Capitolo secondo - Percorsi iranici: il Mazdakismo

È difficile dire quando e come sia nata la speculazione in sé gnostica che dà origine al moto mazdakita, perché essa appare alla luce della storia soltanto con la figura di Mazdak, alla fine del V secolo, allorché essa si presenta come dottrina di un movimento popolare violentemente egualitarista, che scuote lo Stato sassanide sotto il regno di Qobâd, un regno in gravissima crisi dopo la sconfitta del suo predecessore Pîrôz contro gli Unni Heftaliti.[1]

Esiste un racconto tramandato dallo storico greco Malalas, secondo il quale all'origine della setta fu un certo Bundos, vissuto a Roma al tempo di Diocleziano. Bundos sarebbe stato un Persiano Manicheo che, in disaccordo col Manicheismo "ortodosso", avrebbe dato origine ad una propria setta.[2] La veridicità del racconto e la plausibilità del nome hanno fatto molto discutere,[3] perché la notizia è fornita soltanto da Malalas, e non si hanno conferme di fonte persiana su questo ipotetico precedente dottrinario del moto mazdakita. Al riguardo è tuttavia doveroso ricordare che non è mai esistita, nella Persia sassanide, una storiografia "libera" paragonabile a quella occidentale: le storie tramandate riguardano soltanto l'ideologia della casa regnante, che attraverso quelle diffonde e certifica una *propria* storia ufficiale.[4] Fonti arabe nominano tuttavia come predecessore di Mazdak un certo Zaradusht,[5] che può essere la stessa persona o un'altra, rispetto al citato Bundos.[6] È lecito perciò concludere che Mazdak, o chi per lui,[7] si inserisce in un filone dottrinario già esistente.[8]

L'interesse per Mazdak da parte degli storici occidentali ha una data d'inizio ben precisa: coincide con l'affermarsi del socialismo in Europa, perché il Mazdakismo fu un movimento egualitarista radicale.[9] Questa constatazione fa riflettere ancora una volta sia sulle motivazioni contingenti che sono sempre all'origine di una ricerca, sia sul referente sociale delle dottrine religiose.

Il primo saggio storico di rilievo fu infatti quello del Nöldeke nel 1879[10] che si interessò essenzialmente agli aspetti sociali del moto, sottolineandone il carattere egualitarista, peraltro riportato da tutte le fonti; un aspetto tuttavia non significativo per stabilirne il referente religioso. Al riguardo sono esistite differenti opinioni, alcune delle quali ne hanno sottolineato il carattere gnostico-manicheo; altre, il precedente zoroastriano.

Abbiamo detto che il movimento fu caratterizzato da un radicale egualitarismo; va aggiunto che la sua azione fu possibile per il costante appoggio del sovrano Sassanide Qobâd: questo lascia intendere perciò che il moto ebbe luogo in circostanze molto particolari, che gli storici hanno cercato di isolare per rendere più comprensibili gli eventi.

---

[1] Cfr. R.N. Frye, *The History of Ancient Iran*, H.AW., III, 7, München, Beck, 1984, p. 322; dello stesso, *The Political History of Iran under the Sasanians*, C.H.I. 3(1), Cambridge, at the Un. Press, 1983, pp. 147-149.

[2] Malalas, *Chronographia,* XII, M.P.G. 95, c. 465, riferisce questa vicenda affermando che Bundos insegnava "che il Dio buono aveva combattuto quello malvagio, e lo aveva sconfitto; e che si deve onorare il vincitore. Partì e insegnò questa dottrina anche in Persia. Questa dottrina è detta dai Persiani, nella loro lingua, quella dei Daristheni" etc. Il termine persiano (*drst dîn*) significa "vera fede". Per Malalas, cronista bizantino, tutti i dualisti sono Manichei; perciò, in *Chr.* XVIII (ivi, c. 653) egli descriverà la strage dei Mazdakiti come una strage di Manichei; la sua notizia su Bundos non è tuttavia da scartarsi *a priori*, anzi, presenta tratti che hanno se non altro il pregio di render comprensibili gli aspetti decisamente gnostici della dottrina dei Mazdakiti.

[3] La discussione si trova riassunta in O. Klima, *Mazdak etc.*, cit., p. 156 sgg.; e in M. Guidi (M. Moroni), voce *Mazdak*, E.I. vol. VI, p. 941. Su Bundos cfr. anche F. Altheim - R. Stiehl, *Geschichte der Hunnen*, vol. 3°, Berlin, De Gruyter, 1961, pp. 76-77; gli stessi, *Ein asiatischen Staat. Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*, vol. 1°, Wiesbaden, Limes, 1954, p. 202. Si deve complessivamente concordare con Klima e con E. Yarshater, *Mazdakism*, C.H.I. 3(2) loc. cit. 1983, p. 995, sul fatto che Mazdak si ricollega ad una dottrina che, di molto o di poco, gli preesiste.

[4] Cfr. E. Yarshater, *Iran National History*, C.H.I. 3(1), cit, pp. 368-369, O. Klima, *Beiträge, etc.*, cit., p. 40 sgg.

[5] Cfr. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronick des Tabarî*, Leiden, E.J. Brill, 1879, p. 154.

[6] Due persone diverse, secondo O. Klima, *Mazdak, etc.*, cit., p. 158; la stessa persona secondo A. Christensen, *L'Iran sous les Sasanides*, A.M.G. 48, Copenhague-Paris, Levin & Munsgaard - P. Geuthner, 1936, pp. 332-334.

[7] La figura storica di Mazdak non è chiarissima per quanto concerne la sua stessa origine. An Nadîm, *Fihrist*, cit., p. 817, sostiene l'esistenza di due Mazdak; il nostro sarebbe il più giovane, mentre il più anziano avrebbe fondato la setta dei Khurramiya, una setta shî'ita estremista (dunque di età posteriore come effettiva emergenza alla storia). Per la discussione sull'origine e il nome di Mazdak, cfr. Klima, *Mazdak, etc.*, cit., p. 159 sgg.; id., *Beiträge, etc.*, cit., pp. 85-122.

[8] Su questo punto gli autori sono generalmente concordi; Mazdak, nonostante appaia usualmente nelle cronache assieme al Mazdakismo che da lui prende il nome (salvo assegnargli un predecessore) sembra ricollegarsi ad una tradizione preesistente, che tuttavia soltanto con lui prende le forme di un vasto movimento sociale.

[9] Yarshater, *Mazdakism*, cit., p. 991.

[10] Cit. Il saggio segue la traduzione di at Tabarî, ed è alle pp. 455-467; esso è contemporaneo ad un articolo più divulgativo dello stesso Nöldeke apparso su Deutsche Rundschau XVIII, pp. 284-291, dal titolo *Orientalischer Sozialismus*. Per Nöldeke, la caratteristica che distinguerebbe il socialismo orientale da quello occidentale, sarebbe la sua natura essenzialmente religiosa (*Geschichte, etc.*, cit. p. 459). Questa distinzione appare oggi assolutamente ingenua, perché è ormmai acquisito il rapporto dello stesso marxismo con le più antiche visioni gnostiche. Ciò che avviene in occidente, e che rende meno direttamente riconoscibili certe eredità, è il fenomeno della secolarizzazione, a seguito della quale una critica nata come disputa religiosa in una società ideologicamente fondata nella religione (ove la critica sociale diviene eresia) prosegue il proprio percorso fuori da ogni riferimento religioso, ma non fuori da strutture di pensiero che rivelano la continuità nel cambiamento.

