seres individuales, ambas hipostáticas de la Deidad). El sistema demonológico, en el pensamiento zoroastriano, muestra las figuras de Daevas o Demonios. Esta categoría está encabezada por los Archidemonios, enumerados en la Tabla. Puntos de influencia si describen en la maldad de los mismos que, en oposición a los Ángeles, obran de manera exclusivamente negativo en el mundo. En cuanto a los Puntos de Autoctonía, se encuentran en el como se denominan, en la perspectiva o visión relativa a su naturaleza intrínseca, por la mismo motivo de los angelicales y, a veces, en la descripción puramente física de los mismos. Sin embargo, quizás el elemento más importante se encuentre en el hecho de que tanto los ángeles como los demonios son nacido en el sistema mazdeísta y luego difundido en los siguientes contextos.

3. Bien y mal.

En este tercer punto se destacarán todas las características relativas al segmento del Activo y el Mal en la comparación de varios pensamientos religiosos del zoroastrismo a otros que ocurrieron a continuación. La siguiente Tabla describirá los representantes de los Dos Principios:

	<i>El Bien</i>	<i>Malo</i>
<i>Zoroastrismo</i>	Ahura Mazdā	Ahriman.
<i>Mandeísmo</i>	Hayyi Rabbi o Malka-d-nhura.	Malka-d-suka.
<i>Yazidismo</i>	Xwede, Xwedawend, Ezdan o Pedsha.	Melek Taûs (cuando estaba en el infierno).
<i>Judaism</i>	Yahweh.	Serpiente (Satanás).
<i>Tengrismo</i>	Uch Kurbustan/Tengri (otros nombres).	Arlik Khan.
<i>Cristiandad</i>	Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo).	Satán.
<i>Gnosticismo</i>	Aion Teleos/Bythos.	Hyle/Samael.
<i>Manicheísmo</i>	Padre de la Grandeza/Zurwān.	Hyle/Sami'l.
<i>Islam</i>	Allah.	Iblis.

El segmento del Bien y del Mal se implementa en los Dos Principios homónimos opuestos, expresamente representado por las figuras divinas y no divinas, positivas y negativas de los diversos contextos religiosos presentarte. Los Puntos de Influencia se entienden fácilmente por el hecho de que en cada una de las religiones mencionadas existe el Principio del Bien y el opuesto del Mal. Inicialmente este dualismo, intrínseco a la El zoroastrismo, no estuvo presente en las religiones contemporáneas del mismo y, sólo después del contacto histórico entre las diversas poblaciones con el mundo iraní, este cambio podría ser destacado y luego transmitido a religiones nacidas más tarde.

Qué Punto de Autoctonía o contrario ciertamente podemos notar cómo los diversos sistemas Los religiosos han elaborado entonces de manera diferente los conceptos relacionados con ellos

como un rol (por ejemplo, en religiones abrahámicas Dios es superior a Satanás/Serpiente/Iblis, incluso al Creador. Este hecho hace al Principio negativo inferior y, ciertamente, no coeterno al positivo. En otras religiones el dualismo sigue siendo preponderante) y sobre todo grado de fuerza (el mal es a veces visto como un Dios coeterno con el Otro benigno, autogenerado, opuesto y del mismo poder, en otras ocasiones se describe como sujeto inferior como ángel rebelde del Dios Único del Bien).

De relevancia es el hecho de que un A veces el Mal, especialmente en las religiones abrahámicas, es un factor que deriva directamente de Dios del Bene, por las razones expuestas anteriormente. Eso haría que esto último, como es el caso del Islam, donde es claramente declarado, una figura neutra en la que conviven el Bien y el Mal. Este concepto podría representar un punto adicional de influencia mazdeísta en el contexto abrahámico en este caso de la corriente Zurvanita, en la que el Dios Zurwān está por encima de los Dos Principios, del mismo modo del judeocristiano Ohr Ein Sof.

4. El mal personificado.

El cuarto punto destacará todas las características específicas relativas a la personificación del principio negativo del zoroastrismo a las otras religiones que siguieron. Aquí a continuación, la Tabla ilustrará los diversos representantes del Polo del Mal:

	<i>Mal personificado</i>
<i>Zoroastrismo</i>	Ahriman.
<i>Mandeísmo</i>	Malka-d-suka.
<i>Yazidismo</i>	Melek Taus. El mal en el sistema Yazidi ya no existe como sujeto en asunto con sus lágrimas, causadas por el arrepentimiento por sus malas acciones, extinguió el Infierno y se purificó a sí mismo. Por lo tanto, puede personificar el polo negativo sólo por un período de tiempo bien limitado que va desde el momento de pecado cometido hasta la redención ya obtenida.
<i>Ebraísmo</i>	Serpiente (Satanás).
<i>Tengrismo</i>	Arlik Khan
<i>Cristiandad</i>	Satán
<i>Gnosticismo</i>	Samael.
<i>Manicheísmo</i>	Sami'l.
<i>Islam</i>	Iblis.

