

# I PROGENITORI DEGLI ANGELI

## GLI ANGELI NELLA RELIGIONE ZOROASTRIANA

Andrea Piras

Ogni possibile studio della angelologia esteso ad ambiti diversi da quello della religione ebraica, cristiana e islamica rischia di affibbiare un'etichetta dall'ovvio tenore "colonialista" che potrebbe dare adito a fraintendimenti e a interpretazioni forzate: e questo perché si analizzano espressioni religiose diverse muovendosi da una base concettuale tipica della forma mentis di partenza, per esempio interpretando figure divine antropomorfe e alate del pantheon assiro-babilonese, come lo sedu e il lamassu. A differenza della tradizione artistica mesopotamica non si dispone per l'Iran di analoghe testimonianze, fatte salve poche iconografie composite quale il rilievo del genio alato del palazzo di Ciro a Pasargade, che presenta segni evidenti di un sincretismo mesopotamico ed egiziano. Ragion per cui la nostra trattazione sull'angelologia zoroastriana dovrà muovere da documenti letterari, valutati in base a dei possibili parametri che tale "lettura angelica" potrà suggerirci: nel caso dello zoroastrismo e della sua originale impostazione, chi scrive direbbe che è possibile fissare la natura angelica di alcune figure divine sulla base della loro subordinarietà ad Ahura Mazda e della loro complementarità che ne fa degli organi, degli aspetti del "dio" supremo, come appunto delle potenze (dynamis).

Potenze quindi, intese in un senso più anonimo e rarefatto se paragonate a divinità più mitologicamente attive e indipendenti. E questo carattere di "impersonalità" le fa davvero simili ai nostri cortei angelici. Inoltre, la tipologia di figure di mediazione tra il dio e gli uomini le rende ancor più "angeliche" e messaggere, in una prospettiva che, al di là della teologia e della mitologia, riguarda il soggetto umano e la sua realizzazione spirituale, effettuata in particolari stati dell'essere (meditativi ed estatici) in cui tali energie svolgono un ruolo di comunicazione tra i due mondi come potenze angeliche dell'anima. Se intendiamo soffermarci sul significato della parola "Angelo", giocando sul significato di "messaggero", potremo evidenziare alcuni tratti della cultura zoroastriana di particolare interesse che rivelano la funzione mediatrice e di collegamento di una nozione che presenta caratteristiche "angeliche", permettendo una comunicazione tra ordini diversi di realtà, come per esempio, tra cielo e terra. Ma possiamo anche trovare delle parole equivalenti al greco anghelos servendoci della comparazione indoeuropeistica e mettendo così a confronto i dati greci con equivalenti indiani o iranici. Consultando il dizionario etimologico di Manfred Mayrhofer (KEWA I, 21; EWA I, 49) si nota alla parola angirah – nome di una classe di sapienti indiani al cui vertice stava il dio del fuoco Agni – una comparazione con il greco anghelos "messaggero" e con l'iranico angaros,. Il motivo eschileo del "fuoco annunziatore" (angaron pyr) non ci riporta soltanto alla scienza tecnica della comunicazione mediante il fuoco (pyrsetica) in uso nell'impero persiano degli Achemenidi (Mazzarino, 1966, p. 79) ma, più profondamente e in senso traslato, alla tipologia di "annunziatore" e di "messaggero" che il fuoco rappresenta nella cultura iranica. Si può inoltre affermare che il paragone con il sanscrito angirah e il legame di questo termine con il dio del fuoco Agni chiarisce meglio, grazie alla comparazione indo-iranica, la natura "angelica" del fuoco nella religione zoroastriana. Il fuoco ha quindi un ruolo di mediazione tra gli uomini e il mondo divino tale da renderlo di fatto un messaggero e quindi, si potrebbe dire, un "Angelo" sui generis: lo stesso vocabolo con cui viene designato nell'Avesta, ovvero duta-, denota infatti il "messaggero": è da notare inoltre che tale vocabolo designa nell'India vedica il dio del fuoco Agni, ambasciatore tra la terra e il cielo e responsabile della comunicazione tra il basso e l'alto che si genera nello scambio sacrificale delle offerte. Nel passo avestico in cui compare (Yasna 34.12) il "messaggero" (duta-) viene identificato da alcuni commentatori (Kellens e Pirart, 1991, pp. 79-80) con il fuoco e con la sua funzione mediatrice; oppure, in una prospettiva di collettività religiosa, con la comunità che si riunisce intorno o di fronte al fuoco (Humbach, 1991, II, p. 87). La preminenza del fuoco all'interno

