

RICERCHE STORICO BIBLICHE

SEMESTRALE **2022** GENNAIO-GIUGNO
LUGLIO-DICEMBRE

Tariffa R.O.C.: Poste Italiane S.p.a. (conv. in L. 27/02/2004 n. 46)
Sped. in A.P. D.L. 353/2003 ANNO **1-2** XXXIV art. 1, comma 1, DCB Bologna

Il destino dell'uomo

ATTI DELLA XLVI SETTIMANA BIBLICA ABI
(ROMA, 6-9 SETTEMBRE 2021)

a cura di

MARCO SETTEMBRINI

Scritti di

Giovanni Ancona

Luca Arcari

Gianni Barbiero

John J. Collins

Paolo Costa

Martinus C. de Boer

Giuseppe De Virgilio

Alberto D'Incà

Ivano Dionigi

Lorenzo Flori

Santi Grasso

Giulio Mariotti

Elżbieta M. Obara

Juan Carlos Ossandón Widow

Antonio Panaino

Antonio Pitta

Émile Puech

Jean Louis Ska



9 788810 906538

Una copia - € 60,00

**RS
B**



Ricerche Storico Bibliche
Pubblicazione semestrale
a cura
dell'Associazione Biblica
Italiana (A.B.I.)
© Centro editoriale
dehoniano

ANNO XXXIV - N. 1-2
Gennaio-Giugno 2022
Luglio-Dicembre 2022
ISSN 0394-980X
ISBN 978-88-10-906538

Comitato Direttivo:

Presidente *ad interim*
dell'A.B.I.
ANTONIO PITTA

Direttore
LUCA MAZZINGHI

Direttore Responsabile
ALFIO FILIPPI

Segretario di Redazione
ROBERTO MELA

Abbonamento annuo (2022)

Italia: € 59,50
Italia enti: € 74,50
Europa: € 75,50
Resto del mondo: € 77,50
Una copia: € 36,00
Numero unico: € 60,00

Versamento
sul c.c.p. 264408
intestato al
Centro editoriale
dehoniano - Bologna

Editore:
Centro editoriale
dehoniano srl
via Scipione Dal Ferro, 4
40138 Bologna
Direzione:
Tel. 051/3941511
Amm.ne
e Ufficio abbonamenti:
Tel. 051/3941255
Registrazione
del Tribunale di Bologna
n. 5675 del 05.01.1989

Stampa:
LegoDigit s.r.l.
Lavis (TN) 2022

Il semestrale
raccolge
gli Atti
dei Convegni di studio
sull'Antico
e sul Nuovo Testamento
organizzati
dall'Associazione Biblica
Italiana.
Raccoglie
anche gli Atti
delle Settimane Bibliche
dei professori
dell'Associazione,
finora pubblicati
in una collana a parte.
Il semestrale
sostituisce dunque
tale collana dell'A.B.I.

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

IL DESTINO DELL'UOMO

ATTI DELLA XLVI SETTIMANA BIBLICA ABI

(ROMA, 6-9 SETTEMBRE 2021)

a cura di

Marco Settembrini

EDB/RS
B

SOMMARIO

ANTONIO PITTA – MARCO SETTEMBRINI – Il destino dell'uomo: la prospettiva della XLVI Settimana biblica nazionale pag. 5

ORIZZONTI TEOLOGICI E STORICO-RELIGIOSI

GIOVANNI ANCONA – Il destino dell'uomo tra persistenti questioni teologiche e nuovi orizzonti culturali » 11

ANTONIO PANAINO – L'escatologia iranica dalle origini all'apocatastasi attraverso la crisi apocalittica » 25

VERSO UNO SPAZIO NUOVO

JEAN LOUIS SKA – Dal monte Sinai al monte Nebo: escatologia nel Pentateuco? » 55

Elżbieta M. Obara – “Cieli nuovi e terra nuova”. Il simbolismo spaziale in Is 65,16b-25 » 77

LUCA ARCARI – “Ecco, faccio nuove tutte le cose” (Ap 21,5). Epistemologia visionaria e (ri-)costruzione del mondo nell'Apocalisse di Giovanni » 95

I TEMPI DELLA SALVEZZA

SANTI GRASSO – Dalla perseveranza al giudizio » 117

MARTINUS C. DE BOER – The Expectation of Cosmic Redemption in Paul » 153

L'ATTESA DEL CUORE

GIANNI BARBIERO – “Lui mi prenderà” (Sal 49,16). Presentimenti di una vita oltre la morte nel salterio ebraico » 175

LORENZO FLORI – Chi crede in lui non morrà in eterno: il Verbo giovanneo per la speranza del fedele » 203

IVANO DIONIGI – Rivolti verso ciò che è eterno: le parole di Seneca » 229

LA COMUNITÀ DINANZI ALLA FINE

JOHN J. COLLINS – Myth, History and Politics in the Book of Daniel » 243

ÉMILE PUECH – L’attente de la “Fin des jours” dans la Communauté essénienne » 259

COMUNICAZIONI

GIULIO MARIOTTI – I misteri “escatologici” di Qumran. Dalla conoscenza al compimento dei tempi ultimi » 283

JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW – Il raduno degli eletti in Mc 13,27: pienezza d’Israele? » 293

PAOLO COSTA – “A causa della speranza” (At 23,6; 26,7; 28,20). Il valore di ἐλπίς nei discorsi apologetici di Paolo negli Atti degli apostoli: fra strategia giudiziaria e *kerygma* cristologico » 303

GIUSEPPE DE VIRGILIO – “In attesa della beata speranza” (Tt 2,13). L’esercizio della speranza nelle Lettere a Timoteo e Tito » 319

ALBERTO D’INCÀ – La metafora della “corona della vita” nella riflessione apocalittica della Lettera di Giacomo » 331

ANTONIO PANAINO

L'escatologia iranica dalle origini all'apocatastasi attraverso la crisi apocalittica

L'escatologia mazdaica è stata spesso presa in considerazione come un punto di riferimento essenziale nell'interpretazione dei cosiddetti «Viaggi dell'Anima», spesso senza ben distinguere tra i diversi stadi evolutivi che essa ha maturato nel corso della storia. L'evoluzione attestata, che tradisce un influsso diretto della tradizione cristiana, si deve essere progressivamente innestata nel corpo sociale zoroastriano, avvantaggiandosi di una situazione di crisi interna. La complessità dell'apocatastasi nel Mazdeismo è stata purtroppo trascurata a vantaggio di un'enfasi eccessiva posta sulle tematiche apocalittiche, tutte recenziari, le quali riflettono un profondo malessere maturato nel quadro del collasso dell'imperialismo, prima ache-menide, poi sasanide. La creazione di una visione pessimistica della storia non ha nulla in comune con l'ottimismo del Mazdeismo più antico.

Mazdean eschatology has often been considered an essential point of reference in the interpretation of so-called "Soul Journeys", often without clearly distinguishing between different evolutionary stages. The attested evolution, which betrays a direct influence of the Christian tradition, must have progressively been grafted onto the Zoroastrian social body, taking advantage of a situation of internal crisis. The complexity of the apocatastasis in Mazdeism has unfortunately been neglected in favor of an excessive emphasis placed on apocalyptic themes, which reflect a profound malaise matured in the context of the collapse of imperialism, first Achaemenid, and then Sassanid. The creation of a pessimistic view of history has nothing in common with the optimism of older Mazdeism.

Keywords: Mazdean eschatology; apocatastasis; Soul Journeys; Theodore of Mopsuestia; apocalyptic

L'escatologia mazdaica¹ è stata spesso (talora troppo) presa in considerazione come un punto di riferimento essenziale nello studio com-

¹ Il presente studio trae spunto da un mio breve contributo intitolato «Zoroastrian Apocalypticism», concepito per L. DiTOMMASO – C. McALLISTER (edd.), *The Mediaeval*

parato del *post mortem*, soprattutto nel contesto dell'interpretazione dei cosiddetti «Viaggi dell'Anima», anche se in molti casi non si è fatta una chiara distinzione tra i diversi stadi evolutivi che essa ha maturato nel corso della stessa storia zoroastriana. In tal modo, dottrine e sensibilità chiaramente ancorate a fasi distinte sono state appiattite su di un fondale senza prospettiva. In realtà, se le fonti avestiche più antiche ci presentano con una sufficiente documentazione una dottrina dell'escatologia individuale, in cui peraltro lo spazio dedicato al tema dell'ordalia del ferro e del fuoco appare molto aleatorio, solo con l'*Avesta* recente le sorti dell'anima si chiariscono ulteriormente e soprattutto viene finalmente delineata una chiara dottrina dell'escatologia collettiva, che attribuisce un ruolo determinante ai figli postumi di Zoroastro. Questo quadro è molto importante perché presuppone la fede nella risurrezione finale dei morti, che sarà compiuta proprio dal terzo figlio del profeta. In tale contesto più arcaico, l'ottimismo assoluto proprio delle fonti pahlavi, certamente di epoca islamica, secondo le quali l'umanità intera viene salvata senza esclusione alcuna, non trova però alcuna conferma. Anzi, diversi indizi mostrano che l'inferno sarebbe stato inteso come eterno e che l'accesso al paradiso non sarebbe stato affatto universale. Nelle fonti pahlavi, invece, emerge con forza una visione di tipo apocatastatico, in cui un fiume di lava, a imitazione del fiume di fuoco di origeniana memoria (e non solo), scorre dai monti, finalmente appiattiti,² per bruciare l'inferno e mondare i peccati.³ Dio, pertanto, non può abbandonare le sue creature a una dannazione eterna (secondo il principio che una pena eterna per una colpa storica sarebbe da reputarsi iniqua).⁴ Inoltre, la sua vittoria non può essere totale se in qualche parte dell'universo continuasse ad sussistere un luogo di dannazione. Ovviamente, tale evoluzione, che tradisce un influsso diretto della tradizione cristiana, non solo origeniana, ma anche quella legata all'insegnamento di Teodoro di Mopsuestia e della sua scuola, si deve essere progressivamente innestata nel corpo sociale zoroastriano, av-

Apocalyptic Tradition: From the Twilight of the Roman Empire to the Dawn of Early Modern Europe, Cambridge University Press.

² B. LINCOLN, «“The Earth Becomes Flat”: A Study of Apocalyptic Imagery», *Comparative Studies in Society and History* 25(1983), 136-153; D. AGOSTINI, «“This Earth will be Uncrowned, without Depression, Flat”. An Edition and an Annotated Translation of the Iranian Bundahišn 34», in *AION, Sezione Orientale* 77(2017), 116-133.

³ Su questo argomento si troverà ora una mia specifica monografia: A. PANAINO, *The «River of Fire» and the «River of Molten Metal». A Historico-Theological Rafting Through the Rapids of the Christian and Mazdean Apokatastatic Falls*, Wien 2021.

⁴ Ho inaugurato questo filone orientativo intorno al 2015 e su questo tema si troveranno una serie di studi pertinenti, che mi permetto di indicare: A. PANAINO, «La “misericordia” di Ohrmazd ed il perdono dei dannati secondo la trattatistica zoroastriana tardo-antica e medievale», in *Bizantinistica* XVII(2016), 27-45; IDEM, «Mazdeans and Christians Facing the End of the World. Circulations and Exchanges of Concepts», in *Entangled Religions* 11(2019), 1-31. Si veda, peraltro, anche il contributo specifico di I. RAMELLI, «Christian Apokatastasis and Zoroastrian Frashgird: The Birth of Eschatological Universalism», in *Religion and Theology* 24/3-4(2017), 350-406.

vantaggiandosi di una situazione di crisi interna, che assume aspetti molto gravi con l'insorgenza mazdakita.⁵

La complessità dell'apocatastasi nel Mazdeismo, nonostante la sua centralità nel quadro della sua escatologia, è stata purtroppo trascurata, a vantaggio di un'enfasi eccessiva posta sulle tematiche apocalittiche. Tale sbilanciamento si spiega con un'eccessiva enfasi volta a dimostrare l'origine iranica di tematiche similari attestate nelle fonti giudaico-cristiane o addirittura nel libro di Daniele. Ma in realtà, l'apocalittica iranica, tutta recenziore e per nulla ancorata a fonti avestiche, riflette un profondo malessere maturato nel quadro del collasso dell'imperialismo iranico, prima quello achemenide, poi quello sasanide. Insomma, la creazione di una visione pessimistica della storia, basata sulla progressiva e inevitabile decadenza del mondo (iranico) e delle sue ere, ampiamente enfatizzata nelle fonti arabe, spianava la strada a una serie di visioni drammatiche, che non hanno nulla in comune con l'ottimismo originario del Mazdeismo più antico, in cui l'arrivo del profeta Zoroastro nella storia dell'umanità non avrebbe mai potuto essere posto a monte di una serie di inevitabili posteriori catastrofi. Il presente contributo mira in sintesi a chiarire alcuni aspetti di questa complessa e paradossale vicenda, storica e storiografica.

