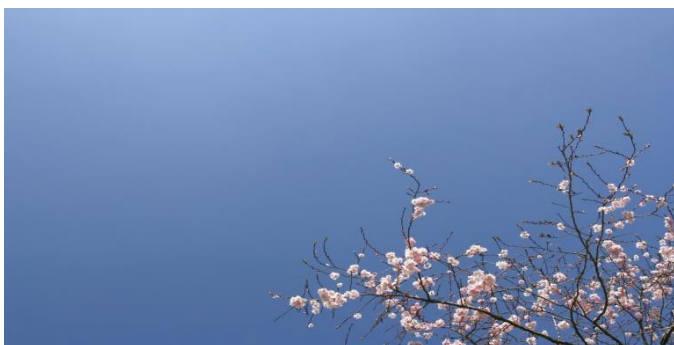




Quaderni di Meykhane

XI (2021)

Rivista di studi iranici.

Collegata al Centro di ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM)

Università di Bologna

دفترهای میخانه 1400/2021

ISSN 2283-3072

website: <http://meykhane.altervista.org/chisiamo.html>

cod. ANCE (Miur-Cineca) E225625

Un deista mascherato da persiano.

L'immagine di Zoroastro negli scritti di Voltaire

Riccardo Campi

Riassunto. Benché dell'antica religione mazdea e della sua complessa teologia Voltaire abbia avuto solo una conoscenza piuttosto superficiale, e per più tardiva, la figura di Zoroastro, ovvero di Zarathustra, ha finito col tempo per assumere ai suoi occhi un'importanza fondamentale nella sua concezione della religione naturale. Per la sua antichità ed estraneità alla tradizione religiosa giudaica, la religione di Zoroastro è stata interpretata, o piuttosto apprezzata, da Voltaire come un esempio dell'universalità dei principi del deismo, che postulava il culto di un unico dio creatore, ma non ammetteva il monoteismo dogmatico delle religioni rivelate e la loro intolleranza nei confronti di ogni altra fede.

Parole chiave. Voltaire, zoroastrismo, deismo, illuminismo, filosofia della religione

چکیده. گرچه ولتر تنها شناختی سطحی از دین مزدایی باستان و خداشناسی پیچیده آن داشت، اما با گذشت زمان در نگاه او چهره زرتشت توانست از زاویه «دین طبیعی» اهمیتی بنیادین پیدا کند. دین زرتشت به دلیل قدمت و بیگانه بودن با سنت دینی یهود، توسط ولتر به عنوان نمونه ای از جامعیت اصول خداانگاری، که پرستش خدای آفریننده را فرض مسلم قرار می دهد، تاویل شد، یا بهتر بگوییم خوشایندش آمد. از دیدگاه ولتر جذابیت دین زرتشت در این است که جزمیت و خشکی یگانه پرستی ادیان وحیانی - ابراهیمی را نمی پذیرد، ادیانی که - به گفته او - تحمل ادیان دیگر را ندارند.

کلیدواژه ها. ولتر، دین زرتشتی، خداانگاری، مکتب روشنگری، فلسفه ادیان

Si direbbe che dapprima, per Voltaire, sia stato poco più che uno scherzo: in *Zadig*, dove il nome di Zoroastro¹ ricorre almeno una decina di volte, l'insistito richiamo al semi-leggendario profeta

¹ Nel corso del presente studio, verrà sempre impiegato il nome di Zoroastro, invece di Zarathustra, per rendere il francese *Zoroastre*, abitualmente impiegato da Voltaire, nonché dai suoi contemporanei. Allo stesso modo, capiterà di parlare di zoroastrismo, benché, come religione, il termine corretto sia piuttosto mazdeismo, non essendo Zoroastro altro che il profeta del dio Ahura Mazda (Le informazioni storiche su Zarathustra, inteso come figura storica vissuta plausibilmente a cavallo tra il VII e il VI secolo a.C., e sulla sua dottrina le ricaviamo dalle voci relative dell'*Encyclopædia Iranica*, consultabile online <https://www.iranicaonline.org/>, nonché dalla vecchia monografia di Raffaele Pettazzoni, *La religione di Zarathustra*, Bologna, Zanichelli, 1920 [ristampa anastatica Bologna, Arnaldo Forni, 1979] e dal capitolo XII, "Zarathustra e la religione iranica", di Mircea Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, *Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Firenze, Sansoni, 1981, pp. 329-361). Ma, a scanso di equivoci, sia chiaro fin d'ora che l'oggetto della nostra indagine è unicamente l'immagine di "Zoroastro" quale Voltaire la reinventa e usa ai propri fini polemici, e non la figura storica del fondatore della religione nazionale dell'antico Iran.

non pare voler aggiungere altro che un ulteriore tocco di colore all'orientalismo di cartapesta, molto in voga all'epoca, del primo *conte philosophique* voltairiano. Fin dalla prima pagina, immediatamente dopo i nomi esotici di Babilonia e del suo re di fantasia Moabdar, compare, a due riprese, quello di Zoroastro: nel descrivere l'eroe eponimo del romanzo, per sottolinearne la sagacia e l'assennatezza, Voltaire evoca la saggezza del profeta, affettando di citare i testi sacri della religione da questi fondata:

Egli [*scil.* Zadig] aveva imparato dal primo libro di Zoroastro che l'amor proprio è un pallone pieno di vento, da cui escono tempeste quando lo si buca. [...] Era generoso; non temeva di fare favori agli ingrati, secondo al grande precetto di Zoroastro: *Quando mangi tu, da' da mangiare anche ai cani, dovessero pure morderti*².

In questo contesto narrativo, tuttavia, la funzione del nome di Zoroastro e dei rimandi al suo insegnamento è, con tutta evidenza, meramente connotativa: associato a quello del protagonista del racconto, le allusioni al profeta non servono che ad attestare quanto l'indole di Zadig sia naturalmente retta e savia³. Del resto, se più che è lecito dubitare che nei libri sacri dello zoroastrismo si trovi alla lettera l'affermazione sull'amor proprio cui Voltaire allude⁴, non sarà mera pedanteria notare che, invece, deve aver ricavato il "grande precetto di Zoroastro" dalla *Historia religionis veterum Persarum* di Thomas Hyde, da cui egli sicuramente ricavò la maggior parte delle sue conoscenze relative al mazdeismo⁵ e nella quale, in più luoghi, viene riferito come il cane fosse un animale che quella prescriveva di rispettare e, di conseguenza, nutrire⁶; ma è altresì lampante che il precetto viene completato da Voltaire, e, in definitiva, distorto nel suo significato propriamente sacro, con l'aggiunta della clausola concessiva finale: esso diventa così una massima prudenziale del tutto mondana che invita a essere magnanimi nei confronti degli ingrati⁷.

In questo caso, non è neppure rilevante risolvere la questione relativa all'effettiva conoscenza che Voltaire poteva avere dei testi sacri della religione mazdaica attorno alla metà degli anni Quaranta (la prima versione di *Zadig* risale al 1747⁸), poiché di certo, a questa data, essa doveva essere ancora alquanto approssimativa. Curioso invece è rilevare l'uso divertito e disinvolto – per non dire, superficiale e impreciso – ch'egli fa della dottrina e del nome di Zoroastro, funzionale, da un lato, a connotare l'ambiente orientaleggiante del racconto e, dall'altro, a fornire una maschera sapienziale a una serie di sentenze che nulla hanno di zoroastriano, ma nella quali l'*esprit* di Voltaire e il suo

² Voltaire, *Zadig*, in *Œuvres complètes de Voltaire* (= OCV), Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 117. Salvo diversa indicazione, qui come ovunque, le traduzioni di testi voltairiani sono nostre.

³ Rammentiamo che, fin dall'*incipit*, l'eroe viene presentato come "un giovane [...] dotato di una buona indole [*né avec un beau naturel*], che l'educazione rafforzava".

⁴ L'amor proprio fu piuttosto, come dovevano ben sapere i primi lettori di *Zadig*, uno dei temi più ricorrenti nella riflessione dei moralisti francesi, da La Rochefoucauld a Vauvenargues, i quali, nondimeno, non ne dibatterono mai nei termini divertiti con cui ne parla qui Voltaire. E a nostra conoscenza, nessuno di loro lo definì mai *un ballon gonflé de vent*.

⁵ Voltaire possedeva nella propria biblioteca un esemplare della prima (e, a quanto ci consta, unica) edizione dell'opera di Hyde apparsa a Oxford nel 1700, cfr. *Corpus des notes marginales de Voltaire*, t. IV, OCV 139, 2011, pp. 577-584.

⁶ Si veda, in primo luogo, la XXXV porta del *Saddar* la quale, nella traduzione latina di Hyde che Voltaire leggeva, suona: "Si itaque cani panem dederis, meritum invenies multum", T. Hyde, *Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum*, Oxford, 1700, p. 453; cfr. altresì cap. 3, p. 99: "Canis habetur Animal quodammodo sacrum: ideoque inter Zoroastros praecepta jubetur Charitas erga Canes eosque pascere"; nonché i capp. 1 e 34, pp. 23 e 407.

⁷ Altro tema, quello dell'ingratitude, che attraversa la riflessione morale di un autore come La Rochefoucauld, per non menzionare che il più celebre dei moralisti classici.