del pensiero religioso zoroastriano è del resto un fatto comprovato non soltanto da una ricca speculazione teologica ma anche dagli osservatori esterni che nelle loro testimonianze hanno lasciato fondamentali conferme di quanto si trova nella letteratura zoroastriana, sia in avestico sia nel pahlavi dei libri, lingua medio-iranica degli scritti più speculativi e dottrinali. Grazie quindi a etnografi ante litteram come Erodoto (I, 131) ci viene data notizia che i Persiani sacrificano sulle cime delle montagne per rendere il culto al fuoco, alla terra, all'acqua, al sole e al vento: un particolare che rivela la sacralità di ogni elemento e la cura devota che ognuno di essi riceve nelle prescrizioni religiose e nelle osservanze che fanno obbligo ai fedeli di non contaminarli. E sicuramente le fonti classiche sono preziose per constatare il rispetto tributato in primis al fuoco e all'acqua, due degli elementi centrali nella pratica rituale zoroastriana, e anche nelle moderne credenze degli zoroastriani dell'India e dell'Iran. Vista la riverenza concessa al fuoco, che è tale da costringere i Magi a indossare dei bavagli per non contaminarlo con il respiro, e la sua forte rilevanza simbolica anche all'interno dell'ideologia regale iranica – che prevedeva per l'intronizzazione di ogni sovrano l'accensione di un fuoco personale – non vi è da stupirsi se agli occhi di osservatori stranieri il fuoco potesse denotare gli stessi zoroastriani per antonomasia: tale è quanto appare dalle fonti cinesi che per designare la religione zoroastriana usavano appunto il termine “fuoco” (hsien). Questa breve disamina storica sulle fonti esterne ci permette di comprendere la centralità del fuoco e la sua vicinanza al dio supremo Ahura Mazda, al punto tale che è chiamato “simile a te” e anche “figlio”: i poteri elargiti da questa icona vivente e crepitante di Ahura Mazda riguardano molteplici benefici di energia vitale, di calore e di luce che ha il potere di istruire (Yasna 34.4) e che concede un potere di visione duplice, benefico per i giusti e malefico per gli empi, in una prospettiva dualistica che è una costante della cultura zoroastriana e che si riflette in una sorta di partita doppia di azioni che vengono giudicate buone o cattive secondo l'appartenenza del fedele ad Ahura Mazda o all'Avversario Ahriman.

Il fuoco concede quindi doni e ‘soddisfazioni’ al pari del pensiero (mainyu-) di Ahura Mazda e anzi vi è un'identità tra il fuoco e il pensiero (Yasna 36.3) che lo avvicina a una dimensione noetica e meditativa e ne fa una sorta di frammento di energia celeste che può essere contemplata al pari di quel cielo luminoso di cui è detto “noi ti riconosciamo, o Ahura Mazda, per la forma più bella tra le forme: questo cielo luminoso” (Yasna 36.6). Una tale dimensione mentale e meditativa del fuoco chiarisce anche il suo ruolo mediatore in alcune speculazioni teologiche e sacrificali su di esso e la sua importanza come supporto di particolari tecniche di concentrazione (Gnoli, 1980, p. 192) non dissimili, probabilmente, da alcune pratiche meditative indiane dello yoga che portavano l'asceta a concentrarsi sui carboni ardenti, per realizzare una serie di acquisizioni psico-animiche sull'essenza della combustione (Eliade, 1975, p. 84). Si capisce bene come le qualità trasfiguranti, e di illuminazione intellettuale, potessero fare del fuoco un supporto meditativo in grado di generare particolari esperienze di allucinazione cosciente, motivata dall'esigenza di realizzare una visione fuori dall'ordinario, favorita dalla concretezza di un elemento partecipe della natura divina e in grado di essere messaggero di molteplici doni spirituali che potevano fluire nella comunicazione tra dei e uomini innescata dalla pratica rituale; e da determinate tecniche di estasi che, per usare una felice espressione di Kuiper, dovevano fare parte di un “Aryan mysticism” indo-iranico fondato su una simbolica della luce e su una dottrina della vista interiore (Piras, 1998).