Procopio[11] afferma infatti che Qobâd emanò una legge, sgradita ai più, ordinando la comunanza delle donne. La notizia è riportata anche da Agathia Scolastico,[12] il quale aggiunge però un commento interessante: l'innovazione non fu introdotta nella logica di un Socrate o di un Platone![13] Questo commento ha dato luogo a interessanti illazioni. La vicenda della comunanza delle donne è riportata anche da ps. Giosuè lo Stilita,[14] da Theodoro Lettore,[15] e dalla *Storia Nestoriana* di Addai Scher, il quale aggiunge che Qobâd fece ciò nel seguire la dottrina di Zoroastro.[16]

Tra le fonti arabe, Sharastânî, fondamentale per i ragguagli dottrinali, afferma che Mazdak, secondo la testimonianza di al Warrak, condannava gli odi e le lotte; e poiché queste si originavano per il possesso delle donne e delle ricchezze, egli stabilì la comunannza di entrambe.[17] Anche questa è una notizia importante che aiuta a comprendere meglio i possibili eventi. La stessa notizia è fornita da at Tabarî.[18] Il carattere pacifista della setta, e la radicale fratellanza messa in atto dai Mazdakiti nei rapporti di ospitalità, sono segnalati anche da an Nadîm.[19] Nizâmulmulk,[20] che riprende una fonte romanzata sulla vita di Mazdak, il *Mazdaknâmah*, riferisce anch'egli che Mazdak intendeva imporre la comunanza delle donne e dei beni.

Queste ripetute affermazioni che rendono difficilmente contestabile la notizia, ci portano inevitabilmente lontano dal considerare i Mazdakiti come dei Manichei "riformati", un'ipotesi che si fondava sulla vicenda del Bundos di cui parla Malalas, e sull'uso dei cronisti bizantini che definiscono "Manichei" tutti gli eretici "dualisti" non meglio identificati, un uso che ritroveremo nel Medioevo occidentale. Tra gli storici moderni, l'ipotesi manichea ha trovato credito nel Christensen,[21] che si basa sulla notizia di Malalas, secondo il quale Qobâd era un "Daristheno",[22] dunque un seguace di quel Manicheismo riformato fondato da Bundos.

Anche se la riforma di Bundos portava ad una concezione ottimista, per conseguenza verosimilmente non ascetica, nel dualismo manicheo è tuttavia del tutto mancante ogni indizio che consenta di stabilire i nessi in base ai quali, dal rifiuto del mondo, si potesse passare alla comunanza delle donne e dei beni. Non che la cosa sia *logicamente* impossibile (l'accusa di orgiasmo aleggia sempre attorno alle sette enkratite, anche nel Medioevo, e ciò perché i due estremi rappresentano i poli dell'antinomismo da esse perseguito): semplicemente non vi sono notizie che consentano tale ipotesi.

Al contrario, è stato sostenuto dal Molé[23] che la predicazione mazdakita ha precisi riferimenti nello Zoroastrismo; del resto il suo rapporto con esso è chiaro alla maggioranza degli storici arabi, che parlano di un Mazdak presunto restauratore e profeta dello Zoroastrismo.[24]

Se dunque sembra certo che il Mazdakismo vada collocato nel contesto zoroastriano, vi sono tuttavia pur sempre fondati motivi per considerare l'insorgenza del fenomeno come strettamente legata ad influssi manichei (meglio ancora: gnostici) e neoplatonici, che da questo momento iniziano a far parte di una tradizione "ereticale" destinata ad entrare a vele spiegate nell'Islam, dove tutti i suoi connotati neoplatonico/gnostici sono ben in evidenza. Esaminiamo dunque più da vicino la dottrina attribuita a Mazdak.

---

[11] *Guerre persiane*, I, V, 1.
[12] *Historiæ*, IV, 27, M.P.G. 88, c. 1529.
[13] "*ou katà tou Sokrátous, oîmai, kai Plátonos lógon*", ivi.
[14] *Chronique de Josué le stylite*, texte, et trad. par M. L'Abbé P. Martin, Leipzig, Brockhaus, 1876, para 21-24.
[15] *Storia Ecclesiastica*, II, 56, M.P.G. 86, c. 212.
[16] *Chronique Nestorienne*, XII, G.P.O. 7, p. 125. Si tratta dello Zoroastro predeccessore di Mazdak? o di Zoroastro?
[17] Asch Schahrastâni, *Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, übersetzt von Th. Haarbrücker, Halle, Schwetschke und Sohn, 1850-1851, 2 voll.; 1. Theil, p. 291.
[18] In Nöldeke, cit., pp. 141-142 e di nuovo a p. 154, dove si percepisce bene una situazione di torbidi sociali. Analogamente nella versione persiana dello stesso (cfr. *Chronique de etc. Tabarî*, traduite sur la version persane etc. par M.H. Zotenberg, Paris, Maisonneuve, ed. Besson & Chantemerle, 1958, vol. II, pp. 148-149). Lo stato di sovversione sociale è chiaro anche in Giusuè lo Stilita, cit., para 24.
[19] *Fihrist*, loc. cit.
[20] *Siyâsatnâma*, cit, pp. 288-289.
[21] Cit., pp. 332-337.
[22] M.P.G. 95, c. 633.
[23] *Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres Pehlevi*, Oriens 13-14, 1960-1961. Basandosi su un passo del Dênkart, Molé mostra come la predicazione mazdakita sia un sovvertimento antinomico della tradizione zoroastriana; dunque essa si colloca in questa, non in quella manichea. Del resto, il racconto romanzesco riportato da Nizâmulmulk, mostra che Mazdak si sarebbe servito di mezzi di persuasione (il fuoco che parla) collegabili soltanto allo Zoroastrismo (pp. 22-25). Di questo legame con lo Zoroastrismo è convinto anche lo Yarshater (*Mazdakism*, cit. p. 998) anche per l'evoluzione che il Mazdakismo avrà poi nelle sette islamiche. Per il Molé, Mazdak ha in comune con Mani la visione di uno Zoroastrismo ideale che sarebbe stato travisato dalla religione ufficiale dei Magi; il suo vuol essere quindi un ritorno alle origini (p. 28). Come risulta da un passo di al Bîrûnî citato a pp. 19-20 (che completa la p. 209 della *Cronologia* relativa a Mazdak, mutila nell'ed. Sachau) Mazdak avrebbe applicato, come i Manichei, i metodi d'interpretazione allegorica dei testi, metodi che conducono notoriamente ad interpretazioni antinomiche, in contrasto con quelle letterali. Egli dunque, secondo il Molé, avrebbe costituito il *bâtin* (senso interiore) dell'*Avesta*: questa è per l'appunto nota pratica gnostica.
[24] *Siyâsatnâma*, cit., p. 287; at Tabarî (Zotenberg) cit., p. 148; at Tabarî (Nöldeke) cit., p. 154, an Nadîm, cit., p. 817. Fa eccezione però Shahrastânî, il solo storico a fornire ragguagli dottrinali, il quale afferma (p. 291) che la dottrina di Mazdak ha molti punti di contatto con quella manichea, con una differenza: la luce coinciderebbe con la scelta libera e determinata, con la conoscenza e la sensatezza; le tenebre con la casualità, l'ignoranza, la cecità. Ora, questa è la dottrina di Bardesane, come nota anche il Klima, *Mazdak, etc.*, cit., p. 184. È evidente, come vedremo, che la dottrina di Mazdak ha una sua complessità che può essere riguardata con diverse angolature. Citiamo qui quella del Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, che vede nel Mazdakismo l'ultimo movimento, di origine manichea, prima della redazione definitiva dell'*Avesta* e del ristabilimento delle gerarchie sociali sotto i Sassanidi (cfr. pp. 308-310 e p. 255). Opinione analoga esprime lo Zaehner, cit., pp. 11-12, per quanto concerne la posizione del Mazdakismo, ultima resistenza prima della restaurazione. Lo Zaehner, p. 45, considera il Mazdakismo estraneo alla religione zoroastriana. Tenuto conto anche delle ipotesi del Molé, sembra delinearsi con Mazdak un tipico moto antisacerdotale e profetico, cioè un fenomeno gnostico che revoca in dubbio l'ideologia normativa e perciò le basi stesse del potere.

