

## LA SAPIENZA DELL'ESTASI Problemi di gnosi iranico-mesopotamica

*in memoriam* Elémire Zolla

EZIO ALBRILE

### 1. PRELUDIO

Il problema della salvezza e del destino dell'anima nell'aldilà è certamente la motivazione principale di una cospicua serie di tradizioni religiose: esso è stato differentemente risolto con prassi e itinerari spirituali spesso in conflitto fra loro. Al disinteresse delle «religioni» in senso lato, che collocavano l'evento soteriologico unicamente nel *post mortem*<sup>1</sup>, si è sovente contrapposta una forma di pensiero interessata a sperimentare l'esperienza escatologica già in questa vita, interessata cioè a percorrere quella non ben definita via che mette in comunicazione la morte con le vicende iniziatiche dell'anima<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Se nel Cristianesimo delle origini l'annuncio kerygmatico è già salvezza attuata ed inizio del tempo escatologico, di fatto nella sistemazione teologica seriore non si può negare vi sia stata una accentuazione nel situare la salvezza e la redenzione delle anime unicamente nel *post mortem*; su questo cfr. in partic. R. BULTMANN *Storia ed Escatologia*, (Giornale di Teologia 190), Brescia, 1989, pp. 53 ss.; 75ss.; Id., *Nuovo Testamento e Mitologia. Il problema della demitologizzazione del messaggio neotestamentario*, in AA.Vv., *Il Dibattito sul Mito*, I, Roma, 1969, pp.1 ss.; per il problema della resurrezione, vd. in ultimo la rassegna delle varie interpretazioni teologiche fatta da M. Pietrobelli, *Stato intermedio o risurrezione in morte?*, in *Asprenas*, 43(1996), pp. 27-42.

<sup>2</sup> Vd. ad es. quanto dice Gh. GNOLI, *L'Expérience Extatique dans l'Iran Ancien*, in *Annuaire de École Pratique des Hautes Études*, Section des Sciences Religieuses, 95( 1986/87) , pp. 206-209, il quale tra le altre cose critica la posizione assunta da I.P. Couliano nel volume *Esperienze dell'Estasi dall'Ellenismo al Medioevo* (Roma-Bari, 1986, pp. 101 ss. e *passim*) poiché colloca le vicissitudini iniziatiche dell'anima solo nel *post mortem*, trascurando l'evidenza per cui l'estasi visionaria sperimentata in vita ha una sua realtà, che a volte rimane distinta dal problema escatologico.

A quest'ultima forma di pensiero appartiene la cosiddetta religiosità gnostica: il termine «religiosità» va però qui usato con cautela, infatti tutto ciò che costituisce una «religione», con le sue credenze dottrinali e le sue pratiche liturgiche, con i suoi aspetti di morale individuale e pubblica, interessa lo gnostico solo se ha attinenza con il problema della salvezza; 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 già in questa vita.

## 2. L'ANIMA E L'AMULETO

Fatte queste premesse di ordine teoretico ed in parte metodologico, ci interessa qui anzitutto parlare di un monile antico, una gemma sincretistico-iranica della collezione di Mr. Richard Falkiner di Londra, studiata da A.D.H. Bivar<sup>3</sup>.

La gemma in questione è per certi versi atipica, essa infatti fa parte di una oscura ed enigmatica classe di intagli appartenenti al periodo partico. Di fatto le pietre ascrivibili a tale periodo della storia iranica sono eccezionalmente rare e vi è poco accordo tra gli studiosi della materia nel definirne le caratteristiche e la tipologia d'insieme: basti pensare, ad esempio, che studiosi dell'ottocento ritenevano che i sigilli, le *bullae* del periodo partico non esistessero<sup>4</sup>.

La nostra gemma è composta da un disco di calcedonio marrone (agata) forato nell'asse centrale ed attraversato da un bastoncino d'argento. Questo bastoncino è stato allargato al fondo allo scopo di evitarne la rimozione, mentre l'altra estremità presenta un foro ad anello, probabilmente per permetterne il fissaggio ad una catenella. La pietra inoltre, osserva il Bivar, è troppo grande per essere un sigillo.

<sup>3</sup> Sulle vicissitudini di questa gemma, già conosciuta in Europa sin dal 1864, anno in cui A. Mordtmann ne pubblicava un lato (cfr. Mordtmann p.23 e Taf.IV), e sulla sua provenienza (che peraltro rimane sconosciuta), cfr. Bivar p. 512.

<sup>4</sup> Cfr. Bivar, pp. 512-513; sulle problematiche inerenti la lettura e l'interpretazione delle *bullae* sassanidi, cfr. in ultimo l'importante articolo di PH.GIGNOUX, *Problèmes d'Interprétation des Bulles Sassanides*, in *Studia Iranica*, 2 (1973), pp. 137-142, con vasta bibliografia.

Ognuno dei due lati piani della gemma reca un'incisione ad intaglio. La parte recante la raffigurazione di una lupa che allatta due piccole creature è la più recente delle due, e proprio per tale motivo converrà analizzarla per prima.

Siccome la pietra, per ospitare questa seconda incisione, è stata rimpicciolita, non ci è dato sapere quali siano state le dimensioni originarie, in ogni caso la sua foggia è parecchio inusuale, e non sembra assimilabile a nessuna forma conosciuta. Il lato che reca l'immagine della lupa è quello che fu studiato a suo tempo dal Mordtmann<sup>5</sup>, il quale stranamente non conosceva l'altra facciata. Esso in breve può essere descritto come segue: una lupa è ritratta mentre allatta due piccole creature di incerta definizione. Sopra sulla sinistra vi è una falce lunare con accanto, a destra, una stella a sei punte. Secondo il Bivar<sup>6</sup> tale rappresentazione si basa sul motivo iconografico latino di Romolo e Remo allattati dalla lupa. Tuttavia, bisogna rilevare che gli incisori sassanidi hanno reinterpretrato tale soggetto, dotando i gemelli di attributi animali (nella gemme si notano infatti chiaramente la coda, la testa e le orecchie zoomorfe).

Secondo una tradizione attestata nel *Dēnkart*, Zarathuštra in tenera età venne portato dai nemici nella tana di una lupa, la quale contro tutte le aspettative risparmiò e nutrì il bimbo<sup>7</sup>.

Tuttavia, l'idea che il Profeta sia stato allattato da una lupa, animale ahrimanic per eccellenza<sup>8</sup>, doveva in ogni caso apparire ripugnante alla mentalità zoroastriana ortodossa, che elaborò una interpretazione «canonica» di questo inquietante passo<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. Mordtmann Taf. IV n. 49.

<sup>6</sup> Cfr. Bivar p.519.

<sup>7</sup> Cfr. *Dēnkart* VII,3,15-19; e A.V.W. JACKSON, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, New York, 1899 (repr. 1965 come Indo-Iranian Series, Columbia University, 14), p. 29, cit. in Bivar p. 520 n. 21.

<sup>8</sup> Vd. gli Adoratori dei *daēva* come seguaci della «stirpe dei lupi» (*xrafstar* < *xrafstra-*), ed il loro rito zurvanita, in *ZZD* pp. 13 RS.; su questo cfr. anche quanto discusso in M. BOYCE-F. GRENET (with a contribution by R. Beck), *A History of Zoroastrianism*, III. *Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule*, (Handbuch der Orientalistik, VIII,1/2,2), Leiden-Köln, 1991, pp. 456 ss.

<sup>9</sup> Per questo Bivar p. 520 n. 21.

Ma torniano alla nostra gemma.

Sopra alla raffigurazione della lupa allattante, troviamo un'iscrizione in pahlavi:

*dwxt'rnwry l'st*<sup>10</sup>

che il Mordtmann leggeva:

*dwxt'bnwry r'st* = «Die gerechte Frau Abanuri»<sup>11</sup>,

e che invece il Bivar interpreta: «*Duxtarnūr correct*»<sup>12</sup>.

Egli giustamente osserva, come probabilmente il sigillo fosse proprietà di una donna, il cui nome risulta formato dal prefisso *dux-* «figlia», un composto ben attestato nella letteratura pahlavi<sup>13</sup>. Il termine che segue, *r'st* (*l'st*) è invece una parola che ricorre sovente nei sigilli sassanidi, ed ha presumibilmente la funzione (con il significato di «giusto, corretto, esatto» di autenticare il documento al quale lo stesso è unito<sup>14</sup>. Ciò che invece sorprende, è trovare una versione della leggenda latina di Romolo e Remo nell'iconografia sassanide. Se si pensa che l'influsso greco nell'arte achemenide è spesso messo in dubbio, per contro l'influenza romana nel mondo sassanide è a dir poco sconosciuta: tuttavia, per qualche oscura ragione questo soggetto sembra un tema prediletto nei sigilli e nelle *bullae* di tale periodo, infatti si conoscono non meno che altri quattro esempi a riguardo, dei quali due in cui l'origine sassanide è confermata dalla presenza di iscrizioni pahlavi<sup>15</sup>.

Sembra forse cosa vana e sterile disquisire intorno al problema di come tale iconografia latino-romana<sup>16</sup> si sia trasmessa nell'arte dell'Iran sassanide: potrebbe certamente trattarsi di un mo-

<sup>10</sup> Nell'estratto in mio possesso il Bivar (p. 519) ha modificato (con glossa a matita sul margine destro) la prima parte dell'iscrizione in *dwxt'twr*, annotando eloquentemente: (*of course!*).

<sup>11</sup> Cfr. Mordtmann p. 23.

<sup>12</sup> Cfr. Bivar p. 519.

<sup>13</sup> Cfr. F. Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895, pp. 62-63; e Bivar p. 519 n. 17.

<sup>14</sup> Cfr. Bivar p. 519.

<sup>15</sup> Elenco in Bivar pp. 519-520.

<sup>16</sup> Su questa iconografia, si vd. l'arcaico ma pur sempre valido saggio di J.J. BACHOFEN, *La Lupa Romana su Monumenti Sepolcrali dell'Impero*, in *Annali dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica*, 1867, pp. 183-200; ivi, 1868, pp. 421-432; ivi, 1869, pp. 288-308.

tivo iconografico familiare agli incisori iranici, data la sua frequenza sui sigilli romani<sup>17</sup>, sebbene non sia ancora provato per quale trafila questi ultimi siano giunti nell'Iran sassanide. Un'altra spiegazione plausibile potrebbe essere quella che le *insignia* delle legioni romane sconfitte, sicuramente sfoggiate come trofei nei templi partico-sassanidi<sup>18</sup>, abbiano potuto ispirare qualche artista incisore di passaggio. Non è poi chiaro se tale motivo iconografico abbia subito qualche nuova rielaborazione e reinterpretazione mitologica o religiosa (quale ad esempio la zoomorfia dei due gemelli), ma una parte dei soggetti prediletti dagli incisori sassanidi paiono così bizzarri da suggerire come la loro scelta sia stata più motivata dall'immaginazione e dalla ricerca per la novità, che non dal desiderio di trasmettere o di comunicare un ben determinato mitologhema, anche se però non si può escludere a priori una qualche implicazione di ordine sincretistico: il riferimento più vicino è infatti quello ai «gemelli», *yēmā*, una tematica mitologica ed iconografica variamente interpretata nella tradizione mazdeozoroastriana e, principalmente, «zurvanita»<sup>19</sup>.

Ma di questa gemma quello che più ci interessa è l'altro lato, il quale, sia lo stato di conservazione e sia la natura dell'iscrizione, indicano come il più antico dei due.

Eccone in breve la descrizione fatta dal Bivar: una figura mitologica o divina in abiti iranici, consistenti in una lunga camicia ed un paio di calzoncini aperti sulla tomaia, sta in piedi frontalmente con le braccia aperte. La cintura del vestito è raccolta con un corsetto a forma di utero, le cui estremità cadono sul davanti. La folta capigliatura è ricciuta, e boccoli di riccioli cadono sulle sue spalle, accanto alle quali un piccolo punto potrebbe indicare le orecchie. Sotto al braccio destro disteso, si possono intravedere le tracce della punta di un diadema regale, mentre con il braccio sinistro il personaggio in questione afferra il capo di una specie di demone accovacciato. Quest'ultima creatura è nuda, itifallica, ed è raffigurata con seni femminili, inoltre è dotata di orecchie lunghe ed appuntite che sembrano

<sup>17</sup> Cfr. Bivar p. 520 n. 20.