⁸ La datazione precisa di *Zadig* è problematica, cfr. H.T. Mason, *Introduction*, a Voltaire, *Zadig*, cit., pp. 67-68. Il *conte* assunse il titolo con cui è ora universalmente conosciuto solo a partire dal 1748 (nelle edizioni precedenti il nome dell'eroe eponimo era Memnon, nome ripreso da Voltaire l'anno successivo come titolo per un altro racconto del tutto differente da *Zadig*).

gusto per i paradossi arguti trovano il modo di brillare, conferendo alla prosa “filosofica” voltairiana quel brio e quella vivacità che ne costituiscono il tratto stilistico più caratteristico, e inimitabile.

Tutte le successive allusioni a Zoroastro di cui è costellato il racconto presentano il medesimo carattere spiritoso e, spesso, puramente divertente; talvolta si tratta di osservazioni che rasentano il *non-sense*, come quanto Voltaire chiude bruscamente un capitolo (“Le Basilic”) nel quale si narra di come Zadig, che, una volta di più, ha denunciato e ridicolizzato i pregiudizi su cui si fonda l’autorità e l’*art chimérique* dei medici di Corte, sfugge a un tentativo di avvelenamento da parte del medico Ogul:

[Zadig] venne invitato a un pranzo squisito. Avrebbe dovuto essere avvelenato alla seconda portata, ma, alla prima, ricevette una lettera da parte della bella Astarte. Si alzò da tavola e partì. “Quando si è amati da una bella donna, dice il grande Zoroastro, ci si cava sempre d’impaccio in questo mondo”⁹.

La presunta massima di saggezza zoroastriana, tanto palesemente apocrifa quanto assurda nella sua insulsaggine, non ha altra funzione che quella di concludere con un guizzo un episodio da cui Voltaire aveva già ricavato tutto ciò che gli interessava ricavare.

Talvolta, invece, le presunte massime di saggezza del profeta fungono da copertura, dietro cui dissimulare altri dogmi di una religione molto meno esotica, che, ben prima delle rumorose e aggressive campagne contro l’*Infâme* posteriori agli anni Cinquanta, Voltaire aveva già cominciato a prendere come bersaglio dei propri strali critici; e allora, nel capitolo intitolato “L’Envieux”, si riferisce di una “grande disputa su una legge di Zoroastro che proibiva di mangiare carne di grifone”: “Come si può proibire la carne di grifone, dicevano gli uni, se questo animale non esiste?” – ‘Deve esistere, dicevano gli altri, visto che Zoroastro non vuole che se ne mangi la carne’. Parlando proprio come avrebbe parlato un *philosophe* quale Voltaire, Zadig “volle metterli d’accordo, dicendo: ‘Se esistono dei grifoni, non mangiamone; se poi non esistono, ne mangeremo ancora meno, e così tutti ubbidiremo a Zoroastro’”¹⁰. L’allusione, ovviamente, è a quei passi scritturali in cui vengono elencati i divieti alimentari comunicati da Dio a Mosè, e nei quali appunto si parla, stando alla *vulgata* che Voltaire leggeva, del *grypem* come uno degli animali immondi di cui è fatto divieto di mangiare la carne (*Lv* 11, 13 e *Dt* 14, 12)¹¹. Più ancora che una maschera, qui, la saggezza del profeta non è altro che un mero pretesto, tanto è trasparente l’allusione ai precetti biblici, che costituiscono il vero bersaglio della critica voltairiana (È per questo, d’altronde, che Voltaire, pienamente consapevole dei rischi cui lo esponevano tali critiche che abbondano in tutto il racconto, si ostinò a negarne la paternità quando questo cominciò a circolare anonimo¹²).

Non sarà dunque arbitrariamente riduttivo concluderne che, almeno fino alla metà degli anni Quaranta del secolo, Voltaire abbia fatto un uso retorico e letterario della figura di Zoroastro, uso peraltro alquanto vago e sporadico. Salvo errori, un rapido controllo (ma nella persuasione che un controllo più accurato non porterebbe a risultati molto più fruttuosi) rivela che nelle sue opere degli anni Trenta e Quaranta, a parte *Zadig*, solo in rarissime circostanze Voltaire menziona Zoroastro, e sempre di sfuggita. Tuttavia, non sarà mera pedanteria segnalare che in un paio di testi men che minori, risalenti entrambi ai primi anni Quaranta, il nome di Zoroastro compare in un contesto

⁹ Voltaire, *Zadig*, cit., p. 202.

¹⁰ *Ibidem*, p. 132.

¹¹ Su questi passi scritturali, nei decenni seguenti, Voltaire non cesserà di ritornare continuando a farsene beffa.

¹² Rammentiamo di sfuggita che negli anni in cui compose *Zadig* Voltaire frequentava la Corte di Luigi XV in qualità di “storiografo di Francia” (carica che ricoprì dal 1745 fino al 1750, quando si trasferì presso Federico II, alla Corte di Potsdam). E che la Regina, la pia Marie Leszczyńska, nutrivava nei confronti dello spirito irriverente di Voltaire sentimenti di viva riprovazione e avversione.

larvatamente polemico che, conoscendo quelli che saranno gli sviluppi successivi del pensiero voltairiano, pare preludere a ben più aspre e agguerrite polemiche in materia religiosa. Nel più significativo dei due, databile attorno al 1742, in polemica con Louis Racine, a proposito del poema apologetico intitolato *La religion* che questi aveva dato alle stampe quello stesso anno, Voltaire, non senza ironia, dichiarava di aver talvolta auspicato, leggendolo, che l'autore "interrogasse la Saggezza eterna, e che questa gli rispondesse dall'alto dei cieli; talaltra che il Verbo medesimo, disceso in terra, venisse a confutare Maometto, Confucio, Zoroastro, richiamati un momento dal cuore delle tenebre per ascoltarlo; oppure [avrebbe voluto] che l'abisso si dischiudesse: [gli sarebbe piaciuto] scendervi idealmente per interrogare i savi dell'antichità, e strappare loro l'ammissione di non aver conosciuto la saggezza"¹³. E poco tempo prima, commentando un paio di epistole in versi di Helvétius, Voltaire mostrava già di conoscere Zoroastro e la sua importanza storica come "fondatore di una religione e di una filosofia"¹⁴.

Più notevole è il fatto che, in quegli stessi anni, nel quadro delle vaste ricerche intraprese in vista dell'ambizioso progetto di scrivere *en philosophe* un'*histoire universelle*, egli pubblicasse nel "Mercure de France" (aprile 1745) alcuni capitoli di quello che veniva presentato come *Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain*; in uno di essi, poche rapide pagine erano dedicate proprio alla Persia, benché non vi si parlasse ancora di Zoroastro né della sua dottrina¹⁵. È dunque nell'ambito di questi interessi, nuovi per lui, che Voltaire deve aver cominciato ad approfondire la conoscenza della religione mazdaica, e a scorgere nella figura del suo profeta qualcosa di più di un pretesto per spiritosaggini e generiche allusioni orientaleggianti con cui ornare i propri racconti "filosofici". Infatti, quando nel 1756 vedrà la luce la prima edizione (pressoché) definitiva dell'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*¹⁶, la conoscenza che Voltaire mostrerà di avere della figura di Zoroastro e della dottrina zoroastriana sarà assai più approfondita e precisa, e, soprattutto, il ruolo che queste occuperanno nel *tableau* storico ch'egli andava tratteggiando, sarà ben altrimenti importante e significativo.

Non sarebbe infondato, anzi, affermare che è proprio a partire dall'*Essai* che Zoroastro entra a far parte, e stabilmente, di quello che diventerà il repertorio cui, negli decenni a venire, Voltaire attingerà quando avrà bisogno di argomenti, figure esemplari e antiche dottrine esotiche da impiegare come armi nella propria accanita polemica anticristiana. È evidente, infatti, che l'atteggiamento di Voltaire nel condurre queste lunghe indagini non era affatto quello dello storico

¹³ Rinviamo al testo che si legge nell'edizione Moland, in quanto non ci consta che ne sia stata ancora approntata l'edizione critica: Voltaire, *Conseils à M. Racine sur son poème de La Religion*, in *Œuvres complètes*, vol. 23, *Mélanges*, t. II, Paris, Garnier, 1879, p. 174.

¹⁴ Si vedano le *Remarques sur deux épîtres d'Helvétius* (pubblicate postume nel 1800), OCV 18C, 2008, p. 60. Per pura pignoleria, segnaliamo che, a rigore, il nome di Zoroastro fa la propria prima apparizione nelle *Lettres philosophiques*; all'inizio della XXV lettera, commentando il frammento pascaliano (Br. 430) in cui si afferma che "bisogna che la vera religione conosca a fondo la nostra natura [e] che essa giustifichi le straordinarie contraddizioni che vi si trovano", Voltaire contestava che "questo modo di ragionare suona falso e pericoloso: anche la favola di Prometeo e di Pandora e i dogmi dei Siamesi potrebbero infatti giustificare altrettanto bene queste apparenti contraddizioni"; e significativamente, a partire dall'edizione del 1739 delle *Lettres*, egli sentì il bisogno di aggiungere, dopo "i dogmi dei Siamesi": "degli antichi Egizi e quelli di Zoroastro". Nella sua genericità, questo rimando alla dottrina zoroastriana non ne rivela certo una conoscenza approfondita da parte di Voltaire, ma è sintomatico di un interesse per essa, e del ruolo che egli sembra volerle attribuire nell'ambito delle proprie strategie polemiche anticristiane, di cui la lettera XXV, detta l'"Anti-Pascal", è una delle prime testimonianze; cfr. Voltaire, *Lettres philosophiques*, édition critique de G. Lanson, nouveau tirage revu et complété par A. M. Rousseau, Paris, Didier, 1964, vol. II, p. 186, n. 46.

