

pubblicato in *Laurentianum*, 51 (2010), pp. 137-154.

Ezio Albrile

Trame celesti La malinconia del cosmo nei suoi inferni siderali

«La lingua ch'io parlai fu tutta spenta
innanzi che all'ovra inconsumabile
fosse la gente di Nembròt attenta;
Ché nullo effetto mai razionabile,
per lo piacere uman che rinovella
seguendo il cielo sempre fu durabile».

(Dante, *De vulgari eloquentia* 26, 124-

129)

1. Figure

L'antro è immagine del cosmo¹, luogo di iniziazione e di rinascita, figura del centro e del cuore. È spazio sacro e del sacro, equivalente a un tempio², in quanto luogo rituale opposto ai luoghi profani. L'antro iniziatico è metafora dell'universo, e come tale forma un *unicum* in cui è raccolta la figurazione del cielo (la volta) e della terra (il suolo). Dal momento che è spazio di morte e di nascita mistiche, iniziatiche, deve rendere possibile l'accesso ai mondi sotterranei, infernali, e a quelli sovrasensibili, ultraterreni: è il centro, il fulcro unitivo fra cielo e terra; è una contrada nascosta e coperta, inaccessibile ai profani, al quale si perviene solo attraverso un elaborato, labirintico tragitto misterico; in esso si compie il transito dalla morte (al mondo profano, terrestre) alla nascita siderale, un passaggio che si compie nell'oscurità.

I *testimonia* a riguardo sono molteplici. Il neoplatonico, nonché vescovo di Tolemaide Sinesio, parla di verecondi riti divini celebrati in «antri inaccessibili»³. Clemente Alessandrino, *myste*

¹ Nella redazione del presente lavoro ho tratto grande profitto dalla lettura del commento di L. Simonini a *Porfirio. L'antro delle Ninfe* (Classici Adelphi 48), Milano 1986, in partic. pp. 94 ss.; 152 ss.

² Cfr. Porphyr. *De antro* 6, 12.

³ *De prov.* 124 b.

apostata, narra che Pitagora fu iniziato dai sacerdoti egizi ai misteri in sacelli, luoghi sotterranei⁴ (ἄδυτα). Nel lessico misterico lo ἄδυτος è il penetrabile, il recesso più segreto del tempo⁵. Le vite di Pitagora tramandano che il filosofo aveva eletto un antro isolato a «dimora della propria filosofia»⁶.

Nei Misteri di Miθra l'oscurità della grotta è il momento fondante la rituarialità, una circostanza polemicamente sottolineata dagli autori cristiani⁷. Miθra era un antichissimo dio, le cui origini si ritrovano nel più vetusto pantheon indo-iranico. Nella diaspora persiana seguita alla caduta dell'impero achemenide a causa della vittoriosa invasione di Alessandro Magno, il culto dell'iranico Miθra, trapiantato in Asia Minore, assunse i lineamenti di una religione misterica, una religione di salvezza, che prometteva un destino migliore nell'altra vita, dando all'uomo la speranza di poter ascendere, dopo la morte, attraverso le sfere celesti.

Questa religione, tra il I ed il III sec. d.C., si diffuse capillarmente nell'impero romano. Quale propaggine occidentale di un arcaico culto iranico, il mithraismo subì però una trasformazione formale, smarrendo l'originaria fisionomia iranica per assumere i modi e gli stili tipici dell'ellenismo⁸.

Tra i numerosi problemi esegetici e iconologici sollevati dalla diffusione e «reinvenzione»⁹ dei misteri mithriaci, uno riguarda le iscrizioni dedicatorie sovente associate al leontocefalo «aionico», un essere divino sicuramente estraneo al pantheon classico: una creatura mostruosa, alata, con testa di leone e il corpo avvolto nelle spire di un grande serpente¹⁰. Secondo Franz Cumont, il pioniere degli studi sul mithraismo¹¹, il leontocefalo era un'effigie del «Tempo», di Αἰών o Χρόνος, inteso quale Κρόνος, ammantamento greco dell'iranico Zurwān akanārag (< avestico Zrvān akarāna), il «Tempo infinito», una figura divina sulla quale molto s'è discusso¹².

⁴ *Strom.* I, 15, 66.

⁵ Un retaggio che si può ritrovare per es. in Hom. *Il.* 5, 448; Herod. V, 72, 3.

⁶ Porph. *Vit. Pyth.* 9; Iambl. *De vita pyth.* 27.

⁷ Tertull. *De cor. mil.* 15; Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 5; Pseudo-August. *Quaest. vet. nov. test.* 113, 26.

⁸ Da tener presenti le considerazioni di A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, New York-Melbourne 1993 (ed. or. Cambridge: Cambridge University Press 1975), pp. 2 ss.; 123 ss.

⁹ Da vedere anche se non pienamente condivisibile, G. SFAMENI GASPARRO, «Il mitraismo: una struttura religiosa fra "tradizione" e "invenzione"», in U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mithrae. Proceedings of the International Seminar on the 'Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with particular reference to Roman and Ostian Sources'*. Rome and Ostia 28-31 March 1978 (EPRO 80), Leiden 1979, pp. 349-384.

¹⁰ Per quanto segue vd. anche R. PETTAZZONI, «La figura mostruosa del tempo nella religione mitriaca», in *L'Antiquité Classique*, 18 (1949), pp. 265-277; riproposto nella trad. ingl. di H.J. Rose, «The Monstrous Figure of Time in Mithraism», in Id., *Essays on the History of Religions* (Studies in the History of Religions [Supp. to *Numen*] 1), Leiden 1954, pp. 180-192.

¹¹ *The Mysteries of Mithra*, engl. trans. by T.J. McCormack, New York 1956 (ed. or. Bruxelles 1903), pp. 105-110; una buona sintesi delle indagini di Cumont è R.L. GORDON, «Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism», in J.R. HINNELL (ed.), *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, Manchester 1975, pp. 215-248.

¹² Non è possibile addentrarsi nelle molteplici implicazioni storiche di questa complessa problematica, si può solo rinviare alla cospicua letteratura su questi argomenti. In termini generici, si può dire che la religiosità legata a Zurwān – quali che ne siano la genesi e l'interpretazione – era portatrice di una concezione del tempo ciclico, del «Grande Anno» di 12.000 anni, suddiviso in quattro periodi di 3.000 anni ciascuno. Essa riguarda sia lo sviluppo storico del

In alcune iscrizioni¹³ si invoca un *deus Arimanius*, cioè Ahriman¹⁴, personificazione della «tenebra» (*tārīgīh*) nella cosmogonia zoroastriana, avversario del dio Ohrmazd nel dispiegarsi della grande epopea dualistica iranica.

Plutarco, parlando della religione persiana, narra con dovizia di particolari come in essa si celebri un sacrificio ad Ahriman = Ἄιδης e alle Tenebre¹⁵. Si cerca di placare con il culto e i sacrifici il diabolico Signore di questo mondo, poiché i presunti «devoti» hanno sperimentato in prima persona la terribile, abominevole forza del male. Ciò proverebbe che i seguaci del dio Miθra, tatuati con il *signum Arimanium*¹⁶, erano in realtà miscredenti persiani che veneravano sopra ogni cosa il Principe della Tenebra¹⁷.

