

Il firmamento magico e l'eresia del serpente Aspetti della mitologia gnostica nel mondo aramaico

di *Ezio Albrile*

«Ange plein de beauté, connaissez-vous les rides,
Et la peur de vieillir, et ce hideux tourment
De lire la secrète horreur du dévouement
Dans les yeux où longtemps burent nos yeux avides?»

(Baudelaire)

È noto nelle cerchie gnostiche tardoantiche il cospicuo uso dell'immagine del serpente¹, tale da giustificare per una di esse la denominazione di Ofiti, «Adoratori di serpenti», probabile traduzione greca dell'ebraico *Naḥāšīm*, Naasseni².

L'ultimo «capitolo», *mimrā*, l'undicesimo del «Libro degli Scolî», il *Ketabā d-'eskolyōn* del vescovo nestoriano Teodoro bar Kōnī, è una lunga esposizione di dottrine e filosofie, antecedenti e posteriori la venuta di Cristo, ritenute eretiche. L'undicesima *mimrā* riproduce sostanzialmente un libretto vergato in siriano databile al VI secolo d.C. L'antecedente dell'operetta è una versione siriana dell'*Anakephaliosis* di Epifanio di Salamina³, cui è stato aggiunto altro materiale eresilogico collegato a fonti più antiche, provenienti da un *milieu* genericamente ascrivibile alla gnosi siro-

¹ Per una estesa trattazione del problema, cfr. H. LEISEGANG, «Das Mysterium des Schlanges», in *Eranos-Jahrbuch*, 7 (1939), pp. 151-250 (trad. ingl. in J. CAMPBELL [ed.], *The Mysteries. Papers from Eranos Yearbooks*, Princeton 1955, pp. 194-260); importanti le notazioni sugli influssi ellenistici nella gnosi ofitica.

² Cfr. anche il mio «Le Acque del Drago», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 3 (1999), pp. 11 ss.

³ Cfr. GERÖ, p. 266 e n. 7.

mesopotamica⁴: i Mandei, Bardesane, la cosmogonia manichea, gli edesseni Audiani e Quqiti appartengono tutti a tale costellazione ereticale⁵. Proprio dopo l'eresia dei Quqiti⁶ il vescovo nestoriano presenta un'altra singolare combriccola gnostica, quella dei Hewyāyē, i seguaci del «serpente», *hewyā*, o «Serpentarî». Una cerchia «serpentina» distinta però dagli gnostici Ofiti, che Teodoro bar Kōnī confuta altrove nel suo testo⁷:

*'mryn gyr hlyn dqdm
 dnhwwn r'wkb' hlyn ḥd 'lh' 'yt hw w 'bd
 lh qdmyt mšmšn' mhymn' l'yqrh
 myk'yl ml 'k' dnhw mšbh lh wbrh 'bd
 tlt' 'hrny'n wmtqryn 'rb 'tyhwn hkn'
 qdmy' myk'yl wdtryn 'myn dmtqr' 'p
 ḥtm' qydyš' wtyty' yh rb' wrby 'y' gbryl
 hlyn 'rb' r'wrbn' 'mryn dhww mn qdm
 klhwn 'l'h' whyl'wt' wmyk'yl 'mryn dšb'
 dn 'bd 'p h'w 'l'm' dnšbhwn lrbwt' w 'bd
 šb'yn wtryn bmnyn' w 'sr' šmy' dbkl ḥd
 mnhwn ml'k' pryš' 'mryn d'yt bqdmy'
 dhwyw šmy' thty' 'mryn d'yt bh ml'k'
 'wyr' wšmh smy'yl wdmwth dhzyr'
 wklhwn ml'k' d'yt 'mh hy hd' dmwt'
 qnyn whn' smy'yl 'wyr' 'mryn dbyš hw
 wštny wl' 'yt lh tybwt' whwyw dmšdr
 d'm' wbd'q' wz'w' l' mtk's' lwt bny'ns'
 w'ylyn rl' 'klyn ḥzyr' lh dhlyn wšmy dl 'l
 mnh' 'mryn d'yt ml'k' pr'wn wdmwth
 'ry' wšmy' dilt' myk'yl z 'wr'
 wdmwth nmr' wšmy d'rb' 'lšdy ml'k'
 wdmwth gml' wšmy' dḥmš' nqbtokr
 wšmh bbl wdmwth kkwšt' wšmy'
 dšt' 'lwhym wdmwth 'z' wšmy' dšb'
 ml'k' dšmh 'wršlm wmtqr' 'p gbryl
 wdmwth klb' wšmy' dtmny' 'yt' w⁸
 ml'k' wdmwth 'rnb' wšmy' dtš'
 'ytw'w⁹ ml'k' wmtqr' 'p mwt' 'l dhw
 'bd mwt' wšmy' d 'sr' yhw w 'l
 'lh' hw dyhb 'wryt' 'mryn dḥd mn hlyn
 ml'k' 'ytwhy d' ytwhy 'lšdy d'štdr mn*

⁴ Su questo, dopo i magistrali lavori di Geo Widengren (cfr. in partic. *Mesopotamian Elements in Manichaeism. Studies in Manichaeism, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion* [King and Saviour II], UUA 4, Uppsala-Leipzig 1943), vd. da ultimo il magistrale J.C. REEVES, *Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, XLI), Leiden-Köln 1996, *passim*.

⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁶ Sempre fondamentale a riguardo, H.J.W. DRIVERS, «Quq and the Quqites. An Unknown Sect in Edessa in the Second Century», in *Numen*, 14 (1967), pp. 104-129; sulla stessa linea interpretativa vd. anche il mio «Zostriano e i Quqiti: fenomenologia di una setta gnostica», in *Nicolaus*, N.S. 20 (1993), pp.5-30.

⁷ Cfr. anche GERÖ, pp. 267-268.

⁸ Codd. 'yt'wt.

⁹ Codd. 'yt w'wt.

'lh' dl 'l mnh lwt bn 'y ysryl w' mryn dlw
 'yk d'tpqd 'bd 'l' 't 'y bhwn w'mr
 d' n' 'n' 'lh' wlyt 'hryn lbr mny whšbwby
 mł 'yn' wml'k' lhw mr' ml'k' lmšyh'
 dyn 'mryn d' yt lh 'b' dšmh n' wr hw d' yt
 lh 'ntt' dšmh mrym wmnhwn 'tyld
 mšyh' wqryn lh lmšyh' bšw'mh' 'sgy''
 hbyl mnš' pr 'wn zwrbbyl w' mryn 'lwhy
 d'm nqbtokr 'šwtp hy dqryn lh bbl
 w'l hy qryn lh zwrbbyl mł d'r'h lbb
 w' mryn d'yt 'dt' bswp'yh d'r' dbh
 'ytwhy mšyh' 'm n' wr 'bwhy wmrym 'mh
 w'tyd dn't' mn btr dn't' mšyh' dgl'
 wngt'wl lyh 'wdy' wklhwn bn 'ynš'

«Essi dicono che prima dell'esistenza dei composti c'era un unico Dio. All'inizio Egli creò l'angelo Michele, un ministro devoto, che gli avrebbe dato gloria. In seguito ne creò altri tre. I quattro si chiamano così: il primo Michele, il secondo Amen, chiamato anche Sigillo Santo, il terzo Yah il Grande, il quarto Gabriele. Questi quattro grandi – dicono – esistevano prima di tutti gli dèi e le potenze. Dicono che Michele volle anch'egli creare mondi per glorificare la Grandezza: ne creò settantadue e dieci cieli, ognuno dei quali – dicono – ospita un angelo separato. Nel primo, il cielo inferiore, dicono vi sia un angelo cieco di nome Samī'il in sembianze di maiale e tutti gli angeli che stanno con lui hanno il medesimo sembiante. Samī'il il cieco – dicono – è malvagio, satanico ed impenitente; è lui che manda agli uomini i lampi, i tuoni ed i terremoti. Coloro che si astengono dalla carne di maiale lo temono. Nel cielo al di sopra di lui – dicono – c'è l'angelo Faraone in sembianze di leone. Nel terzo cielo Michele il fanciullo in sembianze di leopardo. Nel quarto cielo l'angelo El-Šadday in sembianze di cammello. Nel quinto cielo un androgino¹⁰ di nome Babele in sembianze di faina¹¹. Nel sesto cielo Elohim in sembianze di capro. Nel settimo cielo un angelo di nome Gerusalemme, chiamato anche Gabriele, in sembianze di cane. Nell'ottavo cielo c'è l'angelo 'Aītoaot in sembianze di lepre. Nel nono cielo c'è un altro angelo 'Aītoaot chiamato anche Morte poiché provoca la morte. Nel decimo cielo c'è YHWH (= Yahweh), colui – dicono – che ha recato il Pentateuco (= Torah). Uno di questi angeli, El-Šadday, fu inviato dal dio che è sopra di lui, ai figli di Israele. Egli – dicono – non obbedì ai suoi comandi, ma li ingannò [= gli Ebrei] affermando: “Io sono Dio e non ve ne sono altri al di fuori di me!”¹². Così essi [= i Serpentari] ritennero il Signore degli Angeli un ingannatore ed un angelo. Dicono che il Padre del Messia, chiamato Na'or, aveva una moglie di nome Miryam (= Maria). Da essi nacque il Messia, che chiamano con nomi differenti: Abele, Manasse, Faraone, Zorobabele. Dicono che [il Messia] si è unito con l'androgino di nome Babele ed è anche chiamato Zorobabele poiché inseminò¹³ Babele. Esiste una Chiesa – dicono – posta ai confini della terra, dove abita il Messia assieme al Padre Na'or ed alla Madre Miryam. Egli verrà dopo che sarà giunto il Messia Impostore, e sopprimerà i giudei e tutti gli uomini»¹⁴.

¹⁰ Lett. «femmina-maschio».

¹¹ Per il termine *kkwšt'*, «faina, donnola», cfr BROCKELMANN, p. 326b, e quanto detto *infra*.

¹² Cfr. *Dt.* 32, 39; *Is.* 45, 6.

¹³ Gioco fonetico che presuppone il nome Zorobabele interpretato come *zar'āh lBabil*, «inseminò Babele»; su questo vd. la trattazione più esaustiva *infra*.

¹⁴ *Lib. schol.* XI, 78 (*CSCO* 69/Syri 26, ed. A. Scher, Louvain 1954², pp. 335, 9-336, 23 [testo]; *CSCO* 432/Syri 188, trad. R. Hespel-R. Dragnet, Louvain 1982, pp. 250-251); cfr. anche il testo e la versione di

La notizia sui Ḥewyāyē, i «Serpentari», può essere agilmente divisa in tre parti. La prima narra come precedentemente all'esistenza dei «composti», *rukabē*, cioè alla molteplicità del tutto, vi fosse un solo, ineffabile Dio. Egli creò quale suo egregore l'angelo Michele e successivamente altri tre, a formare una tetrade angelica che richiama un motivo saliente della gnosi sethiana, i Quattro Illuminatori posti nell'intermondo tra la Luce ed il κόσμος. Nell'*Apocryphon Johannis*, testo cruciale della dottrina ofitico-sethiana, troviamo una «tetrade illuminativa»¹⁵ costituita da Harmozēl (archetipo luminoso di *Geradamas* = ὁ γεραιός Ἀδάμας, l'Uomo primigenio¹⁶), da Oroiaēl (il Seth celeste), da Daueithai (immagine della posterità di Seth) e da Ēlēlēth (icona dei Penitenti). Gli altri angeli della tetrade «serpentaria» hanno però nomi diversi: Amēn (chiamato anche «Sigillo Santo»), il Grande Yah e Gabriele. Tre di essi sono singolarmente presenti nel cosiddetto «Libro di Baruch» dello gnostico Giustino, un testo confutato da Ippolito nella sua *Refutatio*.

