

LA GNOSI E LA TRAS MUTAZIONE DEL TEMPO *Appunti sul sincretismo iranico-mesopotamico*

EZIO ALBRILE

*In chaldaea furono savi che sapeano
di strolomia e ivi ee saba e tarsia e
arabia e di queste tre contrade veno-
no i maggi ad adorare Christo in gie-
rusalem per lo segno della istella e
lae cresce la mira e lo incienso.
(Gautier de Metz, *Imago Mundi*)*

I. *La visione dei Magi*

In alcuni importanti passi, il *Milione* di Marco Polo¹ raccoglie una tradizione sull'Epifania di Gesù assai suggestiva, che è la prova di una precisa interferenza tra pensiero iranico preislamico (mazdeo-zurvanita) e l'episodio dell'adorazione di Gesù Bambino da parte dei tre Re Magi².

Nel *Milione*, Marco Polo racconta che nella città di Sāwah (Sava, Seuwa) si trovavano sepolti, uno accanto all'altro, in grandi e belle sepolture, i tre Re: i loro corpi apparivano integri a tal punto che conservavano addirittura capelli e barba. Marco, impressionato, domanda alle genti del posto chi fossero, ma non riesce ad avere notizie sufficienti. Gli dicono solo che i tre corpi

¹ Capitoli XXXI-XXXII; cfr. *Leggende* pp.81-83; colgo anche l'occasione per ringraziare il Prof. Fabrizio Pennacchietti per la sempre grande disponibilità e cortesia: senza il suo aiuto questo scritto non avrebbe visto la luce.

² Cfr. Bussagli pp.93 ss.; la tesi iranico-zurvanita è sostenuta con forza da Geo Widengren (cfr. *Religionen* pp.207 ss.; *Iranisch* pp.66 ss.); più cauto è J.Duchesne-Guillemin, che all'argomento ha dedicato una svariata serie di lavori, di questi si vd. in partic. DG, *Drei Weisen* (tradotto in italiano senza l'ausilio delle note come *I Magi di Betlemme nelle Tradizioni Occidentali*, (Le Conferenze dell'Univ. Cattolica - Sez. Storica), Milano, 1966); DG, *Jesus*; e DG, *Wise Men*.

appartenevano a tre sovrani dei tempi passati, anticamente seppelliti a Sāwah. Il veneziano, che è giustamente incuriosito, ma che non ha riconosciuto in quelle spoglie i tre Re Magi, seguita a domandare e, proseguendo oltre nel suo cammino, a tre giorni di distanza da Sāwah giunge ad un castello. Qui gli abitanti gli raccontano che «anticamente tre loro re della contrada, andarono ad adorare un profeta che era nato» e portarono tre offerte – oro, incenso e mirra – «per conoscere se questo profeta era un dio, un re terreno o un taumaturgo»³.

Il racconto di Marco Polo prosegue con la descrizione della visita dei Magi a Gesù Bambino, e specifica che il primo ad avvicinarsi fu il più giovane dei Magi, cioè Gaspare (< *Gondhofares* < medio-iranico *Gundafarr* < avestico *Vindi.x^varənah* < antico-persiano *Vi(n)da(h)farnah*⁴, «Possessore della forza luminosa»), il quale vide il Bambino come un giovane della sua età. Così, uscendo dalla capanna, manifestò la sua profonda meraviglia. Entrò allora quello di mezza età e vide il Bimbo come un uomo maturo. Per ultimo entrò il più vecchio dei tre Re Magi, e quello che era accaduto agli altri due accadde anche a lui, sicché uscì molto pensieroso. Quando i tre furono riuniti, ognuno raccontò agli altri quello che aveva visto e tutti si meravigliarono molto. Perciò decisero di entrare nella capanna insieme, e così facendo essi videro il Bambino nella sua età vera, cioè di tredici giorni; quindi lo adorarono offrendogli in dono oro, incenso e mirra: il Bambino accettò i tre doni e diede loro un piccolo scrigno chiuso. Dopodiché i tre Magi se ne andarono e ritornarono al loro paese. Il racconto prosegue con la storia dello scrigno e del dono che esso conteneva: era una pietra, e con quel segno Gesù voleva incitarli ad essere fermi come pietre nella fede, poiché egli si era rivelato quale «dio, re terrestre e taumaturgo (*mire*)». Ma i Magi non capirono il significato del dono, e gettarono la pietra in un pozzo: scese allora dal cielo un fuoco inestinguibile⁵ che

³ Letteralmente *mire*, termine antico-francese il quale oltre ad offrire un interessante gioco e scambio semantico con il terzo dono, cioè la *mirra*, precisa la funzione soteriologica del Cristo quale «medico» e φάρμακον; così anche Bussagli p.94 e 101; vd. inoltre *Leggende* pp.91-95.

⁴ Cfr. HZ III p.449 n.431; il passaggio *gu-* < *vi-* secondo W. Sundermann testimonia la forma sistematica di questo nome (cfr. *Kratylos*, 33(1988), p.90); su tutta questa problematica cfr. anche Bussagli pp.63 ss.

⁵ La metafora del fuoco che scaturisce da una pietra la troviamo elaborata, in un contesto abbastanza oscuro, in un trattato gnostico-sethiano di

essi, sbalorditi e pentiti, presero con sé conservandolo in una chiesa (!).

In questo sincretismo sorgivo tra culto del fuoco e Cristianesimo è importante rilevare come Marco Polo chiami il castello dove gli vengono date le spiegazioni riguardanti le tombe dei Re Magi con il nome di *Cala Ataperistan*, che è la distorsione (con ogni probabilità dovuta alla dettatura fatta da Marco a Rustichello) del neopersiano *Qal'ah-i Ātašparastan*, «Fortezza degli Adoratori del Fuoco»⁶, dove il termine *ātaš* (medio-iranico *ātaxš*, avestico *ātar-*) indica il fuoco sacro della liturgia mazdeo-zoroastriana⁷.

Ora, la visione del Bambino nelle quattro differenti età – cioè giovinezza, maturità, vecchiaia e, infine, primissima infanzia – non è stata capita dalla maggior parte dei commentatori del *Milione*: il Ramusio elimina tranquillamente il passo, e altrettanto fa P. Francesco Pipino nella sua traduzione latina portata a termine nei primi anni del XIV sec., mentre altri, molto più recenti, la considerano alla stregua di una «favola infantile». In realtà il racconto poliano è la prova inequivocabile dell'interferenza tra la religiosità-mazdeo-zurvanita⁸ e la tra-

Nag-Hammadi, il *Vangelo di Tomaso* (*logion* 13): «Tomaso gli rispose [a Gesù]: 'Maestro, la mia bocca è assolutamente incapace di dire a chi sei simile'. Gesù gli disse: 'Io non sono il tuo maestro, giacché hai bevuto e ti sei inebriato alla fonte gorgogliante che io ho misurato'. E lo prese in disparte e gli disse tre parole. Allorché Tomaso ritornò dai suoi compagni, questi gli domandarono: 'Che cosa ti ha detto Gesù?'. Tomaso rispose: 'Se vi dicessi una delle parole che egli mi ha detto, voi dareste mano alle pietre per lapidarmi e dalle pietre uscirebbe fuoco e vi brucerebbe'.» (*Ev. Thom.* II,35,1-14); su questo *logion* gnostico, vd. anche la nota 165 del mio lavoro «... in principiis lucem fuisse ac tenebras». *Creazione, caduta e rigenerazione spirituale in alcuni testi gnostici*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* (A.I.O.N.), Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico, Sezione Filologico-Letteraria, 17 (1995), p. 147.

⁶ Cfr. in partic. A.V.W. Jackson, *The Magi in Marco Polo and the Cities in Persia from which they came to worship the Infant Christ*, in *Journal of the American Oriental Society*, 35(1905), pp.79-83; *Leggende* pp.83 ss.; Puech pp.131-132; *HZ* III p.454.

⁷ Cfr. M.Boyce, *Ātaš*, in *EI* III, pp.1-5; id., *Ādur* (*Ādur Burzēn-Mihr, Ādur Farnbāg, Ādur Gušnasp*), in *EI* I, pp.471 ss.; vd. anche della stessa *Ātaš-zōhr and āb-zōhr*, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1966, pp.100-118.

⁸ Sullo Zurvanismo vd. in partic. l'insuperato ZZZ; si cfr. anche la recente trattazione di Gh.Gnoli (*L'Évolution du Dualisme Iranien et le Problème Zurvanite*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 201(1984), pp.115-138) *contra*

dizione sui Magi evangelici. Tradizione che – in forma più o meno leggendaria – si conserva anche nella cultura persiana islamizzata, con un'eco ed una persistenza, come ha dimostrato Gianroberto Scarcia in alcuni magistrali lavori⁹, molto più ampie di quanto si potesse immaginare riferendosi unicamente alla scarna notizia di *Matteo II*, 1-12.

