

di Antonio C.D. Panaino

*Introduzione - 1. Lo zoroastrismo e le sue tradizioni - 1.1. La nascita degli studi zoroastriani in Occidente sino al XX secolo - 1.2. Una storia di «problemi» aperti - 2. La data di Zavaḍuštra e la cronologia avestica nel quadro delle grandi correnti storiografiche iranologiche - 2.1. Le grandi sintesi tra scuola tradizionale e soluzioni alternative - 2.2. La Scuola Scandinava ed i nuovi scenari interpretativi - 2.3. Il dibattito nella seconda metà del Novecento tra rinnovamento metodologico e nuovi strumenti teorici - 3. Lo zoroastrismo in età ellenistica e tardo-antica - 3.1. Lo zurvanismo - 3.2. Il manicheismo nel mondo iranico - 3.3. Il movimento mazdakita - 3.4. Ebraismo e cristianesimo nell'Iran preislamico*  
*Bibliografia* p. 1780

### *Introduzione*

La storia della storiografia concernente la cultura religiosa dell'Iran preislamico si interseca strettamente con quella della filologia (o meglio, delle filologie) che nel corso di circa due secoli hanno dissodato con enormi successi un terreno linguisticamente arduo e costellato di molteplici problemi. Per queste ragioni, una serie di accese controversie, peraltro non ancora sopite, di carattere strettamente storico-religioso hanno inevitabilmente dovuto fare i conti con l'evoluzione della linguistica indoeuropea – per esempio, la scoperta delle laringali e del loro esito particolare in antico avestico ha radicalmente cambiato l'analisi del testo; lo stesso dicasi per gli studi sull'ingiuntivo indo-iranico e sullo strumentale, che hanno, di fatto, determinato una diversa interpretazione delle fonti più antiche, come si vedrà oltre più in dettaglio [Schmitt 1989] – e, in diversi casi, anche dell'assiriologia o di altre discipline affini, giacché l'interpretazione dei differenti *corpora* testuali presentava – ed in alcuni frangenti ancora presenta – difficoltà, solo per usare un eufemismo, non del tutto pacificamente risolte. Ricordiamo, *en passant*, che le lingue iraniche appartengono al ramo indo-iranico della famiglia linguistica

indoeuropea, ma, se il neo-persiano (o fārsi) era lingua già nota ai viaggiatori occidentali del nostro Medioevo, i monumenti testuali dell'Iran antico sono stati progressivamente scoperti e decifrati solo a partire dalla fine del 1700, a cominciare dall'avestico, la lingua sacra dello zoroastrismo, per alcuni tratti molto simile al vedico (da cui si distingue per alcune isoglosse differenziali che separano le lingue iraniche da quelle indoeuropee) e dall'antico persiano delle celeberrime iscrizioni achemenidi. Una volta decodificato il sillabario antico-persiano [cfr. Kent 1953<sup>2</sup>, 9-12; Brandenstein - Mayrhofer 1964, 17-26], tipologicamente molto più agevole di quello accadico, si aprì, come nell'esempio parallelo della stele di Rosetta, la chiave di accesso alle grandi letterature della Mesopotamia, *in primis* l'accadico e poi l'elamico, lingue delle quali i sovrani di Persia avevano fatto ampio uso sia nell'epigrafia sia nell'amministrazione (insieme ovviamente all'aramaico e, in alcuni territori, all'egiziano) [cfr. Rossi 1981]. Si poté in questo modo finalmente accedere ad una comprensione diretta delle fonti appartenenti all'ecumene iranica senza ricorrere esclusivamente alla mediazione (che resta pur sempre fondamentale) delle lingue classiche, dell'ebraico o dell'arabo. Via via fu decodificato anche il sistema di scrittura medio-persiano impiegato in età tardo-antica dai sovrani sasanidi per redigere le proprie iscrizioni (unitamente al partico ed al greco) e, nella seconda metà dell'Ottocento si iniziò uno studio più sistematico anche del pahlavi dei libri zoroastriani, il cui impianto linguistico fu però definitivamente chiarito solo con la scoperta del medio-persiano manicheo (l'uso di eterogrammi aramaici per una parte significativa del lessico di base del medio-persiano aveva indotto diversi studiosi a supporre che tale idioma fosse divenuto una sorta di «lingua mista»; la scoperta che i testi manichei in medio-persiano non facevano uso degli eterogrammi – anche per ragioni di semplicità e di indipendenza dalle scuole scribali sasanidi – confermò la natura strettamente iranica di tale lingua). In pahlavi è attestata una ricca lettera-

tura [cfr. Cereti 2001] di cui la parte più rilevante deve essere collocata tra l'VIII ed il IX secolo d.C., quasi si trattasse dell'ultimo canto del cigno prima della sua estinzione. Solo a partire dal XX secolo, divenne veramente accessibile anche il partico e soprattutto, grazie ad una serie di fortunate missioni archeologiche ed etno-linguistiche in Asia centrale lungo le diverse ramificazioni della Via della Seta, furono scoperte e decifrate diverse altre lingue medio-iraniche, quali il sogdiano (nelle sue differenti varietà, tra cui rilevanti per la nostra discussioni appaiono quella cristiana, manichea e buddhista), il sacio khotanese (e la sua varietà di Tumšūq), il battriano (peraltro fissato con un alfabeto greco), il coesmio, a cui si devono aggiungere decine di manoscritti manichei in medio-persiano e partico (o, talora in una varietà che mescola i due dialetti), nonché un salterio cristiano sempre in medio-persiano.

Solo questa straordinaria ricchezza di fonti, talora intermedie, perché frutto di traduzioni da altre lingue ed a loro volta veicolo di nuove traduzioni in cinese, turco uighur, mongolo, etc., mostra la complessità di un mondo etno-religioso che, oltre ad aver dato vita a diversi imperi epocali, quali quello achemenide o sasanide [cfr. Frye 1984, 1993; Wiesehöfer 1996], oppure a significative esperienze di autogoverno, come quelle rappresentate dai regni medo, partico, kušānā, o ancora dalle confederazioni sogdiane, senza peraltro escludere per la loro rilevanza la complessa storia di popoli mai completamente sedentarizzati come gli sciti, i sarmati, i massageti e gli alani, questi ultimi in parte sopravvissuti ancor oggi nella etnia ossetica, in Caucaso [cfr. Ognibene 2004; Miller 2004; Dumézil 1965, 1978], ha visto sia produrre originali sintesi religiose, la più importante delle quali resta quella zoroastriana, ma anche circolare tradizioni prestigiose quali quella ebraica, cristiana, buddhista e manichea, la cui influenza ha giocato un ruolo di enorme importanza nell'Iran preislamico. Sotto questo profilo, la storia religiosa del mondo iranico si trova esposta non solo all'escussione delle fonti interne, ma an-

che all'impatto di quelle esterne, occidentali e orientali, che hanno di volta in volta assunto un ruolo di eccezionale importanza. Non si può, peraltro, trascurare il contributo proveniente dallo studio sia delle tradizioni etnolinguistiche della fase iranica moderna, che certamente non si limita alla ricchissima letteratura persiana (e giudeo-persiana, talora obliterata in alcune sintesi), ma comprende anche tradizioni quali quella kurda, pashtu, ossetica, yaghnobi, etc., tutte ricche di materiali arcaici e conservativi.

Ricordiamo, inoltre, che il mondo iranico si trova collocato proprio su di una sorta di faglia culturale, tra Oriente ed Occidente, e che è stato storicamente esposto ed attraversato da sollecitazioni di natura e provenienza diversa, fenomeno peraltro oltremodo evidente nel caso della circolazione delle dottrine astronomico-astrologiche. Resta, comunque, il fatto che la sensibilità culturale dell'Occidente europeo, a parte l'interesse suscitato per «Sarastro» attraverso la lente esaltante, ma anche deformante, del secolo dei Lumi, non ha mai pienamente superato una certa resistenza e prevenzione culturale verso la grande alterità rappresentata dalla civiltà iranica in epoca preislamica, al punto che la sua diretta conoscenza è, al di fuori della cerchia degli studiosi, non solo alquanto superficiale, soprattutto se comparata con quella relativa al mondo indiano, tibetano o mesopotamico, ma spesso costellata di luoghi comuni e pregiudizi infondati. A ciò probabilmente ha talora contribuito la malcelata introiezione di una vulgata geopolitica ereditata dal mondo greco (o meglio dall'enfasi concessa ad una sua parte) e poi da quello romano nei confronti degli antichi rivali. La contrapposizione tra «civiltà» e «barbarie», tra «libertà» e «servitù», mal si attaglia ad una dialettica storico-politica ben più contraddittoria [cfr. Panaino 2001]. Lo scontro tra Persia e Grecia, ad esempio, non si esaurisce nella comoda iconografia, cemento di molti processi autoidentitari per il nostro continente, della lotta dei «servi» contro i «liberi», né si può dimenticare che in Grecia molti popoli preferirono allearsi ai persiani e

che, nelle stesse *poleis* democratiche, il partito medizzante mantenne un seguito non indifferente. Cosa dire poi della concezione della donna in queste due società, e non solo limitatamente alle classi più elevate, ridotta a «riproduttrice» nella culla della civiltà, capace invece di assumere ruolo politico, economico-imprenditoriale o più semplicemente di dirigenza aziendale nella «dittatoriale» Persia [cfr. Brosius 1996; Briant 1996]? Qualche pregiudizio non torna alla luce di un'analisi meno prevenuta. Altri ne appaiono anche in contesto tardo-antico. D'altra parte, diversi studiosi si sono soffermati sul rapporto tra il mondo iranico e la cultura greca con interessanti risultati, in particolare intorno alla figura dei μάγοι. Per queste ragioni, cercheremo *sine ira et studio* di circoscrivere l'evoluzione del dibattito sulla storia religiosa dell'Iran alla luce sia della sua dialettica interna, sia del suo impatto sulla storia delle discipline affini, la cui mutua influenza è un fatto oggettivamente rilevante.

### 1. *Lo zoroastrismo e le sue tradizioni*

La tradizione religiosa legata al nome di Zoroastro rientra tra le poche a poter vantare una continuità ininterrotta, nonostante le violente traversie occorse nei secoli, in particolare dopo la conquista islamica dell'Iran, che risale almeno al I millennio a.C., ma le cui radici proto-iraniche appaiono ben più remote, e che non è affatto estinta al giorno d'oggi. L'attuale comunità zoroastriana, per quanto in crisi demografica per via della rigida endogamia praticata, oltre a contare un nucleo abbastanza cospicuo in India (dove costituisce anche una sorta di *elite* economico-politica, nonostante si tratti di un'infima minoranza rispetto alla massa degli indu), mantiene, oltre che in Pakistan, alcune roccaforti tradizionali in Iran, soprattutto nelle zone di Yazd e Kerman. Inoltre, si deve registrare una diaspora zoroastriana, che però ha portato alla costituzione di significativi nuclei comunitari in Europa (in particolare a Londra) ed in Nord America. Pro-

prio per le sue complesse vicende, un capitolo a parte dovrebbe essere scritto sulla storia di questa tradizione lungo i suoi secoli bui sino ad oggi. Infatti, per quanto i parsi dell'India o gli zardoštyān d'Iran fossero superficialmente presentati nelle cronache o nei resoconti di viaggio degli occidentali, essi hanno conosciuto una travagliata evoluzione, ricca di controversie culturali, rituali e, per esempio, calendariali. Appare quindi doveroso rammentare che, insieme alla riscoperta delle fonti più antiche dello zoroastrismo, si accese in Occidente anche un forte interesse scientifico per questa comunità, la quale, dopo aver subito alcune polemiche aggressioni da parte di intraprendenti predicatori, già dalla seconda metà dell'Ottocento, seppe a sua volta produrre una propria generazione di studiosi. Costoro, in gran parte di provenienza sacerdotale, si formeranno tutti più o meno presso le grandi cattedre iranistiche del mondo mitteleuropeo, francese e anglosassone, portando così un contributo ulteriore all'interpretazione delle fonti. Dobbiamo altresì rilevare che, al momento attuale, le comunità zoroastriane non sono disciplinate in una vera Chiesa centralizzata e che, per quanto vi siano alcune autorità riconosciute, costituite per lo più dai sacerdoti in piena attività, non si riscontra un livello di elaborazione teologico-interpretativa delle «sacre scritture» paragonabile a quello presente nel mondo cristiano o buddhista. Anche la preparazione media del clero, fatte le debite eccezioni per i sacerdoti-studiosi (di norma accademicamente formati in Occidente) appare in sostanza tecnico-ritualistica. L'addestramento dei giovani sacerdoti, il cui rango è ereditario (non esistendo in tale cultura il concetto di vocazione), ma la cui abilitazione alla celebrazione necessita di uno specifico *training* e di una complessa iniziazione [cfr. Panaino 2002], costituisce però un soggetto di studio importantissimo, in quanto l'interpretazione della gestualità e delle sequenze rituali attraverso gli strumenti più aggiornati dell'antropologia religiosa unitamente allo studio sulle fonti apre nuove possibilità di indagine e di interpretazione anche del materiale più antico.

La presente trattazione, purtroppo, non può indugiare oltre sulla realtà attuale dello zoroastrismo. Non possiamo però omettere qualche annotazione sul fatto che le maggiori autorità sacerdotali presso i parsî hanno assunto un atteggiamento fortemente conservatorio, sostenendo non solo l'etnicità dello zoroastrismo, e quindi l'impossibilità per chiunque di convertirsi ad esso, ma hanno negato anche la legittimità del matrimonio con membri di etnie diverse. Per questa ragione, i nati da tali unioni, non possono essere più iniziati. Ulteriori restrizioni si sono verificate anche nel caso dei funerali. Aggiungiamo, infine, che tradizionalmente la comunità zoroastriana moderna ha, per palesi motivi di imbarazzo, negato l'evidenza storica di usi matrimoniali di carattere incestuoso durante il periodo preislamico [Macuch 1991]. È fondamentale segnalare l'importanza delle ricerche dedicate alla realtà attuale sia da parte di studiosi occidentali sia da quelli zoroastriani. Tra i primi, si segnalano, in particolare, le ricerche della compianta M. Boyce [1977, 1979, 1992], di J.R. Hinnells [1981], M. Stausberg [2004], M. Vitalone [1985, 1987], C.G. Cereti [1991], É. Phalippou [2001, 2003] (in particolare sulla ritualità sacerdotale, i riti domestici e femminili, nonché sulla comunità degli zoroastriani iraniani viventi in India). Tra i parsî e gli zoroastriani d'Iran, ricordiamo soprattutto i rilevanti contributi di Kh.R. Cama [1970], J.J. Modi [1937, 1911-1924], Kh. Jamasp-Asa [1971, 1982], F.M. Kotwal [1982, 1988, 1991], J.K. Choksy [1989].

### 1.1. La nascita degli studi zoroastriani in Occidente sino al XX secolo

La conoscenza diretta delle fonti scritte proprie dello zoroastrismo, non più mediata attraverso la sua ricezione e interpretazione grazie alle fonti classiche [cfr. Clemen 1920], cristiane o arabe appare come un'acquisizione relativamente recente, che risale sostanzialmente alla seconda metà del 1700, nonostante i lavori già evoluti, almeno per l'epoca, del dotto oxoniense Thomas Hyde

[1700]. Solo nel 1771, di fatto, fu accessibile alla cultura europea una prima traduzione dell'*Avesta*, il libro sacro degli zoroastriani, pionieristicamente redatta da Anquetil-Duperron (1731-1805), dopo un suo lungo ed avventuroso soggiorno in India. Tale opera venne però ad inserirsi in un contesto culturale in cui il pubblico non si componeva solo di filologi e storici, ma soprattutto di intellettuali e filosofi che, sulla scorta della letteratura greca, si aspettavano da Zoroastro una produzione intellettuale di impianto teorico e dottrinale del tutto avulsa dalla realtà storica [cfr. Duchesne-Guillemain 1958; Stausberg 1998]. Questo miraggio fece sperare a molti in una sorta di «rivelazione» *ante litteram* già di marcata impronta filosofica, tale da potersi contrapporre alla tradizione vetero e neotestamentaria. L'illusione, peraltro neppure recondita, era quella che si fosse finalmente scoperta una fonte sufficientemente arcaica ed indipendente dal pensiero religioso-filosofico proprio della tradizione giudaico-cristiana da utilizzarsi nel quadro di una *querelle* che aveva ben altri scopi. In questo senso il povero Anquetil-Duperron fu senza dubbio vittima dei tempi, soprattutto se si passano in rassegna le reazioni infastidite alla sua traduzione, che però conobbe anche un certo riscontro positivo in molti ambienti (particolarmente in Germania) [cfr. Panaino 1987]. In ogni caso, questo lavoro pionieristico, certamente oggi inutilizzabile dal punto di vista filologico, aprì un dibattito straordinariamente gravido di conseguenze. La genuinità delle fonti avestiche fu presto dimostrata, prima da Rasmus Rask (1787-1832), poi da Eugène Burnouf (1775-1844). In seguito, una generazione di studiosi intraprese un lavoro eccezionalmente vasto di indagine delle fonti avestiche ed antico-persiane, che giunse alla piena maturità solo tra la fine dell'Ottocento ed i primi anni del Novecento con la pubblicazione dell'edizione definitiva del *corpus* avestico da parte di Karl Fr. Geldner [1889-1896], degli articoli dedicati alle lingue antico-iraniche nei volumi del *Grundriss der iranischen Philologie* [1896] e soprattutto con l'*Altirani-*

*sches Wörterbuch* di Christian Bartholomae [1904]. Un allievo di Bartholomae, Fr. Wolff, offrì una traduzione completa dell'*Avesta* (tranne le *Gāṇā*) di fatto estratta dal dizionario del maestro [1910]. Sebbene l'uscita di questi lavori abbia segnato, come tradizionalmente si ritiene, la piena acquisizione degli strumenti ermeneutici della filologia antico-iranica, non si può ignorare il fatto che una serie di problemi posti (o mal posti) negli anni precedenti siano poi riemersi nel dibattito scientifico posteriore. Per quanto le polemiche [cfr. Panaino 1997, 152-153] tra la scuola cosiddetta «vedizzante», la quale si distingueva per il suo ricorso estremamente rigoroso e puntuale alle più antiche fonti indiane per l'analisi di quelle avestiche, e la scuola «pahlavizzante», più attenta alla storia della tradizione zoroastriana in epoca tardo antica e soprattutto alla sua esegesi testuale in pahlavi, si fosse sostanzialmente sopita sul finire del secolo decimonono, come mostra la piena collaborazione tra Geldner e E.W. West, ovvero tra i due più prestigiosi rappresentanti delle tendenze in voga, vedremo che anche gli approcci moderni alle fonti hanno ereditato (forse, in alcuni casi, inavvertitamente riproposto) una certa spiccata predilezione per il comparatismo indo-iranico o per il ricorso alle emergenti (una volta che a partire dai primi decenni del Novecento furono disponibili) fonti medio-iraniche. Questa dicotomia, quasi una sorta di bipolarità contraddittoria, di cui è bene tener conto, ancora appare in molta letteratura specialistica, per quanto mi pare difficile poter rendere puntualmente conto delle sue cause e soprattutto di tutti i suoi effetti.

In ogni caso, è doveroso segnalare che nell'Ottocento apparvero opere di notevole importanza, senza le quali i lavori posteriori sarebbero stati impossibili. A parte gli studi di dettaglio sull'epigrafia antico-persiana e sulla paleografia avestica (la cui importanza è riapparsa in tutta la sua gravità di recente), si susseguirono due diverse (e speculari per concezione) edizioni dell'*Avesta*, quella a cura di Friedrich Spiegel (1820-1905), che editava il testo avestico insieme alle tra-

duzioni pahlavi [1853-1858] ove disponibili, e quella di N.-L. Westergaard [1852-1854], che invece lo accantonava, ma anche un numero significativo di traduzioni. Tra queste, a parte le versioni oggi non più utilizzate di Fr. Spiegel [1852-1863], I. Pietraszewski [1862], Ch. de Harlez [1881<sup>2</sup>], ecc. [cfr. bibliografia in Schlerath 1968], resta ancora degna di notevole considerazione quella di J. Darmesteter [1892-1893], in cui si offriva un commentario rituale molto denso accompagnato da ipotesi ardite, soprattutto sull'età delle *Gāṇā*, i «Canti», postdatati in piena fase ellenistica. L'impatto degli studi fondativi sarà enorme e la loro eredità peserà sul secolo successivo in modo talora esplicito, oppure come una corrente sotterranea, costellata di temi apparentemente obliterati, poi riesumati quasi *ex novo*. Per queste ragioni, sarà opportuno soffermarsi su tali contributi nel contesto del dibattito novecentesco e attuale.

## 1.2. Una storia di «problemi» aperti

Lasciamo per il momento la storia ottocentesca della disciplina e soffermiamoci sui grandi temi che segnano pesantemente l'interpretazione dello zoroastrismo delle sue origini. Nell'ambito della storiografia specialistica sono infatti diversi i problemi sui quali si registra un completo disaccordo tra gli studiosi, al punto che già a una prima lettura della manualistica di settore il lettore non avveduto ha l'impressione di trovarsi dinanzi a scenari completamente divergenti. In primo luogo si pone il problema della datazione di Zaratustra (ed al contempo quello della definizione della sua esistenza storica o meno), strettamente connesso alla questione dell'identificazione geografica della sua area di attività. Da tale determinazione, strettamente legata a questioni di ordine storico e linguistico, scaturisce ovviamente sia la cronologia della letteratura avestica, sia le sue eventuali connessioni con il culto praticato dagli achemenidi. Infatti, se non vi è dubbio che i sovrani persiani praticassero una forma di mazdeismo, giacché essi dichiarano

espressamente di venerare tale divinità suprema, il rapporto tra la loro tradizione religiosa e quella propriamente zoroastriana può essere differentemente risolto. Resta, peraltro, da dirimere un importante interrogativo relativo alla stessa figura di Ahura Mazdā (la forma *mazdāh-* è obsoleta, giacché si tratta di un tema radicale), ovvero se si tratti di una divinità proto-iranica (quindi pre-zoroastriana), oppure se la sua introduzione sia stato il frutto di un'originale riforma introdotta da Zarathuštra stesso. In questo secondo caso, ne conseguirebbe che, come suggeriva Zaehner [1961], se ogni forma di mazdeismo è implicitamente zoroastriana, anche la religione degli achemenidi non può essere separata, *mutatis mutandis*, dalla tradizione religiosa dell'*Avesta*. Altrimenti, lo scenario risulta molto più complesso.

Un ulteriore problema investe la questione del rapporto tra passato indo-iranico e proto-iranico e zoroastrismo; infatti, ad una interpretazione che esalta la radicale cesura, con una certa enfasi sulle componenti intellettualistiche ed etiche dell'opera attribuita al profeta, se ne contrappone un'altra che insiste sulla continuità e sulla valenza fortemente ritualistica della tradizione avestica. Insieme a questa controversia si profila una ulteriore *crux*, quella relativa all'interpretazione dell'opposizione dualistica tra *aša-* e *druj-*, da intendersi, secondo alcuni solo in termini rituali come contrapposizione tra «ordine» e «disordine» tanto cosmico quanto tecnico-sacrificale [cfr. Skjærvø 2003], mentre per una parte della critica essa assume, nonostante il retroterra indo-iranico, una più marcata valenza etica che opporrebbe alla «verità» la «menzogna» [cfr. Lüders 1951-1959; Panaino 2004]. Tali radicali divergenze hanno investito e ancora investono la questione ancor più grave e fondamentale della stessa determinazione della teologia zoroastriana. Infatti, la definizione di monoteismo, ampiamente sostenuta con diversi «distinguo» e sfumature non convince altri studiosi, che invece considerano lo zoroastrismo una sorta di politeismo *sui generis*. Si spiega allora anche l'acceso dibattito sia intorno agli *yazata-*,

i «venerabili», ovvero gli esseri divini riconosciuti dalla letteratura avestica recente e pahlavi (*yazadān*), tra quali troviamo Miθra, Anāhitā, ecc., ma sconosciuti nelle *Gādā*, sia quello concernente lo statuto dei *daēva-*, gli antichi dei del politeismo iranico, decaduti a figure ostili e negative in contesto zoroastriano, la cui demonizzazione è stata tradizionalmente posta in connessione con quella speculare, avvenuta in ambito vedico, degli *asura-*, secondo un sincronismo che non ha affatto convinto parte della critica più moderna. Come si potrà notare, questi ed altri problemi agitano un dibattito secolare, reso difficile dalla complessità delle fonti e soprattutto, per quanto concerne la materia pertinente la letteratura avestica più arcaica, dalla sua limitatezza, causa inevitabile di continui interrogativi e di ipotesi non sempre dimostrabili. Cercheremo, pertanto, di dare conto delle soluzioni e delle alternative emerse nel dibattito del Novecento senza trascurare anche le soluzioni proposte nel corso dei primi anni del nuovo secolo.