¹⁵ Si veda "Mercure de France", aprile 1745, pp. 4 e 32-33.

¹⁶ Per mero scrupolo, rammentiamo che, nel corso del decennio precedente, a più riprese Voltaire aveva dato alle stampe porzioni incomplete dell'opera, sotto vari titoli; oltre a quelli segnalati, parecchi altri capitoli apparvero in versioni provvisorie nel "Mercure de France" nel 1746: Per la precisione, l'edizione del 1756 recava il titolo *Essay sur l'histoire générale, et sur les mœurs, et l'esprit des nations*, e comparve nei tomi XI-XIV della *Collection complète des œuvres de M. de Voltaire* in 17 volumi, pubblicata presso i fratelli Cramer di Ginevra.

disinteressato, che lo storicismo del secolo successivo pretenderà di assumere come modello¹⁷, bensì quello del polemista o, per dirla in maniera più garbata ma anacronistica, del *philosophe engagé*. L'interesse precipuo che offre a Voltaire lo studio dei testi sacri della religione zoroastriana è, in particolare, quello di distruggere pregiudizi ed errori trasmessi dalla tradizione apologetica cristiana. Basta una frase come la seguente per confermare come l'approccio voltairiano a tali testi non fosse affatto, né intendesse essere, quello imparziale e distaccato dello storico delle religioni, ma fosse mosso da preoccupazioni ben più urgenti: "La nostra ignorante credulità s'immagina sempre che abbiamo inventato tutto noi e che tutto sia venuto dagli Ebrei e da noi che siamo succeduti agli Ebrei. Ci si disinganna a sufficienza non appena si fruga un po' nell'Antichità"¹⁸. Il bersaglio polemico di Voltaire – che a nessuno dei suoi primi lettori poteva sfuggire – era il Bossuet del *Discours sur l'histoire universelle* e il suo teleologismo apologetico che faceva della storia universale (ridotta peraltro alla storia giudaica e a quella greco-romana) il mero antecedente cronologico dell'età cristiana, concepita come compimento di tutta la storia, ovvero come *septième et dernier âge du monde*¹⁹. Proprio per questo, se da un lato l'*Essai sur les mœurs* si apre con "l'affermazione del nuovo impero" di Carlo Magno su cui si chiudeva il *Discours* di Bossuet, d'altra parte esso allarga il campo d'indagine a tutte quelle civiltà extra-europee, in primo luogo quella cinese e quella indiana, che Bossuet aveva completamente ignorato. È dunque chiaro che l'intero *Essai* fu inequivocabilmente pensato e costruito in aperta opposizione alla storiografia teologica di Bossuet²⁰, tanto che a buon diritto esso potrebbe essere definito un "Anti-Bossuet", così come la venticinquesima *Lettre philosophique* viene comunemente designata col nome di "Anti-Pascal".

È in questa rinnovata – e provocatoria – prospettiva storiografica che la figura e l'insegnamento di Zoroastro assunsero agli occhi di Voltaire una rilevanza che si vorrebbe definire "strategica". Attribuendo alla predicazione di Zoroastro un'antichità di novemila anni²¹, Voltaire la inserisce in un contesto storico che nessuna interpretazione teologica potrebbe ricondurre alla tradizione ebraica (e, a maggior ragione, a quella cristiana), allo stesso modo in cui, nei capitoli immediatamente precedenti al quinto dedicato appunto "all'antica religione di Zoroastro", egli fa emergere tacitamente l'estraneità a questa tradizione del pensiero religioso e filosofico espresso negli ancora

¹⁷ In mancanza della benché minima competenza in materia, non si avrà, qui, la pretesa di cercare di stabilire il valore di tali fonti e, tanto meno, quale esso possa essere per le attuali ricerche di storia delle religioni, o se Voltaire ne abbia fatto un uso corretto: basti constatare che egli si era documentato su quelle che erano le opere sull'argomento più complete e aggiornate di cui potesse disporre all'epoca. Oltre alla monumentale monografia di Thomas Hyde, *Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum*, Voltaire non poteva non conoscere la voce che Pierre Bayle aveva dedicato a Zoroastro nel proprio *Dictionnaire historique et critique*, l'*Apologie pour tous les grands hommes, qui ont esté accusés de magie* di Gabriel Naudé (apparsa nel 16XX, e il cui capitolo VIII riguarda interamente Zoroastro), nonché *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire* (17XX, t. I) e le relazioni del padre gesuita Lalane apparse nella raccolta *Lettres edifiantes* (cfr. *Corpus des notes marginales de Voltaire*, OCV 136, 2008 e 140A, 2012).

¹⁸ Voltaire, *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, cap. V, a cura di D. Felice, Torino, Einaudi, 2017, vol. I, p. 214.

¹⁹ Cfr. J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, partie I, "Dixième époque. Naissance de Jésus-Christ. Septième et dernier âge du monde", Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 104 e sgg.; si veda il breve ma puntuale capitolo dedicato a Bossuet e al suo *Discours* in K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Milano, il Saggiatore, 1989, pp. 161-168. Cfr. anche W. Kaegi, *Voltaire e la disgregazione della concezione cristiana della storia*, in *Meditazioni storiche*, Bari, Laterza, 1960, pp. 216-238.

²⁰ Basti rimandare al giudizio di Wilhelm Dilthey che, nel 1901, scriveva: "Voltaire ha compiuto la rottura con la storiografia teologica di Bossuet e si è proposto per primo, nell'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, di delineare la nuova storia universale della civiltà umana" (W. Dilthey, *Il secolo XVIII e il mondo storico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967, pp. 55-56).

²¹ Cfr. Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., p. 213; è la stessa datazione fornita molto più tardi, nel 1772, alla voce "Zoroastro" delle *Questions sur l'Encyclopédie* (t. IX), cfr. Voltaire, *Dizionario filosofico*, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani, 2013, p. 2965.

più antichi testi cinesi (*I King*) e indiani (*Veda*)²². Lo scopo di Voltaire è tanto inequivocabile ch'egli non ha nemmeno bisogno di dichiararlo apertamente: con ogni evidenza, si tratta per lui di contestare ogni pretesa teleologica di ridurre l'intera storia dell'umanità alla storia (o, meglio, preistoria) della Rivelazione cristiana. Per Voltaire, far cominciare la propria *histoire universelle* con gli antichi testi sacri cinesi, indiani e iranici, e proseguire poi soffermandosi a più riprese sulle civiltà amerindie pre-colombiane, o su quella araba, o su quelle estremo-orientali, cui sono dedicati numerosi capitoli dell'*Essai sur les mœurs*, significava raccontare una tutt'altra storia rispetto a quella narrata da Bossuet – una storia nella quale l'affermazione del cristianesimo non costituiva che un episodio tra altri non meno importanti e storicamente significativi.

Nella religione di Zoroastro e nelle dottrine legate al suo nome, Voltaire volle scorgere un esempio di monoteismo indipendente dalla tradizione mosaica – ma, soprattutto, cristiana, essendo in definitiva quest'ultima il bersaglio contro cui si accaniva lo spirito critico voltairiano almeno fin dai tempi della Reggenza, quando venne composto il poemetto violentemente anticristiano che a lungo circolerà solo manoscritto e che poi diverrà noto col titolo *Le Pour et le Contre*²³. Come ha osservato autorevolmente René Pomeau, dovettero essere proprio tali *complexes antireligieux*, che fin dalla giovinezza alimentarono l'innata avversione di Voltaire, in primo luogo, contro il rigido cristianesimo giansenista del padre e del fratello maggiore inducendolo a cercare “nella storia la giustificazione ragionevole di un rifiuto che non scaturiva unicamente dalla sua ragione” e a esigere “da lui lo studio della storia della religione”²⁴. Anche nei testi della tradizione zoroastriana, Voltaire cercava quindi altro materiale – oltre a quello che poteva largamente ricavare dai testi canonici cinesi e indiani – con cui costruire una tradizione religiosa alternativa, più antica e, soprattutto, più universale di quella celebrata dal *Discours* di Bossuet. È cosa risaputa infatti che, fin da *Le Pour et le Contre*, la polemica anticristiana di Voltaire si accompagna alla difesa di quella religione naturale ch'egli, talvolta, chiamava “teismo” e che più comunemente veniva, e viene tuttora, detta deismo: l'apologia della religione naturale, anzi, costituisce la *pars costruens* senza la quale, secondo Voltaire, qualunque campagna anticristiana avrebbe finito per condurre a posizioni più radicalmente irreligiose, ovvero apertamente atee, come in effetti non mancherà di avvenire, non molti anni più tardi, e nella maniera più esplicita e aggressiva, nei numerosi testi e libelli prodotti dalla *coterie holbachique* – e questo fu sempre un esito di cui Voltaire, malgrado tutto il suo coraggio, non ebbe mai l'audacia di assumersi pubblicamente la responsabilità.

Per Voltaire, allora, ciò che conta è potersi richiamare, ostentando la vastità e obiettività dei propri studi storici e della propria erudizione (ancorché di seconda mano), a tradizioni religiose antichissime che l'“ignorante credulità” di teologi e apologeti del cristianesimo si rifiutava di prendere in considerazione. Scoprire che nei testi zoroastriani venivano insegnati dogmi in cui, “come in India, si trova l'immortalità dell'anima e un'altra vita felice o infelice [e che in essi] si trova esplicitamente un inferno”²⁵ significava così per lui rafforzare tanto gli argomenti a favore della religione naturale (contro ogni ateismo) quanto quelli contro la rivelazione della religione cristiana e il suo presunto primato su tutte le altre. Con evidente soddisfazione, egli potrà ribadire

²² Si vedano i capitoli II-IV in *ibidem*, pp. 193-211.