Nel rivelarsi ai Magi nell'aspetto di quattro diverse età (infanzia, giovinezza, maturità e vecchiaia) il Cristo ripete la quadruplicata incarnazione del dio del Tempo infinito, *Zrvan akarana* (pahlavico *Zurvān* o *Zaman akanārak*), il cui culto è una costante nella religiosità iranica di epoca sassanide¹⁰. Leonardo Olschki notava infatti a suo tempo¹¹ come per i Padri Armeni e Siri la corrente zurvanita rappresentasse il tratto più caratteristico della religione dei Magi.

Tutte le fonti antiche concordano nel considerare *Zurvān* un'entità – talora personificata per renderla visibile e comprensibile – che non è solo il principio supremo da cui deriva il cosmo, bensì il disvelamento di una tetrade: essa è composta dallo stesso *Zurvān*, il Tempo deificato, o dalle sue manifestazioni consustanziali raggruppate in una triade di ipostasi personificate come entità viventi. Tra le fonti che parlano di questa differenziazione di *Zurvān*, certamente la più importante è il *Ketābā d-'eskōlyōn*, il «Libro degli Scolî» del siro Teodoro bar Kōni. Nella *Mimrā* dedicata alla confutazione di una serie di dottrine eretiche, il Padre nestoriano si scaglia con veemenza con-

la tesi riduzionistica zaehneriana che vede nello Zurvanismo nient'altro che una sorta di «eresia» zoroastriana (cfr. ZSD pp.265 ss.; R.C.Zaehner, *Postscript to Zurvan*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17(1955), pp.237-243).

⁹ Cfr. G.Scarcia, *Kuh-e Khwāgè: forme attuali del mahdismo iranico*, in *Oriente Moderno*, 53(1973), pp.755-764; id., *I Magi Afghanizzati*, in Gh.Gnoli-L.Lancioti (cur.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, (Serie Orientale Roma LVI,3), IsMEO, Roma, 1988, pp.1295-1304; che sono due tra i più significativi studi con i quali lo Scarcia prosegue e integra la vastissima indagine sui Magi evangelici iniziata dal Monneret de Villard nel suo *Leggende*; da rilevare infine il suggestivo metodo comparativo utilizzato dallo Scarcia nei suoi lavori, sospeso tra poesia e *religionsgeschichte*.

¹⁰ Cfr. ancora Gh.Gnoli, *Zurvanism*, in M.Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, XV, New York, 1987, pp.595-596, che ipotizza lo Zurvanismo quale «religiosità interna» alla dottrina mazdeo-zoroastriana che attraverso una trama esoterica complessa si dispiega nella storia iranica dal periodo achemenide sino a quello sassanide.

¹¹ Cfr. Olschki *passim*.

tro la religione di Zoroastro, che egli significativamente identifica con il sistema zurvanita:

*hn' dyn m'qm' wmpł' 'hrny'yt
w'hrny'yt 'stny lwqbl d'hl't 'lh' wlvqdm
s'm 'rb'' rys' 'yk 'rb'' 'št'wks'
'šwqr wpršwqr wzrwqr wzrwn*

«Questo perverso e ingannatore [= Zoroastro], nella sua follia oltraggiò in diversi modi il timore di Dio. Egli pose all'inizio quattro principî in forma di quattro elementi: Ašōqar, Paršōqar [Frašōqar], Zarōqar e Zurvān»¹².

Oltre alla curiosa notizia secondo la quale Zoroastro/Zaraduhšt proverrebbe dalla Samaria¹³ – come il «Padre di tutte le eresie» Simon Mago – Teodoro bar Kōni riporta in maniera precisa le tre ipostasi del credo zurvanita: *Ašōqar*, *Frašōqar* e *Zarōqar*, tre nomi iranici che l'eresiologo trascrive puntualmente¹⁴, e che coincidono in tutte le fonti siriane che parlano della tetramorfia di Zurvān¹⁵. Questi nomi, Ašōqar, Frašōqar, Zarōqar, esprimono i tre stadi della vita in cui lo *Zurvān akanārak* riversa il suo potere. Sul loro significato si sono pronunciati il Widengren¹⁶ e lo Zaehner¹⁷, entrambi riassumendo e facendo proprie le ricerche del Nyberg¹⁸ e del Benveniste¹⁹: il punto di partenza della loro interpretazione un passo di *Yašt* XIV,28 dove compaiono una serie di epiteti simili riferiti al Marte/Eracle iranico²⁰ *Vərəθrayna*, che in ordine sono:

¹² *Liber schol.* Mimrā XI,13 (= CSCO 69 (Syri 26), p.296,3-6 (testo, ed. Scher); CSCO 432 (Syri 188), p.221 (trad. Hespel-Dragnet)).

¹³ *Ibid.*, p.295,22 ss. (testo); p.220 (trad.).

¹⁴ Cfr. anche *HZ* III p.455.

¹⁵ Cfr. *ZZD* p.219 e n.3.

¹⁶ Cfr. Widengren, *Hochgott* pp.267-268.

¹⁷ Cfr. *ZZD* pp.219 ss.

¹⁸ Cfr. H.S. Nyberg, *Questions de Cosmogonie et de Cosmologie Mazdēenne*, Pt.II, in *Journal Asiatique*, 219 (1931), pp.44 ss., ed in partic. p.90.

¹⁹ Cfr. É. Benveniste, *Le Témoignage de Théodore bar Khonay sur le Zoroastrisme*, in *Le Monde Oriental*, 26/27(1932-1933), pp.170-215.

²⁰ Cfr. in partic. G. Scarcia, *Ricognizione a Shimbār. Note sull'Eracle iranico*, in *Oriens Antiquus*, 18(1979), pp.255-275; id., *Heracles-Verethragna and the Mī'rāj of Rustam*, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.*, 37

- 1 *aršōkarəm* > *a(r)šōkar* «che rende virile»
 2 *maršōkarəm* > *maršōkar* «che rende vecchio»
 3 *frašōkarəm* > *frašōkar* «che perfeziona,
 che rende eccellente»

Tale sequenza viene poi sovrapposta a quella di Teodoro bar Kōni:

- 1 *ašōqar* < *a(r)šōkar*
 3 *frašōqar* < *frašōkar*
 2 *zarōqar* < *maršōkar*

Si nota subito che qualcosa non va: innanzi tutto *frašōqar* < *frašō.kərəti* < *frašōkarəm*, cioè la seconda ipostasi di Zurvān, risulta essere la terza di *Vərəθrayna* nel sopracitato *Yašt*. Si potrebbe ipotizzare un errore di trascrizione della sequenza da parte del Padre nestoriano (peraltro incomprensibile vista la coerenza di tutte le fonti siriane sullo Zurvanismo), ma esiste un ostacolo più consistente, rappresentato dalla presunta coincidenza tra *zarōqar* e *maršōkar*: lo Zaehner riferendosi alle ricerche del Benveniste, risolve il problema sostenendo che *zarōqar* «must be connected with the root *zar-* 'to grow old', and the equivalent *maršōkarəm* of Yt. 14.28 is derived by Benveniste (l.c.) from the root *marz-* 'to rub (away)'. Ergo *Zarōqar* is the genius who brings on old age and physical decay. Thus we have the three gods corresponding to the three decisive moments in the life of the Cosmos – its conception, its birth, and its passing away»²¹. Secondo lo Zaehner in *Zarōqar* < *Maršōkar* confluirebbero i due significati di «vecchiaia» e di «cancellazione» e «dissoluzione» del cosmo, terza fase del ciclo che comprendo giovinezza (*Ašōqar*), pieno fulgore della maturità (*Frašōqar*), e quindi preludio al riassorbimento nell'infinito ed eterno Zurvān.

La radice *zar-* è indubbiamente connessa a Zurvān: il nome *Zarvagar* («Colui che fa invecchiare») è uno dei sette epiteti di

(1983), pp.85-109; ai quali si aggiunga l'importante E.Morano, *Contributi all'interpretazione della bilingue greco-partica dell'Eracle di Seleucia*, in Gh.Gnoli-A.Panaino (eds.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*, Pt.I: *Old and Middle Iranian Studies*, (Serie Orientale Roma, LXVII,1), IsMEO, Roma, 1990, pp.229-238 + 2 tav., per l'identificazione tra Tir-Hermes-Mercurio e Apollo.

²¹ ZD p.223.

Zurvān nella *Rivāyat* persiana di Hormazyār²², inoltre sono noti i legami tra Zurvān e lo *Zāl-e zār* dello *Šah-nāmāh* di Firdusi²³. Parecchie perplessità suscita invece l'identificazione di *maršōkarām* > *maršōkar* > *zarōqar*²⁴. In realtà esiste un'altra possibilità di spiegazione, che parte da presupposti etimologici sostanzialmente diversi.

