

Visione, rivelazione e conoscenza nello zoroastrismo

Il titolo della mia relazione è forzatamente sintetico, per esigenze editoriali di spazio, ma potrebbe ampliarsi in altre specificazioni, necessarie a comprendere un argomento tanto complesso come quello della fenomenologia della rivelazione e dei diversi correlati - antropologici e psicologici - impliciti in questa esperienza di contatto col numinoso.

Meglio sarebbe aggiungere alla diade «visione» e «rivelazione» un terzo termine: linguaggio oppure discorso o «predicazione», per cogliere la maggior densità comunicativa che ogni manifestazione del sacro comporta e che non si esaurisce in un mero soliloquio col divino, in formule autoreferenziali, o in *mantra* di potenza interiorizzata che spesso coincidono con un grado zero del linguaggio, il silenzio. Va detto che - oltre ai *mantra* - a proposito del silenzio anche lo zoroastrismo, al pari della religione vedica,¹ conosce questa modalità di assenza della parola che si verifica nel «pensiero silenzioso» (*tušnā.maiti-*),² una fase meditativa che genera un assorbimento delle facoltà noetiche dell'officiante in un raccoglimento che prelude a forme di acquisizione intellettuale e spirituale. E anche il caso della cosiddetta preghiera mormorata (il *magicum sussurramen*, degli autori classici, il *retya* dei testi siriaci, lo *zamzamè* delle fonti islamiche) potrebbe fornire interessanti spunti di indagine sugli aspetti di recitazione meditativa³ dei testi sacri dell'Avesta: non per niente una forma eccelsa di rivelazione orale e scritta, quella dell'insegnamento tradizionale e della «lode (verso Ahura Mazda)» (questa una probabile etimologia di Avesta < *Abestāg* < **upa-stāvaka*),

¹ Cfr. A. PANAINO, *Rite, Parole et Pensée dans l'Avesta ancien et récent*, Wien 2004, p. 48.

² Yasna, 43. 15.

³ Cfr. M. BOYCE - F. KOTWAL, *Zoroastrian Bāj and Drōn*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 34 (1971), pp. 56-73, in particolare si vedano le pp. 71-73.

ben scandita, distinta e articolata, registrata in un alfabeto creato per riprodurre ogni minima sfumatura fonetica.

Il mio contributo si soffermerà quindi ampiamente sulle diverse modulazioni del linguaggio, anche perché l'analisi viene condotta sui testi e quindi dobbiamo tradurre e comprendere parole e discorsi nella loro ricchezza di atti linguistici «performativi» - cioè in grado di ottenere un risultato nel processo di comunicazione che pone l'uomo in condizione di mediare tra terra e cielo: una comunicazione che si effettua tramite diversi segni e indizi in un ambiente circostante, l'ambiente del narratore, carico di presenze, di momentanee visitazioni di un divino che si manifesta e che si rende visibile per simboli luminosi o ignei, per immagini, per eventi miracolosi, per presagi e ovviamente per discorsi. Infatti, sin dalle testimonianze dello Yasna gathico (*yasna* è un termine che denota il «sacrificio» ma è anche una suddivisione dell'Avesta) come vedremo, l'auspicio del sacrificatore riguarda la condizione di «vedere e intrattenersi»: intrattenersi, letteralmente «con-versare» (*həmparšti*), un momento di scambio e consultazione che pervade non solo i testi più antichi dell'Avesta ma anche l'Avesta recente, come pure le iscrizioni sassanidi o i testi pahlavi escatologici e, ancor più, apocalittici, un genere letterario - quest'ultimo - dove le «rivelazioni» si attuano in una tessitura narrativa di *omina*, prodigi, svelamenti, predizioni e interpretazioni degli eventi storici in scenari di apocatastasi finali.

Ogni rivelazione è quindi, in sostanza, «un messaggio divino comunicato agli uomini» che procede nelle linee e articolazioni di uno schema in cui vi è: 1. un emittente (forze, potenze soprannaturali, spiriti, angeli, dèi, Dio); 2. dei mezzi (segni, ierofanie, sogni e visioni, parole/libri sacri); 3. un contenuto (una presenza, una volontà, un mandato, un incarico assegnato dalla divinità); 4. un ricevente/destinatario (sacerdoti, maghi, sciamani, profeti, indovini; gruppi di persone, comunità); 5. un effetto, una conseguenza che si traduce in una istruzione o in una missione profetica o oracolare.⁴

La consequenzialità di questo diagramma che traccia un asse tra

⁴ Cfr. J. DENINGER, *Rivelazione*, in D. COSÌ - L. SAIBENE (a cura di), *L'esperienza. Vita religiosa individuale e collettiva. Enciclopedia delle religioni diretta da Mircea Eliade vol. III*, Milano 1996, pp. 549-556.

l'Alto e il Basso è uno schema su cui possono innestarsi varie fenomenologie di avvicinamento al sacro: dal semplice contatto col soprannaturale fino al livello più elevato del dialogo fra il soggetto umano e la divinità suprema. Nello zoroastrismo questa intelaiatura di concetti ed esperienze è presente con notevoli varianti di manifestazione del divino, dalla ierofania a una vera e propria rivelazione: tra i due termini vi è una differenza di intensità e di graduale e maggiore partecipazione, come notava Widengren,⁵ distinguendo la manifestazione (che si esprime nella ierofania o cratofania) dalla rivelazione che implica sempre una potenza personale. Potremmo dire che nello zoroastrismo la manifestazione è un primo istante di percezione del numinoso nelle sue ierofanie, in segni, indizi, messaggi indiretti, in allusioni e significazioni che percorrono un mesocosmo immaginale, all'interno della coscienza del soggetto di questa esperienza, il quale «vede», «ascolta», «afferra con l'occhio» tutta una rete di segnalazioni da leggere e deciptare, fino al momento del contatto più intenso e discorsivo, auspicato e raggiunto grazie alle procedure del sacrificio e così ben esemplato in questa frase: «queste cose aspetto, o Ahura Mazdā: di vederti e di intrattenermi (con te)» (Yasna 33. 6).