La testimonianza di Shahrastânî, come abbiamo visto, accosta la dottrina di Mazdak a quella manichea in base all'esistenza di due principi, uno luminoso e uno tenebroso.[25] Egli prosegue poi affermando che il mondo nacque dalla mescolanza di tre elementi, acqua, fuoco e terra; e che da questa mescolanza furono generati due ordini di cose, l'uno puro, l'Ordine del Bene; l'altro torbido, quello del Male. Oggetto del culto è il primo, che siede in un trono celeste come il sovrano sul trono terreno; come il sovrano persiano egli è assistito da quattro poteri che governano tramite sette vizir, i quali si muovono all'interno di dodici essenze spirituali. I quattro poteri sono riuniti nell'uomo, mentre i sette vizir e le dodici essenze sono divenuti signori del mondo inferiore: *da essi sono scaturiti gli obblighi delle leggi*. Qui c'è un punto di estremo interesse: l'uomo è per sua natura superiore al mondo storico, che viene amministrato come può esserlo un mondo in sé manchevole.[26] Il sovrano celeste domina tramite le lettere che danno il Santo Nome, e chi è in grado di comprenderlo svela il più grande dei segreti; chi da ciò è interdetto resta nella cecità, nella non-conoscenza, nell'oblio, nell'insensatezza e nella derelizione rispetto ai quattro poteri (che sono: il discernimento, l'intelligenza, la memoria e la gioia). Qui l'accento gnostico sulla *conoscenza* è evidente, senza contare la mistica delle lettere che, come abbiamo notato, ha origine greca.[27] Altro aspetto interessante è la presenza di dispute dottrinali all'interno, testimoniate dalle divisioni dei Mazdakiti ricordate subito dopo da Shahrastânî.[28]

Le gerarchie celesti di Mazdak e i loro riflessi terreni hanno indotto lo Altheim[29] ad avvalorare un'origine neoplatonica della dottrina di Mazdak, e con ciò la notizia di Malalas su Bundos. Secondo Altheim, la gerarchia celeste proposta da Mazdak, ricalca quella dello scritto di Porfirio sul Sole -un'opera perduta, ma il cui contenuto ci è dato conoscere attraverso i *Saturnalia* di Macrobio-[30] per quanto riguarda i sette vizir e le dodici essenze spirituali, che prendono il luogo dei sette pianeti e dei dodici segni zodiacali. Le quattro potenze sarebbero a loro volta l'equivalente dei quattro Cesari tramite i quali l'imperatore Costantino -l'immagine terrena di Dio- regge il mondo. Saremmo dunque in presenza di un modello ideologico di struttura neoplatonica, maturato a partire dall'ideologia imperiale fondata con Diocleziano e Costantino. Il carattere neoplatonico del sistema sarebbe confermato dalla mistica delle lettere. Ciò renderebbe credibile la figura di Bundos, anche perché ci è noto dal *Fihrist*[31] che dopo l'esecuzione di Mani, i Manichei si rifugiarono nel Khorâsân, cioè nel luogo stesso dove si rifugiarono i Mazdakiti dopo la carneficina di Khosroe.

Lo Altheim aveva già in precedenza esposto queste sue opinioni, che fanno di Mazdak l'esponente di una setta neoplatonico/gnostica risalente agli inizi del IV secolo, in un contesto generale che sottolineava quel continuo scambio culturale tra l'Impero romano e il mondo persiano, già da noi ricordato a proposito del Manicheismo.[32] In esso egli menziona sia l'origine mediorientale dei neoplatonici che rinnovarono la filosofia in Roma (Ammonio Sacca e Plotino, egiziani; Porfirio, fenicio; Longino, Callinico e Amelio, siriani; Giamblico, dal nome arabo) sia l'ospitalità cercata e trovata più volte dai neoplatonici nel mondo persiano, l'ultima nel 529. In tale ambito egli considera il problema della dottrina mazdakita, come caso particolare del generale interesse del pensiero neoplatonico, rivolto al problema del rapporto tra l'Uno e il molteplice; e formula un'ulteriore ipotesi sulla notizia di Shahrastânî.

Questi aveva infatti riferito (così traduce Haarbrücker) che Mazdak ordinava la morte delle anime come via alla liberazione dalla mescolanza col male. Al contrario, lo Altheim sostiene che una corretta traduzione del testo dovrebbe parlare di mortificazione dell'individuo come sforzo per eguagliarsi al Principio divino: il comunismo radicale ne sarebbe una conseguenza.[33] Questa interpretazione dello Altheim ha però come risultato contraddittorio quello di allontanare Mazdak dall'influsso manicheo; più coerentemente, Christensen sottolinea il rapporto tra la morte delle anime e le pratiche ascetiche risultanti dai divieti alimentari dei Mazdakiti.[34] Ora, è interessante che il divieto di cibarsi di carni rientri nella pratica manichea volta ad evitare l'imprigionamento delle anime in questo mondo.

Quanto all'ipotesi dello Altheim, che conferisce carattere di ideologia imperiale ad un movimento del quale è nota la natura eversiva, qualche dubbio è lecito; anche se non si può negare che il Mazdakismo, come inizialmente Mani, tentò di porre la propria dottrina al servizio del sovrano. L'obbiettivo della rivolta mazdakita è infatti la nobiltà e le rigide strutture sociali che la proteggono.

Il Christensen ha indagato attentamente il complicato sistema di obblighi legali attraverso il quale le famiglie potevano conservare la propria esistenza in ogni caso, grazie alla rete di rapporti matrimoniali nell'ambito della parentela, conservando al tempo stesso i patrimoni e mantenendo una rigida separazione di

---

[25] Ricordiamo quanto detto a proposito della differenza tra il dualismo manicheo e quello zoroastriano: il Manicheismo identifica il Male con la materia, secondo la tradizione greca. Shahrastânî (cfr. nota precedente) testimonia un dualismo di tipo gnostico che sembrerebbe nato sotto l'influenza del Manicheismo, o forse di Bardesane, le due grandi emergenze gnostiche della Persia ellenizzata.

[26] Si nota altresì quel parallelismo di macrocosmo e microcosmo che è originariamente zoroastriano: cfr. Molé, *Culte, etc.*, cit., p. 114; Zaehner, cit., p. 145.

[27] Dupont-Sommer, cit. Si noti che l'alfabeto greco è, per l'appunto, di 24 lettere, come le entità sopra citate: 1+4+7+12=24.

[28] Cit., p. 293.

[29] *Geschichte der Hunnen*, vol. III, cit., pp. 75-84; id., *Die Araben in der alten Welt*, vol. 5°, parte I, Berlin, W. De Gruyter, 1968, pp. 14-18.

[30] Cfr. Macrobio, *Saturnalia*, a cura di R. Marmone, Torino, U.T.E.T., 1977, 2ª ed. riveduta, I, 17-23.

[31] cit., p. 802.

[32] *Ein asiatischer Staat*, cit.

[33] *ivi*, pp. 205-206.