<sup>18</sup> Cfr. quanto detto in R. GHIRSHMAN, *La Civiltà Persiana Antica*, (Einaudi Saggi 488), Torino, 1972, pp. 204-205.

<sup>19</sup> Tematica che è il fulcro del dualismo iranico, cfr. in partic. Gh. GNOLI, *L'Évolution du Dualisme Iranien et le Problème Zurvanite*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 201(1984), pp. 115-138.

corna. Nella mano destra impugna un'arma corta a forma di uncino, con la quale sembra voglia colpire il primo personaggio, che a sua volta sembra avere la meglio sul presunto demone. Sopra le due figure c'è una stella a otto punte, mentre in basso a sinistra, dietro al personaggio in piedi, si innalza dal basso verso l'alto un ramoscello frondoso; infine, a destra sotto al presunto demone, vi è una falce lunare<sup>20</sup>. In alto e sulla destra si trovano i resti di una iscrizione partica ora parzialmente rimossa a causa del riutilizzo della pietra.

L'iscrizione è molto corrotta, e nella difficile ricostruzione del Bivar si legge:

*mrd (kr)..h?p(p)*

L'orientamento e la natura dell'iscrizione mostrano inoltre che abbiamo a che fare non con un sigillo, bensì con un amuleto<sup>21</sup>.

Motivazioni di ordine paleografico (e testuale) portano verso una identificazione dello scritto come partico che è altamente probabile<sup>22</sup>, ma non certa. Lo stato frammentario della seconda parte dell'iscrizione presenta, oltre alle difficoltà di ordine epigrafico, anche dei problemi di tipo ermeneutico.

Tornando alla prima parte dell'iscrizione, la lettura del termine partico *mard*, cioè «uomo»<sup>23</sup>, presenta alcune difficoltà: difatti in un documento partico ci si aspetterebbe di trovare questa parola nella forma ideografica, cioè il logogramma aramaico *GBR*<sup>24</sup> «uomo». Il Bivar ne desume quindi, che seppur epigraficamente meno soddisfacente, la lettura dei tre caratteri in questione potrebbe essere modificata in *mgw*, con il significato di «mago» (dizione medio-iranica *magū*), un nome che ricorre di frequente nelle gemme sassanidi. In questo caso, sempre secondo il Bivar, la seconda parte dell'iscrizione andrebbe letta per prima<sup>25</sup>, ed inoltre dovrebbe contenere il nome del pro-

<sup>20</sup> Bivar pp. 520-521.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 521

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Sui problemi semantici ed interpretativi legati a questo termine, vd. l'ampia discussione fatta da H.W. BAILEY in *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1943, pp. 78 ss.; ed anche quanto accennato in S. SHAKED, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, (Jordan Lectures in Comparative Religion XVI), London, 1994, pp. 135 ss.; 142 ss.

<sup>24</sup> Cfr. Nyberg p. 3 e 126-127.

<sup>25</sup> Bivar p. 522.

prietario della pietra. Tuttavia, principalmente a causa dello stato frammentario, ogni possibile lettura dell'iscrizione risulta insoddisfacente.

È stato osservato che l'orientamento e la natura dell'intaglio, indicano come la gemma in questione sia da considerarsi un amuleto. Il Bivar, dando la propria interpretazione, suggerisce come alla pari delle gemme magiche e degli amuleti sincretistici greco-egiziani<sup>26</sup>, l'uso di questa pietra fosse finalizzato a scopi magico-terapeutici<sup>27</sup>. Secondo lo studioso inglese, la rappresentazione di una divinità o di una figura mitologica immortalata nell'atto di sottomettere una creatura demoniaca si riferisce sicuramente all'azione terapeutica che detto amuleto ha su chi lo indossa. L'arma a forma di uncino impugnata dal presunto demone indicherebbe infatti la fonte di un dolore violento e persistente. A tal proposito, sempre il Bivar stabilisce un legame tra questa iconografia, la figura mitologica di Өraētaona (in medio-iranico Farīdūn) e l'antica medicina iranica<sup>28</sup>.

Un incantesimo manicheo (tradotto a suo tempo da W.B. Henning<sup>29</sup>) menziona *prydwn*, cioè Frēdōn<sup>30</sup>, in associazione con altri «nomi di potenza» quali l'angelo Gabriele oppure il veterotestamentario Sabaoth, ben noti in altri contesti magici come gli amuleti greco-egizi<sup>31</sup>. Un altro possibile riscontro è il *Fravardīn Yašt*<sup>32</sup>, dove la *fravaši* di Өraētaona è invocata contro «scabbia, febbre alta, umori, raffreddore, incontinenza»<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. CAMPBELL BONNER, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, (The University of Michigan Press), Ann Arbor, 1950, p. 10.

<sup>27</sup> Bivar p. 522.

<sup>28</sup> Mary Boyce (cit. in Bivar p. 522 e n. 22) ricorda come nella tradizione persiana, secondo Ḥamza Iṣfahānī, Farīdūn (= Өraētaona) sia considerato l'inventore della medicina; per questo cfr. anche *Vidēvdāt XX*.

<sup>29</sup> Cfr. W.B. HENNING, *Two Manichaean Magical Texts with an excursus on the Parthian ending -ēndēh*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 12(1947-48), pp. 39-66.

<sup>30</sup> *Ibid.* pp. 39-40.

<sup>31</sup> Cfr. CAMPBELL BONNER, *op. cit.*, *passim*.

<sup>32</sup> Bivar p. 522.

<sup>33</sup> Cfr. *Yašt XIII*, 29, 131; vd. anche l'«Incantesimo di Re Farīdūn» (*Afsūn-i Šāh Parēdōn*), un testo di natura rituale utilizzato ai giorni nostri dai sacerdoti zoroastriani, cit. in M. BOYCE, *Ātaš-zōhr and āb-zōhr*, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1966, p. 109 n. 3; su questo cfr. anche Bivar p. 522 n. 26.

Non è quindi priva di fondamento l'interpretazione del Bivar che vede in Farīdūn l'eroe trionfatore sulle forze del male, effigiato su di un amuleto dalle virtù e dai poteri terapeutici. A sostegno di questa tesi l'autore riporta anche un altro amuleto (sempre di provenienza iranica) conservato nel British Museum<sup>34</sup>, il cui riferimento mitico è la lotta tra Farīdūn ed il demone-re Zahhāk dello *Šāh-nāmeḥ*, il «Libro dei Re» di Firdusi, cioè il drago avestico Aži Dahāka sconfitto da Ūraētaona.

Secondo lo *Šāh-nāmeḥ*<sup>35</sup> il tiranno Zahhāk esigeva dai suoi sudditi quale cibo quotidiano il cervello di due giovani fanciulli<sup>36</sup>. Farīdūn pone fine a questo massacro affrontando Zahhāk e spaccandogli la testa con la sua mazza a forma di corna di bue. Questo secondo amuleto, preso dal Bivar a sostegno della sua interpretazione, rappresenta appunto questa leggenda: in esso il demone-re Zahhāk è raffigurato nell'atto di cibarsi del suo abominevole pasto, mentre Farīdūn sta per sferrargli il colpo mortale al capo. Secondo lo studioso inglese non vi sono quindi dubbi sulla natura di questa seconda gemma: sarebbe anch'essa un amuleto destinato ad invocare l'aiuto di Farīdūn contro le forze delle Tenebre, ed in maniera più specifica a svolgere un'azione apotropaica e terapeutica contro una grave malattia<sup>37</sup>.

Sin qui l'interpretazione data dal Bivar<sup>38</sup>. Ma, a parer mio, si potrebbe tentare untermeneutica di altro genere.

Se nelle linee fondamentali l'interpretazione del Bivar appare logica e plausibile, numerosi elementi restano però

<sup>34</sup> Cfr. Bivar p. 523 e tav. I, F.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 523 e n. 29.

<sup>36</sup> Così anche in *Ayātkār i Žāmāspīk* IV,25-27 (= ed. G. Messina, *Libro Apocalittico Persiano Ayātkār i Žāmāspīk*, (Biblica et Orientalia 9), Roma, 1939, p. 42 (testo), p. 94 (trad.)).

<sup>37</sup> Questa è congettura del Bivar (p. 524), il quale basandosi sul fatto che in quest'ultima gemma il demone-re Zahhāk non è solo rappresentato nell'atto di colpire, bensì mentre sta divorando il suo abominevole pasto a base di carne umana, deduce che la malattia contro cui venne confezionato l'amuleto doveva essere sicuramente letale.

<sup>38</sup> A p. 524 il Bivar fissa la datazione dell'amuleto basandosi sulla foggia del costume indossato dal presunto Farīdūn: il termine di comparazione è il vestito di un membro dell'aristocrazia iranica così come effigiato su di un'altra gemma del British Museum (BM 119388 tav. I,B).



inspiegati. Tra questi vi è *in primis* la funzione del presunto demone, che nel nostro amuleto viene rappresentato androgino o itifallico: che io sappia Zahhāk non ha caratteristiche androgine, né tantomeno l'avestico Aži Dahāka<sup>39</sup> o il pahlavi Azdahāk<sup>40</sup>, che sono raffigurati in sembianze di drago-serpente a tre teste.

### 3. LE DUE ESISTENZE

Bisogna quindi imboccare un'altra strada, quella di una possibile interpretazione magico-rituale. Non è un caso infatti, che la scena rappresentata sul secondo lato dell'amuleto curiosamente riassume, in termini iconografici, una specifica condizione di esistenza affine a quella che un iranista e storico delle religioni nostrano ha indicato come lo «stato di *maga*»<sup>41</sup>, cioè uno stato dell'essere in cui si ha la separazione tra i due *ahu*, i due livelli di esistenza dell'uomo, il *mēnōk* ed il *gētīk*.

Vediamo di capire perché, cercando innanzi tutto di comprendere cosa sia il *maga*.

Nell'interpretazione di Gherardo Gnoli, il *maga* è peculiare all'esperienza religiosa zoroastriana<sup>42</sup>: colui che partecipa al *maga* acquisisce un potere magico, *xšāvra-*, tramite il quale egli ottiene una «illuminazione», *čisti-*, cioè una percezione fuori dall'ordinario, una visione ed una conoscenza non mediata e non trasmessa dagli organi corporei e di senso. Chi prende parte al *maga* diventa partecipe di una visione interiore: egli vede

<sup>39</sup> Cfr. *Yasna* IX, 8ss.

<sup>40</sup> Vd. anche *supra* n. 36.

<sup>41</sup> Cfr. Gnoli, *maga*.

<sup>42</sup> Cfr. anche *ZTH* pp. 193-194; su questo problema è tornato Andrea Piras in una recente comunicazione epistolare: «Il passo gathico in questione (= quello che parla del *maga*, n.d.r.) è di notevole importanza: quello che non so, è se possiamo considerare il *maga* come uno stato, o più semplicemente come un «beneficio» interno al procedimento sacrificale, in quelle «vie di Vohu Manah» o di Aša in cui il sapiente «vede» e percepisce quel binario di comunicazione tra l'Alto e il Basso» (lettera del 12.IX.1996); il Piras rinvia poi alle recenti trattazioni di J. Kellens-H. Pirart (*Les textes vieil-avestiques*, I-III, Wiesbaden, 1988-1991), ed alle riedizioni delle *Gāthā* di H. Humbach (Carl Winter, 1991).

con gli «occhi della mente» o della «sapienza»<sup>43</sup>, *xratēuš dōiθrā byō*, gli stessi strumenti metafisici che nello *Zamyād Yašt* permettono all'ultimo *Saošyant* Astvatarəta di trasfigurare e rendere incorruttibile l'intero mondo corporeo<sup>44</sup>.

Il *maga* appare quindi come una condizione dell'essere umano in cui si realizza uno stato di «purezza», *apēčakīh*, *apēčak vēhīh*, in opposizione al suo contrario, cioè il *gumēčakīh* o *aibigatīk*, lo stato di «miscuglio», tra *mēnōk* e *gētīk*, causato da Ahriman: condizione che si può interpretare come uno stato di «separazione», *vičārtan*, *vičārišn*, tra i due livelli di esistenza, quello *mēnōk* (avestico \**mainyavaka*) «spirituale, eidetico, incorporeo e quello *gētīk* (avestico \**gaēθyaka*)» corporeo, materiale, stato che porta l'uomo ad unirsi e ad entrare in comunione con gli Aməša Spənta, i «Benefici Immortali»<sup>45</sup>.

