

## Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica

di *Ezio Albrile*

... καὶ οὕτως ὑπερβαίνειν εἰς τὸ ἄνω μέρος...

(Epiph. *Pan. haer.* 26, 10, 10).

### I

Nella gnosi manichea le particelle luminose liberate dalla ὕλη rappresentano gli elementi noetici costituenti una immensa colonna di Luce che si innalza dalla terra al cielo<sup>1</sup>. Questo stelo iridescente, giunto sulla Luna, si configura come immagine macroantropica dell'«Uomo perfetto», ἀνὴρ ὁ τέλειος, il Gesù cosmico, sintesi di tempo e di eternità. Simulacro che dal punto di vista escatologico coincide sia con il dio iranico del Tempo Zurwān nel suo divenire scandito in passato, presente e futuro (vd. fig. 1), sia con l'«ultimo Dio», *istomēn-yazd*, l'ultima ἀνδρίας dei testi copti<sup>2</sup>, l'immensa statua luminosa corrispondente al πρῶτος ἄνθρωπος, il *tan ī pasēn*, il «Corpo finale» dell'escatologia mazdeo-

<sup>1</sup> Ho parlato di questo in modo più approfondito nel mio lavoro *L'Anima e il Tempo. Riflessioni sullo Zurvanismo in Eznik di Kol/b*, in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 5 (2000), pp. 5-36.

<sup>2</sup> Cfr. C. Schmidt-H.J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler*. Mit einer Beitrag von H. Ibscher, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, Berlin, 1933, p. 79; G.G. Stroumsa, *Aspects de l'eschatologie manichéenne*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 198 (1981), pp. 176 ss.

zoroastriana e zurvanita<sup>3</sup>, l'icona macroantropica che nel tempo finale s'innalzerà fino al cielo a guisa di una Colonna di Luce cosmica<sup>4</sup>, la *bām istūn* dei testi in medio-iranico.

L'idea è esplicitamente affermata in una difficile sequenza dei *Kephalaia* copti: le favolose entità, divine e demoniache, che popolano l'universo onirico manicheo sono qui integrate in una complessa analisi psicologico-religiosa nella quale sono descritte le omologie tra macrocosmo e microcosmo, tra mondo e uomo<sup>5</sup>.

Un discepolo pone a Mani una serie di domande riguardanti il Noûs-Luce (*pnous nouaine*), l'essenza celeste che penetrando nel cuore dello gnostico provoca in lui una trasmutazione salvifica<sup>6</sup>. Mani inizia a rispondere parlando del macrocosmo: l'universo è foggiato in forma umana, è un macroantropo in cui Vita ed Anima sono i Cinque figli dell'Uomo primigenio, mentre i Cinque figli dello Spirito Vivente rappresentano le attitudini noetiche, cioè i modi del pensiero, ciascuno insediato in un luogo ben definito del cosmo, i quali vegliano instancabilmente sull'integrità della mente universale. Ad essi vanno aggiunte due altre importanti ipostasi del credo manicheo: *toh me* e *sotme*, l'«invocazione» salvifica e la «risposta» del mondo divino<sup>7</sup>, le quali rappresentano il sesto figlio

---

<sup>3</sup> Cfr. Gh. Gnoli, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in *AION*, N.S. 12 (1962), p. 119; R.C. Zaehner, *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955 (repr. New York, 1972), p. 133.

<sup>4</sup> Cfr. il mio lavoro *L'Anima viva e la Seduzione degli Arconti tra gnosticismo e manicheismo*, in *Asprenas*, 44 (1997), pp. 191-192 (anche se il tutto andrebbe rivisto in una prospettiva più ampia).

<sup>5</sup> Cfr. *Keph.* 38 (Gardner pp. 94 ss.; *SPB* pp. 89, 19 ss.).

<sup>6</sup> Per i testi iranici riguardanti il Noûs, vd. anche W. Sundermann, *Der Sermon von Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus* (Berliner Turfantexte XVII), Berlin, 1992, in partic. pp. 22 ss.; sul medesimo tema si è recentemente tenuto un importante convegno i cui Atti sono stati editi da Alois van Tongerloo in collaborazione con Johannes van Oort: *The Manichaean NOÏΣ*, Proceedings of the International Symposium Organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991 (Manichaean Studies II), Louvain, 1995.

<sup>7</sup> Cfr. in partic. J. Ries, *Le Dialogue Gnostique du Salut dans les Textes Manichéens Coptes*, in *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 6/7 (1975-1976), (= *Miscellanea in honorem G. Vergote*), pp. 509-520; P. Van Lindt, *The Names of Manichaean Mythological Figures. A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources* (Studies in Oriental Religions, Vol. 26), Wiesbaden, 1992, pp. 69-74; per lo sfondo aramaico-iranico che presuppongono i due termini, cfr. G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion* (Uppsala Universitets Årsskrift 5), Uppsala-Leipzig, 1945, p. 20 n. 1; ed anche Schmidt-Polotsky, *Ein*

rispettivamente per l'Uomo primigenio e per lo Spirito Vivente. Infine – spiega sempre Mani – il πρεσβευτής, il «Messaggero», il Narisahyazd delle fonti medio-iraniche, nell'ordinare gli elementi del cosmo

«... collocò in esso il Grande Noûs (*pnač ʿnmous*), che è la Colonna di Gloria, l'Uomo perfetto»<sup>8</sup>.

L'espressione copta *pnač ʿnmous* corrisponde esattamente al medio-iranico *wahman* (*manohmed* in partico) *wuzurg*, lo ὁ μέγας νοῦς, il «Grande Noûs» che dimora nelle altezze adamantine dell'anima umana; coincidenza linguistica e semantica sottolineata per la prima volta dal grande Hans Jacob Polotsky in un famoso saggio del 1933, scritto in collaborazione con Carl Schmidt, sulle allora sensazionali scoperte degli *Originalschriften des Mani und seiner Schüler* in versione copta<sup>9</sup>. In questo lavoro il Polotsky ha portato altre prove, dimostrando che il Grande Noûs nella gnosi manichea esprime e personifica l'aspetto attivo di Gesù<sup>10</sup>. Il medesimo Gesù-Splendore che nei testi copti possiede quale controparte terrena *Iēs(ous) plilou*, «Gesù il fanciullo»<sup>11</sup>, l'*alter ego* lunare<sup>12</sup> che si manifesta in sembianze di bimbo.

Di fatto nel sistema manicheo il principio noetico del cosmo non si manifesta in ogni essere vivente, ma viene in un certo senso attirato a sé dalla parte attiva e fecondante dell'anima. Il solo, unico, potente mezzo che permette di ritornare a Dio, al Paradiso delle Luci, è quindi l'aspetto volitivo e profetico di

---

*Mani-Fund*, pp. 76-77.

<sup>8</sup> *Keph.* 38 (Gardner p. 97; *SPB* p. 92, 5-6).

<sup>9</sup> Cfr. Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund*, p. 68.

<sup>10</sup> Tralascio di occuparmi delle multiformi epifanie di Gesù nel sistema manicheo, limitandomi a queste due; un'ampia documentazione a riguardo è in E. Rose, *Die Manichäische Christologie* (Studies in Oriental Religions, Vol. 5), Wiesbaden, 1979, *passim*; J. Ries, *Jésus Christ dans la Religion de Mani*, in *Augustiniana*, 14 (1964), pp. 437-454; e I. Gardner, *The Docetic Jesus: Some Interconnections between Marcionism, Manichaeism and Mandaeism*, in *Coptic Theological Papyri II: Edition, Commentary, Translation*, Vienna: In Kommission Bei Brüder Hollinek, 1988, pp. 57-85.

<sup>11</sup> Cfr. *Keph.* 38 (*SPB* p. 92, 7; Van Lindt, *The Names of Manichaeism*, pp. 149-153).

<sup>12</sup> Cfr. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, 1944<sup>2</sup>, p. 189 e n. 2; di fatto Gesù nel manicheismo è il «Dio della Luna», *Māhyazd* in medio-persiano; per questo cfr. in partic. E. Morano, *The Sogdian Hymns of Stellung Jesus*, in *East and West*, 32 (1982), pp. 35 ss.; lo stesso autore sta preparando un'importante monografia sull'argomento.

Gesù, effigiato, figurato nel Noûs-Luce, la scintilla luminosa che viene a risvegliare Adamo immerso nell'oblivione del cosmo arcontico. Esiste così una precisa convergenza fra il principio noetico che dimora nell'uomo e la frazione di questo che risiede stabilmente nelle regioni celesti.

Il Polotsky ha fatto rilevare inoltre come in una formula di abiura in latino<sup>13</sup> si possano ritrovare le medesime concezioni:

*Si quis patrem et filium animam et sensum dicit esse anathema sit*<sup>14</sup>.

Nel lessico latino *sensus* è il calco del greco νοερός (< νοῦς) che il Polotsky ha ritrovato in una sequenza della *Prima Lettera ai Corinzi*<sup>15</sup>. Si tratta di un passo in cui San Paolo (o chi per lui) parla dell'uomo *pneumatikós* che disputa e giudica ogni cosa (ἀνακρίνει [τὰ] πάντα) e non è sottomesso a nessuna legge o vincolo morale, poiché in lui alberga il νοῦς di Cristo<sup>16</sup>. L'identica sovrapposizione tra νοῦς e immagine cristica è presente nel sistema manicheo confutato dal neoplatonico e «semicristiano» Alessandro di Licopoli, dov'è esplicitamente affermato che τὸν δὲ Χριστὸν εἶναι νοῦν<sup>17</sup>.

Senza entrare nel merito dei complessi problemi che nel mito manicheo la cosiddetta «Terza creazione» o «Terza evocazione» implica, basti per tutto citare lo schema elaborato dal Polotsky<sup>18</sup> e riprodotto dallo Schaefer e dal Christensen<sup>19</sup>, nel quale si rileva come le due serie parallele di divinità (vd. fig. 2) non rappresentino altro che aspetti differenti del medesimo simbolismo luni-solare.

<sup>13</sup> Si tratta del cosiddetto «Anatema di Milano» pubblicato dal Muratori nel 1698 (*Anecdota* II, p. 112) e riportato con annessa documentazione fotografica nell'articolo di W. Bang, *Manichaeische Hymnen*, in *Le Muséon*, 38 (1925), p. 53.

<sup>14</sup> *Ibid.*; vd. anche Widengren, *The Great Vohu Manah*, p. 16.

<sup>15</sup> Cfr. Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund*, p. 68 n. 4.

<sup>16</sup> Cfr. *I Cor.* 2, 15-16.

<sup>17</sup> *Contra Manich. op. dis.* IV (Brinkmann p. 7, 14); cfr. anche *ibid.* XXIV (Brinkmann p. 34, 18-21); e il mio articolo *Alessandro di Licopoli e il Manicheismo. Ontologia e soteriologia in un mito gnostico*, in *Teresianum*, 48 (1997), p. 753.

<sup>18</sup> Cfr. Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund*, p. 69 n. 2.

<sup>19</sup> Cfr. Christensen, *L'Iran*, p. 189.