[34] Cit., p. 337 nel testo e in nota. Era proibito cibarsi di carne ma anche (al Bîrûnî, cit. p. 209) uccidere gli animali: due tratti manichei.

casta.[35] Secondo il Christensen, questo regime diviene l'oggetto della critica mazdakita nel corso della grave situazione determinatasi dopo la sconfitta di Pîrôz; nell'ambito di una riflessione religiosa dagli ampi riscontri sociali, egli avrebbe mirato alla diminuzione delle disuguaglianze. Dottrina di fatto ascetica, il Mazdakismo si sarebbe adoperato per la cancellazione di quella complessa legislazione matrimoniale che consentiva la conservazione delle disuguaglianze, proponendo in sua vece matrimoni liberi, non vincolati da obbiettivi di casta; di qui sarebbe nata la tradizione secondo la quale egli avrebbe predicato la comunità delle donne, oltreché dei beni.[36] Per conseguenza il Christensen giudica Mazdak "un idealista imbevuto di idee umanitarie le cui intenzioni erano senza dubbio pure e disinteressate"; i moti sociali segnalati dagli storici sarebbero stati soltanto il risultato del diffondersi dei riflessi comunisti delle sue idee negli strati bassi della popolazione, con la comparsa di agitatori privi della pietà religiosa del *leader*, causa di quei rivolgimenti contro i quali si scatenerà la reazione aristocratica.[37]

Lo Yarshater sottolinea che le fonti storiche sono state incapaci di cogliere i nessi tra la dottrina religiosa di Mazdak e la sua predicazione sociale.[38] Come dottrina il Mazdakismo è da ritenersi un'interpretazione gnostica della religione zoroastriana che, sul piano sociale, mirò ad eliminare i previlegi di classe sacerdotali, attraverso la redistribuzione delle terre dell'aristocrazia e del clero.[39] Per quanto riguarda la comunità delle donne di cui parlano i cronisti, anche lo Yarshater ritiene che la notizia sia da intendersi come riferimento alla rottura delle barriere di casta nei matrimoni.[40] Si ha quindi l'impressione di trovarsi dinnanzi alle conseguenze sociali di una dottrina umanitaria, perciò di alta spiritualità. Di essa, della quale ci è nota di fatto quasi soltanto la cosmologia, lo Yarshater tenta una ricostruzione sulla base di quanto riportato dagli storici islamici circa le sette shî'ite estremiste. Come abbiamo già accennato, e come svilupperemo oltre, vi sono fondati motivi per concordare con le testimonianze che vedono in queste sette i discendenti diretti dei Mazdakiti, a volte i Mazdakiti *tout court*.

Le conclusioni cui giunge inducono lo Yarshater a ritenere non contraddittorie tra loro la natura ascetica, umanitaria, pacifista, della dottrina mazdakita; e le accuse rivolte ai suoi seguaci. Una dottrina filantropica che lasci libertà di giudizio ai propri seguaci può risolversi, in una concezione non costrittiva della morale sociale, in una maggiore libertà di costumi come veicolo di gioia; il pacifismo, in una situazione di diritti conculcati che spingono all'insurrezione, può risolversi in militanza attiva.[41]

La dottrina era però pacifista ed egualitarista, ed in tal senso si sarebbe adoprata per eliminare dalla società i motivi di competizione, mentre sul piano individuale avrebbe mirato all'annullamento di quegli istinti terreni egoistici ("uccisione delle anime") che tengono l'anima radicata al mondo, ove subisce la contaminazione del principio tenebroso del quale parla Shahrastânî

Un tentativo più cospicuo per chiarire quanto più possibile il fenomeno mazdakita, entro i limiti delle poche notizie disponibili, è stato effettuato da O. Klima (opp. citt.) in ciò guidato dall'interesse generalmente manifestato dagli storici marxisti per una vicenda i cui risvolti sociali echeggiano, sia pur da lontano e nell'ambito di stereotipi, nelle testimonianze antiche; a tali risvolti dedica infatti la propria attenzione lo storico cecoslovacco, che non tralascia di sottolineare come ogni traccia di documento mazdakita sia andata perduta, sicché di questo movimento abbiamo notizia soltanto dai suoi avversari.[42]

La sua analisi della società iranica, per la cui divisione in caste resta sempre il riferimento della *Lettera di Tansar*, concorda con quella del Christensen nel fornire l'immagine di una società immobile, fondata sulla strenua conservazione dei previlegi. Egli sottolinea al riguardo come l'Islam sia stato accolto favorevolmente dalle popolazioni iraniche, in luogo della vecchia religione al servizio di interessi di classe.[43] Detto per inciso, la facile espansione dell'Islam a spese della Persia e di Bisanzio, sembra avere analoghe ancorché diverse motivazioni, in un dissenso dai poteri centrali, che trovava il proprio fulcro ideologico nel dissenso religioso.

A questo riguardo il Klima dà un quadro approfondito dei rapporti di produzione all'interno del paese, e sostiene che l'interesse e le domande religiose sulla vita nascevano dalla riflessione sulle differenze sociali; di qui nascevano sette e scuole, e non v'è da meravigliarsi se nell'area mesopotamica , la più vivace per i suoi commerci, anche queste riflessioni fossero a loro volta particolarmente vivaci. Riguardo al dibattuto (e

---

[35] Cit., pp. 317-330.

[36] *ivi*, pp. 339-340. Il Frye, *The History, etc.*, cit. p. 323, sottolinea l'apporto delle campagne ai moti mazdakiti; lo stesso , *Iran under the Sasanians*, cit., pp. 151-153, sottolinea che la rivolta aveva interrotto la riscossione delle tasse e distrutto i titoli di proprietà.

[37] Christensen, cit., pp. 352-353.

[38] *Mazdakism*, cit., p. 998.

[39] *ivi*, p. 999. Anche lo Yarshater, come il Christensen pp. 352-353, fa riferimento ai rivolgimenti sociali dei quali si racconta nella *Lettera di Tansar*. Tansar fu il leggendario sacerdote che iniziò la raccolta dell'*Avesta* all'avvento dei Sassanidi; la sua *Lettera* è un apocrifo verosimilmente legato alla finale restaurazione dello Zoroastrismo avvenuta soltanto con Khosroe I (cfr. Christensen, cit., p. 59; Widengren, cit., p. 254 in nota). Per il testo cfr. Darmesteter, *La lettre de Tansar au Roy du Tabaristan*, J.A. 3, 1894 (pp. 200-250 il testo; pp. 502-555 la traduzione); *The Letter of Tansar translated by Mary Boyce*, Roma, I.S.M.E.O. 1968 (soltanto traduzione). La Boyce ritiene, con ottimi argomenti, che il testo risalga al regno di Ardashir, e sia stato soltanto rielaborato in epoca tarda: cfr. pp. 15-22.

[40] *Mazdakism*, cit., p. 1000.

[41] *ivi*, pp. 1012-1013.

[42] *Mazdak, etc.*, cit., pp. 8-9; p. 14.

[43] *ivi*, p. 31.

ignoto) luogo di nascita di Mazdak, il Klima propende perciò, come il Christensen, per la cittadina di Madariya, sul Tigri.[44]

In questo quadro, la grave situazione in cui si venne a trovare la Persia dopo la sconfitta di Pîrôz contro gli Unni, avrebbe causato moti popolari contro i nobili; Qobâd, che conobbe alterne fortune nella successione al trono, avrebbe perciò deciso di associare al potere il moto mazdakita, portandolo alla ribalta della storia. Egli però non deve essere considerato, come lo fu dagli storici contemporanei, un seguace di Mazdak: egli fu semplicemente un politico opportunista.[45] Senza pronunciarci su un'ipotesi destinata a rimaner tale, cogliamo l'occasione per sottolineare che il Klima, nell'esaminare un moto ideologicamente incernierato su una visione religiosa, tende ad appiattire quest'ultima nel noto ruolo di sovrastruttura, come vedremo ancora trattando di Mazdak.

Riguardo alla figura storica di quest'ultimo e ai suoi rapporti con precedenti predicazioni, il Klima ritiene che il fondatore del movimento sia stato, come riferisce Malalas, il "Manicheo riformato" Bundos; che lo Zaradusht citato dagli storici sia stato il rinnovatore del movimento religioso nel V secolo, e che Mazdak sia stato un eminente suo seguace.[46] Anche questa, naturalmente, è soltanto un'ipotesi, perché la scarsa e contraddittoria documentazione tramandata non consente molto di più.

