

pubblicato in AA.VV., "ANTINOO" *La bellezza della diversità / la diversità nella bellezza*,  
Raconigi (Cuneo) 2013, pp. 94-109

Ezio Albrile

## **Il potere nella diversità: i Magi evangelici**

### **I. ORIGINI**

I Magi iranici sono descritti da Erodoto come una tribù meda (1, 101) e come specialisti del sacro, esperti della ritualità religiosa al servizio innanzitutto della casata imperiale achemenide. La loro presenza appare indispensabile per le libagioni (7, 43, 2) e per i sacrifici (7, 113–114; 191) e, secondo altre fonti, sono loro a celebrare la cerimonia di iniziazione al trono del sovrano (Plutarco, *Artaserse* 3,1–2). Inoltre sempre ai *Magoi* è attribuito l'incarico di salmodiare delle teogonie (1, 132, 3), ovvero di recitare i testi sacri, cioè qualcosa di simile agli *Yašt*, gli inni avestici, ma anche di praticare l'esposizione dei cadaveri e di uccidere gli animali ritenuti nocivi (1, 140). Tutte circostanze che sono in sintonia con alcune nozioni essenziali della tradizione religiosa mazdea, e anche propriamente zoroastriana, sulle quali si diffonde anche Senofonte nella *Ciropedia* (8, 1, 23), affermando che i *Magoi* cantano inni al Sole nascente (8, 1, 23; 3, 11) e scelgono gli dèi a cui offrire il sacrificio, secondo la consuetudine indo-iranica per

cui, all'inizio del rito, si apre una parte introduttiva in cui vengono elencate proprio le divinità invitate alla cerimonia e quelle che ne saranno, invece, escluse, come specificamente avviene nel caso dei *daēva-* nello *yasna*, il rituale sacrificale avestico. Nella descrizione di Erodoto (7, 43) non appena Serse raggiunge il fiume Scamandro, i Magi al suo seguito avrebbero offerto «libagioni» agli «eroi» (*choas de hoi magoi toisi herōsi echeanto*). Questi *herōes* non sono altro che gli *artāvan-* dei Persiani, ossia gli *artaioi*, come ancora lo stesso Erodoto precisa (7, 61, 2), i guerrieri dei quali erano venerate le *fravaši-*, le anime immortali.

Nell'Iran preislamico con il termine *magu-* si designava una gerarchia sacerdotale di notevole rilevanza nella vita religiosa; il nome *magu-*, verisimilmente di origine meda, è chiaramente attestato nelle iscrizioni achemenidi in antico-persiano: *ma-gu-šú* nella versione babilonese, *ma-ku-iš* in quella elamica. La parola passa all'aramaico *magūšā* (pl. *magūšaia*), da cui la tarda e posteriore denominazione di *Magousaioi*, i «Magi ellenizzati» di Cumont. Prima, però, il termine *magu-* aveva dato origine al prestito greco *magos* e successivamente a quello latino *magus*.

Il prestigio di questa cerchia sacerdotale sarebbe col tempo accresciuto, al punto che, nelle fonti classiche, lo stesso Zoroastro sarà considerato un «mago». Per di più il pahlavi *mowbed* (< avestico *\*magu-pati-*, «signore dei *magu-*») connoterà parte del clero zoroastriano in epoca sassanide, al cui vertice ci sarà un *mowbedān mowbed*, un «mago dei magi», ovvero un *archimagos*. Sappiamo, invece, che il termine *magu-* non è mai attestato nelle fonti avestiche, fatta eccezione per un passo di interpretazione controversa, ove ricorre il composto *moyu.t\_biš-*, probabilmente «nemico dei *magu-*».

È nota l'accezione positiva del termine nelle fonti greche, tanto nel platonico *Alcibiade maggiore* (121e-122a), quanto nei frammenti sopravvissuti del trattato *Magikos* di Aristotele. Nell'*Alcibiade* si afferma che i dinasti persiani venivano educati da quattro saggi, scelti tra i più valenti dell'impero, e si aggiunge

che il più sapiente istruiva il futuro sovrano nella *mageia* di Zoroastro figlio di Horomazes – ossia nella «cura degli dèi» (*theōn therapeia*) – e nell’arte di regnare. Secondo il frammento del *Magikos* aristotelico, pervenutoci attraverso Diogene Laerzio, l’autetica *mageia*, specifica dei *Magoi*, è da intendersi come una cosmologia e un rituale veri e propri, in antitesi con la *goēteutikē mageia*, la «magia incantatrice», l’arte del sortilegio.

Sicuramente negativo è invece il giudizio che Platone formula sui *Magoi* nella *Repubblica*, in un passo in cui se ne parla come di «nefasti creatori di tiranni» (572e) anelanti al controllo della gioventù. Tratto spiegabile con la fama di manipolatori e intriganti che gli adepti di un certo clero mazdeo ebbero in Occidente, sin dall’antichità achemenide. Il riferimento immediato è alle vicende narrate da Dario I nell’iscrizione trilingue di Bīsūtūn a proposito del Mago «medo» Gaumāta, il falso Smerdi di Erodoto. Gaumāta vi è descritto come una sorta di cinico criminale, che usurpa il potere grazie alla propria somiglianza con il fratello minore di Cambise, Bardiya, eliminando quanti potrebbero riconoscerlo.