Anche se la circostanza sembra contraddire e opporsi all'interpretazione di Franz Cumont, nei testi del mazdeismo zoroastriano il legame fra il Tempo e la Tenebra è spiegato con il singolare, curioso rito che il Tempo, cioè Zurwān, compie, innalzando Ahriman al rango di κοσμοκράτωρ.

Zurwān determina le sorti dell'universo stipulando un patto con Ahriman¹⁸ e fornendogli un supporto con cui estendere il potere demiurgico, uno «strumento» (*abzār*) oscuro, forgiato nell'«essenza della tenebra» (*gōhr* <ī> *tārīgīh*). Questo episodio è l'antecedente iranico più immediato per comprendere il significato e la funzione del leontocefalo nei Misteri di Miθra¹⁹.

mazdeismo zoroastriano, sia l'irradiazione di alcune sue idee fondamentali al di fuori del mondo religioso iranico. Il dualismo zoroastriano, quale si presenta nei testi avestici delle *Gāthā*, era invece portatore di una concezione del tempo lineare in cui si compendiano soteriologia ed escatologia. A questo proposito è ancora fondamentale il poderoso lavoro di R.C. ZAEHNER, *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (repr. New York 1972); vd. inoltre H.S. NYBERG, «Questions de cosmogonie et cosmologie mazdéennes», in *Journal Asiatique*, 214 (1929), pp. 192-310; *ivi*, 219 (1931), pp. 1-134 e 193-244; G. WIDENGREN, «Zervanitische Texte aus dem "Avesta" in der Pahlavi-Überlieferung. Eine Untersuchung zu Zātspram und Bundahišn», in G. WIESSNER (Hrsg.), *Festschrift für Wilhelm Eilers*, Wiesbaden 1967, pp. 278-287; ID., «Philological Remarks on some Pahlavi Texts chiefly concerned with Zervanite Religion», in AA.VV., *Sir J.J. Zarhosti Madressa Centenary Volume*, Bombay 1967, pp. 84-103; GH. GNOLI, «L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 201 (1984), pp. 115-138; e M. BOYCE, «Some Reflections on Zurvanism», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 19 (1957), pp. 404-416; ID., «Some Further Reflections on Zurvanism», in AA.VV., *Papers in Honor of Prof. Ehsan Yarshater* (Acta Iranica 30), Leiden-Téhéran-Liège 1990, pp. 20-29; una revisione delle diverse ipotesi sulle origini dello zurvanismo è in S. SHAKED, «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 David Flusser* (Texte und Studien zum Antike Judentum 32), Tübingen 1992, pp. 219-240.

¹³ *CIMRM*, 369; 833; 834; 1773, fig. 461; 1775.

¹⁴ Nella maggioranza dei casi il nome è restituito al nominativo (così ad es. Vermaseren per *CIMRM*, 834), ma alcuni scelgono il dativo: cfr. R. MERKELBACH, «Die Kosmogonie der Mithrasmysterien», in *Eranos-Jahrbuch*, 34 (1965), p. 242 (*Arimani[o]*).

¹⁵ Cfr. *De Is. et Osir.* 46; E. BENVENISTE, «Un rite zervanite chez Plutarque», in *Journal Asiatique*, 217 (1929), p. 290; ZAEHNER, *Zurvān*, p. 13; e le precisazioni di ID., «Postscript to *Zurvān*», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17 (1955), pp. 237-243.

¹⁶ *CIMRM*, 222 (iscrizione dal *mithraeum* di Ostia).

¹⁷ La problematica è riassunta da J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Ahriman et le dieu suprême dans les Mystères de Mithra», in *Numen*, 2 (1955), pp. 190-195; ID., «Aion et le léontocéphale, Mithras et Ahriman», in *La Nouvelle Clío*, 10 (1958-1960), pp. 1-8.

¹⁸ *Zādspram* 1, 29-30 (ZAEHNER, *Zurvān*, pp. 340 [testo]; 342-343 [trad.]).

¹⁹ L'ipotesi di Cumont è seguita da G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14), Stuttgart 1965, pp. 230-232.

2. Catagogie

L'antro è il fulcro del rituale, figurazione del cosmo: la pietra, umida, oscura, «spermatrica» è simbolo della ὕλη, la «materia» inerte, infinita per mancanza di forma, fluida. Queste caratteristiche attribuite alla ὕλη e al concetto di materia hanno una ricca tradizione nel pensiero speculativo greco, a partire dalla χώρα platonica, «ricettacolo di tutto ciò che si genera»²⁰. La ὕλη quale principio di negazione cosmologico e antropologico, è definita in termini platonici anche negli *Oracoli caldaici*²¹.

Essa è l'abisso del mondo sublunare, oscuro perché lontano dalla luce metafisica. È identificata con Hades, amorfa²², invisibile e perpetuamente agitata da un movimento disordinato; è ρευστή, «fluida»²³. Nel *Timeo*, la realtà presuppone l'immagine di un fiume dai flutti disordinati²⁴: la materia non è l'essere, poiché è incapace di permanere nello stesso stato. L'immagine è ripresa da Numenio di Apamea. Per lui ὕλη è un fiume impetuoso e mutevole, «indefinita» (ἄοριστος), illimitata. È infinita, indeterminata, irrazionale, inconoscibile e quindi disordinata e instabile²⁵. L'idea, già platonica, di una materia inerte che mantiene qualità negative, è condivisa dagli *Oracoli caldaici*²⁶.

Nella testimonianza di Porfirio, il neoplatonico Eubulo (vissuto a cavallo tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C.) è un grande conoscitore e frequentatore dei Misteri di Miθra²⁷, sui quali scrive anche un'opera suddivisa in più libri²⁸. Secondo il suo autorevole parere, l'istituzione dei misteri andrebbe ascritta allo stesso Zoroastro e ai Magi. Nella recezione greca e latina, Zoroastro, l'iranico Zaratustra, si trasforma in un mago e magi sono i suoi discepoli, seguendo un percorso etimologico che vuole la μαγεία riferita alla sapienza dei Magi mazdei, sebbene non sia ancora chiarito quando e in che modo la parola passi al mondo greco. Un tentativo in questo senso è stato fatto dal sempre magistrale Antonio Panaino²⁹. Il nostro è partito dall'assunto che con il termine *magu-* si designasse

²⁰ Cfr. *Tim.* 49 a; 51 a-b; 53 a.

²¹ Fr. 163 (DES PLACES).

²² *Tim.* 50 c-d; 51 a.

²³ *Orac. chald.* fr. 128, 2 (DES PLACES).

²⁴ *Tim.* 42 d; 43 a-d.

²⁵ Numenio, fr. 3; 4 a (DES PLACES), che forse ha un retaggio in Aristot. *Metaph.* 1087 a 17.

²⁶ Cfr. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Nouv. éd. par M. Tardieu, Paris 1978³, p. 375.

²⁷ *De abstin.* 4, 16; *De antro* 6 (vd. il commento della SIMONINI, *op. cit.*, pp. 102 ss.).

²⁸ Cfr. R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (EPRO 47), Leiden 1975, pp. 21 ss.