## 2. *La data di Zarathuštra e la cronologia avestica nel quadro delle grandi correnti storiografiche iranologiche*

Per chiarire lo stato della questione è bene innanzitutto circostanziare alcuni dati. La letteratura religiosa composta in una lingua iranica, chiamata avestico, sulla base del nome dato alla raccolta del canone religioso zoroastriano (*Abestāg*) [sulla discussa etimologia cfr. Belardi 1979], si presenta suddivisa in due diversi dialetti, uno palesemente più arcaico, l'altro certamente recenziore. Nella prima varietà linguistica furono composte (ovviamente in forma orale) le 5 *Gādā*, i «Canti» (per questa ragione è stata in precedenza definita anche *gāthico*), opera poetica in diversi metri isosillabici, che costituisce il cuore della letteratura zoroastriana, attribuita allo stesso Zarathuštra o comunque alla sua cerchia più ristretta [cfr. le edizioni Humbach 1959, 1991; Kellens - Pirart 1988-1991]. Appartengono alla stessa tradizione lo *Yasna*

*Haptayhāiti* [Lo Yasna («sacrificio») dai sette capitoli (Y.H.)], testo in prosa, che presenta però alcune differenze sia di ordine linguistico sia teologico (l'assenza della figura dello Spirito Malvagio e dei demoni), e sulla cui posizione nell'ambito della storia interna dello zoroastrismo si sono aperte non poche questioni, nonché una serie di preghiere particolarmente sacre nella tradizione zoroastriana [cfr. Humbach 1991].

In avestico recente fu invece redatto il resto del *corpus* testuale, che comprende in particolare gli *Yašt* [cfr. Panaino 1992], ovvero gli inni alle divinità iraniche (ri)ammesse al culto, dette anche *yazata-*, il *Widēwdād*, La legge di abiura dai demoni [cfr. Cannizzaro 1990], la parte della liturgia dello *Yasna*, Il sacrificio, non composta nel dialetto più arcaico, ed altri testi minori.

L'assenza in tutta la letteratura avestica di riferimenti sicuri al mondo iranico occidentale ed ai suoi grandi avvenimenti politici ne conferma l'orizzonte geografico orientale, ma rende difficile la determinazione di un qualche sincronismo indiscutibile, fatta eccezione per l'introduzione di alcune unità di misura di origine ellenistica riscontrate da W.B. Henning [1942] nel *Widēwdād*. Lasciando, quindi, da parte le soluzioni ottocentesche che con una certa ingenuità collocavano in Media la prima fase della vita del profeta, e successivamente in Battriana (al punto che la lingua dei testi del canone religioso, l'*Avesta*, veniva anche definita «antico battriano»), gli studi più recenti (con qualche importante eccezione [Tedesco 1921 (1924)]) hanno confermato la natura iranico-orientale del materiale linguistico a noi trādito. I numerosi tentativi avanzati al fine di identificare la patria di Zaratustra e l'*airyaṇa-vaējah-*, «lo spazio ario» [Gnoli 1980; 1989], fulcro della sua predicazione, specificamente con la Sogdiana [Benveniste 1933], o altre teorie volte a collocare il popolo avestico in Coresmia [Henning 1951, 42-44; MacKenzie 1988, 81-92] o nel Sīstān [cfr. Gnoli 1967] hanno avuto accoglienza parziale o circostanziata; attualmente si tende a proporre un'area più vasta (tra la

Coresmia ed il Sīstān), ma senza che si possano escludere anche ulteriori ramificazioni in regioni viciniori [Gnoli 1991]. Una posizione relativamente isolata nel panorama degli studi è stata rappresentata da Mary Boyce [1975, 1982, 1992], che volle invece spostare al di fuori dell'Iran l'originaria regione dove si sarebbe formata e poi svolta la predicazione zoroastriana, per collocarla nelle steppe siberiane in un'epoca molto antica, tra il 1200 ed il 1700.

Veniamo così alla questione alquanto spinosa della data di Zaratustra: due sono in sostanza le posizioni principali. La prima, basata su di una serie di considerazioni linguistiche relative allo *status* dell'avestico antico (la piena conservazione del sistema del presente, dell'aoristo e del perfetto nel verbo, la presenza in determinate condizioni di uno iato lasciato dall'esito di un'antica laringale indo-iranica, la maggior antichità del sistema pronominale, etc.), non solo ne esalta l'arcaicità (in alcuni casi diacronicamente collocabile su di un piano anteriore alla stessa lingua del *Rgveda*), ma insiste sul fatto che gli esiti testimoniati dall'*Avesta* recente (perdita progressiva dell'aoristo, processi analogici e di sincretismo dei casi nella declinazione, semplificazione del sistema pronominale, ecc. [cfr. Kellens 1991]) sarebbero comparativamente avvicinati a quelli già documentati nell'antico persiano, la lingua ufficiale dei sovrani achemenidi, per il VI-IV secolo a.C. Se, quindi, si prendesse come punto di riferimento cronologico una approssimativa sincronicità dell'avestico recente rispetto all'antico persiano, l'avestico antico dovrebbe teoricamente essere anteposto, su di un'immaginaria scala temporale, di almeno 4 secoli, definiti da J. Kellens [1987] «oscuri», poiché non documentati direttamente da altre fonti intermedie. Conseguentemente questa scuola di pensiero, rimarcando l'orizzonte orientale dell'*Avesta* antico, insiste sull'antioriorità dei testi gāhici (da collocarsi intorno alla fine del II millennio - inizi del I) rispetto all'epoca di ascesa degli achemenidi. La seconda soluzione si basa invece su di una tradizione secolare interna alla comunità zo-

roastriana e testimoniata da numerosi documenti in pahlavi. Secondo queste fonti la rivelazione ricevuta da Zaratustra sarebbe avvenuta «258 anni prima di Alessandro» – verisimilmente 258 anni prima della morte di Dario III (330 a.C.), cioè nel 588 a.C. [258 + 330 = 588; 588 + 30 (la data della prima rivelazione) = 618 a.C. per la nascita del profeta] –, il che ci porterebbe tra la seconda metà del VII e la prima del VI secolo a.C. I diversi sostenitori di tale datazione sottolineano la genuinità delle fonti e l'assenza di una valenza prettamente simbolica o numerologica per la cifra rappresentata dai 258 anni; inoltre, essi obiettano che la collocazione del profeta (e quindi della letteratura antico-avestica) in un'epoca così recente rispetto a quella del resto dell'*Avesta* non costituirebbe un problema insormontabile, giacché le due varietà linguistiche non sarebbero l'una frutto di una diretta evoluzione dell'altra, ma appartenerebbero a due dialetti differenti, uno dei quali (l'avestico antico) solo più conservativo e arcaizzante. In realtà, M. de Vaan ha di recente sostenuto [2003], con il supporto ulteriore di Kellens [2006, 74-78] e di Skjærvø [2003-2004], che l'avestico recente sarebbe il diretto discendente di quello antico e quindi la questione non sarebbe affatto risolvibile in termini di dialettologia. Tale argomentazione è stata però recentemente contestata e la questione rimane per il momento aperta. Il dibattito si è peraltro riaperto con virulenza grazie anche al recente contributo di Gherardo Gnoli [1994], il quale, dopo aver parteggiato per la cronologia alta [1980], ha rivisto la sua posizione originaria. Il nuovo saggio dello studioso italiano [2000], che ha il grande merito di aver ridiscusso tutte le fonti relative al problema, in particolare quelle classiche, viene a dimostrare la diffusa presenza di riferimenti esterni in favore della «datazione bassa» anche per epoche più antiche dei testi pahlavi (soprattutto nelle fonti greche). Più sfumata la posizione assunta da Pannaino [2004], il quale parte dal fatto che nessuna teoria appare al momento incontrovertibile e che le argomentazioni linguistiche relative allo iato cronologico di quattro seco-

li tra avestico antico e recente non sono affatto certe, mentre diversi indizi giustificano le circostanziate perplessità nei confronti di ogni teoria che venga a proporre una sorta di inspiegabile vuoto intermedio tra le due produzioni religiose.

## 2.1. Le grandi sintesi tra scuola tradizionale e soluzioni alternative

La discussione sulla cronologia della fase avestica dello zoroastrismo si è incrociata, talora in modo contraddittorio, con la ricostruzione della storia dell'evoluzione del pensiero teologico zoroastriano. Infatti, da una parte troviamo studiosi, i quali, nonostante le diverse opzioni di partenza sulla datazione delle *Gādā*, accettano una sorta di schema evolutivo definibile come «tradizionale». Tale soluzione, in sostanza, venne formulata da Martin Haug (1827-1876), il quale scandiva in tre fasi lo zoroastrismo [1862], secondo un modello, poi tacciato di hegelismo (tesi, antitesi e sintesi) [cfr. Herrenschildt 1988], ed intorno al quale, sebbene con ulteriori ramificazioni, si muoveranno diversi altri studiosi; tale impianto può essere, semplificandolo, così sintetizzato: il primo momento, quello riformatore, sarebbe stato indissolubilmente legato a Zaratustra, che avrebbe rigettato il politeismo indo-iranico, demonizzato i *daēva*, ed esaltato la figura di un solo *ahura*, ossia Ahura Mazdā, all'insegna di una virulenta distinzione dualistica tra *aša-* e *druj-*. Di fatto Zoroastro sarebbe stato monoteista in teologia e dualista in filosofia. In questo modo, il primo zoroastrismo si distinguerebbe proprio per il suo monoteismo religioso e per il dualismo filosofico. Dalla libera contrapposizione dei due Spiriti gemelli, Spənta Mainyu ed Angra Mainyu, scaturirebbe l'antagonismo primordiale tra le forze del bene e quelle del male e tra la creatività vitale di Ahura Mazdā e la distruttività mortifera di Angra Mainyu (il nome di tale arcidemone è trascritto come Angra Mainyu, quando si tratta di un riferimento alla letteratura antico-avestica, ma Anra Mainyu, nel caso di quella avestica recenziata; Ahreman



è, invece, la forma pahlavi). All'originario radicalismo proprio del profeta (a cui Haug attribuisce la redazione delle *Gāḍā* e la relativa esclusione dei *daēva* dal culto), avrebbe fatto seguito una fase intermedia, durante la quale almeno una parte degli antichi dei del pantheon sarebbe stata riammessa al culto e quindi venerata nell'innario avestico (ossia negli *Yašt*, ma più in generale nell'*Avesta* recente). Tale processo avrebbe col tempo implicato una sorta di scivolamento dal monoteismo gāthico verso una sorta di dualismo sempre più radicale, in cui Ahura Mazdā si trova ad essere contrapposto ad Anjra Mainyu, così come appare nel *Widēwdād* e poi nel *De Iside et Osiride* plutarco [paragrafi 46-47]. Questa evoluzione si sarebbe finalmente consolidata nella sintesi dualistica propria del periodo sasanide, ove lo zoroastrismo assunse una sua ortodossia, nonostante alcune controversie interne, in particolare quella concernente il ruolo del tempo (*Zurwān*), da cui parrebbe essere scaturita una corrente eretica, determinista e fatalista, denominata zurvanismo. A questo schema si ispirarono, ciascuno con alcune peculiarità, diversi studiosi, tra i quali troviamo anche Ch. de Harlez (1832-1899) – il quale, peraltro, partito da alcune supposizioni di Spiegel, introduce l'idea che lo zoroastrismo sarebbe stato influenzato dalla tradizione ebraica ed avrebbe conosciuto anche la dottrina della *creatio ex nihilo* [1879, in particolare 116-117, 141-142] –, in parte Karl Friedrich Geldner (1852-1929) [1904, 1911], ma soprattutto Chr. Bartholomae [1924], il cui accento sull'escatologia ha una serie di motivazioni storicamente evincibili dalla dottrina grammaticale (oggi superata) da lui applicata ai testi, nonché dal suo allievo americano Abraham Valentin William Jackson [1899, 1928]. Per Bartholomae [1905], le *Gāḍā* sono sermoni in versi prodotto di una personalità storica, operante nell'Iran orientale attorno al 900 a.C. [Bartholomae 1924], che si separa da una tradizione ritualistica simile a quella vedica, in un quadro di conflittualità economico-sociale [Kellens 2006], mentre lo zoroastrismo dell'*Avesta* recente appare come una sorta di compromesso. A

siffatto impianto si rifarà in modo lampante nel XX secolo Hermann Lommel (1885-1968), che esalta in modo fermo la rottura radicale operata da Zarathuštra rispetto al passato con la demonizzazione dei *daēva*, ed a cui si deve la distinzione tra zarathuistrismo (la fase del monoteismo gāthico) e zoroastrismo (la sintesi delle fonti posteriori), ampliata da Ilya Gershevitch in quella triadica tra *Zarathuštrianism* (zarathuštrianesimo), la fase gāthica, *Zarathuštricism* (zarathuštrismo), la fase dell'*Avesta* recente, e *Zoroastrianism* (zoroastrismo), la sintesi sasanide. Una concettualizzazione simile appare, per esempio, in R.Ch. Zaehner [1961], che distingue tra uno zoroastrismo primitivo (monoteismo gāthico), uno zoroastrismo «cattolico» (a partire dallo *Yasna Haptanhāiti* sino agli *Yašt*, distinto dalla riammissione al culto degli antichi dei sotto il nome di *yazata*-), ed uno zoroastrismo riformato (dal *Widēwdād* alla letteratura pahlavi compresa). Sempre Haug ebbe il merito di porre in discussione la collocazione orientale di Zoroastro, smettendo, inoltre, l'associazione con la Battriana e formulando in modo esplicito quella che abbiamo designato come la datazione alta. Su tali posizioni si diffonderà in modo puntuale un altro studioso, Wilhelm Geiger (1856-1943) [1882, 1884]. Curiosamente, si noterà che i due più grandi protagonisti della filologia avestica tra la fine del diciannovesimo e gli inizi del ventesimo secolo accoglieranno cronologie differenti: Geldner passerà da quella alta a quella bassa, avvicinandosi così a Spiegel, mentre Bartholomae manterrà quella più alta. Nel Novecento, troveremo Zaehner e Gershevitch uniti nel sostenere la datazione tradizionale proposta nei testi pahlavi, raggiunti da Gnoli, in precedenza schierato a favore di quella alta.

Questo schema interpretativo, dal quale si dipartono diversi filoni di studio e soluzioni, si contrappone a quello che è stato recentemente definito da J. Kellens come «il modello mitologico» [2006, 39-56], che fu proprio di James Darmesteter (1849-1894). La sua attività, purtroppo interrotta dalla morte prematura, può distinguersi in due perio-

di: il primo in cui egli, oscillando tra l'approccio vedizzante e quello pahlavizzante, insiste sullo sfondo indo-iranico del naturalismo primitivo [1875-1877], dal quale proverrebbe il dualismo inconscio che avrebbe conformato la storia della tradizione zoroastriana. In tale quadro, Darmesteter ebbe il merito di cogliere l'equipollenza semantica tra il vedico *ṛtá-* e l'avestico *aša-*, collocando il conflitto tra le forze del disordine e quelle dell'armonia su uno sfondo più ampio. Se, quindi, Ahura Mazda viene considerato l'equivalente iranico del vedico Varuṇa, ipotesi che avrà un certo successo, i sette Amāša Spənta canonici non sarebbero altro che sue manifestazioni, sebbene comparabili con agli Āditya vedici. Anche questa seconda ipotesi godrà di un certo seguito, nonostante le difficoltà ad essa connesse; infatti, essa sarà poi sviluppata da W. Geiger [1916] e, per certi versi perfezionata nel periodo seguente, secondo la metodologia comparativo-trifunzionalista, da G. Dumézil [1945], nonché da Duchesne-Guillemin [1958, 38-51]. L'impronta mitologica della letteratura avestica viene ulteriormente sviluppata da Darmesteter sulla base dell'ipotesi che dietro Anra Mainyu si celi la figura del serpente malvagio, mentre Zaratūstra non sarebbe stato altro che un combattente della pioggia. Sebbene Darmesteter riconoscesse l'esistenza di un «monoteismo latente» e di un «dualismo inconscio» (quest'ultimo ereditario), la sua ricostruzione fa di Zoroastro una sorta di figura mitica, comparabile al Dio vedico Bṛhaspati. Questo impianto interpretativo non ebbe particolare successo tra gli studiosi e intorno al 1880 Darmesteter progressivamente abbandonò l'approccio vedizzante e si propose di rileggere la mitologia iranica sulla scorta delle fonti pahlavi e dell'epopea persiana, ma sulla base di una supposizione per così dire fatale, che gli farà cercare la chiave di lettura delle *Gāthā* nel pensiero neoplatonico, mediato attraverso l'influenza di Filone. Lo stesso giudaismo, più o meno ellenizzato, avrà in questa seconda fase un'importanza non secondaria nell'esplicazione delle narrazioni avestiche, quali ad esempio quel-

la relativa a Yima, ormai separato dall'indiano Yama, ma messo in relazione alle vicende bibliche, con una svolta teorico-metodologica difficile da spiegare (Kellens [2006, 46] vi ravvisa la cessazione dell'influenza svolta dal grande vedista Abel Bergaigne, sostituita da quella della moglie di Darmesteter, Mary Robinson, legata ad una forte corrente esoterica di pensiero).

Nei primi decenni del Novecento intervengono diversi studiosi sulla storia dello zoroastrismo e sui temi sollevati da Darmesteter; tra costoro segnaliamo James Hope Moulton [1913; 1917], un missionario cristiano, il quale sostenne il monoteismo zoroastriano, attribuendo ai Magi il dualismo; Lawrence H. Mills, a cui si devono, oltre che studi di sintesi, in cui il rapporto con il giudaismo è sempre centrale [1906, 1913; cfr. C.P. Tiele 1903], anche diverse traduzioni di fonti avestiche [1887]; L.H. Gray [1929], al quale si devono alcuni repertori ancor oggi utili. Rimarchevoli le ricerche di Josef Markwart (o Marquart) [1931, 1938], soprattutto sulla geografia storica dell'Iran preislamico, nonché quelle di padre G. Messina [1930, 1933], suo allievo, che enfatizzò notevolmente il ruolo dei Magi nella formazione e nello sviluppo della tradizione zoroastriana.

## 2.2. La Scuola Scandinava ed i nuovi scenari interpretativi

Ma se il contributo, comunque fondamentale, di Darmesteter, non sortì particolari risultati, negli anni posteriori al primo dopoguerra si apre una particolare congiuntura, che, per diverse ragioni porta in Scandinavia, a Uppsala in particolare, diversi studiosi: il linguista francese Antoine Meillet, che scrive per l'occasione le sue *Trois Conférences sur les Gāthās de l'Avesta* [1925], ma anche Raffaele Pettazzoni (1883-1953), le cui riflessioni incentrate sulla figura del *deus otiosus* riceveranno un certo ascolto. Meillet ribadisce gli argomenti che, su base dialettologica [1917], giustificerebbero una redazione delle *Gāthā* intorno al VI secolo d.C., ma soprattutto, su influsso della scuola sociolo-

gica di Émile Durkheim e Marcel Mauss [cfr. Meillet 1924], mette l'accento su di un tema particolarmente intrigante, quello economico-sociale, toccato anche da Bartholomae, che poi avrà ulteriore seguito. Così, il messaggio di Zaraθuštra viene ad assumere una valenza «politica», quasi fosse una sorta di contestazione legata al conflitto di classe dei pastori-agricoltori più umili contro le prevaricazioni di un'aristocrazia guerriera e violenta. Tale soluzione [cfr. Panaino 1999; Kellens 2006, 78-83] ha trovato un certo seguito, per esempio, sia negli studi di Franz Adolfo Cannizzaro, sia ad esempio in quelli di impianto marxista di Abaev [1956]. Tornando alla ricostruzione di Meillet si deve notare che per lui le *Gāṣā*, nonostante i richiami a Bartholomae, non sono un'opera unitaria (sua fu peraltro l'idea che le parti in metrica fossero inframezzate da capitoli in prosa), mentre la religione dell'*Avesta* recente gli appare più che una sintesi come un compromesso tra tradizioni differenti, che però continuano a sopravvivere. Egli inoltre sostenne che il culto mazdaico non sarebbe affatto stato esclusiva prerogativa zoroastriana e così si risolverebbe la questione della religione achemenide. Questo scenario appare sviluppato e portato alle estreme conseguenze da Emile Benveniste (1903-1976), allievo diretto del Meillet, che nel 1929 pubblica un saggio importante sulla religione persiana [cfr. anche 1938; con L. Renou 1934]. Egli, dopo un'escussione delle fonti classiche, sistematicamente raccolte già da C. Clemen nel 1920, inferisce che dalla letteratura greca non si lascerebbe estrapolare una tradizione religiosa unitaria, bensì almeno quattro forme differenti di culto oltre allo zoroastrismo, i cui tratti distintivi sarebbero stati, oltre alla presenza dello stesso profeta, l'insistenza sulla purezza morale, il monoteismo, il dualismo ed il rifiuto dei sacrifici cruenti: (a) un mazdeismo non zoroastriano (Erodoto e le iscrizioni achemenidi); (b) una religione propri dei Magi, non derivata da quella di Zaraθuštra; (c) una forma degenerata di mazdeismo, propria dei Magi di Cappadocia (Strabone); (d) lo zurvanismo (documentato

da Plutarco, forse via Teopompo ed Eudemo). Tale tesi avrà la sua fortuna. Per quanto concerne la cosiddetta «Scuola Scandinava», che raccolse un numero significativo di studiosi notevoli quali A. Christensen, H.S. Nyberg, Geo Widengren, Stig Wikander, S.S. Hartman [1953], tali suggestioni aprono, infatti, definitivamente le porte alla descrizione di uno scenario che è stato a ragione definito «frammentatorio» [cfr. de Jong 1997, 44-49; Kellens 2006]. Non fu peraltro un puro caso se molte delle sintesi prodotte in tale ambito non avranno per titolo o sottotitolo il riferimento alla religione dell'Iran antico, bensì quello *alle* (diverse) religioni di questo paese. Nyberg (1889-1974) [1938], come Benveniste, sottolinea la coesistenza di culti differenti in contesto antico-iranico e distingue almeno quattro tradizioni: (a) un culto occidentale di Ahura Mazdā, diverso e più antico di quello introdotto da Zoroastro; (b) un culto di Zurwān, anch'esso iranico-occidentale; due culti orientali: (c) il mithraismo; (d) una comunità che Nyberg definisce *Gathagemeinde*, «comunità del Canto». Zaraθuštra, formatosi in quest'ultima tradizione, caratterizzata dal *maga*, da intendersi tanto come «recinto sacro» quanto come «stato di estasi», avrebbe avuto come divinità suprema Ahura Mazdā, che però fungeva da *deus otiosus* circondato da altri Ahura. In tale contesto, l'ordalia sarebbe stato elemento caratterizzante. In un determinato momento, non definito cronologicamente (giacché Nyberg riteneva che l'unico punto di ancoraggio cronologico fosse deducibile dal calendario zoroastriano, secondo un criterio certamente molto singolare e discutibile), si sarebbe fatto sentire l'influsso delle comunità mithraiche, che avrebbe introdotto il culto dei *Daēva* e quello dello *haoma*, la bevanda sacra dell'immortalità. Nonostante l'opposizione di Zaraθuštra a tali pratiche innovative, caratterizzate da aspetti orgiastici e brutali, i nuovi culti avrebbero avuto successo. Per tale ragione Zoroastro, che avrebbe reagito attraverso una forte rivalutazione del culto di Ahura Mazdā, sarebbe stato esiliato e, quindi, si sarebbe portato presso lo Jassar-

te, ove avrebbe finalmente trovato in un signore locale, il kavi Vištāspa, un nuovo sostenitore. In tale ambiente, Zərəθuštra avrebbe poi operato una mediazione tra i culti locali, in cui comparivano Miθra, Anāhitā e la bevanda haomica, ed il proprio, edulcorando i tratti più rudi dei primi. Di fatto, lo Zərəθuštra di Nyberg appare come uno sciamano, vivente in un contesto primitivo, che non agisce affatto come riformatore religioso o come profeta; se mai egli sarebbe stato un conservatore, costretto a rivitalizzare un culto divenuto ormai obsoleto. Appare difficile negare che gli interessi di Nyberg sulla mistica islamica possano aver avuto una certa parte nella sua ricostruzione dello zoroastrismo primitivo [cfr. Henning 1951, 15-16], purtroppo costruita su troppe ipotesi e, di per sé, oggi priva di un seguito diretto, fatta eccezione per la tematica dello sciamanismo, che successivamente è stata ripresa, soprattutto in contesto sasanide, per quanto con presupposti teorici molto differenti, ad esempio da Philippe Gignoux [1990, 2001; cfr. anche Grenet 2002]. La posizione di Nyberg sullo zoroastrismo antico ebbe comunque alcuni seguaci, anche se su posizioni più mitigate; in particolare ricorderemo Geo Widengren (1907-1996), la cui ricostruzione del panorama religioso dell'Iran preislamico riprende l'impostazione volta a segmentare le diverse comunità religiose nonché le relative scuole sacerdotali [1955, sintesi in cui le idee di Nyberg vengono difese, anche se in modo più sfumato] e in particolare preserva una certa attenzione per la valenza estatica dello zoroastrismo primitivo, riconducibile ad una forma di sciamanismo [1965]. Risulta importante, inoltre, la riflessione di Widengren sulla supposta importanza attribuita al culto delle diverse divinità iraniche (*Hochgottglauben*), secondo un modello teorico che presupponeva la presenza nei testi zoroastriani di sopravvivenze ereditate dalla venerazione degli antichi dei pre-zoroastriani [1938]. Anche questo modello interpretativo sembra essere stato definitivamente smentito dagli studi successivi [cfr. Panaino 1986, 271-274]. Da menzionare anche gli studi di Stig Wi-