Giustino parla di tre principî ingenerati, due maschili ed uno femminile. Un principio maschile è il Bene, l'altro è il Padre del tutto, invisibile, di nome Elohim. L'iracondo principio femminile è invece scisso in due menti (δίγνωμος) e in due corpi (δίσωμος): è una specie di Sirena¹⁷, metà fanciulla e metà serpente, di nome Edem¹⁸. Il Padre Elohim vedendo la μιξοπάρθενος, la «quasi vergine», fu preso dal desiderio di lei. Troviamo il termine desueto di μιξοπάρθενος in Erodoto, dove indica la fanciulla-serpente alla quale si unisce Herakles in una caverna sita nella terra Ilea¹⁹. Il rapporto sessuale con la strana creatura è il prezzo pagato dall'eroe per poter riavere le cavalle che conducono il suo carro celeste. Da questa unione – sempre secondo Erodoto – nacquero tre figli²⁰. Il mito è probabilmente alla base della rielaborazione gnostica fornita

H. Pognon in *Inscriptions Mandaites des Coupes de Khouabir. Texte traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire*, Pt. II, Paris 1899, pp. 145, 17-147, 2 (testo); 212-214 (trad.).

¹⁵ Cfr. anche lo schema in B. LAYTON, *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, London 1987, p. 12.

¹⁶ Cfr. in partic. G. QUISPÉL, «Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis», in *Vigiliae Christianae*, 34 (1980), pp. 2-3.

¹⁷ Per la tipologia della Sirena, che in genere è un essere metà donna e metà uccello, cfr. O. WEICKER, «Seirenen», in W.H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band IV, Leipzig 1909-1915, coll. 601-639.

¹⁸ Cfr. Hipp. *Ref.* V, 26, 1-2.

¹⁹ Herod. IV, 9, 1; il termine ricorre anche in Euripide (*Ph.* 1023) per designare la Sfinge.

²⁰ Herod. IV, 9, 3.

dal fantomatico «Libro» di Giustino²¹: il coito tra Elohim ed Edem produsse infatti una serie di ventiquattro angeli, dodici appartenenti al Padre e dodici della Madre Edem. La dodecade paterna ci è pervenuta purtroppo mutila di alcuni nomi angelici. Rimangono i seguenti²²: Μιχαήλ, Ἀμήν, Βαρούκ, Γαβριήλ, Ἡσαδδαίος... L'ultimo è forse la corruzione del demiurgo naasseno Ēsaldaios, il *deus igneus* di cui mi sono occupato in un precedente studio²³, mentre, escludendo il Profeta da cui prende titolo il libro gnostico, cioè Baruk/Baruch, i rimanenti tre sono angeli rintracciabili anche nella notizia di Teodoro bar Kōnī: Michele, Amēn e Gabriele. Tre angeli che, assieme al Grande Yah, formano la tetrade «demiurgica» dei Ḥewyāyē.

L'angelo Amēn è anche menzionato come «Sigillo Santo», *ḥatmā qaddīšā*. Il termine è diffuso nel mondo aramaico per designare la «sigillazione» delle potenze inferie nella magia mesopotamica della tarda antichità²⁴, ma nel nostro caso l'ascendente più prossimo è forse un altro documento gnostico confutato da Ippolito, la «Parafrasi di Seth», uno scritto per certi versi parallelo alla *Parafrasi di Sēm*²⁵ di Nag-Hammadi.

La cosmogonia della «Parafrasi di Seth» descrive le potenze dei tre principî (Luce, πνεῦμα e Tenebra) come infinite di numero e dotate di νοῦς, cioè di un impulso noetico tramite il quale si articola il mondo fenomenico²⁶. Dalla collisione di queste δυνάμεις nasce l'impronta di un sigillo, τύπος σφραγίδος. Dal primo sostanziale scontro dei tre principî è scaturita una μεγάλη τις ἰδέα σφραγίδος οὐρανοῦ καὶ γῆς. Il «Sigillo» di Cielo e Terra è un embrione cosmico, «un Utero con al centro l'ombelico». Le collisioni delle potenze iniziali tra il Cielo e la Terra sono innumerevoli e ciascuna di esse ha prodotto un nuovo sigillo simile ad un μήτρα, un Utero cosmico. Dagli infiniti

²¹ Non è di questa opinione R. Van den Broek nel suo «The Shape of Edem according to Justin the Gnostic», in *Vigiliae Christianae*, 27 (1973), pp. 37 ss., che fa risalire il mito al culto egizio-ellenistico di Iside-Thermoutis, ipotesi peraltro ammissibile; per le fonti di Giustino gnostico vd. anche E. HAENCHEN, «Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis», in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 50 (1953), pp. 131 ss.

²² Cfr. Hipp. Ref. V, 26, 3.

²³ Cfr. il mio «Il nome del Demiurgo» (di prossima pubblicazione).

²⁴ Mi riferisco in partic. alle coppe magiche di ambiente arameofono: per questa tematica la cui bibliografia è sterminata, a partire dal classico lavoro di J.A. MONTGOMERY, *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (The Museum Publications of the Babylonian Section, Vol. III), Philadelphia 1913, rinvio al recentissimo lavoro di un giovane ricercatore torinese, M. MORIGGI, «Aramaean Demons in Rome», in *East and West*, 51 (2001), pp. (con importante bibliografia retrospettiva).

²⁵ Per la bibliografia e la discussione a riguardo, mi permetto di rinviare al mio «Le Acque e la Morte: riflessioni sulla teologia della *Parafrasi di Sēm*», in *Nicolaus*, N.S. 27 (2000), pp. 229 ss.

²⁶ Cfr. Hipp. Ref. V, 19, 8-13.

sigilli, ἐξ ἀπειρώων σφραγίδων, dice ancora la «Parafrasi di Seth», è sorta l'infinita moltitudine degli esseri viventi.

La seconda parte del resoconto di Teodoro bar Kōnī presenta l'angelo Michele nelle vesti di demiurgo: dapprima egli crea settantadue 'almē, settantadue αἰῶνες. La presenza dei settantadue Eoni non è una novità nei testi gnostici²⁷. L'origine è forse da ricercarsi nell'esoterismo della *šem hamməfōrās̄*, la dottrina giudaica sul «nome segreto» di Dio: settantadue sarebbero i nomi ineffabili di Dio²⁸, settantadue le virtualità di esistenza dischiuse sull'Eternità.

I settantadue Ministri itineranti (diaconi o vescovi) nell'organigramma della Chiesa manichea²⁹ si comprendono in tale prospettiva gnostico-giudaica. Infatti il misticismo sui nomi segreti di Dio trae forse origine dal mito degli angeli caduti, i *nəfilīm*, i Veglianti figli di Elohim che si uniscono alle figlie degli uomini per dare origine ai Giganti, i *gibbōrīm*. È l'archetipo del mito gnostico delle «due stirpi»³⁰, quella dei figli di Seth³¹ e quella dei figli di Caino, eternamente contrapposte nella ierostoria biblica.

L'episodio della «caduta» degli angeli, narrato in una pericope della *Genesis*³², fu ripreso ed ampliato in un'apocalisse giudaica, scritta in ebraico verso il 150 a.C., di cui è protagonista il patriarca Enoch. Il «Libro di Enoch» rappresenta un compendio delle credenze escatologiche all'alba del nascente cristianesimo. Il suo successo nelle diverse forme di cristianità, principalmente di area aramaica, fu immenso. Una versione integrale si è trasmessa in lingua ge'ez nel canone scritturale della Chiesa etiopica; lunghi frammenti si conservano in greco, ne esiste anche un adattamento ad uso della cristianità slava. Frammenti aramaici ritrovati nelle grotte di Qumrān, nel Mar Morto, testimoniano una evoluzione di questa apocalisse nelle correnti esoteriche del giudaismo. Si tratta del cosiddetto «Libro dei Giganti»³³, un testo ampiamente utilizzato anche da Mani, il

²⁷ Cfr. W.R. SCHOEDEL, «Scripture and the Seventy-Two Heavens of the First Apocalypse of James», in *Novum Testamentum*, 11 (1969), pp. 118.119; vd. anche W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Göttingen 1907, pp. 358 ss.; *Mir. Man.* I, p. 5 e n. 5.

²⁸ Cfr. G. SCHOLEM, *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio* (Piccola Biblioteca Adelphi 402), Milano 1998, pp. 23 ss.

²⁹ Cfr. M. TARDIEU, *Il Manicheismo*, trad. it. a cura di G. Sfameni Gasparro, Cosenza 1996², p. 88.

³⁰ Cfr. in partic. il lavoro di G.A.G. STROUMSA, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies, XXIV), Leiden 1984, pp. 17 ss.

³¹ Su questo cfr. anche M. DELCOR, «La caduta degli Angeli e l'origine dei Giganti nell'apocalittica giudaica. Storia delle tradizioni», in *Studi sull'Apocalittica* (Studi Biblici 77), Brescia 1987, p. 106.

³² Cfr. *Gen.* 6, 1-4.

³³ Cfr. J.T. MILIK, «Turfan et Qumran: Livre des Géants juif et manichéen», in G. JEREMIAS-H.W. KUHN-H. STEGEMANN (hrsg.), *Tradition und Glaube. Festgabe für K.G. Kuhn zum 65. Geburtstag*, Göttingen

fondatore della «Religione della Luce», nell'elaborare la sua complessa e fantasmagorica cosmogonia³⁴: in essa occupano un posto di rilievo i combattimenti tra i Giganti ed i mostri della Tenebra, le forze ahrimaniche che giustificano la gigantomachia. Logica sovrapposizione quella tra *nəfilīm*, i Vegliardi decaduti, ed i nomi di Dio, i settantadue «mondi», 'almē, in cui si articolano le possibilità del divenire.

Accanto ai settantadue 'almē, i Ḥewyāyē parlano di dieci cieli, ciascuno dei quali governato da un angelo in fattezze zoomorfe. Il sistema a dieci cieli, abbastanza inusuale, sembra una modificazione della classica Ogdoade gnostica e si ritrova nel sistema «sferico» degli Ofiti confutato da Origene³⁵, nell'Apocalisse gnostica di Paolo ritrovata a Nag-Hammadi³⁶, in alcune sequenze della cosmogonia manichea trascritta nei testi medio-iranici³⁷, nell'*Enoch slavo*³⁸ ed in particolare nelle dottrine gnostico-iraniche di Batai, un sincretista seguace di Mani confutato sempre nel *Ketabā d- 'eskolyōn*³⁹.

I dieci angeli sono enunciati in una sequenza che parte dal cielo inferiore, sul quale tyranneggia l'Angelo Samī'īl, personaggio ben noto alla demonologia gnostica⁴⁰. La versione lunga dell'*Apokryphon Johannis* afferma perentoriamente che «l'arconte ha tre nomi: il primo è Yaltabaoth, il secondo è Saklas, il terzo è Samaēl»⁴¹. Il concetto è iterato in altri trattati gnostici come la *Protennoia Trimorphe*⁴² oppure l'*Hypostasis*

1971, pp. 117-127; J.C. REEVES, *Jewish Lore in Manichaeism Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions*, (Monographs of the Hebrew Union College 14), Cincinnati 1992, passim.

³⁴ Cfr. TARDIEU, *Il Manicheismo*, pp. 76-77.

³⁵ Cfr. le differenti ricostruzioni del «Diagramma» a partire da H. LEISEGANG, *Die Gnosis* (Kröners Taschenausgabe, Band 32), Leipzig s.d., p. 169, che nella terza edizione del suo lavoro (Freiburg 1941) rivede parzialmente lo schema (*ivi*, p. 170, n. 3) seguendo TH. HOPFNER, «Das Diagramm der Ophiten», in AA.VV., *Charisteria Alois Rzach zum achtzigsten Geburtstag dargebracht*, Reinchenberg 1930, pp. 86-98; vd. da ultimo l'importante A.J. WELBURN, «Reconstructing the Ophite Diagram», in *Novum Testamentum*, 23 (1981), pp. 261-287.

³⁶ Cfr. *Apoc. Paul.* V, 24, 7 (ed. D.M. Parrot [Leiden 1979], p. 62).

³⁷ Cfr. *Mir.Man.* I, p. 5, n. 7.

³⁸ Cfr. *Hen. Slav.* 22, 1 (ed. R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913, p. 442 [rec. A]).

³⁹ Cfr. *Lib. schol.* XI, 85 (p. 343, 12-344, 28 [testo ed. Scher]; 256 [trad. Hespel-Dragnet]); vd. anche POGNON, *Inscriptions mandaites*, pp. 152, 13-153, 4 (testo); 221-222 (trad.).