In un precedente lavoro<sup>20</sup> ho spiegato come la triade manichea formata da Gesù, dalla Vergine luminosa e dal Wahman/Noûs sia strettamente connessa alla teofania del «Dio del Tempo» e «Padre della Grandezza» Zurwān. Un inno in medio-persiano celebra questi tre personaggi come \**senān āyāgān*, i «tre che giungono»<sup>21</sup>, i quali si manifestano nel mondo per salvare (*bōxtag*) le scintille di Luce in esso intrappolate. I «tre giungenti» sembrano in qualche modo legati alla triade zurvanita di cui parlano i testi siriaci, formata da *āsūqar*, *frāšūqar* e *zārūqar*, tre ipostasi che esprimono i tre stadi della vita in cui lo Zurwān akanārag, il «Tempo infinito», riversa il suo potere nel cosmo. Ogni cosa infatti risulta creata in vista ed in funzione del compimento escatologico, il quale essendo il fine naturale del creato e della volontà di Zurwān, è in qualche modo implicito alla creazione stessa: *āsūqar* presiede al concepimento del cosmo, *frāšūqar* alla sua rigenerazione, *zārūqar* alla sua trasfigurazione, mentre Zurwān rappresenta il riassorbimento nell'infinito<sup>22</sup>; una sequenza questa, che si manifesta sia a livello macrocosmico che microcosmico, rivelandosi in differenti gradi e stati di esistenza. È il caso delle fasi lunari che si susseguono dalla Luna nuova alla Luna piena (e viceversa) nell'intercalare delle due fasi intermedie di Luna crescente e Luna calante (vd. fig. 1). I poli estremi di novilunio e plenilunio nel sistema manicheo esemplificano quindi il dramma della Luce prigioniera nella ὕλη, Luce che si emancipa nella στήλη τῆς δόξης, la Colonna di Gloria. Il σωτήρ, il Gesù cosmico, versione lunare del *Legatus Tertius*, il «Messaggero» che nei testi medio-iranici prende il nome di Narīshahyazd, alla fine dei tempi attuerà il *frāš(a)gird*, «renderà splendida» l'esistenza trasfigurando il tempo nell'eternità del Paradiso di

<sup>20</sup> Cfr. E. Albrile, *L'Anima e il Tempo*, cit. alla n. 1.

<sup>21</sup> Cfr. M543 R 7 (= F.W.K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan*, II. Teil, in *Abhandlungen der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1904, p. 79; Boyce, *Reader*, cqa, 1 [p. 149]); l'integrazione \**senān āyāgān*, «die drei Kommenden», è fatta da Henning in *Mir.Man.* II, p. 37 [328] n. 1; seguito da Widengren, *The Great Vohu Manah*, p. 11 («the three coming ones») e da H.-J. Klimkeit, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens* (Abhandlungen der Rheinische-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Bd. 79), Opladen, 1989, p. 138.

<sup>22</sup> Cfr. Zaehner, *Zurwān*, p. 225.

Luce. Un'omologia, quella tra Gesù e la Luce, di cui troviamo ancora traccia in un cronografo e storico bizantino, Michele Glica:

ἽΟτι δὲ ἡ σελήνη αὐτῆ τῆς Ἐκκλησίας εἰκόνα φέρει, ὡσαύτως ὁ αἰσθητὸς οὐρανὸς ἡλῖος τοῦ νοητοῦ ἡλίου αὐτοῦ δηλαδὴ τοῦ Χριστοῦ...<sup>23</sup>

Il Grande Noûs (ὁ μέγας νοῦς), il Wahman wuzurg, è un principio cosmico che nei testi medio-iranici è «piantato», «collocato», *winnārd*, nel cuore degli *auditores* manichei<sup>24</sup>. La στήλη της δόξης, la Colonna di Gloria o di Luce, è formata dai singoli *wahman* emancipati dai vincoli corporei: questi elementi noetici – emanazioni del Wahman supremo, il Grande Wahman – obliati nel cosmo costituiscono l'essenza intelligibile dell'uomo e, una volta liberati, si uniscono nella Colonna luminosa che dalla terra s'innalza alla Luna e da qui fino al Sole. Il Wahman wuzurg, il Grande Noûs, è al medesimo tempo una forza cosmica ed una facoltà divina racchiusa nelle profondità dell'animo umano: esso è il principio noetico, l'essenza luminosa che prende il nome di «Anima vivente», *grīw zīndag*, o di «Spirito vivente», *waxš zīndag*, inteso come frammento della Luce sorgiva. Tale potere cosmico ed intelligibile «piantato», «collocato» nel cuore degli uomini, nella gnosi manichea ha una funzione prettamente soteriologica. In un testo partico è espressamente appellato *bōzegar*, Redentore, il quale intrattiene un dialogo salvifico con l'anima (*gyān*) dell'uomo, episodio ben noto ai frequentatori di testi gnostici<sup>25</sup>, dove il Messaggero, il Redentore celeste, si rivela all'essenza spirituale incatenata ai ceppi della ὕλη:

*ud aδ man wyāwarad...*  
*um grīw padrāzād...*  
*uš wažid o man*

<sup>23</sup> *Ann. I, 24 (PG 158, 69).*

<sup>24</sup> Cfr. W.B. Henning, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, in *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, N° 10, 1936, p. 27, 329-330 (= Selected Papers I, p. 441).*

<sup>25</sup> Per tutto cfr. in partic. G.W. MacRae, *Discourses of the Gnostic Revealer*, in G. Widengren (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm August 20-25, 1973 (Filologisk-filosofiska serien 17), Stockholm-Leiden, 1977, pp. 111-122.

*awar gyān mā tirsāh*  
*az hēm tō manohmed*  
*ud framanyūg muždag*  
*ud tō \*ay man tan*  
*padmōža[n bam]ig*  
*čē ahrāsād zāwarān*  
*ud az hēm tō rōšn*  
*ispixt hasēnag*  
*manohmed kalān*  
*ud framanyūg ispur*<sup>26</sup>

«... e mi parlò...  
 e la mia anima fu innalzata...  
 e mi dice: “Vieni, anima, non  
 aver paura! Sono il tuo Noûs  
 ed un annunzio di speranza,  
 e tu sei lo splendido vestito  
 del mio corpo, che fa indietreggiare<sup>27</sup>  
 le potenze, e sono la tua Luce,  
 splendore sorgivo,  
 il maestoso Noûs  
 e la speranza realizzata<sup>28</sup>...».

Le *zāwarān*, le «potenze» menzionate in questo inno, altro non sono che le forze arcontiche, le «potenze della Tenebra», le quali in testi gnostici come l'*Apocryphon Johannis* o lo *Scriptum sine Titulo*<sup>29</sup> dispensano il loro malefico potere sulla εἰμαρμένη cosmica. Di esse si parla in un altro testo in partico, nel

<sup>26</sup> T II D 178 III Rev 2a-5b (cfr. E. Waldschmidt-W. Lentz, *Die Stellung Jesu in Manichäismus*, in *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, Nr. 4, 1926, p. 133, con lezione errata di *muždag*, «annunzio, novella», inteso come «Vangelo», che viene letto come *muhrag*, «sigillo» [seguito da Widengren, *The Great Vohu Manah*, p. 17]); il passo fa parte dell'*Angad rōšnān* edito da Mary Boyce (*The Manichaean Hymn Cycles in Parthian* [London Oriental Series No. 3], Oxford University Press, London, 1954, p. 140 [testo]; 141 [trad.]). In esso si usano due termini medio-iranici differenti per designare l'anima: *grīw* quando si fa riferimento all'Anima luminosa e vivente, frazione del Wahman luminoso, e *gyān* (da cui il neo-persiano *jān*, «anima») per indicare l'anima individuale, maculata dalla personalità mondana; infine per l'integrazione «splendido vestito», *padmōža[n bam]ig*, ho dato ampie giustificazioni nel mio articolo *L'Uovo della Fenice: aspetti di un sincretismo orfico-gnostico*, in *Le Muséon*, 13 (2000), pp. 83-84.

<sup>27</sup> Letteralmente «che atterrisce», *ahrāsād*; cfr. M. Boyce, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian* (*Acta Iranica* 9a/ Textes et Mémoires II-Supp.), Téhéran-Liège, 1977, p. 10.

<sup>28</sup> Letteralmente «perfetta, compiuta», *ispurr*; cfr. *ibid.*, p. 22.

<sup>29</sup> Di queste tematiche mi sono occupato nel mio lavoro ... In principiis lucem fuisse ac tenebras. *Creazione, caduta e rigenerazione spirituale in alcuni testi gnostici*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* (A.I.O.N.), Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico/ Sezione Filologico-Letteraria, 17 (1995), pp. 109 ss.

quale si descrivono la salvezza finale della Luce ed il ritorno delle «anime viventi» nel Paradiso adamantino:

*ud haw-iž čē andar zambag panz rōšn  
ō Ohrmizdbaγ padwahād kū-man mā hirzēh  
pad tār handām bež-man zāwar ud ađyāwar  
frašāwā ud Ohrmizbaγ ō haw-ēn padistāwad  
kū-tan nē andāsān pad tār zāwarān*

«... e poi quelle Cinque Luci, mentre combattevano, supplicarono il Dio Ohrmizd (= πρῶτος ἄνθρωπος): “Non abbandonarci nel corpo<sup>30</sup> di Tenebra, ma mandaci una forza ed un aiuto!”. E il Dio Ohrmizd promise loro: “Non vi abbandonerò alle potenze della Tenebra!”...»<sup>31</sup>.

Se torniamo per un attimo all'inno precedente, possiamo notare come in esso il Manohmed-Noûs designi la Luce dell'anima, lo «splendore sorgivo», *ispixt hasēnag*, che si unisce all'anima diventandone il «vestito», il «corpo luminoso»<sup>32</sup>. Il Manohmed-Noûs sgorga dalla Luce primigenia, essenza e dimora del Padre della Grandezza Zurwān: esso è la «lieta novella», *framanyūg muždag*, l'«annunzio di speranza» dell'anima, promessa di salvezza compiuta, realizzata. Il σωτήρ, il Manohmed wuzurg, il Grande Noûs, è l'elemento luminoso racchiuso, celato negli ascosi recessi dell'interiorità umana. Principio divino, esso è al medesimo tempo l'«aiuto», *ađyāwar*, verso la salvezza: è il ben noto motivo del «Salvatore salvato» (*der erlöste Erlöser*), una definizione coniata dal Reitzenstein<sup>33</sup> e modificata da Carsten Colpe in «Salvatore salvando»<sup>34</sup>, che spiega come il Dio, il Noûs, il Wahman, siano contemporaneamente strumento e fine del

<sup>30</sup> Da rilevare come il termine *handām* significhi letteralmente «parte, membro», riferito al corpo umano; cfr. Boyce, *A Word-List*, p. 46; Nyberg, p. 96b.

<sup>31</sup> M2 R I 25-34 (= *Mir.Man.* III, p. 5 [850]; Boyce, *Reader*, ac, 3 [p. 85]).

<sup>32</sup> Cfr. Widengren, *The Great Vohu Manah*, p. 18; 39; 51.

<sup>33</sup> Cfr. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn a. Rh., 1921, p. 42.

<sup>34</sup> Cfr. C. Colpe, *Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers*, in *Der Islam*, 32 (1957), pp. 195 ss.



processo salvifico. Evento che evoca la restaurazione del tempo iniziale per opera del «soccorritore»<sup>35</sup>, il *Saošyant-*, il Salvatore futuro della teologia mazdeozoroastriana.