kander (1908-1983), che oltre ad aver posto l'accento sul culto di Vayu [1941; ma cfr. ora Panaino 2002], la divinità iranica del Vento enfatizzando il ruolo della sua cerchia, è noto per aver esaltato il ruolo da attribuirsi alle comunità iraniche dei giovani guerrieri, i cosiddetti *Männerbunde* [1938], connotati da culti segreti ed esoterici. La debolezza, se non l'infondatezza, di quest'ultima dottrina è stata sempre più circostanziata nelle ricerche recenti, con giuste e severe riserve non solo sul metodo, ma anche sull'impianto ideologico in cui essa più o meno inconsapevolmente prendeva corpo [cfr. Bibliografia]. Di un certo interesse storiografico è inoltre la questione del rapporto tra la Scuola Scandinava e Dumézil, il quale subì una certa influenza dai colleghi nordici, ma che a sua volta riuscì ad influenzare soprattutto nel caso della interpretazione trifunzionale degli Aməša Spənta. A George Dumézil (1898-1986) si devono, come noto, interventi ripetuti e pressoché ininterrotti relativi al dominio storico-religioso iranico. Per quanto concerne più strettamente lo zoroastrismo, ricorderemo che lo schema trifunzionale fu applicato dallo studioso francese con una certa sistematicità nell'interpretazione del pantheon, che sarebbe stato strutturato come segue: Ahura Mazdā e Miθra, rappresentanti della I funzione (sovranità), corrisponderebbero a Varuṇa e Mitra dell'India vedica; Vayu e Vərəθraγna, II funzione (guerra), in corrispondenza strutturale con Indra Vṛtrahán; Anāhitā, III funzione (agricoltura e pastorizia), corrispondente alla dea Sarasvatī. A proposito degli Aməša Spənta, dobbiamo notare che Dumézil, superata la semplice comparazione con gli Āditya, formulata da Darmesteter e ripresa da Geiger, ha costruito invece un complesso reticolo interpretativo, in cui Vohu Manah «il Buon Pensiero» ed Aša «Verità» vengono ricondotti alla prima funzione; Xšaθra «il Potere» alla seconda; la coppia Haurvatāt e Amərətāt «Integrità o Salute» e «Immortalità» alla terza funzione. Ārmaiti, corrispondente alla vedica Arámati, nonostante i tratti accomunabili con le caratteristiche della terza fun-

zione, si distingue per una serie di aspetti considerati trifunzionali. Spṛənta Mainyu, gemello del maligno Anra Mainyu, invece, condividerebbe con Vayu (oltre che col già menzionato Vərəθraγna) l'aspetto guerriero. La teoria duméziliana ha dato adito, di per se stessa, ad una serie di violente controversie; in ambito iranologico, dopo un momento di successo, in cui essa fu condivisa da una generazione di studiosi come E. Benveniste, Marijan Molé, J. Duchesne-Guillemin, Julien Ries, è stata via via abbandonata come strumento ermeneutico olistico anche se le reazioni ostili (pur con interessanti eccezioni tra le quali importante appare quella di Bruce Lincoln [1976]) provenienti soprattutto dal mondo anglosassone e germanico sono allo stato attuale meno virulente. Per quanto riguarda però il dibattito apertosi nella metà del secolo scorso, si noterà che nel caso del belga Duchesne-Guillemin, l'impianto duméziliano ha giocato ampia parte sia nella sua storica monografia dedicata alla Religione dell'Iran antico [1962; cfr. anche 1972, 1953], come nella sua, ormai superata, traduzione delle *Gādā* [1949]. Per questo studioso, Zoroastro si collocherebbe attorno al 600 a.C., in accordo con la tesi di W.B. Henning. Secondo la sua ricostruzione, l'antica religione iranica sarebbe stata già segnata da una certa preminenza attribuita agli Ahura a svantaggio dei Daēva, mentre la questione dell'esistenza o meno di Ahura Mazdā prima del profeta resterebbe in dubbio. A Zaratustra sarebbe toccato, però, il merito di aver introdotto il tema della «lotta contro i Daēva ed il loro culto, l'esclusione di Miθra, l'enfasi sulla scelta primordiale, quale evento esemplare e ispiratore per l'umanità, mentre nell'*Avesta* recente si sarebbe verificato un progressivo riassorbimento del paganesimo arcaico con il messaggio originale di Zaratustra.

In questa sintetica rassegna non possiamo ignorare, anche se meno diffusamente di quel che si dovrebbe, la produzione del danese Arthur Christensen (1875-1945). Formatosi in una scuola orientalistica che aveva dato agli studi iranici personaggi come Rasmus Rask e N.-L. Westergaard, la prospet-

tiva di Christensen si inserisce nell'atmosfera del dibattito apertosi nel periodo delle tre conferenze di Meillet. Noto per una sua eruditissima monografia sull'Iran sasànide [1944], nonché per le monografie dedicate alla figura di Yima e dei suoi successori nella mitologia iranica [1917-1934], egli coltivò inoltre interessi di carattere dialettologico, concernenti le lingue iraniche moderne. Anche lo storico danese accetta la datazione bassa di Zaratustra e si concentra nelle sue ricerche su alcuni temi ancora rilevanti: dal punto di vista filologico risulterà importante il trattamento dedicato alla stratificazione cronologica del *corpus* avestico degli *Yašt* [1928; 1932], che viene suddiviso in una parte pre-achemenide, una di età achemenide ed una seriore di epoca partica, sulla base della presunzione che fosse possibile distinguere ciò che sarebbe stato pre-zoroastriano ed ereditato da ciò che invece si ispirava alla riforma gāthica. In tal modo, alcune sezioni innologiche verrebbero in teoria a collocarsi, nonostante la recenziarietà linguistica, prima della stessa redazione dei testi composti nel dialetto più antico. Tale frammentazione delle fonti innologiche è stata successivamente contestata da Gershevitch [1959], il quale ha sottolineato l'impossibilità di operare una stratificazione del materiale testuale sulla base di criteri epistemologicamente soggettivi. Molto più circostanziata risulta la revisione sostanzialmente demolitrice delle conclusioni avanzate da Christensen da parte di Prods Oktor Skjærvø [1994], studioso norvegese, professore di iranistica ad Harvard, nonché quella ben più aggressiva di Kellens [2006, 132-139], il quale peraltro ha rigettato con forza il tentativo di attribuire una qualche valenza storica all'ultimo gruppo di figure mitiche menzionate nel catalogo degli eroi su cui si dilunga la letteratura avestica.

Isolata appare invece la posizione di Johannes Hertel (1872-1955), a cui si devono studi importantissimi sulla trasmissione della favolistica indiana verso l'Iran e l'Occidente [1914], e che ha dedicato numerosi saggi alla letteratura vedica e avestica, purtrop-

po viziati dalla forzatura, quasi ossessiva, di tutto il lessico avestico nel campo semantico del «fuoco» e della «luce» [cfr. Henning 1951, 14-15].

### 2.3. Il dibattito nella seconda metà del Novecento tra rinnovamento metodologico e nuovi strumenti teorici

Sebbene cronologicamente posteriore e biograficamente e metodologicamente non dipendente dalla Scuola Scandinava, l'opera di Marijan Molé [1963] si inserisce, pur ispirandosi in modo palese al pensiero di Dumézil, nel novero delle teorie meno conformiste presenti nel panorama degli studi. Egli, di fatto, rigettata la visione tradizionale dell'evoluzione dello zoroastrismo (riforma, antitesi alla stessa e sintesi), proponeva una diversa chiave di lettura delle fonti, le quali, contro una visione prettamente cronologica e dialetticamente evolutiva, erano ripositonate secondo una prospettiva sincronica. Di conseguenza le differenze tra orientamento gāthico, *Avesta* recente e letteratura pahlavi, andrebbero lette come tre livelli diversi della stessa religione, a guisa di tre cerchi concentrici, all'interno dei quali si palesano ed articolano sensibilità distinte e livelli alternativi di «coscienza religiosa». Si avrebbero così un primo cerchio centrale, il livello più elevato ed esoterico, accessibile ad una ristretta cerchia sacerdotale, corrispondente alle *Gāthā*. Un cerchio intermedio, proprio del potere politico achemenide e dell'innovazione avestica, corrispondente alla tradizione mazdaica in generale. Un cerchio esterno, quello della religione popolare, di cui Erodoto, ad esempio, ci avrebbe conservato numerose tracce. Tra i tre livelli e le tre funzioni dell'ideologia tripartita delle antiche società indeuropee sono, ovviamente, ravvisabili alcuni tratti comuni, peraltro evocati dallo stesso Molé. In questo quadro, giocoforza, la figura di Zaratustra (nonché la questione della sua collocazione temporale), per quanto Molé non ne abbia mai negato esplicitamente l'esistenza [*ibidem*, VII], nonostante i tentativi di attribuirgli in modo puntua-

le tale asserzione, si stempera e diviene un fatto assolutamente secondario. Questa impostazione ha avuto un certo impatto negli anni Sessanta, ma non ha generato una vera e propria scuola. Resta il fatto che il contributo di Molé, a cui si devono moltissimi lavori di notevole penetrazione interpretativa, soprattutto sui testi pahlavi [1967], suscita ancor oggi il dovuto interesse ed un rispetto rimarchevole.

Una trattazione a parte è necessaria per la figura scientifica di Ernst Herzfeld (1879-1948) [cfr. *Encyclopædia Iranica*, XII, 2004, 290-302]. Grande archeologo, emigrato negli Stati Uniti, egli, oltre a distinguersi per i lavori sul campo, in particolare a Persepoli, offre nel secondo dopoguerra una monumentale sintesi storico-religiosa, intitolata *Zoroaster and His World* [1947], che sarà oggetto di ampi quanto giustificati attacchi, il più celebre dei quali resta quello di W.B. Henning [1951, 3-17], che mette specularmente a confronto lo Zaratustra sciamano e stregone di Nyberg con quello «politico» del suo connazionale. In effetti, Herzfeld riesce a forzare la lettura delle fonti in modo pesante e, sulla base dell'identificazione del kavi Vištāspa dell'*Avesta* con il padre di Dario I (già tentata in precedenza), fa del profeta, ovviamente nel quadro della cronologia bassa, un abile uomo di corte.

Per quanto riguarda, invece, il contributo del grande iranista tedesco Walter Bruno Henning (1908-1967) [cfr. Gershevitch 1970], tra i più importanti protagonisti dello studio delle lingue medio-iraniche, emigrato anch'esso, come Paul Tedesco e Ernst Herzfeld, per via del nazionalsocialismo, prima in Gran Bretagna (SOAS) e poi a Berkeley, si deve rilevare che oltre ai lavori di carattere linguistico egli si è concentrato sulla storia religiosa zoroastriana in modo particolare nelle sue Ratanbay Katrak Lectures, pubblicate con il titolo di *Zoroaster Politician or Witch-Doctor?* [1951], Henning sarà forse il più accanito difensore della datazione di Zoroastro secondo le fonti pahlavi (e le sue tesi saranno in seguito ampiamente difese e sviluppate da Gershevitch e Gnoli), alla quale è

dedicato un capitolo specifico del suo breve contributo. Inoltre, a Henning si deve l'idea originale, per quanto aspramente criticata, che nella riforma di Zoroastro si debba vedere una protesta dualistica contro il monoteismo, di per sé incapace di spiegare l'origine del male. Henning, inoltre, ha insistito sulla collocazione orientale della comunità avestica, posta in un'area denominata Grande Coresmia, corrispondente ad una sorta di ampia confederazione poi confluita nell'impero persiano.

L'eredità di Henning in questo come in verità anche in altri settori (in particolare nello studio del sogdiano) è passata al suo allievo Ilya Gershevitch, un apolide (poi naturalizzato britannico) di origine russa, in realtà formatosi con Antonino Pagliaro negli anni precedenti lo scoppio della seconda guerra mondiale e poi emigrato a Londra, dove incontrò il suo maestro, e quindi insediatosi a Cambridge [cfr. Panaino 2006]. Gershevitch si concentra, in ambito avestologico, sulla composizione degli *Yašt*, cimentandosi con l'inno a Miθra e con lo studio di tale divinità iranica, di cui segue anche gli sviluppi in contesto manicheo [1959, 26-44], senza trascurare problematiche di carattere più generale. Se la sua ricostruzione del processo di formazione del calendario zoroastriano e soprattutto dell'innario avestico, ovviamente nel quadro della cronologia bassa e nella prospettiva geografica della Grande Coresmia, risulta molto macchinosa e difficilmente convincente, le sue considerazioni sulla dimensione etica dello zoroastrismo ed in particolare sulla demonologia hanno riscosso, oltre che alle inevitabili opposizioni, anche molti consensi, soprattutto nella scuola di Gherardo Gnoli. Merita attenzione la – per quanto discussa – definizione dei *Daēva* come «chimere» (*Hirngespinste*) [1975, 79], in cui Gershevitch inconsapevolmente si avvicina ad alcune pertinenti riflessioni di Ernst Cassirer [1923] relative alla tradizione zoroastriana. Il contatto tra lo zoroastrismo vero e proprio ed il mondo achemenide viene posto nel corso dell'occupazione della Coresmia da parte di Ciro il Gran-

de; tale diffusione sarebbe stata mediata soprattutto dalla figura di Istaspe, il padre di Dario. Giunto al potere, Dario avrebbe favorito la diffusione dei contenuti etici connessi allo zoroastrismo, ma non avrebbe attribuito particolare importanza al suo fondatore, che pertanto non viene menzionato nelle iscrizioni achemenidi. Nel contesto di tale ricostruzione appare significativo il ruolo svolto dai Magi medi, che pur avendo accolto Ahura Mazdā nel pantheon, veneravano anche altre divinità (*baga-*) a cui dedicavano delle teogonie, così come racconta Erodoto. Secondo Gershevitch [1959, 4-15, *passim*], quindi, la sintesi prodottasi nell'Iran occidentale sarebbe il frutto non di un decadimento della religione gāthica, ma il prodotto della mediazione operata dal clero occidentale, non monoteista, che avrebbe reso Ahura Mazdā una sorta di *primus inter pares*. I Magi avrebbero, peraltro, contribuito in modo sensibile all'evoluzione in senso dualistico dello zoroastrismo recenziore, soprattutto nel processo di contrapposizione diretta tra Ahura Mazdā ed Anra Mainyu, ripreso nella formula plurtarcea in cui *Oromasdes* è opposto ad *Areimanios*, ma non avrebbero particolarmente contribuito alla redazione del *corpus* avestico se non, forse, limitatamente al *Widēwdād*. A Gershevitch si deve, inoltre, una più circostanziata svalutazione della tradizionale associazione tra la Rayā avestica e la città di Rayy, non lontano da Tehran, data la diffusione di tale toponimo in Iran [1964, 36-38; Gnoli 1985, 225]. Tale intervento viene così a contrapporsi ad alcuni tentativi, come quello di Zaehner [1961, 44], di attribuire a Zoroastro una provenienza meda, prima della sua migrazione verso la Coresmia. Anche per Gershevitch, così come per Zaehner, l'introduzione del calendario zoroastriano, per cui si accetta la datazione proposta da S.H. Taqizadeh (441 a.C.) [1938], avrebbe avuto un peso significativo nella ricostruzione della storia dello zoroastrismo. Infatti, tale evento si situerebbe (ma la valutazione delle fonti appare oggi in una prospettiva diversa) nel regno di Artaserse I, fatto che sancirebbe l'adesione della casata achemenide alla nuova

fede. Anche Zaehner ha, d'altro canto, insistito sul fatto che però il tono delle iscrizioni di Dario I ed ancor più la celebre «iscrizione dei Daiva» di Serse fosse già zoroastriano [1961, 154-172], sulla base dell'assunto che tale studioso considerava zoroastriani tutti i culti mazdaici.

Da segnalare per il suo indiscutibile peso la trattazione della questione relativa all'antagonismo tra \*Asura- e \*Daiva- in contesto indo-iranico da parte di Gershevitch. Tale studioso, infatti, dubitava a buon diritto dell'esistenza di una categoria indipendente di *ahura-* in ambito iranico, punto invece significativo in molte altre ricostruzioni precedenti e posteriori. A suo avviso questa dicotomia sarebbe stata esclusivamente indiana e qualsiasi tentativo di raccordo tra la demonizzazione degli *Asura*, progressivamente realizzatasi nella letteratura vedica, e quella dei *Daēva* nell'*Avesta*, risulta improponibile. Si sarebbe piuttosto trattato di fenomeni paralleli ma distinti, nonostante i tentativi di Th. Burrow [1973] e quelli più recenti di H. Humbach [1984]. A tale posizione si è avvicinato Kellens [1994], sebbene da una prospettiva differente. Per Gershevitch *ahura-* avrebbe designato in avestico solo un «signore», un «principe» in senso generico, non uno specifico membro di una categoria divina, mentre solo l'indo-ir. \**dajva-* avrebbe conservato il significato di «essere divino» (e celeste); ciò almeno sino al rigetto del politeismo ed alla demonizzazione degli antichi esseri divini operata da Zoroastro, da cui scaturirebbe successivamente la necessità di ridenominare le figure divine riammesse alla liturgia sacrificale come *yazata-* o *baga-*. Nel caso di *Mazdā*, tale divinità avrebbe semplicemente ricevuto l'appellativo di «Signore» *ahura-* [1986]. Nei suoi ultimi contributi Gershevitch [1995] è ritornato a ribadire la sua ricostruzione dell'evoluzione interna dello zoroastrismo, difendendo in modo articolato sia la storicità di *Zarathuštra* (e quindi la paternità delle *Gāthā*) sia la validità della cronologia bassa. Si noterà, peraltro, da parte di Gershevitch tanto il rifiuto del nuovo sistema di trascrizione dell'avestico introdotto

da Hoffmann [1975, 316-325], quanto il rigetto della terminologia che designa il gāthico come antico-avestico a favore del mantenimento della terminologia utilizzata da Bartholomae, che, a suo avviso, non avrebbe predeterminedo una cronologia religiosa del materiale linguistico antico-iranico, e ciò sulla base dell'assunto che le due tradizioni non siano necessariamente distanti di molti secoli l'una dall'altra, ma rappresentino due varietà dialettologicamente differenti. Tra gli allievi più giovani di Henning dobbiamo ricordare Martin Schwartz (Berkeley), al quale si devono importanti studi non solo sul sogdiano, ma anche sulle tecniche compositive della letteratura gāthica, dalle quali emergerebbe una ricostruzione dell'arte poetica di *Zarathuštra* estremamente complessa e stilisticamente unitaria.

Con Karl Hoffmann (1915-1996), da cui prese corpo l'importata scuola linguistica e indo-iranistica di Erlangen, si apre una fase nuova degli studi indo-iranici. Allo studioso tedesco si deve infatti un contributo straordinariamente determinante nell'applicazione alla linguistica ed alla filologia avestica di metodi e strumenti altamente sofisticati e rigorosi. Insieme agli studi di F.B.J. Kuiper, P. Thieme e di R.S.P. Beekes, che pur si ispirano a modelli teorici differenti (nel dettaglio), le ricerche di Hoffmann hanno fondato le basi di una disciplina certamente più consapevole per la strumentazione teorica ed operativa. La revisione dell'ingintivo [1967, tesi dottorale sostenuta nel 1950], l'attenzione alla teoria laringalista, il rigore nella comparazione etimologica e formulare in contesto indo-iranico [1975-1992; cfr. anche Schmitt 1967], ma soprattutto la revisione dei criteri dell'ecdotica testuale avestica sono alcuni dei grandi meriti che gli spettano. L'opera di Hoffmann si inserisce in un contesto favorevole, giacché il peso della teoria di Fr. Karl Andreas relativa alla composizione del *corpus* avestico era ormai svanito dal panorama degli studi. L'idea, formulata nel 1902 [Andreas 1904, 99-106], che il canone avestico non fosse altro che il frutto di una rivocalizzazione meccanica di una *Vorlage* composta con



un sistema di scrittura di tipo aramaico, quindi sostanzialmente attento allo scheletro consonantico ma pericolosamente connotato dall'uso di *matres lectionis* per la vocalizzazione, aveva di fatto creato un grosso danno alla filologia avestica, giacché la tradizione manoscritta ed il ricorso ai codici perdevano di sostanziale importanza, mentre si apriva uno spazio enorme alla ricostruzione comparativa e soprattutto alla divinazione testuale. Proprio per questa ragione, negli studi della prima metà del Novecento (ad esempio nei lavori di Benveniste, Lommel, etc.), si possono incontrare trascrizioni del testo avestico in sostanza ricostruite sulla base del presupposto teorico che la vocalizzazione dei manoscritti avesse solo un vago valore orientativo. Mi sembra importante segnalare, giacché il fatto è poco noto [cfr. Kellens 2006, 52], che anche Spiegel aveva supposto l'esistenza di un *Avesta* sasanide recensito intorno al IV secolo d.C., mentre le parti liturgiche sarebbero state estrapolate e ritrascritte con l'alfabeto avestico solo tra la fine del V e la prima parte del VI secolo [Spiegel 1871, I, 638-639; 1873, II, 587, 605]. Tale ipotesi non presupponeva però alcun procedimento di trascrizione meccanica e quindi di diretta filiazione di una versione dall'altra e, come ha giustamente sottolineato Kellens [2006, 52], essa restò, a differenza della teoria di Andreas, un'ipotesi teorica senza però ingenerare danni consistenti. La debolezza della ricostruzione proposta da Andreas, invece, fu pienamente evidenziata durante gli anni della guerra in tre diversi lavori, apparsi indipendentemente l'uno dall'altro, ad opera di G. Morgenstierne [1942 (1944)], H.W. Bailey [1943] e W.B. Henning [1942 (1944)]. Da questi studi si evince che l'eventuale esistenza di una versione non vocalizzata di parti del testo avestico [Bogoljubov 1971] non ha comunque giocato alcun ruolo determinante sulla redazione del canone posteriore. Gli anni successivi segnano un periodo di transizione, in cui l'attenzione ai codici riprende lentamente, ma, ad esempio, senza alcun tentativo di trarre pieno vantaggio dall'apparato critico posto da Geldner nella

sua edizione critica dell'*Avesta* o di circostanziare la ricostruzione dello *stemma codicum* dei diversi testi. Hoffmann ha avuto quindi il merito indiscutibile di ritornare sul problema dell'archetipo sasanide e della redazione dell'*Avesta* [Hoffmann - Narten 1989], precisando numerose intuizioni già formalizzate da Geldner nei *Prolegomena* dell'*Avesta-Ausgabe*. L'attenzione dedicata alla paleografia pahlavi ed in particolare anche al repertorio del medio-persiano cristiano hanno permesso a Hoffmann di ricostruire in modo sistematico la formazione dell'alfabeto avestico, mentre l'analisi codicologica lo ha portato alla conclusione secondo la quale le fonti manoscritte, tutte molto tardive (il più antico manoscritto, K7a.b risale solo al XIII secolo), deriverebbero da un manoscritto di base, già corrotto, da porsi intorno al X secolo d.C., ma a sua volta discendente da un canone redatto in epoca sasanide, verisimilmente intorno al V secolo. Alcune delle affermazioni di Hoffmann sono oggi superate, giacché il sincronismo evinto da un'iscrizione cristiana in pahlavi su un sarcofago di Istanbul non è più così rilevante, dato che Fr. de Blois [1990] ha dimostrato la receniorità di tale fonte. Sul piano linguistico, Hoffmann ha indicato tutti gli elementi pertinenti che dimostrano l'arcaicità dell'avestico antico rispetto a quello recente, sottolineandone i tratti ben più conservativi del vedico (ad es. nel sistema pronominale). In contesto prettamente storico-religioso egli ha cercato di tracciare la storia delle scuole sacerdotali che hanno concorso a produrre la letteratura avestica. Hoffmann individua così una scuola occidentale, costituita dai Magi, ed una orientale, quella degli *ašaurvan-*, originaria dell'Arachosia e del Sīstān, il cui influsso sarebbe deducibile da alcune caratteristiche dialettologiche presenti nella varietà recenziore (in realtà molto discusse) [Hoffmann 1979]. Tale tradizione orientale sarebbe poi stata trapiantata da Dario I a Staxr, nell'Iran occidentale, onde controbilanciare il peso preponderante del clero dei Magi medi. Molto importante, inoltre, il contributo di Hoffmann [1976] sulla formazione della figura di

Gayōmart, l'uomo primigenio della mitologia iranica in un quadro comparativo con il mondo vedico. Tra gli allievi di Hoffmann si distinguono sia Gert Klingenschmidt [1968 (inedito)], Norbert Oettinger [1983, 1986], autore di uno studio monografico sullo *Yašt* V, e soprattutto Johanna Narten [1995], la quale, oltre ad aver editato lo *Yasna Haptañhāiti* [1986], distinguendone i caratteri peculiari (prosa, anziché poesia) e le parti recenziori da quelle antiche, le varietà dialettologiche rispetto alle *Gādā*, la sua centralità nello *Yasna*, ecc., ha il merito di aver completamente ridiscusso il sistema zoroastriano degli Aməša Spənta [1982]. Tali entità, la cui lista appare ancora aperta nelle *Gādā*, come ha sottolineato anche Kellens [1991, 27-40], non hanno ancora ricevuto la loro designazione standardizzata nella letteratura avestica antica, mentre essa appartiene solo all'*Avesta* recente. Anche la lista canonica dei sei «immortali» si chiude definitivamente solo nelle fonti seriori, mentre in principio essa risulta aperta. Dobbiamo segnalare che tali entità, soprattutto le prime tre, compaiono con una frequenza altissima allo strumentale. Tale fenomeno ha prodotto una discussione secolare; Wilhelm Caland [1890] insieme a Geldner e Eduard Schwyrtzer [1929] supponeva che lo strumentale potesse assumere valore di nominativo nel dialetto più antico, ma, come nota Kellens [2006, 133], Bartholomae non la applicò sistematicamente, mentre Meillet l'aveva radicalmente esclusa. Successivamente Maria Wilkins Smith [1929] proporrà quella che si definisce la «teoria dell'aspetto», secondo la quale lo strumentale sarebbe stato impiegato nel caso del nome degli Aməša Spənta per rappresentare il modo puntuale dell'azione svolta da Ahura Mazda. L'analisi della Narten porta, sulla base dei dati grammaticali, a scandire una graduatoria tra le entità, dalla quale si evince che alcune possiedono un grado di personificazione maggiore di altre. Anticipando alcune considerazioni successive, tale soluzione è stata ulteriormente precisata da Kellens [2006, 132-139, *passim*], il quale contesta il ricorso eccessivo del valore comitativo attri-

buito allo strumentale, che sembra riesumare sotto mentite spoglie l'analisi di Caland. Egli propone come criterio sicuro di personificazione l'uso diretto del vocativo, la menzione del titolo divino di *hant-* [1989] ed il legame con Ahura Mazda, giungendo a ricostruire una lista di Aməša Spənta leggermente diversa da quella della Narten. Inoltre, Kellens ritiene [2006, 138] che la costituzione della lista canonica dell'*Avesta* recente sia il frutto dei teologi posteriori all'interno di una prospettiva pienamente politeistica, che peraltro sarebbe già stata condivisa nel contesto gāthico.