²⁹ Cfr. A. PANAINO, «Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia ed Iran», in CH. RIEDWEG (cur.), *Grecia Maggiore: Intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico. Atti del Simposio in occasione del 75° anniversario di W. Burkert* (Istituto Svizzero di Roma, 2 febbraio 2006), pp. 19-53; ID., «References to the Term Yašt and Other Mazdean Elements in the Syriac and Greek *Martyrologia* with a Short Excursus on the Semantic Value of the Greek Verb μαγεύω», in A. PANAINO-A. PIRAS (eds.), *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea*, Vol. I: *Ancient & Middle Iranian Studies*, Milano 2006, pp. 167-182.

una gerarchia sacerdotale di notevole rilevanza nella vita religiosa dell'antico Iran occidentale; il suo peso si sarebbe col tempo accresciuto, al punto che, nelle fonti classiche, lo stesso Zoroastro sarà considerato un «mago»³⁰. Per di più il pahlavi *mowbed* (< avestico **magu-pati-*, «signore dei *magu-*») connoterà parte del clero zoroastriano in epoca sassanide.

In questo percorso ermeneutico, i Magi sarebbero i sapienti per eccellenza, teologi e liturgisti che possiedono l'accesso rituale al divino, cui si consacrano³¹. Una tradizione consolidatasi in ambito ellenistico (III sec. a.C.) vuole Pitagora pellegrino a Babilonia, alla scuola di Zoroastro. Per i pitagorici del tempo, Zoroastro non era vissuto 6000 o 600 anni prima di Platone³², ma era contemporaneo di Pitagora³³. Zoroastro e i Magi suoi discepoli diventano quindi i pitagorici della Persia. È senz'altro un pitagorico l'autore che attribuì a Zoroastro un lungo periodo di isolamento e di silenzio su una montagna, per amore della sapienza e della giustizia (il silenzio è di fatto uno dei precetti pitagorici)³⁴, prima della sua predicazione (= manifestazione), l'osservanza del vegetarianesimo e la metempsicosi, non tutte realtà note ai Magi mazdei. Eubulo infatti ascriveva ai Magi, suddivisi in tre classi, l'astinenza dai cibi carnei e dai sacrifici animali, nonché il credo nella metempsicosi³⁵, una congettura forse estrapolata dal mito iranico del *Saošyant-* (> pahlavi *Sōšyans*)³⁶, il Salvatore venturo che in realtà è lo stesso *Zaraθuštra*³⁷.

Secondo la cosmologia zoroastriana, la battaglia fra i due principi si dispiega in quattro ére, ciascuna di 3000 anni. È nel quarto di questi periodi che la tradizione colloca il rivelarsi del profeta *Zaraθuštra*. Allo scadere del suo trentesimo compleanno inizia l'ultima fase del duello cosmico. Egli fonda la vera religione, la *wēh dēn*, la «saggia religione», incoraggiando l'umanità alla lotta contro il male. Il suo seme, il germe individuale, celato nelle acque del lago *Kāsaoya*, trenta giorni prima dell'inizio dei tre successivi millenni finali, feconderà una vergine³⁸. Nasceranno così, secondo il

³⁰ Vd. inoltre A. PANAINO, *I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente e Occidente*, Ravenna 2004, pp. 10-11.

³¹ Cfr. J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, II, Paris 1938 (repr. 1973), testi B 10 a; B 10 b; O 8; S 12.

³² Una data recentemente riconsiderata nell'interpretazione di GH. GNOLI, *Zoroaster in History* (Biennial Yarshater Lecture Series, N°. 2), New York 2000, pp. 15 ss.; 43 ss.

³³ GNOLI, *Zoroaster in History*, pp. 102 ss.

³⁴ Cfr. Eus. *Hist. eccl.* IV, 7, 7 (DEL TON, pp. 258-259), in cui una disciplina dell'arcano, di origine pitagorica, impone ai discepoli un «silenzio di cinque anni».

³⁵ Porph. *De abst.* 4, 16.

³⁶ Vd. in partic. la cit. messa a punto di C.G. CERETI, «La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani. Aspetti dell'evoluzione di un mito», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 55 (1995), pp. 33-81; si cfr. anche E. ALBRILE, «Il Mistero di Seth. Sincretismo gnostico in una perduta apocalisse», in *Laurentianum*, 39 (1998), pp. 413-453.

³⁷ Vd. anche MOMIGLIANO, *Alien Wisdom*, pp. 141 ss.

³⁸ La nascita virgine di *Zaraθuštra* è già in *Yašt* 13, 142.

*Bundahišn*³⁹, Ušēdar, Ušēdar-māh e Sōšyans, il Salvatore per eccellenza⁴⁰ che un testo più antico, avestico, lo *Zamyād Yast*, chiama Astvat ərəta, «Verità corporea»⁴¹, cioè lo stesso Zaraθuštra che si rivela ciclicamente «di tempo in tempo» (*zamānag zamānag*)⁴².

Eventi miracolosi e straordinari annunciano la sua manifestazione. Nell'attesa escatologica alla fine dei tempi, nel *fraš(a)gird* (< avestico *frašō.kərəti*), il Saošyant, il Salvatore futuro, compirà il sacrificio ultimo, determinando il trionfo di Ohrmazd. Un mito trasmigrato in sembianze gnostiche nell'*Apocalisse di Adamo*⁴³, dove il φωστήρ, l'Illuminatore futuro, si manifesta e «sorge» sull'acqua⁴⁴. Il Saošyant è *tan-kardār*, il «facitore di corpi», espressione che lo designa quale parte del meccanismo salvifico, un mezzo nel travasamento del seme e della forza luminosa di Zaraθuštra nel mare del tempo.

Gran parte delle tradizioni narrate da Eubulo, quali l'usanza di officiare sacrifici sulle montagne e la condanna del sacrificio cruento del bue da parte di Zoroastro⁴⁵, sono autenticamente mazdee. Le fonti iraniche parlano di un periodo di occultamento di Zoroastro, nel quale è implicita l'astinenza dalle carni. Lo Zoroastro asceta e neoplatonico non è quindi una pura invenzione della conventicola neopitagorica a cui afferisce il nostro Eubulo⁴⁶: già nella formulazione originaria la biografia del profeta iranico contiene elementi devozionali che fonderanno la rielaborazione della sua figura in chiave misterica⁴⁷.

³⁹ Cfr. T.D. ANKLESARIA, *The Būdahishn. Being a facsimile of the TD Manuscript N°.2*, Bombay 1908, pp. 218, 5-220, 15.

⁴⁰ Cfr. G. MESSINA, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro* (Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus Illustrata 39), Roma 1933, pp. 43-45.

⁴¹ *Yašt* 19, 89-96, ora nell'edizione di A. HINTZE, *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar* (Beiträge zur Iranistik, Band 15), Wiesbaden 1994, pp. 21-22.

⁴² Cfr. CERETI, «La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani», p. 36.

⁴³ Cfr. *NHC* V, 5, 61, 1-85, 32; testo che in altra sede ho proposto di chiamare *Apocalisse di Seth*, poiché si tratta di una rivelazione fatta da Adamo a Seth (e non viceversa); d'altronde in ambito strettamente canonico la rivelazione ricevuta da san Giovanni a Patmos si chiama *Apocalisse di Giovanni* e non Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, come esordisce programmaticamente lo scritto (cfr. *Apoc.* I, 1); su questo si vd. ALBRILE, «Il Mistero di Seth», pp. 413-453.