## II. INTERFERENZE

Ma la fama dei Magi iranici è diffusa in Occidente soprattutto nel contatto con il cristianesimo:

«Nato Gesù in Betlemme di Giudea al tempo del re Erode, dei Magi giunsero dall’Oriente a Gerusalemme dicendo: “Dov’è il neonato re dei Giudei? Abbiamo visto infatti la sua Stella in Oriente e siamo venuti per adorarlo”».

Sono le parole con cui il *Vangelo di Matteo* (2, 1-12) introduce l’episodio dei Magi. Ben presto diverrà uno dei motivi più celebrati della letteratura e dell’arte del cristianesimo antico, medievale e moderno, fino a costituire, soprattutto a Roma, il tema centrale dell’Epifania, la manifestazione di Dio nel Gesù bambino. Tutti conosciamo il resto del racconto dell’Evangelista: il cammino indicato dalla stella; il dono dell’oro, dell’incenso e della mirra; l’inganno ordito da

Erode è fallito per il sogno che spinse i Magi a ripartire per il loro paese senza render conto al sovrano di dove avessero visitato il bambino Gesù.

L'Adorazione dei Magi fu motivo ricorrente dell'iconografia bizantina nel ciclo della Natività, di cui sono buoni esempi, tra i molti altri, i mosaici dell'arco trionfale di Santa Maria Maggiore a Roma o quelli ravennati di Sant'Apollinare Nuovo. Essa, in realtà, fu illustrata in opere d'arte, a volte splendide, dalle pitture e sculture paleocristiane al pulpito del Battistero di Pisa, di Nicola Pisano, dai dipinti di Lorenzo Monaco, Gentile da Fabriano e Sandro Botticelli alla Galleria degli Uffizi, a quello di Hieronymus Bosch al Museo del Prado. Fra queste, le più eloquenti sull'identità dei Magi sono le più antiche, che li rappresentano in un caratteristico costume persiano (berretto frigio, pantaloni lunghi, i doni custoditi in scrigni o piatti di foglia sasanide), non discostandosi in ciò da alcune raffigurazioni in dipinti catacombali. Il numero di tre Baldassarre, Melchiorre e Gaspare, è un probabile riflesso dei tre doni. Matteo parla solo di «Magi» e non di «Re».

I Magi sono noti nel *Vangelo di Matteo* e in una serie di fonti che testimoniano la diffusione del verbo cristiano nel mondo aramaico. Esse rimandano a una cultura religiosa, verosimilmente iranica, con cui la comunità giudaica aveva da tempo strette relazioni culturali. Una cultura che attendeva autonomamente la venuta di un «Salvatore del mondo» e si contrapponeva, peraltro, al potere di Roma. I *Magoi* che ungevano i sovrani achemenidi, erano venuti a «ungere» con gli unguenti sacri il nuovo re del mondo. Essi inoltre appaiono quali interpreti dei moti degli astri, ma la loro sapienza, per quanto pagana, non viene guardata con disprezzo e certamente i suoi detentori non sono stregoni. L'opera dei Magi, forse nota attraverso una *aggadah* (un racconto tradizionale ebraico) letta e interpretata nella cerchia familiare di Gesù, sarà recepita in modo estremamente positivo dalla fonte neotestamentaria, e da lì confluirà in tutta la cultura cristiana di lingua aramaica, cioè siriana.

Una fra le tante testimonianze medievali di questa interferenza, sta nella basilica romanica di Sant'Ambrogio a Milano. Tra le vestigia figurative più antiche,

un posto di rilievo è certamente tenuto dall'ambone di Guglielmo, importante insieme scultoreo databile tra la fine del XII e i primi anni del XIII secolo. Nella parte inferiore del pulpito è conservato un grande sarcofago paleocristiano di notevole interesse iconologico. Osservando i numerosi soggetti eccezionalmente scolpiti su tutti i lati, la nostra attenzione cade sul coperchio che presenta, in sequenza da sinistra verso destra, la scena di Nabucodonosor nell'atto di richiedere l'adorazione del proprio busto issato su di una colonna, i tre Magi in abiti persiani (non ancora differenziati nelle tre età) che avvistano la Stella (fig. 1) e, infine, gli stessi in adorazione di Gesù bambino che li benedice (fig. 2). L'infante è seduto in grembo alla Madonna, a sua volta assisa su di una roccia. Guardando attentamente la scena dell'adorazione (in parte mutila) notiamo che solo due dei tre Magi portano i doni consueti (incenso, mirra), il primo di essi, tradizionalmente riconosciuto in Melchiorre, non reca l'oro, bensì un oggetto circolare, un anello (fig. 3).

