Aspetti dell'idea di Dio nelle grandi religioni del mondo antico[1]

Ugo Bianchi

Introduzione

Gli ultimi due corsi (anni accademici 1983-84 e 1984-85) hanno trattato temi di antropologia e di soteriologia (cioè, intorno alla nozione di salvezza). Ma già, ambedue, toccavano temi di 'teologia', nel senso di studio delle dottrine sull'idea di Dio, con riferimento a diversi mondi religiosi: quello greco, quello iranico, quello dello gnosticismo, e quello del cristianesimo della Grande Chiesa. In particolare, nel corso dell'anno 1983-84, ci si è occupati di quelle 'ipostasi' (usiamo questo termine nel senso neo-platonico di entità elevate nella scala che media l'agire divino e il suo rapportarsi al cosmo e all'uomo) che caratterizzano – se intese come ora abbiamo precisato – le dottrine del medio- e neo-platonismo e quelle dell'ermetismo e dello gnosticismo: l'ipostasi Nous (Mente), Psyché (Anima), Anthropos (Uomo), Sophia (Sapienza), etc. Ipostasi, queste, che costituiscono come un quadro inferiore di un divino articolato, entità elevate ma non somme, che possono subire una crisi o una caduta, la quale viene così a caratterizzare la condizione, appunto, dell'uomo o dell'anima quale la conosciamo nella esperienza attuale di vita nel mondo sensibile. Tra i sistemi religiosi che sono caratterizzati da tale tematica, distinguiamo il medio- e neo-platonismo, che, pur guardando con non eccessivo favore allo stato incarnato dell'anima in questo corpo, non si atteggiano però in modo ostile rispetto al cosmo, e lo gnosticismo, che è invece nettamente

[1] Si riproducono qui integralmente, in occasione della ricorrenza del centenario della nascita del professore Ugo Bianchi (1922), le dispense del corso di Storia delle religioni, prima cattedra, da lui tenuto nell'anno accademico 1985-1986 all'Università di Roma 'La Sapienza', Facoltà di Lettere e Filosofia. Nella trascrizione, curata da Lorenzo Bianchi ed Ennio Sanzi, non sono state apportate varianti di alcun tipo, se non mere correzioni di errori di battitura, la collocazione delle note a fondo pagina con numerazione consecutiva e la resa formalmente uniforme delle citazioni bibliografiche (le quali, dunque, non hanno avuto aggiornamenti rispetto all'originale).

Chaos e Kosmos – www.chaosekosmos.it
Rivista online
ISSN 1827-0468
Autorizzazione del Tribunale di Roma nr. 320/2006 del 3 Agosto 2006
Direttore responsabile e proprietario Riccardo Chiaradonna

anticosmico, vedendo in questo mondo il prodotto di un demiurgo ('creatore') inferiore e materiale, straniero al mondo divino dello *pneuma* ('spirito'); mentre l'ermetismo si trova in qualche modo a cavallo di queste due posizioni, accentuando ora l'una ora l'altra.
È chiaro che uno schema il quale stratifica il divino su diversi gradi di elevatezza, e che ammette un suo declinare graduato verso il basso, implica anche una speciale dottrina intorno al male e alle sue origini: un male non solo etico (cioè relativo al mal fare) ma anche ontologico, cioè implicante la natura e le vicende di ipostasi suscettibili di crisi e caduta quali appunto Anima e Anthropos (da distinguere dalle loro manifestazioni in questo mondo, cioè le singole anime come entità incarnate e i singoli uomini). Il male, in queste visuali (pur non identiche tra loro, come prima si è precisato), è dunque inteso all'interno di una concezione dualistica; un tipo di dualismo fondato sul tema di una 'devoluzione' (cioè evoluzione verso il basso, o anche involuzione) del divino inferiore (o periferico) e del primordiale. Un dualismo diverso da quell'altro tipo di dualismo che è invece proprio di una dottrina, come lo zoroastrismo (religione di Zarathustra) dell'antico Iran, che invece ammette una contrapposizione, esistente da sempre e destinata a risolversi solo in prospettiva escatologica, tra Dio (Ahura Mazda, o Ohrmazd) e un anti-Dio (Angra Manyu o Ahriman) che si fronteggiano simmetricamente.
Si intende dunque come già il corso del 1983-84 avviasse la trattazione di un particolare aspetto della teologia (nel senso sopra indicato), quello cioè che chiamiamo 'teodicea', cioè discorso intorno alla giustizia di Dio, alla sua innocenza nei riguardi del male e delle sue origini. Ciò è stato trattato in particolare nel corso del 1984-85. L'attenzione, insomma, dei nostri corsi veniva spostandosi dall'uomo e dalla salvezza, come anche dalla cosmologia e cosmogonia (dottrina intorno all'origine del cosmo), o anche dalla teogonia (dottrina sulla nascita degli dèi, nel contesto del politeismo greco), verso la dottrina su Dio, nella sua qualità di Essere che si trova, unico, alla sommità di una linea verticale i cui gradini inferiori sono appunto caratterizzati da ipostasi[2] o da 'eoni', e poi dall'anima, dall'uomo, dal mondo. Questa somma Entità è naturalmente descritta in modo diverso e peculiare da Platone, dai medio- e neo-platonici, dagli ermetisti, dagli gnostici delle diverse scuole; ma sempre resta in tali sistemi questa

[2] Di qui risulta la differenza rispetto al cristianesimo ortodosso, dove il Figlio è pari e consostanziale rispetto al Padre, nel quadro della dottrina trinitaria.

impostazione 'verticale', che si distingue dall'antico politeismo greco. Questo poneva, sì, il divino sopra l'umano, ma poi riferiva tutto il dinamismo del divino ai rapporti interni tra divinità e gruppi di divinità, secondo le attribuzioni di ogni singola divinità, situate in rapporto 'orizzontale' rispetto alle attribuzioni delle altre; oppure restringeva il dinamismo del divino alle lotte (teomachie) tra divinità più antiche (Urano, i Titani) e divinità 'nuove', (Zeus e gli altri abitanti dell'Olimpo), che reggono il mondo attuale.
Inoltre, diversa è la linea 'verticale' di cui ora è questione da quella, 'ciclica', di una corrente religiosa, l'orfismo, che teorizzava una pacifica, ma anche drammatica, mutazione dall'Uno al molteplice, ma anche dall'indistinto al distinto, oppure teorizzava un Dio, Zeus, inteso non più alla maniera del vecchio politeismo, e neppure alla maniera 'verticale' dei platonici e, più tardi, degli gnostici, ma alla maniera di un 'monismo', o meglio di un 'teopantismo', che identificava 'spazialmente' in Zeus, nelle sue membra divine, tutto quanto esiste, sia questo mondo che quanto lo trascende, e che identificava 'cronologicamente' in Zeus il principio (*arché*), il mezzo, e il compimento (*telos*) di tutte le cose. Impostazione, questa, di aspetto appunto 'circolare' o 'ciclico', diversa dalla verticalità di cui qui è parola.

Capitolo primo

Premesse indo-iraniche della religione zoroastriana

È sulla base di queste premesse che è stato concepito il tema dell'anno accademico 1985-86, cui si riferiscono i presenti appunti: *Aspetti dell'idea di Dio nelle grandi religioni del mondo antico*; tema che peraltro, inevitabilmente, copre solo alcune zone di tale immenso territorio. Altri punti ci proponiamo di trattare nel corso del 1986-87, che sarà intitolato *Teologia e teodicea nelle grandi religioni del mondo antico*.
Per quanto riguarda dunque il corso del 1985-86, ci soffermeremo su temi di religione iranica, relativi a testi classici dello zoroastrismo, oppure relativi alle iscrizioni lasciate dai re achemenidi (Ciro e i suoi successori, particolarmente Dario e Serse, secoli VI e V a.C.). In particolare cercheremo di identificare gli aspetti fondamentali della concezione di Ahura Mazda, il Dio dello zoroastrismo e il sommo Dio degli Achemenidi, e studieremo la sua qualità di creatore e il suo

rapporto con le entità (o ipostasi) chiamate Amesha Spenta ('Immortali Benefici'), come anche il suo rapporto di opposizione con le entità negative o demoniache che, dipendenti da Angra Manyu (Ahriman), l'Anti-dio, ricevono la denominazione di *daeva*. Questo termine, nelle lingue indo-europee in cui è attestato, significa 'dio', essere divino (luminoso, celeste) e quindi pone un problema per quanto riguarda il suo ribaltamento di significato (= essere da non venerare, demonio) nei testi iranici. sia nei classici dello zoroastrismo che nel linguaggio degli Achemenidi.
Un mezzo importante per la definizione del carattere di Ahura Mazda come sommo e creatore sarà la comparazione con il dio Varuna, ampiamente menzionato in antichi testi sacri dell'India, i *Veda*. Tale comparazione metterà in luce parziali affinità e forti divergenze tra le due divinità.
È chiaro che nei presenti appunti daremo solo cenni di raccordo, che presuppongono quanto esposto nei volumi posti in programma: *Zaman i Ohrmazd* e *Prometeo, Orfeo, Adamo*.
Per rendersi conto del problema, occorrerà prendere le cose dal principio e fare un breve e solo allusivo riferimento a quella che è la tradizione che si suole chiamare 'indoiranica', di quelle popolazioni preistoriche che poi si sarebbero divise entrando le une nell'altopiano iranico e, le altre, nell'alta valle dell'Indo e poi del Gange (fine del II millennio, come *terminus a quo*). Questa tradizione indo-iranica, che assolutamente pare rifarsi ad esperienze comuni, notevolmente comuni, che risultano da fondamentale comunanza di lingua, di ideologia e di riferimenti religiosi, questa ricostruita ma certamente esistita religione 'indoiranica' risalente a un tempo non bene determinato nel II millennio a.C., divaricandosi a seguito delle due diverse inserzioni geo-culturali (Iran e India), avrebbe dato luogo a quelli che sono i presupposti della storia religiosa dell'India aria e dell'Iran ario (ovviamente ario, una volta che 'Iran' vuol dire appunto (terra) degli Arii, delle popolazioni arie; dove ario, *arya,* significa i 'signori', i 'nobili'). Se si considerano i testi religiosi dell'Iran, inglobati nell'*Avesta*, il complesso di libri sacri, di diversa età e natura, dello zoroastrismo, vediamo sopravvivere in questi una quantità di elementi comuni di origine indo-iranica che riguardano la lingua, i concetti, le divinità, talora gli eroi del mito, e riguardano anche determinati temi mitici che vengono poi sviluppati, talora in maniera nuova, da una parte e dall'altra.

Tra i temi mitici in parola, c'è quello del combattimento dell'eroe contro il mostro per l'apertura e funzionamento del mondo. È il tema mitico che è espresso in India dal racconto delle imprese dell'eroe divino Indra che combatte il mostro Vṛtra, l'ostacolo, il quale impedisce il funzionamento e la circolazione delle acque e quindi la fecondità, la vita, la moltiplicazione degli esseri. Il mostro è trafitto e ucciso da Indra; il che implica l'introduzione solenne di questo personaggio nel pantheon indiano più antico.
Per quanto concerne l'Iran, non si è trovato un corrispondente esatto del dio Indra che uccide il mostro, ma il tema stesso è quanto mai presente. Ci sono in Iran degli eroi i quali combattono quello che in qualche modo è, su un piano più generale e se si vuole 'sofisticato', il corrispettivo del mostro 'impediente' che c'è nella mitologia indiana. Si tratta di combattere questo *patyara*, questo 'ostacolo' che rende impossibile il funzionamento della vita, e ci sono delle divinità tipicamente 'vincitrici', divinità come Vrthraghna, il dio 'abbattente l'ostacolo' (una specie di 'dio Vittoria', che, come Ahura Mazda, è un po' il simbolo dell'Iran pre-islamico). Vrthraghna, propriamente, non compare in un mito che presenti anche Vṛtra come mostro; il concetto di Vṛtra rimane qui come nome comune, che esprime impersonalmente l'ostacolo. Ma non mancano nemici dell'ordine cosmico, contro cui in genere opera Vrthraghna, e non solo lui, ma anche altre divinità combattenti e vincitrici (praticamente tutte le divinità del pantheon iranico). Tra questi personaggi troviamo quegli eroi (Thraitaona, cioè Faridun, Keresaspa e altri) che compariranno poi, trasformati in eroi puramente umani anche se leggendarii, nel *Libro dei re* di Firdusi. Questi sono tutti combattenti contro le forze del male e della morte, e quindi sostenitori della vita, del retto funzionamento e dell'apertura del mondo, contro l'ostacolo demoniaco e omicida (si pensi al serpente dalle tre teste di nome Azhi Dahaka, cioè Azhdahak; si pensi, in altro contesto, al demone disseccatore Apaosha, cui si contrappone il mitico e divino destriero che invece innalza le acque del lago Vourukasha); il tutto naturalmente sotto la garanzia della somma divinità, il creatore, Ahura Mazda, il 'Signore Saggio', cui va il vanto di aver creato questo mondo.
Sorge qui il problema di quale sia per così dire lo 'spessore' storico di Ahura Mazda; se anche in India, e già nella fase indo-iranica, ci fosse un dio che corrispondesse come funzione e natura ad Ahura Mazda. È la questione se il grande dio del *Veda* indiano, Varuna, fosse già un

corrispettivo indiano dell'Ahura Mazda iranico, o se quest'ultima divinità sia invece tipica degli Irani e magari della predicazione di Zarathustra (lo Zoroastro delle fonti greche e latine). In India, è presente una tipica formazione nominale che accoppia i nomi di Varuna e di un altro grande dio, presente quest'ultimo anche in Iran, Mit(h)ra; il che ovviamente implica che Varuna e Mitra avessero molto in comune, come meglio si vedrà più oltre. Ora, anche nelle fonti iraniche troviamo, ma solo occasionalmente, un accoppiamento di Ahura con Mithra. D'altra parte, si dovrà ricordare che Varuna, per quanto abbia delle caratteristiche di Divinità somma, collegata con l'ordine che regge l'universo (vedasi più oltre), non è propriamente un creatore, come invece Ahura Mazda, ma al più un demiurgo, che in qualche modo 'regge' e sorregge l'universo.
Ma lasciamo le questioni comparative sulle divinità indiane e iraniche (pur accennando al fatto che l'India, piuttosto che il concetto di un grande Dio propriamente creatore, svilupperà già con le fasi più recenti del *Veda* il concetto di un primo principio metafisico dell'universo).
Dobbiamo ora chiederci se le concezioni fondamentali della religiosità iranica – come il gran Dio creatore, l'eroe, altri principii, entità e divinità che definiscono la religione iranica nelle sue forme più tipiche e antiche – si trovino davvero in tutta la tradizione religiosa iranica preislamica, nelle sue varie correnti, oppure no. Perché se questo si verificasse dovremmo parlare di una religione iranica al singolare, come fenomeno sufficientemente unitario.
A questo punto occorre fare riferimento a due ordini di nozioni religiose non meno tipiche di quelle finora menzionate (che si riferivano a divinità e a temi mitici). Si tratta di nozioni diffuse anch'esse già nell'ambito indo-iranico, cioè comuni all'Iran e all'India degli Arii. Si tratta del concetto di *ṛta* (iranico *asha*, nel dialetto avestico, e *arta*, nell'antico persiano delle iscrizioni dei re Achemenidi). E si tratta del concetto di *daiva*, che, vedremo, ha però in Iran un significato ben diverso, anzi opposto, rispetto a quello della parola indiana corrispondente (*deva*, che si riallaccia a sua volta, con l'iranico *daiva,* a un termine indoeuropeo da cui discende anche il latino *deus*).
Ṛta sia nelle fonti iraniche che in quelle indiane, significa 'ordine', 'giustizia', 'verità', nel senso dell'ordine cosmico che regge ogni manifestazione dell'essere; si tratta di un principio che è allo stesso

tempo una forza e di cui la somma Divinità, in Iran Ahura Mazda e in India Varuna, è sommo garante.
In Iran, *Ṛta* è anche una ipostasi divina, una manifestazione della divinità. Esso regola i movimenti nel cielo, la vita sulla terra, il legittimo e quindi ordinato funzionamento dell'universo, e anche di tutto ciò che è umano. Aprire e far funzionare il mondo, secondo il tema mitico dell'eroe che abbiamo sopra ricordato, è anch'esso un fatto di *ṛta*. S'intende come a *ṛta* si opponga ciò che è demoniaco e che, come si è visto, a tale funzionamento si oppone. In particolare la forza demoniaca, l'ipostasi demoniaca che si oppone a *ṛta*, è *druj* (in Iran; in India: *druh*), che si traduce 'menzogna': intendendosi questo concetto nel senso forte (ontologico) di disordine, opposizione al retto funzionamento del cosmo. (Diremo di passaggio che probabilmente il latino *ritus*, 'rito', ha la stessa origine dell'indo-iranico *ṛta*, indicando l'ordinamento di quegli atti religiosi che chiamiamo appunto 'rito'. E ricorderemo che il retto ordinamento e la retta esecuzione del rito, perché questo sia efficace e non deleterio, è un concetto fondamentale sia in Iran che in India).
Ma *ṛta* è anche un concetto fondamentale per capire i fondamenti, o alcuni dei fondamenti, di una forma religiosa particolare del mondo iranico, anche se prefigurata in parte già nel mondo indo-iranico: vogliamo dire il 'dualismo', cioè la dottrina dei due principii contrapposti che sarebbero fin dall'origine del mondo alla base delle vicende di questo. Abbiamo già menzionato l'opposizione *ṛta*/*druj*. Quest'ultima, la 'menzogna-disordine', è infatti una forza, o meglio una 'anti-forza' intesa a distruggere la creazione operata da Ahura Mazda.

