

LA DIMORA DI AHREMAN

LA GUERRA E LE ORIGINI DEL DUALISMO IRANICO

di Ezio Albrile

In the article the development of Iranian dualistic tradition is analyzed, with special regard to the Zurvanite problem and the beginning of “Iranian Gnosis” a.k.a. Manichaeism. Precedings of these Gnostic speculations may also be found in notables of ancient Greek dualistic myth and thought as Aristeas of Proconnesus and his tales about the struggle of Arimaspoi against the Gryphons.

Parlare di guerra significa parlare anche di un principio metafisico che è alla base della gnosi antica, in particolar modo della sua espressione iranica, il manicheismo. Lo scontro tra due livelli ontologici, tra due modalità di esistenza, la Luce e le Tenebre, è il fulcro dal quale si dispiega il mito manicheo, un mito secondo il quale la creazione ha come unica finalità il recupero della scintilla luminosa intrappolata nelle Tenebre. Condizione quindi antitetica al sentire ebraico-cristiano, che vede la demiurgia quale compimento di un piano divino e «antropico»: in ciò il manicheismo si rifà ad una mentalità arcaica, definibile come indo-iranico-gnostica, in cui due principi combattono per la supremazia sul tutto. Lo spazio ed il tempo sono relativizzati al punto da apparire come elementi negativi o come puri strumenti nella battaglia cosmica combattuta nel *gumēzišn*, l’abominevole miscuglio di πνεῦμα ed ὕλη.

In *Metafisica* XIV, 1087b 4ss. Aristotele afferma che tutti i platonici, compreso Speusippo, consideravano i principi alla stregua di una coppia di opposti. Lo statuto logico dell’opposizione che essi applicano alla coppia dei principi ha le sue radici e il suo punto di partenza nell’opposizione tra πέρως ed ἄπειρον enunciata nel *Filebo*¹. Dal canto suo, come dimostrano studi recenti², Speusippo dipende in particolare dalla teoria del *Parmenide* platonico piuttosto che da quella del *Filebo*: è il *Parmenide* ad offrirgli l’opposizione tra ἓν e πλῆθος, tra uno e molti, come primaria e fondamentale, e anche in questo caso si tratta dell’opposizione di due termini che tendono a porsi alle estremità opposte del reale. L’antitesi ha origini lontane nel tempo³, se diamo ascolto al frammento del Περὶ Φιλοσοφίας aristotelico trasmessoci da Diogene Laerzio, per cui si dice che i Magi:

καὶ πρεσβυτέρους εἶναι τῶν Αἰγυπτίων· καὶ δύο κατ’ αὐτοὺς εἶναι ἄρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα
καὶ κακὸν δαίμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὀρομάσδης, τῷ δὲ ἄλλῳ Αἰδης καὶ Ἀρειμάνιος.

«sono ancora più antichi degli Egizi e che secondo loro due sono i principi, un demone buono ed un demone cattivo, il primo di nome Zeus e Oromasdes, l’altro di nome Ade e Areimanios»⁴.

¹ Cfr. *Phileb.* 24b.

² Cfr. M. ISNARDI PARENTE, «Supplementum Academicum», in *Memorie dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. IX, 6 (1995), pp. 277-278.

³ Per questo seguo GH. GNOLI, «Considerazioni sulla concezione del tempo e sul dualismo nell’Iran antico», in D. VENTURELLI-L. CIRILLO (cur.), *Il Tempo e l’Uomo*, Atti della IX Settimana di Seminari Interdisciplinari (Arcavacata 11-14 giugno 1990), Cosenza 1992, pp. 11 ss.

⁴ Diog. Laert. *Proem.* I, 8 (= fr. 6 [WALZER] = BIDEZ-CUMONT II, p. 67); Aristotele ascrive ai Magi i primordi della speculazione dualistica anche in *Metaph.* XIV, 1091b 10; cfr. anche GH. GNOLI, *Zoroaster in History* (Biennial Yarshater Lecture Series, N° 2), New York 2000, pp. 95 ss.