Vediamo ora di capire come questa concezione possa sovrapporsi alla scena raffigurata nel nostro amuleto. In primo luogo bisogna notare come la figura che il Bivar identifica *tout court* con Farīdūn/Θraētaona ha curiosamente un torace a forma di utero: esso sembra in qualche modo rappresentare lo stato di gestazione in cui viene concepito un nuovo essere; poiché abbiamo a che fare con un amuleto, è molto probabile che si tratti della gestazione di un corpo «sottile», di un involucro psichico «lunare»<sup>46</sup>. La sua postura è a braccia aperte, cioè a forma di croce, ed è sovrastato da una stella a otto punte. Il presunto demone Zahhāk/Aži Dahāka che gli sta accanto, e al

<sup>43</sup> Sulla *āsn-xrat* < *āsna-xratu*, la «sapienza sorgiva», nelle concezioni mazdeo-zoroastriane, si vd. l'imminente saggio di Andrea Piras in *East and West*, 46(1996).

<sup>44</sup> Cfr. *Yašt* XIX, 94 dove il *Saošyant* «rende il mondo corporeo incorruttibile» (*hō didaṭ xratēuš dōiθrābyō*); cfr. anche Gh. GNOLI, *Ricerche Storiche sul Sīstān Antico*, (Report and Memoirs X), IsMEO, Roma, 1967, pp. 22, 24 e n. 1.

<sup>45</sup> Cfr. GNOLI, *maga* pp. 116-117.

<sup>46</sup> Cfr. A.A. BARB, *Diva Matrix*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 16(1953), pp. 193 ss.; per i paralleli gnostici circa i legami tra il corpo psichico e le forze arcontico-planetary, cfr. in partic. R. VAN DEN BROEK, *The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John*, in R. van den Broek-M.J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel*, (EPRO 91), Leiden, 1981, pp. 38-57.

quale è vincolato tramite una sorta di «amo» o di uncino che dir si voglia, non sembra quindi altro che lo stesso corpo lunare (è infatti dotato di due paia di corna e l'emblema della Luna gli sta accanto) nella fase di «proiezione» all'esterno dell'involucro fisico: esso è esteriorizzato nello stato itifallico (manifestazione del corpo lunare) ed ha quale «cordone ombelicale» quell'uncino o amo di cui si è già parlato, che impugna nella mano sinistra. Questa figura è inoltre dotata di vistosi seni, a rappresentare in modo chiaro la sua condizione di androginia.

Lo stato embrionale in cui si sviluppa e cresce l'involucro lunare<sup>47</sup> è quindi l'utero, raffigurato appunto dal personaggio in piedi e con le braccia aperte, il quale non a caso, ha accanto a sé dei germogli frondosi che si innalzano dal basso verso l'alto. La stella poi si presta a due differenti interpretazioni, peraltro in perfetto accordo fra loro: da un lato essa infatti può rappresentare la natura astrale di questa struttura simbolica, cioè la proiezione del corpo lunare ormai libero dai vincoli della fisicità «saturnia» (ancora un riferimento che può essere interpretato come «stellare»), e dall'altro può indicare la meta di «ritorno» dell'anima, cioè il luogo celeste dove dimora la parte spirituale della  $\Psi\upsilon\chi\eta$  con la quale il corpo lunare, ovvero l'involucro «psichico, deve ricongiungersi<sup>48</sup>. Infine, come ultima ipotesi, si potrebbe pensare anche ad una stella cometa, la quale starebbe a simboleggiare il doppio ciclo, tipico della mentalità gnostica, di catabasi e di anabasi, di incarnazione e di separazione dal mondo fenomenico<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Per il ruolo svolto dalla «stazione lunare» nell'astrologia antica e medievale, cfr. anche M. STEINSCHNEIDER, *Ueber die Mondstationen (Naxatra), und das Buch Arcandam*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschafft*, 18(1864), pp. 118ss.

<sup>48</sup> Per gli esempi tratti dalla tradizione mazdeo-zoroastriana e dal Manicheismo, vd. anche ALBRILE, *Zurvān* pp. 221 ss.

<sup>49</sup> Il parallelo non è portato a caso: dalla scienza moderna sappiamo che le comete sono una sorta di enormi blocchi di «neve sporca» ricchi di composti a base di Carbonio e di Azoto, e conseguentemente di prodotti organici come amminoacidi o proteine, cioè di sostanze latrici di vita (vi è infatti qualcuno che pensa che la vita sulla terra sia sorta proprio in seguito alla caduta di una cometa); su tutto il problema cfr. F.L. WHIPPLE, *Il Mistero delle Comete*, (Di Fronte e Attraverso 293), Milano, 1991, pp. 191 ss. (d'ora in poi abbreviato in Whipple); nel mito gnostico-manicheo della

L'idea è difatti quella della ἀνοδος τῶν ψυχῶν che se per i più si realizza nel *post mortem*, per l'iniziato è già anticipata in vita

---

«Seduzione degli Arconti» (per la bibliografia cfr. ALBRILE, *Zurvān* pp. 207-208) troviamo dei curiosi riscontri a queste concezioni «scientifiche»: alla vista della *virgo lucis* che appare nel Sole, i demoni eiaculano in direzione dello splendente astro diurno, ma il Sole non accoglie il loro seme, che di conseguenza si divide in tre parti: una viene recuperata dal *Legatus Tertius*, e ritorna in pratica là d'onde è venuta, cioè al Mondo della Luce (vale l'equazione seme = Luce), un'altra cade in basso fecondando il mondo della natura, mentre l'ultima precipita in mare e genera un drago marino che viene poi trafitto da Adamas-Luce: ora, nella loro corsa celeste le comete si comportano quasi come il seme degli Arconti nel mito manicheo: esse, attratte nell'orbita del Sole, ne vengono in qualche modo respinte: la luce solare difatti rimanda indietro il materiale che fuoriesce dalla chioma della cometa (Whipple pp. 115 ss.), questo materiale (o la cometa stessa) può poi dividersi in più parti e cadere sul Sole (Whipple p. 92) o sulla Terra (Whipple pp. 101 ss.); nel suo moto di rivoluzione! la cometa, superato il Sole, tende, per così dire, a tornare d'onde è venuta, mentre parte di essa (in particolare la coda ed il materiale fuoriuscito dalla chioma) può ricadere a volte sulla Terra, sul Sole o su altri pianeti, producendo proprio quell'effetto «fecondante» di cui parla il mito manicheo, e per il quale, non a caso, le demonesse (= gli Arconti femmine) sono incatenate alla sfera dello Zodiaco, sottolineando con questo la natura cosmologica e astrale del mito. Altri riscontri a questa struttura mitico-cosmologica li troviamo nell'*Avestā*, dove *Mūš*, la «Strega Topo», è sicuramente una cometa: in *Yasna XVI*, 8, quale conferma dell'ahrimanicità di questi corpi astrali, è infatti detta accompagnare il demone Āzi; un cospicuo «dossier» su queste tematiche è nel *De cometis* di Giovanni Lido (= Ioannis Laurentii Lydi, *Liber de Ostentis*, ed. C. Wachsmuth, Lipsiae, 1897, pp. 165 ss.), dove ritorna l'associazione tra comete e le forze caotiche del Seth/Tyfone egiziano (p. 171); la stessa coincidenza tra l'apparizione di una cometa e la manifestazione di poteri malefici la troviamo nella gnosi mandea: nel *Sfar Malwašia*, il «Libro dello Zodiaco» o «Libro delle Costellazioni» (ed. E.S. Drower, *The Book of the Zodiac*, (Oriental Translation Fund, Vol. XXXVI), London, 1949) si parla di *abudanab*, una cometa associata alle forze delle Tenebre (p. 276 (testo), p. 181 (trad.)); questa tradizione legata alla negatività delle comete ed all'*imagery* dei pianeti quali Arconti dell'oscurità, la ritroviamo curiosamente nel *Volksbuch* del Faust: «... Da tali congiunzioni e rivoluzioni della Luna e del Sole ha origine un prodigio come una cometa, da ciò gli spiriti maligni, che conoscono i decreti di Dio, il loro strumentario magico. Questa stella è come un figlio di puttana tra gli altri, poiché i suoi genitori, come sopra detto, sono il Sole e la Luna» (in *Storia del Dottor Johann Faustus, famigerato mago e negromante*,

tramite uno specifico *iter* religioso di tipo magico-rituale, di cui, a parer mio, questo amuleto rappresenta una sintesi iconografica.

#### 4. L'INCANTESIMO LUNARE

Interessante a questo proposito la comparazione con il testo di un papiro magico greco attribuito al «filosofo ignoto», ἄνεπιγραφος ὁ φιλόσοφος, Claudiano<sup>50</sup>, dove si menziona esplicitamente, nel contesto di un incantesimo lunare, la Stella Polare<sup>51</sup>:

«Sacrificio<sup>52</sup> lunare (σεληνιακὸν) di Claudiano e rito (τελετή) del Cielo e della Stella Polare (Ἄρκτος) al momento delle libagioni lunari (σεληνιακῶν).

Questo libro, che si trovava tra i dodici déi, fu scoperto nella Città di Afrodite presso la grande dea Afrodite Urania, colei che abbraccia il tutto (πάντα περιέχει)<sup>53</sup>».

Segue la preghiera a questa «grande dea», θεῆ μεγίστη, che viene invocata nel suo aspetto «demonico, notturno ed aereo:

---

cur. L. Tacconelli, Japadre, L'Aquila-Roma, 1996, p. 137); e più recentemente nel romanzo di Colin Wilson, *I Vampiri dello spazio*, Milano, 1978, sulla funzione psicopompa delle comete quali «traslatrici di anime», si vd. il tibetano *Kālacakrantra* (cfr. *Introduction a l'Initiation de Kalachakra*, Commentaire donné à l'Institut Vajra Yogini par A. Berzin, Marzens-Lavaur, 1986, p. 9); infine, le tradizioni sulla cometa di Betlemme, ed in particolare sul cosiddetto «Angelo-Stella» (che qui sostituisce, in positivo, gli Arconti del mito manicheo), sono raccolte nel magistrale articolo di Marco Bussagli, *Sul Contacio della Natività di Romano il Melodo. A proposito dell'Angelo-Stella*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, ns 22/23(1985-1986), pp. 3-49; il primo a farmi notare la strana coincidenza tra la mitologia manichea e la funzione cosmologica delle comete è stato Domenico Ferla, letterato e poeta, che qui ringrazio.

<sup>50</sup> Cfr. *PGM* p. 38 n. 862.

<sup>51</sup> Anche nella gnosi mandea c'è una leggenda che parla di un incantesimo lunare in cui si menziona la Stella Polare quale dimora di Abatur, il «Signore della Bilancia», *Abatur d-muzania*; cfr. Drower, *Mandaeans* pp. 392-393; Furlani p. 132.

<sup>52</sup> Cfr. *PGM* p. 38 n. 862 = ἐπίθυμα.

<sup>53</sup> *PGM* VII, 862-865.

«Io ti invoco, O Sovrana assoluta del cosmo, O Signora del tutto (καθηγουμένη συστήματος τοῦ σύμπαντος, o dea dalla grande potenza, o gioioso (ἰλαρώπι) demone, o notturna, che si libera nell'atmosfera (ἠροδία)...»<sup>54</sup>.

Il fine dell'incantesimo è quello di ottenere un angelo, ἄγγελός, in altre parole di evocare una entità notturna, che ha la funzione di «doppio» animico e di ricettacolo psichico, lunare, dell'evocante:

«O Sovrana, manda un tuo angelo tra quelli assisi presso di te (παρεδρευόντων), un Signore della notte, poiché ti invoco con i tuoi grandi nomi (μεγάλους ὀνόμασιν), che nessuna delle potenze (δύναται) dell'aria o degli inferi (ὑπόγειος) può ignorare...»<sup>55</sup>.

La Luna, dimora in cui è custodito l'embrione del tempo, luogo da cui scaturisce il divenire fatto di passato, di presente e di futuro, è il corpo celeste che fa da tramite alla vicenda iniziatica e visionaria. La prospettiva magico-rituale è in qualche modo simile a quella del nostro amuleto: l'idea è quella della separazione dal mondo fenomenico, attuata attraverso l'evocazione di una divinità celeste, lunare. Tramite essa (e la recitazione di precise formule rituali)<sup>56</sup>, l'anima si può allontanare dal corpo, guidata da quell'ἄγγελός; che è allo stesso tempo *angelus interpres* e ricettacolo psichico.