1. IL QUADRO GENERALE

La religione zoroastriana è una delle più antiche ancora oggi esistenti, sebbene intorno alla sua datazione e alla sua reale origine geografica vi siano significative divergenze tra gli studiosi.⁶ Possiamo però senza dubbio asserire che essa fosse già ben attestata al tempo dell'impero achemenide, anche se non in una forma unitaria o politicamente centralizzata, ma che si stesse sviluppando attraverso diverse sue varietà locali. La sua letteratura, eminentemente liturgica, era orale, almeno sino all'antichità tardiva, quando un canone scritto che raccoglieva i testi rituali, venne finalmente ordinato e raccolto in forma scritta con l'impiego di un alfabeto *ad hoc* che permetteva di segnare tutte le caratteristiche ortoepiche della recitazione. Tale canone fissò quindi un'edizione ad uso scribale ed esegetico dei testi mazdaici, che prese il nome di *Abestāg* (termine peraltro oggetto di controverse interpretazioni), accompagnato

⁵ Questo problema, non senza ampi riferimenti alla complessa situazione a Bisanzio ed alle ripetute scomuniche rivolte contro Origene ed i Manichei (dietro i quali spesso sembrano celarsi piuttosto dei Mazdakiti), si troverà una più approfondita discussione in A. PANAINO, «Origenism and Manichaeism through the Lens of a Mazdakite Distortion», in corso di stampa.

⁶ Per una visione d'insieme sulla religione zoroastriana si rimanda ai diversi contributi raccolti da M. STAUSBERG (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Chichester 2015. Si veda inoltre, il più recente studio monografico di A. PANAINO, *Zoroastrismo. Storia, temi, attualità*, Brescia 2016 (ristampa 2021).

da una traduzione commentata e glossata nella lingua corrente durante l'impero sasanide, ovvero il Pahlavi dei libri. Tale testo di accompagnamento fu chiamato *Zand* (ossia «commentario»)⁷. Nel corso degli ultimi anni del VI secolo d.C. e nei primi del VII, l'Iran occidentale e quello orientale dovettero fronteggiare una violenta crisi dovuta a diversi fattori, che proveremo solo a sintetizzare per sommi capi. Molto significative in senso negativo furono innanzitutto le conseguenze derivanti dai lunghissimi anni di guerra contro la rivale Bisanzio. Anzi l'attrito continuo, quasi fratricida tra chi avrebbe dovuto governare il mondo, non solo non portò ad alcun risultato vantaggioso, se non la sconfitta finale della Persia, ma produsse su entrambi i fronti scompensi e indebolimenti esiziali. I due occhi del mondo, anziché illuminarsi a vicenda trovarono il modo migliore per rendersi vicendevolmente guerci. L'Iran sasanide, prima di crollare, cadde addirittura in una fase di agonia, che fu attraversata da un drammatico periodo di anarchia militare.⁸ Come è ovvio in situazioni come questa, nulla si consumò in fretta. Un peggioramento dello scenario internazionale era emerso sin dagli inizi del V secolo, quando l'*Ērānšahr* si trovò progressivamente schiacciato su due fronti, dato che allo scontro sistemico con il mondo romano, che assumeva via via proporzioni sempre più significative, si aggiungevano sempre più aggressive pressioni a oriente dovute ai turbolenti movimenti di popolazioni nomadiche quali quella degli Eftaliti, la cui comparsa fu poi accompagnata da nuove ondate migratorie che raccoglievano ben altri popoli centrasiatrici. Sovrani di particolare valore, come, ad esempio, Xusraw I,⁹ si dimostrarono capaci di gestire situazioni sempre più pressanti e drammatiche, talora peggiorate da sommovimenti sociali e lotte popolari interne, in cui ragioni economiche e motivazioni religiose si mescolavano inevitabilmente, come fu peraltro nel caso del Mazdakismo, a rivendicazioni egalarie e protosocialiste che assunsero addirittura un'importanza centrale imprevedibile.¹⁰ Sotto il regno di un sovrano abile come Xusraw I, la corona si mostrò all'altezza della situazione, fronteggiando con successo la minaccia bizantina sul fronte occidentale come le aggressioni crescenti su quello orientale, il tutto accompagnato da equilibrate riforme interne che riportarono per

⁷ A. PANAINO, «The Age of the Avestan Canon and the Origins of the Ritual Written Texts», in A. CANTERA (ed.), *The Transmission of the Avesta*, Wiesbaden 2012, 70-97; A. CANTERA, *Vers une édition de la liturgie longue zoroastrienne: pensées et travaux préliminaires*, Paris 2014. Si veda ora anche J. KELLENS et C. REDARD, *Introduction à l'Avesta: Le récitatif liturgique sacré des zoroastriens*, Paris 2021.

⁸ T. DARYAEE, *Sasanian Persian. The Rise and Fall of an Empire*, London 2009.

⁹ A. GARIBOLDI, *Il regno di Xusraw dall'anima immortale: riforme economiche e rivolte sociali nell'Iran sasanide del VI secolo*, Milano, Mimesis, 2006.

¹⁰ Per una prima introduzione al Mazdakismo, si veda E. YARSHATER, «Mazdakism», in E. YARSHATER (ed.), *The Cambridge History of Iran*, Cambridge 1983, III.2, 991-1024. Molto utile, inoltre, P. OGNIBENE – A. GARIBOLDI (edd.), *Conflitti sociali e movimenti politico-religiosi nell'Iran tardo antico. Contributi della storiografia sovietica nel periodo 1920–1950*. Prefazione di A. PANAINO, Milano 2004.

un po' stabilità amministrativa e maggior solidità all'Impero. Nonostante questi successi innegabili, assistiamo a un inarrestabile esaurimento delle energie nazionali, che presto si mostrarono non più adeguate agli sforzi richiesti da nuove e più aggressive minacce, che si palesarono con l'invasione arabo-islamica. Tale marcia di conquista, ricordiamolo bene, riuscì progressivamente a inghiottire come la balena di Pinocchio l'intero Impero Sasanide, con la conseguenza pratica che la vittima avrebbe determinato, almeno per un secolo, l'impianto delle regole amministrative e gestionali adottate da parte dei nuovi conquistatori, messi alla difficile prova di governare una realtà così ampia e complessa. D'altra parte, lo scempero provocato dalle guerre persiane aveva messo in ginocchio anche lo spazio bizantino, che venne ridotto sensibilmente dopo che gli Arabi riuscirono a cogliere una serie, allora del tutto imprevedibile, di schiacciante vittorie militari.

Una breve presentazione del retroterra storico-politico appare necessaria onde circostanziare le motivazioni poste alla base di un collasso all'apparenza improvviso come quello dei Sasanidi a fronte di un'invasione che, da principio, sembrava avere più l'aspetto di una razzia stagionale che non l'estensione e l'articolazione proprie di un'invasione pianificata. Così, con la caduta del potere politico, che sosteneva direttamente la chiesa mazdea, anche la religione zoroastriana con il suo complesso ordinamento sociale entrò in una devastante fase di crisi. Non solo il prestigio del clero e della nobiltà, ma le basi stesse della loro supremazia economica, insieme a costumi e norme legali ben radicati in una società secolare collassarono rapidamente, quando addirittura non furono vietate o fortemente limitate. Si pensi soprattutto ai costumi matrimoniali (tra cui caso estremo resta quello del matrimonio consanguineo)¹¹ oppure alle norme funerarie come quella dell'esposizione dei cadaveri. Le proprietà ecclesiastiche e nobiliari vennero in gran parte confiscate e quelle restanti furono appesantite da tasse, per non parlare della *jizya*,¹² la tassa speciale che colpiva coloro che non si fossero convertiti all'Islam. Non può stupire il fatto che un profondo senso di umiliazione e infelicità colpisse pesantemente il mondo zoroastriano trovatosi a vivere questo rovescio epocale. Di tale stato depressivo e pessimistico troviamo ampie attestazioni riflesse nella stessa letteratura mazdaica in pahlavi, che, come è ben noto, nella sua redazione finale non risale affatto al periodo sasanide, se non per alcuni contenuti centrali, ma appartiene al IX e X secolo d.C. Per tale ragione una parte del suo contenuto non può esse-

¹¹ In A. PANAINO, «The Zoroastrian Incestuous Unions in Christian Sources and Canonical Laws: their (Distorted) Aetiology and Some Other Problems», in C. Jullien (ed.), *Controverses des Chrétiens dans l'Iran sassanide* (Studia Iranica. Cahier 36), Paris 2008, 69-87, si troveranno utili riferimenti alla questione anche dal punto di vista delle relazioni tra Cristiani e Zoroastriani.

¹² R.N. FRYE, *The Heritage of Persia: The pre-Islamic History of One of the World's Great Civilizations*, London-New York 1962, 228-229.

re antistoricamente proiettato su di un fondale proto-iranico, vicino alla stessa letteratura avestica, ma deve essere inevitabilmente storicizzato.

Mi sembra, pertanto, molto opportuno anticipare in questa sede un tema che è stato spesso trattato nel dibattito iranologico, ma paradossalmente senza che se ne traessero le dovute conseguenze; di ciò tratterò ampiamente in un volume di prossima apparizione, ma ritengo opportuno fare almeno qualche osservazione indispensabile su questo problema.¹³ La stessa storiografia arabo-islamica, ad esempio, mette in diretta correlazione la condizione di sconfitta vissuta dai Persiani dell'età post-sasanide con quella già occorsa agli stessi Persiani dopo la caduta dell'impero achemenide a seguito dell'invasione di Alessandro Magno. Possiamo legittimamente sospettare che l'accentuazione di tale connessione non fosse un frutto specifico della storiografia nazionale iranica, che non mostra una particolare attenzione per l'eredità achemenide, se non in forme generiche. Essa, invece, si inquadra in una visione della storia mondiale intrisa di speculazioni astrologiche, che certamente presero già corpo in pieno periodo sasanide nel quadro del chiliasmo mazdaico e della sua attenzione a pratiche apotelesmatiche fondate sull'astrologia continua, ovvero strettamente connesse agli oroscopi degli anniversari.¹⁴ Tali dottrine ebbero presto un enorme successo e cospicuo sviluppo anche nei circoli degli astrologi islamici (e non solo), che enfatizzarono l'idea di un fatalismo millenaristico. Di conseguenza, la fine del millennio, evento estremamente positivo secondo lo Zoroastrismo tradizionale, giacché avrebbe segnato il momento cruciale della manifestazione storica di uno dei figli postumi di Zoroastro, marcando così l'approssimarsi della sconfitta di Ahreman e la resurrezione finale, assunse, contro ogni aspettativa logica, una valenza del tutto negativa. Ciò è quanto in pratica ci insegna una leggenda tramandata da Mas'ūdī¹⁵ a proposito di un terribile e inconfessabile segreto, custodito da una ristretta cerchia di maggiorenti e sacerdoti mazdei riguardo alla decisione attribuita ad Ardaxšīr I, il primo sovrano della dinastia Sasanide, di accorciare di 250

¹³ A. PANAINO, Abēbīm «Fearless». *Who Was Afraid of the End of the Millennium? New Approaches to the Interpretation of the Traditional Date of Zoroaster*. With contributions by J. KOTYK, P. OGNIBENE and A. ZUBANI (Indo-Iranica et Orientalia, Series Lazur 22), Milano 2021.

¹⁴ D. PINGREE, «Astronomy and Astrology in Iran. i. History of Astronomy in Iran, iii. Astrology in Islamic Times», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopædia Iranica*, London-New York 1987, II.9, 858-862; 868-871; C. BRUNNER, «Astronomy and Astrology in Iran, ii. Astronomy and Astrology in the Sasanian Period», in *Encyclopædia Iranica*, II.9, London-New York 1987, 862-868; C. BURNETT – A. AL-HAMDI, «Zādānfarrūkh al-Andarzaghār on Anniversary Horoscopes. Edition and Translation», in *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 7(1991-92), 294-399.