Una particolare sensibilità religiosa che si esprime mediante una estetica della luce di una certa raffinatezza intellettuale – ancorché sobria nelle ricorrenze testuali, purtroppo avare di slanci poetici – ci consente di situare questa nostra ‘lettura angelica’ all'interno di un pensiero fortemente caratterizzato da una tendenza all'astrazione e a una personificazione angelica (Gnoli, 1991, pp. 108, 120) che interessa tutto il reale e i suoi livelli cosmici ed elementali: la materialità viene quindi trasfigurata in nozioni e in entità che esprimono qualità morali, archetipi ‘immaginali’ che preesistono alla realtà e che anzi la fondano in quanto modelli trascendenti della creazione, intelligenze angeliche confrontabili agli “dèi-Angeli” di Proclo, secondo Henri Corbin. Alessandro

Bausani (1999, pp. 61-63, 107) si è acutamente soffermato su una tale forma mentis che rende il pensiero iranico del tutto particolare, in questa sintesi originale di mitologia e teologia, dove la proliferazione mitologica delle divinità viene bilanciata da un ruolo di assoluta preminenza del dio supremo Ahura Mazda, tale da far sbiadire i contorni delle 'personalità divine' fino a renderli suoi sottoposti. Una comprensione dell'aspetto angelico della religione zoroastriana dovrebbe senz'altro prendere le mosse da una tale dialettica tra Ahura Mazda e gli altri dèi del pantheon, per contribuire a spiegare fatti e dinamiche interne della sua storia culturale, nel lungo periodo della sua nascita e della sua affermazione più che millenaria. Non è agevole ripercorrere la estesa sequela della storia religiosa dello zoroastrismo dai suoi monumenti letterari più arcaici, come l'Avesta, ai libri pahlavi del periodo sassanide, giunti alla loro redazione scritta nel IX secolo della nostra era. Una estensione temporale plurisecolare – intervallata da crisi e interruzioni dinastiche, con ovvie ripercussioni nella continuità di una tradizione religiosa e sapienziale affidata alla tutela del sacerdozio dei Magi – deve infatti essere vista in contrappunto con le sintesi e le acculturazioni più varie che l'iranismo operò, coscientemente o meno, nell'incontro con le più svariate culture dell'Egitto, dell'Asia Minore, della Mesopotamia, della Grecia e dell'ellenismo. La trattazione sui progenitori degli Angeli non potrà che avvalersi di questa feconda risonanza di contatti e di contaminazioni che hanno di volta in volta arricchito di sfumature il portato originario dell'insegnamento zoroastriano, differenziando una religione "alta", dei seguaci dell'insegnamento originario di Zarathustra, dalla più multiforme religiosità estesa a una audience di fedeli meno attenta alle dispute dottrinali e ai rigori di un'ortodossia, che peraltro fu un fenomeno della religione zoroastriana del periodo sassanide, quando l'opera riformatrice del gran sacerdote Kirdir – contro ogni deviazione dottrinale interna e contro altre religioni – intensificò gli scrupoli di ortodossia e di intransigenza. Ma in realtà, a parte questo caso (e a parte i casi di circoli sacerdotali eterodossi) dobbiamo altresì constatare una tendenza all'eclettismo che fu propria dello stesso clero dei Magi, sapienti girovaghi e itineranti in cerca della conoscenza ed essi stessi responsabili di un vasto sincretismo religioso e culturale. Se questa tendenza può estendersi ai margini di una sociologia religiosa rispondente alle esigenze di un più vasto pubblico, nondimeno è possibile isolare un nucleo più interno e più denso, meno sfumato e anche più conservativo e duraturo nel tempo, che proprio una "lettura angelica" dello zoroastrismo può rivelare, a partire dai riferimenti avestici delle Cantiche (Gatha) attribuite a Zarathustra – o alla sua cerchia più stretta di fedeli – fino alle speculazioni teologiche degli scritti pahlavi che riflettono in modo unitario questa propensione dello zoroastrismo a formulare intuizioni angeliche e a iscriverle in una spiritualità etica, fortemente interiorizzata e incline a promuovere forme di un misticismo moderato che si proponeva di realizzare nell'animo la presenza degli dèi (o meglio, degli Angeli) e di ispirare alla condotta umana sentimenti di moderazione e di mansuetudine che ricordano certi temi dei libri sapienziali del giudaismo.

