

LA RELIGIONE DEI CORPI PERFETTI. OSSERVAZIONI SULLA DIMENSIONE ESTETICA DELLO ZOROASTRISMO

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow
riccardo.campa@uj.edu.pl

Orbis Idearum, Vol. 6, Issue 1 (2018), pp. 65-116.

ABSTRACT

The article highlights the attention to the care and beauty of human bodies that characterizes Zoroastrianism, or Mazdaism, as it was encoded in the *Avesta*. The ancient Iranian religion, which finds its greatest prophet in Zarathustra, while sharing many doctrinal aspects with Christianity, is distinguished from the latter by the privileged role it assigns to beauty in theological, ethical and soteriological questions. To show the deep roots of this peculiar aspect of Zoroastrianism, we will proceed from the general to the particular, presenting first the main discoveries made by linguists, historians and archaeologists about the ideology of Indo-Europeans, and then analyzing the religion of the Aryans. It is a long but necessary premise to fully understand the anthropological and sociological significance of some passages of the *Avesta*. It is necessary to keep in mind that the perspective of our study is not that of Iranian studies, but that of the history of ideas, understood here as a vital source of historical sociology.

1. LA SCOPERTA DEGLI INDOEUROPEI

Nell'anno della rivoluzione francese, che tanti sconvolgimenti avrebbe portato nella vita politica europea e mondiale, un evento di paragonabile importanza avveniva nel più ristretto ambito della linguistica – un evento i cui effetti si sarebbero presto riverberati in altre discipline scientifiche, a cominciare dall'antropologia. Così Julien Ries (1991: 2) racconta il fatto: «In un celebre discorso pronunciato nel 1789 davanti ai membri della *Royal Asiatic Society* di Calcutta, l'orientalista inglese William Jones (1746-1794) dimostrava l'esistenza di un comune antenato del sanscrito, del greco, del latino, del gotico e del celtico. Nacquero così la filologia comparata e la linguistica indoeuropea».

La teoria indoeuropea è riassunta da Régis Boyer (1991: 7) nei seguenti termini: «Da un capo all'altro dell'Europa e fino in lontane regioni asiatiche, alcune etnie, assai dissimili per altri versi, utilizzano tuttavia un vocabolario

comune, conoscono grammatiche omologhe nei principi, obbediscono a leggi sintattiche affini. Prendiamo un esempio banale: “madre” si dice *matar* in sanscrito, *maite* in armeno, *meter* in greco, *mati* in serbo e in bulgaro, *mat'* in russo, *mati* in ceco, *matka* in polacco, *mate* in lettone, *móoir* in islandese, *moder* in svedese e in danese, *Mutter* in tedesco, *moeder* in olandese, *mother* in inglese, *matair* in irlandese, *madre* in portoghese, spagnolo e italiano, *mater* in latino. La stessa forma ritroviamo, con un lieve slittamento di significato, nel lituano *mote* (donna) e nell'albanese *motre* (sorella)».

Questo è solo uno dei tanti esempi che si potrebbero fare. Il che fa pensare che le somiglianze non possano essere del tutto fortuite. Sempre di teoria si tratta, giacché non sono stati trovati documenti scritti nella lingua madre che confermerebbero il retaggio comune degli idiomi moderni, e tuttavia una ‘teoria delle coincidenze’ sarebbe molto più ardita e inverosimile della stessa ‘teoria indoeuropea’. Anche perché le somiglianze non si fermano al lessico. È stata infatti rilevata dagli specialisti «l’onnipresenza di un materiale grammaticale fondamentale (per esempio i pronomi personali o i tempi del verbo) e, più in profondità, l’organizzazione comune del discorso in elementi significativi disposti secondo strutture logiche omologhe d’ordine analitico o sintetico» (Ibid.).

Ecco allora che, attraverso il metodo comparativo, attraverso confronti e riduzioni progressive, i linguisti sono giunti non solo a ipotizzare, ma a ricostruire e restituire l’esistenza dell’originaria lingua indoeuropea. Per convenzione, trattandosi di una lingua ipotetica, le sue forme lessicali vengono rappresentate con un termine preceduto da un asterisco. Questo l’esempio fornito da Boyer: «**uerg-*, “lavorare”, da cui il greco *ergon*, l’antico inglese *weorc*, il tedesco *Werk*, l’inglese *work*» (Ibid.).

La linguistica ci ha, dunque, svelato l’esistenza di un popolo preistorico, del quale altrimenti nulla sapevamo: gli Indoeuropei – così chiamati perché dalla posizione originale si sono inizialmente espansi in due direzioni opposte, verso India e verso l’Europa.

La teoria indoeuropea, da linguistica si è presto trasformata in teoria antropologica. Gli Indoeuropei sono gli antenati di tanti popoli contemporanei, non soltanto sotto il profilo dell’idioma parlato, ma anche sotto il profilo dei costumi e della spiritualità. Il lavoro di Jones è stato, infatti, approfondito da altri illustri studiosi del tempo, tra i quali Franz Bopp, Antoine Meillet, Émile Benveniste, e Joseph Vendryès. Questi specialisti, pur procedendo dalla linguistica comparata, hanno sovente allargato il discorso alla civiltà, alle istituzioni, all’etica e al pensiero religioso dei popoli di origine indoeuropea, intessendo un dialogo proficuo – pur non esente da controversie – con gli storiografi e gli archeologi.

A questo punto è entrato in gioco George Dumézil che, attraverso studi puntigliosi e rigorosi, ha reso evidente il fatto che l’eredità indoeuropea non

riguardava soltanto la lingua, ma anche la mitologia e la religione, provando l'esistenza di un patrimonio culturale comune. Il lavoro di Dumézil è stato certamente preparato da Vendryès, che – come precisa ancora Ries (1991: 2) – «aveva messo in evidenza le corrispondenze del vocabolario del sacro tra il mondo indo-iranico e quello italo-celtico, ha mostrato che termini affini nel campo dei fatti di cultura, di civiltà e di religione sono il segno di concetti religiosi omologhi e la prova di un minimo di pensiero comune. Si apriva così la via per una nuova conoscenza della religione e della civiltà indoeuropee». L'obiettivo diventa la ricostruzione dell'«ideologia» – nel senso di concezione generale del mondo e della società – dei popoli indoeuropei.

Il merito di Dumézil è proprio quello di aver trovato la chiave interpretativa di questa concezione. Il dato fondamentale è stato individuato in un'ideologia trifunzionale e gerarchizzata. I miti, i riti, i costumi dei discendenti degli Indoeuropei, ovvero Aari, Persiani, Ittiti, Greci, Celti, Romani, Osseti, Germani, Scandinavi, Slavi, ecc., sono basati su tre colonne portanti: 1) la sovranità, che assume la faccia del potere religioso e giuridico; 2) la forza fisica, che trova nella guerra la sua principale applicazione; 3) la fecondità-fertilità, che riguarda tanto la sfera della riproduzione quanto la sfera della produzione. La matrice che avrebbero ereditato i popoli indoeuropei è, dunque, un'originaria tripartizione dei ruoli sociali in tre categorie: sacerdoti, guerrieri e produttori. Nel corso della storia dei singoli popoli, la tripartizione non prende, necessariamente, la forma di una suddivisione in classi o caste, giacché più ruoli possono essere assunti dal medesimo individuo o gruppo. Resta però salda l'idea che non possa esistere società solida e stabile, se le tre funzioni non vengono espletate. A queste tre funzioni erano associati dei colori: il bianco ai sacerdoti, il rosso ai guerrieri e il nero ai produttori.

Questa teoria è stata esposta da Dumézil in diverse opere. Una peculiarità dei suoi studi è il frequente scivolamento nella nota autobiografica. Lo studioso francese non fa mai calare le scoperte dal cielo, ma le situa nel suo personale percorso di ricerca. Racconta la storia dei tentativi e degli errori, delle false partenze, dei vicoli ciechi percorsi prima di arrivare all'intuizione che gli ha aperto vie più feconde.

Nell'opera *Mitra-Varuna*, l'autore racconta che l'intuizione dell'ideologia tripartita gli è venuta nell'inverno tra il 1937 e il 1938. Solo allora gli è parsa evidente «l'esistenza – alla base dell'ideologia di gran parte dei popoli indo-europei – di una concezione tripartita del mondo e della società; una concezione che si esprime, tra gli Aari dell'India e dell'Iran, da una divisione in tre classi (sacerdoti, guerrieri e pastori-coltivatori) e, a Roma, dalla più antica triade di dei (Giove, Marte, Quirino)» (Dumézil 1988: 13-14).

In *Mythe et Épopée*, lo studioso francese mostra ancora una volta che le grandi composizioni epiche, come la *Mahabharata*, la storia dell'origine dei

Romani, le leggende degli Osseti, si sviluppano in modo certamente indipendente, ma tutte «nel quadro fornito dalla stessa concezione tripartita del mondo e della società – sovranità magica e giuridico-religiosa; forza fisica, usata principalmente per combattere; fecondità, con le sue condizioni ed effetti che, avendo dominato l'ideologia degli Indoeuropei, è sopravvissuta per lungo tempo, nonostante le vicissitudini della preistoria e della storia, in molte società con una componente indoeuropea forte» (Dumézil 1986: 7).

Per quanto riguarda il mondo iranico, che è quello che ora ci interessa più da vicino, Dumézil individua la teologia trifunzionale negli 'immortali benefattori', gli Ameša Spenta, che Zarathustra raggruppa attorno al dio creatore e onnisciente Ahura Mazda. Essi sono in numero di sei, ma il loro ruolo può appunto essere ridotto a sole tre funzioni.

La conclusione alla quale giungono Dumézil e gli studiosi che ne hanno proseguito il lavoro è che la società indoeuropea originaria era caratterizzata da una forte spiritualità, al punto che si parla di onnipresenza del sacro. E, tuttavia, non si tratta di una spiritualità fondata sul *contemptus mundi*, sul rifiuto del mondo, sulla fuga in una dimensione di rinuncia, eremitaggio, martirio, autoflagellazione, castità, povertà. Al contrario, la peculiare spiritualità indoeuropea doveva fungere da molla di un'incredibile espansione demografica, militare, politica e culturale, che avrebbe portato un piccolo popolo, probabilmente situato nel sud della Russia, ad occupare mezzo pianeta.

2. CARATTERISTICHE FONDAMENTALI DELL'IDEOLOGIA INDOEUROPEA

Una delle questioni fondamentali degli studi indoeuropei è la ricerca dell'*Urheimat*, l'insediamento primigenio. Attraverso una successione di ondate, la prima risalente a cinquemila anni fa, il popolo indoeuropeo si è espanso nelle regioni a Ovest e a Est di questo focolare iniziale. La tesi prevalente è che l'*Urheimat* fosse localizzato tra il Danubio e il Caucaso. Qualcuno è propenso a localizzarlo nell'Europa centro-orientale, tra il Danubio e il Baltico (Castrucci 2008: 490), e qualcun altro più a Est, nella regione transcaucasica dell'attuale Russia (Boyer 1991: 8). È stata avanzata anche l'ipotesi che l'insediamento iniziale fosse situato in Iran o in India, ma la linguistica, l'archeologia e la paleontologia non supportano adeguatamente questa tesi. Particolare non trascurabile: mancano nell'idioma indoeuropeo termini che indicano e definiscono la flora e la fauna dei paesi caldi. La questione dell'*Urheimat* è tutt'altro che secondaria in rapporto alla ricostruzione dell'ideologia e della religiosità indoeuropea. Trattandosi di un popolo di origine nordica, o comunque situato in una regione dagli inverni rigidi, in cui la vita dipende fortemente dalle condizioni atmosferiche, si presume –

con il conforto della linguistica – che esso abbia sviluppato in origine un culto di divinità naturali personalizzate. Nel Pantheon indoeuropeo troviamo: *Dyeus Pətēr (il ‘Padre Cielo’, il padre luminoso, da cui il latino Iuppiter); *Maworts (il Figlio di Dio che governa tuoni e fulmini); *Sawel(yos) e *Sawelnī (le divinità solari); *Mēn e *Louksnā (le divinità lunari), *Wlkanos (il fuoco); *Neptonos (le acque), ecc. (Mallory & Adams 2006: 408-414; Puhvel 1987).

Sugli Indoeuropei molto è stato scritto. Essi vengono in genere presentati come un popolo guerriero, nomade, conquistatore, a struttura patriarcale, dedito soprattutto all’allevamento, abile nelle arti e nei mestieri, dotato di una organizzazione politica efficiente, e sorretto – per dirla ancora con Boyer (1991: 9) – da «un’ideologia di dinamismo tutt’altro che banale». È stato spesso ripetuto che essi erano uomini e donne d’ordine, o, se si preferisce, poco inclini alla promiscuità, all’anarchia e allo spirito irenico che invece caratterizzavano le popolazioni matriarcali del tempo.

La loro supremazia militare si spiega anche col fatto che, al contrario dei popoli che li circondavano e che, di lì a poco, saranno sommersi dalle ondate indoeuropee, appresero presto a lavorare i metalli e ad addomesticare il cavallo. Compresero che i carri da combattimento su ruote e i cavalli addestrati al traino e alla corsa sarebbero state armi micidiali, se poste di fronte a fanti appiedati o a dorso d’asino. Ma l’idea, di per sé, non basta. Non bisogna sottovalutare l’abilità manuale e l’attività raziocinante che presiedettero all’affinamento delle tecniche di costruzione dei carri, nonché di selezione, allevamento e addestramento dei cavalli.

Boyer nota che, a tutto questo, si aggiunge «una visione generale del mondo, della vita e dell’uomo che certamente privilegiava i valori dell’azione». Non è azzardato parlare di ideologia comune, se si considera che «in tutte le culture indoeuropee una stessa fraseologia poetica viene usata per oggetti identici». Ciò detto, lo stesso specialista si affretta a precisare che è pure «opportuno moderare le affermazioni, troppo spesso velate di dubbie ideologie, che farebbero degli Indoeuropei dei superuomini» (Ibid.).

Ci avviciniamo ora al tema principale del nostro discorso. Abbiamo visto che Dumézil scopre e svela la concezione tripartita dell’ideologia indoeuropea. Sebbene nelle opere sopra citate, *Mitra-Varuna* e *Mythe et Épopée*, egli si soffermi con una certa insistenza sulla prima e la seconda funzione, particolarmente interessanti per la politologia e la storia politica, a noi interessa soprattutto la terza, che assume invece maggiore rilievo per la sociologia storica. Delle tre funzioni duméziliane, la fecondità-fertilità è strettamente legata non soltanto alla dimensione economica (produzione), ma anche alla dimensione della sessualità e della famiglia (riproduzione).

La preminenza assoluta della famiglia nella società italiana, fenomeno millenario che inizia ad essere soggetto a un processo di erosione a partire

dagli anni settanta del XX secolo, è il più tipico esempio di eredità dell'ideologia indoeuropea. Si badi che non si tratta soltanto di essere fecondi, di fare figli, elemento ovviamente comune a tutte le culture, quanto di fare ed educare i figli *in un certo modo*. Boyer (1991: 12) ipotizza che «proprio in questa familiolatria si trovi il tratto più pertinente della mentalità indoeuropea: l'attuale disaffezione alla famiglia rappresenta senza dubbio la nostra prima vera rottura con l'Indoeuropeo». E aggiunge che, in conseguenza di questa impostazione familistica, «la cultura indo-europea ha dovuto condannare il celibato, l'aborto e l'omosessualità, tre pratiche che comportano la sterilità e che sono disprezzate in tutte le civiltà che qui ci interessano, tranne, ancora una volta, la civiltà greca».

Sulla specificità della cultura greca, urge però una precisazione. I Greci ammettevano l'aborto, ma non nel quadro di una visione individualistica ed edonistica della vita. Lo dimostra il fatto che l'interruzione di gravidanza, più che una scelta individuale e opportunistica, era un'imposizione della comunità. L'aborto veniva ammesso o, addirittura, imposto, non in contrasto con la funzione della fecondità o della supremazia della famiglia, ma in nome di una 'buona fecondità' e di una 'buona famiglia'. Questa pratica poteva infatti riguardare i concepiti di persone ritenute troppo vecchie per procreare o generati al di fuori dei legami famigliari. La finalità eugenetica che si cela dietro l'aborto così praticato ci fa comprendere che i Greci non si pongono affatto al di fuori della tradizione indoeuropea.

Un discorso analogo può essere proposto in relazione all'omosessualità greca. Anche in questo caso, sarebbe fuorviante applicare categorie interpretative contemporanee per comprendere quei comportamenti. Oggi l'orientamento sessuale è visto come un fattore identitario. Si chiede al cittadino di scegliere, di decidere se appartiene alla schiera degli eterosessuali, degli omosessuali, dei transessuali, e via dicendo. Per i Greci non era così. Non c'era alla base del rapporto sessuale un *aut aut*, una scelta esistenziale, un percorso identitario. Erano gli stessi padri di famiglia, sposati, con figli, che avevano rapporti sessuali con amici dello stesso sesso. La sfera della famiglia, della riproduzione, del rapporto uomo-donna, che erano concepiti come doveri sociali, proprio nel solco della tradizione indoeuropea, non venivano minimamente intaccati dai rapporti extraconiugali dei maschi adulti con ragazzi più giovani (*erómenos*, ἐρώμενος), prostitute (*pornai*, πόρναι) o dame di compagnia (*hetairai*, ἑταῖραι). Inoltre, come racconta Plutarco a proposito degli Spartani, anche quello tra maschi era un rapporto virile. Non c'era maschio che si comportava da donna, in quanto omosessuale. Anzi, veniva piuttosto chiesto alle donne di comportarsi da maschi, dedicandosi alla ginnastica e alle arti militari, oltre che alla procreazione (Plutarco 2013: 110-111). Questo per dire che l'omosessualità greca non andava nemmeno a intaccare la seconda funzione dell'ideologia tripartita,

quella della forza fisica applicata alla guerra. Quella dei Greci – in che misura statistica poi non è noto – più che omosessualità identitaria, in senso odierno, era bisessualità machista, comunque fondata sul culto del corpo e della potenza.

Più in generale, nel campo della sessualità, la mentalità indoeuropea originaria va certamente inquadrata in una impostazione di tipo patriarcale, patrilineare e patrilocale. Tuttavia, come sottolinea Emanuele Castrucci (2008: 501), «questa visione definisce un tipo di società completa, in cui il rapporto tra i sessi è visto in una chiave di complementarità già espressa allegoricamente dal mito dell'androgino. La donna risulta quindi pienamente integrata nelle strutture socioeconomiche e culturali della comunità, e possiede tra l'altro, in misura preponderante, il compito della trasmissione delle tradizioni».

Sebbene nei popoli di origine indoeuropea si potranno poi trovare situazioni diversificate, anche in relazione alla struttura di classe della società, e nonostante un impianto generale che privilegia il maschio, la donna non è ridotta a uno stato servile. Come precisa ancora Castrucci, «la stessa parola "donna" ci viene da una radice indoeuropea *dom-, per cui rimanda all'idea di signoria, padronanza e di ruolo di sovrintendenza alla casa e alla vita familiare». In linea con la tendenza generale indoeuropea, anche nel campo del rapporto tra i sessi, invece di tendere a un modello egualitario, vengono piuttosto valorizzate le differenze e distinte le sfere di dominio dei diversi soggetti. Questa impostazione si riflette inevitabilmente nella vita sessuale. Più in dettaglio, «il sesso viene vissuto in una dimensione che poi sarà definita per antonomasia pagana, racchiusa in una dialettica magica tra piacere-gioia e sacralità; l'istituzione del matrimonio è fondata proprio sulla differenza dei ruoli, sull'onore, sulla lealtà, sul rispetto reciproco» (Ibid.).