C'è un passo suggestivo nell'*Ardā Virāz Nāmak*, in cui Ardā Virāz, durante la sua esperienza estatico-visionaria²⁵, vede i pii ed i giusti seduti «su troni e tessuti dorati», *pat gāh u vastarg i zarrēn-kart*²⁶. Ora, il termine che qui ci interessa è *zarrēn-kart* (dove *zarr* = oro)²⁷, che rimanda all'avestico *zaranyō.kərāta* con il significato di «aus Gold gefertigt»²⁸; allo stesso modo *zarrēn-kart* è ancora alla base del neopersiano *zar-kār*, dove *zar* sta sempre a significare «oro»²⁹. Sembrerebbe quindi plausibile il legame tra *zarrēn-kart* < *zaranyō.kərāta* < *zaranyōkarām/zarōnakarām*³⁰ e *zarōqar*, con il significato di «colui che rende aureo», «che fa splendere (come l'oro)». Il che si armonizza perfettamente con l'idea della *rubedo* del cosmo che segue il *fraš(a)gird* e l'instaurarsi del *tan i pasēn*, il Corpo Finale: *zaranyōkarām/zarōnakarām*

²² Cfr. R.C.Zaehner, *Zurvanica I*, in *Bulletin of the School of Oriental (ad African) Studies*, 9(1937-39), p.311 e n.III (c) p.320, lo Zaehner continua ad identificare questo *Zarvagār* con *Zarōqar*.

²³ Cfr. S.Wikander, *Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde*, in *La Nouvelle Clio*, 2(1950), pp.324-326; H.W.Bailey, *Indo-Iranian Studies*, in *Transactions of the Philological Society*; 1953, pp.33 ss.; Gh. Gnoli, *Ricerche Storiche sul Sistan Antico*, (Report and Memoirs X), IsMEO, Roma, 1967, p.122; G.Scarcia, *Zurvanismo Subcaucasico*, in AA.VV., *Zurvān e Muḥammad. Comunicazioni iranistiche e islamistiche presentate al Primo Simposio Internazionale di Cultura Transcaucasica*, (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia 2), Venezia, 1979, pp.15-21.

²⁴ L'identificazione è accettata e seguita anche dal Bussagli pp.95-96.

²⁵ Su questo vd. in partic. Gh.Gnoli, *Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Virāz*, in Gh. Gnoli-A.V. Rossi (cur.), *Iranica*, (IUO - Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor X*), Napoli, 1979, pp.387-452; è inoltre imminente un poderoso lavoro di Andrea Piras sulla *visio gathica* e *avestica* che apparirà in *Studia Iranica* 1998.

²⁶ AVN IX,3, ed. M.Haug and E.W.West, *The Book of Arda Viraf*, Bombay-London, 1872 (repr. Amsterdam, 1971), p.27 (testo), p.158 (trad.); cfr. anche Wikander p.43.

²⁷ Cfr. *MP* p.229b.

²⁸ *AirWb* col.1678; cfr. anche *Vidēvdāt* XIX,31-32.

²⁹ Cfr. *MP* p.229b.

³⁰ Cfr. l'avestico *zarōna-*, "oro", in *AirWb* col.1680.

> *zarō(n)kar* > *zarōqar* rappresenta quindi il compimento escatologico, «l'età dell'oro» che è culmine, apoteosi delle ère cosmiche, prologo alla trasfigurazione ultima ed al riassorbimento nell'indifferenziato, infinito *Zurvān*, cioè preludio alla coagulazione ed al dissolvimento della sequenza temporale.

Le tre ipostasi rappresentano perciò sia il ciclo del tempo all'interno dell'eternità – che, per paradosso, è anche assenza di tempo – sia le fasi della vita nell'evolversi del mondo. Di fatto l'esistenza è protesa verso il τέλος, il Rinnovamento finale; ogni cosa risulta creata in vista del compimento escatologico, il quale, essendo il fine naturale del creato e della volontà di *Zurvān*, è in qualche modo implicito alla creazione stessa: *Ašōqar* presiede quindi alla concezione del cosmo, *Frašōqar* alla sua rigenerazione, *Zarōqar* alla sua trasfigurazione, *Zurvān* rappresenta il suo riassorbimento nell'infinito. Questa sequenza si manifesta sia a livello macrocosmico che microcosmico rivelandosi in differenti gradi e stati d'esistenza: Potenza, Sapienza, Spazio e Tempo, oppure come serie composta dagli elementi Terra, Acqua, Aria e Fuoco (che è *Zurvān*), o ancora come la serie greca riportata dallo Zaehner³¹ formata da αἶών – γένεσις – φθορά – παλιγγενεσία αἶών.

Se accettiamo la sequenza di *A(r)šōkar* – *Frašōkar* – *Zarō(n)kar*-*Zurvān* possiamo vedere come l'idea base sia la stessa: la genesi del finito dall'infinito, e la trasfigurazione del finito nell'eternità. È l'idea della manifestazione del Tempo-Spazio infinito – che ritroviamo nell'opposizione tra il *Pidar rōšn* *Zurvān* e la ὕλη nel mito manicheo – e del suo dissolversi ultimo nella quiete dell'inconoscibilità eterna.

II. *Lo splendore di Melchisedek*

Ma c'è dell'altro.

In due testi gnostici copti, il *Secondo Libro di Jeu* e la *Pistis Sophia*, compare quale attributo e *vox magica* di Melchisedek³² il nome *Zorokōthora*³³. Nel primo di questi testi, esso è menzio-

³¹ Cfr. *ZZD* p.225.

³² Sul ruolo e sulle funzioni di questo personaggio biblico nello Gnosticismo si vd. in partic. Gianotto pp.193 ss.

³³ Vd. le dizioni *Sorochata*, *Soroch Chata* e *Soyroch Chata*, quali possibi-

nato due volte all'interno di due preghiere che ricorrono nella celebrazione di riti battesimali³⁴. Lo scenario è quello di Gesù che dopo avere raccolto attorno a sé i discepoli e rivelato loro i segreti del Tesoro di Luce, descrive il lungo e difficile cammino che l'anima deve percorrere per raggiungere la salvezza. Uno dei primi passi sulla via della salvezza consiste nel ricevere i tre battesimi di acqua, di fuoco e dello Spirito Santo, che Gesù si appresta ad amministrare ai suoi discepoli. Questi riti purificano l'anima dai suoi peccati e le permettono di ascendere al Tesoro di Luce. Zorokōthora-Melchisedek è qui associato ai due battesimi di acqua e di fuoco – nel caso del terzo battesimo, quello dello Spirito Santo, egli non interviene – e la sua funzione è quella di portare l'acqua necessaria per il rito. Nel primo caso, l'intervento di Zorokōthora fa sì che il vino contenuto nelle giare che i discepoli avevano portato dalla Galilea insieme con altri oggetti rituali³⁵ si trasformi nell'acqua battesimale, episodio che in un certo senso rappresenta a livello simbolico il rovesciamento del miracolo delle nozze di Cana in *Giovanni II,1-11*.

L'opposizione tra acqua e vino che caratterizza il primo battesimo ha un significato simbolico particolare: nella mentalità gnostica la metafora del vino e dell'ubriachezza è infatti sovente utilizzata quale immagine del «sonno» dell'ignoranza³⁶, cioè dei vincoli che legano l'uomo alla ὕλη ed alla εἰμαρμένη. Nel secondo caso invece, Zorokōthora-Melchisedek reca in segreto «l'acqua del battesimo di fuoco della Vergine di Luce»³⁷: acqua e fuoco non sono qui intesi come elementi antitetici, ma vengono associati l'una all'altro, probabilmente perché entrambi richiamano in qualche modo l'idea della catarsi purificatoria. Nell'uno e nell'altro caso, comunque, il senso dell'intervento di Zorokōthora-Melchisedek sembra essere quello di assicurare l'efficacia dell'azione rituale, infatti l'eulogia si chiude con queste parole:

li varianti del nome, in A.M.Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, III: *Einleitung in koptische Zaubertexte*, Bruxelles, 1930, p.127 n.1; vd. anche M.Meyer-R.Smith (eds.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, New York-San Francisco, 1994, p.391 (glossario, con rimando ai testi 131 e 45, già studiati dal Kropp).

³⁴ Cfr. *II Jeu XLV* (pp.107,8-108,10); *XLVI* (pp.109,22-111,18).

³⁵ *Ibid.* *XLV* (pp.105,19-106,7).

³⁶ Cfr. H.Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist*, I: *Die mythologische Gnosis*, (FRLANT 51), Göttingen, 1954, pp.115 ss.

³⁷ *II Jeu XLVI* (p.110,10-12).

«Invia Zorokōthora perché rechi l'acqua del battesimo di fuoco della Vergine di Luce, affinché io possa battezzarvi i miei discepoli»³⁸.