Legato alla Scuola di Erlangen, sebbene non strettamente affiliato ad essa, risulta anche Helmut Humbach dell'Università di Mainz, al quale si deve una fondamentale edizione critica [1959] delle *Gādā* condotta secondo i criteri tracciati da Hoffmann e dalla più moderna linguistica indeuropea. Tra le novità di questo lavoro si deve sottolineare la revisione della semantica verbale, in cui, a differenza di Bartholomae, i numerosissimi ingiuntivi non sono più tradotti al futuro, bensì al presente. Nonostante tale cambiamento sostanziale, Humbach [1998] ha insistito comunque sull'escatologia individuale come elemento innovativo delle *Gādā*, tratto che invece risulterebbe sensibilmente ridotto per via della nuova analisi testuale prodotta da questo stesso studioso. La notevole differenza di prospettiva che scaturisce dalla traduzione di Humbach rispetto a quella di Bartholomae si evince anche dal fatto che i «Canti» non sarebbero affatto dei «sermoni» in versi o delle «prediche», giacché Zaraθuštra si rivolgerebbe, nonostante la constatazione che vi sia un pubblico, perlopiù alle divinità. In tale contesto, la dimensione rituale dello scambio tra sacrificante e divinità contestualizza su nuove basi il confronto con la tradizione innologica vedica, sebbene Humbach mantenga un certo accento sul ruolo almeno parzialmente innovatore di Zaraθuštra. L'interesse di Humbach si è inoltre concentrato sulla questione della cronologia avestica; oltre che in ragione dell'arcaicità linguistica delle *Gādā*, egli ha colloca-

to Zaratuštra all'inizio del I millennio a.C. (precisamente attorno al 1080) per via di una testimonianza di Xantho di Lidia evinta dai suoi perduti *Magiká*, ma fortunatamente preservata da Diogene Laertio, secondo la quale il profeta iranico sarebbe vissuto 6000 o 600 anni (a seconda delle lezioni attestate nei mss. del *Proemio*) prima dell'attraversamento dell'Ellesponto da parte di Serse (480 a.C.) [cfr. Humbach 1991, 24-30]; Humbach ha ritenuto (in modo speculare a quanto farà Gnoli) la seconda cifra essere una *lectio difficilior* e quindi da preferirsi, e pertanto ha proposto la data del 1080 (480+600) come quella che approssimativamente più si avvicinerrebbe all'epoca di Zoroastro. In merito alla duplice opposizione *Daēva-* vs. *Aburā-* / *Deva-* vs. *Asura-*, Humbach ha fatto notare che la demonizzazione vedica sarebbe frutto di un lento processo che si completa solo nei maṇḍala più tardivi del *Rgveda* nonché nei *Brāhmaṇa*, e che quindi non rappresenterebbe l'esito finale di una tendenza comune a tutto il mondo indo-iranico. Piuttosto egli suppone che a seguito di un contatto conflittuale tra genti tardo vediche ed iraniche, queste ultime, sul finire del II millennio a.C., sotto la guida di Zaratuštra, avrebbero demonizzato le divinità dei loro nemici.

Sarebbe impossibile in questa rassegna non ricordare anche il contributo di Bernfried Schlerath (1924-2003), a cui si deve una serie (purtroppo incompleta) di lavori preliminari ad un nuovo dizionario avestico [1968], ma soprattutto alcuni equilibrati interventi volti a circostanziare la componente etica assunta dall'avestico *aša-* pur riconoscendone pienamente la valenza originaria di carattere indo-iranico [1962, e in particolare 1974, 1987]. Importante anche il contributo di Almut Hintze (SOAS), allieva della Narten e di Hoffmann, che si è distinta in modo particolare negli studi avestici e mazdaici con una serie di contributi originali.

Su posizioni molto particolari troviamo, invece, Mary Boyce (1920-2006), che, pur essendo un'allieva diretta di Henning, di cui ha, peraltro, continuato l'opera sulle fonti manichee, ha collocato Zaratuštra in un pe-

riodo estremamente antico, ben prima della fine del II millennio a.C. Secondo la studiosa inglese, gli indo-iranici sarebbero associabili con la cultura di Andronovo (età del bronzo), mentre l'azione di Zaratuštra si articolerebbe nella tarda età della pietra, in un contesto sociale ancora legato ad una semplice bipartizione delle funzioni sociali, privo quindi di differenziazioni ideologiche tra caste, in patente contrasto con le teorie di Dumézil. Le divinità venerate prima del profeta si sarebbero raggruppate in due categorie, quella degli *Asura-* (dotati di un eccezionale forza magica, la *māyā-*) e quella dei *Daiva-*. Tra i grandi Asura vengono identificate tre divinità: Ahura Mithra, Ahura \*Vouruna Apām Nāpat e Ahura Mazdā (corrispondente ad un proto-vedico Asura \*Medhā) [Boyce 1975, 22-84]. Mentre la tradizione vedica avrebbe obliterato quest'ultima divinità, la comunità pre-zoroastriana avrebbe mantenuto il culto di tale triade, al cui interno Mazdā avrebbe assunto un ruolo preminente. In un contesto di forte tensione, dovuto all'irruzione di tribù bellicose, dotate di armi di bronzo, ed adoratrici soprattutto dei *Daiva-*, sarebbe emersa la figura di Zaratuštra, al quale si deve l'opera di riorganizzazione del materiale religioso indo-iranico. Il profeta avrebbe allora fatto di Ahura Mazdā il Dio supremo, regolatore dell'ordine cosmico e morale, affiancando ad esso alcuni *Abura-* in posizione subalterna nonché gli Aməša Spənta. Un peso notevole viene riconosciuto dalla Boyce al tema della libera scelta tra *aša-* e *druj-* nel contesto della lotta senza sosta contro le forze della corruzione prodotta dai demoni. La cronologia adottata dalla Boyce appare mutevole; l'attività di Zaratuštra viene collocata ora nel 1200 [1975, 3-7] ora nel 1400 [1984, 11] o addirittura intorno al 1700 [1979, 18]. Lo zoroastrismo si sarebbe in seguito diffuso seguendo le vicissitudini connesse alle migrazioni dei popoli iranici, senza però toccare medi e persiani, almeno sino al loro definitivo stanziamento nelle posteriori sedi storiche. Tra costoro, i medi avrebbero conosciuto per primi l'influenza del messaggio zoroastriano, durante il periodo della dominazio-

ne scitica (VII secolo), ed attraverso i magi la nuova religione sarebbe giunta anche ai persiani. La Boyce peraltro attribuisce alle principesse della casata di Deioce, andate in sposa agli Achemenidi, un ruolo non indifferente nel processo di zoroastrianizzazione della Persia. Alla Boyce si devono, inoltre, numerosi studi dedicati al calendario zoroastriano ed al suo ruolo nel corso della storia dell'Iran preislamico. Tra i suoi allievi segnaliamo in particolare sia Philippe G. Kreyenbroek, a cui si deve un'importante monografia su Sraoša [1985] e diversi altri contributi significativi, sia A. de Jong, autore, tra l'altro, di una sintesi sulla ricezione classica delle fonti iraniche [1997], nonché J. Hinnells.

Tra i protagonisti più attivi a partire dagli anni Sessanta del Novecento troviamo Gherardo Gnoli [sulla cui attività scientifica cfr. Panaino 2003, 23-29; 2002, 7-10], allievo di Giuseppe Tucci, che si cimenta sin dai suoi primi lavori sul tema della geografia avestica e dell'identificazione dello *airiyana-vaējah-*, lo «spazio ario», ovvero la dimora originaria dei popoli iranici e dello zoroastrismo. Sino alla metà degli anni Ottanta, Gnoli nel quadro della cronologia alta assume come orizzonte geografico corrispondente alla patria del profeta non più l'area del Sīstān, come in alcuni suoi lavori precedenti, ma una regione più vasta, posta tra lo Hindukuš ed il bacino sīstānico dello Hamun-i Hilmand, grosso modo sovrapponibile alla Ariané delle fonti ellenistiche. Accettata la teoria di Burrow [1973], secondo la quale ad una prima occupazione delle regioni dell'Iran orientale da parte dei proto-indoari sarebbe seguita, intorno al 1400, l'ondata proto-iranica, Gnoli si è soffermato sulla ricostruzione dell'ambiente di Zaratustra, che sarebbe stato caratterizzato da una forte conflittualità sociale tra la casta bellicosa delle aristocrazie guerriere, presso le quali era praticato il culto cruento dei *Daēva-*, e l'ambiente agricolo-pastorale. In tale contesto, scarsamente urbanizzato, Zaratustra, un sacerdote e cantore professionista (*zaotar-*), avrebbe violentemente contestato il ritualismo della religione praticata dalla sua comunità, ed in particolare dalla

casta dominante, rigettando il culto politeistico per un monoteismo incentrato su Ahura Mazda e sulla centralità etica della scelta tra *aša-* e *druj-*, manifestata attraverso l'atto primordiale, ma libero, assunto dai due spiriti gemelli, Spənta ed Angra Mainyu. Gnoli, peraltro, recupera da Pettazzoni [1920, 96 e n. 109] l'assunto per cui il dualismo sarebbe incompatibile con il politeismo, ma non con il monoteismo. Per tali ragioni egli ricusa il tentativo di Henning di definizione del messaggio zaratustriano come una protesta dualistica contro un monoteismo precedente. Gnoli, come già Zaehner, ha ritenuto zoroastriana la religione achemenide, anche se quest'ultima rifletterebbe un lento processo di trasformazione ed adattamento del culto più antico giunto intorno al VII secolo presso i medi ed i persiani [Gnoli 1985], sebbene lo stesso studioso abbia poi mostrato qualche perplessità in merito alla religione professata ancora da Ciro il Grande e da Cambise [1989, 84]. In ogni caso, nell'Iran occidentale, si sarebbe verificata una trasformazione tale da ridurre Ahura Mazda ad un *primus inter pares*, fenomeno che sarebbe stato progressivamente favorito dalla successiva evoluzione del mazdeismo gāthico in quello tipico dell'*Avesta* recente. Gnoli ha, inoltre, sottolineato il peso dell'influenza mesopotamica sul culto achemenide, rilevando in particolare alcuni parallelismi tra la triade antico-persiana Ahuramazdā Miθra Anāhitā e quella babilonese Marduk Nabū Ištar [1974]. Come si faceva notare, Gnoli, nel quadro di una revisione della questione concernente la data di Zoroastro, si è via via avvicinato alla posizione di Henning e soprattutto di Gershevitch, offrendo una circostanziata disamina di tutte le fonti pertinenti, che indurrebbero a considerare la cronologia bassa come la sola ammissibile, sulla base di un *consensus* generale che egli deduce anche dalla rilettura critica delle testimonianze raccolte nella letteratura greca [Gnoli 2000]. Lo zoroastrismo si presenterebbe di fatto come una delle religioni più significative della cosiddetta età assiale (*Aksenzei*), secondo la celeberrima definizione di Karl Jaspers [1949].

Per Gnoli, la centralità della figura storica di Zaratustra resta essenziale, così come il giudizio sulla demonizzazione dei *Daēva-* che ne contraddistingue l'opera riformatrice e fondatrice di un pensiero etico-religioso rinnovatore. Per questa ragione, Gnoli ha considerato il processo di esclusione dei demoni dal sacrificio come un atto radicale, che avrebbe colpito tutte le antiche divinità antico-iraniche; la riammissione posteriore di alcune di esse si giustificerebbe, nella versione più tarda dell'*Avesta*, solo a partire dal fatto che ad esse viene negato lo statuto ontologico di «dei», mentre vi compaiono in quanto esseri venerabili (*yazata-*), per quanto subalterni ad Ahura Mazdā. Nella produzione di Gnoli si devono rilevare, peraltro, una serie di contributi volti a circostanziare la natura del monoteismo gāthico, quali la questione della sua dimensione iniziatica, ad esempio, in rapporto al cosiddetto stato di *maga-* [1965; di diversa opinione Schmidt 1991], attraverso il quale il sacrificante perverrebbe ad una visione mistica (ma senza perdita di coscienza), che anticiperebbe la condizione finale di beatitudine paradisiaca ed aprirebbe le porte alla dimensione di uno stato non mescolato e corrotto dalle forze demoniache. Si deve sottolineare l'importanza della riflessione di Gnoli [1962, 1963, 1995] sulla completa asimmetria tra creatività di Ahura Mazdā e l'azione distruttiva contro-creativa di Anra Mainyu, così come le circostanziate considerazioni concernenti la duplice articolazione dell'esistenza in uno stato «mentale» (av. *mainyava-*, pahl. *mēnōg*) ed uno «vitale» (*gaēiśya-*, pahl. *gētīg*), tale per cui solo le forze positive sono capaci di agire sui due livelli, mentre quelle ahremaniche si rivelano incapaci di assumere uno statuto pienamente «vitale» [cfr. Shaked 1971], essendo di per se stesse antitetiche alla vita [cfr. anche Schmidt 1996]. Significativi, infine, i numerosi interventi sulla storia politico-religiosa del mondo sia achemenide sia sasanide, con una particolare attenzione per la questione della regalità ed i problemi connessi alla conflittualità religiosa nel III secolo d.C., in particolare nella disamina delle tendenze univer-

salistiche e di quelle al contrario nazionalistiche [Gnoli 1984], che porteranno alla persecuzione del Manicheismo (vedi oltre). Ricordiamo, infine, che intorno a Gnoli si è costituita un'articolata scuola iranologica, sorta intorno all'Istituto Universitario Orientale e poi presso l'IsMEO (oggi IsIAO). In tale contesto si sono formati studiosi particolarmente attenti tanto alla linguistica iranica (Adriano Rossi e la sua allieva Ela Filippone, Elio Provasi, nonché Mauro Maggi), quanto alla filologia ed alla storia politico-religiosa del mondo iranico preislamico, quali B. Melasecchi, Carlo G. Cereti, E. Morano, A. Panaino, A. Piras, Enrico Raffaelli.

Con Jean Kellens, allievo di Duchesne-Guillemin, ma ancor più, dal punto di vista scientifico e metodologico, di Hoffmann, il panorama degli studi sul mazdeismo si arricchisce di una figura alla quale si devono straordinari contributi filologici e grammaticali [1974, 1984] ed una serie di interventi di pertinenza storico-religiosa estremamente controversi e di notevole forza polemica. Nella sua edizione critica dei testi antico-avestici, edita insieme ad Éric Pirart, il quale ha peraltro prodotto una serie di contributi, sempre degni di attenzione, ma molto particolari [1992, 2004, 2006], Kellens, dopo una serie di lavori in cui si è sempre più allontanato da ogni influenza per così dire «tradizionale», ha messo l'accento sulla dimensione rituale della letteratura mazdaica, ma senza negare una forte componente speculativa allo stesso rito [Herrenschmidt - Kellens 1994], in cui lo scambio tra sacrificante e divinità assume una funzione centrale. Kellens in sintesi rifiuta, nell'ambito della cronologia alta, ogni dignità storica alla figura di Zaratustra, che assume un ruolo mitologico e da inserirsi piuttosto nel novero dei sacrificatori primordiali della tradizione antico-iranica. Zaratustra non sarebbe quindi né un profeta, secondo la visione giudaica, né un riformatore (visione protestante). Le stesse *Gāthā* non costituirebbero affatto l'opera di un profeta, né conterebbero un messaggio di carattere etico; la stessa strofe dei gemelli (*Y. 30, 3*) [Kellens - Pirart 1997; ma cfr.

la replica di Panaino 2004], in cui viene presentata la scelta tra *aša-* e *druj-* è dallo studioso belga interpretata in modo tale (anche se discutibile) da far cadere la sua rilevanza teologica, né l'atto di «scegliere» (*var*) in sé avrebbe alcun significato particolare, trattandosi di una scelta non libera ma predefinita dalla natura dei due Mainyu, a cui viene altresì rifiutata ogni valenza personale. Nel tentativo di negare la libertà della scelta, Kellens giunge ad affermazioni estremamente opinabili, dalle conclusioni simili, anche se con argomenti diversi, a quelle suggerite da Ugo Bianchi nei suoi studi mazdai ed iranici [cfr. Panaino 2002, 145-171]. L'orientamento mazdaico, descritto ancora nel 1989 in modo sfumato né come monoteismo né come dualismo, bensì come un politeismo graduato nella sua struttura e instabile per la sua situazione storica [Kellens 1982, 32], diviene un politeismo *tout court* nei lavori successivi, comparabile con quello vedico. Kellens, inoltre, dopo una fase di transizione in cui sembra non escludere il ruolo negativo dei «potenti» (*maz-*) anche in ambito non liturgico [Kellens 1982, 32-39], contesta oggi radicalmente [2006, 62] ogni tentativo di ascrivere a ragioni politico-economiche la conflittualità evocata dalle *Gādhā*, che egli considera di natura rituale. Gli stessi elementi di rottura scaturiti dall'esclusione degli antichi dei dal culto, prima ritenuta come un tratto di discontinuità con il passato, appare ora come inscrivibile in un diverso ordinamento della ritualità iranica. Kellens si è inoltre soffermato sul problema della demonizzazione dei *Daēva-* con alterne soluzioni e correzioni, che lo hanno portato a ritenere comunque che i fenomeni opposti verificatisi in India ed Iran siano separati, ma che possano spiegarsi grazie alla perdita progressiva (talora invertita) dell'anfipolarità semantica, che si evince dalla duplice valenze (negative e positive) rilevabili in una parte significativa del lessico indo-iranico [2006, 150-154]. A Kellens si deve, inoltre, il tentativo di riesaminare l'escatologia iranica [cfr. Piras 2000], la cui portata nei testi gādhici sarebbe fortemente ridotta, e di seguirne lo sviluppo

nelle fonti più recenti, con particolare attenzione per il viaggio dell'anima nel *post mortem* [Kellens 1995]. Recentemente Kellens [1996, 2006a] si è occupato della strutturazione interna della liturgia dello *Yasna*, rilevandone gli elementi compositivi e le citazioni dirette delle preghiere composte nel dialetto più antico; egli ha inoltre attratto l'attenzione dei colleghi sull'importanza della mitologia avestica, con conclusioni originali sebbene oggetto di discussione. Recentissima anche la revisione della cronologia del canone avestico. Kellens assume che la fissazione dei testi con il nuovo alfabeto (inventato *ad hoc* per preservare la recitazione ortoepica della liturgia) non sarebbe affatto avvenuta durante l'epoca sasanide, bensì molto dopo, ovvero solo in piena dominazione islamica. Tale ipotesi si fonda sulla constatazione evidente, sebbene già nota, che i manoscritti disponibili non raccolgono affatto delle porzioni testuali precisamente scandite secondo l'impianto proprio dell'*Avesta* sasanide così come esso viene descritto nel *Dēnkard*, bensì solo i testi liturgici utilizzati per il rito; a ciò Kellens aggiunge il fatto che, sulla base dell'evidente recenziarietà dell'iscrizione medio-persiana di Istanbul, difficilmente l'alfabeto avestico potrebbe essere stato inventato prima della seconda metà del VI secolo d.C. Inoltre, a suo avviso, la supposta scomparsa di circa tre quarti dell'*Avesta* sasanide non sarebbe spiegabile e, pertanto, Kellens deduce che, in realtà, un tale archetipo non sarebbe mai esistito. Lo studioso non esplicita la datazione esatta della trascrizione delle porzioni liturgiche secondo il nuovo alfabeto, ma suppone che non dovrebbe essere di molto anteriore al 1020, la data più antica a cui ci permettono di risalire le notizie dei copisti posteriori. Più espliciti sono Martínez e de Vaan [2000], che rimandano chiaramente ad un periodo tra il X e l'XI secolo. Tale soluzione radicale sembra però trascurare il fatto che il conteggio dei frammenti avestici sparsi nei testi pahlavi ha di per sé fatto supporre la presenza di così tanti altri testi che, per l'appunto, si è dovuta postulare la scomparsa di almeno tre quarti del canone origi-

nale [cfr. West 1892, 42-46; Geldner, 1904, 20]. Anche le considerazioni di carattere paleografico sembrano escludere a priori sia che l'introduzione del corsivo pahlavi dovrebbe essere anteriore alla redazione dei papiri sasanidi rinvenuti in Egitto (VII secolo), sia il fatto che già la monetazione manifesta progressivamente una tendenza verso l'adozione di un *ductus* corsivo; inoltre si elude l'evidente esistenza di una versione medio-persiana dei vangeli ad uso della Chiesa di Persia in pieno periodo sasanide. In altri termini, vi sono altrettante ragioni per ammettere che già qualche secolo prima della caduta dell'impero persiano, vi fossero tutte le condizioni per una redazione del canone, più o meno come suggerito da Hoffmann. Inoltre, la sopravvalutazione dell'oralità in un contesto di ampia diffusione della scrittura e di palese competizione tra religioni diverse portatrici di un Libro sacro, sembra disegnare uno scenario anacronistico. La questione, quindi, è tutt'altro che chiusa, anche su molti altri punti controversi.