L'esperienza dello zoroastrismo e di un più ampio fronte comune indo-iranico - che suggerisce di volta in volta un confronto sistematico tra i dati testuali dell'Avesta e del Rig Veda (oltre che di altri testi vedici e brahmanici) - configura un «Aryan Mysticism», interpretato anche come forma di «mistica arcaica», a cui lo studioso olandese Kuiper (1964) dedicò un saggio prezioso e innovativo, in quella decade degli anni '60 del Novecento che vide un'altra opera geniale - salutata con favore da un'autorità degli studi indologici quale Louis Renou - come quella di Jan Gonda (*The Vision of the Vedic Poets*) incentrata su una fenomenologia comparata tra dati indiani e iranici e sulla psicologia dei meccanismi visivi e percettivi. Il carattere prevalente di un tale «Aryan Mysticism» - riflesso nei testi di Zarathustra o in quelli vedici - consisteva per Kuiper in esperienze mediate dalla luce, per favorire una illuminazione del pensiero e sondare quelle profondità «velate» e «occultate», luoghi del mi-

⁵ Cfr. G. WIDENGREN, *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984, p. 747.

stero e del non-manifestato, dell'altro mondo (posto sotto il segno di Varuṇa e dei suoi simboli quali la «notte», le «acque», la «pietra»). È verso questa vasta e insondabile immensità che si indirizza lo sguardo del poeta,⁶ per cogliere il momento sorgivo della nascita del fuoco o del sole dalla materia inerte, meditando sulle rivelazioni di quell'energia ignea di conoscenza-illuminazione. L'importanza di questa componente visiva-intellettuale, è stata ampiamente sottolineata nella ricerca progressiva sullo zoroastrismo e sull'antropologia religiosa più arcaica dei suoi insegnamenti⁷ o in nuovi approcci metodologici ai testi avestici, per ricostruire un quadro della psicologia visiva e cognitiva sottesa alla fraseologia metaforica dei testi avestico-gathici.⁸ Non mancano, tra i contributi più recenti, attente inchieste sugli aspetti speculativi del rituale - nei loro nessi tra pensiero, parola e gesto - e sull'ideologia del sacrificio,⁹ oltre ad importanti risultati nella comprensione delle strutture formali e retoriche del linguaggio poetico indo-iranico e dell'originalità innovativa della personalità di Zarathustra, per la sua spiccata individualità e per il carattere immediato della sua comunicazione con Ahura Mazda.¹⁰

1. Prendiamo quindi l'avvio dalle Cantiche (le *Gāthā*) di Zarathustra - sue o a lui attribuite: tralascio impervie disquisizioni filologiche di paternità - e partiamo dalla stessa qualifica di Zarathustra, il cantore (*zaotar*): il che ci permette di valutare subito la ricchezza poetica delle *Gāthā* e dell'eloquio di Zarathustra, individualità complessa e multiforme, come risulta dalle diverse interpretazioni che hanno cercato di delineare la sua personalità e i suoi ruoli, all'interno di un ventaglio di funzioni che vanno dal sacerdote al profeta, dal

⁶ Cfr. F. B. J. KUIPER, *The Bliss of Aša*, in «Indo-Iranian Journal» 8 (1964), pp. 96-129, pp. 106-108, 123-126.

⁷ Cfr. G. GNOLI, *L'expérience extatique dans l'Iran ancien*, in «Annuaire École Pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses» 95 (1986-1987), pp. 206-209.

⁸ Cfr. A. PIRAS, *Visio Avestica I. Prolegomena à l'étude des processus visuels dans l'Iran ancien*, in «Studia Iranica» 27 (1998), pp. 163-185.

⁹ Cfr. A. PANAINO, *Rite, Parole et Pensée dans l'Avesta ancien et récent*, cit.

¹⁰ Cfr. S. JAMISON, *The Rig Veda between two Worlds/Le Rig Veda entre deux mondes*, Paris 2007, pp. 28-38.

riformatore all'estatico, dal predicatore al visionario escatologico.¹¹

Tutta questa serie di titoli corrisponde alle multiformi attitudini di una figura centrale per la storia dell'umanità, cui non mancarono di certo poteri e facoltà straordinari che talvolta sono stati interpretati (e ricusati) secondo la controversa etichetta di «sciamanesimo».¹² Ma per non confondere gli effetti con la causa, valutiamo la specifica funzione di Zarathustra che in larga misura riassume anche le altre: quella del poeta e del cantore. Zarathustra fu infatti un cantore, maestro nei poteri del linguaggio, depositario di una tradizione di poesia sacra anteriore a lui e di comune retaggio indo-iranico, pervasa da una oratoria raffinata e intellettualmente complessa e speculativa:¹³ con figure retoriche e stilistiche, con giochi anagrammatici, acrostici, enigmi, usi fonosimbolici delle allitterazioni, contrapposizioni tra sinonimi e antonimi, opposizioni fonologiche. Tutti procedimenti caratteristici degli espedienti mnemonici della poesia orale (ripetizioni di omofoni, duplicazioni sillabiche, ridondanze, enfasi, figure etimologiche) e della sua arte poetica di creare effetti speciali verbali, per ottenere dagli dèi il risultato che la performance oratoria del rituale si propone, in vari modi, di raggiungere: ovvero convincere/persuadere gli dèi ad esaudire i desideri umani. Perciò la varietà delle modulazioni di tale *ars poetica* è quanto mai ricca e preziosa per cogliere l'espressività e le intenzionalità del discorso. Basti notare che tra i 1078 lemmi dei testi antico-avestici, nel glossario di Jean Kellens e Eric Pirart,¹⁴ ben 73 riguardano la sfera dei *verba dicendi* e loro derivati, fra i quali citiamo solo qualche esempio: dire (*ad*), parlare (*mru*), rispondere (*paiti aoj*) dichiarare e pronunciare (*aoj, vac*), domandare per avere (*yā*, da cui *yāh-* «interpellazione»), domandare per sapere (*fras*), ottenere tramite preghiere (*ižd*), convincere (*sarj*), insegnare (*sāh*), spiegare (*saḥ*), rendere omaggio

¹¹ Cfr. C. J. BLEEKER, *Wer war Zarathustra?*, in «Persica» 7 (1975-1978), pp. 25-41, p. 35.

¹² Cfr. A. PIRAS, *Tratti sciamanici nello zoroastrismo*, in «Avallon: l'uomo e il sacro» 49 (2001), pp. 7-22.

¹³ M. SCHWARTZ, *Coded Sound Patterns, Acrostics, and Anagrams in Zoroaster's Oral Poetry*, in R. SCHMITT - P. O. SKJÆRVØ (hrsg.), *Studia Grammatica Iranica: Festschrift für H. Humbach*, München 1986, pp. 327-392, p. 379.