## II

In alcune notevoli ricerche lo storico delle religioni svedese Geo Widengren ha mostrato come l'idea della sostanza luminosa che assume plasticamente le sembianze di vestito dell'anima<sup>36</sup> si possa rintracciare in un importante documento gnostico di epoca partica, il cosiddetto «Inno della Perla» contenuto in un apocrifo cristiano, gli *Atti di Tommaso*<sup>37</sup>: in essi il giovane Principe disceso nell'oblio per cogliere la Perla custodita nelle spire del terribile «Serpente sibilante», nel fare ritorno alla dimora avita riceve uno «splendido vestito» (*lbušā lazhītā*) intessuto di pietre preziose<sup>38</sup>. La Perla e l'Abito di Luce esprimono l'identica realtà spirituale, quella dell'anima divina obliata, smarrita nel mondo della Tenebra, la stessa che troviamo nel Wahman-Noûs dei testi manichei. Ma c'è di più: tra Perla e Vestito di Luce esiste il medesimo rapporto tra esterno (il Paradiso di Luce) ed interno (il cuore dell'uomo) che intercorre tra il Wahman posto al vertice della gerarchia celeste ed il *wahman* celeste nell'interiorità umana.

---

<sup>35</sup> Per l'uso, forse desueto, di questo termine, cfr. G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predicazione di Zoroastro* (Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus Illustrata 3), Roma, 1933, p. 27 n. 1; maggiori ragguagli bibliografici nel mio *Il Mistero di Seth. Sincretismo gnostico in una perdita apocalisse*, in *Laurentianum*, 39 (1998), p. 434.

<sup>36</sup> Motivo sicuramente indo-iranico; per tutto basti citare G. Widengren, *Fenomenologia della Religione*, Bologna, 1984, pp. 686 ss.; per una rassegna delle idee *contra* questa tesi, cfr. Ph. Gignoux, *L'apocalypique iranienne est-elle vraiment ancienne?*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 216 (1999), pp. 215-216.

<sup>37</sup> Cfr. *Acta Thom.* IX, 108-113; vd. ora l'edizione di A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas* (Suppl. to *Novum Testamentum*, Vol. V), Leiden, 1962, pp. 120-125, con commento alle pp. 273 ss..

<sup>38</sup> Cfr. *Acta Thom.* IX, 108; 112, rispettivamente al v. 9 ed al v. 76 del testo di P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction – Traduction – Commentaire* (Homo Religiosus 8), Louvain-la-Neuve, 1981, pp. 329 e 334.

Nel *Talmud* l'aramaico *margānītā*, «perla», nelle varianti giudaico-palestinese *margālītā* e giudaico-babilonese *margēnītā*<sup>39</sup>, in ragione della sua preziosità designa metaforicamente una sentenza di rilievo: si parla infatti della «bocca da cui sono scaturite perle»<sup>40</sup>. Ancora nel talmudico *Baba batra* le mirabolanti e meravigliose descrizioni del mondo escatologico parlano di perle gigantesche che fungono da porte della città santa<sup>41</sup>. È il caso dell'esegesi di *Isaia* 54, 12, dove è detto che Dio «un giorno metterà a disposizione pietre preziose e perle della grandezza di trenta [cubiti] per trenta. Le stesse sono tagliate [per un'altezza] di venti [cubiti] e [una larghezza] di dieci per servire come porte di Gerusalemme»<sup>42</sup>. Il motivo della città finale e delle porte che sigillano l'accesso ai cieli ha un probabile retaggio nella visione del profeta Zaccaria<sup>43</sup> e lo si ritrova nell'*Apocalisse* giovannea, dove le dodici porte della Nuova Gerusalemme, corrispondenti alle dodici porte del cielo rappresentate dai dodici segni dello Zodiaco, sono costruite con una μαργαρίτης colossale e meravigliosa<sup>44</sup>.

Negli *Atti di Pietro* Gesù ridà la vista a tre anziane donne cieche apparendo loro nel triplice aspetto di vecchio, di adolescente e di bambino<sup>45</sup>: sembra ovvio l'avvicinamento alle tre ipostasi del Dio del Tempo Zurwān nel manicheismo e nello zurvanismo<sup>46</sup>. Nell'eulogia che precede il miracolo, sicuramente molto antica ed anteriore al resto degli Atti, Gesù è definito *tempore adparentem et in*

<sup>39</sup> Per l'etimologia iranica della parola, si vd. il definitivo studio di F.A. Pennacchietti, *Arabo Marwān e marġān «perla»: ipotesi di una comune origine iranica*, in AA.VV., *Afroasiatica Neapolitana* («Studi Africanistici. Serie Etiopica» 6), Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1997, pp. 305-315.

<sup>40</sup> Cfr. *Qid. b.* 39b cit. in H.L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München, 1922, pp. 447 ss.; altri esempi *ivi*, III, München, 1926, p. 325; vd. anche F. Hauck, μαργαρίτης, in *GLNT*, VI, Brescia, 1970, coll. 1267 ss.

<sup>41</sup> Cfr. *Bab. b. b.* 123b, in Rabbi Dr. I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud, Seder Neṣiqin*: II, London, 1935, p. 512.

<sup>42</sup> Cfr. *Bab. b. b.* 75a, in Epstein, p. 300.

<sup>43</sup> Cfr. in partic. *Zach.* 3, 7, dove si fa menzione degli «atri celesti» nella visione di Gerusalemme; vd. ancora F. Hauck, *art. cit.* coll. 1267-1268 e nn. 9-12.

<sup>44</sup> Cfr. *Apoc.* 21, 21.

<sup>45</sup> Cfr. *Acta Petri* 21, 2-4 (Lipsius-Bonnet I, pp. 68, 30-69, 19).

<sup>46</sup> L'evento è iterato in altri testi apocrifi e gnostici da me studiati in *La gnosi e la trasmutazione del tempo. Appunti sul sincretismo iranico-mesopotamico*, in *Teresianum*, 51 (2000), pp. 498 ss.

*aeternum utique inbisibilem*<sup>47</sup>. Questo dominare da parte di Gesù i due stati di esistenza, quello visibile e manifesto e quello invisibile e germinale, in bilico tra tempo ed eternità, può inoltre evocare l'analogo dilemma iranico delle due esistenze<sup>48</sup>, il *mēnōg* e il *gētīg*, tematica che lo storico del cristianesimo, Luigi Cirillo, ha ritrovato in un testo gnostico ascrivito a Simone il Mago<sup>49</sup>.

Quasi a confermare la sovrapposizione tra idee iraniche e cristianità di lingua aramaica, l'inno prosegue attribuendo a Gesù una sequela di epiteti fra i quali si distinguono quelli di «seme», «tesoro» e «perla», *margaritam*<sup>50</sup>. Ancora, il fatto che poco dopo lo stesso Gesù, prima di apparire alle anziane donne, si manifesti in un bagliore simile ad un fulmine<sup>51</sup>, fa pensare ad un'interferenza con le tradizioni greche sull'origine della perla, generata da un lampo di fulmine (= Zeus), il quale inabissatosi nel mare feconda le spire di una conchiglia<sup>52</sup>. Nel mito tutto ciò veniva utilizzato per illustrare la nascita della «dea liquida» Afrodite, venerata appunto come dea delle perle. In ambito cristiano il mitologhema è impiegato inoltre per raffigurare la generazione divina e immacolata della Vergine Maria, immagine che troviamo predominante in Efreem Siro, di cui parleremo.

Sempre rimanendo in tema di apocrifi è importante menzionare gli *Atti di Giovanni*: nella preghiera che precede la propria morte, Giovanni di Patmos invoca Gesù usando egualmente gli epiteti di «seme», «tesoro», e «perla indicibile», τὸν ἀλεκτοῦ μαργαρίτην<sup>53</sup>. Di passaggio è interessante notare come nella stessa sequenza innica Gesù sia ancora menzionato quale

<sup>47</sup> *Acta Petri* 20, 4 (Lipsius-Bonnet I, p. 68, 3-4).

<sup>48</sup> Cfr. in partic. i lavori di Gh. Gnoli, *Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione*, in *AION*, N.S. 13 (1963), pp. 163 ss. e di S. Shaked, *The Notions mēnōg and gētīg in the Pahlavi Texts and their relation to Eschatology*, in *Acta Orientalia*, 33 (1971), pp. 57-70.

<sup>49</sup> Cfr. L. Cirillo, «Potenza e sacralità nella storia delle religioni»: la «Potenza Nascosta» (dal testo della «Grande Rivelazione», *Elenchos VI*, 9-18), in L. Arcella-P. Pisi-R. Scagno (cur.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici ed identità storica* (Di Fronte e Attraverso 482), Milano, 1998, pp. 281-283.

<sup>50</sup> Cfr. *Acta Petri* 20, 5 (Lipsius-Bonnet I, p. 68, 12-13).

<sup>51</sup> *Ibid.* 21, 2 (Lipsius-Bonnet I, p. 68, 32: variante testuale *fulgor*).

<sup>52</sup> Cfr. Athen. 3 (p. 93 e); Plin. *Hist. nat.* 9, 107 ss.; Orig. *Comm. in Mt.* 13, 45-46; tutti i testi sono cit. in F. Hauck, μαργαρίτης, col. 1268 n. 13.

<sup>53</sup> *Acta Joh.* 109, 1 (Junod-Kaestli I, p. 301, 8; Lipsius-Bonnet II<sup>1</sup>, pp. 207, 14-208, 1).

ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας, «radice dell’immortalità»<sup>54</sup>, riprendendo un’espressione cara alla cristianità di lingua aramaica, basti pensare alla menzione della *širša d-hiia*, «radice della Vita», o *širša rba d-hiia*, «radice della grande Vita»<sup>55</sup>, che negli scritti dei Mandeï designa il regno della pura Luce pleromatica; idea che ritroveremo ampiamente sviluppata nella gnosi manichea. Nei testi medio-iranici Mani infatti parla di una «rivelazione delle due radici», *\*abhumisn īg dō bun*<sup>56</sup>, la Vita e la non-Vita, la Luce e la Tenebra, poste quale fondamento ontologico del tutto.

Un autore siriano in cui si rifrange questa intricata temperie culturale è sicuramente Efrem Siro. Come un’immensa litania, l’opera essenzialmente poetica di Efrem riflette un cristianesimo aramaico intriso di elementi iranico-mesopotamici<sup>57</sup>: in effetti il dottore di Nisibi è un testimone privilegiato della tradizione connessa agli esordi della Chiesa persiana<sup>58</sup>, di cui conserva e trasmette i moduli espressivi peculiari.

Oltre ad una cospicua serie di citazioni in cui la Perla è sostanzialmente intesa quale immagine della Luce cristica disvelatasi alla Vergine Maria<sup>59</sup>, al simbolo della *margānītā* Efrem dedica una speciale serie di inni. In uno di questi la Perla è così invocata

*’ō ba(r)t mayyā d-šebqat yammā  
d-ītīdā bēh l-yabšā selqat  
da-rhīmā bēh wa-rhem(w) haṭpūh  
w-eṣṭabbat(w) bah ’a(y)k haw yaldā  
da-rhem(w) ’ammē w-etkallal(w) bēh*

<sup>54</sup> *Ibid.* (Junod-Kaestli I, p. 303, 12-13).

<sup>55</sup> Cfr. il mio *La Libagione d’Immortalità. Note sul Martirio di Santo Stefano*, in *Salesianum*, 59 (1997), pp. 602-603; ed in partic. G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism. Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion (King and Saviour II)*, (Uppsala Universitets Årsskrift 3), Uppsala-Leipzig, 1946, p. 15 e n. 1.

<sup>56</sup> Cfr. Boyce, *Reader*, a, 4 (p. 30).

<sup>57</sup> Si vd. la cospicua serie di esempi riportati in Widengren, *Mesopotamian Elements*, pp. 19-20; 60 ss.; 88-89; 98 ss.; 125 ss.; e *passim*.