²³ Sulla polemica anticristiana che Voltaire condusse infaticabilmente per tutta la vita, si veda R. Campi, *Gesù senza cristianesimo: strategie della polemica anticristiana in Voltaire*, in «Rivista di Studi Indo-Mediterranei», VII, 2017 (consultabile online: http://kharabat.altervista.org/RSIM-77_Campi_VOLTAIRE_JESUS.pdf); in particolare sull'importanza del poemetto giovanile intitolato *Épître à Uranie*, noto anche con il titolo che assumerà in seguito di *Le Pour et le Contre*, cfr. il par. 4.

²⁴ R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, nouvelle édition revue et mise à jour, Paris, Nizet, 1969, p. 162.

²⁵ Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., p. 213. Nell'*Historia religionis veterum Persarum* (cit., pp. 436-437), Voltaire poteva leggere: “Si peccatis merita vel minimum praeponderavit, Paradisum obtinebit, ubi aeternum manebit. Si autem peccata fuerint numerosiora certissime in Infernum praecipitabitur, ubi aeternum detinebitur” (se ne veda la traduzione letterale, o quasi, fornita da Voltaire in *ibidem*, p. 214).

nel 1765, nella *Philosophie de l'histoire*, che la lettura del *Saddar* insegnava come “i Parsi credessero da lungo tempo in un dio, in un diavolo, in una risurrezione, in un paradiso e in un inferno. Furono indiscutibilmente i primi a introdurre queste idee”²⁶. E sono idee piacevano a Voltaire perché, notava Pomeau, “conferiscono alle sue convinzioni l'autorità dell'universale. Come la ragione, la religione naturale estende il proprio impero, in linea di diritto se non di fatto, sull'intera umanità”: in questo modo, il deismo di Voltaire “è essenzialmente «cattolico». Ma lo è contro il cattolicesimo”²⁷. Infatti Voltaire proseguiva sottolineando che questa dottrina ricavabile dei testi zoroastriani “è il sistema più antico, che venne adottato dalle altre nazioni solo dopo molti secoli, perché i farisei, tra gli Ebrei, cominciarono a sostenere apertamente l'immortalità dell'anima, e il dogma delle pene e delle ricompense dopo la morte, soltanto verso il tempo di Erode”²⁸. L'antiorità del giudaismo rispetto al cristianesimo non ha nemmeno bisogno di essere ricordata da Voltaire tanto è evidente, ma più avanti, affinché il concetto sia chiaro anche ai lettori più ottusi, egli ripeterà che “nessuno può affermare che i misteri di Zoroastro non abbiano preceduto quelli degli Egizi. Sia gli uni che gli altri risalgono alla più remota antichità, e tutti gli autori greci e latini che ne hanno parlato sono d'accordo nel dire che l'unità di Dio, l'immortalità dell'anima, le pene e le ricompense dopo la morte venivano annunciate nelle cerimonie sacre”²⁹.

A questo punto, poco importa a Voltaire che il *Saddar* non sia un testo antico quanto l'*Avesta*, bensì solo una silloge tardiva di principi e insegnamenti che in quella si trovano *disseminati*³⁰. Né stupisce, d'altronde, ch'egli riduca l'articolata teologia mazdeista a questi pochi dogmi che però, per Voltaire, costituiscono il nocciolo razionale e universalmente condiviso della religione naturale e, pertanto, sono il solo aspetto dell'insegnamento di Zoroastro che interessi a Voltaire: “Forse è quanto di più importante v'è nell'antica storia del mondo; ecco una religione utile, fondata sul dogma dell'immortalità dell'anima e sulla conoscenza dell'Essere creatore”³¹. Tutto il resto della religione mazdeista, con i suoi *daêva*, i suoi *yazata* e le sue *fravaši*, può essere trascurato. Con un gesto spazientito e sbrigativo, tipicamente voltairiano, delle dottrine di Zoroastro viene salvato solamente quanto può essere riconosciuto conforme “alla religione naturale di tutti i popoli del mondo”, cioè a una ragionevole religione che anche un *philosophe* quale Voltaire può riconoscere come vera – o, piuttosto, utile – senza dover fare alcuna concessione a irragionevoli misteri della fede, a credenze stravaganti e a bizzarri rituali: “Tralasciamo tutto ciò che concerne cerimonie per noi inutili, ridicole ai nostri occhi, legate a usi che non comprendiamo più. Omettiamo anche tutte le esagerazioni orientali, e tutte quelle immagini gigantesche, incoerenti e false, così familiari a tutti

²⁶ Voltaire, *La filosofia della storia*, cap. 11, in *Saggio sui costumi*, cit., p. 36. Originariamente apparsa nel 1765, a partire dal 1769, la *Philosophie de l'histoire* comparirà sempre in testa all'*Essai sur les mœurs* a guisa d'introduzione. Segnaliamo l'esistenza di un'altra traduzione italiana recente: Voltaire, *La filosofia della storia*, a cura di R. Bordoli, Milano-Udine, Mimesis, 2016, qui p. 99.

²⁷ R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, cit., p. 162.

²⁸ Voltaire, *La filosofia della storia*, cit., p. 36. Poco oltre, Voltaire aggiunge, a scanso di equivoci, che “anche che il battesimo (l'immersione nell'acqua per purificare l'anima attraverso il corpo) è uno dei precetti dello *Zend* (porta 251). L'origine di tutti i riti si diffuse forse dai Persiani e dai Caldei fino agli estremi confini dell'Occidente”. Nella propria edizione (Voltaire, *La filosofia della storia*, cit., p. 99), Roberto Bordoli ha opportunamente segnalato che il passo in cui si parla del “battesimo” è la porta XXVI; si veda l'*Historia religionis veterum Persarum* (cit., p. 449), dove Voltaire poteva leggere che, “ut condicio cujusvis felicius sit, oportet ut in pueritia ei detur expiationis Parâhûm, i.e. Baptismus, ut ita ex tali expiatione per την Hûm [sic!] facta laetior evadat”.

²⁹ *Ibidem*, cap. 23, p. 77.

³⁰ Voltaire sa, e lo ripete a più riprese, che il *Saddar* non è altro che “un estratto dello *Zend* [ovvero *Zand*], che è il catechismo dei Parsi” (*La filosofia della storia*, cap. 11, cit., p. 36), e che questa raccolta di massime venne redatta “molto tempo dopo Zoroastro” (si veda la voce “Zoroastro” contenuta nel nono tomo delle *Questions sur l'Encyclopédie*, apparso nel 1772; cfr. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., p. 2965). Lo *Zand* (o *Zend*, in lingua pahlavi) è il commento tardivo dell'*Avesta*, testo sacro della religione mazdaica.

³¹ Voltaire, *La filosofia della storia*, cit., p. 36.

quei popoli”³². Benché questo atteggiamento, oggi, non appaia certo ai nostri occhi conforme all’obiettività richiesta ai metodi e allo spirito della ricerca etnologica o degli studi di storia delle religioni, sarebbe sciocco rimproverarlo a Voltaire. Malgrado l’enorme erudizione in esso dispiegata, l’*Essai sur les mœurs* rimane l’opera di un *philosophe*, il cui obiettivo non è quello di ricostruire e comprendere la mentalità e il sistema di valori che hanno presieduto alla formazione di un credo religioso estraneo alla civiltà occidentale; a un *philosophe* “basta sapere che i precetti di Zoroastro, riportati nel *Saddar*, risalgono all’Antichità più remota”³³. Se, poi, il “filosofo” in questione è Voltaire, questa tendenza a semplificare si spiega con l’intenzione fondamentalmente polemica che ha sempre animato anche le sue ricerche storiche, etnologiche e religiose, e con le strategie retoriche ch’egli è venuto affinando nel corso dei decenni. In una pagina celeberrima dedicata a uno dei primi testi polemici di Voltaire, le *Lettres philosophiques*, Erich Auerbach ha illustrato la strategia argomentativa voltairiana: “essa consiste in ciò, che di tutto un ampio discorso s’illumina una piccola parte, ma tutto il resto, che servirebbe a spiegarlo e a dare a ciascuna cosa il suo posto, e verrebbe, per così dire, a formare un contrappeso a ciò che è stato messo in risalto, viene lasciato nel buio”³⁴. A questa cosiddetta “tecnica del riflettore” Voltaire non cesserà mai di fare ricorso nei suoi libelli polemici, ma altresì in opere meno occasionali come i suoi testi storici, per quanto essa sia incompatibile con il nuovo metodo storiografico che proprio Voltaire fu tra i primi a elaborare e praticare in opposizione alla storiografia teologica di un Bossuet o alla vecchia storiografia intesa come “cronachistica” o “annalistica”³⁵. È tuttavia evidente che, per quanto tendenziosa e riduttiva, essa è funzionale anche al discorso voltairiano su Zoroastro, che è volto meno a ricostruire il significato complessivo della dottrina zoroastriana che a fornire materiali storici, etnologici, teologici, con cui costruire un quadro concettuale alternativo da contrapporre implicitamente ai dogmi che la Chiesa cattolico-romana imponeva come verità inconcusse appellandosi all’autorità della Rivelazione. Grazie alla “tecnica del riflettore”, Voltaire poteva invece ritagliare nell’insieme di credenze, precetti e formule bizzarre di cui si compone per lo più il *Saddar* – e che a lui non poteva che apparire un’accozzaglia di fantasie e superstizioni esotiche – un sistema organico e coerente di idee che, da un lato, non urtavano il suo *bon sens* di “filosofo” e, dall’altro, privavano la dottrina cristiana del primato abusivamente riconosciute dai teologi.