⁴⁰ Cfr. BARC, pp. 131 ss.; M. DELCOR-B. AGGOULA, «Une coupe mandéenne inédite du Musée du Louvre», in *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris 1986, pp. 284-286; un angelo *Semeil* appare anche nell'«Enoch slavo» (cfr. *Hen. slav.* 33, 5); tradizioni rabbiniche confluite nello *Zohar* (II, 276b) fanno di Samaēl lo sposo della demonessa Lilit; cfr. anche M.M. SCHWAB, *Vocabulaire de l'Angéologie*, Paris 1897 (repr. Milano 1989), p. 311.

⁴¹ Cfr. *Apocr. Joh.* II, 11, 16-18; la sequenza riportata in BARC, p. 123, è errata.

⁴² Cfr. *Prot. Trim.* XIII, 39, 26-31.

*Archonton*⁴³: l'Arconte, il Demiurgo omicida è «l'uno in molte forme»⁴⁴ che porta il nome di Sama'el, il «dio cieco».

L'Arconte dei testi copti ed il Samī'īl dei Ḥewyāyē sono legati ad una figura chiave dell'angelologia giudaica, l'angelo Samī'el o Samā'el, un personaggio che all'inizio non è così mortifero⁴⁵. Questo angelo deriva il proprio nome dall'ebraico *samm* (plurale *sammîm*, aramaico *samā*, arabo *samma*), termine dal duplice significato di «droga benefica, medicina, profumo inebriante», e di «droga malefica», quindi «veleno»⁴⁶ o *aroma mortis*, *samma ha-māwet*⁴⁷. Samā'el è quindi il «Profumo di Dio» oppure il «Veleno di Dio». Sotto questo aspetto i *midrashim* lo descrivono come il Grande Serpente decaduto, tentatore di Eva, di Esaù, di Edom, di Caino, avversario di Giacobbe e di David⁴⁸; lo stesso dicasi dei *targumim*, che ne fanno il malvagio capo di tutti gli spiriti satanici e il principe della morte⁴⁹. Apocrifi e pseudoepigrafi come l'*Enoch etiopico*, l'*Apocalisse greca di Baruch*, il *Testamentum Salomonis*, l'*Ascensione di Isaia* e gli *Oracoli Sibillini*⁵⁰, continuano la tradizione negativa. È da questa che trae origine l'etimologia gnostica e popolare che fa derivare Samā'el dall'aramaico *samyā*, «cieco»⁵¹, quindi «Dio cieco», onde con essa esprimere l'impossibilità, recata dall'Arconte, di percepire con gli «occhi dell'anima»⁵² le altre modalità di esistenza dischiuse alla visione interiore. Gli Ofiti di Ireneo, inserendosi nella stessa tradizione ermeneutica, diranno che il Demiurgo omicida, il Grande Arconte, il Serpente scagliato nei mondi inferiori, ha due nomi, uno buono (Michele) e l'altro cattivo (Sama'el)⁵³.

Secondo i Serpentari di Teodoro bar Kōnī, Samī'īl e tutti gli angeli al suo seguito avrebbero sembianze di maiale, circostanza che spiegherebbe la relativa interdizione

⁴³ Cfr. *Hyp. Arch.* II, 94, 4-96, 14.

⁴⁴ *Apocr. Joh.* III, 18, 10.

⁴⁵ Cfr. TESTA, coll. 453-456.

⁴⁶ Cfr. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, II, New York 1903 (repr. 1950), p. 998a.

⁴⁷ Cfr. TESTA, col. 456.

⁴⁸ *Ibid.*, col. 455.

⁴⁹ Cfr. JASTROW, *A Dictionary*, II, p. 998b; TESTA, col. 453.

⁵⁰ Per i rif. cfr. TESTA, col. 454.

⁵¹ Cfr. anche la discussione di B. Aggoula in DELCOR-AGGOULA, «Una coupe mandéenne inédite», pp. 284-286.

⁵² L'idea, di chiara matrice iranica, è stata studiata dal prof. Gherardo Gnoli nel suo magistrale «Ašavan. Contributo alla studio del libro di Ardā Wirāz», in GH. GNOLI-A.V. ROSSI (cur.), *Iranica* (Istituto Universitario Orientale – Seminario di Studi Asiatici/ *Series Minor*, X), Napoli 1979, pp. 413 ss.

⁵³ Cfr. *Ir. Adv. haer.* I, 30, 9.

alimentare. Secondo alcuni gnostici Borboriti confutati da Epifanio nel *Panarion*, il demiurgo Sabaoth avrebbe forma d'asino⁵⁴, secondo altri avrebbe forma di maiale, donde il tabù alimentare⁵⁵.

La *Pistis Sophia* presenta una complessa struttura cosmologica in cui il nostro mondo è racchiuso nelle spire di un gigantesco «Drago delle Tenebre esteriori»⁵⁶. Al suo interno si trovano dodici «camere tenebrose» abitate da altrettanti Arconti, il sesto dei quali, Lamchamor, ha le fattezze di un cinghiale (*rir n-toou*)⁵⁷. Mentre nel *Secondo Libro di Jeu* la terza δύναμις del Grande Arconte, il figlio di Sabaoth, ha il volto di maiale (*rir*)⁵⁸. Un teriomorfismo rintracciabile anche nel manicheismo: un'omelia antimanichea di Severo d'Antiochia descrive l'enorme distanza esistente tra i due principi dell'ontologia manichea quale contrapposizione tra «un Re ed un Porco» (*dmlk wdḥzyr*)⁵⁹. L'ambiguità iniziale di Samael è quindi plasticamente degradata in una immagine di oblio e di contaminazione. Quale egregore del cielo inferiore egli può essere inoltre avvicinato al ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος di cui parla *Efesini* 2, 2.

Il cielo superiore, il secondo, è abitato dall'angelo Par'un = Faraone. Figura negativa dell'Antico Testamento, in siriano viene aggettivata (*pr'wny*) con il significato di «lussurioso»⁶⁰. Un angelo Φαραώθ è presente nell'elenco dei dodici angeli appartenenti ad Edem secondo il «Libro di Baruch» dello gnostico Giustino⁶¹. Una tradizione riferita dai *Iudaikà* di Artapano⁶² sostiene che fu il re egiziano Φαρεθώθης ad insegnare l'arte astrologica ad Abramo. La fonte stabilisce un legame diretto fra la trasmissione degli arcani celesti e la figura «arcontica» di Faraone. È importante notare che la desinenza del nome è -ωθ(ης), la stessa dell'angelo di Giustino gnostico, contrariamente alla

⁵⁴ Mi sono diffuso su queste problematiche nel mio «*Asellus unicornis*. Aspetti rituali di un mitologhema “gnostico”», di prossima pubblicazione in *Henoch*, 24 (2002).

⁵⁵ Cfr. Epiph. *Pan. haer.* 26, 4 (HOLL I, p. 287).

⁵⁶ Cfr. *PS* III, 126; maggiori ragguagli si possono trovare nel mio «Le Acque del Drago», pp. 19-20.

⁵⁷ Cfr. *PS* III, 126 (ed. Schmidt-MacDermot [Nag Hammadi Studies 9, Leiden 1978], p. 318, 15).

⁵⁸ Cfr. *II Jeu* 43 (ed. Schmidt-MacDermot [Nag Hammadi Studies 13, Leiden 1978], p. 101, 2).

⁵⁹ Cfr. M.-A. KUGENER-F. CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme*, II: «Extrait de la CXXIII^e Homélie de Sévère d'Antioche», Bruxelles 1912, p. 97, 4; altri rif. bibliografici nel mio «L'Anomalia gnostica. Fascinazioni iraniche nel sincretismo antico», in *Convivium Assisiense*, N.S. 1 (1999), p. 139.

⁶⁰ Cfr. BROCKELMANN, p. 604a.

⁶¹ Cfr. Hipp. *Ref.* V, 26, 4.

⁶² Fr. 1 = Eus. *Praep. Ev.* IX, 18,1 (ed. K. Mras [Berlin 1982²], p. 504, 12-18); vd. anche la trad. di L. Troiani in *Apocrifi dell'Antico Testamento* (sotto la dir. di P. Sacchi), V: «Letteratura giudaica di lingua greca», Brescia 1997, p. 100.

trascrizione del nome Faraone attestata in Giuseppe Flavio⁶³, che ha Φαραώθης⁶⁴. In realtà Φαραεθώθης, sembra essere la contrazione di Φαραώ, Faraone come trascritto nei LXX, e Θώθ/Θωύθ, l'egizio Thōth, dio della sapienza e della scrittura corrispondente al greco Hermes. Non a caso, secondo una fantasiosa etimologia annotata sempre da Artapano, la parola «Giudei» sarebbe la traduzione greca di Ἑρμιούθ, Hermes-Thōth. La ricerca antiquaria giudaica, sulla scia di quella greca, vuole legare le origini della civiltà ebraica al paese in cui essa era ospitata⁶⁵. Secondo Artapano infatti in Egitto sarebbe rimasta una colonia ebraica dei tempi di Abramo, mentre il patriarca sarebbe ritornato nei «luoghi» di Siria⁶⁶. Circa la nostra etimologia, è probabile che la trascrizione di Giuseppe Flavio Φαραώθης, molto differente da quella dei LXX, derivi da Artapano o dalla sua fonte.

Simbolo di regalità, Il leone, 'aryā, è l'immagine in cui si manifesta l'angelo Faraone. Nella mitologia egizia i leoni rappresentano i due orizzonti ed il corso del Sole da un'estremità all'altra della terra, cioè il viaggio notturno agli inferi del Sole, inghiottito dalla «gola del Leone d'Occidente», ed il suo riemergere da quella del «Leone d'Oriente»⁶⁷. La sfinge con testa umana e corpo leonino è invece la dimora del dio Rā⁶⁸. Una dicotomia simbolica rintracciabile anche in Israele, dove il leone ha una valenza sia negativa che positiva⁶⁹, peculiarità che si trasmette al cristianesimo antico⁷⁰. Una ambiguità zoomorfa stigma del tempo nel suo fluire caotico, ma anche e paradossalmente della sua trasfigurazione nell'eterno⁷¹.

⁶³ *Ant. Iud.* II, 39.

⁶⁴ Errata sembra la congettura di Gerō (p. 271, n. 30), che fa derivare il nome di quest'angelo da un fraintendimento del mandaico *pirun*, diminutivo di *pira*, il «frutto» angelico, ma anche sinonimo di «Faraone» (cfr. anche DROWER-MACUCH, p. 372a).

⁶⁵ Per questo cfr. in partic. G. GARBINI, «Abramo tra i Caldei», in *Storia e ideologia nell'Israele antico* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3), Brescia 1986, pp. 113 ss.

⁶⁶ Cfr. anche il fr. 2 = Eus. *Praep. Ev.* IX, 23, 1-4 (MRAS, pp. 516, 15-517, 14; TROIANI in *Apocriphi*, p. 101).

⁶⁷ Cfr. G. POSENER (avec la coll. de S. Sauneron et J. Yoyotte), *Dictionnaire de la civilization égyptienne*, Paris 1925, p. 151.

⁶⁸ Vd. anche N.W. THOMAS, «Animals», in J. HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, Edinburgh-New York 1908, p. 521a.

⁶⁹ Cfr. *Gen.* 49, 9.

⁷⁰ Cfr. in partic. A. QUACQUARELLI, *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica* (Quaderni di «Vetera Christianorum», 11), Bari 1975, *passim*.

⁷¹ Per l'iconografia cfr. E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, VII, New York 1958-1964, pp. 64-65.

Nello *Scriptum sine Titulo*, i «perfetti» τέλειοι, che hanno raggiunto il conseguimento celestiale chiamano il demiurgo omicida Yaldabaoth con il nome di Ariael⁷², in ebraico il «Leone di Dio», Ariel, il bizzarro protagonista della *Tempesta* di William Shakespeare. Il teriomorfismo si chiarisce ulteriormente in relazione ad un logion del *Vangelo di Tomaso*:

«Gesù disse: “Beato il leone divorato da un uomo: diventerà uomo; maledetto l’uomo divorato da un leone: diventerà leone»⁷³.