Nell'altro testo, la *Pistis Sophia*, la figura di Zorokōthora-Melchisedek compare in due passi del quarto libro, all'interno di una lunga sequenza in cui Gesù rivela ai discepoli i nomi e le funzioni dei «Cinque Grandi Arconti» ed i tormenti che gli stessi infliggono alle anime prigioniere nei mondi delle sfere celesti, del destino e del firmamento, cioè nella parte inferiore e degradata del mondo del «miscuglio» (κερασμός)³⁹. Nel primo di essi, Zorokōthora-Melchisedek compare accanto a Jeu; entrambi sono presentati come entità del Mondo della Luce ed hanno un titolo proprio: Jeu è chiamato «colui che provvede», προνόητος, a tutti gli Arconti, gli dèi e le potenze che provengono dalla materia di Luce del Tesoro⁴⁰, mentre Zorokōthora-Melchisedek è definito quale πρεσβευτής «messaggero» di tutte le Luci che vengono purificate negli Arconti. La loro funzione è quella – ogni qual volta ricorre «la cifra ed il tempo del loro ordine»⁴¹ – di scendere nelle regioni degli Arconti per raccogliere le particelle di Luce, purificarle dai residui di ὕλη e trasferirle nel Tesoro di Luce. Ciò è possibile unicamente opprimendo gli Arconti e costringendoli ad espellere gli elementi luminosi che essi trattengono⁴². Jeu accompagna Zorokōthora-Melchisedek nelle fasi iniziali di questa missione nelle regioni degli Arconti, mentre il trasferimento finale delle particelle di Luce nel Tesoro spetta a Zorokōthora-Melchisedek⁴³.

³⁸ *Ibid.* XLVI (p. 111,1-3).

³⁹ Per una breve introduzione alla cosmografia della *Pistis Sophia*, cfr. L.Moraldi (cur.), *Testi Gnostici*, Torino, 1982, pp.479-481.

⁴⁰ Cfr. PS IV,139 (p.360,6-9).

⁴¹ *Ibid.* IV,139 (p.361,3-4).

⁴² Si tratta del mitologhema gnostico-manicheo della «Seduzione degli Arconti» in cui l'entità luminosa – sovente in forma androgina – sottrae la Luce alle creature demoniache per mezzo di uno stratagemma di natura sessuale; in PS I,25 (pp.34,25-35,1) troviamo ancora una chiara allusione a ciò, nel riferimento ai fluidi fisiologici (lacrime, sudore, respiro) immaginati quali veicoli «acquei» tramite cui la Luce fuoriesce dai mostruosi corpi degli Arconti; del mito della «Seduzione degli Arconti» ho trattato ancora nel mio lavoro cit. alla n.5, ed in un altro pubblicato in *Asprenas*, 44 (1997), pp. 163-194.

Le particelle di Luce che gli Arconti catturano e trattengono, di fatto corrispondono alle anime che per le colpe commesse nella vita terrena sono imprigionate nelle regioni tenebrose. Ed è a questo livello che si svolge l'azione descritta nel secondo passo della *Pistis Sophia* preso in considerazione, dove «Zorokōthora-Melchisedek guarda dall'alto, ed il mondo con i monti si mette in movimento, e gli Arconti sono presi da agitazione»⁴⁴: al turbamento ed allo sconcerto delle potenze arcontiche segue la distruzione ed il dissolvimento delle regioni di Hekate, la divinità che governa questa sorta di inferno celeste⁴⁵. Tale funzione soteriologica di Zorokōthora-Melchisedek si definisce in relazione all'epiteto attribuitogli in numerosi passi della *Pistis Sophia*, dove è esplicitamente chiamato Παραλήμπτωρ, «Raccoglitore» della Luce:

«E quando giunge il tempo del numero di Melchisedek, il Grande *Paralēmtōr* della Luce, egli viene in mezzo agli Eoni e agli Arconti che sono legati nella Sfera e nella *Heimarménē*, ed estrae l'elemento puro della Luce da tutti gli Arconti degli Eoni, e da tutti gli Arconti di *Heimarménē* e da quelli della Sfera»⁴⁶.

L'allusione, già evidenziata precedentemente, alla «cifra» o al «numero del tempo» di Zorokōthora-Melchisedek allude sicuramente ad una ciclicità di manifestazione, probabilmente modulata sui ritmi zodiacali e planetari, essa provoca infatti quella «stimolazione»⁴⁷, ἐπισπουδαστής, che permette il recupero della Luce imprigionata nei corpi degli Arconti.

Vediamo ora di capire cosa significhi in realtà il nome Zorokōthora applicato al biblico Melchisedek.

⁴³ Cfr. anche Gianotto pp.224-225.

⁴⁴ PS IV,140 (pp.363,27-364,1).

⁴⁵ Per i paralleli con i *matarata*, gli «inferni celesti» della gnosi mandea, cfr. il mio *L'Estasi di Dinanukt. Teologia gnostica e sincretismo iranico-mesopotamico in prospettiva comparativa* in *Asprenas*, 46 (1999), pp. 211 ss.

⁴⁶ PS I-25 (p.34,13-21); vd. ancora PS I,25 (p.35,10-24); II,86 (pp.194,24-195,20); III,112 (p.291,14-23).

⁴⁷ Seguo l'interpretazione di Gianotto (p.228 n.84), ma dando alla parola un senso leggermente diverso.

Seguendo le linee di una ricostruzione ipotetica, *Zorokōthora* dovrebbe corrispondere all'aramaico **Zarūqāt-urā* con il significato di «La Brillante di Gloria» o «La Splendente di Luce»: **zarūqāt* è lo stato costruito di **zarūq*, termine di area mesopotamica derivante dalla radice ZRQ documentata nel mandaico *zarūq*⁴⁸ «splendere, brillare», nel siriano *zārqa* «glaucus, caeruleus»⁴⁹, e nell'arabo *azrāq* «blu, ceruleo»; la sua presenza è ipotizzata anche nel lessico ebraico⁵⁰ quale radice secondaria di ZRQ I («aspergere, irrorare, diffondere») rintracciabile però solo come *hapax legomenon* in *Osea* VII,9. Questa seconda radice potrebbe essersi sviluppata da un presunto archetipo iranico-mesopotamico **zarkār/ *zarqār* a sua volta legato al già citato *zarrēn-kart* < *zaranyō.karāta*, cioè a *zarōnakarēm* > *zarō(n)kar*. Questo *zarrēn-kart* «dorato, aureo» rinvia presumibilmente all'idea dell'oro come emanante uno splendore divino: può darsi che la parola abbia subito una interferenza con il significato primario della radice ZRQ⁵¹, cioè con l'ebraico *zarāq* «aspergere, irrorare», quindi «diffondere luce»; logico in tale prospettiva ermeneutica il passaggio semantico da «dorato, aureo» a «luccicante, rilucente, brillante, splendente», testimoniato in modo evidente nel mandaico *zarūq*.

Questo **zarūqāt/ *zarūq* che troviamo unicamente in un ambito aramaico-mesopotamico (la radice è presente solo in mandaico, siriano, arabo) e che Teodoro bar Kōni trae direttamente dalla fonte iranico-zurvanita senza sostanzialmente modificarla o tradurla, è *zarō(n)kar* > *zarōqar* «Colui che rende splendente», terza ipostasi nella teofania del Tempo, soglia che precedo il riassorbimento nell'eternità. Ciò spiega inoltre il secondo termine presente nel nome *Zorokōthora*, ossia l'aramaico-mandaico *urā* (< ebraico *or* < accadico *urru*)⁵² «Luce, Gloria»: un'ipotesi etimologica dunque fortemente legata all'ambiente aramaico-mesopotamico nel quale sono andate sviluppandosi le idee e le dottrine dello Gnosticismo, del Mandeismo e del Manicheismo⁵³.

⁴⁸ Cfr. Drower-Macuch p.171b.

⁴⁹ Cfr. Brockelmann p.207b.

⁵⁰ Cfr. Koehler-Baumgartner p.269a.

⁵¹ *Ibid.* pp.268b-269a.

⁵² Cfr. Drower-Macuch p.346a.

⁵³ Sullo sfondo aramaico dello Gnosticismo e del Manicheismo, si vd. i

Appare quindi chiaro lo sfondo iranico-mesopotamico in cui si diffonde questo sincretismo gnostico⁵⁴ colorato in tinte «sethiane»: *Zorokōthora* < **Zarūqāt-urā*, «La Splendente di Luce», è una parola magica che presuppone tale retroterra.

Nella *Pistis Sophia* Melchisedek è il Παράλημπτωρ, il «Raccogliitore» della Luce, egli ha curiosamente la stessa funzione di «Light-bearer»⁵⁷ che il Redentore Hibil-Zīwā ha nei testi mandaici, ed il fatto che il suo *nomen magicum* sia femminile è una conferma in tal senso: *Zorokōthora* rappresenta infatti l'aspetto femminile della potenza divina e creatrice («La Splendente di Luce»), ed equivale alla *Aina usindirka*, «Sorgente e palma da dattero», della gnosi mandaica⁵⁷ la Madre celeste, androgina, che è la «matrice», *tan(n)ā*, di fuoco da cui procede l'Acqua di Vita dei 360 *yardnia*, i «Giordani» ipercosmici. *Zorokōthora* è dunque il nome segreto di Melchisedek, la forza androgina e luminosa fenomenologicamente affine allo splendore vivificante che sgorga dalla «sorgente», *aina*, della Prima Vita, *Hiia Qadmaia*, mandaica.