Capitolo secondo

Le fonti della storia religiosa iranica

Ritorneremo più tardi sulla comparazione tra Iran e India.
Occupiamoci ora delle diverse fonti che ci informano sulla religione – o sulle religioni – dell'Iran antico: questione complicata, oltre che da dati oggettivi, anche dalla difficoltà di datare la persona stessa di Zarathustra e la sua funzione eventuale di 'fondatore' o riformatore religioso (Zarathustra veniva tradizionalmente situato al secolo VI a.C.; ora si tende a spostarne la datazione molto indietro nel tempo. In ogni caso egli sembra appartenere a una regione orientale del mondo

iranico). Chiameremo 'zoroastrismo' la religione che direttamente o indirettamente, espressa in forme non necessariamente coincidenti, si rifà a Zarathustra. Intenderemo con 'mazdeismo' il culto di Ahura Mazda, e considereremo – salvo indicazione in contrario – zoroastrismo e mazdeismo come sinonimi.
Dobbiamo dunque considerare tre ordini di fonti. La prima è la notizia che lo storico greco Erodoto (V secolo a.C.) dà della religione dei Persiani. Erodoto parla di un culto senza templi, di un culto celebrato sulle cime, di un culto del cielo, di un dio che egli, greco, chiama Zeus, ma che evidentemente è Ahura Mazda, il sommo Dio del mazdeismo. È un caso di *interpretatio graeca*, cioè, di traduzione in greco del nome di un dio non greco. Erodoto aggiunge la menzione di un culto rivolto al Sole, alla Luna, la terra, le acque e i venti, tutte interpretazioni 'naturistiche' di altrettante entità divine. Ma dobbiamo essere molto cauti nell'ammettere che certe religioni semplicemente 'personificassero' le realtà della natura: una divinità non è mai solo personificazione, neppure in questo tipo di religioni: e ciò valga a parte il fatto, specifico dello zoroastrismo, dei cosiddetti Amesha Spenta, 'Immortali Benefici', entità divine che a loro volta hanno a che fare con i principali elementi della natura (fuoco, terra, acqua, piante, etc.) ma che nello stesso tempo esprimono forze divine quali l'ordine (*Ṛta*), il Dominio etc.
(Così, c'è un collegamento tra fuoco divino e Ordine divino, tra fuoco e *Ṛta*, che sarà tipico di tutta la tradizione religiosa mazdaica e zoroastriana, fino ai moderni 'veneratori' del fuoco divino e adoratori di Ahura Mazda che sono i Parsi). Si potrebbe anzi dire che con la presenza di questo parziale naturismo la religione iranica si riallacci alle forme tipiche delle religioni di origine indo-europea. Del resto Erodoto menziona anche altre figure divine del culto iranico: menziona cioè una dea della fecondità (che nelle fonti iraniche si chiama Anahita), ma stranamente la confonde con il gran dio Mithra, che egli prende erroneamente come un nome femminile. Di più, Erodoto riporta, per quanto concerne il culto, che i sacrifici dovevano essere compiuti con la presenza di un membro del sacerdozio dei magi e dà notizia dell'interesse pubblico e non primieramente privato che rivestiva il compimento dei sacrifizi.
Che dobbiamo pensare di questo tipo di religione iranica menzionato da Erodoto? Alcuni anni fa, un iranista, M. Molé[3], ha avanzato

[3] *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Parigi 1963.

l'ipotesi che le tre fonti più caratteristiche che abbiamo della religione iranica più antica, cioè Erodoto, le iscrizioni dei re achemenidi (sulle quali verremo subito) e il complesso dei libri sacri dell'*Avesta*, si riferiscano per così dire a tre cerchi concentrici di una stessa religione iranica: una religione per il popolo comune, appunto quella di aspetto naturistico ricordata da Erodoto, una religione degli ambienti reali, espressa nelle iscrizioni dei dinasti, e una religione dell'ambente sacerdotale, più riservata ed élitaria, che si manifesta nel cuore stesso dell'*Avesta* (i libri sacri dello zoroastrismo), cioè nelle *Gatha* attribuite a Zarathustra, che dell'*Avesta* formano per un aspetto il nucleo più antico.

Vero è che sia nella religione attestata da Erodoto, sia in quella attestata dalle iscrizioni achemenidi sia nella tradizione zoroastriana ci sono i 'magi', i sacerdoti specializzati per il culto e il sacrificio. Di più, già nel culto 'popolare' attestato da Erodoto, il sacrifizio, anche se di iniziativa privata, doveva avere anzitutto una finalità pubblica, per il bene dell'Impero. Un'ultima questione riguardo la forma religiosa iranica attestata da Erodoto: perché questa non riflette alcuna concezione dualistica, quel dualismo che troviamo così tipico delle principali manifestazioni religiose dell'Iran zoroastriano? I motivi di questa assenza potrebbero essere mille, e non avanzeremo ipotesi. Diremo solo che potrebbe darsi che Erodoto non fosse abbastanza informato da poter entrare fino in particolari difficili a comprendersi per la sua mentalità greca, certo così lontana dal concetto di un Anti-creatore puramente maligno come Ahriman.

D'altra parte, che Erodoto non ignorasse completamente questo aspetto oscuro delle credenze iraniche risulta dal fatto che in altro contesto egli menziona lo strano sacrifizio fatto da Amestris, la moglie di Serse, quando essa, per assicurarsi vita più lunga, fece sacrificare al dio degli Inferi un giovane nobile persiano. Il dio degli Inferi è ovviamente un dio mortifero, dunque corrisponde sotto questo aspetto allo Ahriman della comune credenza mazdaica.

Veniamo ora alle fonti direttamente iraniche, e anzitutto alle iscrizioni in caratteri cuneiformi dei re achemenidi (redatte in tre lingue, antico persiano, babilonese ed elamitico) tracciate sulla roccia di Bisutun (la cronaca di Dario), sulle tombe di Dario e Serse a Naqsh i Rustam, a Persepoli etc. In queste iscrizioni si nomina, in posizione di assoluta evidenza, il sommo Dio Ahura Mazda (e solo in alcune, meno antiche – cioè dell'epoca di Artaserse II –, anche gli altri grandi dèi dell'Iran, il dio Mithra, e la dea Anahita); non si menziona invece Zarathustra.

Di tutta evidenza, si tratta quindi di religione mazdaica; ma erano gli Achemenidi, già con Ciro o eventualmente solo con Dario o Serse, zoroastriani, cioè seguaci, in un modo o nell'altro, del 'profeta' d'Iran? Certo, il solo fatto che Zarathustra non sia nominato nelle epigrafi non è decisivo, dato l'oggetto celebrativo delle epigrafi stesse, condizionato ad occasioni specifiche, nelle quali era inevitabile nominare il gran Dio, che, come vedremo, era concepito come colui che reggeva il mondo intero, da lui creato, e garantiva la legittimità e l'autorità del re achemenide, mentre non era altrettanto inevitabile nominare Zarathustra come maestro di religione e prototipo del sacerdote.

Naturalmente, chiedersi se gli Achemenidi fossero o meno zoroastriani non è questione di pura curiosità; è infatti una questione significativa per comprendere appieno quale fosse il loro spirito, la loro ispirazione religiosa, il contenuto etico e il sottofondo dottrinale dei loro pronunziamenti. Non è irrilevante, per l'interpretazione storica, la presenza o l'assenza del sentimento zoroastriano della vita in tali documenti. Il carattere di questo sentimento zoroastriano lo vedremo meglio più oltre, quando verremo ai testi dell'*Avesta*.

"È un gran dio Ahura Mazda, colui che ha creato il cielo e la terra, che ha fatto Dario re". Così si esprime una di queste iscrizioni solenni. Dunque Ahura Mazda (Ahuramazda, secondo la grafia achemenide) è il creatore e signore dell'intero universo; è colui che si occupa della giustizia; è colui che ha istituito la regalità achemenide, che ha scelto Dario e lo ha fatto re. È per volontà sua che l'achemenide è re della Persia, la Media e le altre terre dell'Impero. La fedeltà al re è una espressione di giustizia e verità: l'infedeltà al re si esprime con quel termine, *drauga*, che corrisponde alla parola *druj*/*druh* la quale nei testi zoroastriani significa menzogna, menzogna al livello ontologico e non solo etico, e che negli stessi testi si esprime come uno dei più terribili demonii, appunto la Druj.

Recentemente, nel gennaio del 1967, è stato trovato presso le rovine dei palazzi di Persepoli il frammento di una iscrizione di Serse che ripete parti della grande epigrafe posta sulla tomba di Dario, a Naqsh i Rustam. Nelle rispettive iscrizioni padre e figlio parlano di sé, del loro carattere e dei loro criteri di governo: "Per la volontà di Ahuramazda io sono così fatto che amo la giustizia e odio l'ingiustizia. Io non voglio che il debole subisca ingiustizia per volontà del forte, né che il forte subisca ingiustizia per volontà del debole. Dell'uomo ingannatore io non sono amico. Non sono irritabile (...). Che Ahura

Mazda protegga me e quanto ho fatto". Ahura Mazda, il Signore saggio, è il Signore che pensa con saggezza; il potere di Ahura Mazda non è dunque un potere violento, come quello, in qualche modo, di alcuni degli eroi e delle divinità della mitologia iranica e indiana (si pensi al violento dio indiano Indra, che è tale anche quando compie le sue imprese cosmiche). La divinità, in Persia, e specie la somma divinità, si è qualificata molto sul piano mentale, spirituale.
Sempre nel frammento di iscrizione ora citato si noti l'insistenza sul 'fare', sul 'costruire', da parte dei re achemenidi. Certamente, in ogni dinastia c'è l'accentuazione di questa coscienza, di ciò che il re e i suoi antenati hanno fatto; ciò non toglie che questo aspetto sia molto caratteristico delle nostre iscrizioni; e ci si può chiedere se il concetto zoroastriano del fare come cooperazione all'attività e alla perpetuazione della creazione non vi sia in qualche modo echeggiato.
Sempre a Persepoli, nel 1935, è stata trovata una iscrizione, pure di Serse, che ha particolare rilievo per la nostra questione e che dà un indizio decisivo per la questione dell'appartenenza o meno degli Achemenidi alla tradizione zoroastriana. Copie frammentarie di questa epigrafe sono state trovate in seguito a Pasargade; essa doveva dunque avere una certa importanza documentaria.
Ora, questa iscrizione di Persepoli contiene un dato del tutto singolare, ignoto alle altre iscrizioni achemenidi: si menzionano i *daiva*, questi personaggi sovraumani malefici che si ritrovano (*daeva*, *dev*, *div*) in tutta la tradizione letteraria zoroastriana. In questa tradizione, i *daeva* sono esseri sovraumani che non bisogna assolutamente venerare (come evidentemente alcuni sarebbero stati portati a fare: solo così si spiega la proibizione).
Si è oscillato nel tradurre la parola *daeva* delle fonti zoroastriane: si è tradotta la parola con demòni, oppure con dèi falsi. Quello che è costante è il senso negativo del termine, in tutta la tradizione iranica: cioè nelle fonti zoroastriane, antiche e meno antiche, e qui, in questa iscrizione di Serse, che parla appunto di un tempio dei *daiva* (*daivadana*) che è stato fatto distruggere dal re; quindi, di un culto che il re ha fatto abolire; menzione che si accompagna, sempre nell'iscrizione di cui stiamo parlando, alla menzione di una rivolta domata.
Torneremo subito su questo problema d'interpretazione. Ora ci interesse osservare la paradossalità dell'uso iranico della parola *daiva*.
Infatti, abbiamo visto, questa parola corrisponde all'indiano *deva*, che significa essere divino (o una particolare categoria di esseri divini), e

che corrisponde linguisticamente al latino *deus* (sulla base della comunanza d'origine indo-europea).
Come mai in Iran e solo in Iran la parola ha assunto il senso opposto a quello di 'dio', ha assunto un significato negativo? Giacché, si noti, l'uso negativo della parola iranica *daiva* non risulta dal contesto, o dall'aggiunta di aggettivi peggiorativi (come nel caso dell'espressione 'falsi dèi', 'dèi falsi e bugiardi', dove la negatività non è data dal sostantivo, ma dall'aggettivo); la negatività di *daiva* nelle fonti iraniche è per così dire intrinseca, sia che il termine vada tradotto con 'dèi da non venerare', sia che vada tradotto con 'demonii' (come è il caso nelle fonti più recenti).
Si è tentato di spiegare questo enigma con la seguente considerazione: la negativizzazione del termine *daiva* si dovrebbe a Zarathustra. Questi avrebbe predicato una forma di monoteismo. Ciò avrebbe implicato l'approvazione del culto del solo Ahura Mazda (o comunque del sommo Dio dell'epoca indo-iranica) e la condanna, da parte del profeta, di tutti gli altri dèi: di qui il passaggio dei *daiva* da dèi a falsi dèi o demonii. Questa spiegazione, a parer nostro, è troppo semplice, perché oltretutto non spiega il motivo per cui il dio Mithra, pur mai menzionato nelle *Gatha* di Zarathustra, mai sia stato qualificato come *daiva* nella tradizione religiosa iranica. Ci sembra piuttosto verosimile che la condanna dei *daiva*, la loro retrocessione da dèi a falsi dei o (più tardi) a demonii, sia collegata al carattere che era proprio dei *deva* della tradizione indo-iranica, o almeno di alcuni di essi, come il dio Indra (che nelle fonti zoroastriane è diventato un demonio): si ricordi che Indra è un essere violento e immoderato, mentre la religiosità zoroastriana, che pur conosce il tema del combattimento contro il male, è tutta centrata su un Ahura Mazda dal potere mentale.
Tuttavia, c'è un aspetto della teoria sopra menzionata che appare convincente: il passaggio di *daiva* da dio a falso dio o demonio è talmente drastico, è un rovesciamento così completo, che sembra esser dovuto non ad una lenta evoluzione semantica e religiosa, ma ad una vera e propria rivoluzione religiosa; di più, non ad una rivoluzione qualsiasi, ma ad una rivoluzione collegata con la figura di un personaggio religioso di notevole rilievo, un 'profeta' e un fondatore, più che un riformatore. Ora, di personaggi di questo tipo ne conosciamo, nell'Iran della prima metà del primo millennio a.C., solo uno: Zarathustra.