Ecco come tale componente angelica viene espressa nelle Cantiche (Gatha) dell'Avesta, dove la centralità di Ahura Mazda – verso cui si dirigono le esortazioni dell'officiante che si rivolge al dio supremo utilizzando un repertorio di formule, artifici retorici e poteri della parola che fanno parte di un'oratoria del linguaggio performativo – viene correlata da un gruppo di entità chiamate Benefici Immortali: tale è la traduzione del termine "Amesa-Spenta", che riunisce in questi epiteti due importanti nozioni dello zoroastrismo, quella di immortalità (amesa) e quella di beneficio inteso come incremento, crescita, prosperità (spenta). La concezione del sacro nello zoroastrismo si traduce infatti in un dinamismo creativo, fecondo e realizzativo, che riguarda tutta la creazione e gli esseri divini che la tutelano e che la promuovono mediante un incremento che è pienezza, rigoglio di energie spirituali e vitali, espansione e "rigonfiamento" di una natura "gravida" e prospera di infinite possibilità creative: "L'essere o l'oggetto spenta- è gonfiato da una forza sovrabbondante e soprannaturale; è investito da un potere di autorità e di efficacia che ha la proprietà di accrescere, di aumentare" (Benveniste, 1976, p. 423). Ragion per cui, un'entità divina connotata dall'epiteto spenta- avrà un ruolo determinante nella economia divina e nelle sue strategie. Questo ci permette

di cogliere una duplice valenza del epoca sassanide, centrata sulla nozione di una sapienza (xrad) ispiratrice di tutto un genere di letteratura didattica e sapienziale (andarz) dove ogni comportamento umano è informato dalla qualità della giusta misura (payman).

Ma quanto detto corrisponde a una tendenza del pensiero religioso più elevato, colto e teologicamente raffinato, secondo i dettami e le propensioni di una casta sacerdotale che rappresentava le istanze più speculative e filosofiche: e in questa “lettura angelica” che ci ha portati dall’Avesta ai libri pahlavi dello zoroastrismo sassanide possiamo sicuramente identificare una costante di quella originalità dello zoroastrismo, cui si è già fatto cenno, ma che non coincideva certamente con tutto un rigoglio di concezioni “popolari”. Al contrario, vi fu un più variegato e composito sottobosco di credenze, rituali e mitologie allargato verso il “basso” della società che la ricerca storica ha messo in evidenza da lungo tempo: e questo non solo riguardo l’angelologia ma la demonologia, la magia, le forme insomma del sacro quotidiano di pronto intervento contro le avversità della sorte (come il Male o le malattie), in tutto un repertorio di oggetti (come i sigilli magici o le coppe magiche) di formule di scongiuro, di omina, di procedimenti divinatori e quant’altro servisse a creare protezioni fisiche o metafisiche contro le influenze nefaste. Le interazioni culturali in questo dominio pragmatico della religiosità furono ampie e di varia provenienza – iranica, mesopotamica, greco-ellenistica, ebraica – di cui ci rimangono testimonianze nell’uso di amuleti e di formule dove è evidente il sincretismo irano-semitico nella terminologia di afflizioni demoniache (Shaked, 1985, p. 521); per non parlare della categoria dei “sigilli magici” brillantemente studiati da Ryka Gyselen (1995), manufatti artistici dove iconografia e scrittura si compongono in mirabili opere di uso personale esorcistico e propiziatorio.

Come esempio di una credenza mitologica angelica diffusa sia a un livello colto sia popolare bisogna citare infine le Fravasi, entità divine il cui nome denota la “scelta” o la “preferenza” che al servizio di Ahura Mazda contribuiscono alla salvaguardia della creazione e dell’umanità. Considerate Angeli guardiani della collettività familiare, tribale e nazionale piuttosto che Angeli custodi individuali (Kellens, 1989, pp. 105-107) le Fravasi ricordano nella loro iconografia il nostro immaginario angelico: si dice infatti di loro che “discendono e accorrono come un uccello dalle belle ali” (Yast 13.70). E anche il loro aspetto militaresco le rende simili ai nostri Angeli armati: di bell’aspetto, alte e con la cintura legata, i loro battaglioni sono numerosi e con le armi in pugno e le bandiere spiegate giungono in aiuto dell’eroe che le invoca; bardate con elmi, corazze e armi di ferro, lottano nella mischia circonfuse da un’aureola di luce. Le componenti mitologiche e le speculazioni teologiche relative a queste Fravasi sono state di varia natura: sono riconoscibili aspetti guerrieri connessi ai valori epici e marziali di comunità bellicose, uniti alle concezioni sull’immortalità (Gnoli, 1982); un riflesso delle concezioni sulle Fravasi lo possiamo cogliere anche nella storia politica e militare dell’iranismo, nella istituzione achemenide dei diecimila “Immortali”, la guardia scelta di Serse, che ricorda nel proprio nome e nella eccellenza di un corpo speciale gli Angeli guerrieri Fravasi (Gnoli, 1981, pp. 274-277) così come il loro Inno li ha descritti, in miriadi di battaglioni in assetto da guerra.