III. Il trimorfismo di Adamo

Il parallelo tra Hibil-Zīwā, «Abele-Splendore», e *Zorokōthora-Melchisedek*⁵⁷ permette inoltre di piegare un singolare tri-

due importanti lavori di A.Bohlig, *Das Problem aramaischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi*, in F.Junge (hrsg.), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens* (Festschrift f. W.Westendorf), Göttingen, 1984, pp.983-1011, ora ristampato in A.Bohlig, *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spatantiken Religionsgeschichte*, (WUNT 48), Tübingen, 1989, pp.414-453; e di R.Contini, *Hypothèses sur l'Araméen Manichéen*, in *Annali di Ca' Foscari*, (Serie Orientale 26), 34(1995), pp.65-107; entrambi gli articoli mi sono stati gentilmente segnalati dal Prof. Giancarlo Mantovani, che ringrazio.

⁵⁴ Su questa tematica rimando a due miei lavori: *La Libagione d'Immortalità. Note sul Martirio di Santo Stefano*, in *Salesianum*, 59(1997), pp. 601-620; e *I Magi e la «Madre celeste»*, in *Antonianum*, 75 (2000); che si rifanno ai magistrali studi di Geo Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism. Studies in Manichaeism. Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*, (King and Saviour, II), UUA 3, Uppsala- Leipzig, 1943, *passim*; e *Iranisch, passim*.

⁵⁵ Cfr. Drower, *Secret* p.36.

⁵⁶ Ho approfondito questa tematica nel mio cit. *I Magi e la «Madre celeste»*.

⁵⁷ Parallelo già magistralmente rilevato da G.Mantovani, *Acqua Magica*

morfismo riferito ad Adamo rintracciabile nei testi mandaici.

Adakas o *Adakas-Zīwā*, contrazione di *Adam-Kasia-Zīwā*, il «Segreto Adamo di Luce», è l'Adamo metafisico, archetipico, che nella gnosi mandea compendia in sé l'intera umanità spirituale⁵⁸. *Adakas* è l'Adamo che custodisce il microcosmo e ne rappresenta l'icona macroantropica, cioè la sua *dmūtā*, l'immagine animica; così in *Ginzā lamina* egli si proclama essere il Principio, il *Mānā*, lo πνεῦμα segreto:

uadakas ana ziua d-mn atra kasia ata

«E io sono *Adakas*, lo Splendore che giunge dal Luogo Segreto»⁵⁹.

Adakas ha una compagna, *Anana d-Nhūrā*, «Nube di Luce», che è l'«Eva Segreta», *Hawā-Kasiā*, l'Eva «pneumatica» dei testi gnostici; egli sposa questa sua συζυγία spirituale in grandi e magnifiche nozze, *hilula rbā*⁶⁰. dalle quali nascono prima tre paia di gemelli, maschi e femmine, che portano nomi di entità luminose⁶¹, in seguito vede la luce la triade soteriologica formata da *Hibil* (Abele), *Šitil* (Seth) e *Anuš* (Enoš):

hibil maria d-arqa
d-almia hiziiua uminh dhil šitil šitla ṭaba
'utra mqaïim tušlmia anuš 'utra niha
d-mqaïim šurbth d-adam malka d-'utria
d-pahlilh kulhun almia

«*Hibil*, il Signore della Terra, che i mondi videro o temettero. *Šitil*, piantagione buona, l'«*Utra* che rende saldi i perfetti. *Anuš*, il mite «*Utra* che rende salda la generazione di

e Acqua di Luce in Due Testi Gnostici, in J.Ries (avec la coll. de Y.Janssens et de J.-M.Sevrin) (ed.), *Gnosticisme et Monde Hellénistique*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve, 1982, p.433 n.24.

⁵⁸ Cfr. Drower, *Secret* p.35.

⁵⁹ *Ginzā lamina* X (Petermann 245,18; Lidzbarski 246,7-8).

⁶⁰ *Ibid.* II (Petermann 107,9ss.; Lidzbarski 117,7ss.).

⁶¹ *Ibid.* III (Petermann 108,1ss.; Lidzbarski 118,3ss.).

Adamo Re degli 'Utria, colui che tutti i mondi onorano»⁶².

Hibil, Šitil e Anuš rappresentano il trimorfismo dell'Adamo Segreto: la teofania della sua inconoscibilità. Adakas, Principio di ogni mistero, custode del genere umano⁶³, «immagine», *dmūtā*, dell'Adamo corporeo, cioè di *Adam d-paglia* si manifesta in tre personaggi, Hibil, Šitil e Anuš, che ben poco hanno in comune con i loro corrispondenti veterotestamentari⁶⁴: d'altronde il retaggio biblico costituisce solo una parte del patrimonio religioso e sincretico mandaico.

Anuš è il patrono e il promotore della Naširuta, cioè la conoscenza segreta, la «gnosi» dei Našorei, gli «eletti» mandei, egli nel mito svolge le funzioni soteriologiche taumaturgiche di messaggero e guida delle anime pie⁶⁵. Hibil, o meglio Hibil-Zīwā, anche noto come Hibil-Yawar («Lo Splendente Hibil»), Hibil-Mānā o Hibil-'Utra⁶⁶ il messaggero, l'«inviato», *šlihā*, il Raccoglitore della Luce che similmente allo Zorokōthora-Melchisedek gnostico scende nel mondo della Tenebra per liberare le anime prigioniere⁶⁷. Il suo ruolo soteriologico è ribadito nei testi esoterici: nell'*Alf Trisar Šuialia* si contrappone la Luce, *nhūrā*, di Hibil-Zīwā, alla Tenebra, *hšukā*, della demonessa Qin⁶⁸, mentre nell'*Alma Rišaia Rba* si sostiene che «la prima segreta parola primordiale è Hibil-Ziwa», *šuta kasita qadmaita hibil ziua hu*⁶⁹, una frase che corre parallela alla manifestazione

⁶² *Ibid.* III (Petermann 108,9-13; Lidzbarski 118,16-23); un'altra versione è quella di Kurt Rudolph riportata in W.Foerster (ed.), *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts*, II. *Coptic and Mandaean Sources*, English trans. ed. R.McL.Wilson, Oxford, 1974, p.197, dove però manca il passo su Šitil.

⁶³ Cfr. in partic. E.S.Drower, *ADAMAS-Humanity: ADAM-Mankind*, in *Theologische Literaturzeitung*, 86(1961), coll. 173-180.

⁶⁴ Cfr. Drower, *Secret* p.38.

⁶⁵ *Ibid.* p.37; vd. anche S.D.Fraade, *Enosh and His Generation. Pre-Israelite Hero and History in Postbiblical Interpretation*, (SBL - Monograph Series 30), Chico (California), 1984, pp.38-45, ed in partic. pp.94-114.

⁶⁶ Cfr. Drower, *Secret* p.38.

⁶⁷ *Ibid.*; un sunto del mito è in E.Lupieri, *I Mande'i. Gli ultimi gnostici*, (Biblioteca di Cultura Religiosa 61), Brescia, 1993, pp.72-73.

⁶⁸ Cfr. *ATS* II,IIIb (p.219 (testo); 211 (trad.)); vd. anche il *Tafsir Pagra* in *ATS* pp.187-188.

⁶⁹ *ARR* 447 (p.33 (trad.)); cfr. nello stesso testo la n.10. 70 Cfr. *ARR* 445 (p.33 (trad.)).

del *Logos* nel *Vangelo di Giovanni* (1, 1-2). Nello stesso testo il «Re celeste», *malkā laia*, sostiene ancora come il «grande Anuš» sia la «Nube», *anana*, di Luce⁷⁰ e il «grande Šitil» sia il *Mana*⁷¹ cioè lo πνεῦμα luminoso, il soffio di vita: Šitil è il modello di purità mandaico, è la «piantagione buona», *šitla ṭaba*, archetipo della perfetta individualità spirituale⁷², essenza delle anime che egli guida ed istruisce nella liturgia battesimale⁷³. Šitil insegna infatti alle anime dei pii i tre principali segni dell'illuminazione carismatica che si compie nel *mašbūtā* il «battesimo» mandaico. Essi in ordine sono la *pihtā*, il pane sacramentale, la *kušṭā*, la stretta di mano rituale, ed il *mambūhā*, la libazione dell'acqua dello Yardna, il «Giordano», il fiume cosmico le cui acque sgorgano dalle sorgenti celesti della Prima Vita⁷⁴.

Non è un caso infine che una struttura simbolica analoga ricorra nel trattato gnostico di Nag-Hammadi che prende il nome da Melchisedek⁷⁵, dove si parla della ἐκκλησία dei figli di Seth che stanno al di sopra di migliaia di miriadi di eoni, cioè nella eternità che è la loro essenza⁷⁶. Nello stesso testo Melchisedek è colui che impartisce il battesimo di vita⁷⁷ nelle acque cosmiche che sono immagine del seme, σπέρμα, del Padre del Tutto, dal quale furono generati gli dèi, gli angeli e gli uomini⁷⁸. Melchisedek è l' ἄγγελος di Luce che disvela la vacuità del cosmo quale «piccola cosa»⁷⁹ posta ai margini del tutto. Il suo βάπτισμα è consacrato dai quattro illuminatori, φωστήρ, i cui nomi ricorrono costantemente nei documenti sethiani: Harmōzel, Ōr(o)iaēl, Daveithe, Ēlēlēth⁸⁰, e che rappresentano le

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Cfr. Drower, *Secret* p.36.