A fare le spese di quest’opera di semplificazione dell’insegnamento religioso di Zoroastro sono ovviamente tutte le liturgie, rituali e pratiche “legate a usi che non comprendiamo più”. Senza farsi molti scrupoli, Voltaire ammette apertamente di escludere dal proprio discorso ciò che della religione mazdaica egli non è più in grado di comprendere. La circolarità passabilmente viziosa del ragionamento voltairiano salta agli occhi, e può perfino suscitare stupore: invece di costituire l’oggetto principale dell’interesse e dell’indagine dello storico, quanto di un’antichissima religione non risulta più comprensibile viene, proprio per questa sua stravaganza ed estraneità ai principi illuministici della ragione e del *bon sens*, “lasciato nel buio”; ciò che, per contro, viene messo in luce ed enfatizzato sono quegli elementi in cui il pensiero razionale del *philosophe* può riconoscersi, ritrovandovi i propri valori, e che, soprattutto, può utilizzare come argomenti nella polemica anticristiana. Qui emergono vistosamente i residui del razionalismo antistoricista che nemmeno il Voltaire storico dei costumi e della *civilisation* riesce a sopprimere del tutto: nella infinita diversità e varietà di fenomeni culturali complessi quali sono le religioni, egli si ostina a cercare ed evidenziare quegli elementi universalmente razionali che si ritrovano, in sintesi, nel suo deismo, il

³² Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., p. 217.

³³ *Ibidem*

³⁴ E. Auerbach, *La cena interrotta*, in *Mimesis*, Torino, Einaudi, 1988, vol. II, p. 165.

³⁵ Cfr. Voltaire, voce “Storiografo”, in *Dizionario filosofico*, cit., pp. 1897-1901; l’articolo originariamente apparve in un volume di *Mélanges* nel 1765.

quale si vuole altrettanto universalmente razionale e, pertanto, condiviso – o, per lo meno, condivisibile in potenza. Sarà lecito supporre che la “tecnica del riflettore” non fu soltanto un espediente retorico e argomentativo, ma l’espressione di un modo di pensare, una maniera per ridurre la complessità del reale e della storia a ciò che, per Voltaire, era l’essenziale, trascurando tutti quei minuti dettagli contingenti che rendono opaca e ambigua la realtà concreta, tanto presente che passata: per questo motivo non sarà avventato riconoscere in Voltaire l’ultimo rappresentante dello spirito classico francese, più prossimo in questo allo spirito analitico di un La Rochefoucauld che ai volteggi dialettici di un Diderot o ai paradossi di un Rousseau. Al cospetto dei dubbi e incertezze su cui la conoscenza storica e filologica è (o, almeno, era) destinata ad arenarsi quando si tratta di comprendere e interpretare i testi sacri, le cerimonie e le credenze tramandate dall’antica tradizione religiosa mazdaica, Voltaire poteva allora semplificare senza farsi troppi scrupoli ogni difficoltà di ordine storico e filologico, e affermare perentoriamente: “Non sappiamo chi fosse il primo Zoroastro, in che tempo visse, se è il Brahma degli Indiani e l’Abramo degli Ebrei”³⁶; ma sappiamo con certezza assoluta che la sua religione insegnava la virtù. È lo scopo fondamentale di tutte le religioni; non possono mai averne avuto altri; infatti, è contrario alla natura umana, per quanto abbruttita possa essere, credere d’acchito a un uomo che venisse a insegnare il delitto”³⁷. Questo era l’essenziale, ed era questo che a Voltaire interessava dimostrare o, quanto meno, poter affermare con una qualche fondatezza: che “non ci sono due morali”, e che, ben prima della diffusione della religione cristiana e del tutto indipendentemente da quest’ultima, un profeta fondatore di una religione quale Zoroastro aveva già predicato questa morale universale, così come avevano fatto, dopo di lui, altri filosofi e sapienti, quali Aristotele, Confucio, Pitagora, Epitteto, Marco Antonino le cui dottrine morali, proprio per questo, sarebbero per Voltaire “assolutamente identiche”³⁸.

Semplificando in questo modo (cioè indebitamente, avrebbero precisato malignamente i suoi numerosi avversari), Voltaire ottiene un altro risultato di primaria importanza strategica per la sua polemica anticristiana: la religione, qualunque essa sia, si riduce a una morale. Altro, infatti, non può che essere una “religione utile”, e solo come tale può venir rispettata e onorata da Voltaire qualsivoglia religione. Che sia poi una religione “fondata sul dogma dell’immortalità dell’anima e sulla conoscenza dell’Essere creatore” non significa certo per Voltaire che si tratti di una religione rivelata, e che, quindi, comporti “misteri” insondabili dalla ragione umana: d’altronde, l’immortalità dell’anima e l’esistenza di un “Essere creatore”, secondo Voltaire, non erano nemmeno oggetto di fede, bensì verità – anzi, evidenze – perfettamente afferrabili dall’umana ragione, dal senso comune; non avendo letto Kant, Voltaire non poteva chiamarle “postulati della ragion pratica”, ma è questa, all’incirca, la funzione ch’egli attribuisce a tali idee, di cui riconosce, in primo luogo, l’utilità morale, il che significa, in definitiva, che essa garantisce il controllo “politico” dei comportamenti degli uomini. E per comprendere l’utilità di tali dottrine, e l’opportunità di introdurle e diffonderle tra gli uomini, non c’è bisogno di essere illuminati da alcuna rivelazione – il buon senso basta: “L’essere supremo si era rivelato a coloro che per primi sostennero che bisogna

³⁶ Sul problema sollevato dall’identità di “Zoroastro”, Voltaire ritornerà più volte, dimostrando così di essere ben consapevole quanto fosse arduo datare con certezza l’origine delle dottrine “zoroastriane”. Ancora negli anni Settanta, si chiedeva: “Chi era Zoroastro? Il nome ha qualcosa di greco, ma si dice che fosse originario della Media. I Parsi di oggi lo chiamano Zerdust, Zerdast, Zaradast o Zaratustra. Ma non lo considerano il primo di quel nome. Ci parlano, infatti, di altri due Zoroastri, il primo dei quali è antico di ben novemila anni; molto per noi, anche se è pochissimo per il mondo. Noi conosciamo solo l’ultimo Zoroastro” (Voltaire, voce “Zoroastro”, in *ibidem*, p. 2965).

³⁷ Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., p. 217.

³⁸ Cfr. Voltaire, voce “Aristotele”, in *Dizionario filosofico*, cit., p. 445. Articolo originariamente apparso nelle *Questions sur l’Encyclopédie*, tomo II, nel 1770. La formula citata e la lista dei sapienti menzionati si trovano nel passo indicato, ma Voltaire ha ripetuto questa sua convinzione innumerevoli volte, sia prima che dopo, magari aggiungendo o togliendo a piacere alcuni nomi dalla lista.

amare e temere un Dio, che punisce il crimine e ricompensa la virtù? No, certo; Dio non parlò al Thot legislatore degli Egizi, al Brahma degli Indiani, all'Orfeo di Tracia, allo Zoroastro dei Persiani ecc. ecc.; ma presso tutti i popoli si trovarono uomini che ebbero abbastanza buon senso da insegnare questa utile dottrina; così come vi furono uomini che, con la forza della loro ragione, insegnarono l'aritmetica, la geometria e l'astronomia"³⁹. La stessa "forza della ragione" che ha permesso di scoprire le leggi della fisica e i principi della matematica avrebbe quindi permesso di riconoscere l'esistenza di un "Essere creatore" e l'immortalità dell'anima come verità naturali – e, in quanto tali, utili. Resterebbe poi da chiedersi a chi effettivamente siamo utili tali verità. Sulla questione che qui si aprirebbe a proposito della religione "utile" in quanto *instrumentum regni* Voltaire glissa con la consueta disinvoltura: a lui basta che questa religione "utile", ovvero ridotta a una morale virtuosa, non esiga alcun *sacrificium intellectus* da parte del fedele, il quale, dunque, a rigore, non è nemmeno più tale, dato che si limita a credere a una verità che, per Voltaire, s'impone alla ragione umana con la forza dell'evidenza, proprio come le leggi della fisica o i principi della matematica.