Nel leone è qui effigiata la forza demiurgica caotica, dominio della violenza e delle passioni: se l’uomo riuscirà a governarla, ad interiorizzarla, la trasformerà «umanizzandola»; al contrario se ne verrà soggiogato e «divorato» prevarrà il leone, trasformando l’uomo in un animale, preda della furia disordinata⁷⁴.

La pericope del *Vangelo di Tomaso* traspone in un contesto tipicamente iniziatico il simbolismo del leone, originariamente cosmogonico: il Demiurgo omicida ed ignorante Yaldabaoth nell’*Apokryphon Johannis* ha volto di leone e corpo di drago, fisionomia affine al *deus Arimanius* dei misteri di Mithra e al *Princeps tenebrarum* della mitologia manichea⁷⁵. Il leontocefalo, alato, avvolto nelle spire di un gigantesco serpente è immagine del Tempo, l’iranico *Zurwān akanārag*, che ogni cosa dissolve e consuma; le circonvoluzioni del serpente alludono cosmologicamente alla vicenda ciclica cui sono sottoposti i moti astrali che presiedono all’ineluttabile scorrere del tempo. Ma il leontocefalo è anche Αἰών, Eternità, sintesi di passato, presente e futuro, trascendimento di questa modalità di esistenza.

Il terzo cielo è abitato da *Mikā’īl z’ōrā*, traducibile in «Michele il fanciullo», l’angelo in sembianze di leopardo, *nemrā*. Nelle cosmogonie gnostiche svariate divinità posseggono una ipostasi «infantile»: così la *Pistis Sophia* parla di un «Piccolo Iao, il

⁷² Cfr. *Orig. Mund.* II, 100, 25.

⁷³ *Ev. Thom.* II, 33, 25-29 (ed. B. Layton [Nag Hammadi Studies XX, Leiden-New York-København-Köln 1989, pp. 56-57]; vd. anche la prima versione di J. DORESSE, *Il Vangelo secondo Tommaso* (La Cultura, XVI), trad. it. di A. Romanò e M. Andreose, Milano 1960, p.87; alla interpretazione della pericope ha dedicato un intrigante studio H.M. JACKSON, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition* (SBL Dissertation Series 81), Atlanta (Georgia) 1985, pp. 1-12 e *passim*.

⁷⁴ Cfr. il commento di DORESSE, *Il Vangelo secondo Tommaso*, p. 123, che dà alla frase una ermeneutica differente.

⁷⁵ Cfr. in partic. il dettagliato studio di H.-CH. PUECH, «Il Principe delle Tenebre nel suo Regno», in *Sul manicheismo e altri saggi* (Einaudi Paperbacks Filosofia, 260), trad. it. di A. Comba, Torino 1995, pp. 97-140.

Buono»⁷⁶, mentre il Grande Seth appare come fanciullino nell’*Evangelium Aegyptiorum*⁷⁷. Lo stesso Redentore si manifesta agli occhi di Valentino gnostico nelle vesti di un bimbo⁷⁸: qualcuno vi ha voluto rintracciare il retaggio ellenistico-egizio del culto di Αἰών nei suoi legami con la figura del dio Horus-Harpokratēs⁷⁹. Tralasciando le ipotesi genetiche, resta da segnalare come un lessico affine si ritrovi nella «Storia dei Magi» trascritta in un importante documento della cristianità siriana, la *Cronaca di Zuqnān*⁸⁰. Secondo questo scritto per moltissimo tempo i Magi evangelici si riunirono ogni anno su di un monte, il *Mons victorialis*, il *Ṭūr neṣḥanē*, al fine di realizzare la profezia vergata su di un misterioso «Libro di Seth». Lì, davanti ad una grotta, mentre essi pregavano il «Padre della Grandezza», *Abba d-Rabbūtā* (lo stesso termine ricorre nei testi mandaici e manichei) un bel giorno si manifestò una immensa colonna di Luce sormontata da una Stella; una piccola mano miracolosa portò la Stella all’interno della grotta, dove la Luce e la Stella si trasmutarono in un *’nāšā z’ōrā*, in un «piccolo uomo», un fanciullino che annunciò ai Magi la venuta del Salvatore atteso⁸¹. Interferenze simboliche analoghe alla rappresentazione dell’angelo Michele, signore del terzo cielo, in vesti di fanciullo.

Seguendo una tripartizione del cosmo abbastanza diffusa nel mondo antico, soprattutto vicino-orientale e iranico⁸², i primi tre cieli appartenerebbero rispettivamente al Sole, alla Luna ed agli astri. L’angelo in sembianze di leopardo si colloca quindi in tale prospettiva cosmografica: la sua pelle maculata è figura della volta astrale⁸³. Nella cultura

⁷⁶ PS I, 7 (SCHMIDT-MACDERMOT, p. 12, 11-12); altri rif. bibliografici nel mio «La posterità di IAO», in *Antonianum*, 76 (2001), p. 532 n. 55.

⁷⁷ *Ev. Aegypt.* IV, 62, 30.

⁷⁸ Cfr. *Hipp. Ref.* VI, 42, 2.

⁷⁹ Cfr. E. MEYER, «Horus», in ROSCHER, *Ausführliches Lexikon*, coll. 2747-2748; TINH TRAN TAM-B. JAEGER-S. POULIN, «Harpokrates», in *LIMC*, IV/1, Zürich-München 1988, pp. 413-414; e *ivi*, IV/2, tavv. 320-322.

⁸⁰ Di questo scritto ho parlato a lungo in due miei precedenti lavori: «Il Mistero di Seth. Sincretismo gnostico in una perdita apocalisse», in *Laurentianum*, 38 (1997), pp. 416 ss.; e «I Magi e la “Madre celeste”», in *Antonianum*, 75 (2000), pp. 311 ss.

⁸¹ Cfr. *CSCO* 91/Syri 43, ed. J.B. Chabot, Paris-Louvain 1927, p. 67, 5; vd. in partic. la trad. di Giorgio Levi della Vida in U. MONNERET DE VILLARD, *Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici* (Studi e Testi 163), Città del Vaticano 1952 (repr. 1973), p. 34.

⁸² Cfr. A. PANAINO, «Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background», in R. GYSELEN (ed.), *Au Carrefour des Religions: Mélanges offerts à Philippe Gignoux* (Res Orientales, VII), Bures-sur-Yvette 1995, pp. 205 ss.

⁸³ Vd. anche i possibili paralleli con i culti allucinogeni nelle culture andine precolombiane in D. SHARON, «La documentazione etnoarcheologica dell’uso del *San Pedro* (*Trichocereus pachanoi*) nel Perù settentrionale», in *Eleusis*, N.S. 5 (2001), pp. 16-17; 28-29.

egizia – la più vicina alle dottrine dei nostri gnostici – la pelle del felino è uno dei veicoli in cui si compie la palingenesi⁸⁴: l'uomo è inteso come un «feto gigantesco»⁸⁵ che si rigenera nell'utero cosmico. Tramite il rito, nel passaggio «sotto la pelle» l'iniziato accede alla natura dei «cieli»⁸⁶, ascende alla volta astrale: non a caso la pelle maculata del felino equivale al manto disseminato di stelle che indossavano i sacerdoti⁸⁷.

Sopra la volta astrale si dischiude il quarto cielo, governato dal veterotestamentario El-Šadday, il «dio delle alture desolate»⁸⁸ in fattezze di cammello, *gamlā*. Il mondo aramaico conosce un personaggio divino (a volte rappresentato sotto forma «gemellare») di nome *Gad*, raffigurato sul dorso di un cammello⁸⁹. Il «dio» *Gad*, usualmente inteso quale personificazione della Τύχη, come ha magistralmente mostrato il prof. Gherardo Gnoli, altro non è che la *interpretatio aramaica* dell'iranico *xwarrah* (<*x^varənah-*), il fulgore luminoso, lo splendore fiammeggiante che ammantava gli esseri eletti⁹⁰. Il teriomorfismo compendierebbe, «demonizzandoli», questi riferimenti simbolici. A ciò si aggiunga il passo di *Levitico* 9, 4, dove il cammello è ritenuto un animale impuro⁹¹. Al medesimo contesto culturale sono da ascrivere le tradizioni esoteriche giudaiche riferite da *Pirqe de-rabbi Eli'ezer* e da altri testi che assimilano il cammello al serpente edenico⁹².

Il quinto cielo è abitato da una creatura androgina, *neqabat-dekra*, letteralmente «femmina-maschio» o anche «femmina fallica»⁹³, un singolare angelo chiamato Babel/Babele. Il nome Βάβελ è il primo della lista di dodici angeli appartenenti ad Edem

⁸⁴ Cfr. in partic. B. DE RACHEWILTZ, *Egitto magico-religioso*, Torino 1961, pp. 132 ss.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 138.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 135; l'argomento è stato trattato dal prof. Alessandro Bongiovanni in alcuni studi di prossima pubblicazione.

⁸⁸ Cfr. I. ZOLLER, «Il nome divino Šadday», in *Rivista degli Studi Orientali*, 13 (1931), pp. 73-75; e la più recente sintesi di E.A. KNAUF, «Shadday», in *DDD*, coll. 1416-1423.

⁸⁹ Cfr. F. CUMONT, «La double fortune des Sémites et les procession a dos de chameau», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 69 (1914), pp. 1-11; anche l'egizio Horus-Harpokrates è a volte raffigurato sul dorso di un cammello (*ivi*, p. 4, e *LIMC*, IV/2, tavv. 291-292).

⁹⁰ Cfr. GH. GNOLI, «Un emprunt iranien en araméen ignoré jusqu'a présent», in GYSELEN (ed.), *Au Carrefour des Religions*, pp. 87-93; vd. anche ID., «Farr(ah)», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York 1999, pp.315b-316a.

⁹¹ Cfr. anche *Deut.* 14,7.

⁹² Cfr. *Pirq. d. rb. El.* 12 in G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Torino 1999, p. 581; vd. anche J. CHEVALIER-A. GHEERBRANT (cur.), *Dizionario dei Simboli*, I, trad. it. Milano 1986, p. 180b.

⁹³ Cfr. BROCKELMANN p. 153b; da sottolineare come nel composto, che usualmente in siriano designa l'androgina, i due sessi siano enunciati nella sequenza inversa, cioè *dkr-nqb*, «maschio-femmina».

nel «Libro di Baruch» dello gnostico Giustino⁹⁴. Il loro insieme forma il παράδεισος dove gli angeli sono chiamati allegoricamente «alberi»⁹⁵; così l'Albero della Vita sarebbe Βαρούκ, il terzo angelo di Elohim, mentre l'Albero della Conoscenza del Bene e del Male sarebbe Ναάκ, il terzo angelo di Edem. In seguito Elohim abbandona la «quasi vergine» Edem per salire alle altezze del Padre, il Bene supremo. Piantata in asso, Edem decide di vendicarsi e incarica l'angelo Babele, identificato con la dea greca Afrodite, di provocare adulteri e separazioni fra gli uomini. Il parallelismo è abbastanza chiaro: come Edem è stata separata da Elohim, così anche lo πνεῦμα di Elohim celato negli uomini deve soffrire il tormento della separazione e sperimentare nel dolore i medesimi patimenti⁹⁶. Se nella sovrapposizione tra angeli ed alberi paradisiaci si può rinvenire un'eco della condizione di androginia primordiale ed edenica di Adamo⁹⁷, è nell'identificazione tra Babele ed Afrodite che troviamo i maggiori punti di contatto. Figura divina legata all'erotismo ed all'ambivalenza sessuale⁹⁸, è Afrodite che si incarica di scindere le relazioni umane recidendo il legame androginico prodottosi nella condizione edenica. La polarità è rovesciata, ma il rapporto tra maschile e femminile è immutato, l'immagine dell'androgino, compendio delle due nature⁹⁹ si è degradata nel suo opposto, nella «separazione», χωρισμός, termine qui di una valenza estremamente negativa, seppur «soteriologica»¹⁰⁰.