Un altro aspetto legato alla sfera della fertilità-fecondità è quello dell'elisir di lunga vita, tema ricorrente nei miti e nei libri sacri dei popoli indoeuropei. Boyer (1991: 17) sottolinea che frequente è il riferimento a «oggetti simbolici (il mulino che macina oro), sostanze singolari (il filtro dell'immortalità), o animali prodigiosi (come il cavallo volante), o attività straordinarie (come quella del fabbro meraviglioso)». Inoltre, torna spesso anche il tema di un'Età dell'oro, di un luogo e un tempo in cui trionfava il bene, anche e soprattutto inteso in termini di benessere fisico, longevità, prosperità. I miti in cui gli Indoeuropei cristallizzavano «la parte più intima dei loro sogni ontologici» sono quelli «delle Isole fortunate, di cui è possibile si ritenessero originari al principio dei tempi (*in illo tempore*, come direbbe Mircea Eliade), e che ritroveremo in seguito un po' ovunque nelle nostre stesse mitologie (Iperborei, Eldorado e in qualche modo tutti i nostri "paradisi")» (Ibid.).

3. I TRATTI ESSENZIALI DELLO ZOROASTRISMO

Si stringe ora il cerchio del nostro discorso dall'Eurasia alla Persia, dagli Indoeuropei agli Indoiranici, o, più precisamente, agli Arii (Aryan), se vogliamo utilizzare il termine con cui si autodesignavano gli abitanti dell'altopiano iranico e dell'India. Ma prima di entrare nel dettaglio nell'Avesta, il libro sacro dello zoroastrismo, è opportuno caratterizzare in senso generale la religione iranica.

Gherardo Gnoli (1988: 105) avverte innanzitutto che «tra le religioni viventi fondate da un profeta della cui storicità non si ha motivo di dubitare lo zoroastrismo è quella più antica». Lo studioso spiega che «lo zoroastrismo deve il suo nome a quello del suo profeta, *Zarathustra*, noto in occidente sotto forme derivate da quelle greche, *Zoroastres*, *Zoroaster* ecc.», ma precisa anche che esiste «un altro nome con cui questa religione è nota: *mazdeismo*. Quest'ultimo è diffuso soprattutto nella letteratura scientifica e fa riferimento non al nome del profeta, ma a quello del suo dio, *Ahura Mazda*, letteralmente “Signore Saggio” o “Signore Saggerza”». I due termini vengono spesso utilizzati come sinonimi, ma vi sono autori che sottolineano le differenze di significato e prediligono l'uno all'altro. C'è chi preferisce “mazdeismo” (o “mazdaismo”), perché il culto di Mazda esisteva anche prima della riforma operata da Zarathustra e si svilupperà successivamente grazie ad altri apporti. Questo è il caso di Arnaldo Alberti, curatore di un'edizione in italiano dell'Avesta per la UTET (2013). C'è chi invece preferisce “zoroastrismo”, proprio perché la versione antecedente della religione era altra cosa e le scritture consentono di riferirci soltanto alla versione post-zoroastriana del culto. Questo è il caso di Gnoli (1991: 106). Entrambe le tesi sono sostenute da buone ragioni. Qui utilizzeremo in prevalenza il termine “zoroastrismo”, semplicemente perché è più popolare, essendo noto anche al di fuori del circolo ristretto degli specialisti, ma senza farne una questione di principio.

Il primo problema che, come spesso accade, divide gli specialisti, è quello della cronologia. Pochi dubitano dell'esistenza di Zarathustra e questo consenso è già notevole nel territorio delle scienze umane, dove la controversia è la regola più che l'eccezione. Tuttavia, diverse sono le tesi sulla collocazione storica della sua predicazione religiosa.

A lungo si è creduto che l'autore di alcune parti fondamentali dell'Avesta, in particolare delle Gāthā, o canti, fosse un contemporaneo di Pitagora e Buddha, ovvero che la sua esistenza si collocasse intorno al VII secolo a.C. Ora, ci sono esperti inclini a retrodatare, e anche di molto, la vita e le opere del Profeta. Gherardo Gnoli (1991: 106) afferma che lo zoroastrismo «è una religione che, nei suoi tratti essenziali, è vecchia di quasi tre millenni e, secondo alcuni studiosi, anche più vecchia. [...] La patria stessa

del profeta, all'interno del vasto mondo iranico del I millennio a.C., non è sicura: tutto quel che si può dire, con buon grado di verisimiglianza, è che egli fosse vissuto tra il X e il VII secolo in una regione del mondo iranico orientale, forse nel Sistan».

C'è, però, chi si spinge oltre. E la discussione è tutt'altro che oziosa. La retrodatazione, basata fundamentalmente sull'analisi comparata dello stile di scrittura e il lessico delle Gāthā e di altre iscrizioni e opere iraniche, incontra ovvie resistenze, perché è in gioco la questione della primogenitura del monoteismo. Nell'Occidente cristiano si è sempre ritenuto che il primo popolo storico ad adorare un unico Dio fossero gli Ebrei. Questa tesi è entrata in crisi in seguito a un grande numero di studi storici, archeologici e filologici che fanno pensare ad una 'evoluzione' della religione ebraica, da un originale politeismo – testimoniato da una interpretazione letterale della fonte elohista – a una forma di enoteismo o monolatria e, infine, al monoteismo (Noll 2013). Secondo la tradizione ebraica, la Torah è stata consegnata a Mosè da Jaweh in persona, sul Monte Sinai, tra il XIV e il XIII secolo a.C., mentre la Tanakh sarebbe stata canonizzata nel IV secolo a.C. Gli storici sono piuttosto inclini a pensare che la datazione di diversi libri debba essere posticipata all'età monarchica, ovvero tra il X e il VI secolo a.C., o post-silica, ossia dopo il 539 a.C. (Grottanelli 2007: 6-7). D'altro canto, come sopra accennato, alcuni iranisti hanno recentemente retrodatato la vita di Zarathustra dal VII secolo a.C. a un periodo incerto che si colloca tra il XV e il XVIII secolo a.C. (Choksy 2005: 9988-9989; Nasr & Aminrazavi 2008: 13). Se questa datazione è corretta, il monoteismo iranico sarebbe antecedente anche al tentativo del faraone Amenofi IV di instaurare il culto di Aton in Egitto, nel XIV secolo a.C.

Senza contare che diversi autori greci, pur senza addurre prove particolarmente convincenti, lo consideravano ancora più antico. Per esempio, Plutarco (2017: 691), in *Iside e Osiride*, scrive che i più nobili sapienti dell'umanità «credono che vi siano due principi divini, quasi rivali tra loro: l'uno artefice dei beni, l'altro dei mali. E c'è chi chiama il primo, migliore, "dio"; e il secondo, "dèmone": così, per esempio, il mago Zoroastro, di cui si narra che visse cinquemila anni prima della guerra troiana. Costui chiamava il primo Horomazes, l'altro Arimanius; e ipotizzava poi che l'uno somigliava, nel campo del sensibile, alla luce; e l'altro, al contrario, alle tenebre e all'ignoranza; e che tra l'uno e l'altro, intermedio, era Mitra, chiamato perciò dai Persiani "Mediatore"». In base a questa datazione, che si presume esagerata, la predicazione del Profeta sarebbe avvenuta ben ottomila anni fa.

Anche rimanendo agli studi più attendibili, comunque, tutto fa pensare che i canti dell'Avesta siano di molto antecedenti alla fonte Jahvista della Bibbia. Ha, perciò, un certo valore l'ipotesi che siano stati proprio i Persiani achemenidi a indurre gli Ebrei ad abbandonare la monolatria, in favore del

monoteismo, quando li liberarono dalla schiavitù in Babilonia e consentirono loro di ricostruire il Tempio di Gerusalemme (515 a.C.). Il fatto che il Deutero-Isaia abbia salutato Ciro il Grande, un non ebreo, come l'atteso 'messia' è una circostanza non trascurabile.

Sia chiaro, però, che ben lungi da noi è l'idea di impelagarci in una discussione sulla vera origine del monoteismo e delle idee correlate che ritroviamo oggi nel cristianesimo. Chi non fosse convinto dalle scoperte degli ebraisti e degli iranisti contemporanei, può tranquillamente rimanere fermo nelle proprie convinzioni. In fondo, ciò che qui ci preme sottolineare non sono tanto le somiglianze, quanto le differenze tra il monoteismo di origine indoeuropea e quello di origine semitica, ammesso che abbiano un'origine differente.

In ogni caso, è vero che le notizie iniziano ad essere più sicure dopo il VII secolo, quando lo zoroastrismo diviene la religione ufficiale del primo impero persiano (VI-IV secolo a.C.), retto dalla dinastia degli Achemenidi. Gnoli (1991: 106) precisa che «il primo sovrano di questa dinastia che può essere considerato zoroastriano senza ragionevoli dubbi, fu Dario I (522-486 a.C.)». Sono i monumenti ritrovati e analizzati dagli archeologi, corredati da iscrizioni di carattere sacro, a confermare questa circostanza.

Segue la conquista della Persia di Alessandro Magno e la presa del potere da parte della dinastia dei Seleucidi. Gli zoroastriani ricordano l'invasione macedone come un evento funesto, di crisi della tradizione, se non di drastica rottura. Ma per la religione di Zarathustra non fu la fine. «Lo zoroastrismo riprese un posto di relativa preminenza sotto la dinastia degli Arsacidi nell'impero dei Parti (II sec. a.C. - III sec. d.C.), convivendo con le altre religioni in un periodo contrassegnato da forti tendenze sincretistiche. Esso divenne infine la religione ufficiale del nuovo impero persiano della dinastia dei Sassanidi (III - VII sec. d.C.)». Gnoli (1991: 106) precisa che «a quest'ultimo periodo risalgono gran parte dell'assetto dottrinario e rituale, la codificazione di un canone delle Scritture e la redazione dell'Avesta, l'organizzazione di una vera e propria Chiesa zoroastriana con una sua gerarchia rigida». Segue poi la diffusione dell'islam nell'altopiano iranico. Lo zoroastrismo, chiamato dai fedeli la "Buona Religione", ovvero la religione per antonomasia, diventa un culto minoritario. Nei momenti di maggiore repressione, molti seguaci di Zarathustra si trasferiscono in India. Oggi si contano circa 200.000 zoroastriani, dislocati tra l'Iran e l'India. Queste sono, in estrema brevità, le vicende storiche del culto di Ahura Mazda. Veniamo ora agli aspetti dottrinali.

Gli zoroastriani, o mazdei, venerano un dio supremo, chiamato Ahura Mazda (forma avestica del nome) o *Ohrmazd* (forma pahlavica del nome). Gnoli (1991: 107) racconta che Ahura Mazda è un «dio creatore, onnisciente, guardiano dell'ordine cosmico e della verità (*Asa*), al vertice di una

gerarchia di entità tra divine ed angeliche (*yazata*), implacabile avversario delle potenze maligne e distruttive». Le forze maligne sono incarnate o rappresentate dal principe delle tenebre, chiamato *Angra Mainyu* (forma avestica del nome) o *Ahriman* (forma pahlavica del nome). Abbiamo, dunque, una concezione del mondo e della vita che pare di impianto dualistico, ossia basata su una lotta senza quartiere tra le forze del bene e le forze del male, che si riverbera in tutti gli aspetti dottrinali e rituali della religione. A ben vedere, però, le due entità in conflitto non sono perfettamente simmetriche sul piano ontologico, al punto che la seconda – pur seminando disgrazie – è destinata alla sconfitta per manifesta inferiorità. Ciò significa che non siamo in presenza di un dualismo puro, dagli esiti incerti.

Ahura Mazda, il dio padre, ha un figlio: Ātar, il fuoco. Il fuoco rappresenta la presenza terrestre, tra gli uomini, della divinità. Aspetto rituale e cerimoniale fondamentale dello zoroastrismo è, infatti, la conservazione del fuoco. È un rito che ritroviamo nell'Antica Grecia, nell'Antica Roma e anche nei moderni giochi olimpici. Chi ha criticato questo aspetto della religione zoroastriana, considerandolo evidenza di un primitivo animismo, basato sull'adorazione di un semplice elemento naturale, non ha ben compreso il valore simbolico del fuoco, che invece era (ed è) chiarissimo ai sacerdoti di questa religione. Il fuoco è un oggetto concreto, manipolabile, il quale si iscrive però nella globale visione dualistica dello zoroastrismo, che vede opposta la luce alle tenebre, la vita alla morte, l'intelligenza all'ignoranza, il bene al male. Non sfuggirà che queste contrapposizioni non sono estranee allo stesso assetto dottrinale del cristianesimo.

Gli elementi comuni – anche se non necessariamente riconducibili a continuità storica – di queste due grandi religioni non finiscono qui. Per esempio, centrale nello zoroastrismo come nel cristianesimo è l'idea di vita eterna, di vita ultraterrena, condizionata dalla condotta morale nel corso dell'esistenza terrena. «L'uomo che ha bene operato in questa vita può sperare legittimamente ad una migliore esistenza dopo la morte. Egli, superate le prove difficili che attendono le anime dei trapassati nell'immediato *post mortem* – in cui esse per altro saranno assistite dai riti appositi della comunità dei fedeli – potrà ascendere ai cieli. I viventi continueranno a venerare le anime dei giusti defunti secondo una complessa ideologia funeraria che si riflette in una speciale pratica rituale» (Gnoli 1991: 108).

Spesso si sottolinea quanto si debba al cristianesimo il concetto di “persona”, ovvero di individuo della specie umana unico e irripetibile, capace di scegliere tra il bene e il male, guidato da coscienza morale, dotato non solo di un'anima ma anche di un corpo immortale. Si rimarca che ciò che distingue nettamente il cristianesimo dal paganesimo, sul piano della soteriologia, ovvero aldilà della specificità della dottrina etica, è la resurrezione del corpo, che si affianca all'idea greca – e dunque inequivocabilmente pagana – di

immortalità dell'anima. Ebbene, già la religione di Zarathustra «pone un fortissimo accento sul giudizio individuale delle anime e prescrive con eccezionale energia di credere al paradiso e all'inferno, oltre che ad un'esistenza intermedia, alla resurrezione dei morti e al giudizio finale, che porrà termine a questa fase della nostra esistenza caratterizzata dal miscuglio di bene e di male».

Altro aspetto che viene posto in evidenza, per distinguere il cristianesimo dal paganesimo, è la concezione del tempo. La differenza concettuale – non senza qualche forzatura – è stata schematizzata nei seguenti termini. Il tempo è ciclico per i pagani, tanto in relazione ai fenomeni naturali quanto in relazione ai fenomeni sociali, i quali comunque restano iscritti nei primi, o meglio in un più vasto ordine cosmico. Di qui l'attenzione agli eoni, alla precessione degli equinozi, alla successione di solstizi ed equinozi durante l'anno terrestre, o al ciclo delle lune e delle ore del giorno e della notte. Gli stessi sistemi politici, le mentalità degli uomini, gli stili di vita, si inscrivono per i pagani in questo movimento ciclico, come dimostra – per fare solo l'esempio più noto – la teoria greca dell'anaciclosi (*anakýklōsis*, ἀνακύκλωσις), per la quale le varie forme di governo degenerano l'una nell'altra, per tornare infine al punto di partenza. Per i pagani non c'è un inizio e una fine. La stessa anima preesiste l'esistenza terrena di un individuo. Esiste eternamente, immersa in un ciclo di nascite e di morti. I cristiani, invece, costruendo sull'ebraismo, che prevede una creazione *ex nihilo*, dunque un inizio assoluto, hanno una concezione lineare del tempo. Esso si muove da un punto a un altro, da un'Alfa a un'Omega, da un *fiat lux* (יְהִי אוֹר, *yehi 'or*) a un giudizio universale. Ciò che è in mezzo acquista senso in relazione ai due estremi. Per spostarci nel dominio della sociologia della conoscenza, gli stessi concetti di progresso lineare in filosofia della storia, di evoluzione secondo un disegno intelligente in biologia, di Big Bang e Big Crunch in astronomia, sarebbero informati dal retaggio giudeo-cristiano dell'Occidente. Ma siamo così sicuri che, in origine, sia davvero giudeo-cristiana e non piuttosto zoroastriana l'idea di un canovaccio lineare della storia?

Nella religione fondata da Zarathustra «la storia del mondo e della creazione è suddivisa in tre grandi periodi: quello originario e perfetto; quello presente in cui si insinua il potere del male, che contamina e corrompe; quello futuro in cui il regno di Ahura Mazda non soffrirà più per attacchi sferrati da Ahriman» (Gnoli 1991: 108).

È dunque possibile che il cristianesimo, magari per via dell'influenza esercitata dallo gnosticismo e dalle religioni misteriche di origine orientale, in particolare il mitraismo, debba aspetti della propria dottrina anche allo zoroastrismo e non solo alla sapiente fusione di elementi provenienti da Atene e Gerusalemme, come generalmente si ammette?

È storicamente documentato che lo zoroastrismo, «tra il sesto secolo a.C. e il decimo secolo d.C. [...], influenzò le credenze ellenistiche, ebraiche, cristiane e musulmane attraverso il contatto tra i membri di quelle comunità e gli zoroastriani». D'altro canto, nello stesso periodo, «gli zoroastriani hanno assimilato aspetti del monoteismo e dell'agiografia dalle tradizioni giudaico-cristiane e islamiche» (Choksy 2005: 9988). In altri termini, la contaminazione è andata in due direzioni ed è ora difficile stabilire con certezza chi abbia influenzato chi, su ogni singola questione. Resta però il fatto che l'idea di un paradiso perduto in *illo tempore* e il sogno di un ritorno a quel paradiso alla fine dei tempi, è – come si è già rilevato – un'idea protoindoeuropea e, dunque, potrebbe essere anteriore tanto al giudeo-cristianesimo quanto allo zoroastrismo.

È comunque piuttosto peculiare il fatto che, dopo secoli di scoperte nel campo degli studi indoeuropei e dell'iranistica, in diverse storie dell'idea di Dio non vi sia alcun accenno allo zoroastrismo. Un caso emblematico è *L'evoluzione di Dio* di Robert Wright, studioso che ha insegnato filosofia a Princeton e religione all'Università della Pennsylvania. Il libro parla dell'animismo, dello sciamanesimo, del politeismo polinesiano, del totemismo americano, degli aborigeni giapponesi, dei pigmei del Congo, delle religioni mesopotamiche, poi salta all'ebraismo, e da lì procede con il cristianesimo e l'islam. Spiega piuttosto bene come l'ebraismo sia 'progredito' dal politeismo al monoteismo, passando attraverso una fase di monolatria o enoteismo (Wright 2010: 165-184). Mette questo progresso in relazione proprio alla liberazione degli Ebrei dalla cattività babilonese, grazie all'intervento dei Persiani, ma non si pone molte domande sulla religione di Ciro o di Dario. L'autore spiega anche piuttosto bene come il platonismo sia penetrato nello stesso ebraismo, e quindi nel cristianesimo, attraverso la traduzione e l'interpretazione della Bibbia operata da Filone d'Alessandria nel I secolo a.C. (Wright 2010: 185-211). Per esempio, mette in evidenza il fatto che la Bibbia dei Settanta è impregnata di concetti ellenistici. Tuttavia, in questa storia, non si fa alcun riferimento alla religione di Zarathustra, né all'influsso che essa potrebbe avere esercitato sul mondo antico, né tantomeno all'origine indoeuropea dei concetti fondamentali di ogni monoteismo contemporaneo, a partire da quello di "Dio Padre".

4. NOTA SULL'INFLUSSO DELLO ZOROASTRISMO IN OCCIDENTE

Non pochi studiosi rimarcano che zoroastrismo ed ellenismo, soprattutto dopo la conquista di Alessandro il Macedone, abbiano trovato punti di contatto, dando origine ai più svariati culti sincretici. Gnoli (1991: 112) sostiene che

le *interpretationes* iraniche di divinità straniere, in particolare greche, il fenomeno dell'ellenizzazione dei magi e quello della letteratura apocrifia che la cultura ellenistica poneva sotto il nome di Zoroastro o di altri grandi sapienti della tradizione dei magi, quali Istaspe e Ostane, in trattati di astrologia, magia, alchimia, apocalittica, le speculazioni sul Tempo e sull'Eimarmene, tipiche del pensiero religioso di quell'epoca e di una religiosità con marcate caratteristiche astrali e astrologiche, e, infine, i Misteri di Mithra sono tutti eloquenti fenomeni della forza d'espansione delle idee religiose iraniche, rielaborate dalla cultura sincretistica in età ellenistico-romana.