Per quanto concerne la dottrina di Mazdak, il Klima, partendo dalla notizia di Shahrastânî, giunge ad ipotesi più complesse: al di là dell'apporto manicheo egli scorge infatti chiari influssi gnostici di altra provenienza. Oltre all'evidente similitudine con alcuni aspetti della dottrina di Bardesane, che abbiamo già segnalato, e a riferimenti peraltro troppo generici alla gnosi "sethiana",[47] l'ipotesi più importante formulata dal Klima, che ha trovato un certo consenso tra gli studiosi e che comunque schiude la via ad un più soddisfacente inquadramento del moto mazdakita, riguarda un possibile influsso dottrinale gnostico che avrebbe precedenti e paralleli nella setta dei Carpocraziani.[48] All'origine di questa ipotesi è la descrizione tramandata da Clemente circa il fondamentale comunismo di questa setta.

Al riguardo è molto interessante lo spunto di riflessione che offre il Pugliese Carratelli[49] allorché ricorda i passi di Ireneo e Clemente,[50] dai quali si apprende non soltanto che il figlio di Carpocrate, Epifane, il giovane ideologo della setta, era un seguace della filosofia platonica; ma anche che i Carpocraziani veneravano immagini di filosofi, tra i quali Platone e Pitagora. Tutto questo, se si considera che i Mazdakiti furono accusati di essersi appropriati di beni altrui che Khosroe fece ridistribuire,[51] fa comprendere, come nota il Pugliese Carratelli, il senso ironico dell'allusione di Agathia (cfr. *supra*, n. 13).

Consegue da ciò il diverso e significativo inquadramento che il Pugliese Carratelli propone per il moto mazdakita: esso sarebbe il frutto di un'influenza esercitata sul mondo persiano (evidentemente non soltanto attraverso gli scambi, ma anche e soprattutto nel corso della lunga presenza Seleucide dopo la conquista di Alessandro) di teorie sociali maturate nel mondo greco. Ne risulta avvalorata anche la notizia di Malalas sul famoso Bundos, anche in relazione ai timori sociali che il Manicheismo sollevò ai tempi di Diocleziano.[52] Dunque l'utopismo sociale insito nello Gnosticismo, e segnatamente, a quel che sembra, tra i Carpocraziani, avrebbe fruttificato nel mondo iranico, sottoposto a cinque secoli di influenza "occidentale", attraverso l'egualitarismo manicheo e mazdakita.[53]

Saremmo perciò in presenza di un influsso del neoplatonismo occidentale avvenuto lungo sentieri ben diversi e più probabili di quelli individuati dall'Altheim;[54] è tuttavia significativo che, sia pure con ipotesi diverse, Neoplatonismo e Gnosticismo restino i precedenti dottrinali "occidentali", invocati in qualche modo da tutti gli autori per giustificare gli sviluppi mazdakiti della religione zoroastriana. Il Neoplatonismo doveva dunque essere ben presente, e forse non è casuale l'interesse che per esso mostrò Khosroe I, lo sterminatore dei Mazdakiti, che nel 529 invitò a corte gli errabondi epigoni della soppressa Scuola di Atene.[55]

---

[44] *ivi*, p. 78.
[45] *ivi*, p. 148.
[46] *ivi*, pp. 157-158.
[47] L'esistenza di gnostici sethiani è comunque ipotesi tramontata: cfr. Van den Broeck, cit.
[48] *Mazdak, etc.*, cit., p. 209. Sull'ipotesi concorda lo Yarshater, *Mazdakism*, cit., p. 1020.
[49] *Genesi ed aspetti del Mazdakismo*, La parola del passato, 27, 1972; *Les doctrines sociales de Bundos et de Mazdak*, A.I. 2, cit.
[50] *Adv. Hær.*, I, 25, *Stromata*, III, 5.
[51] at Tabarî (Zotenberg) cit., pp. 159-160.
[52] Cfr. Volterra, cit.
[53] Il Klima, che per primo aveva avanzato l'ipotesi di un'influenza carpocraziana, riporta il passo di Clemente, il quale aveva notato la coerente radice logica dell'antinomismo carpocraziano nel tema paolino della sovversione della Legge operata da Cristo. La coerenza di questo antinomismo come via alla salvezza, a causa della natura malvagia della Legge, è quanto emerge dalla lettura della notizia di Ireneo. Ora, l'antinomismo non è soltanto imputato ai Mazdakiti: esso è la caratteristica di tutti i *Bâtinî*, e Mazdak è il primo di essi, secondo gli storici musulmani (Yarshater, *Mazdakism*, p. 1015). Costoro infatti hanno sempre insistito nel vedere in Mazdak il prodromo di un fenomeno la cui piena manifestazione si raggiunge molto più tardi, con la setta ismailita degli Assassini: e quando esamineremo il concetto ismailita di *Qiyâmat* o resurrezione, vedremo che esso si risolve in un antinomismo simile a quello descritto da Ireneo per i Carpocraziani. La meta finale dell'umanità si realizza dunque nel capovolgimento della Legge. Il Klima ricorda inoltre (*Mazdak, etc.*, cit. p. 289 in nota) che i Carpocraziani risultano tra le sette da combattere nel V secolo: essi perciò sono sicuramente ancora presenti, e di un qualche rilievo, a questa data (Editto di Teodosio II e Valentiniano II del 428).
[54] Cfr. Pugliese Carratelli, *Genesi, etc.*, cit., pp. 80-81.
[55] *ivi*, p. 85.

La Persia deve dunque aver conosciuto un lungo conflitto, con relativi interscambi, tra l'eredità zoroastriana amministrata in difesa di un conservatorismo di casta da parte del corpo sacerdotale, e le influenze del mondo ellenistico. Queste ultime hanno verosimilmente agito da lievito nella formazione di nuove concezione ontologiche e cosmogoniche, entro le cui strutture poter pensare nuovi e liberatori assetti sociali.[56]

Di ciò è del resto evidente e nota testimonianza la citata *Lettera di Tansar*, il leggendario sacerdote, incaricato per l'appunto da Ardashir di ristabilire l'integrità dell'antica religione zoroastriana; questa integrità è tuttavia da intendersi *cun grano salis*, perché è evidente dalla lettera stessa che siamo in presenza di un'operazione politica condotta con realismo sullo stato di fatto, ancorché ideologicamente fondata su un *rappel à l'ordre*: l'operazione di Ardashir è infatti rivolta a ristabilire un ordine che è al tempo stesso morale e sociale, religioso e civile.

Come noto, la lettera è un falso del VI secolo, ma proprio per questo è interessante, perché intende diffondere presso i sudditi di Khosroe le basi ideologiche del movimento nazionalista iniziato con l'avvento di Ardashir e dà, al tempo stesso, un quadro della situazione creatasi con il movimento mazdakita. Importante è il confronto con il passo del *Dînkart* che narra il progressivo ristabilimento della religione zoroastriana dai tempi di Ardashir, con il mitico Tansar, sino a Khosroe, che appare colui che conclude quest'opera,[57] opera ricordata anche da un'iscrizione, nella quale il ruolo di Tansar è assunto da un certo Kardir.[58] Se ne ricava il quadro di una tendenza che, iniziata con l'avvento dei Sassanidi, prosegue al tempo di Khosroe con alti e bassi, e con il realismo reso necessario da una situazione effettiva, sociale e religiosa, sensibilmente diverso dallo schema ideologico dell'ortodossia zoroastriana che si vorrebbe "ristabilire".[59]

Particolarmente significativa appare allora un'affermazione del passaggio del *Dînkart* sopra citato. In essa appare evidente il riferimento a forme di pensiero, presenti ai tempi di Khosroe e da lui perseguitate, che hanno una chiara impronta gnostico/neoplatonica: vi si afferma infatti che sono poco saggi o troppo critici coloro che sostengono che è impossibile conoscere il Creatore, gli esseri spirituali e la mappa del creato; ovvero che è possibile conoscerli perfettamente.

