

ZURVĀN TRA I MANDEI? Un excursus sulle origini dello Gnosticismo

EZIO ALBRILE

in memoriam Geo Widengren

1. Un mito mandaico

In un passo del più famoso ed importante testo mandaico, il *Ginzā*¹, il Redentore celeste Hibil-Zīwā, l'“uomo straniero”² (*gabra nukraia*), spiega la funzione che i poteri planetari hanno nel governo del mondo:

*uana lšamiš bšuma
qrila ulsin ulk'uan ulbil udlibat ulnbu
unirig lhad had minaihun 'habila uamarna lun 'tilkun
markbata u'tibiun u'ialbišinkun lbuša d-šana
uziua 'tilkun d-manhritun bhazin alma kulhun*

¹ Il *Ginzā* (“Tesoro”), detto anche *Sidrā rbā* (“Grande libro”), è diviso in due parti, una “di Destra” (*Iamina*) e l'altra “di Sinistra” (*Smala*); *Ginzā Iamina* è composto da diciotto trattati di argomento vario, mentre *Ginzā Smala* (in cui si può reperire materiale più antico) raccoglie leggende sulla morte di Adamo, canti per il *masiqā* (la cerimonia funebre mandaica), testi sul destino delle anime nel *post mortem*, con descrizione dei sette (o otto) *maṭarātā* celesti, cioè i cosiddetti “purgatori planetari”; il testo mandaico del *Ginzā* è stato edito in una edizione calcografica da 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, (d'ora in poi abbreviato in Petermann); di questa esiste la traduzione integrale di M. Lidzbarski, *Ginzā. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, (Quellen der Religionsgeschichte 13), Göttingen, 1925, (d'ora in poi abbreviato in Lidzbarski).

² Il Redentore gnostico è “straniero”, poiché estraneo al mondo fenomenico, che è tenebroso e demoniaco; cfr. H. Jonas, *Lo Gnosticismo*, Torino, 1973, pp. 93ss.; nello stesso volume si può trovare una buona sintesi delle concezioni teologiche e cosmo-antropogoniche dei Mandeï, su questo argomento il testo di riferimento resta K. Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*, (FRLANT 88), Göttingen, 1965, *passim*.

*liḡtuia lšamiš ahun qašiša uamriḥ anat
 tihia malkan udlibat tihia malaktan balma
 uanin kulan nihia atutaikun ana kd-haza šimit
 minaihun aitulun plugta uqraitilḥ lšar
 usaruan uamarnalun ntar plugta uhula adiaura
 lšamiš riš planga qašiša aha umn
 ma d-amarilun lašanun 'utria trin uautibqinun
 bgaua d-markibta danhruiḥ lalma tlatma ušitin
 alpia šnia bhurba*

(versione:)

“Chiamai Šamiš (il Sole) con il suo nome, poi Sin (la Luna), K'wan (Kīwān, Saturno), Bīl (Giove) Dlibat (Venere), Nbū (Mercurio) e Nirig (Marte). A ognuno diedi un nome, e dissi loro: “Vi dò i navigli in cui prendere posto, vi rivesto di abiti superbi, e vi dò lo splendore con cui risplendere in questo mondo”. Allora tutti presero Šamiš, il loro fratello maggiore, e gli dissero: “Tu sarai il nostro Re in questo mondo e Dlibat sarà la nostra Regina”. Quando io udii questo, presi una barca e chiamai Sar e Sarwān, e dissi loro: “Voi dovete sorvegliare questa barca ed essere di aiuto a Šamiš, il capo della combriccola, il più anziano tra i suoi fratelli”. Dal momento che io dissi ciò, né uno né l'altro 'Utria disubbidirono. Li misi (i Pianeti) nel naviglio, ed essi illuminarono il mondo per trecentosessantamila anni nella loro desolazione...”³.

Nel mito mandaico Sar e Sarwān sono due 'Utria, cioè due creature angeliche⁴ che ricevono l'incarico da Hibil-Zīwā di sorvegliare i Pianeti; questi ultimi, com'è tipico di gran parte dei sistemi gnostici, sono considerati come entità negative e malvage⁵. Anche se non esiste uno studio approfondito su questi due

³ *Ginzā Iamīna* III, 1 (Petermann 171, 21-172, 10; Lidzbarski 176, 15-30).

⁴ Cfr. M. Lidzbarski, *Uthra und Malakha*, in C. Bezold (hrsg.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag*, Gieszen, 1906, pp. 537-545.

⁵ Su questa tematica vd. in partic. lo studio di G. Furlani, *I Pianeti e lo Zodiaco nella Religione dei Mandei*, in *Memorie della Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. VIII, 2 (1948), pp. 119-187.

singolari personaggi divini, si può azzardare una possibile ipotesi etimologica. Sarwān potrebbe essere infatti il risultato mandaico dell'iranico *Zurvān*, il dio del Tempo, ipotesi accreditata anche dalla forma *Sarwān rbā*, cioè "Grande Sarwān"⁶: l'epiteto "Grande" (in medio-iranico *vazurg*, *vazurgvār*) è difatti attribuito anche all'iranico *Zurvān*, notizia che è confermata da fonti armeniche⁷, islamiche⁸, e manichee⁹.

È cosa nota che gli imprestiti linguistici medio-iranici (medio-partici), costituiscono una cospicua parte del patrimonio lessicale mandaico¹⁰, non stupisce perciò trovare documentato in un mito mandaico ancora una testimonianza dell'evidente influsso ideologico e linguistico iranico nell'idea del Tempo, *zurvān* o *zamān*, che nel mito in questione ha una funzione di tutela e di sorveglianza delle forze planetarie, ed il cui nome in ambito mandaico, cioè *sar usaruān*, risulta sdoppiato in due ipostasi celesti, difatti anche il nome del primo 'Utrā, cioè *Sar* può essere spiegato alla luce di una comparazione linguistica con il mondo iranico. Esso potrebbe infatti essere connesso al medio-iranico *zōr*, la "Forza", cioè ad una delle tre teofanie — le altre sono la "Luce" (*rōšn*) e la "Bontà" (*wēhth*) in cui si manifesta il quadruplice¹¹ dio supremo *Zurvān*¹².

Ma vediamo ora di sapere qualcosa in più sulla figura di questa antica divinità¹³, da cui prende il nome una specifica forma religiosa iranica, lo Zurvanismo¹⁴.

⁶ Cfr. E.S. Drower-R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford, 1963, p. 315.

⁷ Cfr. R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955, (repr. New York, 1972), p. 60.

⁸ *Ibid.*, p. 410, 433.

⁹ Cfr. G. Widengren, *Il Manicheismo*, Milano, 1964, pp. 60-61.

¹⁰ Nel Mandaeismo si riconoscono tre principali apporti linguistico-ideologici, quello giudaico-semitico, quello assiro-babilonese e quello iranico (vd. *infra*); cfr. G. Widengren, *Die Mandäer*, in B. Spuler (hrsg.), *Handbuch der Orientalistik*, VIII/2, (*Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*), Leiden-Köln, 1961, pp. 88 ss.; in partic. p. 95.

¹¹ *Zurvān* infatti in una formula manichea di abiura in greco è chiamato τὸν τετραπρόσωπον πατέρα τοῦ μεγέθους; cfr. *App. Monum. ad Recognitiones Clementinas* III. *Ad lib.* IV, 27 (PG 1, 1461) vd. anche H.-J. Klimkeit, *Manichaean Kingship: Gnosis at Home in the World*, in *Numen*, 29 (1982), p. 17.

¹² Cfr. G. Widengren, *Il Manicheismo*, cit. p. 61.

¹³ Vd. anche il mio articolo di prossima pubblicazione *Nel Paese di Šyr*.

¹⁴ Sullo Zurvanismo è tuttora insuperato il poderoso studio di R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit.

Non è chiaro se lo Zurvanismo sia una religione iranica pre-islamica indipendente da quella mazdeo-zoroastriana, ed in un certo senso in competizione con essa, oppure una corrente di pensiero filosofica e religiosa che si è sviluppata all'interno dello Zoroastrismo¹⁵. La seconda ipotesi sembra la più plausibile, ma parecchi elementi militano in favore della prima¹⁶. In ogni caso non è possibile definire lo Zurvanismo come una sorta di eresia zoroastriana¹⁷, al contrario esso appare come una forma particolare assunta dalla religione mazdeo-zoroastriana in un grande lasso di tempo, cioè dall'età achemenide sino al periodo sassanide.

Come già detto, il Tempo, in medio-iranico (pahlavico) *Zurvān* o *Zamān* (avestico *Zrvān*), è al centro della speculazione zurvanita, ed esso è anche il protagonista del culto e del mito tramandato in parecchi significativi frammenti, reperibili nelle interpolazioni di testi avestici e pahlavici¹⁸.

In verità, l'*Avesta*, la raccolta dei libri sacri dello Zoroastrismo, dà poco spazio a *Zrvān*, menzionandolo raramente. Uno dei pochi riferimenti è quello di *Vidēvdāt* XIX, 29 dove "il demone chiamato Vizarša conduce incatenata l'anima degli uomini che vivono nel peccato, nella via creata dal Tempo (*patham*

¹⁵ Cfr. Gh. Gnoli, *Zurvanism*, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, XV, New York, 1987, pp. 595-296.

¹⁶ Cfr. G. Widengren, *Hochgottglaube im Alten Iran. Eine Religionsphänomenologische Untersuchung*, Uppsala-Leipzig, 1938, pp. 300 ss.; id., *Die Religionen Irans*, (Die Religionen der Menschheit 14), Stuttgart, 1965, pp. 149-151; 214-222; e *passim*.

¹⁷ L'idea dello Zurvanismo quale eresia zoroastriana è stata sostenuta da R.C. Zaehner (cfr. *Zurvan...*, cit. pp. 265 ss.; id., *Postscript to Zurvan*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17 (1955), pp. 237-243); per questo si vd. le critiche di Gh. Gnoli riassunte nel suo articolo *L'Évolution du Dualisme Iranien et le Problème Zurvanite*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 201 (1984), pp. 115-138.

¹⁸ Cfr. in partic. G. Widengren, *Zervanitische Texte aus dem "Avesta" in der Pahlavi-Überlieferung. Eine Untersuchung zu Zātspram und Bundahišn*, in G. Wiessner (hrsg.), *Festschrift für Wilhem Eilers*, Wiesbaden, 1967, pp. 278-287; id., *Philological Remarks on some Pahlavi Texts chiefly concerned with Zervanite Religion*, in AA.AA., *Sir J.J. Zarhosti Madressa centenary Volume*, Bombay, 1967, pp. 84-103; id., *Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptic*, in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Tübingen, 1983, pp. 77-162.

zrvō.dāta nam jasaiti)¹⁹; altri materiali avestici fanno poi distinzione tra il “Tempo infinito”, cioè *Zrvān akarana*, e il “Tempo dal lungo dominio”, cioè *Zrvān daregō xvadāta*²⁰. Lo stesso dicasi per i testi pahlavici di epoca già tarda (ca. IX secolo d.C.), che distinguono tra uno *Zurvān i akanārak*, il “Tempo infinito”, ed uno *Zurvān i dērang xvadāy*, il “Tempo dal lungo dominio”, quest’ultimo chiamato anche *Zurvān i kanārakomand* o *Zurvān i brinōmand*, cioè “Tempo limitato” o “Tempo finito”²¹.

Questi testi iranici pur soffermandosi sulla figura di Zurvān, non fanno però esplicito riferimento al mito centrale dello Zurvanismo, cioè quello dei due “gemelli” (*yēmā*), il buono ed onnisciente Ōhrmazd, ed il malvagio e transeunte Ahriman. Tale mito — peraltro sconosciuto anche dalle testimonianze greche più arcaiche²² — è noto solamente in alcuni autori cristiani, quali gli armeni Eznik di Kolb ed Elishe Vardapet, ed i siriani Teodoro bar Kōni e Yoḥannān bar Penkayē, che a loro volta sembrano rifarsi alla perduta opera di Theodoro di Mopsuestia “Sulla Magia dei Persiani” (Περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς), menzionata da Fozio²³.

Secondo il mito, Zurvān è padre di due “gemelli” (*yēmā*), Ōhrmizd (pahlavico Ōhrmazd, avestico Ahura Mazdā) ed Ahrmen (pahlavico Ahriman, avestico Angra Mainyu); il primo nato dal sacrificio che Zurvān aveva offerto per mille anni con lo scopo di avere un figlio che avrebbe creato il Cielo e la Terra; il secondo nato invece dal dubbio circa l’efficacia e l’utilità dello stesso sacrificio, che assale Zurvān mentre celebra il rito.

Zurvān aveva stabilito di dare la sovranità al primo dei due “gemelli” che avesse visto la luce del giorno: con uno stratagemma Ahrmen (“oscuro e puzzolente”) riesce ad ottenere la primogenitura, e, di conseguenza, ad impadronirsi delle insegne regali, cioè delle bacchette sacrificali²⁴. Il padre Zurvān assegna però

¹⁹ Cfr. G. Widengren, *Hochgottglaube...*, cit. p. 266.

²⁰ Cfr. *Yasna* LXXII, 10; *Sīrōzah* I, 21; II, 21.

²¹ Cfr. Gh. Gnoli, *Zurvanism*, cit. p. 596.

²² Cfr. U. Bianchi, *Zamān i Ōhrmazd. Lo Zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino, 1958, p. 130.

²³ Cfr. Photius, *Bibliotheca* LXXXI (PG 103, 281); J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque*, Paris, 1938 (repr. 1973), I: p. 63, II: pp. 87 ss.; R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 447.

²⁴ Un esempio di queste “bacchette sacrificali”, utilizzate ancora oggi dai

un limite al regno di Ahrmen, che è stabilito in novemila anni (il "tempo limitato"); alla fine di questo periodo Ōhrmizd ("luminoso e profumato"), il figlio per cui Zurvān ha celebrato il sacrificio, assumerà poi il potere assoluto.

Elevato al di sopra del divenire e degli uomini, Zurvān, il dio del "Tempo infinito" (*Zurvān i akanārak*) ha lasciato le redini del potere in mano ai due figli, l'uno buono, l'altro malvagio, e, proprio quest'ultimo è incidentalmente divenuto il "Signore di questo mondo". Ciò che colpisce maggiormente nello Zurvanismo è la netta rivalutazione del dio malvagio, di Ahrmen/Ahriman, che nel mito viene rappresentato come un possente anti-dio "grande nell'ira". Il mito possiede inoltre parecchi elementi arcaici, quali ad esempio quello del sacrificio, che rinvia sicuramente ad una mentalità indo-iranica.

Altro elemento caratteristico nel mito zurvanita è il dualismo: l'idea tipicamente iranica della contrapposizione tra gli dèi Ōhrmazd ed Ahriman — ben nota nelle fonti greche, come ad esempio Aristotele, Eudemo di Rodi e Plutarco²⁵ — quali poli simmetrici di una struttura dualistica, non è però originaria periodo sassanide (dal III al VII sec. d.C.); ma affonda le sue radici in epoca achemenide (dal VI al IV sec.a.C.). Nello Zurvanismo questa struttura dualistica assume però una fisionomia per certi versi anomala²⁶, ossia differente dalla formula originaria stabilita dal fondatore o "riformatore"²⁷ della *vēh dēn*, della "buona Religione", il Profeta Zarathuštra; una struttura dualistica cioè, che opponeva il benefico Spenta Mainyu (lo "Spirito Santo") al malefico Angra Mainyu (lo "Spirito Malvagio"), ambedue sottoposti

Parsi nelle liturgia, in S.S. Hartman, *Parsism. The Religion of Zoroaster*, (Iconography of Religions XIV, 4), Leiden, 1980, plate XXII (a,b).

²⁵ R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit., pp. 447 ss.; vd. anche la parziale raccolta di E. Benveniste, *The Persian Religion according to the chief Greek texts*, (Ratanbai Katrak Lectures I), Paris, 1929.

²⁶ Cfr. in partic. U. Bianchi, *Alcuni Aspetti Abnormi del Dualismo Persiano*, in *La Persia nel Medioevo*, Atti del Convegno Internazionale, (Accademia Nazionale dei Lincei - Problemi Attuali di Scienza e di Cultura 160), Roma, 1971, pp. 149-164; if., *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma, 1976, pp. 115 ss.; E. Albrile, *Ahriman come "demiurgo": un'anomalia dualistica?*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 58 (1992), pp. 81-91.

²⁷ Su questa problematica cfr. G. Dumézil, *Naissance d'Archanges: essai sur le formation de la théologie zoroastrienne*, (= *Jupiter Mars Quirinus*, III), Paris, 1945, *passim*.

alla tutela del dio "padre" Ahura Mazdā (pahlavico Ōhrmazd). Lo Zurvanismo invece fa dei due fratelli "gemelli" Ōhrmazd ed Ahri-man, i figli di Zurvān, e così facendo modifica sostanzialmente la dottrina originaria di Zarathuštra, che teneva i due "Spiriti", il bene ed il male, assolutamente separati ed in totale antitesi.

Oltre che nel mondo iranico, il dualismo è il segno distintivo ed elemento che contraddistingue lo Gnosticismo, quest'ultimo si caratterizza infatti come un atteggiamento fortemente pessimistico verso il cosmo ed il mondo, considerati come interamente negativi e malvagi, cioè quali luoghi di esilio in cui è incarcerata la scintilla divina.

Un parallelo a queste concezioni lo troviamo ancora in ambito indo-iranico, nelle *Upaniṣad* vediche²⁸. Esse testimoniano di un atteggiamento pessimistico e negativo verso il mondo fenomenico: "questo mondo" è opposto al mondo celeste in cui risiede il vero essere. Esistono perciò tutta una serie di antitesi tra questi due mondi, espresse dalla contrapposizione tra Vita e Morte, tra Luce e Tenebre, tra Esistenza e non-Esistenza, tra bene e Male; idea che è ben sintetizzata in questo passo della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*:

"Conducimi dal non essere all'essere, conducimi dalla Tenebra alla Luce, conducimi dalla morte all'immortalità"²⁹.

Secondo il pensiero vedico antico, l'anima dell'uomo è imprigionata nel carcere mondano (cioè in "questo mondo"), ma essendo parte dell'anima universale essa sarà liberata, salvata, e reintegrata nel mondo superiore. L'anima individuale, l'*ātman*, in definitiva coincide con l'anima cosmica, con il principio spirituale superiore, il *mahātman* o *brahman*. L'*ātman* è incorporeo ed immortale, ma è però vincolato al corpo dalle passioni, dal desiderio, dal dolore, e dalla morte.

Nelle *Upaniṣad* il mezzo di emancipazione e di liberazione

²⁸ Cfr. G. Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 4 (1952), pp. 97-114, ora riassunto in K. Rudolph (hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, (Wege der Forschung 262), Darmstadt, 1975, pp. 410-425, in partic. pp. 410 ss.