Troppo spesso si dimentica che la Persia è stata a lungo una superpotenza capace di influenzare culturalmente le aree soggette al suo dominio geopolitico e che lo stesso Impero Romano ne subì il fascino, ereditandone e reinterpretandone anche aspetti della sfera spirituale, a partire dal culto di Mithra (Boyce 1979: 99).

Sebbene non ci sia accordo tra gli studiosi né a riguardo della derivazione diretta del culto romano di Mithra dall'antecedente iranico (potrebbe trattarsi di una appropriazione e distorsione creativa), né sull'influsso esercitato dal mitraismo romano sul cristianesimo (potrebbe essere accaduto l'opposto), la discussione sulle contaminazioni resta comunque molto feconda.

Delle similitudini e differenze tra il mitraismo e il cristianesimo, si è parlato molto nella letteratura scientifica, a partire dagli studi di Franz Cumont, a cavallo tra il XIX e il XX secolo, per arrivare alle più recenti scoperte storiografiche e archeologiche, per esempio quelle di Roger Beck (2006). La questione ha riempito pagine anche nella letteratura divulgativa, non sempre accuratissima nella scelta e nell'uso delle fonti, ma solleticata dall'idea di dimostrare che quanto ci ha raccontato per secoli la tradizione a riguardo della singolarità del Messia cristiano sia soltanto una parte della verità, se non una distorsione dei fatti storici (Cooper 1996; Freke & Gandy 1999; Nabarz 2005). In queste opere sono stati sottolineati i tanti aspetti comuni dei due culti, tra i quali la cerimonia del battesimo, l'idea di fratellanza e solidarietà tra gli uomini in Terra, l'idea di vita eterna, nonché le similitudini tra le due divinità, come la nascita da una Vergine, in una grotta, il 25 dicembre, la morte intorno all'equinozio di primavera, la resurrezione e l'ascesa al cielo. Tra l'altro, nei Vangeli canonici, si menzionano i Magi venuti dall'Oriente, ma non vi è traccia della grotta e del bue che immancabilmente corredano il presepe cristiano, mentre questi elementi sono presenti nell'iconografia mitraica, a dimostrazione che le tradizioni popolari sono più resistenti della stessa elaborazione dottrinale.

La letteratura scientifica è, però, molto più cauta al riguardo di queste ipotesi. Se Cumont (1903, 1911, 1922) e i suoi allievi difendevano vigorosamente

samente l'idea di una continuità tra il culto persiano di Mitra e i Misteri di Mithra nell'Antica Roma, a partire dagli anni settanta gli specialisti hanno messo in serio dubbio la teoria della derivazione iranica (Gordon 2017). Se alcuni storici hanno presentato il culto di Mithra come un precursore del cristianesimo (Schulze 1972), altri hanno invece criticato e rigettato questa interpretazione storica (Clauss 2001: 7). L'argomento è troppo 'delicato' perché si possa pensare di arrivare a un consenso generale, semmai sia possibile questo stato di cose nelle scienze umane.

Inoltre, se ci è concessa un'altra considerazione nell'ordine della sociologia della conoscenza, mentre gli storici delle idee – per il carattere eclettico e interdisciplinare del loro campo di studi – tendono a sottolineare i legami tra le culture più disparate, unite dal filo rosso dell'idea che le attraversa, gli specialisti di un periodo, di un'area geografica, o di una lingua, tendono invece a 'marcare il territorio', escludendo che si possa spiegare ciò che studiano con qualcosa scoperto altrove.

È chiaro che non esiste un punto di vista privilegiato. Come spesso si ripete: ogni modo di vedere è un modo di non vedere. Qui, tuttavia, difendiamo l'apporto che può dare l'approccio 'olistico' della storia delle idee. Se ci si alza metaforicamente verso il cielo e si osserva tutta la situazione in una prospettiva più ampia, si perdono certamente di vista particolari molto importanti, ma si può anche comprendere che certe questioni sono poco rilevanti o mal poste. È il cristianesimo ad avere copiato dal mitraismo o, viceversa, i seguaci di Mithra hanno imitato quelli di Cristo? Potrebbero essere infondate entrambe le circostanze. Nuovi culti possono essere nati indipendentemente e, comunque assomigliarsi, perché fanno riferimento ad una stessa matrice comune, ad una stessa mentalità, ad uno stesso modo di pensare e agire le cui radici sono millenarie, e vanno indietro non solo allo zoroastrismo, ma, ben oltre esso, alla stessa ideologia indoeuropea. Lo stesso accade nella scienza. Notava il sociologo Robert K. Merton (1973: 286-324) che spesso gli scienziati litigano per la priorità di una scoperta, per esaltare il proprio genio, senza rendersi conto che quella scoperta *era nell'aria*. Dato il livello di conoscenza raggiunto, se non l'avesse fatta uno scienziato in un luogo, l'avrebbe fatta qualcun altro, in modo indipendente, altrove. Le scoperte scientifiche sono quasi sempre multiple. Lo stesso potrebbe essere vero per le idee religiose. Non dovremmo allora stupirci delle somiglianze, ma piuttosto interrogarci sulle differenze.

Piuttosto interessante, nel contesto del nostro tema, è proprio la differenza tra Mithra e Gesù Cristo. Il primo è un dio guerriero, un dio armato, che proprio per questo trova seguaci soprattutto tra i legionari romani, anche se non mancano tra le sue schiere funzionari imperiali e schiavi. Cristo è, invece, un dio di pace, che trova inizialmente seguaci tra i soggetti marginali dell'Impero, consolati dall'idea che gli ultimi saranno i primi, pur essendo

ugualmente documentata l'adesione di membri delle classi elevate. Il Mithra romano sembra dunque più in linea con la seconda funzione dell'ideologia tripartita indoeuropea. Inoltre – e questo è dirimente ai fini del nostro discorso – mentre Gesù Cristo è descritto dai Padri della Chiesa come brutto, basso, grasso, malvestito e persino deforme (Calmèt 1731: 76), nonché iconograficamente rappresentato come un dio sofferente sulla croce, e dunque – seppur momentaneamente – sconfitto, debole, in scacco, Mithra è invece raffigurato invariabilmente come un dio bello e forte, in continuità con la tradizione pagana più antica. La scelta indica che il cristianesimo intende dare priorità assoluta alla dimensione etica (la bontà interiore) sulla dimensione estetica (la bellezza esteriore).

Resta poi il fatto che l'influenza dello zoroastrismo va ben oltre il controverso legame che intesse con il mitraismo romano e, di conseguenza, con il cristianesimo. Gnoli (1991: 112) invita, non a caso, a considerare piuttosto «un'impronta iranica sulla diffusione sia di un dualismo religioso sempre più netto, che sarà uno dei fondamenti dello gnosticismo dei primi secoli, sia di un'escatologia dominata dall'idea dell'avvento di un'umanità "salvata" e reintegrata in uno stato di perfezione, contraddistinto dalla resurrezione dei corpi e sul piano individuale da una speciale concezione del *post mortem*...».

Le modalità attraverso le quali antichissime idee continuano a viaggiare nel tempo, passando di opera in opera e riemergendo nelle culture più distanti, sono le più disparate. Per quanto riguarda l'idea della resurrezione del corpo e del suo destino all'Inferno, nel Purgatorio o in Paradiso, un'impronta indelebile nella cultura occidentale è stata lasciata, notoriamente, dalla *Divina Commedia* di Dante Alighieri. Tracciare il legame tra il *post mortem* dantesco e quello zoroastriano potrebbe apparire un azzardo. Eppure, i possibili legami non mancano. Lo zoroastrismo è religione viva, che mantiene il legame con la predicazione di Zarathustra, ma continua a produrre letteratura anche nel Medioevo, proprio come il cristianesimo. Gnoli (1991: 113) ricorda, per esempio, l'esistenza della «letteratura religiosa dei testi pahlavici del IX e del X secolo, che da una parte ci illumina sullo stato dello zoroastrismo in epoca abbaside e, dall'altra, per tutto quello che in essa si riflette di tradizioni più antiche, sull'elaborazione dottrinarie che caratterizzò, appunto, lo zoroastrismo sassanide». Ebbene, nell'ambito di questa letteratura, il *Libro di Arda Wiraz* «descrive un viaggio nell'aldilà compiuto, grazie all'assunzione di un narcotico, dal giusto Wiraz e che può paragonarsi a varie opere islamiche, quali il *Libro della Scala*, fonte possibile della *Divina Commedia*» (Ibid.).

5. NOTIZIE SU ZARATHUSTRA

Confessando di essere stato un seguace del principe persiano Mani, prima della conversione, Sant'Agostino (2012) ha finito per richiamare l'attenzione degli studiosi occidentali sul manicheismo e sull'influsso che questo culto potrebbe avere esercitato sullo stesso cristianesimo maturo, proprio grazie all'opera di rielaborazione dottrinale del teologo di Ippona. A sua volta, Mani ci apre la strada per la riscoperta di Zarathustra, mettendo la sua predicazione in Persia, ovvero della vasta regione iranica che si frappone tra l'India e l'Impero Romano, sullo stesso piano della predicazione di Buddha in Oriente e di Gesù in Occidente. Secondo Mani, i tre grandi saggi avrebbero, ognuno a modo proprio, portato un messaggio di verità nelle tre grandi regioni del mondo. In virtù dell'eccezionale testimonianza di Mani, risalente al III secolo d.C., sappiamo dell'esistenza di libri sacri, attribuiti all'autorità di Zarathustra, in tempi antichi. Il profeta iranico, al contrario di Buddha e Gesù di Nazareth, avrebbe messo per iscritto il proprio pensiero. Il tutto aleggia, naturalmente, nell'incertezza, perché nulla è rimasto di quelle fonti originarie. Tuttavia, l'antichità delle Gāthā è confermata dal fatto che sono scritte in una lingua arcaica, ormai morta al tempo della stesura dei manoscritti che si sono conservati. Il che fa pensare che i manoscritti che sono giunti fino a noi possano essere stati copiati, trascritti da altri manoscritti molto più antichi, poi andati perduti.

Partendo dagli scarni elementi autobiografici contenuti nelle Gāthā, nonché dalle informazioni di carattere non mitico sulla vita del profeta tramandate dalla tradizione, Gnoli (1991: 121) conclude che «Zarathustra era uno *zaotar*, e cioè un sacerdote (in antico-indiano *hótr*), appartenente al clan *Spitama*. Di lui si conoscono i nomi del padre, della moglie e di una delle figlie. Non era una persona socialmente influente o potente: i suoi beni erano scarsi, come egli stesso dichiara (*Yasna* 46, 2). Viveva in una comunità che lo avrebbe respinto. I *kavi*, *karapan* e *usig*, vale a dire i suoi capi e i suoi preti, non avrebbero accettato i suoi insegnamenti, costringendolo ad abbandonare la sua terra...».

Sulla povertà di Zarathustra non concordano tutti gli iranisti. Alberti (2013) pone l'accento sul fatto che «Zarathuštra era ricco di suo e andava ramingo per le regioni del Nord Īrān a predicare il messaggio ahurico per propria scelta o, se si vuole, per chiamata divina». Prova ne sia che «possedere decine di migliaia di capi di bestiame era un vanto del casato paterno di Zarathuštra». È, però, vero che «Zarathuštra ha sempre avuto a cuore i poveri». Non a caso, nell'Avesta si ripete con insistenza che «Colui che soccorre il povero fa Ahura re».

Ancora sappiamo che, «insieme ad una comunità di discepoli, definiti “poveri” (*drigu*), egli continuò ad avere numerosi nemici, per mano dei quali

trovò la morte, secondo la tradizione all'età di settantasette anni, quarantasette anni dopo la rivelazione da lui ricevuta». Queste cifre non sembrano avere alcun significato simbolico e la circostanza rafforza l'idea, peraltro poco o punto contestata, della storicità di Zarathustra.

Secondo Dumézil, il Profeta trasforma l'antica religione iranica, di matrice politeista, in un monoteismo, elevando la figura di Ahura Mazda al di sopra del pantheon indo-iranico, ripudiando alcune divinità e abbassandone altre al rango di 'arcangeli', o ipostasi divine, comunque organizzate funzionalmente nel solco della tripartizione funzionale indoeuropea. La figura di Angra Mainyu, lo spirito malvagio, risolve la questione del male che attanaglia tutti i monoteismi: *Si Deus est, unde malum?* Questo naturalmente vale se si vuole mantenere fermo il postulato dell'intrinseca bontà di Dio. Il problema viene meno se si ammette, seguendo un'interpretazione letterale dell'Antico Testamento, che Dio può anche essere capriccioso, terribile e persino ingiusto, perlomeno in base ai canoni etici dei nostri tempi. Oppure, se si ammette, nel solco della teologia negativa, che Dio è al di là del bene e del male, o è insieme bene e male, tenebra luminosissima, *concidentia oppositorum*, essere imperscrutabile, inconoscibile alla mente umana, o forse anche essere e non essere a un tempo. Se si tiene ferma la bontà di Dio, e questo pare un postulato al quale lo zoroastrismo non vuole assolutamente rinunciare, si deve trovare un responsabile delle ingiustizie, delle sofferenze, del dolore che anche i giusti sono costretti a subire durante la loro esistenza terrena. Ecco allora entrare in scena il principe del male, Angra Mainyu, seguito e coadiuvato da una legione di demoni (*daeua*).

Ebbene, «Zarathustra si interroga sulla sorte dei malvagi (*Yasna* 48) e sull'ingiustizia che si abbatte sull'uomo che mette in pratica il precetto dei buoni pensieri, delle buone parole e delle buone azioni. La risposta che Zarathustra dà a questo problema è quella della libertà dell'uomo». L'uomo può scegliere tra Ahura Mazda e Angra Mainyu, tra il Benigno e il Maligno, tra Luce e Tenebra, tra Paradiso e Inferno. Se bene pensa, se è saggio, sceglie la prima opzione, nonostante i malefici che possono colpirlo durante la sua esistenza terrena. Ciò perché, a livello cosmico, Angra Mainyu non può vincere, disponendo solo di una conoscenza a posteriori, *ex post facto*, della realtà. Al contrario, Ahura Mazda è onnisciente, conosce anche le cause degli eventi, prevede perciò gli eventi futuri. Questo fa di lui, propriamente, un dio, o meglio Dio, giacché è l'unico a possedere tale facoltà. A fare la differenza tra gli esseri sovranaturali è dunque la qualità della conoscenza di cui essi dispongono. Non sfuggirà ai grecisti che questa è anche la differenza che passa tra Prometeo ("colui che vede prima") e il fratello Epimeteo ("colui che vede dopo"), e non a caso mentre il primo è creatore e benefattore dell'uomo, colui che gli dona il fuoco, per restare in tema, il secondo è invece all'origine delle disgrazie umane.

6. DELLA BELLEZZA DI DIO E DELLE SUE IPOSTASI

Lo zoroastrismo ha dunque dato al mondo – o perlomeno codificato – molte idee che ora ritroviamo nella religione cristiana, a partire dall’idea di un Dio personale e creatore, nonché concetti ausiliari come quelli di Spirito Santo, Figlio di Dio, Principe del Male, Alfa e Omega, Angeli e Demoni, Paradiso e Inferno, immortalità dell’anima, resurrezione del corpo, giudizio universale e redenzione. Tuttavia, oltre alle somiglianze, è opportuno sottolineare le differenze che contraddistinguono queste due grandi religioni monoteistiche.

Una differenza a nostro avviso rilevante – che abbiamo già incontrato in relazione alle rappresentazioni del Mithra romano e del Cristo delle origini – è l’accento posto da Zarathustra sulla bellezza degli esseri divini, dei corpi umani e del creato in genere. Questa differenza può essere proiettata indietro, anche nel raffronto con l’ebraismo. Nella Genesi giudaico-cristiana, Dio (Elohim) sottolinea la bontà della creazione. A più riprese, dopo ogni atto creativo, gli autori dell’opera rimarcano che «Dio vide che era cosa buona». Se non necessariamente nel testo sacro originale, che nessuno conosce, perlomeno nelle traduzioni che sono giunte fino a noi e che hanno informato la tradizione religiosa occidentale dalla fine dell’Età antica ad oggi, le parole della Bibbia stabiliscono un primato delle categorie etiche sulle categorie estetiche. È stato argutamente notato che San Girolamo, traduttore della *Vulgata*, la prima versione in latino della Bibbia, abbia avuto un ruolo attivo nel rimuovere sistematicamente l’aggettivo “bello” dai testi sacri, per sostituirlo con “buono” (Girgenti 2011). Egli considerava, infatti, pagana ogni concessione alla bellezza. Questa circostanza è certamente rilevante sul piano della teologia, ma lo è assai meno sul piano della sociologia storica, per la quale le idee sono rilevanti non in base alla loro verità, ma in base ai loro effetti sociali. I cristiani d’Occidente sono cresciuti all’ombra di San Girolamo, non del messaggio biblico originale.

L’Antico Testamento che noi conosciamo non ci dice molto dei corpi nudi di Adamo ed Eva, della loro forma, della loro bellezza. Ci dice, al contrario, che i primi due abitanti dell’Eden, una volta mangiato dall’Albero della conoscenza, ebbero vergogna dei propri corpi. Ancora meno la Bibbia ci dice dell’aspetto esteriore di Dio. C’è il ben noto riferimento alla relazione in termini di “immagine e somiglianza” che lo legherebbe all’uomo da lui creato, ma sono virtualmente assenti descrizioni dettagliate e giudizi estetici.

Al contrario, nell’Avesta, ciò che è creato da Dio (Ahura Mazda) non è soltanto buono, è anche bello. Per una lettura ragionata del testo sacro iranico, è consigliabile farsi guidare dai commenti degli specialisti. Innanzitutto, Alberti avverte che «fondamentale nella Religione avestica è la Liturgia, con le sue ricche formule impetratorie, deprecatorie, espositivo-didattiche e persino magiche, come nel caso dei manthra; formule tutte mirate alla cele-

brazione del rito sacrificale, sempre preceduto da una lunga anafora»¹. Il termine greco “anaphorà” (ἀναφορά), ben noto agli esperti di retorica, può essere reso con l’italiano “ripetizione”. La continua ripetizione di parole e formule rituali, al limite della noia, è una caratteristica fondamentale del testo sacro degli Iranici.

L’Avesta si apre con il Libro degli Yasna, un testo strutturato in 72 capitoli, che riporta la liturgia delle cerimonie mazdee. Già il primo Yasna contiene un esplicito giudizio estetico. Si legge, infatti: «Annuncio (e) celebro [questo Yasna] in lode del Creatore Ahura Mazda, lo splendente e il glorioso, il più grande e il migliore, il più bello, il più forte e il più saggio, colui che ha le forme più perfette...». Segue poi l’elenco delle virtù morali di Dio, ma, come si può notare, egli è innanzitutto celebrato per la sua bellezza, per la sua forma perfetta.

Lodi e invocazioni sono rivolte non soltanto all’Onnisciente, ma anche a molti esseri da lui creati, ritenuti santi, o comunque degni di venerazione. Per tornare a un esempio che abbiamo già fatto, Ahura Mazda ha un figlio: è Ātar, il fuoco, il quale è venerato non meno del Padre. Lo stesso si può dire di Spenta Mainyu, lo Spirito Santo, al quale viene attribuito anche un ruolo nella creazione, in special modo della vita, dei corpi, del soffio vitale (Ries 2009: 220). Tutto ciò potrebbe far pensare che lo zoroastrismo sia in realtà un monoteismo spurio. Ma non vale questa osservazione anche per il cristianesimo, in cui Dio è per l’appunto uno e trino: Padre, Figlio e Spirito Santo? La differenza è che il Dio degli Arii non è uno e trino, ma uno e molteplice: è una singola divinità che si rivela in svariate forme. In questa formula, la differenza tra monoteismo e politeismo sembra stemperarsi, ma resta la preminenza gerarchica di un dio creatore dal quale tutte le altre creature, umane e divine, dipendono esistenzialmente. Si potrebbe allora concludere che, nello zoroastrismo, il monoteismo è addirittura accentuato rispetto al cristianesimo, perlomeno se si focalizza l’attenzione sul fatto che non vi è in esso un Figlio generato, non creato, che resta una persona distinta, di pari importanza, se non superiore a quella del Padre nei cuori di molti credenti, mentre persino la supposta unità morale delle due divinità non è poi così evidente, se si considera che il Padre incita alla vendetta e allo sterminio, mentre il Figlio invita al perdono e chiede addirittura di amare il proprio nemico.