## 5. L'OPERA DEI MAGI

Torniamo al nostro amuleto.

Il Bivar nel citato articolo dà una possibile decifrazione dello scritto, parzialmente corrotto, situato nella parte alta della gemma, che è come abbiamo visto il seguente: *mgw (kr)..h?p(p)*, e che a parer mio, data la natura dell'amuleto, potrebbe essere ricostruito in *mgw krtrh p'd*, con il significato di «protezione corpiuta dal Mago», o di «Mago che realizza l'opera di protezione». Ovviamente questa ricostruzione è totalmente ipotetica

<sup>54</sup> *Ibid.* 880-882.

<sup>55</sup> *Ibid.* 891-895.

<sup>56</sup> Vd. il testo dell'intero incantesimo in *PGM VII*, 862-918.

e si basa su di una interpretazione che coinvolge il termine *kartārīh* (avestico *'kar-*)<sup>57</sup>, cioè il medio-iranico *krtn*, *'kartan* «fare, costruire, compiere, operare, realizzare»<sup>58</sup>, e la forma partica (e medio-persiana) *p'd* del medio-iranico *pātan*, utilizzato con il significato di «tutelare, sorvegliare, proteggere»<sup>57</sup>.

Questa ipotetica lettura può da un lato, ed in accordo con l'ermeneutica del Bivar, confermare la natura apotropaica e terapeutica dell'amuleto, mentre da un altro può definire l'opera del Mago mazdeo-zoroastriano (se non «zurvanita») quale elaborazione, creazione e protezione del corpo «psichico», lunare. Evento che si realizza appunto nel cosiddetto «stato di *maga*», cioè in una condizione d'essere in cui si ha una separazione tra i due *ahū*, i due livelli di esistenza, quello *mēnōk*, intelligibile, eidetico e «spirituale», e quello *gētīk*, corporeo e «materiale», i quali coesistono nell'uomo. Difatti il fine che perseguiva colui che si poneva in questo particolare stato, era eminentemente magico, poiché si identificava con questo o quello scopo desiderato: egli poteva quindi influire sul mondo esterno, piegandolo alla propria volontà<sup>60</sup>.

Tale concezione la cui origine iranica è attestata anche dall'alchimista Zosimo di Panopoli, fa parte di un *corpus* di dottrine molto antiche (sicuramente gatiche) ascritte e divulgate dai cosiddetti *Μαγουσαῖοι* i «Magi ellenizzati» di cui parlano le fonti occidentali.

Il termine *Μαγουσαῖοι* corrisponde all'aramaico (ed al siriano) *magūšāiā* (plurale di *magūšā*), che a sua volta dipende dall'antico persiano *magu* (da cui il medio-iranico *magū*). tuttavia quest'ultimo passaggio non è ancora chiaro<sup>61</sup>. La diversità

<sup>57</sup> Cfr. *AirWb* coll. 444-448.

<sup>58</sup> Cfr. Nyberg p. 114; vd. anche il termine *kartak*, con il significato di «fatto, costruito, realizzato» (Nyberg p. 113).

<sup>59</sup> Cfr. D.N. MACKENZIE, *A Concise Pahlavi Dictionay*, Oxford Univ.Press, London, 1971, p. 62; in questo caso due verbi si fondono assieme: l'avestico e l'antico persiano *pāy-* «proteggere, guardare» (cfr. *AirWb* col. 885 ss.), e *\*padāyati* > *pāyēt* (forma persiana sud-occidentale) denominativo di *pada-* «luogo» (cfr. *padāk*, stazione», «sfera celeste»), il quale prende in prestito l'infinito dall'omonimo *pāyēt* «guardare» (cfr. Nyberg p. 155).

<sup>60</sup> Cfr. Gh.GNOLI, *Zosimo e Zoroastro: a proposito del «maga»*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, ns 16 (1966), p. 274.

fondamentale tra Magi e Magusei, cioè tra *Máyoι* e *Μαγουσαίοι*, risiede nelle conoscenze astrologiche ed esoteriche di questi ultimi, derivate dal loro contatto con l'antica cultura caldea. Per quanto riguarda le origini, ed in qualche misura la definizione stessa dei Magi, le posizioni di alcuni studiosi sono state riassunte dallo Zaehner nella sua monumentale opera sullo Zurvanismo<sup>62</sup> e, più recentemente, ed in modo più esteso, da Antonio Panaino<sup>63</sup>.

Vale comunque la pena di ricordarne alcune: per J.H. Moulton essi erano una tribù iranica autoctona di indovini e di necromanti responsabili della degenerazione dello Zoroastrismo<sup>64</sup>. Per contro, Padre Giuseppe Messina sosteneva come i Magi fossero i primi discepoli di Zoroastro: essi sarebbero stati, per così dire, i suoi missionari, ed i primi a diffondere la sua dottrina in Occidente<sup>65</sup>. Altra importante interpretazione è quella di Ilya Gershevitch, il quale invece ritiene che i Magi fossero una classe di sacerdoti professionisti (quindi retribuiti dal sovrano), preposta alla maggior parte delle pratiche religiose diffuse nell'Iran occidentale: essi recitavano, secondo le fonti erodotee, delle teogonie, le quali, anche se con un repertorio differente, potrebbero corrispondere agli *Yast* avestici. Questo fatto li distingueva nettamente dal clero zoroastriano: difatti mentre questi ultimi adoravano esclusivamente Ahura Mazda, i Magi continuavano ad adorare tutti gli antichi dèi dell'antico pantheon iranico<sup>66</sup>. Questa interpretazione sembra con-

<sup>61</sup> Cfr. Nyb erg p. 122; S. TELEGDI, *Essai sur la phonétique des emprunts iraniens en araméen talmudique*, in *Journal Asiatique*, 226 (1935), p. 229.

<sup>62</sup> Cfr. ZSD p. 18.

<sup>63</sup> Cfr. A. PANAINO, *La Religione Zoroastriana. Guida critica e bibliografica*, in appendice alla rist. anastatica del *Vendidad. La Legge di abiura dei demoni nell'Avesta zoroastriano*, trad. di F.A. CANNIZZARO, Milano, 1990, pp. 246 ss.

<sup>64</sup> Cfr. J.H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London, 1913, pp. 182 ss.

<sup>65</sup> Cfr. G. MESSINA, *Der Ursprung der Magier und die zarathuštische Religion*, Scripta Pontificii Instituti Biblici, Roma, 1930, *passim*; l'interpretazione del Messina è anche condivisa da M. MOLÉ, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, (Annales du Musée Guimet 69), Paris, 1963, pp. 78 ss.

<sup>66</sup> Cfr. I. GERSHEVITCH, *Zoroaster's own Contribution*, in *Journal of Near Eastern Studies*, 23 (1964), pp. 12; 25; 32; il Gershevitch suddivide inoltre la storia dello Zoroastrismo in tre periodi principali: lo Zarathustrianesimo



divisa anche da Gherardo Gnoli, il quale, tra l'altro, non approva la teoria di Padre Messina, sostenendo come i Magi non professarono dottrine teologiche o cosmologiche specifiche e ben definite, ma formarono una casta sacerdotale che aveva il monopolio delle pratiche sacrificali e purificatorie nell'Iran occidentale: senza di loro infatti sarebbe stato impossibile ai persiani compiere un sacrificio<sup>67</sup>.

Difficile poi capire i legami esistenti tra questi Magi e le dottrine caldee e «teurgiche»<sup>68</sup>, da un lato ed una particolare forma assunta dalla religione iranica, cioè lo Zurvanismo, da un altro.

Nel primo caso, già Clearco in un passo conservatoci da Diogene Laerzio in *Proemio* 6-9, definiva la differenza fra Caldei e Magi, riferendo ai primi la capacità di trarre vaticini dalle stelle ed attribuendo ai secondi capacità teurgiche:

«... τοὺς δὲ χαλδαίους περὶ ἀστρονομίαν καὶ πρόρρησιν ἀσχολεῖσθαι · τοὺς δὲ Μάγους περὶ τε θεραπείας θεῶν διατρίβειν καὶ θυσίας καὶ εὐχάς, ὡς αὐτοῖς μόνους ἀκουομένους · ἀποφαίνεσθαί τε περὶ οὐσίας καὶ θεῶν γενέσεως...»<sup>69</sup>

A tal proposito, bisogna ancora ricordare la glossa di Esichio, che scriveva:

«... μαγεύειν . θεραπεύειν θεοῦς»; ed anche lo Pseudo-Platone: Μαγεία ἐστὶ... θεῶν θεραπεία».

Tutte testimonianze che riconducono la definizione stessa di «Magi» al concetto di teurgia per quanto concerne le fonti occidentali<sup>70</sup>.

(*Zarathushtrianism*), che coincide con la dottrina gathica, lo Zarathustricismo (*Zarathushtricism*), in cui viene elahorata l'*Avestā* recenziore, e lo Zoroastrismo propriamente detto (*Zoroastrianism*), che corrisponde alla sintesi di epoca sassanide (pp. 12-38).

<sup>67</sup> Cfr. *ZTH* p. 208; il rif. è quello al passo di Herod. I, 32; cfr. anche Gh. GNOLI, *Magi*, in M. ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, IX, New York-London, 1987, pp. 80-81.

<sup>68</sup> Cfr. Bidez-Cumont I, p. 35.

<sup>69</sup> *Ibid.* II, p. 67

<sup>70</sup> *Ibid.* I, p. 94 n. 1.

Per quanto riguarda invece il problema dello Zurvanismo, non è chiaro se esso 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 Zoroastrismo<sup>71</sup>. La seconda ipotesi sembra la più plausibile, ma parecchi elementi militano in favore della prima<sup>72</sup>. In ogni caso non è possibile, come ha fatto lo Zaehner, definire lo Zurvanismo come una sorta di eresia zoroastriana<sup>73</sup>, al contrario esso appare come una forma particolare, ed a suo modo «esoterica», assunta dalla religione mazdeo-zoroastriana in un grande lasso di tempo, che va dall'età achemenide sino al periodo sassanide. Il fulcro di questa religiosità è il Tempo, in medio-iranico (pahlavi) *Zurvān* o *Zamān*, *Zrvān* in avestico, ed in particolare il «Tempo infinito», *Zurvān i akanārak* in pahlavico, *Zrvān akarana* in avestico. Se nelle concezioni mazdeo-zoroastriane «ortodosse» il Tempo non è che una creatura del dio supremo Ahura Mazda, nello Zurvanismo esso diviene il Primo Principio, «padre e madre», *pitarīh ut mātarīh*, dei due «gemelli» Ōhrmazd e Ahriman. I presupposti ideologici di tale speculazione, secondo alcuni possono ritrovarsi in ambiente caldeo-mazdaico: è infatti tra i Magi, o meglio tra i «Magusei» dell'Asia Minore (Media Atropatene) che si sviluppò ed ebbe grande seguito questa dottrina da una parte legata a certe correnti «esoteriche», dello Zoroastrismo<sup>74</sup>,

<sup>71</sup> Cfr. Gh. GNOLI, *Zurvanism*, in M. ELLADE (ed.), *The Encyclopedia...*, cit. XV, pp. 595-596; *ZTH* pp. 211 ss.; G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, (Die Religionen der Menschheit 14), Stuttgart, 1965, pp. 214 ss.; 283ss.; Albrile, *Zurvān* pp. 195 ss.

<sup>72</sup> Cfr. G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im Alten Iran. Eine religionsphä-nomenologische Untersuchung*, Uppsala-Leipzig, 1938, pp. 300 ss.; Id., *Die Religionen Irans*, cit. pp. 149-151; 214-222; e *passim*.

<sup>73</sup> Cfr. *ZZD* pp. 265 ss.

<sup>74</sup> Cfr. S. SHAKED, *Esoteric Trends in Zoroastrianism*, in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 3 (1969), pp. 175-221; che però ha recentemente moderato le sue posizioni, cfr. Id., *The Myth of Zurvan. Cosmogony and Eschatology*, in I. GRUENWALD-S. SHAKED-G. G. STROUMSA (eds.), *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity presented to D. Flusser*, Tübingen, 1992, pp. 219-240.

e dall'altra all'ideologia astrale babilonese<sup>75</sup>. Da Babilonia, con tutta probabilità essa derivò l'idea del Tempo, rappresentato dal firmamento, come dio supremo, elemento che è appunto il fulcro della sua religiosità<sup>76</sup>.