Come ha, per esempio, notato Panaino [2004, 30-38, 95-105], in merito alla supposta inesistenza di Zaratustra, sarebbe oggi opportuno sottolineare il fatto che il vero problema non stia tanto nella ricostruzione di una biografia del profeta, operazione impossibile, poiché non si dispone di alcun elemento storico esterno che si possa considerare come un indiscusso punto di ancoraggio cronologico. Infatti, anche se si volesse desumere che tale figura non sarebbe stata altro che il frutto di un'invenzione mitologica, resterebbe comunque l'evidenza rappresentata dall'innovazione (più o meno radicale) costituita dal mazdeismo nella cultura religiosa del mondo indo-iranico antico. Conseguentemente, anche se non vi fosse un «fondatore», il gruppo che lo avrebbe inventato, si trasformerebbe paradossalmente in Zaratustra stesso, e lo scenario cambierebbe di poco. L'accento, quindi, non cade più sulla determinazione di una personalità sfuggente, ma sul contenuto innovativo di una cultura rituale e spirituale che, di fatto, ha escluso dal rituale gli antichi dei ed ha rigettato il sa-

crificio notturno [cfr. Panaino 2004, 31-49]. Tali fatti appaiono estremamente rilevanti nel contesto di una cultura arcaica, poiché la rottura della tradizione, soprattutto quella rituale, implica una crisi ed una soluzione agita da persone reali. Inoltre, resta la differenza rimarchevole rispetto al mondo vedico, che, di fatto, non ha mai attribuito ad una qualsivoglia figura sacerdotale un ruolo fondativo paragonabile a quello assunto da Zoroastro. Quindi, resta legittimo e importante il confronto stretto con la tradizione antico-indiana, ma non si possono negare le palesi differenze. Per tale ragione, sembrerebbe ragionevole ammettere la storicità di una figura cardine, denominata Zaratustra, che, come nel caso di altri profeti o riformatori, sarebbe stata in seguito mitizzata, come supposto da Alessandro Bausani [1959, 35] ed altri studiosi [Gnoli 2000, 187]. Si deve, altresì, notare che, sebbene la letteratura avestica (e soprattutto quella gāthica) si sia espressa mediante un linguaggio poetico-speculativo strettamente connesso alla dimensione della ritualità e del sacrificio (intorno al quale si incentrava – e ancora oggi si incentra – in contesto mazdaico il momento dell'incontro tra umano e divino, tra sacerdote e Dio), essa ha introdotto categorie (come quella della doppia articolazione dell'essere) di cui è legittimo soppesare la profondità [cfr. Panaino 2001], anche in rapporto con gli ulteriori sviluppi assunti in età sasanide [cfr. Bibliografia finale]. Bisogna, peraltro, rimarcare che una via d'uscita per molte *querelles* sarebbe forse da trovarsi in una futura revisione della terminologia utilizzata per definire lo zoroastrismo; necessariamente, termini come «monoteismo» e «politeismo» sono stati impiegati con un eccessivo appiattimento sulla tradizione teologico-filosofica di derivazione giudaico-cristiana e, senza dubbio, come tali mal si adattano ad un impianto religioso che sfugge ad una facile tipologizzazione. Liberata da preoccupazioni di ordine confessionale, la storia dello zoroastrismo dovrebbe soffermarsi sul fatto che i membri di tale comunità, *ab antiquo*, si sono designati come *māzdayasni-* (pahl. *māzdēsñ*)

[cfr. Panaino 1993, 2003], ossia «mazdei», e che pertanto la centralità di un solo Dio è indiscutibile, mentre tale connotazione esclusiva non appare tra diversi popoli del mondo indo-iranico antico, né del Mediterraneo. La presenza di altri esseri divini andrebbe allora inscritta all'interno di tale sistema, accettandola come una diversità patente rispetto al modello del monoteismo islamico, ma forse meno inverosimile di quanto appaia ad alcuni, almeno se paragonata alle contraddizioni presenti in altre tradizioni che si denominano monoteiste [cfr. Bibliografia finale].

Da sottolineare, infine, la forte ripresa degli studi dedicati all'innologia avestica tra la fine del secolo e gli inizi del nuovo [cfr. bibliografia finale], che investe strettamente il tema dei cicli mitologici di origine antico-iranica se non addirittura indo-iranico.

### 3. *Lo zoroastrismo in età ellenistica e tardo-antica*

Lo zoroastrismo di età post-achemenide [cfr. Wiesehöfer 1994], partica e sasanide, è stato nel corso del XX secolo indagato con strumenti sempre più complessi ed adeguati; molta attenzione ha giustamente suscitato la Commagene ed in particolare il culto sincretistico fondato da Antioco I [cfr. Bibliografia finale], anche per i suoi possibili rapporti, secondo alcuni studiosi [cfr. Waldmann 1973], con il mitraismo occidentale [cfr. Bibliografia finale]. Non solo il repertorio delle fonti letterarie medio-iraniche è stato progressivamente trattato in modo sempre più raffinato grazie a strumenti filologici, linguistici ed epigrafici finalmente idonei (si consideri ad esempio il complesso dibattito relativo alla fonetica ed alla fonologia del medio-persiano ed alle trascrizioni adottate sulla base dei criteri proposti da D.N. MacKenzie [1967, 17-29]), ma la stessa indagine archeologica ha portato ad una migliore comprensione dell'ecumene iranica. Peraltro, anche la stessa cultura partica, soprattutto grazie agli studi di J. Wolski [1993], è stato oggetto di analisi più attente, che si sono liberate da pre-

giudizi antichi, tendenti a considerarla come minore e provinciale rispetto a quella sasanide [cfr. Bibliografia finale]. Non si tralascierà, peraltro, di notare i rimarchevoli progressi ottenuti in discipline come la sfragistica e la numismatica, dalle quali sono emersi dati di notevole significato anche per gli studi storico-religiosi (R. Göbl, Ph. Gignoux, R. Gysselen, M. Alram, N. Schindel, P. O. Skjærø, C. G. Cereti, A. Gariboldi).

Per quanto concerne più strettamente la letteratura pahlavi, molte ricerche storico-filologiche si sono concentrate sulla cosmogonia, che appare finalmente organizzata in forma compiuta e soprattutto sul rapporto tra zoroastrismo e zurvanismo, già agitato per la fase più antica. Si vedano, in proposito, i saggi di Shaul Shaked [1994], che ha delineato le tendenze evolutive presenti nella cultura sacerdotale mazdaica. Inoltre, significativi studi sono stati rivolti all'ideologia del potere e alla regalità sacra (Gnoli, Panaino [2003, 2004]), nonché allo studio della cultura astrale (C.A. Nallino [1922], W.B. Henning [1942], D.N. MacKenzie [1964], D. Pingree [1978, 1989], A. Panaino [1998], E. Raffaelli [2001]), senza peraltro che fosse trascurato il ruolo mediatore svolto dall'Impero sasanide tra Oriente ed Occidente. Di estrema importanza gli studi di Gnoli sulla propaganda politico-religiosa della dinastia sasanide, sulla figura del *x<sup>a</sup> arənah*, pahl. *xwarrah* [cfr. Bibliografia finale], lo splendore aureolato, in particolar modo sulla formazione dell'idea di Iran, che sarebbe stata elaborata soli al principio dell'età sasanide [1989]. Segnaliamo, inoltre, l'attenzione dedicata allo zoroastrismo in Sogdiana e Battriana, sia attraverso le fonti sia attraverso i dati archeologici e l'iconografia artistica [cfr. Bibliografia finale], nonché la rilevanza attribuita alla tradizione rappresentata dai Maga Brāhmaṇa in India [cfr. Panaino 1996].

#### 3.1. Lo zurvanismo

Il problema dell'origine e del ruolo dello zurvanismo nella cultura religiosa iranica si è manifestato in modo notevole nella prima



metà del Novecento, quando sia Benveniste [1929, 78-117] sia Nyberg [1938, 388-394] e Widengren [1938, 300 ss.; 1968, 314-327], gli attribuirono non solo un'origine molto antica, ma anche un'autonomia oggettivamente indimostrabile (particolarmente nel caso degli studiosi della Scuola Scandinava che ne fanno una divinità meda). La figura di Zrvan è molto pallida nell'*Avesta* [Zaehner 1955, 275], mentre la sua importanza viene straordinariamente rilevante nella letteratura pahlavi, al punto che alcuni studiosi, come il Christensen [1944, 149-159], arrivarono a considerare tale tradizione come quella ufficiale per il periodo sasanide. Di fatto, l'esposizione più articolata della cosmologia zurvanita, che eleva il Dio del tempo ad entità generatrice di una coppia gemellare, composta da Ohrmazd (frutto del sacrificio) ed Ahreman (frutto del dubbio), è attestata solo in fonti cristiane armene (Eznik di Kolb ed Elišē Vardapet) e siriane (Teodoro bar Kōnay e Yoḥannān bar Penkayē) [cfr. Zaehner 1955, 275-451; Benveniste 1932], mentre la letteratura zoroastriana in pahlavi e neopersiano contiene solo alcune opere la cui impostazione può essere ricondotta ad un influsso zurvanita (problema su cui si sono concentrati Nyberg [1929, 1931] e Zaehner [1955]). Una particolare importanza è stata attribuita dagli specialisti ad un'opera perduta di Teodoro di Mopsuestia [cfr. Bidez - Cumont 1938, I, 63; II, 87-92; Zaehner 1955, 447], che avrebbe costituito la fonte delle successive notizie riportate dai polemisti cristiani, ma in alcuni casi appare più probabile che determinate varianti mitologiche dello zoroastrismo fossero direttamente note ai cristiani d'Iran e che appartenessero al folklore iranico [cfr. de Menasce 1937-1939; Panaino 2007]. Lo sviluppo dello zurvanismo viene ricondotto da alcuni studiosi, come Gnoli [1991] e la Boyce, che però ne enfatizza la componente ereticale [1982, II, 231-236, 237-241], al contatto tra mondo iranico e cultura australe babilonese, da cui sarebbe scaturita una nuova sintesi monistica, mentre altri propendono per un'epoca posteriore, come Gignoux [1981]

e Shaked [1979, XXXIV]. Quest'ultimo, come peraltro anche Molé [1959], ha insistito sul fatto che la costruzione di un movimento ereticale zurvanita non sarebbe altro che un'invenzione della storiografia moderna, enfatizzando così la presenza di cosmologie diverse in seno allo zoroastrismo sasanide [Shaked 1992]. Non sono mancate nel dibattito alcune riflessioni, avanzate da J. Scheftelowitz [1929], volte a sottolineare la potenziale influenza delle speculazioni sul tempo riconducibili al passato indo-iranico (come confermerebbe la stessa letteratura indiana dedicata a Kāla), nonché l'apporto di tradizioni astromantiche di origine mesopotamica, alle quali andrebbero però aggiunti diversi elementi ellenistici (in particolare le speculazioni intorno alla figura di Αἰών [cfr. Junker 1923; Degani 1961]) ed in seguito gnostici [Gnoli 1994, 544-545]. Gli elementi fatalistici e marcatamente astrologici presenti in tale orientamento religioso, per molti versi caratterizzato da un certo atteggiamento pessimistico e da un particolare peso attribuito al destino (pahlavi *baxt*), sono stati ripetutamente analizzati nella letteratura secondaria, anche se si è talvolta ecceduto (il caso più evidente è quello di Zaehner), nella frammentazione dello zurvanismo in diverse sottocorrenti. Espliciti attacchi a mitologie e formule di carattere zurvanita appaiono anche nei martirologi cristiani (vedi oltre), e nella letteratura manichea [cfr. Asmussen 1965, 168, 194].

### 3.2. Il manicheismo nel mondo iranico

Con le grandi scoperte etnolinguistiche avvenute in Asia centrale nello scenario drammatico del «grande gioco» tra potenze europee (Russia e Impero britannico), arricchite da quelle emerse nel Fayyūm, lo studio del manicheismo inizia ad essere condotto su fonti interne e non solo sulla base delle notizie riportate da autori ostili. Grazie a tali acquisizioni, riprende il dibattito sulle origini del manicheismo; dobbiamo però ricordare che, per quanto la tendenza a circoscrivere tale religione nel novero esclusivo delle ere-

sie cristiane avesse avuto i suoi sostenitori a partire dalla trattatistica più antica, già F.C. Baur nel 1831 ebbe a sottolineare l'influenza buddhista sul manicheismo, mentre per G. Flügel [1862] senza dubbio determinante sarebbe stato il sostrato zoroastriano insieme all'influenza cristiana. Il problema delle origini iraniche dello stesso gnosticismo fu posto, invece, con forza da W. Bousset [1907], seguito da R. Reitzenstein [1921], il quale, nel quadro teorico della celebre «Religionsgeschichtlichen Schule», tentò di ricostruire il tema del mistero iranico della salvezza, incentrato sul ruolo del «Salvatore-Salvato». Con K. Kessler [1889], il manicheismo venne, invece, collocato nel contesto gnostico più arcaico, permeato dalla tradizione babilonese. La fondamentale sintesi di P. Alfarc, apparsa tra il 1918 e il 1919, pose piuttosto l'accento sull'ambiente di Bardesane e Marcione, seguita da una diretta risposta alle teorie di Reitzenstein da parte di F.C. Burkitt [1925], il quale, a sua volta, volle insistere sulla dimensione cristiana della dottrina di Mani. Mentre i lavori di pubblicazione delle fonti centrasiatriche e copte andavano proseguendo (ed ancora proseguono) con vigore a cura di una straordinaria generazione di ricercatori soprattutto tedeschi, russi, francesi e inglesi [cfr. Bibliografia finale], a cui si sono col tempo aggiunti studiosi di altra provenienza, si è aperto il dibattito intorno alla figura di Gesù nel sistema manicheo, su cui si sono, ad esempio, concentrati E. Waldschmidt e W. Lentz [1926, 1933], e che ancor oggi attrae notevole attenzione [cfr. la sintesi di Sundermann 1991]. Inoltre, non sono mancate ulteriori voci, quale quella di H.H. Schaeder [1927], pronte a richiamare l'attenzione sulla componente ellenistica della religione manichea, o come quella di A.V.W. Jackson [1932], invece, a difenderne l'origine iranica. Nel 1949, la pregevole opera di H.-Ch. Puech non risolve il problema delle origini ispirative del manicheismo; di fatto, la forte contrapposizione che vide G. Widengren [1961, 1977] sostenere la derivazione iranico-mazdaica e, di contro, A. Böhlig [1975, 1992] e H.-J. Polotsky [1977] argo-

mentare quella cristiana, ha contrassegnato una parte consistente delle ricerche. Sebbene la più recente pubblicazione del Codice Manicheo di Colonia (opera in greco, ma tradotta dall'aramaico), fonte preziosissima a cui Luigi Cirillo (insieme a numerosi altri colleghi) ha dedicato importanti ricerche, dimostri i forti legami del giovane Mani con la comunità degli elchasaiti (e ciò ha ragionevolmente permesso di meglio circostanziare il contesto gnostico-cristiano di formazione di Mani), il dibattito tra gli studiosi in merito alle diverse componenti della sua dottrina non può considerarsi esaurito [cfr. Tardieu 1981; Jonas 1967; Merkelbach 1986; Rudolph 1990; Lieu 1992<sup>2</sup>, 1994], come ha in più occasioni rimarcato anche Gnoli [1969]. Infatti, la complessità della cultura mesopotamica posta nel III secolo tra due mondi quali quello occidentale e quello iranico, come, peraltro, la stessa probabile origine partica di Mani, esposto a molteplici sollecitazioni e modelli culturali e speculativi, legittimano un incessante lavoro di raffinamento e di ricostruzione secondo una prospettiva necessariamente interculturale. Ricordiamo, a proposito, che gli studi manichei sono in continua evoluzione e che da diversi anni opera con successo The International Association of Manichaean Studies, che è molto attiva nell'organizzazione di congressi e iniziative scientifiche oltremodo prestigiose.

Di estrema importanza i tre recenti volumi di studi e fonti sul manichesimo a cura di G. Gnoli per la Fondazione Lorenzo Valla; in preparazione anche un quarto volume sui riti, la poesia e la Chiesa manichea.

### 3.3. Il movimento mazdakita

Il mazdakismo ha costituito un fenomeno storico-politico molto particolare, in cui istanze religiose e politiche appaiono inscindibili; indubbiamente legato alle grandi crisi che sconvolsero l'Impero sasanide tra il V gli inizi del VI secolo d.C. [cfr. Panaino 2004], con echi anche a Bisanzio [cfr. Jarry 1968, 335-337; Carile 1978, 59-60], esso ha susci-

tato un notevole interesse non solo tra gli storici delle religioni, ma anche tra gli specialisti della tarda antichità, che si sono soffermati sia sugli aspetti economici connessi a tale movimento sia sulla riforma amministrativa di Cosroe I (531-579 d.C.) [cfr. Gariboldi 2006], al quale si deve l'eliminazione del sacerdote Mazdak, figlio di Bāmdād (avvenuta nel 528 o nel 529). Ugualmente importante è stata l'attenzione dedicata al forte consenso politico ottenuto dal sovrano sasanide presso la piccola nobiltà fondiaria (*dehgān*). Si deve inoltre ricordare che, per quanto sconfitto, il mazdakismo sopravvisse in forma sotterranea, sino a confondersi con altre «sette» perseguitate e aborrite, in particolare con i manichei; notevole influenza ebbe, infatti, su alcune posteriori eresie islamiche come quelle dei xurrāmīyah, dei qarāmītah e altre ancora (anche se forse di minore importanza [cfr. Yarshater 1983, 1001-1018; Sadighi 1938]). La conoscenza del mazdakismo e della sua storia si basa purtroppo solo su fonti esterne, provenienti da storici «occidentali» (in particolare Procopio, Agazia e Malala), da autori persiani e arabi (Ferdowsī nello *Šāhnāme*, «il Libro dei Re», e soprattutto *Šābrastānī* [XI-XII secolo], al-Tabarī, al-Thaʿalībī e Ibn al-Nadīm), nonché da cronachisti siriaci (Joshua lo Stilita); alcuni accenni dai toni fortemente ostili sul mazdakismo sono contenuti anche nei testi zoroastriani [cfr. Christensen 1925, 20-22], mentre sarebbe andato irrimediabilmente perduto il *Mazdak-nāmag* pahlavi, «il Libro di Mazdak» (tradotto in arabo da Ibn al-Muqaffāʾ; frammenti di tale fonte sono citati da al-Bīrūnī, Niẓām al-Muluk, Ibn al-Balkhī, Ibn al-Athīr, etc.), ma probabilmente si tratta di un'opera di cui oggi sembra dubbia l'esistenza [cfr. Tafazzoli 1984, 507-510]. L'assenza di fonti primarie spiega, quindi, le discussioni e le incertezze relative all'origine di questa dottrina (se eresia zoroastriana o filone di derivazione e ispirazione manichea) [cfr. Bibliografia finale]. Per alcuni studiosi tale dottrina sarebbe stata simile a quella manichea, con la differenza che solo la luce, paragonata al so-

vano, avrebbe agito per libera scelta, mentre, invece, le tenebre seguendo il caso. D'altro canto, sembra oggi alquanto difficile ritenere che, nonostante le coloriture gnostiche della sua dottrina, Mazdak potesse aver svolto il significativo ruolo storico-politico che ebbe presso la corte del sovrano Kawād, qualora fosse realmente stato manicheo, né, peraltro, i fondamenti religiosi del mazdakismo appaiono incompatibili ed incongruenti con la stessa tradizione zoroastriana.

Oltre alle fonti, che risultano essere sostanzialmente di parte ostile, l'analisi e la comprensione del fenomeno mazdakita e dei suoi contenuti ideali e politici (con particolare riferimento alle contestazioni relative all'ineguale distribuzione dei «beni», il pacifismo, il «comunismo delle donne» da sottrarre agli harem dei nobili e dei grandi proprietari terrieri, la contestazione degli accentramenti di proprietà fondiaria), hanno imposto una sempre più crescente attenzione per la stessa storiografia, che, di fatto, ha giustificato un più circostanziato approfondimento, anche da parte di studiosi di impianto marxiano. Si vedano, inoltre, gli eccellenti contributi di Otakar Klíma [1957, 1961, 1977] fondamentali nel dibattito accademico del XX secolo.

#### 3.4. Ebraismo e cristianesimo nell'Iran pre-islamico

Come è noto, i rapporti tra mondo iranico e giudaismo hanno attraversato la storia degli studi zoroastriani, ma, al di là delle questioni relative alle influenze tra l'una e l'altra cultura religiosa, non si può trascurare l'evidenza storica che ha visto sin dalla liberazione degli ebrei dalla cattività babilonese le due culture entrare in stretto e indissolubile rapporto [cfr. Panaino 2004, con ampia bibliografia]. Si aggiungerà, inoltre, che la comunità ebraica di Babilonia godette di favori e protezioni straordinarie sotto i parti, mentre, sotto i sasanidi, nonostante la centralizzazione più autoritaria del potere, la vicinanza tra tali mondi non mancò mai. Su questi temi si sono concentrati studiosi diversi con

opere di sintesi e di dettaglio, che hanno cercato di circostanziare la complessa storia delle relazioni tra mondo ebraico ed Iran. Non è possibile dimenticare, inoltre, l'esistenza di una preziosissima letteratura giudeo-persiana [cfr. Lazard 1995; Asmussen 1970; Gnoli 1964], che preserva non solo un materiale prezioso per conservatorismo linguistico, ma che testimonia, ancora oggi, una presenza ebraica ben radicata anche nelle terre iraniche.

Lo studio del cristianesimo in Iran sino ai primi secoli della dominazione islamica ha conosciuto sviluppi interessantissimi. Da una parte sono emerse nuove fonti, che testimoniano palesemente l'esistenza di una traduzione medio-persiana dei Salmi nella versione contenente i «Canoni» (*responsoria*) introdotti da Mār Abā, il *katholikos* della Chiesa di Persia (morto nel 552) [cfr. Andreas 1933]; i frammenti di tale salterio sono, infatti, stati scoperti nell'oasi di Bulayiq, nel Turkestan cinese, presso un convento e poi pubblicati da Andreas e Barr. (La datazione di questa versione del salterio è in discussione, ma certamente la traduzione dal siriano deve essere più antica e, secondo P.O. Skjærøv [1983], potrebbe risalire addirittura al IV secolo [cfr. anche Durkin-Meisterernst 2006; Gignoux 1969]). Ulteriori studi hanno confermato l'esistenza di una traduzione medio-persiana anche dei vangeli [Panaino 2000], sebbene si deve ritenere che tale Chiesa utilizzasse ampiamente anche il siriano. Inoltre, le missioni in Asia centrale hanno portato alla luce una ricca letteratura cristiana in sogdiano, di palese derivazione siriana, gran parte della quale è stata pubblicata in edizioni critiche grazie ai lavori di Müller, Henning, Gershevitch, Benveniste, Schwartz, Sundermann, Sims-Williams ed altri studiosi più giovani.

Lo studio delle vicende del cristianesimo al di là del *limes* partico e poi sasanide sono progressivamente uscite da una prospettiva prettamente eresiologica, che talora liquidava tale tradizione cristiana come nestoriana. In realtà, gli studi di Sebastian Brock [1996, 1994, 1980] hanno sensibilmente ricostrui-

to le complesse ed articolate formulazioni del simbolo nella storia del pensiero duofisita. Si è aperta anche una complessa discussione sul problema dell'identità dei cristiani di Persia [Brock 1982, 1992], se terribilmente dilaniati da una lealtà divisa tra la fedeltà ad un sovrano zoroastriano e quella ad un Dio cristiano, oppure se capaci di coniugare la doppia identità in una strategia di conquista del potere dall'interno [cfr. Panaino, in stampa]. Molta attenzione è stata inoltre dedicata negli studi alle complesse vicende delle minoranze cristiane ed ebraiche in ambito partico, ove esse godevano di una serie notevole di protezioni e, quindi, anche alla presenza dei Magi a Betlemme secondo la narrazione di Matteo 2, 1-12 [cfr. Panaino 2004; 2004a]. La pubblicazione degli atti delle Sinodo della Chiesa di Persia [Braun 1900; Chabot 1902], come quella di moltissimi martirologi [Bedjan 1891; Braun 1915; Hoffmann 1880], ha dato modo di studiare l'impatto del cristianesimo sulla società sasanide, visibile attraverso le controversie teologiche [de Menasce 1945; Nöldeke 1893; Braun 1903; Asmussen 1962] e di diritto canonico [Sachau 1914], ad esempio in merito alle norme matrimoniali (molto forte fu infatti lo scontro con la tradizione mazdaica che autorizzava l'incesto) e su altri costumi [cfr. Hutter 2003]. Tali fonti mostrano come le conversioni avessero coinvolto un numero rilevante di ex-zoroastriani, i quali tendevano a preservare molti dei costumi tradizionali. Complessa appare anche la questione delle eventuali influenze mazdaiche su alcuni aspetti del diritto canonico, ad esempio in materia di matrimonio degli ecclesiastici e dei monaci [cfr. Asmussen 1983; Gero 1983; Wiessner 1969]. Un tema significativo concerne le persecuzioni, divenute più significative con la progressiva cristianizzazione del mondo romano, in un quadro di scontro geopolitico bipolare tra Iran e Roma [Ortiz de Urbina 1937, 457-458; Panaino 2004a]. D'altra parte, la politica della corona sasanide è risultata in diversi casi molto meno faziosa, ben più articolata e politicamente attenta di quanto invece fosse l'attitudine del-

la Chiesa mazdaica, fatto che ha invitato a maggior prudenza nella revisione critica del processo di formazione della Chiesa di Persia e di separazione dalle comunità occidentali. Per nulla trascurabile è apparsa anche la complessa lotta tra duofisiti, monofisiti e melkiti, che vedrà, talora, le diverse gerarchie cristiane cercare l'aiuto del potere politico sasanide contro i propri rivali. In questo senso, l'Impero sasanide presenta una serie di fenomeni estremamente interessanti relativi alle dinamiche ostili, ma anche alle alleanze politiche tra le diverse comunità religiose, quella dei dominanti e quelle minoritarie. Alcuni studiosi si sono anche soffermati sulla reazione molto favorevole mostrata dai cristiani di Persia nel corso dell'invasione araba dell'Iran, che all'inizio apparivano come una sorta di confratelli, praticanti una religione sostanzialmente simile [cfr. Gero 1987, 43-48]. Molto interessante è stata anche la storia, che nel XX secolo è andata arricchendosi di dati linguistici, epigrafici e archeologici, delle missioni cristiane lungo la Via della Seta, in Cina ed in India [cfr. Li Tang 2002; Forte 1996]. La storiografia moderna non ha trascurato, infine, l'importanza della cristianizzazione dell'Armenia [cfr. Garsoian 1999, in particolare le pagine 134-239 relative alla «minaccia persiana»], evento che ebbe conseguenze non solo nello scacchiere geopolitico, ma anche nei rapporti tra cristiani e zoroastriani, visto che in Armenia la tradizione mazdaica aveva un suo peso rilevante, come documentato dalle stesse fonti armene, che, in effetti, concorrono ad arricchire la stessa storia dell'Iran e dello zoroastrismo [cfr. Russell 1987, 1990; Nigolian 1978; Garsoian 1980].