Ciò che, insomma, viene "lasciato nel buio" da Voltaire è tutta la dimensione del sacro e di quel "senso del *mysterium tremendum*" che, com'è noto, secondo Rudolf Otto, si troverebbe "nel più intimo di ogni emozione fortemente religiosa"⁴⁰. E questo aspetto è precisamente ciò che Voltaire non riesce – o, piuttosto, non vuole – capire della religione, qualunque essa sia. La credenza in una vita eterna e l'esistenza di un Essere creatore, invece, non gli apparivano come misteri della fede, perché, secondo lui, "è evidente che esiste un Essere necessario, eterno, supremo, intelligente; questa non è fede, bensì ragione. Non ho nessun merito pensando che questo Essere eterno, infinito, che so essere la virtù e la bontà stessa, vuole che io sia buono e virtuoso", così come lo è l'immortalità dell'anima, senza la quale l'uomo virtuoso non potrebbe essere ricompensato in eterno, né il malvagio punito, per i loro comportamenti in questo mondo, poiché per Voltaire "la fede non consiste nel credere a quello che sembra vero, bensì a quello che sembra falso al nostro intelletto"⁴¹. Benché indimostrabili razionalmente, tanto l'idea dell'immortalità dell'anima quanto quella dell'esistenza di Dio potevano essere accolte da Voltaire, perché egli non contestò mai che la ragione umana avesse dei limiti⁴² – soprattutto quando si trattava di screditare la pretesa della teologia (in primo luogo quella cristiana, ma non solo) di presentarsi, e imporsi, come discorso vero e razionale su Dio e i suoi attributi. Erano tuttavia idee di cui a Voltaire sembrava che la morale non potesse fare a meno, e che, in ogni caso, essa gli sembrava postulare necessariamente come suo fondamento ultimo. Non sorprenderà quindi l'entusiasmo ch'egli non manca mai di dimostrare ogniquale volta s'imbatte, nel corso delle proprie indagini etnologiche, in parabole e allegorie provenienti da remote civiltà o in leggende, favole e miti antichissimi in cui la credenza nell'immortalità dell'anima o quella in un Essere creatore che punisce e ricompensa in una vita futura le azioni degli uomini venivano affermate ben prima che i libri sacri ebraico-cristiani presentassero tali idee come una Rivelazione del loro Dio. In maniera invero non troppo conseguente da parte di chi riconosceva in Locke il proprio maestro, dall'antichità e diffusione di tali credenze Voltaire riteneva di poter dedurre che queste dovessero essere qualcosa di molto simile

³⁹ Voltaire, *Dieu et les hommes*, cap. III, OCV 69 (I), 1994, p. 285.

⁴⁰ R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Bologna, Zanichelli, 1926, pp. 15 e 16.

⁴¹ Voltaire, voce "Fede o fê", in *Dizionario filosofico*, cit., p. 1637.

⁴² Cfr. la voce "Limiti dell'intelletto umano", in Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., pp. 737-739, questo è il titolo di due diversi articoli apparsi rispettivamente nella prima edizione del *Dictionnaire philosophique portatif* (1764) e nel terzo tomo delle *Question sur l'Encyclopédie* (1770), e il cui contenuto è riassunto in una frase rivolta all'uomo: "Impietoso decisionista [*décideur*], verboso pedagogo, tronfio discettatore, cerchi i limiti della tua intelligenza. Stanno appena al di là del tuo naso" (p. 739).

a idee innate, o comunque idee universalmente evidenti e accettabili da parte dell'uomo in quanto essere per natura dotato di ragione, e che pertanto non ci fosse bisogno di alcuna rivelazione per dimostrarne la fondatezza.

Per questo, Voltaire registra con entusiasmo “allegorie” come quella che dichiarava di aver ricavato dal *Saddar*, secondo la quale “Dio mostrò a Zoroastro un luogo di pena, simile al Dardarot o al Keron degli Egizi, all’Ade e al Tartaro dei Greci, e che noi abbiamo tradotto solo imperfettamente nelle nostre lingue moderne con il nome di inferno, sotterraneo. Dio mostra a Zoroastro, in quel luogo di pena, tutti i re malvagi. Ce n’era uno cui mancava un piede: Zoroastro ne chiese la ragione; Dio gli rispose che quel re aveva fatto soltanto una buona azione in vita sua spostando con una pedata un trogolo che non era abbastanza vicino a un povero asino che stava morendo di fame, e allora il piede di quell’uomo malvagio era stato posto in cielo; il resto del corpo si trovava all’inferno”; e ne conclude che “questa favola, che non sarà mai ripetuta abbastanza, dimostra quanto fosse antica la credenza in un’altra vita”⁴³. E in effetti, una decina d’anni prima, nell’*Essai sur les mœurs*, Voltaire aveva già riferito, tale e quale, “questo aneddoto singolare”⁴⁴. Allo stesso modo, a dispetto di ogni dichiarazione di modestia e di prudenza, egli registrava con soddisfazione ogni traccia di credenza nell’“unità di Dio”: “Ho sempre paura di sbagliarmi, ma tutti i monumenti mi mostrano con la forza dell’evidenza che gli antichi popoli civilizzati riconoscevano un Dio supremo”, e dunque affermava con sicurezza che “i maghi della Caldea, i Sabei, riconoscevano soltanto un unico Dio supremo, e lo adoravano nelle stelle che sono opera sua. I Persiani l’adoravano nel sole. La sfera posta sul frontone del tempio di Menfi era l’emblema di un Dio unico e perfetto, chiamato Knef dagli Egizi”⁴⁵. Voltaire non fa che ripetere quanto aveva scritto con toni più arguti, solo pochi anni prima, nel 1769: “Mentre i Caldei conoscevano così bene la virtù delle stelle e insegnavano, come ha fatto in seguito l’*Almanacco di Liegi*, in quale giorno bisognasse tagliarsi le unghie, gli antichi Persiani non erano così abili, ma adoravano un Dio come i Caldei e riverivano nel fuoco l’emblema della Divinità”, e Voltaire, beninteso, non aveva ommesso neppure di ricordare che “è assodato che gli uni e gli altri credettero all’immortalità dell’anima, senza sapere meglio di noi cosa sia l’anima”⁴⁶. E anche il dualismo comunemente associato alla religione mazdaica poteva essere fatto rientrare nell’idea di “unità di Dio” che Voltaire indica come il vero tratto distintivo della dottrina religiosa di Zoroastro: “Vuoi che questo culto sia stato insegnato [agli “antichi Persiani”] da un Zerdust, che molto tempo dopo i Greci, i quali modificarono tutti i nomi asiatici, chiamarono Zoroastro; vuoi che siano esistiti vari Zoroastri, o che non ne sia esistito nessuno, è comunque certo che i Persiani furono i primi che alimentarono il fuoco sacro e riconobbero l’esistenza di un luogo di delizie per i giusti e di un inferno per i malvagi, di un principio buono che era Dio e di un principio malvagio dal quale è derivato il diavolo. Questo principio malvagio, questo Arimane, questo Satana, non era né Dio né coeterno a Dio; ma insomma esisteva. Ed era del tutto naturale riconoscere un principio malvagio, visto che sono tanti gli effetti maligni”⁴⁷.

⁴³ Voltaire, voce “Anima”, sez. X, in *Dizionario filosofico*, cit., p. 199; la sezione X costituiva, in origine, un breve articolo intitolato *De l’antiquité du dogme de l’immortalité de l’âme (Fragment)* raccolto nel già menzionato volume di *Nouveaux Mélanges* apparso nel 1765. A onor del vero, sia precisato non è stato possibile ritrovare questa “favola” nel testo di Thomas Hyde, da cui Voltaire attingeva la maggior parte delle proprie informazioni sulla religione mazdaica.

⁴⁴ Si veda Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., p. 213.

⁴⁵ Voltaire, voce “Dio, dèi”, sez. II, in *Dizionario filosofico*, cit., p. 1149; la sezione era apparsa originariamente nel tomo IV delle *Questions sur l’Encyclopédie* (1771).

⁴⁶ Voltaire, *Dieu et les hommes*, cap. VIII, cit., pp. 309 e 310.

⁴⁷ *Ibidem*. Questa interpretazione non dev’essere considerata una forzatura da parte di Voltaire per i propri fini polemici, tanto che Pettazzoni la confermava affermando che “l’idea monoteistica appare nel Zoroastrismo delle origini allo stato puro. Il dualismo non la offende. In realtà il dualismo non è la negazione del monoteismo; anzi è il monoteismo stesso in due aspetti opposti e contrari. Né è anteriore al monoteismo; anzi, è un riflesso di questo” (R. Pettazzoni, *La religione*

In definitiva, nella prospettiva più polemica che strettamente storica di Voltaire, Zoroastro e la sua religione figurano come un importante capitolo della più ampia storia di quel deismo che si potrebbe anche chiamare “monoteismo naturale”. Per la sua antichità, la dottrina zoroastriana costituisce quindi, nel quadro della strategia anticristiana ostinatamente perseguita da Voltaire, un ulteriore elemento di prova, o piuttosto una controprova di carattere storico da opporre alle dogmatiche e parziali asserzioni della teologia cristiana, fondata unicamente sulle verità di una Rivelazione alla cui autorità Voltaire non è ormai più disposto a piegarsi. E se del monoteismo zoroastriano egli finisce poi per fare una morale, invece di considerarlo come una fede, ciò è del tutto conforme alla sua idea di “religione utile”, la sola che possa dirsi fondatamente ragionevole e, per questo, universale, proprio come il deismo, la cui causa Voltaire perorava fin dai tempi dell’*Épître à Uranie*. Sarà superfluo precisare che, non essendoci “due morali”, anche quella insegnata da Zoroastro, o da chi per lui, se è “assolutamente identica” a tutte le altre morali, sarà identica anche a quella del deismo.