⁴⁴ Cfr. *Apoc. Adam.* V, 77, 30 ss. e *passim*; come ha dimostrato A.J. Welburn, il parallelo più vicino a questa concezione è la nascita del *Saošyant*- dal seme luminoso di Zaraθuštra celato nelle acque del lago Kāsaoya; cfr. A.J. WELBURN, «Iranian Prophetology and the Birth of the Messiah: the Apocalypse of Adam», in W. HAASE-H. TEMPORINI (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Band II.25.6, Berlin-New York 1988, pp. 4756 ss.; per lo sviluppo dell'idea iranica di *Saošyant*- si veda da ultimo il magistrale lavoro di Cereti («La figura del redentore», pp. 33 ss.), che propone importanti riflessioni sul ruolo di «sacrificatore» rivestito dal *Saošyant*- nel tempo finale.

⁴⁵ Cfr. Herod. I, 131, 1-2.

⁴⁶ Cfr. TURCAN, *Mithras Platonicus*, pp. 27 ss.

⁴⁷ Cfr. H.S. NYBERG, «Die altiranische soziale Religion II: Die Gathagemeinde», in *Die Religionen des alten Iran* (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, 43. Band.), Deutsch von H.H. Schaeder, Leipzig 1938, pp. 146-166; 174-187 (repr. in B. SCHLERATH [Hrsg.], *Zarathustra* [Wege der Forschung, Band CLXIX], Darmstadt 1970, pp. 53-96; nello stesso volume miscellaneo da leggere i saggi di W.B. HENNING [«Zoroaster», pp. 118-164]; e K. RUDOLPH, [«Zarathuštra – Priester und Prophet», pp. 270-313]); R.C. ZAEHNER, *Zoroastro e la fantasia religiosa* (Il Portolano 11), trad. it. G. Scarcia, Milano 1966² (ed. or. London 1961), pp. 34-40.

Tra di essi v'è la percezione del cosmo quale ordito in cui si intrecciano le sorti⁴⁸, un tessuto fatale gualcito nelle relazioni fra le cose, gli astri e i pensieri. È la visione misterica della Korē, la pulzella eleusina, intenta a tessere il peplo celeste⁴⁹. Il corpo stesso è un tessuto. Un simbolismo arcaico dal duplice significato. Tessere è predestinare dal punto di vista umano e riunire assieme realtà differenti, ma è anche creare. Così Saffo (Libro III, fr. 49 [LOBEL-PAGE]) celebra la visione aurorale di Afrodite, giungente dal cielo «avvolta nel suo manto scarlatto» (ἔλθοντ' ἔξ ὀράνω πορφυρίαν περθέμενον χλάμυν).

3. Intrecci

L'attività demiurgica del tessere, dell'intrecciare e annodare i fili per formare il tessuto del divenire legando assieme la successione di generazioni ed eventi, è parte del pensiero orfico e pitagorico nello spiegare la genesi e il cambiamento delle cose. Secondo il perduto poema orfico Πλέγμα, la «Rete», il divenire degli esseri viventi è come l'intrecciarsi di un filo⁵⁰. Πλέγμα è un termine che entra a far parte del lessico medico per designare il corpo quale tessuto carneo; in senso più specifico, è utilizzato da Galeno per descrivere la maglia di vasi sanguigni che irrorano l'encefalo⁵¹.

L'intuizione dell'universo nella forma di un drappo divino era un tema fondante la cosmogonia di Ferecide Siro, il primo «teologo» della tradizione greca (*FGrHist* 115, F 71), vissuto nel VI sec. a.C. Egli si rifà a una ipotetica memoria fenicio-egizia (7 B 4 DIELS-KRANZ)⁵², i cui protagonisti sono però Zas (Zeus), Chronos (il Tempo) e Chthoniē (la Madre tellurica): Zeus, quando si unisce con Chthoniē, le dona un manto sul quale ha ricamato Terra e Oceano, ed è questo drappo cosmico, disteso su una «quercia alata» (ὑπόπτερος δρῦς)⁵³, che muta Chthoniē in Γῆ, la Terra nella sua tridimensionalità fisica, percettibile, quando essa lo indossa. La tessitura del manto che Chthoniē deve vestire per diventar visibile, per trasformarsi in Γῆ, rappresenta la creazione della terra stessa, l'opera demiurgica, e l'albero alato l'ossatura della terra, l'albero del mondo⁵⁴, che alimenta con le proprie radici e contiene fra i suoi rami la vita universale⁵⁵. Questo arboscello è l'*axis*

⁴⁸ In questo senso vd. anche A. BLOMART, «Mithra et Porphyre. Quand sculpture et philosophie se rejoignent», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 211(1994), pp. 419-441.

⁴⁹ *Orph. fr.* 192 (KERN).

⁵⁰ *Orph. fr.* 26 (KERN) = Arist. *De gener. anim.* 734 a; vd. inoltre Plat. *Tim.* 78 b-d.

⁵¹ *De usu part.* 9, 4 (HELMREICH [Leipzig 1909], II, 10, 10).

⁵² In questo senso vanno le testimonianze di Clemente Alessandrino (*Strom.* 6, 35, 5) e Giuseppe Flavio (*Contra Ap.* 1, 14).

⁵³ 7 B 2 DIELS-KRANZ (I, p. 47) = Clem. Alex. *Strom.* 6, 53 (II, 459, 4).

⁵⁴ Cfr. DIELS-KRANZ I, p. 47 n. 17.

⁵⁵ Cfr. SIMONINI, p. 96 (n. 10).

mundi che un frammento del *Piritoo* (Περίθους), una perduta tragedia euripidea a sfondo cosmologico, non a caso dipinge nelle fattezze delle due Ἄρκτοι, le due costellazioni dell'*Ursa major* e dell'*Ursa minor*, due asterismi che forniti di ali e in perenne apparente rotazione vegliano il polo celeste = Atlante⁵⁶.

La Korē Persefone, tessitrice cosmica, intreccia al telaio di Atena un manto variegato con al centro la terra, intorno il cielo e le stelle, e il mare che abbraccia la terra⁵⁷. Secondo Proclo, che trascrive un'insegnamento orfico, la causa vivificante degli esseri individuali è una Ninfa: dalla sua dimora uranica ella tesse le cose celesti⁵⁸. Il Demiurgo platonico, più mite di quello gnostico, impone agli dèi di unire nella tessitura l'immortale al mortale⁵⁹: ciò significa, nell'esegesi procliana, che il compimento della vita universale sta nel filo, nella trama della vita mortale. È Korē, con il suo corteggio, a tessere nel cielo il διάκοσμος, l'«ordinamento», la disposizione dell'esistenza⁶⁰; nel manto cosmico essa ricama le imitazioni delle idee intelleggibili, la trama dell'esistere⁶¹.

Secondo la disciplina orfica⁶², c'è un nesso recondito, misterioso, fra l'umore generativo, lo σπέρμα, e il μίτος, il «filo della trama»⁶³, il filamento con cui le Moire tessono il divenire⁶⁴. Una relazione plasticamente testimoniata da un frammento vascolare del IV sec. a.C. proveniente dal Cabirio di Tebe⁶⁵.