### Bibliografia

Introduzione: W. Brandenstein - M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden 1964; P. Briant, *Histoire de l'Empire Perse*, Paris 1996; M. Brosius, *Women in Ancient Persia (558-331 BC)*, Oxford 1996; C.G. Cereti, *La Letteratura pahlavi. Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli*

*studi e alla tradizione manoscritta*, Milano 2001; R.N. Frye, *The History of Ancient Iran*, München 1984; Id., *The Golden Age of Persia. The Arabs in East*, London 1993; R.G. Kent, *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven 1953<sup>2</sup>; V.F. Miller, *Studi Osseti*, a cura di P. Ognibene, Milano 2004; P. Ognibene, *Feste e Calendari degli Osseti*, Milano 2004; A. Panaino, *Greci e Irani: confronto e conflitti*, in *I Greci. Storia, Cultura, Arte Società*, III, S. Settis (dir.), *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, 79-136; A. Rossi, *La varietà linguistica dell'Iran achemenide*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 3 (1981), 211-227; R. Schmitt (Hrsg.), *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden 1989; J. Wiesehöfer, *Ancient Persia*, London-New York 1996.

Sull'epica ossetica: G. Dumézil, *Le Livre des Héros. Légendes sur les Nartes*, Paris 1965 (tr. ital. *Il libro degli eroi*, Milano 1969); Id., *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris 1978 (tr. ital. *Storie degli Sciti*, Milano 1980).

Sul buddhismo iranico: si rimanda, soprattutto per quanto concerne i testi khotanesi, ai lavori di H. W. Bailey, R. Emmerick, M. Maggi, G. Canevascini, etc. (utilissima la presentazione delle fonti da parte del compianto Emmerick, *A Guide to the Literature of Khotan*, Tokyo 1992<sup>2</sup>). Nel caso delle fonti sogdiano-buddhiste, si vedano i lavori di E. Benveniste, W. B. Henning, D.N. MacKenzie, N. Sims-Williams, etc. Cfr., infine, il capitolo *Buddhism among Iranian Peoples*, nella *Cambridge History of Iran*, III.2, Cambridge 1983, 949-964, a cura di Emmerick.

Sul rapporto tra il mondo iranico e la cultura greca: citiamo solo gli studi più recenti; altre opere fondamentali ma più vecchie saranno ampiamente menzionate nelle note bibliografiche successive. J.N. Bremmer, *The Birth of the Term «Magic»*, in «ZPE», 126 (1999), 1-12; W. Burkert, *Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts*, in *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens*, 1-5 June, 1981, ed. by R. Hägg, Stockholm 1983, 115-122; Id., *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di Cl. Antonietti, Venezia 1999; G. Gnoli, *Zoroastro nelle fonti classiche: problemi attuali e prospettive della ricerca*, in «Studi Urbinati», 67 (1995) 6, 281-295; A. de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden-New York-Köln 1997; P. Kingsley, *The Greek Origin of the sixth-century dating of Zoroaster*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 53 (1990), 245-265; Id., *Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 3rd Series, 5 (1995) 2, 173-209; A.D. Nock, *Paul and the Magus*, in *The Beginning of Christianity*, ed. by F. Jackson - K. Lake, V, London 1933, 164-188 (ristampato in Id., *Essays on Religion and the Ancient World, selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock's writings, and Indexes*, by Z. Stewart, I, Oxford

1986<sup>2</sup>, 308-330); A. Panaino, *Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background*, in *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Bures-sur-Yvette 1995, 205-225; Id., *References to the term Yašt and other Mazdaean elements in the Syriac and Greek Martyrologia*, in *Proceedings of the Fifth Conference of Iranian Studies*, ed. by A. Panaino - A. Piras, I, Ravenna 2003, Milano 2006, 87-102; J.R. Russell, *The Magi in the Derveni Papyrus*, in «Nāme-ye Irān-e Bāstān», 1/1 (2001), 49-59; M.-L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971; Id., *Hocus-Pocus in East and West: Theogony, Ritual and the Tradition of Esoteric Commentary*, in *Studies on the Derveni Papyrus*, ed. by A. Laks - G. W. Most, Oxford 1997, 80-90.

Sull'Iran preislamico, una buona bibliografia (sino al 1975) è stata pubblicata da J.D. Pearson, *A Bibliography of Pre-Islamic Persia*, London 1975. Per gli studi più recenti si vedano non solo le riviste di settore (in particolare «Abstracta Iranica») e la *Encyclopædia Iranica*, diretta da E. Yarshater, in corso di completamento, che è attiva dal 1982 (prima Costa Mesa, poi London-Boston, quindi New York); vedi G. Gnoli (ed.), *The First European Colloquium of Iranology*, (Rome, June 18th-20th, 1983), Roma 1985.

Sulla Societas Iranologica Europaea: ufficialmente fondata a Roma (presso l'IsMEO, oggi IsIAO) nel 1983, raccoglie un grandissimo numero di specialisti di tutto il dominio iranologico e organizza un importante convegno ogni 4 anni, nonché seminari e colloqui minori, tutti seguiti dalla pubblicazione degli Atti (per i quali rimandiamo al sito internet dell'istituto).

I. Lo zoroastrismo e le sue tradizioni: Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904; M. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford 1977; Id., *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979; Id., *Zoroastrianism and the Parsis*, London 1981; Id., *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour*, Costa Mesa-New York 1992; Kh.-R. Cama, *The Collected Works of K. R. Cama*, voll. I-II, ed. by N.D. Minocherji-Homji, M.F. Kanga, Bombay 1970; C.G. Cereti, *An 18th Century Account of Parsi History. The Qesse-ye Zartostiān-e Hendustān*, Napoli 1991; J.K. Chosky, *Purity and Pollution in Zoroastrianism*, Austin 1989; H. Humbach, *Pursišnihā. A Zoroastrian Catechism*, I-II, Wiesbaden 1971; K. Jamaspasa, *Aogemadāēcā. A Zoroastrian Liturgy*, Wien 1982; F.M. Kotwal, *Initiation into the Zoroastrian priesthood: present Parsi practice and an old Pahlavi text*, in *A Green Leaf. Papers in Honour of Professor J.P. Asmussen*, Leiden 1988, 299-307; Id., *A Persian Offering. The Yasna: A Zoroastrian Liturgy*, Paris 1991; Id. - J.W. Boyd, *A Guide to the Zoroastrian Religion*, Chico 1982; M. Macuch, *Inzest im Vorislamischen Iran*, in «Archaeologische Mitteilungen aus Iran», 24 (1991), 141-154; J.J. Modi, *Anthropological Papers. Papers read before the Anthropological Society of Bombay*, I-III, Bombay 1911-1918-1924; Id. *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1937 (reprint Bombay 1995); A.

Panaino, *Iniziazione e dimensione esoterica nella tradizione mazdaica*, in Id. (a cura di), *Sulla Soglia del Sacro*, Firenze 1-3 marzo 2002. *Atti del Convegno di Studi*, Milano 2002, 105-122; É. Phalippou, *Voir aujourd'hui une antique tradition. Enquête audiovisuelle sur les rites domestiques des Communautés zoroastriennes d'Inde et d'Iran*. Tesi dottorale discussa alla École Pratique des Hautes Études, Parigi 2001; Id., *Aux sources de Shébérazade. Contes et coutumes des femmes zoroastriennes*, Leiden 2003; M. Stausberg, *Die Religion Zarathushtras*, III, *Geschichte - Gegenwart - Rituale*, Stuttgart 2004 (con due CD-Rom); M. Vitalone, *Le comunità zoroastriane d'Iran dopo la Rivoluzione*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale», 45 (1985), 177-192; Id., *The Persian «Revāyats»*. *A Bibliographical Reconnaissance*, Napoli 1987.

I.1. La nascita degli studi zoroastriani in Occidente sino al XX secolo: A.H. Anquetil-Duperron, *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*, 3 voll., Paris 1771; E. Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, Paris 1833; Chr. Bartholomae, *Zum Altiranischen Wörterbuch*, Strassburg 1906; C. Clemen, *Fontes Historiae Religionis Persicae*, Bonn 1920; Id., *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen 1920; J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1915<sup>8</sup>; K.F. Geldner, *Prolegomena*, in Id., *Avesta, the Sacred Books of the Parsis*, I, Stuttgart 1886-1896; *Grundriss der Iranischen Philologie*, hrsg. von W. Geiger - A. Kuhn, I/1, Strassburg 1896; Th. Hyde, *Historia religionis veterum Persarum, eorumque magorum*, Oxford 1700; A. Panaino, *La Persia nel pensiero e negli scritti di Hegel*, in «Paideia», 42 (1987), 193-213; Id., *Francesco Adolfo Cannizzaro iranista*, in «Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti», 268, 1997 (2000), 135-159, in particolare 152-153; R. Rask, *Om Zendsprogets Aelde og Aegthed*, Copenhagen 1826; G. Sarton, *Anquetil-Duperron (1731-1805)*, in «Osiris», 3 (1938), 193-223; R. Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron*, Paris 1934; M. Stausberg, *Faszination Zarathushtras*, 2 voll., Berlin-New York 1998; Fr. Wolff, *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen, übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch*, Strassburg 1910;

Per una visione sintetica della letteratura avestica si vedano: J. Kellens, s.v. *Avesta*, in *Encyclopædia Iranica*, III, London 1989, 35-44; A. Panaino, *Avesta, in Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, I, Tübingen 1999<sup>4</sup>, 1024-1026.

Per le edizioni e traduzioni dell'*Avesta*: Fz. Spiegel, *Avesta. Die heiligen Schriften der Parsen zum ersten Male in Grundtexte sammt der Huzvaesch-Übersetzung herausgegeben*, I-II, Leipzig 1853-1858; N.-L. Westergaard, *Zendavesta or the Religious Book of the Zoroastrians*, I, Copenhagen 1852-54 (il secondo volume, sebbene annunciato, non sarà mai pubblicato); F. Spiegel, *Avesta. Die heiligen Schriften der Parsen dem Grundtext übersetzt mit steter Rücksicht auf die Tradition*, I, Leipzig 1852, II, Leipzig 1859, III, Leip-

zig 1863. Sempre di Spiegel si rammenta il *Commentar über das Avesta*, I, Wien 1864, II. Wien 1868; I. Pietraszewsky, *Zend-Avesta ou plutôt Zen-Dawasta (...)*, I-III, Berlin 1862 (con traduzione francese e polacca); Ch. de Harlez, *Avesta, livre sacré du Zoroastrisme*, Paris 1881<sup>2</sup>; si veda la bibliografia raccolta da B. Schlerath, *Avesta-Wörterbuch. Vorarbeiten*, I, Wiesbaden 1968, XI-XXXII; J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 3 voll., Paris 1892-1893. Esiste anche una precedente traduzione inglese, nella serie dei «Sacred Books of the East», dei testi avestici recenziatori sempre a cura di Darmesteter, di qualità certamente meno rimarchevole.

Sulla storiografia mazdaica: in particolare si tengano presenti il già citato lavoro di Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, che costituisce una storia degli studi sino alla metà degli anni cinquanta del secolo scorso, nonché l'appendice apposta dallo stesso autore in conclusione de *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, 384-399; si segnala anche *La religione zoroastriana* (guida critica e bibliografica), a cura di A. Panaino, in appendice alla riedizione di F. A. Cannizzaro, *Vendidad*, (prima ed. Palermo 1916) Milano 1990, 235-300. Si legga, inoltre, la sezione dedicata alla storia degli studi a cura di A. de Jong, in *Traditions of the Magi*, in particolare il capitolo *Views of Zoroastrian History* (39-75). Importante, anche se molto orientata, la ricostruzione proposta da J. Kellens, *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris 2006. Una rassegna delle posizioni sui singoli temi è stata altresì offerta di recente da M. Stausberg, *Die Religion Zarathushtras*, I, Stuttgart 2002.

1.2. Una storia di «problemi» aperti: H. Lüders, *Varuṇa, I, Varuṇa und die Wasser*, Göttingen 1951; II. *Varuṇa und Rta*, Göttingen 1959; A. Panaino, *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent. Quatre leçons au Collège de France* (Paris, 7, 14, 21, 18 mai 2002), Wien 2004, 77-95; P.O. Skjærvo, *Truth and Deception in Ancient Iran*, in C. Cereti - F. Vajifdar (ed.), *Ataš-e Dorun - The Fire Within: Jamsbid Soroush Soroushian Memorial Volume*, II. *Assembled Papers on History and Culture of Ancient Iran in Commemoration of the life of J. Soroush Soroushian 1914-1999*, Bloomington 2003, 383-434; R.Ch. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961 (tr. ital. *Zoroastro e la fantasia religiosa*, Milano 1962).

Sui rapporti tra mazdeismo e zoroastrismo: M. Mayrhofer, *Neuere Forschungen zum Altpersischen, in Donum Indogermanicum*, Festgabe für A. Scherer, Heidelberg 1971, 51-52; A. Ungnad, *Abura-Mazdāh und Mithra in assyrischen Texten*, in «Orientalistische Literatur Zeitung», 46 (1943), 193-201.

2. La data di Zarathuštra e la cronologia avestica nel quadro delle grandi correnti storiografiche iranologiche: Benveniste, *L'Ērān vēj et l'origine légendaire des Iraniens*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 7 (1933), 265-274; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I. *The Early Period*, Leiden-Köln 1975, II. *Under the Achaemenians*, Leiden-Köln 1982; Id., *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour*, Costa Mesa-New York 1992; C. Cere-

ti, *Padīrīftān ī dēn and the Turn of the Millennium*, in «East and West», 45 (1995) 1/4, 321-327; G. Gnoli, *Ricerche storiche sul Sistān antico*, Roma 1967; Id., *Zoroaster's Time and Homeland*, Napoli 1980; Id., *The Idea of Iran*, Roma 1989; Id., *The Idea of Iran; More on the Khwarezmian Hypothesis*, in *Corolla Iranica. Papers in Honour of Professor D.N. MacKenzie*, Frankfurt a.M. 1991, 74-78; Id., *Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro; La religione zoroastriana*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, I, *Le religioni antiche*, Roma-Bari 1994, 455-565; Id., *Zoroaster and History*, New York 2000; W.B. Henning, *An Astronomical Chapter of the Bundahišn*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», (1942), 229-248; Id., *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor?*, London 1951; H. Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, 2 voll., Heidelberg 1991; St. Insler, *The Gathas of Zarathustra*, Tehéran-Liège 1975; J. Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien, Quatre leçons au Collège de France*, Paris 1991; Id., *Quatre siècles obscurs*, in *Transition Periods in Iranian History*, Paris 1987, 135-139; Id. - E. Pirart, *Les textes vieil-avestiques*, Wiesbaden 1988 (vol. I); 1990 (vol. II); 1991 (vol. III); D.N. MacKenzie, *Khwarezmian and Avestan*, in «East and West», 38 (1988), 81-92; A. Panaino, *Gli Yašt dell'Avesta: metodi e prospettive*, in «Atti del Sodalizio Glottologico Milanese», 30 (1992), 159-184; Id., *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent*, Wien 2004; Id. - V. Sadovski, *Die Entwicklung der Sprache des Avesta in vergleichend-historischer Perspektive*, Wien in stampa; P. Tedesco, *Dialektologie der westiranischen Turfantexte*, in «Le Monde Oriental», 15 (1921/1924), 184-258.

Sullo *Yasna Haptanhāiti*: J. Narten, *Der Yasna Haptanhāiti*, Wiesbaden 1986; O.G. von Wesendonk, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna Haptanhāiti*, Bonn - Köln 1931; Th. Baunack, *Studien auf dem Gebiete des griechischen und der arischen Sprachen*, II. Theil, *Der Yasna Haptanhāiti*, Leipzig 1886.

2.1. Le grandi sintesi tra scuola tradizionale e soluzioni alternative: Chr. Bartholomae, *Die Gatha's des Avesta. Zarathushtra's Verspredigten*, Straßburg 1905; Id., *Zarathushtra's Leben und Lebre. Akademische Rede* (Heidelberg 22. November 1918), Heidelberg 1924; J. Darmesteter, *Haurvatāt et Ameretāt*, Paris 1875; Id., *Ohrmazd et Ahriman*, Paris 1877; J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958; G. Dumézil, *Naissance d'Archanges. (Jupiter Mars Quirinus, III). Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris 1945; W. Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen 1882; Id., *Vaterland und Zeitalter des Avestā und seiner Kultur*, in «Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften in München», 1884 (1885), 315-385; Id., *Die Amaša Spantas. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung*, Wien 1916; K.F. Geldner *Avestalitteratur, in Grundriss der Iranischen Philologie*, II, Strassburg 1904, 1-53; Id., *Die zoroastriische Religion (Das Avestā)*, Tübingen 1911; I. Gershevitch, *Zoroaster's Own Contribution*, in

«Journal of Near Eastern Studies», 23 (1964) 1, 12-38; L.H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions. Ratanbai Katrak Lectures*, Bombay 1929; M. Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, Bombay 1962 (sec. ed. London 1878); Cl. Herrenschmidt, *Il était un fois dans l'Est*, in Fr. Schmidt (éd.), *L'Impensable Polythéisme*, Paris 1988, 301-339; J. Hope Moulton, *Early Zoroastrianism*, London 1913; Id., *The Treasure of the Magi*, London 1917; A.V.W. Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, New York 1899; Id., *Zoroastrian Studies*, New York 1928, 24-25; J. Kellens, *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris 2006; H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen 1930; J. Markwart, *Untersuchungen zur Geschichte von Eran*, in «Philologus», Supplement-Band 10, (1907); Id., *A Catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr (Pahlavi Text, Version and Commentary)*, ed. by G. Messina, Rome 1931; Id., *Wehrot und Arang. Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran*, Leiden 1938; G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma 1930; Id., *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933; L.H. Mills (tr.), *The Zend-Avesta*, III, Oxford 1887; Id., *Zaradūštra, Philo, the Achemenids and Israel*, Leipzig 1906; Id., *Our own Religion in ancient Persia ... presenting the Zend Avesta as collated with the Pre-Christian exilic Pharisaism*, London 1913; C.P. Tiele, *Die Kosmogonie des Awesta und Genesis I*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 6 (1903), 244-246; R.Ch. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961 (tr. ital. *Zoroastro e la fantasia religiosa*, Milano 1962).

Sui rapporti tra ebraismo e zoroastrismo: Ch. de Harlez, *Des origines du Zoroastrisme (sixième et dernier article)*, in «Journal Asiatique», Septième Série, (Août-Septembre 1880), (1879), 105-179, in particolare 116-117, 141-142; L.H. Gray, *Cosmogony and Cosmology (Iranian)*, in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV, Edinburgh 1908-1927, coll. 161-162, in particolare 162; J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London 1913, 291-292; R. Pettazoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna 1920, 76-84; R.Ch. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961, 54-55; A. Panaino, *L'ecumene iranica e lo Zoroastrismo nel loro sviluppo storico*, in *Atti del Seminario invernale: Il popolo del ritorno: l'epoca persiana e la Bibbia*. Lucca, 25-27 gennaio 2000, Lucca 2001, 13-100; Id., *Trends and Problems concerning the Mutual Relations between Iranian Pre-Islamic and Jewish Cultures*, in *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography. Proceedings of the Fourth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Ravenna, Italy, October 13-17, 2001*, ed. by A. Panaino and A. Piras, Milano 2004, 209-236; L.Ch. Casartelli, *La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides*, Louvain 1884, 24-28, nonché da A.V.W. Jackson, *Zoroastrian Studies*, New York 1928,

120; G. Gnoli, *Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», N.S. 13, (1963), 163-193.

2.2. La Scuola Scandinava ed i nuovi scenari interpretativi: V.I. Abaev, *Skijskij byt i reforma Zoroastra* (Il modo di vita scitico e la Riforma di Zoroastro), in «Archiv Orientální», 24 (1956), 23-56; E. Benveniste, *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, Paris 1929; Id., *Les Mages dans l'Ancien Iran*, Paris 1938; Id. - L. Renou, *Vṛtra et Vṛdragna*, Paris 1934; A. Christensen, *L'empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la cour*, København 1907; Id., *Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique*, Copenhagen 1928; Id., *Les Kayanides*, Copenhagen 1932; Id., *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I, Stockholm 1917, II, Leiden 1934; Id., *L'Iran sous les Sassanides*, København 1944; J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gāthā*, Paris 1949; Id., *Ormazd et Abriman. L'aventure dualiste dans l'antiquité*, Paris 1953; Id., *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962; Id., *La religion des Achéménides*, in G. Walser (Hrsg.), *Beiträge zur Achämenidengeschichte*, Wiesbaden 1972, 59-82; W.Sh. Fox - E.E.K. Pemberton, *Passages in Greek and Latin Literature relating to Zoroaster and Zoroastrianism*, Bombay 1928; I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, 22-26; Ph. Gignoux, *Les inscriptions de Kirdîr et sa vision de l'au-delà*, Roma 1990; Id., *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Roma 2001; Fr. Grenet, *Pour une nouvelle visite à la vision de Kirdîr*, in «Studia Asiatica», 3 (2002), 5-27; S.S. Hartman, *Gayōmart, Uppsala 1953*; W.B. Henning, *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor?*, London 1951; J. Hertel, *Das Pañcatantra. Seine Geschichte und seine Verbreitung*, Leipzig-Berlin 1914; Id., *Die Zeit Zoroasters*, Leipzig 1924; Id., *Die Himmelstore im Veda und im Awesta*, Leipzig, 1924; Id., *Achaemeniden und Kayaniden: ein Beitrag zur Geschichte Irans*, Leipzig 1924; Id., *Die arische Feuerlehre. I. Teil*, Leipzig 1925; Id., *Die Methode der arischen Forschung*, Leipzig 1926; Id., *Die Sonne und Mithra im Awesta auf Grund der awestischen Feuerlehre dargestellt*, Leipzig 1927; Id., *Beiträge zur Metrik des Awestas und des Rgvedas*, Leipzig, 1927; Id., *Beiträge zur Erklärung des Awestas und des Vedas*, Leipzig 1929; Id., *Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer, mit Text, Übersetzung und Erklärung von Yašt 18 und 19*, Leipzig 1931; Id., *Yašt 14, 16, 17. Text, Übersetzung, Erläuterung. Mithra und Ərəxša*, Leipzig 1931; Id., *Die awestischen Jahreszeitenfeste: Afringān 3*, Leipzig 1934; Id., *Der Planet Venus im Awesta*, Leipzig 1936; A. de Jong, *Traditions of the Magi*, Leiden 1997; J. Kellens, *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris 2006; B. Lincoln, *The Indo-European Cattle-raiding Myth*, in «History of Religions», 16 (1976) 1, 42-65; M. Mauss, *Résumé de la communication présentée par A. Meillet à propos des «Gāthās de l'Avesta» et l'intervention de Mauss à sa suite*, in «L'Anthropologie», 34 (1924), 295-298 (riedito in Id., *Œuvres*, III,



*Cohésion sociale et divisions de la sociologie* Paris 1969, 553-556); A. Meillet, *Observations critiques sur le texte de l'Avesta*, in «Journal Asiatique», 10 (1917), 183-214; Id., *Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta faites à l'Université d'Upsal pour la Fondation Olaus Petri*, Paris 1925; H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938; A. Panaino, *An Aspect of the Sacrifice in the Avesta*, in «East and West», 36 (1986) 1-3, 271-274; Id., *Social and economical patterns in Old Avesta. Reflections on the history of a problem*, in R. Gyselen - M. Szuppe (éd.), *Actes du Colloque International Matériaux pour l'histoire économique du monde iranien (Strasbourg 15-17 septembre 1997)*, in «Studia Iranica», 21 (1999), 13-33; Id., *The Lists of Names of Abura Mazdâ (Yašt I) and Vayu (Yašt XV)*, Roma 2002; G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955; Id., *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 (tr. fr. *Les Religions de l'Iran*, Paris 1968); Id., *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Uppsala-Leipzig 1938; S. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund 1938; Id., *Vayu*, Lund 1941; P.O. Skjærvo, *Hymnic Composition in the Avesta*, in «Die Sprache», 36, (1994), 199-243.