Importanti sono poi i legami tra questa corrente religiosa ed il mondo cristiano, documentati in una serie di testi che narrano di come i Magi evangelici vedano il Cristo ognuno in età differente, e solo al momento in cui gli rendono omaggio tutti e tre assieme (ma per certi testi i Magi sono dodici) lo vedono bambino quale realmente è<sup>77</sup>. La medesima leggenda si trova, tra l'altro, tanto nel *Milione* di Marco Polo (cap. XXXI e XXXII) quanto nella siriana *Cronaca di Zunqnīn*<sup>78</sup>, anche se in questo caso le tre età sono sostituite dalle fasi salienti della vita di Gesù Cristo. Ci si trova quindi di fronte, come hanno rilevato Leo Olschki e Geo Widengren, ad un influsso di concezioni zurvanite nel Cristianesimo<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> Cfr. Gh. GNOLI, *Babylonian Influences on Iran*, in *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York, 1988, p. 335; in favore di una origine «babilonese» del culto zurvanita si era già espresso FRANZ CUMONT in *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I, Bruxelles, 1896, p. 19; e in Id., *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, Geuthner, Paris, 1929<sup>4</sup>, p. 277 n. 4.

<sup>76</sup> Cfr. anche ZZZ p. 20.

<sup>77</sup> Cfr. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Jesus' Trimorphism and the Differentiation of the Magi*, in E.J. SHARPE-J.R. HINNELLS (eds.), *Man and his Salvation. Studies in memory of S.G.F. Brandon*, Manchester, 1973, pp. 91 ss.

<sup>78</sup> Cfr. U. MONNERET DE VILLARD, *Le Leggende Orientali sui Mari Evangelici*, (Studi e Testi 163), Città del Vaticano, 1952 (repr.1973), p. 35; per maggiori approfondimenti bibliografici, ed in partic. per i rif. ai lavori di Witold Witakowski (che al momento sta preparando una nuova edizione e traduzione della «Storia dei Magi» contenuta nella *Cronaca di Zuqnīn*), rimando al mio *San Gregorio e Mithra. Sincretismo iranico-mesopotamico nel Cristianesimo armeno*, di prossima pubblicazione.

<sup>79</sup> Cfr. L. OLSCHKI, *The Wise Men of the East in Oriental Traditions*, in AA.VV., *Semitic and Oriental Studies presented to W.Popper*, Berkeley-Los Angeles, 1951, pp. 381-386; G. WIDENGREN, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 70), Köln-Opladen, 1960, pp. 71 ss.

## 6. IL «LIBRO DI DINANUKT»

Nel nostro amuleto, l'astralità del secondo personaggio (androgino e itifallico) designata sia dalla Luna (il corpo psichico) e sia dalla presenza della stella, è segno della capacità di separazione e di allontanamento dalla sfera corporea e fenomenica; quest'evento, tipico della morte, viene anticipato in vita dalla pratica iniziatica. Tale coincidenza tra morte e iniziazione, peculiare a numerose tradizioni che riportano resoconti di viaggi extra-corporei presso il soggiorno dei defunti<sup>80</sup>, lo ritroviamo nel Mandeismo, un sincretismo di area mesopotamica fortemente influenzato dalla religiosità iranico-mazdea<sup>81</sup>.

L'esempio più calzante di questa «conoscenza della morte», è quello del viaggio di *Dinanukt*, una sorta di Redentore-iniziato che ascende e vaga tra le dimore planetarie, i *maṭarata*, specie di purgatori astrali<sup>82</sup> in cui le anime scontano le colpe o le trasgressioni commesse nella vita terrena. *Dinanukt* è l'archetipo dell'iniziato mandeo, il nome stesso, che svela un prestito iranico, precisa il suo ruolo soteriologico: esso deriva dal medio-iranico (pahlavi) *dēnānūxt* (avestico *daēnā naoxda*)<sup>83</sup>, con il significato di «colui che parla secondo la Religione»<sup>84</sup>. Il nome

<sup>80</sup> Cfr. I.P. Couliano, *Esperienze dell'estasi...*, cit. *passim*.

<sup>81</sup> Cfr. gli prestiti partici in mandaico, in G. WIDENGREN, *Iranisch-semitische*, cit. pp. 89 ss.

<sup>82</sup> Sui *maṭarata* cfr. anche quanto dice R. REITZENSTEIN, *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung*, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil.-historische Klasse, 12 (1919), pp. 80-82; sul retaggio iranico, vd. in partic. W. BRANDT, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen*, in *Jahrbücher für Protestantische Theologie*, 18 (1891), pp. 408-423; ed anche S.A. PALLIS, *Mandaean Studies*, London-Copenhagen, 1926<sup>2</sup>, pp. 74-92; anche se in questo studio si continuerà a tradurre *maṭarata* (sing. *maṭarta*) con «purgatori planetari» (cfr. Drower-Macuch p. 241) si deve rilevare come il termine «purgatorio» sia di conio recente e derivi da un retaggio tipicamente cristiano, più esatto a parer mio sarebbe la definizione di «inferno celeste», che descrive in modo più soddisfacente la situazione di pena e di dolore a cui le anime colpevoli vanno incontro nel *post mortem*.

<sup>83</sup> Cfr. Drower-Macuch p. 108; l'etimologia fu già proposta da F.C. Andreas in Lidzbarski p. 205.

<sup>84</sup> Cfr. Lidzbarski p. 205; Furlani p. 175.

è infatti composto dai due termini avestici *daēnā*, cioè «Religione»<sup>85</sup> nel senso di «Chiesa» e comunità di fedeli uniti da un unico credo (è importante rilevare come *daēnā* nell'ideologia mazdeo-zoroastriana indichi anche l'anima in senso individuale e collettivo)<sup>86</sup>, e *anuxtayaē*, con il significato di «im Reden zu folgen, zu reden gemäss»<sup>87</sup>, ossia di «parlare secondo, discorrere conformemente a» (da intendere come una sorta di sequela cristiana), termine quest'ultimo che ricorre in alcuni luoghi dell'*Avestā* recenziore<sup>88</sup>.

Interessante notare come lo stesso personaggio compaia nella notizia che Teodoro bar Kōni dà di una misteriosa e non ben identificata setta, i Dostei (*dwsty'*, *dostaia*)<sup>89</sup> le cui concezioni, brevemente accennate dall'eresiologo nestoriano, coincidono con quelle dei Mandeï<sup>90</sup>: questo *Dinanus* (*dynnws*) è detto appunto essere «scriba delle sette»<sup>91</sup> o «delle religioni» (*spr d-łlt'*)<sup>92</sup>, utilizzando una definizione simile a quella che troviamo nel *Ginzā* mandaico: *Dinanukt supra uhakima*, «Dinanukt scriba e saggio»<sup>93</sup>.

Ma la testimonianza più importante su questo singolare personaggio (cioè il resoconto della sua esperienza onirico-estatica), è raccolta in una sezione del *Ginzā* denominata appunto «Libro di Dinanukt»<sup>94</sup>. Quella che analizzeremo brevemente la parte

<sup>85</sup> L'imprestito si è mantenuto nella lingua araba, dove *dīn* significa appunto «Religione».

<sup>86</sup> Sulla *daēnā* vd. in ultimo Gh. GNOLI, *Über die Daēnā: Hadōxt nask* 2,7-9, in Ch. ELSAS et alii (hrsg.), *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*, Festschrift für C. Colpe, Berlin-New York, 1994, pp. 292-298, al quale si rinvia per tutta bibliografia precedente; cfr. anche Albrile, *Zurvān* pp. 215 ss.; e il lavoro di Andrea Piras sullo *Hadōxt Nask* di prossima pubblicazione nella «Serie Orientale Roma» dell'IsMEO (ora IsIAO).

<sup>87</sup> *AirWb* col.127.

<sup>88</sup> Cfr. *Yasna* VIII,7; *Yašt* V,18.

<sup>89</sup> *Lib.Schol.* XI,86; testo ed. A.Scher in *CSCO* 69/Syri 26, pp. 345-447; trad. R. HESPEL-R. DRAGUET in *CSCO* 432/Syri 188, p. 256-259.

<sup>90</sup> Il primo a rilevare questo parallelismo è stato H. Pognon in *Inscriptions Mandaites des Coupes de Khouabir*, Paris, 1898, p. 224.

<sup>91</sup> *CSCO* 69/Syri 26, p. 347(testo); *CSCO* 432/Syri 188, p. 259(trad.).

<sup>92</sup> Cfr. H. POGNON, *op. cit.*, p. 227.

<sup>93</sup> *Ginzā Iamina* VI (Petermann 204,23; Lidzbarski 206,11).

<sup>94</sup> *Ibid.* (Petermann 204,20-213,6; Lidzbarski 206,1-212,19); per la definizione di «Libro di Dinanukt»' cfr. Lidzbarski p. 205.

centrale di questo scritto, quella che narra in termini meravigliosi e fantastici i particolari della sua ascensione celeste<sup>95</sup>.

Mentre Dinanukt dorme, gli appare in sogno il suo «doppio animico», *l'angelus interpres* Dīn Mlik 'Utra, che lo allontana dal corpo e, tramite venti, tempeste e uragani, scale e scalini, lo conduce in alto, nelle sfere planetarie (*ziqia ziqia nasbilh ldinanukt 'udamia 'udamia mdabrilh sibia sibia sabilhul dirgia masqilh asiq aqmuia*)<sup>96</sup>. Finché egli giunge nel

*matarta d-nbaz haila mara d-hšuka sadana rba d-arqa kursia  
'l halta d-tibil rmilh uligrh matnalh 'l 'bdunia titaiia u'l kulhun  
iamamia šipulh mgargilh*

«... purgatorio planetario<sup>97</sup> di *Nbaz Hailā*, Signore della Tenebra, grande incudine della terra. Il suo trono è collocato sull'abisso<sup>98</sup> della Terra<sup>99</sup>, i suoi piedi sono posati sotto il Luogo di Desolazione<sup>100</sup>, e i suoi lembi si stendono su tutti i mari»<sup>101</sup>.

Questa creatura demoniaca è inoltre circondata da migliaia di miriadi di idoli (*alip alip uruban ruban taiuta mšamšilh*)<sup>102</sup> che officiano accanto al suo trono una sorta di liturgia diabolica.

<sup>95</sup> Cfr. Furlani pp. 175-176.

<sup>96</sup> *Ginzā Iamina* VI (Petermann 208,1-3; Lidzbarski 208,2-4)

<sup>97</sup> Così traduco il termine *matarta* (pl. *matarata*) su cui si è discusso *supra* alla n. 82; cfr. ancora Drower-Macuch pp. 141-142.

<sup>98</sup> Il termine *halta* è di interpretazione controversa (cfr. Drower-Macuch p. 122), il Lidzbarski (p. 208 n. 3) lo fa derivare dalla radice semitica HLL, con il significato di «fenditura, crepaccio, precipizio».

<sup>99</sup> Qui «Terra», Tibil, ha un significato prettamente cosmologico, poiché la parola (al contrario della precedente *arqa*, «terra») indica in modo specifico il pianeta quale «mondo di Tibil» (*alma d-Tibil*) in senso negativo e demoniaco; cfr. in partic. K. RUDOLPH, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*, (FRLANT 88), Göttingen, 1965, pp. 139 ss.

<sup>100</sup> Traduco così *'bdunia*, che il Lidzbarski (208,7) rende con l'ebraico אַבְדּוֹן, *Abaddon*; per questo cfr. anche R. MACUCH, *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin, 1965, p. 196.

<sup>101</sup> *Ginzā Iamina* VI (Petermann 208,3-6; Lidzbarski 208,5-8).

<sup>102</sup> *Ibid.* (Petermann 208,6-7; Lidzbarski 208,8-9).

ca. Interessante rilevare come il nome *Nbaz Hailā*, possa essere tradotto con «forza che divide» o «forza che separa»: se infatti non esistono problemi di traduzione per il termine *hailā*, che significa «forza»<sup>103</sup>, per quanto concerne invece *nbaz*, bisogna ricollegarsi alla radice semitica NBZ, con il probabile significato di «dividere, rompere, separare»<sup>104</sup>.