Si tratta probabilmente di una metafora legata al dominio sul tutto, sul tempo infinito, sull'*Aiōn*, il «Tempo trascendente e assoluto», eternità immobile e una per Platone (*Tim.* 37d), contrapposto a Chronos, il Tempo empirico in movimento continuo, che ne è l'immagine; principio immobile e immutabile, «immortale e divino» (*athanatos kai theios*), «qualità stessa del Cielo» per Aristotele (*De cael.* 1, 9, 279a, 22 ss.; 2, 1, 283b, 26 ss.), in opposizione al tempo come principio del movimento e della mutazione. E ciò in ragione del *kyklos*, di quell'anello in mano al primo Re Mago. Vediamo come.

Platone si diffonde dettagliatamente su un sofisticato meccanismo cosmico celebrato anche nei versi del vate e astromante Manilio, contemporaneo di Augusto: *Quippe etiam mundi faciem sedesque movebit / Sidereas, caelumque novum versabit in orbem* (*Astr.* I, 4, 267-268). L'universo è sferico e il Demiurgo lo mantiene in movimento come in un anello.

La parola latina *anulus* «anello» è il diminutivo di *anus* «cerchio», legato etimologicamente ad *annus* «anno», ma anche «periodo, stagione». *Anulus* traduce

il greco *kyklos* «cerchio, anello», inteso come circonferenza dello Zodiaco, nel duplice significato di volta del cielo (Herod. 1, 131, 2; Hom. *Hymn.* 8, 6) e di succedersi di mesi e stagioni (Eur. *Or.* 1645), sinonimo di *Aiōn*, il tempo nella sua estensione e durata infiniti. Quindi la relazione tra *anulus* e *annus* sembra modellata su fonti greche.

Svariati testi ai confini fra latinità ed ellenismo fanno riferimento alla «ruota dell'anno» (Sen. *Herc. fur.* 178-180; Philostr. *Im.* 2, 34; Macr. *Sat.* 1, 21, 13). La relazione tra il Tempo eterno = *Aiōn* e *Annus* è stabilita nelle celebrazioni che a Roma si tenevano per l'assunzione del consolato (Claud. *Carm.* 1, 266-274). Una riprova che è il Tempo eterno a governare lo Zodiaco è data dal confronto con la figurazione medievale di Cristo entro la mandorla di luce: evidente la trasformazione dell'ellisse zodiacale, immagine del percorso astrale del Sole, nell'alone di luce soprannaturale che circonda il Cristo *Dominus lucis*. L'idea è quella del Cristo come vera luce e Sole spirituale (*Sol Iustitiae*): così ad esempio nella scena della resurrezione (Firm. *Err.* 24, 4) e in quella della trasfigurazione, dove lo splendore di Cristo viene assimilato a quello del Sole (Aug. *Serm.* 78 [PL 38, 490]).

A partire dal I sec. d.C. nelle figurazioni e nei rilievi scultorei lo Zodiaco spesso è rappresentato come un anello che incornicia una scena, esso è suddiviso in tanti riquadri che racchiudono i singoli «animaletti». Infatti la parola «Zodiaco», *Zōdiakos*, è derivata da *zōdion*, diminutivo di *zōon* «animale, essere vivente»; *zōdion* significa letteralmente «animaletto», ma anche «figurina che rappresenta un animaletto». Quindi *Zōdiakos*, cui si sottintende *kyklos*, «cerchio, ruota», sarebbe il «circolo delle figure animali», con esplicito riferimento a quelle costellazioni la cui forma suggerisce l'immagine di un animale e che nel contesto dello Zodiaco sono da ritenersi la maggioranza. La composizione a forma d'anello infine si prestava particolarmente a interpretazioni simboliche e religiose, perché attraverso lo Zodiaco si faceva riferimento alle orbite dei Pianeti (comprensivi di Sole e Luna) e in genere a tutti i fenomeni legati alla sfera celeste.

La conferma si trova nei Papiri Magici Greci, dov'è menzionato un anello magico che arreca potere, successo, fortuna, sul quale sono incise le immagini di un serpente che inghiotte la propria coda, cioè l'Ouroboros, e del Sole splendente. Il dio a cui il mago rivolge la propria invocazione è collegato con *Aiōn*, il mago stesso si autodefinisce *Phoinix*, «Fenice». Animale palingenetico, morente e risorgente a nuova vita, come *Aiōn*.