L'inconoscibilità di Dio era una posizione di pensiero che distingueva, nella religiosità iranica, lo Zurvanismo, una variante religiosa che riconduceva il dualismo Ohrmudz/Ahriman ad una comune discendenza da un Dio supremo, Zurvan, assolutamente ineffabile e definibile soltanto per via apofatica.[60] Risalente ai tempi di Artaserse II,[61] questa versione eterodossa che riduce all'Uno ineffabile il dualismo zoroastriano, improntava fortemente la religiosità persiana ancora nel V secolo,[62] affrontando il rapporto tra l'Uno e il molteplice, e quindi il processo cosmogonico, in forme del tutto analoghe a quelle del Neoplatonismo.[63] D'altro canto, come abbiamo già visto, un Dio misterioso ma i cui misteri potevano essere acquisiti dall'iniziato, caratterizzava anche la dottrina mazdakita riferita da Shahrastânî. Zurvanismo e Mazdakismo sono dunque visti come nemici dall'ortodossia zoroastriana, come anche il Manicheismo; vi sono testimonianze di alterni periodi di successo e di persecuzione, che mostrano quanto connesse con la dialettica sociale fossero queste eresie, anche quella zurvanita, per la cui dottrina non si possono neppure escludere apporti di pensiero alloctono.[64]

Il citato passo del *Dînkart*, mostra peraltro che Khosroe, nel ristabilire una religione nazionale dopo secoli di alterne vicende nelle quali il Manicheismo e soprattuto il Mazdakismo, si erano mostrati pericolosi, usa toni concilianti e moderati nei confronti di una dialettica interna a tale restaurata religione, toni che stanno ad indicare la presenza di una speculazione frutto degli apporti occidentali.[65]

Sembra quindi si possa intravedere una sostanziale convergenza di alcuni autori nel delineare un quadro generale nel cui ambito comprendere il fenomeno mazdakita. La situazione sociale della Persia era segnata da una distinzione in caste sancita da una religione fortemente conservatrice. L'afflusso di idee occidentali favorito dall'invasione greca costituisce un terreno fertile per l'arrivo di successive speculazioni

---

[56] Su questo punto il Klima, mentre da un lato giunge alle conclusioni sopra riportate, che ci sembrano inevitabili; dall'altro formula una distinzione tra idee religiose e programma sociale (liquidando le prime come fumosità) che non ci sentiamo di condividere. Cfr. p. 214, dove conclude : "Übrigens steht die Bedeutung gerade mehr in seiner sozialen und politischen Tätigkeit, als in seiner Lehre, von der wir doch nur wenig wissen". Sull'argomento torna tuttavia in *Beiträge, etc.*, cit., p. 151, dove spiega: Mazdak non viene soltanto ad annunciare una dottrina rivoluzionaria, ma viene in primo luogo a cambiare la società. Le due cose non sono separate, ma il punto è la priorità della seconda.

[57] Cfr. Zaehner, cit., pp. 7-9 per la traduzione; pp. 30-33 per il testo.

[58] *ivi*, pp. 9-11. I rapporti tra Tansar e Kardir non sono noti; l'ipotesi della Boyce (cit., vol. II, p. 85) è che si tratti di padre e figlio.

[59] Widengren, cit., pp. 253-255.

[60] Zaehner, cit., p. 232.

[61] Boyce, cit. II, 231.

[62] Widengren, cit., p. 256.

[63] Non facciamo con ciò alcuna illazione sugli oscuri nodi delle reciproche note influenze tra Grecia e Persia; vogliamo però ricordare che Zurvan viene assunto a divinità suprema del Manicheismo, cioè della religione gnostica nata in Persia, all'inizio dell'era sassanide; e che il Manicheismo ha una storia di rapporti col potere molto simile a quella del Mazdakismo: un breve idillio -anzi, una reciproca ricerca di appoggio tra il sovrano e il profeta- seguita dalla persecuzione sotto l'imputazione di eversione sociale. Tanto il Manicheismo quanto il Mazdakismo sembrano perciò esser stati intesi per un breve periodo come strumenti per rendere ideologicamente stabile un instabile ordine sociale, e in ciò potrebbe fondarsi l'incontro temporaneo tra profeti e sovrani, bisognosi gli uni degli altri per creare un nuovo ordine in una società divisa tra fermenti innovatori sospinti dal basso, e reazione aristocratica per la restaurazione di vecchi assetti.

[64] Zaehner, cit., pp. 36-53; in particolare pp. 37-38: Shâpûr, favorevole al Manicheismo, rinvigorisce la presenza zurvanita tramite l'infiltrazione di cultura occidentale che contribuisce a strutturare gli schemi dottrinali. Con Shâpûr II si apre viceversa il grande periodo di intolleranza contro Manichei e Zurvaniti, sotto la spinta di Kardir.

[65] Zaehner, cit., p. 48 e p. 51.

gnostiche che danno origine a manifestazioni vistose -quali il Manicheismo e il Mazdakismo- in grado di fornire una base ideologica alla contestazione sociale. L'era sassanide è caratterizzata da lotte con alterne prevalenze, per l'attiva intromissione dei sovrani, momentaneamente anche a sostegno dei nuovi fenomeni religioso-sociali. L'ultimo e più violento di questi è il Mazdakismo, dopo il quale la reazione si impone,[66] e, dopo il regno del grande Khosroe, la Persia scende in un'involuzione al cui termine sarà facile e consenziente preda dell'Islam.

Occorre però sottolineare anche altri aspetti della momentanea esplosione mazdakita, che sembra assumere i connotati del moto millenarista, come nota lo Yarshater,[67] perché tra la fine del V e l'inizio del VI secolo venne a cadere, secondo la datazione sassanide relativa alla comparsa di Zoroastro, la fine del millennio dalla sua predicazione, cioè del cosiddetto "Millennio di Zoroastro".[68] Riferisce al riguardo il *Siyâsatnâmah* che Mazdak si spacciò per un profeta inviato a rinnovare la religione di Zoroastro.[69] Egli aveva pratica di astrologia e conosceva una predizione, secondo la quale sarebbe dovuto sorgere un profeta che avrebbe recato con sé un libro e avrebbe compiuto opere meravigliose: avrebbe diviso in due parti la luna, avrebbe chiamato gli uomini sulla via della verità e reso magnifico il servizio di Dio. Egli avrebbe abolito la fede degli adoratori del fuoco e tutte le altre; avrebbe dato leggi sante, distrutto i templi del fuoco e degli idoli. La sua religione si sarebbe affermata nel mondo sino al giorno della Resurrezione: Mazdak si riteneva quell'uomo.[70]

La predizione di cui si parla è la leggenda di un Salvatore futuro (*Saôsyant*) che sarebbe venuto un millennio dopo Zoroastro per metter fine alla decadenza di questo mondo malvagio, *malvagio perché risultato di una mescolanza di Bene e Male*.[71]

Il millenarismo zoroastriano si fonda su una concezione del tempo storico assolutamente simile a quella che troviamo nello Gnosticismo, anche se, come sempre sottolineato,[72] il suo dualismo è assolutamente antitetico a quello gnostico, non fondandosi, come quello, su un'opposizione di materia (male) e Spirito (bene). Al contrario, esso fonda precisamente *nel mondo materiale* il futuro regno di felicità; tuttavia è anch'esso inserito nella logica dei tre tempi che abbiamo già osservato per lo Gnosticismo e il Manicheismo.