Tessere è anche ordire il filo del destino: le Moire, dee lunari, sono le «filatrici»⁶⁶, le «schegge di Luna»⁶⁷; la Luna è infatti ritenuta da alcuni uno specchio che cambia di misura ogni singolo giorno, riflettendo una diversa quantità di luce⁶⁸. Secondo la teogonia orfica del Papiro di Derveni, la Moira, lembo noetico di Zeus, fila e fissa le cose presenti, passate e future, come devono nascere, esistere e perire. Tessere è intrecciare dei fili: fra essi quelli dell'ordito effigiano il principio immutabile, perenne e trascendente rispetto alla condizione umana, componente mutabile e contingente, del quale è figura la trama del tessuto. L'ordito è il filamento intelleggibile che lega l'Uno al molteplice, gli astri immutabili alla caducità del divenire. La trama è ciò che relaziona la molteplicità, ciò che regola e vincola il flusso di eventi nella pluralità degli universi sottoposti alla

⁵⁶ 88 B 18 DIELS-KRANZ = Clem. Alex. *Strom.* 5, 35 (II, 349, 18).

⁵⁷ Cfr. Nonn. *Dionys.* 6, 145-154; 41, 277-302; Claud. *De rap. Pros.* 1, 246-257; *Orph. fr.* 178-192 (KERN).

⁵⁸ *In Plat. Tim.* 3 (DIEHL, p. 223, 3).

⁵⁹ *Plat. Tim.* 41 d.

⁶⁰ Cfr. Procl. *In Plat. Crat.* 387 e (PASQUALI, p. 22).

⁶¹ Cfr. Damasc. *De princ.* 339.

⁶² *Orph. fr.* 33 (KERN).

⁶³ Cfr. Hom. *Il.* 23, 762.

⁶⁴ Cfr. Lyc. *Alex.* 584; Maneth. 1, 7 (KÖCHLY).

⁶⁵ Cfr. O. KERN, s.v. «Kabeiros und Kabeiroi», in *PWRE*, X/2, Stuttgart 1919, col. 1440.

⁶⁶ *Fr. mel adesp.* 1018 a (PAGE); *Ep. Gr.* 324, 5; 339, 5; 642, 6 (KAIBEL).

⁶⁷ *Orph. fr.* 33 (KERN).

⁶⁸ Vd. anche A. BORGHINI, «Gli ornamenti lunari di Afrodite», in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari*, 31 (1988), pp. 59-75.

legge del fato, della Moira. Un'evidenza che la fisica contemporanea ha riproposto in veste erudita nella cosiddetta «teoria delle stringhe» e nella «teoria M», secondo cui tutta la materia dell'universo sarebbe connessa in una immensa struttura, una membrana di energia; spiegazione «razionale» circa l'esistenza di una molteplicità di mondi paralleli, di un multiverso.

Il rivelarsi di un istante temporale, cioè l'apparire della vita ai nostri occhi, lo scorrere degli eventi così come li percepiamo somaticamente e fenomenicamente, è determinato dall'incontro di un filamento dell'ordito con quello della trama: ogni filo dell'ordito è quindi un flusso di esistenza, una scintilla divina che scorre verso il basso, individuata nella «realtà» di un possibile mondo, di un possibile divenire, dall'intreccio con il filo della trama⁶⁹.

La filatura degli universi è un motivo preponderante nella cultura indo-iranica. Una traccia profonda di questa percezione della realtà è nelle Upaniṣad. In esse il *brahman*, fondamento noetico del reale, è concepito quale «ordito e trama su cui sono tessuti i mondi»⁷⁰. Il tempo e il tutto sono legati in una fittissima trama intessuta nello spazio infinito⁷¹. Un sentire che è già vedico, laddove notte e giorno intrecciano una tela che sostiene il cielo⁷².

4. Magusei

Una cosmologia che transita in Occidente attraverso la mediazione iranica, arricchita da un'impronta sostanzialmente dualistica. Questi insegnamenti giungono infatti attraverso l'incontro dei Greci con una strana casta sacerdotale mazdea, i cosiddetti Magusei, i Magi ellenizzati o Magi delle colonie greche, cioè quei sacerdoti persiani che vivevano in Siria o in Anatolia ed erano a tutti gli effetti degli emigrati, forse degli esuli. Sottratti al controllo della chiesa ufficiale, lo zoroastrismo «ortodosso» (di epoca partica e sassanide), contaminati dall'incontro con nuovi culti, i Magusei persero presto anche l'ultimo contatto con la tradizione originaria, dimenticando la lingua dei testi sacri per apprendere l'aramaico, la *lingua franca* delle colonie⁷³.

Con il passare del tempo, i Magi della diaspora si allontanarono sempre più dai rigidi precetti dell'ortodossia zoroastriana, per vestire i panni dei saggi e degli astrologi che i Greci, affascinati dalla sapienza orientale, li invitavano a indossare. Nei territori di confine, nei *limites* al crocevia di Orienti in collisione, nacque il mito di un profeta che, sin dal nome, evocava quanto l'Occidente

⁶⁹ È l'esatto contrario di quello che affabula René Guénon ne *Le symbolisme de la croix*, Paris 1931, pp. 115-122.

⁷⁰ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3, 7, 2.

⁷¹ Cfr. *Muṇḍaka Upaniṣad* 2, 2, 5; *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3, 8, 4.

⁷² Cfr. *Atharvaveda* 10, 7, 42; *R̥gVeda* 4, 13, 4.

⁷³ Cfr. W.B. HENNING, *Il medioiranico* (E.Di.S.U. Napoli 2 – Dipartimento di Studi Asiatici – Istituto Universitario Orientale Napoli), trad. it. a cura di E. Filippone, Napoli 1996, pp. 15 ss. (ed. or. apparsa in E. SPULER (Hrsg.), *Handbuch der Orientalistik*, I/4.1, Leiden-Köln 1958, pp. 30 ss.).

cercava in lui: un uomo capace di incarnare le tradizioni degli antenati, un profeta conoscitore dei culti e delle teorie astrali di cui avevano fama di essere custodi i popoli levantini. I Magi divennero quindi la figurazione di un sapere arcaico e luminoso, l'immagine di un'attesa messianica che ha nella profezia del Saošyant il più significativo antecedente e punto di contatto con il mondo giudaico-cristiano.

Il più antico racconto zoroastriano sulla creazione è trascritto nel Bundahišn iranico (anche conosciuto come «Grande Bundahišn»). In esso è insegnato come l'ecumene sia ripartita in sette regioni, chiamate *kišwar* (< avestico *karšvar*), annodate con fili invisibili alla costellazione dell'Orsa maggiore (avestico Haptōiringa > pahlavi Haftōring)⁷⁴. Secondo le genti iraniche, questi continenti avrebbero tratto origine dalla prima pioggia⁷⁵, che bagnando la terra l'avrebbe suddivisa in sette parti:

*u-š Haftōring pad kustag ī abāxtar ānōh kū ka ēbgat andar dwārist, dušox būd, gumārd, az haft kišwar, az har kišwar-ē, band-ē awiš paywast ēstēd, winārdārīh <ī> kišwarān andar gumēzišn rāy, pad ān čim Haftōring xwānihēd*⁷⁶.