Interpretazione avvalorata da un altro passo del *Ginzā*, questa volta *Smala*, «di Sinistra», dove si parla del *maṭarta* di «Nbaz Hailā dei Cieli»<sup>105</sup>, grande incudine della terra, il cui trono sta sulla porta dei mondi» (*q-nbaz haila q-šumia h'sadana rba q-arqa 'l bab almia kursia*)<sup>106</sup>. In questo luogo di dannazione stanno i preti, i sacrificatori, i sacerdoti che fanno a pezzi le vittime a scopo divinatorio, i separati, gli eminenti, cioè coloro che abbandonano le proprie mogli, ossia le donne che abbandonano i propri uomini, e quelli che spostano le pietre di confine (*bhaza maṭarta kumria zibia uadidia q-rmun himša gurṭa ubarata uprišaiia urišaiia q-prišia mn luat hdadia gubria q-šabqia 'nšia u'nšia q-šabqia gubriḥ apkia misria umšania kudkia mabtrilun*)<sup>107</sup>. In altre parole si tratta di tutti quelli che hanno a che fare con un evento che implica, in negativo, una separazione violenta: *Nbaz Hailā* è quindi la «forza che separa» simile, a livello comparativo, al demone avestico *Astō.viḍōtū*, il demone della morte, che la stessa etimologia classifica come colui che «separa le ossa»<sup>108</sup>; così in un passo del *Vidēvdāt* egli, armato di un coltello di ferro, separa le ossa del corpo mortale<sup>109</sup>. È importante ricordare come dietro a questa concezione vi sia l'idea di una «anima ossuta», o meglio di una *axv ī astōmand*, cioè di una «esi-

<sup>103</sup> Cfr. Drower-Macuch p. 120.

<sup>104</sup> *Ibid.* p. 287, che la interpretano come una radice secondaria di BZA.

<sup>105</sup> Il Lidzbarski (444, 34) traduce qui *tout court haila* con «forza», rendendo la frase: «Nbaz, der Kraft des Himmels»; seguito da Furlani (p. 177) con «Nbaz, Forza del cielo».

<sup>106</sup> *Ginzā Smala* I, IV (Petermann 27,15-17; Lidzbarski 444,34-36).

<sup>107</sup> *Ibid.* (Petermann 27,19-23; Lidzbarski 444,38-445,4).

<sup>108</sup> Cfr. PH.GIGNOUX, «Corps osseux et âme osseuse»: *essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien*, in *Journal Asiatique*, 267(1979), p. 56 e *passim*.

<sup>109</sup> Cfr. *Vidēvdāt* IV,49 cit. in PH.GIGNOUX, *art. cit.*, p. 58.

stenza ossuta» che sopravvive al corpo fisico, e che diviene protagonista del viaggio iniziatico nell'aldilà. Evento che è ancora documentato da un importante scritto, fulcro della letteratura mazdeo-zoroastriana, ossia l'*Ardā Virāz Nāmak*, il «Libro di Ardā Virāz»<sup>110</sup>, un testo che ha dei sorprendenti punti di contatto con l'esperienza estatica di Dinanukt<sup>111</sup>.

Sempre per mezzo di tempeste, venti e uragani, scale e scalini, Dīn Mlik'utra accompagna Dinanukt al successivo *maṭarta*, che è quello governato da «Zan Hazāzbān, armato e valoroso Re dell'Ira, della Violenza e della Distruzione» (*maṭarta d-zan hazazban zrīz hliš mlik rugza tuqna uhbila*)<sup>112</sup>. Interessante ancora notare come il nome di questa enigmatica creatura demoniaca, Zan Hazāzbān, possa disvelare un prestito iranico. Vediamo in che modo.

Innanzitutto, in medio-iranico il termine *zan* (*zn*) sta a significare «donna, moglie»<sup>113</sup>, che a sua volta si ricollega all'avestico *Janay-*, con la stessa accezione<sup>114</sup>; documentati sono inoltre i composti in cui il termine assume valore negativo, come «fornicazione» o «adulterio», in particolare va menzionato *zan i kārān*, *zanē-kārān*, plurale di \**zanē-kār* «prostituta»<sup>115</sup>. Più difficile l'interpretazione di *hazāzbān*, che a prima vista sembra derivare dal medio-iranico *hač azbān*, cioè *hač* (*hč*)<sup>116</sup> corrispondente all'avestico *hačā*<sup>117</sup>, preposizione il cui significato oscilla tra l'antico «assieme a, con» al più recente «di, da», e *azbān*, da *azbāy-* «invocare» (*azbāyišn*, *'zb'dšn*, «invocazione»)<sup>118</sup> forma

<sup>110</sup> Cfr. Ph. GIGNOUX, *art. cit.*, p. 62; e dello stesso Gignoux vd. anche la recente edizione e traduzione dello *Ardā- Virāz Nāmak: Le Livre d'Arda-Virāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi*, (Institut Français d'Iranologie de Téhéran, Bibliothèque Iranienne n°30 – Recherche sur les Civilisations, Cahier n°14), Paris, 1984; in ultimo, di fondamentale importanza è lo studio di Gh. Gnoli, *Ašavan*.

<sup>111</sup> Coincidenza che fu già notata dalla Drower (*Mandaeans* p. 308, dove si rimandava ad un lavoro di Herzfeld).

<sup>112</sup> *Ginzā lamina* VI (Petermann 208,14-15; Lidzbarski 208,19-20).

<sup>113</sup> Cfr. Nyberg pp. 228-229.

<sup>114</sup> Cfr. *AirWb* coll.603-604.

<sup>115</sup> Cfr. Nyberg p. 229.

<sup>116</sup> *Ibid.* p. 88.

<sup>117</sup> Cfr. *AirWb* coll.1746-1753.

<sup>118</sup> Nyberg p. 42.



medio-iranica (pahlavi) dell'avestico (gathico e recenziore) *zav-* (presente *zbā-*)<sup>119</sup>: *hazāzbān* sarebbe quindi la forma medio-iranica dell'avestico *hačā zbayā* (o *hačā āzbaya*). Il significato complessivo di *zan hazāzbān*, il cui composto è documentato anche nell'avestico *īainiš hačā...* «donna con .., donna assieme a...»<sup>120</sup>, dovrebbe quindi essere quello di «donna dell'invocazione» o di «donna invocata», intendendo con ciò riferirsi alle urla ed alle invocazioni dei malcapitati imprigionati in questo *mařarta* dal sapore dantesco. L'immagine evocata dal nome *Zan Hazāzbān* è quindi quella di un culto idolatrico femminile dai tratti fortemente demoniaci, in tutto e per tutto simile a quello officiato nel successivo purgatorio planetario visitato da *Dinanukt*, cioè il *mařarta* di «'Ewat Rūhā, madre dei vergini, e di *Qananit*<sup>121</sup>, madre dei santi, nascosto Scorpione velenoso<sup>122</sup> della Tenebra, che è attorniata da sette mogli che non sono maritate e da sette vergini che non sono illibate» (*mařarta q- 'uat ruha 'mai hun q-ptulia qananit 'mai hin q-qadišia murat arqba gauaita q-hšuka qaima šaba harata q-lah 'harata ušaba ptulata q-la 'tiqria ptulata*)<sup>123</sup>, anch'esse circondate da migliaia di miriadi di idoli<sup>124</sup>.

Sempre nello stesso modo, cioè per mezzo di venti, tempeste e uragani, scale e scalini, e sempre accompagnato da *Dīn Mlik'Utra*, *Dinanukt* giunge al successivo *mařarta*, che è quello di *Himūn gabra*, «Himūn l'uomo»<sup>125</sup>; si tratta di un altro personaggio demoniaco<sup>126</sup>: infatti anch'egli è circondato da migliaia di miriadi di idoli che lo servono (*alip alip qaimia qudamh uruban ruban řaiuta mšamšalh q-ana*)<sup>127</sup>. Inoltre l'etimologia del suo nome rinvia al siriano *hmn*, *homōn*<sup>128</sup> ed all'ebraico *חַמּוֹן* con il

<sup>119</sup> Cfr. *AirWb* coll.1667-1668.

<sup>120</sup> *Ibid.* col. 604.

<sup>121</sup> Per l'etimologia di 'Ewat e *Qananit*, cfr. Furlani p. 133.

<sup>122</sup> Uno scorpione compare anche nell'amuleto, lo *skandola*, funerario con il quale viene sigillata la tomba del mandeo defunto; cfr. Drower, *Mandaeans* p. 38 e fig.1.

<sup>123</sup> *Ginzā Iamina* VI (Petermann 209, 1-4; Lidzbarski 209, 5-8).

<sup>124</sup> *Ibid.* (Petermann 209, 8 ss.; Lidzbarski 209,13 ss.).

<sup>125</sup> *Ibid.* (Petermann 209, 16 ; Lidzbarski 209, 24).

<sup>126</sup> Cfr. Lidzbarski p. 179, 30.

<sup>127</sup> *Ibid.* (Petermann 209, 16-17; Lidzbarski 209, 24-25).

<sup>128</sup> Cfr. R. GEIGER, *Jüdische Begriffe und Worte innerhalb der syrischen Literatur*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 21 (1867), p. 491.

significato di «rumore, frastuono»<sup>129</sup>: il riferimento più probabile quello al «rumore potente» di YHWH in *Isaia XXXIII,3*, qui ovviamente reinterpretato in senso negativo<sup>130</sup>. Il tutto coincide inoltre con la natura, per così dire, «sonora» dei *maṣarata*, luogo ove regna un frastuono assoluto: alle urla dei dannati, si aggiunge infatti una sorta di musica infernale orchestrata da demoni muniti di cembali e strane trombe<sup>131</sup>.

Tappa successiva del viaggio celeste di Dinanukt è il *maṣarta* di Ptahil, un personaggio ambiguo, collocato ai confini tra Luce e Tenebre, che nella gnosi mandea svolge le funzioni di Demiurgo<sup>132</sup>. Qui è rappresentato in vesti sostanzialmente negative, cioè

*ziu hsiṣ unhur psiq ḏ-psaq hiia mn batraiun  
ḏ-hiuar riša mn haupia mia uziqnḥ mn šupia ḏ-aqamra  
hiuara uamar bhailai bnaita Ibaita ubgabaruatāi  
taqinta lhikla 'hbit sira lhušban almia uiahbit  
šamiš šamušia 'l bnat anaša*

«...privato dello splendore, separato dalla Luce, che la Vita ha reciso dietro di sé, il suo capo è più bianco della spuma dell'acqua, e la barba più bianca dei fiocchi di lana.

Egli dice: «Con la mia forza ho costruito la casa ed edificato il palazzo. Ho dato la Luna per il calcolo dei secoli ed il Sole per il servizio dell'umanità»<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> Cfr. Drower-Macuch p. 145.

<sup>130</sup> Cfr. anche *Is. XIII,4*; il Dio dell'Antico Testamento è per i Mandei, come per gli antichi Gnostici, considerato una forza malefica, diabolica e demoniaca, anche chiamata *Yurba*, da *Yao rba* «Yao il grande», o semplicemente *'el*.

<sup>131</sup> La musica presso i Mandei è considerata opera del Mondo della Tenebra: sulla rappresentazione di queste creature demoniache, vd. le immagini che accompagnano il *Diwan Abatur*, il «Libro di Abatur» edito anni orsono da E.S. DROWER: *Diwan Abatur, or Progress through the Purgatories*, (Studi e Testi 151), Città del Vaticano, 1950 (repr. 1981), testo con traduzione, note e appendice; le immagini sono accluse nel facsimile del rotolo (6,50 metri).

<sup>132</sup> Cfr. K.Rudolph, *Theogonie...*, cit. pp. 138 ss.; M.V.CERUTTI, *Dualismo e Ambiguità. Creatori e creazione nella dottrina mandea sul cosmo*, (Nuovi Saggi N. 80), Roma, 1981, *passim*.

<sup>133</sup> *Ginzā lamina VI* (Petermann 209, 24-210,4; Lidzbarski 209, 34-40).

Ptahil è descritto come un'entità crepuscolare e demiurgica, nelle fattezze di un vecchio dalla barba e dai capelli bianchi come lana; peculiarità che lo caratterizza quale dio del Tempo<sup>134</sup> compendiante nella sua figura i tre momenti del divenire, cioè il passato, il presente ed il futuro, e per questo avvicinabile allo Zurvān iranico, ossia a *Zāl-e zār*, il «Vecchio Vegliardo» che nello *Šāh-nāmeḥ* di Firdusi nasce con il capo ricoperto da una folta chioma bianca come neve<sup>135</sup>.