Infatti lo Zodiaco si accompagna spesso alla figura di *Aiōn* posto al centro dell'anello zodiacale. Si vedano il mosaico alla «Casa di *Aiōn*» in Antiochia (arco), un aureo di Adriano (anello), alcune monete dal II sec. d. C. sino alle raffigurazioni di Costantino o un mosaico di Ostia, in cui sull'anello zodiacale sfilano le Ore. Che in ognuno di questi casi si tratti dello Zodiaco è dimostrato da altri manufatti, come il mosaico proveniente dal *Mithraeum* di Sentino (Sassoferrato, Ancona, ora nella gipsoteca del Museo archeologico di Monaco) dove *Aiōn* sta all'interno di un anello con 12 figure, in parte erroneamente integrate; e il mosaico di Haidra (Tunisi, Museo del Bardo) datato tra la seconda metà del III o l'inizio del IV sec. d.C., sul cui anello zodiacale si possono riconoscere le immagini dell'Ariete, del Toro, dei Gemelli e del Cancro; o ancora la patera d'argento di Parabiago (Milano, Museo archeologico) datata tra il II e il IV sec. d.C.. Il motivo dello Zodiaco a forma di arco, di cerchio o di anello, fu raffigurato anche su oggetti d'uso comune e sulle vesti, per simboleggiare il rapporto tra colui che li portava sulla sua persona e il cosmo.

### **III. TEMPO E POTERE**

Un testo latino, l'*Opus imperfectum in Matthaëum*, erroneamente attribuito a Giovanni Crisostomo (*In Matth. hom.* II [PG 56, 637-638]), ma verosimilmente scritto da un vescovo in odore di eresia ariana, il goto Massimino, parla di un *Liber apocryphus nomine Seth* nel quale si narrava dei Magi e della Stella attesa, segno della nascita del Gran Re del mondo. Ogni anno, dopo la trebbiatura (*post messem trituratoriam*), dodici Magi salivano sul *Mons Victorialis*, il «Monte delle

Vittorie», dove si trovava una caverna circondata da alberi lussureggianti. Qui, dopo essersi purificati a una fonte d'acqua, pregavano e onorano Dio in silenzio per tre giorni. Trascorsi molti anni, durante i quali il rito venne celebrato ininterrottamente, una Stella appare sul Monte. Questo astro splendente assunse le forme di un fanciullo sovrastato da una croce, il quale comandò ai Magi di recarsi a Betlemme.

A sua volta l'*Opus imperfectum in Matthaeum* è la trascrizione di testi più antichi scritti in siriano (l'aramaico di Edessa), di cui il più importante è la *Cronaca di Zuqnīn*. Fra le differenze rispetto al testo dell'*Opus*, scendendo dal «Monte delle Vittorie» (siriano *Tūr neṣḥānē*), i Magi della *Cronaca di Zuqnīn* parlano della visione della Stella e scoprono che in essa ognuno ha visto una cosa diversa e che ognuna riflette momenti diversi della vita del Salvatore: dal Bambino al Crocefisso, la discesa agli inferi e la resurrezione, sino alla gloria in Paradiso. Questa e altre tradizioni confluiscono ne *Il Milione* (cap. 30) di Marco Polo (1254-1324). Giunto in Persia, nella città in cui si venerano i fuochi sacri, Marco apprende una storia sui Tre Re Magi, sui tre doni (oro, incenso e mirra) e su come Gesù apparve loro in tre diverse forme, corrispondenti all'età di ognuno (giovane, adulto, vecchio).

Nel trimorfismo di Gesù fanciullo, adulto e vecchio si ritrovano le vestigia del culto di *Aiōn*, versione ellenistica dell'iranico *Zurwān*, il Tempo illimitato, sintesi di passato, presente e di futuro. *Aiōn* è durata infinita, *saeculum*, eternità, ma anche ciclo cosmico in perpetuo rinnovamento. La sua iconografia è in gran parte rintracciabile nei sacelli dedicati al dio Mithra, nei quali appare un essere mostruoso, alato, con la testa di leone e il corpo avvolto nelle spire di un grande serpente.

Nella figurazione di *Aiōn* confluisce l'idea del Tempo che dissolve e consuma: le ali accennavano alla rapidità del suo fluire; le circonvoluzioni del serpente, la cui testa poggiava di solito sopra il capo leonino, alludevano alla vicenda ciclica alla quale erano sottoposti i moti stellari, vigili implacabili nello scorrere del divenire.

Saturno, così come lo dipingono Nonno di Panopoli (*Dionys.* 7, 24-25 ; 41-44 ; 41, 179-182) e Claudiano (*De consul. Stilich.* 2, 433-440), è il vecchio *Aiōn*: ogni anno il suo corpo invecchia nell'inverno e ridiventa giovane in primavera. Plasticamente 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, assume le sembianze di un cinghiale.

*Aiōn* è il leontocefalo, effigiato talora con i tratti di un vecchio, talora con quelli di un fanciullo. Agli albori del V sec. d.C., Marziano Capella, nella sua opera enciclopedica (*De nupt.* 2, 197), dipinge «il freddissimo creatore degli dèi» Saturno, cioè il ciclo annuale, come un orrido essere mutante, ora drago, ora leone, ora cinghiale, stigma del cambiare delle stagioni: l'*Aiōn* invecchia, rincorrendo i mesi sino a ridiventare fanciullo.