La presenza di entità androgine nei testi gnostici è consueta: nell'*Apokryphon Johannis* il Dio supremo è chiamato *Mētropator*, cioè Madre-Padre¹⁰¹, ad indicare, sin dalle origini pleromatiche, la dualità in cui è polarizzato il cosmo. Ancora nello *Scriptum sine Titolo*, noto anche come trattato «Sull'Origine del Mondo», i sette Arconti planetari figli di Yaldabaoth sono androgini e posseggono un *nomen magicum* sia maschile che femminile¹⁰². Lo stesso animale sotto le cui spoglie l'angelo-arconte Babele si manifesta è

⁹⁴ Cfr. Hipp. Ref. V, 26, 4.

⁹⁵ Ibid. V, 26, 6.

⁹⁶ Ibid. V, 26, 19-20.

⁹⁷ Cfr. Gen. 1, 27.

⁹⁸ Sulla bisessualità di Afrodite, cfr. in partic. F. GRAF, «Aphrodite», in *DDD*, col. 121; e W.H. ROSCHER, «Aphrodite», in ROSCHER, *Ausführliches Lexikon*, I/1, Leipzig 1884-1886, coll. 397 ss.

⁹⁹ Vd. in particolare il lavoro di M. DELCOURT, *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique* (Collection Latomus, Vol. LXXXVI), Bruxelles 1966, *passim*.

¹⁰⁰ Il termine ha una funzione centrale nella dottrina manichea, dove la «gnosi» insegnata da Mani presuppone una «separazione tra Luce e Tenebra, tra Morte e Vita»; cfr. in partic. *CMC* 84, 12-14 (ed. L. Koenen-C. Römer [Bonn 1985], p. 147).

¹⁰¹ Cfr. *Apocr. Joh.* II, 5, 7.

¹⁰² Cfr. *Orig. Mund.* II, 101, 25-26.

ambiguo. Il termine siriano *kakuštā*, «faina, donnola», può significare anche «gatto»¹⁰³. Svariati testi gnostici raffigurano le potenze archontiche in sembianze di gatto. La *Pistis Sophia* descrive l'Arconte della seconda «camera tenebrosa», collocata nel ventre del Drago cosmico, come un gatto, un felino di nome Charachar¹⁰⁴; mentre nell'*Apokryphon Johannis* Eva violentata dal Grande Arconte Yaldabaoth dà alla luce due pargoli, Elōeim (= Elohim) e Yave (= Yaweh), uno giusto l'altro ingiusto, il primo dal volto di orso, il secondo dal volto di gatto¹⁰⁵. Seguendo le linee portanti dell'ermeneutica gnostica, tese a reinterpretare in senso antitetico la ierostoria biblica, il testo afferma poi che i due figli di Eva altri non sarebbero che Caino (il buono) ed Abele (il cattivo)¹⁰⁶. Infine è ipotizzabile ancora una interferenza con la religiosità dell'Egitto antico: la dea Bastet-Βούβαστις è rappresentata in sembianze di gatto¹⁰⁷ e in alcune raffigurazioni appare con un coltello nella zampa, nell'atto di decapitare il serpente Apophis, il Drago delle Tenebre nemico del Sole¹⁰⁸.

Menzionato nell'*Apokryphon Johannis* quale figlio dell'amplesso tra il demiurgo omicida Yaldabaoth e la progenitrice Eva¹⁰⁹, Elohim secondo i «Serpentarî» di Teodoro bar Kōnī sarebbe il signore del sesto cielo, mentre l'animale in cui si manifesta è il capro, 'ezā. Nel mondo culturale veterotestamentario il capro è associato ad una potente figura diabolica che in alcune tradizioni enochiche guida le schiere degli angeli decaduti, Azazel ('z'zl)¹¹⁰. Il nome è legato al rituale espiatorio del *Yom kippūr*¹¹¹: il rito comporta l'offerta di due capri, uno per Yahweh, l'altro per Azazel¹¹². Il capro riservato a Yahweh è sgozzato e il sommo sacerdote asperge col suo sangue la *kappōret*, il luogo più segreto del Tempio, il sacrario situato dietro il Velo del santuario¹¹³. Aronne impone le mani sul capro dedicato ad Azazel, trasferendo su di esso tutti i peccati di Israele; in seguito

¹⁰³ Cfr. R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, I, Oxford 1879, col. 1730.

¹⁰⁴ Cfr. *PS* III, 126.

¹⁰⁵ Cfr. *Apocr. Joh.* II, 24, 19; e IV, 31, 7.

¹⁰⁶ Cfr. anche J.B. GLENTHØJ, *Cain and Abel in Syriac and Greek Writers (CSCO 567/Subsidia 95)*, Louvain 1997, p. 14.

¹⁰⁷ Cfr. anche H.W. STOLL, «Bubastis», in ROSCHER, *Ausführliches Lexikon*, I/1, coll. 831-832; H. TE VELDE, «Bastet», in *DDD*, coll. 312-315; ed in partic. M.-O. JENTEL, «Bastet», in *LIMC*, III/1, Zürich-München 1986, pp. 81b-83a, e *ivi*, III/2, tavv. 1-7.

¹⁰⁸ Cfr. S. MORENZ, *Gli Egizi (Storia delle Religioni 5)*, Milano 1983, p. 92;

¹⁰⁹ Cfr. *Apocr. Joh.* II, 24, 18; IV, 31, 7; vd. anche *Ap. Petr.* VII, 82, 25.

¹¹⁰ Cfr. anche B. JANOWSKI, «Azazel», in *DDD*, coll. 240-248.

¹¹¹ Cfr. *Lev.* 16, 6-26.

¹¹² Per questo cfr. DELCOR, «La caduta degli Angeli», pp. 114 ss.

¹¹³ Cfr. *Lev.* 16, 15.

qualcuno condurrà il capro nel deserto, dimora dei demoni¹¹⁴. Qualcosa di analogo al *caper emissarius* è presente nell'antichità greca: l'animale è sacrificato a Dioniso¹¹⁵. Il rito celebra la metamorfosi del dio: Dioniso si trasformò in capro e fuggì in Egitto quando Tifone attaccò l'Olimpo nella sua lotta contro Zeus¹¹⁶. Dalla pelle di capro si ricava il rivestimento dello scudo di Zeus, che per questo è chiamato αἰγίοχος (da cui il termine «egida» < αἰγίς = «pelle di capra»)¹¹⁷, così come Dioniso è chiamato μελάναιγίς, «dalla nera pelle di capro», «dalla nera egida»¹¹⁸.

Nel settimo cielo, dicono sempre i Ḥewyāyē, dimora un angelo di nome Gerusalemme (ʿwršlm), chiamato anche Gabriele e palesato in fattezze di cane, *kalbā*. Associato alla morte, agli inferi, al mondo sotterraneo, la prima funzione mitica del cane è quella di psicopompo: è la guida dell'uomo nella notte della morte, dopo essere stato il suo compagno nella vita; in tale prospettiva si collocano figure mitologiche quali Anubis, Cerbero, Thōth, Hekate, Hermes etc.

Nei misteri di Mithra l'anima del toro sacrificato dal dio è condotta nel paradiso lunare da un cane. Il retaggio del mito è chiaramente iranico: nell'aldilà zoroastriano il ponte Činvat è collocato sul cammino dei morti e degli iniziati¹¹⁹. I cani posti a guardia del ponte guidano poi le anime dei pii e dei giusti verso il *garōdmān*, il paradiso¹²⁰. Nello gnosticismo lo scenario è differente: la terza delle «camere tenebrose» di cui parla la *Pistis Sophia* è abitata da un Arconte in sembianze di cane, mentre gli altri Arconti che affollano la dodicesima «camera» hanno sette teste dal volto canino¹²¹.

Il sette – il numero del nostro cielo angelico – è un numero planetario in qualche modo legato al simbolismo del cane nella coranica *Sura della Caverna*, dove si narra la famosa leggenda dei Sette Dormienti¹²². Un cane infatti sorveglia i sette personaggi addormentati nella caverna¹²³. Il testo afferma esplicitamente che «i dormienti sono sette,

¹¹⁴ Cfr. DELCOR, «La caduta degli Angeli», p. 115.

¹¹⁵ Cfr. Eur. *Bac.* 667.

¹¹⁶ Cfr. P. GRIMAL, *Dizionario di mitologia greca e romana* (Biblioteca di Studi Classici 9), ed. it. a cura di C. Cordié, Brescia 1987, p. 666a.

¹¹⁷ Cfr. F. MONTANARI, *GI. Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995, p. 89a.

¹¹⁸ Cfr. Paus. *Perieg.* II, 31, 1; vd. anche THOMAS, «Animals», p. 517a.

¹¹⁹ Cfr. GNOLI, «Ašavan», p. 417.

¹²⁰ Cfr. anche M. MOLÉ, «Daēnā, le pont Činvat et l'initiation dans le Mazdéisme», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 157 (1960), pp. 155 ss.

¹²¹ Sulla negatività del cane nell'Antico Testamento, cfr. in partic. O. MICHEL, «κύνων», in *GLNT*, Brescia 1969, coll. 1505-1507.

¹²² *Cor.* 18, 9-26.

¹²³ *Ibid.*, 18, 18.

otto col cane»¹²⁴. È probabile che dietro a questa precisazione si celi una dottrina astrale, basata sui cicli cosmici e sul rinnovamento dell'Αἰών. Il sette si riferisce al succedersi delle ére planetarie¹²⁵ concluse, «sigillate» dalla figura del cane, identificabile con la stella Sirio¹²⁶, in questo caso astro di riferimento nel rinnovarsi del ciclo cosmico¹²⁷. Il mitologhema trova una complessa e raffinata elaborazione nel *Rasā'il Iḥwan al-Ṣafā'*, la cosiddetta «Enciclopedia dei Fratelli Puri»¹²⁸, una silloge di scritti a tematica gnostico-sciita¹²⁹. La storia, interpretata in senso escatologico-apocalittico, può riassumersi come segue: ad un Re nascono diversi figli, ciascuno armonizzato con un pianeta. I primi cinque, che governano una parte del Regno, vanno incontro a varie traversie e difficoltà; delusi cadono in un sonno profondo. Il loro Padre regale dà ordine di lasciarli dormire sino al giorno della resurrezione e del giudizio. Per il sesto figlio, quello mercuriale, il Padre ordina alle stelle di scegliere un giorno in cui l'astro possa discendere nel mondo «dell'iniziare e del cessare»¹³⁰ e svegliare il fratello dormiente. Il sesto figlio terreno non ha solo un'armonia o somiglianza con il pianeta, in questo caso Mercurio, ma possiede una vera e propria controparte celeste: è questo doppio astrale che il Padre invoca perché si unisca all'involucro somatico del figlio terreno.

I «Signori delle Stelle», *sādat al-nuḡūm* si riuniscono nella corte di Marte e ciascuno dei pianeti conferisce parte delle sue qualità al futuro principe mercuriale, il *ṣāhib al-nuṣūr*, il *princeps resurrectionis* che scende nella «notte del destino», *lailat al-qadr*, per far risuonare il corno¹³¹. Il bimbo nasce e si rivela il più perfetto dei fratelli: egli è la controparte celeste del sesto figlio, cioè il settimo fratello, il *ṣāhib al-nuṣūr*. Il Padre,

¹²⁴ *Ibid.*, 18, 22.

¹²⁵ Cfr. l'importante F. CUMONT, «La fin du monde selon les mages occidentaux», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 103 (1931), pp. 29-96.

¹²⁶ Cfr. anche il mio articolo «... in principijs lucem fuisse ac tenebras. Creazione, caduta e rigenerazione spirituale in alcuni testi gnostici», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, Sezione Filologico-Letteraria (Dip.di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico), 17 (1995), pp. 140 ss.

¹²⁷ Cfr. anche A. PANAINO, *Tiṣṭrya*, Part II: *The Iranian Myth of the Star Sirius* (Serie Orientale Roma LXVIII/2), IsIAO, Roma 1995, pp. 68-69 e n. 40.

¹²⁸ Epitomata da A. BAUSANI, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità* (Istituto Universitario Orientale – Seminario di Studi Asiatici/Serie Minor IV), Napoli 1978; cfr. anche l'analisi della tematica qui trattata in G. WIDENGREN, *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984, pp. 657-658.

¹²⁹ Sull'attribuzione del testo cfr. BAUSANI, *L'Enciclopedia*, pp. 13 ss.