Sul calendario zoroastriano: non si capisce come Kellens (*La quatrième naissance de Zarathushtra*, 98) possa ritenere la scelta di Nyberg come una soluzione adeguata, visto l'apriorismo degli argomenti usati dallo studioso svedese. Non è possibile in questa sede dar conto delle complesse discussioni dedicate al calendario «zoroastriano»; si rimanda pertanto a A. Panaino, *G. Schiaparelli e la storia dei più antichi sistemi calendariali iranici*, in *Atti del Seminario di studi sul tema: «G. Schiaparelli storico della Astronomia e uomo di cultura»*, Milano, 12-13 maggio 1997, *Osservatorio Astronomico di Brera*, Milano 1999, 99-14; Id., *Quelques réflexions sur le calendrier zoroastrien, in Iran. Questions at Connaissances, I. La période ancienne. Textes réunis par Ph. Huysse. Quatrième Conférence européenne d'Études Iranienne. Paris, 6-10 septembre 1999*, Paris 2002, 221-232; Id., *Calendars. i. Pre-Islamic calendars*, in *Encyclopedia Iranica*, 4, 1990, 658-668; Fr. De Blois, *The Persian Calendar*, in «Iran», 24, (1996), 39-54.

2.3. Il dibattito nella seconda metà del Novecento tra rinnovamento metodologico e nuovi strumenti teorici: F.K. Andreas, *Die Entstehung des Awesta-Alphabetes und sein ursprünglicher Lautwert*, in *Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses, Hamburg September 1902*, Leiden 1904, 99-106; H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943 (ried. con nuova introduzione Oxford 1971<sup>2</sup>); A. Bausani, *Persia religiosa da Zaratustra a Bahâ'u'llâh*, Milano 1959 (rist. Cosenza 1999); R.S.P. Beekes, *A Grammar of Gatha-Avestan*, Leiden 1988; M.N. Bogoljubov, *Molitva Achuramazda na drevneiranskom jazyke sredi aramejskixch nadpisej iz Arebsuna [An Old Iranian Prayer to Ahuramazda in Aramaic Characters. On the undeciphered Inscription from Cappadocia]*, in B.G. Gafurov

- E.A. Grantovsky - M.S. Ivanov (ed.), *Istorija Iranskogo Gosudarstva i Kul'tury. K 2500-lemu, Iranskogo Gosudarstva*, Moskva 1971, 277-285; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism, I: The Early Period*, Leiden-Köln 1975; Id., *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Manchester 1984; Id., *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979; Th. Burrow, *The Proto-Indoaryans*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», (1973), 123-140; W. Caland, *Beiträge zur Kenntniss des Avesta*, in «Kuhn's Zeitschrift», 30 (1890), 534-547; E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, II: Das mythische Denken*, Oxford 1923 (reprint Darmstadt 1997, 291-292); Fr. De Blois, *The Middle-Persian inscription from Costantinople: Sasanian or Post-Sasanian?*, in «Studia Iranica», 19 (1990), 209-218; F.K. Geldner, *Awestaliteratur*, in Id., *Grundriss der Iranischen Philologie, II*, Strassburg 1904, 1-53; I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, 26-44; Id., *Zoroaster's Own Contribution*, in «Journal of Near Eastern Studies», 23 (1964) 1, 12-38; Id., *In memoriam*, in *Henning Memorial Volume*, London 1970, VII-XXIV; Id., *Die Sonne das Beste*, in R.J. Hinneells, *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, Manchester 1975, 68-89; Id., *Mazdâscâ aburânhô*, in R. Schmitt - P.O. Skjærvo (Hrsg.), *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach*, München 1986, 83-101; Id., *Approaches to Zoroaster's Gathas*, in «Iran», 33 (1995), 1-29; G. Gnoli, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», N.S. 12 (1962), 95-128; Id., *Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», N.S., 13 (1963), 163-193; Id., *Lo stato di «maga»*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», N.S. 16 (1965), 105-117; Id., *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, in *Gururâjamañjarikâ. Studi in onore di G. Tucci*, Napoli 1974, 23-88; Id., *Universalismo e nazionalismo nell'Iran del III secolo*, in L. Lanciotti (a cura di), *Incontro di Religioni in Asia tra il III e il X secolo d.C.*, Firenze 1984, 31-54; Id., *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, Paris 1985; Id., *Ragha la zoroastriana*, in *Papers in Honour of Prof. Mary Boyce*, Leiden 1985, 276-228; Id., *The Idea of Iran. An Essay on its Origin*, Roma 1989; Id., *Einige Bemerkungen zum altiranischen Dualismus*, in *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991 by the Societas Iranologica Europaea*, Roma 1995, 213-231; Id., *Zoroaster in History*, New York 2000; W. Hartner, *Old Iranian Calendars*, in I. Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran, II: The Median and Achaemenid Periods*, Cambridge 1985, 714-791; W.B. Henning, *The Disintegration of the Avestic Studies*, in «Transactions of the Philological Society», 1942 (1944), 40-56; Id., *Zoroaster. Politician or Witch-*

- Doctor?*, London 1951; Cl. Herrenschildt - J. Kellens, *La question du rituel dans le mazdéisme ancien et achéménide*, in «Archives de Sciences sociales des Religions», 84 (1994), 45-67; E. Herzfeld, *Zoroaster and His World*, 2 voll., Princeton 1947; A. Hintze, *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar*, Wiesbaden 1994; Id., *The Rise of the Saviour in the Avesta, in Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden 1995, 77-97; Id., «Lohn» im Indoiranischen. Eine semantische Studie des Rigveda und Avesta, Wiesbaden 2000; Id., *On the literary structure of the Older Avesta*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 65 (2002) 1, 31-51; K. Hoffmann, *Der Injunktiv im Veda*, Heidelberg 1967; Id., *Zum Zeicheninventar der Avesta-Schrift*, in Id., *Aufsätze zur Indoiranistik*, I, Wiesbaden 1975, 316-325; Id., *Mārtānda and Gayōmart*, in *German Scholars on India*, II, Bombay 1976, 100-117 (ried. in Id., *Aufsätze zur Indoiranistik*, III, 715-732); Id., *Das Avesta in der Persis*, in *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest 1979, 89-93 (ried. in Id., *Aufsätze zur Indoiranistik*, III, Wiesbaden 1992, 736-740); Id., *Aufsätze zur Indoiranistik*, 3 voll., Wiesbaden 1975-1992; Id. - J. Narten, *Der Sasanidische Archetypus*, Wiesbaden 1989; H. Humbach, *Die Gāthas des Zarathustra*, 2 voll., Heidelberg 1991; Id., *The Gāthās of Zarathustra and the Other Old Avestan Texts*, Heidelberg 1991; Id., *Zarathustra, Prophet and Poet*, in F. Vajifard (ed.), *Proceedings of the First Gāthā Colloquium held in Croydon, England (5th-7th November 1993) under the auspices of the World Zoroastrian Organisation*, Whyteleaf (Surrey) 1998, 27-41; Id., *A Western Approach to Zarathustra*, Bombay 1984; Id. - P. Ichaporia, *The Heritage of Zarathustra. A New Translation of the Gāthās*, Heidelberg 1994; K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949; A. de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden-New York-Köln 1997; J. Kellens, *Les noms-racines de l'Avesta*, Wiesbaden 1974; Id., *Zoroastre et l'Avesta ancien*, Paris 1991; Id., *La quatrième naissance de Zarathustra*, Paris 2006; Id., *Le verbe avestique*, Wiesbaden 1984; Id., *Le sens du vieil-avestique hātām*, in «Münchener Studien zur Sprachwissenschaft», 50 (1989), 51-64; Id., *Le panthéon de l'Avesta*, Wiesbaden 1994; Id., *L'âme entre le cadavre et le paradis*, in «Journal Asiatique», 283 (1995), 19-56; Id. - É. Pirart, *Les textes vieil-avestiques*, Wiesbaden 1982; Id. - É. Pirart, *La strophe des jumeaux: stagnation, extravagance et méthodes d'approches*, in «Journal Asiatique», 285 (1997) 1, 31-72; J. Kellens, *Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna*, in «Journal Asiatique», 284 (1996) 1, 37-108; Id., *Études avestiques et mazdéennes*, I: *Le Ratauūō vispe mazišta (Yasna 1.1. à 7.23, avec Visprad 1 et 2)*, Paris 2006a; G. Klingenschmidt, *Farhang-i ōim. Edition und Kommentar*, Inaugural Dissertation Erlangen-Nürnberg 1968 (inedita); P.G. Kreyenbroek, *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*, Leiden 1985; F.B.J. Kuiper, *Notes on Vedic Noun-Inflexion*, Amsterdam 1942; Id., *Avestan mazdā-*, in «Indo-Iranian Journal», 1 (1957), 86-95; Id., *The Bliss of Āša*, in «Indo-Iranian Journal», 28 (1964), 96-128; Id., *Abura Mazdā «Lord Wisdom»*, in «Indo-Iranian Journal», 18/1/2, (1976), 25-42; Id., *On Zarathustra's language*, Amsterdam-London-New York 1978; J. Martínez - M. de Vaan, *Introducción al Avestico*, Madrid 2000; M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris 1963; Id., *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, Paris 1967; G. Morgenstierne, *Orthography and Sound-systems of the Avesta*, in «Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap», 12 (1942/1944), 30-82; J. Narten, *Die Ašaša Spāntas im Avesta*, Wiesbaden 1982; Id. (Hrsg.), *Yasna Haptanhāiti*, Wiesbaden 1986; Id., *Kleine Schriften*, hrsg. v. M. Albino - M. Fritz, Wiesbaden 1995; N. Oettinger, *Untersuchungen zur avestischen Sprache am Beispiel des Ardvīsur Yašt*, unpubl. maschinenschr. Habilitationsschrift, München 1983; Id., *Syntax des Relativsatzes und pluralischer Instrumental im Avestischen*, in «Indo-Iranian Journal», 29 (1986), 45-48; A. Panaino, *Philologia Avestica III. Av. māzdaiiasna- / māzdaiiasni- / māzdaiiasna-; M.P.I. mazdēsñ (?) / Part.I. mazdēsñ / Pahl. māzdēsñ / M.P.Man. māzdēs / Sogd.Man. \*mzt'yzñ*, in «Annali di Ca' Foscari», 32, 3 (Serie Orientale 24), 1993, 135-171; Id., *Il contributo del mondo iranico preislamico al pensiero filosofico*, in *Filosofie nel tempo*, a cura di P. Salandini e R. Lolli, opera diretta da G. Penzo, I: *Dalle origini al XVI secolo d.C.*, Roma 2001, 41-83; Id., *Gherardo Gnoli* (in russo), in G. Gnoli, *Nazvanie Alan v Sasanidskich Nadpisjach*, Vladikavkaz 2002, 7-10; Id., *Il Contributo di Ugo Bianchi allo studio del pensiero religioso dell'Iran antico*, in G. Casadio (a cura di), *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, Roma 2002, 145-171; Id., *Allocation*, in *Résumé de son épée d'academicien à M. le Prof. Gherardo Gnoli*. Paris. *La Sorbonne. Salon du Rectorat. 24 fevrier 2001*, Milano 2003, 23-29; Id., *Once upon Middle Persian māzdēsñ*, in S. Adhami (ed.), *Paitimāna. Essays in Iranian, Indo-Iranian and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt*, II, Costa Mesa (California) 2003, 321-327; Id., *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent*, 121-135, Paris 2004; Id., *The Scholarly Contribution of Ilya Gershevitch to the Young Avestan Studies and its Impact on the History of Zoroastrianism*, in *The Scholarly Contribution of Ilya Gershevitch to the Development of Iranian Studies. International Seminar 11th April 2003*, Ravenna, ed. by A. Panaino with the contribution of S. Circassia, Milano 2006, 49-67; R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna 1920; É. Pirart, *Kayān Yasn (Yašt 19.9-96). L'origine avestique des dynasties mythiques d'Iran*, Barcelona 1992; Id., *L'éløge mazdéen de l'ivresse*, Paris 2004; Id., *Guerriers d'Iran. Traductions annotées des textes avestiques du culte zoroastrien rendu aux dieux Tištrya, Miθra et Vr̥θrayna*, Paris 2006; A. Piras, *Hādōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano*

della sorte dell'anima. Edizione critica del testo avestico e pahlavi, traduzione e commento, Roma 2000; B. Schlerat, *Zarathustra. Wege der Forschung*, Darmstadt 1970; Id., *Die Gāthās des Zarathushtra*, in «Orientalistische Literaturzeitung», 57 (1962), 566-589; Id., *Avesta-Wörterbuch. Vorarbeiten. I: Index locorum zur Sekundärliteratur des Avesta. Vorarbeiten, II: Konkordanz*, Wiesbaden 1968; Id., *Gedanke, Wort und Werk im Veda und Avesta*, in *Antiquitates Indogermanicae. Studien zur indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker*, Innsbruck 1974, 201-221; Id., *Asa (Avestan Asa)*, in *Encyclopedia Iranica*, II, 1987, 694-696; H.-P. Schmidt, *Gathic maga and Vedic magha*, in K.R. Cama Oriental Institute International Congress Proceedings (5th to 8th January, 1989), Bombay 1991, 220-239; Id., *The Non-Existence of Abremān and the Mixture (gumēzišn) of Good and Evil*, in K.R. Cama Oriental Institute. Second International Congress Proceedings (5th to 8th January, 1995), Bombay 1996, 79-95; R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967; M. Schwartz, *Coded Sound Patterns, Acrostics, and Anagrams in Zoroaster's Oral Poetry*, in R. Schmitt - P.O. Skjærvo (Hrsg.), *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für H. Humbach*, München 1986, 327-392; Id., *Sound, sense, and seeing in Zoroaster: the outer reaches of orality*, in *International [Indo-Iranian] Congress Proceedings, 5th-8th January 1989*. K.R. Cama Oriental Institute Bombay, Bombay 1991, 127-163; Id., *The Ties that bind: On the Form and Content of Zarathushtra's Mysticism*, in F. Vajifdar (ed.), *New Approaches to the Interpretation of the Gāthās. Proceedings of the First Gāthā Colloquium held in Croydon, England (5th-7th November 1993) under the auspices of the World Zoroastrian Organisation*, Whyteleafe (Surrey) 1998, 127-197; E. Schwytzer, *Die sog. mißbräuchlichen Instrumentale im Avesta*, in «Indogermanische Forschungen», 47 (1929), 214-271; Sh. Shaked, *The Notions «mēnōg» and «gētīg» in the Pahlavi Texts and their Relation to Eschatology*, in «Acta Orientalia», 33 (1971), 59-61; P.O. Skjærvo, *Zarathushtra in the Avesta and in Manichaeism. Irano-Manichaica IV*, in *La Persia e l'Asia Centrale. Da Alessandro al X secolo*, Roma 1996, 597-628; Fr. von Spiegel, *Eränische Altertumskunde, I: Geographie, Ethnographie und älteste Geschichte*, Leipzig 1871; II: *Religion. Geschichte bis zum Tode Alexanders des Grossen*, Leipzig 1873; S.H. Taqizadeh, *Old Iranian Calendars*, London 1938; P. Thieme, *Mitra and Aryaman*, New Haven 1957; Id., *Vorzarathustrisches bei dem Zarathustriern und bei Zarathustra*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 107 (1957) 67-104; Id., *Reflections on the Vocabulary of Zarathustra's Gāthās*, in F. Vajifdar (ed.), *Proceedings of the First Gāthā Colloquium held in Croydon, England (5th-7th November 1993) under the auspices of the World Zoroastrian Organisation*, Whyteleafe (Surrey) 1998, 199-209; E.W. West, *Pahlavi Texts, IV: Contents of the Nasks*, Oxford 1892; M. Wilkins Smith, *Studies*

*in the Syntax of the Gathas of Zarathushtra together with texts, translation and notes*, Philadelphia 1929; R.Ch. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961.

Sulla letteratura pahlavi: si rimanda a H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943 (rist. con nuova introduzione Oxford 1971), ed alla recente trattazione di C.G. Cereti, *Letteratura Pahlavi*, Milano 2001. Un florilegio di testi pahlavi in traduzione è stato offerto da R.Ch. Zaehner, *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, London 1956 (tr. ital. *Il Libro del Consiglio di Zarathushtra e altri testi. Compendio delle teorie zoroastriane*, a cura di A. Giuliani, Roma 1976) e da A. Bausani, *Testi zoroastriani*, Catania 1963.

Sul problema del monoteismo: cfr. Th.M. Ludwig, nella voce *Monotheism*, redatta per la *Encyclopedia of Religions* (ed. by M. Eliade, X, 68-75, soprattutto 73), che ha considerato lo zoroastrismo come un tipico esempio di monoteismo dualistico (*dualistic monotheism*), che verrebbe a collocarsi tra i sottotipi del «monoteismo monarchico» (*monarchic monotheism*), cioè tra quelle forme religiose presso la quali l'autorità della divinità suprema resta comunque indiscussa e incommensurabile. Utili, ad esempio, le riflessioni critiche espresse da G.L. Prato (*L'attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico*, in *Monoteismo cristiano e monoteismi*, a cura di G. Cereti, Cinisello Balsamo 2001, 37-65), nonché quelle di M. Borrmans (*Il monoteismo islamico e l'immagine trinitaria di Dio*, pubblicato nello stesso volume, 101-120), dai quali si evince che né l'ebraismo è stato sempre monoteista, né altre religioni, come l'islam, considerano monoteista il cristianesimo. Si noti, peraltro, che una critica della trinità fu articolata anche dagli zoroastriani in epoca sasanide e post-sasanide, come si evince dallo *Škand-Gumānīg Wizār*, cap. XV, 46-62 (cfr. J. de Menasce, *Škand-Gumānīg Wizār*, Fribourg en Suisse 1945, 212-215).

Sull'innologia avestica: ricordiamo, solo per citarne alcuni, i lavori di A. Hintze, *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar*, Wiesbaden 1994; H. Humbach - P.R. Ichaporia, *Zamyād Yasht. Yasht 19 of the Younger Avesta. Text, Translation, Commentary*, Wiesbaden 1998; W.W. Malandra, *The Fravaši Yašt. Introduction, Text, Translation and Commentary*, University of Pennsylvania, Ann Arbor (Michigan) 1971; A. Panaino, *Tištīrya, I. The Avestan Hymn to Sirius*, Roma 1990; II. *The Iranian Myth of the star Sirius*, Roma 1995; É. Pirart, *Kayān Yasn (Yasht 19.9-96)*, Barcelona 1992.

3. Lo zoroastrismo in età ellenistica e tardo-antica: G. Gnoli, *The Idea of Iran*, Rome 1989; W.B. Henning, *An Astronomical Chapter of the Bundahishm*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», (1942), 229-248; D.N. MacKenzie, *Zoroastrian Astrology in the Bundahishm*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 27 (1964), 511-529; Id., *Notes on the transcription of Pahlavi*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 30 (1967) 1, 17-29;

Id., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1997; C.A. Nallino, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pahlavica*, in *A Volume of Oriental Studies Presented to Professor E.G. Broune*, Cambridge 1922, 345-363; A. Panaino, *The Year of the Maga Brāhmanas*, in *Convegno internazionale sul tema: La Persia e l'Asia centrale. Da Alessandro al X secolo. 9-12 Novembre 1994, Accademia Nazionale dei Lincei - Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente*, Roma 1996, 569-587; Id., *Tessere il cielo. Considerazioni sulle Tavole astronomiche, gli Oroscopi e la Dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo e Mandeismo*, Roma 1998; Id., *The Bayān of the Fratarakas: Gods or «divine» Lords?*, in *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday on 6 December 2002*, Wiesbaden 2003, 283-306; Id., *Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds*, in *Convegno internazionale: La Persia e Bisanzio (Roma, 14-18 Ottobre 2002)*, Roma 2004, 555-594; D. Pingree, *The Yavanajātaka of Sphujidhvaia*, 2 voll., Cambridge (Mass.) 1978; Id., *Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia*, in «Dumbarton Oaks Papers», 43 (1989), 227-239; Id., *From Astral Omens to Astrology. From Babylon to Bīkāner*, Rome 1997; E. Raffaeli, *L'Oroscopo del Mondo*, Milano 2001; Sh. Shaked, *Dualism in Transformation*, London 1994; H. Waldmann, *Die kommagenischen kulturreformen unter König Mithridates I Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I*, Leiden 1973; J. Wieschöfer, *Die «dunklen Jahrhunderte» der Persis. Untersuchungen zur Geschichte und Kultur von Fārs in frühhellenistischer Zeit (330-149 v. Chr.)*, München 1994; J. Wolski, *L'empire des Arsacides*, Leuven 1993.

Sulla Commagene: cfr. M. Boyce - Fr. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, III, *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden 1981, 308-360; C. Crowther - M. Facella, *New Evidence for the Ruler Cult of Antiochus of Commagene from Zeugma*, in G. Heedemann - E. Winter (Hrsg.), *Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens*, Bonn 2003, 45-53. H. Dörrie, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde*, Göttingen 1964; J. Duchesne-Guillemin, *Iran and Greece in Commagene*, in *Études Mithriaques. Actes du 2e Congrès International, Téhéran di 1er au 8 septembre 1975*, Téhéran-Liège 1978, 187-199; H. Waldmann, *Die kommagenischen kulturreformen unter König Mithridates I Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I*, Leiden 1973.

Sul mitraismo: non potendo dedicare un capitolo specifico all'argomento, si ricorda che dopo una diffusa accettazione dell'origine iranica di tale culto, secondo l'impostazione proposta da Fr. Cumont (*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 voll., Bruxelles 1896-1899, i cui risultati vennero poi sintetizzati in un volume *Les mystères de Mithra*, Bruxelles 1900, rist. a Parigi nel 1902 e ancora a Bruxelles nel 1913; cfr. anche M. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, 2 voll., Le

Hague 1956-1960), si è registrata una reazione contraria, che tende a vedere nei misteri di Mitra un culto prettamente occidentale, con forti caratteri astrali secondo una tesi già avanzata da K.B. Stark, *Die Mithrassteine von Dormagen*, in «Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande», 46 (1869), 1-25, e dallo stesso Cumont sbrigativamente rigettata. Si veda, quindi, R. Beck, *Mithraism since Franz Cumont*, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, New York 1984, 2.17.4. La bibliografia recente sull'argomento è particolarmente ricca: oltre ai vari articoli in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, Manchester 1975 (che raccoglie i contributi presentati al congresso di Manchester (1971), si rimanda alle sole tre annate pubblicate del «Journal of Mithraic Studies» (1 [1976], 2 [1977], 3 [1978]), agli atti delle maggiori conferenze internazionali sul mitraismo tenutesi a Teheran nel 1975 (*Études Mithriaques*, edito da J. Duchesne-Guillemin, Téhéran-Liège 1978), a Roma nel 1978 (*Mysteria Mythrae*, edito da U. Bianchi, Leiden 1979), nel 1979 (*La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, edito da U. Bianchi e M. Vermaseren, Leiden 1982), e nel 1990 (*Studies in Mithraism*, edito da J.R. Hinnells, Roma 1994). Per ulteriori approfondimenti e una più ampia bibliografia si vedano M. Speidel, *Mithras-Orion. Greek Hero and Roman Army God*, Leiden 1980; R. Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, Leiden 1988 e D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries*, New York-Oxford 1989; R. Merkerbach, *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult*, Wiesbaden 1998.

Sulla cultura partica: A.D.H. Bivar, *The Political History of Iran under the Arsacids*, in *The Cambridge History of Iran*, III/1, Cambridge 1983, 21-99; M.A.R. Colledge, *L'impero dei Parti*, Roma 1979, 16-29; J. Wolski, *Points de vue sur les sources gréco-latines de l'époque parthe*, in J. Harmatta (ed.), *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest 1979, 17-25; J. Wolski, *L'empire des Arsacides*, Leuven 1993. Molto utili gli atti del convegno: J. Wieserhöfer (Hrsg.), *Das Partherreich und seine Zeugnisse - The Arsacid Empire: Sources and Documentation, Beiträge des internationalen Colloquiums, Eutin (27.-30. Juni 1996)*, Stuttgart 1998. Per la lingua cfr. A. Ghilain, *Essai sur la langue parthe*, Louvain 1939.