Il dominio sul tutto è il dono che il primo Mago fa al pargolo Re del mondo, offrendo un potere che si estende dal visibile all'invisibile, dal tempo all'eternità. Se pensiamo che il nome iranico dei Magi, cioè l'antico persiano *magu-* è connesso con una radice indo-iranica \**mag<sup>h</sup>* dal significato di «potere, avere forza», a sua volta ben attestata nelle lingue germaniche come il gotico *mag* «potere», nonché nell'antico slavo *mogŏ*, con lo stesso significato, troveremo nel rilievo dell'ambone una diretta corrispondenza.

Se i Magi possono offrire al bambin Gesù il potere sul tempo, ciò è fattibile anche grazie alle abilità di astromanti cui sono noti nel mondo antico. Torniamo un attimo alla pericope di Matteo, in cui i Magi chiedono:

«“Dov'è il neonato re dei Giudei? Abbiamo visto infatti la sua Stella in Oriente e siamo venuti per adorarlo”».

Ora, usualmente si traduce il greco *en tē anatolē* con «in Oriente», il che rivela una apparente contraddizione, poiché se i Magi vengono dall'Oriente (*Mt.* 2, 1) e sempre a Oriente vedono la Stella (*astēr*) del Salvatore, dovrebbero mettersi in

cammino in senso opposto. In altre parole, ipotizzando che all'inizio del viaggio i Magi si trovino in Persia e da lì vedano la Stella «in Oriente», seguendone lo splendore dovrebbero mettersi in marcia verso la Cina e non verso Gerusalemme, che sta nel loro Occidente.

In realtà la frase del *Vangelo di Matteo* svela nel verbo *anatellō* «sorgere, levarsi» l'uso di un lessico prettamente astrologico, quindi la Stella sarà intravista non «in Oriente», bensì «in levare», verisimilmente eliaco. La profezia di Zaccaria riportata nel *Vangelo di Luca* 1, 78 trascrive un motivo analogo: il Salvatore è invocato quale luce «sorgente dall'alto» (*episkepsetai hemas anatolē ex hypsous*).

Nel *Vangelo di Matteo* l'atto di omaggio, la *proskynēsis* dei Magi, ricorda quello della regina di Saba, presentatasi a Salomone con aromi, oro e pietre preziose, ma soprattutto il racconto è la replica della profezia di Balaam in *Numeri* 24, 17 che nella versione greca dei Settanta invoca la «stella che sorgerà da Giacobbe» (*anatelei astron ex Iakōb*) utilizzando lo stesso lessico.

La ricorrenza di termini verbali e sostantivi derivanti da *anatellō* fa pensare a una indicazione della posizione dell'astro che aveva iniziato il suo levare eliaco, cioè in concomitanza con il sorgere del Sole (oppure di una stella mattutina), in un cielo particolare, forse al Solstizio. Un astro che, in piena sintonia con le attese del tempo, si levava in cielo al nascere di un Signore del Mondo, e ne rappresentava il suo «oroscopo».

È il *Rex magnus de caelo* celebrato negli *Oracoli di Hystaspe* (Lact. *Div. inst.* 7, 17, 11), una raccolta di profezie attribuite al re iranico Vištāspa (nell'idioma avestico > medio-persiano Wištāsp > neopersiano Goštāsp), sopravvissute solo in una manciata di frammenti, di cui i più lunghi sono conservati nell'opera di Lattanzio, che li ha adattati solo in parte al messaggio cristiano.

Il principio spirituale, come il Saošyant atteso dai Magi zoroastriani, si manifestava ciclicamente nel mondo annunciato da una Stella, essa stessa oggetto di venerazione, come avvenne in Roma per il misterioso *sidus Augustum*, identificato nella costellazione del Capricorno (Manil. *Astr.* 2, 507-509; Svet. *Div.*

*Aug.* 94, 18), ma che in realtà celava una manipolazione dello stesso Ottaviano (*Svet. Div. Aug.* 5, 1).

Nel Saošyant iranico si materializza la forza siderea del Salvatore del mondo. Zoroastro stesso ha origini sideree: Giovanni Malala lo assimila alla costellazione di Orione, rivivificando di fatto una tradizione che ha origini avestiche. Zarathuštra custodisce gli uomini, così come la stella Tištrya/Sirio custodisce la volta celeste (*Yašt* 8, 44 [PANAINO, p. 68]). Il passo è fatto proprio da Plutarco che descrive Horomazes pittore di un cielo stellante; tra esse ne scelse una a guardia (*phylax*) e custodia (*prooptēs*) sopra tutte le altre, la stella Sirio (*De Is. et Osir.* 47 F: 370 A).