<sup>58</sup> Cfr. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East, II: Early Monasticism in Mesopotamia and Syria (CSCO 197/Subsidia 17)*, Louvain, 1969, pp. 84 ss.

<sup>59</sup> Si vd. in partic. gli indici delle singole opere di Efrem Siro pubblicate nel *CSCO*.

«Oh Figlia dell'Acqua, che lasciò il  
mare in cui fu concepita e salì  
sull'asciutto dove fu amata, ed essi  
l'amavano seducendola ed ornandosi  
di lei come quel bimbo che i popoli  
amarono e di lui si adornarono»<sup>60</sup>.

L'epiteto *ba(r)t mayyā*, Figlia dell'Acqua, è inteso nella duplice accezione corporea<sup>61</sup> ed archetipica: la Perla, pietra marina, è virginea e immacolata come Maria, è la *stella maris*<sup>62</sup>, simbolo germinale in cui si coagula l'esperienza mistica e metafisica della Luce. Secondo queste tradizioni essa nasce da una goccia di rugiada lunare che, caduta sulla superficie del mare, è inghiottita dalle valve affioranti di una conchiglia, la quale, fecondata da un soffio di vento e da un raggio di Sole, si richiude e si inabissa, cadendo in uno stato di gestazione. Espressione quindi di un mito luni-solare, la Perla simboleggia le potenzialità embrionali del divenire coagulate in un germe luminoso: è l'idea che troviamo nei giudeo-gnostici *Naḥāšīm*, meglio conosciuti come Naasseni «Adoratori di serpenti»<sup>63</sup>, secondo i quali le «cose viventi», ζῶντα, cioè la coscienza divina e luminosa dell'umanità, sarebbero come le «perle di quello senza figura»<sup>64</sup>, τοὺς μαργαρίτας ἐκείνου τοῦ ἀχαρακτηρίστου, cioè dell'Anthrōpos, l'Uomo primigenio, il principio noetico dalle fattezze di Salvatore ipercosmico che, in ragione della sua natura aniconica celata in uno stato di crisalide embrionale, risulta impossibile definire e racchiudere nei parametri spazio-temporali. A livello comparativo si può portare il parallelo con il *Logos* della gnosi dei Perati, il Figlio-Ἀὐτογενής il quale riceve dal Padre-Νοῦς le potenze, le impronte e le idee

<sup>60</sup> *Hymn. de fide* 82, 9 = *De margarita* II, 9 (ed. E. Beck in *CSCO* 154/Syri 73, Louvain, 1955, p. 253, 11-15 [testo]; *CSCO* 155/Syri 74, Louvain, 1955, p. 215, 19-23 [trad.]); per la presente traduzione ringrazio il prof. Fabrizio Pennacchietti.

<sup>61</sup> Sul significato di «perla» come uovo dell'«uccello-conchiglia» o dell'«uccello-ostrea», vd. in partic. Pennacchietti, *Arabo Marwān*, pp. 307-309; ed *infra* quanto detto per i Yezidi.

<sup>62</sup> Cfr. *Hymn. de fide* 84, 14 = *De margarita* IV, 14 (testo ed. Beck in *CSCO* 154/Syri 73, pp. 259-260; vd. in partic. la trad. in *CSCO* 155/Syri 74, p. 221 e n. 12); di passaggio si deve rilevare come queste concezioni siano compendiate da Dante in *Par.* II, 31-36.

<sup>63</sup> Per la menzione dei *Naḥāšīm* cfr. il mio *Le Acque del Drago. Note in margine alla Passione e Martirio di Santo Stefano Protomartire*, in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 3 (1999), p. 11.

<sup>64</sup> Hipp. *Ref.* V, 8, 32 (Wendland II, p. 95, 5).

che trasmette alla Materia mutevole e cangiante, canalizzando in qualche modo il loro scorrimento, come un pittore che faccia passare sulla tavolozza – cioè sulla ὕλη – le forme ed i colori che vengono dal Padre<sup>65</sup>. Nella gnosi dei Naasseni troviamo la stessa concezione: le perle, immagine dell'Anthrōpos ineffabile e dell'infinità delle potenze autogenerate, sono come «frutti gettati nella creazione», ἐρριμμένους εἰς τὸ πλάσμα καρπούς.

Sembra chiara a questo punto la prospettiva soteriologica del mito: le perle rappresentano la virtualità del divenire nella sua essenza atemporale ed infinita, paradossale icona nella quale coesistono tempo ed assenza di tempo, istante ed eternità. Non si può, di riflesso, non menzionare il mandeismo, che fa proprie e compendia in una sincretisi peculiare gran parte di queste tradizioni: evidentemente tale mitologhema, virginale e ierogamico al medesimo tempo, legato all'*in fieri* del divenire, sottintende la doppia natura, lunare e solare, acquatica ed ignea della Perla. Di conseguenza nella gnosi mandea essa è vista come simbolo efficace del Messaggero di Luce, del Redentore celeste personificato nel *Mana*, parola che ha lo stesso ascendente del Wahman mazdeo e manicheo, cioè l'avestico *manah-*, «mente, pensiero»<sup>66</sup>, l'essenza divina che vivifica il corpo dell'uomo:

*atai bšlam manharanita d-anhrth*  
*lbaita napla atai bšlam mbasmaniata d-basimta lpagra*  
*zaprā atai bšlam marganita d-mn ginzaihun d-hiia*  
*\*tniṣbat*

«... Vieni in pace, tu lucente che illumini  
l'effimera dimora (= κόσμος)<sup>67</sup>.  
Vieni in pace, tu dal soave profumo, che  
colmi di fragranza il fetido corpo.  
Vieni in pace, tu Perla, che fosti tratta

<sup>65</sup> *Ibid.* V, 17,2 (Wendland II, p. 114, 17-23); vd. inoltre il mio *Le Acque del Drago*, p. 12.

<sup>66</sup> Cfr. *AirWb* coll. 1126-1133.

<sup>67</sup> Letteralmente «casa decaduta», *baita napla*, dalla radice √NPL, «cadere, precipitare» (cfr. Drower-Macuch p. 303 a-b), la stessa che è alla base dei *nefitim* biblico-enochici.

dal Tesoro vivente<sup>68</sup>»<sup>69</sup>.

La Perla-*Mana* è l'elemento vivificante per eccellenza, esso corrisponde allo  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$  dei sistemi gnostici. È la sostanza luminosa scaturita dal «Tesoro vivente», *ginzaihun d-hiia*, manifestazione tangibile della potenza divina, la forza ipercosmica antitetica alla Tenebra, *hšuka*. Quest'ultima nel mito mandaico è effigiata nelle sembianze di Ruha (versione diabolica della *ruāḥ* biblica) e dei suoi sette figli, cioè i sette Pianeti, stigma della proliferazione della forza demoniaca in senso spazio-temporale. Conseguentemente, all'epifania della Perla-*Mana*, Ruha ed i suoi pargoli cadono, afflitti, nella desolazione più profonda:

*ruha d-iatba bmalia ušuba btihma iatbia kitun kukbia sdaqia*

«... Ruha siede costernata, i sette siedono sgomenti, il manto di stelle è lacerato...»<sup>70</sup>.

Nella medesima prospettiva soteriologica va collocata la *pmargaritēs nouaine*, la «Perla luminosa» irradiante un fulgido splendore che nei testi manichei copti<sup>71</sup> viene pescata nel mare della  $\upsilon\lambda\eta$ , cioè nel mare della finitudine e della morte<sup>72</sup>. Più rilevante è la menzione che il citato passo del *Ginza* fa del *kitun kukbia*, il «manto di stelle», il velo astrale squarciato nell'opera cosmogonica. Il mandaico *kitun*, «vestito, abito, tunica»<sup>73</sup>, è sicuramente connesso al greco  $\chi\iota\tau\acute{\omega}\nu$ , termine specifico che nella mistica neoplatonica designa l'abito celeste che l'anima indossa o sveste<sup>74</sup> nel viaggio astrale. Il termine è parallelo a *lbuša*, il

<sup>68</sup> Letteralmente «Tesoro della Vita», *ginzaihun d-hiia*, termine tecnico che ritroviamo nel manicheismo; per il retaggio gnostico-iranico dei termini «tesoro», «tesoriere» («Inno della Perla», *Pistis Sophia*, etc.), cfr. Widengren, *Mesopotamian Elements*, pp. 98 ss.; 152 n. 2; e Widengren, *Fenomenologia*, pp. 588-590.

<sup>69</sup> *Ginza smala* III, 6 (Petermann 81, 17-20; Lidzbarski 515, 20-25).

<sup>70</sup> *Ibid.* III, 7 (Petermann 82, 8-9; Lidzbarski 516, 7-10).

<sup>71</sup> Cfr. *Hom.* p. 55, 18 (ed. H.J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, mit einen Beitrag von H. Ibscher [Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty, Band I], Stuttgart, 1934).

<sup>72</sup> *Ibid.* p. 12, 16-17 (ed. Polotsky).

<sup>73</sup> Cfr. Drower-Macuch p. 216b.

<sup>74</sup> Cfr. in partic. P. Wendland, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, edizione a cura di H. Dörrie, Brescia, 1986, p. 227 n. 19, che cita i lavori di Reitzenstein e Cumont. Su questa tematica è importante la testimonianza di Proclo: cfr. *In Tim.* I, 35A-C; V, 330C (in Procli Diadochi, *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl, I, Lipsiae,

«vestito» luminoso menzionato nell'«Inno della Perla», parola che troviamo nel mandeismo con la stessa accezione: negli inni del *Qolasta* si parla infatti dell'Uovo cosmico-cosmogonico come di un *lilbušia gauaiia d-mn kasia*, un «vestimento interiore che proviene dal segreto»<sup>75</sup>. È l'idea del Wahman-Noûc quale *padmōžan bamig*, lo «splendido vestito» di cui parla l'inno manicheo citato nelle righe precedenti: un'antica concezione indo-iranico-gnostica che vede nella volta celeste il vestito stellare di Ahura Mazdā<sup>76</sup>, cioè il *kitun kukbia* menzionato nel *Ginza*. Questo manto astrale viene squarciato, lacerato dalle forze planetarie che presiedono alla creazione del cosmo, idea affine al mito iranico, secondo cui Ahriman penetra e contamina la creazione ahurica lacerando le sfere celesti; le stesse che, per sigillare lo squarcio provocato da Ahriman, si mettono in movimento dando origine al fluire del tempo ed imprigionando irrimediabilmente il Principe delle Tenebre nella creazione<sup>77</sup>.

### III

Primo Padre della Chiesa siriana, Afraate di Edessa è un testimone privilegiato di un'esegesi biblica compendiata con tradizioni targumiche provenienti dalle prime comunità giudeo-cristiane della Mesopotamia e nelle quali si raccolgono elementi gnostico-iranici<sup>78</sup>. Anche soprannominato «Saggio persiano», perché suddito dell'impero sassanide, Afraate aderisce ad una cerchia

---

1903 [repr. Amsterdam, 1965], pp. 112, 18 ss.; III, Lipsiae, 1906 [ivi], pp. 297, 19 ss.); e *De mal.* VII, 24 (in Procli Diadochi, *Tria Opuscula*, ed. H. Boese, Berlin, 1960, pp. 203, 29 ss.).

<sup>75</sup> Cfr. *Qolasta* 376 (= *CP* p. 416r, 2-6 [testo]; 277v [trad.]); ho parlato di questo nel mio *L'Uovo della Fenice*, dove riporto altri esempi comparativi.