¹⁴ Cfr. J. KELLENS - E. PIRART, *Les textes vieil-avestiques*, vol. II, Wiesbaden 1990.

(*nəmaxiia*), glorificare (*vaf*), lodare (*stu*), invocare, implorare (*zū*), gridare (*xrus*), deplorare/lamentarsi (*rud*, oppure interiezioni come *auuōi*, *vaiiōi* «ahimè!»). A ciò si aggiunga, ovviamente, la capacità di ascoltare (*guš*) e di intendere (*sru*), facoltà da cui procede l'obbedienza (*səraoša* - che altro non è se non attitudine all'ascolto).

È in questa varietà del linguaggio che si colgono le dinamiche dell'ispirazione, poetica e visionaria, di una esperienza che nel contatto col divino - raggiunto nel sacrificio - si fa parola, comunicazione, discorso sacro che si appella a entità spirituali: nel caso delle *Gāthā*, quei «Benefici Immortali» che formano il corteo di Ahura Mazda, dai nomi quali Aša (armonia), Vohu Manah (buon pensiero), Xšaθra (potere), Ārmaiti (pensiero ricettivo), Haurvatāt (integrità) Amərətāt (immortalità). Queste entità gregarie e ausiliarie - un insieme di presenze divine che potremmo definire «angeliche»,¹⁵ in quanto «messaggere» e mediatrici tra Ahura Mazda e l'uomo - entrano in scena nella azione rituale che ha uno scopo preciso, ben sintetizzato da Jean Kellens¹⁶ in tale sequenza: il sacrificio svolto con competenza e in modo adeguato e al momento giusto fa sì che gli dèi concedano all'officiante un «potere» su loro stessi, una sorta di aiuto divino che permette di aprire la «via» di comunicazione tra dèi e uomini, asse lungo il quale scorrono doni di energie vitali come il «vigore», l'«opulenza», la «giovinezza», la «robustezza», l'«integrità» e l'«immortalità».

Il sacrificio e il contatto che viene stabilito tra Alto e Basso nelle rivelazioni ha quindi anche un valore primario per l'esistenza: lungi dall'essere motivato soltanto dall'auspicio di ottenere la ricompensa (*mīžda*) escatologica dell'immortalità, il rituale suscita quelle entità e potenze soprannaturali che tutelano e accrescono la vita, in una dimensione propulsiva di incremento (*savah*) che caratterizza la visione del mondo zoroastriana, tesa alla realizzazione di una pienezza del vivere e della creazione, avulsa da qualsivoglia fuga dal mondo, nichilismo o ripiegamento ascetico (che anzi sono atteggiamenti ne-

¹⁵ Cfr. A. PIRAS, *Angels*, in L. JONES (ed.), *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Detroit-New York 2005, pp. 343-349, alle pp. 344-345.

¹⁶ Cfr. J. KELLENS, *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*, Paris 1991, p. 49.

gativi e riprovevoli, se implicano una rinuncia).

Leggiamo ora alcuni passi significativi di tali Cantiche:

Yasna 28.4-5: «per quel che io possa e io sia in grado (di fare) intendo scrutare alla ricerca di Aša»; «O Aša, quando potrò vedere te e Vohu Manah per trovare la via e l'udienza al molto potente Ahura Mazdā?». Ecco un esplicito riferimento alla «via» (*gātu*) concessa dal rituale: «trovare il percorso» è anche una delle qualità dei sapienti vedici (*gātvīd*) e denota nella fraseologia indo-iranica una delle finalità della visione, ovvero, trovare le «vie percorribili»¹⁷ che immettono nel dritto percorso di accesso al mondo divino.

Non mancano ovviamente degli aspetti di quella che si potrebbe definire una estetica mazdea della luce, essendo la luminosità non solo una epifania del divino ma la sua stessa forma eccelsa, che coincide col cielo luminoso e in minima parte col fuoco, oltre a determinare una serie di nozioni correlate come la conoscenza, l'armonia, il bene, la forza-calore. Di più, la luce in quanto medium di epifania implica la felicità, il benessere. Per questo le lodi sono rivolte a Ahura Mazdā e:

«ad Aša, le cui cose sono visibili nella gioia grazie alle luci» (oppure: «ad Aša che nella gioia è visibile grazie alle luci») (Yasna 30.1).

Non bisogna poi dimenticare che la dimensione rituale dello zoroastrismo si accompagna a una filosofia, a una speculazione che compendia azione e conoscenza distintiva:

«ascoltate con le orecchie le cose migliori, guardate col pensiero luminoso le preferenze della distinzione» (Yasna 30.2): si allude qui a una capacità di discernimento e quindi di scelta che determina un'opzione, non solo sacrificale ma etica e comportamentale.

Talvolta il pensiero è conseguente al vedere, anche se le due facoltà sono talmente connesse da rendere difficile il postulare una sequenzialità, come accade per la diade *Mānasī* (pensiero) e *Cākṣuṣī* (visione) della *Kauṣītaki Upaniṣad* (1.4), tra le quali la seconda è detta «riflesso» (*pratirūpa*) della prima.

Ma oltre a queste entità intermedie - che nel microcosmo umano

¹⁷ Yasna 31. 2.

sono organi e facoltà spirituali dell'officiante - vi sono passi in cui l'oggetto di visione è lo stesso Ahura Mazda:

Yasna 43.4: «dopo averti visto [...] o Ahura Mazda, io penso che tu sei incrementante». Di nuovo questa facoltà di incremento propria della divinità; e ancora, riprendendo la citazione di cui sopra, in Yasna 33.6: «O Ahura Mazda, queste cose io aspetto: di vederti e di intrattenermi con te». Vedere e intrattenersi, come accennavo: la situazione di reciprocità dialogica e di con-versazione ha qui il suo prototipo di base, e il suo referente, modello di infinite conversazioni (*hampursagīh*) stereotipate, ricorrenti nei testi pahlavi e in quella letteratura apocalittica dove ogni insegnamento si apre con una preambolo di dialogo tra Zarathustra e Ahura Mazda, uno stereotipo molto frequente in testi avestici come il Widēwdād, dove l'incipit della esposizione dottrinale è marcato dalla frase «Zarathustra domandò ad Ahura Mazda»/«Ahura Mazda rispose». All'auspicio di poter vedere Ahura Mazda segue una ulteriore esortazione, in Yasna 33.12 «innalzati davanti a me, o Ahura!», pronunciata per ottenere i doni sacrificali delle energie di invigorimento.