La nostra conclusione (o se si vuole la nostra ipotesi) è che qualunque testo, e quindi anche l'iscrizione di Serse, che menzioni i *daiva* dando al termine un significato intrinsecamente negativo, rientri, più o meno direttamente, nella tradizione religiosa zoroastriana, nella tradizione religiosa che, sia pure con accomodamenti varii, si rifà a Zarathustra. Su questa base deduciamo che Serse (e certo il padre di lui, Dario, di cui Serse continuò le opere e in parte copiò le epigrafi) erano zoroastriani, sia pure, eventualmente, di una forma di zoroastrismo adattata. Assumerebbero allora significato specifico in questo stesso senso varii altri particolari della religione attestata dalle epigrafi degli Achemenidi, particolari su cui ora non possiamo trattenerci, ma che potrebbero bene spiegarsi con il ricorso a corrispondenti concezioni e terminologie religiose tipiche dello zoroastrismo (per esempio, il concetto che la pietà e il retto comportamento vengono premiati in questa vita e dopo la morte; concetto certo non esclusivo dello zoroastrismo, ma neppure comunissimo nell'Asia anteriore all'epoca)[4]. Un'ultima questione cui dà luogo l'epigrafe di Serse menzionante i *daiva* è la seguente: questi *daiva* condannati da Serse sono da intendere come demonii oppure come dèi il cui culto è vietato (e quindi la cui essenza e la cui esistenza sono rispettivamente condannate o negate)? Sembra da preferire la seconda ipotesi, perché difficilmente poterono esistere santuari sia pure abusivi dedicati ai demonii, nel senso in cui sono demonii i *daiva* in età tardo-zoroastriana (demonio come pura entità malefica). Se invece si tratta, nell'intenzione di Serse, di *daiva* che sono 'dèi falsi', rimane ancora una alternativa: sono dèi falsi perché stranieri (e per di più muniti di caratteristiche inaccettabili), o perché dèi iranici sì, ma estranei alla tradizione zoroastriana o comunque in questa non integrati? A nostro avviso è da preferire la seconda opinione, perché difficilmente Serse avrebbe dato (per esempio) la qualifica di *daiva* (qualifica automaticamente negativa, come si è detto) a un dio come il babilonese Marduk, al cui culto, come sappiamo, egli si dimostrò ostile in occasione di difficoltà politiche con Babilonia (482 a.C.). E questo non tanto perché, dopotutto, il dio di Babilonia era stato a suo tempo protetto e protettore di Ciro, fondatore della dinastia achemenide, quanto perché attribuire a un dio straniero di quella

[4] *Artavan* significa 'beato' (nell'altra vita) nelle iscrizioni achemenidi, mentre l'equivalente *ashavan* significa 'giusto' nelle fonti zoroastriane (ambedue i termini si rifanno a *asha*, cioè *ṛta*).

levatura la qualifica di *daiva* avrebbe presupposto in ogni caso già l'esistenza del modello di riferimento costituito appunto dal valore negativo del termine *daiva* stesso: modello che, come abbiamo detto sopra, sembra nato all'interno dell'Iran e, verisimilmente, per opera di Zarathustra o dei suoi seguaci in relazione a situazioni e fatti interni alla storia religiosa iranica. (E si ricordi che, ancora in età medievale, una particolare regione iranica, il Mazandaran, sul Caspio, era ritenuta luogo di demonii, cioè di dèi, per così dire, pagani, estranei alla tradizione zoroastriana, ma di appartenenza iranica).
Comunque è utile citare le parole del re. Serse ci ricorda che c'è stata una ribellione, in una parte dell'Impero (senza menzionare quale): "tra queste provincie, aggiunge poi il re, di nuovo senza precisare, ve n'era una dove prima i *daiva* erano adorati. Allora, con l'aiuto di Ahura Mazda, prosegue Serse, ho distrutto questo tempio dei *daiva* e ho proclamato: Non si deve più rendere culto ai *daiva* (...). E anche altra cosa era stata mal fatta. A ciò ho posto riparo (...). Tu che vivrai più tardi, se questo è il tuo desiderio: possa io essere felice da vivo e beato da morto [*artavan*], obbedisci allora alla legge che Ahura Mazda ha stabilito e rendigli culto nel modo corretto". Ritorneremo su questo tema nel capitolo quarto.
Veniamo infine, purtroppo rapidamente, alle fonti religiose zoroastriane, ai libri sacri dello zoroastrismo.
Questi, in antico più numerosi, sono oggi contenuti nel testo esistente dell'*Avesta*. Nell'ambito della prima parte del *corpus* avestico, parte comprendente lo *yasna*, cioè il servizio di culto, sono inseriti dei testi di particolare antichità, risultante anche dal dialetto in cui sono composti: sono le *Gatha* o *Canti*, composizioni poetiche in cui si vede volentieri l'opera di Zarathustra e che sembrano contenere precisi riferimenti di interesse biografico relativi al profeta, alle sue vicende, ai suoi seguaci, tra cui il re Vishtaspa, che non va identificato però con l'Istaspe padre di Dario.
Delle *Gatha* ci interessa soprattutto la concezione relativa al sommo (e in certo modo unico) Dio Ahura Mazda e la concezione dualistica, in esse già presente. Ahura Mazda troneggia solo nelle luci, senza avere alcuna diretta controparte avversaria. Il testo gathico Y. 44 ce lo presenta con caratteristiche che sembrano in parte richiamare toni dell'Antico Testamento (vedasi *Isaia* 44, 24-28 e 45, 7; cfr. più avanti). Esso infatti domanda: "Chi ha fissato la terra e il cielo, quale artista ha fatto la luce e le tenebre, il sonno e la veglia, il mattino e il mezzogiorno e la sera, per indicare all'intelligente il suo compito?". E

si risponde che è Ahura Mazda (si noti che invece, nella sistematica zoroastriana posteriore, le tenebre saranno di sostanza demoniaca, propria dell'Anti-dio, Ahriman).
Ma se Ahura Mazda troneggia solo, sia pure accompagnato da quelle sei ipostasi divine che sono gli Amesha Spenta ('Immortali Benefici', che abbiamo ricordato nelle pagine iniziali: Asha = Ṛta, 'Ordine-Giustizia'; Vohu Manah, 'Buon Pensiero' etc.),[5] si dà anche che esistono due contrapposti 'spiriti': Spenta Manyu, lo 'Spirito Benefattore', e Angra Manyu (donde Ahriman, per abbreviazione), lo 'Spirito Distruttore'. Questi due spiriti sono così descritti nel testo gathico Y. 30, 3 s.: "Ora, all'origine, i due spiriti che sono conosciuti [in sogno?] come gemelli sono l'uno il meglio, l'altro il male, in pensiero, parola e azione. E tra essi due gli intelligenti scelgono bene, non gli sciocchi".
Alcune osservazioni: il 'sogno' cui il testo pare fare riferimento ha spinto il Nyberg a parlare di uno Zarathustra 'sciamano'. In ogni caso, per quanto concerne la questione che qui ci interessa, quella del dualismo in quanto presente già in questo testo gathico, osserviamo che i due 'spiriti' sono detti 'gemelli'. Questo viene per lo più inteso nel senso che essi siano fratelli, figli di uno stesso padre, che sarebbe Ahura Mazda. Sennonché, a nostro avviso, questa interpretazione è impossibile. Mentre infatti si può dire (e le *Gatha* lo dicono) che lo Spirito Benefattore, come del resto alcuni degli Amesha Spenta o forse tutti, sono 'figli' di Ahura Mazda, perché hanno la sua stessa natura, anche se in qualche modo inferiori a lui, lo stesso non si può dire dello Spirito Distruttore. Infatti, i due spiriti sono, rispettivamente, l'uno buono e l'altro cattivo fin dall'origine, cioè, diremmo noi, per natura, per essenza. E se anche alla strofa 5 si dice che lo Spirito Distruttore 'scelse' di fare le cose peggiori, ciò non andrà inteso nel senso che questo Spirito abbia fatto liberamente una scelta che lo avrebbe determinato nel male: la sua scelta, come appare da tutto il contesto, è piuttosto una 'dichiarazione' di sé. Del resto, in altro contesto gathico si dice dello stesso Ahura Mazda che ha 'scelto' la Devozione (uno degli Amesha Spenta): il che non va ovviamente inteso che Ahura Mazda abbia determinato solo a un certo punto, per il bene, una sua eventuale natura indifferenziata originaria; egli ha piuttosto dichiarato la propria essenza benefica. Sono invece gli

[5] Gli altri sono: Khshathra, 'Dominio'; Spenta Armati, 'Benefica Devozione'; Haurvatat, 'Salute' o 'Integrità'; Amrtat, 'Non-morte'.

uomini che, come dice il testo, devono determinarsi per il bene o per il male.
Inoltre, il carattere dualistico della dottrina gathica dei due spiriti risulta dalla strofa della stessa *gatha* 30, 4: "Allorché questi due spiriti si incontra[ro]no stabilirono all'origine [o stabiliscono] la vita e la non-vita, e che alla fine la peggiore esistenza sia per i malvagi, ma per il giusto il Miglior Pensiero" (come suo premio). Questi versi (pur in parte diversamente tradotti da Duchesne-Guillemin e da Humbach) esprimono una visione dualistica, secondo la definizione di 'dualismo' che abbiamo dato nelle pagine precedenti. Infatti, essi hanno rispettivamente funzione creatrice e controcreatrice. Ed essi hanno questa funzione fin dall'inizio del mondo: essi sono in funzione, come tali, prima dell'inizio del mondo. Si tratta di dualismo radicale, ma di un dualismo non del tipo dialettico, ma escatologico: la sorte finale è infatti a favore dello Spirito Benefattore e di quelli che sono i buoni.

Capitolo terzo[6]

La teologia dei Veda

Caratterizzato in questo modo il sistema religioso zoroastriano, veniamo ad un paragone con le concezioni indiane, e più precisamente con quelle contenute nelle parti più antiche del *Veda* (il *Rigveda*, o '*Veda degli inni*', specie i cicli 2-9) e relative ai grandi dèi Varuna, Mitra e Indra.
Da esso risultano le essenziali differenze (e solo parziali affinità) tra l'iranico Ahura Mazda e il vedico Varuna, e anche le molto maggiori affinità tra il dio vedico Mitra e il dio iranico Mithra: un nome, quello di Mitra-Mithra, di origine indo-iranica, e che, secondo Meillet, si riferirebbe alla nozione di 'patto', 'trattato' di cui il dio Mit(h)ra è il tutore.
La cosmogonia costituisce un argomento centrale del pensiero indiano, religioso, mitologico e filosofico. Nelle sue varie versioni, che implicano talora notevolissime differenze, essa esprime alcuni dati caratteristici di questo pensiero, ma insieme rappresenta una via maestra per apprezzare i profondi legami che uniscono le religioni, le

[6] Il presente capitolo riproduce un nostro testo pubblicato nel volume *Teogonie e cosmogonie*, Serie Universale Studium, vol. 69, Roma 1960, pp. 52-62.

mitologie, le filosofie dell'India storica a quelle civiltà primitive e preistoriche che influirono sulla formazione della civiltà indiana.
In questa civiltà si dovrà anzitutto distinguere l'apporto settentrionale, delle stirpi arie, e quello meridionale, del mondo gravitante sopra il bacino dell'Oceano Indiano; anche se tale distinzione rimanga in più casi teorica, di fronte a problemi difficilmente solubili, come quello del popolamento primitivo dell'India e della formazione dell'antica civiltà indiana, confluita poi nel grande e confuso mare dell'Induismo.
In ogni caso, trattando delle cosmogonie indiane, ci si trova di fronte a una situazione del tutto diversa da quella delle mitologie primitive, di cui s'è parlato sinora. Le antiche cosmogonie indiane sono contenute in testi letterari, che formano un *corpus*, i quattro *Veda*, e che permettono una prospettiva storica più precisa di quella relativa alle cosmogonie dei primitivi. Con la letteratura vedica, siamo, sia pure in parte, nel campo della storia fondata su testi scritti, e nell'ambito di una civiltà non più 'primitiva'. Siamo nel campo di una scienza storica particolare, l'indologia, e non più nel campo dell'etnologia pura: anche se, naturalmente, i problemi relativi alla formazione di questa civiltà e ai suoi rapporti con popolazioni 'primitive' interessino di pieno diritto l'etnologia.
I *Veda* sono una raccolta di testi soprattutto rituale e di contenuto religioso, mitologico e, anche, inizialmente filosofico. Il primo gruppo di questi testi è costituito dal *Rigveda*, un complesso di dieci cicli contenenti inni destinati ad accompagnare il sacrificio. Questi inni risalgono a un periodo notevolmente antico, forse successivo alla invasione degli Arii nella valle dell'Indo (II millennio a.C.). Anteriormente a questa migrazione fioriva nell'India del nord-ovest una civiltà di tipo cittadino, notevolmente evoluta, la cosiddetta civiltà di Harappa e di Mohenjo Daro, che accenna a contatti culturali con l'ambiente mesopotamico-sumerico ed egeo, e che forse è indipendente e anteriore rispetto a quelle stirpi dravidiche che ancor oggi, nell'India meridionale, costituiscono l'elemento prevalente, e che, per quanto non arie e di non ben chiara origine, hanno avuto una parte di primo piano nella formazione dell'Induismo.
Gli Arii, entrando nella valle dell'Indo, e di qui diffondendosi nella valle del Gange e quindi nel centro del continente indiano, portarono seco un complesso di elementi culturali che avevano comuni con l'altra grande famiglia, anch'essa aria, che occupava ormai gli altipiani ai quali essa dette il nome di Iran, 'terra degli Arii'. Molti di questi elementi comuni concernono la religione e la mitologia, e taluni

anche la cosmogonia. Bisogna però dire che molto diverso e il tono generale delle religioni iranica e indiana, e delle rispettive cosmogonie; il che si spiega fino a un certo limite con l'evoluzione di due branche ormai separate di popolazioni arie, ma anche con l'influsso potente che sopra la cultura degli arii indiani e di quelli iranici dovettero avere le civiltà preesistenti nelle rispettive regioni.

* * *

Dei dieci cicli di *Rigveda*, il primo e il decimo sono verisimilmente i più recenti: e sono anche quelli nei quali compaiono gli inni più complessi dal punto di vista della speculazione cosmogonica di tipo filosofico. Negli altri otto, il personaggio divino più frequentemente invocato è Indra, l'eroe divino che agli inizi – come è anche nell'attualità rituale – ha fatto funzionare il mondo, quasi aprendolo alla vita e alla luce, con l'uccisione del mostro primordiale Vṛtra, che 'nella tenebra senza sole' ingrandiva e teneva prigioniere e immobili le acque, impedendo con ciò il funzionamento del mondo. Indra ha ucciso il mostro e perciò ha fatto del mondo un cosmo: e ancora nell'attualità rituale è lui, l'eroe divino, che dona potenza e ricchezza, attirato dalla offerta sacrificale del *soma*, quella bevanda rinvigorente che, secondo il mito, lo mise in grado di compiere la sua più grande impresa. Altra impresa di Indra, di pari significato, è quella di aver liberato le vacche dalla prigionia dei maligni Pani. Due imprese, queste, che la scuola della cosiddetta 'mitologia della natura', fiorente nel secolo passato, interpretava come espressioni mitiche e figurate di eventi naturali: Indra avrebbe trafitto il ghiaccio o le nubi, con i raggi del sole o con la folgore, liberandone l'acqua sotto forma di fiumi o di piogge fertilizzanti. Ma le cose non sono così semplici. L'atto di Indra ha anche e primamente una portata cosmogonica: si tratta cioè di un atto demiurgico, che concerne il tempo delle origini e che permette il funzionamento del mondo. E anche una terza impresa demiurgica deve attribuirsi a Indra: un'impresa sulla quale ci siamo intrattenuti nel capitolo precedente a proposito di altre cosmogonie: il puntellamento del cielo sulla terra, che rappresenta l'atto pregiudiziale di ogni funzionamento del cosmo, in quanto realizza lo spazio libero e vitale tra i due elementi e permette l'irrompere della luce sopra la tenebra primordiale.
Dice l'inno 32 del primo ciclo, che riportiamo, scegliendo tra molti di tono consimile:

"Io voglio ora annunziare le gesta di Indra, le prime compiute da lui, il portatore di clava. Egli ammazzò il dragone [cioè Vṛtra], fece uscire le acque, aprì i ventri dei monti. Ammazzò il dragone, che si era disteso sul monte. Tvastr gli aveva fabbricato la sibilante clava. Come le muggenti vacche, rapide corsero le acque difilato al mare (...). Quando tu, Indra, il primo nato dei dragoni uccidesti, (...) dacché le astuzie degli scaltri ingannasti, dacché tu sole, cielo, aurora portasti fuori (...)".
E a questo proposito canta l'inno 12 del secondo ciclo: "Il dio che appena nato saggiamente come primo con prudenza protesse gli dèi, davanti alla cui furia i due mondi [cielo e terra] ebbero paura per la grandezza della sua forza, questi, o gente, è Indra. Colui che consolidò la terra vacillante, che fece posare la furia dei monti, che più ampiamente misurò l'aere, che puntellò il cielo, questi è, o gente, Indra. Colui che uccise il dragone e fece scorrere le sette correnti, che spinse fuori le vacche dopo aver eliminato Vala, che tra due pietre generò il fuoco, lui, il vincitore nelle battaglie questi è, o gente, Indra". E seguita più oltre l'inno: "Perfino cielo e terra si chinano a lui, davanti alla sua furia temono perfino i monti: di lui che è conosciuto come bevitore di *soma*, che ha la clava al braccio (...)".
Questo tema del puntellamento del cielo da parte di Indra non si esaurisce, forse, in una impresa demiurgica che è tra le più consuete, e che è attribuita agli eroi umani o divini di diverse cosmogonie, per esempio al Maui o al Tane della Polinesia, e, in certo modo, al Marduk del poema babilonese della creazione; un'impresa che, come vedremo, gli stessi Veda attribuiscono anche ad altri dèi. Si tratta forse, nel caso dell'impresa di Indra, della separazione di due entità, il Cielo e la Terra, che sarebbero intese anche come progenitrici di dèi o, addirittura, di Indra medesimo: un quadro mitologico che richiama più dappresso il mito polinesiano di Ranghi e Papa e il mito greco di Urano e Gaia.
Tutto ciò pare risultare dall'oscuro inno 18 del quarto ciclo, dove la madre di Indra cerca di ritardarne la nascita, e poi di nascondere il figlio, e perfino vorrebbe abbandonarlo. Indra nasce in maniera innaturale, e segue la propria madre, giungendo alla casa di Tvastr, dove beve il *soma*. Un altro tratto dell'inno accenna poi all'eroe come a colui che ha ucciso il padre e fatto vedova la madre. Il testo sembra inoltre accennare a una contaminazione che Indra contrarrà con la sua futura gesta, e i commentatori vi trovano anche una allusione alla gelosia del padre per la futura potenza dell'eroe: particolare questo

che spiegherebbe l'atteggiamento della madre di Indra e la freddezza da parte degli dèi; a meno che il timore materno non sia causato più genericamente dalle future violente imprese cosmogoniche del demiurgo nascente.
Ora, su questi sparsi e poco chiari brani W. Norman Brown ha voluto ricomporre il classico mito della separazione violenta del Cielo e della Terra a opera di un loro demiurgico figlio, che in tal modo apre il mondo al funzionamento e alla vita. Per la verità diremo che dall'inno in questione non risulta che i genitori dell'eroe siano proprio il Cielo e la Terra; per quanto sia indubitabile, come si è detto, il fatto che a Indra venisse tra l'altro attribuita una azione sopra gli elementi primordiali, sia pure intesi in senso cosmico e non personalistico. Una conferma di ciò si ha, oltre che nei testi sopra citati, anche nell'inno 32 del quinto ciclo, dove si precisa come "perfino queste due dee [e qui si tratterebbe ancora del cielo e della terra, di stesso genere] cedono per paura il passo al suo slancio, alla forza di Indra".
Un eroe e un demiurgo, Indra; anzi, un dio (egli è il *deva* per eccellenza, termine sanscrito che, come è noto, corrisponde linguisticamente al latino *deus*); e un dio di un tipico pantheon politeistico come quello vedico; ma un dio la cui mitologia ha tratti antropomorfici pronunziati, e che la speculazione successiva si compiacerà di rappresentare come soggetto alla legge cosmica di Vishnu, che regge uomini e dèi. Possiamo fare un passo di più e ricercare in Indra qualche tratto meno eroico e divino, qualche tratto che lo avvicini al demiurgo-trickster (= ingannatore) di cui abbiamo già parlato? Qualche tratto che lo avvicini a quell'essere antropomorfico il quale, astuto, ingannatore e trasformista, compie imprese di livello demiurgico che tornano anche in pro degli uomini per quanto, sostanzialmente, le sue intenzioni siano meno altruistiche?
Non ci sentiremmo certo di qualificare senz'altro Indra come un demiurgo di questo tipo; tuttavia, soprattutto se si tien conto di tutta la sua mitologia anche posteriore, e non solo del *Rigveda*, è da mettere in rilievo come egli abbia un'origine e una storia costellata di avvenimenti che richiamano quelli di altri personaggi eroico-demiurgici di tipo pronunziatamente antropomorfico; come egli sia nato irregolarmente; come egli, quale un vitello abbandonato dalla madre, 'cerchi da sé la sua strada' (si ricordi il Maui polinesiano e l''autocreato' della mitologia paleosiberiana); come egli compia le sue imprese con sforzo, imprese che sono di interesse demiurgico, quali appunto la liberazione delle acque, il puntellamento del cielo, la

produzione del fuoco; come egli abbia bisogno dell'aiuto di Vishnu e della rinvigorente bevanda del *soma*, che ruba nella casa di Tvastr; come egli abbia causato la morte e la vedovanza dei suoi genitori; come si sia contaminato nel corso delle sue imprese grandiose (qualunque sia il preciso contenuto demiurgico di esse; cfr. *supra*); come si inebri follemente di *soma* e sia oggetto di episodi umoristici; come compia interventi trasformistici e trasformatori; come sia autore di qualche tradimento e di qualche avventura poco onorevole. Una figura, insomma, che ha diversi punti di contatto con quei demiurgi-trickster che abbiamo visto affiancarsi talora agli Esseri supremi dei primitivi. Vero è che Indra, a differenza dei demiurgi-trickster suddetti, non appartiene solo al mondo delle origini, ma continua ad essere onorato con intenso culto, e che quindi è assurto di pieno diritto al rango di divinità, nell'ambito di un pantheon politeistico.

* * *

Abbiamo accennato all'Essere supremo di molte popolazioni primitive, cui si affianca l'eroe demiurgo. Ora, anche il pantheon vedico conosce un personaggio divino in certo modo supremo: il dio Vàruna, che appartiene alla categoria degli *àsura*, esseri dotati di potere misterioso, e che richiama da vicino un altro *àsura*, appunto Ahura Mazda, l'Essere supremo della religione iranica. Le funzioni, la personalità, i poteri, i mezzi adoperati da Vàruna sono ben diversi da quelli propri di Indra, anche se per eccezione le sue funzioni hanno talora un aspetto demiurgico che ricorda questo dio.
Vàruna non agisce con la violenza e con lo sforzo propri di Indra, il giovane *deva* bevitore di *soma*. Egli ha un potere invisibile, efficace, 'asurico': la cosiddetta *maya.* Di più, egli non passa mai i limiti, come Indra, ma è anzi il custode dello *ṛta*, la legge che compagina l'universo, sul piano insieme morale, rituale, cosmico. Così lo esalta l'inno 25 del primo ciclo del Rigveda:
"Vàruna (...) di là osserva attentamente tutto ciò che è nascosto, ciò che avvenne e ciò che avverrà". E l'inno 28 del secondo ciclo: "Questo [inno] per il savio, l'Aditya che ha in sé la signoria, deve superare in grandezza tutti quelli già esistenti; egli come dio sommamente [tra tutti] è piacevole a onorarsi. Io chiedo buona fama davanti a Vàruna".
A questa divinità, in quanto custode dello *ṛta*, dell''ordine' cosmico, si attribuisce anche quel funzionamento delle acque che, in altra sede, e per altro motivo, si attribuisce a Indra e alla sua vittoriosa impresa:

"Le fece scorrere l'Aditya e le distribuì: le correnti percorrono la regolata via di Vàruna (...)". Anzi, la coincidenza dei due dèi nell'elargizione di certi benefici di carattere demiurgico è esplicitamente affermata, anche se cronologicamente graduata. L'inno 42 del quarto ciclo afferma che Vàruna è il re, e che gli dèi seguono il suo consiglio, e riconosce d'altro canto il ruolo avuto da Indra con le sue vittorie.
"Io Vàruna sono Indra. Questi due vasti, profondi, ben fondati spazi – il cielo e la terra – io conosco in tutta la [loro] grandezza, [e] tutte le creature, come Tvastr; io ho installato e mantengo i due mondi [cielo e terra]. Io feci crescere le acque stillanti. Nella sede dello *ṛta* [l'Ordine o la Legge] io sostengo il cielo. Secondo lo *ṛta* l'Adyta è il signore legale, ed egli ha esteso triplicemente la terra".
Un altro inno avvicina Vàruna a un altro dio, un altro *àsura*, che anch'egli ha stretto rapporto con lo *ṛta*, per quanto su un piano inferiore a quello di Vàruna: cioè al dio Mitra. "Voi custodi dello *ṛta*, i cui precetti sono validi, ambedue salite sul carro, nell'altissimo cielo". Anche ad essi, come a Indra, si applica una tipologia teriomorfica, che li raffigura come potenti tori; ma il tono generale è diverso:
"Dominatori universali, (...) signori del cielo e della terra sono Mitra e Vàruna (...). Voi siete i custodi dei precetti con la *maya* dell'*àsura*. Con lo *ṛta* voi dominate l'intero mondo; voi ponete il sole in cielo, come carro di lontano visibile".
E più particolarmente un altro inno:
"Sugli alberi Vàruna ha disteso l'aria, nei cavalli da corsa ha posto la forza vincitrice, nelle vacche il latte, nel cuore la riflessione, nell'acqua Aghni [cioè il Fuoco divino]; nel cielo il sole, sul monte il *soma* (...). Voglio ben annunziare questa grande *maya* del famoso, asurico Vàruna: il quale, stando nell'aere, ha misurato, come con una canna, la terra col sole". E ancora: "Solo attraverso la sua grandezza le creature [sono diventate] sagge, di lui che ha puntellato separatamente i due mondi, per quanto siano così vasti. Egli ha spinto su in alto il cielo (...) ed ha esteso la terra".
E ambedue gli inni, questo e il precedente, si concludono con una invocazione al dio in quanto tutore della giustizia, punitore del male e accalappiatore del colpevole: un personaggio dunque ben diverso dal focoso Indra, che è invece soprattutto datore di bestiame e di buona sorte.
Pertanto, anche se al Vàruna vedico non compete pienamente il titolo di creatore, che invece compete con maggiore diritto all'Ahura Mazda

iranico, certo gli conviene pienamente il titolo di demiurgo: e in senso diverso e più elevato rispetto a Indra.
E finalmente, prima di venire alle entità semipersonali cosmogoniche per le quali è celebre il decimo e (insieme al primo) più recente libro del *Rigveda*, un altro personaggio del pantheon vedico: Vishnu. Questo dio, di natura probabilmente solare, era destinato ad avere nel resto della storia religiosa indiana un posto sempre maggiore; a lui si richiama la teologia brahmanica, e a lui si richiamano le sette vishnuite, che costituiscono, assieme alle shivaite, tanta parte dell'Induismo moderno. Ora, il Vishnu che assurge talora a essere supremo dell'Induismo si annunzia già nel *Rigveda*, anche egli con funzione demiurgica. Avanzando a grandi passi, egli aiuta Indra nell'uccisione di Vṛtra; con tre giganteschi e veramente demiurgici passi misura il mondo percorrendolo quale divino essere solare e, anch'egli, puntella in alto il cielo. A lui è dedicato l'inno 154 del primo ciclo:
"Io voglio ora proclamare le gesta di Vishnu, che ha misurato gli spazi terrestri, che pose il sostegno alla dimora superiore [il cielo], dopoché ebbe avanzato tre volte, lui che ampiamente cammina. E così viene onorato Vishnu per la sua impresa, il vagante sul monte abita come la terribile selvaggia fiera, nei cui tre ampi passi le creature trovano abitazione. A Vishnu deve andare l'inno come conforto, all'abitante nel monte, al toro dagli ampi passi, che questi ampi ed estesi luoghi da solo solamente con tre passi ha misurato (...). Alle vostre due abitazioni [Indra e Vishnu] desideriamo giungere (...). Là davvero riccamente all'ingiù riluce quella altissima orma del toro che muove ampi passi".
Come si vede, se da una parte gli inni uniscono volentieri la menzione di Vàruna e di Mitra, come divinità più affini, dall'altra Indra è talora collegato a Vishnu: come appunto nel mito dell'uccisione di Vṛtra, gesta che Indra compie con l'aiuto di quest'ultimo dio.

Capitolo quarto[7]

Il dio di Dario e di Serse. L'iscrizione 'dei daiva*'. I* Persiani *di Eschilo*

Ritorniamo ora al tema particolare della religione degli Achemenidi, quale risulta dalle iscrizioni in caratteri cuneiformi da loro poste (le più solenni in tre lingue: antico-persiano, babilonese ed elamitico).
Il 24 gennaio 1967 veniva trovato nei pressi delle rovine di Persepoli il frammento di una iscrizione di Serse, su una "tavoletta di pietra in forma di cuscino, coperta di segni cuneiformi", iscrizione redatta in antico persiano delle iscrizioni, la lingua nazionale degli Achemenidi[8].
L'iscrizione, con alcuni elementi arcaizzanti, ripete parti della grande epigrafe trilingue posta sulla tomba di Dario sulla roccia di Naqš-i Rustam, presso Persepoli[9], – la quale, a sua volta, era stata redatta in più esemplari[10].
Nelle rispettive iscrizioni padre e figlio dicono di sé, del loro carattere e dei loro criterii di governo: "Per la volontà di Ahuramazda io sono così fatto che amo la giustizia e odio l'ingiustizia. Io non voglio che il debole subisca ingiustizia per volontà del forte, né che il forte subisca ingiustizia per volontà del debole. Dell'uomo ingannatore io non sono amico. Non sono irritabile (...). Mi considero superiore al panico, sia che veda il nemico sia che io non lo veda (...). Ciò che ho compiuto l'ho compiuto grazie alle qualità di cui Ahuramazda mi ha dotato. Che Ahuramazda mi protegga, me e quanto ho fatto"[11].
Commentando queste espressioni, che, in bocca a Serse, fanno strano contrasto con la povera apparizione di lui sconfitto e umiliato in uno dei luoghi più drammatici dei Persiani di Eschilo, e con le patetiche giustificazioni di Atossa per il suo 'impetuoso' figlio (e anche dell'ombra di Dario per il 'giovane' che pensa sconsideratamente, 'da giovane')[12], M. Mayrhofer osserva che, tra l'altro, questa dipendenza

---

[7] Il contenuto di questo capitolo riproduce un nostro articolo pubblicato negli studi *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, pubblicati a cura di E. Livrea e G.A. Privitera, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma s.a. (ma 1978), vol. I, pp. 63-72.
[8] M. Mayrhofer, *Xerxès roi des rois*, "Acta Iranica", Ière série, l, p. 108 sgg., 109 nota 6; W. Hinz, *Altiranische Funde und Forschungen*, Berlin 1969, p. 45 sg.
[9] DNb 7.8; Kent, *Old Persian*^{2}, p. 140. Il simbolo della nuova iscrizione proposto da Hinz è pertanto XDNb.
[10] Hinz, p. 46.
[11] Dalla traduzione (con un piccolo adattamento) di Mayrhofer(-Kellens).
[12] *Pers*. vv. 718, 754, 782.

di Serse da Dario nelle due epigrafi "révèle ce qui, comme stimulant et comme tragédie, a regné sur cette vie: l'ombre du Père"[13].
Lo studioso austriaco, così, in qualche modo conferma la posizione di Eschilo, che tra l'esempio arduo ma impegnativo del padre e l'impeto imprudente del figlio mette la improntitudine provocatoria degli amici del re.
Della disfatta di Serse, come del resto della sconfitta di Dario, non v'è nelle fonti achemenidi nessun accenno, sia che le sconfitte non fossero registrate come le vittorie, sia che la vittoria dei Greci, decisiva in prospettiva, per la storia dell'occidente e per la storia universale, non sia stata risentita troppo, all'interno del gran corpo dell'Impero. Veramente, un riferimento, non alla sconfitta ma alla travolgente incursione persiana in terra ateniese, è stato ipotizzato da qualcuno[14] in un documento achemenide, un'altra famosa iscrizione di Serse, cioè nella cosiddetta iscrizione 'dei *daiva*', trovata, pure a Persepoli, nel 1935[15] e di cui un duplicato, tra gli altri esistenti, è stato trovato recentemente a Pasargade[16]. Qui il gran re, dopo avere elencato le provincie del suo impero, ed aver ricordato di averne domata una dove sia era manifestato disordine (cioè ostilità verso di lui), aggiunge: "Tra queste provincie ve ne era una dove, prima, i *daiva* [termine che indica dèi il cui culto è falso e da proscrivere][17] erano adorati. Allora, con l'aiuto di Ahuramazda ho distrutto questo tempio dei *daiva* e ho proclamato: non si deve più rendere culto ai *daiva* (...). E anche altra cosa era stata mal fatta; a ciò ho posto riparo (...). Tu che vivrai più tardi, se questo e il tuo desiderio: 'possa io essere felice da vivo e beato da morto', obbedisci alla legge che Ahuramazda ha stabilito e rendigli culto nel modo corretto (...)"[18]. Ma che il re alluda qui alla 'ribellione' ionica e alla distruzione dei santuari dell'acropoli ateniese è opinione non provabile, anche perché altre spiegazioni possibili si