<sup>76</sup> Cfr. anche A. Parpola, *The Sky-Garment. A Study of the Harappan religion and its relation to the Mesopotamian and later Indian religions* (Studia Orientalia, Vol. 57), Helsinki, 1985, pp. 140 ss.

<sup>77</sup> Cfr. Ph. G. Kreyenbroek, *Cosmogony and Cosmology*, I. In *Zoroastrianism/Mazdaism*, in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VI, Costa Mesa, 1993, pp. 303b-304a.

<sup>78</sup> Cfr. Widengren, *Mesopotamian Elements*, *passim*.



ascetica<sup>79</sup> all'epoca conosciuta come *bnay qyāma*, differentemente tradotta con «figli del patto» o, meglio, con «figli della resurrezione», la cui definitiva scelta encratita era sancita dal rito battesimale<sup>80</sup>. I lineamenti della teologia ascetica di Afraate sono contenuti nelle *Dimostrazioni*, un'opera indirizzata proprio ai *bnay qyāma*: in essa si parla del primato della carità, il quale ha per oggetto le tre persone divine e procede di pari passo con il dimorare dello Spirito di Cristo nell'Anima. Il conseguimento della «carità», *hubbā*, perfetta è subordinato al rifiuto del γάμος matrimoniale, in sintonia con una tradizione ascetico-encratita molto antica<sup>81</sup>. Di fatto, secondo Afraate, l'essenza cristica dimora nell'Anima dell'uomo pio, poiché «la carità è il sigillo perfetto, perla preziosa e tesoro (*hwb' ṭb' ṭb' mrgnyt' mytrt' wsymt'*)»<sup>82</sup>. Ora il passo in questione stabilisce una corrispondenza diretta tra il «sigillo», *ṭab'ā*, e la «perla», *margānūtā*, stigma del raggiunto stato di purità e di perfezione edeniche<sup>83</sup>.

I termini «sigillo» e «sigillazione» hanno una posterità ben assestata nella cultura del Vicino Oriente Antico: essi sono probabilmente alla base della σφραγίς nella gnosi ofitico-sethiana<sup>84</sup>, cioè l'idea della «sigillazione» quale atto cosmogonico che limita le potenze infere, abissali<sup>85</sup>. Idea che ritroviamo, specularmente, nelle coppe magiche di ambiente aramaico<sup>86</sup>, dove il termine *ḥatma*

<sup>79</sup> Cfr. Vööbus, *History of Asceticism, I: The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia* (CSCO 184/Subsidia 14), Louvain, 1958, pp. 197 ss.

<sup>80</sup> Su questo cfr. E. Segelberg, *Evangelium Veritatis – a confirmation homily and its relation to the Odes of Solomon*, in *Orientalia Suecana*, 8 (1959), pp. 3-42 (per lo sfondo culturale); e la monografia di A. Vööbus, *Celibacy. A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church* (Papers of the Estonian Theological Society in Exile I), Stockholm, 1951, *passim*.

<sup>81</sup> Cfr. G. Quispel, *The Study of Encratism: A Historical Survey*, in U. Bianchi (cur.), *La Tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Atti del Colloquio Internazionale (Milano, 20-23 aprile 1982), Roma, 1985, pp. 35-81.

<sup>82</sup> *Dem.* XIV (ed. I. Parisot, *Patrologia Syriaca*, I/1, Paris, 1894, col. 605, 18-19).

<sup>83</sup> Cfr. anche *Dem.* VI (ed. Parisot, coll. 241, 8 ss.).

<sup>84</sup> Cfr. il mio *I Sethiani: una setta gnostica al crocevia tra Iran e Mesopotamia*, in *Laurentianum*, 37 (1996), p. 359 (con ampia bibliografia).

<sup>85</sup> Cfr. in partic. 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, pp. 245 ss. (sulle tradizioni giudaiche circa la «sigillazione» dell'abisso-*tehom*).

<sup>86</sup> Sulle *magic bowls* la bibliografia è ormai sterminata, basti per tutto citare l'opera pionieristica di J.A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (University of Pennsylvania, The Museum Publications of the Babylonian Section, Vol. III), Philadelphia, 1913, e da ultimo il

(ebraico *ḥotām*, arabo *ḥatam*) designa il «sigillo» che trattiene e ostacola le forze del caos demonico sovente personificate nell'ebdomade planetaria<sup>87</sup>. Non a caso ed in modo speculare i testi magici greco-bizantini parlano di σφραγίδες τῶν ἑπτὰ πλανητῶν καὶ τῶν δώδεκα ζῳδίων, come il «Trattato di Magia» edito dal Delatte<sup>88</sup>. Nel medesimo intendimento si situa un altro testo magico, trascritto nel *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* sempre dal Delatte, il cui *incipit* recita: Ἡ σφραγίδα τοῦ δακτυλιδίου ὅπου ὁ Μηχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος...<sup>89</sup> Erede di una tradizione magico-salomonica ben consolidata, il sigillo diviene qui la forza teurgica evocata al fine di soggiogare le potenze arcangeliche poste a tutela e salvaguardia delle sfere planetarie.

Anche nel mandeismo l'idea di «sigillazione» è intesa quale protezione dalle potenze inferi negli usuali due livelli, quello cosmogonico e quello magico-rituale. Un termine utilizzato spesso è *hatma*, «sigillo»<sup>90</sup>. Così si parla di un *hibil ziua d-hu hatma d-ginza*, cioè di un «sigillo del tesoro» di Hibil Ziwa<sup>91</sup>, strumento magico tramite cui il σωτήρ mandeo penetra nel Mondo della Tenebra. Negli inni che accompagnano il *mašbuta*, la liturgia lustrale mandaica, al fine di difendere il battezzando dagli attacchi diabolici vengono invocate «la salvaguardia, la sigillazione e la protezione» (*ʿusruia uhutmuia unaṭruia*)<sup>92</sup>. Un altro termine

---

prezioso lavoro di E.C.D. Hunter, *Who are the Demons? The Iconography of Incantation Bowls*, in *Studi Epigrafici e Linguistici*, 15 (1998), pp. 95-115; il medesimo argomento è oggetto di una recente tesi del dr. Marco Moriggi sulle «Coppe magiche del Museo Nazionale d'Arte Orientale a Roma», un lavoro molto interessante per la cospicua mole di dati bibliografici raccolti nel definire lo *status questionis*.

<sup>87</sup> Cfr. in partic. E.C.D. Hunter, *Incantation Bowls: A Mesopotamian Phenomenon?*, in *Orientalia*, 65 (1996), p. 232, dove si parla delle sette potenze legate dai «sette sigilli», *bšb'h ḥtmyn*.

<sup>88</sup> Cfr. A. Delatte, *Anecdota Atheniensa*, Tome I: *Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. XXXVI), Liège-Paris, 1927, p. 100, 23-24.

<sup>89</sup> Cfr. *Codices Athenienses*, descripsit A. Delatte (*Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, Tomus X), Bruxelles, 1924, p. 48 (25, f. 65<sup>v</sup>).

<sup>90</sup> Cfr. Drower-Macuch p. 128b

<sup>91</sup> *Ibid.*, riportato nel cosiddetto «*Diwan* di Parigi», un rotolo mandaico che raccoglie parti dell'*Alf Trisar Šuialia*, le «Mille e dodici Domande» (poi edite in versione integrale dalla Drower [Berlin, Akademie-Verlag, 1960]).

<sup>92</sup> Cfr. *Qolasta* 13 (= CP p. 19v, 2-3 [testo]; p. 10r [trad.]).

mandaico usato per indicare la sigillazione dalle forze malefiche è *'siqta*<sup>93</sup> il quale, oltre a designare l'anello-sigillo da portare al dito, nel suo significato di «costrizione, obbligo» precisa la funzione apotropaica del medesimo quale elemento che «costringe» e racchiude le potenze demoniache in uno spazio ed in un tempo limitati rendendole inoffensive<sup>94</sup>. Sinonimo di *'siqta* è *gušbanqa*, indicante sempre l'anello-sigillo di probabile origine sumerico-babilonese<sup>95</sup>. Esso è rintracciabile in una sequenza visionaria del *Qolasta*. Si tratta di un inno, parte di un ciclo dedicato a Šišlam-Rba, un adamita celeste dalle funzioni soteriologiche<sup>96</sup>, nel quale troviamo la medesima concatenazione di elementi simbolici quali il «tesoro», il «sigillo» e la «perla»:

*bšuma d-hiia rbia biuma d-trašlh*  
*taga lšišlam rba nharubh simat*  
*hiia u'štarar balbuših trisar*  
*nauria nauria trisar balbuših 'štarar*  
*ušuba hurinia bgušbanqh*  
*hamiš niṭupiata uainia prišibun*  
*ginza šania 'lania sarsin dahba*  
*uanpiš ṭunaiun margania man minaihun*  
*d-malkia kulhun d-našar unihizih ltaga*  
*d-trašlh mn riš briš sa*

«Nel nome della Grande Vita,  
nel giorno in cui essi incoronarono Šišlam-Rba,  
Tesoro vivente,  
in lui splendettero e presero forma nel suo vestimento  
dodici specchi,  
dodici specchi presero forma nel suo vestimento  
e sette altri nel suo sigillo,

<sup>93</sup> Cfr. *CP* p. 10r n. 1; Drower-Macuch p. 354b: «sigillato» nel senso di «costretto, obbligato, confinato».

<sup>94</sup> Cfr. *Qolasta* 319 (= *CP* p. 346v, 9-14 [testo]; pp. 225-226r [trad.]).

<sup>95</sup> Per i sigilli cilindrici nella tradizione mesopotamica, cfr. in partic. H. Frankfort, *Cylinder Seals*, London, 1939, *passim*; e H. Limet, *Les légendes des sceaux cassites* (Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, Tome LX), Bruxelles, 1971, *passim*.

<sup>96</sup> Cfr. *CP* pp. 220r ss.; per l'etimologia di Šišlam-Rba, cfr. E.S. Drower, *The Coronation of the Great Šišlam being a description of the rite of the coronation of a Mandaean Priest according to the ancient canon*, Leiden, 1962, p. 39; di questo singolare personaggio mi sono occupato nel mio lavoro *I Magi e la «Madre Celeste». Appunti per una teologia del sincretismo iranico-mesopotamico*, in *Antonianum*, 75 (2000), pp. 311-332, alle note 90-92.

e cinque gocce e occhi<sup>97</sup> percepirono  
in loro [= negli specchi] il sublime tesoro:  
alberi<sup>98</sup> intrecciati d'oro,  
e munifica è la loro messe di perle.  
Chi, fra tutti i Re, consoliderà  
e vedrà la corona che essi posero di capo in capo?»<sup>99</sup>.

Sarebbe troppo lungo commentare questo splendido inno alla luce di una probabile esperienza visionaria ed enteogena<sup>100</sup>. Ciò che preme evidenziare è la presenza di un linguaggio simbolico modulato nei canoni espressivi di quella che a ragione possiamo definire «gnosi aramaico-iranica»<sup>101</sup>. Non a caso la visione del vestito nel quale prendono forma dodici specchi luminosi ha un parallelo diretto con l'abito ingemmato e colmo di pietre preziose dell'«Inno della Perla». Il giorno dell'intronizzazione celeste<sup>102</sup>, nel momento in cui la *taga*, la «corona», scende sul capo di Šišlam-Rba, ciò provoca una trasmutazione nel suo vestito: in esso si materializzano dodici specchi lucenti, mentre altri sette prendono forma nel sigillo che egli porta al dito. Oltre al chiaro riferimento zodiacale e planetario (le dodici costellazioni ed i sette pianeti) questi specchi recano l'immagine del *ginza šania*, il «sublime tesoro», cioè l'Albero della Vita intrecciato di rami dorati dai quali

---

<sup>97</sup> Passo abbastanza oscuro: non si capisce la funzione di queste «gocce», *niṭupiata*, che in altri ambiti hanno una connotazione tipicamente sessuale ed un ruolo sotterologico; di questo ho parlato nel mio *Il Mistero di Seth*, p. 445.