Il neoplatonico Damascio, rifugiatosi a Ctesifonte, presso la corte di Cosroe I, dopo la soppressione della scuola di Atene ad opera di Giustiniano nel 529 d.C., trascrive nelle Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν la notizia di Eudemo di Rodi sulla dottrina dualistica dei Magi, rilevando come essa presupponesse una sorta di ἀρχή, Tempo o Spazio, da cui i due principi contrapposti sarebbero derivati.⁵

L'importanza di questa testimonianza è evidente⁶, dal momento che in essa si riconosce una delle più antiche documentazioni su di una religiosità di area iranica, lo zurvanismo; quest'ultimo dovrebbe risalire all'epoca achemenide (VI-IV sec. a.C.) e non dovrebbe essere considerato un'evoluzione tardiva dello zoroastrismo. Ad una siffatta conclusione si potrebbe solo opporre la inautenticità della notizia attribuita a Eudemo di Rodi. Ed infatti alcuni studiosi hanno sostenuto che il filosofo neoplatonico avrebbe posto sotto l'autorità e la responsabilità del discepolo di Aristotele le speculazioni dei Magi sull'esistenza di un'entità indifferenziata⁷.

Recentemente tuttavia, il professor Gherardo Gnoli ha dimostrato come l'autenticità di una tale attribuzione debba ritenersi certa, sulla base di un dato testuale inequivocabile: il riferimento ai Magi «e a tutto il popolo ario» (Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ Ἄρειον γένος) esclude che si possa pensare ad una testimonianza del VI sec. d.C., poiché l'espressione Ἄρειον γένος deve essere considerata come una trasposizione dall'iranico fatta in epoca achemenide da un autore greco che traduceva qualcosa di simile all'antico-persiano *arya-čiça-*, «di stirpe aria»⁸. Si può quindi dedurre che Eudemo di Rodi, nella seconda metà del IV sec. a.C., abbia voluto chiarire che la dottrina dualistica da lui esposta era condivisa non solo dai Magi, ma dall'intero popolo ario, e cioè, con buona approssimazione etnografica, «iranico».

Le implicazioni proposte da una tale conclusione sono molte e di notevole importanza. Esse riguardano le origini dello zurvanismo, la sua relativa antichità e lo sviluppo storico del dualismo iranico⁹. Il pensiero religioso iranico della tarda epoca achemenide era già orientato verso forme dualistiche che oggi si possono definire zurvanite. Dal dualismo delle *Gāθā* di Zarathustra a quello dei Magi e del popolo ario di Eudemo di Rodi il passo è lungo, come dimostra lo schema seguente¹⁰:

<i>Gāθā</i>	Eudemo di Rodi
Ahura Mazda	«Spazio» o «Tempo»
Spənta Mainyu <i>versus</i> Anra Mainyu	Oromasdes <i>versus</i> Areimanios

⁵ Cfr. Damasc. *De princip.* 125 bis (WESTERINK-COMBÈS III, p. 165, 17-24; ROUELLE I, p. 322); vd. anche BIDEZ-CUMONT II, pp. 69 ss.; e GH. GNOLI, «A Note on the Magi and Eudemus of Rhodes», in AA.VV., *A Green Leaf. Papers in Honor of Prof. Jes P. Asmussen* (Acta Iranica 28), Leiden-Téhéran-Liège 1988, pp. 283-288.

⁶ Cfr. l'importante analisi di G. CASADIO, «Eudemo di Rodi: un pioniere della storia delle religioni tra Oriente e Occidente», in S. GRAZIANI (cur. e con la coll. di M.C. Casaburi e G. Lacerenza), *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni* (Istituto Universitario Orientale – Dipartimento di Studi Asiatici/Series Minor LXI), Napoli 2000, pp. 1355-1375.

⁷ Cfr. J. SCHEFTELOWITZ, «Neues Material über die manichäische Urseele und die Entstehung des Zurvanismus», in *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 4 (1926), p. 343; O.G. VON WESENDONK, *Das Wesen der Lehre Zarathuštrös*, Leipzig 1927, p. 14.

⁸ Cfr. GH. GNOLI, *The Idea of Iran. An Essay of its Origin* (Serie Orientale Roma LXII), IsMEO, Roma 1989, pp. 12 ss.

⁹ Cfr. da ultimo 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 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.

¹⁰ Cfr. GNOLI, «Considerazioni sulla concezione del tempo», p. 12; vd. anche I. GERSHEVITCH, «Zoroaster's own Contribution», in *Journal of Near Eastern Studies*, 23 (1964), pp. 12-38.