¹³⁰ Cfr. WIDENGREN, *Fenomenologia*, p. 658.

¹³¹ Anche nei testi manichei iranici la liberazione dalla Hylē giunge accompagnata da un soave squillo di tromba che annunzia l'«adunata delle Anime per la salvezza»; di questo ho parlato diffusamente nel mio «La Visione e l'Enigma. L'immagine dell'Anthrōpos nel sincretismo gnostico», in C. BONVECCHIO-T. TONCHIA (cur.), *Gli Arcanti di questo mondo. Gnosi: politica e diritto*, Trieste 2000, pp. 94-95.

in preda all'entusiasmo, lo fa sovrano di tutti i regni dei fratelli. Anche il principe mercuriale è però sopraffatto dalle avversità e dai piaceri del mondo e cade anch'egli in un torpore profondo¹³². Ma giunge il tempo stabilito, il tempo della ricapitolazione finale, il «giorno della congiunzione» o «dell'adunanza», *yaum al-ğum'ah*, l'ultimo giorno della settimana, il venerdì, nel quale il Padre chiama i sette fratelli esortandoli a destarsi dalla loro «trascuratezza», *ğaflah*, e a ritornare dal loro esilio alla loro natura originaria. L'apostrofe con cui essi vengono esortati a svegliarsi è un po' enigmatica:

«La creazione dei sette cieli in sei giorni è compiuta e domani è il giorno dell'adunanza (*yaum al-ğum'ah*), perché il vostro Signore si siede sul trono portato da otto angeli»¹³³.

I sette fratelli più l'ottavo, il cane, si destano dal lungo sonno di 354 giorni solari, cioè i giorni di un anno secondo il computo lunare. Si tratta di una «teologia aionica»¹³⁴ basata sull'idea della *septimana mundi*¹³⁵: il figlio di Dio, nato il settimo giorno, è inteso quale somma ed apice dei Redentori che lo precedono. Il «principe mercuriale» rappresenta il vertice del perfezionamento planetario, mentre l'anno lunare, trascorso il quale i pianeti si destano, è immagine del Grande Anno, il ciclo di Αἰών scandito dalla stella Sirio (= il cane).

I sette fratelli sono figure profetiche obliate, addormentate nel mondo, sono Redentori in attesa di essere redenti. L'ultimo di loro equivale, nelle dottrine della gnosi islamica, al settimo *imām*, il sospirato ed atteso Mahdī¹³⁶, personaggio escatologico-apocalittico che donerà al mondo un regno paradisiaco di pace e di giustizia. Possiamo vedere come queste idee siano in embrione nel nostro testo: Gerusalemme è la città celeste, paradisiaca, apice della *septimana mundi*, così come Gabriele è l'Angelo della Rivelazione che alcune tradizioni midrashiche descrivono intento a nutrire con il latte sgorgante dal mignolo della mano destra il patriarca Abramo, nato in una grotta nei

¹³² È il motivo trainante di un importante documento gnostico, l'«Inno della Perla», contenuto negli apocrifi *Atti di Tomaso* (IX, 112, 76-78) ed ascrivibile a quella che Geo Widengren ha definito «gnosi parthica»; la bibliografia sull'argomento è sterminata, basti qui per tutto richiamare la sintesi di WIDENGREN, *Fenomenologia*, pp. 686 ss.; vd. anche il mio datato «Zurvān tra i Mandeī? Un excursus sulle origini dello Gnosticismo», in *Teresianum*, 47 (1996), pp. 223 ss.

¹³³ Cfr. BAUSANI, *L'Enciclopedia*, p. 233.

¹³⁴ Per questo cfr. WIDENGREN, *Fenomenologia*, pp. 653 ss.

¹³⁵ Cfr. in partic. W. WITAKOWSKI, «The Idea of *Septimana Mundi* and the Millenarian Typology of the Creation Week in Syriac Tradition», in R. LAVENANT (ed.), *V Symposium Syriacum 1988* (Orientalia Christiana Analecta 236), Roma 1990, pp. 93-110.

¹³⁶ Cfr. in partic. H. HALM, *Die Schia*, Darmstadt 1988, pp. 21 ss.; e 98 ss.

pressi del fiume Eufrate¹³⁷. Circostanze che riportano nell'alveo in cui si è andato sviluppando il probabile sfondo mitologico della Sura coranica e della sua interpretazione da parte dei «Fratelli Puri».

L'Ogdoad celeste si dischiude su un angelo dal probabile nome di 'Aītoaot, manifestato in forma di lepre, 'arnbā. Nei trattati gnostico-sethiani troviamo diversi angeli con nomi simili¹³⁸: l'*Evangelium Aegyptiorum* narra di dodici arconti planetari generati dal demiurgo Sakla di cui il primo è un certo Athōth¹³⁹. Le diverse redazioni dell'*Apokryphon Johannis* parlano di un Arconte zodiacale, il primo, che porta lo stesso nome¹⁴⁰, con varianti in Yaōth¹⁴¹ e Haōth¹⁴². Il medesimo Athōth si presenta come Arconte planetario dal volto di pecora¹⁴³ o di leone, ed è chiamato Yaōth¹⁴⁴ o Aōth¹⁴⁵.

Nel nome del misterioso angelo sembrano in realtà convergere due differenti ambiti linguistici: da un lato il dio egizio-ellenistico della sapienza e della scrittura Thōth¹⁴⁶, dall'altro la particella acclamativa ebraica 'y = ēy!¹⁴⁷, che dà al composto *'yt'wt il senso di partecipazione attonita, di stupore di fronte alla manifestazione del dio. Meno credibile invece l'interpretazione di S. Gerō, che crede il nome dell'angelo derivi dall'ebraico 'ōt ('wt)¹⁴⁸: un passo talmudico definisce il nome di Dio, YHWH, il Tetragramma, come il nome dei quattro «segni», 'ōtiyōt ('wtiywt)¹⁴⁹.

L'ultimo teriomorfismo, dal momento che i restanti due angeli non hanno sembianze animali, permette di comprendere la funzione simbolica di questo angelo. La lepre è un animale lunare, «oscuro», perché dorme di giorno e si muove di notte. La mitologia egizia dà sembianze di lepre al dio risorgente Osiride, smembrato e gettato nelle acque del Nilo¹⁵⁰. Ancora oggi nell'Islām gli sciiti di area anatolica spiegano l'interdizione alimentare relativa alla lepre sostenendo che questo animale è la

¹³⁷ Cfr. TESTA, col. 174; ed in partic. R. GRAVES-R. PATAI, *I miti ebraici* («Il Cammeo» 4), Milano 1980, pp. 165-166.

¹³⁸ Cfr. anche GERÖ, p. 272.

¹³⁹ *Ev. Aegypt.* III, 58, 8.

¹⁴⁰ *Apocr. Joh.* II, 10, 29.

¹⁴¹ *Ibid.*, BG 40, 5.

¹⁴² *Ibid.*, III, 16, 20.

¹⁴³ *Ibid.*, II, 11, 16.

¹⁴⁴ *Ibid.*, BG 41, 18.

¹⁴⁵ *Ibid.*, III, 17, 22.

¹⁴⁶ Vd. quando detto *supra*.

¹⁴⁷ Cfr. JASTROW, *A Dictionary*, I, p. 43b.

¹⁴⁸ Cfr. GERÖ, p. 272 e n. 36.

¹⁴⁹ Cfr. JASTROW, *A Dictionary*, I, p. 36a.

¹⁵⁰ Cfr. CHEVALIER-GHEERBRANT, *Dizionario dei Simboli*, II, p. 18a.

reincarnazione di 'Alī, cugino e genero di Maometto¹⁵¹. Il retaggio di queste concezioni è molto antico: un animale incarna l'idea di durevolezza e di eternità, così in alcuni miti greci la lepre che brucia l'erba di immortalità è legata alla dea cacciatrice Artemide, epifania di Demetra¹⁵². Ma la lepre, molto prolifica, è anche immagine di una sessualità disordinata ed eccessiva, circostanza che ne spiega la possibile demonizzazione. Tutto ciò che è legato all'idea di abbondanza, di moltiplicazione dei corpi e delle cose, reca in sé il germe della lussuria e della sfrenatezza; le interdizioni di *Deuteronomio* 14, 7 e di *Levitico* 11, 6, che fanno della 'arnebet, della lepre, un animale impuro, si devono probabilmente ascrivere allo stesso sfondo culturale.

Un altro 'Aītoat abita il cielo successivo, il nono. Non ha figura animale, bensì funzioni tanatologiche: di nome e di fatto egli reca la morte, *mautā*. La riflessione sulla morte in relazione allo stato lapsario in cui dimorano le anime luminose è centrale nello gnosticismo. Lo *Scriptum sine Titolo* parla del caotico Ἀρχιγενέτωρ che, alla vista del proprio figlio Sabaoth circonfuso di gloria, superiore alle potenze del Chaos, preso da irrefrenabile invidia genera la Morte, Arconte del sesto cielo, il cielo da cui proviene Sabaoth¹⁵³. In seguito la Morte, unendosi o «mescolandosi» alla propria φύσις, genera sette figli androgini, sette passioni ipostatizzate, maschili e femminili, che unendosi a loro volta generano quarantanove demoni, anch'essi androgini¹⁵⁴.

Esiste una evidente assonanza fonetica tra il siriano *mautā*, «morte», e Ἀχαμώθ, versione gnostica della *Hokmāh* ebraica¹⁵⁵, la Sapienza, Σοφία, decaduta, estromessa dal πλήρωμα luminoso. Nei Valentiniani confutati da Ireneo¹⁵⁶ Achamōth è la Ἐντθύμησις, termine che nella medicina antica sta per «angoscia, stato ansioso»¹⁵⁷, l'«intenzionalità di morte» (così il termine sarà recepito nella gnosi manichea¹⁵⁸) della Sophia superiore che, separata dal mondo originario e prigioniera della Ἀνάγκη, si dibatte colma di passioni nei penetranti del vuoto. Ma il legame, quasi etimologico, tra Achamōth e *mautā* è rivelato

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Cfr. L. KAHIL, «Artemis», in *LIMC*, II, Zürich-München 1984, pp. 619-620.

¹⁵³ Cfr. anche F.T. FALLON, *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths* (Nag Hammadi Studies X), Leiden 1978, pp. 112 ss.

¹⁵⁴ Cfr. *Orig. Mund.* II, 106, 22-107, 1 (ed. B. Layton [Nag Hammadi Studies XXI, Leiden-New York-København-Köln 1989] II, pp. 48-49).

¹⁵⁵ Cfr. GERÖ, p. 272 e n. 34.

¹⁵⁶ Cfr. Ir. *Adv. haer.* I, 4, 1.

¹⁵⁷ Cfr. MONTANARI, *GI. Vocabolario della lingua greca*, p. 688b.

¹⁵⁸ Così il termine sarà recepito dalla gnosi manichea: cfr. ad es. TARDIEU, *Il Manicheismo*, p. 108.

in un difficile e misterioso passo del *Vangelo di Filippo*, un testo gnostico di Nag-Hammadi il cui *milieu* siro-aramaico è sin troppo evidente¹⁵⁹:

«Una cosa è Ἐχαμῶθ [= Achamōth], un'altra è Ἐχμῶθ. Ἐχμῶθ è semplicemente la Sapienza [= Σοφία], mentre Ἐχμῶθ è la Sapienza di morte, la sola a conoscere la morte, anche chiamata “piccola Sapienza”»¹⁶⁰.

La distinzione tra Achamōth e la Sapienza di morte, Echmōth, presuppone un gioco di parole, possibile unicamente in siriano, tra la «sapienza», *ḥkmt'* = *ḥekmtā*¹⁶¹, ed un termine composto a partire dal verbo *ḥab*, «amare», inteso anche e soprattutto come pulsione erotica o fuoco passionale¹⁶² e da *mautā*, «morte». Echmōth rappresenterebbe quindi anche etimologicamente la gnosi della morte, coniugazione di ἔρως e θάνατος, di generazione e distruzione¹⁶³. La dottrina gnostica insiste più volte sulla necessità, connaturata alle anime luminose, di esperire l'angoscia derivante dalla scissione tra vita divina, eterna, e morte terrena, cosmica. Così Valentino, in una omelia a lui attribuita¹⁶⁴, parla della volontà dei «Figli della vita eonica» di condividere la morte al fine di dissolverla e annientarla in se stessi:

ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτοὺς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνη ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν.