<sup>98</sup> Si vd. la curiosa analogia con un sigillo cilindrico babilonese studiato da K. Van Lerberghe, *An Enigmatic Cylinder Seal Mentioning the Ušum-Tree in the Royal Museum of Art and History, Brussels*, in M. Stol, *On Trees, Mountains, and Millstones in the Ancient Near East*, Leiden, 1979, pp. 31-49.

<sup>99</sup> *Qolasta* 306 (= *CP* p. 340v, 5-14 [testo]; pp. 220-221r [trad.]); l'idea è quella della trasmissione iniziatica del potere regale e divino, cfr. G. Widengren, *The Sacral Kingship of Iran*, in AA.VV., *La Regalità Sacra*, Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (*Numen* Suppl. IV), Leiden, 1959, pp. 242-257; e Widengren, *Fenomenologia*, pp. 503 ss.

<sup>100</sup> Per questo mi rifaccio allo studio di G. Samorini, *Halluzinogene in Mythos. Vom Ursprung psychoaktiver Pflanzen*, Solothurn (Switzerland), 1998 (riveduto sull'edizione italiana Torino, 1995), *passim*.

<sup>101</sup> Il pioniere di questi studi è Geo Widengren nel suo *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 70), Köln-Opladen, 1960, *passim*.

<sup>102</sup> Su questo mitologhema cfr. G. Widengren, *Heavenly Enthronement and Baptism: Studies in Mandaean Baptism*, in J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity*, Essays in Memory of E.R. Goodenough (*Numen* Suppl. XIV), Leiden, 1968, pp. 551-582.

pendono, come frutti, perle preziose<sup>103</sup>. Esiste quindi una relazione abbastanza esplicita tra il «sigillo planetario» e gli specchi zodiacali nei quali prende forma l'immagine dell'Albero di Perle.

#### IV

Espressione di un mito luni-solare e ricettacolo della Luce cristica, la rappresentazione della Perla si sovrappone a quella della pietra posta a sigillo del sepolcro di Gesù. La figurazione è attestata nelle due recensioni siriane della *Caverna dei Tesori*, una sorta di *midraš* cristiano che si rifà ai libri del ciclo adamico<sup>104</sup>. Secondo questo importante documento, ascrivibile anch'esso alla cristianità di lingua aramaica, dopo la crocefissione Giuseppe, Nicodemo e Cleofa depongono il corpo di Gesù in un sepolcro nuovo chiuso da una pietra. Il passo rimanda ovviamente a *Matteo 27, 60*: infatti i sacerdoti ed i capi del Sinedrio, in combutta con Pilato, «pongono un sigillo sul sepolcro e sulla pietra» (*w' rmyw ṭb' l'l mnh dqbr' wdk' p'*)<sup>105</sup>. Più avanti apprendiamo che questa «pietra è il Messia stesso» (*wk' p' hy dhw mšyh'*)<sup>106</sup>, affermazione ripetuta al versetto successivo<sup>107</sup>. L'*exemplum* è veterotestamentario: è la pietra percossa dal bastone di Mosè, dalla quale sgorga l'acqua che disseta gli ebrei nel deserto<sup>108</sup>, solo che nel nostro presunto *midraš* si perfeziona e si arricchisce di nuovi contenuti, poiché diventa il tramite simbolico in cui si esprime la metamorfosi del divino che dal mondo infero si trasmuta e fa ritorno alla patria celeste. Il sigillo posto sulla pietra

---

<sup>103</sup> Per le analogie con la rappresentazione sumerico-babilonese dell'Albero della Vita, cfr. il mio *La Libagione d'Immortalità*, pp. 610 ss.

<sup>104</sup> Ho trattato di questo con ampia bibliografia nel mio *Il Mistero di Seth*, pp. 426-427 e n. 78.

<sup>105</sup> *Cav. Thes.* LIII, 10 (ed. Su-Min Ri in *CSCO 486/Syri 207*, p. 448, 1-2 [testo]; *CSCO 487/Syri 208*, p. 174 [trad.]); delle due recensioni siriane si è presa in considerazione quella orientale (R. Or.).

<sup>106</sup> *Ibid.* LIII, 14 (ed. Su-Min Ri in *CSCO 486/Syri 207*, p. 448, 11 [testo]; *CSCO 487/Syri 208*, p. 174 [trad.]); R. Or.

<sup>107</sup> *Ibid.* LIII, 15 (ed. Su-Min Ri, *ivi*, p. 448, 14 [testo]; p. 174 [trad.]); R. Or.

<sup>108</sup> Cfr. *Es.* 17, 6.

sepolcrale<sup>109</sup> da emblema delimitante il mondo dell’Ade diventa un tutt’uno con la pietra, immagine cristica. Questa sovrapposizione tra «sigillo» e «perla» e tra «sigillo» e «pietra» è un tratto importante nel patrimonio simbolico e dottrinale della cristianità antica, nel quale si fondono elementi della gnosi aramaico-iranica, la stessa che è alla base del mandeismo e del manicheismo.

Tali tradizioni sincretistiche al crocevia fra l’Iran e la Palestina riaffiorano insospettabilmente, in parvenze islamiche, nei cicli leggendari – meglio conosciuti come *kalam* – di una confraternita esoterica kurda, gli Ahl-e Ḥaqq, «Fedeli di Verità»<sup>110</sup>.

Poiché ritenuti depositari di una sapienza arcaica e «indicibile», gli Ahl-e Ḥaqq sono anche chiamati *Ahl-us-Sirr*, «Gente del Segreto»<sup>111</sup>. La loro dottrina infatti è incentrata sostanzialmente sull’idea di una Verità assoluta e «preeterna», *azal*, obnubilata ai profani ed accessibile unicamente agli iniziati.

La ierostoria degli Ahl-e Ḥaqq è narrata nel *Ketāb-e saranjām* o «Libro della perfezione». In esso leggiamo<sup>112</sup> che un giorno ‘Alī, cioè ‘Alī ibn Abī Ṭāleb, cugino e genero di Muḥammad ritenuto dagli Ahl-e Ḥaqq quale seconda manifestazione ed incarnazione di Dio<sup>113</sup>, mentre sedeva all’interno della moschea di Kūfa volle rivelare la propria Essenza divina ai discepoli riuniti accanto a lui. Immantinenti fece scendere dal cielo un «documento», *qabāla*, luminoso e splendente come il Sole (*war* < m.-p. *xwar* < av. *hvar-*)<sup>114</sup> e con un calamo vergò

---

<sup>109</sup> Del sepolcrale quale luogo della resurrezione nel giudeo-cristianesimo ho parlato diffusamente nel mio lavoro *Il Segreto della Madre Lucente. Estasi e teurgia nel sincretismo gnostico*, di prossima pubblicazione.

<sup>110</sup> Per una introduzione generale, cfr. M. Mokri, *L’Esoterisme Kurde. Aperçus sur le secret gnostique des Fidèles de Vérité*, Paris, 1966; H. Halm, *Ahl-e Ḥaqq*, in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, London, 1985, pp. 635b-637a; altra bibliografia nel mio lavoro divulgativo *Fedeli di Verità. Note di esoterismo curdo* (Biblioteca Universale 5), Borzano (RE), 1993, *passim*.

<sup>111</sup> Cfr. M. Mokri, *Le «Secret indicible» et la «Pierre noire» en Perse dans la tradition des Kurdes et des Lurs Fidèles de Vérité (Ahl-e Ḥaqq)*, in *Journal Asiatique*, 250 (1962), p. 369.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp. 377 ss.; testo gurani alle pp. 425 ss. (App. II).

<sup>113</sup> Cfr. Halm, *Ahl-e Ḥaqq*, p. 636a; la figura di ‘Alī svolge un ruolo centrale in tutti la gnosi sciita; cfr. in partic. H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die Extreme Schia und die ‘Alawiten*, Zürich-München, 1982, pp. 23 ss.

<sup>114</sup> Cfr. Nyberg p. 220b.

in esso il «Segreto indicibile», affinché un giorno fossero rivelati agli Ahl-e Ḥaqq i riti e le dottrine della religione della Verità<sup>115</sup>.

Ora, un'anziana donna ahl-e ḥaqq che di buon'ora ogni mattina portava ad 'Alī una ciotola con un «po' di latte cagliato» (= yogurt) sopraggiunse come d'abitudine: 'Alī prese la tazza di yogurt e si accostò ad una colonna della moschea. Con la mano sinistra afferrò e sradicò la colonna e con la destra posò su di essa la ciotola di latte caglio con sopra il documento sacro. Infine rimise tutto a posto, spiegando che un giorno qualcuno sarebbe giunto dal paese di Faylī (Luristan) compiendo prodigi quali il far scendere il Sole dal cielo per ben tre volte. Il medesimo personaggio avrebbe preso il documento nascosto sotto la colonna, dimostrando così di essere lo stesso 'Alī: «Noi siamo lui, e lui noi»<sup>116</sup>.

L'evento profetizzato da 'Alī si compie nella teofania di Šāh-Xōšīn, terza grande manifestazione e incarnazione divina del credo ahl-e ḥaqq. Šāh-Xōšīn in effetti si reca alla moschea di Kūfa, appoggiandosi alla colonna sotto la quale si trova il documento che racchiude il «Segreto indicibile». Come aveva fatto 'Alī, egli sradica e rimuove il pilastro dal suo basamento e prende lo scritto assieme alla tazza di yogurt, rimasta miracolosamente intatta. Il latte caglio aveva mantenuto tutta la fragranza originaria e nello strato superficiale più denso erano impressi i sigilli dei dodici Imam che a suo tempo avevano siglato il documento. Alla vista di tale prodigio tutti i compagni di Šāh-Xōšīn abbracciarono il credo ahl-e ḥaqq.

<sup>115</sup> La tematica dello scritto o del libro che cade dal cielo, vergato in lingua divina, ha una lunga tradizione nel Vicino Oriente Antico (cfr. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book [King and Saviour III]*, [Uppsala Universitets Årsskrift 7], Uppsala-Leipzig, 1950, pp. 7 ss. e *passim*) e trova una sua formulazione compiuta nel giudeo-cristiano e gnostico Elchasaī (cfr. in partic. G.P. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasaī. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists* [Texte und Studien zum Antike Judentum 8], Tübingen, 1985, *passim*; e L. Cirillo, *Elchasaī e gli Elchasaīti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane* [Univ. degli Studi della Calabria – Centro Interdipartimentale di Scienze Religiose – Studi e Ricerche 1], Cosenza, 1984, *passim*).

<sup>116</sup> Cfr. anche le affinità con il *logos* di rivelazione del *Vangelo di Eva* citato da Epifanio: «Io sono te e tu sei me; dovunque ti trovi, io mi trovo. Io sono seminato dappertutto. Tu mi puoi raccogliere donde vuoi. Raccogliendo me, raccogli te stesso» (*Pan. haer.* 26, 3, 1 [Holl I, p. 278]); cfr. MacRae, *Discourses of the Gnostic*, p. 113; per l'espressione ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγὼ, vd. ancora gli *Acta Petri* 39; *Ir. Adv. haer.* I, 13, 3 (Marco il Mago); *Epiph. Pan. haer.* 26, 9, 9 (Gnostikoi); *Pistis Sophia* 96 (Schmidt p. 567, 5 ss.); *Corpus herm.* I (Festugière-Nock p. 68 n. 33).