Lo stesso dubbio, a riguardo del monoteismo cristiano, emerge nell’analisi di Raffaele Pettazzoni, riconosciuto in Italia e all’estero come

¹ Tutte le citazioni riportate dall’Avesta, o dall’introduzione al libro di Arnaldo Alberti, non saranno corredate da numero di pagina, in quanto tratte da un’edizione digitale con numerazione variabile. Il controllo della citazione dovrà essere effettuato attraverso la ricerca interna di cui dispone l’ebook.

uno dei fondatori della moderna storia delle religioni. Sebbene la sua prima opera, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, abbia ormai quasi un secolo sulle spalle e subisca perciò le ingiurie del tempo, vi si trovano ancora indicazioni preziose. Per cominciare, lo studioso bolognese non dubita affatto del carattere monoteistico dello zoroastrismo. Pettazzoni (1920: 1-2) afferma infatti che dello zoroastrismo «è caratteristica la credenza in un Dio solo: Ahura Mazda (Ormasd). L'oppositore di Ahura Mazda, il principio del male, Anrama(i)nyu' (Ahriman), non è un dio: e l'antidio, l'antitesi dualistica del dio vero e sommo». Lo studioso aggiunge che «da questo dualismo viene all'idea monoteistica mazdea forse minor jattura di quella che talvolta parve venire al monoteismo cristiano dal dogma della Trinità».

Pettazzoni precisa ancora che, oltre ad Ahura Mazda, ci sono altri esseri nello zoroastrismo che sono oggetto di adorazione. Essi, però, non intaccano il monoteismo, perché non sono iddii.

I più eccelsi, i più vicini ad Ahura Mazda, sono i sei Amesaspenta (Amsaspand), o 'santi immortali': divini sì, ma non iddii: piuttosto astrazioni (il pensiero buono, l'ordine, la sovranità, la pietà, l'integrità, l'immortalità), qualità del Dio unico astratte da lui. Molto più numerosi, anzi numerosissimi, sono i *Yazata (Ized)*, i 'venerabili', analoghi ai 'Santi' nel Cristianesimo. Neanche da questi è menomato il monoteismo mazdeo, – come dal culto dei Santi non è menomato il monoteismo cristiano. Altrettanto è da dire a proposito delle *Fravasi (Ferver)*, che sono le anime dei giusti. (Ibid.)

Lo stesso autore si premura di aggiungere che la storia dello zoroastrismo è quantomeno ondeggiante, non meno di quella di altre religioni di lunga durata. La riforma di Zarathustra supera l'antico politeismo indoiranico. Su questo non vi sono dubbi. Tuttavia, l'assetto monoteistico è più marcato nei testi avestici antichi, nelle Gāthā, forse dettate ai discepoli dallo stesso profeta, mentre nei testi più recenti risulta accentuato il dualismo tra Bene e Male, unitamente a una forte personalizzazione delle entità soprannaturali minori. Sicché, nelle pagine più recenti dell'Avesta, a tratti pare riapparire l'ancestrale paganesimo indoeuropeo, caratterizzato da un Pantheon strutturato in forma gerarchica, ove un Dio superiore, un Dio degli Dèi, proprio come Zeus nella religione greca, Giove in quella romana e Odino in quella norrena, regna su tutti gli esseri mortali e immortali.

Negli Yasna, molti sono i riferimenti agli esseri santi e degni di venerazione. Per esempio, negli Yasna 2, 3 e 4 si loda ripetutamente «Āma, la forza e il coraggio, che ha belle forme ed è stabile». Nelle varie invocazioni di Amā si coglie l'associazione tra bellezza e forza, da un lato, e tra forza e coraggio dall'altro. La bellezza non è dunque fine a se stessa, ma precondi-

zione di una virtù morale. Sono belle le forme dalle quali si sprigiona la forza, seconda funzione dell'ideologia tripartita indoeuropea, direttamente dipendente dalla terza funzione, la fecondità. Non a caso, si invoca la protezione dei santi, degli arcangeli, e si celebrano «le femmine madri di molti nati e l'anno di immutata lunga prosperità e la potenza, le donne che hanno avuto molti figli, la lunga prosperità immutata nell'anno, Āma, la potenza, imponente e dalle belle forme...».

Significativo anche lo Yasna 9. Alberti sottolinea che esso è considerato «uno dei brani più antichi dell'Avestā, anche se la lingua è meno arcaica di quella di alcune Gāthā». Lo Yasna 9 è un inno ad Haoma. L'Haoma è un liquido giallo, dorato, descritto come una sorta di panacea, la migliore delle bevande, nutrimento per il corpo e per l'anima, intrinsecamente buona, salutare, bella di forme. Gnoli (1991: 135) precisa che «come il *soma* in India, l'*haoma* è una pozione che dona l'immortalità e vari benefici e facoltà: ispirazione, fertilità, ricchezza, forza fisica e morale».

I fedeli di Mazda chiedono, al liquore giallo, forza per ottenere vittorie, salute, guarigione in caso di malattie, prosperità, vigore per l'intera costituzione fisica e l'intelletto. Pare infatti che, oltre a rendere sani, forti e belli, se bevuto mescolato al latte, l'Haoma rendesse anche intelligenti. Il prezioso liquido dorato «assicura a coloro che vogliono correre a lungo, velocità sia a piedi sia in sella». E ancora «assicura alle donne partorienti una splendida progenie e una condotta illuminata da Aša». Infine, l'Haoma «assicura a coloro (quanti!) che sono stati a lungo chini sui libri maggior conoscenza e saggezza».

Le lodi a questo misterioso medicinale ci fanno comprendere che esso era ricavato da una pianta montana: «Lode a Haoma, opera di Mazdā. Buono è Haoma, opera di Mazdā. Lodo tutte le piante di Haoma, sulle vette delle eccelse montagne, nelle gole delle valli, nei crepacci (delle colline sconnesse), tagliato e legato in fasci dalle donne. Dalla coppa d'argento io Ti verso nel mio calice d'oro. Non farmi rovesciare mai a terra il tuo sacro liquore, dal prezioso valore».

Secondo Alberti, il riferimento all'Haoma in questo frammento dello Yasna «conferma, ove mai occorresse, l'antichità della preparazione del liquido sacrale inebriante e del suo culto, risalente agli Indo-Arii». Gnoli (1991: 135) aggiunge che «il suo succo, spremuto con un mortaio, è estratto da una specie di Ephedra e poi bevuto, durante un complicato rituale. Esso viene dato anche al morente come un viatico per l'immortalità e la resurrezione. Esso sarà pure, in una specie particolare (*haoma* "bianco"), un ingrediente dell'ambrosia che preparerà per un sacrificio escatologico il Salvatore venturo». Lo stesso studioso precisa che ci troviamo di fronte a riti purificatori. Collegato all'assunzione dell'*haoma* è anche l'antico istituto della confessione, volta a ottenere la remissione dei peccati. La confessione «vie-

ne recitata dal penitente ad un sacerdote o al sole, alla luna, al fuoco, allo *haoma*. Se il penitente ha commesso dei peccati per i quali è possibile il perdono, la remissione è concessa, ma essa, mentre libera dal castigo dell'aldilà, non evita il fio che si deve pagare in questa vita, consistente nelle pene minuziosamente prescritte dalla legge per ogni colpa. Invece di andare all'inferno, l'anima andrà in un luogo intermedio (pahlavico *hamestagān*), cui sono destinate le anime di coloro che hanno compiuto azioni buone e cattive in pari misura».

Il dialogo tra Zarathustra e Haoma, ora antropomorfizzato, che troviamo nell'incipit della Yasna 9, conferma la grande attenzione di questa antica religione per la bellezza dei corpi. Haoma si reca da Zarathuštra tra le sei e le dieci del mattino, ossia nella cosiddetta ora di Hāvani. A quell'ora, il profeta è intento a servire il sacro Ātar, a santificare la sua fiamma, a declamare ad alta voce le Gāthā. Vedendolo, Zarathuštra chiede ad Haoma: «Chi sei, o Signore, che hai il corpo più bello che io abbia mai visto al mondo, tu, ricolmo di Aša immortale?». L'ipostasi divina risponde così al saggio: «Zarathuštra, io sono Haoma, il santo che toglie il dolore e tiene lontana la morte; pregami, o Spitāma, preparami per essere assaggiato. Lodami così che anche gli altri Saošyant, i Soccorritori, possano lodarmi».

Haoma racconta a Zarathuštra che il primo degli uomini a prepararlo, a distillarlo dalla pianta, nel mondo materiale, fu Vivanghvant. Questi ottenne come premio la nascita di un figlio illustre, Yima, il primo re degli Arii, o forse dell'umanità intera, chiamato "lo splendente". Si legge che «Egli, di molte stirpi, il più glorioso di quelli già nati, l'unico simile al sole tra gli uomini, che egli liberò con la sua autorità dalla morte, sia greggi sia uomini, e liberò sia piante, sia acque dalla siccità, così che gli uomini potessero mangiare un cibo imperituro».

Il racconto avestico sottolinea ancora una volta la forza, la bellezza, l'eterna giovinezza del re e di suo padre, scopritore del miracoloso liquido giallo: «Nel regno del valoroso Yima non c'era né freddo né caldo, non c'era né età né morte, né invidia, tutte opere del demonio. Come se entrambi fossero quindicenni passeggiavano padre e figlio, pari per statura e forme di corpo e di vita, così a lungo regnò Yima, figlio di Vivanghvant, sovrano dai molti greggi».

7. L'ARMONIA TRA MONDO MATERIALE E MONDO SPIRITUALE

Proseguendo nella lettura dell'Avesta, troviamo finalmente le Gāthā, i canti, la cui paternità – come abbiamo già detto – è attribuita con ragionevole certezza al Profeta stesso. Le Gāthā svelano un'altra differenza significativa tra zoroastrismo e cristianesimo (perlomeno, quello delle origini). Nella

religione iranica, l'impostazione metafisica di impianto dualistico, ossia la consapevolezza della differenza ontologica che incorre tra materia e spirito, non si risolve in conflitto tra le due dimensioni della realtà. Non c'è contrapposizione tra materia e spirito, tra corpo e anima, ossia identificazione della prima con il male e della seconda con il bene, come accade in certa letteratura neoplatonica, gnostica e veterocristiana. C'è invece il riconoscimento che la materia, non meno dello spirito, il corpo non meno dell'anima, è sorgente di felicità.

All'inizio dei canti, precisamente nella Yasna 28, Zarathustra chiede ad Ahura Mazdā e a Vohū Manah di concedere ai fedeli, attraverso Aša, «la benedizione di entrambi i mondi, sia di quello materiale sia di quello spirituale, che donano felicità al fedele». Vohū Manah è il buon pensiero, mentre Aša è la verità. Il profeta afferma: «Riconosco, o Mazda, nel mio pensiero, che tu sei il Primo e anche l'Ultimo, l'Alfa e l'Omega; che tu sei Padre di Vohū Manah, perché io ti ho fermato nel mio occhio». L'occhio della mente è una metafora comune presso gli Indoari.

Pensando bene, conoscendo la verità, facendo le scelte giuste, agendo coerentemente, l'uomo acquista la felicità. E, di nuovo, il corpo assume un ruolo fondamentale, perché da esso dipende la terza fase: l'azione.

Zarathustra insiste sul fatto che la persona, dotata di libero arbitrio, è opera del Signore: «Poiché tu, o Mazdā, all'inizio hai creato l'Individuo e la Individualità mediante il tuo Spirito e il potere dell'intelletto; poiché tu hai fatto la vita vestita del corpo; poiché tu hai creato le opere e gli insegnamenti, da cui uno può esprimere i propri convincimenti e liberamente sostenere le proprie scelte».

Non stupisce allora che molte delle preghiere rivolte a Mazdā riguardino la bellezza e la salute del corpo, non meno che dell'anima. Per usare uno schema di ragionamento nietzschiano, questa è una religione ancora attaccata alla vita, che non ha rinunciato al mondo, che non è indulgente nei confronti della malattia, della debolezza, della sconfitta, perché ormai idealmente proiettata in una realtà parallela. Si cerca il bene in questo mondo e nell'altro mondo. Non si rinuncia all'uno per l'altro. Si vuole tutto il bene e il bello possibile. Questo spiega, forse, la fascinazione di Nietzsche per Zarathustra e la cultura degli Arii, nonostante fosse ben lontana dal materialismo ateo che egli predicava nel cosiddetto 'periodo illuministico'. Il paradosso è che Nietzsche fa annunciare la morte di Dio al padre putativo del monoteismo, e attacca l'idea del dualismo anima-corpo, attribuendola a Platone e ai cristiani, mentre era già patrimonio dello zoroastrismo.

Proseguiamo il nostro cammino attraverso i canti mazdei. Nella Yasna 32, troviamo una tipica invocazione all'Onnipotente: «A tutti gli esseri, il cui modo di vivere ti è gradito, quelli che sono, quelli che sono stati e quelli che saranno, o Mazdā, distribuisci ogni bene della vita. Mediante Vohū Manah,

il buon Pensiero, accresci vita e corpo; mediante il Dominio accresci Aša, che è il Vero».

Poiché non vi è contrapposizione tra spirito e materia, l'integrità morale non viene identificata con la povertà, la rinuncia, la frugalità. Al contrario, la ricchezza materiale è vista come un bene, purché sia acquisita onestamente. I pilastri della moralità sono la sincerità e la laboriosità, mentre l'immoralità è principalmente individuata nell'attività predatoria delle tribù nomadi, che hanno rifiutato la trasformazione in comunità stanziali. I malvagi sono coloro che, invece di vivere di agricoltura e allevamento, vivono di saccheggio e rapina. E, spesso, per ottenere lo scopo, ricorrono alla menzogna e all'inganno, si presentano come vagabondi in cerca di ristoro, di ospitalità – la quale, essendo sacra agli Arii, non può essere rifiutata – per poi approfittare della generosità degli ospitanti. L'agricoltore, l'allevatore, l'artigiano si arricchiscono onestamente, costruiscono, creano, fanno il bene di se stessi e degli altri. In questo, essi sono vicini a Dio. Al contrario, i predoni si arricchiscono illecitamente, distruggono, sono parassitari, fanno il bene di stessi facendo male agli altri. In ciò, essi sono vicini al Maligno. Ma il 'bene' acquisito dai predoni nomadi è effimero. Se non saranno puniti in vita, dai guerrieri arii, saranno puniti dopo la morte da Dio stesso. Mentre «un premio prezioso, o *Mazdā*, desiderabile per il corpo così come per l'anima, è stato stabilito per coloro, i quali attraverso le loro opere sacrificali che procedono dal buon Pensiero, fanno parte della comunità...».

Lo stesso Ahura *Mazdā* ha due dimensioni: un anima invisibile e un corpo visibile. La questione è affrontata nella *Gāthā* dai Sette Capitoli (gli *Yasna* dal 35 a al 42). I fedeli sono chiamati a «fare profonda conoscenza con il tuo beato corpo; fare profonda conoscenza, o Ahura *Mazdā*, e con le stelle che sono il tuo corpo; e con quella tra le stelle che è la più alta e potente, e che viene chiamata Sole». Il Dio visibile è dunque il Cielo, in perfetta continuità con il **Dyeus Pətēr* degli Indoeuropei. Il corpo di Dio si identifica con i corpi celesti e in particolare con il Sole, l'occhio del Cielo. Questo riferimento conferma che siamo di fronte a un culto solare e chiarisce anche perché *Ātar*, il fuoco, è figlio di Dio. È la divinità incarnata, della stessa sostanza del Padre, presente sulla Terra, tra gli uomini. Il Padre scalda e dona la vita di giorno, il Figlio scalda e dona la vita di notte.

Di nuovo, a Dio si chiedono benefici relativi al mondo materiale e al mondo spirituale, si chiedono ricchezza e salute, in relazione al primo, verità e immortalità, in relazione al secondo. I fedeli offrono un rito ben preparato, lodano, recitano i mantra, affinché «possa tu essere per noi vita e vigore del nostro corpo, tu, il più benefico degli esseri in entrambi i mondi!». Non ci si pone in una condizione servile verso il prossimo, per conquistare la benevolenza divina, ma piuttosto si chiede la benevolenza divina per acquisire vita e potenza, in questo e nell'altro mondo. Scrive Zarathustra: «Sì, concedici di

vincere e conquistare una lunga vita, o Ahura Mazdā, nella tua grazia, e mediante la tua volontà noi potremo essere potenti». E ancora scrive: «Concedilo a noi per questa vita e per quella della mente come ricompensa». Il regno spirituale è dunque quello mentale, che sopravvive alla morte del corpo, ma colpisce particolarmente – soprattutto se si opera un confronto con il cristianesimo – la richiesta di *potenza* nel mondo materiale.

L'aspirazione fondamentale è, dunque, quella di tornare allo stato di beatitudine concesso da Dio agli uomini all'inizio dei tempi e poi perduto. A indicare chiaramente qual è la via della redenzione, secondo Zarathustra, è lo Yasna 31. Non la sottomissione totale a Dio, non l'umiliazione davanti a Dio, non l'autoflagellazione di fronte a Dio, ma piuttosto l'imitazione di Dio. Così parla il Profeta, rivolgendosi al Signore: «Questo chiedo: se l'uomo d'intelletto che lotta per far avanzare il benessere della sua casa o del suo distretto o della sua terra, mediante Aša, diverrà come te, o Mazdā Ahura, quando egli sarà presso di te, e con quali azioni».

Quello che una linea interpretativa del cristianesimo, poggiante sugli insegnamenti dell'Antico Testamento, ci indica come un peccato di superbia, ovvero usare l'intelletto per raggiungere una condizione divina, per farsi come Dio, qui è invece l'obiettivo dichiarato della fede. Dio è beato perché assomma tutte le virtù. La strada maestra della redenzione è, dunque, quella dell'*imitatio Dei*: se Dio è onnisciente, l'uomo deve aspirare alla *sapienza*; se Dio è onnipotente, l'uomo deve aspirare alla *potenza*; se Dio è eterno, l'uomo deve aspirare alla *longevità*; se Dio è perfetto, l'uomo deve aspirare alla *bellezza*; se Dio è misericordioso, l'uomo deve aspirare alla *tolleranza*; e via dicendo. Del resto, non manca nel Nuovo Testamento materiale per sostenere questa linea interpretativa, anche nell'ambito del cristianesimo. Non dice Gesù: «Dovete dunque essere perfetti, come è perfetto il vostro Padre celeste»? (Mt 5:48). La differenza è che nel Vangelo il discorso pare ristretto alla misericordia, mentre nell'Avesta è esteso a tutte le qualità divine.

In generale, c'è l'idea che la forza fisica sia funzionale all'integrità morale, e viceversa. Questo è un tema che si ritrova anche nella filosofia greca, in particolare nel pensiero di Socrate, Platone e Aristotele. I coraggiosi, i forti, i vigorosi non hanno bisogno di mentire. Possono permettersi di dire la verità, in ogni circostanza. Al contrario, i deboli sono spesso costretti a ricorrere alla menzogna, al raggirò, all'inganno. Questa è propriamente la condizione degli schiavi e dei perdenti (Nietzsche *docet*). Inoltre, in un mondo caratterizzato da *bellum omnium contra omnes*, in cui lo scontro fisico è all'ordine del giorno, in cui le controversie si risolvono con la spada, il debole è spesso costretto alla fuga, mentre chi ha avuto cura del proprio corpo può mettersi al servizio della comunità, difendendo vecchi, donne e bambini (Campa 2016 a, 2016 c).