«[Ohrmazd] pose Haftōring (= *Ursa major*) in direzione del Nord, là dov'era l'Inferno quando l'Avversario penetrò [nella creazione]. Da ciascuna delle sette regioni fu stretto un nodo, affinché le regioni si trovassero legate ad essa durante il [periodo del] miscuglio. Per questo motivo è chiamata Haftōring [“dalle sette nervature”]»⁷⁷.

Secondo questo passo cosmogonico del *Bundahišn*, Ahriman irruppe nella creazione perforando la volta celeste da Nord, in corrispondenza dell'Orsa maggiore⁷⁸, lì dove sono legati i *kišwarān*, le sette regioni del cosmo, di cui solo quella centrale, chiamata X'aniraθa, grande come le restanti sei messe insieme, è abitata dall'uomo. È l'origine del «miscuglio», il *gumēzišn*, in cui l'Avversario contamina le creazioni ahuriche mescolando la tenebra alla luce, il male al bene. Ma il medio-persiano *abāxtar* non è solo il Nord quale direzione spaziale in cui si trova l'Orsa maggiore: la stessa parola designa infatti i «Pianeti»⁷⁹. Secondo la cosmologia iranica i cieli sono il campo di

⁷⁴ Cfr. A. PANAINO, *Tessere il cielo* (Serie Orientale Roma, LXXIX), IsIAO, Roma 1998, p. 71.

⁷⁵ Cfr. *Bundahišn* 8, 1.

⁷⁶ *Bundahišn* 2, 7 (testo T.D. ANKLESARIA, *The Būndahishn* [TD2], p. 27, 11-14; H.P. ANKLESARIA, *The Bondahesh. Being a Facsimile Edition of the TD Manuscript I* [Iranian Culture Foundation, 88], Teheran 1970 [TD1], p. 24, 10-14; cfr. B.T. ANKLESARIA, *Zand-Ākāsīh. Iranian or Greater Bundahišn*, Bombay 1956, p. 33; W.B. HENNING, «An Astronomical Chapter of the Bundahishn», in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1942, p. 232 = *Selected Papers*, Vol. II [Acta Iranica 15 – Hommages et Opera Minora, 6], Leiden-Téhéran-Liège 1977, p. 98).

⁷⁷ Cfr. PANAINO, *Tessere il cielo*, p.71.

⁷⁸ Negli scritti manichei, sopravvissuti in arabo nei testi degli eresiologi islamici, l'asterismo *al-jadyun* è il «Capricorno», la costellazione che proviene «dai regni della Stella polare» (an-Nadīm 335, 31); il Capricorno è la costellazione in cui cade il Solstizio invernale; plausibile quindi la sua natura «infera»; cfr. F. DE BLOIS-N. SIMS-WILLIAMS (eds.), *Dictionary of Manichaean Texts*, Vol. II: *Texts from Iraq and Iran*, Turnhout 2006, p. 36 a-b. Da aggiungere inoltre, che nella Roma antica la fine di un tiranno (Giulio Cesare) collimò con le aspettative di un rinnovamento, il ritorno di un mondo aureo che avrà le fattezze di un monarca (Ottaviano *Augustus*) nato, non a caso, sotto gli auspici del Capricorno (*Sol invictus*).

⁷⁹ Cfr. D.N. MACKENZIE, *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford University Press, London 1971, p. 2.

battaglia di una lunga guerra combattuta fra astri buoni (le stelle fisse e le costellazioni non eclitticali) e astri cattivi (le stelle «mescolate» e quelle «erranti», cioè i pianeti). Il passo del *Bundahišn* può quindi essere tradotto anche così:

«[Ohrmazd] collocò Haftōring (= *Ursa major*) in prossimità del Pianeta, là dov'era l'Inferno quando l'Avversario penetrò [nella creazione]. Da ciascuna delle sette regioni fu stretto un nodo, affinché le regioni si trovassero legate ad essa durante il [periodo del] miscuglio. Per questo motivo è chiamata Haftōring [“dalle sette nervature”]».

I testi zoroastriani non considerano il Sole e la Luna pianeti, ma astri creati direttamente da Ahura Mazdā ed elevati al rango di guida delle Costellazioni⁸⁰. Essi fanno parte dei tre «passi» (Stelle fisse, Luna, Sole) che nell'escatologia iranica conducono verso il *garō.dāmāna*, il Paradiso⁸¹. Nella più antica cosmografia iranica, i Dodici Segni dello Zodiaco e le altre stelle e costellazioni sono schierati per contrastare l'attacco demonico dei Pianeti⁸². Quattro astri custodiscono i quadranti della volta celeste agli ordini della Stella Polare (*Bundahišn* 5, 4)⁸³, secondo questo schema⁸⁴:

Nord = Haftōring (*Ursa Major*)

Est = Tištar (*Sirius*)

Medium coeli = Mēx ī Gāh (*Polaris*)

Sud = Sadwēs (*Piscis australis*, Fomalhaut)

Ovest = Wanand (*Vega*)

La dottrina, testimoniata da un testo tardo come il *Bundahišn*, trascrive una memoria indoiranica⁸⁵ molto antica. La cultura ellenistica, al contrario, considera Sole e Luna pianeti, e fa del Sole, addirittura, il centro propulsore del sistema planetario «caldaico», ignorando perciò qualsiasi contrasto fra il Sole, la Luna e gli altri pianeti.

Invisibili lacci legano i *kišwarān* alle stelle dell'Orsa maggiore, lì dove si trova il foro, il passaggio attraverso il quale Ahriman è penetrato nella creazione, contaminandola. Questo salto dimensionale si è compiuto agli albori del settimo millennio, il millennio in cui si realizza l'abominevole *gumēzišn*, il «miscuglio» tra tenebra e luce⁸⁶. Nella cosmologia dei testi pahlavi

⁸⁰ *Bundahišn* 2, 1-2 (T.D. ANKLESARIA, *The Būdahishn* [TD2], p. 5, 11-12).

⁸¹ Cfr. A. PANAINO, «Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background», in R. GYSELEN (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux* (Res Orientales, VII), Bures-sur-Yvette 1995, p. 206.

⁸² Cfr. *Bundahišn* 5, 4; C.J. BRUNNER, s.v. «Astrology and Astronomy II. In the Sasanian Period», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London-New York 1989, pp. 865 b-866 a.

⁸³ Cfr. inoltre J. DE MENASCE O.P., *Une apologétique mazdénne du IX^e siècle: Škand-gumānīk vičār. La solution décisive des doutes* (Collectanea Friburgensia, Nouvelle Série/Fasc. 30), Fribourg en Suisse 1945, pp. 45-49.

⁸⁴ Vd. ancora PANAINO, *Tessere il cielo*, p. 72.

⁸⁵ Cfr. J. FILLIOZAT, «Notes d'astronomie ancienne de l'Iran et de l'Indie (I, II et III)», in *Journal Asiatique*, 250 (1962), pp. 337 ss.

⁸⁶ Cfr. D.N. MACKENZIE, s.v. «Gumēzišn», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York 2002, pp. 398 b-399 b.