[13] In seguito il Mayrhofer ha in parte modificato la sua posizione, intendendo il testo di Dario come contenente una specie di 'specchio del [buon] principe', cui ispirarsi (cfr. M. Mayrhofer, *Ausgewählte Kleine Schriften*, 1979, etc.).
[14] Vedasi *apud* Mayrhofer, p. 111; e *apud* H.H. Schaeder, "Zeitschr. Deutsch. Morgenländ. Gesell." 95, 1941, p. 448 (si tratta di I. Lévy).
[15] HPh; Kent, p. 151.
[16] D. Stronach, *Iran* 3, 1965, p. 19.
[17] Sul senso di *daiva* e le questioni storico-religiose connesse, vedasi U. Bianchi, *L'inscription 'des daivas' et le zoroastrisme des Achéménides*, "Rev. Hist. Rel.", 1977, pp. 1-30.
[18] Trad. Mayrhofer(-Kellens). La traduzione delle ultime parole del passo citato pone un problema, di cui Mayrhofer, p. 110 nota 10 (bibliografia).

presentano: che cioè il re alluda alla distruzione del santuari di Marduk-Bel a Babele[19], o che, come ci sembra più probabile, data la menzione dei *daiva*, egli alluda alla distruzione di un culto iranico diverso e concorrente rispetto a quello seguito da lui e dalla sua casa[20]. Per il Mayrhofer, l'iscrizione dei *daiva*, qualunque sia il santuario che il re ebbe a distruggere, ci direbbe molto sul carattere di Serse: "Il reste que cette coërcition cadre intimement avec la manière dont Xerxès a traité Babylone". Il re mostrerebbe qui una intolleranza religiosa che lo porrebbe in marcato contrasto con l'atteggiamento di un Ciro e di un Dario[21], tolleranti o favorevoli rispetto a Egitto, Israele e Babilonia (ove Ciro era entrato senza colpo ferire per il favore del sacerdozio di Marduk e ove, tramite il suo rappresentante, aveva 'condotto per mano' la statua del dio nella grande cerimonia del Capodanno). Questa tolleranza dei primi Achemenidi non sarebbe stata, per il Mayrhofer, solo affare di abilità politica, ma anche segno della deferenza di un popolo giovane verso antiche culture. "En Xerxès, au contraire, se manifeste une nouvelle conscience de soi des Perses". Né questo è tutto, perché si tratterebbe anche, più specificamente, di un nuovo atteggiamento religioso da parte di Serse: la perdita della tolleranza si collegherebbe anche alle relazioni del nuovo re con i magi, ristabiliti nella loro autorità dopo l'episodio triste di Gaumata il mago e la *magophonia*. Questa valutazione dello studioso austriaco, che si avvicina a quella data dal Pagliaro (per quanto concerne l'influenza sacerdotale zoroastriana – ché zoroastriani sono per Pagliaro i magi dell'epoca – su Serse)[22] si presta però a varie difficoltà.

Già Widengren[23] ha osservato come le ostilità tra Dario e i magi non dovessero poi concernere profonde divergenze religiose, se così presto, con Serse, i magi dovevano tornare alla ribalta alla corte achemenide. Vero è che, in questioni di tolleranza, religione e politica possono facilmente mescolarsi, e l'una trovare motivazioni nell'altra:

---

[19] K. Falling, *Studien z. Gesch. Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964, p. 151 sg.; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, p. 138; Duchesne-Guillemin, "Persica" 3, p. 7; Mayrhofer, p. 111; ma particolarmente H. Hartmann, *Orient. Literaturzeit.*, 1937, p. 158.

[20] Cfr. l'articolo citato alla nota 17, e Schaeder, p. 449 (bibliografia; era anche l'opinione di Herzfeld, Christensen, Nyberg).

[21] Stessa opinione in Hartmann, p. 158.

[22] *La letteratura persiana*, Firenze-Milano 1968, p. 27. Cfr. anche J. Duchesne-Guillemin, *Religion et polytique, de Cyrus à Xerxès*, "Persica" 3, 1967-68, p. 6 sg.

[23] *l.c.*

a parte il fatto, importante, che nell'ideologia regale achemenide la 'menzogna', *drauga*, concetto fondamentalmente etico-religioso dell'area iranica e già indo-iranica, esprime principalmente (ma non esclusivamente)[24] la slealtà verso il monarca. Ma proprio per tutti questi motivi si esiterà a trovare nell'atteggiamento di Serse una colorazione religiosa ed ideologica che lo differenzi da Dario e lo dipinga come 'intollerante'.
Se poi Serse fosse afflitto da un complesso d'inferiorità verso il suo grande padre o da carattere 'impetuoso', qui non ci concerne.
Rinunciando quindi, per ragioni di prudenza nell'esegesi delle fonti, a individuare sul piano storico-religioso variazioni di ordine programmatico tra i due dinasti e lasciando ad Eschilo la responsabilità del suo schema interpretativo opponente i caratteri e gli atti dei due re (schema utile alla tesi del dramma), e senza escludere che, come dice il Mayrhofer, le fonti ci presentino un Serse uomo con le sue contraddizioni, vorremo concentrarci su una breve comparazione tra le dichiarazioni etico-politica-religiose incise dai due dinasti nelle loro iscrizioni e quelle che Eschilo fa pronunziare all'ombra di Dario evocata dalla tomba. Del reesto, a rendere più suggestivo il paragone, è soprattutto l'iscrizione posta dal Dario storico sulla sua tomba (piuttosto che fattavi porre da Serse) ad incoraggiare a certe comparazioni.
Prima delle quali, occorre appena evocare il contesto rispettivo di questi documenti. Nelle iscrizioni, emerge Ahuramazda, Divinità somma che tutto governa e tutto ha creato, la cui legge dispone per il bene presente e futuro dell'uomo che la osserva. Ad Ahuramazda risale l'investitura e l'autorità del re, cui si oppone la 'menzogna'. Per quanto concerne Eschilo, non è qui il caso di illustrare la sua tematica su Zeus, 'giustizia' e *hybris*.
Ora, e qui è il punto, questa tematica eschilea si colora nei Persiani di riferimenti regali; il che sarebbe anche naturale, se alcune assonanze non fossero particolarmente specifiche. Quello stesso Dario che, sulle rocce di Bisutun, a celebrazione della gloria achemenide, aveva scritto: "Dice Dario il re: Colui che venererà Ahuramazda, la benedizione divina sarà con lui e in vita e in morte"[25], e che a Persepoli aveva scritto: "Grande è Ahuramazda, il più grande degli

[24] Cfr. le iscrizioni di Dario a Bisutun (DB V 54 sg., 57, 63) e Naqš-i Rustam, sopra citate.
[25] DB V 18-20; Kent, p. 134.

dèi; egli ha creato Dario il re (...). Questa terra di Persia che Ahuramazda mi ha concesso, buona, che possiede buoni cavalli, che possiede uomini bravi (...) con il favore di Ahuramazda e mio (...) non prova timore per nessun altro (...). Possa Ahuramazda proteggere questa terra dall'esercito [nemico], dalla fame, dalla menzogna"[26], – questo stesso Dario così si esprime nell'iscrizione posta sulla sua tomba: "Un grande dio è Ahuramazda, il quale ha creato questa terra, il cielo, l'uomo, la felicità per l'uomo, che ha fatto Dario re, uno [solo] re di molti, uno [solo] signore tra molti"[27]. Il paragone si impone con *Pers*. 762 sg., ove l'ombra di Dario così si esprime, introducendo la serie dei suoi predecessori: "Da quando Zeus quest'onore concesse, che un solo uomo regnasse su tutta l'Asia ricca di greggi". L'opposizione uno-molti, che ricorre nell'uno e nell'altro testo, non è riducibile a pura ovvietà, pur naturale per chiunque, all'epoca di Eschilo, riflettesse sulle caratteristiche del dominio del gran re e sulla storia politica dell'Asia. Infatti, a parte il fatto che la possibilità stessa di questa riflessione e della sua interpretazione in chiave di 'filosofia della storia', come fa Eschilo, è già un dato di rilevanza storica, l'affinità va anche più nel profondo, perché è Zeus da una parte e Ahuramazda dall'altra chi ha disposto le cose in questo modo. Là dove invece Eschilo[28], sempre in chiave di 'interpretazione' della storia, rimprovera per bocca del coro ai Persiani di avere ignorato la natura continentale e non marinara dell'impero asiatico – concetto, questa volta, più greco che persiano (almeno nella forma in cui il poeta lo presenta) – il riferimento non è a Zeus, ma al 'destino', a quella immotivata 'parte' o sorte che, anche senza fatalismo, tocca non meno agli imperi che ai singoli.

Il che, ci pare, conferma che il poeta ateniese, quando si è trattato del fondamento e dell'universalità, sia pure relativa, dell'autorità del gran re, ha assunto proprio la specifica motivazione religiosa che di questo fondamento e di questa universalità dànno le epigrafi achemenidi.

Né mancano altri indizii di tale parallelismo. A parte l'attributo di μηλοτρόφος ('nutrice di greggi') dato all'Asia, che può in qualche modo corrispondere al *(h)uvaspa-(h)umartiya*, 'dai buoni cavalli e dagli uomini bravi', del formulario achemenide (e anche tutta la solenne presentazione dell'armata persiana all'inizio della tragedia

[26] DpD 5-20; Kent, p. 135 sg.
[27] DNa 1-8; Kent, p. 138 (con i passi paralleli).
[28] *Pers*. vv. 104-113.

può parlare in questo senso), si deve notare che allorché l'ombra di Dario domanda quali siano le ragioni del lutto dei suoi[29] – se si tratti di una pestilenza o di una guerra civile (στάσις πόλει: dunque, in termini greci, un delitto contro la fedeltà al sovrano, una 'menzogna', nel linguaggio achemenide) – e Atossa gli risponde trattarsi di una disfatta in guerra, tutto ciò pare corrispondere puntualmente, fatte le debite trascrizioni, alle tre categorie di mali che Dario elenca nella sopra citata iscrizione di Persepoli: "possa Ahuramazda proteggere questa terra dall'esercito [nemico], dalla fame, dalla menzogna", anche se non c'è bisogno di vedere qui un riferimento all'ideologia tripartita di G. Dumézil (la menzogna concernendo in questa eventualità il livello regale – della lealtà verso il sovrano –, le armi la nobiltà guerriera, la fame il piano della 'fecondità')[30].
E ancora: nella 'parlata' dell'ombra di Dario[31] noteremo il riferimento a una serie dinastica, ad una storia che dai fondatori del potere achemenide (anzi, medo) giunge al gran re e al suo sventurato figlio. A parte quest'ultimo dato, che, come si è visto, il potere achemenide nelle sue manifestazioni ufficiali avrebbe ben potuto, nel caso, permettersi di ignorare, lo stile dell'elencazione è in linea con lo stile epigrafico achemenide, che prevede la menzione dei componenti la serie dinastica, fino all'eponimo della casata[32]. Né solo per questo verso l'elencazione in Eschilo e la serie dinastica nelle iscrizioni possono paragonarsi: l'elencazione storica fatta da Eschilo, introdotta dalla menzione "da quando Zeus signore quest'onore concesse, che un solo uomo governasse tutta l'Asia con lo scettro che dirige", richiama almeno per qualche verso il 'dispositivo' storico in terza persona che, nella famosa iscrizione babilonese di Ciro, precede l'auto-proclamazione del re: "Egli [Marduk] (...) diresse il suo sguardo sul mondo, cercando un governante giusto che volesse condur[lo nella processione annuale] (...). [E allora] egli [Marduk] pronunciò il nome di Ciro, re di Anshan, e lo dispose come governante di tutto il

[29] v. 715.
[30] Lo studioso francese ha fatto riferimento a questo testo in "Bulletin de la Classe des Lettres, Acad. Roy. Belg." 47, 1961, p. 292 sgg.; *Mythe et Epopée* I, Paris 1968, p. 617 sg.; cfr. J. Kellens, *Trois réflexions sur la religion des Achéménides*, "Studien zur Indol. u. Iranistik", in stampa; G. Gnoli, *Politique relig. et conception de la royauté sous les Achéménides*, "Acta Iranica" Ière série II, p. 166 sg., nota 283 (l'articolo originale in *Studii G. Tucci* 1).
[31] v. 759 sgg.
[32] Sia nelle iscrizioni autentiche (così Dario), sia nei (probabili) falsi antichi (così nell'iscrizione di Ariyaramna: Meillet, *Gramm. du Vieux-perse*, p. 1 sg.).

mondo”[33]. La giustizia del re, e anche quella saggezza capace di resistere all’impulso iracondo e irrazionale, di cui si vantano Dario e Serse storici nelle iscrizioni citate all’inizio di queste pagine, trovano un riscontro nella motivazione data da Eschilo: “Μῆδος γὰρ ἦν ὁ πρῶτος ἡγεμὼν στρατοῦ· / ἄλλος δ’ ἐκείνου παῖς τόδ’ ἔργον ἤνυσεν· / φρένες γὰρ αὐτοῦ θυμὸν ᾠακοστρόφουν” (v. 765 sgg.). (“Medo fu il primo condottiero dell’esercito [popolo in armi]. Un altro, suo figlio, compì quest’opera. Saggezza infatti governava il suo animo”), dove si deve notare quell’ἔργον, quell’‘opera compiuta’ (ἔργον ἤνυσεν), portata a termine dal figlio, della quale il dinasta va fiero e che corrisponde a *kartam*, un *topos* delle iscrizioni achemenidi[34], – e dove, soprattutto, considerato il sopra segnalato riscontro con le parole del Dario e del Serse storici le φρένες (‘saggezza’) non sono soltanto un generico riferimento a un *topos* eschileo. E lo stesso vale per quella connessione tra successo e giustizia, questa volta riguardante proprio Ciro, che risulta quando nella ‘parlata’ di Dario il fondatore dell’impero achemenide è detto εὐδαῖμων ed εὔφρων, (felice e saggio), e per questa sua saggezza ‘non detestato’ dal dio. E quando di questo Ciro si dice che “esercitando il comando procurò pace ai suoi”, fa eco il Dario delle iscrizioni, che loda Ahuramazda “il quale ha creato il benessere per l’uomo”, insieme ad ogni cosa, e ha fatto Dario re. E saggezza e buona sorte, contestualmente, rivendica in Eschilo Dario a sé, per contrasto con quanto avvenuto a Serse (vv. 779-781; al v. 709 sg. la regina aveva detto a Dario: “tu (...) che in prosperità hai superato ogni uomo mortale con il tuo felice destino”).
E ancora: il concetto achemenide, che Ahuramazda (il ‘Signore Saggio’) ha scelto il re e fonda la sua legittimità e autorità[35], e che al suo favore vanno ricondotte le ‘opere’ del re, ha a sua volta un notevole riscontro con lo Zeus ἄναξ[36] (‘signore’) che ha dato

[33] Pritchard, *Ancient near Eastern Texts*, p. 315 sg.
[34] Cfr. Kent, p. 179 e le iscrizioni citate alle note 8 e 9. Il termine *kartam* (con quello di *akunavam* ‘ho fatto’) implica un concetto diverso dall’*ada* o *adada*_che è il ‘creare’ da parte di Ahuramazda.
[35] Gnoli, p. 166 sg.
[36] Ciò naturalmente non implica alcuna identità di fondo tra un *anax*, sia pure divino, e un *asura/ahura*. Un paragone, poi, tra la saggezza prediletta da Zeus e l’attributo Mazda (che nelle epigrafi fa ormai parte del nome, anche graficamente, salvo un’eccezione) è messo da parte dalla specificità semantica iranica dell’attributo stesso (sulla quale vedasi Kuiper, “Indo-Iranian Journal” 1, 1957, pp. 86-95). Quanto a Zeus *anax* esso corrisponde d’altra parte, nel linguaggio eschileo, allo Zeus βασιλεύς di Ag. 355.