Le concezioni sull’immortalità dell’anima connettono queste Fravasi a quel culto delle anime che fa parte delle cerimonie in onore dei defunti e di un culto per gli antenati che contribuì a teologizzare la mitologia degli Angeli guerrieri, in una fusione (Boyce, 1995, p. 35) tra elementi “popolari”, epici e guerrieri, con le più elaborate dottrine zoroastriane sull’anima: sulle concezioni multiple dell’anima, si veda Piras (1993). Le Fravasi non ci ricordano gli Angeli solo per la loro iconografia letteraria: è la loro stessa fedeltà ai comandi divini, il loro rapporto “feudale” con Ahura Mazda che le rende entità gregarie e collaborative a un più grande disegno. Nei testi pahlavi le Fravasi sono al centro di un episodio che ben illustra il loro operato, conforme al loro nome che significa “scelta”: al pari delle altre divinità zoroastriane che ancora permangono in questi testi ma più come “venerabili” (yazdan) che come protagonisti di mitologemi propri, anche le Fravasi sono presenti

nel racconto della Creazione Primordiale (Bundahisn) dove i veri attori sono Ohrmazd e Ahriman, il Bene e il Male, la Luce e la Tenebra: tra questi due attori ogni altra figura divina è accessoria, evocata solamente allo scopo di prendere parte alla battaglia cosmica, per la disfatta conclusiva del Male. In questo dramma ogni mitologia appare evanescente e sfumata, priva di personalità narrativa: le stesse Fravasi appaiono come una legione celeste evocata a tutela della sacralità della vita (e quindi del suo “incremento”). Infatti, quando Ohrmazd chiese loro se preferivano rimanere incorruttibili ed eterne nella trascendenza, oppure scendere nella esistenza materiale per combattere Ahriman e la Menzogna, che avrebbero avvelenato il mondo, esse compirono la “scelta” a favore della creazione grazie alla loro onniscienza, poiché videro che alla fine dei tempi Ahriman sarebbe stato debellato e loro stesse sarebbero divenute nuovamente perfette e immortali, per l’eternità, nello scenario escatologico del Corpo Futuro.

Non vi è molto spazio per poco più che un accenno a ulteriori modificazioni ed elaborazioni degli aspetti angelici nella cultura iranica – per cui si rimanda a Piras (1997) – per considerazioni sull’apocalittica e sulle interazioni con il giudaismo, il cristianesimo, la gnosi e il manicheismo. Nelle diverse modalità della esperienza religiosa dello zoroastrismo e degli ambiti culturali del Vicino Oriente e del Mediterraneo, segnati da molteplici interferenze, la figura dell’Angelo si affermò sempre più come entità mediatrice e rivelatrice di vocazioni spirituali e di impeti missionari; e nell’Islam che conquistò l’Iran e la Persia si crearono nuove sintesi filosofiche e speculative che riproponevano le entità angeliche zoroastriane nelle loro funzioni di potenze e intelligenze superiori. Ma unitamente a questo aspetto spirituale si vede affermarsi anche una concretizzazione terrena del “messaggero”, più consona a nuove esigenze storiche e all’attesa di un “inviato” o di un “apostolo” o di un “rinnovatore”: personalità storiche, quindi, e magnificate da una terminologia apostolica (Widengren, 1955) attestata nell’area islamica, iranica, giudeo-cristiana e gnostica. Nella opera profetica e missionaria di uno Zarathustra rivisitato dall’Islam e chiamato dagli arabi “inviato” (rasul), di un Mani “sigillo della profezia” e “Apostolo della Luce” (frestagrosn) e di Muhammad “Inviato di Allah” (rasul Allah) si può scorgere un esito finale della tipologia angelica in una condensazione terrena incarnata in “messaggeri” umani, portatori di nuove parole di salvezza e animati da una volontà profetica e missionaria, individui eccezionali, ambasciatori e realizzatori delle verità e delle rivelazioni divine nella storia.