Allora egli disse loro: «Io sono il Signore del Cielo e della Terra». Šāh-Xōšīn promise inoltre che in un tempo futuro sarebbe giunto un personaggio, accompagnato da sette altri, il quale sedutosi su di una pietra avrebbe intinto un dito nella tazza di yogurt – in seguito libata con i propri compagni – leggendo poi il documento. Detto questo, Šāh-Xōšīn riavvolse lo scritto e, assieme alla ciotola di latte caglio, lo pose su di una montagna chiamata Tāš-e Hūrīn, alta ben centomila metri. Infine si diresse verso il mare. I suoi compagni lo seguirono gettandosi nell’acqua; essi guardavano Šāh-Xōšīn che in mezzo ai flutti, ed in sella al proprio scalpitante destriero, giocava una solitaria partita a polo. I compagni di Šāh-Xōšīn, cioè Benyamin (= Gabriele) e gli altri angeli manifestati in forma corporea, restarono parecchi anni sulla riva ad attenderlo, finché decisero di comune accordo di recarsi dal grande Veggente Pīr-Ālī. Giunti alla sua presenza, lo pregarono di mettersi alla ricerca del Re del Mondo<sup>117</sup>, poiché quest’ultimo aveva promesso a Pīr-Ālī di esaudire i suoi voti ed i suoi desideri.

Dapprima Pīr-Ālī si trasformò in una rondine e attraversò l’intero firmamento senza trovare il Re. Allora assunse l’aspetto di un piccolo cane da caccia<sup>118</sup> e con le zampe iniziò a scavare una buca talmente profonda da giungere sino al mare. Lì, in fondo all’Oceano, trovò il Re mentre rivelava il «Segreto della Verità» ai suoi abitanti, assiso sul *Sāj-e Nār*, un albero mitico affine sin nel nome all’Albero *Saēna* della cosmologia mazdeo-zoroastriana, l’Albero in cui sono racchiusi i semi di tutte le piante, il quale si erge maestoso al centro del mitico mare onirico Vouru.kaša<sup>119</sup>. Il calore sprigionato da quest’albero impedì però a Pīr-Ālī di avvicinarsi al Re del Mondo, costringendolo a desistere dall’impresa.

<sup>117</sup> Concezione questa che avrà molta fortuna nell’esoterismo occidentale (cfr. R. Guénon, *Il Re del Mondo* [Piccola Biblioteca Adelphi 51], Milano, 1982<sup>3</sup>, *passim*) e che ritroviamo, secolarizzata, nell’idea rosicruciana-massonica del *Superior incognitus*.

<sup>118</sup> L’immagine del cane tradisce uno sfondo simbolico sicuramente mazdeo-zoroastriano; cfr. il mio articolo *L’anomalia gnostica. Fascinazioni iraniche nel sincretismo antico*, in *Convivium Assisiense*, N.S. 1 (1999), p. 137 (con ampi rimandi bibliografici).

<sup>119</sup> Cfr. *Yašt* 12, 17; ed anche M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Vol. I: *The Early Period* (Handbuch der Orientalistik, Band VIII/I.2.2A), Leiden-Köln, 1975, pp. 138-139; e Gh. Gnoli, *La religione zoroastriana*, in G. Filoramo (cur.), *Storia delle religioni*, 1. *Le religioni antiche*, Roma-Bari, 1994, p. 519.



Imboccata la via del ritorno, il Veggente Pīr-Ālī informò Benyamin sull'esito negativo del viaggio. Sentito il racconto, Benyamin, l'Angelo più vicino a Dio, si recò egli stesso dal Re del Mondo. Giunto innanzi al Sovrano, si rivolse a lui dicendo che il mondo intero stava attendendo la sua venuta e che i suoi compagni, seduti sulla riva del mare stavano ormai perdendo la pazienza. Il Re del Mondo promise allora di incontrarsi con Benyamin e con gli altri angeli sul monte Šāhū, un picco situato nella catena dei monti Zagros, nei pressi della fontana di Šolṭān. Quest'ultimo personaggio altri non è che Šolṭān Šohāk, quarta teofania del credo ahl-e ḥaqq, l'inviato celeste con cui si compie la profezia di Šāh-Xōšīn: egli infatti si reca a Šahrezūr (Šahr-e Zūr), si siede sulla pietra nera di Wazāwar e prende dal monte Tāš-e Hūrīn il documento nel quale è vergato il «Segreto indicibile»; dopo averne rivelato il contenuto ai propri compagni e discepoli, lo rimette al suo posto sul monte, pronunciando le medesime parole con cui Šāh-Xōšīn a suo tempo aveva profetizzato la futura teofania<sup>120</sup>.

In un altro poema in versi, il *Dawra-y Wazāwar* magistralmente edito dal Mokri<sup>121</sup>, apprendiamo che il mitico monte onirico sul quale è collocata la pietra nera di Wazāwar è situato all'imbocco delle acque primordiali<sup>122</sup>, acque in cui fluttuava la Perla (*dorr*) primigenia<sup>123</sup>. Sempre lo stesso *kalam* fa riferimento al carattere infinito e «preeterno» (*azal*) della Pietra nera<sup>124</sup>: come la Perla primigenia, Wazāwar è *azal nišān*, «stigma della preeternità», il segno immutabile ed eterno che, situato all'apice del firmamento (*arš*), costituisce il luogo ierofanico dove si riunisce l'Assemblea degli «Uomini del Segreto», *mardān-e*

<sup>120</sup> Cfr. Mokri, *Le «Secret indicible»*, p. 379.

<sup>121</sup> *Ibid.*, pp. 394 ss.

<sup>122</sup> Per questo mitologhema, cfr. Widengren, *Fenomenologia*, pp. 529 ss.; ed in partic. il magistrale lavoro di W.F. Albright, *The Mouth of the Rivers*, in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 35 (1919), pp. 161-195.

<sup>123</sup> Cfr. Mokri, *Le «Secret indicible»*, p. 403; ed anche M. Mokri, *Le symbole de la perle dans le folklore persan et chez les Kurdes Fidèles de Vérité (Ahl-e Ḥaqq)*, in *Journal Asiatique*, 248 (1960), pp. 463 ss.; il motivo si coniuga inoltre con i cicli leggendari di El-Khiḍr e la «Fontana della Vita»; cfr. in partic. S. Cristoforetti, *Su Khiḍr, patrono di contaminazioni*, in D. Bredi-G. Scarcia (cur.), *Ex libris Franco Coslovi* (Euroasiatica 40), Venezia, 1996, pp. 213-228.

<sup>124</sup> *Dawra-y Wazāwar*, vv. 11-13; cfr. Mokri, *Le «Secrete indicible»*, p. 396 (testo); pp. 400-401 (trad.).

*boṭūn*<sup>125</sup>. La stessa pietra è anche considerata come il trono di Dio poiché su di essa si posa l'Aquila (*bāz*) reale<sup>126</sup>.

Nella cosmologia mazdeo-zoroastriana il firmamento, la volta celeste, *gird-āsmān* (o più semplicemente *āsmān*), è immaginata come una immensa sfera rocciosa<sup>127</sup>. L'idea della Perla primigenia, che in un'altra cosmogonia kurda, quella degli Yezidi, è vista come scaturigine del cosmo<sup>128</sup>, si coniuga quindi assai bene con questa rappresentazione.

Dal *Meşhefa reş*, lo «Scritto nero» yezidico, apprendiamo infatti che dalla frantumazione della Perla primigenia nacque il mare primordiale. Nonostante ciò il mondo corporeo non perdette la propria sfericità e restò *bilā tah allul*, «senza perforature»<sup>129</sup>, intendendo con tale espressione far riferimento alla natura perfetta, «globulare», della creazione in seguito perfezionata da Dio, il quale con i frammenti sferoidali della Perla crea la volta celeste, mentre con i frammenti più piccoli crea il Sole, la Luna e gli astri come ornamento cosmico<sup>130</sup>. Alla luce di tutti questi dati sembra quindi indubbia l'esistenza di un comune *milieu* religioso che si esprime nei mitologhemi e nelle forme simboliche care a quella da noi definita «gnosi aramaico-iranica».

## V

Le vicissitudini di Šāh-Xōšīn assumono un significato nuovo e peculiare se analizzate in una prospettiva cosmologica. Innanzi tutto la coppa di latte cagliato,

<sup>125</sup> Cfr. Mokri, *Le «Secret indicible»*, p. 414.

<sup>126</sup> Una serie specifica di *kalam* è dedicata all'omologia tra l'aquila reale e Dio; cfr. M. Mokri, *Le chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle (Dawra-y Damyari)*, Wiesbaden, 1967, p. 62; 102 e *passim*.

<sup>127</sup> Cfr. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, pp. 132-133.

<sup>128</sup> Cfr. G. Furlani, *Testi religiosi dei Yezidi* (Testi e Documenti per la Storia delle Religioni 3), Bologna, 1930, p. 83; Ph.G. Kreyenbroek, *Yezidism – It's Background, Observances and Textual Tradition* (Texts and Studies in Religion Vol. 62), Lewiston-Lampeter, 1995, pp. 17 ss.

<sup>129</sup> Cfr. Furlani, *Testi*, p. 83 n. 3.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 84.

o di yogurt che dir si voglia, assieme a cui è nascosto il documento del «Segreto indicibile», allude sicuramente all'*haoma* (> *hōm*), il fluido vitale e vivificante della religiosità mazdeo-zoroastriana, l'ambrosia preparata dal Saošyant-, la bevanda magica che fa rivivere i defunti e rende immortali i viventi<sup>131</sup>. Fulcro della narrazione ahl-e ḥaqq è la ricerca della salvezza intesa come ricerca di un centro metafisico dell'essere<sup>132</sup>: non è quindi un caso che il gioco in cui si cimenta l'inviato celeste Šāh-Xōšīn sia proprio il «polo», *qutb*, gioco che sin nel nome rimanda all'idea di una ricerca del centro, di un cardine immutabile ed eterno dell'esistenza. In questo senso si deve interpretare la ricerca del Re del Mondo, il «Re eterno», *Pādešāh-e azalī*<sup>133</sup>: Pīr-Ālī dapprima percorre il cielo in sembianze di uccello cercando il *qutb*, il «polo metafisico», senza trovarlo, quindi si trasforma in un cane, zoomorfismo, come spiegato diffusamente in un precedente lavoro, in cui è rintracciabile una chiara allusione alla stella Sirio<sup>134</sup> intesa quale patria metafisica e luogo di ritorno celeste. Sotto questo «avatar» Pīr-Ālī si mette a scavare sino a raggiungere il fondo dell'Oceano: l'episodio, apparentemente inspiegabile, può forse riferirsi ad un ipotetico «transito» dal polo australe a quello boreale. Qui, negli abissi del polo boreale, Pīr-Ālī trova il Re del Mondo seduto sull'Albero cosmico, intento a rivelare il «Segreto indicibile» agli abitanti dell'Oceano. L'Albero rappresenta l'*axis mundi* ed il Re è identificato ad esso: egli è il polo cosmico e metafisico scaturigine, fonte della sapienza sorgiva. Il fatto che da esso si sprigioni calore designa probabilmente la posizione del Sole al centro dell'asse terrestre durante l'estate boreale, evento che coincide con il levarsi eliaco di Sirio.