²⁹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I, 3, 28; trad. P. Simonelli in *Una Lettura della Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n.s. 28 (1978), p. 371.

dell'*ātman* è la via della conoscenza e dell'illuminazione (*jñāna-marga*), cioè il raggiungimento della gnosi, *jñāna*.

Il termine sanscrito *jñāna* deriva infatti dalla stessa radice da cui deriva ilgreco γνῶσις, cioè *jñā-/gnō-*, una corrispondenza che non è solo etimologica³⁰. Ciò che manca però nella speculazione upanishadica è un accentuato dualismo, cioè una polarità personale del *brahman*, l'essere supremo, che si spiega con il fatto per cui lo stesso *brahman* è principalmente un ἀρχή, un principio spirituale, più che un'ipotesi divina. Nelle *Upaniṣad* il mondo, l'esistenza corporea, appartengono alla morte³¹ (*mṛtyu*), cioè ad una condizione inautentica di esistenza, di non-essere. Il Male coincide dunque con il mondo visibile, il mondo fenomenico: esso però, al contrario della classica visione gnostico-dualistica, non è dominato tirannicamente da un essere malvagio, da un Demiurgo omicida e ignorante che estende la sua signoria sul cosmo e sul divenire³².

2. Il retroterra iranico

Come abbiamo visto, nella religione iranica la concezione dualistica si sviluppa in una opposizione polare tra il buono Ahura Mazdā (Ohrmazd) ed il malvagio Angra Mainyu (Ahri-man). Nelle *Gāthā*, gli "Inni" o "Canti" composti da Zarathuštra, troviamo tutta una serie di polarità, di antitesi, che sono espressioni tipiche del dualismo iranico: sin dall'*illo tempore* Ahura Mazdā e Angra Mainyu combattono con accanimento per la supremazia sul cosmo: la Luce combatte le Tenebre, il buono contro il malvagio, la Vita in opposizione alla non-Vita, la Verità (*aša, arda*) contro la Menzogna (*druj*). Oltre a ciò troviamo nella

³⁰ Cfr. G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme et l'Histoire des Religions*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Colloquio di Messina, (*Numen* Supp. XII), Leiden, 1967, pp. 28-60; id., *Fenomenologia della Religione*, Bologna, 1984, p. 672.

³¹ Sul *Todesdämon* Mṛtyu (= la Morte), cfr. in partic. J. Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit im iranischen*, in *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*, (Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, Viertes Heft), Stuttgart, 1939, pp. 34 ss.

³² Sul tempo come elemento negativo e demoniaco nello Gnosticismo, cfr. in partic. H.-Ch. Puech, *La Gnosi e il Tempo*, in *Sulle Tracce della gnosi*, Milano, 1985, pp. 241-291; vd. anche il mio *Zostriano e i Quiti: fenomenologia di una setta gnostica*, in *Nicolaus*, n.s. 20 (1993), pp. 5 ss.

religione mazdeo-zoroastriana una polarità ed una contrapposizione tra mondo celeste e mondo terreno, tra mondo intelligibile, eidetico, e mondo corporeo e fenomenico, tra "spirituale" e "materiale", cioè tra *mēnōk* e *gētīk*³³, poiché questo mondo è ritenuto un "miscuglio" di Luce e di Tenebra, un *gumēčīšn* in medio-iranico (verbo *gumēxtan*).

Tuttavia bisogna precisare che la polarità tra mondo celeste e mondo terreno non coincide con le altre polarità di ordine cosmologico e teologico, siccome lo stato *mēnōk* è già considerato di per sé stesso un "miscuglio". Esso possiede infatti un duplice aspetto, ideale e seminale ad medesimo tempo: il *mēnōk* è ritenuto la radice, il fondamento ontologico del *gētīk*, ed il *gētīk* "rende testimonianza"³⁴ dello stesso *mēnōk*, perché ne è il frutto, e, come ogni frutto, si trova già nella radice. Chiunque rifletta sulla relazione che intercorre tra radice e frutto può quindi, dall'osservazione dello stato "materiale", del *gētīk*, risalire al *mēnōk*. Ogni cosa visibile e tangibile, cioè nello stato *gētīk*, deriva difatti da uno stato antecedente in cui era visibile ed intangibile, cioè *mēnōk*³⁵. Nondimeno però l'opposizione e l'antitesi tra il mondo celeste ed il mondo terreno, in certi casi coincide con la polarità Luce/Tenebra. Un esempio in questo senso sono le domande formulate nel catechismo pahlavico *Pandnāmak i Zartušt*:

"Chi sono?
A chi appartengo?
Da dove sono venuto?
E dove ritorno?"³⁶.

Domande che trovano una sicura e decisiva risposta:

³³ Cfr. Gh. Gnoli, *Osservazioni sulla Dottrina Mazdaica della Creazione*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n.s. 13 (1963), pp. 163-193; S. Shaked, *The Notions mēnōg and gētīk in the Pahlavi Texts and their relation to Eschatology*, in *Acta Orientalia*, 33 (1971), pp. 57-70.

³⁴ Cfr. il passo dello *Škand-gumānīk vičār* (VIII, 24-34), citato in Gh. Gnoli, *Osservazioni sulla Dottrina...* cit. p. 185.

³⁵ Cfr. Gh. Gnoli, *Osservazioni sulla Dottrina...*, cit. p. 186; di diversa opinione è il Widengren, il quale ritiene che lo stato *mēnōk* sia già di per sé stesso un miscuglio tra bene e male (cfr. G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme...*, cit., pp. 43-44).

³⁶ *Pandnāmak i Zartušt I*, trad. R.C. Zaehner in *Il Libro del Consiglio di Zarathushtra e altri testi. Compendio delle teorie zoroastriane*, Roma, 1976 (ed. or. London, 1975), p. 14.

“Sono venuto dal mondo invisibile (*mēnōk*),
né fui (sempre) di questo mondo (*gētīk*).
Sono stato creato e non sono (sempre) stato.
Appartengo a Ōhrmazd, non ad Ahriman.
Appartengo agli déi, non ai demoni,
al bene non alla malvagità”³⁷.

Più avanti lo stesso testo dice ancora:

“Sappi che il Cielo è il luogo migliore,
che il regno dello spirito (*mēnōk*) è il più piacevole,
che le regioni (*dēh*) del Cielo sono le più luminose,
che il Paradiso (*Garōdmān*) è una casa risplendente,
e il compiere le buone azioni reca grande speranza nel
Corpo Finale (*tan i pasēn*) che non perisce”³⁸.

L'uomo proviene dal mondo della Luce, dal Paradiso, il *Garōdmān*³⁹, e lì ritornerà se terrà un comportamento virtuoso, cioè se compirà le “buone azioni”. Egli nel *Garōdmān* ha ricevuto il “Corpo Finale” o “Corpo Futuro”, *tan i pasēn*, il corpo glorioso e immortale che rivestirà nel giorno della trasfigurazione cosmica, il *fraškart* (avestico *frašokereti*) escatologico.

Nonostante ciò l'anima deve essere reintegrata, salvata dalle pene infernali, poiché possa accedere in Paradiso. Ma il fatto importante di cui si deve tenere conto è che l'emancipazione e la liberazione dell'anima nella religione mazdeo-zoroastriana, non implica che il cosmo ed il mondo fenomenico siano considerati come qualcosa di negativo o di malvagio. Lo Zoroastrismo giudica infatti come assolutamente positiva l'esistenza terrena, cioè la creazione “materiale” o *gētīk*, creazione che solo in seguito all'attacco ahrimanico assume le caratteristiche negative del *gumēčīšn*, del “miscuglio” tra Luce e Tenebre, tra quelli che in termini gnostici sono lo πνεῦμα e la ὕλη. Sostanzialmente differente si presenta però la situazione nei testi zurvaniti, dove troviamo il concetto di “salvezza” (*bōžišn*), legato all'“anima”

³⁷ *Ibid.* II, p. 14.

³⁸ *Ibid.* XXXIX, p. 17; cfr. G. Widengren, *Der iranische Hintergrund...*, cit. pp. 418-419.

³⁹ In avestico *garō demāna*, “casa del canto”.

⁴⁰ Sui problemi inerenti la psicologia e la ripartizione dell'anima nella religione dell'Iran antico, cfr. in partic. la bella sintesi di A. Piras, *Le Concezioni dell'Anima nell'Iran Antico*, in *I Quaderni di Avallon*, 29 (1992), pp. 37-54.

(*ruvān*)⁴⁰, con cui è possibile emanciparsi dal potere di Ahriman e dei suoi demoni⁴¹.

Come abbiamo precedentemente visto, nello Zurvanismo Ahriman è considerato il "Signore" (*šāh*) di questo mondo. Egli infatti con l'astuzia e con l'inganno sottrae la regalità al fratello "gemello" Ohrmazd, creando poi tutta una serie di calamità e di disgrazie con le quali affliggere il genere umano.

Ma c'è di più.

Nei testi zurvaniti troviamo una accentuata avversione verso il sesso femminile, con conseguente disprezzo e condanna della procreazione. La generazione corporea è vista come una sorta di proliferazione della forza ahrimanic (cioè demoniaca) in senso spazio-temporale. Questi testi possono essere sommariamente suddivisi in due gruppi: uno che descrive la *libido*, il desiderio sessuale che proviene dalla donna, come un elemento sostanzialmente negativo (e demoniaco) tramite il quale essa seduce e contamina l'Uomo Giusto; ed un'altro gruppo di testi che attaccano e denigrano — spesso in modo infamante — il sesso femminile, rappresentando l'immagine della donna nelle sembianze di *Jēh*, l'essere demoniaco alleato di Ahriman, personificazione della Prostituta ed archetipo della femmina dissoluta⁴².

Dei testi appartenenti al primo gruppo, due sono di fondamentale importanza per il nostro studio: uno è il quarto capitolo del *Bundahišn* (versione iranica o "Grande Bundahišn"), mentre l'altro è un testo siriano riportato dal "Libro degli Scolari" (*Ketābā d-'eskōlyōn*) del nestoriano Teodoro bar Konī. Il primo testo, magistralmente studiato tra gli altri dal Benveniste⁴³, dal-

⁴¹ Sulla contrapposizione tra l'idea di "lotta" (*kōxšišn*) e quella di "salvezza" (*bōžišn*), quale contrasto fra religione mazdeo-zoroastriana e zurvanismo, cfr. G. Widengren, *Fenomenologia della Religione*, cit. pp. 678-679; id., *Salvation in Iranian Religion*, in E.J. Sharpe-J.R. Hinnells (eds.), *Man and his Salvation. Studies in memory of S.G.F. Brandon*, Manchester, 1973, pp. 315-326.

⁴² Cfr. in partic. A. Panaino, *Figure Femminili Divine e Demoniache nell'Iran Antico*, in G.L. Prato (cur.), *Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa*, XXXII Settimana Biblica Nazionale, (= *Ricerche Storico Bibliche*, VI: 12), Bologna, 1994, pp. 63 ss.

⁴³ Cfr. E. Benveniste, *Le Témoignage de Théodore bar Khonay sur le Zoroastrisme*, in *Le Monde Oriental*, 26/27 (1932-1933), pp. 170-215.

⁴⁴ Cfr. R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. pp. 183 ss.

⁴⁵ Cfr. G. Widengren, *Primordial Man and Prostitute: A Zervanite Motif in the Sassanid Avesta*, in E.E. Urbach-R.J.Z. Werblowski- Ch. Wirszubski

lo Zaehner⁴⁴ e dal Widengren⁴⁵, esordisce in maniera assai emblematica, con una sorta di discorso programmatico, ossia con il violento ed ingiurioso discorso che Ōhrmazd fa alla donna primordiale⁴⁶:

“Ti ho creata, quale antagonista che è della categoria delle prostitute, e Tu sei stata creata con la bocca chiusa come le le tue natiche, ed il coito ha per Te il sapore del cibo che alla bocca è più dolce. E Tu sei per me un'aiutante, da cui è nato l'uomo, ma Tu hai arrecato dolore a me che sono Ōhrmazd. Ma se Io avessi trovato un altro vaso dal quale creare l'uomo, mai vorrei averti creata, quale antagonista che è della categoria delle prostitute. Ma cercai nell'acqua e nella terra, nelle piante e nel bestiame, nelle montagne più alte e nelle profonde vallate, ma non trovai un vaso dal quale l'Uomo Giusto potesse trarre origine, tranne la donna quale antagonista è la prostituta”⁴⁷.

Nel mito zurvanita, giunto invece glossato nella testimonianza di Teodoro bar Konī è contenuto un frammento dedicato al dio Narsē: quando Ōhrmazd diede ai giusti le donne, queste si rifugiarono da Ahriman — che il polemista nestoriano chiama genericamente “Satana” — e quando Ōhrmazd diede a giusti pace e felicità, lo stesso fece Ahriman con le donne:

“... quando Ōhrmazd diede delle donne ai giusti, queste fuggirono presso Satana; e quando Ōhrmazd procurò ai giusti pace e felicità, Satana procurò pure felicità alle donne. Avendo Satana permesso alle donne di domandare tutto ciò che esse volevano, Ōhrmazd ebbe paura che esse non domandassero di avere rapporti con i giusti e che non ne venisse per essi una punizione...”⁴⁸.

(eds.), *Studies in Mysticism and Religion presented to G.G. Scholem*, Jerusalem, 1967, pp. 337-352.

⁴⁶ Cfr. A. Panaino, *art. cit.*, pp. 66-67.

⁴⁷ *Bundahišn* 107, 14 ss. (ed. E.T.D. Anklesaria, Bombay, 1908); cfr. R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 195 nota K (testo); p. 188 (trad.).

⁴⁸ Cfr. J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages Hellénisés...*, cit. II: p. 105; R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 441.

⁴⁹ Vd. in modo più dettagliato *infra*.

Ahriman aveva concesso alle donne tutto ciò che esse desideravano, Ōhrmazd, temendo di conseguenza che queste desiderassero di avere rapporti sessuali con i giusti, crea il dio Narsē⁴⁹ nelle sembianze di un bel giovane, e lo pone nudo alle spalle di Ahriman, affinché le donne, desiderando di unirsi con lui, esternino questo desiderio ad Ahriman⁵⁰. Le donne infatti, levando in alto le mani, dicono al Signore delle Tenebre:

“Padre nostro, dacci in dono il dio Narsē!”⁵¹.

Un fatto è qui di fondamentale importanza, ossia che il Principio del Male, lo Spirito malvagio ed i suoi demoni sono resi impotenti e sconfitti dalla forza luminosa e salvifica dell’Uomo Giusto (*mart i ahlav*)⁵². Bisogna inoltre notare che l’Uomo Giusto non sia altri che l’Uomo Primordiale Gayōmart: ciò è descritto in modo chiaro nel primo capitolo del *Bundahišn* dove l’Uomo Primordiale è chiamato sia Gayōmart⁵³, che *mart i ahlav*⁵⁴, cioè “Uomo Giusto”, entrambi sono dunque sottoposti all’attacco ed alle insidie della ahrimanicità femminile da parte di Jēh, la Prostituta, archetipo della donna dissoluta.

“L’Uomo Giusto è stato creato per sconfiggere lo Spirito Distruttore con tutti i suoi demoni, e renderli impotenti” (*mart i*

⁵⁰ Si tratta dell’incunabolo zurvanita del mito che nel Manicheismo passa sotto il nome di “Seduzione degli Arconti”; cfr. F. Cumont, *La Séduction des Archontes*, (Appendice I), in *Recherches sur le Manichéisme*, I: *La Cosmogonie Manichéenne d’après Théodore bar Khôni*, Bruxelles, 1908, pp. 54-68; Gh. Gnoli, *Un Particolare Aspetto del Simbolismo della Luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, n.s. 12 (1962), pp. 121 ss.; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, cit. pp. 304-305; cf. anche G.A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, (Nag Hammadi Studies XXIV), Leiden, 1984, pp. 63-64 e *passim*; l’argomento è esposto in maniera più dettagliata *infra*, sempre su questo tema vd. mio articolo in *Aprenas*, 43 (1996).

⁵¹ Cfr. anche il mio *Ahriman come “demiurgo”...*, cit. p. 85.

⁵² Sulla concezione di “giustizia” e di rettitudine” nell’Iran antico, cfr. il decisivo studio di Gh. Gnoli, *Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz*, in Gh. Gnoli-A.V. Rossi (cur.), *Iranica* (IUON/Seminario di Studi Asiatici, Series Minor X), Napoli, 1979, pp. 387-452; sul *mart i ahlav* vd. anche Gh. Gnoli, *Questioni sull’Interpretazione della Dottrina Gathica*, in *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, n.s. 21 (1971), pp. 357 ss.

⁵³ Cfr. *Bundahišn* 21, 230 ss. (ed. Anklesaria); R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 284 (testo); p. 319 (trad.).

⁵⁴ *Ibid.* 18, 191; R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 283 (testo); p. 318 (trad.).

ahlav dāt ō zatārih ut akārih i gan(n)āk mēnōk hamist dēvān)⁵⁵: come l'Uomo Primordiale è colui che combatte ed annienta le forze delle Tenebre, così l'Uomo Giusto ha la funzione di Salvatore, di Redentore dell'umanità, che però viene sconfitto e soccombe alle armate di Ahriman, il "Signore di questo mondo". Il sesto capitolo del *Bundahišn* narra infatti di come, sempre con l'aiuto della Prostituta Jēh, Ahriman riesce ad uccidere Gayōmart⁵⁶.

L'insieme delle tematiche riguardanti la figura del Redentore, che al medesimo tempo è Uomo Primordiale ed Inviato celeste portatore della rivelazione salvifica all'umanità, messe in relazione all'ambiente gnostico, è sicuramente uno dei problemi cardine più complessi da affrontare e da analizzare da un punto di vista fenomenologico⁵⁷.

Anche se i materiali iranici sono di importanza fondamentale per ricostruire le linee dello sviluppo storico e fenomenologico dello Gnosticismo⁵⁸, purtroppo essi hanno, per così dire, dei "punti deboli", derivati in gran parte dalla natura per certi versi avventizia delle fonti, fatto che si spiega dalla natura incompleta e frammentaria in cui sono reperibili gran parte dei testi zurvaniti⁵⁹.

Elemento centrale delle tradizioni che abbiamo precedentemente riportato è la figura soteriologica e luminosa dell'Uomo Primordiale, che ricorre sovente nella letteratura mazdeo-zoroastriana con il nome di Gayōmart, forma pahlavica dell'avestico *Gayomaretan*⁶⁰, oppure come *mart i ahlav*, l'"Uomo Giusto". Il fatto più importante è certamente quello riportato nel già citato passo del *Bundahišn*, in cui *gannāk mēnōk*, lo Spirito Distruttore ed i suoi demoni vengono sconfitti (e resi impotenti) dall'"Uomo Giusto", il *mart i ahlav*⁶¹. L'espressione pahlavica *mart i ahlav*,

⁵⁵ *Ibid.* 18, 191-192.