Ptahil ha portato a compimento l'opera demiurgica, ha «edificato la casa» – che in altri contesti i Mandeï definiscono «caduca», *napla*, transeunte – cioè ha creato il cosmo, il mondo fenomenico, il cui ritmo temporale è scandito dalla Luna, creata per il «calcolo dei secoli», *lhušban almia*; quest'ultima frase richiede una breve spiegazione: qui viene utilizzato il termine *almia*, letteralmente «mondi»<sup>136</sup>, in realtà lo spettro semantico del mandaico *alma* è molto vasto<sup>137</sup> e, come per il corrispondente ebraico (e semitico in generale) *עָוֵן*, e per il greco *αἰών*, il suo significato oscilla da quello di «età», «mondo», «eternità» a quello di *saeculum*, nel senso di scansione temporale; non a caso poi il computo dell'anno mandaico è lunare (360 giorni).

Sempre guidato dall'*angelus interpretis* Dīn Mlīk-'Utra, Dinanukt giunge infine nel *matarta* del pesatore cosmico, il Signore della Bilancia, *mara d-muzania*, l'«antico, eccelso, nastosto

---

<sup>134</sup> Sulla morfologia del dio del Tempo, cfr. in partic. il bel lavoro di sintesi di S.L. MACEY, *Patriarchs of Time. Dualism in Saturn-Cronus, Father Time, the Watchmaker God, and Father Christmas*, Univ. of Georgia Press, Athens and Iondon, 1987, in partic. sul dio indo-iranico del Tempo pp. 1 ss.

<sup>135</sup> Cfr. S. WIKANDER, *Sur le fonds commun indo-iranien des epopées de la Perse et de l'Inde*, in *La Nouvelle Clio*, 2 (1950), pp. 324-326; sull'etimologia di Zurvān col significato di «vecchiaia» (cfr. H.W. BAILEY, *Indo-Iranian Studies*, in *Transactions of the Philological Society*, 1953, pp. 33 ss. ; Gh. GNOLI, *Ricerche Storiche...*, cit. p. 122) e sulla triplicità del dio del Tempo come sintesi di passato, presente e futuro (cioè nel suo aspetto «eterno») ho trattato ampiamente, con innumerevoli esempi comparativi, nel mio saggio *Enoch e l'Iran: un'ipotesi sulle origini dell'apocalittica*, in *Nicolaus*, ns 22(1995), pp. 95 ss.

<sup>136</sup> Così interpretano sia il Lidzbarski (p. 209,40) che il Furlani (p. 175).

<sup>137</sup> Cfr. Drower-Macuch p. 20.

celato» (*atiqa rama kasia unṭira*) Abatur<sup>138</sup>. Lo scenario che si presenta agli occhi di Dinanukt è quello della ἀποκατάστασις: nelle altezze del *matarta* di Abatur egli vede tutti, migliaia di miriadi, ricoperti di splendore e Luce, seduti su troni di riposo, mentre recitano preghiere e messe<sup>139</sup> (*mistkina uhazina alip alip d-miqam qaimia uruban ruban d-mitib iatbia kulhun lbišia ziua unhura mkasin klil zakauata brišaihun trišlun iatbia 'l karsaiata d-niaha umištaiin dsidria umasqata ubauata kasita*)<sup>140</sup>.

Ed è così, recita il *Ginzā*, che Dinanukt visitò i «sette purgatori planetari della morte», *šuba maṭarta d-mita*<sup>141</sup>.

### 7. L'ANIMA NELL'ALDILÀ

Il seguito dell'estasi di Dinanukt è la storia della sua intronizzazione celeste<sup>142</sup>: «Qual'è il mio trono?», *kursia dilia hamnu hu*<sup>143</sup>, è l'emblematica domanda che egli pone a Dīn Mlik 'Utra, e che trova risposta nella festosa accoglienza che il Mondo della Luce gli riserva. Ora, l'esperienza estatico-visionaria di Dinanukt ha un suo valore esemplare: è il modello del viaggio nell'aldilà (compiuto però in vita) che il pio mandeo dovrà affrontare nel *post mortem*. Un viaggio irto di traversie e di pericoli a cui va incontro l'anima, la *nišimta*, appena ha abbandonato la tomba: separata dal corpo<sup>144</sup> essa si innalza rapidamente verso il Regno di Ptahil, sorvolando la grande monta-

<sup>138</sup> *Ginzā- Iamina VI* (Petermann 210,8; Lidzbarski 210,6).

<sup>139</sup> Si tratta delle *masqata*, plurale di *masiqta* (= lett. «ascensione»), cioè la messa funebre mandaica celebrata per aiutare l'anima nel viaggio celeste compiuto nel *post mortem*; cfr. Drower-Macuch pp. 249-250.

<sup>140</sup> *Ginzā Iamina VI* (Petermann 210,8-12; Lidzbarski 210,6-11).

<sup>141</sup> *Ibid.* (Petermann 210,16; Lidzbarski 210,16).

<sup>142</sup> Sul motivo dell'intronizzazione celeste nel Mandeismo, 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 Supp. XIV), Leiden, 1968, pp. 551-582, ristampato in G. WIDENGREN (hrsg.), *Der Mandäismus*, (Wege der Forschung CLXVII), Darmstadt, 1982, pp. 129-152.

<sup>143</sup> *Ginzā Iamina VI* (Petermann 211,12; Lidzbarski 210,40).

<sup>144</sup> Per questo seguò Furlani pp. 177-178.

gna bianca chiamata *Sur* o *Šur*<sup>145</sup>, al di là della quale stanno i *maṭarata*.

All'ingresso dei purgatori planetari essa riceve un pasto, il cui cibo sta in proporzione esatta con i pasti rituali che sulla terra vengono consumati in suo nome. Il pasto rituale terreno (il *laupa*, pl. *laupania*, dalla radice semitica LUP = LPP, «unione, comunione», cioè il pasto di comunione tra vivi e morti)<sup>146</sup> è quindi molto abbondante: le famiglie più ricche sacrificano a questo scopo sino a sette pecore e mangiano inoltre cibi di ogni genere (in particolare riso, crema, miele e formaggio fresco), ad eccezione di quelli proibiti per tali pasti<sup>147</sup>. Il primo viaggio tra i *maṭarata* dura quarantacinque giorni e, se l'anima è perfetta, quaranta giorni<sup>148</sup>. Nel terzo giorno essa attraversa la prima porta, *baba*, e poi procede oltre fortificata e rinvigorita dal *laupa* o *laupania* (pronuncia *lofa*, *lofani*) che i famigliari sulla terra consumano in suo nome<sup>149</sup>. Nel settimo giorno l'anima raggiunge la seconda porta, cioè il secondo *maṭarta*, ed un secondo *lofani*, eguale a quello del terzo giorno viene consumato dalla famiglia in suo nome.

I *daīwia* (sing. *daīwā*), termine di prestito iranico (avestico *daēva*, pahlavi *dēv*) con il significato di «demone», che abitano i *maṭarata* offrono all'anima nuovo nutrimento, poiché dopo il settimo giorno i famigliari interrompono di celebrare il *lofani*, per riprenderlo nel quarantacinquesimo giorno, quello in cui l'anima a bordo di una barca, la *Sahrat*, dovrebbe aver raggiunto la bilancia, *muzania*, di Abatur, il pesatore cosmico. Il pasto consumato da parenti e amici in questo giorno, conferisce quindi all'anima forza e vigore per superare la prova suprema, cioè la psicostasia di Abatur. Se le opere cattive e malvage sono più

<sup>145</sup> Cfr. Drower, *Mandaeans* p. 197; si vd. anche il possibile retroterra sumero-babilonese nell'idea del KUR, la Montagna della Vita, quale patria originaria (pleromatica, direbbero gli gnostici) a cui il defunto si ricongiunge nell'aldilà; cfr. S.M. CHIODI, *Le Concezioni dell'Oltretomba presso i Sumeri*, in *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. IX, 4 (1994), pp. 433 ss.

<sup>146</sup> Cfr. Drower-Macuch pp. 227-228; 233-234.

<sup>147</sup> Cfr. Drower, *Mandaeans* pp. 197-199.

<sup>148</sup> *Ibid.* p. 173.

<sup>149</sup> *Ibid.* pp. 204-224 (descrizione del rito).

pesanti di quelle buone, essa rimane nei *maṭarata* per essere punita e purificata dai peccati commessi: l'espiazione è corrispondente alla colpa o al delitto commessi. Le pene e le torture che vengono applicate consistono in fuoco e ghiaccio, nell'esser pettinati con un pettine di ferro, nell'essere morsi da serpenti, leoni, lupi e cani. Se l'anima è del tutto cattiva, scende nel ventre di 'Ur, il drago cosmico e *mara d-alma*, Signore del Mondo, che è alternativamente fuoco e ghiaccio, si occuperà di lei: lì sarà imprigionata sino alla fine del mondo, quando per un atto di grazia delle forze della Luce e della Vita, verrà liberata ed immersa nelle acque celesti di Fraš-Zīwā, «Eufrate-Splendore», ipostasi dello *Yardna* di Luce, il «Giordano» celeste.

Se l'anima è quella di una persona pia, la sua purificazione non dura a lungo e, dopo un breve soggiorno nei *maṭarata*, essa fa ritorno alla bilancia di Abatur, dove viene pesata assieme all'anima di Šitil (Seth) collocata sull'altro piatto, che è considerata dai Mandeï la più pura delle anime umane<sup>150</sup>. Se essa pesa più dell'anima di Šitil, è rimandata nei *maṭarata* per una ulteriore purificazione, mentre se pesa meno, l'anima, la *nišimta*, è trasportata da una nave di Luce sull'altra sponda del fiume che circonda Tibil (= la Terra), luogo ove si trovano le *škinata d-nhura*, le Dimore della Luce, ossia i «mondi», *almia*, di Yošamin, di Hibil-Zīwā, di Simat Hiia, o di qualche altro grande spirito di Luce<sup>154</sup>.

<sup>150</sup> Su Šitil/Seth mi sono soffermato nel mio *I Sethiani: una setta gnostica al crocevia tra Iran e Mesopotamia*, in *Laurentianum*, (1996); al quale rimando per gli approfondimenti bibliografici.

<sup>151</sup> Cfr. Furlani p. 178.

<sup>152</sup> Cfr. Drower, *Mandaeans* pp. 300-308.

<sup>153</sup> Un'altra versione della storia venne raccolta dalla Drower da un sacerdote di Amarah: in questa nuova narrazione è significativo come il nome del *sōtēr* mandeo sia reso con *Dana Noh*, il che confermerebbe in parte le congetture del Lidzbarski (p. 205) sulle origini babilonesi della leggenda di Dinanukt «scriba e saggio», ipotizzate tramite la comparazione con il dio Nabū, «lo scriba dell'universo»; egli adduce infatti un'iscrizione aramaica della Cappadocia dove si parla di Nbu (Nabū) quale «sapiente scriba» (cfr. anche Drower, *Mandaeans* p. 307), e postula anche un possibile avvicinamento morfologico tra il sumero-babilonese Utnapištim e Noé/Noh.

<sup>154</sup> Cfr. Drower, *Mandaeans* p. 305.

## 8. DINANUKT E I PIANETI

Un'altra versione delle peripezie estatico-visionarie di Dinanukt, è un racconto riferito oralmente alla Drower da Hirmiz bar Anhar, ed intitolato «Come Dana Nuk visitò il settimo cielo»<sup>152</sup>.

Il racconto appare come una rielaborazione piuttosto recente di un nucleo narrativo arcaico (provato dalla corruzione del nome di Dinanukt in Dana Nuk)<sup>153</sup>, che si è man mano arricchito di nuovi particolari; congettura che è confermata dalla presenza nella storia di Baba Nānak<sup>154</sup>, cioè di Gūru Nānak (1496-1539) il *leader* spirituale dell'etnia religiosa Sikh, i cui insegnamenti costituiscono una sorta di sincretismo sufico-induista<sup>155</sup>.

Vediamo ora in breve di esporre questo nuovo viaggio celeste di Dinanukt/Dana Nuk.

Nella casa di Dana Nuk vi era una stanza in cui egli custodiva, tra gli altri, gli scritti che Hibil-Zīwā *in illo tempore* aveva dato ad Adamo (allusione al *Ginzā*). Un giorno in essa trovò un libro che parlava della *ṭarīqah*, della «via»<sup>156</sup> della Luna (*Sin*). Dana Nuk distrusse subito questo libro, che però dopo qualche giorno ricomparve nella sua stanza.

Allora i Naṣurāiia<sup>157</sup>, ai quali confidò la cosa, gli dissero:  
«Questo deve provenire da Dio.  
Il libro dev'essere letto!»