In particolare, oltre alle già citate verità presuntamente evidenti relative all’unità di Dio e all’immortalità dell’anima, riassumibili nella figura del Dio giusto che distribuisce pene e ricompense in un’altra vita, Voltaire dovette rimanere specialmente colpito alla lettura di un precetto incontrato nel *Saddar* che, nel latino di Thomas Hyde, suona: “Opus quod non noveris an meritum sit vel peccatum, id ne facito”⁴⁸. E senza curarsi minimamente di contestualizzare il precetto zoroastriano nel suo quadro dottrinale originario, Voltaire ritiene di poter scorgere in esso una formulazione gnomica di quella saggezza del “filosofo ignorante”, scettica, ragionevole e tollerante, cui egli si mantenne sempre fedele dopo la profonda crisi esistenziale e filosofica attraversata nella prima metà degli anni Cinquanta (sono, sia ricordato tra parentesi, gli anni della rottura con Federico II, del terremoto di Lisbona, dell’esilio in Svizzera, che troveranno espressione nel *Candide* e nella disillusa e scettica saggezza del suo protagonista eponimo). Non sarebbe certo un’esagerazione affermare che di tale massima egli avesse fatto la propria divisa; a partire dal 1756⁴⁹ fino all’anno della sua morte, essa verrà citata innumerevoli volte, ma sempre associata al nome di Zoroastro, e ogni volta con lievi variazioni dovute plausibilmente al fatto che Voltaire citava a memoria: “Quand il est incertain si une action qu’on te propose est juste ou injuste, abstiens-toi”; “Quand tu seras en doute si une action est bonne ou mauvaise, abstiens-toi de la faire”; “Quand vous doutez si une chose est juste, abstenez-vous-en”; “Dans le doute si une action est bonne ou mauvaise, abstiens-toi”⁵⁰. Si potrebbe addurre almeno un’altra decina di occorrenze della medesima citazione rintracciabili nelle opere voltairiane. Basti concludere, tuttavia, riportando un’ultima, testamentaria variazione su questa massima: nel 1778, a pochi mesi dalla morte, Voltaire commentava un passo dell’*Éloge de Pascal* di Condorcet, in cuie questi citava il precetto

di Zarathustra, cit., p. 96). E Mircea Eliade, per parte sua, ribadirà che “la teologia di Zarathustra non è dualista in senso stretto, poiché Ahura Mazda non è messo a confronto con un ‘anti-dio’” (M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, *Dall’età della pietra ai Misteri Eleusini*, cit., p. 337).

⁴⁸ *Saddar*, porta XXX, in T. Hyde, *Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum*, cit., p. 451.

⁴⁹ Tra i testi che Voltaire diede alle stampe, il più antico in cui compaia tale massima è con tutta probabilità l’edizione del 1756 dell’*Essai sur mœurs*. Ma si tenga conto che, colpevolmente, non abbiamo passato al vaglio con la dovuta attenzione la monumentale corrispondenza voltairiana; in essa, almeno in linea di principio, sarebbe forse possibile reperire tracce che potrebbero dimostrare che Voltaire avesse avuto conoscenza di questa massima anche prima di tale data.

⁵⁰ La prima versione citata si legge nella prima edizione del *Dictionnaire philosophique portatif* (1764) alla voce “Juste (du) et de l’injuste”; la seconda nella decima conversazione de *L’A, B, C, ou dialogues entre A, B, C* (1768); la terza in una nota apposta da Voltaire a un’edizione da lui curata del *Discours de l’empereur Julien* tradotto da d’Argens (1769); l’ultima compare alla voce “Zoroastre” apparsa nel nono tomo delle *Questions sur l’Encyclopédie* (1772). Questi quattro esempi bastino, perché sarebbe un esercizio di sterile erudizione provarsi a rintracciare tutte le occorrenze di questa citazione nelle opere voltairiane.

zoroastriano: “Ditemi com’è stato possibile imputare tante orribili stravaganze a un legislatore che aveva detto: *Nel dubbio astieniti*”⁵¹.

D’altro canto, non può sorprendere che Voltaire non si peritasse di fare un uso alquanto disinvolto di tale massima. La prima volta che la cita letteralmente, Voltaire la fa accompagnare da una nota che nulla ha di filologico: “Questo va un po’ contro la dottrina delle opinioni probabili”⁵². L’anacronistico rimando alla dottrina gesuitica contro la quale si era già esercitata la *verve* satirica di Pascal nelle *Lettres provinciales* (IV e V) rivela a sufficienza con quale spirito Voltaire leggesse questa massima zoroastriana⁵³. E non sarà una generalizzazione indebita affermare che a questo modo tendenzioso di accostarsi ai testi dell’antica religione iranica Voltaire si sia sempre attenuto, anche quando, con gli anni, comincerà ad approfondirne meglio la conoscenza. Anche quando in essi egli non cercherà più mere suggestioni esotiche tanto per conferire un po’ di colore locale a un *conte philosophique* come *Zadig*, lo studio di quelle antiche dottrine acquisterà per Voltaire interesse e rilevanza solo nella misura in cui esso potrà fornirgli argomenti da impiegare nella campagna in favore del deismo, ovvero contro le religioni rivelate, in primissimo luogo quella cristiana. Ed è inutile precisare che Voltaire concepì sempre il proprio deismo come parte integrante della più ampia campagna “filosofica” condotta contro l’*Infâme*, il quale ai suoi occhi assumeva per lo più il volto del dogmatismo teologico, fomite di ogni fideismo fanatico e intollerante.

In definitiva, quando si cerca di ricostruire l’immagine che Voltaire si faceva di “Zoroastro”, ciò che conta non è contestarne la fondatezza, né censurare le libertà che Voltaire si è potuto prendere nel divulgare e commentare le (supposte) dottrine zoroastriane, ma neppure cimentarsi nella difesa dell’attendibilità delle conoscenze di cui egli poteva effettivamente disporre affidandosi alle informazioni di seconda mano ch’egli ricavava dalle opere di Hyde e di Bayle, e di qualunque altro autore ch’egli possa aver consultato, o nel misurare la distanza che separa tali conoscenze da quelle acquisite successivamente grazie alle indagini di numerose generazioni di iranisti. Per provare a comprendere il senso e il valore storico dell’immagine che Voltaire si costruì di “Zoroastro” sarà piuttosto necessario insistere sul fatto, incontestabile, che s’egli si ostinò a richiamarsi a questa figura di profeta semi-leggendario, malgrado tutte le incertezze relative alla sua storia e alle sue dottrine, fu perché essa parve poter svolgere un ruolo importante nella strategia polemica voltairiana, accanto ad altre figure di profeti, fondatori di religioni, legislatori vari – da Confucio a Mosè o Maometto –, ai quali, presto o tardi, Voltaire trovò il modo di assegnare altri ruoli non meno importanti, benché non sempre di eroi positivi.

Il ruolo ch’egli aveva affidato a “Zoroastro” dovette sembrargli talmente efficace che, come a compimento della propria campagna in difesa della tolleranza civile degli ugonotti intrapresa nel corso degli anni Sessanta⁵⁴, Voltaire farà di una famiglia di Ghebri (“Guèbres”) la protagonista di

⁵¹ *Eloge et Pensées de Pascal, édition établie par Condorcet, annotée par Voltaire*, OCV 80A, 2008, p. 93. In questa nota, a dire il vero, Voltaire non faceva altro che ripetere letteralmente quanto aveva scritto, pochi anni prima (nel 1772), nella voce “Zoroastre” delle *Questions sur l’Encyclopédie*, dove si legge: “Come è possibile che Zoroastro abbia unito tante madornali baggianate al bel precetto di astenersi dal compiere un’azione quando si è in dubbio se essa sia buona o cattiva? Il fatto è che gli uomini sono sempre un impasto di contraddizioni” (Voltaire, voce “Zoroastro”, in *Dizionario filosofico*, cit., p. 2969).

⁵² Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., p. 215.

⁵³ In generale, il criterio stesso in base a cui Voltaire sceglie i precetti zoroastriani da tradurre e presentare ai propri lettori non fa che confermare l’intento polemico anticlericale, se non proprio anticristiano, che anima costantemente Voltaire nelle sue indagini. Esemplari in questo senso sono le annotazioni che accompagnano le traduzioni delle “porte” 40 e 58 (in realtà, nel testo di Hyde, è la 67). Si veda Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., p. 216.

⁵⁴ Rammentiamo un paio di date salienti: nel 1763 appare il *Traité sur la tolérance*, che condurrà due anni dopo alla riabilitazione della memoria di Jean Calas; del 1766 è l’*Avis au public sur les parricides imputés aux Calas et aux Sirven*, che apre la campagna in favore della famiglia Sirven.

una tragedia che porterà come eloquente sottotitolo quello di “la tolérance”⁵⁵. A nessuno dei lettori contemporanei⁵⁶ dovette pertanto sfuggire che la setta di cui Voltaire intendeva parlare non era quella semisconosciuta dei diretti discendenti degli antichi zoroastriani. Voltaire aveva già avuto modo di menzionarli con ammirazione, perché i Ghebri nel XVIII secolo (e ancora oggi⁵⁷), a dispetto del crollo dell’impero persiano e della loro diaspora, conservavano ancora “il sacro dogma dell’unità di Dio” e perché, “un tempo, furono incomparabilmente più importanti degli Ebrei, in quanto essi sono ciò che resta degli antichi Persiani, che dominarono sugli Ebrei; oggi, invece, sono diffusi solo in una parte dell’Oriente”⁵⁸. La famiglia di Ghebri perseguitata dal fanatismo intollerante dei “sacerdoti di Plutone”, cioè “des Enfers”⁵⁹, poté così apparire a Voltaire come una maschera che si prestava utilmente a un duplice impiego: da un lato, in quanto minoranza perseguitata, i Ghebri della *pièce* offrivano un’immagine appena dissimulata dei membri di un’altra setta ben più nota a lettori che non potevano non essere al corrente delle rumorose campagne di stampa condotte solo pochi anni prima da Voltaire in favore delle famiglie ugonotte dei Calas e dei Sirven; dall’altro, più utilmente ancora, essi offrivano a Voltaire l’occasione di farli parlare come “autentici” fedeli della religione zoroastriana, almeno quale egli se l’era sempre raffigurata. Se, infatti, l’intervento finale dell’Imperatore (che storicamente sarebbe Gallieno) sancisce il trionfo dei principi di tolleranza in materia di religione⁶⁰, la scena in cui il Gran Sacerdote, che è come dire “il grande inquisitore pagano”⁶¹, accusa Arzame di “onorare un falso dio annunciato dai magi” (*Les Guèbres*, a. I, sc. 4, v. 185) e d’invocare il sole e di offrirgli sacrifici (a. I, sc. 3, v. 140 e sc. 4, v. 216)⁶² permette a Voltaire di far pronunciare alla giovane, sul cui capo grava la minaccia della condanna a morte, un’eloquente arringa difensiva, che di fatto è una vera e propria apologia della religione zoroastriana, come si conviene da parte dell’obbediente figlia di un probo e pio agricoltore ghebro, di nome Arzémon. La giovane non manca quindi di richiamarsi esplicitamente all’insegnamento del profeta: *Zoroastre, embrasé des flammes d’un saint zèle, / Nous enseigne ce Dieu que vous méconnaissiez* (“Zoroastro, acceso dal fuoco di un sacro zelo, / ci predicò quel Dio che voi negate”, a. I, sc. 4, vv. 234-235), e di ammirarne l’esemplare virtù: *Des grands devoirs de l’homme il donna le modèle* (“Dei supremi doveri dell’uomo egli offrì il modello”, v. 238). Sono, manco a dirlo, doveri essenzialmente civili e morali, conformi all’idea che Voltaire si era sempre fatto della dottrina predicata da Zoroastro: *Il veut qu’on soit soumis aux lois de ses parents, / Fidèle*