⁷³ Cfr. anche Albrile, *Sethiani* pp.378 ss.

⁷⁴ Per gli altri simboli sacramentali impartiti da Šitil, cfr. Segelberg *passim*.

⁷⁵ Cfr. *NHC IX,1,1,1-27,10*.

⁷⁶ Cfr. *Melch. IX,5,19-23* (pp.50-51).

⁷⁷ *Ibid. IX,8,1-10* (pp.56-57); sulla controversa visione del battesimo in ambito gnostico rinvio al mio *Le Acque e la Morte*, in *Nicolaus*, N.S. 27 (2000).

⁷⁸ *Ibid. IX,9,1-10* (pp.56-59).

⁷⁹ *Ibid. IX,15,14-15* (pp.68-69).

⁸⁰ *Ibid. IX,17,8-20* (pp.72-73); vd. anche la voce *Sethiani*, di C. Gianotto, in A. Di Berardino (cur.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. II*, Casale Monf., 1983, coll.3171-3172.

quattro personificazioni del Cristo-Seth celeste⁸¹.

IV. Gesù e Zurvān

Sono indubbie quindi le affinità morfologiche che legano lo Zorokōthora-Melchisedek gnostico ai tre figli dello Adakas/Adam-Kasia mandaico: entrambi, su piani cosmologici ed ontologici differenti, svolgono la funzione di Παρολήμπτωρ sottraendo la sostanza luminosa al Regno dell'oscurità. Esiste inoltre una curiosa coincidenza tra questo trimorfismo adamico e quello di Zurvān nei testi siro-mesopotamici: la sequenza di *ašōqar*, *frašōkar* e *zarōqar* – *l'initium, medium et finem* zurvanita, per parafrasare un concetto tipicamente manicheo⁸² – ben si adatta alla triplicità soteriologica di Hibil-Zīwā, Šitil e Anuš 'Utra, rappresentata dalla manifestazione nel mondo, dal perfezionamento in esso e dalla salvezza finale. I tre personaggi del pantheon mandaico riassumono in se stessi l'intera storia della salvezza, che si dispiega dalle origini nel Mondo della Luce (cioè il battesimo di Hibil-Zīwā da parte della Madre celeste nelle acque dei 360 mila «Giordani»), alla caduta nel Mondo della Tenebra in balia di forze cosmiche che solo la *paideia* di un Šitil, «guida» delle anime, può dominare, sino compimento finale, il culmine della ierostoria mandaica che si attua nella antitesi gerosolimitana tra Anuš 'Utra ed il Gesù demonico, seguita dal ristabilimento delle condizioni di iniziale purezza e celestialità.

Questo trimorfismo zurvanita, personificazione del Tempo nel suo dispiegarsi aionico, è inoltre costantemente applicato a

⁸¹ Vd. anche l'utile schema elaborato da Bentley Layton (in *The Gnostic Scriptures*, London, 1987, pp.12-13) riferito al principale dei trattati sethiani, già conosciuto prima delle scoperte di Nag-Hammadi, e cioè *l'Apokryphon Johannis* (ora in edizione sinottica nei «Nag Hammadi and Manichaean Studies» della Brill di Leida, cfr. *Synopsis*).

⁸² Cfr. Agostino, *Contra Felic.* I,9 (PL 42,525); è l'idea zurvanita del *bundahišn*, *gumēčišn* e *vičārišn* traslata nel Manicheismo, cfr. G.Widengren, *Il Manicheismo*, Milano, 1964, pp.84 ss.; id., *Religionen* pp.303-304; per le critiche *contra* questa tesi interpretativa, cfr. il recente studio di P.O.Skjaervø, *Iranian Elements in Manichaeism. A Comparative Contrastive Approach. Irano-Manichaica I*, in R.Gyselen (ed.) *Au Carrefour des Religions. Mélanges offerts à Ph.Gignoux*, (Res Orientales VII), Bures-sur-Yvette, 1995, p.273 e n.27, che sostiene come gli elementi iranici del Manicheismo derivino dallo Zoroastrismo ortodosso.

Gesù (e non solo) in apocrifi gnosticizzanti e in testi squisitamente gnostici. E' merito del grande Henri-Charles Puech averli raccolti ed ordinati in una serie coerente⁸³: vediamo di richiamarli qui brevemente.

La prima testimonianza è quella di Fozio, che cita le *Peregrinazioni degli Apostoli*, Ἀποστόλων περίοδοι di Leucio Carino, personaggio al quale lungo i secoli viene attribuita la più vasta paternità degli apocrifi⁸⁴. Nel descrivere il contenuto gnostico di questo scritto (scissione tra un dio dei Giudei malvagio ed un Dio buono che è Cristo, condanna della procreazione e del matrimonio) Fozio si sofferma in particolare sulle concezioni docetiche in esso compendiate: secondo Leucio Carino Cristo non si sarebbe fatto uomo realmente, bensì solo in apparenza, e si sarebbe «mostrato diverse volte al discepoli nei più svariati aspetti, quale giovane, vecchio e fanciullo, e nuovamente vecchio e nuovamente fanciullo, e la sua statura era ora alta, ora bassa, ora enorme al punto che certe volte il suo capo toccava il cielo» (καὶ πολλὰ φανῆναι πολλάκις τοῖς μαθηταῖς, νέον καὶ πρεσβύτην καὶ παιῶνα, καὶ πρεσβύτην πάλιν καὶ πάλιν παιῶνα καὶ μείζονα καὶ ἐλάττονα καὶ μέγιστον, ὥστε τὴν κορυφὴν διήκειν ἔσθ' ὅτε μέχρις οὐρανοῦ)⁸⁵.

Se da un lato l'idea del *macroanthropos* e la statura immensa di Gesù possono richiamare alcuni elementi della visione del giudeo-cristiano Elchasai⁸⁶, da un altro la sequenza di νέον, πρεσβύτης, παιῶν rappresenta un tratto caratteristico del trimorfismo di Gesù, del suo essere «compreso nel tempo», *tempore intellectus*, quale «grande origine di ogni principio», *omni prin-*

⁸³ Cfr. Puech pp.128-130; vd. anche DG, *Jesus* pp.91 ss.

⁸⁴ Sulla sua identità, vd. in partic. quanto dicono M.Erbetta in *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, II. *Atti e Leggende*, Casale Monf. 1978², pp.16; e R.A.Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*, I, Braunschweig, 1883, pp.84 ss.

⁸⁵ *Bibl.* (cd.114) 90b,35-38 (ed. Henry p.85).

⁸⁶ Cfr. *Epiph.Pan.haer.*XIX,3,4 e ss.; Elchasai riceve un misterioso «Libro della Rivelazione» da due angeli di statura immensa, rispettivamente Gesù Cristo e lo Spirito Santo; cfr. G.P.Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, (Texte und Studien zum Antiken Judentum 8). Tübingen. 1985. pp. 198-199; e L.Cirillo, *Elchasai e gli Elchasaïti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*. (Studi e Ricerche 1), Cosenza, 1984, pp.53-60.

cipio initium maximum, come afferma un inno cristologico degli *Atti di Pietro*⁸⁷.

Sempre negli *Atti di Pietro*, in un passaggio parallelo alla *Vita di S. Abercio*⁸⁸ si legge che in una «Luce ineffabile, invisibile, impossibile da descrivere da qualsiasi uomo», *tale lumen, quod est interdie, inenarrabilem, invisibilem, quod enarrare nemo hominum possit*⁸⁹, Gesù si manifesta a tre donne anziane, tre vedove cieche, nelle sembianze di vecchio (*senior, πρεσβύτες*), adolescente (*iuvenis adulescens, νεανίσκος ἀγένειος*) e fanciullo (*puer, παιδάριον μικρόν*)⁹⁰: tale passo sembra il logico sviluppo del citato inno cristologico, dove Gesù Cristo è descritto come *iuvenem et senem, tempore adparentem et in aeternum utique inbisibilem*⁹¹, cioè τὸν παλαιὸν καὶ νεώτερον, τὸν χρόνῳ φαινόμενον καὶ ἀεὶ ὄντα, τὸν πανταχοῦ ὄντα καὶ ἐν μηδενὶ ἀναξίῳ ἑαυτοῦ ὄντα⁹².