Il decimo cielo si apre sul Dio del Pentateuco, il veterotestamentario Yahweh, un angelo privo di forma animale. Il testo prosegue glossando su El-Šadday, disobbediente ai comandi del Dio supremo ed ineffabile: con l'inganno seduce gli Ebrei facendosi credere il Dio unico e vero; il modo in cui proclama la sua unicità tradisce la classica arroganza del Demiurgo gnostico, basata su moduli espressivi veterotestamentari. L'utilizzo dei già citati passi di *Deuteronomio* 32, 39 e *Isaia* 45, 6 è tema ricorrente nella

¹⁵⁹ Basti qui citare i due specifici studi di Eric Segelberg raccolti nel suo *Gnostica-Mandaica-Liturgica* (Acta Universitatis Upsaliensis, *Historia Religionum* 11), Uppsala 1990, pp. 31-54.

¹⁶⁰ *Ev. Phil.* II, 60, 10-15 (ed. B. Layton [Nag Hammadi Studies XX, Leiden-New York-København-Köln 1989] I, pp. 160-161).

¹⁶¹ Cfr. BROCKELMANN, p. 230b.

¹⁶² *Ibid.*, p. 208b.

¹⁶³ Su questo vd. in partic. G. MANTOVANI, «La tradizione dell'enkrateia nei testi di Nag Hammadi e nell'ambiente monastico egiziano del IV secolo», in U. BIANCHI (cur.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche* (Atti del Colloquio Internazionale [Milano 1982]), Roma 1985, p. 587; altri rif. bibliografici nel mio «L'Anima viva e la Seduzione degli Arconti tra gnosticismo e manicheismo», in *Asprenas*, 44 (1997), pp. 169-170.

¹⁶⁴ Fr. 4 = Clem. Alex. *Strom.* IV, 89, 1-3.

cosmogonia e antropogonia gnostiche¹⁶⁵, ed esprime l'insufficienza e la vanagloriosa tracotanza del demiurgo in relazione all'unico vero Dio trascendente. In ogni caso El-Šadday riesce nell'intento mistificatorio: gli Ebrei hanno quindi creduto all'inganno di un angelo spacciatosi per «Signore degli Angeli».

L'ultima parte della notizia di Teodoro bar Kōnī sui Hewyāyē, forse la più interessante ed originale, riguarda il Messia, i suoi genitori ed il suo secondo Avvento.

Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, il padre di Gesù nel nostro testo non è il falegname Giuseppe, ma un non meglio identificato Nāur o Nāor. Secondo Stephen Gerō il nome potrebbe essere la corrottela di *Nzwr* = Nazōr, possibile nella scrittura nestoriana¹⁶⁶, cioè l'epiteto Ναζωραῖος inteso come patronimico¹⁶⁷. Il nome del padre di Gesù sarebbe quindi trascritto a partire dal greco; cosa improbabile poiché Ναζωραῖος non è originariamente un'autodesignazione di Gesù e dei suoi, che vennero invece chiamati così dagli ambienti giudaici del loro tempo. Il nome Ναζωραῖος, unitamente a Ναζαρηνός, rimane limitato alla tradizione giudeo-cristiana e gnostica¹⁶⁸, la cui influenza sulla comunità cristiana di Siria e sulla traduzione siriana del Nuovo Testamento fece sì che *nāsrāyā* rendesse usualmente in siriano sia Ναζωραῖος che Ναζαρηνός e divenisse contemporaneamente il nome dei cristiani di lingua aramaica, assunto poi dai persiani, dagli armeni, e infine dagli arabi. Quest'unica resa dei due termini in tutta la traduzione siriana dei Vangeli fa concludere che *nāsrāyā* fu ripreso direttamente dall'uso linguistico dei discepoli di Gesù e della Chiesa di Gerusalemme. In un secondo tempo esso venne da una parte grecizzato in Ναζωραῖος o Ναζαρηνός, dall'altra ebraicizzato in *nōsrī*, come vengono chiamati alcune volte nel Talmud Gesù e i suoi discepoli¹⁶⁹.

Un'altra ermeneutica sembra però plausibile. È nota la sovrapposizione tipologica che gli ambienti giudaico-cristiani applicano a Giosuè, quale antesignano, antitipo di Gesù¹⁷⁰: apprendiamo dal testo biblico¹⁷¹ che il padre di Giosuè è chiamato Nun,

¹⁶⁵ Cfr. anche H.-M. SCHENKE, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis*, Göttingen 1962, pp. 87-92.

¹⁶⁶ Cfr. GERÖ, p. 273 e n. 41.

¹⁶⁷ Per questo cfr. H.H. SCHAEDEER, «Ναζαρηνός, Ναζωραῖος», in *GLNT*, VII, coll. 833-848.

¹⁶⁸ Cfr. ad es. *Ev. Phil.* II, 62, 8-14, dove nel contesto di una interpretazione esoterica del nome troviamo il termine *Nazara*.

¹⁶⁹ Cfr. SCHAEDEER, «Ναζαρηνός», coll. 835-836.

¹⁷⁰ Cfr. J. DANIÉLOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974, pp. 136 ss.

¹⁷¹ Cfr. *Es.* 33, 11.

aramaico per «pesce»¹⁷². La pronuncia del termine all'epoca doveva essere però diversa, se i Settanta trascrivono lo stesso nome¹⁷³ in Ναυη. È probabile che da questa tradizione dipenda il nostro Nāor/Nāur, padre di Gesù: il termine N'wr rappresenterebbe la corrottela di Ναυη = N'wh, dove la *resh* si è sostituita alla *he*.

Chiarito il possibile significato del nome con cui è chiamato il padre di Gesù, si tratta ora di sciogliere l'enigma dei quattro personaggi biblici che rappresenterebbero altrettante personificazioni dello stesso Messia: Abele, Manasse, Faraone e Zorobabele. I quattro personaggi sono in misura diversa figure messianiche dalla tipologia ambivalente, antitetica, le cui caratteristiche negative tendono a prevalere, presentando il Messia nel suo opposto, l'Anticristo.

Così si configura la vicenda di Abele¹⁷⁴, che gli gnostici Cainiti ritengono un personaggio arcontico per la natura cruenta dell'oblazione offerta al dio dell'Antico Testamento¹⁷⁵. È probabile che dietro alla denominazione del secondogenito di Adamo¹⁷⁶ si celi una lettura esoterica del nome Abele = *Hebel*, che in ebraico significa «vano, inutile». Gli gnostici Perati descrivono la funzione sotterriologica del Serpente originario «vero e perfetto», identificato con il Logos del *Vangelo di Giovanni*, con una notevole profusione di allegorie, menzionando anche Caino, «giusto» assassino di un fratello contaminato dai sacrifici cruenti¹⁷⁷.

Un discorso analogo è riferibile alla figura di Manasse: non si tratta del figlio maggiore di Giuseppe, bensì del figlio e successore del re Ezechia¹⁷⁸, salito al trono all'età di dodici anni¹⁷⁹. Manasse è il «re empio» che eresse santuari idolatri negli «alti luoghi» ed un altare a Baal ed Ašera¹⁸⁰, costruì nei due cortili del tempio altari consacrati al culto degli astri, ed immolò nel fuoco uno dei suoi figli. La tradizione rabbinica, confluita in apocrifi quali l'*Ascensione di Isaia*, lo vuole complice di Samaēl nell'omicidio del profeta¹⁸¹. Un apocrifo giudeo-cristiano, la *Preghiera di Manasse*,

¹⁷² Ho approfondito questa tematica nel mio «Le Acque del Drago», p. 8 e n. 17.

¹⁷³ Cfr. TESTA, coll. 361-362.

¹⁷⁴ Cfr. *Gen.* 4, 4; vd. anche GLENTHØJ, *Cain and Abel*, pp. 11 ss.

¹⁷⁵ Cfr. *Epiph. Pan. haer.* 38, 1, 2 ss.; *Ir. Adv. haer.* I, 31, 1; *Ps.-Tert.* 2, 5-6.

¹⁷⁶ Cfr. *Gen.* 4, 2.

¹⁷⁷ Cfr. *Hipp. Ref.* V, 16, 8 (ed. P. Wendland [Leipzig 1916] II, p. 112, 18 ss.).

¹⁷⁸ Cfr. anche C.D. EVANS, «Manasseh, King of Judah», in D.N. FREEDMAN ET ALII (eds.), *The Anchor Bible Dictionary*, IV, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1992, pp. 496a-499b.

¹⁷⁹ Cfr. *II Cron.* 33, 1-20.

¹⁸⁰ Cfr. *Giud.* 6, 25-28.

¹⁸¹ Cfr. BARC, pp. 136-137.

anch'esso al crocevia fra tradizioni aggadiche e influssi cristiani¹⁸², celebra però il suo pentimento¹⁸³, creando i presupposti per una interpretazione messianica della vicenda. In questa ermeneutica si colloca il personaggio di Anasses, probabile corruttela di Manasse, che nella sethiana *Parafrasi di Sēm* è la Luce infinita attraverso cui il ΝΟΥΣ può separarsi dalla Tenebra¹⁸⁴.

Faraone, titolo generico del sovrano d'Egitto oppressore degli Ebrei, è un personaggio condannato senza possibilità d'appello. Come è possibile una sua prefigurazione messianica? Negli gnostici, in particolare nelle cerchie ofitico-sethiane quali i Perati o i Naasseni, l'Egitto è immagine del mondo materiale, tenebroso: uscire dall'Egitto è quindi sortire dal corpo per ascendere in cielo¹⁸⁵. Un itinerario di liberazione reso attuabile proprio dalla caparbia del Faraone¹⁸⁶: per suo tramite è possibile il riscatto del popolo ebraico dall'Egitto¹⁸⁷, come attraverso l'oppressione cieca degli ebrei è resa fattibile la loro salvezza dal cosmo.

L'ultimo personaggio messianico, Zorobabele, è quello dai risvolti più enigmatici: l'ebraico *Zərubbābel* rinvia all'accadico *Zēr-bābili*, «germoglio di Babele», nome di origine mesopotamica. Nato durante l'esilio e ritornato in Palestina¹⁸⁸, Zorobabele fu principe di Giuda e governatore di Gerusalemme al tempo di Dario. Il profeta Aggeo lo considerò l'antesignano del Messia¹⁸⁹ quale eletto di Yahweh Šōbāot¹⁹⁰. In queste vesti lo troviamo rappresentato nel nostro testo. Il nome ha però subito una ulteriore *interpretatio esoterica* da parte dei Ḥewyāyē: il Messia si sarebbe congiunto con l'angelo

¹⁸² Cfr. la «Introduzione» alla *Preghiera di Manasse* in P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, III (Biblica Testi e studi 7), Brescia 1999, pp. 539-540; vd. anche J.H. CHARLESWORTH, «Manasseh, Prayer of», in FREEDMAN ET ALII, *The Anchor Bible Dictionary*, IV, pp. 499b-500a.

¹⁸³ Già presente però nell'Antico Testamento: cfr. *II Cron.* 33, 12-13.

¹⁸⁴ *Par. Sēm* VII, 11, 22; cfr. anche R. CHARRON, *Concordance des textes de Nag Hammadi. Le Codex VII* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi – Section «Concordances» 1), Sainte-Foy (Canada)-Louvain-Paris 1992, p. 693.

¹⁸⁵ Cfr. ad es. *Hipp. Ref.* V, 7, 39; V, 8, 2-3.

¹⁸⁶ Cfr. *Es.* 14, 5.

¹⁸⁷ Vd. anche quanto dice J.-C. PICARD, *Le Continent Apocryphe: Essay sur les littératures apocryphes juive et chrétienne* (Instrumenta Patristica XXXVI), Steenbrugge-Turnhout 1999, p. 124; importanti rilievi su come questa tradizione «gnostica» si sia comunicata all'Islām si trovano nel lavoro di R. TOTTOLI, «Il Faraone nelle tradizioni islamiche: alcune note in margine alla questione della sua conversione», in *Quaderni di Studi Arabi*, 14 (1996), pp. 19-30.