⁵⁶ Cfr. R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 247; G. Widengren, *Primordial Man and Prostitute...*, cit.; id., *The Death of Gayōmart*, in J.M. Kitagawa-Ch.H.Long (eds.), *Myths and Symbols. Studies in honor of Micea Eliade*, Chicago, 1969, pp. 179-193.

⁵⁷ Uno dei punti di riferimento di quest'analisi fenomenologico-comparativa è certamente lo studio di G. Widengren, *The Great Vohu Manuh and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion*, Uppsala, 1945.

⁵⁸ Su questo vd. ancora l'altro fondamentale studio di G. Widengren, *Der iranische Hintergrund...*, cit.

⁵⁹ Cfr. G. Widengren, *Die Religionen Irans*, cit. pp. 255 ss.; 258; 268; 293.

⁶⁰ Cfr. S.S. Hartman, *Gayōmart. Étude sur le syncretisme dans l'ancien Iran*, Uppsala, 1953, pp. 27 ss.

⁶¹ Cfr. Gh. Gnoli, *Questioni sull'Interpretazione...*, cit. p. 357.

può essere comparata con il corrispondente avestico *gayo mareta ašava*⁶², cioè il "santo", il "giusto" *gayo maretan*. Al contrario di ogni deduzione logica, nei testi pahlavici non troviamo però la corrispondente espressione *Gayōmart i ahlav*, bensì *mart i ah-lav*, dove il termine *mart*, "uomo", si è sostituito a quello di *Gayōmart*; ciò testimonia senza ombra di dubbio una evidente forma di sincretismo i cui antecedenti e presupposti dottrinali sono da ricercarsi in epoca molto antica⁶³.

3. Paralleli manichei

L'epilogo della lotta intrapresa dall'Uomo Primordiale contro Ahriman ed i suoi demoni è sancito, come abbiamo visto, dalla sconfitta del primo: *Gayōmart* soccombe e muore, ma *Ōhrmazd*, il dio buono, salva la sua sostanza luminosa, cioè il suo sperma⁶⁴, portandola sul Sole. Infatti di *Gayōmart* il *Bundahišn* dice che il suo "sperma è stato purificato dalla Luce del Sole"⁶⁵ (*hān tōhm pat rōšnīh i xvaršēt bē pārūt hānd*). La stessa situazione sembra riprodursi nella mitologia manichea⁶⁶, dove il "Terzo Inviato"⁶⁷ (πρεσβευτῆς ὁ τρίτος), il *Tertius Legatus* di Evodio di Uzala ed Agostino⁶⁸, l'iranico *Narisahyazd* o *Narisafyazd* (il dio *Narisah/Narisaf*), issato nel suo "naviglio" celeste, la Luna, per liberare le ultime particelle luminose ancora racchiuse nei corpi degli Arconti, escogita uno stratagemma: egli infatti appare nudo nel Sole nelle sembianze di una creatura androgina, ora sotto forma di femmina (la "Vergine di Luce") agli Arconti maschi, ed ora sotto forma di maschio (l'"Adamo Luminoso") agli Arconti femmine. Gli Arconti, vinti dal desiderio e dalla bramosia, lasciano cadere in terra il loro sperma e con esso la Luce che avevano inghiottita. Una parte della semenza luminosa viene re-

⁶² Cfr. *Yasna* XIII, 7; XXIII, 2; XXVI, 5; *Yašt* XIII, 87.

⁶³ Cfr. S.S. Hartman, *Gayōmart...*, cit. pp. 32 ss.

⁶⁴ Vd. anche Gh. Gnoli, *Un Particolare Aspetto del Simbolismo della Luce...*, cit. p. 96.

⁶⁵ Cfr. *Bundahišn* 100, 14 ss. (ed. Anklesaria); S.S.Hartman, *Gayōmart...*, cit. p. 55.

⁶⁶ Cfr. Gh. Gnoli, *Un Particolare Aspetto del Simbolismo della Luce...*, cit. p. 97; 121 ss.

⁶⁷ Cfr. F. Cumont, *La Séduction des Archontes*, cit. p. 58.

⁶⁸ Cfr. *PL* 42, 1139-1154, *passim*.

cuperata dallo *Spiritus Vivens*/Mihryazd e dal *Tertius Legatus*/Narisahyazd, una parte cade in mare e genera un drago marino, mentre una terza parte dà origine al mondo vegetale ed ingravida gli Arconti femmine. Queste ultime, colte dalla nausea per la rotazione del cerchio zodiacale a cui sono legate, partoriscono degli Aborti che si danno poi a loro volta, in preda alla concupiscenza, alla riproduzione della loro specie demoniaca. Si tratta dell'episodio che scandalizzò i Padri della Chiesa⁶⁹, e che nella mitologia manichea è noto come "Seduazione degli Arconti"⁷⁰, il quale ha per effetto la nascita del regno vegetale dallo sperma degli Arconti fecondato nella terra, e del regno animale dagli Aborti degli Arconti femmine.

Ma il dramma cosmogonico manicheo non si esaurisce qui.

La ὕλη, la Materia, personificata da Āz, la "Concupiscenza", per conservare la maggior quantità di sostanza luminosa, dispiega una contro-creazione ahrimanic, antitetica al divino ed ontologicamente negativa. Per realizzare questo piano essa sceglie il demone Ašqalūn (o Ašqalūn)⁷¹, che al fine di inghiottire la maggior quantità di Luce, divora gli Aborti degli Arconti femmine e si accoppia con la demonessa Namrāēl, generando Adamo ed Eva (in medio-iranico Gēhmurd e Murdiyānag). Adamo raccoglie di conseguenza in sé la maggior parte della Luce caduta in possesso delle Tenebre: egli diventa così il fulcro da cui si sviluppa l'opera salvifica dell'Uomo Primordiale indifferentemente chiamato Ōhrmizdyazd (dio Ōhrmizd), Išō'-Zīwā⁷² ("Gesù-Splendore"), il voūç.

Nel Manicheismo il Redentore celeste è rappresentato da una serie di incarnazioni, o, per meglio dire, di manifestazioni dell'Uomo Primordiale, che *ab initio* sono tre, cioè lo stesso *Primus Homo*, lo *Spiritus Vivens*, ed il *Tertius Legatus*; o, per usare

⁶⁹ Vd. l'esempio di Agostino, che scandalizzato riporta l'episodio in *De natura boni* XLIV (PL 42, 567) descrivendolo in termini quasi isterici: "Hoc genus nefandissimi erroris quam non persuadeat, horribile est dicere. Dicunt enim virtutes lucis transfigurari in masculos pulchros, et opponi feminis gentis tenebrarum; et easdem rursus virtutes lucis transfigurari in feminas pulchras, et opponi masculis gentis principum tenebrarum; ut per pulchritudinem suam inflamment spurcissimam libidinem principum tenebrarum...".

⁷⁰ Vd. *supra* n. 50.

⁷¹ Cfr. A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin, 1969², p. 21, n. 65.

⁷² Sulla figura di Gesù nel Manicheismo, vd. la dettagliata esposizione di E. Rose, *Die Manichäische Christologie*, (Studies in Oriental Religions 5), Wiesbaden, 1979.

la teminologia tramandata dalla tradizione manichea siriana: 'nāšā qadmāiā l'Uomo Primordiale, rūḥā ḥayyā lo Spirito Vivente, e 'izgāddā, l'"Inviato" celeste⁷³.

Nella tradizione iranica queste tre manifestazioni portano i nomi di tre "dèi" (*yazd*) Ōhrmizd, Mihr (=Mithra), e Narisah/Narisaf. Di questi tre, quello che ci interessa più da vicino è Narisah/Narisaf, il cui nome è etimologicamente connesso a quello del dio Narsē, che nel mito zurvanita riportato da Teodoro bar Konī viene mostrato nudo per suscitare la concupiscenza ed il desiderio sessuale nelle donne ⁷⁴.

I termini medio-persiano e partico che nei testi manichei designano il "dio" Narisah/Narisaf sono rispettivamente *frēstag* e *frēštag*, cioè "Inviato". Nei testi avestici il corrispondente di Narisah/Narisaf è Nairyō.safīha, che è indicato con *ašta*, cioè come "Inviato" (*frēštag* < *fra+išta+ka*) di Ahura Mazda⁷⁵, al quale nei testi pahlavici corrisponde l'angelo Nēryōsang, divinità del fuoco dimorante nell'ombelico dei re, e "messaggero degli dèi"⁷⁶ (*patgāk i yazdan*).

Nel suo libro su Gayōmart e sulle tradizioni iraniche, Sven S. Hartman ha accennato ad una singolare relazione che intercorre tra le dottrine mazdeo-zoroastriane e quelle manichee riguardo al simbolismo della Luce⁷⁷. Secondo alcuni testi pahlavici, quando Gayōmart morì, il suo sperma si divise in tre parti: da una di queste parti, caduta sulla terra, nacque la prima coppia umana, Mihrē e Mihriyanē. L'angelo Nēryōsang, il messaggero divino, conservò una di queste parti (*ut-aš dō bahr Nēryōsang nikās dāšt*)⁷⁸, mentre l'altra venne in possesso dei malefici *daēva*⁷⁹. Come abbiamo visto, nella mitologia manichea si ha qualcosa di molto simile, i demoni delle Tenebre, gli Arconti, si

⁷³ Cfr. G. Widengren, *Il Manicheismo*, cit. pp. 65 ss.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 71-72; cfr. anche R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. pp. 183-192.

⁷⁵ Cfr. *Vidēvdāt* XIX, 34; XXII, 7.

⁷⁶ Cfr. *Bundahišn* 177, 8-9 (ed. Anklesaria); Gh. Gnoli, *Un Particolare Aspetto del Simbolismo della Luce...*, cit. pp. 96-97 n. 8; vd. anche *l'interpretatio* di Nēryōsang come Hermes-Mercurio nei Misteri di Mithra (cfr. F. Cu-mont, *Textes et Monuments Figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I, Bruxelles, 1896, p. 145).

⁷⁷ Cfr. S.S. Hartman, *Gayōmart...*, cit. p. 64.

⁷⁸ Cfr. *Bundahišn* 100, 15 (ed. Anklesaria); R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 185 n. 1.

⁷⁹ Cfr. S.S. Hartman, *Gayōmart...*, cit. pp. 55-56.

impadroniscono infatti di una parte della Luce dell'Uomo Primordiale, del *Primus Homo*, mentre i principali Salvatori delle particelle di Luce sono proprio Mihryazd, lo *Spiritus Vivens*, e Narisahyazd, il *Tertius Legatus*, cioè i corrispondenti manichei di Mihr (= Mithra) e di Nēryōsang. Nel quadro generale della soteriologia manichea le particelle di Luce dell'Uomo Primordiale occupano perciò il medesimo posto che hanno i tre terzi dello sperma di Gayōmart nel mito mazdeo-zoroastriano⁸⁰.

Nēryōsang porta in salvo i due terzi dello sperma di Gayōmart: esiste dunque una strettissima relazione tra l'Uomo Primordiale Gayōmart ed il messaggero divino Nēryōsang. Nel mito zurvanita riportato da Teodoro bar Konī, il giovane dio Narsē, cioè Nēryōsang, svolge un ruolo determinante nella sconfitta delle potenze malvage rappresentate dall'elemento femminile. Il rapporto tra Nēryōsang/Narsē dei testi mazdeo-zurvaniti e Narisah/Narisaf dei testi manichei è, come già detto, da mettere in relazione con il simbolismo metafisico della Luce⁸¹. Nel Manicheismo di fatto Narisah è il Salvatore delle particelle di Luce, come Nēryōsang nel mito mazdeo-zoroastriano è il Salvatore dello sperma, cioè dell'elemento igneo e luminoso, di Gayōmart. La figura del *Tertius Legatus*, del "Terzo inviato" (*'izgāddā* nei testi siriaci), nel Manicheismo è in definitiva la stessa dell'angelo Nēryōsang, che nei testi mazdeo-zurvaniti sembra, anche qui, presentarsi come un'ipostasi dell'Uomo Primordiale⁸².

Un'altra figura divina della letteratura mazdea che si presta alla comparazione con il Manicheismo è Airyaman, noto nei testi manichei come Iṣō'-Aryaman, "Gesù-Aryaman"⁸³. Airyaman si ritrova anche nei testi zurvaniti⁸⁴, dove viene egualmente rappresentato come "Inviato" (*frēstak*) celeste. Egli è il "compagno"

⁸⁰ Cfr. Gh. Gnoli, *Un Particolare Aspetto del Simbolismo della Luce...*, cit. p. 97; S.S. Hartman, *Gayōmart...*, cit. p. 64; G. Widengren, *Il Manicheismo*, cit. pp. 72-73.

⁸¹ Cfr. R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 186; S.S. Hartman, *Gayōmart...*, cit. p. 64.

⁸² Diversa opinione è espressa da Geo Widengren (cfr. *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. p. 47).

⁸³ Cfr. *M36 (V,7)* = F.C. Andreas-W. Henning (hrsg.), *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, II, (SPAW VII), Berlin, 1933, p. 34.

⁸⁴ Cfr. R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. pp. 344; 346 ss.; sulle origini avestiche di questi testi, cfr. G. Widengren, *Zervanitische Texte aus dem "Avesta"...*, cit.; id., *Philological Remarks on some Pahlavi Texts...*, cit.

(*parvānak*)⁸⁵ del Salvatore escatologico, il *Sōšyans* (avestico *Saošyanti*)⁸⁶, di colui, cioè, che opererà la trasfigurazione totale dell'esistenza, la forza invincibile che abatterà il dominio del principio del male e delle sue creature. E come paredra del *Sōšyans*, Airyaman attua la consumazione del mondo (*spurgar*)⁸⁷, ossia egli provoca ciò che in altri termini viene definito come il *fraškart* (avestico *frašokereti*), la trasfigurazione del cosmo e dell'uomo. In effetti Airyaman mette in scena la fine del mondo, operando la resurrezione dei morti, poiché egli reca con sé i cinque elementi luminosi di Gayōmart e della coppia primordiale, cioè di Mišye e Mišyānē⁸⁸. Egli intraprende poi una dura lotta contro le potenze del male, personificate dal demone Āz, la "Concupiscenza", alleata di Ahriman⁸⁹.

Ora, il dio Airyaman simboleggia sia l'antica società iranica nel suo insieme, e sia la comunità religiosa mazdeo-zoroastriana⁹⁰. Nel discendere come "Inviato" (*frēstag*) sulla terra, con il compito di resuscitare Gayōmart, e per attuare la fine del mondo, Airyaman rappresenta quindi la comunità iranico-mazdea nella sua integralità, comunità di cui egli resuscita l'Uomo Primordiale, cioè l'archetipo dell'uomo terreno, non solo come modello, ma come ipostasi spirituale. L'Uomo Primordiale rappresenta infatti una sorta di universale metafisico che esclude ogni determinazione particolare, ed è quindi in simultaneo rapporto con tutta la specie e con ciascun individuo, il quale è a sua volta immagine dell'Uomo Primordiale.

⁸⁵ Si noti come nei testi vedici il dio Aryaman è considerato una forma particolare in cui si manifesta il dio Mitra, cioè una sorta di suo "doppione" (cfr. G. Dumézil, *Gli Dei Sovrani degli Indoeuropei*, (Einaudi Paperbacks 162), Torino, 1985, p. 75); ammessa la indubbia coincidenza tra Mitra vedico e Mithra iranico, si vd. i legami di quest'ultimo con Gayōmart ed il Salvatore futuro, in C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, (FRLANT 78), Göttingen, 1961, pp. 165 ss.

⁸⁶ Cfr. *Zātspram* XXXIV, 48.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.* XXXIV, 17.

⁸⁹ *Ibid.* XXXIV, 38.

⁹⁰ Sui differenti aspetti del dio Airyaman, cfr. H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft, 43.Band), Leipzig, 1938, p. 90; 271; vd. anche G. Dumézil, *Gli Dei Sovrani...*, cit. pp. 75 ss. (Aryaman vedico); pp. 124 ss. (Airyaman avestico); si noti ancora come nell'epopea indiana (*Mahabarata*) Aryaman rappresenti gli antenati defunti, di cui è il re.

Quanto allo stesso Gayōmart, egli viene in gran parte descritto come una figura passiva; esistono però degli elementi che palesano il contrario, e che testimoniano come Gayōmart nel mito iranico rivesta invece un ruolo molto più attivo ed importante nella lotta contro il principio del male, di quanto non appaia nei testi a nostra disposizione. Nel *Bundahišn* troviamo infatti la curiosa e singolare espressione: "... e questa fu la prima battaglia combattuta da Gayōmart contro lo Spirito Distruttore (*gannāk mēnōk*)"⁹¹ (*uš būt ēn fratom kārečār i gāyōk mart apāk gan(n)āk mēnōk kart*). L'intento del testo non sembra perciò quello di descrivere un evento luttuoso: Gayōmart viene ucciso da *gannāk mēnōk*, lo "Spirito Distruttore", cioè dallo stesso Ahriman, senza che egli tenti di difendersi o di reagire in alcun modo, cioè senza lottare o combattere. L'espressione "la prima battaglia combattuta da Gayōmart", presuppone però, in certo qual modo, che vi sia una seconda battaglia: in altre parole, nel testo si ipotizza che Gayōmart sia in qualche modo sopravvissuto al primo scontro avuto con le forze del male (ma il testo non fa menzione di questo evento), per intraprendere un ulteriore e decisivo combattimento in cui forse troverà la vittoria, riuscendo ad abbattere definitivamente lo "Spirito Distruttore". Il testo però dice diversamente, ed egli, dopo un duro scontro, trova una inevitabile morte⁹².

È comunque evidente che Gayōmart nel mito iranico originario svolga un ruolo molto più rilevante ed attivo nella lotta contro le forze del male, che non da quanto appare nei testi a nostra disposizione. L'Uomo Primordiale è innanzitutto e principalmente un Salvatore, che combatte con accanimento contro il "Signore di questo mondo" Ahriman, che reca quale "Inviato" celeste la rivelazione divina, e che svolge una funzione escatologica quando alla fine dei tempi coopera con il *Sōšyans* nella restaurazione del *tan i pasēn*, del "Corpo Futuro". Queste funzioni però, nei testi che si sono tramandati sino a noi, si trovano disseminate in svariate ipostasi divine, cioè in numerosi personaggi mitici quali appunto, Gayōmart, Nēryōsang/Narisah/Narsē, ed Airyaman: ciò in altri termini sta a significare che la tradizione

⁹¹ *Bundahišn* 7,05 (ed. Anklesaria); cfr. S.S. Hartman, *Gayōmart...*, cit. p. 33.