¹⁵ Cf. R.G. HOYLAND, *The "History of the Kings of the Persians" in Three Arabic Chronicles. The Transmission of the Iranian Past from Late Antiquity to Early Islam*, Liverpool 2018, 93-94. Una discussione critica a proposito di questa «tradizione inventata», si trova in A. PANAINO, Abēbīm. «Fearless».

anni l'era partica, che si inquadravano nel millennio di Zoroastro, al fine di ritardare l'incombere della sua fine. In concreto, per paura della fine del millennio, i primi sasanidi avrebbero spostato in avanti la sua data, poiché considerata pericolosa. Ciò, almeno secondo alcune fonti arabe. Nessuno ovviamente ha spiegato in modo convincente come mai una dinastia vittoriosa, proprio al momento di iniziare il suo cammino storico, avrebbe dovuto essere terrorizzata dalla fine del millennio, peraltro contraddicendo tutto quanto sappiamo della concezione cronografica zoroastriana, secondo cui il tempo lasciato ad Ahreman è stabilito e la sua durata non può essere aggirata o superata. Se mai, il tentativo di allungare il tempo storico rientra tra i disperati tentativi delle forze del male onde ritardare la loro fine inevitabile, ma certamente non si iscrive tra le prassi attribuibili a un campione della fede mazdaica. Al contrario, dobbiamo osservare che la leggenda pseudo-storica a cui abbiamo accennato costituisce un falso, nel senso che proietta su di un passato anteriore un'angoscia maturata a posteriori e la anticipa sulla base di una riflessione comparativa sulla storia dei rovesci imperiali. Addirittura Mas'ūdī attribuisce allo stesso Zoroastro l'invenzione di tale profezia, altro esempio di una costruzione *post eventum* o *ex eventu*, figlia di una visione della storia pessimistica, fondata sul fatalismo e il determinismo astrale. D'altro canto, che Zoroastro stesso, al di là di ogni polemica sulla sua esistenza o meno, potesse essere reputato l'autore di una profezia sul comune destino dei due principali imperi «persiani», appare ben più che inverosimile.

2. RIFONDARE LA QUESTIONE ALLA LUCE DEL DIBATTITO STORIOGRAFICO

Per via della sua antichità, vera o supposta, la presunzione che alcune delle idee fondative presenti nella storia religiosa del Vicino Oriente antico fossero di origine iranica, e più precisamente zoroastriana, sarebbe in linea teorica del tutto fondata, ma un'enfasi acritica di tale presupposto, spesso basato su di un'entusiastica fiducia nell'eredità ancestrale della cultura iranica ha fatto più danni che altro. Infatti, la ricerca di miti primordiali o *Ur-Mythen* appartenenti a una remota epoca proto-indo-iranica, unita alla tendenza a considerare acriticamente come arcaiche troppe dottrine attestate in fonti medievali, ha generato una serie di miraggi interpretativi. Questo è purtroppo il caso di alcune teorie, non tutte peraltro infondate o ingiustificate, come, per esempio, quelle sviluppatesi in seno alla cosiddetta *Religionsgeschichtliche Schule* ([«La scuola storio-religiosa»], soprattutto nelle opere di studiosi come Reitzenstein¹⁶

¹⁶ R. REIZTENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium: religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn 1921.

e Bousset¹⁷), e che in seguito sono state abbandonate o ridimensionate.¹⁸ Non dobbiamo altresì dimenticare che un opportuno approccio liberale e anti-confessionale presente in tale storiografia di fine Ottocento e primo Novecento venne purtroppo ad incrociarsi con perniciose tendenze antisemite, che cercavano di individuare il più possibile eventuali fonti non ebraiche del cristianesimo, non nel quadro di una visione neutra, ma allo scopo esplicito di separare la tradizione cristiana da quella ebraica. Tale disegno troverà solo nella storiografia del Terzo Reich la sua realizzazione più scoperta¹⁹ con una serie di acrobazie argomentative in cui, purtroppo, il supposto «contributo» del mondo iranico ebbe un suo peso importante. Per fortuna, la letteratura di cui dobbiamo occuparci non è investita particolarmente da tale ondata, ma il quadro deve essere tenuto pienamente in considerazione, anche se urge una più circostanziata riflessione sulla questione.²⁰

¹⁷ W. BOUSSET, «Die Himmelsreise der Seele», in *Archiv für Religionswissenschaft* 4(1901), 136-169, 229-273.

¹⁸ Per una circostanziata critica a diverse interpretazioni estreme avanzate dalla *Religionsgeschichtliche Schule*, si veda in particolare I.P. CULIANU, *Psychnodia I*, Leiden 1983.

¹⁹ Si veda in particolare la recente monografia di S. HESCHEL, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton 2010. Molto utile anche lo studio di S. ARDVISSON, *Aryan Idols. Indo-European Mythology as Ideology and Science*, Chicago-London 2006.

²⁰ Il problema dello studio dei rapporti tra mondo iranico e mondo giudaico è estremamente complesso proprio perché esso è stato devastato da violente interferenze di natura ideologico-politica, che ne hanno segnato l'equilibrio e la serenità. Resta il fatto che non è però possibile ridurre il dibattito della *Religionsgeschichtliche Schule* alle sole tendenze antisemite che hanno prevalso in certa parte della cultura germanica. In questo senso, studi come quello di A. VON GALL, *Βασιλεία τοῦ θεοῦ: eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, Heidelberg 1926, risultano ancora di profondo interesse a dispetto del fatto che oggi siano praticamente ignorati. In questo stesso quadro, il contributo di figure come quella di C. CLEMEN deve essere ripensato e più profondamente valutato. A tale studioso dobbiamo, infatti, una straordinaria cretomazia contenente tutti i passi in greco e latino concernenti lo Zoroastrismo (*Fontes historiae religionis persicae* [Fontes Historiae Religionum, Fasciculus 1], Bonnae 1920), poi attentamente commentati (IDEM, *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion* [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XVII/1], Gießen, 1920; si noti che tale raccolta è stata parzialmente aggiornata dalla monografia di P. VASUNIA, *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran – The Greek and Latin Sources in Translation*, Mumbai 2007). Allo stesso CLEMEN dobbiamo altresì anche un libro forse meno noto: *Primitive Christianity and its non-Jewish Sources*. Translated by R. J. NISBET, Edinburgh, 1912), il cui solo titolo suggerisce certamente un'ampiezza tematica rilevante, che nulla sembrerebbe avere a che spartire con specifiche prospettive antisemite, che poi presero il sopravvento. Resta però certamente da capire come una ricerca così impegnativa si inquadrasse nel dibattito dell'epoca, soprattutto rispetto a quelle tendenze, alcune invece scopertamente razziste, che la HESCHEL (*The Aryan Jesus, passim*) ha ben messo in evidenza proprio in rapporto alla *Religionsgeschichtliche Schule*. Dobbiamo altresì notare che studiosi di origine ebraica come Eduard Norden, intrattengono un intenso e fecondo rapporto proprio con i protagonisti della *Religionsgeschichtliche Schule*, come ha ben evidenziato C.O. TOMMASI MORESCHINI nella sua prefazione («Per un Bilancio di *Agnostos*

Nel caso particolare delle origini dell'apocalittica una problematica molto rilevante si snodava intorno al fatto che sembrava possibile e plausibile tracciare un'origine diretta di alcune delle idee centrali dell'apocalittica giudaica e cristiana a partire dalla tradizione mazdaica. Purtroppo, molti dei possibili punti di ancoraggio tra queste due realtà storico-religiose²¹ sono attestati con chiarezza solo nella letteratura pahlavi, oppure si trovano sparsi in fonti apocalittiche e/o gnostiche certamente più antiche, ma non propriamente iraniche. Di conseguenza, poter ascrivere l'origine del loro impianto a una tradizione precedente mazdaica o iranica sarebbe la chiave risolutiva per concludere un teorema secondo un impianto teorico *religionsgeschichtlich*. Per quanto concerne i motivi più importanti, ricordiamo l'associazione tra metalli e la sequenza di regni in progressivo decadimento oppure ancora l'immagine del fuoco purificatore. L'identificazione e la comparazione di tali dottrine con quelle preservate in opere come il Libro di Daniele, il Libro VII delle *Divinae institutiones* di Lattanzio²² o gli *Oracoli di Istaspe*²³ (testo che certamente mostra una risonanza iranica almeno nel nome dell'autore, anche se tale constatazione non è affatto sufficiente per trarre ulteriori deduzioni) è stata in diversi casi condotta con un eccesso di ottimismo a favore di una presunta *Vorlage* genuinamente iranica, nonostante a più riprese si siano levate voci di dissenso indicanti piuttosto l'evidente presenza in tali fonti di chiari motivi ebraici.

Un'altra questione centrale per la nostra riflessione si snoda intorno alla stessa definizione di «apocalittica». Sebbene non sia questa l'occasione più adatta per una circostanziata ripresa di un'antica *querelle* teorica e terminologica, bisogna ricordare che in troppi casi il generico riferimento a una «rivelazione», preso quindi in punta di etimologia, e quindi l'adozione di un termine così complesso per descrivere ogni visione sotterriologica concernente la fine dei tempi e l'escatologia umana ha aperto le porte a un eccesso di genericità e imprecisione. Tale risultato è purtrop-

Theos) alla traduzione italiana del volume dello stesso E. NORDEN, *Dio Ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso* (Brescia 2002, 9-122). Un argomento a parte concerne, invece, l'interesse di studiosi come OSCAR CULLMANN, per il mondo iranico, che compare in alcuni suoi studi come *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich, 1946 e su cui spero di ritornare presto, visto che lo Zoroastrismo (indicato come «Parsismus») è ritenuto molto importante nel quadro del pensiero cristiano delle origini.

²¹ Per una visione generale dell'importanza del Cristianesimo nell'Iran sasanide, rimando ad un mio specifico contributo, che raccoglie anche una bibliografia abbastanza aggiornata: A. PANAINO, «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 (Settimane di Studio della Fondazione CISAM LI), Spoleto 2006, 765-863.

²² Per il testo di Lattanzio, si rimanda a *Divinarum Institutionum Libri Septem*. Fasc. 4. Liber VII. *Appendix, Indices*. A cura di E. HECK – A. WLOSOK, Berlin-Boston 2011.

²³ H. WINDISCH, *Die Orakel des Hystaspes*, Amsterdam 1926.

po divenuto drammatico in ambiti dove non necessariamente dominava una condivisa terminologia teologico-religiosa per cui con «apocalittica» si è fatto riferimento al quadro degli eventi relativi al giudizio finale ed alla fine della storia. Scaglio la pietra, ma anche contro me stesso, giacché in alcuni casi non mi sono reso conto di fare un uso troppo poco sorvegliato di una categoria storico-religiosa che sarebbe stato meglio usare con maggior prudenza. In realtà, la nostra discussione verte intorno a una concezione molto più ristretta dell'apocalittica, in cui entra in gioco uno scenario catastrofico, annunciato da una serie di eventi drammatici che segnano la storia dell'umanità e che vengono presentati come futuri, anche se in gran parte si sono già svolti. Assai opportunamente un compianto iranista del secolo passato, scomparso però pochi anni or sono ultracentenario (2012), Jacques Duchesne-Guillemain,²⁴ ebbe a definire il genere apocalittico come «un procédé consistant à redire le passé comme si s'était l'avenir». Pertanto, se teniamo ferma tale definizione, allora possiamo anticipare sin d'ora un'osservazione sulla quale si dovrà ritornare: lo Zoroastrismo delle fonti avestiche non conosce nessuna situazione di tipo apocalittico. Nessun «fugga chi può», dinanzi all'arrivo delle forze del male. Di converso, un uso troppo disinvolto, se non colpevolmente ambiguo, del termine «apocalittica», «apocalissi», ecc., in particolare negli studi iranici, ma non solo, ha contribuito a rimuovere certe peculiarità di tale genere e di questa specifica tradizione ed a creare alcune gravi distorsioni.

Il nodo interpretativo e, peraltro, anche la ragione delle successive controversie, ruotano attorno a un punto chiave: i motivi tipici delle apocalissi sono originari del mondo iranico mazdaico oppure appartengono alla cultura giudaica e/o giudaico-cristiana? Quanto sono effettivamente antichi tali motivi? Quali tendenze mostrano e con che sviluppi?