El segmento relativo al Mal Personificado se expresa en el reconocimiento de los diversos agentes que, objetivamente, tienen el papel principal de Oponente hacia la Deidad benigna, Creador. En este contexto, como en el segmento anterior, Evil tiene los mismos puntos de Influencia y Autoctonía ya presentado. Digno de mención, por diferente, es el personificación del Hyle gnóstico

y maniqueo en las figuras de Samael y Sami'l. Los otros quedan lo mismo tanto como Principios como como Personificaciones.

5. El Bien Personificado.

En este apartado analizaremos todas las peculiaridades relativas a la Personificación de Principio positivo, o figuras mesiánicas, partiendo siempre del zoroastrismo y luego extenderse a otras religiones. La tabla enumerará:

	<i>Bien personificado</i>
<i>Zoroastrismo</i>	Astvat-ereta.
<i>Mandeísmo</i>	Juan el Bautista.
<i>Yazidismo</i>	Al-Hajjal.
<i>Judaísmo</i>	Mashíaj, el Ungido.
<i>Tengrismo</i>	Tsagan Ebugen.
<i>Cristiandad</i>	Jesucristo.
<i>Gnosticismo</i>	Soter.
<i>Manicheísmo</i>	Cristo gnóstico.
<i>Islam</i>	Mahdi.

Este segmento presenta algunos conceptos que son interesantes para el propósito de trabajar en escritura. Qué Punto de Influencia podemos determinar con absoluta certeza que las figuras mesiánicas nacen en el contexto iraní, para luego ser descritos en los siguientes, tanto como roles como como cifras. Conducen al mundo a una nueva fase, lo rescatan, lo salvan. Qué Punto de Autoctonía o contrario, se describen de manera diferente según el contexto religioso en el que nos encontramos, especialmente en cuanto a su naturaleza intrínseca, es decir ya sean humanos o divinos o ambos.

Finalmente también podrían representar una idea o inspiración para ser cada uno de nosotros una especie de Mesías que a través de sus buenas obras lleva al mundo a un cambio de época, tanto en el pequeño contexto en el que vive.

6. Escatología individual.

En este punto discutiremos el destino del alma después de la muerte, a partir de religión mazdeísta, para luego continuar con las demás confesiones tomadas en consideración. La mesa de abajo enumerará las diversas posibilidades descritas en los contextos mencionados anteriormente:

	<i>Escatología individual</i>
<i>Zoroastrismo</i>	Behešt = Cielo. Hammistagān = Limbo/Purgatorio. Dozakh = Infierno.

<i>Mandeísmo</i>	Alma-d-nhūra = Mundo de Luz. Matart = Limbo/Purgatorio. Alma-d-suka =Infierno. Mšunia Kušta = Mundo de la Verdad, un mundo-espejo donde el dmuta, las contrapartes espirituales (Sombras o Alter-Egos de los individuos).
<i>Yazidismo</i>	Paraíso yazidí. Metempsicosis = Reencarnación de las almas que son portarse bien y mal a partes iguales y para los “malditos”. No existen ni los Purgatorio, ni Infierno, este último extinguido y destruido por el propio Melek Taûs durante el período de condenación y redención.
<i>Judaism</i>	Paraíso-Edén. Purgatorio. Infierno. Seol = Limbo
<i>Tengrismo</i>	Tañara/Uçmag = Paraíso. Metempsicosis = Purgatorio, las almas no existen buenos y malos por igual se reencarnan. Tamag/Paşka Çar = Infierno.
<i>Cristiandad</i>	Paraíso. Purgatorio. Infierno
<i>Gnosticismo</i>	Pleroma = Paraíso. Mezzo = Purgatorio e Infierno fusionados como concepto donde el Demiurgo tortura las almas.
<i>Manicheísmo</i>	Jināni al-nūri = Jardín de Luz/Paraíso. Metempsicosis = en lugar de Purgatorio, no presente. Infierno.
<i>Islam</i>	Illiyin = Paraíso Celestial. Janna = Jardín del Edén. Barzaj = Limbo. A‘rāf =Purgatorio. Jahannam = Infierno. Sijjin = Prisión/Tártaro/Fondo del Infierno.