Secondo il mito Zurwān,¹¹ il Tempo, è il padre di due gemelli, Ohrmazd e Ahreman. Poiché egli ha promesso di dare lo scettro del mondo al primogenito, ed essendo Ahreman venuto alla luce prima di suo fratello, Zurwān, fedele al suo impegno, fa di Ahreman una sorte di *princeps huius mundi*, ma nello stesso tempo stabilisce la durata del suo dominio (il «Tempo limitato»: in pahlavi *Zurwān i kanāragōmand*). Sotto un aspetto apparentemente arcaico si cela in realtà una dottrina frutto di un pensiero sofisticato, certamente influenzato dalle speculazioni astrologiche peculiari della tarda religiosità mesopotamica nel periodo achemenide ed ellenistico.

L'evoluzione dalla formula dualistica Spənta Mainyu contro Anra Mainyu (+ Ahura Mazdā) a quella Ahura Mazdā contro Anra Mainyu (+ Zurwān) è importante per comprendere lo sviluppo storico dell'antica religione iranica e il rapporto tra zoroastrismo, zurvanismo e manicheismo.

Il dualismo delle *Gāθā* subì una profonda trasformazione. Partendo dall'idea originaria di un Dio creatore posto al di sopra dei due Spiriti gemelli contrapposti, Spənta Mainyu e Anra Mainyu, la formula dualistica si modificò, come si è visto, nel senso che fu Ahura Mazdā stesso ad opporsi ad Anra Mainyu. Il dio di Zoroastro fu quindi degradato al ruolo di semplice e simmetrico oppositore di Ahreman.

Numerose e di differenti epoche – dal periodo achemenide fino alla letteratura zoroastriana d'epoca medievale – sono le testimonianze di questo nuovo dualismo:¹² dal Περὶ Φιλοσοφίας di Aristotele, a Eudemo di Rodi presso Damascio e al *De Iside et Osiride* di Plutarco; dalle fonti cristiane, armenie e siriane relative al mito di Zurwān, a Eznik di Kołb, Ehišē Vardapet, Teodoro bar Kōnī e Yohannān bar Penkayē; da varie tracce sparse nei testi zoroastriani, all'Avesta cosiddetto recente e alla letteratura pahlavi.¹³

Tutte queste testimonianze della nuova formula dualistica Orosmasdes *versus* Areimanios, sia quelle che vi fanno esplicito riferimento, sia quelle che la sottintendono, come Plutarco o Aristotele, presuppongono la concezione di un «Tutto uno e intelligibile», Spazio o Tempo: καλοῦσιν τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ ἡνωμένον, come afferma Damascio¹⁴. Il Tempo, cioè Zurwān, è il nuovo principio che domina la formula del nuovo dualismo iranico. L'evoluzione di questo dualismo e il problema zurvanita sono intrinsecamente connessi: sono aspetti diversi di un medesimo sviluppo storico al cui interno si collocano due diverse concezioni del tempo, quella lineare appunto, e quella ciclica.

Senza dubbio lo zurvanismo – quali che ne siano la genesi e l'interpretazione – era portatore di una concezione del tempo ciclico, del «Grande Anno» di 12.000 anni, suddiviso in quattro periodi di 3.000 anni ciascuno. Non è possibile addentrarsi nelle molteplici implicazioni storiche di questa complessa problematica, si può solo rinviare alla cospicua letteratura su questi argomenti. Essa riguarda sia lo sviluppo storico del mazdeismo zoroastriano, sia l'irradiazione di alcune sue idee fondamentali al di fuori del mondo religioso iranico. Il dualismo zoroastriano, quale si presenta nelle *Gāθā*, era invece portatore, come si è detto, di una concezione del tempo lineare in cui si compendiano la sua soteriologia e la sua escatologia.

Ora, definendo il dilemma sulle origini dello zurvanismo, daremmo un contributo decisivo alla comprensione dello sviluppo storico della religione iranica antica, risolvendo in tal modo il problema stesso della compresenza in essa delle due concezioni del tempo, quella lineare e quella ciclica. Sarà quindi la formazione dello zurvanismo a darci una risposta, fermo restando che lo zoroastrismo originario proponeva una concezione del tempo lineare, conforme ad una dottrina profetica fondata su un forte dualismo ontologico che annunciava un ἔσχατον irreversibile e la vittoria della Luce sulle Tenebre.