⁵⁵ In considerazione del suo carattere apertamente impegnato in favore della causa della tolleranza civile dei protestanti, la tragedia è stata definita, senza alcuna esagerazione, una “*pièce* di propaganda” (S. R. Ridgway, *La propagande philosophique dans les tragédies de Voltaire*, in “Studies on Voltaire and the Eighteenth Century”, 15, 1961, p. 232).

⁵⁶ *Les Guèbres, ou la tolérance*, la cui redazione risale all’agosto 1768, non verrà mai rappresentata, malgrado le manovre messe in atto da Voltaire, che la propose anche agli attori della Comédie française – quest’ultimo dettaglio marginale sia ricordato giusto per attestare l’importanza ch’egli attribuiva a questa sua opera. La tragedia sarà pubblicata l’anno seguente a Ginevra, senza tuttavia l’indicazione del luogo di edizione, e per prudenza non vi compare nemmeno il nome di Voltaire (la *pièce* era attribuita a un imprecisato M. D* M*).

⁵⁷ Di tale setta sopravvivono tuttora ridotte comunità in Iran e in India, dove assumono il nome di “parsì”. Si vedano le voci “Gabr” e “Parsi Communities” (I e II) dell’*Encyclopædia iranica*, cit.

⁵⁸ Voltaire, voce “Ebrei”, sez. I, in *Dizionario filosofico*, cit., rispettivamente pp. 2079 e 2067; la sezione I della voce è costituita da un articolo che Voltaire aveva inserito in un volume di *Mélanges* apparso nel 1756.

⁵⁹ Come precisa Voltaire medesimo in una lettera a d’Argental, 21 novembre 1768: si veda Voltaire, *Correspondance*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1985, t. IX, p. 682.

⁶⁰ Voltaire stesso dichiarava senza ambagi che “l’ultima scena dei *Guèbres* è esattamente l’Editto di Nantes” (lettera al conte di Schomberg, 16 agosto 1769, in Voltaire, *Correspondance*, cit., p. 1046), e in effetti l’Imperatore parla proprio come Enrico IV, o come un despota illuminato quale lo poteva idealizzare un *philosophe*; si veda Voltaire, *Les Guèbres ou la tolérance*, a. V, sc. 5, vv. 240-260 e 271-280, in OCV 66 (II), 1999, pp. 628-629.

⁶¹ Si veda la lettera a d’Argental, 18 novembre 1768, in Voltaire, *Correspondance*, cit., p. 679.

⁶² Inutile rilevare l’inverosimiglianza storica di questo sacerdote pagano, custode della purezza della religione romana, il quale accusa Arzame di onorare il sole (solo pochi anni dopo Gallieno, Aureliano introdurrà a Roma il culto del *Sol invictus*).

envers ses rois (“Egli ci vuole sottomessi alle leggi dei nostri avi, / Fedeli ai nostri re”, vv. 239-240) e ancora: *Que l’on tremble surtout d’opprimer l’innocence; / Qu’on garde la justice, et qu’on soit indulgent; / Que le cœur et la main s’ouvrent à l’indigent; / De la haine à ce cœur il défendit l’entrée; / Il veut que parmi nous l’amitié soit sacrée: / Ce sont là les devoirs qui nous sont imposés...* (“Che soprattutto si tema di opprimere l’innocenza; / Che si rispetti la giustizia, e si sia indulgenti; / Che il cuore e la mano si aprano all’indigente; / In questo cuore egli ha proibito l’accesso all’odio; / Egli vuole che tra noi l’amicizia sia sacra: / Sono questi i doveri che ci sono stati imposti...”, vv. 242-247). Nel 1769, simili parole non potevano non evocare, per stridente contrasto, il comportamento dei giudici tolosani, i quali, senza alcuna indulgenza e con odio fanatico, avevano invece condannato, a causa delle sue convinzioni religiose, Jean Calas a una morte spaventosa per un reato che non aveva commesso: a qualunque lettore doveva essere ben chiaro chi fossero, in realtà, per Voltaire, i “sacerdoti di Plutone”, e, di conseguenza, quale ruolo interpretassero i suoi Ghebri nella *pièce*. A un corrispondente fidato come il conte d’Argental, vecchio amico dei tempi del collegio, Voltaire poteva dichiarare, in tutta franchezza, che “la *pièce* si fonda unicamente sull’orrore che suscita la pretaglia, anche se si tratta di una pretaglia pagana”⁶³; in effetti, polemica anticlericale e apologia della tolleranza, in Voltaire, non vanno mai disgiunte – e non potrebbe essere altrimenti, dato che, per lui, dogmatismo fideista e fanatica violenza non sono che due aspetti complementari della medesima mentalità intollerante: “Non c’è sagrestano né spazzino di chiesa che non sarebbe un persecutore, se potesse!”⁶⁴. Oltre all’anticlericalismo e alla difesa dei principi della tolleranza, la tirata di Arzame esprime però anche, in sintesi, il pensiero di Voltaire in materia propriamente religiosa.

In apertura della *pièce*, in una scena che, in certa misura, potrebbe appartenere ancora all’*exposition*, Voltaire non perde l’occasione di sfruttare la tirata di Arzame per precisare la natura della credenza religiosa che la rende colpevole agli occhi dei Sacerdoti di Plutone. In pochi versi, Voltaire, ormai ultra-settantenne, presenta ai propri lettori l’ennesima variante di quella che, per quasi mezzo secolo, era stata la sua professione di fede deista; ma è altamente significativo che, questa volta, egli lo faccia indossando la maschera del fedele zoroastriano, del ghebro, che pare calzargli a pennello: *Ce n’est point au soleil à qui je rends hommage, / C’est au Dieu qui le fit, au Dieu son seul auteur, / Qui punit le méchant et persécuteur, / Au Dieu dont la lumière est le premier ouvrage; / Sur le front du soleil il traça son image, / Il daigna de lui-même imprimer quelques traits / Dans le plus éclatant de ses faibles portraits: / Nous adorons en eux sa splendeur éternelle.* (“Non è al sole che rendo omaggio, / È al Dio che lo creò, al Dio suo unico autore, / Che punisce il malvagio e il persecutore, / Al Dio la cui prima opera è la luce; / Sulla fronte del sole egli tracciò la propria immagine, / Si degnò d’imprimere qualche tratto di se stesso / Nel più sfolgorante dei propri ritratti; / In questi noi adoriamo il suo eterno splendore”, vv. 226-233). Così parlò il deista camuffato da Zarathustra. Era, d’altronde, sempre stata convinzione di Voltaire che il deismo – che, a partire dagli anni Cinquanta, egli chiamerà sempre “teismo” – non fosse altro che “una religione diffusa in tutte le religioni”⁶⁵: è allora del tutto comprensibile, e quasi giustificabile, che, se questo è sempre stato il principio alla luce del quale egli affrontava lo studio delle religioni, e soprattutto di quelle più remote ed estranee alla tradizione religiosa ebraico-cristiana, anche quella mazdaica, con il suo monoteismo e i suoi riti di adorazione del fuoco e del sole onorati quali immagini fisiche della trascendente potenza della divinità, potesse costituire per Voltaire un’ulteriore, probante

⁶³ Lettera a d’Argental, 18 novembre 1768, in Voltaire, *Correspondance*, cit., p. 677.

⁶⁴ Voltaire, voce “Zoroastro”, in *Dizionario filosofico*, cit., p. 2969.

⁶⁵ Voltaire, voce “Teismo”, in *ibidem*, p. 2823; si tratta di un breve testo risalente al 1742, ma che Voltaire in seguito fece dare alle stampe più volte col titolo di *Discours sur le théisme*; naturalmente in nome di Zoroastro vi compariva già, in mezzo a quelli dei soliti savi e sapienti antichi, da Numa Pompilio a Platone, da Aristippo a Cicerone (p. 2825).

dimostrazione della fondatezza di questa sua incrollabile convinzione, e suscitasse la sua ammirazione e, talvolta, addirittura il suo entusiasmo.