⁹² *Ibid.*

mazdea è andata progressivamente deteriorandosi perdendo, via via, uno degli elementi unificanti della sua teologia⁹³.

4. *L'ipotesi religionsgeschichtlich*

L'idea del *Salvatore-Salvato* è uno dei dogmi centrali dello Gnosticismo. Esso si fonda essenzialmente sull'identità tra macro- e microcosmo: il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, il grande *vohu manah* (*vahmān vazurg*, *manvahmēd vazurg*) include in sé tutti i *manah*, gli "intelletti" individuali, ed appare come Salvatore rispetto ad essi; è l'idea del Salvatore che recando salvezza alle particelle di Luce prigioniere nel mondo della materia, redime sé stesso. Poiché nella concezione gnostica Dio è Luce, ed una parte di questa Luce è rimasta prigioniera nel mondo del Chaos, nel reintegrarla in sé, Dio compie un atto di salvezza salvando — paradossalmente — anche sé stesso. Quest'idea del *Salvatore-Salvato* è il fulcro dell'analisi fatta dalla *religionsgeschichtliche Schule*⁹⁴, soprattutto in uno dei suoi massimi esponenti quale fu Richard Reitzenstein⁹⁵. In questa prospettiva soteriologica, l'"Inviato" celeste, l'Uomo Primordiale, o $\alpha\upsilon\theta\epsilon\omicron\varsigma$ che scende nel mondo della materia, della $\psi\lambda\eta$, per liberare il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, o in altre parole, per liberare l'anima collettiva, è in definitiva l'anima collettiva medesima che salva sé stessa, poiché l'Uomo Primordiale riunisce in sé tutte le anime individuali.

Alle soglie della prima guerra mondiale, Reitzenstein, tramite l'amico filologo F.C. Andreas, aveva seguito con interesse le nuove scoperte di documenti manoscritti nel Turkestan cinese

⁹³ È un dato pienamente acquisito, come in epoca sassanide nella religione mazdeo-zoroastriana l'elemento ritualistico, scisso da ogni contesto iniziatico e religioso, prenda il sopravvento; non a caso infatti il Manicheismo si contrappone all'"ortodossia" dell'intrigante sacerdote zoroastriano Kirdir, presentandosi quale vero erede ed interprete della tradizione mazdea; cfr. G. Widengren, *Die Religionen Irans*, cit. pp. 259 ss.: 265 ss.; 269 ss.; 299ss.

⁹⁴ Cfr. G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. in partic. pp. 34 ss.; e l'importante retrospettiva critica di C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule...*, cit. *passim*.

⁹⁵ Cfr. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn a Rh., 1921, pp. 50 ss.; id., *Iranischer Erlösungsglaube*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 20 (1921), pp. 1-23, (ora riassunto in K. Rudolph (hrsg.) *Gnosis und Gnostizismus*, cit. pp. 280-305).

(oasi di Turfan). Nel 1918 egli ricevette notizie più dettagliate sui testi partici presenti in questa collezione da un altro amico orientalista, F.W.K. Müller⁹⁶. Il Reitzenstein utilizzò questi materiali nella redazione del suo libro *Das iranische Erlösungsmysterium*⁹⁷, con l'intento di provare l'origine iranica e pre-cristiana del mito di salvezza gnostico.

Uno dei testi di riferimento di Reitzenstein è un frammento manicheo proveniente da Turfan, designato con la sigla M7⁹⁸. Egli supponeva che il manoscritto M7, anche denominato "Frammento di Zarathuštra", rappresentasse la chiara testimonianza di una originale tradizione iranica legata alla figura di Zoroastro, e, come tale fosse indipendente dal Manicheismo⁹⁹. Niente però si è dimostrato più sbagliato, ed è oggi opinione comune che tale ipotesi sia sostanzialmente errata¹⁰⁰. Il "Frammento di Zarathuštra" altro non è che un testo manicheo, del quale non si può neppure supporre che esso abbia come incubolo un testo autenticamente iranico¹⁰¹. Nonostante questo, si deve però necessariamente ammettere, che Reitzenstein abbia visto giusto nel considerare il dogma centrale dello Gnosticismo, cioè l'idea del *Salvatore-Salvato*, come tipicamente iranica. Quest'idea è difatti in perfetta sintonia con la speculazione tra macro- e microcosmo, che è caratteristica costante della religiosità indo-iranica¹⁰².

Questo dogma è intimamente connesso ad un'altra importante concezione, quella dell'ascensione del Redentore al cielo, che in altri termini può considerarsi come l'ascensione, la reintegrazione dell'anima collettiva (e, di conseguenza, dell'anima individuale). Una corrispondenza tra macro- e microcosmo, che in termini vedici può riassumersi nell'identità tra *ātman* e *brah-*

⁹⁶ Cfr. E.M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, Grand Rapids, 1983², p. 75.

⁹⁷ Cit. alla n. 95.

⁹⁸ Cfr. F.C. Andreas-W. Henning (hrsg.), *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, III, (SPAW XXVII), Berlin, 1934, pp. 24-30; R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium...*, cit. pp. 2 ss.

⁹⁹ Cfr. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium...*, cit. pp. 2 ss.

¹⁰⁰ Cfr. G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. pp. 35.

¹⁰¹ Cfr. M. Boyce, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, (London Oriental Series, 3), Oxford Univ. Press, London, 1954, p. 1 n. 6; E.M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism...*, cit., pp. 75 ss.

¹⁰² Cfr. G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. p. 36; id., *Fenomenologia della Religione*, cit. pp. 195 ss.; 200 ss.

man. Quest'idea di un'ascensione del *Salvatore-Salvato*, che equivale di fatto alla ἐπιστροφή, al "ritorno" dell'anima collettiva alla sua origine celeste, si ritrova in una svariata serie di documenti gnostici. Prendendo in considerazione in modo specifico il "versante" iranico, è di importanza capitale a questo proposito il poema escatologico *Hādōxt Nask* (ovverosia il ventiduesimo *Yašt*).

L'*Hādōxt Nask* è un testo molto antico, che rinvia sicuramente ad un archetipo avestico¹⁰³. La struttura linguistica e la metrica mostrano inoltre dei notevoli punti di contatto con l'*Aogemadaēčā* (la liturgia funebre mazdea), e con alcuni *Yašt*¹⁰⁴, ma soprattutto con il testo del *Vidēvdāt*. La descrizione che l'*Hādōxt Nask* dà della *daēnā* (medio-iranico *dēn*), l'anima sia individuale che collettiva della religione mazdeo-zoroastriana¹⁰⁵, ricorda da vicino alcune descrizioni della dea Aredvi Sura Anāhitā che troviamo nell'*Ābān Yašt*. L'ascensione dell'anima descritta nell'*Hādōxt Nask* ha ancora degli stretti rapporti con il testo di *Vidēvdāt* XIX, 27-32 e di *Yasna* XLIX, 11. Le affinità linguistiche con il *Vidēvdāt* sono infatti così pronunciate, da presupporre che l'*Hādōxt Nask* abbia avuto origine nel medesimo ambiente reli-

¹⁰³ Cfr. G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. p. 49 n. 3; id., *Die religionsgeschichtliche Schule und der iranische Erlösungsglaube*, in *Orientalische Literaturzeitung*, 58 (1963), coll. 533-548; cfr. in partic. la revisione critica fatta da C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule...*, cit. pp. 117 ss.; vd. anche la versione dell'*Hādōxt Nask* in A. Piras, *Morte e Vita Futura nell'Irān Mazdeo*, in *I Quaderni di Avallon* 17 (1988), pp. 33-43; dello stesso Piras è imminente la pubblicazione di un lavoro nella «Serie Orientale Roma» dell'IsMEO.

¹⁰⁴ Cfr. G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. p. 49; id., *Die religionsgeschichtliche Schule und der iranische...*, cit. coll. 539-544.

¹⁰⁵ Cfr. l'importante discussione fatta da Gh. Gnoli, *Questioni sull'Interpretazione...*, cit. pp. 361 ss.; e gli studi di C. Colpe, *Daēnā, Lichtjungfrau, Zweite Gestalt. Verbindungen und Unterschiede zwischen zarathustrischer und manichäischer Selbst-Anschauung*, in R. van den Broek-M.J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel* (EPRO 91), Leiden, 1981, pp. 58-77; e G. Widengren, *La Rencontre avec la daēnā, qui représente les actions de l'homme*, in Gh. Gnoli (ed.), *Iranian Studies* (= *Orientalia Romana, Essays and Lectures* 5), Serie Orientale Roma LII, IsMEO, Roma, 1983, pp. 41-79; sulla *daēnā* nella letteratura avestica vd. ancora F.-Th. Lankarany, *Daēnā im Avesta. Eine semantische Untersuchung*, (Studien zur Indologie und Iranistik, Beihefte A, Monographien 10), Reinbek, 1985; studio che va integrato tenendo conto della recensione di Gh. Gnoli, in *East and West*, 35 (1985), pp. 294-296.

gioso in cui vennero composti i testi avestici, cioè tra i Magi della Media Atropatene¹⁰⁶.

Cinquant'anni orsono in un mirabile studio, il filologo e storico delle religioni svedese Stig Wikander ha avvicinato la descrizione dell'ascensione celeste di *Vidēvdāt* XIX, 31-32 con analoghe descrizioni provenienti dai materiali vedici. C'è infatti nelle *Upaniṣad* un passo che descrive l'istante in cui l'anima, durante le sua ascensione al cielo, giunge alla dimora di Brahman, al *brahmalōka*, il mondo di Brahman. Entrando in questo mondo l'anima incontra delle entità divine femminili, le *Apsaras*, che recano frutti, unguenti, corone, abiti e profumi. Esse ornano l'anima, come si trattasse dello stesso Brahman. Così l'anima riceve — come osserva giustamente il Wikander — lo stesso abito della divinità, il manto cosmico¹⁰⁷. L'anima entra poi nell'atrio del palazzo, e si avvicina al giaciglio ed al trono di Brahman¹⁰⁸. Qui abbiamo dunque documentata la dottrina dell'ascensione dell'anima in cielo¹⁰⁹, che è di fondamentale importanza per introdurre ogni successiva discussione che coinvolga la genesi e lo sviluppo del fenomeno gnostico¹¹⁰ (e dalla quale non si può prescindere).

Secondo questa visione cosmo-antropologica, l'anima nella sua ascensione celeste riceve l'abito di Luce: esso simboleggia il "doppio animico", l'immagine eidetica che preesiste al corpo e dimora nelle regioni celesti. Solo quando l'anima ha indossato questo abito celeste, la salvezza può dirsi realizzata¹¹¹. Questo

¹⁰⁶ G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. p. 50; che in alternativa a questa tesi, presuppone l'esistenza di un testo ancora più antico, forse redatto nell'Iran orientale, dal quale dipenderebbe anche l'*Aogemadaēdā*; cfr. id., *Die Religionsgeschichtliche Schule und der iranische...*, cit. col. 544; vd. anche S. Wikander, *Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*, Teil I, (Quaestiones Indo-Iranicae I), Uppsala-Leipzig, 1941, pp. 47 ss.

¹⁰⁷ Cfr. S. Wikander, *Vayu...*, cit. p. 47.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Cfr. le corrispondenti descrizioni tratte dall'ambito manicheo nei testi di Turfan *M33*, *M77*, *T II D 79* in F.C. Andreas-W. Henning (hrsg.), *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, III, cit. pp. 30-33; 41-43; 15-17.

¹¹⁰ Sugli elementi tipicamente indo-iranici dell'ascensione celeste, cfr. S. Wikander, *Vayu...*, cit. pp. 26-50.

¹¹¹ Cfr. G. Widengren, *Fenomenologia della Religione*, cit. pp. 686 ss.; id., *The Great Vohu Manah...*, cit. pp. 49 ss.

vestito o abito di Luce nei testi pahlavici prende il nome di “veste di Vohu Manah” (*hān i vohumanīk vastrag*)¹¹² e rappresenta il grande Vohu Manah, o Manvahmēd vazurg, cioè il Grande *Nous* (ὁ μέγας νοῦς), il Vahmān vazurg dei testi manichei in medio-iranico. La controparte animica, cioè l’immagine eidetica che dimora nel mondo celeste, è dunque il νοῦς, il *vahmān* o *manvahmēd* (ossia lo stesso Vohu Manah), che si contrappone all’anima terrena (*gyān* in medio-iranico), a volte considerata come principio vitale inferiore¹¹³.

Un passo del pahlavico *Dēnkart*, un testo che probabilmente riassume tradizioni avestiche perdute¹¹⁴, descrive l’incontro tra Vohu Manah ed il Profeta Zarathuštra, qui Vohu Manah è chiamato *aštak*, cioè “Inviato” celeste, termine che corrisponde all’avestico *ašta*¹¹⁵. In questo testo Zarathuštra depone il suo vestito o abito terreno per restituirlo al dio Ahura Mazdā, ed avere con lui una “deliberazione” (*hampursītan*)¹¹⁶. L’incontro tra Vohu Manah e il profeta Zarathuštra, è in realtà l’incontro tra l’“Inviato” celeste e la sua controparte terrena, entrambi infatti ricevono l’appellativo di “Inviati” (*frēstag* o *aštak*). Questo modello profetologico lo troviamo poi perpetuato nello Gnosticismo, nel Manicheismo, e nello stesso mondo islamico¹¹⁷. Si può considerare questo incontro, che è conseguenza dell’ascensione al cielo dell’“Inviato” terreno, cioè il Profeta, come l’incontro tra il μέγας νοῦς, il Grande *Nous*, ed il νοῦς individuale, tra il “doppio” celeste, l’immagine eidetica, e l’anima terrena. La missione profetica è dunque subordinata all’acquisizione da parte dell’“Inviato” terreno, che è il Salvatore stesso, di un abito di Luce, il quale altro non è che il Grande *Nous*, cioè il “mantello del mondo” di cui si riveste *Brahman* nel mito vedico¹¹⁸.

¹¹² Cfr. *Datastan i Denik XXXIX*, 10 in *ibid.*

¹¹³ Cfr. ad esempio il dialogo, riportato nei testi manichei, tra il Grande Manvahmēd e l’anima (*gyān*); cfr. *T II D 178* in M. Boyce, *The Manichaean Hymn-Cycles...*, cit. p. 187; G. Widengren, *Fenomenologia della Religione*, cit. pp. 685-686.

¹¹⁴ Cfr. *Dēnkart VII*, 2, 60-61; G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. p. 50.

¹¹⁵ Cfr. G. Widengren, *The Great Vohu Manah...*, cit. pp. 60 ss.; 66 ss.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁷ Su questo cfr. in partic. G. Widengren, *Muhammad the Apostle of God, and his Ascension*, (King and Saviour V), Uppsala-Wiesbaden, 1955, *passim*.

¹¹⁸ Cfr. S. Wikander, *Vayu...*, cit. pp. 26 ss.; 42 ss.

Un simbolismo analogo, ma polarizzato tra maschile e femminile, si ripresenta nell'*Hādōxt Nask* dove la *daēnā* sta a rappresentare la parte superiore e divina dell'anima: qui la parte terrena è maschile, mentre quella celeste, intelligibile, è femminile. Abbiamo già accennato alle analogie tra le descrizioni della *daēnā* e la dea Aredvi Sura Anāhitā, ma il problema è molto più complesso.

In uno splendido studio dedicato all'analisi della concezione della *daēnā*, Gherardo Gnoli, dopo aver passato in rassegna varie interpretazioni¹¹⁹, ha riproposto le linee essenziali della interpretazione già data da Henrik S. Nyberg¹²⁰, collegando la nozione di *daēnā* con l'avestico *day-* "vedere"¹²¹, termine il quale a sua volta si riallaccia alla nozione vedica di *dhiḥ*, "visione, illuminazione". Inoltre egli si è ancora riferito ai magistrali studi di Antonino Pagliaro, che per parte sua ha chiarito lo sviluppo semantico di *daēnā* da *day-*, riferendosi al greco εἶδος ed al latino *species*, termini che abbracciano una serie di significati che vanno da "immagine, forma" a quello di "modello, tipo, genere", e poi di "natura, essenza" riferito alla realtà spirituale dell'uomo¹²².

Ma la *daēnā* non è solamente intesa come *daēnā* del singolo individuo, bensì come la somma di tutte le *daēnā*¹²³. Inoltre in un passo di *Vidēvdāt* è descritto come una divinità femminile accogla l'anima umana¹²⁴, una divinità che corrisponde alla *daēnā* menzionata altrove nello stesso testo¹²⁵. A tali considerazioni va

¹¹⁹ Cfr. Gh. Gnoli, *Questioni sull'Interpretazione...*, cit. pp. 361-362.

¹²⁰ Cfr. H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, cit. pp. 114 ss.

¹²¹ Cfr. Gh. Gnoli, *Questioni sull'Interpretazione...*, cit. p. 362.

¹²² Cfr. A. Pagliaro, *L'Idealismo Gathico*, in *Saṃjñāvyākaranam: Studia Indologica Internationalia*, I, Poona-Paris, 1954, pp. 49-65; id. *L'Idealismo Zarathustriano*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 33 (1962), p. 15 n. 4; p. 18 n. 6; (in riferimento a *Yasna XXXI*, 11); l'etimologia del Widengren, che avvicina *daēnā* all'antico indiano *dhéna*, "nutrice", è decisamente respinta dal Gnoli (cfr. *Questioni sull'Interpretazione...*, cit. p. 363). Il Widengren infatti basa la sua interpretazione di *daēnā* = *dhéna* su *Bundahišn XXX*, 5 (p. 201 ed. Anklesaria) dove il "doppio celeste" incontra l'anima che ha la forma e l'aspetto di un bovino (*gāv-karp*); cfr. G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte I*, in *Numen*, 1 (1954), p. 33; id., *Die Religionen Irans*, cit. p. 85; id., *Fenomenologia della Religione*, cit. p. 690 n. 58.

¹²³ Cfr. H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, cit. pp. 119 ss.

¹²⁴ Cfr. *Vidēvdāt XIX*, 30.

¹²⁵ Cfr. S. Wikander, *Vayu...*, cit. p. 43.

aggiunto, come ha fatto ancora Stig Wikander, che questa divinità mazdea non esprime altro che una delle trasformazioni subite dalla figura della dea-madre del pantheon iranico pre-zoroastriano¹²⁶. Che la *daēnā* rappresenti a tutti gli effetti la dea Aredvi Sura Anāhitā, lo si capisce anche da un passo del *Farvardīn Yašt* dove il *kavi*, il principe Vištāspa, protettore di Zathuštra, libera la *daēnā* incatenata¹²⁷. Qui la *daēnā* rappresenta l'equivalente mazdeo-zoroastriano della dea Anāhitā, poiché l'evento in questione si situa nel contesto rituale della festa dell'anno nuovo, del Capodanno, dove la stessa dea svolge una funzione centrale¹²⁸.