Sullo zoroastrismo in Sogdiana e Battriana: per ciò che concerne le fonti cfr. I. Gershevitch, «Appendix» (78-82), a N. Sims-Williams, *The Sogdian Fragments of the British Library*, in «Indo-Iranian Journal», 18, 43-82; X. Tremblay, *Pour une histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires*, Wien 2001. Sulle fonti battriane si vedano inoltre le monografie di Sims-Williams, *Recent discoveries in the Bactrian language and their historical significance*, Kabul 2004; Id., *Bactrian documents from Northern Afghanistan*, I. *Legal and economic documents*, London 2001. Per i dati archeologici e l'iconografia artistica cfr. Fr. Grenet, *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire, de la*

conquête grecque à l'islamisation, Paris, 1984; Id., *L'Asie centrale préislamique. Bibliographie critique 1977-1986*, Téhéran-Paris 1988; Id. - P. Bernard, *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique. Sources écrites et documents archéologiques (Actes du Colloque international du CNRS, Paris, 22-28 Novembre 1988)*, Paris 1991; Id., *Remarques*, in Id. (éd.), *Trois nouveaux documents d'iconographie religieuse sogdienne*, in «*Studia Iranica*», 22 (1993), 59-65; Id., *Documents sur l'histoire du zoroastrisme en Asie centrale*, in «*Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, Annuaire*», 104 (1995-1996), 209-212; Id. - Guang-da Zhang, *The last refuge of the Sogdian religion: Dunhuang in the ninth and tenth centuries*, in «*Bulletin of the Asia Institute*», 10 (*Studies in Honor of Vladimir Livshits*), (1998), 175-186; Id., *Preliminary remarks on the Ghulbiyan painting: an iconography of Tisbtrya*, in J.L. Lee - F. Grenet (ed.), *New light on the Sasanid painting at Ghulbiyan, Faryab province, Afghanistan*, («*South Asian Studies*»), 14 (1998), 81-83; Id., *Contact des traditions astrologiques de l'Inde et de l'Iran d'après une peinture des collections de Turfan*, in «*Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*», (1997 [1999]), 1003-1061; Id., *La perception du zoroastrisme d'Asie centrale par les cultures étrangères*; II) *Etude de textes sogdiens*, in «*Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, Annuaire*», 108 (1999-2000 [2001]), 175-180; I) *Lecture commentée du Kārnāmag ī Ardakbshēr ī Pābagān*. II) *Le panthéon sogdien*, in «*Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, Annuaire*», 109 (2000-2001 [2002]), 227-231; Id., *Religious diversity among Sogdian merchants in China (sixth century AD): Zoroastrianism, Buddhism, Manichaeism, Hinduism*, in «*Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*», 27 (2007), 463-478.

3.1. Lo Zurvanismo. J.P. Asmussen, *Xuāstvānīft. Studies in Manichaeism*, Copenhagen 1965; E. Benveniste, *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, Paris 1929; Id., *La témoignage de Théodore bar Kōnay sur le zoroastrisme*, in «*Le Monde Oriental*», 27-28 (1932), 170-215; J. Bidez - Fr. Cumont, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris 1938; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Leiden 1982; A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen 1944; E. Degani, *Αἰὼν da Omero ad Aristotele*, Padova 1961; G. Gnoli, *The Idea of Iran*, Rome 1989; Id., *Considerazioni sulla dottrina del tempo e del dualismo*, in *Il Tempo e l'Uomo. Atti della IX Settimana di Seminari Interdisciplinari (Arcavacata 11-14 giugno 1990)*, Cosenza 1991, 9-161; Id., *Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro* (Parte I), *La religione zoroastriana* (Parte II), in *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari 1994, 455-565; Ph. Gignoux, *La conception du temps dans l'Iran ancien, in Cinquième et sixième Colloques d'Histoire des Religions*, Orsay 1981, 101-115; H.F. Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*, Leipzig 1923; J. de Menasce, *Autour d'un texte syriaque inédit sur la reli-*

*gion des Mages*, in «*Bulletin of the School of Oriental Studies*», 9 (1937-1939), 587-601; M. Molé, *Le problème zurvanite*, in «*Journal Asiatique*», 247 (1959), 431-469; H.S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, in «*Journal Asiatique*», 214 (1929), 129-310; 219 (1931), 1-134, 193-244; Id., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938; A. Panaino, *The Zoroastrian Incestuous Unions in Christian Source and Canonical Laws: their (distorted) Aetiology and some other Problems*, in *Controverses des Chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris 2007; J. Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalgottheit in der indischen und iranischen Religion*, Stuttgart 1929; Sh. Shaked, *The Wisdom of the Sasanian Sages*, Boulder 1979; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala-Leipzig 1938; Id., *Les Religions de l'Iran*, Paris 1968; R.Ch. Zaehner, *Zurvan*, Oxford 1955; Sh. Shaked, *The Myth of Zurvan. Cosmogony and Eschatology*, in I. Gruenwald - Sh. Shaked - G.G. Stroumsa (ed.), *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity*, Tübingen 1992, 219-240;

Sulla concezione del tempo nell'Iran preislamico: A. Panaino, *Short Remarks about Ohrmazd between limited and unlimited Time*, in A. Tongerloo (ed.), *Iranica Selecta. Studies in honour of Professor Wojciech Skalmowski on the occasion of his seventieth birthday*, Turnhout 2003, 195-200; Id., *Philologia Avestica VI. The Widēwād Fragment about the Millennium of Yima*, in C.G. Ceretti - B. Melasecchi - F. Vajifdar (ed.), *Varia Iranica*, VII, Roma 2004, 19-33; Id., *Abreman's End between Theology and Philosophy*, in «*Hamazor*», 1 (2005), 92-94; Id., *Tempo, mito, storia e fine della storia nell'escatologia zoroastriana*, in R. Ortoleva - F. Testa (a cura di), *Il mito e il nuovo millennio*, Bergamo 2006, 110-132.

3.2. Il manicheismo nel mondo iranico. P. Alfarc, *Les écritures manichéennes*, 2 voll., Paris 1918-1919; F.C. Baur, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Göttingen 1831; A. Böhlig, *Der Synkretismus des Mani*, in *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971*, hrsg. v. A. Dietrich, Göttingen 1975, 144-169; Id., *Manichäismus*, in «*Theologische Realenzyklopädie*», 22 (1992), 25-45; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907; F.C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925; G. Flügel, *Mani, Seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862; G. Gnoli, *Manichaeism and persische Religion*, in «*Antaios*», 11 (1969) 3, 274-292; Id., *De Zoroastre à Mani*, Paris 1985; A.V.W. Jackson, *Researches in Manichaeism with special reference to the Turfan fragments*, New York 1932; H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1967 (tr. ital. *Lo Gnosticismo*, Torino 1991); K. Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, Berlin 1889; S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992<sup>2</sup>; Id., *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden 1994; R. Merkelbach, *Mani und sein Religionssystem*, Opladen 1986; E. Morano, *The Sogdian Hymn of Stel-*

lung Jesu, in «East and West», 32 (1982), 9-43; H.-J. Polotsky, *Manichäismus*, in G. Widengren (Hrsg.), *Der Manichäismus*, Darmstadt 1977, 101-144 (tr. ital. *Il Manicheismo*, a cura di C. Leurini - A. Panaino - A. Piras, Rimini 1996); H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur - sa doctrine*, Paris 1949; K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1990; H.H. Schaeder, *Ursform und Fortbildung des manichäischen Systems*, in «Vorträge der Bibliothek Warburg», hrsg. v. F. Saxl, Vorträge 1924-1925, Leipzig 1927, 65-167; M. Tardieu, *Le Manichéisme*, Paris 1981 (tr. ital. *Il Manicheismo*, Cosenza 1988); W. Sundermann, *Christianity. Christ in Manichaeism*, in *Encyclopedia Iranica*, 5, 1991, 535-39; E. Waldschmidt, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 13 (1933), 480-607; Id. - W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlin 1926; G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961 (tr. ital. *Il Manicheismo*, Milano 1964); Id., *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour I)*. *Studies in Manichaeism, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*, Uppsala-Leipzig 1946; Id., *Einleitung*, in Id. (Hrsg.), *Der Manichäismus*, Darmstadt 1977, IX-XXXII.

Sulle fonti d'Asia centrale sogdiane, partiche, medio-persiane, uigure e cinesi: cfr. gli studi di F.W.K. Müller, A. von Le Coq, É. Chavannes, P. Pelliot, W. Bang, A. von Gabain, Fr.C. Andreas, W.B. Henning, M. Boyce, J.P. Asmussen, I. Gershevitch, D.N. MacKenzie, W. Sundermann, P. Zieme, D. Durkin-Meisterernst, Chr. Reck, I. Colditz, M. Hutter, E. Morano, C. Leurini; per le fonti copte C. Schmidt, H.J. Polotsky, H. Ibscher, A. Böhlig, C.R.C. Alberly, I. Gardner, N.A. Pedersen, G. Wurst, S. Richter, S. Pernigotti, S. Demaria, e altri ancora. Per una raccolta delle fonti si vedano le seguenti monografie: A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin 1969<sup>2</sup>; J.P. Asmussen, *Manichaeism Literature*, Delmar-New York 1977<sup>2</sup>; A. Böhlig (in collaborazione con Asmussen), *Die Gnosis, III: Der Manichäismus*, Zürich-München 1989; H.-J. Klimkeit, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*, in «Abh. der Rheinisch-Westfälischen Akad. der Wissenschaften», 79 (1989); Id., *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Parables, Hymns, and Prayers from Central Asia*, San Francisco 1993; A. Magris (a cura di), *Il Manicheismo. Antologia dei testi*, Brescia 2000; G. Gnoli (a cura di), *Il Manicheismo*, 1. *Mani e il Manicheismo*, Milano 2003; 2. *Il Mito e la Dottrina*, Milano 2006; 3. *Il mito e la Dottrina*, Milano 2008. In questi tre volumi, come nei precedenti, si troverà una bibliografia aggiornata sulle pubblicazioni e sulle ricerche in corso. Si tenga conto, infine, del *Corpus Fontium Manicheorum*, in cui, oltre a numerose altre opere, sono apparsi i seguenti volumi pertinenti l'area iranica: D. Durkin-Meisterernst (ed.), *Dictionary of Manichaeism Texts*, III, 1. *Texts from Central Asia and China (Texts in Middle Persian and Parthian)*,

Turnhout 2004; F. de Blois - N. Sims-Williams (ed.) *Dictionary of Manichaeism Texts, II. Texts from Iraq and Iran (Texts in Syriac, Arabic, Persian and Zoroastrian Middle Persian)*, Turnhout 2006. Per ulteriori dati si rimanda al sito [www.anchint.mq.edu.au/doccentre/CFM.htm](http://www.anchint.mq.edu.au/doccentre/CFM.htm) e a quello della «Turfanforschung» presso l'Accademia delle Scienze di Berlino ([www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/turfanforschung/de/Startseite](http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/turfanforschung/de/Startseite)).

Sul Codice Manicheo di Colonia: L. Koenen - C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und diplomatischer Text*, Bonn 1985; vedi anche *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition*, Opladen 1988. Per ulteriore bibliografia sul Codice di Colonia si veda l'articolo di W. Sundermann, *Cologne Mani Codex*, in *Encyclopedia Iranica*, 6, 531-539. Si veda anche la recente traduzione commentata da L. Cirillo, in G. Gnoli (a cura di), *Il Manicheismo*, I, Milano 2003, 5-127 e il contributo di L. Cirillo, *Elchasaiti e Battisti di Mani: i limiti di un confronto delle fonti*, in *Codex Manichaicus Colonienensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*, a cura di L. Cirillo con la collaborazione di A. Roselli, Cosenza 1986, 96-139.

Sulla conflittualità tra zoroastriani e manichei: notevole in Gnoli e nella sua scuola è l'attenzione alle tematiche economico-politiche relative a tale conflittualità: cfr. G. Gnoli, *Universalismo e nazionalismo nell'Iran del III secolo*, in *Incontri di religioni in Asia tra il III e il X secolo d.C.*, Firenze 1984, 31-54; A. Panaino, *Strategies of Manichaeism Religious Propaganda*, in *Turfan Revisited - the First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, ed. by D. Durkin-Meisterernst - S.-Chr. Raschmann - J. Wilkens - M. Yaldiz - P. Zieme, Berlin 2004, 249-255; Id., *Commerce and Conflicts of Religions in Sasanian Iran between Social Identity and Political Ideology*, in *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World. Means of Transmission and Cultural Interaction. Proceedings of the Fifth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Innsbruck, Austria, October 3rd-8th 2002*, ed. by R. Rollinger - Chr. Ulf, Innsbruck 2004, 385-401.

3.3. Il movimento mazdakita. A. Carile, *Consenso e dissenso fra propaganda e fronda nelle fonti narrative dell'età giustiniana*, in G.G. Archi (a cura di), *L'imperatore Giustiniano. Storia e Mito*, Milano 1978, 37-93; A. Christensen, *Le règne du Roi Kawādh I et le communisme mazdakite*, København 1925; A. Gariboldi, *Il regno di Cosroe dall'anima immortale. Riforme economiche e rivolte sociali nell'Iran sasanide del VI secolo*, Milano 2006; O. Klíma, *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*, Praha 1957; Id., *Mani's Zeit und Leben*, Praha 1961; Id., *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, Praha 1977; J. Jarry, *Hérésies et factions dans l'empire byzantin du IVe au VIIe siècle*, Le Caire 1968; A. Panaino, *Commerce and Conflicts of Religions in Sasanian Iran between Social*

*Identity and Political Ideology*, in R. Rollinger - C. Ulf (ed.), *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World. Means of Transmission and Cultural Interaction*, Stuttgart 2004; Gh.H. Sadighi, *Les Mouvements Religieux Iraniens au IIe et IIIe siècle de l'hégire*, Paris 1938; E. Yarshater, *Mazdakism*, in *The Cambridge History of Iran*, III/2, Cambridge 1983, 991-1024; Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, Paris 1986; A. Tafazzoli, *Observations sur le soi-disant Mazdak-nāmag*, in *Orientalia J. Duchesne-Guillemain Emerito Oblata*, Leiden 1984, 507-510.

Sull'origine della dottrina mazdakita: mentre Christensen (*Le règne du Roi Kawādh*, cit.) assunse che Mazdak fosse manicheo, Fr. Altheim (*Geschichte der Hunnen*, III, Berlin 1961, 61-80; Id., *Mazdak and Porphyrios*, in «History of Religions», 3 [1963] 1, 1-19; cfr. anche Id. - R. Stiehl, *Ein asiatischer Staat. Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*, Wiesbaden 1954, 189-206) ebbe a sostenere l'origine zoroastriana, anche se con una forte enfasi per influssi greci di origine neoplatonica. Altri elementi in sostegno di un retroterra zoroastriano del Mazdakismo sono stati indicati da M. Molé (*Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres pehlevi*, in «Oriens», 13-14 [1961], 1-28; Id., *Une histoire du mazdéisme est-elle possible? Notes et remarques en marge d'un ouvrage récent*, in «RHR», 81 [1962], 161-218, in particolare 188-206); tale tesi è stata ripresa anche da M. Shaki, *The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence*, in «Archiv Orientalní», 46 (1970), 289-306; Id., *The Cosmogonical and Cosmological Teachings of Mazdak*, in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Leuven 1985, 527-543. Sulla questione si vedano anche gli studi di Yarshater, *Mazdakism*, in *The Cambridge History of Iran*, cit., *passim*, e soprattutto il lavoro di G. Gnoli (*Nuovi Studi sul Mazdakismo*, in *Atti del Convegno sul Tema: La Persia e Bisanzio. 14-18 ottobre 2002*, Roma 2004, 439-456), in cui si prende decisamente partito per l'origine zoroastriana della tradizione mazdakita.

Sulle coloriture gnostiche della dottrina di Mazdak: cfr. i contributi di Sh. Shaked, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London 1994, 125-131 e di G. Gnoli, *Nuovi studi sul Mazdakismo*, cit. Molto importante appare la ricostruzione storica degli avvenimenti proposta da P. Crone (*Kawād's heresy and Mazdak's revolt*, in «Iran», 29 [1991], 21-42), la quale distingue tra un primo periodo in cui fu solo il re Kawād I (488-531) a imporre alcune riforme economiche e sociali, particolarmente sgradite ai nobili, che per tali ragioni lo avrebbero depresso nel 496, favorendo l'interregno del fratello Zāmāsp (496-498). Solo in un secondo periodo, dopo la riconquista del potere da parte di Kawād, Mazdak avrebbe avuto modo di guidare le proteste sociali, per un certo periodo anche con un certo supporto da parte reale, sino a quando Cosroe non impose, col consenso del padre, un radicale mutamento di indirizzo politico.

Sui contributi di impianto marxiano: cfr. i saggi scelti nel volume *Conflitti sociali e movimenti politico-religiosi nell'Iran tardo antico. Contributi della storiografia sovietica nel periodo 1920-1950*, a cura di P. Ognibene - A. Gariboldi, con Prefazione di A. Panaino, Milano 2004, ove sono stati tradotti studi quali quelli di V.V. Bartold' sulle sollevazioni contadine nell'Iran preislamico, di V. Tardov sulla figura di Mazdak nel Libro dei Re di Ferdousi; di N.V. Pigukevskaja sulle riforme fiscali e sul significato politico-ideologico dell'egalitarismo mazdakita, nonché i contributi di Ju.I. Soloduchko sulla sollevazione della popolazione ebraica dell'Iraq o di I.P. Petruševskij sulle influenze del mazdakismo sulle posteriori sette islamiche.

3.4. Ebraismo e cristianesimo nell'Iran preislamico. F.C. Andreas, *Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen*, aus dem Nachlaß hrsg. v. K. Barr, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1933; J.P. Asmussen, *Das Christentum in Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus*, in «Studia Theologica» 16 (1962), 1-24; Id., *Studier i Jodisk Persisk Litteratur*, København 1970; Id., *Christians and Sasanians*, in *Cambridge History of Iran*, III/2, Cambridge 1983, 943-944; O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart-Wien, 1900; Id., *Ein Beitrag zur Geschichte der persischen Gotteslehre*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 57 (1903), 562-565; Id., *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer (Bibliothek der Kirchenväter)*, Kempten-München 1915; S.P. Brock, *The Orthodox-Oriental Orthodox Conversation of 532*, in «Apostolos Varnavas», 41 (1980), 219-227; Id., *Christians in the Sasanian Empire. A Case of Divided Loyalties*, in *Religion and National Identity, Studies in Church History XVIII*, ed. by St. Mews, Oxford 1982, 1-19; Id., *Studies in Syriac Christianity*, London 1992; Id., *The Church of the East in the Sasanian Empire up to the sixth century and its absence from the councils in the Roman empire*, in *Syriac Dialogue. First non-official Consultation on dialogue within the Syriac tradition*, Vienna 1994, 69-85; Id., *The «Nestorian» Church: a lamentable misnomer*, in «Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester», 78/3 (1996), 23-35; J.B. Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes nestoriens*, Paris 1902; P. Bedjan, *Acta Martyrum*, II, Paris 1891; D. Durkin-Meisterernst, *The Pahlavi Psalter Fragment in Relation to Its Source*, in «Studies on the Inner Asian Languages», 21 (2006), 1-19; A. Forte, in P. Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou*, Kyoto-Paris 1996, 349-367; N.G. Garsoïan, *The Iranian Substratum of the «Agat'angelos» Cycle*, in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1980, 151-189; Id., *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, CSCO 547, Subsidia 100, Lovanii 1999; S. Gero, *Die antiasketische Bewegung im persischen Christentum. Einfluss zoroastriischer Ethik?*, in «Orientalia Christiana Analecta», 221 (1983), 187-191; Id., *Only a Change of Masters? The Christianity of Iran and the Muslim Conquest*, in *Transition Periods in Iranian History. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22-24 Mai 1985)*, Paris 1987,

43-48; Ph. Gignoux, *L'auteur de la version Pehlevie du Psautier serait-il nestorien?*, in *Mémorial G. Khouri-Sarkis*, Louvain 1969, 233-244; G. Gnoli, *Le iscrizioni giudeo-persiane del Gūr (Afghanistan)*, Roma 1964; G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, VII/3, Leipzig 1880; M. Hutter, *Mār Abā and the Impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6th century, in Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli*, Wiesbaden 2003, 167-173; G. Lazard, *La formation de la langue persane*, Paris 1995, 27-48, 107-121, 123-132, 157-152; J. de Menasse, *Une apologetique mazdaënne du IX<sup>e</sup> siècle. Škand-Gumānik Vičār, La solution décisive des doutes. Texte pazand-pehlevie transcrit, traduit et commenté*, Fribourg en Suisse 1945; S. Nigosian, *Zoroastrianism in fifth-century Armenia*, in «Studies in Religion», 7 (1978), 425-434; Th. Nöldeke, *Syrische Polemik gegen die persische Religion, in Festgruss an Rudolph von Roth*, Stuttgart 1893, 34-38; I. Ortiz de Urbina, *Storia e cause dello Scisma della Chiesa di Persia*, in «Orientalia Christiana Periodica», 3 (1937), 457-458; A. Panaino, *Il testo del «Padre nostro» nell'apologetica mazdaica, in Studi sul vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, II, a cura di S. Graziani, Napoli 2000, 1937-1962; Id., *I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente e Occidente*, Ravenna 2004; Id. *Trends and Problems concerning the Mutual Relations between Iranian Pre-Islamic and Jewish Cultures*, in Id. - A. Piras (ed.), *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography. Proceedings of the Fourth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Ravenna, Italy, October 13-17, 2001*, Milano 2004, 209-236; Id., *La Chiesa di Persia e l'Impero Sasanide. Conflitto e integrazione, in Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*. 24-30 aprile 2003. *LI Settimana di Studio della Fondazione CISAM*, Spoleto 2004, 765-863; Id., *The «Persian» Identity in Religious Controversies. Again on the case of «divided loyalty» in Sasanian Iran, in Iranian Identity in the Course of History. Proceedings of the Conference Held in Rome, 21-24 September*, ed. by C.G. Ceretti, Rome 2010, 227-239; J.R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, Watertown (Mass.) 1987; Id., *Pre-Christian Armenian Religion, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, Band 18, 4, hrsg. v. W. Haase - H. Temporini, Berlin-New York 1990, 2679-2692; E. Sachau, *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesuoch. Erbrecht oder canones des persischen Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Mār Abhā*, Berlin 1914; P.O. Skjærvo, *Case in Inscriptional Middle Persian, Inscriptional Parthian and the Pahlavi Psalter*, in «Studia Iranica», 12 (1983), 47-181; Li Tang, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*, Frankfurt am Main 2002; G. Wiessner, *Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Zoroastrismus in Iran*, in

«Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», (1969), Suppl. 1, 411-417.

Sul cristianesimo in Iran e sulla Chiesa di Persia si vedano le seguenti trattazioni di riferimento generale (altri studi sono già stati citati): J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris 1904; F.C. Burkitt, *Early Eastern Christianity*, London 1904; E. Tisserant - E. Amann, *L'Église Nestorienne*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XI, 1, Paris 1931, 157-323; E. Sachau, *Vom Christentum in der Persis*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», (1916), II, 958-980; Id., *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, in «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Philologisch-Historische Klasse, (1919), 1, 1-80; Id., *Von der rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sasanidenreich*, in «Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin», 10 (1907), 69-95; Id., *Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient*, «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Philologisch-Historische Klasse. Abh. 6, Berlin 1915; J.P. Asmussen, *Das Christentum in Iran und seine Verhältnisse zur Zoroastrismus*, Århus 1962, 1-22; Id., *Christians in Iran*, in *The Cambridge History of Iran*, III/2, Cambridge 1983, 924-948; B. Spuler, *Die Nestorianische Kirche, in Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligion, in Handbuch der Orientalistik*, VIII, Religionen, 2. Abschnitt, Leiden-Köln 1961, 120-169; G. Widengren, *The Nestorian Church in Sasanian and Early-Post-Sasanian Times*, in L. Lanciotti (a cura di), *Incontro di Religioni in Asia tra il III e il X secolo d.C.*, Firenze 1984, 1-30; M.-L. Chaumont, *La Christianisation de l'empire iranien des origines aux grandes persécutions du IV<sup>e</sup> siècle*, Lovanii 1988; N.G. Garsoïan, *La Perse: l'église d'orient*, in L. Pietri, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, III: *Les églises d'orient et d'occident*, Paris 1998, 1103-1124; J. Rist, *Die Verfolgung der Christen in spätantiken Sasanidenreich: Ursachen, Verlauf und Folgen*, in «Oriens Christianus», 80 (1996), 7-42; G. Messina, *Cristianesimo, Buddismo, Manicheismo nell'Asia antica*, Roma 1947. Molto utili ed aggiornati di P. Bettiolo, *Lineamenti di patrologia siriana*, in A. Quacquarelli (a cura di), *Complementi Interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, 503-603, nonché dello stesso autore, la sezione VI intitolata «La letteratura siriana», in *Patrologia*, V: *Dal concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (m. 750). I Padri orientali*, a cura di A. Di Berardino, Genova 2000, 412-493. Si veda inoltre la voce *Christianity*, suddivisa in otto articoli, nella *Encyclopædia Iranica*, V, New York 1991, 523-547. Molto importante anche la recente monografia di Christelle et Florence Jullien, *Apôtres des confins: processus missionnaires Chrétiens dans l'empire iranien*, Bures sur Yvette 2002.

Per le edizioni critiche della letteratura cristiana in sogdiano: si veda J.P. Asmussen, *The Sogdian and Uighur-Turkish Christian Literature in Central Asia*



*before the Real Rise of Islam*, in L.A. Hercus - F.B.J. Kuiper et al. (ed.), *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, Canberra 1982, 11-29; M. Dresden, *Sogdian Language and Literature*, in *The Cambridge History of Iran*, III/2, Cambridge 1983, 1216-1229; O. Hansen, *Die christliche Literatur der Sogdier*, in

*Handbuch der Orientalistik, Iranistik*, I, *Literatur*, II, Leiden-Köln 1968, 91-99; M. Schwartz, *Studies in the Texts of the Sogdian Christians*, Berkeley 1967; A. Panaino, *Note sulla lingua e la letteratura cristiano-sogdiana*, in «Atti del Sodalizio Glottologico Milanese», 29 (1988 [1991]), 18-30; N. Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin 1985.