(*Bundahišn* e *Zādspram*), la generazione del mondo è descritta secondo i parametri di un «Grande Anno» di 12.000 anni, suddiviso in quattro periodi di 3.000 anni ciascuno, logica conseguenza dell'incontro tra religione iranica e cultura babilonese⁸⁷, per il tramite di quella che è considerata una specie di «eresia» zoroastriana, cioè lo zurvanismo⁸⁸.

La funzione di Haftōring è quella di contrastare l'attacco ahrimanico, contrapponendosi al Pianeta, cioè Kēwān (Saturno), che è la dimora «infernale» (*dušox*) cui si deve il sorgere del «miscuglio» all'alba del settimo millennio⁸⁹. Con l'irrompere di Ahriman nella creazione, le sfere celesti si mettono in movimento per chiudere, sigillare il foro da cui è penetrato. L'universo è ora fatalmente contaminato: periscono tutte le creature ahuriche, ultima tra le quali l'Uomo primigenio Gayōmart, la cui morte a 30 anni⁹⁰ è la conseguenza della nefasta congiunzione astrale che vede il malvagio Saturno = Kēwān esaltato nel segno della Bilancia e Giove = Ohrmazd in caduta nel segno del Capricorno⁹¹.

5. Ricordi

Vien da pensare al citato frammento del *Piritoo* di Euripide, alla sua essenza e forse origine così poco greche:

... ἀκάμας τε χρόνος περὶ γ' ἀενάω
ρέύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων
αὐτὸς ἑαυτὸν, διδυμοὶ τ' ἄρκτοι
ταῖς ὠκυπλάνοισι πτερύγων ῥιπαῖς
τὸν Ἀτλάντειον τηροῦσι πόλον⁹².

«... Il tempo, mai sazio, scorre eternamente colmo,
fluisce rigenerando se stesso, le Orse appaiate,
in un fremere d'ali, veloci si muovono vegliando
il Polo Atlante.»

La natura dei *kišwarān* implica, nel cosmo iranico, una qualche molteplicità di livelli esistentivi paralleli alla percezione ordinaria, sette dimensioni parallele legate alle stelle dell'Orsa maggiore. C'è quindi una interdipendenza fra le creazioni che popolano questi mondi. Una pluralità che il mito dualistico interpreta come una dialettica tra forze antagoniste.

⁸⁷ Cfr. GH. GNOLI, s.v. «Babylonian Influences on Iran», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, pp. 334 a-336 b.

⁸⁸ Fondamentale a riguardo il cit. ZAEHNER, *Zurvān*; vd. inoltre G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung* (UUÅ 1938: 6), Uppsala 1938, pp. 274-308.

⁸⁹ Cfr. A. PANAINO (with a contribution of D. Pingree), «Saturn, the Lord of the Seventh Millennium», in *East and West*, 46 (1996), pp. 235-250.

⁹⁰ Cfr. *Bundahišn* 4, 25.

⁹¹ Per questo cfr. E.G. RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana*, Milano 2001, pp. 80; 123 ss.

⁹² *TrGF* 1, 594 (NAUCK, p. 549); cfr. Schol. Ar. Av. 179 (Suida s.v. πόλος).

L'epopea neopersiana ricicla una moltitudine di questi temi. Pensiamo alle avventure dell'Orlando persiano Rostam, narrate in quel capolavoro poetico che è lo *Šāh-nāma*. Con indosso un'armatura forgiata nella stessa sostanza degli astri, recante la potenza della tigre (*babr-e bayān*), Rostam combatte il demone Akvān (< pahlavi Akōman < avestico Aka-manah-, la «mente malvagia», il cattivo pensiero)⁹³. È una delle tante creature nocive che il valoroso guerriero sopprime.

A cavallo del fedele destriero Rakš, Rostam bracca Akvān per tre giorni e tre notti⁹⁴; alla fine, stremato, si accascia e cade in un profondo sonno ristoratore. Akvān, che ha assunto le sembianze di un grosso e forzuto onagro dal pelo giallo e con una banda nera che va dalla coda alla criniera, osserva l'eroe da lontano. Notato il suo stato di torpore, si avvicina; svelle la terra su cui poggia il corpo di Rostam sollevando vittorioso la zolla verso il cielo. Akvān chiede poi all'eroe se preferisca essere precipitato dalla cima di un monte oppure essere scagliato in mare. Rostam intuisce l'inganno e sceglie il monte: capisce infatti che il *dīv* farà l'esatto contrario di quello che lui dirà.

Così avviene e Rostam si trova presto a galleggiare in mare. Ma è il danno minore; egli nuotando guadagna presto la riva e rimonta in sella al fedele destriero. Questa volta non c'è scampo per Akvān, ora ritornato ad assumere le mostruose fattezze originarie: un corpo deforme sovrastato da una testa di elefante infoltita da una lunga chioma, la bocca è ricoperta di zanne, gli occhi sono blu, le labbra nere. Rostam lo insegue senza tregua. Alla fine lo incappa col laccio, stringe violentemente la corda e lo decapita⁹⁵.

La fisionomia elefantina, così inusuale in Iran, richiama immediatamente una figura chiave del pantheon hindu, cioè Gaṇeśa. La caccia al demone Akvān è un mito astrale che sembra richiamare e riciclare moduli espressivi indici (= Kūrmā avātara). Ci riferiamo al cosiddetto mito dell'«Oceano frullato», nel quale trovano sia l'elefante bianco⁹⁶, che in seguito diventerà Gaṇeśa, sia il cavallo bianco (mutato in onagro).

⁹³ Cfr. E. NÖLDEKE, *Das iranische Nationalepos*, Berlin-Leipzig 1920, p. 10 n. 7.

⁹⁴ Per quanto segue vd. DJ. KHALEGI-MOTLAGH, s.v. «Akvān-e Dīv», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, London 1985, p. 740 a-b.

⁹⁵ Circostanza abbastanza inusuale, in genere i prodi dell'epica persiana abbattono gli avversari ahrimanici brandendo il *gorz* (< medio-persiano *warz* < avestico *vazra-*), la mazza impugnata da Miθra (*Yašt* 10, 132) e da Kərəsāspa (*Yasna* 9, 10); cfr. J. DOOSTKHAH, s.v. «GORZ», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York 2002, p. 50 a.

⁹⁶ Di riflesso, questo spiega anche l'iconografia elefantina di Alessandro Magno; cfr. L. BONOLDI, «*Exuviae Alexandri*: slittamenti del significato allegorico della spoglia elefantina», in *Engramma*, 44: ottobre-novembre (2005) = www.egramma.it/engramma_v4/rivista/saggio/44/044_exuviaeelephantis.htm/.

Rostam, figlio di Zāl, il pargolo rapito dalla Fenice iranica⁹⁷ che in realtà è Zurwān, il dio del tempo⁹⁸, insegue l'onagro demonico per tre giorni e tre notti (3 + 3 = 6). Con ciò ci si riferisce alla nascita del tempo storico, alla fatidica aurora del settimo millennio, il millennio del «miscuglio», del *gumēzišn*. S'è detto, in Iran, il ciclo cosmico è suddiviso in quattro parti di tre millenni ciascuna, per un totale di 12.000 anni: i primi sei millenni vedono il sorgere del cosmo e della buona creazione, ma il tempo storico, il divenire, nasce solo allo scoccare del settimo millennio, quando la creazione è attaccata da Ahriman e lo spazio si trasforma in tempo.