Implicita nella corrispondenza tra la *daēnā* e la dea Anāhitā — ed in genere con le altre entità femminili dello Zoroastrismo¹²⁹ —, è il significato collettivo che entrambe le entità possiedono. Se infatti la *daēnā* è il risultato composto delle singole *daēnā*, per contro la dea Anāhitā rappresenta, come ha magistralmente dimostrato Georges Dumézil, la terza funzione della società, cioè la collettività, la massa del popolo¹³⁰, o, in altri termini, l'insieme delle anime¹³¹. Le *daēnā* dei seguaci dell'insegnamento zoroastriano formano la grande *vañuhi daēnā māzdayasniš*¹³², o la *vēh dēn*, o la *dēn mazdēsni* dei testi pahlavici, di cui si può dare il significato di "religione"¹³³ (o, più correttamente, di "buona religione"). Lo stesso significato ricorre nel Manichei-

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Cfr. *Yašt* XIII, 99-100.

¹²⁸ Vd. la descrizione fatta da G. Widengren, *Die Religionen Irans*, cit. pp. 45 ss.

¹²⁹ Vd. il rapporto che lega la *daēnā* a Spenta Ārmaiti, figlia di Ahura Mazda; cfr. H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, cit. pp. 163-166; 246-247; vd. anche H. Corbin, *Corpo Spirituale e Terra Celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Milano, 1986, pp. 63 ss.

¹³⁰ Cfr. G. Dumézil, *Gli Dei Sovrani...*, cit. p. 29; vd. anche l'importante critica alla tripartizione funzionale di Gh. Gnoli, *L'Iran e l'Ideologia Tripartita*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 36 (1965), pp. 193-210, che pone l'accento sull'aspetto più propriamente "antropologico" del sistema trifunzionale iranico.

¹³¹ Vd. anche G. Widengren, *Die Religionsgeschichtliche Schule und der iranische...*, cit. coll. 545 ss.

¹³² Cfr. *Vidēvdāt* III, 42; XIX, 16; *Yasna* IX, 26; XXII, 3; *Yašt* XIII, 94; *Questioni sull'Interpretazione...*, cit. p. 365.

¹³³ Sul significato di *daēnā* = "religione", vd. anche M. Molé, *Daēnā, le pont Činvat et l'initiation dans le Mazdéisme*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 157 (1960), p. 164; 171.

simo, dove l'aspetto collettivo della nozione *dēn* < *daēnā*, non rappresenta unicamente la "religione" in senso lato, ma anche l'insieme di chi professa questa religione. È evidente infatti che coloro i quali seguono una stessa dottrina, compiendo gli stessi atti liturgici, dicendo le stesse parole, formulando gli stessi pensieri, diano una vita ad un'unica, grande, possente *daēnā*, risultato di tutte le *daēnā* individuali indirizzate verso il medesimo fine: un'unica fortissima catena di pensieri, parole, azioni; un ente collettivo animico, la "religione", o, meglio, la "Chiesa" in quanto comunità di fedeli¹³⁴.

Fermo restando che la *daēnā* ha un valore sia individuale che collettivo, e che da quest'ultimo si è poi arrivati al significato di "religione", intesa come comunità di credenti¹³⁵, occorre poi riconoscere e ribadire che il suo significato deve collocarsi nell'ambito delle concezioni indo-iraniche sulla visione interiore. Per mezzo suo l'uomo può conoscere (*daēnāyā vaēdemnō*)¹³⁶, per mezzo suo si compiono la scelta iniziale e le azioni che salveranno o perderanno chi le compie¹³⁷: a buoni pensieri, buone parole, buone azioni, corrisponde una buona *daēnā*. Perciò all'uomo giusto essa verrà incontro nel *post mortem*, come narrato nell'*Hādōxt Nask*¹³⁸, nelle sembianze di una fanciulla, per aiutarlo ad attraversare il ponte Činvat¹³⁹, il ponte situato sia sul cammino dei morti che su quello degli iniziati, e che solo i "giusti" (*ašavan*, *ardavan*) — morti o vivi — riescono ad attraversare¹⁴⁰.

¹³⁴ Cfr. Gh. Gnoli, *Questioni sull'Interpretazione...*, cit. p. 365; G. Widengren, *Die Religionsgeschichtliche Schule und der iranische...*, cit. col. 545; id. *The Great Vohu Manah...*, cit. pp. 39 ss.; id., *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. p. 52; sull'organizzazione delle comunità manichee vd. anche id., *Il Manicheismo*, cit. pp. 113 ss.; M. Tardieu, *Il Manicheismo*, Cosenza, 1988, pp. 139 ss.; e A. van Tongerloo, *La Structure de la Communauté Manichéenne dans le Turkestan Chinois à la Lumière des Emprunts Moyen-Iraniens en Ouirgour*, in *Central Asiatic Journal*, 26 (1982), pp. 262-288.

¹³⁵ Cfr. anche H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, cit. p. 118.

¹³⁶ Cfr. *Yasna* LI, 19.

¹³⁷ Cfr. M. Molé, *Daēnā...*, cit. p. 163.

¹³⁸ Cfr. *Yašt* XXII, II, 7-14; G. Widengren, *Iranische Geisteswelt von den Anfängen bis zum Islam*, Baden-Baden, 1961, pp. 172 ss.; id., *Fenomenologia della Religione*, cit. pp. 688-691.

¹³⁹ Vd. anche A. Panaino, *art. cit.*, p. 61.

¹⁴⁰ Cfr. Gh. Gnoli, *Ašavan...*, cit. pp. 417-419; cfr. anche quanto dice il Nyberg: "il ponte Činvat è la via del defunto, e la via dell'estatico" (*Die Religionen des alten Iran*, cit. p. 182).

Fonte di “sapienza innata”^{140bis} (*āsn-xrat*), o di “visione animica” (*gyān-vēnišn*), quindi di potere conoscitivo e transmutativo, *dēn* < *daēnā* è anche identificata come un principio creativo immanente — come la “visione” (*dhih*) vedica¹⁴¹ — e per questo viene riconosciuta come uno dei tre “creatori”¹⁴² collaboratori di Ōhrmazd¹⁴³; non solo, ma essa si identifica anche con la volontà di Ōhrmazd (*vēh dēn ī ān i ōhrmazd kām*)¹⁴⁴.

La *daēnā* è spesso associata ad altri termini che coinvolgono la sfera animica¹⁴⁵, ciò è più che naturale visto lo strettissimo legame esistente tra la *daēnā* ed i vari aspetti dell’interiorità umana da un lato, e le concezioni indo-iraniche sulla visione mentale dall’altra. Sembra quindi plausibile concludere — come ha magistralmente fatto Gherardo Gnoli —, che la *daēnā* nel suo senso individuale, esprima tanto la facoltà immaginativa dell’uomo, quanto l’oggetto in cui essa di volta in volta si manifesta¹⁴⁶. Tale facoltà è considerata creativa e realizzatrice, ed essenzialmente femminile. Facoltà umana la *daēnā* è anche una facoltà divina, e come tale essa appare, personificata quale predrā di Ahura Mazdā. La coppia Ahura Mazdā-*daēnā*, che ad esempio si cela nell’iscrizione aramaica di Arabissus, sotto i nomi di *Dēn māzdayasniš* e di *Bēl*¹⁴⁷, può quindi interpretarsi come l’unione di un principio attivo, maschile, che crea mediante il suo *manah*, “pensiero” o *voṭč*¹⁴⁸, e di un principio passivo, femminile, che rappresenta la facoltà immaginativa, plastica, vale a dire l’immagine in cui il “pensiero” (*manah*) si individua, si rea-

^{140bis} Su *āsn-xrat* come “sapienza sorgiva”, vd. A. Piras in *East and West*, 46 (1996).

¹⁴¹ Cfr. J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague, 1963, p. 264.

¹⁴² Gli altri due sono lo Spazio (*gyāk*) ed il tempo (*zamān*); cfr. il passo del pahlavico *Dēnkart* (221, 11 ss. ed. D.M. Madan, Bombay, 1911) riportato in R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 385 (testo); 386 (trad.).

¹⁴³ Cfr. R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 204.

¹⁴⁴ Cfr. *Dēnkart* 31,10 (ed. Madan); Gh. Gnoli, *Questioni sull’Interpretazione...*, cit. p. 363; R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 144 nota D.

¹⁴⁵ Cfr. Gh. Gnoli, *Questioni sull’Interpretazione...*, cit. p. 363; J. Duchesne-Guillemin, *L’Homme dans la Religion Iranienne*, in C.J. Bleeker (ed.), *Anthropologie Religieuse*, (*Numen* Supp. II), Leiden, 1955, pp. 93-107; M. Molé, *Daēnā...*, cit. p. 171; e la più recente sintesi di A. Piras, *Le Concezioni dell’Anima...*, cit.

¹⁴⁶ Cfr. Gh. Gnoli, *Questioni sull’Interpretazione...*, cit. p. 364.

¹⁴⁷ *Ibid.*; R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 155.

¹⁴⁸ Cfr. Gh. Gnoli, *Questioni sull’Interpretazione...*, cit. p. 167.

lizza e prende forma. Non si deve dimenticare che il pensiero è proprio lo strumento della creazione nella religione mazdeo-zoroastriana: nei testi pahlavici si parla infatti di una sorta di "immaginazione creatrice", di un "pensiero creatore" (*mēnišn ī dātārīhā*), e della necessità che la via che porta dalla volontà (*ax^v*) al pensiero sia perfetta e pura, affinché si manifesti la "visione spirituale" (*mēnōk-venišnih*)¹⁴⁹.

Questa struttura simbolica permane nel Manicheismo, dove troviamo descritto l'incontro tra l'anima, la *dēn*, ed un'entità divina femminile. Un tipico esempio in questo senso è il testo paratico di Turfan classificato come M33, in cui la "Madre" (*Mad rōšn o Mad živandag*) saluta ed accoglie in cielo il Figlio (= il Salvatore) che ritorna dal suo "soggiorno", dal suo esilio nel mondo materiale¹⁵⁰. Anche qui troviamo la medesima polarità maschile-femminile, già riscontrata nell'iscrizione di Arabissus. La "Madre" accoglie il Figlio, ovverossia accoglie ciò che in termini gnostici può essere definito come *voūš* e principio androgenico universale¹⁵¹, allo stesso modo che la *dēn* < *daēnā*, la facoltà immaginativa e plastica accoglie il *manah*. Il pensiero infatti è la rappresentazione della volontà come immagine, come forza e come energia trasmutativa, esso è moto indefinito dell'anima che si riflette nelle "acque della tenebra", nella ὕλη — che in questo caso ha una struttura lunare e femminile¹⁵² —, cioè nel mondo del Chaos da cui lo stesso pensiero, il *voūš*, si deve emancipare, tornando nel mondo-in-alto, alla "Madre" celeste, la Madre dei Viventi.

¹⁴⁹ Cfr. *Dēnkart* 48,17; 51,10 (ed. Madan); R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 53 n. 1; Gh. Gnoli, *Questioni sull'Interpretazione...*, cit. p. 364.

¹⁵⁰ Cfr. F.C. Andreas-W. Henning (hrsg.), *Mitteliranische Manichaica...*, III, cit. pp. 30-33; G. Widengren, *Il Manicheismo*, cit. p. 67.

¹⁵¹ Vd. l'esempio della cosiddetta "Predica dei Naasseni", cfr. in partic. Hipp. Ref. V, 7, 25 ss. e *passim*; ed anche R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904, pp. 82 ss.; e il mio *Zostriano e i Quqiti...*, cit. pp. 23 ss.

¹⁵² Si vd. anche la funzione della Luna nel Manicheismo come naviglio in cui viene traslata la Luce dalla Terra al Sole; cfr. G. Widengren, *Il Manicheismo*, cit. p. 70; M. Tardieu, *Il Manicheismo*, cit. pp. 162 ss.

5. *L'Inno della Perla*

Un simbolismo analogo si ripropone nel noto *Inno della Perla*, contenuto negli apocrifi *Atti di Tommaso*, dove il Figlio, il giovane principe, ritorna dai suoi genitori¹⁵³, nella patria celeste, ed indossa un abito di Luce, che anche in questo caso rappresenta il "doppio celeste", l'immagine preesistente:

"... subito, non appena lo ricevetti,
mi parve che l'abito
fosse diventato uno specchio di me stesso.
L'osservai molto bene
e con esso io ricevetti tutto
giacché noi due eravamo distinti
e tuttavia avevamo un'unica sembianza"¹⁵⁴.

Indossato lo splendido abito, intessuto di pietre preziose, che reca ricamata e dipinta "l'immagine del Re dei Re", segue l'incontro con i genitori:

"... mi recai su alla porta.
Chinai il capo e adorai la maestà
del padre mio che mi aveva mandato"¹⁵⁵.

L'Inno della Perla riveste un ruolo centrale nel dibattito sulle origini dello Gnosticismo¹⁵⁶. La sua datazione è stata al centro di numerose ed accese discussioni¹⁵⁷. Anche se si ammette che la composizione originale dell'inno fu certamente redatta in siria-

¹⁵³ Vd; anche le evidenti affinità con la parabola del "figliuol prodigo" in *Luca XV*, 11-32, di cui *L'Inno della Perla* potrebbe rappresentare un probabile modello letterario.

¹⁵⁴ *Acta Thom.* IX, 112, 76-78, trad. L. Moraldi in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, Torino, 1971, p. 1317.

¹⁵⁵ *Ibid.* IX, 112, 98-99, p. 1318

¹⁵⁶ Cfr. P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte-traduction, commentaire*, (Homo Religiosus 8), Louvain-la-Neuve, 1981, pp. 319 ss. e *passim*, (d'ora in poi abbreviato in Poirier); H. Jonas, *Lo Gnosticismo*, Torino, 1973, pp. 130 ss.

¹⁵⁷ Vd. la sintesi di I.P. Culianu, *Gnosticismo e Pensiero Moderno: Hans Jonas*, (Storia delle Religioni 1), Roma, 1985, pp. 58 ss.; e la storia della ricerca in Poirier, pp. 31-167.

co¹⁵⁸, e si ritiene che essa sia cronologicamente anteriore agli *Atti di Tommaso*, con i quali non ha alcuna reale connessione¹⁵⁹, è altresì indubbio che questo scritto rinvii ad un incunabolo molto più antico, sostanzialmente iranico¹⁶⁰. Una serie non casuale di circostanze collocano il testo in questione non solo in epoca partica, bensì in epoca pre-cristiana. Geo Widengren ha rintracciato infatti nell'*Inno della Perla* tutta una serie di motivi e concezioni, che portano ad identificare questo scritto come originariamente iranico.

Vediamo di riassumerli brevemente¹⁶¹.

Innanzitutto l'inno presuppone l'esistenza dell'impero partico: la prospettiva geografica difatti è quella dell'impero partico, ma di un impero che ha il suo polo di aggregazione ad Oriente, nella Choarene (Chorasan), cioè prima che la città di Seleucia-Ctesifonte venisse scelta quale capitale¹⁶² (ovverosia prima del 150 a.C. ca.). Il *milieu* sociale è quello dell'impero dei Parti-Arsacidi, con le sue istituzioni feudali¹⁶³.

Per quanto riguarda poi l'articolazione e lo sviluppo delle idee nell'inno, vi sono una serie di affinità e di concordanze con l'epopea partica *Viš u Rāmīn*, un testo che conosciamo solo da elaborazioni poetiche neopersiane¹⁶⁴, e nel quale troviamo la medesima serie di associazioni simboliche tra Mare-Perla-Drago-Principe.

La proporzione delle espressioni e degli imprestiti iranici nell'*Inno della Perla* è notevolmente maggiore che in altri testi siriaci¹⁶⁵. Inoltre lo stesso linguaggio simbolico è prettamente ira-

¹⁵⁸ Testo siriano e trad. in Poirier, pp. 327-348.

¹⁵⁹ Cfr. A.F.J. Klijn, *The so-called Hymn of the Pearl* (Acts of Thomas ch. 108-113), in *Vigiliae Christianae*, 14 (1960), pp. 154-164.

¹⁶⁰ Cfr. G. Widengren, *Der iranische Hintergrund...*, cit.; id. *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 70), Köln-Opladen, 1960, pp. 27-30; Id., *Iranische Geisteswelt...*, cit., pp. 255 ss.; id., *Die religionsgeschichtliche Schule und der iranische...*, cit. coll. 546 ss.

¹⁶¹ Cfr. G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. pp. 52-53; Poirier, pp. 108 ss.; 138 ss.

¹⁶² Cfr. Poirier, pp. 253 ss.

¹⁶³ Cfr. G. Widengren, *Recherches sur le Féodalisme Iranien*, in *Orientalia Suecana*, 5 (1956), p. 107; Poirier, pp. 245 ss.

¹⁶⁴ Cfr. V. Minorsky, *Viš u Rāmīn, a Parthian Romance*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 11 (1943-1946), pp. 741 ss.; ivi, 12 (1947), pp. 20 ss.; ivi, 16 (1954), pp. 91 ss.

¹⁶⁵ Cfr. Poirier, pp. 185 ss.

nico¹⁶⁶, non a caso infatti l'abito di Luce accompagna il giovane principe nel suo viaggio di ritorno a casa, nell'Hyrkania, ossia in una regione dell'Iran che nell'inno viene indicata utilizzando la forma linguistica partica, cioè *Virkān*, a scapito di quella sassanide, cioè *Gurkān*¹⁶⁷.

Di fatto le idee gnostiche presenti nell'*Inno della Perla*, sono indiscutibilmente legate ad un *milieu* partico. Esso rappresenta un punto di partenza per lo studio e la ricerca sulle origini dello Gnosticismo, poiché permette di stabilire con relativa certezza la data e l'ambiente geografico in cui si è sviluppata e propagata l'ideologia gnostica di tipo "iranico"¹⁶⁸.

Questo tipo "iranico" di gnosi, come ha dimostrato anche Hans Jonas, si ritrova nella letteratura mandaica¹⁶⁹.

Come per l'*Inno della Perla*, la *religionsgeschichtliche Schule* grazie a studiosi di valore quali Mark Lidzbarski, il già citato Richard Reitzenstein, e Rudolf Bultmann¹⁷⁰, ha giustamente affermato l'origine occidentale ed il carattere essenzialmente pre-cristiano della gnosi mandaica. Un impulso decisivo nello smantellare la teoria di un'origine tarda e post-cristiana del Mandeismo — tesi sostenuta da Erik Peterson e da Hans Lietzmann¹⁷¹ — è arrivato dal coptologo Torgny Säve-Söderbergh, che nel suo studio sul salterio manicheo ritrovato nelle sabbie del Fayyūm egiziano¹⁷² ha dimostrato in modo inequivocabile che i manichei, prima della fine del III secolo d.C., hanno abbondantemente attinto dai testi mandaici, dai quali hanno tratto gran parte delle loro concezioni dottrinali¹⁷³. Ipotesi che è confermata anche dalla recente decifrazione del *Codex Manichaicus Coloniensis*, il "Co-

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 193 ss.; 221 ss.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 264-265.