Un evento analogo è riferito dagli *Atti di Giovanni*: nel narrare i «retroscena» di *Marco* I,16-20, cioè gli esordi della predicazione di Gesù lungo il Mare di Galilea⁹³, Giovanni rievoca l'incontro con il Maestro. Egli racconta di aver visto Gesù prima nelle fattezze di un «uomo di bell'aspetto» (ἄνθρωπος εὖμορφος καλός)⁹⁴, in seguito in quelle di un uomo «con la testa piuttosto calva, ma con una barba folta e fluente» (ὑπόψιλον ἔχων, τὸ δὲ γένειον δασὶν [*leg. δασὺ*] καταγόμενον)⁹⁵; mentre all'altro discepolo, Giacomo di Zebedeo, Gesù si sarebbe mostrato prima come un «fanciullo» (παιδίον)⁹⁶, ed in un secondo tempo «come un giovane la cui barba era appena spuntata» (ἀρχιγένειος νεανίσκος)⁹⁷. Ma la polimorfia di Gesù non si esaurisce qui e, dice ancora Giovanni: «Sovente mi appariva ancora come un uomo piccolo e non di bell'aspetto e poi nuovamente come uno

⁸⁷ Cfr. *Acta Petri* XX,5 (Lipsius II², p.68,8-9)

⁸⁸ Cfr. *Vita Abercii* XXIX (Nissen p.22,13-17)

⁸⁹ *Acta Petri* XXI,2 (Lipsius II, pp.68,32-69,2).

⁹⁰ *Ibid.* XXI,3 (Lipsius II², p. 69,9-13).

⁹¹ *Ibid.* XX,4 (Lipsius II², p.68,3-4).

⁹² *Vita Abercii* XVI (Nissen p.14,7-9).

⁹³ «Gesù disse loro: 'Venite dietro a me, Io vi farò pescatori di uomini.» (Mc.I,17).

⁹⁴ *Acta Ioh.* LXXXVIII, 2 (Bonnet II¹, p.194,16).

⁹⁵ *Ibid.* LXXXIX,1 (Bonnet II¹, p.194,22).

⁹⁶ *Ibid.* LXXXVIII,2 (Bonnet II¹, p.194,12-13).

⁹⁷ *Ibid.* LXXXIX,1 (Bonnet II¹, p.194,23).

che toccava il cielo» (πολλάκις δέ μοι καὶ μικρὸς ἄνθρωπος ἐμφαίνεται δύσμορφος καὶ τὸ πᾶν εἰς οὐρανὸν ἀποβλέπων)⁹⁸.

La polimorfia ed i poteri trasmutativi di Gesù sono curiosamente applicati anche a Simon Mago: nella disputa con Pietro e Paolo, egli si presenta davanti a Nerone mostrandosi in aspetto molteplice, cambiando «forma» (μορφᾶς, *effigies*), «età» (ἡλικία, *aetate*) e «sesso» (ὄψει, *sexu*), ed assumendo di volta in volta le sembianze di «fanciullo» (παιδίον, *puer*), di «vecchio» (γέρων, *senior*) e di «giovane» (νεανίσκος, *adolescentior*)⁹⁹.

Importante è ancora la testimonianza di un trattato gnostico di Nag-Hammadi, l'*Apokryphon Johannis*. Lo scenario è quello di un Giovanni sconcolato, in preda ai dubbi instillatigli dal fariseo Arimanius: «Dov'è il tuo Maestro, quello che tu seguivi?» è la domanda che il subdolo interlocutore – il cui nome coincide non a caso con quello del malvagio Ahriman della teologia mazdeo-zoroastriana – pone a Giovanni. Sconcolato egli si rifugia in un luogo deserto a meditare: lì improvvisamente gli si manifesta una visione meravigliosa, nella quale un personaggio misterioso (che in seguito si rivelerà essere Gesù) appare in «tre forme» (*šomte emmorphē*), rispettivamente un fanciullo, un vecchio, ed uno schiavo¹⁰⁰. Questa unità aionica «dalle molte forme» ha un riscontro in altri documenti gnostici: così nei Doceti di Ippolito¹⁰¹ il figlio, il bimbo μονογενής¹⁰² «unigenito», nasce dai «tre eoni infiniti», ἀπείρους αἰῶσιν ἐκ τριγενοῦς.

⁹⁸ *Ibid.* LXXXIX,2 (Bonnet II¹, pp.194,28-195,2); ritorna il tema della statura gigantesca di Gesù già trovato in Fozio ed in Elchasai.

⁹⁹ Cfr. *Mart. Petri et Pauli* (= *Passio ss. ap. Petri et Pauli*) XIV (Lipsius II², pp.130,18-133,7).

¹⁰⁰ Cfr. *Apocr. Joh.* II,2,2-9; il testo è stato ricostruito in modo non uniforme da diversi studiosi, qui si è seguita la versione del secondo codice di Nag-Hammadi, che riporta la lezione migliore (cfr. *Synopsis* 3, p.17); tra le «molte forme» (*enmah emmorphē*) in cui si manifesta Gesù, nello «schiavo» (cfr. la "forma di schiavo", μορφὴν δούλου, della teologia paolina (*Fil.* II,7)) è sicuramente da riconoscersi il giovane o l'adolescente delle precedenti visioni, lascia perplessi la congettura del Puech (p.129) sulla natura femminile di questo personaggio, che egli avanza sulla scorta delle versioni-interpretazioni di Till, Giversen e Krause (loc.cit.); suggestione che è seguita anche dal Moraldi (cfr. *Testi Gnostici*, cit. p.125 e n.2); per tutta questa intricata problematica rinvio alla nuovissima edizione dell'*Apokryphon Johannis* annunciata da Giancarlo Mantovani per le Edizioni Dehoniane (Bologna).

¹⁰¹ Cfr. *Hipp. Ref.* VIII,9,3.

¹⁰² Per il valore ed il significato tecnici di questo termine nell'ambito del lessico gnostico, cfr. anche *Ir. Adv. haer.* I,29,4.

V. *Il fine del Tempo*

Ogni cosa nel cosmo, tutte le epifanie divine che lo permeano, sono sempre manifestazioni di una forza triadica¹⁰³ che si propaga attraverso il «tessuto» del Tempo. E' significativo rilevare come in un testo avestico, l'*Aogəmadaēcā*, si sancisca l'inevitabilità del percorrere la «via dello spietato Vayu»¹⁰⁴. Vayu è il dio iranico degli «inizi»¹⁰⁵, e, come il latino Giano, presiede ai «passaggi»: tra questi, la morte è sicuramente quello obbligato. La sua funzione necrofora è confermata in *Vidēvdāt* V,8 dove è associato al demone che «separa le ossa» *Astō.vīδōtū*¹⁰⁶ quindi si può dire che questo suo ruolo di divinità «iniziale» e «finale» coincida perfettamente con quello di Zurvān. Di fatto le due figure paiono sovrapporsi in un altro passo di *Vidēvdāt* XIX,29 dove la «via» di Vayu è sicuramente la «via creata dal Tempo» *paθam zrvō.dāta nam jasaiti*, nella quale il demone chiamato Vizarša conduce incatenata l'anima dei peccatori¹⁰⁷. Il Tempo è la dimensione in cui si manifesta Vayu, lo «spazio», *Θwāša*¹⁰⁸, sintesi di inizio e di fine, nel quale Vayu, il «vento», il respiro cosmico, svolge la sua azione crepuscolare recando la vita e paradossalmente recidendola.

Come per il Gesù gnostico-apocrifo, ciò che si manifesta nel Tempo rimane «uno», εἷς, racchiuso in sé, sussistendo nella «poliedrica unità», πολυπρόσωπος ἐνότης¹⁰⁹, della sostanza e del-

¹⁰³ Cfr. in partic. i sistemi triadici gnostici, tra cui spicca quello cosiddetto "sethiano"; per una discussione su questo, e per maggiori riferimenti bibliografici, rimando ad Albrile, *Sethiani* pp.353 ss.

¹⁰⁴ Cfr. *Aogəmadaēcā* 77; 81; Wikander pp.96 ss.

¹⁰⁵ Cfr. Widengren, *Hochgott* pp.188 ss.; E.Campanile, *La Religione degli Indoeuropei*, in G.Filorama (cur.), *Storia delle Religioni*, 1. *Le Religioni Antiche*, Roma-Bari, 1994, p.575 (con rimando ai lavori di G.Dumézil).

¹⁰⁶ Di questo ho trattato più diffusamente nel mio *L'Estasi di Dinanukt*, cit. al quale rinvio anche per la bibliografia.

¹⁰⁷ Cfr. anche Widengren, *Hochgott* p.266; di imminente pubblicazione un lavoro del Dr. Enrico Morano dedicato all'idea di «destino» nell'Iran mandeozoroastriano, che tratterà anche questa tematica; questa vicinanza tra Vayu e Zurvān, mi ha fatto notare sempre il Morano, porterebbe ad ipotizzare una origine indo-iranica dello Zurvanismo *contra* la classica tesi caldeo-astrale (cfr. in ultimo Gh.Gnoli, *Zurvanism*, cit.) che vede in Zurvān il tipico prodotto del sincretismo di epoca achemenide (così anche Widengren, *Hochgott* p.310).

¹⁰⁸ Cfr. Widengren, *Hochgott* p.266.