L'attesa di un Salvatore venturo, di un Saošyant rinnovatore, sono parte dell'ideologia regale iranica e trovano compimento nel simbolismo della luce. Secondo Filostrato (*Vit. Apoll.* 1, 25) i re partici raffiguravano i propri dèi in sembianze sideree. Questo perchè essi stessi avevano un'origine celeste e ignea: discesi dal cielo in una colonna di fuoco, stigma del loro carisma era lo *x'arənah*, la fortuna che s'irradia dal capo dei degli esseri eletti. Ammiano Marcellino (17, 5, 1) trascrive l'epiteto che designava il «Re dei Re» Šāpuhr quale discendente di una stirpe divina consustanziale agli astri e ai due luminari: *particeps siderum, frater Solis et Lunae*.

Tiridate, re d'Armenia, nel 66 d.C. si recò a Roma con un corteggio di Magi ad adorare Nerone mithrizzato (*Svet. Nero* 13; *Dion. Cass. Hist. Rom.* 63, 1-7). Seguendo i moduli espressivi della regalità sacra il re Mithridate Eupatore era incarnazione di Mithra e come Mithra era nato in una caverna da una Stella discesa dal cielo, di un fulgore superiore a quello del Sole; le stesse vesti dei sovrani comprendevano una tiara e un abito cosparsi di stelle, un abbigliamento che influenzerà non poco il crepuscolo di Bisanzio.

Sia a Roma che in Oriente, in epoca ellenistica, la Stella diviene simbolo di un dio o di un re divinizzato, immagine della luce che si coagula in una forma corporea. Nei Vangeli il configurarsi del sapere astronomico e astrologico quale

strumento verso la salvezza non è unicamente relegato alla pericope dei Magi di Matteo: una terminologia affine è rintracciabile in una enigmatica frase del Battista, trascritta in *Giovanni* 3, 30: «bisogna che egli cresca e che io diminuisca» (*ekeinon dei auxanein, eme de elattousthai*). Ricongiungendoci a quanto detto prima, anche qui sembra ci si riferisca al levare e al tramontare di una Stella, quella del Salvatore.

Il contesto astrale è confermato nella pericope successiva, che sottolinea come «colui che giunge dal Cielo», cioè il Salvatore, sia «superiore a tutti» (3, 31). Il verbo *auxanō* «accrescere, esaltare» tradisce infatti un uso astrologico, ed è, in un contesto astronomico, applicato alle fasi della Luna (Aristot. *An. post.* 78b 6); ricordando che in Vettio Valente (2, 18) l'esaltazione di una data natività è definita in ragione della posizione del Sole (diurna) e della Luna (notturna). Lo stesso dicasi per *elattoō* «diminuire, sminuire», da cui *elattōsis* «diminuizione, sminuimento», relato forse al tramontare dell'astro.

#### **IV. MAGI GNOTICI**

Dei quattro evangelii, quello attribuito a Giovanni a ragione è ritenuto il più simbolico, ricolmo di insegnamenti genericamente definibili come «gnostici», o comunque riconducibili al mondo dell'antico gnosticismo.

Per gnosticismo (dal greco *gnōsis* «conoscenza») è da intendersi un grande fenomeno religioso nel cui alveo sono confluite le più svariate fascinazioni misteriche provenienti dal mondo ellenistico e vicino-orientale, inclini a dimostrare un unico assunto: la «discesa», la *katabasis* e l'imprigionamento nel nostro mondo di un principio spirituale superiore, una scintilla luminosa che solo attraverso la vera «conoscenza» l'uomo può riconoscere e ritrovare in se stesso. Un tempo noto unicamente nelle fonti degli avversari, cioè nei Padri della Chiesa che lo combatterono aspramente, anni addietro ha avuto una nuova riscoperta grazie al ritrovamento, nelle sabbie del deserto egiziano nei dintorni di Nag Hammadi (l'antica Chenoboskion), di un'importante biblioteca in lingua copta. Dei testi

anteriori, quelli avversati dai Padri della Chiesa, uno tra i più significativi è il *Kata pasōn aireseōn elenchos* di Ippolito di Roma (m. nel 235 d.C.), la «Confutazione di tutte le eresie», come traducono gran parte delle edizioni. Fra le 33 «eresie» gnostiche confutate, un posto di rilievo è tenuto da uno dei più antichi gnostici, Basilide, la cui scuola fiorì ad Alessandria d'Egitto ai tempi di Adriano e Antonino Pio (ca. 120-140 d.C.) e fu continuata dal figlio Isidoro.

Secondo Ippolito, Basilide e suo figlio insegnavano una disciplina arcana che il Salvatore stesso aveva comunicato segretamente al discepolo Mattia. Fondamento di questa dottrina è il credo in un Dio che non esiste, un Dio che non è (*ouk ōn*), un non-essente che «senza pensiero, senza sensibilità, senza volontà, senza divisamento, senza passione, senza desiderio», crea il seme del mondo (*tēn tou kosmou panspermian*). Un seme che si divide in tre parti o «filialità» (*hyiotēs*): una sottile, una spessa, una bisognosa di purificazione. Mentre le prime due tornano nel Dio che non è, la terza resta in basso, nel «grande ammasso della semenza», da cui trarranno origine gli Arconti facitori dell'universo.