Nello Yasna 43, non a caso, Zarathustra rivolge a Dio questa preghiera: «Possa Mazda Ahura che governa ogni cosa a sua volontà soddisfare i desideri di qualsiasi persona che ha desideri. Io voglio vigore e lunga giovinezza per poter giungere ad Aša». Aša, la verità, è dunque vista come conseguenza del vigore fisico, insidiato dall'invecchiamento, che viene invece imputato all'azione del Demonio. E, ancora, il Profeta afferma che «chi procura felicità riceve da ciò felicità, avendoti conosciuto, o Mazda, e anche la gioia di una vita lunga e sana». La ricerca della felicità autentica non è un gioco a somma zero. Non si acquista felicità togliendola ad altri, così come non si acquistano vita e salute togliendole ad altri. Alla base della ricerca della felicità c'è un *do ut des*, un dare per avere, anche nel rapporto con Dio: «Possa ottenere il migliore dei beni, colui il quale vorrà insegnarci, in questa vita, la dritta via della salvezza, sia materiale sia spirituale». Ciò che si chiede non è un miracolo, è l'insegnamento, la conoscenza, l'indicazione della via da percorrere.

Il profeta si rivolge in primis all'Ario («1. Che l'Ario, il desiderato amico e mio pari, si accosti per grazia agli uomini e alle donne che hanno accolto l'insegnamento di Zarathuštra»). Lo zoroastrismo sembra dunque avere, almeno inizialmente, una caratterizzazione etnica, nazionale, comunitaria. Questo è vero, del resto, anche per il primo monoteismo dell'area semitica, l'ebraismo, mentre la caratterizzazione etnica si stempera e si perde definitivamente nei due grandi monoteismi che si staccheranno da questa radice, il cristianesimo e l'islam. Tuttavia, al tempo degli Achemenidi, la vocazione imperiale della Persia, decisa a dare al mondo un Re dei Re, li induce anche ad universalizzare la propria divinità, che analogamente sarà Dio degli Dèi, o meglio Dio unico, pur chiamato e adorato differentemente nelle diverse regioni dell'Impero. È noto, infatti, che il proselitismo zoroastriano non si risolse mai in conversioni forzate, in dispotismo teologico, in persecuzione degli eretici, ma mantenne sempre ferma la regola della tolleranza religiosa. Anche sotto il dominio di Ciro il Grande, la cui adesione allo zoroastrismo è sostenuta da Boyce (1988), e di Dario, che fu zoroastriano senza ombra di dubbio, i Babilonesi poterono continuare a invocare e pregare Marduk, mentre gli Ebrei poterono ricostruire il Tempio di Jaweh a Gerusalemme. Non si esclude che gli Achemenidi vedessero in essi soltanto diversi nomi dell'unico Dio.

In senso materiale, Dio si manifesta nella bellezza del creato, del firmamento, del Sole, delle acque, di tutto ciò che dona la vita. Dal punto di vista spirituale, si manifesta invece attraverso altre ipostasi, che incarnano valori morali. Dio è laddove vi è buon pensiero, ordine, sovranità, pietà, integrità, immortalità. Dio è anche laddove c'è 'obbedienza', giacché non vi può essere ordine, se essa manca. E già sappiamo quanto queste funzioni siano importanti nell'ideologia di tutti i popoli indoeuropei. L'obbedienza,

nell’Avesta, è personificata in Sraoša, uno degli *yazata*. L’*Encyclopaedia Iranica* ci informa che l’obbedienza personificata è sopravvissuta persino dopo la conversione all’islam: «Sraoša (MPers. Srōš) una divinità maggiore (*yazata*) nello zoroastrismo, la cui grande popolarità gli riservava un posto nell’Iran islamico come l’angelo Surōš» (Malandra 2014).

Dall’obbedienza dei soldati deriva la sicurezza della nazione. Proprio questo si chiede all’ipostasi divina: «O Sraoša, tu benedetto e possente, proteggici per le vite; sì, per entrambe le vite: in quella di questo mondo, che è fatto di materia, e in quella del mondo della mente; [proteggici] da una morte infelice e dall’assenza di rimorsi nella collera dei saccheggiatori, contro gli ospiti con cattive intenzioni, che alzano le loro lance insanguinate contro di noi...». Ancora una volta, non c’è alcuna contrapposizione tra i due mondi, tra spirito e materia, tra dimensione mentale e corporale. Questo mondo, il successo in questo mondo, la vittoria in questo mondo, sono altrettanto importanti della vita eterna, con la differenza che dipendono dalle forme dei corpi: «Possa, pertanto, tu, o Sraoša, benedetto e possente, concedere celerità alle nostre truppe, salute ai nostri corpi e la maggior considerazione da parte dei nostri avversari, nonché la loro punizione materiale e la loro improvvisa morte».

L’ultima delle Gāthā, la Gāthā Vahištōišṭī, secondo Alberti, «è anche quella che sembra meno opera di Zarathuštra, sia perché il suo contenuto fa alle volte pensare che essa sia stata dedicata da qualcuno al Profeta quando questi era già morto, sia a motivo dello stile e della lingua, abbastanza dissimili da quelli che incontriamo nelle altre gāthā».

Gli insegnamenti contenuti in questo frammento dell’Avesta sono indirizzati alle ragazze da marito e agli uomini che le prendono come spose. Qui, si ribadisce che santa è la ricchezza acquisita onestamente, mentre si condanna «chiunque sia prospero e felice mediante l’inganno». Un concetto ben chiaro alle genti indoeuropee è che la prosperità e la felicità di una comunità dipendono *in primis* dalla quantità e qualità della prole, nonché dalla solidità della famiglia. È dalle acque del grembo materno che emerge la prima ricchezza di un popolo. Non a caso è alla divinità delle acque che si chiede benevolenza, si invoca beneficio. Nello Yasna 68, si invita a sacrificare alle buone acque, chiamate “auriche” perché appartengono comunque ad Ahura, anche se si manifestano nella forma di una sua ipostasi, Anāhitā, la pura, la signora delle acque incontaminate. A colui che sacrifica alle acque, «a quello voi date sia splendore sia gloria, con salute e vigore del corpo e principalmente belle forme; sì, a lui date possedimenti che procurino gloria in abbondanza, e un legittimo rampollo e una lunga vita e alla fine il cielo, la migliore vita dei santi, splendente e gloriosa». Di Anāhitā torneremo a parlare più avanti.

I mazdei chiedono bellezza, vigore, salute del corpo, per se stessi e per la

propria prole. E se vengono a mancare, per colpa di Angra Mainyu e dei suoi demoni, invocano l'intervento dello *yazata* dell'atmosfera, ma anche della pace e del buon pascolo: Rāma Xvāstra. Si prega Rāma Xvāstra «per questa regione e per la completa salute e guarigione», nonché «per le migliaia di rimedi per far guarire, e per la decina di migliaia degli stessi [malati?]». In altre parole, si invoca la fertilità dei pascoli (di nuovo, torna la terza funzione individuata da Dumézil), perché è nei pascoli delle alte montagne che crescono le erbe medicinali.

8. PREGHIERE E AUGURI DI BELLEZZA CORPORALE

Sfogliate le pagine che raccolgono le Gāthā, troviamo il Khordah Avestā, il libro delle preghiere e delle litanie. Dal termine proto-indoeuropeo **prek-*, chiedere, domandare, derivano i termini latini *prex*, *precis*, che mantengono il significato etimologico, come del resto mantengono tanto la radice quanto il significato i termini italiani *pregare* e *preghiera*. Alberti nota che il termine avestico *peresaiti* è anch'esso, evidentemente, riconducibile alla stessa radice indoeuropea e, tuttavia, nel testo sacro pare assumere un significato più esteso. Quelle raccolte nel Khordah Avestā sono, a ben vedere, forme laudative, dialoghi con la divinità, mantra, più che richieste. In questo aspetto, il curatore dell'Avesta pare vedere una forma superiore di spiritualità, «l'autentico modo antico di pregare, di rendere lode e di celebrare la divinità». Il fedele mazdeo non indulge nelle richieste, perché Dio è onnisciente e, dunque, già conosce i desideri profondi e le necessità degli uomini. Il fedele mazdeo loda Dio e le sue ipostasi e, talvolta, intesse un dialogo con la divinità. Alberti sottolinea, così, la forte componente razionale delle preghiere mazdee e aggiunge che lo stesso dovrebbe essere «per ogni buon cristiano, cui è stato detto: “Egli sa ciò di cui avete bisogno. Cercate piuttosto il Suo regno. Il resto vi sarà dato in sovrappiù” (Luca 12.31)».

Se è vero che nel testo dominano le lodi, è anche vero che le richieste non mancano. La preghiera Sraoša Bāj è dedicata a Sraoša, l'obbedienza, la divina intuizione, che abbiamo già incontrato nelle Gāthā. Si tratta di una preghiera «conosciuta a memoria da ogni Mazdeo fin dall'infanzia, anche prima di vestire il sudreh, la camicia battesimale e il kusti, il cinto penitenziale pieno di simboli religiosi» (Alberti 2013).

Abbiamo visto che Sraoša è definita «una divinità maggiore» dall'*Encyclopaedia iranica*, mentre Alberti sottolinea che «riesce difficile capire il senso di questa preghiera senza ricordare l'importanza e il ruolo della Fravaši, l'anima che ogni uomo possiede». A differenza della verità o della pietà, per citare due Amēša Spenta, l'attitudine all'obbedienza non è una qualità divina, ma una qualità dell'anima individuale che assicura il

successo della comunità e, dunque, dell'individuo stesso, poiché isolato nulla potrebbe contro le forze del male. Ebbene, la preghiera è ancora una volta fortemente ancorata alla dimensione materiale e corporale: «Assegna a lui splendore e a lui ricchezze e cose buone; dispensa salute del corpo, resistenza del corpo, e robustezza del corpo, dispensagli possedimenti, dandogli agi in abbondanza, una futura nobile discendenza e una lunga vita; concedigli la migliore esistenza santificata da Aša, il luminoso, offrendogli ogni felicità».

Nella stessa preghiera, il fedele si rivolge direttamente a Dio, lodandone ancora una volta le forme: «Vieni in mio aiuto, o Mazdā. Così forte, ben costruito e bello, come un conquistatore e vincitore del Male, nelle vesti di una creatura di Ahūra, nelle forme di Xšāthra, la possanza divina; nelle forme di Rāma, gioia di vivere e dolci pascoli, nelle forme di Verethraghna, la vittoria, creato da Ahūra, e [nelle forme] del trionfante Uparatāt, l'esaltante superiorità, e in quelle di Vayu, apportatore di salute».

Forza, bellezza, potenza, gioia, vittoria, salute. Tutte parole che ricorrono continuamente nell'Avesta e dovettero suonare come musica alle orecchie di Nietzsche, se – quando si preparò a scrivere il suo *Also Sprach Zarathustra* – ebbe davvero l'occasione di leggere una delle prime traduzioni dello *Zend Avesta*, circostanza peraltro non confermata².

Notoriamente, agli occhi di Nietzsche, i negatori della vita, coloro che hanno capovolto i valori autentici, elevando a dogma disvalori antitetici alle virtù più genuine, sono i cristiani. In particolar modo, il filosofo di Sils Maria punta il dito contro Sant'Agostino. Nel suo *Anticristo*, lamentandosi della scomparsa prematura del glorioso mondo greco-romano, a suo dire ridotto in macerie morali dai cristiani, Nietzsche (2015) scrive: «Basterà leggere in qualsiasi mestatore cristiano, sant'Agostino a esempio, per comprendere, per fiutare quale specie di sudicia consorteria sia arrivata in alto a quel modo». In una lettera privata al teologo protestante Franz Overbeck, spedita da Nizza il 31 marzo 1885, Nietzsche fa sapere all'amico di aver

² A dirsi convinto di una conoscenza diretta del testo da parte del filosofo di Sils Maria è Carl Gustav Jung (1988: 4), il quale scrive: «Nietzsche era un uomo colto, per molti aspetti molto colto, quindi è abbastanza probabile, o addirittura certo, che deve aver fatto degli studi speciali sulla linea dello *Zend-Avesta*, una gran parte del quale era già stata tradotta a quei tempi». Ciò che sappiamo con certezza è che Nietzsche conosceva gli studi di Max Müller, linguista e studioso di religioni orientali, nato in Germania e poi trasferitosi in Gran Bretagna, ove ha trascorso quasi tutta la sua vita. In una nota datata settembre 1870, Nietzsche riporta infatti una perentoria frase dell'orientalista tedesco, tratta dai suoi *Essays on Religion, Mythology, and Ethology*: «La religione di Zoroastro avrebbe governato la Grecia, se il re persiano Dario non fosse stato sconfitto». Rilevante è il fatto che Müller sarà il curatore di una serie di cinquanta volumi dedicati ai culti dell'Oriente, intitolata *The Sacred Books of the East*. Tra essi, figura anche la prima traduzione in inglese dello *Zend-Avesta*, apparsa in tre volumi tra il 1880 e il 1887.

letto, per distrarsi, le *Confessioni* di sant'Agostino. Il suo giudizio è lapidario: si tratta di «ipocrisie nauseanti», dal «valore filosofico pari a zero», che suscitano soltanto il suo riso. Aggiunge che «con questo libro, si vede dentro le viscere del cristianesimo: e io assisto a tutto ciò con la curiosità di un medico e psicologo radicale» (Nietzsche 2015).

Chi ha letto il libro XXII de *La Città di Dio*, ricorderà con quanta insistenza Sant'Agostino (2001 : 1121-1193) cerca di convincere i pagani, che già credevano nell'immortalità dell'anima, che anche il corpo sarebbe sopravvissuto alla morte, sarebbe risorto, per essere premiato o punito nell'Aldilà. L'Hošbam è una preghiera avestica che testimonia la non unicità del dogma cristiano. Così prega il mazdeo: «Affinché le nostre menti siano allietate e nostre anime migliori, glorifichiamo anche i nostri corpi, o Mazdā, e che essi possano andare parimenti in paradiso come nel migliore dei mondi raggiungibili, sia di santi sia di devoti ad Ahūra, accompagnati da Aša Vahišta, che è la migliore rettitudine e la più bella! E possiamo noi vederti e avvicinarti, venirti intorno e raggiungere la tua completa compagnia. Ašem Vohū».

Come si può immaginare, anche a riguardo di questo dogma si pone il problema della primogenitura. Poiché tanto le scritture giudeo-cristiane quanto le scritture zoroastriane oggi in nostro possesso sono state messe su carta (o, meglio, papiri e pelli) in tempi posteriori rispetto alla nascita delle rispettive religioni, ovvero dopo che i racconti erano stati tramandati a lungo oralmente e dopo che le due "chiese" erano già venute a contatto, non è facile ricostruire l'esatta genealogia dell'idea. Ancora una volta, non ci addentriamo nella questione, preferendo sottolineare le differenze piuttosto che le somiglianze. Ne *La Città di Dio*, Agostino d'Ipbona scrive un intero libro, il XXI, per dimostrare che il corpo può bruciare e soffrire in eterno senza consumarsi mai e che i dannati non si devono aspettare la misericordia di Dio. Sulla prima questione, i pagani sono alquanto scettici. Possono concepire un'anima eterna, proprio perché incorruttibile e immodificabile, ma non un corpo eterno, a maggior ragione se lo si sottopone alla continua attività distruttiva del fuoco. Oltre a citazioni delle Scritture, Agostino porta persino esempi 'scientifici' per sostenere la sua tesi (2001: 1062-1082). Quanto al secondo punto, che lasciava increduli gli stessi cristiani del tempo, Agostino argomenta che la pena eterna, per quanto sembri ingiusta, è meritata da tutto il genere umano a prescindere dalla condotta morale, per via del peccato originale commesso da Adamo ed Eva. Di nuovo, scrive molte pagine per confutare coloro, anche tra i suoi correligionari, che ritengono ragionevole pensare che Dio sarà misericordioso e infliggerà punizioni proporzionate al peccato commesso, cosa che non potrà mai essere un supplizio eterno (Agostino 2001: 1083-1118).

Inoltre il Padre della Chiesa sostiene che nulla garantisce la salvezza,

neppure il battesimo, l'adesione alla fede cattolica, una condotta irreprensibile nel solco dei valori cristiani, l'aver aiutato il prossimo con le elemosine, l'aver santificato le feste e recitato le preghiere quotidiane. Tutto ciò pone l'uomo sulla buona strada, ma in ultima istanza è soltanto un'imperscrutabile decisione divina, una grazia generosamente concessa e comunque immeritata, che salva l'uomo dalla dannazione eterna. La conseguenza è che «molto più numerosi saranno i dannati», affinché sia ben chiaro che l'Inferno è «ciò che tutti avrebbero meritato», anche i pochi eletti ai quali verrà risparmiato il supplizio.

Sul fatto che la maggioranza degli esseri umani è destinata a bruciare e soffrire in eterno nel fuoco della Geenna, con il proprio corpo, come conseguenza del peccato commesso dai progenitori edenici all'inizio dei tempi, il vescovo di Ippona insiste anche in altri scritti. In un discorso ai fedeli, Agostino sostiene questa tesi appellandosi all'autorità dei Vangeli. Ricorda che un tale chiese a Gesù: «Signore, sono pochi quelli che si salvano?» E Gesù rispose loro: «Sforzatevi di entrare per la porta stretta, perché molti, io vi dico, cercheranno di entrare, ma non ci riusciranno» (Lc 13, 23-24). Per Agostino (2018) non ci sono dubbi, il passo sta ad indicare che la dannazione è riservata alla stragrande maggioranza degli esseri umani: «Che cosa rispose il Signore? Non disse: "Quelli che si salvano non sono pochi ma molti". Non rispose così».

Oltretutto, il padre della Chiesa ritiene che Dio abbia già disposto in partenza, secondo la dottrina della predestinazione, chi apparterrà alla schiera dei dannati e chi invece sarà portato in Cielo e salvato. Agostino (2001: 1087) argomenta che, poiché «la stessa vita dei mortali è tutta una pena», essa non può che preannunciare un castigo eterno. L'infanzia degli uomini è descritta come talmente penosa che, a suo dire, tutti preferirebbero la morte pur di non riviverla. E «anche il fatto che la vita cominci nel pianto e non nel riso preannuncia in un certo senso, inconsapevolmente, i mali che verranno».

Epperò, Agostino mostra di sapere che almeno una persona al mondo è sfuggita alla regola. Sulla scorta di Plinio (*Naturalis Historia*, XII, 15), scrive: «Dicono che alla nascita soltanto Zoroastro abbia riso». Ma aggiunge che quel «riso abnorme» non è comunque stato di buon auspicio, perché, pur avendo inventato le arti magiche, quando era re dei Battriani, Zoroastro fu sconfitto in guerra da Nino, re degli Assiri. Il leggendario Nino, figlio del dio Baal e marito di Semiramide, secondo le poco attendibili cronache di Ctesia di Cnido, medico greco alla corte di Ataserse, avrebbe fondato il primo impero della storia e regnato su tutta l'Asia occidentale, a partire dal 2189 a.C. Il vescovo di Ippona riteneva dunque Zoroastro un personaggio antichissimo, vissuto addirittura nel terzo millennio a.C.

Agostino aveva, non per sua colpa, una conoscenza piuttosto limitata di Zarathustra, il che fa comunque pensare che non possa avere attinto l'idea

della resurrezione dei corpi dallo zoroastrismo, nemmeno attraverso le sue frequentazioni con i manichei. Nei suoi scritti, del resto, si appella soltanto all'autorità della Bibbia. Resta naturalmente aperto il discorso di possibili influenze – in una direzione o nell'altra – in fase di stesura dei testi sacri, ma come abbiamo più volte ripetuto a noi interessa principalmente mostrare le differenze. Ciò che è certo è che per un mazdeo, che concepisce Dio come il Bene assoluto, come la saggezza incarnata, un atto di misericordia nei confronti di tutti, anche dei peccatori, dopo che hanno espiato la loro pena, è più che dovuto. Perciò, nella narrazione zoroastriana, alla creazione (l'Alfa) seguirà la redenzione (l'Omega), dopo il Creatore verrà il Salvatore (Saošyant) che, alla fine dei tempi, redimerà anche i malvagi, liberando i loro corpi e le loro anime dal luogo dei tormenti. Un frammento del libro sacro, il Cithrem Buyāt, ci ricorda infatti che la storia universale ha un lieto fine per tutti: «Tutto il mondo materiale sarà liberato dalla vecchiaia e dalla morte, dalla corruzione dei corpi e dalla decadenza, per tutti i secoli dei secoli».