Per tutte queste ragioni pare necessario, oltre che molto prudente, riprendere solo in breve la storia del dibattito intercorso. Gli studi iranici del XX secolo hanno visto l'affermarsi di una teoria che, più o meno esplicitamente, assumeva come ragionevole l'esistenza di un contesto mitologico arcaico proprio dell'area iranica che aveva già prefigurato *in nuce* i presupposti di una visione apocalittica delle fasi finali della storia del mondo. Per sollevare un caso paradigmatico, basterà soffermarsi sull'influenza che ha avuto una fiducia quasi cieca nella presunzione che esistesse una speciale dottrina del potere purificatorio del fuoco come strumento rituale dell'ordalia sin nella letteratura antico avestica, ossia nelle *Gāthā* (ovvero i «Canti», attribuiti allo stesso profeta Zoroastro). L'assoluta fiducia in una dottrina dell'ordalia cosmica e della punizione dei peccati, inserita in una ben costruita concezione dell'escatologia collettiva,

²⁴ J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Apocalypse juive et apocalypse iranienne», in U. BIANCHI – M.J. VERMASEREN (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Leiden 1982, 753-761, in part. 756.

ha creato le basi per teorema suggestivo e affascinante, ma molto fragile. Di fatto, secondo tale assunto, il Mazdeismo antico avrebbe disseminato per il Vicino Oriente antico molte delle nozioni di base relative all'apocalittica, spesso senza alcuna chiara distinzione rispetto alla semplice idea di una chiara retribuzione dei meriti e delle colpe, che invece appare abbastanza ben delineata e priva di punti particolarmente spinosi. Vedremo nel prosieguo di questa riflessione che molto spesso dati assolutamente certi e ipotesi più o meno remote si intersecano in modo difficile da dirimere a prima vista e ciò, ovviamente ha creato difficoltà sia agli iranisti, sia agli storici delle religioni. Tale approccio, tendenzialmente pan-iranistico, è stato fatto proprio e propugnato da grandi studiosi quali, ad esempio, Geo Widengren²⁵ seguito da altri specialisti scandinavi quali Sven Hartman²⁶ e Anders Hultgård.²⁷ Costoro hanno tendenzialmente sottolineato l'importanza fondativa dei motivi apocalittici attestati nelle fonti mazdaiche più recenti sulla base del fatto che essi ne ponevano le radici già in una fase remota, per cui l'apocalittica post-sasanide non sarebbe stata altro che un travestimento di tendenze ben più remote, ascrivibile già alle origini della cosiddetta «riforma» zoroastriana. In questo quadro metodologico, un peso non secondario ha avuto non solo il ricorso alla tradizione proto-iranica e indo-iranica, ma addirittura la piena rivalutazione della dimensione comparativa propria della mitologia indoeuropea. Il presupposto dell'esistenza di diversi motivi ancestrali di natura apocalittica sin nello Zoroastrismo delle origini (addirittura nelle *Gāthā*) ha favorito e incentivato anche la comparazione con diversi motivi mitologici propri della mitologia norrena e più in generale scandinava, senza però trascurare il confronto anche con le concezioni indiane relati-

²⁵ G. WIDENGRÉN, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln-Opladen 1960; IDEM, «Salvation in Iranian religion», in E.J. SHARPE – J.R. HINNELL (edd.), *Man and his salvation. Studies in memory of S.G.F. Brandon*, ed. Manchester 1973, 315-326; IDEM, «Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik», in D. HELLHOLM (ed.), *The Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen 1983, 77-162.

²⁶ S.S. HARTMAN, «Datierung der Jungavestischen Apokalyptik», in D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 61-75.

²⁷ A. HULTGÅRD, «Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion: Ein religionsgeschichtliches Problem», in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II: *Principat*. Band 19.1: *Religion - Judentum: Allgemeines, Palästinisches Judentum*, herausgegeben von H. TEMPORINI – W. HAASE, Berlin 1979, 512-590; IDEM, «Bahman Yašt: A Persian Apocalypse», 114-134; IDEM, «Zoroastrian Myth in Bahman Yasht», in B. UTAS – K.S. VIKØR (edd.), *The Middle East Viewed from the North: Papers from the First Nordic Conference on Middle Eastern Studies, Uppsala 26-29 January 1989*, Bergen 1992, 15-27; IDEM, «Mythe et histoire dans l'Iran ancien: Études de quelques thèmes dans le "Bahman Yašt"», in G. WIDENGRÉN – A. HULTGÅRD – M. PHILONENKO (edd.), *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, Paris 1995, 63-162; IDEM, «Persian apocalypticism», in J.J. COLLINS – B. MCGINN – S.J. STEIN (edd.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, New York 1999, I, 39-83.

ve alle età del mondo e alla loro decadenza attraverso cicli temporali (o *yuga*-) sempre più bui. Tale tendenza, in un modo o nell'altro, non escludeva la possibilità che alcuni influssi esterni, soprattutto di natura astrale, potessero provenire dal mondo mesopotamico, arricchendo così la soteriologia iranica e la sua dottrina dell'ascensione dell'anima attraverso le sfere celesti. Per anticipare una critica di per se stessa banale, basterà soltanto notare che una tale idea non poteva essere affatto iranica, giacché né i popoli iranici, né quelli della Mesopotamia, avevano mai immaginato una meccanica celeste fondata sulla presenza di un sistema sferico, e quindi il solo postulare un moto ascensionale attraverso una struttura fatta di sfere omocentriche non poteva che presupporre un modello culturale ellenistico. In questo caso, quindi, sbagliate sarebbero sia la datazione sia la provenienza.

In ogni caso, gli eccessi dell'approccio iranologico furono contestati già da Elias Bickerman²⁸ e più tardi da un iranista come lo stesso Duchesne-Guillemin.²⁹ Inoltre, con gli anni anche l'ipervalutazione in senso iranologico di fonti come le *Institutiones* di Lattanzio oppure quella degli *Oracoli di Istaspe* ha finito con l'essere sistematicamente rivista da studiosi come David Flusser.³⁰ Quest'ultimo, in modo particolare, ha mostrato la presenza di un numero molto alto di elementi narrativi e contenutistici di origine ebraica. Più recentemente, tale prudente punto di vista ha trovato il supporto di altri specialisti come Philippe Gignoux³¹ e Carlo G. Cereti,³² i quali hanno evidenziato il fatto che troppi tra gli elementi essenziali dell'apocalittica attestati nei testi pahlavi risultano non essere palesemente recenziari, ma chiaramente creati *ex eventu*; in alcuni casi, inoltre tali motivi appaiono di palese origine giudaico-cristiana. Per esempio, numerosi sono i malcelati riferimenti a fatti storici, per quanto diluiti in un teatro pieno di future catastrofi: è il caso dell'immagine

²⁸ E. BICKERMAN, *Four Strange Books of the Bible: Jonah, Daniel, Koheleth, Esther*, New York 1967, 68, 116, 127.

²⁹ DUCHESNE-GUILLEMIN, «Apocalypse juive et apocalypse iranienne», 753-761.

³⁰ D. FLUSSER, «The Four Empires in the Fourth Sibyl and the Book of Daniel», *Israel Oriental Studies* 2(1972), 148-175; IDEM, «Hystaspes and John of Patmos», in S. SHAKED – A. NETZER (edd.), *Irano-Judaica: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, Jerusalem 1982, 12-75.

³¹ P. GIGNOUX, «L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres apocalypses?», in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31(1985-88), 67-78; IDEM, «Nouveaux regards sur l'apocalyptique iranienne», in *Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, Paris 1986, 334-346; IDEM, «Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique», in *Journal of the Asian and African Studies* 32(1986), 53-64.

³² C.G. CERETI, «The Zand ī Wahman Yasn. "Padrīftan ī dēn" and the Turn of the Millennium», in *East and West* 45/1, 4(1995), 321-327; IDEM, «La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani; aspetti dell'evoluzione di un mito», in *AION* 55/1(1995), 33-81; IDEM, «Again on Wahrām ī warzāwand», in *La Persia e l'Asia Centrale: da Alessandro al X secolo. Convegno Internazionale, Roma, 9-12 Novembre 1994*, Roma 1996, 629-639.

dell'usurpatore Wahrām Čōbīn (590-591), che assunse le caratteristiche dell'eroe popolare, come fu notato da Károly Czeglédy.³³ Tale osservazione venne presto ripresa e sviluppata da Annette Destrée³⁴ e più tardi anche da Carlo Cereti,³⁵ i quali hanno voluto sottolineare come le fonti apocalittiche iraniche evocano un clima maturato nel periodo successivo alla caduta dell'ultimo sovrano sasanide, Yezdgerd III, quando i suoi figli cercarono disperatamente di ottenere il sostegno dell'imperatore cinese contro gli Arabi. Ancor più puntuale risulta l'identificazione, avanzata da Gignoux,³⁶ a proposito del colore nero attribuito proprio alle armate menzionate nello *Zand ī Wahman Yasn* (= ZWY), che appare palesemente riferibile ai soldati di Abū Muslim; altresì, con il riferimento al rosso, ben si distinguevano i ribelli Khurrāmiyya, una particolare setta mazdakita, che fa capolino dietro la drammatica descrizione degli eventi evocati dallo stesso testo pahlavi. Tutti questi dettagli si lasciano agevolmente connettere con gli eventi che occorsero attorno all'anno 840. Un ulteriore passo in avanti è stato fatto da Touraj Daryaei,³⁷ il quale è venuto a consolidare l'impianto argomentativo formulato da Gignoux, dimostrando che ben due passi tratti dallo ZWY (VI,3-10 e VII,11-12) fanno diretto riferimento alla battaglia Zibatrah (839). A tal proposito, anche Frantz Grenet³⁸ ha dato un rilevante contributo nel confermare il

³³ K. CZEGLÉDY, «Bahrām Čōbīn and the Persian Apocalyptic Literature», in *Acta Orientalia Hungarica* 8(1958), 36-43. Sulle origini dell'apocalittica iranica, si tenga conto di D. AGOSTINI, «On the Emergence of the Iranian Apocalypse between the Sixth and the Seventh Centuries», in *Iran and the Caucasus* (in corso di stampa). Vedi ancora AGOSTINI, «Popular apocalyptics in Pahlavi Literature Context: the Jāmāsp-Nāmag revisited», in *Studia Iranica* 42(2013), 43-56; IDEM, «La conquête arabe et la chute du Zoroastrisme : processus eschatologique ou réalité historique ? Une réponse d'après les sources pehlevies», in E. AUBIN-BOLTANSKY – C. GAUTHIER (edd.), *Penser la fin du monde*, Paris 2014, 147-165.

³⁴ A. DESTRÉE, «Quelques réflexions sur les héros des récits apocalyptiques persans et sur le mythe de la ville de cuivre», in *La Persia nel Medioevo* (Roma, 31 marzo – 5 aprile 1970), Roma 1971, 639-652.

³⁵ CERETI, «Again on Wahrām ī warzāwand», *passim*.

³⁶ P. GIGNOUX, «Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran», in C. KAPPLER (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris 1987, 351-374, in part. 362-264, 372-374. Molto pertinente e utile il contributo di D. AGOSTINI – S. STARK, «Zāwulistān, Kāwulistān and the Land Bosī 波斯. On the Question of a Sasanian Court-in-Exile in the Southern Hindukuš», in *Studia Iranica* 45(2016), 17-38. Cf. anche AGOSTINI, «Their Evil Rule Must End! A Commentary on the *Iranian Bundahišn* 33:17-28», in H. AMIRAV – E. GRYPEOU – G. STROUMSA (edd.), *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity: Encounters in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries*, Leuven 2017, 21-41, 2017.

³⁷ T. DARYAEI, «A Historical Episode in the Zoroastrian Apocalyptic Tradition: the Romans, the Abbasids, and the Khorramdēns», in T. DARYAEI – M. OMIDSALAR (edd.), *The Spirit of Wisdom [Mēnōg ī Xrad]. Essays in Memory of Ahmad Tafazzoli*, Costa Mesa 2004, 64-73.