¹⁸⁸ Cfr. *Esd.* 2, 2.

¹⁸⁹ Cfr. *Ag.* 2, 20-23.

¹⁹⁰ Per l'epiteto cfr. in partic. M. LIVERANI, «La preistoria dell'epiteto “Yahweh šēbā'ōt”», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 17 (1967), pp. 331-334; e la precisa sintesi di T.N.D. METTINGER, «Yahweh Zebaoth», in *DDD*, coll. 1730-1740.

androgino del quinto cielo, Babele, e Zorobabele, scomposto nel siriano *zar'āh lbabel*, colui «che inseminò Babele», sarebbe la trascrizione etimologica dell'evento.

L'unione con una entità angelica androgina ricorre sovente nella letteratura gnostica: convenzionalmente l'episodio passa sotto il nome di «Seduzione degli Arconti»¹⁹¹; un mitologhema nel quale una creatura luminosa e celeste appare in sembianze androgine e seducenti per suscitare il desiderio delle potenze delle Tenebre. Nello *Scriptum sine Titulo*, per citare un testo fra tanti, il mitologhema è elaborato in due diverse versioni; differenti livelli di androginità (spirituale, psichica e corporea) spiegano i molteplici modi in cui si esprime il difficile rapporto tra uomo, cosmo e divinità. Le modalità attraverso cui il mondo trascendente si disvela alla mente dell'uomo sono varie e complesse, agli gnostici serve un modello costante, applicabile però ai diversi livelli di realtà. Pronoia, sposa del Demiurgo omicida, desidera l'angelo apparso in cielo, l'Adamo di Luce; la sua passione coagulata, cioè il suo sangue effuso in terra, genera una creatura androgina, l'Eros della mitologia greca¹⁹². A questa prima spiegazione dell'androginità divina nello *Scriptum sine Titulo* fa seguito più avanti la descrizione della nascita dell'uomo androgino, l'Adamo di *Genesi* 1, 27: una goccia luminosa scaturita dalla Sophia celeste feconda le acque abissali; in esse si rivela l'androgino iniziale, che assume dapprima un corpo femminile, immagine della Madre celeste, poi, dopo dodici mesi, si manifesta in sembianze bisessuali. L'involucro femminile che precede la dodecade di incubazione è la madre corporea, Eva Zoē, l'Eva vivente, madre e datrice di vita. L'essere perfezionato è l'Adamo somatico, androgino, in completa balia delle potenze arcontiche: egli è il θηρίον, l'animale, la «bestia» edenica utilizzata dalle forze demoniche per sedurre e traviare le creature del nostro mondo¹⁹³.

Tornando all'etimologia di Zorobabele, è interessante capire come le figure bibliche vengano reinterpretate dagli gnostici. Una prassi consueta nello gnosticismo antico, se si pensa che quella locuzione *zar'ah*, «inseminò» (vd. il verbo *zra'* «seminare»), da cui *zar'ā*, «seme»¹⁹⁴, sembra affiorare in uno dei «tre nomi eccelsi», οἱ τρεῖς ὑπέργκοι λόγοι, che secondo gli gnostici Naasseni designano le tre modalità di

¹⁹¹ Per un approfondimento bibliografico mi permetto di rinviare al mio, pur limitato, «L' *Anima viva* e la Seduzione degli Arconti», pp. 177 ss.

¹⁹² Cfr. *Orig. Mund.* II, 108, 15-109, 2.

¹⁹³ *Ibid.*, II, 113, 22 ss.

¹⁹⁴ Cfr. BROCKELMANN, p. 207a.

esistenza in cui si manifesta l'androginia dell'Anthrōpos: Καυλακαῦ, Σαυλασαῦ, Ζεησάρ¹⁹⁵.

I tre misteriosi nomi provengono dalla pericope di *Isaia* 28, 10. Il primo a riferirne una possibile etimologia, forse di origine ebraica, è l'eresiologo Epifanio di Salamina, secondo cui Kaulakau significherebbe «speranza su speranza», Saulasau «tribolazione su tribolazione» e Zeēsar «aspetta ancora un po'»¹⁹⁶; ma è probabile che i nomi siano stati reinterpretati dai Naasseni in chiave arameofona. Secondo i Naasseni i tre nomi esemplificano i tre stadi della vita dell'Anthrōpos eidetico «gettato», «scagliato» nel sogno del nostro mondo e in esso anelante il ritorno alla dimora celeste. Kaulakau è evocato anche dai Nicolaiti di Epifanio¹⁹⁷ e dal Basilide di Ireneo¹⁹⁸, che in margine ad un manoscritto glossa *Caulagau deum*¹⁹⁹.

Se l'ipotesi arameofona ha qualche fondamento, *Kaulakau* potrebbe essere un composto a partire dalla radice √KLL, «completare, perfezionare», ma anche «incoronare»; non a caso il diadema glorioso che nella gnosi mandea cinge il capo degli eletti è la *klila* (< accadico *kitīlu*)²⁰⁰. Un significativo riscontro è nel siriano *kwlī*, *kaūlalā*, «compimento, perfezione»²⁰¹. *Kaulakau* esprime quindi appieno la dimensione perfetta e totale in cui alberga l'Anthrōpos originario. La fase dell'estraniazione divina dell'Anthropos è resa dai Naasseni con il termine *Saulasau*, nome dell'Uomo κάτω θνητός, esiliato nel cosmo arcontico: è probabile si tratti di un composto a partire dalla radice √SL', «rifiutare, rigettare, respingere, avere in abominio»²⁰²; si veda a questo proposito il siriano *swly*, *sūlayā*, «rifiuto, deiezione, scarto»²⁰³. La parola esprime quindi efficacemente la condizione di oblio seguita all'estromissione dal πλήρωμα dell'Uomo primordiale. Infine il nostro Zeēsar trascrive forse un composto a partire dal siriano *zar* ā, «seme» ipotesi plausibile, dal momento che nel testo di *Isaia* 28, 10 il nome è trascritto ܙܪܐܘܢܐ. Nel pensiero naasseno Zeēsar esprime appunto l'anelito verso l'alto, lo scorrere del flusso seminale a ritroso, verso le regioni superiori, il fluire del Giordano,

¹⁹⁵ Cfr. Hipp. *Ref.* V, 8, 4 (M, p. 89, 20-21).

¹⁹⁶ Cfr. Epiph. *Pan. haer.* 25, 4, 1.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 25, 4, 6.

¹⁹⁸ Cfr. Ir. *Adv. haer.* I, 25, 5-6 (ed. W.W. Harvey [Cambridge 1857] I, p. 202).

¹⁹⁹ Cfr. HARVEY I, p. 201 n. 4.

²⁰⁰ Cfr. DROWER-MACUCH, p. 217a.

²⁰¹ Cfr. J. PAYNE SMITH (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903 (repr. 1985), p. 214b.

²⁰² *Ibid.*, p. 378a-b.

²⁰³ *Ibid.*, p. 365b.

lo Yardna dei Mandei, il fiume luminoso che dall'alto dei luoghi della Grande Luce, dalla Prima Vita, *hiia qadmaia rba*, scorre in basso nei mondi opachi e tenebrosi.

La notizia sui Serpentarî si chiude annunciando il secondo Avvento di Gesù: da un luogo ai margini della terra il Messia si manifesterà solo dopo l'apparizione del *Mšīḥā daggāla*, dell'Impostore. Sembra il germe di un'idea che avrà molta fortuna nell'esoterismo e nella profetologia islamici: dal centro della posterità spirituale, il *quṭb*, il «polo», il *quṭb al-ġawt*, il «polo supremo»²⁰⁴ apice dell'universo, giunge il Maḥdī, il Messia finale, la cui manifestazione è anticipata dall'azione contrastiva del *Dağğāl*, l'Impostore²⁰⁵. Nella dottrina dei Ḥewyāyē di Teodoro bar Kōnī troviamo teorizzato tutto ciò: il Cristo e l'Anticristo coincidono nella medesima persona, ma vivono in modalità di esistenza differenti; perché giunga la pienezza dei tempi è necessario che prima del Messia si riveli l'Impostore; passati mille anni, dice *Apocalisse* 20, 7, si compie il κατέχων ed il Drago satanico verrà liberato per sedurre e annientare le nazioni. Quando il Cristo si rivela nel mondo diventa il suo opposto²⁰⁶: l'Impostore precede il Messia perché le due figure coincidono spiritualmente, ma si manifestano in livelli diversi di consapevolezza.

Il dualismo tra Luce e Tenebra o la triadicità di Luce, πνεῦμα e Tenebre esprimono nella gnosi antica le differenti modalità di esistenza in cui si manifesta la coscienza salvifica. Queste idee sembrano rielaborate dai Ḥewyāyē in una originale prospettiva escatologica nella quale il dualismo cosmico è interiorizzato in una dimensione antroposofica.

La molteplicità di temi mitologici coevi non solo al nostro testo, ma alla totalità degli scritti gnostici, presuppone una dottrina modulata su frequenze espressive esito di una variegata e complessa stratificazione culturale. La gnosi dei Serpentarî testimonia

²⁰⁴ Cfr. in partic. M. PEREGO, *Le Parole del Sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*, Milano 1998, p. 195a-b.

²⁰⁵ Cfr. H. ALGAR, «Dajjāl», in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, IV, pp. 603a-606b; E.J. JENKINSON, «The Moslem Anti-Christ Legend», in *The Muslim World*, 20 (1930), pp. 50-55; in partic. PEREGO, *Le Parole del Sufismo*, p. 68b; e R. GUÉNON, *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Milano 1982, p. 264; il prof. Roberto Tottoli sta dedicando all'argomento una serie di importanti ricerche di prossima pubblicazione.

²⁰⁶ Cfr. anche il mio «Le Acque del Caos. Spazio, tenebre e tempo tra gnosticismo e mandeismo», in AA.VV., *Atti del Convegno «Immaginario, Territorio, Paesaggio»*, Piazza al Serchio (LU) 9 dicembre 2000 («Tradizioni Popolari» I/1), Köln-Lucca 2002, p. 75.

quindi come il mondo aramaico²⁰⁷ sia il sostrato ideale in cui differenti tradizioni religiose, dalla misteriosofia ellenistica al sincretismo iranico-mesopotamico, trovano un vitale strumento di propagazione²⁰⁸.

²⁰⁷ Per un approfondimento mi permetto di rinviare al mio «Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica», di imminente pubblicazione nella *Rivista degli Studi Orientali*.

²⁰⁸ Ringrazio ancora la dr.ssa Emanuela Turri per l'aiuto prestato.

Principali abbreviazioni:

- BARC = B. BARC, «Samaël – Saklas – Yaldabaōth. Recherche sur la genèse d'un mythe gnostique», in Id. (ed.), *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978) (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi – Section «Études» 1), Québec (Canada)-Louvain 1981, pp. 123-150.
- BROCKELMANN = K. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, Halle an der Saale 1928 (repr. Hildesheim-New York 1995).
- DDD = K. VAN DER TOORN-B. BECKING-P.W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-New York-Köln 1995.
- DROWER-MACUCH = E.S. DROWER-R. MACUCH, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963.
- GERÖ = S. GERÖ, «Ophite Gnosticism according to Theodore bar Koni's Liber Scholiorum», in H.J.W. DRIJVERS ET ALII (eds.), *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature* (Orientalia Christiana Analecta 229), Roma 1987, pp. 265-274.
- GLNT = G. KITTEL-G. FRIEDRICH (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, edizione italiana a cura di F. Montagnini-G. Scarpato-O. Soffritti, Brescia 1965-.
- LIMC = AA.VV., *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1984-.
- Mir. Man.* = W.B. Henning-F.C. Andreas (Hrsg.), *Mitteliranische Manichäica aus Chinesisch-Turkestan*, I-III, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften in Berlin*, Phil.-Hist. Klasse, 1932-1934 (repr. in W.B. HENNING, *Selected Papers*, I [*Acta Iranica*, Hommages et Opera Minora, V/14], Téhéran-Liège 1975).
- TESTA = E. TESTA, *Nomi personali semitici. Biblici Angelici Profani. Studio filologico e comparativo*, Assisi 1994.