In certi casi può anche verificarsi una attività causativa di Ahura Mazda e di altre entità: gli dèi non sono solo soggetti o oggetti di visione ma le determinano, svolgono cioè una attività rivelatrice, causa di visione per mezzo di indicatori, segni tangibili posti all'evidenza dell'osservatore. Una tale facoltà causativa e «indicativa» è presente sia in avestico che in vedico nelle forme verbali *dis* e *deś*, analoghe etimologicamente al greco *δείκνυμι*. Questa attività semiologia è riscontrabile in alcuni passi:

Yasna 33.13: «Indica per il mio soccorso, a Ahura dall'ampio sguardo, quelle che sono le tue caratteristiche (*abifra*) del potere, che sono la ricompensa del Buon Pensiero». L'onnivigenza del dio supremo è qui declamata, a garanzia di un auspicio di veggenza per chi ne invoca i benefici.

In modo più fisico e tangibile, il medium preferito e indicatore può essere il fuoco, elemento centrale del rituale zoroastriano: «Noi vogliamo che il tuo fuoco potente, o Ahura, forte, che istruisce per mezzo di Aša, sia con le sue mani di un aiuto manifesto per il bisognoso, o Mazda, e di una visibile ostilità per l'avversario» (Yasna 34.4). Il fuoco, simbolo di calore e luminosità, ha qui una parvenza iconica («le sue mani»), un connotato di raffigurazione anatomica

- simile alle «lingue» di Agni nella cultura vedica - che rimanda a una liberalità divina, una elargizione che nella lingua poetica indoeuropea può esprimersi in metafore corporee (come «Aurora dalle dita di rosa» in Omero o in costrutti simili che si ritrovano nella fraseologia vedica; e in avestico, nell'epiteto «Daēnā dalle bianche braccia»)¹⁸ che tratteggiano una personificazione antropomorfa della munificenza di Ahura Mazdā, di cui si dice «per mezzo di un aiuto visibile concesso dalle (tue) mani» (Yasna 50.5).

La tattilità di benefici percepibili con i sensi, a partire da quello visivo, denota una concretezza di doni impetrati nelle procedure del rituale e mediante la creatività della parola, spesso in competizione con altri specialisti delle tecniche poetiche che tentano di sottrarre ai «buoni», ai discepoli di Zarathustra, i premi della tenzone retorica: quei doni di energie vitali che sono protetti contro le pretese di «empi» seguaci di insegnamenti rifiutati. Non mancano quindi accenni a polemiche e conflitti, anche se ritualizzati e addomesticati nella sfera della eloquenza e dello scontro dottrinale tra le due «schiere» (*spāda*) dell'Armonia (Aša) e del Disordine (Druj): «tutti gli altri li guardo con l'ostilità del mio pensiero (*mainyu*)» (Yasna 44.11).

Nello scontro tra Zarathustra e gli antagonisti daevici (Karapan, Kəvi, Usij) si vuole evitare l'accesso alla conoscenza visionaria per coloro che proferiscono una enunciazione sbagliata:

«corrompe i miei inni l'uomo che pronuncia un cattivo (inno) per vedere con i suoi occhi la vacca e il sole» (qui «vacca» è un'immagine dei raggi solari) (Yasna 32.10).

Per questo, colui che possiede la conoscenza delle «formule» deve cercare di impedire a questi malvagi avversari la visione di Aša (Yasna 32.13): una visione che si effettua tramite le epifanie luminose («Aša che è visibile per le luci»), considerate le cose più degne da vedersi (Yasna 50.10) e perciò luminose e bellissime (*sraēšta*), così come si afferma nello «Yasna dei sette capitoli» (Yasna 36.6): «noi ti riconosciamo o Ahura Mazdā per la forma più bella tra tutte le forme, queste luci» (è dubbio se si debbano intendere «queste luci»

¹⁸ A. PIRAS, *Daēnā with white arms*, in C. G. CERETI - F. VAJIFDAR (eds.), *Ataš-e dorun. The Fire Within, Jamshid Soroush Soroushian Memorial Volume II*, San Diego 2003, pp. 345-351.

come il fuoco o come il cielo luminoso).

Non abbiamo il tempo per indagare i risvolti sociali di questa competizione, ma è bene almeno segnalare che i testi gathici riflettono uno scontro di natura anche economica tra i diversi specialisti del rituale e della parola, tra i «ricchi» (gli avversari, sia nella dottrina che nella gestione delle risorse) e i «poveri» e «deboli» - cioè Zarathustra stesso e il suo *entourage*. Rivelazione e conoscenza sono dimensioni dello spirito che investono anche la sussistenza e il benessere quotidiano, ed è questo «premio» e ricompensa che talvolta è al centro di richieste, esortazioni e performance rituali di eloquenza o di lamentazioni per la perdita di terreni coltivabili e di animali.¹⁹

Le modalità dell'esperienza poetica e visionaria sono quindi finalizzate a una ricerca di insegnamenti nascosti: da qui la necessità di un *training* che ponga il cantore/sacrificatore in una dimensione di ricettività e di ascolto e che lo metta in grado di «carpire» questi segreti, di cercare quanto è velato: «nascosto», come appunto determinate spiegazioni per le quali si chiede l'intervento di Ahura Mazdā. Entriamo qui in un perfezionamento dialogico dei meccanismi della rivelazione, ben oltre il senso visivo ma in quello più discorsivo della comunicazione che chiarisce il senso dell'«intrattenersi» verbalmente con il mondo soprannaturale.

Yasna 48.3:

Che sia destinata a chi trova (questa norma) la migliore delle lezioni, quella che insegna, grazie ad Aša, il Maestro [il Fuoco? Zarathustra stesso?] generoso, benefico, che conosce le stesse spiegazioni segrete, che è simile a te, o Mazdā, per l'intelligenza del Buon Pensiero.

Le spiegazioni (*sangha*) compaiono in diverse ricorrenze del dialogo tra il poeta e Ahura Mazdā, spesso con le formule (*maḍra*, corrispondente al sanscrito *mantra*): ambedue sono poteri che assicurano la vittoria contro i malvagi (i Drugvant); possono trovarsi in relazione ad atti creativi di Ahura Mazdā che dona (cioè rivela), elargisce per mezzo anche di spiegazioni, chiarificazioni, in merito ai

¹⁹ P. O. SKJÆRVØ, *Rivals and Bad Poets. The Poet's Complaint in the Old Avesta*, in M. G. SCHMIDT, *et alii* (eds.), *Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas* (Festschrift H. Humbach), Trier 2001, pp. 351-376, cfr. p. 371.

benefici di immortalità e di integrità (Yasna 51.7). E sempre per rimanere nel solco delle strutture liriche e prosodiche degli insegnamenti delle Cantiche, vi è una esplicita menzione sulla necessità di fornire spiegazioni nella giusta forma della metrica,²⁰ della versificazione: «(vieni) là dove io voglio farvi intendere delle spiegazioni in versi e non in prosa (non-versi), o Dəjāmāspa Hvōgva» (Yasna 46.17).