¹⁶⁸ La distinzione fra una gnosi di tipo "iranico" in cui prevale il dualismo radicale ed assoluto, ed una gnosi di tipo "siro-egizio" di natura prettamente emanatista, è stata fatta da Hans Jonas (cfr. *Lo Gnosticismo*, cit. pp. 190 ss.; 223 ss.); su questo vd. l'analisi critica di I.P. Culianu, *Gnosticismo e Pensiero Moderno...*, cit. pp. 51 ss.

¹⁶⁹ cfr. H. Jonas, *Lo Gnosticismo*, cit. pp. 76 ss.

¹⁷⁰ Vd. i materiali raccolti nell'analisi critica di E.M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism...*, cit. pp. 117 ss.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 119-120.

¹⁷² Cfr. Torgny Säve-Söderbergh, *Studien in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Prosody and Mandaean Parallels*, Uppsala, 1949.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 85 ss.; 155 ss.; G. Widengren, *Il Manicheismo*, cit. p. 30; E.M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism...*, cit. p. 125.

dice Manicheo di Colonia", dove si legge che lo stesso Mani crebbe in una comunità mandea, gli Elchasaiti¹⁷⁴.

Sempre in tempi più recenti la polemica sull'origine pre-cristiana ed occidentale del Mandeismo è stata ripresa con cautela da Kurt Rudolph, e più radicalmente da Rudolph Macuch¹⁷⁵. Mentre Geo Widengren ha proposto un'interpretazione della gnosi mandea come un sommarsi di apporti religiosi differenti; secondo lo studioso svedese essa rappresenterebbe l'esito della stratificazione di tre principali realtà religiose¹⁷⁶, a volte in palese contrasto tra loro, di cui la prima, cioè quella giudaico-semiteica ed occidentale, costituirebbe il *milieu* palestinese in cui è nato e si è sviluppato il Mandeismo¹⁷⁷. Gli elementi essenzialmente giudaici della gnosi mandea — inclusa la figura di Giovanni Battista — deriverebbero proprio da questo strato più antico¹⁷⁸. Segue l'elemento mesopotamico, costituito da arcaiche tradizioni babilonesi, riscontrabile sia nel cospicuo numero di prestiti linguistici accadici, e sia nella molteplicità di temi mitici e rituali, non ultimo quello della regalità sacra¹⁷⁹. Infine è da considerare l'elemento iranico, il quale oltre ad esprimersi, anche in questo caso, in un'abbondanza di prestiti linguistici medio-iranici (cioè partici), è impregnato di idee e concezioni religiose derivanti molto probabilmente dalle dottrine dei Magi

¹⁷⁴ Cfr. A. Henrichs, *Mani and the Babylonian Baptists. A Historical Confrontation*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, 77 (1973), A.F.J. Klijn-G.J. Reinink, *Elchasai and Mani*, in *Vigiliae Christianae*, 28 (1974), pp. 277-289; L. Cirillo, *Elchasai e Battisti di Mani: i limiti di un confronto delle fonti*, in L. Cirillo-A. Roselli (cur.), *Codex Manichaicus Coloniensis*, Atti del Simposio Internazionale, Cosenza, 1986, pp. 97-139; la testimonianza anteriore al CMC di Mani tra gli Elchasaiti (*al-Ḥasīḥ*) è il *Fihrist* di al-Nadīm; per questa identificazione cfr. D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, I, St. Petersburg, 1856 (repr. Amsterdam, 1965), pp. 113 ss.; vd. ora il *Codex Manichaicus Coloniensis* (CMC 94, 10 ss.) nell'edizione di R. Cameron-A.J. Dewey (ed.), *The Cologne Mani Codex* (P. Colon. inv. nr. 4780). "Concerning the Origin of his Body", (Early Christian Literature Series 3), Scholar Press, Misuola, 1979, pp. 77 ss.

¹⁷⁵ Cfr. E.M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism...*, cit. pp. 126 ss.; 229 ss.

¹⁷⁶ Cfr. G. Widengren, *Die Mandäer*, cit. pp. 88 ss.

¹⁷⁷ Cfr. in partic. R. Macuch, *Anfänge der Mandäer. Versuch eines Geschichtlichen Bildes bis zur früh-islamischen Zeit*, in F. Altheim-R. Stiehl (hrsg.) *Die Araber in der Alten Welt*, II, Berlin, 1965, pp. 76-190.

¹⁷⁸ G. Widengren, *Die Mandäer*, cit. p. 89.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 93-94.

zurvaniti della Media Atropatene¹⁸⁰: in particolare, a questo *milieu* farebbero riferimento le dottrine sulla redenzione dell'uomo espresse nel già citato dogma del *Salvatore-Salvato*. Tali concezioni, secondo il Widengren, caratterizzerebbero il Mandeismo in senso gnostico-dualistico; lo stesso studioso sostiene poi a ragione, "che senza una precisa conoscenza della lingua e della letteratura mandaica, non è possibile avere un'autentica ed esatta nozione dell'antico Gnosticismo"¹⁸¹.

6. Qumrān e Iran

Esistono inoltre delle strette affinità tra Mandeismo ed Essenismo qumranico, avvalorate da tutta una serie di espressioni linguistiche e concezioni dottrinali.

Nei testi di Qumrān si fa spesso uso del verbo ebraico *našar* (aramaico *nāšōrā*) "osservare, custodire, nascondere", termine che ha il suo corrispondente nell'espressione mandaica *našurāiia*, cioè "custodi della conoscenza esoterica"¹⁸². I Mandeï (*mandaiia*) si distinguono infatti in semplici credenti, ed in *našurāiia*, in coloro, cioè, che posseggono la *naširuta*, la conoscenza profonda e segreta dei misteri religiosi, in altre parole, i veri "gnostici". Un altro punto di contatto è rappresentato dalla espressione mandaica *mārā d-rabūtā*, "Signore della Grandezza", che ha il suo riscontro nell'aramaico *mārā rabbūtā*, cioè in uno dei nomi che designano Dio nell'*Apocrifo della Genesi* di Qumrān¹⁸³. Ancora, tra le espressioni caratteristiche della gnosi mandaica utilizzate per indicare gli *πνευματικοί* in senso gnostico, vi è quella di "eletti di giustizia", *bhīriā zidqā*¹⁸⁴, che corrisponde, con il medesimo significato, all'ebraico *behīrē šedeq*¹⁸⁵. Sempre

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 95.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁸² Cfr. E.S. Drower-R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, cit. p. 285.

¹⁸³ Cfr. *IQGen.Ap.* II, 4; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1960, p. 67 n. 8.

¹⁸⁴ Cfr. *Draša d-Yahia* XI, 45, 4 = ed. M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, II (trad.), Giessen, 1915, p. 50 n. 3.

¹⁸⁵ Cfr. *IQS* III, 6; allo stesso modo Geo Widengren, in un magistrale studio dedicato agli influssi iranici nell'*Enoch Etiopico* (cfr. *Iran and Israel in Parthian Times with Special Regard to the Ethiopic Book of Enoch*, in *Temenos*, 2 (1966), pp. 139-177, in partic. pp. 154 ss.) ha analizzato i nessi esi-

connessa a questa vi è un'altra espressione qumranica, cioè "Figli della Luce", *benē 'ōr*¹⁸⁶, che nella *Regola della Comunità*¹⁸⁷ designa i giusti appartenenti alla comunità essena. In altri passi del medesimo scritto troviamo ancora le espressioni equivalenti, "origini della verità" (*tōledōt hā-'emet*)¹⁸⁸, "figli della giustizia" (*benē šedeq*)¹⁸⁹, cioè i giusti che percorrono la "via della Luce", contrapposti ai "Figli della Tenebra" (*benē ḥošek*)¹⁹⁰, i "figli dell'ingiustizia", che camminano sulle "vie della Tenebra"¹⁹¹, ossia i "figli di Belial"¹⁹² (*benē Bel'al*); Dio stesso ha poi creato entrambi "gli Spiriti della Luce e della Tenebra"¹⁹³. Quest'ultimo riferimento, oltre a tutta la struttura dualistica ed escatologica del testo¹⁹⁴, ha delle sorprendenti, se non speculari, affinità con la tradizione iranica¹⁹⁵.

La forma più arcaica in cui si presenta il dualismo iranico è infatti il famoso passo della scelta primordiale operata dai "due Spiriti", reperibile nelle *Gāthā* di Zarathuštra¹⁹⁶. Il nome di que-

stenti tra il mandaico *rīš iūmiā* (cfr. *Qulastā* 119 in E.S. Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeanes*, Leiden, 1959, p. 114 (testo p. 153 r.); cfr. anche *Qulastā* 120 in *ibid.*, p. 116 (testo p. 155 r.)) ed il corrispondente termine etiopico *re'sa mawā'el* (cfr. *Hen Aeth.* VIII, 46, 1-2; 47,3; 48,2; 55,1; X, 60,2; XII, 71, 12-14); la tesi del Widengren è stata ripresa, ed in parte aggiornata, nel mio scritto *Enoch e l'Iran: un'ipotesi sulle origini dell'apocalittica* (di prossima pubblicazione).

¹⁸⁶ L'espressione mandaica corrispondente è *bnia nhūrā*; vd. indici in M. Lidzbarski, *Ginzā...*, cit., e id., *Mandäische Liturgien*, Berlin, 1920, alla voce "Söhne des Lichtes".

¹⁸⁷ Cfr. *IQS* III, 13.

¹⁸⁸ *Ibid.* III, 19.

¹⁸⁹ *Ibid.* III, 20.

¹⁹⁰ *Ibid.* I, 10; l'espressione mandaica corrispondente è *bnia ḥšukā*; vd. indici in M. Lidzbarski, *Ginzā...*, cit., e id., *Mandäische Liturgien*, cit., alla voce "Kinder der Finsternis".

¹⁹¹ *Ibid.* III, 21.

¹⁹² cfr. P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 6), Göttingen, 1969, in partic. pp. 73 ss;

¹⁹³ Cfr. *IQS* III, 25.

¹⁹⁴ Cfr. in partic. A. Dupont-Sommer, *L'Instruction sur les Deux Esprits dans le "Manuel de Discipline"*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 142 (1952), pp. 5-35.

¹⁹⁵ Vd. in partic. la sintesi di J. Duchesne-Guillemin, *Le Zervanisme et les Manuscrits de la Mer Morte*, in *Indo-Iranian Journal*, 1 (1957) pp. 96-99; e l'importante articolo di H. Michaud, *Un Mythe Zervanite dans un des Manuscrits de Qumran*, in *Vetus Testamentum*, 5 (1955), pp. 137-147.

¹⁹⁶ Cfr. *Yasna* XXX, 3-6; XLV, 2.

sti due Spiriti è *Spenta Mainyu* (lo “Spirito benefattore”) e *Angra mainyu* (lo “Spirito malvagio”, l’Ahriman pahlavico). *Spenta Mainyu* è lo “Spirito buono”, il termine *spenta* va inteso come qualcosa di ispirante e di mentale¹⁹⁷, coinvolgente cioè la sfera etica, esso è lo Spirito benefico e benefattore, promotore degli aspetti positivi dell’esistenza. Attributi contrari spettano ad *Angra Mainyu*, lo “Spirito malvagio” mortificatore dell’esistenza. I due Spiriti sono manifestazioni di due realtà irriducibili, l’essere ed il non-essere, la Vita e la non-Vita, e sono “all’origine” di due maniere antitetiche di pensare, di parlare, di agire. La loro scelta condiziona il piano etico in maniera determinante ed assoluta, essa infatti si orienta tra la “giustizia”, la *Aša*¹⁹⁸, ed il male e la “menzogna”, la *Druj*, la stessa connotazione etica che troviamo nei testi qumranici¹⁹⁹.

Nelle *Gāthā* il dio supremo Ahura Mazdā (pahlavico Ōhrmazd) occupa una posizione unica, egli, cioè, è privo di controparte, ed i “due Spiriti” si trovano ad un livello a lui inferiore; una struttura teologica, che coincide con quella esposta nella *Regola della Comunità* di Qumrān. A conferma di ciò, si consideri come il termine gemelli (*yēmā*), usato per i due Spiriti, implichi una loro origine da un padre comune, elemento questo fondante la teologia zurvanita. Già nelle *Gāthā* troviamo quindi documentato il mito centrale dello Zurvanismo²⁰⁰, in cui l’“oziosità” di Zurvān²⁰¹ fa sì che ad esso si sostituisca la figura di Ahura Mazdā, ma permanga l’opposizione polare tra i due gemelli (*yēmā*). Opposizione che nelle interpolazioni zurvanite reperibili nei testi pahlavici, si sviluppa tra Ōhrmazd ed Ahriman, il dio e l’anti-dio, che sono presentati come figli di un unico padre, il “Tempo infinito”, *Zurvān akanarāk*.

Anche in questo caso il dualismo assoluto di fondo, si dispiega in un contesto ontologico in cui la scelta dei due figli di Zurvān²⁰², come quella dei due Spiriti gathici, implica una ri-

¹⁹⁷ Cfr. U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo...*, cit. pp. 97 ss.

¹⁹⁸ Su questo cfr. Gh. Gnoli, *Ašavan...*, cit.; G. Widengren, *Leitende Ideen...*, cit. p. 78.

¹⁹⁹ Cfr. P. Sacchi, *Storia del Mondo Giudaico*, Torino, 1976, pp. 211 ss.; 240 ss.

²⁰⁰ Cfr. G. Widengren, *Leitende Ideen...*, cit. pp. 77 ss.

²⁰¹ Su Zurvān come *deus otiosus*, cfr. G. Widengren, *Die Religionen Irans*, cit. p. 151.

²⁰² Cfr. *Dēnkart* 829, 1-5 (ed. Madan), in R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. pp.

flessione sul cosmo e sull'uomo in cui il male risulta fortemente legato alla sfera etica. L'emancipazione da esso, e quindi dal presente ahrimanico, è quindi possibile con l'adesione da parte del credente alla "giustizia" ed alla "verità", che in ultimo si identifica con la *vēh dēn*, la "buona religione" del luminoso Ōhrmazd. Idea, questa del male e del peccato connessi alla sfera etica, che è praticamente assente nel pensiero dell'antico Israele, ancorato a concezioni strettamente legalistiche e di purità rituale²⁰³; idea che troviamo documentata per la prima volta nell'apocalittica giudaica e nei testi di Qumrān²⁰⁴.

Abbiamo così introdotto alcune delle tematiche centrali nella discussione riguardante i legami tra Qumrān ed il fenomeno gnostico. La letteratura qumranica ha difatti un posto di tutto rilievo nello studio sulle origini dello Gnosticismo, studio che in questo caso è ovviamente definito dalla ricerca comparativa storico-religiosa.

È indubbio, come abbiamo visto, il notevole influsso delle idee iraniche sui testi di Qumrān, soprattutto per quanto riguarda il dualismo e l'escatologia. Si è più volte insistito in questo studio, sull'importanza del dualismo iranico nella genesi e nello sviluppo del fenomeno gnostico. In un magistrale contributo al "Colloquio di Messina", Helmer Ringgren ha riassunto in maniera dettagliata le possibili connessioni tra lo Gnosticismo e la comunità essena di Qumrān²⁰⁵, e le conclusioni a cui è giunto sono ambivalenti, cioè sia positive che negative: positive poiché egli afferma esistere uno stretto legame tra ideologia gnostica ed essenismo qumranico, e negative, poiché allo stesso modo egli rileva come nei testi di Qumrān esistano tutta una serie di "deviazioni" e di anomalie rispetto allo Gnosticismo classico.

Vediamo di scoprire in breve quali sono.

Innanzitutto il dualismo qumranico non è assoluto e radicale²⁰⁶, poiché esso è stabilito e regolato da Dio stesso. È lui che

429-430; in cui la "scelta" è operata, in prospettiva inversa, dal demone Ariš.

²⁰³ Cfr. ad es. la *lex talionis* di Lev. XXIV, 17-22.

²⁰⁴ Cfr. P. Sacchi, *Storia del Mondo Giudaico*, cit. pp. 173 ss.

²⁰⁵ Cfr. H. Ringgren, *Qumran and Gnosticism*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, cit. pp. 379-384; vd. anche il contributo di M. Mansoor, *The Nature of Gnosticism in Qumran*, ivi, pp. 389-400; discussione tra Ringgren e Mansoor alle pp. 384-388.

²⁰⁶ Per la prospettiva metodologica sul dualismo, cfr. in partic. U. Bianchi, *Il Dualismo come Categoria Storico-Religiosa*, in *Rivista di Storia e Lettere*.

ha creato i “due Spiriti”, quello buono, della Luce e della Verità, e quello malvagio, della Tenebra, della menzogna e dell'iniquità²⁰⁷. Come abbiamo visto, questa struttura dualistica, in cui il Dio supremo sovrasta i due Spiriti, è tipica dello Zurvanismo iranico²⁰⁸, ed è da questo ambito religioso dal quale molto probabilmente proviene²⁰⁹.

Un altro punto di disaccordo è la natura etica e non “fisica” del dualismo²¹⁰: nei testi di Qumrān, la materia infatti non è considerata come malvagia o negativa, e non vi è opposizione tra “spirito” e “corpo”, tra πνεῦμα e ὕλη per usare la terminologia dello Gnosticismo classico. Ciò nonostante, in un importante passo degli *Hodayot* qumranici, si sottolinea l'aspetto ontologicamente negativo e demoniaco della natura umana, della “creaturalità”:

“Io non sono che una creatura d'argilla
e un essere impastato con acqua,
un insieme di ignominia
e una fonte di impurità,
una fornace di iniquità e un edificio di peccato,
uno spirito di errore e perverso,
sprovvisto di intelligenza,
spaventato dei giudizi giusti”²¹¹.

La valutazione negativa del corpo umano, visto come un involucro demoniaco, una “creatura d'argilla”, un *yēšer ha-ḥēmār*, ricorda l'avversione tipica dello Zurvanismo verso la donna, considerata come un mero contenitore e “vaso” in cui si perpetua la generazione corporea. Tale disprezzo ed avversione verso il sesso femminile è tipico anche della mentalità qumranica²¹², e lo si trova documentato in un altro importante testo, dove, come nei testi

ratura Religiosa, 9 (1973), pp. 3-16; non condivisibile però l'idea secondo cui si ha dualismo solo quando si ha coinvolgimento nella sfera demiurgica.

²⁰⁷ Cfr. H. Ringgren, *art. cit.*, p. 382.

²⁰⁸ Cfr. in partic. H. Michaud, *Un Mythe Zervanite...*, cit.