Il vestimento, la corazza di Rostam, è un abito celeste, Akvān non può toccarla, perché gli influssi celesti lo neutralizzerebbero. Nella descrizione teriomorfica di Akvān emergono dei tratti comuni alla rappresentazione ellenistica di Αἰών, il latino *Saturnus*, il Tempo che dissolve e consuma⁹⁹. *Saturnus* è il vecchio Αἰών, così come lo dipingono Nonno di Panopoli¹⁰⁰ e Claudiano¹⁰¹: ogni anno il suo corpo invecchia d'inverno e ridiventa giovane in primavera¹⁰²; plasticamente egli è un essere zoomorfo in continuo cangiamento con il mutare delle stagioni, il suo capo passa dalle fattezze di serpente (freddo), a quelle di leone (caldo), mentre nel rigore, nella furia degli elementi ha la bocca ricoperta dalle zanne di un cinghiale¹⁰³.

Ma le ascendenze più logiche per entrambe le iconografie sono forse più a oriente. In India il terzo *Avatāra* di Viṣṇu ha le sembianze del Cinghiale Varaha. Il mito narra che al tempo in cui il demone Hiranyakṣa teneva prigioniera la dea Pṛthivī, la terra era completamente sommersa dalle acque. Nelle fattezze del cinghiale e dopo un lungo combattimento, il dio Viṣṇu riesce ad avere la meglio sul demone. Si immerge nelle profondità, svelle la terra riportandola in superficie, la plasma

⁹⁷ Cfr. A. S. SHAHBAZI, s.v. «Zāl», apparso nella versione elettronica di YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (www.iranica.com/newsite/articles/ot_grp5/ot_zal_20040219.htm).

⁹⁸ Cfr. G. SCARCIA, «Sulla religione di Zābul», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 15 (1965), pp. 119-165; vd. inoltre la trad. di Gianroberto Scarcia del *Tarix-e Sistān* in G. SCARCIA-A.M. PIEMONTESE (cur.), *Poesia d'amore turca e persiana*, Milano 1973, pp. 50-56.

⁹⁹ Molto materiale iconografico è raccolto da D. LEVI, «Aion», in *Hesperia*, 13 (1944), pp. 269-314; si vd. inoltre G. ZUNTZ, «Αἰών im Römerreich: die archäologischen Zeugnisse» (Abhandl. Heidelb. Akad. Wiss., 1991, 3), Heidelberg 1991.

¹⁰⁰ *Dionys.* 7, 24-25; 41-44; 41, 179-182; vd. anche F. CUMONT, «Réponse à un article de H.J. Rose», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 105 (1932), pp. 102-103.

¹⁰¹ *De consul. Stilich.* 2, 433-440 (PLATNAUER, II, pp. 34-35).

¹⁰² In questa dimensione simbolica non stupisce che il geronticidio, cioè l'eliminazione dei vecchi ultrasettantenni (quindi non produttivi e ritenuti un peso inutile), presente in una sensibile area della cultura antica (in particolare nell'antica Sardegna, dov'è persistita sino a tempi abbastanza recenti), venisse interpretato come oblazione rituale a Saturno, immagine sacrificale del rinnovamento ciclico del Tempo, di Αἰών; cfr. O. PINNA, *Riti funebri in Sardegna*, Sassari 1921, pp. 12 ss.

¹⁰³ Si vd. inoltre M.J. VERMASEREN, «A Magical Time God», in J.R. HINNELLS (ed.), *Mithraic Studies*, I, Manchester 1975, pp. 451 ss.; G. ZUNTZ, «Aion Plutonium», in *Hermes*, 116 (1988), pp. 291-303; ID., «Αἰών. Gott des Römerreiches» (Abhandl. Heidelb. Akad. Wiss., 1989, 2), Heidelberg 1989; L. FOUCHER, «Αἰών, le Temps absolu», in *Latomus*, 55(1996), pp. 5-30; C. TAVELLA, «Aion e l'iconografia bizantina dei mesi», in *Patavium*, 4(1996), pp.111-139.

dando forma ai continenti e alle montagne: un atto cosmogonico che è l'inizio di un nuovo κύκλος, di un nuovo *kalpa*.

Nelle fattezze di onagro, Akvān è giallo con una striatura nera che va dalla criniera alla coda. Il dīv è giallo come Aži Zairita, il «Drago giallo» o «Drago cornuto» (Aži Srvara), il drago avestico¹⁰⁴ combattuto da Kərəsāspa (pahlavi Kirsāsp > neopersiano Garšāsp), il guerriero che nell'epica iranica sgomina una torma di creature mostruose. Aži Zairita è un Drago cornuto, ghiotto di cavalli (*aspō.gar-*) e di uomini (*nərə.gar-*), con occhi e orecchie giganteschi, nonché immensi denti, con cui trafigge i malcapitati che finiscono sotto le sue fauci¹⁰⁵.

Akvān è forse una metamorfosi del Drago giallo, ma il neopersiano *zār*, «giallo, aureo», designa anche la canizie della vecchiaia: così, nello *Šāh-nāmāh* di Firdusi, il padre di Rostam, Zāl, è il vegliardo *Zāl-e zār*, il «Vecchio canuto» che nasce con il capo ricoperto da una folta chioma bianca come la neve¹⁰⁶, persistenza di quel Tempo, *Zurwān*¹⁰⁷, versione iranica dell'Αἰών ellenistico. La caccia al demone è quindi la caccia al κύκλος, afferrato, decapitato, rinnovato nella sua originaria dimensione siderale.

Alle origini, i miti sono leggende astrali: le vicissitudini di dèi ed eroi si sviluppano nel cosmogramma primordiale che è la volta celeste, il primo libro su cui l'uomo ha trascritto le angosce e le speranze di ricongiungersi a un anteriore spazio incontaminato.

¹⁰⁴ Cfr. P.O. SKJÆRVØ, s.v. «Aždahā I. In Old and Middle Iranian», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, p. 193 a.

¹⁰⁵ Cfr. *Yasna* 9, 1; 30; *Yast* 19, 40.

¹⁰⁶ Cfr. G. SCARCIA, «Kuh-e Khwāgè: forme attuali del mahdismo iranico», in *Oriente Moderno*, 53 (1973), pp. 755-764; ID., «Zurvanismo subcaucasico», in AA.VV., *Zurvan e Muḥammad. Comunicazioni iranistiche e islamistiche presentate al Primo Simposio Internazionale di Cultura Transcaucasica* (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università di Venezia Ca' Foscari), Venezia 1979, p. 19; ID., «I Magi afghanizzati», in GH. GNOLI-L. LANCIOTTI (cur.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata* (Serie Orientale Roma, LVI, 3), IsMEO, Roma 1988, pp. 1295-1304.

¹⁰⁷ Cfr. S. WIKANDER, «Sur le fonds commun indo-iranien des epopées de la Perse et de l'Indie», in *La Nouvelle Clio*, 2 (1950), pp. 324-326.