Il discorso può avere quindi una struttura criptica, nel denotare conoscenza misteriose, nel senso di parole e significati velati, di enigmi. Per tale ragione, la condizione antropologica e psicologica del poeta-visionario che si mette in cerca (= in caccia) può essere indicata dalle metafore di un immaginario venatorio e rapace - come di aquile, avvoltoi e falconi che volano per ghermire con rapidità la «preda», la conoscenza, seguendo le sue «tracce» nascoste. Il simbolismo del volo allude inoltre a una situazione di volo estatico: questo spiega perché nello zoroastrismo le piume del falcone denotino poteri terapeutici ed esorcistici, e quindi rimandino allo schema interpretativo che chiama in causa la fenomenologia dello sciamanesimo.²¹

Negli inni vedici il poeta è talvolta paragonato a un avvoltoio che gira in ampie orbite, aspettando il momento migliore per carpire l'ispirazione del suo componimento.

Anche nello zoroastrismo vi è una situazione analoga, nell'episodio di Pāurva, un sapiente che gettato in aria - durante una competizione con la divinità Thraētaona - assume le sembianze di un avvoltoio e gira nell'atmosfera per tre giorni e tre notti, senza riuscire a tornare sulla terra: indizio di una situazione di pericolo, per cui invoca al momento dell'Aurora il soccorso della grande dea zoroastriana Anāhitā, affinché lo riporti in terra; la dea appare in una epifania di bellezza e fulgore e scendendo dal cielo lo afferra per le braccia e lo fa discendere al suolo.

2. Su questa linea, diversi testi avestici - quelli più recenti del genere degli Inni (Yašt) o dello Yasna non speculativo, diverso quindi

²⁰ A. PANAINO, *L'innologia avestica*, in *L'Inno tra rituale e letteratura nel mondo antico* (AION sezione filologica e letteraria 13, 1991), Roma 1993, pp. 107-123, cfr. p.112.

²¹ Cfr. A. PIRAS, *Tratti sciamanici nello zoroastrismo*, cit., p. 18, nota. 2.

dallo Yasna delle Cantiche - riportano narrazioni più descrittive di momenti o situazioni di un incontro-epifania tra divinità e personaggi epico-mitologici. Potremmo dire che si tratta più di una ierofania che di una rivelazione (se manteniamo la distinzione di Widengren, sopra menzionata): nel senso che la divinità si manifesta, appare - come nel caso precedente di Pāurva - a colui che la invoca, all'eroe giusto che aderisce all'insegnamento di Zarathustra e perciò si rivolge agli dèi del pantheon mazdeo per impetrare quei benefici necessari a sconfiggere gli avversari empì e malefici. In questo schema ricorrente di invocazione/soccorso, la divinità è sollecita e veloce nella sua opera di sostegno: e nel caso di Anāhitā la sua ierofania, nel lirismo epico e a tratti fiabesco di questi testi (nel caso sopraccitato, lo Yašt 5. 60-66), è una manifestazione di bellezza e di luminosità (giovane, forte, slanciata, pura, nobile, riccamente adornata).

Altre tipologie epifaniche possono coinvolgere la vista in un diletto di stupefazione, secondo immagini ricorrenti di luminosità e bellezza incomparabile. È una tale bellezza che viene percepita da Zarathustra, all'inizio dello Yašt dedicato ad Haoma, quando al mattino, nel tempo della purificazione del fuoco e della recitazione dei Canti, Zarathustra si rivolge ad Haoma dicendo: «Chi sei o uomo che sei la più bella creatura che io abbia mai visto tra tutte nel mondo corporeo, per la tua splendente vita immortale?» (Yasna 9.1).

E Haoma risponde «io sono, o giusto Zarathustra, Haoma che distrugge la morte: filtrami o Spitama, estrai da me la bevanda, rendimi lodi come i benefattori-Saošyant mi hanno lodato».

Una risposta che costituisce l'esortazione a preparare la nota bevanda indo-iranica di immortalità (avestico Haoma/vedico Soma) che nella filosofia del rituale propizia luce, beatitudine, destinazione paradisiaca e la salute del corpo non meno che la salvezza dell'anima.

In altri cicli mitologici, come nell'Inno 14, dedicato alla personificazione della Vittoria (Vərəθraϋna), la capacità di manifestazione proteiforme della entità divina si traduce in una varietà di epifanie portentose che hanno tutta la ridondanza iperbolica tipica delle narrazioni favolistiche: perciò il dio Vittoria può assumere tutte le forme, quali un vento impetuoso (§ 2), un toro dalle corna d'oro (§ 7), un cavallo bianco (§ 19), un cammello (§ 11), un cinghiale (§ 15), un falcone (§ 19), un ariete (§ 23) e un capro (§ 25).

Vi è infine una tipologia di racconto visionario in cui la appa-

rizzazione concerne la fase cruciale del momento del trapasso e della sorte dell'anima. Nel testo dell'*Hādōxt Nask*²² questo momento è descritto nelle due possibilità di ascendere alla salvezza delle Luci Infinite o di essere scaraventato nella dannazione delle Tenebre Infinite. L'anima del defunto (*urvan*) incontra nel momento dell'Aurora, dopo il terzo giorno dal decesso, una apparizione: il suo doppio animico, una sorta di anima specchio, la *Daēnā*, che ha le stesse fattezze della dea *Anāhitā* (uguale epifania di luce e di bellezza, alta, nobile, di buona progenie, dai seni prominenti). A questo incontro segue un dialogo tra queste due entità animiche: l'*urvan* domanda: «quale ragazza sei tu, che mai ho guardato ragazze dalla figura più bella?». La risposta della *Daēnā* svela all'anima di essere tale - bella e fulgida - grazie a quanto di buono è stato fatto dal defunto in vita, rispettoso dei comandamenti religiosi e della dottrina. Questa epifania oltremondana è quindi manifestazione della sorte futura del Giusto, la cui anima attraversa le tre sfere celesti (delle Stelle, della Luna e del Sole) per ascendere alle luci supreme: uno schema tematico di viaggio ultraterreno molto diffuso e con significative varianti in diverse tradizioni letterarie (sia avestiche che pahlavi) e anche epigrafiche (cfr. qui sotto § 3).