Tra le opere che circolavano sotto il nome di Basilide, una era probabilmente un'esegesi dei Vangeli in 24 libri. Commentando il passo del *Vangelo di Giovanni* nel quale Gesù sostiene che «la sua ora non è ancora giunta» (2, 4), Basilide vi ritrova un'allusione al determinismo astrale (Hipp. Ref. 7, 27, 5).

Ogni cosa ha il suo tempo, è stata preordinata: così i Magi hanno visto una Stella concepita, «prescelta» (*prolelogismenos*) sin dall'inizio nel grande ammasso della semenza. Tutto è stato preordinato: dalla nascita degli astri (*genesin asterōn*) alla restaurazione finale (*apokatastasis*). I Magi sarebbero quindi i prescelti nel cogliere questi segni celesti, esegeti di un libro scritto sin dalle origini del mondo, il cui alfabeto sono gli astri stessi.

L'abilità astromantica dei Magi è ribadita dai seguaci di Valentino, l'unico gnostico, assieme a Basilide, a parlare dei Magi evangelici. Il testo di riferimento sono gli *Estratti di Teodoto*, una silloge di sentenze valentiniane nota attraverso l'opera confutatoria di Clemente Alessandrino.

Il tempo e il destino sono stabiliti sin dall'inizio, quale ordito in cui si intrecciano le sorti, un tessuto fatale che prende il nome di *Heimarmenē*. Ecco perché le predizioni astrologiche, gli *apotelesmata* si avverano (*Ex. Theod.* 75, 1).

Gli astrologi predicono eventi futuri e compongono trattati cui sovente danno il nome di *apotelesmatika*, poiché sono degli *apotelesmatologi*. Certo non potrebbero compiere predizioni se non ritenessero gli astri *apotelesstikoi*, «che conducono ad un fine, produttivi»: un pianeta o una stella è ritenuto *apotelesstikos* proprio in quanto produce e conduce a effetto una cosa o un evento. Gli astri, nella loro azione a distanza, determinano, producono gli eventi terreni. Non a caso esistono degli *Apotelesmatika*, «Sull'influsso degli astri», ascritti all'autorità di Zoroastro. A causa del suo nome, Zoroastro (*Zōroastrēs*) è ritenuto dai Greci legato agli astri; una finta etimologia che ne giustifica l'appellativo di *astrothutēs*, «adoratore di astri», e che sin dal IV sec. a.C. stabilisce un nesso fra il grande profeta iranico e le stelle. Zoroastro è così ritenuto una sorta di mentore o di decano degli astrologi.

Quindi secondo Valentino i Magi, in quanto *apotelesmatologi*, non solo videro la Stella ma conobbero la Verità (*alēthes egnōsan*) inscritta nei cieli (*Ex. Theod.* 75, 2): il Re di coloro che onorano il vero Dio era stato partorito (*basileus etechthē*). La verità oroscopica coincideva con quella salvifica.

Che gli gnostici Valentiniani conoscessero e praticassero la disciplina astrologica, lo confermano sempre gli *Estratti di Teodoto* (71, 1-2): le Potenze che hanno creato il mondo, muovono un complesso meccanismo oscillatorio al cui centro stanno i Dodici segni dello Zodiaco e i Sette Pianeti. La congiunzione (*synodeuō*), l'opposizione, il levare (*anatellō*) e il tramontare di questi astri, cioè l'«oroscopo», tracciano il «movimento dell'essenza» (*kinēsīn tēs ousias*) in vista della generazione del cosmo, dell'uomo e di tutti gli esseri che lo abitano in balia della legge del divenire.

S'è detto come la pericope di *Matteo* modelli l'arrivo dei Magi sulla visita della regina di Saba a Salomone nel *Primo Libro dei Re* (10, 1-13): la vergine che

gli lascerà un figlio spirituale. Idea presente in un trattato gnostico di Nag Hammadi, l'*Apocalisse di Adamo*, una rivelazione di Adamo al figlio Seth sulla venuta di un *Phōstēr*, un «Illuminatore», destinato a sconfiggere le forze del male, a ristabilire il regno paradisiaco in terra, il quale si manifesta e «sorge» sull'acqua.

Il suo avvento è annunciato da una serie di «regni»; il terzo e il quarto (V, 78, 19-79, 19) ne descrivono il concepimento: Salomone cerca e trova una «vergine» (*parthenos*) dalla quale avere una posterità. La donna, incinta, è cacciata dalla città e si rifugia nel deserto, dove partorisce l'«Illuminatore». L'*Apocalisse di Adamo* sembra ritrascrivere la leggenda iranica dell'eroe Farīdūn (*Dēnkard*, cap. 7) e del Re-Drago che lo vuole uccidere alla nascita perché un sogno ne rivela il pericolo. Tradizione già nota agli gnostici Sethiani, che riformulavano la lista dei Salvatore in base a quella pre-sasanide degli eroi portatori della «gloria», lo *x'arənah-*, il potere fulgureo.