Este segmento se puede describir en varios subelementos, a veces del número de tres, otros de cuatro, uno de seis, bien descrito tanto en el texto como en la Tabla anterior. que puntos de Influencia podemos determinar con certeza cómo nacieron los tres principales reinos del más allá en contexto zoroastriano y luego pasó a pensamientos religiosos posteriores debido al poder persa. Las otras dimensiones parecen haber preexistido a esta influencia y por lo tanto pueden ser consideradas como Puntos de Autoctonía (Limbo-Metempsicosis-Sheol-Mšunia-Kušta-Barzakh). Otros opuestos si encontrado en la ausencia, a veces, del reino del Purgatorio (por ejemplo, maniqueísmo, tengrismo, yazidismo).

7. Escatología colectiva.

Como último apartado, se destacará la Escatología Colectiva, es decir, la esfera apocalíptica en la comparación de varios pensamientos religiosos, comenzando con el zoroastriano y concluyendo con los demás repetidamente descrito. La Tabla enumerará las diversas fases que conducirán al Fin de Mundo y tiempos:

	<i>Escatología colectiva</i>
<i>Zoroastrismo</i>	En los últimos días, cuando el poder de Ahriman disminuya grandemente, el hombre podrá vivir prácticamente sin comer, privando así al demonio de la su sustento normal. Al final el ser humano será capaz de hacer totalmente un menos tanto para comer como para beber. Más tarde gracias a Astvat-ereta los muertos resucitarán y, después de una prueba

	extrema en metal fundido, serán redimidos y inmortal, viviendo para siempre en un Paraíso realizado en la Tierra. el mal será reducido a un poder que ya no se puede descontar.
<i>Mandeísmo</i>	En lo que se refiere a la escatología colectiva, el mandeísmo presenta una visión tiempos finales cuando el Rey de la Luz salvará las almas justas y como todos los demás Sistema Gnóstico El Mal será reducido a una especie de inexistencia o existencia en poder junto con todos los demonios y las almas de los condenados.
<i>Yazidismo</i>	La profecía Yezidi sostiene que Tawuse Melek regresará a la Tierra como un pavo real o un arcoíris durante un tiempo de intenso conflicto, pobreza, hambruna y angustia en la Tierra. Luego transmitirá algunas oraciones a un hombre santo, probablemente un Faqir, como la última figura mesiánica comparable al último Astvat-ereta zoroastriano, llamado Al-Hajjal, quien las esparcirá por la Tierra purificando el mundo.
<i>Judaísmo</i>	el Hijo del Hombre aparece claramente como un liberador celestial preexistente Aunque su identificación específica con el Mesías davídico es objeto de disputa, al menos su obra fue interpretada mesiánicamente, porque sólo Él es llamado el Ungido y está representado a la cabeza del reino de los santos. Esta figura será el que redimirá al mundo, llevando a Israel a la Gloria Eterna.
<i>Tengrismo</i>	Básicamente se cree que aparece en dos eventos principales: el regreso de Tsagan Ebugen, Señor de la Tierra, que renovará el mundo y eliminará el Mal hasta anularlo; El infierno no será una condición eterna, sino finita. De hecho, las almas los condenados volverán después de la renovación del mundo.
<i>Cristiandad</i>	La venida de Jesús es el evento escatológico, que marca el final del eón antiguo, es decir, del mundo del pecado triunfante, separación hostil de Dios, condenación y de la muerte y la inauguración del nuevo eón, la nueva era en la que están trabajando poderes de Gracia, de perdón, de vida. En particular, la muerte y la La resurrección de Cristo marca la victoria decisiva sobre los poderes de Satanás, aunque las consecuencias no pueden manifestarse antes del advenimiento final del Reino.
<i>Gnosticismo</i>	En los Últimos Tiempos, los espíritus entrarán en la Plenitud del Ser, en Dios mismo, junto con sus contrapartes angélicas, los alter-egos que también encontramos en el sistema mandeo, mencionado anteriormente. La materia será totalmente destruida e reducidos a la Nada y todos se unirán en Superconciencia dentro del Cuerpo Final o ProtoAnthropos renovado y liberado de la oscuridad, viviendo eternamente en el Luz divina. Este será el Paraíso eterno.
<i>Manicheísmo</i>	1) La aparición del Tercer Enviado. 2) El Omóforo que sostendrá la Tierra y el temblará, causando terremotos, lo sacudirá de los hombros y luego encenderá el Gran Incendio que devastará el mundo entero. 3) En el bolo, una especie de inmenso bola, en la que serán encarceladas las tinieblas, los demonios y las almas de los pecadores. Eso entonces será arrojado al fondo del abismo infernal y será cubierto con una gran piedra. 4) Todas las divinidades del panteón maniqueo convergerán cerca de la Luna, esperando la conflagración ardiente para purificar todo el mundo por una duración de 1468 años, al final de los cuales habrá la Apocatástasis de las dos naturalezas. El gran explosión condensará las últimas partículas de Luz en una Gran Estatua Final que los conducirá al