3. Una delle testimonianze più interessanti è quella di altri testi che non riguardano la morte reale ma la morte simulata, temporanea, la morte apparente che si verifica in esperienze estatiche di una momentanea uscita dal corpo. È il caso delle quattro iscrizioni di *Kirdīr*, in epoca sassanide (III secolo d. C.), importanti documenti che oltre ad informarci sulla carriera sacerdotale e temporale del mago ci illustrano il suo potere religioso di visionario²³ e l'aspetto didattico e ideologico del suo messaggio: che ammonisce e invita alla buona condotta, poiché esiste un Paradiso e un Inferno - lui li ha visitati e può ben dirlo - e di conseguenza chi è giusto andrà in Paradiso mentre l'empio sprofonderà nell'Inferno.

Nella retorica didascalica e terroristica di *Kirdīr* un immenso pa-

²² *Id.*, *Hādōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima*, Roma 2001, pp. 52-53.

²³ Faccio qui riferimento alla edizione di PH. GIGNOUX, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr*, Paris 1991, per i passi citati.

trimonio secolare di rivelazioni e di conoscenza si innerva nella propaganda, nei toni intimidatori e paternalistici di chi ha perseguitato le altre confessioni (ebrei, buddhisti, induisti, manichei, cristiani) e osteggiato le dottrine «eretiche» dei suoi correligionari. Nonostante ciò le sue parole sono di grande importanza per distinguere un prezioso vocabolario tecnico di nozioni antropologiche.

Kirdīr enuncia la sua probità di fedele devoto, agli dèi e ai re, e per la onesta dei suoi atti parla con sicurezza e così esorta (§ 21):

mostratemi nell'aldilà, nella parte dei trapassati, il mezzo (*čihrag*) per giungere alla Migliore Esistenza e alla Peggior Esistenza [...] e a causa di questi servigi religiosi che ho compiuto nel paese mostratemi come sarà l'aldilà, in modo che io divenga più fiducioso in questo ambito [...] e così gli dèi mi mostrarono la condizione di salvato (*ardayīh*) e di dannato (*druwandīh*).

Ritroviamo ancora l'importanza del «mostrare» e «indicare», letteralmente «porre un segno» (*nihād + nišān*): come si diceva più sopra, gli dèi si rivelano e rivelano, rendono manifesto, in questo caso permettono a Kirdīr di scrutare l'oltretomba e di incontrare la sua Dēn, in una «specie di morte» estatica, prefigurazione della sua futura salvezza. La Dēn (= Daēnā) che gli si manifesta (*paydāg*) in un sentiero di luce lo conduce sopra gli inferi verso una dimora reale con un trono d'oro. La ampia ricorrenza del vocabolo *paydāg* (§§ 21, 22, 25, 26, 27, 32) evidenzia un contesto di «frontalità» espresso da un termine presente anche in altre iscrizioni: *paydāg* è ciò che si incontra, ciò verso cui si procede e che è posizionato frontalmente verso un osservatore,²⁴ da cui ne consegue, empiricamente, una ovvia, diretta e palese evidenza. La chiarezza semantica di *paydāg* spiega nelle iscrizioni di Kirdīr la frontalità delle «apparizioni» e dei contesti ultraterreni verso cui procede il suo «doppio» animico, in un crescendo di incontri e di epifanie che culminano in un banchetto finale.

Ma è anche possibile leggere un ulteriore approfondimento dell'esperienza di rivelazione in Kirdīr, laddove si richiama (§ 22) alla autorevolezza dei testi sacri dicendo: «e allo stesso modo, come è mostrato [nel Nask]» (cioè nelle sezioni dei libri canonici, questo

²⁴ Cfr. H. S. NYBERG, *A Manual of Pahlavi II*, Wiesbaden 1974, p. 149.

è il significato di Nask, insieme di raccolte delle dottrine avestiche). Questo riferimento alla autorità del testo sacro è interessante per cogliere un ampliamento del concetto di rivelazione, nel segno della riflessione teologica sulla parola, non solo più orale ma scritta, in base e una esigenza di codificazione canonica che nell'impero persiano della tarda antichità suscitò approfondimenti critici, sviluppi di pensiero e di una scolastica centrati su speculazioni intorno al testo sacro dell'Avesta come forma eccelsa di rivelazione.

4. Con sempre maggior frequenza, nei testi pahlavi, si leggono infatti dichiarazioni sulla autorità di rivelazione dei testi, come si evince da formule di *incipit* - del tipo «così come è rivelato (*paydāg*)», «così come è stato detto (*guft*)» - che inaugurano con solennità ieratica, e con il richiamo alla legittimità di una tradizione, l'esposizione di ogni insegnamento.

La letteratura di genere apocalittico²⁵ costituisce una sezione importante degli scritti pahlavi, anche se non di proporzioni elevate ma comunque rappresentativa di un genere e di una tendenza che si affermò e si diffuse considerevolmente negli ambienti culturali dell'iranismo, soprattutto all'indomani della sconfitta dell'impero achemenide ad opera di Alessandro; anche se dobbiamo presumere che alcuni temi e concezioni fossero già presenti nel tardo IV secolo a. C., in Asia Minore e in Ionia, in un periodo di frizioni, disordini e conflitti tra l'autorità achemenide dei satrapi e la popolazione greca.²⁶

Questa situazione di instabilità - accentuata poi dalla conquista di Alessandro - suscitò processi di riletture mantiche e oracolari di accadimenti storici, con la lente deformante delle profezie *ex eventu*, e favorì una elaborazione di un immaginario di presagi e *omina* nei cenacoli dei Magi, con la creazione di «Sibille persiane». È facile supporre che tali nuovi accadimenti influirono sulla ideazione di scritti e di vaticini di catastrofi, di sovvertimenti e di attese fiduciose di riscatto, nella fase di transizione seleucide, poi arsacide e infine sassanide. Non a caso la letteratura pahlavi ascrive alla nefasta figu-

²⁵ Cfr. C. G. CERETI, *La letteratura pahlavi*, Milano 2001, p. 119-138.