³⁸ F. GRENET, «Le chapitre apocalyptique du traité pehlevi *Ayādgar ī Jāmāspīg*. Propositions pour une décodage et pour une date», in V. SCHILTZ (ed.), *De Samarcande à Istanbul: étapes orientales. Hommage à Pierre Chauvin*, Paris 2015, II, 103-114.

palese contesto medievale di questi eventi apocalittici, circostanziandone certi momenti salienti intorno agli anni 840-879. A dispetto di tutte queste schiaccianti evidenze, Mary Boyce, forse proprio perché ancorata a un paradigma precedente, ha invece cercato di salvare quanto salvabile della costruzione teoretica che ancora sosteneva la remota antichità dell'apocalittica mazdaica,³⁹ con il tentativo di attribuire una supposta funzione di intermediario culturale a certi «Persian Sibyllists», i quali verrebbero a inserirsi nel vuoto lasciato dai più celebri «*Mages Hellénisés*» di Cumont e Bidez,⁴⁰ ed ora ben nascosti dietro gli anonimi autori degli *Oracoli Sibillini*. Costoro avrebbero così avuto un ruolo particolare nel trasmettere un'arcaica conoscenza soteriologica, anche se la loro eredità appare piuttosto nebulosa, soprattutto dopo che la stessa Boyce ha abbandonato definitivamente l'idea che l'ἔκπύρωσις (l'incendio finale del mondo) potesse essere considerato come un'antica dottrina genuinamente iranica.⁴¹ Frantz Grenet,⁴² pur con notevole prudenza e piena attenzione ai fatti che dimostrano la recenziarietà di molti motivi apocalittici nel contesto zoroastriano, ha cercato di proporre una revisione del

³⁹ M. BOYCE, «On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic», in *BSOAS* 47/1(1984), 57-75. Risulta ancora assai importante per la presente trattazione il capitolo intitolato «Zoroastrian Contributions to Eastern Mediterranean Religion and Thought in Graeco-Roman Times», specificamente redatto da Mary Boyce nel volume di M. BOYCE – F. GRENET (edd.), *A History of Zoroastrianism, III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden 1991, 361-490.

⁴⁰ F. CUMONT – J. BIDEZ, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque*. Tome I: *Introduction*, Tome II: *Les Textes*, Paris 1938.

⁴¹ In questo seguito G. KÖNIG, «The Idea of an Apocalyptic Fire According to the Old and Middle Iranian Sources», in J. ALTHOFF – D. BERRENS – T. POMMERENING (edd.), *Finding, Inheriting or Borrowing? The Construction and Transfer of Knowledge in Antiquity and the Middle Ages*, Bielefeld 2019, 313-341, quando il collega suggerisce che il «Grande Fuoco», l'*ātaxš wuzurg*, sarebbe stato fondativo nel quadro del sacrificio cosmico della rigenerazione del mondo, ma non posso accettare in alcun modo la tesi che tale fuoco implicasse un incendio universale ed apocalittico del mondo creato da Ohrmazd, come una sorta di *Weltbrand* generale, secondo una dottrina simile a quella della ἔκπύρωσις, che non trova alcun riscontro nelle fonti zoroastriane. Al contrario, il mondo può entrare – in virtù di tale sacrificio cosmico – in un processo di rigenerazione e di trasfigurazione dell'esistenza, in conformità con una visione tradizionale del potere sacrificale che non aveva nulla a che fare con l'idea di un incendio cosmico di natura apocalittica. Si noti che questo tema è già stato oggetto di studio in passato, ad esempio in lavori come quello di R. MAYER, *Die biblische Vorstellung vom Weltbrand. Eine Untersuchung über die Beziehungen zwischen Parsismus und Judentum* (Bonner Orientalistische Studien, N.S. 4.), Bonn 1956. Purtroppo, però, l'idea del tutto infondata che la cosmologia iranica avesse elaborato e diffuso una dottrina relativa ad un ciclo cosmico di diluvi ed incendi cosmici è stata ampiamente accolta e disseminata nella letteratura storico-religiosa (F. CUMONT, «La Fin du Monde selon les mages occidentaux», in *Revue de l'histoire des religions* 103[1931], 29-96, in particolare 35, 76; VON GALL, *Βασιλεία τοῦ θεοῦ*, 92; A. PERETTI, *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica* [Biblioteca di Cultura 21], Firenze 1943, 382-383), cosicché la sua acritica accettazione ha fatto ancor più danni.

⁴² GRENET, «Y-a-t-il une composante iranienne dans l'apocalyptique judéo-chrétienne ? Retour sur un vieux problème», 137-139, n. 29, e *passim*.

quadro generale, individuando una certa consonanza di motivi che emergerebbe dalla comparazione tra il materiale preservato in Lattanzio, negli *Oracoli Sibillini*, negli *Oracoli di Istaspe*, nonché nello stesso ZWY. Tale corrispondenza sarebbe da ascrivere a un intricato mescolamento di fonti di provenienza diversa, tra le quali però alcune sarebbero state di certa origine iranica. Come già notato dalla Boyce, tale *milieu* iranico avrebbe esercitato una significativa influenza su diverse comunità giudaiche e poi giudaico-cristiane, che, dal periodo dei Maccabei, avrebbero iniziato una forte resistenza contro i Seleucidi. Questi sentimenti di vendetta, forieri di un profondo desiderio di libertà, sarebbero stati sviluppati nel contesto di opere quali gli *Oracoli di Istaspe*, che rivelavano una chiarissima ostilità anti-romana. Lì, le aspirazioni libertarie di diversi popoli, dopo aver assunto una forma più matura nel I secolo d.C., sarebbero emerse con un linguaggio apocalittico pienamente articolato. Una tale conclusione si avvicina a quanto già suggerito da Widengren⁴³ a proposito delle relazioni intercorrenti tra gli *Oracoli di Istaspe* e lo ZWY, ma con la differenza che Widengren ancora presupponeva l'esistenza certa di un *Bahman Yašt* avestico, ipotesi del tutto infondata e peraltro fuorviante. In ogni caso, anche qualora noi cercassimo di datare la composizione di tale supposto testo avestico, uno stretto seguace delle tesi di Widengren come Hultgård⁴⁴ non ha esitato a indicare il periodo post-achemenide. Ciò significa che la presunta origine di queste dottrine apocalittiche non sarebbe stata poi così primitiva, e che si trattava sostanzialmente di una produzione storica, ispirata ad eventi drammatici, avvenuti dopo l'invasione di Alessandro e non di motivi avulsi dalla storia e frutto di una tradizione mitologica primitiva. Questa soluzione sarebbe, quindi, in sé e per sé plausibile (anche se non la sottoscriverei), ma in ogni caso la sua accettazione priverebbe inevitabilmente di ogni fondamento sia il confronto diretto con ogni remota tradizione indiana sia i tentativi di utilizzare le fonti in antico avestico come una testimonianza capace di comprovare l'esistenza di un'apocalittica proto-iranica. Al contrario, nel nostro caso, tutti questi motivi apocalittici non possono essere in alcun modo considerati come genuinamente arcaici, perché anche altri popoli, come quello ebraico, ecc., erano caduti in condizioni difficili e hanno condiviso, ad esempio proprio con gli iranici, una sostanziale perdita di libertà. In sostanza, la cornice della diffusione di queste immagini apocalittiche potrebbe trovare origini diverse, sebbene dobbiamo sottolineare che, ove invece si trova palese mescolanza di fonti, alcune delle dottrine iraniche più antiche che mostrano un sostanziale ottimismo verso il futuro, non sono mai scomparse. Pertanto, la soteriologia iranica ha mante-

⁴³ WIDENGRÉN, «Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik», 118-126, 154-155. Cf. anche CERETI, *The Zand ī Wahman Yasn*, 18-20.

⁴⁴ HULTGÅRD, «Bahman Yašt: A Persian Apocalypse», 119.

nuto questo specifico carattere, pur includendo una serie di diverse e interessanti innovazioni.

3. NUOVE PROSPETTIVE INTERPRETATIVE

Tutti gli studiosi che si sono occupati di fonti iraniche strettamente apocalittiche come lo *Zand ī Wahman Yasn* o lo *Ayādgār ī Jāmāspīg*, «Il Memoriale di Jāmāsp», ammettono che l'attuale versione in cui questi testi sono stati trasmessi è molto tarda e che la loro composizione risale al periodo islamico. Molti studiosi, d'altronde, ipotizzano ugualmente che parte del materiale conservato in queste fonti sia comunque più antico, il che potrebbe significare che appartarrebbe all'età sasanide o, addirittura, alla tradizione avestica. L'ultima assunzione, seppur molto intrigante in linea teorica, non si avvale di argomenti particolarmente convincenti a sostegno della sua plausibilità. Anzi la loro plausibilità risulta sempre più compromessa restano deboli, soprattutto dopo la prova dell'inesistenza di un precedente avestico dello *ZWN*.⁴⁵ Le testimonianze di una dottrina primordiale della purificazione cosmica e umana mediante il fuoco, che sarebbe stata già elaborata nel contesto gāthico, si basano su pochissime premesse, non solo incerte, ma altamente speculative sotto il profilo filologico-testuale.⁴⁶ Comunque, anche nel caso in cui volessimo accettare l'idea che il fuoco dell'ordalia fosse stato così significativo all'interno del quadro soteriologico antico-iranico, non abbiamo dati a sostegno del fatto che questo concetto potesse giocare un qualsivoglia ruolo nell'escatologia collettiva mazdaica dei tempi più antichi. Al contrario, in tale quadro teologico, non c'è spazio alcuno per una pur vaga dottrina di origine proto-iranica della ἐκπύρωσις universale, che è invece dottrina pitagorica. Egualmente estranea è un'immagine del tempo e delle sue ere cosmiche simile a quella sviluppata in India, con i suoi quattro *yuga* in progressivo decadimento.

La maggior parte degli studi iranologici attualmente presuppone che le fonti in antico avestico attestino solo un'escatologia individuale,⁴⁷ mentre la descrizione di un'escatologia collettiva vera e propria avrebbe iniziato ad essere delineata solo nei testi dell'avestico recente, per assumere una forma più chiara e ben articolata (con ulteriori modifiche ed espansioni) nei testi pahlavi. Recenti studi hanno anche mostrato che un notevole mutamento teologico ebbe luogo nel contesto della letteratura avestica recente, dove sono emerse due tendenze stret-

⁴⁵ GIGNOUX, «Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique», *passim*. In questo senso, le affermazioni contenute nell'articolo «Bahman Yašt» di W. SUNDERMANN (in *Encyclopædia Iranica*, New York 1988, III.5, 492-493), sono da considerarsi eccessivamente ottimistiche sulla presenza di una *Vorlage* avestica e per molti aspetti risultano oggi superate.

⁴⁶ PANAINO, *The «River of Fire» and the «River of Molten Metal»*, 19-25, *passim*.

⁴⁷ J. KELLENS, *La quatrième naissance de Zarathushstra*, Paris 2006, 129.

tamente interconnesse:⁴⁸ il millenarismo, nonché una matura teologia della funzione centrale svolta dal «Tempo limitato» (*Zruuan- darəyō. xʷadāta-*, letteralmente «il Tempo a lungo sottomesso al proprio dominio») all'interno dell'infinito (*Zruuan- akarana-*, lett. «il Tempo senza confini»), nel quadro di un'evoluzione dialettica⁴⁹ del rapporto tra la dimensione «mentale» (av. *mainiiauuu-*, pahl. *mēnōg*) e quella «fisico-vitale» (av. *gaēθiia-* e pahl. *gētīg*) dell'esistenza.⁵⁰ Tutte queste innovazioni hanno assunto anche rilevanza liturgica all'interno della dottrina zoroastriana del sacrificio secondo i modelli antropologici della cultura indo-iranica. A parte le critiche alle singole argomentazioni adottate per sostenere un'origine ancestrale di una prima apocalittica iranica, dobbiamo considerare un aspetto più generale, che normalmente viene dimenticato o addirittura ignorato. In realtà, se esiste una speciale tendenza distintiva, come un *fil rouge*, che connota la dottrina zoroastriana, essa riguarda proprio l'ottimismo verso il trionfo finale delle forze create da Ohrmazd contro il potere nichilista di Ahreman. La lotta per la vittoria non è certamente priva di sconfitte e sofferenze, eppure essa prosegue inesorabilmente attraverso una sequenza di eventi alterni, come un inevitabile *ping pong*. Così, mentre la salvezza implica giocoforza un continuo progresso verso il ripristino della piena purezza della «Buona Creazione», essa deve anche affrontare alcuni inevitabili rovesci e fallimenti. L'idea che il mondo sia il luogo di una «mescolanza» è molto chiara sin dai testi avestici, sebbene solo le fonti in avestico recente si riferiscano esplicitamente all'inizio fisico del moto della terra (e con esso anche alla piena attivazione del tempo limitato) dopo il colpo diretto inflitto dall'aggressione extra-cosmica di Angra Mainiu, che ha sfondato la superficie della creazione divina.⁵¹ L'immagine del *gumēzišn*, i.e. il «mescolamento», tipica della teologia sasanide e post-sasanide, condizione in cui la storia umana si trova immersa, è certamente più antica ed è confermata dalla nar-

⁴⁸ J. KELLENS, «L'ellipse du temps», in A. HINTZE – E. TICHY (edd.), *Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag*, Dettelbach 2000, 127-131; IDEM, «Les saisons des rivières», in M. STAUSBERG (ed.), *Kontinuität und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001*, Berlin-New York 2001, 471-480.