²⁰⁹ Cfr. G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. pp. 56-57.

²¹⁰ Cfr. H. Ringgren, *art. cit.*, p. 382.

²¹¹ *IQH* I, 21-23, trad. L. Moraldi in *I Manoscritti di Qumrān*, Torino 1986², pp. 361-362.

²¹² Cfr. H. Ringgren, *art. cit.*, p. 383.

zurvaniti, la donna è omologata alla "prostituta"²¹³, ed è descritta come una creatura demoniaca "fondamento" delle tenebre:

"... Su fundamenta tenebrose, lei dispone il suo riposo,
risiede negli accampamenti del silenzio.
La sua eredità è tra bracieri eterni,
e non in mezzo a coloro che sono vestiti di splendore.
È lei il principio di tutti i sentieri della iniquità,
andranno in rovina tutti quanti la possiedono,
e in distruzione tutti i suoi aderenti.
Giacché i sentieri di lei sono sentieri di morte,
le sue vie sono strade di peccato..."²¹⁴.

Una descrizione che per certi versi è speculare a quella di *Jēh*, la prostituta alleata di Ahriman nel mito zurvanita.

Il linguaggio simbolico, ed il lessico tecnico, tipici dei sistemi gnostici²¹⁵, a Qumrān sono quasi interamente assenti²¹⁶. Tuttavia esiste uno stretto rapporto tra la dottrina essenico-qumranica e quella cosiddetta gnostico-giudaica della *merkābāh*²¹⁷, dalla quale quest'ultima trae gran parte delle espressioni tipiche e dei termini tecnici²¹⁸.

Infine, la fede in una rigida predestinazione, stabilita da Dio *ab aeterno*, alla quale l'uomo non può in alcun modo sottrarsi, è caratteristica della letteratura qumranica²¹⁹, in essa non si trova infatti l'idea di una emancipazione o liberazione dal vincolo e dalla tirannia della εἰμαρμένη, concezione che è tipica dello Gnosticismo in genere²²⁰. Tuttavia, l'idea di una rigida sottomissione al fato, di una predestinazione assoluta, ben si accorda con il pensiero zurvanita, dove Zurvān stesso determina le sorti del

²¹³ Cfr. L. Moraldi (cur.), *I Manoscritti di Qumrān*, cit. p. 703 n. 1.

²¹⁴ *IVQ184* 6-9, in *ibid.*, p. 704.

²¹⁵ Vd. in partic. il "glossario dei termini tecnici" nello Gnosticismo, in F.M.M. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le Témoignage de Saint Irénée*, (Études de Philosophie Médiévale XXXVI), Paris, 1947, pp. 627-660; ed anche J. Michael La Fargue, *Language and Gnosis: The Opening Scenes of the Acts of Thomas*, (Harvard Dissertations in Religion 18), Philadelphia, 1985, *passim*.

²¹⁶ Cfr. H. Ringgren, *art. cit.*, pp. 379-382.

²¹⁷ Cfr. F. Michelini Tocci (cur.), *I Manoscritti del Mar Morto*, Bari, 1967, pp. 51 ss.

²¹⁸ *Ibid.*, vd. in partic. le note che commentano i testi tradotti, *passim*.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 33.

²²⁰ Cfr. H. Ringgren, *art. cit.*, p. 383.

cosmo e del divenire stipulando uno stranissimo ed emblematico “patto” con Ahriman, il “Signore di questo mondo”:

“... Dopo aver meditato, (Zurvān) dette ad Ahriman, come fosse un patto, uno strumento modellato nell’essenza stessa delle Tenebre, mescolato col potere di Zurvān, somigliante a carbone, nero e color cenere. E mentre glielo porgeva disse: ‘Per mezzo di questa arma Āz (“Concupiscenza”) divorerà tutto ciò che ti appartiene; ed ella stessa morirà di fame, se alla fine di novemila anni tu non avrai compiuto ciò che hai minacciato, di demolire il patto, di demolire il Tempo’...”²²¹.

Si può così concludere con il Ringgren, che nella comunità di Qumrān, anche se non si può trovare una forma di gnosi elaborata dottrinalmente secondo i parametri dello Gnosticismo classico, si può però rintracciare un fortissimo influsso di chiara matrice iranica. In definitiva si tratta di una sorta di “proto-Gnosticismo”²²² che contrappone i “Figli della Luce” ai “Figli della Tenebra”. Un tipico esempio in questo senso è il rotolo qumranico denominato *Regola della Guerra*, che dà una descrizione della battaglia finale combattuta fra le forze della Luce e quelle della Tenebra, e che si rifà in modo quasi speculare alla “grande guerra” (*artik i vazurg*) della escatologia iranica²²³:

“Questo sarà il tempo della salvezza per il popolo di Dio e il tempo determinato della dominazione per tutti gli uomini del suo partito, e l’annientamento eterno per tutto il partito di Belial... Verità e giustizia risplenderanno per tutti i confini del mondo, illuminando senza posa fino a quando saranno finiti tutti i tempi stabiliti per le Tenebre. E al tempo stabilito per Dio, la sua eminente maestà risplenderà per tutti i tempi determinati in eterno

²²¹ *Zātspram* I, 29-30, in R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 340 (testo); 342-343 (trad.).

²²² Cfr. H. Ringgren, *art. cit.*, pp. 383-384.

²²³ Cfr. *Zātspram* XXXIV, 52; R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. pp. 343-354; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, cit. pp. 306-307; id., *Iran and Israel in Parthian Times...*, cit. pp. 170 ss.

per la pace e la benedizione, la gloria, la gioia e giorni lunghi per tutti i Figli della Luce"²²⁴.

7. I Sethiani

Grazie alla scoperta negli anni '50 dei testi copti della biblioteca di Nag-Hammadi, gli studi sulle origini dello Gnosticismo hanno avuto una svolta decisiva. La cospicua presenza nei manoscritti di Nag-Hammadi di documenti gnostici di evidente matrice giudaica e pre-cristiana, ha fatto sempre più plausibile e concreta l'idea di uno "Gnosticismo giudaico" per certi versi indipendente dal Cristianesimo ed anteriore ad esso²²⁵.

In alcuni di questi testi la figura di Cristo è spesso identificata con quella del biblico Seth²²⁶: questa gnosi di evidente origine giudaica considera difatti Seth come un σωτήρ, come un Redentore celeste, strumento della rivelazione divina²²⁷. Tale gnosticismo racchiude inoltre in sé elementi tipicamente iranici, quali il dualismo radicale²²⁸ che si manifesta nella reinterpretazione del

²²⁴ IQM 5-9, trad. L. Moraldi in *I Manoscritti di Qumrān...*, cit. pp. 292-293.

²²⁵ Questa tesi, già elaborata dal Friedländer a fine ottocento (cfr. M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen, 1898, è stata in seguito ripresa da G. Scholem (cfr. *Jewish Gnosticism...*, cit.), J. Daniélou (cfr. *La Teologia del Giudeo-Cristianesimo*, Bologna, 1974, pp. 79 ss.), ed in ultimo da G. Quispel (cfr. *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1972², *passim*) e dai suoi allievi (cfr. in partic. G.A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, (Nag Hammadi Studies XXIV), Leiden, 1984; e J.E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, (WUNT 36), Tübingen, 1985; su tutto questo cfr. la sintesi di B.A. Pearson, *Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins*, in *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis, 1990, pp. 10-28.

²²⁶ Cfr. A.F.J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, (Supp. to *Novum Testamentum* XLVI), Leiden, 1977, pp. 81-117; B.A. Pearson, *The Figure of Seth in Gnostic Literature*, in *Gnosticism, Judaism...*, cit. pp. 52-53; ed il volume dedicato alla gnosi sethiana di B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, II. *Sethian Gnosticism*, (*Numen* Supp. XLI), Leiden, 1981, *passim*, vd. anche G. Casadio, *art. cit.*, *passim*.

²²⁷ Sull'aspetto prettamente soteriologico della posterità sethiana, cfr. G.A.G. Stroumsa, *Another Seed...*, cit. *passim*.

²²⁸ Cfr. H. Jonas, *Lo Gnosticismo*, cit. pp. 227 ss.; U. Bianchi, *Omogeneità della Luce e Dualismo Radicale nel Manicheismo*, in M. Görg (hrsg.), *Re-*

materiale veterotestamentario: in questa prospettiva ermeneutica Caino è descritto come figlio dell'Arconte malvagio, partorito dall'Eva terrena, mentre, al contrario, Seth è rappresentato come unico e vero figlio di Adamo, figlio cioè del mondo divino (il πλήρωμα gnostico). Questa rilettura del testo biblico viene in seguito estesa alla storia dell'umanità intera, che risulta così divisa in due generazioni, ed in due nature antitetiche: i "Figli di Seth", consustanziali al mondo divino, ed i "Figli di Caino", immersi nell'oblio delle Tenebre e vincolati al regime di morte instaurato dall'Arconte creatore del mondo. Seth è quindi considerato come il veicolo della rivelazione soteriologica, come il Salvatore che libera i propri figli dalle Tenebre del mondo inferiore, intervenendo in tre decisivi momenti della storia umana, elemento questo che ricorda i "tre tempi", i tre momenti in cui si dispiega la storia del cosmo e dell'uomo nella tradizione iranica²²⁹: all'inizio, al tempo del diluvio universale, poi alla distruzione di Sodoma e Gomorra, ed alla fine dei tempi, nei giorni del giudizio finale.

Ma vediamo di analizzare più da vicino le idee cosmogoniche sethiane²³⁰.

È stata sottolineata da più parti²³¹ la concordanza tra il resoconto di Ippolito inerente un documento sethiano, la "Parafraasi di Seth"²³², e la prima parte di un trattato di Nag-Hamma-

ligion in Erbe Ägyptens, (Festschrift A. Böhlig), Wiesbaden, 1988, pp. 54-64.

²²⁹ Si tratta dei tre momenti in cui si dispiega il ciclo cosmico e cioè la "fondazione" o "prima creazione" (*bundahišn*), il "miscuglio" (*gumēcišn*), e la "separazione" finale (*vičārišn*); cfr. H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, cit. p. 22.

²³⁰ Sulla querelle sethiana vd. anche G. Casadio, *Antropologia Gnostica e Antropologia Orfica nella Notizia di Ippolito sui Sethiani*, in F. Vattioni (cur.), *Sangue e Antropologia nella Teologia*, II, Roma, 1989, pp. 1295 ss.; sui Sethiani a Nag-Hammadi vd. in partic. H.-M. Schenke, *Das Sethianische System nach Nag-Hammadi Handschriften*, in P. Nagel (hrsg.), *Studia Coptica*, Berlin, 1974, pp. 165-173.

²³¹ J. Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*, Paris, 1958, pp. 170 ss.; S.A. Bertrand, *Paraphrase de Sem et Paraphrase de Seth*, in J.-E. Ménard (ed.), *Les Textes de Nag Hammadi*, Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 1974), (Nag Hammadi Studies VII), Leiden, 1975, pp. 146-157; M. Krause, *Die Paraphrase des Sēem und der Bericht Hippolyts*, in G. Widengren (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm, 1977, pp. 101-110; che però dissente.

²³² Cfr. Hipp. Ref. V, 19-20; trad. M. Simonetti in *Testi Gnostici in Lingua Greca e Latina*, Milano, 1993, pp. 121-129.

di intitolato *Parafrasi di Sēm*²³³. Occupiamoci innanzi tutto del primo testo.

La cosmogonia della "Parafrasi di Seth" si fonda su tre principi: la Luce (φῶς), la Tenebra (σκότος), ed in mezzo ad esse lo Spirito (πνεῦμα)²³⁴. La Tenebra è descritta come un elemento fluido, acquatico, che attrae a sé le potenze della Luce e dello Spirito²³⁵. Nel tentativo di conservare le scintille di Luce, e la fragranza ed il profumo dello Spirito, la Tenebra, anteriormente alla creazione, provoca il "miscuglio" (μεμιγμένας; verbo μίγνυμι; sostantivo μίξις) con l'"acqua sottostante oscura e spaventosa"²³⁶.

La stessa situazione si ripropone nella *Parafrasi di Sēm* copata. Secondo questo documento, all'inizio "vi erano la Luce e la Tenebra, e tra di loro vi era lo Spirito"²³⁷. Di queste tre "radici"²³⁸ la Tenebra, forza di disordine e di fango originata dall'eterno elemento umido, in preda agli spasmi caotici del vento e del fuoco oscuro, era totalmente incosciente dell'esistenza di una potenza divina a lei superiore²³⁹. Allora lo Spirito volse il suo sguardo in basso²⁴⁰, verso le acque della Tenebra²⁴¹: così, da questa "mescolanza", nelle acque del Chaos prese forma una immagine (*eine*), che è l'Intelletto (*nous*) della Tenebra²⁴². Questo Intelletto oscuro, altri non è che il Demiurgo omicida gnostico, l'Arconte signore di questo mondo, il quale emerge dalle torbide acque del chaos illuminando l'intero mondo infero, cioè l'Ade²⁴³. Poi la "Luce Infinita" si manifestò allo Spirito nelle sembianze di un

²³³ Cfr. *NHC VII, 1*, 1-49,9; trad. F. Wisse, in J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, 1984², pp. 308-328.

²³⁴ Cfr. *Hipp. Ref. V*, 19, 2-3.

²³⁵ *Ibid.* V, 19, 5.

²³⁶ *Ibid.* V, 19, 7; trad. M. Simonetti in *op. cit.*, p. 123.

²³⁷ *Par.Sēm. VII, 1*, 26-28; cfr. in partic. M. Tardieu, *La naissance du Ciel et de la Terre selon la "Paraphrase de Sem"*, in AA.VV., *La Création dans l'Orient Ancien*, (Lectio Divina 127), Paris, 1987, pp. 409-425; per l'esegesi e le fonti vd. pp. 417 ss.

²³⁸ *Ibid.* VIII, 2, 7-8.

²³⁹ *Ibid.* VIII, 2, 32-33.

²⁴⁰ Cfr. M. Roberge, *Chute et Remontée du Pneuma dans la Paraphrase de Sem*, in W. Godlewski (ed.), *Coptic Studies*, Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 1990, pp. 355-363.

²⁴¹ Cfr. *Par.Sēm VII, 3*, 1 ss.

²⁴² *Ibid.* VII, 3, 11 ss.; cfr. anche M. Roberge, *Le Rôle du Nous dans la Paraphrase de Sem*, in B. Barc (ed.), *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi*, (BCNH, Études, 1), Québec-Louvain, 1981, pp. 328-339.

²⁴³ *Ibid.* VIII, 3, 24 ss.

bimbo, un fanciullo di nome *Derdekeas*²⁴⁴, il Redentore celeste²⁴⁵, portatore della rivelazione salvifica²⁴⁶. Più avanti si dice ancora che “la Luce dello Spirito che era nella Natura (*physis*)”²⁴⁷, cioè nell’“utero cosmico” da cui è nato il mondo, in realtà è un’immagine che si è manifestata nelle acque sotto le sembianze di un essere mostruoso, di una bestia (*thèrion*) spaventosa²⁴⁸ ed orribile a vedersi, un drago od un serpente dalle molte facce avvolto su sé stesso.

Come notò giustamente Jean Doresse nel libro dedicato alle allora sensazionali scoperte di Nag-Hammadi²⁴⁹, già Wilhem Bousset uno dei “padri” della *religionsgeschichtliche Schule*, aveva segnalato le affinità tra la cosmogonia sethiana ed il mito iranico riportato nel *Bundahišn*²⁵⁰.

La cosmogonia del primo capitolo del *Bundahišn* — magistralmente edito dallo Zaehner — enumera infatti tre principi: la Luce (*rōšnīh*), le Tenebre (*tārikīh*), e l’Aria o Vento (*vāi*)²⁵¹. I due principi, la Luce e le Tenebre, sono personificati, sono cioè rappresentati dai due dèi Ōhrmazd ed Ahriman²⁵²: è quindi evidente che esiste una consustanzialità fra il dio ed il suo sostrato fisico, il suo supporto materiale. Difatti nella cosmogonia iranica, i due principi combattono una “guerra” per la reciproca supremazia sul cosmo, ed essa genera un *gumēčišn*, un “miscuglio” tra Vita e non-Vita, tra Luce e Tenebre. Un’altra analogia con la cosmogonia sethiana e con la *Parafrasi di Sēm*, è poi rappresentata dal termine medio-iranico utilizzato per indicare entrambe i principi cosmici, cioè *bun*, che significa “radice”, e che nella let-

²⁴⁴ Probabilmente connesso all’aramaico *dardaka*, “giovane, fanciullo”, cfr. G.G. Stroumsa, *Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ*, in *Harvard Theological Review*, 76 (1983), p. 275 n. 31.

²⁴⁵ Cfr. F. Wisse, *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem*, in *Novum Testamentum*, 12 (1970), pp. 130-140.

²⁴⁶ Cfr. *Par.Sēm* VII, 4, 1 ss.

²⁴⁷ *Ibid.* VII, 15, 11-13.

²⁴⁸ *Ibid.* VII, 15, 13-17.

²⁴⁹ Cfr. J. Doresse, *Les Livres Secrets...*, cit. p. 265 n. 6.

²⁵⁰ Cfr. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, (FRLANT 10), Göttingen, 1907, pp. 121-123.

²⁵¹ Cfr. *Bundahišn* 3 (ed. Anklesaria); R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. pp. 278 ss (testo); 312 ss (trad.); vd. anche G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. pp. 57-58.

²⁵² Cfr. C. Colpe, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi. II*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 16 (1973), pp. 110-112.

teratura mazdeo-zoroastriana designa la ἀρχή, il principio primordiale²⁵³. La stessa situazione si ripropone nel Manicheismo, dove il termine ῥίζα, "radice", svolge un ruolo centrale: nei testi manichei in medio-iranico le "due radici", *dō bun*, rappresentano i due principi, personificati da Zurvān il "Padre della Grandezza" e da Ahriman il *Princeps tenebrarum*²⁵⁴.

Un altro punto di contatto tra gli scritti sethiani e la letteratura mazdeo-zoroastriana è quello profetologico, ovverossia quello riguardante la rivelazione dei misteri ultimi ad un Inviato terreno, da parte di un Inviato celeste, che nel caso della *Parafraresi di Sēm* assume le sembianze del "fanciullo" Derdekeas:

"La parafrasi che riguarda lo Spirito ingenerato. Che Derdekeas ha rivelato a me, Sēm, secondo la volontà della Grandezza (μέγεθος). Il mio intelletto che era nel mio corpo, mi ha portato via, lontano dalla mia generazione. Mi ha sollevato verso il capo del mondo, che è vicino alla Luce che risplende su tutta la superficie là. Io non vidi nulla di aspetto terreno, ma vi era Luce. E la mia mente, separata dal corpo di tenebra, come se fossi in sonno. Udii una voce che mi diceva: Sēm, poiché tu sei di una potenza pura, e sei il primo essere sulla terra, ascolta e comprendi ciò che ti dirò per la prima volta, riguardo alle grandi Potenze che esistono sin dall'inizio, prima che apparissi. C'era Luce e Tenebra e vi era lo Spirito tra loro..."²⁵⁵.