²⁶ Cfr. M. BOYCE - F. GRENET, *A History of Zoroastrianism*, vol. III, Leiden 1991, p. 373.

ra di «Alessandro il maledetto» l'origine di tutti i mali e flagelli che devastarono l'impero persiano degli Achemenidi e che provocarono addirittura la perdita dei libri sacri dell'Avesta, nella finzione della leggenda nera del primo capitolo del testo pahlavi *Ardā Wīrāz Nāmag*, testo escatologico che si apre con toni catastrofici e scenari di guerre e decadenze sociali, politiche e morali e che richiede al popolo, nei tremori delle epoche oscure, una fede rinnovata nelle tradizioni avite.

La fine dell'impero, ovvero la fine della storia, fu certo la dolente consapevolezza alla base di suggestioni e proiezioni di ansie e desideri che determinarono in epoca iranico-ellenistica e arsacide delle opere come gli «Oracoli di Istaspe» e posteriormente, in epoca sassanide, una varia composizione di scritti apocalittici ed escatologici come il «Libro apocalittico persiano» (*Ayādgār ī ǰāmāspīg*), curato da Giuseppe Messina²⁷ o lo *Zand ī Wahman Yasn*, più di recente edito da C. G. Cereti.²⁸ La letteratura apocalittica pahlavi contiene quindi significative ricorrenze di atmosfere messianiche, di rivalse e di profezie risolutive annunciate in epoche di crisi e di millenarismi, dove l'ignoto e lo sconcerto esprimono ansie sociali che si traducono in proiezioni verso il futuro, in predizioni e interpretazioni di eventi che divengono presagi. Tutta una semiologia di pronostici, di segni e indizi da cogliere permea, nello stile del genere delle «rivelazioni», la trama narrativa del racconto di cataclismi, decadenze e auspici rinnovamenti. Un tale vocabolario rivelatorio di segni e presagi è in comune con quanto detto sopra a proposito delle iscrizioni di Kirdīr: ma mentre là il tono escatologico e visionario rimaneva scevro da interpretazioni della storia - che drammatizzano il presente nelle onde concentriche di millenni passati e futuri - qui il registro apocalittico imprime agli eventi una direzione verso epoche di redenzione e di salvezza, mediate da personalità della mitologia soteriologica dello zoroastrismo che inaugurano fasi cruciali di svolte del millennio: «Re Vištāsp domandò a ǰāmāsp: quali indizi e segni appariranno al sopraggiungere dell'epoca di quel mio figlio [scil. Ušētar]?».²⁹

²⁷ G. MESSINA, *Libro apocalittico persiano Ayātkār ī ǰāmāspīk*, Roma 1939.

²⁸ C. G. CERETI, *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*, Roma, 1995.

²⁹ G. MESSINA, *Libro apocalittico persiano...*, cit., p. 122.

Nel testo dello Zand ī Wahman Yasn, l'enfasi di rivelazione è conaturata al genere stesso di una tale letteratura di «svelamenti»: con manifestazioni in epoche drammatiche di crisi, di transizione o di declino che necessitano di interventi divini molteplici e di guerre contro i nemici dell'impero (Arabi, Turchi, Bizantini). L'esordio del ZWY (I, 1-3) non lascia dubbi sui toni dominanti dell'intera opera: «Come è rivelato nel (testo) dello Stūdgar, Zarathustra cercò l'immortalità da Ohrmazd»; «e Ohrmazd mostrò a Zarathustra la sapienza di onniscienza»; Zarathustra poi si addormenta e sogna un albero con quattro rami (oro, argento, acciaio, ferro) che simboleggiano diverse epoche del mondo, in progressiva decadenza, corrispondente alla decrescente preziosità dei metalli. Ohrmazd dona poi una bevanda di sapienza che provoca a Zarathustra un sonno piacevole e ulteriori visioni.

Seguono vari momenti di «consultazione» - *hampursagīh* - la conversazione tra Zarathustra e Ohrmazd su quale sarà il segno (*daxšag*) dell'epoca corrente, pervasa da disordini sociali, confusioni dottrinali, tirannia, malgoverno ed empietà; a cui si accompagneranno eventi celesti, atmosferici e ambientali (terremoti, invasioni di genti barbariche), fino alla comparsa del segno - la stella - che rivelerà l'avvento dell'eroe Wahram in una pienezza di fulgore di gloria (*xwarrah*) per dare inizio a una serie di accadimenti escatologici e di restaurazione finale.

§ VII. 6 <nella religione è rivelato> che la notte in cui il Principe nascerà, un segno giungerà al mondo, una stella cadrà dal cielo. Quando il Principe nascerà una stella rivelerà il segno (<*Pad dēn paydāg*> *kū ān šab ka ān kay zāyēd nišān ō gēhān rasēd stārag az asmān wārēd. Ka ōy kay zāyēd stārag nišān nimāyēd*).³⁰

Questo passo compendia due importanti livelli del meccanismo rivelatorio: l'autorevolezza della scrittura («nella religione è rivelato») e l'aspetto divinatorio di una dottrina sui segni (che ebbe forti implicazioni astrologiche ed oracolari) e sulla loro lettura e comprensione: qui utilizzati, all'interno di un impianto letterario di attese e di premonizioni, come quello apocalittico, concorrono a formare una narrazione di forte impatto emotivo e impressionistico.

³⁰ Testo pahlavi in C. G. CERETI, *The Zand ī...*, cit., p. 143.

5. Non bisogna tralasciare quella che fu - nei lunghi secoli della sua storia religiosa - la creatività dottrinale dello zoroastrismo e delle sue speculazioni metafisiche, la ampiezza di un pensiero che non si è limitato a espandersi in illuminazioni poetiche e visionarie estemporanee: al contrario, l'esperienza visionaria ottenuta in stati dell'essere straordinari si è accompagnata, fin dagli esordi, a componenti fortemente intellettuali che hanno determinato ulteriori sintesi e approfondimenti dottrinali, in trattazioni filosofiche, scientifiche e teologiche.