Il *Phōstēr* dell'*Apocalisse di Adamo* è rivestito di «gloria e forza» divine. Il termine «gloria» (*doxa*) ha qui il valore di «splendore», la «forza luminosa», lo *x'arənah-* che nella soteriologia iranica è intimamente legato allo stesso profeta Zarathuštra: secondo una tradizione, nelle acque del lago Kāsaoya sarebbe celato il seme del Profeta, da cui nascerà il Saošyant- (> pahlavi Sōšyans), il Salvatore futuro, letteralmente «Colui che farà prosperare», l'operatore della *frašōkərəti* (> pahlavi *frašgird*), la trasfigurazione del mondo che si compirà al termine dell'ultimo ciclo cosmico.

L'astro luminoso è quindi il segno tangibile di questo avvento.

Circondata da un corteggio di creazioni o entità luminose che possono essere reinterpretate come il succedaneo gnostico dei Magi evangelici, la Stella di Luce fa la sua comparsa in uno dei più lunghi trattati di Nag Hammadi, la *Parafrasi di Sēm*, uno scritto la cui natura intricata fa pensare che si tratti di un commentario a una perduta «Apocalisse di Sem» menzionata nel *Codice Manicheo di Colonia*. La Stella è presentata come l'indomabile vestimento del *Sōtēr*:

«... E la Stella di Luce è la mia veste invincibile che indossai nell'Ade; essa è la grazia sovrastante l'intelletto, la testimonianza di chi ha visto; la prima e l'ultima, la Fede, l'intelletto del vento di tenebra» (VII, 33, 17-26).

La Stella di Luce è la veste invincibile del Salvatore Derdekeas, che richiama il *paidion* del *Vangelo di Matteo* 2, 9: una luce aurorale che si leva prima del sorgere eliaco e dove l'*Anatolē* è il suo termine tecnico; è l'alfa e l'omega, inizio e fine di un frammento divino che degradato brilla nelle tenebre. Lo stesso uso ricorre in precedenza nello stesso testo a indicare la costituzione di un corpo magico edificato sulle rovine del corpo fisico.

#### **Bibliografia essenziale:**

E. ALBRILE, «La caverna dell'esilio. Momenti della religione iranica nel mondo aramaico», in *Orientalia Christiana Periodica*, 75 (2009), pp. 157-174.

D.W. BOUSSET, «Der Gott Aion», in *Religionsgeschichtliche Studien. Aufsätze zur Religionsgeschichte des Hellenistischen Zeitalters* (Novum Testamentum Suppl. L), hrsg. A.F. VERHEULE, Leiden 1979, pp. 192-230.

M. BUSSAGLI, *I Re Magi. Realtà storica e tradizione magica* (in collaborazione con M. G. Chiappori), Milano, 1985.

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*, 55 (1995), pp. 33 ss.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Jesus' Trimorphism and the Differentiation of the Magi», in E.J. SHARPE-J.R. HINNELLS (eds.), *Mand and his Salvation. Studies in memory of S.G.F. Brandon*, Manchester 1973, pp. 91-98.

M. LE GLAY, s.v. «Aion», in *LIMC*, I/1, Zürich – München 1981, pp. 399-411; I/2, pp. 404-405.

GH. GNOLI, «L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 201 (1984), pp. 115-138.

H.M. JACKSON, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition* (SBL Dissertation Series, 81), Atlanta (Georgia) 1985.

A. MAGRIS (cur.), *'Ippolito'. Confutazione di tutte le eresie* (Letteratura Cristiana Antica – Nuova serie, 25), Brescia 2012.

G. MESSINA, *I Magi a Betlemme e una Predizione di Zoroastro* (Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus Illustrata, 3), Roma 1933.

U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici* (Studi e Testi, 163), Città del Vaticano 1952 (repr. 1973).

L. OLSCHKI, *Marco Polo's Asia. An Introduction to his «Description of the World» called «Il Milione»*, Berkeley-Los Angeles 1960.

A. PANAINO, *I Magi e la loro Stella*, Milano 2012.

J. ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Second edition, Leiden 1984.

G. SCARCIA, «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.

M. SIMONETTI (cur.), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993.

M.J. VERMASEREN, «A Magical Time God», in J.R. HINNELLS (ed.), *Mithraic Studies*, I, Manchester 1975, pp. 451 ss.

G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit, 14), Stuttgart 1965.

W. WITAKOWSKI, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tell-Mahrē. A Study in the History of Historiography* (Studia Semitica Upsaliensa, 9), Uppsala 1987.

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

### **Elenco illustrazioni**

Fig. 1: Basilica romanica di Sant'Ambrogio a Milano. Ambone. Nabucodonosor chiede l'adorazione del proprio busto e i tre Magi avvistano la Stella.

Fig. 2: Basilica romanica di Sant'Ambrogio a Milano. Ambone. Adorazione dei Magi.

Fig. 3: Ambone. Particolare dell'anello in mano al primo Mago.