Secondo la cosmogonia zoroastriana,[73] l'attacco del Dio malvagio (Ahriman) alla creazione del Dio buono, proviene dal mondo spirituale, e la creazione del mondo è uno stratagemma di Ohrmuzd per vincere la propria battaglia; il mondo infatti, in un primo momento, era stato creato soltanto come mondo spirituale. È interessante vedere, in questo doppio processo creativo, uno schema analogo a quello neoplatonico e gnostico, che farà la sua comparsa anche nel neoplatonismo cristiano: vi è un mondo immateriale, formale, che è ragione seminale del mondo materiale.

La lotta contro il Male ha luogo nel mondo, e l'uomo è chiamato a collaborarvi. Infatti, quando il Dio buono trasformò la creazione spirituale in una creazione materiale perfetta, il dio malvagio la attaccò e vi introdusse la morte; finisce così il primo tempo cosmico, quello della creazione, che era un tempo infinito, e nasce *questo tempo finito della storia*, ove i due principi sono mescolati. Tuttavia, in questo tempo storico il Male verrà vinto, perché precisamente nella concretezza dell'azione esso manifesterà la propria impotenza. Senza il mondo della storia, la lotta sarebbe stata eterna: per questa ragione esso è necessario.[74]

Ne consegue un dualismo etico fortemente orientato in direzione dei valori della vita, perché sconfiggere quanto di contrario ad essa si manifesta nel mondo è sconfiggere la creazione del dio malvagio.[75] Il tempo della storia è un dunque un tempo circolare di ritorno al tempo infinito, distruzione della mescolanza di

---

[66] Secondo il Widengren, cit., p. 310, furono probabilmente proprio le sommosse mazdakite ad accelerare il compimento dell'ultima e definitiva redazione dell'*Avesta*, quella iniziata da "Tansar" raccogliendo le memorie superstiti. Di queste alterne vicende dell'era sassanide e del carattere ideologico di una "restaurazione" dell'antica religione, che si rivela un *nuovo ordine*, è testimonianza la stessa *Lettera di Tansar*, come già motò il Darmesteter e conferma la Boyce (p. 22 in nota, e pp. 36-37). La posizione di Tansar appare estrememente dura e sprezzante nei confronti di ogni tentativo di mobilità sociale (pp. 39-40) e tuttavia appare chiaro che i Sassanidi, come abbiamo notato sopra, dovettero muoversi con elesticità tutta "politica" nei confronti di una situazione che, evidentemente, doveva avere un certo radicamento, tanto da presentare resistenze che non conveniva combattere frontalmente (pp. 41-42). È del resto singolare che la morale austera dello stesso Tansar abbia carattere gnostico/manicheo del tutto opposto all'etica dell'*Avesta*, che considera eretico ogni ascetismo ed è più che sadducea: cfr. *Avesta*, cit., Videvdat 4; 47, 48, 49a e nota 39 (vol. II, p. 62). Tansar (cfr. Darmesteter, *Avesta*, cit., vol. II, p XXVI) sarebbe da identificarsi con un "platonico" -cioè con un neoplatonico- influenzato dallo spiritualismo ellenistico.

[67] *Mazdakism*, cit., p. 996.

[68] Klima, *Beiträge, etc.*, cit. pp. 131-136. Egli nota che tale data era temuta dai Sassanidi e dalla classe dirigente, perché attesa dal popolo come evento apocalittico che avrebbe visto gli umili togliere le ricchezze e il potere ai loro detentori (*ivi*, p. 132).

[69] Cit., p. 287.

[70] *ivi*, p. 293. Aggiunge Nizâmulmulk: tuttavia quell'uomo non sarebbe stato un Persiano, e Mazdak lo era. Qui è evidentemente in campo l'ideologia dello storico musulmano, e la sua lotta contro il profetismo iranico della shî'a estremista, intesa come una discendenza dal Mazdakismo/eresia zoroastriana.

[71] Sulla leggenda cfr. M. Boyce, cit., I, pp. 281-293. Questa leggenda ha conosciuto molte varianti ed elaborazioni lungo l'arco di due millenni a cavallo dell'era volgare.

[72] In particolare dal Bianchi, *Zaman i Ohrmazd*, Torino, S.E.I., 1958; e dalla Boyce, cit. Tale dualismo viene anche definito "pro-cosmico" (Bianchi) per il trionfo finale del Bene *nel mondo*, che è creazione positiva del Dio buono, Ohrmudz.

[73] Cfr. Boyce, I, pp. 229-246. Il capitolo riassume l'argomento sotto il titolo molto chiaro "The two States and the three Times".

[74] *ivi*, p. 246.

[75] Sulla connotazione etica del dualismo zoroastriano, cfr. Bianchi, cit., *passim*, e in particolare p. 81.

Bene e Male, ritorno alla creazione perfetta ed eterna che avverrà attraverso la nota "resurrezione dei morti": un concetto destinato ad entrare e divenire fondamentale nel Giudaismo, e quindi nel Cristianesimo.[76]

Si noti perciò che, nonostante l'atteggiamento positivo nei confronti dei valori della vita, il mondo storico appare come luogo improprio per la condizione umana, ancorché obbligato, a causa della mescolanza del bene e del male; ne consegue ancora una volta l'ansia di dar fine alla storia. Se poi si tien conto che i valori positivi predicati dall'*Avesta* sono perseguibili soltanto dal ceto egemone (abbiamo infatti parlato di un'etica sadducea del successo) non appare affatto straordinario che, in una regione dove già esistono Manicheismo e Gnosticismo, e dove fu forte l'influsso ellenistico, il rapporto con il mondo possa assumere i colori dello Gnosticismo, come sembra fosse il caso del Mazdakismo di Shahrastânî; o che l'attesa millenaristica fosse forte.[77]

Occorre far attenzione infatti a non confondere l'atteggiamento positivo verso il "mondo", cioè verso il goderne i frutti, come è nella religione zoroastriana, con l'atteggiamento positivo verso *questo* mondo, ove gli umili, che godevano ben poco dei piaceri materiali, non potevano che sognare il tempo finale, quello della fine della commistione storica. Il fenomeno mazdakita dunque, con il suo egualitarismo apocalittico, deve essere inteso anche in rapporto ad un millenarismo che, come lo stesso dualismo, sottoposto all'influsso del pensiero "occidentale", assume la stessa tensione dello Gnosticismo: accelerare il corso rivelato della storia verso il suo ineludibile traguardo, anticipando l'avvento del terzo tempo. L'uomo che ha ricevuto la rivelazione ha l'obbligo infatti di essere parte attiva in questo processo: esempio lampante di come l'antinomismo "eretico" sia legato a doppio filo con l'ortodossia entro un messaggio del quale vuol far vivere lo "spirito" contro la "lettera". Questo tema lo ritroveremo costantemente in tutta la nostra storia; lo ritroveremo innanzitutto nella Shî'a estrema, nel *bâtin* che scorge nella Legge il principio stesso del suo capovolgimento, *le ragioni della sua fine*; ma lo ritroveremo ancora nei moti e nelle eresie del Medioevo occidentale, e ancor oltre, sino alle soglie dell'età moderna.

Ciò che accomuna eventi eterogenei e persino privi di reciproche influenze, è la tripartizione del tempo, una concezione religiosa della storia come storia del ritorno ad un mitico paradiso, un'utopia che ha il traguardo alle proprie spalle. In questa vicenda il momento intermedio, cioè il doloroso regno storico della commistione, proprio in quanto stato deficitario rispetto ad una pienezza che deve recuperarsi, costituisce il teatro nel quale l'uomo opera per porre fine allo stato stesso. *Uscire dalla storia* è il fine ultimo e paradossale del *progresso* che così si realizza, in un moto che tende a porre fine alle cause stesse che lo generano.[78]

Questa concezione del progresso è molto diversa da quella che si può intendere in un mondo totalmente secolarizzato; l'assenza della ierostoria rende infatti la storia finalizzata una storia fine a se stessa, corsa immobile che, ricadendo nel Medesimo dell'immanente, si può risolvere soltanto in una scalata alla Cuccagna; ovvero, trascinando in terra l'alterità dell'Assoluto, sacrificare l'uomo nelle fauci dello Stato/Moloch. Qui, la visione religiosa, perciò utopica e non *atopica,* offre viceversa un polo di riferimento trascendente per l'individuo e per la storia, ponendo in essere un progresso etico, individuale e sociale da realizzarsi attraverso un'interpretazione della Legge che strappi il velo ideologico allo *status quo*.[79] Essa perciò dev'essere riletta dal Profeta divinamente ispirato, che contraddice la lettera in nome dello Spirito in essa occultato.[80] Un tale dinamismo, sconosciuto prima della presenza greca in Persia, è verosimilmente da attribuirsi, come sostiene il Pugliese Carratelli, alla presenza dell'elemento gnostico, occidentale, che entra con Mazdak nel mondo persiano.