Non si può non notare che, nei Vangeli, vi è anche materiale per giungere a una conclusione opposta a quella sostenuta da Sant'Agostino e più in linea con la profezia mazdea. Nella *Prima lettera a Timoteo*, parlando dell'importanza delle preghiere a favore di altri, in particolar modo dei re e di tutti coloro che esercitano un'autorità, Paolo di Tarso scrive: «Questo è buono e gradito davanti a Dio, nostro Salvatore, il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e vengano alla conoscenza della verità» (Tt 1, 3-4).

Anche nella preghiera Doa Tan-Dorosti, le richieste di aiuto sono rivolte al Signore, a beneficio non tanto di se stessi, quanto della comunità intera e dei suoi regnanti. Di nuovo, riguardano tanto la sfera materiale quanto quella spirituale: «Nel nome di Dio, che conferisce, dona e beneficia. Yathā ahū Vairyō. Possa esserci salute e lunga vita, completa gloria che dà rettitudine». E ancora: «Noi t'imploriamo, Signore, di concedere al capo, che è qui presente, a tutta la comunità e a tutti quelli della buona religione, salute e buon giudizio. Possa ... e sua moglie o e suo marito e i figli, vivere per mille anni. Conservali a lungo felici, a lungo in salute, a lungo giusti». Longevità, felicità e salute assumono un'importanza non inferiore alla rettitudine morale, al senso di giustizia.

Tuttavia, come sottolinea Alberti, non di sole richieste sono fatte le preghiere. In modo insistente, il mazdeo loda non solo la divinità ma anche gli Arii che la venerano, mettendo invariabilmente l'accento sulle qualità estetiche: «Desidero celebrare e venerare la forza e la resistenza delle Fravaši, ašavan; la forza e la resistenza delle donne, con le loro schiere di eroi, e quelle di Yairya Hušitay, di Amā, ben costruito, bello di forme».

Nelle Gāh Hāvani, le preghiere delle cinque veglie, in cui è suddivisa la giornata mazdea, gli officianti affermano di celebrare «tutti quegli esseri che

Ahura Mazdā conosce essere i migliori, maschili e femminili, nel culto secondo Aša». A ognuno di questi esseri viene augurato il miglior destino, con una particolare insistenza sulla dimensione corporale: «A lui splendore e hvarenah; a lui salute del corpo, a lui resistenza del corpo, a lui robustezza del corpo, a lui tutti i beni e i possessi che portano molta felicità; a lui vigorosa progenie; a lui lunga vita; a lui la migliore esistenza del Giusto illuminato, che fa le sue offerte felice. Così sia, come desidero». Questa formula torna insistentemente, nelle preghiere del giorno.

9. MOGLI E MARITI DAI CORPI ATTRAENTI

Proseguendo il nostro percorso avestico, dopo il Khordah Avestā, incontriamo gli Yašt, il libro liturgico del calendario mazdeo, la cui analisi merita di occupare diversi paragrafi. Gli inni in esso contenuti hanno la funzione di permettere la celebrazione, nel corso del mese, delle tante entità e ipostasi divine, diverse da Ahura Mazda, che popolano l'orizzonte spirituale mazdeo. In un passato più remoto esse componevano il pantheon del politeismo ario. Julien Ries (2008: 170) sottolinea, infatti, che «Zarathustra ha operato la sua riforma monoteista sulla base del vecchio paganesimo ancestrale degli dei indoiranici».

Le antiche divinità subiscono sorti diverse. Alcune di esse vengono salvate, seppur attraverso una retrocessione al rango di *yazata*, letteralmente “esseri degni di adorazione e venerazione” o, più sinteticamente, “venerabili” (dal verbo *yešti*, venerare, consacrare). Pettazoni, lo abbiamo visto, paragona gli *yazata* ai santi della tradizione cristiana. Forse è più corretto paragonarli agli angeli, essendo comunque creature celesti che aiutano Ahura Mazda a realizzare i propri piani, più che esseri umani realmente esistiti e degni di venerazione in virtù di miracoli o martirii. Inoltre, proprio come gli angeli dei monoteismi abramitici, gli *yazata* sono collocati in posizioni diverse nella scala gerarchica del pantheon riformato. Sei di questi *yazata*, quelli che personificano le virtù morali, vengono raggruppati intorno ad Ahura Mazda e onorati anche del titolo di “Ameša Spenta”, letteralmente “Benèfici Immortali”. Per usare una fortunata espressione di Dumézil, gli antichi dèi ancora funzionali al culto riformato vengono trasformati in ‘arcangeli’ (capi degli angeli). Occupano il secondo gradino della gerarchia cosmica, proprio come i sette arcangeli della tradizione cristiana, e sono chiamati a svolgere le funzioni dell’ideologia indoeuropea che già svolgevano le principali divinità del politeismo ario. Si badi, però, che tra gli Ameša Spenta viene talvolta incluso lo stesso Ahura Mazda, o alcuni *yazata* di grande importanza che pur non appartengono alla cerchia dei sei (Boyce 1989). Nel complesso, si conta un numero di almeno ventisette *yazata*, molti

dei quali sono personificazioni di forze della natura. Altri antichi dèi indo-iranici subiscono, però, sorte peggiori. Considerati alla stregua di ‘dèi falsi e bugiardi’, vengono trasformati in demoni, *daeua*, nemici del Bene, e posti al servizio del Maligno.

Gli *Yašt* nascono, dunque, per legittimare il culto delle antiche divinità, nel contesto di una religione dichiaratamente monoteista. Di detti inni se ne sono conservati ventuno, sui trenta che componevano l’opera originale. Tra gli *yazata* di maggiore importanza vi è certamente Mithra, già venerato nel periodo indo-iranico come «la divinità che presiedeva la giustizia e in modo particolare le pattuizioni, punendone i trasgressori», e rientrando sicuramente «tra le divinità più antiche e importanti della storia religiosa dell’Eurasia» (Alberti 2013). Non a caso, la celebrazione di Mithra occupa una posizione centrale nella disposizione delle festività mensili.

Alla figura di Mithra è dedicato lo *Yašt* *Mirh* 10, il più lungo degli *Yašt*. Questo frammento è anche considerato il più letterario e, a detta di Alberti, è «sicuramente, uno dei più controversi». Mithra è definito “cattivo e buono”, con i popoli e con gli uomini, ovvero responsabile della pace e del tormento delle nazioni. Significativa, però, ancora una volta, è la ragione per cui viene invocato. Gli si chiede di rendere «grandi le case, belle di donne, belle di carri, con ben piantate fondamenta e alte sopra le loro mura».

Degno di interesse è anche lo *Yašt* *Rām* 15. *Rāma Hvāstra*, il venerabile che viene invocato per ottenere buone dimore e buoni pascoli. Questa ipostasi divina è, perciò, intimamente legata a *Vāyu*, il venerabile che governa il vento, l’atmosfera, la morte. In questo *Yašt*, le due entità divine sono sovrapposte e identificate.

Qui ci soffermeremo soltanto su un’invocazione, ovvero la grazia che le giovani donne chiedono allo *yazata*: «Concedici, o *Vāyu*, che operi potentemente, che noi si possa trovare un marito, giovane e bello di corpo, che ci tratti bene e ci dia una progenie; concedici un marito saggio, istruito e dalla lingua pronta».

Come si può notare, così come gli uomini chiedono a Mithra di riempire le loro case di belle donne, le donne chiedono a *Vāyu* di essere prese in moglie da maschi con ogni possibile virtù, inclusa la bellezza corporale. Si potrebbe notare che questo è semplicemente ‘buon senso’. Quale uomo desidera una moglie poco attraente? E quale donna desidera un marito vecchio, brutto, violento, sterile, ignorante, stupido e taciturno? Eppure, non deve sfuggire l’accento sulla bellezza in un testo sacro. Quante volte, in relazione alla scelta del coniuge, abbiamo sentito ripetere la frase «non conta la bellezza esteriore, contano le virtù interiori»? Qui, invece, la bellezza del corpo è menzionata in preghiere canoniche alla divinità, finendo per assumere carattere sacro. Non solo «dacci oggi il nostro pane quotidiano», ma «dacci oggi la nostra bellezza quotidiana». Evidentemente, non tutte le

culture e religioni del mondo condividono la medesima sensibilità estetica.

10. ARADVĪ SŪRA ANĀHITA, EPIFANIA DI UN CORPO PERFETTO

Ai fini del nostro discorso sulla bellezza, merita di essere approfondito in particolare lo Yašt Aban 5, dedicato alle acque divine o, più precisamente, alla *yazata* che le presiede. È un'entità divina che abbiamo già incontrato nei Gāthā: Aradvī Sūra Anāhita, colei che è “pura e immacolata”.

Erodoto identifica questa dea con la divinità mesopotamica dell'amore, della bellezza, della fertilità e della guerra. Nel libro primo delle *Storie*, scrive, infatti, che i Persiani «fanno sacrifici al sole, alla luna, alla terra, al fuoco, all'acqua, ai venti. Queste sono le uniche divinità a cui sacrificano fin dai tempi più remoti, ma hanno imparato degli Assiri e dagli Arabi a sacrificare anche ad Urania: gli Assiri chiamano Afrodite Militta, gli Arabi Alitta e i Persiani Mitra» (Erodoto 1998: 197-199). Secondo Gnoli (1991: 111), quella che offre Erodoto è «un'informazione estremamente importante e precisa sul sincretismo iranico-mesopotamico o iranico-semitico in epoca achemenide» Il culto di Anāhita, particolarmente sentito sotto il regno di Artaserse II, viene così collegato al culto di una divinità semitica che appare sotto diversi nomi nel pantheon mesopotamico, Ishtar presso gli Assiri e Asteroth (Astarte) presso i Fenici, e che conquisterà un posto d'onore anche nel pantheon greco, sebbene qui, le due funzioni della guerra e dell'amore saranno separate nelle figure di Atena e Afrodite.

Difficile, però, concludere che questa dea sia in ultima istanza di origine semitica. Da un lato, già in origine, nel pantheon indo-iranico, ben prima della riforma di Zarathustra, vi era una divinità delle acque e della fertilità chiamata Sarasvatī. È vero che il culto di questa figura crescerà nel periodo achemenide, raggiungendo l'apice sotto il regno di Artaserse II, attraverso la sua identificazione con una divinità perso-elamita che portava il nome di *Anahiti, conosciuta nelle fonti greche con il nome di Anaitis (Boyce, Chaumont & Bier 1989). D'altro canto, assiriologi e sumerologi sono concordi nel riconoscere nella dea sumera Inanna il prototipo della Ishtar che sarà poi venerata dagli assiro-babilonesi, con cerimonie che prevedevano forme di omosessualità, travestitismo e prostituzione sacra. Gli Arieri si sottomisero, dunque, a una dea straniera?

In realtà, la questione degli scambi di divinità è più complessa. Il sumerologo Giovanni Pettinato (2015) chiarisce che «l'ipotesi più accreditata archeologicamente – su questo punto si ha l'unanimità assoluta degli studiosi – è che i Sumeri non siano autoctoni, ma che siano immigrati in un imprecisato momento della preistoria nella Bassa Mesopotamia. Circa il luogo di provenienza prevale ancora oggi l'ipotesi di una migrazione dalla Valle

dell'Indo, per via marittima. [...] Non vanno però taciuti altri indizi che fanno ritenere altrettanto probabile una loro provenienza dalle montagne del Caucaso...».

Sul piano etno-linguistico, il popolo sumero non appartiene né al ceppo semitico, né a quello indoeuropeo. Tuttavia, se è davvero giunto dal mare o disceso proprio dall'altipiano iranico intorno al 4000 a.C., possiamo dire che, almeno dal punto di vista geografico, la dea Inanna non avrebbe fatto altro che tornare a casa propria, dopo aver soggiornato, con diversi nomi, nella casa di Accadi, Babilonesi, Assiri e Fenici.

L'Avesta ci racconta che Aradvī Sūra Anāhita dona agli uomini la salute. Più precisamente – e, qui, emerge la propensione 'eugenetica' degli Aarii, nel senso etimologico del termine – è colei «che rende puro il seme di tutti i maschi, che rende puro l'utero di tutte le donne nelle gravidanze, che rende sicure le gravidanze di tutte le femmine, che riempie di latte i loro seni della giusta misura e della giusta qualità».

Anāhita viene prima presentata come un fiume fatto scendere in terra da Dio, un fiume che ha mille rivoli e migliaia di canali, un fiume che purifica il seme dei maschi, l'utero delle femmine, il latte dei seni femminili. Nei paragrafi successivi, l'ipostasi divina assume invece un'immagine antropomorfica. L'importanza di quest'immagine è sancita dal carattere anaforico del racconto. Più volte ella viene invocata e più volte si manifesta nelle stesse forme. Queste forme ci dicono molto della sensibilità estetica dell'antico popolo iranico.

Una prima volta, ne invoca la presenza il vecchio Vafra Navāza, il quale è minacciato dal castigatore dei demoni, Thraētaona, che gli vola intorno in forma di avvoltoio. Ebbene, Aradvī Sūra Anāhita si affretta a venirgli in soccorso «sotto forma di una bella ragazza, dallo splendido corpo, forte, alta di statura, riccamente adornata, pura, di nobili natali, di una gloriosa razza, indossando calzari alti alla caviglia, tutta vestita d'oro [...] e radiosa». Volando, lo afferra e, in un battibaleno, lo porta via, in un luogo sicuro.

La *yazata* viene poi invocata da Vistauru, figlio di Naotara, il quale le chiede di aprire le acque del fiume che si trova di fronte, per consentirgli un passaggio all'asciutto. Di nuovo, Aradvī Sūra Anāhita si precipita da lui «nelle vesti di una bella fanciulla, dallo splendido corpo, forte, di alta statura, riccamente adornata, pura e di nobili natali, figlia di una razza gloriosa, indossando calzari fino alla caviglia, con ogni sorta di ornamento, e radiosa in volto». Esaudendo la richiesta, l'essere angelico fa rimanere immobile una parte delle acque, mentre fa fluire oltre l'altra parte. Così, la bella Anāhita concede a Vistauru di guardare il fiume Vitanghuhaiti, senza bagnarsi i piedi.

Infine, Dio in persona chiede a Zarathustra di offrire un sacrificio alla sua sorgente. Per la terza volta, torna la seducente descrizione di questa creatura divina. Aradvī Sūra Anāhita «si protende nelle forme di una bella ragazza,

dallo splendido corpo, forte più che mai, alta di statura, pura, nata nobile, di una razza gloriosa, che indossa un mantello che la ricopre tutta fino al calcagno; un mantello interamente ricamato d'oro». A questo punto si aggiungono particolari preziosi. Leggiamo che «sempre tenendo il baresma in mano secondo la legge, ella porta orecchini d'oro a pendaglio sulle sue orecchie forate e una collana d'oro attorno al bel collo; ella, la nobile nata, Aradvī Sūra Anāhita; e ha la vita cinta strettamente, affinché i suoi seni possano risaltare nelle loro belle fattezze e affinché essi siano il più possibile fasciati».

Ancora si precisa che Anāhita discende direttamente dal suo creatore, Mazdā, e che «belle erano le sue bianche mani, sottili come un garretto di cavallo, o anche più sottili, bello era il suo zaosa, e così ella è giunta in terra, forte, con le braccia sottili, pensando dentro di sé: Chi mi loderà?». “Zaosa” è parola ancora sconosciuta che indica, probabilmente, una parte del corpo.

Possiamo constatare che l'archetipo della bellezza femminile degli Arii non ha forme così diverse dall'ideale che ancora oggi domina nel mondo occidentale, se solo si guarda alla *silhouette* delle attrici e delle modelle celebrate da televisioni e giornali. Storicamente, abbiamo osservato una certa variabilità dei canoni di bellezza femminile. Si pensi soltanto al ruolo preminente che le forme arrotondate e morbide assumevano nelle culture matriarcali pre-indoeuropee, ben documentato dalle Veneri steatopigie ritrovate dagli archeologi (Campa 2016 b). Oppure, si consideri che ancora oggi, in certe comunità africane, bella è la donna grassa, dai seni enormi, dal bacino imponente. Tutt'altro è l'ideale di bellezza femminile che emerge dal libro sacro degli Arii. La donna è bella quando è giovane, alta, longilinea, forte, di carnagione chiara, con la vita stretta e il seno pronunciato.

11. BONTÀ DEL GODIMENTO SESSUALE E BELLEZZA DI ZARATHUSTRA

Particolarmente interessante è anche lo Yašt Aši 17. Alberti tiene a sottolineare l'aspetto morale del suo contenuto. Se è vero che ad Aši, “la Buona”, ossia l'entità divina preposta alla fortuna e al benessere, si chiedono soprattutto benefici materiali, è anche vero che detti benefici sono condizionati ai comportamenti dei fedeli nei confronti del prossimo. Il benessere materiale non è «disgiungibile dalla pietà, dall'amore verso gli altri, in un rapporto di causa ed effetto, poiché la felicità viene dall'essere compassionevoli verso gli altri».

Non dubitiamo che quella dell'Alberti sia l'interpretazione corretta. Tuttavia, seguendo la traccia della nostra ricerca, a noi preme sottolineare soprattutto l'accento estetico e sensuale del testo avestico, poiché marca la differenza fondamentale tra zoroastrismo e cristianesimo.

Al contrario di quanto sembrano indicare alcuni passi del Vangelo cristiano, non c'è nel testo avestico alcun elogio della povertà e della rinuncia ai piaceri dei sensi, come viatico per la vita eterna. Gesù chiama a una scelta tra Dio e Mammona: «Non potete servire Dio e la ricchezza» (Lc 16, 13). E aggiunge che «è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli» (Mt 19, 24). Al contrario, Zarathustra e i suoi seguaci continuano a pensare che la ricchezza sia benvenuta e non sia di alcun impedimento alla vita spirituale, a patto che sia ottenuta onestamente. Secondo lo Yašt Aši 17, gli uomini che godono del sostegno di Aši «sono re di regni che sono ricchi in cavalli, che ricevono grossi tributi, hanno veloci cavalli sbuffanti, sonanti carri, spade scintillanti, sono ricchi di provviste e di riserve di cibo; hanno letti ben profumati dovunque e pieni di tutte le altre ricchezze che si possono desiderare. Felice è l'uomo che tu assisti!». Da questa constatazione, segue la preghiera: «Assisti me, tu ricca di ogni sorte di cose desiderabili, e forte!».

È noto che, nel cristianesimo delle origini, il piacere dei sensi non appare in buona luce, mentre la castità è vista come una virtù suprema. Questo orientamento è particolarmente accentuato nella predicazione di San Paolo, ma altrettanto rigorose sono le posizioni di altri Padri della Chiesa. Basti pensare agli elogi della mortificazione della carne, della verginità, della castità, dei digiuni, dell'autoflagellazione di due figure preminenti della Chiesa come San Girolamo e Gregorio Nazianzeno. Per fare solo un esempio, nella *Prima lettera ai Corinzi*, San Paolo afferma: «Quanto poi alle cose di cui mi avete scritto, è cosa buona per l'uomo non toccare donna», e solo in subordine ammette che, «tuttavia, per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito» (1 Cor 7, 1-2). Proseguendo nella lettura dell'epistola, non troviamo alcuna concessione al godimento sessuale, nemmeno tra marito e moglie, né troviamo un invito ad essere fecondi. Forse perché i primi cristiani attendevano di lì a poco la fine del mondo, l'invito paolino alla castità è esteso persino all'interno del matrimonio: «Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero».