⁴⁹ A. PANAINO, «Vecchie e Nuove Considerazioni sul Millenarismo iranico-mesopotamico ed il Chiliasmo giudaico-cristiano», in A. PANAINO – A. PIRAS (edd.), *Studi Iranici Ravennati II*, Milano-Udine 2017, 183-229.

⁵⁰ Sulle categorie di *mēnōg* e di *gētīg* è ancora fondamentale lo studio di Gh. GNOLI, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione», in *AION*, N.S., 13(1963), 163-193. Molto importante anche il successivo contributo di S. SHAKED, «The Notions “*mēnōg*” and “*gētīg*” in the Pahlavi Texts and their relation to Eschatology», in *Acta Orientalia* 33(1971), 59-61.

⁵¹ Si veda ora la discussione proposta da Antonio Panaino, *A Walk through the Iranian Heavens. Spherical and Non-Spherical Cosmographic Models in the Imagination of Ancient Iran and Its Neighbors*, Irvine-Leiden 2019; reprint 2020), 150-157, n. 548; vedasi anche PANAINO, «Light, Time, Motion and Impulse in the Zoroastrian Pahlavi Texts», *Iran and the Caucasus* 24(2020), 243-285, in particolare 269-274.

razione ulteriore tramandata nel *De Iside et Osiride* 47 da Plutarco,⁵² ma almeno parzialmente derivata da una fonte perduta di Teopompo (metà del IV secolo a.C.).

A questo proposito, non c'è spazio, nel Mazdeismo più antico per ogni tormentata attesa degli ultimi giorni secondo una visione drammatica, basata sul modello di un decadimento progressivo ed incessante, come una discesa ininterrotta in un oscuro abisso storico di disperazione e sofferenza.⁵³ Il tempo (pahl. *Zurwān*) è lineare e l'atto divino con cui viene attivato la sua circoscritta durata storica crea una sorta di tasca temporale, aperta dall'onniscienza di Ohrmazd, per intrappolare la presenza ontologicamente distruttiva di Ahreman. Alla luce di tale concezione, lo schema circolare del tempo indiano, così come la dottrina greca dell'eterno ritorno, sono in totale contrasto con la filosofia zoroastriana e la sua teologia del tempo e della creazione. Inoltre, all'interno di un genuino schema apocalittico, Zoroastro rimarrebbe al vertice di un inevitabile processo di decadenza,⁵⁴ mentre è evidente che la genuina aspettativa mazdaica (già avestica) dei tre figli postumi di Zoroastro (che saranno generati da tre vergini,⁵⁵ fecondate una dopo l'altra, per combattere contro le forze demoniache), profetizza un futuro processo di rigenerazione completa e vittoriosa, come un vero *crescendo con brio*, fino alla realizzazione della resurrezione finale dei morti e della totale liberazione della «Buona Creazione» dal male. Con la «rigenerazione» fisica del mondo, il *frašgird* (in avestico *frašō.kərəti-*, f., «l'atto di rendere [il mondo] eccellente»), l'umanità vedrà anche la realizzazione della propria trasfigurazione definitiva. Questa idea è antica, ed è profondamente radicata nella logica della dottrina mazdaica del sacrificio. Grazie alla celebrazione della liturgia, i sacerdoti mazdei sono, infatti, in grado di aprire un percorso sacrificale, che mette in moto la loro *daēnā-*, cioè la propria «anima-visione», per incontrare le divinità, o per approssimarsi a loro in un

⁵² A. DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden 1987, 164-165, 196-204, 328.

⁵³ L'iscrizione del terzo secolo del re Narseh (NPI §.89) offre un esempio lampante di una visione «ottimistica» del futuro storico proprio nel quadro ufficiale del linguaggio cerimoniale di corte. In tale contesto, l'espressione *tā frašgird* «sino alla Rigenerazione», funge da formula ottimistica di conclusione con la quale i dignitari riconoscevano la piena legittimità del sovrano appena intronizzato.

⁵⁴ Questo paradosso è stato giustamente sottolineato da P.G. KREYENBROEK, «Millennialism and Eschatology in the Zoroastrian Tradition», in A. AMANAT – M. Th. BERNHARDSSON (edd.), *Imagining the End: Visions of the Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, London-New York 2002, 33-55, note 339-344, in part. 54.

⁵⁵ Prima che un'ampia presentazione di questa dottrina fosse offerta in modo più circostanziato nella letteratura pahlavi, il suo impianto aveva già trovato una certa esposizione nell'ambito degli *Inni*, o *Yašt*, dell'*Avesta*; su tale argomento, si rimanda alla sintesi redatta da W. MALANDRA, alla voce «Saošyant», accessibile online nel sito della *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/saosyant>. Si veda in proposito anche C.G. CERETI, «La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani. Aspetti dell'evoluzione di un mito», in *AION* 55,1(1995), 33-81.

processo di unione mimetica.⁵⁶ In tal modo i sacrificanti hanno un accesso anticipato alla dimensione *post mortem*, quella che sarà loro concessa definitivamente solo con la fine del presente «mescolamento». In questo senso, ogni sacerdote regolarmente installato è attore protagonista di una percezione anticipata di una realtà superiore, proprio grazie alla propria visione *mēnōg* (mentale), e quindi egli stesso assume il ruolo di un *saōšiiant-*, lett. «colui che gonfierà» (trattasi di participio futuro della radice verbale *sū-* «gonfiare»),⁵⁷ ma il cui significato approssimativo indica la qualità di qualcuno «che porterà beneficio (al mondo)».⁵⁸

Così, non solo i figli di Zoroastro nella loro qualità di *saōšiiant-* sarebbero stati protagonisti della resurrezione, ma *in nuce* ogni sacerdote potrebbe essere interprete di questa aspettativa. La struttura intrinseca di tale dottrina non ha implicazioni apocalittiche tipiche e non può essere affatto considerata come la principale fonte di ispirazione dell'apocalittica ebraica o cristiana. Questa osservazione non implica affatto che uno scambio continuo e proficuo di reciproche influenze non abbia caratterizzato la storia culturale delle comunità iraniche, mesopotamiche, ebraiche e poi anche cristiane in un contesto di lungo e profondo sincismo,⁵⁹ ma che questo approccio necessita di un'osservazione più ampia dei fenomeni interculturali e di una valutazione cronologica delle dottrine apocalittiche lungo il corso della loro evoluzione storica. Ad esempio, non posso evitare di menzionare l'evidenza che uno degli elementi comparativi più sorprendenti riguardanti lo ZWY e il Daniele 2 è il riferimento a quattro età in progressivo decadimento,⁶⁰ ciascuna associata a un metallo e,

⁵⁶ Riguardo al rispecchiamento mimetico tra sacerdoti officianti e divinità, che avviene durante la liturgia mazdaica, si rimanda al libro di A. PANAINO, *Le collèges sacerdotaux avestiques et ses dieux. Aux origines indo-iraniennes d'une tradition mimétique (Mythologica Indo-Iranica II)*, Paris 2022.

⁵⁷ Vedasi A. CANTERA – C. REDARD, *Introduction à l'avestique récent*, Girona 2019, 58.

⁵⁸ A. CANTERA, «The Long Liturgy: its Structure and Position within the Avestan Ritual System», in *Aux sources des liturgies indo-iraniennes, Liège 9-10 juin 2016*, éd. par C. REDARD – J. FERRER – H. MOEN – Ph. SWENNEN, Liège 2020, 195-282; J. KELLENS – Ph. SWENNEN, «Le sacrifice et la nature humaine», *Bulletin of the Asia Institute*, NS 19(1990), 71-77. Cf. J. KELLENS, «Saošiiant», *Studia Iranica* 3(1974), 187-209.

⁵⁹ Si deve notare che la chiesa cristiana di Persia ebbe un ruolo significativo come agenzia culturale presso la corte sasanide e che il suo ruolo, nonostante contraddizioni e persecuzioni, fu rilevante, anche sul piano diplomatico. Vedi in proposito A. PANAINO, «Il duplice volto del protocollo aggiuntivo sulle minoranze religiose nella Pace dei 50 anni», in *Bizantinistica* 11(2009), 273-299. Quanto alla supposta «lealtà divisa» dei Cristiani d'Iran, si rimanda allo specifico saggio di A. PANAINO, «The Persian Identity in Religious Controversies. Again on the Case of the Divided Loyalty in Sasanian Iran», in C.G. CERETI (ed.), *Iranian Identity in the Course of History. Proceedings of the Conference Held in Rome, 21-24 September 2005* (Serie Orientale Roma, 105; Orientalia Romana, 9), Roma 2010, 227-239, che ribalta tale mito, mostrando i legami imperiali dell'aristocrazia persiana, che non aveva alcun interesse a farsi sottomettere dalla Bisanzio cristiana.

⁶⁰ CERETI, *Zand ī Wahman Yasn*, 78-80, 133, 149, 170-174.

in Iran, ad uno dei quattro rami dell'albero cosmico. Questa descrizione ricorre due volte: la prima in ZWY I, 6-11 con la seguente sequenza:

- 1) oro con Zardušt e Wištāsp;
- 2) argento con Ardaxšīr il Kayānide
- 3) acciaio con il re Xusraw I, figlio di Kawād;
- 4) ferro misto con la regola malvagia del seme di Xēšm.⁶¹

L'immagine arborea è ripetuta in ZWY III, 23-29, ma con riferimento a sette rami⁶² corrispondenti a «sette epoche» (*haft āwām*):

- 1) oro = Re Wištāsp;
- 2) argento = Kay Ardaxšīr;
- 3) rame = Ardaxšīr I e Šābuhr (inizio della dinastia sasanide);
- 4) ottone = il re arsacide;
- 5) piombo = il re sasanide Wahrām Gōr;
- 6) acciaio = Xusraw I, figlio di Kawād;
- 7) ferro misto = i demoni del seme di Xēšm.

Qui non si trova nulla di specificamente iranico, a parte i riferimenti storici ai re ed alle dinastie iraniche, o la menzione del demone Xēšm. L'immagine dell'albero cosmico⁶³ è ampiamente diffusa in Oriente ed in Occidente e certamente non è di esclusiva attestazione iranica. Inoltre, questa presentazione degli eventi non è per nulla arcaica e non contiene alcun elemento irresistibilmente proto-iranico. Certamente, l'influenza di un modello derivante dal sogno di Nabucodonosor in Daniele 2 rimane la fonte di influenza più probabile per questa tradizione, anche se è possibile che non sia stata la prima.⁶⁴ Tale ipotesi è confermata dal fatto evidente che tutte queste quattro o sette epoche si svolgono entro il millennio di Zoroastro, ma che nessuna vicenda specifica riguarda lo svilup-

⁶¹ Si tratta di un ben noto demone iranico corrispondente al demone avestico Aēšma-, «furia, ira»; si veda J. P. ASMUSSEN, «Aēšma», in *Encyclopædia Iranica*, I/5, ed. E. YARSHATER, London-New York 1985, 479-480; una versione aggiornata di questo contributo è disponibile online alla pagina <http://www.iranicaonline.org/articles/aesma-wrath> (ultimo accesso: 6 marzo 2014).

⁶² CERETI, *Zand ī Wahman Yasn*, 85-87, 135, 151-152, 180-185.

⁶³ A. PANAINO, «Il simbolismo dell'Albero della Vita secondo la tradizione iranica», in V. VON FALKENHAUSEN – F. CHIESA – F.E. BETTI (edd.), *Nel Ricordo di Gianfranco Fiaccadori. Atti dell'Giornata di Studi. Milano, 21 gennaio 2016* (Aristonothos, Scritti per il Mediterraneo antico, Quaderni 6), Milano 2018, 113-126.