l'investitura a Medo, di regnare sull'Asia (...) (τιμὴν (...) ὥπασεν (...) ταγεῖν), con lo 'scettro che dirige' (εὐθυντήριον), che a sua volta richiama Zeus εὔθυνος βαρύς del v. 828 ('verificatore severo').
Ma c'è un punto dove le affinità e le coincidenze tra i due Dario, quello della scena e quello della storia. cessano, e i due divergono. Significativamente, essi divergono proprio sul limitare della tomba, nel loro avviarsi verso il di là: il Dario eschileo, che ha potuto lasciare per un istante gli Inferi profittando del prestigio che ancora laggiù lo accompagna, deve affrettarsi a ritornare tra le ombre, e si congeda dai vecchi persiani, che lo hanno accolto con tremore e venerazione, dicendo parole greche (almeno di quella che è la grecità non 'mistica'): "pur nei mali date gioia ogni giorno alla vostra anima, poiché presso i morti a nulla giova la ricchezza"[37] (anche se rimane nell'Ade un'aura di prestigio per il re θεομήστωρ, 'ispirato dagli dèi', v. 655). Il Dario storico ha altre prospettive. Egli che, come del resto anche Serse, aveva dichiarato che Ahuramazda gli aveva dato saggezza e attività, e che per chi avrà venerato Ahuramazda ci sarà benedizione in vita e morte, concetto ribadito da Serse nell'iscrizione dei *daiva*: "l'uomo che obbedisce alla legge di Ahuramazda e gli rende il giusto culto sarà felice da vivo e beato da morto"[38], – questo stesso Dario, o meglio la sua anima, si è avviato, sull'impeto del fuoco rituale raffigurato sulla tomba e forse ardente nell'edificio a torre davanti ad essa, verso le luci eterne del *garodman*, il paradiso degli *artavan*. – Questo termine, che nell'antico persiano delle iscrizioni, la lingua ufficiale degli Achemenidi, significa 'beato dopo la morte', è la stessa (*ashāvan*-) che si trova nell'*Avesta* per indicare il giusto, fedele ad *aša* (*arta*), la Giustizia, ipostasi di Ahura Mazda[39]. Diversamente dall'opinione di qualche studioso, tra i due termini c'è non soltanto identità linguistica, ma anche – pare ovvio – connessione concettuale molto stretta, essendo la sorte nell'aldilà condizionata alla giustizia nella vita, sia nella 'buona religione di Ahura Mazda', lo zoroastrismo, sia nella dottrina seguita, anzi predicata (come si è or ora visto) dai re achemenidi. Il che dovrebbe essere ulteriore indizio che questi erano (più o meno lontani) seguaci di Zarathustra.

[37] vv. 840-842.
[38] Vedasi, rispettivamente, note 9.11 e 15.18.
[39] Vedasi, per questa dibattuta questione, l'articolo citato alla nota 17.

Capitolo quinto

Ahura Mazda e il sistema degli Amesha Spenta

Lo studio della posizione speciale di Ahura Mazda all'interno dello zoroastrismo, e del sistema di esseri divini e di entità in cui esso è inserito e di cui rappresenta il cardine, deve molto alle ricerche di Georges Dumézil, vivente storico delle religioni e studioso delle culture indo-europee (che si estendono dall'India e dall'Iran fino alla Grecia, all'Italia, agli Slavi, al Germani, al Celti)[40]. Tra queste culture – afferma Dumézil – non c'è solo parentela linguistica, ma anche una impostazione della società e della ideologia fondata su una tipica tripartizione di funzioni. La funzione regale (e sacerdotale), che è la prima, è divisa in due 'versioni': quella che insiste sulla 'regalità magica', caratterizzata da un potere che si manifesta come efficacia irresistibile e coperta, e quella che insiste sulla 'regalità giuridica', di aspetto razionale e misurato. La seconda funzione è quella guerriera-nobiliare, la terza funzione e quella della fecondità. I principali dèi del sistema indo-europeo si dividono tra queste tre funzioni.
In India, dove le tre funzioni poterono dar più tardi luogo alle tre caste principali: i *brahmani*, gli *ksatrya* (guerrieri-nobili), i *vaishya* (produttori)[41], abbiamo Varuna e Mitra per la prima funzione, rispettivamente nella versione 'magica' e in quella 'giuridica', Indra (il guerriero divino il cui nome richiama la nozione di virilità espressa in greco dalla parola *aner*, *andròs*; *vir*, uomo maschio) per la seconda funzione, e finalmente, per la terza funzione, la dea Sarasvati, dea delle acque feconde, e i due Nasatya o Ashvin, corrispondenti ai due fratelli Dioscuri della mitologia greca, legati al tema della salute e della vitalità.
Ritorneremo subito su questa sistematica divina indiana, quando parleremo di quella iranica, legata in origine a quella indiana, per comune derivazione delle due dalla fase indo-iranica che precede la divisione delle due stirpi.
Veniamo intanto alle manifestazioni della tripartizione funzionale nelle stirpi indo-europee più occidentali. Abbiamo anzitutto un

[40] Della enorme produzione del Dumézil ricordiamo solo il volume *Gli dèi sovrani degli Indoeuropei*, Torino 1985, traduzione di un ugualmente intitolato originale francese del 1977. Per una trattazione più vasta della posizione del Dumézil si veda il nostro *Zaman i Ohrmazd*, Torino 1958, pp. 46-52.
[41] Una casta inferiore, fuori del novero delle tre, è quella degli *shudra*.

documento in caratteri cuneiformi relativo alle divinità dell'Impero di Mitanni, documento che è quello di un trattato fra il re di Mitanni e il re degli Ittiti, trattato trovato nella capitale ittita, Boghazköy (al centro della penisola anatolica), e risalente al principio del XIV secolo a.C. (circa il 1380). Tra gli altri dèi il re di Mitanni menziona Mitra, Varuna (nella forma *u-ru-ua-na*), Indra e i Nasatya (e anche una dea, babilonese e non indo-europea, che peraltro sembra completare la terza funzione dello schema tripartito).

Si tratta dunque di una serie affine a quella indiana, nella quale, come in quella indiana, la precedenza di Mitra rispetto a Varuna non indica un suo primato su Varuna. Nelle fonti indiane, infatti, questi due dèi sono spesso nominati insieme, anzi, uniti, nella forma che si chiama *dvandva*, cioè menzione accoppiata, nella quale, per ragioni di eufonia, il nome più breve (nel caso, quello di Mitra) deve venire per primo.

La stirpe di Mitanni, cui gli dèi ora ricordati e, verosimilmente, il sistema che li riunisce appartengono, era una stirpe che, più che indo-iranica, si potrebbe chiamare proto-indiana, dato che le somiglianze sono non tanto con l'Iran (che ignora Varuna), quanto appunto con l'India.

Venendo ancora a occidente, notiamo l'assenza della Grecia da questo atlante dell'ideologia tripartita, che invece riappare tra i Germani (Odino, Thor, Freyr, cioè la triade del santuario svedese di Uppsala), Celti, dove la formula tripartita è espressa da personaggi di una storia leggendaria, e i Romani. Con questi accade qualcosa di simile: Juppiter e Dius Fidius per la prima funzione – quella regale – nella sua doppia versione, Marte per la funzione guerriera e Quirino per la terza funzione, quella della fecondità. Sul piano storico-leggendario, le tre funzioni sono state riportate sui primi quattro re di Roma: Romolo per la regalità dell'impeto, Numa per quella sacerdotale e giuridica, Tullo Ostilio per la funzione guerriera, Anco Marzio per la terza funzione.

Veniamo ora all'Iran. Anche qui troviamo la parola *ahura* ('signore') che (nella forma *asura*) caratterizza in India Varuna. Ma invece di Varuna abbiamo nell'Iran Ahura Mazda (il 'Signore saggio'). Abbiamo inoltre Mithra (corrispondente all'indiano Mitra). Quanto a Indra ed a un dio il cui nome corrisponde a quello dei due Nasatya indiani, essi non sono dèi in Iran, ma piuttosto entità temibili o addirittura demoniache. Questo fatto – la squalificazione di Indra e del dio Nanhaithya (= Nasatya) – è da mettere in rapporto con la squalificazione del nome *deva* che, pur significando nelle origini indo-

europee 'dio' (vedasi latino *deus*) è passato in Iran al significato di entità da non venerare, o di demonio.
In breve, si può pensare quanto segue. L'Iran, a seguito di una riforma che si può connettere alla persona di Zarathustra (VI secolo a.C., ma forse molto più antico), ha valutato positivamente la categoria divina (o meglio l''aspetto divino') espresso dal termine *asura*/*ahura* ('signore'), che in India era proprio anzitutto di Varuna; e ciò l'Iran ha fatto fino a chiamare il proprio sommo dio Ahura Mazda, appunto il 'Signore Saggio'. Ma invece, l'Iran ha squalificato la parola *deva*, e con essa il *deva* per eccellenza, il violento Indra (che però in India è chiamato talora anche *asura*).
Ciò sarebbe legato a una specie di predicazione monoteistica, che giunge (nelle *Gatha* zarathustriche) fino a tacere il nome di Mithra e, in altre fonti iraniche, a condannare Indra. Nello stesso tempo, l'evoluzione negativa del nome *deva* (*daeva*/*daiva*) nelle fonti iraniche sarebbe legata all'esaltazione del potere mentale di Ahura Mazda e alla condanna della violenza o delle aggressività che erano tipiche del *deva* Indra, e forse anche di altri *deva* come Nasatya.
Tuttavia, l'eliminazione di Indra e dei Nasatya, e anche l'oblio di Mithra, non avrebbe privato l'Iran e la riforma zoroastriana dei benefici del sistema trifunzionale indoeuropeo. Nelle *Gatha*, testi arcaici che riflettono secondo il Dumézil tale riforma, si sarebbe creato un sistema tripartito e trifunzionale formato non più da dèi, ma da entità o ipostasi quali i sei Amesha Spenta ('Immortali Benefici'). Ciò sarebbe avvenuto secondo il seguente schema: Vohu Manah (il Buon Pensiero) e Asha (l'Ordine) per la prima funzione nelle due versioni, quella energica e quella giusta; Khshathra (la Potenza) per la funzione guerriera, o, comunque il Dominio; infine, Spenta Armati (l'Efficace Pensiero Pio), Haurvatat (l'Integrità), Amrtat (la Non-morte) per la terza funzione, secondo lo schema solito di una entità femminile e di una coppia che è femminile solo grammaticalmente e che avrebbe sostituito i due gemelli Nayatya.
Ora, ciò che interessa la nostra questione è che Ahura Mazda si trova al culmine di tutta questa struttura: gli Amesha Spenta sono sue emanazioni, suoi figli o aspetti di lui. Solo più tardi sarebbero riemersi dèi come Mithra o come la dea Anàhita. Per quanto riguarda Mithra, lo *yast* (inno) n. 10 dell'*Avesta* (post-gathico) ci mostra Ahura Mazda che è proclamato creatore di Mithra (come di tutte le altre cose positive dell'universo), ma che nello stesso tempo riserva a Mithra un onore pari al suo. Il che – ci pare – reintroduce l'antica coppia *mitra-*

ahura (uno '*dvandva*' che corrisponde alla coppia indiana *mitra-varuna*, nella misura, peraltro limitata, in cui Ahura Mazda (una Divinità intesa come creatore) può avvicinarsi a Varuna (che creatore propriamente non è).

Capitolo sesto

Creazionismo, universalismo e monoteismo. Le Gatha*, gli Achemenidi e il* Deutero-Isaia

Concludiamo la nostra ricerca con alcune osservazioni su quello che è il carattere fondamentale del Dio dello zoroastrismo, che e anche il Dio degli Achemenidi: carattere che determina anche il suo rapporto con l'etica e più in generale con la concezione del mondo.
Una connessione stretta tra monoteismo e universalismo è innegabile nel contesto religioso iranico del V secolo a.C. Come Ahuramazda è il sommo tra gli dèi, nelle iscrizioni achemenidi, e il solo ad essere nominato esplicitamente in queste prima di Artaserse II (404-358 a.C.)[42], così egli è il Dio di tutta la terra e il garante del potere imperiale della dinastia. Le sue due caratteristiche, unicità – almeno al suo livello – e universalità, si esprimono essenzialmente con riferimento al suo carattere di creatore, tanto che si può dire che egli venga caratterizzato soprattutto da questa sua qualità, che riassume le altre due e rappresenta il suo *ethos*. Questa è del resto già la posizione degli inni avestici chiamati *Gatha*. "Che il creatore dell'esistenza" – così si esprime la *gatha* Y. 50, 11 – "inciti questa, con il Buon Pensiero, alla realizzazione di ciò che è più rinnovatore (...)"[43]; "Tutti i beni della vita" – dice la *gatha* Y. 33, 10 – "che per te sono stati, sono o saranno, accordali, o Saggio, secondo il tuo piacere. Con il Buon Pensiero, l'Impero e la Giustizia, accresci la mia persona in abbondanza". (Superfluo avvertire che qui l''impero', *xšathra*, non ha nulla a che vedere con la forma di governo e l'impero achemenide). Il che non impedisce che questa connessione tra Ahura Mazda e la creazione, così come la menzione dei 'beni della vita' (Y. 33, 10) e la menzione dei governanti nella *gatha* Y. 48, 5 – "che dei buoni sovrani regnino (...) su di noi" –, ci richiami le iscrizioni achemenidi, dove questa tematica è resa esplicita dalla connessione tra Ahuramazda

[42] *FGrHist* III C, 680, 78, p. 372 sg.
[43] Dalla traduzione di J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, Paris 1948, pp. 172 e 191. Così anche per le citazioni gathiche nel séguito.

come creatore universale e massimo tra gli dèi, e il re, come signore di un esteso e in teoria universale impero ("uno, re di molti, uno, signore di molti", come dicono le iscrizioni di Dario e Artaserse – DNa p. 138 K cf. A[1] Pa) e come dice Eschilo, che significativamente riecheggia da presso il formulario di Dario, formulario che quindi egli conobbe direttamente o indirettamente: ἐξ οὗτε τιμὴν Ζεὺς ἄναξ τήνδ' ὤπασεν, / ἕν' ἄνδρ' ἁπάσης Ἀσίδος μηλοτρόφου / ταγεῖν, "da quando Zeus signore quest'onore concesse, che un uomo solo governasse tutta l'Asia ricca di greggi" (*Persiani*, 762 s.).
Nelle iscrizioni achemenidi proprio la potestà creativa universale di Ahuramazda – così come la sua volontà – sembrano dare il fondamento sia della legittimità che dell'effettivo potere e delle imprese del dinasta: "Un grande dio è Ahuramazda, che ha creato questa terra, che ha creato il cielo lassù, che ha creato l'uomo, che ha creato la felicità per l'uomo" (e ricordiamo qui i passi gathici – già citati –, "che ha fatto Dario re, uno re di molti (...)"[44]. La connessione tra le due sfere, divina e regale, è sottolineata da queste parole di Meillet: *adà* esprime la creazione divina realizzata una volta per tutte, *akunaus* significa che un re è stato istituito per un tempo indeterminato[45]. Certo, questo tipo di continuità tra creazione universale e monarchia non permette riduzioni sociologiche (le *Gatha*, in quanto ad esse, sono lontane da ogni encomiastica regale). Ma il fatto che Ahuramazda non è soltanto il più grande degli dèi, ma il creatore dell'universo (il che è la propria ragione del suo essere il più grande di tutti), può esser visto come una delle motivazioni, e non necessariamente strumentali, della sua esclusiva menzione nelle iscrizioni dei primi Achemenidi.
L'*ethos* che si esprime in queste iscrizioni è tipico e definisce una concezione religiosa del potere e del suo significato, che si fonda su una forma di universalismo, creazionistico e a suo modo monoteistico. È interessante comparare qui l'iscrizione babilonese di Ciro[46] – il fondatore dell'Impero persiano – e le iscrizioni achemenidi in antico persiano. Secondo J. Harmatta[47] le solenni iscrizioni in antico persiano possono essere divise in due categorie: quelle che cominciano con l'esaltazione di Ahuramazda, come premessa al protocollo reale, e