A scanso di equivoci, non stiamo affermando che la morale sessuale cristiana sia riducibile a queste frasi. Nel corso della sua lunga storia, il cristianesimo ha mostrato molte facce. Il culto cristiano delle origini, pervaso da una tensione apocalittica e soggetto a influenze gnostiche, è stato dominato dal *contemptus mundi*. Successivamente, quando è diventato religione dell'Impero, il cristianesimo ha assunto una visione più mondana e funzionale alle esigenze del potere, dando piuttosto rilevanza al comandamento veterotestamentario «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra...» (Ge 1:28). Ancora maggiore apertura alla vita e alla sessualità è stata osservata a partire dal Basso Medioevo, come ha osservato tra gli altri Jacques Le Goff

(2005). E ancora più gioioso, indulgente nei confronti dei piaceri della carne, aperto alle contaminazioni di altre filosofie e religioni, è stato il cattolicesimo durante il Rinascimento italiano. Tuttavia, non va taciuto il fatto che tanto la Riforma protestante quanto la Controriforma cattolica hanno segnato un riavvicinamento del cristianesimo alla prospettiva austera dei Padri della Chiesa (Pellicani 2007: 101-113; Campa 2013). Del resto, ancora oggi, il catechismo cattolico esalta la castità come una virtù e condanna il godimento sessuale fine a se stesso.

Ebbene, di tutt'altro segno è il messaggio che Dio offre all'uomo, attraverso Zarathustra e i suoi discepoli. Nell'Avesta, leggiamo: «Gli uomini che tu assisti, o Aši Vanghi, hanno le loro donne che siedono sui loro letti e li attendono: esse giacciono su cuscini e si adornano, [...], di orecchini quadri, forati e di lunghe collane d'oro: "Quando arriverà il nostro signore? Quando godremo nei nostri corpi le gioie dell'amore?"». E, ancora, torna l'elogio della bellezza: «Gli uomini che tu assisti, o Aši Vanguhi, hanno figlie che siedono [...]; sottile è la loro vita, bello è il loro corpo, lunghe sono le loro dita; esse sono belle di forme come le fanciulle che ognuno di noi desidera stare ad ammirare».

Oltre a cavalli veloci, carri da guerra, spade scintillanti, cibo in abbondanza, mogli sensuali e figlie bellissime, i mazdei chiedono a Dio e ai suoi angeli: armenti, cammelli, oro e argento. E, ad ogni passaggio, il mantra si ripete. La constatazione della potenza di Aši è seguita dalla preghiera: «Felicce è l'uomo che tu assisti! Assisti me, tu, ricca d'ogni sorta di cose desiderabili, e forte».

Molto significativo è anche l'incontro tra il Profeta e Aši, perché, come da copione, dominano nella narrazione le categorie estetiche. «Aši Vanguhi stava nel suo carro, dicendo: "Chi sei tu che m'invochi, la cui voce è al mio orecchio la più dolce delle voci di chi m'invoca?"». Ed egli rispose a voce alta: "Sono Spitāma Zarathuštra, che, primo fra i mortali, ha recitato la lode dell'eccelsa Aša"». Dopo averlo interrogato, la grande Aši Vanguhi invita il profeta ad avvicinarsi a lei e ad appoggiarsi al suo carro. Zarathuštra segue le istruzioni e le si accosta. A questo punto, «ella lo accarezzò con la mano sinistra e con la destra, con la mano destra e con quella sinistra, dicendo: "Tu sei bello, Zarathuštra, hai belle forme, o Spitāma. Forti sono le tue gambe e lunghe le tue braccia: gloria è data al tuo corpo e lunga allegria alla tua anima, te lo rivelo con assoluta certezza"».

Persino il profeta, dunque, è elogiato per la sua bellezza. E, di nuovo, è considerato bello il corpo forte e longilineo. La risposta di Zarathustra e dei fedeli mazdei è dello stesso tenore: «Noi sacrificiamo a Aši Vanguhi, che è splendente, elevata, d'alta statura, ben degna di sacrificio, con un carro altisonante, forte, che dà benessere e risana, che ha pienezza d'intelletto ed è potente».

12. UNA SOTERIOLOGIA SENSUALE

La tensione estetica dell'*Avesta*, ove Dio, gli angeli e lo stesso Profeta sono belli e rappresentati con corpi seducenti, ove i mortali chiedono bellezza e salute dei corpi alla divinità e alle sue ipostasi, fa pensare a una visione della vita molto terrena e poco spirituale. Al contrario, almeno secondo l'opinione comune, maggiore spiritualità e moralità caratterizzerebbe l'austera dottrina giudeo-cristiana. Tuttavia, fermarsi a questa rappresentazione sarebbe un errore.

A ben vedere, Greci e Aarii, così come altri popoli indoeuropei, tra i quali Romani, Celti e Germani, prestano molta più attenzione al dualismo anima-corpo e alla vita oltre la morte di quanto non faccia il libro sacro degli Ebrei. Nella Bibbia si trova ben poco sui mondi spirituali, sull'anima e sul destino della stessa dopo la morte.

Vi sono naturalmente affermazioni che sembrano tenere aperta la prospettiva di una vita ultraterrena. Nei Salmi (49:15) leggiamo: «Ma Dio riscatterà l'anima mia dal potere del soggiorno dei morti, perché mi prenderà con sé». E, ancora, in Isaia (26:19), si annuncia: «Rivivano i tuoi morti! Risorgano i miei cadaveri! Svegliatevi ed esultate, o voi che abitate nella polvere! Poiché la tua rugiada è rugiada di luce e la terra ridarà alla vita le ombre». Nel solco di questa narrazione si pone il Nuovo Testamento, ove la resurrezione di Cristo è anche l'annuncio del destino dell'uomo, finalmente liberato dalla morte. Nel Vangelo di Luca, per esempio, si apprende del destino ultraterreno dei malvagi: «Là ci sarà pianto e stridore di denti quando vedrete Abramo, Isacco e Giacobbe e tutti i profeti nel regno di Dio e voi cacciati fuori» (Lc 13:28).

Non mancano, però, affermazioni veterotestamentarie che sembrano negare questa eventualità. Nella Genesi (3:19) leggiamo: «Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!». Il tema della polvere torna nell'Ecclesiaste (3:19-20), ove apprendiamo che «la sorte dei figli degli uomini è la sorte delle bestie; agli uni e alle altre tocca la stessa sorte; come muore l'uno, così muore l'altra; hanno tutti un medesimo soffio, e l'uomo non ha superiorità di sorta sulla bestia; poiché tutto è vanità. Tutti vanno in un medesimo luogo; tutti vengono dalla polvere, e tutti ritornano alla polvere». E, ancora, i Salmi (49:12) confermano che l'uomo, per quanto lo si voglia elevare, condivide la stessa sorte degli animali, il ritorno nel nulla, giacché, quand'anche «tenuto in grande onore, l'uomo non dura; egli è simile alle bestie che periscono».

Queste ambiguità, che non pochi grattacapi hanno procurato ai teologi cristiani, spesso costretti ad invocare l'autorità del pagano Aristotele, o del suo maestro Platone, per sbrogliare la matassa, sono del tutto assenti

nell'Avesta. Nel testo sacro degli Arii, la sorte oltremondana degli uomini non è mai messa in discussione. L'attenzione al corpo, alla sua forza e alla sua bellezza, che pure abbiamo a più riprese evidenziato, non elide la tensione mistica, il desiderio di immortalità e beatitudine, la certezza di una vita oltre la morte. In altre parole, la soteriologia riveste un ruolo cruciale già nel testo sacro, tanto che abbisogna di minore lavoro teologico per essere portata in superficie.

Al contrario, è stato il puntiglioso e prezioso lavoro dei teologi cristiani che ci ha infine consegnato, nella Patristica come nella Scolastica, un quadro complessivo ricco e dettagliato, anche se non sempre coerente, dell'escatologia cristiana. Pilastro della visione soteriologica cristiana è l'idea di un giudizio dell'anima dopo la morte e di due destinazioni opposte, il Paradiso e l'Inferno, rispettivamente per i giusti e i malvagi. A differenza di altre confessioni cristiane, la Chiesa cattolica afferma anche l'esistenza del Purgatorio, destinazione intermedia riservata alle anime dei defunti in stato di grazia che debbono, però, ancora perfezionare la purificazione morale e spirituale prima dell'ingresso in Paradiso. Le somiglianze tra cristianesimo e zoroastrismo sono, dunque, davvero notevoli. Ancor più notevole è la vicinanza della religione di Zarathustra, sul piano dottrinale e rituale, al Cattolicesimo romano, prima ancora che al cristianesimo di matrice protestante.

Eppure, ancora una volta, al di là delle somiglianze, colpiscono le differenze. Negli scritti dei Padri della Chiesa, si legge del destino di beatitudine riservato alle poche anime pie che saranno salvate e del destino terribile che attende invece le moltitudini, sorde alle parole del Signore e segnate dal peccato originale. In positivo, la beatitudine è spesso descritta come la comunione con Dio, come una condizione di pace eterna, o come la possibilità di vedere Dio faccia a faccia: «Gli eletti vedranno la faccia del Signore e porteranno il Suo nome sulla fronte. Non ci sarà più notte e non avranno più bisogno di luce di lampada, né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà» (Ap 22,45).

Colpisce invece il linguaggio evocativo con il quale viene descritto, nell'Avesta, il destino dell'anima dopo la morte. Nell'incontro del defunto con la propria coscienza, c'è una carica di sensualità e, ancora una volta, un'attenzione simbolica alla bellezza corporale e al piacere dei sensi, che non trova paragone nella soteriologia cristiana.

Per conoscere questi aspetti, fondamentale è la lettura dello Yašt 22. In esso, si legge che l'anima del morto, disorientata dalla nuova situazione di incorporeità, resta vicina al cadavere dal quale è stata strappata per tre giorni e tre notti, prima di essere accompagnata al giudizio. Quando arriva il momento, l'anima del giusto «prova tanto piacere quanto ne può provare l'intero mondo dei viventi». Il piacere è di natura sensoriale. Inizialmente, si

tratta di un'inebriante sensazione di tipo olfattivo. Si legge, infatti, che «alla fine della terza notte, quando appare l'alba, l'anima del fedele si sente come trasportata tra piante e profumi; si sente come soffiare un vento dalle regioni del Sud, un vento più profumato d'ogni altro vento al mondo». L'anima del giusto inala quel vento profumato e si interroga sulle sue origini: «Da dove mai soffia questo vento, il vento più dolcemente profumato che le mie narici abbiano mai inalato?».

A questo punto, compare la coscienza del defunto, anch'essa trasportata da quel vento caldo e profumato, e il piacere diventa di tipo visivo. È proprio la coscienza ad annunciare il giudizio che condurrà l'anima in Paradiso o all'Inferno. Ebbene, la coscienza del giusto si manifesta «nelle vesti di una bella fanciulla, luminosa, vestita di bianco, forte, di alta statura, ben retta, dal prospero seno, di bel corpo, di nobile aspetto, di alto lignaggio, della grandezza di una fanciulla nel fiore dei suoi quindici anni³, bella quanto la più bella cosa del mondo».

Lo Yašt 22 prosegue con un dialogo tra l'anima del fedele e la sua coscienza, ferma davanti ai suoi occhi. L'anima pronuncia queste parole: «Che ragazza mai sei tu, che sei la più bella fanciulla che io abbia mai veduto?». La coscienza risponde elencando tutte le cose belle pensate, dette, fatte in vita dall'uomo la cui anima ha al cospetto. Non riporteremo tutto il discorso, il cui senso generale può essere riassunto in questi termini: l'uomo giusto, il fedele, si prende cura della propria coscienza, la coltiva, la fa crescere, attraverso un processo di autoriflessione. Proprio per questo, essa diventa una guida infallibile e, al momento della morte, trasformatasi in giudice, non potrà che emettere un giudizio positivo sull'anima che con tanto amore l'ha curata. Di nuovo, l'aspetto più intrigante è che il concetto viene reso attraverso categorie estetiche e non etiche. Simbolicamente, lo abbiamo visto, la coscienza è rappresentata da un bellissimo e seducente corpo femminile. Di questa bellezza, la coscienza rende merito all'anima: «Io ero bellissima, e tu mi hai fatto ancora più bella; io ero elegante, e tu mi hai fatto ancora più elegante; io ero desiderabile e tu mi hai fatto ancora più desiderabile...».

Con parole leggermente diverse, la stessa rappresentazione del *post-mortem* si ritrova nello Yašt Vīstāspa, dedicato al re che accolse e protesse Zarathustra negli anni difficili della sua predicazione, favorendone la mis-

³ Se ci è concessa una speculazione, i quindici anni come apice della forza, della bellezza, della salute, sono forse metaforicamente legati ai cicli lunari. Per quindici giorni la Luna cresce, raggiunge la pienezza, il suo massimo splendore, mentre nei successivi quindici giorni decresce. Naturalmente, non va esclusa l'ipotesi che alla base della scelta vi sia la semplice osservazione biologica che, intorno a quell'età, le donne raggiungono la pubertà. Né si può escludere che essa possa essere ricondotta ad entrambe le dimensioni, astronomica e biologica, se si considera che per le culture antiche era ricca di significati l'egual durata del ciclo mestruale e del ciclo lunare.

sione profetica. «Così parlò Zarathuštra al giovane re Vīštāspa» è la formula che apre un frammento del testo. Com'è noto, Nietzsche intitolerà *Così parlò Zarathuštra* una delle sue opere più famose, ma non ci è noto se ha ripreso questa formula dal testo avestico o l'ha elaborata autonomamente.

Anche in questo frammento ritroviamo la sequenza degli eventi che già abbiamo incontrato nello Yašt 22 del Khordah Avestā. Innanzitutto, all'anima del giusto, dopo tre giorni e tre notti, giunge «un vento dal dolce profumo, più dolce di ogni altro vento al mondo, e le sembra come se stesse inalando quel vento dalle narici, ed essa chiede: “Da dove soffia il vento, il vento dal profumo più dolce che io abbia mai inalato?”». Dopodiché, «a lui sembra che la propria coscienza lo abbia fatto avanzare verso quel vento sotto forma di una bella fanciulla, luminosa. Di bianco vestita, forte, d'alta statura, con bell'incedere, dal seno fiorente, bella di corpo, nobile, di seme glorioso, della grandezza di una grandezza nei suoi quindici anni, splendida quanto lo è la più splendida del mondo».

Il dialogo si snoda secondo lo stesso canovaccio. L'anima del fedele si rivolge alla propria coscienza, dicendo: «Che meravigliosa ragazza sei tu, la ragazza più stupenda che io abbia mai visto?». E la coscienza risponde, elogiando a sua volta la bontà e la bellezza dell'anima del morto che – non sfugga il particolare – viene chiamato “giovane”: «O tu giovane, di buoni pensieri, di giovani parole, di buone azioni, di buona religione! Io sono la tua stessa coscienza. Tutti ti amino per quella grandezza, bontà, bellezza, per quel dolce profumo, per la forza vincente e per la sua libertà dal dolore, in cui tu mi appari». La giovinezza è dunque vista come un valore, al punto che l'aggettivo “giovane” qualifica tanto l'anima buona quanto la buona parola.

Diverso è il destino degli uomini malvagi, degli infedeli. Lo Yašt 22 del Khordah Avestā ci comunica che, a tre giorni dalla morte, l'anima del defunto che mal si è comportato in vita «esperimenta tutta la sofferenza che può provare l'intero mondo dei viventi». Anche in questo caso, la comunicazione avviene attraverso i sensi, in primis attraverso l'olfatto: «Alla fine della terza notte, o santo Zarathuštra, all'apparire dell'alba, all'anima pare come di essere trasportata in mezzo a una tempesta di neve e di tanfo, e come se un vento stesse soffiando dalle regioni del Nord, un vento pieno di fetore, il più schifoso dei venti nel mondo».

L'anima del malvagio respira, annusa quell'aria nauseabonda, si interroga sulla sua provenienza: «Da dove soffia questo vento, il vento più disgustoso e fetido che le mie narici abbiano mai inalato?». Purtroppo, i frammenti dal 26 al 32 sono andati perduti, perciò non abbiamo una rappresentazione dell'incontro del malvagio con la sua cattiva coscienza. Per simmetria, è parso a molti commentatori logico pensare che essa apparisse nella forma di una donna vecchia e brutta.

Alberti non pare avere dubbi al riguardo. Commentando i frammenti ri-

masti del Vīštāspa Yašt e dello Hadōxt Nask, il *Libro delle Scritture*, nota che essi «lasciano intravedere che si doveva trattare di un nask particolare, di un'operetta quasi letteraria, nella quale il destino dell'anima post mortem veniva illustrato come un viaggio avventuroso che essa iniziava con l'abbandono del corpo e proseguiva in volo tra gli spazi celesti fino a che essa non incontrava colà la propria daēnā, l'essere interiore, l'anima, l'Io spirituale, la reale individualità di quel corpo lasciato da poco nella sua definitiva immobilità». E aggiunge che «l'aspetto antropomorfo del concetto è quello di una leggiadra fanciulla o di una vecchia megera, entrambe specchio puntuale dei pensieri avuti, delle parole dette e delle opere compiute in vita».

Anche Gnoli, dal canto suo, pare attenersi al ragionamento analogico. Intanto, sottolinea che «nel primissimo periodo del *post mortem* l'anima – anche quella del giusto – è rappresentata inquieta, tormentata, in preda a terrori e a smarrimenti profondi, ancora attaccata alla salma che comincia a decomporsi» (1991: 138). Perciò, le anime dei morti hanno bisogno dell'assistenza amorosa e delle preghiere dei viventi, quand'anche prevalga la convinzione che il trapassato sia destinato a un'esistenza migliore. L'anima, come si è detto, «per tre giorni e tre notti siede, dolente e smarrita, all'estremità della testa del suo cadavere; dopodiché, il quarto giorno, giunge al ponte Cinvat, dove incontra la sua *den (daena)* nelle sembianze di una fanciulla più bella e più buona di tutte le fanciulle del mondo dei vivi. L'anima la interroga e questa le risponde riconoscendo i meriti che ha accumulato nell'esistenza terrena». Ciò accade, se si tratta di un giusto, mentre «una orribile immagine di donna appare invece al malvagio, cui presenta il conto dei misfatti compiuti».

Il ponte Cinvat, il sacro ponte creato da Mazda per unire il mondo dei vivi al mondo dei morti, deve essere attraversato dal defunto. Esso appare largo e solido al passaggio del giusto, mentre si fa stretto come una lama quando vi posa il piede il malvagio. Il malvagio compie quattro passi che simboleggiano le sue mancanze durante la vita e lo sprofondano inesorabilmente negli Inferi. Il primo passo lo porta all'inferno dei cattivi pensieri, il secondo all'inferno delle cattive parole, il terzo all'inferno delle cattive azioni e, infine, il quarto porta l'anima a oltrepassare la porta delle tenebre senza fine.

Nel Vidēvdāt, o più precisamente Yu(va)tdēvdāt, testo che Alberti definisce «maestoso e poi incalzante, struggente e a tratti tenebroso, severo e persino crudele, vera sinfonia della purificazione», il passaggio sul Cinvat è descritto nel Fargard 19 (29-30). In prossimità del fatidico ponte, mentre le anime degli adoratori dei *daēva* sono portate via in catene da un demone chiamato Vizareša, ai devoti di Mazda è riservata ben altra visione: «Arriva quindi una splendida fanciulla, dai tratti stupendi, forte e ben formata; al suo

fianco sono dei cani, uno che può distinguere, uno che è molto bello e ha una elevata intelligenza. Ella fa andare sullo Hara-berezaiti l'anima del giusto e, sul ponte di Cinvat, la mette al cospetto delle divinità stesse del Cielo»⁴.

Se la descrizione della punizione divina, in Sant'Agostino, pare assumere un forte connotato fisico, somatico, tanto che il santo fa riferimento anche a fenomeni naturali per dimostrare la possibilità fisica della combustione perenne di un corpo, o discute la sorte ultraterrena di tutte le unghie e i capelli che sono stati rimossi dal corpo durante la vita (Agostino 2001: 1152-1166), nell'Avesta la punizione assume invece il carattere della sofferenza psicologica. Lo stesso discorso vale per il premio conferito al giusto. Poiché in questo frangente il defunto non ha corpo, tanto il piacere quanto il dispiacere – nell'annusare un vento profumato o puzzolente, nel vedere una giovane bellissima o una vecchia megera – sono di natura psichica, mentale, spirituale, paragonabili rispettivamente a una meravigliosa estasi o a una profonda angoscia. Entrare nell'aldilà significa rimanere assolutamente soli con se stessi, privi di corpo, di fronte alla propria coscienza. In questa condizione, non ha più senso mentire. Non si può mentire a se stessi, nel vuoto assoluto, in assenza di cose e persone, ovvero di ragioni per cui mentire. Rimanere soli con una coscienza cattiva, di cui ci si vergogna, perché sono svaniti nel nulla i beni effimeri per i quali si è male pensato, male parlato, male agito, significa essere all'Inferno. Al contrario, rimanere soli con una buona coscienza, di cui si va fieri, soprattutto ora che sono svaniti i beni effimeri ai quali abbiamo rinunciato per bene pensare, bene parlare e bene agire, significa essere in Paradiso.