	Nuevo Paraíso.
Islam	1) Rupturas en el orden de la moralidad humana. 2) Aspectos nefastos del mundo natural. 3) La aparición de fuerzas malignas como la figura del Anticristo al-Dajjal, Gog y Magog y Sufyani. 4) Aparición de figuras mesiánicas como el Mahdi y Jesús que junto con la intervención divina restaurarán el orden y aplastarán el Mal.

Este último segmento se centra en el elemento apocalíptico. ¿Qué puntos de influencia sin duda podemos destacar cómo a partir del zoroastrismo, como la fe más antigua, sí describir subelementos indicados en la renovación del mundo, en la victoria del Bien sobre el Mal, en la Resurrección de los muertos, en la figura mesiánica, en la inmortalidad de los individuos. Como Punto de Autoctonía encontramos indudablemente la aparición de fuerzas malignas similares a los mesiánicos (Anticristo para ser claros), el propio relato escatológico que a pesar de tener puntos en común como se mencionó anteriormente se describe de manera diferente, por último, la visión de los condenados. En esta última sección se puede decir que en religiones como la zoroastriana, yazidi, islámica y tengrismo ellos, incluso después de pruebas y grandes sufrimientos, son repensados y purificados, salvados junto con los cupones. Esto sucede porque tienes una visión completamente diferente del Infierno, no visto como un lugar de condenación eterna, sino como un castigo momentáneo para redimir el alma allí presente (por ejemplo, Yazidism donde el reino de la oscuridad ya no existe debido precisamente a la redención dell'Angelo Pavone o también Zoroastrian y Tengric donde existe este lugar, pero se usa solo durante cierto tiempo al fuego purificador; en el Islam, por otro lado, se dice que Alá podrá salvo a todos excepto a los mushrikun, aquellos que han cometido el peor pecado de empuñar el tawhid). En otros contextos religiosos el reinado de los condenados es eterno y dura incluso después del Juicio Universal (por ejemplo, religiones abrahámicas y gnósticas; el maniqueísmo se entiende como muchas almas se perderán, haciéndose eterno el Infierno para ellos).

En la obra en cuestión, con una actitud asumida hasta el momento, especulativa en la circunstancia, entendemos hasta qué punto el pensamiento zoroastriano pudo haber sido más incisivo que nunca en la difusión en grandes territorios, en Asia Central, en el Medio Oriente y en Europa, influyendo en más poblaciones con diferentes usos, costumbres y cultura en general. Podría dar razón de que, por ejemplo, la estructura temporal interpretado como causa necesaria para el conocimiento del mismo, siendo el mazdeísmo apareció mucho antes que otros credos religiosos, traspasando fronteras para desarrollarse y consolidarse en otras costas y naciones civilizadas de la época. Se observará cómo los subelementos expresados y registrados en el Las tablas se han

ampliado y refinado en microáreas adicionales que se muestran en múltiples episodios y características. Es desde este punto de vista que el investigador (y es con él con quien me imagino que estoy tratando), viviendo, podrá encontrar ese hábitat más tarde y descubrir esas sensaciones y percepciones tales que, si bien materializado, sensorialmente, recibirá la oportunidad de hacer realidades propias más ricas en más información y particularidades, viviendo, por ejemplo, dentro de esos contextos o territorios, interesantes experiencias en el conocimiento de antiguos rituales y tradiciones aún practicadas hoy por diferentes comunidades, esparcidas aquí y allá, en las tierras originales, en pequeños grupos. Lo mismo clavará más observaciones, se comunicará con personas muy diferentes con la certeza, sin embargo, de que su camino puede que aún no esté terminado, reafirmando el placer, la belleza y la infinitud del descubrimiento y la investigación.