¹⁰⁹ Cfr. *Acta Ioh.* XCI,2 (Bonnet II¹, p.196,8).

la persona; pur rivelandosi nel Tempo, egli non cessa di essere ciò che è per essenza, immutabilmente ed eternamente: *constans, stans in aeternum*, ἑστώς, ἀεὶ ὄν, cioè l'«eterno esistente» (*petšoop ša eneh*) dell'*Apokryphon Johannis*¹¹⁰. Pertanto si può spiegare l'«unità», ἑστώς, molteplice e conchiusa del Tempo con le parole del «Figlio di Dio» Simon Mago di Samaria, il quale si autodefiniva e si proclamava essere ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος, «colui che è, è stato, e sarà»¹¹¹; immagine che corre parallela a quella del Gesù degli *Atti di Giovanni*: in questo apocrifo egli infatti manifesta la sua «gloria», δόξα «che era, ed è ora e sempre»¹¹², ἦν καὶ ἔστιν καὶ νῦν καὶ εἰς ἄει.

Un evento analogo si ripete nell'*Apokryphon Johannis* dove Gesù appare come sintesi di presente, passato e futuro: «ciò che è, ciò che era, e ciò che sarà» (*ou petšoop auō ou pentafšope auō ou petešše etrefšope*)¹¹³.

Gesù è così concepito quale Αἰών in cui coesistono passato, presente e futuro¹¹⁴, i tre stadi successivi di una ciclicità infinita, che corrispondono per l'uomo alle tre età della vita: infanzia o fanciullezza, maturità, vecchiaia. Il senso e l'origine del trimorfismo di Gesù sono da ascrivere a tale ideologia in evoluzione: Gesù diventa immagine e personificazione dell'Αἰών- Zurvān, il dio indo-iranico del Tempo, egli, come Zurvān, mostrandosi nelle tre età e nei tre aspetti, manifesta la sua «gloria», δόξα, il suo splendore, e realizza l'unità e la distruzione del Tempo. E' l'espandersi dello splendore in modo inverso, «rovesciato»: esso proviene dal futuro, ci investe nel nostro presente istantaneo, inesistente, dirigendosi infine, verso il ricordo ed il passato al quale è destinato¹¹⁵. Gesù infatti è l'Uno che riassorbe i Tre: il fanciullo, l'adulto, il vecchio, che si rivela quale Messia «sao-shyantico» nelle sembianze di un Bambino in fasce.

¹¹⁰ Cfr. *Apocr. Joh.* (BG) 21,21-22,1; il passo è presente solo nel Codice di Berlino, cfr. *Synopsis* 4, p.18.

¹¹¹ *Hipp. Ref.* VI,9,1.

¹¹² *Acta Ioh.* LXXXVIII,1 (Bonnet II¹, p.194,7-8).

¹¹³ *Apocr. Joh.* (BG) 22,4-6 (*Synopsis* 4, p.18); il passo è presente anche nei codici II e IV di Nag-Hammadi.

¹¹⁴ La complessa ed intricata tematica dell'Αἰών è al centro di un documentatissimo studio del Prof. Giovanni Casadio, di imminente pubblicazione.

¹¹⁵ Cfr. Bussagli pp.98-99.

In questa metafora aionica Gesù o Zurvān non sono intesi come sintesi dei tre stadi della vita, cioè passato, presente e futuro, bensì come tre dimensioni temporali coesistenti nel medesimo istante. La nuova interpretazione della sequenza *Ašōqar - Frašōqar - Zarōqar* testimonia ciò: essa rappresenta la teofania di Zurvān nella triplice manifestazione del suo essere-nel-mondo delle apparenze «virili», cioè nel tempo mentale, umano (*ašōqar*); del destino e del suo Rinnovamento finale (*frašōqar*); e della sua essenza luminosa trasfigurata nello splendore aureo (*zarōqar*). La quadruplicità dell'Αἰών Bambino, rivelantesi nel trimorfismo e nella differenziazione dei Magi, è dunque immagine della εἰμαρμένη che si autotrascende nello splendore che alberga ai margini dell'eternità.

Principali Abbreviazioni

- AirWb* = Ch.Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten, Strassburg, 1904-1906 (repr. Berlin-New York, 1979).
- Albrile, *Sethiani* = E. Albrile, *I Sethiani: una setta gnostica al crocevia tra Iran e Mesopotamia*, in *Laurentianum*, 37(1996), pp. 353-385.
- ARR* = *Alma Rišaia Rba*, in E.S.Drower (ed.), *A Pair or Nasoraean Commentaries* (Two Priestly Documents), Leiden, 1963.
- ATS* = E.S.Drower (ed.), *The Thousand and Twelve Questions* (Alf Trisar Šuialia), (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 32), Berlin, 1960.
- Brockelmann = K.Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halle an der Saale, 1928² (repr. Hildesheim-Zürich-New York, 1995).
- Bussagli = M.Bussagli-M.G.Chiappori, *I Re Magi. Realtà storica e tradizione magica*, Milano, 1985.
- CSCO* = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.

- Drower, *Secret* = E.S.Drower, *The Secret Adam. A Study of Naṣōraean Gnosis*, Oxford, 1960.
- Drower-Macuch = E.S.Drower-R.Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford, 1963.
- DG, *Drei Weisen* = J.Duchesne-Guillemin, *Die Drei Weisen aus dem Morgenlande und die Anbetung der Zeit*, in *Antaios*, 7(1965), pp.234-252.
- DG, *Jesus* = J.Duchesne-Guillemin, *Jesus' Trimorphism and the Differentiation of the Magi*, in E.J.Sharpe-J.R.Hinnells (eds.), *Man and his Salvation. Studies in memory of S.G.F. Brandon*, Manchester, 1973, pp.91-98.
- DG, *Wise Men* = J.Duchesne-Guillemin, *The Wise Men from the East in the Western Traditions*, in AA.VV., *Papers in Honour of Prof. Mary Boyce*, Vol. I (*Acta Iranica*, Hommages et Opera Minora X/24), Leiden, 1985, pp.149-157.
- EI* = E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, London-New York, 1985-.
- Gianotto = C. Gianotto, *Melchisedek e la sua Tipologia*, (Supp. alla Rivista Biblica 12), Brescia, 1984.
- Henry = Photius, *Bibliothèque*, Tome II, ed. R. Henry, Paris, 1960.
- HZ* III = M. Boyce-F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, III: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, with a contribution by R. Beck, (Handbuch der Orientalistik VIII/I.2.2), Leiden-Köln, 1991.
- Koehler-Baumgartner = L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, 1958.
- II Jeu* = C. Schmidt-V. MacDermot (ed. and trans.), *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, (Nag Hammadi Studies, XIII), Leiden, 1978.
- Leggende* = U. Monneret de Villard, *Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici*, (Studi e Testi 163), Città del Vaticano, 1952 (repr. 1973).
- Lidzbarski = M. Lidzbarski, *Ginzā. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, (Quellen der Religionsgeschichte 13), Göttingen, 1925.
- Lipsius-M.Bonnet = R.A. Lipsius-M.Bonnet (ed.), *Acta*

- Apostolorum Apocrypha*, II/1-2, Lipsiae, 1898-1903.
- Melch.* = *Melchizedek*, trad. B.A. Pearson-S. Giversen, in B.A. Pearson (ed.), *Nag Hammadi Codices IX and X*, (Nag Hammadi Studies, XV), Leiden, 1981.
- MP* = H.S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, Part II: Glossary, Wiesbaden, 1974.
- Nissen* = Th. Nissen (ed.), *S. Abercii Vita*, Lipsiae, 1912.
- Olschki* = L. Olschki, *The Wise Men of the East in Oriental Traditions*, in AA.VV., *Semitic and Oriental Studies presented to W. Popper*, Berkeley-Los Angeles 1951, pp. 381-386.
- Petermann* = H. Petermann, *Thesaurus, sive Liber Magnus, vulgo «Liber Adami» appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis*, I (text. cont.), II (lect. codd. addit. et corr. cont.), Lipsiae, 1867.
- PS* = C. Schmidt-V. MacDermot (ed. and trans.), *Pistis Sophia*, (Nag Hammadi Studies IX), Leiden, 1978.
- Puech* = H.-Ch. Puech in *École Pratique des Hautes Études* (V^e Section - Sciences Religieuses): *Annuaire 1966-1967*, Tome LXXIV, pp. 128-137.
- Segelberg* = E. Segelberg, *Maṣbūtā. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Uppsala, 1958.
- Synopsis* = M. Waldstein - F. Wisse (eds.), *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II.1 III.1; and IV.1 with BG 8502.2*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies, XXXIII), Leiden-Köln, 1995.
- Wikander* = S. Wikander, *Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*, Teil I: Texte, Lund, 1941.
- Widengren, Hochgott* = G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, UUA 6, Uppsala-Leipzig, 1938.
- Widengren, Iranisch* = G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, (Arbeits-

- gemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 70), Köln-Opladen, 1960.
- Widengren, *Religionen* = G. Widengren, *Die Religionen Irans*, (Die Religionen der Menschheit 14), Stuttgart, 1965.
- ZZD = R.C. Zaehner, *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955 (repr. New York, 1972).