[44] DNA p. 138 Kent (= K). (Vedi R.G. Kent, *Old Persian*[2], New Haven 1953).
[45] *Grammaire du Vieux-Perse*, ad 1.
[46] Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*[2], p. 315.
[47] *Les modèles littéraires de l'édit babylonien de Cyrus*, in "Acta Iranica" I, p. 29 sgg.

quelle che cominciano con il protocollo stesso. Ora, l'iscrizione babilonese di Ciro, dal canto suo, pur non nominando naturalmente Ahuramazda, dovrebbe essere classificata secondo Harmatta assieme alla prima di queste due categorie, anche se – a parte la lingua – restano alcune differenze strutturali tra la proclamazione babilonese di Ciro e le iscrizioni in antico persiano dei suoi successori, che sono più compendiose ed essenziali. Ma a parte questo, ciò che a noi preme di osservare è che, con tutta l'affinità osservata da Harmatta, il trattamento che Dario e Serse riservano ad Ahuramazda nelle loro iscrizioni è peculiare rispetto a quello che Ciro riserva al dio babilonese Marduk. Infatti Ciro non esalta Marduk come creatore. Lo stesso vale per quelle iscrizioni reali neobabilonesi e assire alle quali Harmatta riconduce come a modello l'iscrizione di Ciro. Questi si rivolge a Marduk come al 'Signore degli dèi', al re del mondo, quel Marduk che ha cercato un giusto sovrano che sia disposto ad 'accompagnarlo', a 'tenerlo per mano' nella solenne processione dell'*akitu* (la festa del Capodanno). Certo, la situazione è diversa, Marduk è un dio straniero, per Ciro; ma qui sta appunto uno degli aspetti essenziali della questione. I parallelismi tra iscrizione di Ciro e iscrizioni in antico persiano di Dario sono evidenti; si dice infatti di Ahuramazda che egli ha creato Dario re, che egli lo ha 'scelto'; ma anche le differenze, o le sfumature, sono chiare, come è chiara la differenza fra 'trovare' un sovrano, come fa Marduk, e 'scegliere' un sovrano, come fa Ahuramazda; fra trovare un sovrano che accompagni il dio, e scegliere un sovrano che per investitura celeste governi la terra. Analogo significato avrà il fatto della menzione di Ahuramazda come creatore, e dell'assenza di tale menzione per Marduk. Certo, si può osservare che tale è la condizione dei due dèi nella realtà tipologico-religiosa, – creatore Ahuramazda e signore del mondo Marduk, che è sì demiurgo ma nel contesto di un mito di fondazione con caratteristiche ben diverse –; ma ciò non fa che confermare la diversa implicanza dei due dèi rispetto all'universalismo religioso, politico e ideologico in cui il Dio persiano è coinvolto. La peculiarità di Ahuramazda nelle iscrizioni achemenidi è ancora più evidente se ammettiamo con Gh. Gnoli[48] una profonda influenza mesopotamica

[48] *Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi*, in Accademia Nazionale dei Lincei, *La Persia nel Medioevo*, Roma 1971, p. 20 sgg.; Id., *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, in *Gururajamanjarika. Studi in onore di G. Tucci*, Napoli 1974, I, pp. 23-88 = *Politique religieuse et*

sulla religione e sul rituale regale di questa dinastia. Certo, come si è osservato, anche Marduk è creatore a suo modo, cioè piuttosto un demiurgo ordinatore del mondo e plasmatore dei suoi elementi, ma precisamente questa sua qualità non emerge dall'iscrizione babilonese di Ciro, nonostante l'appartenenza di questa alla categoria di iscrizioni che cominciano con l'esaltazione del dio, né ha esplicito riscontro nei documenti achemenidi. La qualità preminente di Marduk è quella di signore dei destini, e, sul piano teogonico, di conquistatore del suo destino; un concetto di 'dio creatore semitico' non è pertinente qui, anche se parziali sovrapposizioni tra Ahuramazda e altri dèi sommi d'Asia anteriore non siano da escludere, al di fuori peraltro di un vero sincretismo. Nelle iscrizioni reali neobabilonesi e assire il tono è ben diverso. Nabopolassar così si esprime: "A Marduk, il grande signore, il signore degli dèi, il potentissimo, grazioso tra gli Igigi, vincitore degli Anunnaki, la luce degli dèi dei suoi padri, che vive nell'Esagila [il tempio di Babilonia], il Signore di Babilonia, il mio signore"[49]. Il dio non è detto creatore, neppure nel senso demiurgico dell'*Enuma eliš*, il poema babilonese sulla formazione del mondo. Lo stesso vale per il protocollo reale del re assiro Assurbanipal, dove Harmatta trova le origini della formula dell'iscrizione di Ciro.

Le cose si presentano dunque in questo modo. Il re achemenide ha un rapporto tutto speciale con Ahuramazda, un rapporto *ad intra*, costitutivo della sua legittimità, centrale rispetto a questa. Questa centralità, che fa capo a un signore universale del cielo, che è anche un creatore della terra e dell'uomo, si estende illimitatamente in cerchi concentrici, secondo una formula che Erodoto può aver conosciuto, quando, trasponendo sul piano etnico-politico, parla di una stima graduata e decrescente che i Persiani riservano ai popoli circostanti a seconda della loro maggiore o minore prossimità rispetto al 'centro', diremmo noi, rappresentato dai Persiani stessi, questo cuore o, se vogliamo, questo 'germe' della terra[50]. Alla periferia, più o meno lontana, gli dèi dei popoli sono pure invocati dal re achemenide, dal Marduk di Babele al Dio degli Ebrei, o comunque rispettati, come l'Apollo d'Asia Minore con cui si scontrò il persiano sconfessato Gadatas, e fino agli dèi di Elam, ben più vicini alla culla achemenide,

---

conception de la royauté sous les Achéménides, in *Hommage universel* II (Acta Iranica 2), Teheran-Liège 1974, pp. 117-190.

[49] L. Langdon, *Die neubabylonische Königsinschriften*, Leipzig 1912, p. 61 (Nabopolassar Nr. 1).

[50] 1, 134.

un mondo religioso dal quale almeno in una determinata occasione il sovrano achemenide non manca di prendere certe distanze[51]. Dunque, e in un senso ancora da definire, una sorta di monoteismo, questo degli Achemenidi, che, oltreché relativo, potremmo chiamare 'nucleare' o 'introverso' (*ad intra*), ma che ha i suoi effetti anche *ad extra*, laddove l'accento cada sul 'dio del cielo', come nel caso del 'Dio di Gerusalemme', quel Dio che non è il Dio persiano ma che – secondo Ciro – può avere in comune qualche caratteristica con lui.

* * *

Abbiamo parlato di 'monoteismo' achemenide, ovviamente in un senso tutto da definire, e senza alcun ricorso a tipologie prestabilite o a modelli esterni. Del tutto superflua, in queste condizioni, ogni osservazione di tipo per così dire 'teologico-quantitativo' (se Ahuramazda è unico, perché gli 'altri dèi', alla fine anche chiamati per nome, cui alludono le iscrizioni achemenidi?); non pertinente neppure la tematica di un monoteismo profetico e dialettico rispetto al politeismo; e neppure valido un banale riferimento al mero concetto di un 'livello' di Ahuramazda diverso e superiore rispetto a quello di altri dèi, secondo una tipologia che non è estranea neppure a conclamati politeismi. Ciò che ci interessa è la funzione della 'unicità' di Ahuramazda rispetto a un creazionismo e un universalismo espressi non solo in formulazioni teoriche ma con piena efficacia concreta nel contesto del gran mondo achemenide.

Toccheremo dunque la questione degli 'altri dèi', menzionati nelle iscrizioni achemenidi con questa formula collettiva e anonima, e toccheremo la questione di Mithra e Anahita, menzionati, come già detto, per la prima volta nelle iscrizioni da Artaserse II. Verremo poi alla questione dei *daiva* nell'iscrizione di Serse. Parleremo di tutto questo non in relazione a una questione formale di monoteismo o politeismo, ma in rapporto a quella prospettiva funzionale che abbiamo detto[52].

L'universalismo achemenide di cui parliamo è graduato e funzionale: distingue cioè una formulazione *ad intra* ed una *ad extra*. La prima è

[51] Nell'iscrizione DB V.

[52] Per la tipologia relativa agli 'dei che sono' ('che esistono'), pure menzionati nell'epigrafia achemenide DB IV, 60 sg., 62 sg., ci limitiamo a rimandare all'ipotesi interpretativa di Gh. Gnoli, in *Orientalia Romana*, Essay and Lectures 5, Rome 1983, pp. 135-145. Egli vede in essi dèi stranieri.

nazionale e capace di esaurire sotto questo aspetto il mondo divino, con le sue implicanze esplicitamente creazionistiche: uno scenario che comprende Ahuramazda creatore universale, e poi cielo, terra e uomo, con particolare rapporto alla terra iranica "dai begli uomini e dai bei cavalli". La formulazione *ad extra* implica invece *interpretationes* e riconoscimenti relativi a dèi stranieri. Tra queste due formulazioni non c'è contrasto, perché esse funzionano su due livelli diversi, uno superiore, quello di contenuto persiano, e uno inferiore, aperto e senza assoluta delimitazione. È ancora il concetto di una centralità iranica, o persiana, e di una 'periferia' che è la vastità polimorfa dell'Impero, abitata da ogni specie di dèi, nazionali anch'essi ed eventualmente dotati di aperture in senso cosmico e universale, come il Dio di Babele o "il Dio che è in Gerusalemme". In altri termini, non una universalità a due dimensioni, o meramente 'orizzontale', il cui fondamentale problema sia quello di integrare comunque Ahuramazda con gli altri dèi stranieri, ma a tre dimensioni, dove gli dèi stranieri hanno una funzione, ma non si 'sommano' ad Ahuramazda, come invece a lui si sommano gli dèi persiani Mithra ed Anahita.
Cioè: il fatto che Mithra e Anahita siano riconosciuti dalla dinastia come dèi, e quindi sia raccomandato il loro culto, non sminuisce l'unità e l'unicità di Ahuramazda, la cui funzione è unica nel contesto achemenide, e ciò in grazia della sua natura di Dio creatore e Dio di estensione universale, datore di regalità e di benessere per l'uomo. Al concetto di monoteismo nucleare o introverso, sopra introdotto, si può dunque aggiungere quello di monoteismo funzionale; Ahuramazda è l'unico tra gli dèi iranici a possedere certe qualità che lo rendono Dio di estensione universale quanto alla fondazione e al governo del mondo; Dio unico in questo particolare senso, Dio unico in pro di molti, come uno, e unico, per molti è il re achemenide. È ciò che non hanno gli altri dèi iranici, nella misura voluta. Il che non impedisce che altre funzioni divine possano essere affidate dal dinasta alle divinità particolari, laddove l'esigenza si faccia sentire; e sarà in questo contesto che si intenderà per esempio l'intensificazione del culto di Anahita in diverse regioni dell'Impero, che viene attribuita appunto ad Artaserse II secondo una testimonianza dell'erudito babilonese Beroso[53]. Noteremo qui una particolarità significativa, incomprensibile fuori di quella qualità monoteistico-funzionale che abbiamo individuato nel culto di Ahuramazda. Le iscrizioni A^2Sa e

[53] *Apud* Clem. Alex., *Protr*. 4, 52, 3.

A^2Sd chiedono ad Anahita e Mithra di proteggere il re 'da ogni male', una espressione alquanto particolare se comparata con le comuni formule achemenidi, che alludono piuttosto in forma positiva all'azione benefica della divinità. E l'osservazione si fa tanto più pressante se si pensa che le stesse due divinità, Mithra e Anahita, sono pregate di non 'sconvolgere né danneggiare' ciò che è stato fondato dal re: una espressione ancora più tipica della precedente e quasi ambigua, da far pensare che le divinità in questione siano in sé temibili o connesse con ciò che è temibile nella vita dell'uomo, – tali insomma da proteggere dal male perché anche capaci in qualche modo di farlo; un male non etico, si direbbe, ma un male piuttosto effettuale, obiettivo, quasi 'cosmologico', che dice molto sulla loro specifica qualità divina, molto diversa da quella, unica nel suo genere e nella sua funzione, propria di Ahuramazda. Anche Mithra e Anahita sono dunque funzionali, ma in direzione diversa da quella di Ahuramazda. La loro benevolenza, non assicurata *a priori* dalla loro natura e funzione, è condizionata; il che è perfettamente avestico, se si considera per esempio quanto si attribuisce a Mithra, quello che è lo stile di Mithra, il dio 'amico' ma anche il dio drastico, nell'inno a lui dedicato.

* * *

Veniamo ora all'altro punto, già da noi preso in esame, quello che riguarda l'iscrizione di Serse che menziona i *daiva*, esseri il cui culto è condannato, e che gli studiosi hanno identificato in maniera diversa[54]. Ci si chiede infatti se si tratti di divinità aniraniche, oppure di divinità iraniche riprovate, o se addirittura il significato di *daiva* come demonii, tipico di età posteriori, non traspaia già dal fatto che il loro culto è vietato. Quello che è sicuro è che il loro culto è vietato, anzi è messo a diretto contrasto con il culto di Ahuramazda nonché con quella "legge che Ahuramazda ha stabilito", quella legge che, assieme al culto di Ahuramazda stesso, "rende felici in vita e beati dopo la morte". Anche qui l'opposizione Ahuramazda-*daiva*, anzi la loro dialettica, ci servirà come chiave interpretativa del sommo dio achemenide. Questa espressione, "felici in vita e beati dopo la morte"

[54] Per la questione dei *daiva* in questa iscrizione di Serse (XPh p. 151 K.) vedasi il nostro articolo *L'inscription 'des daivas' et le zoroastrisme des Achéménides*, in "Revue de l'histoire des religions", 1977, pp. 3-30.

ritorna tre volte nella stessa iscrizione di Serse, in rapporto dapprima con la proibizione del culto dei *daiva*, di quei particolari *daiva* cui egli si riferisce, e poi in rapporto alla menzione della 'legge' di Ahuramazda. C'è dunque un diretto antagonismo, anzi un rapporto inverso tra culto dei *daiva* e culto di Ahuramazda; in altre parole, si può sperare di capire qualcosa della natura dei *daiva* menzionati da Serse se essi vengono studiati sul filo del loro diretto contrasto con il sommo dio achemenide. Stando così le cose, tutto sembra parlare nel senso che *daiva* rappresentino un caso di empietà domestica, empietà loro e dei loro cultori. In altre parole, i *daiva* non sarebbero dèi stranieri, ma dèi iranici rifiutati, e i loro veneratori non sarebbero babilonesi, greci o egiziani, né medi o elamiti, ma propriamente persiani. Difficilmente infatti Serse avrebbe potuto indignarsi del fatto che non persiani o comunque non irani seguissero una legge altra da quella di Ahuramazda. una volta che, come abbiamo visto, si assumeva che i popoli iranici sottomessi al gran re avessero i loro culti; e tanto meno ci si aspetterebbe che Serse si preoccupasse a tal punto della vita beata dopo morte dei veneratori di Marduk o di Apollo. L'idea di Nyberg[55] e Widengren[56] che dèi anarii non potessero essere chiamati *ahura* o *baga* ma solo *daiva*, e ciò come unica alternativa fornita dalla lingua antico-persiana, sembra un argomento circolare o comunque riduttivo dell'implicanza religiosamente negativa del termine *daiva*. Altrimenti, avremmo che i Persiani non avrebbero potuto neppure parlare di dèi stranieri senza gratificarli *ipso facto* di un nome che tutto nel contesto ci suggerisce come ingiurioso, e che tale si conferma con l'ovvia analogia con l'uso zoroastriano del termine. Ora, questo sembra assolutamente troppo, se si tiene conto della politica religiosa degli Achemenidi relativa agli dèi stranieri. Certo, non è escluso che dèi stranieri, in determinate condizioni (per esempio in occasione della ribellione di Babele alla dinastia persiana), potessero apparire condannevoli e da rifiutare, e magari ricevere in questo contesto la qualifica di *daiva*; ma la negatività intrinseca di questo termine precede, come fatto semantico e religioso, avente le sue proprie precedenti motivazioni, motivazioni che in altro contributo[57] abbiamo ritenuto di identificare in un fatto di rivoluzione religiosa, e non in un fenomeno di lenta evoluzione concettuale. Una

[55] *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, p. 138.
[56] *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964, p. 151 sg.; *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, p. 138.
[57] Vedasi l'articolo citato alla nota 54.

rivoluzione religiosa che non si vede come non associare allo zoroastrismo, se non a Zarathustra medesimo; una associazione che dunque qualifica come zoroastriana (in un senso o nell'altro, ma sempre in continuità con la religione avestica) quella che fu la religione degli Achemenidi. È superfluo ricordare che i *daiva* di Serse e i *daeva* avestici sono l'unico caso di uso di questo termine indo-europeo in senso negativo, polare rispetto a quello di divinità oggetto di legittimo culto. Vero è che Dandamaiev può ricordare DB V, dove si dice che gli Elamiti "erano infedeli e Ahuramazda non era venerato da loro", testo importante che ci mostra un Dario aperto a giudizi di valore su religioni straniere o parzialmente tali. Ma questa è questione più generale, che non concerne necessariamente la questione dei *daiva*.