13. LA GENESI, OVVERO I SEMI DELLA PROGENIE PERFETTA

Commentando le Gāthā, abbiamo accennato a Yima, il primo re. Parlando della vita oltre la morte, abbiamo invece accennato al Vidēvdāt. È giunto il momento di approfondire entrambe le questioni. Proprio nel Vidēvdāt, si narra infatti della creazione, che vede Yima co-protagonista, insieme naturalmente ad Ahura Mazda, il creatore supremo.

Come sottolinea Alberti, «Lo Yu(va)tdēvdāt consta di 22 fargard, 'capitoli', è può essere considerato anche una sorta di Genesi, poiché nei primi tre suoi fargard è contenuto il racconto della creazione del mondo, del primo uomo e della originaria età dell'oro, esprimendo così un punto fondamentale

⁴ La presenza di cani, in questo momento cruciale dell'esistenza, non è affatto casuale. Il cane è sacro ai mazdei, al punto che si chiede all'uomo di trattarlo come una persona. Riferimenti a questo animale sono frequenti nell'Avesta e ben tre Fargard del Vidēvdāt (13, 14 e 15) sono ad esso interamente dedicati, in segno di riconoscenza per l'amicizia che mostra nei confronti dell'uomo. Pene molto severe sono prescritte per coloro che maltrattano i cani.

della cosmogonia e della teologia del Mazdaismo». In particolare, è il Fargard 2 che riporta la storia di Yima, fondatore della stirpe iranica, sovrano dell'Età dell'oro, che «come Mosè, riceve da Dio (Ahura Mazdā) il credo Mazdeo da diffondere tra gli uomini. Poi, come a Noè, viene fatto anche a Yima l'annuncio divino di un'imminente distruzione del mondo e l'invito a porsi in salvo, costruendo per sé, per gli uomini e gli animali più perfetti un vara, un 'recinto' o giardino, dove poter vivere felici. Di questo regno, Yima diviene il primo sovrano e governa serenamente per mille anni, non conoscendo l'umanità, per tutto quel tempo, malattia o morte». La storia è straordinariamente simile non solo a quella di Noè, ma anche a quella di Utnapishtim nell'*Epopea di Gilgamesh*, storia di origine sumerica, poi riapparsa in forma di opera letteraria a Babilonia, e a quella di Deucalione, l'uomo che affronta il diluvio nella mitologia greca (Campa 2016 d).

Nel Fargard 1, Ahura Mazdā aveva creato sedici terre perfette, mentre Angra Mainyu aveva risposto con altrettanti flagelli. Dal canto suo, Yima, dopo avere rifiutato il ruolo di predicatore e annunciatore della religione di Mazda, che toccherà poi a Zarathustra, accetta di buon grado il ruolo di custode della creazione: «Sì, io accrescerò il tuo mondo, lo moltiplicherò. Sì, io nutrirò, io governerò e custodirò il tuo mondo. Non ci sarà, fintanto che io sarò re, né vento freddo, né vento caldo, e non ci saranno né malattie, né morte». In seguito, vengono descritte diverse fasi di espansione della vita e della produzione che sembrano simboleggiare operazioni di bonifica.

Tutto sembra procedere per il meglio, ma improvvisamente il Signore annuncia un durissimo e lunghissimo inverno, quasi una glaciazione, e poi, in seguito allo scioglimento dei ghiacci e delle nevi, un diluvio universale. Dopo che il mondo sarà sommerso dalle acque, sarà necessario riportare la vita sulla terra. Bisognerà, per così dire, rifare tutto da capo, ma in una situazione più complessa sul piano ambientale. Per dare inizio all'operazione, che – come vedremo – ricorda molto il processo di *terraforming* di un pianeta desolato, Ahura Mazdā organizza innanzitutto un incontro in un luogo primordiale, destinato ad assumere un'aura leggendaria: l'Airyana Vaējō. Qui, il Creatore si presenta accompagnato da una rappresentanza di esseri celesti, gli *yazata*, mentre Yima, il buon pastore, si presenta insieme ai migliori mortali.

Queste sono le istruzioni che l'essere divino affida al re: «Perciò fai tu per ogni lato dello spiazzo un Vara, lungo uno hāthra, la distanza nelle corse dei cavalli, e verso quella parte porta il seme della pecora, del bue, dell'uomo, del cane, dell'uccello e del fuoco rosso fiammeggiante». La soluzione è dunque quella di costruire un recinto, un giardino, ove custodire «i semi degli uomini e delle donne, dei più grandi, elevati, più buoni e più belli che ci siano in questa terra» e, analogamente, «i semi d'ogni specie di bestiame, del più grande, del più bello e buono che ci sia sulla terra».

È interessante notare che il Creatore avestico ha inclinazioni eugenetiche, più che pietistico-caritative. Garantisce infatti che, in seguito alla selezione dei ‘semi’ di uomini e donne, «non ci saranno persone gibbose, nessuno con gonfiori d’ora in avanti; nessuno impotente, pazzo o demente, maligno, bugiardo, dispettoso, geloso, con i denti cariati e guasti, nessuno in isolamento per la lebbra, né alcuno di quei marchi con cui Angra Mainyu bolla i corpi dei mortali».

Yima obbedisce, edifica un Vara, e vi porta «i semi degli uomini e delle donne, dei più grandi, dei più buoni e dei più belli sulla terra...». Sicché – ennesima anafora – «non ci furono colà d’allora in avanti uomini con imperfezioni, gibbosità, idropisie, non c’erano impotenti, pazzi e dementi, maligni e cattivi, bugiardi e falsi, né dispettosi e gelosi; nessuno cui fossero cariati o guasti i denti, nessuno isolato per lebbra, nessuno che portasse il marchio con cui Angra Mainyu bolla i corpi dei mortali».

Lo schema fondamentale di ragionamento non è che l’anima appartiene a Dio e il corpo al Demonio, ma piuttosto che il corpo bello e l’anima giusta sono opera di Dio e ad egli appartengono, mentre il corpo brutto e l’anima malvagia sono opera del Demonio e ad egli appartengono. Non stupisce, allora, che i successivi Fargard dedichino molto spazio alla cura e alla purificazione dei corpi vivi e dei cadaveri. Non entreremo nel dettaglio di queste pratiche rituali. Chiuderemo, piuttosto, il discorso saltando al Fargard 21, ove viene ripetuta ossessivamente una formula legata alla fertilità e al rapporto madre-figlio, tema caro a tutti i popoli indoeuropei: «E la santa Parola preserverà dal male: di te [o fanciullo], io purificherò la nascita e la crescita; a te [o donna], io fortificherò e purificherò il corpo; io ti farò ricca di prole e prosperosa di latte. Ricca di ovulazioni, di latte, di grasso, di midollo, e di progenie. Porterò a te mille sorgenti pure che scorrono lungo i pascoli che daranno il cibo per il tuo bambino».

14. CONCLUSIONI

Non è semplice riassumere in poche righe il messaggio di una religione, ma credo ci sia concesso farlo limitatamente alla questione che qui abbiamo sollevato: il ruolo della bellezza. L’Avesta ci dice che non è un’imperscrutabile decisione divina a decidere della salvezza dell’uomo, in questa vita e in quella futura, ma la concreta condotta di ogni persona, che si sostanzia in pensieri, parole e azioni. È, dunque, una scelta deliberata che ci pone dalla parte di Dio, ovvero del Bene, o dalla parte del Demonio, ovvero del Male. È dalla parte di Dio chi, con pensieri, parole e azioni, favorisce la vita, la luce, la bellezza, il piacere dei sensi, la ricchezza, la giovinezza, la salute, la longevità, la forza, l’intelligenza, la verità e tutto ciò che appare

immediatamente positivo anche ai cuori più ingenui e alle menti più semplici. È invece dalla parte del Demonio chi, con pensieri, parole e azioni, favorisce la morte, il buio, la bruttezza, il dolore fisico, la povertà, l'invecchiamento, la malattia, la brevità della vita, la debolezza, la stupidità, la menzogna, e tutto ciò che appare *prima facie* negativo e che soltanto attraverso tortuosi ragionamenti può essere *capovolto* in apparente beneficio. Nell'Avesta, non si trovano complicati ragionamenti teologici e sofistici, volti a dimostrare che qualcosa appare buono ma è in realtà cattivo, o, viceversa, appare cattivo ma è in realtà buono. La verità è semplice, il resto viene dal Maligno.

Una superiore qualità dei corpi umani – in termini di bellezza, longevità, salute, forza, ecc. – va innanzitutto desiderata (nel regno dei pensieri), quindi lodata (nel regno delle parole), e infine conseguita (nel regno delle azioni). Tutto ciò viene anche chiesto a Dio e alle sue ipostasi nelle preghiere, ma non è da questi concesso per via miracolosa. Gli uomini e le donne si fanno piuttosto strumenti di Dio, assumendo il ruolo di co-creatori, come fecero re Yima e suoi sudditi, per moltiplicare le caratteristiche positive del mondo. Gli esseri umani fanno il bene di Dio, facendo innanzitutto il proprio bene. Bellezza, longevità, salute, forza dei corpi sono benefici che possono e debbono essere ottenuti anche attraverso mezzi artificiali, come l'Haoma. L'Ephedra dalla quale il prezioso liquido giallo è estratto è un dono divino, ma serve la più raffinata arte umana per distillarlo e creare i composti che saranno assunti dai fedeli. Per dirla in una formula, l'alleanza tra Dio e uomo non è basata sul principio «chiedete e vi sarà dato», quanto sul principio «aiutate che il Ciel ti aiuta».

Non è compito di uno storico delle idee emettere giudizi di valore sul proprio oggetto di studio e, pertanto, ci terremo ben lontani da questa tentazione. Ci preme però sottolineare che questa impostazione dottrinale può essere – ed è stata – soggetta a valutazioni molto divergenti.

Lo zoroastrismo ha certamente un potenziale universalistico, ma, come testimonia la lettera dell'Avesta, esso è innanzitutto la religione di un popolo. Di conseguenza, il bene viene concepito *in primis* come beneficio per la comunità. Di qui la grande attenzione alla riproduzione, alla produzione, ai valori del mondo, che è perfettamente in linea con l'ideologia indoeuropea. Sia chiaro che non mancano nello zoroastrismo inviti alla compassione, alla carità, all'ospitalità, alla benevolenza nei confronti del prossimo, tema che non abbiamo approfondito, perché ci avrebbe allontanato troppo dal filo del nostro discorso. È, però, importante osservare che nell'Avesta si loda la generosità che scaturisce dall'abbondanza. Non si chiede mai, in nome dell'altruismo, il sacrificio di sé (dell'Ario), a beneficio dell'altro da sé (il Predone).

Potrà, dunque, apprezzare maggiormente lo zoroastrismo chi ragiona

proprio in termini comunitari, ossia con una particolare attenzione alla dimensione collettiva e al bene comune. Per chi si sente parte di un popolo o anche dell'intera umanità, ma intesa come forza viva, desiderosa di esistere, di espandersi, il male oscuro è la sterilità, la malattia, la debolezza, la morte. La bellezza corporale è invece un bene supremo, in quanto molla che innesca il desiderio sessuale, in quanto scintilla che alimenta il fuoco della fecondità. Per chi condivide questa prospettiva, diventa più facile comprendere e apprezzare una religione che si dà quale compito primario quello di preservare l'istinto vitale, di tenerlo acceso, come si tiene perennemente accesa l'Atash Berham, la fiamma della vittoria, nei templi del fuoco mazdei.

Chi invece ritiene che il *contemptus mundi* sia ancora la strada della salvezza, della redenzione, della vita eterna, o anche, più laicamente, la ricetta per una vita giusta, in quanto sobria, austera, frugale, tenderà a vedere nello zoroastrismo una religione ancora immatura. Tanto più, se l'orizzonte di pensiero di chi giudica è di matrice individualistica, ovvero legato alla salvezza personale o alla buona vita della singola persona. Ancor più estraneo al proprio sentire, questo messaggio apparirà a chi eleva il sacrificio di sé a pietra d'angolo della moralità. Infine, i mantra dell'Avesta suoneranno oscuri, privi di significato o persino noiosi, alle orecchie dei nichilisti, cioè di coloro che non vedono oltre se stessi, oltre la propria esistenza terrena, e sono ormai spiritualmente vecchi e desiderosi di morire, di tornare nel nulla, senza lasciare nulla di sé in questo mondo. Per tutti coloro che sono convinti che questo mondo sia il male, che l'umanità sia il male, che il proprio popolo sia il male, che finanche la propria vita individuale sia il male, il calo della fecondità, l'invecchiamento della popolazione, la lenta scomparsa della propria comunità, persino il proprio inesorabile decadimento fisiologico, non sono che sintomi di un'agognata eutanasia. Costoro non potranno che maledire le parole di Zarathustra e salutare con un sospiro di sollievo lo spegnimento del fuoco del tempio.

BIBLIOGRAFIA

- Agostino 2001, *La Città di Dio*, Bompiani, Milano.
 Agostino 2012, *Confessioni*, Garzanti, Milano (edizione digitale).
 Agostino 2018, *Discorso 111. Sulle parole del Vangelo di Luca 13, 21-23, ove il regno di Dio è detto "simile al lievito che un donna prese e nascose in tre staia di farina"*, <augustinus.it> (accesso: 26 agosto 2018).
 Alberti A. 2013, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Avesta*, UTET, Torino (edizione digitale).
 Avesta 2013, UTET, Torino (edizione digitale).
 Beck R. 2006. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford University Press, Oxford.

- Boyce M. 1975-1982, *A History of Zoroastrianism*, 2 voll., Brill, Leiden-Koln.
- Boyce M. 1979, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Boyce M. 1988, *The religion of Cyrus the Great*, in A. Kuhrt and H. Sancisi-Weerdenburg *Achaemenid History III: Method and Theory*, Brill, Leiden: 15-31.
- Boyce M. 1989, *Amāša Spənta*, in *Encyclopædia Iranica*, Vol. I, Fasc. 9: 933-936.
- Boyce M., Chaumont M. L., Bier C. 1989, *Anāhīd*, in *Encyclopædia Iranica*, Vol. I, Fasc. 9: 1003-1011.
- Boyer R. 1991, *Il mondo indoeuropeo*, in J. Ries (a cura di), *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaca Book, Milano: 7-23.
- Calmèt D. A. 1731 *Il tesoro delle antichità sacre, e profane contenuto nelle dissertazioni del rev. Padre D. Agostino Calmèt, tratte da i suoi commenti sopra la Divina Scrittura e recate in toscano da un ecclesiastico*, Sebastiano Domenico Cappuri, Lucca.
- Campa R. 2013, *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editore, Monza.
- Campa R. 2016 a, *Il culto del corpo. Una prospettiva genealogica e biopolitica*, «Rivista di scienze sociali», *Erotica. Sguardi obliqui di corpi dilatati*, n. 15.
- Campa R. 2016 b, *La bambola, la madre, l'amazzone. Risvolti sociologici del rimodellamento dei corpi femminili*, in P. Prüfer (red.), *Na Krawędzi. Reperkusje zachowań ryzykownych w relacji do ciała*, Wydawnictwa PWZD, Gorzów Wielkopolski.
- Campa R. 2016 c, *Sulla biopolitica dei filosofi greci. Poscritto a La Rivincita del paganesimo*, «Archivio Storico del Sannio. Rivista di studi storico-politici», Anno XXI, Numero 1-2, Gennaio-Dicembre: 129-156.
- Campa R. 2016 d, *Eterna giovinezza. Un'idea che viene da lontano*, in A. De Grey e M. Rae, *La fine dell'invecchiamento. Come la scienza potrà esaudire il sogno dell'eterna giovinezza*, D Editore, Roma: 15-49.
- Castrucci E. 2008, *La teoria indoeuropea delle tre funzioni in George Dumézil. Alle origini dell'antropologia giuridica*, in *Scritti in onore di Remo Martini*, vol. I, Giuffrè, Milano: 485-502.
- Choksy J. 2005, *Zoroastrianism*, in L. Jones (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, Thomson Gale, Farmington Hills (MI): 9988-10008.
- Cooper D. J. 1996, *Mithras. Mysteries and Initiation Rediscovered*, Samuel Weiser, York Beach.
- Cumont F. 1903, *The Mysteries of Mithra*, The Open Court Publishing Company, Chicago.
- Cumont F. 1911, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, The Open Court Publishing Company, Chicago.
- Cumont F. 1922, *After Life in Roman Paganism*, Yale University Press, New Haven.
- Duchesne-Guillemain J. 1962, *La religion de l'Iran ancien*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Dumézil G. 1986, *Mythe et Epopée. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Gallimard, Paris.
- Dumézil G. 1988, *Mitra-Varuna. An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, Zone Books, New York.

- Erodoto 1998, *Le Storie*, UTET, Torino.
- Freke T., Gandy P. 1999, *The Jesus Mysteries. Was the "Original Jesus" a Pagan God?* Thorsons, London.
- Girgenti G. 2011, *Atene e Gerusalemme. Una fusione di orizzonti*, Il Prato, Saonara (PD).
- Gnoli G. 1991, *L'Iran antico e lo zoroastrismo*, in J. Ries (a cura di), *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaca Book, Milano: 105-147.
- Gordon R. 2017, *Persae in spelaeis Solem colunt: Mithra(s) between Persia and Rome*, in R. Strootman, M.J. Versluys (eds.), *Persianism in Antiquity (Oriens et Occidens, Bd. 25)*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart: 279-315.
- Grottanelli C. 2007, *La religione d'Israele prima dell'Esilio*, in G. Filoramo, *Ebraismo*, Laterza, Bari.
- Jung C. G. 1988, *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939*, Princeton University Press, Princeton.
- Le Goff J. 2005, *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Bari.
- Malandra W.W. 2014, *Sraoša*, in *Encyclopædia Iranica*, <www.iranicaonline.org>.
- Mallory J. P., Adams D. Q. 2006, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford University Press, Oxford.
- Merton R. K. 1973, *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Müller M. 2002, *On Language, Mythology, and Religion*, Palgrave MacMillan, New York.
- Nabarz P. 2005, *The Mysteries of Mithras. The Pagan Belief That Shaped the Christian World*, Inner Traditions, Rochester.
- Nasr S. H. & Aminrazavi M. 2008, *An Anthology of Philosophy in Persia, Vol. I, From Zoroaster to 'Umar Khayyām*, I. B. Tauris Publishers, London and New York.
- Nietzsche F. 2010, *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano.
- Nietzsche F. 2015, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano (edizione digitale).
- Noll K. L. 2013, *Caanan and Israel in Antiquity: A Textbook on History and Religion*, Bloomsbury Publishing, New York.
- Pellicani L. 2007, *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Pettazzoni R. 1920, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Zanichelli, Bologna.
- Pettinato G. 2015, *I sumeri*, Bompiani, Milano (edizione digitale).
- Plutarco 2013, *Le virtù di Sparta*, Adelphi, Milano.
- Plutarco 2017, *Tutti i Moralia*, Bompiani, Milano.
- Puhvel J. 1987, *Comparative Mythology*, Johns Hopkins University, Baltimore.
- Ries J. 1991, *Prefazione*, in Id. (a cura di), *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaca Book, Milano: 1-3.
- Ries J. 2008, *La scienza delle religioni. Storia, storiografia, problemi e metodi*, Jaca Book, Milano.
- Ries J. 2009, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa. Vol. 1. L'uomo alla ricerca di Dio*, Jaca Book, Milano.
- Wright R. 2010, *L'evoluzione di Dio*, Newton Compton Editori, Roma.