Questo dinamismo è però "occidentale" a patto di percepire come "occidentale" il complesso mondo ellenistico-romano; è significativo notare, in contrapposizione, che il razionalismo del "nostro" Occidente percepirà lo Gnosticismo come aberrazione "orientale": ne sono esempio i giudizi formulati nel XIX secolo, il secolo per eccellenza del razionalismo borghese. In quest'ottica è allora comprensibile la bizzarra categoria del

---

[76] È interessante notare che nel terzo e ultimo tempo sarà abolita la "differenza": scompariranno monti e valli (la terra sarà tutta piana) e il molteplice del mondo manifesto tenderà ad essere riassorbito in pochi archetipi, forse nell'Uno (Boyce, cit. p. 246 nel testo e in nota). Il mondo vivrà uno stato che non sembra molto diverso dall'*anápausis* cui aspira lo Gnostico.

[77] Boyce, cit., II, 291.

[78] La storia come storia della salvezza o del ritorno, nel quale il terzo tempo si configura come ritorno al primo, non soltanto costituisce un moto "neoplatonico" che lascia intendere il sostrato mitico-religioso del Neoplatonismo stesso. Questa visione della storia, che Eliade definì "nostalgia del Paradiso", comune allo Zoroastrismo e alle religioni "del Libro", mette anche in moto quel concetto di "progresso" che in occidente ha la propria radice esattamente nel Cristianesimo del I secolo, e che non è da intendersi in senso esclusivamente spirituale, ma anche sociale e perciò terreno, come ha sottolineato il Kinzig, *The Idea of Progress in the Early Church until the Age of Constantine*, S.P. 24, 1993. Il fatto però, che nello schema caduta/ritorno, il ritorno sia in realtà già un "progresso" (perché in esso si realizza la sconfitta definitiva del Male, che inizialmente insidiava il Bene) fa sì che questo concetto di progresso sia particolarmente enfatizzato nelle eresie che su quelle religioni si impostano come segnale di malessere sociale. Anche il concetto di progresso come moto infinito prende corpo nel pensiero religioso della patristica greca: cfr. P.M. Blowers, *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of "Perpetual Progress"*, V.Ch., 46, 1992. Il progresso è un concetto che si può fondare soltanto su quello di deprivazione rispetto ad una situazione utopica: *la normativa ottimista è viceversa una scelta per lo status quo*. Come si nota, scelte religiose e ideologie sociali si compenetrano.

[79] L'utopia fa riferimento all'Altro, che è in un non-luogo; atopie sono le soluzioni astratte, care ai filosofi, di fenomeni governati dalle vicende politiche del mondo. Come pretese inattuabili nella storia, prive d'altronde di riferimento nella trascendenza, esse non stanno dunque *né in cielo né in terra*, cioè in alcun luogo, donde il nome "atopia". Sull'esigenza di fondare "altrove", in un non-luogo, ogni possibile comprensione di ciò che storicamente si dà, cfr. A. Magris, *Fenomenologia della trascendenza*, Milano, Guerrini, 1992, pp. 130-171.

[80] Si noti che questo atteggiamento è alla radice dello stesso Cristianesimo, perché Cristo si presenta come Colui che "legge" lo Spirito della Legge contro la sua lettera; atteggiamento particolarmente esaltato da Paolo, che è a sua volta un pilastro dello Gnosticismo.

"socialismo orientale" utilizzata dal Nöldeke per definire il Mazdakismo: essa è *oblio delle radici mitico-religiose di quelle teorie sociali che oggi vivono vita autonoma*.[81]

Concludendo e riepilogando, del fenomeno mazdakita possiamo dire quanto segue. La Persia, dopo la conquista macedone, fu a lungo in contatto stretto con la cultura ellenistica, sia per il lungo dominio seleucida, sia per i rapporti e gli scambi continui con l'Impero romano. A contatto con Cristianesimo e Gnosticismo attraverso la Siria e la Mesopotamia, essa fu il teatro del sincretismo manicheo, una forma di Gnosticismo in rapporto stretto con la religione zoroastriana attraverso i prestiti dallo Zurvanismo, che sembrò per un attimo ottenere i favori della dinastia Sassanide, intenta a stabilire un nuovo ordine sociale dopo la conquista del trono.

Questa operazione conobbe fasi di alterna lotta tra le realtà consolidate e l'ideologia della "restaurazione zoroastriana" che si esprimeva attraverso la stesura dell'*Avesta* e tendeva a trasformare una realtà policentrica in un sistema monolitico, tanto sul piano religioso quanto su quello sociale. L'ultimo episodio di questa lotta fu il movimento mazdakita, che riuscì ad ottenere il provvisorio appoggio dei Sassanidi in un momento di grande crisi per il Paese e per la dinastia. L'operazione di "restaurazione" -o meglio, di "instaurazione"- ebbe termine con Khosroe I, che dispose la definitiva redazione dell'*Avesta*, e lo sterminio dei Mazdakiti.

Il Mazdakismo tuttavia non scomparve. Durante il suo effimero successo, era stato propagandato anche fuori della Persia, in Armenia e in Arabia;[82]si ha notizia di una sua sopravvivenza alla Mecca ai tempi di Maometto e oltre.[83]

Dopo la sconfitta, i Mazdakiti si rifugiarono oltre le frontiere, in Asia centrale; dal Khorâsân ove essi sopravvissero, si riversarono quelle ondate di Shî'iti estremisti e sovversivi che gli storici musulmani mettono in relazione con la presenza mazdakita; con tal nome essi sono sovente indicati secondo una visione della quale parleremo più avanti, che stabilisce un collegamento di ascendenza tra Mazdakiti e Assassini. Piccoli nuclei di Mazdakiti sono segnalati ancora nel XIV secolo, e persino nel secolo attuale.[84]

Quanto abbia pesato il loro ricordo nella storia della Persia musulmana, lo si può evincere da un particolare: allorché, alla metà del XIX secolo, scoppiò la rivolta shî'ita dei Bâbisti (cfr. *infra*), i seguaci del Bâb furono visti come la continuazione del Mazdakismo, a distanza di oltre 1300 anni.[85] Anche in questa circostanza, profetismo, "Gnosticismo", antinomismo, e rivendicazione politico-sociale, procedevano affiancati.

[81] La tendenza autoreferenziale delle discipline corre parallela alla parcellizzazione scientifica del sapere e al fenomeno della secolarizzazione: in essa si rivela l'irrazionalismo della pretesa razionalista. Per una critica generale rinviamo al noto testo di K Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, cit.
[82] Cfr. Guidi (Morony) in E.I. cit.
[83] Cfr. C.E. Bosworth, *Iran and the Arabs*, C.H.I. 3(1), cit., p. 600.
[84] E.I., art. cit.
[85] Cfr. Kazem Beg (Mirza), *Bâb et les Bâbis, ou le soulevement politique et religieux en Perse de 1845 à 1853*, Paris, Imprimerie Impériale, 1867, p. 147.