La ricerca di Pīr-Ālī allude quindi alla ricerca del «polo», sia metafisico che cosmologico. L'inviato celeste Šāh-Xōšīn, manifestazione del divino in forma

<sup>131</sup> Per la bibliografia a riguardo, cfr. Gh. Gnoli, *Lichtsymbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos*, in *Antaios*, 8 (1967), pp. 528-549; ed il mio *La Libagione d'Immortalità*, pp. 612-613.

<sup>132</sup> Cfr. R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, Milano, 1987<sup>4</sup>, pp. 63 ss.; ed in partic. pp. 185 ss.

<sup>133</sup> Cfr. Mokri, *Le «Secret indicible»*, p. 390.

<sup>134</sup> Cfr. E. Albrile, ... In principiis lucem fuisse ac tenebras, pp. 140 ss.

corporea, ed il Re del Mondo, rappresentano i due poli, quello australe e quello boreale, il Sud ed il Nord, coniugati nell'incontro sulla montagna cosmica. Di questo mitologhema indo-iranico, trasmesso nella tradizione kurda degli Ahl-e Ḥaqq, si può presupporre un'origine australe. È l'idea dell'avvicendamento ciclico dei poli<sup>135</sup>, che in questo racconto si definisce in relazione alla comparsa degli inviati divini. Si tratta di fatto dell'inverarsi di una vicenda archetipica, immemore ed antichissima, basti pensare ai Magi evangelici, triplice manifestazione della forza e dell'identità «polare» di Zurwān<sup>136</sup>, i quali si recano a Betlemme dall'«inviato celeste» Gesù. Unica dissonanza in questa intricata vicenda è il «rovesciamento di prospettiva» dei referenti simbolici: il Veggente Pīr-Ālī parte infatti dal polo australe per finire la sua ricerca ed il suo viaggio nell'emisfero boreale, il che, come s'è detto, porta ad ipotizzare un'origine «antartica» del mito. Si tratta ovviamente di una ipotesi basata su dati puramente teoretici e speculativi, ipotesi in cui però trovano spiegazione molti eventi apparentemente contraddittori nella storia di Šah-Xōšīn e di Pīr-Ālī.

Al di là dell'indagine sui significati onto-cosmologici latenti, si deve infine sottolineare come il carattere arcaico e perenne del mito testé esposto, modulato su immagini e metafore care a quella che abbiamo definito «gnosi aramaico-iranica», trovi in queste tarde elaborazioni una nuova e più ampia formulazione. L'angoscia nei confronti della possibile distruzione dell'essenza luminosa, intesa quale prigionia nel κόσμος arcontico, porta l'uomo alla ricerca di «valori emozionali» in grado di ripristinare l'unità perduta: è il caso dell'immagine della Perla, che rappresenta l'unità conchiusa da cui scaturisce il tempo nel suo fluire

---

<sup>135</sup> Devo queste informazioni all'amico dr. Giuseppe Acerbi, che tratta di questi argomenti in un lavoro di prossima pubblicazione intitolato *Introduzione al ciclo avatarico*.

<sup>136</sup> Cfr. in partic. J. Duchesne-Guillemin, *A Vanishing Problem*, in J.M. Kitagawa-Ch.H. Long (eds.), *Myths and Symbols*, Studies in Honor of Mircea Eliade, Chicago-London, 1969, pp. 275-277; ripreso in M. Bussagli-M.G. Chiappori, *I Re Magi. Realtà storica e tradizione magica*, Milano, 1985, pp. 98 ss.; cfr. anche, in una prospettiva differente, G. Scarcia, *Vent'anni di ricerche sui Magi evangelici*, in L. Lanciotti (cur.), *Venezia e l'Oriente* (Civiltà Veneziana – Studi 42), Firenze, 1987, pp. 278 ss.

cosmogonico. Il senso del tempo è infatti percepito nella sua dimensione «lunare», cioè il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , l'aspetto attivo dell'inviato celeste.

Il paradosso dei «valori emozionali» espressi nel mito è che essi sono più veri e «reali» di ciò che ordinariamente consideriamo sia la realtà: tale trasposizione dal mondo emozionale all'universo reale rappresenta l'unico punto di riferimento nell'anamnesi, nel ricordo della vera essenza luminosa obliata nell'involucro somatico dell'uomo: infatti la «scissione», la «caduta» si è prodotta in un'altra modalità di esistenza cosmica, nella quale la relazione tra l'esteriore e l'interiore, tra i due elementi noetici (l'«attivo» e il passivo), era diversa, poiché in essa l'Uomo primigenio racchiudeva in sé l'intero universo<sup>137</sup>.

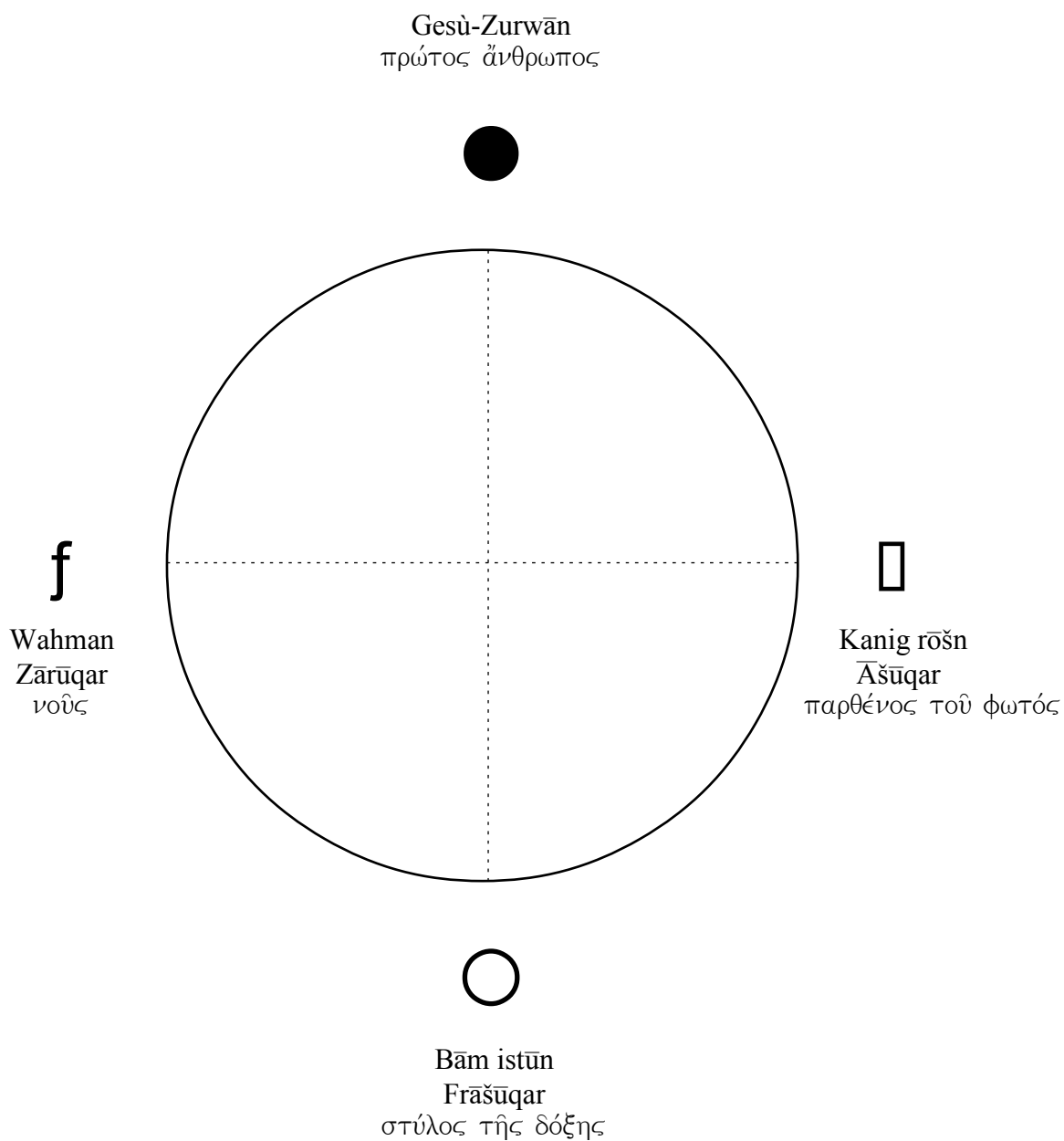
---

<sup>137</sup> Cfr. il lavoro di O. Clément, *Occhio di fuoco. Eros e kosmos*, Comunità di Bose (Magnano), 1997, p. 45; ringrazio ancora la dr.ssa Emanuela Turri.

## Principali abbreviazioni:

- AION* = *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*.
- AirWb* = Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten, Strassburg, 1904-1906 (repr. Berlin-New York, 1979).
- Boyce, *Reader* = M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian (Acta Iranica 9/ Textes et Mémoires II)*, Téhéran-Liège, 1975.
- Brinkmann = Alexandri Lycopolitani, *Contra Manichaei opiniones disputatio*, ed. A. Brinkmann, Lipsiae, 1885.
- CP* = E.S. Drower (ed.), *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*, Leiden, 1959.
- CSCO* = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.
- Drower-Macuch = E.S. Drower-R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford, 1963.
- Gardner = I. Gardner (ed.), *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary (Nag Hammadi and Manichaean Studies XXXVII)*, Leiden-New York-Köln, 1995.
- GLNT* = *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. Kittel e continuato da G. Friedrich, ed. italiana a cura di F. Montagnini-G. Scarpati-O. Soffritti, Brescia, 1965-.
- Junod-Kaestli = E. Junod/J.-D. Kaestli (cur.), *Acta Johannis*, I. Praefatio-Textus, II. Textus alii-Comm.-Ind. (Corpus Christianorum, *Series Apocryphorum* 1-2), Tournhout, 1983.
- Lidzbarski = M. Lidzbarski, *Ginzā. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer* (Quellen der Religionsgeschichte 13), Göttingen, 1925.
- Lipsius-Bonnet = R.A. Lipsius-M. Bonnet (eds.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, I-II/1-2, Lipsiae, 1891-1903.

- Mir.Man. = W.B. Henning-F.C. Andreas (Hrsg.), *Mitteliranische Manichäica aus Chinesisch-Turkestan*, I-III, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften in Berlin*, Phil.-Hist. Klasse, 1932-1934.
- Nyberg = H.S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, Part II: Glossary, Wiesbaden, 1974.
- Petermann = H. Petermann, *Thesaurus, sive Liber Magnus, vulgo "Liber Adami" appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis*, I (text. cont.)-II (lect. codd. addit. et corr. cont.), Lipsiae, 1867.
- SPB = C. Schmidt-H.J. Polotsky-A. Böhlig (Hrsg.), *Kephalaia*, Band I, 1 Hälfte, Lieferung 1-10 (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, 1935-1940.
- Wendland = P. Wendland (Hrsg.), *Hippolytus Werke*, III: *Refutatio omnium haeresium*, Leipzig, 1916.



(fig. 1) Le fasi della Luna messe in relazione con gli elementi del sistema manicheo e zurvanita.



☿

*Legatus Tertius*  
Dodici Vergini Luminose  
Colonna di Gloria

☽

Gesù-Splendore  
*Virgo lucis*  
Wahman

(fig. 2) Divinità solari e lunari della «Terza creazione» nel sistema manicheo.