Dopo aver vagato, in estasi, tra gli Eoni di Luce, il Profeta alla fine si risveglia:

"Io sono Sēm. Nel giorno che io ero uscito fuori dal corpo, quando il mio intelletto restò nel corpo, mi risvegliai come da un lungo sonno"²⁵⁶.

²⁵³ Cfr. il "glossario" dei termini tecnici in medio-iranico in R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. pp. 466b-467a.

²⁵⁴ Cfr. G. Widengren, *Il Manicheismo*, cit. pp. 60 ss.; M. Tardieu, *Il Manicheismo*, cit. pp. 168 ss.

²⁵⁵ *Par.Sēm* VII, 1, 1-28.

²⁵⁶ *Ibid.* VII, 47, 7-12.

Tralasciando i dettagli, in questa rivelazione estatica bisogna sottolineare alcuni fatti importanti. In primo luogo, la descrizione di questa esperienza visionaria propone una analogia tra morte ed iniziazione in cui la mente umana apre il proprio occhio interiore alla visione della realtà spirituale ed all'esistenza nel *post mortem*, prefigurata dal "sonno" di morte e dalla separazione dal corpo, e che coincide nei tratti essenziali con descrizioni affini provenienti dalla letteratura giudaica²⁵⁷, ed in particolare, concorda con la visione estatica di cui è protagonista il Profeta Zarathuštra nel *Bahman Yašt*²⁵⁸, una apocalisse sassanide basata su materiali avestici molto antichi²⁵⁹. Sempre su questo tema, non si deve dimenticare l'episodio del ponte Činvat²⁶⁰, il ponte situato sia sul cammino dei morti, che su quello degli iniziati, e che solo i "giusti" (*ašavan, ardavan*) — morti o vivi — riescono ad attraversare. Il rapporto morte/iniziazione che così si instaura, conferisce a quest'ultima un valore di "conoscenza della morte" presente in molte tecniche estatiche²⁶¹, di cui spesso rappresenta una specifica finalità: l'iniziato "conosce" l'altro mondo, la realtà spirituale, ed è colui che penetra e che comprende i "misteri ultimi"²⁶². In secondo luogo poi, l'incontro tra la Madre suprema, la "Madre del tutto" ed il Profeta, prospettato nella notizia di Epifanio di Salamina sui Sethiani²⁶³, concor-

²⁵⁷ Cfr. W. Bousset, *Die Religion des Judentum im späthellenistischen Zeitalter*, herausgegeben von H. Gressmann, Tübingen, 1926³, pp. 395 ss.

²⁵⁸ Cfr. *Bahman Yašt* II, 5-10; G. Widengren, *Iranische Geisteswelt...*, cit. pp. 185 ss.; id., *Die Religionen Irans*, cit. pp. 69.

²⁵⁹ Cfr. G. Widengren, *Leitende Ideen...*, cit. pp. 105 ss.; id., *Die Religionen Irans*, cit. pp. 205 ss; vd. ora l'edizione di C.G. Cereti in "Serie Orientale Roma LXXV", IsMEO, Roma, 1995.

²⁶⁰ Vd. quanto detto *supra*, ed in partic. M. Molé *Daēnā...*, cit.

²⁶¹ Cfr. M. Eliade, *La Nascita Mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia, 1988, pp. 31 ss.; I.P. Couliano, *Esperienze dell'Estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, Roma-Bari, 1986, pp. 101 ss.; Gh. Gnoli, *L'Expérience Extatique dans l'Iran Ancien*, in *Annuaire École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, 95 (1986-87), pp. 206-209, che critica l'interpretazione data dal Couliano come troppo riduttiva, poiché mette in evidenza unicamente l'aspetto escatologico dell'esperienza estatica, tralasciando quello più propriamente "iniziatico".

²⁶² Una sintesi divulgativa delle ricerche su questo argomento è nel mio saggio *Estasi in Iran*, apparso in appendice a *Fedeli di Verità. Note di esoterismo curdo*, Borzano-Parma, 1993, pp. 63-68.

²⁶³ Cfr. Epiph. *Panar.* XXXIX, 10, 5; C. Colpe, *Heidnische jüdische...*, cit. pp. 109-110.

da non solo con l'episodio del ricongiungimento tra Madre e Figlio nei testi manichei iranici, ma anche con il già citato incontro tra l'anima del defunto e la *dēn* < *daēnā* descritto nell'*Hādōxt Nask*. Anche se il primo episodio, cioè quello che coinvolge il Profeta, l'Inviato celeste, implica una rivelazione, mentre i due seguenti sono di carattere più prettamente escatologico, questi ultimi si integrano perfettamente nella menzionata coincidenza tra morte ed iniziazione che l'esperienza estatica ed apocalittica presuppone, e che si esprime in maniera caratteristica nell'ascensione celeste del Redentore gnostico, cioè nel rapporto implicito che esiste tra Inviato terreno ed Inviato celeste²⁶⁴.

8. La gnosi giudeo-iranica

Un ulteriore riscontro a queste concezioni, lo troviamo in un altro documento attribuito alla gnosi sethiana, l'*Apocalisse di Adamo*²⁶⁵, dove l'esperienza estatica si configura come uno specifico strumento di rivelazione escatologica²⁶⁶. "Io dormivo nel sonno del mio cuore"²⁶⁷, dice infatti Adamo al figlio Seth. In questa condizione di torpore estatico, si manifestano poi tre creature angeliche:

"... e io vidi tre uomini davanti a me, le cui sembianze non potei riconoscere perché non erano potenze del dio che ci aveva creati..."²⁶⁸.

Anche in questo caso si ripropone la tipica analogia tra morte ed iniziazione²⁶⁹; non a caso difatti gli angeli rivolgendosi ad Adamo, dicono:

²⁶⁴ Cfr. G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. p. 59.

²⁶⁵ Cfr. *NCH* V, 5, 64, 1-85, 32; trad. G.W. MacRae in J.M. Robinson (ed.) *The Nag Hammadi Library in English*, cit. pp. 256-264.

²⁶⁶ Cfr. G. Casadio, *La Visione in Marco il Mago e nella Gnosi di Tipo Sethiano*, in *Augustinianum*, 29 (1989), (= *Sogni, Visioni e Profezie nell'Antico Cristianesimo*, XVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana), pp. 143-144.

²⁶⁷ *Ap. Adam.* V, 65, 24-25?

²⁶⁸ *Ibid.* V, 65, 26-32; il "dio che ci aveva creati" corrisponde al demiurgo-demone Sakla, il "folle" (per questo cfr. anche I.P. Couliano, *I Miti dei Dualismi Occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, (Di Fronte e Attraverso 227), Milano, 1989, p. 119).

²⁶⁹ Cfr. *infra*, e Gh Gnoli, *Ašavan...*, cit.

“Svegliati, o Adamo, dal sonno di morte e ascolta...”²⁷⁰.

Gran parte dell'*Apocalisse di Adamo* è incentrata sulla figura mitica del φωστήρ, dell'“Illuminatore” destinato a sconfiggere le forze del male ed a ristabilire il regno paradisiaco in terra poiché rivestito di “gloria e forza”²⁷¹ divine. Il termine “gloria” (δόξα) ha, in questo contesto, sia il valore tipico di “onore, dignità regale”, e sia quello di “splendore” e di “forza luminosa”²⁷². Ciò probabilmente si riallaccia all'analoga concezione iranica dello *x^varenah* (pahlavico *xvarr*), lo splendore igneo celato nella libagione sacrificale, l'*haoma* (pahlavico *hōm*), nell'“elisir d'immortalità”, e nel seme²⁷³. Quest'ultima peculiarità connette la “forza luminosa”, lo *x^varenah*, alla figura dello stesso Zarathuštra: secondo una tradizione, nelle acque del lago Kansaoya²⁷⁴ sarebbe celato il seme del Profeta, da cui nascerà il *Saošyans* (pahlavico *Sōšyans*), il Salvatore futuro, l'operatore della *frašokereti* (pahlavico *fraškart*), la trasfigurazione del mondo che si compirà al termine dell'ultimo ciclo cosmico. Questo seme igneo è in realtà il medesimo *x^varenah*, la medesima forza luminosa ed universale che agisce in ogni essere, fornendogli gli strumenti soteriologici per portare a compimento la sua missione nel mondo. Per questa sua caratteristica esso è indissolubilmente legato alla figura del Redentore iranico, il “Soccorritore”²⁷⁵ *Saošyant*, attore supremo della storia dell'uomo e del cosmo, colui che opererà il rinnovamento finale.

In quanto forza che aderisce a colui che compie la trasfigurazione del cosmo, lo *x^varenah* riveste un'importantissima funzione escatologica: lo *x^varenah*, la “forza luminosa”, lo splendo-

²⁷⁰ Ap. Adam. V, 66, 1-3.

²⁷¹ Ibid. V, 89, 29 e passim.

²⁷² Cfr. in partic. A.J. Welburn, *Iranian Prophetology and the Birth of the Messiah: The Apocalypse of Adam*, in W. Haase-H. Temporini (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Band II. 25. 6, Berlin-New York, 1988, p. 4756.

²⁷³ Cfr. anche Gh. Gnoli, *Note sullo “X^varenah-”*, in *Acta Iranica*, 23 (1984), (= *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*), p. 214.

²⁷⁴ Cfr. Gh. Gnoli, *Ricerche Storiche sul Sistān Antico*, (Report and Memoirs X), IsMEO, Roma, 1967, p. 18.

²⁷⁵ Per il termine “Soccorritore”, cfr. G. Messina, *I Magi a Betlemme e una Predizione di Zoroastro*, (Biblica et Orientalia 3), Roma, 1933, p. 27.

re dimorante nelle acque del lago Kansaoya sotto forma di simbolo seminale, è il più potente mezzo trasmutativo di questo mondo e di questo stato ontologico; da esso sorgerà il *Saošyant*, l'operatore della trasfigurazione totale dell'esistenza, la forza invincibile che abatterà il dominio del principio del male Ahri-man (l'avestico Angra Mainyu) e delle sue creature. Infatti

“(lo *x^varenah*) si associerà al *Saošyant* vittorioso e agli altri suoi soci, quando renderà eccellente la vita, non soggetta a vecchiaia, non soggetta alla morte, incorruttibile, immarcescibile, sempre viva, sempre prospera, con libero potere; quando i morti risusciteranno, per i viventi verrà l'indistruttibilità, renderà eccellente la vita, secondo la volontà...”²⁷⁶.

Trasparenti appaiono le affinità con l'*Apocalisse di Adamo*, dove l'“Illuminatore” è ripetutamente detto manifestarsi o “venire sull'acqua”²⁷⁷, allo stesso modo che il *Saošyant* è detto “levarsi sul lago Kansaoya”²⁷⁸. Il simbolismo delle acque allude evidentemente alla nascita, rappresentata dalla generazione corporea. L'“Illuminatore” nasce infatti da una “goccia”²⁷⁹, un chiaro simbolo seminale che troviamo nello iranico *Bundahišn*, in cui l'origine del mondo e dell'uomo è detta scaturire da una “goccia”:

“... Questa creazione nella sua totalità è una goccia d'acqua, l'uomo stesso è stato creato da una goccia d'acqua...”²⁸⁰.

Un'ultima osservazione riguarda l'utilizzo nella *Parafrasi di Sēm* del termine “Grandezza”, μέγεθος, per indicare l'Essere Supremo. Il greco μέγεθος corrisponde al siriano *rabbūtā*, entrambi impiegati nei testi manichei per indicare il “Padre della Grandezza”. Il termine corrispondente nei testi mandaici è *rabūtā*, anch'esso utilizzato per designare l'entità somma, il “Signore

²⁷⁶ *Yašt* XIX, 89; trad. Gh. Gnoli in *Ricerche Storiche...*, cit. pp. 21-22.

²⁷⁷ Cfr. *Ap. Adam* V, 78, 7 e *passim*.

²⁷⁸ Cfr. *Yašt* XIX, 92 in Gh. Gnoli in *Ricerche Storiche...*, cit. p. 23.

²⁷⁹ Cfr. *Ap. Adam* V, 81, 20-21.

²⁸⁰ *Bundahišn* XXVIII, 2 in A.J. Welburn, *art.cit.*, p. 4757; cfr. anche Gh. Gnoli, *Un Particolare Aspetto del Simbolismo della Luce...*, cit. pp. 110-111; R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. pp. 283-284; 318.

della Grandezza”, *mārā d-rabūtā*. Nei testi manichei redatti in medio-iranico, il Dio della Luce, il “Padre della Grandezza” è però lo stesso Zurvān (anche denominato *Pidār rōšn*, “Padre della Luce”), al quale viene applicato, anche qui l’epiteto di “Grande”, *vazurgīh*, termine molto antico che, come abbiamo visto, proviene da un retroterra prettamente zurvanita²⁸¹.

Esiste inoltre un testo assai suggestivo in lingua siriana, la cosiddetta *Cronaca di Zuqnin*²⁸², che è una sorta di compendio di concezioni e dottrine gnostiche di derivazione giudaica ed iranica²⁸³, e nella quale si ritrovano le medesime espressioni quali *rabbūtā*, “Grandezza”, e *abbā d-rabbūtā*, “Padre della Grandezza”²⁸⁴. Questo scritto, analizzato e comparato con i documenti sethiani, prova in maniera indiscutibile l’esistenza di una gnosi giudeo-iranica²⁸⁵. Ciò evidentemente implica, alla luce di quanto si è detto, che i documenti gnostico-giudaici devono essere sostanzialmente rivisitati e considerati in una prospettiva molto più ampia, tesa ad evidenziare gli elementi più propriamente iranici, o, se vogliamo, di tipo gnostico-iranico²⁸⁶.

Dall’analisi dei testi qui presi in considerazione, si è potuto constatare come l’influenza delle idee iraniche sulla gnosi giudaica sia da ritenersi non solo un fatto importante, bensì decisivo. Pur concordando nelle linee di fondo con il magistrale e splendido lavoro di ricerca fatto da Gilles Quispel per ricostruire le basi ideologiche e dottrinali dello Gnosticismo giudaico²⁸⁷, si

²⁸¹ Cfr. R.C. Zaehner, *Zurvan...*, cit. p. 60; 410; 433; vd. anche G. Widengren, *Iran and Israel in Parthian Times...*, cit. pp. 161 ss.

²⁸² Cfr. G. Widengren, *Die Religionen Irans*, cit. pp. 210 ss.; 238 ss.; trad. di G. Levi Della Vida, in U. Monneret de Villard, *Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici*, (Studi e Testi 163), Città del Vaticano, 1952 (repr. 1973), pp. 27-49; per una più ampia trattazione dell’argomento rimando al mio già citato *Nel Paese di Šyr* (di prossima pubblicazione).

²⁸³ Cfr. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung...*, cit. pp. 71 ss.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 74.

²⁸⁵ Cfr. G.A.G. Stroumsa, *Another Seed...*, cit. *passim*; E. Peterson, *Sethiani*, in *Enciclopedia Cattolica*, XI, Firenze-Città del Vaticano, 1953, coll. 433-434; G. Widengren, *Les Origines du Gnosticisme...*, cit. p. 60.

²⁸⁶ Cfr. l’analisi di G. Widengren, *Baptism and Enthronement in some Jewish-Christian Gnostic Documents*, in S.G.F. Brandon (ed.), *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation presented to E.O. James*, Manchester, 1963, pp. 205-217.

²⁸⁷ Vd. la copiosa bibliografia di Gilles Quispel nella *Festschrift* a lui dedicata (= R. van den Broek-M.J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism...*, cit. pp. 1-12).

deve però prendere le distanze dal suo duro rifiuto verso l'ipotesi iranistica, che egli ritiene insostenibile e da abbandonare²⁸⁸. Nella valutazione del problema gnostico vanno difatti considerate ogni tipo di ermeneutiche che possano contribuire alla piena comprensione di un fenomeno che, sempre nelle parole del Quispel, ha assunto una morfologia di *Weltreligion*²⁸⁹. Non si tratta quindi di provare in maniera definitiva ed esaustiva l'iranicità dello Gnosticismo, rintracciata nel suo *milieu* zurvanita di epoca partica²⁹⁰, infatti le diverse tesi che riconducono il fenomeno gnostico a questa o a quella religione, o corrente filosofico-religiosa, ora greca, ora giudaica, ora egiziana, ora mesopotamica, ora iranica²⁹¹, sono tutte sostanzialmente errate, non tanto perché lo Gnosticismo sia un fenomeno sincretistico, quanto poiché l'essenza della gnosi è tipologicamente diversa da quella di "religione", intesa come insieme e compendio di dogmi, miti e riti²⁹².

Mentre la "religione" focalizza l'interesse dell'uomo sull'escatologia e sulle vicende del *post mortem*, lo gnostico è proteso alla realizzazione della sua palingenesi, della propria ἀποκατάστασις, in questa vita²⁹³; mentre le "religioni" richiedono un'accettazione passiva, fideistica, incondizionata, lo Gnosticismo pone l'attenzione sulla necessità di una "gnosi" delle cose divine e sull'importanza di una esperienza spirituale vissuta *in interiori homine*; mentre l'uomo "religioso" si abitua a concepire la divinità come un Essere Supremo personalizzato, del tutto "altro", estraneo alla natura umana, lo gnostico riconosce nello πνεῦμα, cioè nella presenza della particella di Luce nell'anima, il solo, unico e vero Dio.

²⁸⁸ Cfr. in ultimo la sintesi nell'articolo di G. Quispel, *Gnosticism from Its Origins to the Middle Ages*, in M. Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion*, V, New York, 1987, pp. 566-574, in partic. p. 567.

²⁸⁹ Cfr. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, cit. *passim*.

²⁹⁰ Cfr. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung...*, cit. pp. 58-60.

²⁹¹ Per una panoramica su queste differenti interpretazioni del fenomeno gnostico si vd. il già citato volume curato da Ugo Bianchi, *Le Origini dello Gnosticismo*, *passim*.

²⁹² Si vd. in proposito gli importanti contributi di U. Bianchi allo stesso volume: *Le Problème des origines du Gnosticisme*, *ibid.*, pp. 1-27; e *Perspectives de la Recherche sur les Origines du Gnosticisme*, *ibid.*, pp. 716-746.

²⁹³ Cfr. Gh. Gnoli, *La Gnosi Iranica. Per una impostazione nuova del problema*, in *ibid.*, p. 289; id., *Manichaeismus und Persische Religion. Zu den Ursprüngen des Gnostizismus*, in *Antaios*, 11 (1969), p. 289.