Tutto sommato, possiamo concludere che la qualità dei *daiva* nell'iscrizione di Serse si contrappone specularmente a quella di Ahuramazda. I *daiva* non solo non hanno le qualità di lui, ma hanno qualità opposte. Così come Serse condanna il loro culto, Dario proclama se stesso nemico dell'uomo che sia seguace di Drauga, la Menzogna[58]; e l'uno e l'altro, Serse e Dario, dichiarano nelle loro iscrizioni la felicità dell'uomo pio in questo mondo e nell'altro; di più, Serse accoppia nella stessa iscrizione questa affermazione alla condanna dei *daiva* e del loro culto, manifestato in un culto particolare che non ci è dato di individuare, ma il cui senso per le ragioni suddette non si riduce a quello di un culto straniero e di un popolo ribelle, e ciò anche se l'occasione prossima abbia potuto essere di questo genere. Insomma i *daiva* di Serse, che la loro qualificazione come *daiva* basta automaticamente a condannare, senza bisogno di aggettivi come 'falsi' o simili, appartengono al panorama ideologico achemenide, sono un fatto 'interno' di questo, e si qualificano in rapporto ad altre nozioni costitutive dell'ideologia achemenide: la negatività della Drauga e la beatitudine dell'*artavan-* (che, come a suo luogo osservato, è lo stesso dell'*asavan-* avestico)[59]. Conferma *ab extra* di questo è il fatto, osservato da Christensen[60], che mai il termine *daiva* è attribuito a dèi stranieri nella tradizione iranica.

Lasciamo naturalmente da parte ulteriori considerazioni sull'uso in parte differenziale del termine *daiva* e torniamo alla questione di

[58] DNb p. 140 K.
[59] Cfr. l'articolo citato alla nota 54.
[60] *Essai sur la démonologie iranienne*, Copenhague 1941, p. 46.

questo monoteismo nucleare, introverso e funzionale degli Achemenidi, coinvolto in una visuale creazionistica, universalistica e politico-religiosa. Vogliamo considerare questo monoteismo in rapporto alla tematica del male, che è presente nelle iscrizioni achemenidi in maniera tipica, sulla base dei due concetti di *daiva* e Drauga, la Menzogna. Si osserverà che un male così concepito e così denominato è chiaramente di tenore zoroastriano, ma di coloritura imperiale, se Drauga è soprattutto infedeltà al monarca e se i *daiva* in questione, pur coinvolti da Serse in un discorso concernente l'uomo pio e il suo benessere in questa e nell'altra vita, sono pur sempre titolari di un culto che dà ombra, per motivo sconosciuto, all'impero. Tutto parla come se la religione degli Achemenidi, il loro mazdaismo, sia uno zoroastrismo adattato all'idea imperiale e al suo graduato e nucleare universalismo, che non si adombra di dèi e popoli stranieri in quanto stranieri, ma di popoli infedeli, nei due sensi del termine, e dei rispettivi dèi. Da questo consegue che il male in questione non è il male cosmico, nel senso della dottrina dualistico-radicale delle due sostanze e dei due principii, come nella teologia dello zoroastrismo. Cerchiamo dunque di cogliere il punto di raccordo tra queste due concezioni del male, avestica ed achemenide, e un loro eventuale rapporto con altre concezioni, presenti nell'area imperiale achemenide.

* * *

È ora interessante comparare i testi relativi ad Ahuramazda come sommo Dio degli Achemenidi con qualche testo dell'Antico Testamento, e in particolare con il cap. 45, 7 del Deutero-Isaia, cioè di quella parte del libro di Isaia che parla degli eventi relativi a Ciro e alla liberazione degli Ebrei dall'esilio babilonese, liberazione disposta da questo imperatore dopo la sua conquista di Babilonia (538 a.C.).
Uno studioso americano, Morton Smith[61], ritiene che certi passi dell'intero contesto formato da (Deutero-) Isaia capitoli 40-48 richiami passi della prima parte della 'proclamazione' di Ciro contenuta in un testo babilonese[62], dove il re vincitore, appunto Ciro, è

[61] "Journal of the American Oriental Society" 1963, pp. 415 sgg. Vedasi più ampiamente, su questo tema, il nostro articolo *La doctrine zarathustrienne des deux esprits*, in U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978, pp. 361-389.
[62] Vedi Pritchard, *Ancient Eastern Texts*, p. 315.

nominato alla terza persona[63]. Questa parte del testo babilonese, benché composta nella sua forma attuale dopo la conquista di Babilonia, afferma Smith, rifletterebbe la propaganda persiana anteriore a tale decisivo episodio storico. Parallelamente, anche il testo del Deutero-Isaia in questione non è una profezia *ex eventu* (cioè redatta dopo il fatto della conquista di Babilonia già avvenuto), ma risale ad epoca anteriore alla conquista.

Ora, i paralleli più interessanti tra il testo del Deutero-Isaia e la proclamazione di Ciro contenuta nel testo in babilonese concernono il concetto che Ciro è stato scelto come re da Dio (rispettivamente, Jahvè nel testo biblico e Marduk, il dio di Babilonia, nel testo in babilonese); e concernono anche il tema del dominio sulle nazioni divinamente attribuito al re persiano (che il Deutero-Isaia non esita a chiamare un 'messia', cioè un 'unto', un 'consacrato' di Dio); di più, nell'uno e nell'altro testo si esalta la giustizia del re.

È notevole che per quanto concerne le implicanze dottrinali dei varii testi in questione Smith insista sull'importanza dell'idea di Dio come creatore e quindi come Signore universale. E qui naturalmente vengono in prima linea le affermazioni sopra citate di Dario, appunto uno dei re achemenidi successori di Ciro, circa Ahuramazda come creatore e come colui che lo ha scelto come re.

Questo non significa certo che la qualità di Jahvè come creatore e come Dio che consacra il re dipendano da influenza persiana. Ciò che preme osservare è solo che la tematica creazionistica, con l'ovvia conseguenza di una visuale universalistica (l'universo dove si estende il potere del Dio che lo ha creato) e anche monoteistica (per quanto riguarda la Persia, nei limiti funzionali sopra illustrati), poteva costituire all'epoca (seconda metà del VI secolo a.C. e prima metà del V) un terreno di incontro e un punto di riferimento concettuale.

Ma ci sono anche altre osservazioni, cui dà luogo qualche passo dei capitoli del Deutero-Isaia in questione, se paragonato con testi iranici, che questa volta non sono le iscrizioni achemenidi, ma brani delle

[63] L'iscrizione menziona Marduk, il dio di Babilonia, che "guardò attraverso tutti i paesi alla ricerca di un reggitore giusto che volesse guidarlo (accompagnarlo nella processione di Capodanno a Babilonia)". Marduk pronuncia poi il nome di Ciro, come reggitore di tutto il mondo. Segue l'autoproclamazione di Ciro: "Io sono Ciro, re del mondo, gran re"; Marduk e Nebo (altro dio di Babilonia) amano la sua autorità. Ciro ricorda poi di avere restituito alle diverse città le statue e il culto degli dèi che Nabonedo, l'ultimo imperatore babilonese, aveva (forzosamente) concentrato a Babilonia.

Gatha. Le comparazioni cui ci riferiamo sono ancora relative ai tema dell'Essere sommo come creatore, in una visuale di apertura cosmica e universalistica; e subordinatamente, sono anche relative al tema del bene e del male e al suo rapporto con il concetto di Dio.
Non molta importanza ha qui la comparazione tra il testo gathico Y. 44, 4, 5 ("chi e, o saggio, il creatore del Buon Pensiero?") e II Isaia 40, 13 ("Chi ha prestato aiuto allo spirito del Signore; e chi gli ha dato consiglio (...)?"), una comparazione che non ha vero fondamento, come ha osservato J. Duchesne-Guillemin[64]. Interessante invece una comparazione tra la *gatha* Y. 44, 5, 1-3: "Quale artefice ha fatto luce e tenebre, quale artefice ha fatto sonno e veglia (...)?" e II Isaia 45, 7: "Io che formo la luce e creo la tenebra". Questo testo del II Isaia continua con la frase "[Io] che faccio la pace e creo il male [= afflizione]: io sono il Signore che fa tutto questo". Questa frase, evidentemente, non intende attribuire a Dio il male nel senso del male morale o della cattiveria o dell'indifferenza, ma intende invece affermare che Dio è causa prima, principio universale perché creatore e Signore universale che amministra il mondo e distribuisce a ciascuno la parte (la sorte) che Egli a sua discrezione ritiene opportuna e giusta. Ciò tanto più se si osserva che il versetto precedente (II Isaia 45, 6) contiene una affermazione monoteistica: "Io sono il Signore e non c'è nessun altro (...)". Anzi, H. Ringgren[65] ha potuto ipotizzare che il testo in questione del Deutero-Isaia suoni come una implicita critica di un dualismo iranico che individui nel male (anche quello cosmologico, e non solo quello etico) un principio originario (o una sostanza) contrapposto da sempre al bene. Non si deve pero dimenticare che anche un testo gathico (Y. 45, 9) afferma che Ahura Mazda, Dio benefico e provvidente, "ci dà felicità e infelicità"; cioè, di nuovo, amministra la sorte degli uomini secondo l'opportuno e il giusto.
Non solo. Ma bisogna anche considerare che frasi come 'luce e tenebra', 'cielo e terra', 'bene e male' (nel senso di ciò che è piacevole e spiacevole all'uomo) sono espressioni 'totalizzanti', che cioè vogliono significare – menzionando due concetti opposti – una realtà 'complessiva'. Il che ci riconduce a una visione universalistica, cioè alla concezione che Dio è creatore di quanto esiste e che sopraintende

[64] "Persica" 3, 1967-68, pp. 1-10; ma vedasi anche, dello stesso, "Historia", E.S. Heft 18, p. 71, dove il D.-G. attenua il suo giudizio.
[65] *The Faith of Qumran*, Philadelphia 1963, p. 80.

a tutto quanto avviene. E ciò è tanto più significativo se si riflette che poi, nel mondo zoroastriano, prevarrà l'idea che la tenebra, anche quella notturna, è elemento demoniaco ed anti-divino: una tenebra come sostanza negativa, che serve allora a formulare il dualismo zoroastriano e non ha più a che vedere con la tenebra di cui parlava il testo gathico sopra citato, secondo il quale Ahura Mazda "ha fatto luce e tenebra".

Si aggiunga un'altra espressione totalizzante che si trova nella stessa *gatha* Y. 44, 4, 4-5: "Chi ha fatto il mattino, il mezzogiorno e la sera, per indicare all'intelligente il suo compito?" (veramente, più che 'totalizzante', l'espressione è analitica, per dare un senso alle differenti parti del giorno, alle quali si addicono diversi doveri etico-religiosi). E si ricordi che un'altra tipica espressione totalizzante è quella di 'cielo e terra'. Così II Isaia 44, 24: "Io sono il Signore che faccio tutte le cose, che da solo distendo i cieli, fondo la terra, e nessuno è con me" (come aiutante: espressione totalizzante ma anche esplicitamente monoteistica ripetuta in II Isaia, 45, 18). Una tale espressione può essere comparata alla seguente, pure totalizzante, della *gatha* 44, 4, 2-3: "Chi ha fissato la terra in basso, e il cielo nelle nubi, perché non cada?". E si ricordi anche l'espressione di Dario, sopra citata (DNa p. 138 Kent): "Un grande dio è Ahuramazda, che ha creato questa terra, che ha creato il cielo lassù (...)".

A questo proposito, ricorderemo, per finire, un altro punto che avvicina le espressioni del passo in questione del Deutero-Isaia 44, 24 ss. e le espressioni usate dai re achemenidi, nel contesto di una situazione storica che coinvolge sia l'ebraismo che la Persia achemenide. Proprio il testo or ora citato di Dario, dopo aver esaltato Ahuramazda come autore del cielo e della terra, aggiunge che Ahuramazda ha scelto Dario come re. A sua volta, II Isaia 44, dopo aver menzionato il Signore che ha disteso i cieli e fondato la terra (v. 24) aggiunge più oltre "[Io] che dico a Ciro: Tu sei il mio pastore, tu adempirai tutti i miei voleri" (v. 28). E si confrontino anche II Isaia 45, 1: "così dice il Signore a Ciro mio unto", cioè consacrato, e II Isaia 45, 4: "Ti ho cinto, e tu [Ciro] non mi conoscevi": una frase significativa, che può alludere al fatto che il Dio d'Israele ha scelto un re persiano, da cui non era conosciuto, per la salvezza di Israele e la ricostruzione di Gerusalemme e del tempio, mentre Dario afferma con orgoglio di essere stato scelto dal suo Dio, dal Dio dei Persiani, Ahuramazda.

Ma quale è il posto dell'ideologia achemenide, dello zoroastrismo achemenide, di fronte a questa tematica di teologia totalizzante? Certo i dinasti achemenidi non avevano motivo di accennare a un Dio – quel dio che li autentica e li pone come benefattori dei loro popoli – come un Dio imperscrutabile, perché signore e causa universale. Ciò può attribuirsi se mai, come abbiamo visto – e solo in parte e con tutt'altre implicanze –, a un Mithra e a una Anahita. Il loro Ahuramazda doveva essere di necessità più 'razionale', più 'illuministico'; il suo rapporto con la tematica del male, sia nel senso etico che nel senso di esperienza dolorosa, si esaurisce nel fatto che egli punisce il male e premia il bene nell'altra vita e già in questa. Queste sono le posizioni, quanto alla Drauga e ai *daiva* titolari del male nella visuale achemenide. Nessuna sottigliezza teologica ulteriore, e neppure alcun Sacro come *ganz anderes* ('completamente altro') fascinoso e tremendo, di biblica profondità.

Eppure, c'è ancora spazio, almeno secondo l'interpretazione di Smith, presso gli Achemenidi, per una tradizione che poteva esser forte alla loro epoca, e che poteva interessare sia il versante persiano che quello ebraico del loro dominio: precisamente la nozione di un Dio universale perché creatore; e qui viene in questione proprio quel passo del II Isaia 44, 24-28 che suona: "Io sono Jahvè che faccio tutte le cose, che da solo distendo i cieli e fondo la terra (...), che dico a Ciro: 'Tu sei il mio pastore' (...)", espressioni che certo trovano controparte nel tenore delle iscrizioni achemenidi in antico persiano. Smith conclude su questa base a una tradizione iranica, non esattamente quella espressa dalle *Gatha*, tradizione che sarebbe sorgente sia delle espressioni gathiche che di quelle del II Isaia.

Ciò è ipotesi non motivata. (Smith, tra l'altro, accetta l'arbitraria interpretazione della *gatha* Y. 30, 3 nel senso che Ahura Mazda sarebbe padre dei due spiriti). Limitiamoci invece ad osservare l'esistenza di queste consonanze, nell'età assiale del VI-V secolo a.C., tra creazionismo e universalismo, e, se si vuole, tra creazionismo, universalismo e monoteismo, anche quel monoteismo parziale, *ad intra* e funzionale, quale è il 'monoteismo' degli Achemenidi. Un 'monoteismo', quest'ultimo, che non è riducibile ad enoteismo (culto esclusivo di un dio tra molti), perché è già chiaramente formulato in senso universalistico: Ahuramazda è Dio degli uomini e degli dèi, checché nell'ambiente achemenide si pensi di questi ultimi. Un monoteismo, quello dei re persiani, che solo i tempi ulteriori qualificheranno come monoteismo *ad extra*, esplicitamente affermato.