Quando il libro apparve nuovamente infatti alcuni di essi lo presero, lo lessero ed accettarono la sua «via», dando origine ad una sorta di scisma di «Adoratori della Luce della Luna»<sup>158</sup>.

<sup>155</sup> *Ibid.* pp. 306-307 n. 6; in particolare la Drower ipotizza una sovrapposizione tra la storia di Dana Nuk (o Dana Noh) e le concezioni religiose dei Sikh in modo specifico i punti di contatto sono sia i riti battesimali, e sia la leggenda sul viaggio celeste di Baba Nānak.

<sup>156</sup> Il termine arabo *ṭarīqah* indica la «via» in senso religioso, quindi può indifferentemente significare sia «dottrina», che «setta» (cfr. Furlani p. 185), ma anche designare una confraternita di tipo sufico; nel contesto della leggenda mandaica, la parola assume però un valore negativo.

<sup>157</sup> Cioè gli «Osservanti», coloro che nella gnosi mandea assurgono ad un rango religioso più elevato (cfr. Drower-Macuch p. 285); il termine, come in questo caso, può anche essere utilizzato per indicare i semplici credenti.

<sup>158</sup> Cfr. Furlani p. 185; Drower, *Mandaeans* p. 302.

Dopo alcune settimane fece la sua comparsa nella stanza di Dana Nuk un nuovo libro, che conteneva la «via» di Saturno (*K'wan, Kiwan*); alcuni tra i Našurāiia intrapresero questa «via». Nello stesso modo apparvero ancora altri cinque libri, cosicché furono in tutto sette le «vie scismatiche» che i Našurāiia seguirono.

Infine apparve un ottavo libro, radiante di Luce. Dana Nuk lo lesse ed ebbe fede in ciò che vi era scritto: esso conteneva la perfezione della conoscenza di Dio, cioè la testimonianza della vera «Via»<sup>159</sup>.

A conferma di ciò, un giorno, mentre Dana Nuk era nel giardino della sua casa, si manifestò un essere di Luce proveniente dal mondo di Abatur, il quale gli rivelò che l'anima di chi aveva preso gli altri libri, nel giorno della resurrezione (*lammā taqūm ad-dunyā*) rimarrà legata alla terra e non conoscerà la strada verso Abatur. Ma Dana Nuk invece – continuò l'essere di Luce – risorgerà, poiché il suo libro è del Sole (*Šamiš*) e il Sole appartiene solo a Dio, ed in lui non vi è nessun influsso negativo; coloro che leggeranno questo libro comprenderanno il significato di tutte le cose.

A questo *logos* di rivelazione, segue l'ascensione celeste di Dana Nuk. Egli viene portato dall'essere di Luce in un campo coltivato dove, in mezzo agli alberi, c'è una specie di piccola abitazione: lì si addormenta e la sua anima si separa dal corpo<sup>160</sup>. Per primo un essere celeste lo porta da Ptahil, poi gli 'Utria e i Malkia lo guidano nel mondo infero e nei *maṭarata*. Ma il viaggio non è finito, e le successive tappe sono la dimora della Luna (*Sira*), quella di Venere (*Liwat*), poi il luogo che Dio ha dato a Rūhā, che è di Dio e di grande piacevolezza, indi al Sole (*Šamiš*), ed ancora più in sù, sino a raggiungere il Paradiso, il Luogo di Dio. Ma Dana Nuk viene condotto ancora più in alto, sino alla dimora di Melka d-Nhura, il «Re della Luce», un luogo colmo di splendore, dove vi sono quattro soli, sempre fermi. Infine egli giunge nella dimora, *škinta*, di Hibil-Zīwa, «Abele-Splendore». Lì, immerso in un Oceano di Luce, pone uno strano quesito al principale Redentore mandeo:

---

<sup>159</sup> Cfr. Drower, *Mandaeans* p. 302.



«Non vedo bimbi in questo Mondo di Luce, dove sono?»  
 Segue la pronta risposta di Hibil-Zīwā:  
 «Dentro l'utero di quel mare, lo Yardna di  
 Luce, essi crescono, e quando riescono  
 (lett. «sono pronti») a pregare, escono  
 dalle acque, siccome noi non ci riproduciamo  
 come voi. Il nostro seme è nelle acque  
 dell'Oceano di Luce. Essi si cibano degli alberi  
 del Paradiso, e da ciò che mangiano non proviene  
 nessuna impurità o spreco. Tutto è forza e Luce»<sup>161</sup>.

Incantato dallo splendore del Paradiso di Hibil-Zīwā, Dana Nuk manifesta l'intenzione di rimanervi per sempre. Il Redentore mandeo risponde però, che «Tu un giorno ritornerai qui, ma ora il tuo posto è nel mondo»<sup>162</sup>.

A malincuore Dana Nuk ritorna così sulla terra dopo un viaggio estatico durato ben quattordici anni, tempo nel quale il suo corpo, addormentato nella capanna in mezzo agli alberi, è stato custodito e protetto dalle insidie degli animali dallo stesso Hibil-Zīwā.

Dana Nuk destatosi dal lungo sonno, bacia poi la mano di Hibil-Zīwā, dicendo:

«Chiedi a Šamiš (il Sole), a Liwat (Venere) ed a Nirig (Marte) di aver cura di me e di proteggermi, chiedilo a tutti quelli che hanno una barca (cioè i Pianeti)».

Hibil-Zīwā gli risponde:

«Se lo dico a Šamiš, egli ordinerà a tutti loro di proteggerti, poiché tutti obbediscono a lui. Šamiš stesso veglierà su di te e ti proteggerà. Egli dirà: «Il mio occhio sia sempre su di lui», e nessuno tra loro, la Luna o Venere, o chiunque sia, potrà farti del male, ma ognuno si prenderà cura di te»<sup>163</sup>.

<sup>160</sup> Ibid. p. 303.

<sup>161</sup> Ibid. p. 304.

<sup>162</sup> Ibid.

<sup>163</sup> Ibid. p. 305; sui Pianeti, sulle loro imbarcazioni, e sull'attività reggitrice di Šamiš e Sin, si cfr. Albrile, *Zurvān* pp. 193 ss.; vd. anche M.V. CERUTTI, *Dualismo...* cit. pp. 37 ss.

Dopo aver detto ciò, Hibil-Zīwā lascia definitivamente Dana Nuk, il quale creduto morto per ben quattordici anni, può riabbracciare la moglie in lacrime.

Da un'altra versione moderna dello stesso racconto, questa volta riferita dal Siouffi<sup>164</sup>, apprendiamo che Dananuk (così nel testo) riuniva in sé il potere spirituale e quello temporale. Una mattina egli trovò una lettera vicino al suo guanciale, in cui veniva invitato a smettere di adorare Alaha (= *Allah*) ed a rendere il culto divino soltanto al Sole, alla Luna ed al fuoco, che sarebbero gli unici veri dèi<sup>165</sup>. Dopo alcune peripezie, i Sabei (= Mandei) abbandonano la loro antica religione per abbracciare il paganesimo, nel quale restano per lungo tempo. La narrazione prosegue con Ptahil che invia l'Angelo della Morte Sauriel, ad accompagnare l'anima di Dananuk attraverso i *maṭarata*, dove quest'ultimo vede il supplizio degli spiriti malvagi che hanno indotto in errore i Sabei, apostati della vera religione. Dopo il ritorno di Dananuk sulla terra, gran parte dei Sabei si converte nuovamente alla vera religione, gli altri però rimangono nel paganesimo.

## 9. EPILOGO

Sin qui la nostra ricerca si è snodata tra amuleti ed estasi mandaiche, tentando di cogliere il sottile nesso che lega l'esperienza visionaria alle vicende dell'anima nell'aldilà. Ciò che qui è importante ribadire, è il carattere prettamente iniziatico di questo viaggio estatico: l'iniziato sperimenta già in questa vita, nella sua esistenza terrena, quello che i molti affronteranno,

<sup>164</sup> Cfr. M.N. SIOUFFI, *Études sur la Religion des Soubbas ou Sabéens. Leurs dogmes, leurs moeurs*, Paris, 1880, pp. 31-33; qui i «Sabei» sono gli stessi Mandei.

<sup>165</sup> Di passaggio si deve rilevare come in medio-iranico la parola Dananuk possa anche considerarsi come composta da *den* < *daēnā* e *nwk* < *nava-* (Nyberg p. 143), cioè *dēn nuk*, con il significato di «Nuova religione», intesa nel senso di rifondazione di valori religiosi arcaici (elemento al quale allude anche arrazione riportata dal Siouffi); da notare infine, come l'allusione al culto del Sole, della Luna e del fuoco indichi chiaramente un retaggio iranico, cfr. in partic. Herod. I, 131.

spesso passivamente, nel *post mortem*. Il rapporto morte/iniziazione che così si instaura, conferisce di fatto a quest'ultima un valore di «conoscenza della morte» presente in molte tecniche estatiche, e di cui spesso rappresenta una specifica finalità<sup>166</sup>. L'iniziato che si è separato dal livello di esistenza corporeo e materiale, «conosce» l'altro mondo, la realtà spirituale, poiché egli «vede» con gli occhi dell'anima; egli è già morto, e la sua anima ha già varcato le soglie di Ade. Questa è in definitiva l'essenza della religiosità gnostica<sup>167</sup>, una conoscenza delle «cose ultime» (i «novissimi» della teologia) che permette all'iniziato di essere-nel-mondo, di convivere con la εἰμαρμένη) pur rimanendo separato da essa.

---

<sup>166</sup> Cfr. in partic. Gnoli, *Ašavan* p. 418; per i paralleli con l'ambiente gnostico della tarda antichità, cfr. G.CASADIO, *Patters of Vision in some Gnostic Tractates from Nag Hammadi*, in M. RASSART-DEBERGH- J.RIES (eds.), *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès Copte, II. De la linguistique au Gnosticisme*, (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 40) Louvain-la-Neuve, 1992, pp. 395 ss.

<sup>167</sup> Questa tematica dell'«ascensione dell'anima», come dimostrò a fine ottocento Wilhelm Anz, è il fulcro del pensiero gnostico, cfr. W. ANZ, *Zur Frage nach dem Ursprung der Gnostizismus. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*, (Texte und Untersuchungen XV, 4), Leipzig, 1897, *passim*; seguito dal magistrale lavoro di W. BOUSSET, *Die Himmelfahrt der Seele*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 4 (1901), pp. 136-169; 229-273.

## PRINCIPALI ABBREVIAZIONI

- AirWb* = Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, 1904, (repr. Berlin, 1961).
- Albrile, *Zurvān* = E. Albrile, *Zurvān tra i Mandei? Un excursus sulle origini dello Gnosticismo*, in *Teresianum*, 47(1996), pp. 193-244.
- Bidez-Cumont = J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages Hellénisés. Zoroastre Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I (Introduction) – II (Les Textes), Paris, 1938 (repr. 1973).
- Bivar = A.D.H. Bivar, *A Parthian Amulet*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30(1967), pp. 512-525 (pl. I).
- Drower, *Mandaeans* = E.S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore*, Oxford, 1937, (repr. Leiden, 1962).
- Drower-Macuch = E.S. Drower-R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford, 1963.
- Furlani = G. Furlani, *I Pianeti e lo Zodiaco nella Religione dei Mandei* in *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. VIII, 2(1948), pp. 119-187.
- Gnoli, *Ašavan* = Gh. Gnoli, *Ašavan. Contributo allo studio del libro di Arda Wirāz*, in Gh. Gnoli-A.V. Rossi (cur.), *Iranica*, (IUO – Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor X*), Napoli, 1979, pp. 387-452.
- Gnoli, *maga* = Gh. Gnoli, *Lo stato di "maga"*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, ns 15(1965), pp. 105-117.
- Lidzbarski = M. Lidzbarski, *Ginzā. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, (Quellen der Religiongeschichte 13), Göttingen, 1925.
- Mordtmann = A. Mordtmann, *Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Inschriften*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 18 (1864), p. 23 (taf. IV).
- 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.
- PGM = *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, hrsg. K. Preisendanz, I-II, Leipzig-Berlin, 1928-1931 (nuova edizione a cura di A. Henrichs, Stuttgart, 1973-1974).

ZTH = Gh. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*, (IUO – Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor VII*), Napoli, 1980.

ZZD = R.C. Zaehner, *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955, (repr. New York, 1972).