La rivelazione si è quindi articolata, corroborata, in un maggior affinamento del pensiero, nella trasmissione del sapere, nella spiegazione e nel commento di esperienze non fini a se stesse ma in qualche modo ancillari, prodromi a una costante meditazione che si fa sapienza e insegnamento. In questa prospettiva più completa, rivelazione e conoscenza si intrecciano in una feconda dialettica di un pensiero vigile, aperto verso il numinoso ma radicato nelle sue componenti razionali, intellettuali e gnoseologiche; non solo rivolto alla dimensione sovranaturale e a irradamenti della coscienza, ma anche ad una attitudine di controllo (comprendere, distinguere, interpretare, commentare) e di spiegazione di quelle rivelazioni che sono il fondamento dei suoi meccanismi noetici. Questo vale anche per ciò che è «segreto» e «mistero» ma non «occulto», come ha ben notato Shaul Shaked³¹ discutendo le tendenze esoteriche dello zoroastrismo e il concetto di mistero (*rāz*), da intendersi come modalità intima della conoscenza (cosmologica, escatologica), come causa nascosta, fattore latente di non immediata evidenza conoscitiva: quindi, potremmo dire «occultato» ma non «occulto», nel senso improprio e dequalificato che tale parola ha assunto nella contemporaneità di facile consumismo spiritualistico e di esoterismo di massa.

Al contrario, ciò che è essenziale nello zoroastrismo e nella sua pratica di sapienza è l'esposizione dei contenuti dottrinali, diffusi al pubblico mediante le istituzioni scolastiche e l'insegnamento: si ritorna quindi, ancora una volta, a un evento linguistico e comunicativo, discorsivo e di apprendimento, centrato sulla parola orale e scritta del testo sacro, l'Avesta e il suo commentario, lo Zand. Que-

³¹ Cfr. S. SHAKED, *Esoteric Trends in Zoroastrianism*, in «Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities» 3 (1969), pp. 175-221, pp. 185, 193.

sto perché l’Avesta altro non è che un «discorso degli dèi» (*gōwīšn ī yazdān*) rivolto agli uomini in ogni modo e insieme con il commentario dello Zand - che istruisce nella comprensione dei diversi sensi della scrittura - concorre a formare la conoscenza per antonomasia, la «conoscenza della religione» (*dānišn ī dēn*).³² La sensibilità per l’insegnamento, e per la divulgazione di un contenuto dottrinale a un pubblico di discenti, spiega l’alta considerazione della parola come mezzo di propagazione e catechesi, di proselitismo che si declina in istruzione e istituzioni scolastiche: si conferma quel nesso tra rivelazione e predicazione a cui Geo Widengren³³ dedicò un interessante lavoro, le cui conclusioni sono non solo attuali ma confermate dall’insieme di altre valutazioni e raffronti testuali che sottolineano l’importanza di concetti come la «spiegazione», la «lezione» e il discorso esplicitato nelle sue parti costitutive.

L’esortazione dello Yasna 45.1 («ora proclamerò, prestate orecchio, ascoltate!») è il modello di una esperienza - come sottolinea acutamente lo studioso - di visione e rivelazione lucida e intellettuale,³⁴ in una dottrina che ha dato sostanza (e parola) ai contenuti di esperienze soprasensibili, immateriali e sovranaturali ma non di meno intelleggibili all’uomo che mediante la saggezza (*xratu*), e con un pensiero quanto più affine all’entità del Buon Pensiero, si avvicina alla divinità suprema, e fortemente «mentale», di Ahura Mazda, il «Saggio Signore».

Tutto ciò costituisce la premessa di una sequela di nozioni e di conoscenze trasmesse nella catena di trasmissione del testo sacro e nell’istituto scolastico dell’*Hērbedestān* (seminario teologico, collegio o scuola sacerdotale), in cui il sacerdozio dell’*Hērbed* svolge la funzione di precettore e divulgatore di quanto «è manifesto nella religione» (*pad dēn paydāg*), insegnando a sacerdoti, laici di ambo i sessi, bambini - e perfino a fedeli di altre religioni - la memorizzazione e la recitazione dei testi sacri. Oltre a quei metodi più adatti di approccio e di comprensione delle scritture (sensi allegorici, uso di enigmi o di procedimenti «gnomici» e sapienziali), per educare

³² Cfr. ID., *Esoteric Trends in Zoroastrianism*, cit., pp. 202-203.

³³ Cfr. G. WIDENGRÉN, *Révélation et prédication dans les Gāthās*, in G. GNOLI - A. V. ROSSI (a cura di), *Iranica*, Napoli 1979, pp. 339-364.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 361-362.

alla eliminazione del dubbio nella pratica diligente di uno studio che propizi le condizioni migliori per la salvezza dell'anima.³⁵ La speciale cura rivolta all'apprendimento della educazione culturale (*frahang*) giustifica il genere della letteratura sapienziale dell'*andarz*,³⁶ incentrata sull'etica e su quelle norme di comportamento civile, sociale e religioso, la cui trasgressione, decadenza o perdita è uno degli aspetti più tratteggiati nell'apocalittica, come si diceva poco sopra.

Questo direi, in conclusione, è l'aspetto più interessante di una lunga durata - ancora oggi non conclusasi, va ricordato - di una tradizione di conoscenza che possiamo leggere nei testi dello zoroastrismo: in cui visione, rivelazione e sapienza formano una *paideia* di allenamento spirituale del devoto; mentre la corretta visione propiziata dal Buon Pensiero favorisce realizzazioni interiori di bontà, mansuetudine, moderazione, giustizia - in osservanza di quel precetto di equanimità, del giusto mezzo (*paymān*), che è educazione del corpo e dell'anima, studio, approfondimento teologico, perfezionamento di qualità morali che riflettono aspetti e qualità del divino.

Infatti, così facendo «si ospitano gli dèi» nel proprio animo - per farli dimorare nel mondo - e li si medita³⁷ come qualità spirituali da inverare in uno spazio purificato della coscienza, divenendo loro «amici» in una unione profonda, e preparando così in vita le condizioni per una futura Migliore Esistenza di beatitudine, di incontro con la propria anima-specchio e di contemplazione di quella «luce da cui esce una voce» (Ardā Wirāz Nāmāg 101. 6). Metafora aniconica quante altre mai per alludere alla presenza di Ohrmazd/Ahura Mazdā, ancora una volta in una diade immateriale ma percepibile di luce e di suono, di visione e di parola.

³⁵ F. KOTWAL - PH. G. KREYENBROEK, *The Hērbedestān and Nērangestān, vol. I: Hērbedestān*, Paris 1992, pp. 16-18.

³⁶ C. G. CERETI, *La letteratura pahlavi*, cit., pp. 171-190.

³⁷ S. SHAKED, *Eschatology and the Goal of the Religious Life in Sasanian Zoroastrianism*, in J. Z. WERBLOSKY - C. J. BLEEKER (eds.), *Types of Redemption*, Leiden 1970, pp. 223-230, in particolare si vedano le pp. 228-230.