⁶⁴ Un influsso possibile proveniente dalla tradizione che discende dalle *Opere e i Giorni* di Esiodo è stato proposto da V. DOBRORUKA, «Hesiodic Reminiscences in Zoroastrian-Hellenistic Apocalypses», in *BSOAS* 75(2012), 275-295, ma la questione era già stata posta da DUCHESNE-GUILLEMIN, «Apocalypse juive et apocalypse iranienne». Si veda anche J.M. SILVERMAN, *Persepolis and Jerusalem. Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic*, London 2012.

po degli ultimi duemila anni prima della fine del mondo, né il momento finale della rigenerazione universale. Questa evidenza è molto particolare, e mostra la natura *post eventum* e tardiva di questi riferimenti apocalittici. Parimenti, bisogna osservare che anche nel caso dell'*Ayādgār ī Jāmāspīg*, con stretto riguardo ai capitoli considerati dalla critica come contemporaneamente «apocalittici ed escatologici»,⁶⁵ il saggio Jāmāsp⁶⁶ (nel cap. XV) informa il re Wištāsp degli eventi cronologici avvenuti nel millennio di Zoroastro, a partire dai re mitici sino all'invasione islamica. Gli Arabi sono direttamente collegati con il seme di Xēšm (menzionato anche nello *ZWY*). Questa sequenza è data semplicemente *ex eventu*. Nel capitolo successivo (XVI), Jāmāsp presenta tutti gli eventi catastrofici, che si abatteranno sul mondo iranico alla fine del periodo sasanide, mentre una seconda parte descrive una serie di reazioni contro i nemici dell'Iran, e presenta alcuni eroi, l'ultimo dei quali sarà il primo figlio postumo di Zoroastro, Ošēdar. Si tratta di una soluzione peculiare, perché la sua manifestazione avrebbe dovuto avvenire ben prima, ma è chiaro che qui il testo cerca di offrire una soluzione positiva con l'arrivo di questo «salvatore», nonostante il millennio di Zoroastro si fosse già concluso alcuni secoli prima. Nel capitolo XVII, infine, un'altra serie di eventi catastrofici apocalittici si mescolerà a fatti positivi, in particolare la nascita dei due restanti figli di Zoroastro, Ošēdarmāh e l'attesissimo Sōšān. Quest'ultimo, in particolare, celebrerà una serie di sacrifici di efficacia cosmica atti a trasformare e rigenerare il mondo. Un'altra entità zoroastriana, Šahrewar, a sua volta, fonderà tutti i metalli, purificando l'intera umanità. In questo caso, gli elementi apocalittici si stemperano all'interno della generale escatologia positiva mazdea, nel quadro di una dottrina apocatastatica.⁶⁷

4. UNA VISIONE DIVERSA

Potrebbe sembrare paradossale, ma a parte alcune affermazioni estreme, diversi studi passati possono essere reintegrati utilmente in uno scenario più chiaro e meno avventuristico. L'assunto di Cumont secondo cui il mondo iranico e quello mesopotamico si sarebbero mutualmente influenzati scambiandosi una serie di dottrine nelle fasi successive dell'antico impero persiano, può essere ancora confermato alla luce della chiara affermazione in ambito mazdaico proprio del ciclo chiliadico basato su dodici millenni, ciclo che evoca chiaramente i dodici mesi di un an-

⁶⁵ D. AGOSTINI, *Ayādgār ī Jāmāspīg, un texte eschatologique zoroastrien* (Biblica et Orientalia 50), Rome 2013, 14-15, 109-115.

⁶⁶ Riguardo al ruolo ed alla figura del saggio Jāmāsp, si veda ancora AGOSTINI, *Ayādgār ī Jāmāspīg*, 22-30.

⁶⁷ Si veda ancora PANAINO, *The «River of Fire» and the «River of Molten Metal»*, *passim*.

no standard come le dodici costellazioni dello Zodiaco.⁶⁸ Questo modello esercitò un'influenza notevole, ma la sua struttura fu concettualmente riadattata alla luce della diversa (ma non antagonistica) dottrina dei sette millenni, basata, invece, su di uno schema planetario, che meglio rifletteva un'influenza della cultura astronomica babilonese, più attenta di quella iranica ai moti degli astri. Ricordiamo che, di fatto, i pianeti furono ignorati nello Zoroastrismo e nelle fonti antico-iraniche e che successivamente essi furono demonizzati, mentre la semplice conoscenza di un ciclo calendariale che impiegasse 12 mesi non richiedeva particolari competenze. Ovviamente, la successiva proiezione in termini millenaristici di cicli basati sul sette e sul dodici, nonché sulle loro valenze temporali ed astrali sembra implicare un processo di avvicinamento tra due civiltà ormai coesistenti da tempo. Ci sono, inoltre, molti fatti che indicano che la tradizione successiva basata sul chiliasmo ebraico e cristiano potrebbe essere stata ulteriormente debitrice di alcune dottrine iranico-mesopotamiche, sebbene l'importanza del valore teologico e filosofico del tempo come astrazione divina resti una vera elaborazione zoroastriana,⁶⁹ e non dipenda da dottrine mesopotamiche o ellenistiche.⁷⁰ Dopo il crollo dell'impero achemenide, un profondo senso di disperazione e di angoscia ferì non solo i popoli iranici, ma anche le comunità ebraiche e mesopotamiche, che insieme subirono l'oppressione delle dinastie ellenistico-macedoni. La comunità ebraica, che viveva in ottime condizioni sotto i Persiani, entrò così in una fase diversa, che peggiorò nel periodo dei Maccabei e infine sotto i Romani. In questo senso, la nuova revisione del problema suggerita da Grenet insiste sulle opportune corrispondenze che emergono dal confronto tra alcune dottrine iraniche e certe affermazioni attestate nei manoscritti di Qumrân, come nel caso specifico di un testo come quello delle *Regole della Comunità* III-IV. In questo senso, le stimolanti considerazioni avanzate in questo stesso volume da Emile Puech a proposito della presenza di un esplicito richiamo in 4Q521 7+5 ii al ponte teso sull'abisso, che si allarga o stringe, a seconda della sorte dei defunti, meritano profonda attenzione. Credo che non sia affatto impossibile ammettere una connessione, poi riadattata, con la tradizione iranica relativa al Ponte di Cinvat (av. *cinuuatō pārətu-*; pahl. *Činwad puhl*),⁷¹ ma bisogna comunque ricordare che si tratterebbe di un elemento pro-

⁶⁸ Su tale intricata questione mi permetto di far nuovamente riferimento al mio lavoro: PANAINO, «Vecchie e nuove considerazioni sul Millenarismo iranico-mesopotamico ed il Chiliasmo giudaico-cristiano», 183-229.

⁶⁹ A. PANAINO, «Light, Time, Motion and Impulse in the Zoroastrian Pahlavi Texts», in *Iran and the Caucasus* 24(2020), 243-285.

⁷⁰ S. STERN, *Time and Process in Ancient Judaism*, Oxford-Portland 2003 (reprint 2007), 77-102.

⁷¹ In proposito si rimanda alla voce di A. TAFAZZOLI, «Cinwad Puhl», in *Encyclopædia Iranica*, New York 1991, V.6, 594-595; accessibile online all'indirizzo <https://iranicaonline.org/articles/cinwad-puhl-av>.

prio dell'escatologia mazdaica individuale, e quindi non collettiva, che peraltro non presenta tratti di carattere apocalittico. In questo senso, il confronto è pertinente, ma non può essere utilizzato per dimostrare altre dottrine. Così anche altre possibili corrispondenze tra Lattanzio, l'ottava Sibilla, gli *Oracoli di Istaspe* e lo *ZWN*, testimoniano, a loro volta, della circolazione di immagini simili, per le quali, almeno in certi casi, Grenet presumerebbe la dipendenza da una fonte iranica. Io non mi oppongo a priori a una tale soluzione, ma ribadisco che, di volta in volta, si tratta di circostanziare la natura del tema mitologico e la sua implicazione teologica. Talora una maggior prudenza si impone, giacché non sempre i *comparanda*, aldilà dell'apparenza, sono interpretabili alla stessa maniera, come spero di mostrare nell'ultima parte di questo mio contributo.

5. UN'ESCATOLOGIA SENZA APOCALITTICA. IL CASO DELL'APOCATASTASI IRANICA

Nel corso degli studi precedenti, la ricerca ha dedicato un'enorme importanza al tema dell'apocalittica nella speranza di individuare le sue origini (o per confutare una qualche derivazione specifica, talora con un intento se non espressamente anti-semita,⁷² perlomeno ambiguo), mentre raramente si è concentrata sulla presenza di una vera apocatastasi all'interno della successiva tradizione mazdea. Con apocatastasi⁷³ si fa riferimento a una completa rigenerazione del mondo, che in genere implica una totale remissione dei peccati anche per la parte peggiore dell'umanità condannata all'inferno. Questa dottrina assunse una sua forma matura con Clemente di Alessandria ed Origene, per poi attrarre molti seguaci nei paesi dell'area siriana, come, ad esempio, Teodoro di Mopsuestia, che, nonostante la sua franca ostilità a Origene, accettò sostanzialmente l'idea di una salvezza completa per l'umanità da un inferno immaginato non più come perenne e inestinguibile. Come si notava in precedenza, pochi studiosi hanno sottolineato il fatto che la successiva teologia mazdaica della risurrezione abbia seguito rigorosamente un modello apocatastatico, in cui tutti i peccatori sono perdonati senza riserve o esclusioni. Ciò avviene di concerto con l'inesorabile distruzione dell'inferno, che verrà annientato da un fiume di metallo fuso. Tale massa incandescente sviluppa e adatta l'immagine più antica del fiume (o lago) di fuoco, certamente cristiana e gnostica, ma in realtà già greca antica, e in

⁷² In questo senso appaiono molto preziosi studi come quello di M.H. KATER, *Das „Ahnenerbe“ der SS 1935-1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches* (Studien zur Zeitgeschichte 6), München 32006, che ben circostanziano il peso della filologia e della storia religiosa indo-iranica nel contesto del Terzo Reich.

⁷³ Per un quadro di insieme, si rimanda alla presentazione vasta e articolata proposta da I.L.E. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (Supplements to Vigiliae Christianae 120), Leiden 2013.

ultima istanza egizia.⁷⁴ Bisogna in particolare notare che il metallo fuso sostituisce il fuoco, che per via della sua purezza, secondo la concezione zoroastriana, non dovrebbe entrare in diretto contatto con la materia impura, né quindi può direttamente bruciare l'inferno. Egualmente si noterà che l'inferno zoroastriano è privo di fuoco e che lo spazio occupatovi da Ahreman è, come nel caso della Giudecca dantesca, completamente ghiacciato. Anche questi elementi devono essere tenuti presenti al fine di distinguere con precisione i riadattamenti culturali avvenuti nelle singole tradizioni.

In pratica, la vittoria di Ohrmazd su Ahreman sarà essere totale, e per questa ragione non vi sarà spazio per un'esistenza separata ed eterna di un luogo parallelo ed oscuro di punizione. Se dio è tutto in tutte le cose, non può sussistere un inferno che lo escluda. Principio origeniano che implicitamente appare sotteso anche alla concezione mazdaica dell'eternità. Una tradizione simile troverebbe, peraltro, un suo proprio sviluppo (seppur meno noto) nella teologia islamica.⁷⁵

Alcune ragioni storiche hanno favorito l'irradiazione della dottrina dell'apocatastasi nel quadro mazdaico, e sembrerebbe plausibile presupporre l'inizio di questo processo sotto il regno di Xusraw I, durante la repressione del movimento mazdakita, le cui rivendicazioni egalaritarie aprivano ad un'aspettativa più tollerante, auspicando un paradiso, finalmente accessibile a tutti, anche se dopo un (limitato) periodo di dura purgazione in un inferno temporaneo. Tale scenario avrebbe almeno offerto una diversa prospettiva di speranza in un'epoca di conflitti sociali e di montante angoscia, che sembrava invece elargire solo miseria in terra e sofferenza eterna nell'aldilà. Certamente, questa divenne la dottrina dominante tra i Mazdei dell'età islamica, nonostante poche voci dissonanti. Ma l'assunzione definitiva di tale atteggiamento, per così dire, «liberale», non scaturiva da una tradizione genuinamente arcaica, anzi si poneva in rottura con il passato. Dobbiamo a tal proposito osservare che, in origine, l'inferno zoroastriano era stato affatto concepito come transitorio (quasi come una sorta di purgatorio accentuato), ma come un luogo eterno di dannazione. Così almeno esso ci appare nel quadro della letteratura più antica ed alla luce dei riferimenti diretti che troviamo anche nei testi manichei all'indirizzo degli Zoroastriani.⁷⁶ Possiamo perciò supporre che, insieme ad alcune chiare ragioni socio-politiche, anche una riflessione filosofica più matura sull'onnipresenza di Dio nell'universo liberato e sulla sua incompatibilità con la sopportazione di un inferno come regno

⁷⁴ Su questo argomento si veda ora lo studio monografico di PANAINO, *The «River of Fire» and the «River of Molten Metal»*, passim.

⁷⁵ M. DEMICHELIS, *Salvation and Hell in Classical Islamic Thought*, London 2018.

⁷⁶ A. PANAINO, «*The End of Time and the “Laws of Zoroaster”*». *A Zoroastrian Doctrine in the Manichaean Reception*», in F. CALZOLAIO – E. PETROCCHI – M. VALISANO – A. ZUBANI (edd.), *In limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine* (Studi e ricerche 9), Venezia 2017, 61-68.

separato di Ahreman abbia aperto la strada a una rielaborazione interna di questa dottrina cristiana, perlopiù considerata eretica in occidente, ma nient'affatto osteggiata in modo particolare nel contesto cristiano orientale, soprattutto quello siro-persiano. D'altra parte, l'apocatastasi poté rinnovare e stimolare l'ottimismo zoroastriano originale e genuino, in chiave anti-apocalittica e pessimistica, cosicché, quando fu definitivamente incorporata, tale dottrina trovò un posto perfetto in seno all'architettura teologica mazdea, quasi vi avesse sempre fatto parte. Il processo che portò a un siffatto accomodamento mostra come non si sia trattato affatto di un «prestito teologico» in termini di astratta e deliberata acquisizione di mera natura intellettualistica, bensì del frutto di una progressiva, forse sofferta, rielaborazione maturata nel quadro di una lenta circolazione di idee, favorita da un continuo dialogo interculturale. A mio avviso, quando lo scenario apocatastato si affermò, nessuno zoroastriano avrebbe mai riconosciuto che esso potesse addirittura essere di origine cristiana, ma piuttosto avrebbe risposto che tale impianto dottrinario corrispondeva, secondo ogni buon senso, al messaggio originario dello stesso profeta Zoroastro. In altri termini, se gli ingredienti della dottrina sono indubbiamente cristiani, il loro impiego è avvenuto all'interno di un processo di rielaborazione, che ha permesso di digerire tratti stranieri rendendoli propri. Per questo motivo non si tratta semplicemente di un prestito, come si sarebbe affermato un tempo, bensì di un'acquisizione progressiva in cui idee esterne si sono incrociate con tendenze interne, favorendo così soluzioni più adeguate alla realtà storica.

Gli elementi apocalittici, che pur sono attestati nelle fonti pahlavi, riflettono in realtà lo spirito di tempi bui e tristi, ma la loro presenza non riguarda i passaggi più rilevanti, necessari alla vittoria delle forze di Ohrmazd contro Ahreman. Così non troviamo mai una vera atmosfera apocalittica intorno alla nascita dei tre figli postumi di Zoroastro,⁷⁷ ma solo la presenza di un'energia contrastiva, emanata dal nemico. Ad esempio, alcuni testi pahlavi affermano che alla fine di ciascuno degli ultimi tre millenni il sole sarà bloccato, per dieci, poi per venti e, infine, per trenta giorni. Questo fenomeno, a volte considerato miracoloso, non è però affatto positivo. Anche in questo caso, le fonti spiegano chiaramente che sarebbe stata una demonessa (Druz) a bloccare il Sole per rallentare il corso del tempo, ritardando così l'arrivo del momento indicante la vittoria finale di Ohrmazd. Tale fatto conferma che il tempo limitato è uno dei nemici più pericolosi di Ahreman, perché le lancette dell'orologio universale segnano inesorabilmente il momento della sua totale sconfitta.

⁷⁷ Essi sono: 1) av. Uxšiiat.ərəta- «colui che fa crescere la rettitudine» (pahlavi Ošēdar); 2) av. Uxšiiat.nəmah- «colui che fa crescere il rispetto» (pahl. Ošēdarmāh); 3) av. Astuuat.ərəta-, «colui che incarna la rettitudine», i.e. l'av. Saōšiiant- *par excellence* (pahl. Sōšāns). Queste figure mitiche erano definite nella letteratura in pahlavi anche come *frašgird-kardār*, ovvero «gli attori della rigenerazione».

ta. Il Principe delle tenebre vorrebbe disperatamente tentare di guadagnare tempo, mirando a un impossibile deragliamento del moto solare, ma tale possibilità gli è negata.⁷⁸ Per questa ragione, quando confrontiamo eventi reputati a priori come apocalittici, quali l'accorciamento delle giornate o l'accelerazione del moto dei corpi astrali, a priori intesi come fenomeni demoniaci, o ancora quando si specula a proposito del significato simbolico da attribuirsi alle stelle cadenti,⁷⁹ occorre in via del tutto prudenziale compulsare bene quale sia il contesto di riferimento in cui tali fenomeni devono essere collocati. In effetti, il loro significato non è affatto lo stesso in tutte le culture, e, per esempio, in una prospettiva genuinamente mazdaica, una riduzione forzata del tempo risulterebbe addirittura come un evento positivo, dato che ogni accelerazione cronologica affretterebbe l'arrivo dell'ultimo giorno della storia e, quindi, ci avvicinerrebbe ancor di più alla sconfitta di Ahreman. Al contrario, il Signore dei demoni ha un fine opposto e inconciliabile. Di conseguenza, quando incontriamo riferimenti a questo particolare tipo di fenomeni, particolarmente all'interno delle fonti iraniche (o supposte iraniche), qualora esso assuma implicazioni specificamente negative (fatto ovviamente da dimostrare in precedenza), bisogna compulsarne origini e congruità, né si può escludere la presenza di una qualche interferenza esterna. Presupporre a priori la presenza di una tradizione zoroastriana, assunta come «normale», senza però sapere cosa possa o debba essere tale proprio nel contesto mazdaico, sarebbe una vera e propria bizzarria.

In conclusione, possiamo presumere senza particolari difficoltà che lo Zoroastrismo abbia elaborato molto presto una serie di idee escatologiche, che inizialmente enfatizzavano il tema del destino individuale dell'anima umana. Questo punto di partenza si è arricchito di un'escatologia generale sempre più definita, in cui il ruolo soteriologico dei tre figli postumi di Zoroastro è divenuto fondante all'interno di una prospettiva millenaristica in cui il progresso del tempo era uno dei più importanti strumenti opposti ad Anra Mainiiu. Nel quadro della tradizione avestica non troviamo, però, alcuna dottrina che presupponga una serie inevitabile di ere o di periodi in progressiva decadenza, sebbene la presenza di guerre, sconfitte e contrasti feroci con le forze delle tenebre sia stata sempre reputata inevitabile.

La caduta dell'impero achemenide produsse verosimilmente un sentimento generale di disperazione e depressione, come ha recentemen-

⁷⁸ A. PANAINO, «The “Trepidation” of the Sun, the 57 Years of the Resurrection and the late Mazdean Speculations on the Apocalypse», in *Studia Iranica* 47(2018), 7-50.

⁷⁹ Si deve osservare che nel contesto mazdaico, le stelle cadenti come altri corpi celesti dal moto irregolare e imprevedibile venivano considerati come demoniaci e portatori di siccità, a partire dalle fonti più antiche in avestico; su questo argomento un più ampia e circostanziata discussione appare in A. PANAINO, «Astral *omina* and their Ambiguity. The Case of Mithridates' Comets», in *Iran and the Caucasus* 22/3(2018), 232-256.

te sottolineato Paul J. Kosmin,⁸⁰ con specifico riferimento al drammatico impatto assunto dal potere seleucide e dalla sua politica culturale sul mondo del Vicino Oriente. Questa situazione diede impulso al proliferare di numerose visioni apocalittiche, alimentate probabilmente da un ricco contorno, fatto di vari ed eterogenei elementi culturali, riscontrabili nella letteratura apocalittica più famosa, dove anche reminiscenze o contributi iranici potrebbero essere rientrati come elemento secondario. A questo proposito, l'approccio sociologico, suggerito a suo modo anche dalla Boyce, e successivamente rielaborato da Grenet, resta pertinente, sebbene vada declinato con prudenza e senza invocare remote influenze proto-iraniche, che non sembrano affatto trovarsi in opere come gli *Oracoli di Istaspe* o le *Institutiones* di Lattanzio. La nuova e drammatica situazione emersa con la seconda caduta dell'Impero Persiano, questa volta a seguito della sconfitta sasanide, aprì la strada a ulteriori tendenze apocalittiche, che entrarono nella successiva letteratura pahlavi sulla scorta di motivi circolanti nel mondo vicino orientale da diversi secoli prima. Nella nuova situazione, una sorta di psicodramma che lamentava la sconfitta e l'umiliazione della dinastia reale sasanide fu proiettato nel futuro e venne in parte mescolato con il chiasmismo iranico, come se tale seconda caduta fosse già stata profetizzata insieme alla prima. Ciononostante, questo cappa deprimente non riuscì a contrastare la visione ottimistica fondata sull'attesa dell'ultimo salvatore venturo, che si leverà a resuscitare e purificare l'umanità, anzi la visione del suo arrivo venne prospetticamente inquadrata all'interno della dottrina dell'apocatastasi. Contro questa reazione ottimistica si registrano una serie di oscure previsioni, mescolate ad un certo fatalismo astrale, in cui, ad esempio, appare lo stesso Zoroastro a profetizzare la prima caduta (quella achemenide) e poi la seconda (quella sasanide) dell'impero dei persiani. Ma questa narrazione deve essere attribuita ad un influsso culturale esterno, in cui la storia astrologica e fatalistica del mondo provava a spiegare il passato con una serie di profezie oscure, legate alle congiunzioni Giove/Saturno nel quadro di altre dottrine apotelesmatiche simili. In questo caso, fatalismo astrologico, ideologia politica e tendenze apocalittiche si mescolarono e trovarono varie manifestazioni. Di fatto, però, un tale indirizzo non era né propriamente zoroastriano, né arcaico. In altri termini, la disattenzione alla capacità con cui il Mazdeismo seppe dialogare con un apporto originale proveniente dalla cultura cristiana, quale fu alla radice la provocazione apocatastatica, ha segnato la nostra storiografia. Si è guardato all'elemento apocalittico non per il suo valore, ma in una prospettiva

⁸⁰ P.J. KOSMIN, *Time and Its Adversaries in the Seleucid Empire*, Cambridge, MA-London 2018. Il problema dell'impatto politico dell'invasione macedone sulle culture dell'Iran e del Vicino Oriente era già stato discusso con grande profondità da S.K. EDDY, *The King is Dead. Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism (334-31 BCE)*, Lincoln 1961.

falsamente comparativa, mossa cioè dal possibile sensazionalismo di aver ridotto un *topos* ebraico e cristiano ad un precedente proto-iranico, senza che si cogliesse l'incongruità di una tale asserzione a fronte di un ottimismo trionfante che ripetute sconfitte avevano solo ridimensionato, ma non piegato. La distruzione dell'inferno, la liberazione dei dannati, la sigillatura del cielo, la fusione del dragone celeste, simile a quella del serpente satanico dell'Apocalissi di Giovanni (20,1-3),⁸¹ sono tutti elementi che mostrano come, aldilà di ostilità e persecuzioni, l'idea stessa dell'apocatastasi ebbe un successo insperato, quasi a conferma di come sia difficile essere profeti ascoltati in casa propria. Tale concezione, accompagnata da un sempre più forte desiderio di riscatto escatologico, dava però una nuova e inaspettata speranza, che nel quadro di un decadimento generale dalle condizioni privilegiate in cui aveva vissuto la comunità zoroastriana, poté radicarsi quasi fosse sempre stata parte dello Zoroastrismo più antico.

⁸¹ Rimando alla mia discussione in PANAINO, *The «River of Fire» and the «River of Molten Metal»*, 41-42, *passim*.