¹¹ A questo riguardo ancora fondamentale il poderoso lavoro di R.C. ZAEHNER, *Zurwān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (repr. New York 1972); maggiori ragguagli anche in GH. GNOLI, «Zurvanism», in M. ELIADE (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, XV, New York-London 1987, p. 596.

¹² Cfr. anche GH. GNOLI, «Dualism», in E. YARSHATER (ed.), *Enciclopedia Iranica*, VII, Costa Mesa 1996, pp. 576b-582a.

¹³ Cfr. ZAEHNER, *Zurwān*, pp. 419-428.

¹⁴ *De princip.* 125 bis (WESTERINK-COMBÈS, p. 165,18-19; ROUELLE I, p. 322).

È indubbio che lo zurvanismo, con le sue speculazioni sul tempo, la numerologia e l'idea del «Grande Anno», è la logica conseguenza dell'incontro tra zoroastrismo e cultura babilonese¹⁵. Le sue origini possono rintracciarsi nella seconda metà del periodo achemenide. Quale propaggine all'interno della Chiesa zoroastriana lo zurvanismo si andò differenziando nei primi secoli della nostra era; in seguito diatribe teologiche portarono alla sua soppressione in favore del dualismo ortodosso. Gli scritti zurvaniti vennero espunti dai testi zoroastriani. Tuttavia una attenta e continua lettura dei testi in pahlavi ha rivelato una folta documentazione zurvanita sfuggita all'epurazione ortodossa¹⁶. Bisogna però sottolineare come la nostra conoscenza del fenomeno zurvanita, pur rinnovata dal riaffiorare di queste interpolazioni medio-persiane, dipenda ancora da fonti allogene riguardo a principi dottrinali quali il mito «gemellare».

Se accettiamo questa interpretazione¹⁷ possiamo affermare che la concezione del tempo ciclico si diffonde nel pensiero religioso iranico insieme con lo zurvanismo e quindi come conseguenza dell'incontro dello zoroastrismo achemenide con la civiltà mesopotamica. Questa conclusione deve far meditare: la trasformazione dell'antica formula dualistica zoroastriana Spənta Mainyu *versus* Anra Mainyu (+ Ahura Mazdā) nella nuova formula che abbiamo definito zurvanita, Oromasdes *versus* Areimanios (+ Zurwān), non può rappresentare un mero sviluppo del pensiero teologico, senza reali conseguenze sulla vita religiosa e sulla visione del mondo, come è stato recentemente affermato. Il fatto stesso che essa implichi una concezione del tempo radicalmente diversa deve indurci a considerare la portata di una siffatta trasformazione in ben altro modo.

Lo sviluppo del dualismo iranico sotto l'influenza dell'astronomia e dell'astrologia babilonesi e della religione astrale della Mesopotamia verso la metà del I millennio a.C., lungi dal conservare nella sua integrità l'insegnamento zoroastriano sulla dignità dell'uomo, il suo valore morale e la sua libertà, provocò un radicale rovesciamento di valori¹⁸. Mentre il dualismo delle *Gāθā* poneva al di sopra e al centro di tutto Ahura Mazdā, e dunque l'uomo, che ne è il simbolo terreno e corporeo, e opponeva i due Spiriti in conseguenza delle loro libere scelte, il nuovo dualismo del sincretismo iranico-babilonese e zurvanita degradava Ahura Mazdā al rango di Anra Mainyu e innalzava il Tempo al di sopra di tutto. Mentre quello esaltava il ruolo e il valore del Dio unico e della scelta morale dell'uomo, questo finiva inevitabilmente per sminuire il Dio creatore, assoggettando l'uomo all'onnipotenza del Tempo, da cui l'anima non può liberarsi: il tempo è più potente delle due creazioni, quella di Ohrmazd e quella dell'Avversario, dello «Spirito Maligno»; il Tempo «da cui nessuno tra gli uomini mortali si salva», come leggiamo nel *Bundahišn*¹⁹. Senza dubbio in questi concetti troviamo le basi di un fatalismo religioso che ha lasciato ampia traccia anche nell'Iran medievale²⁰.

L'eresia zurvanita quindi, con la sua concezione del tempo ciclico e con l'esaltazione in senso tendenzialmente monistico di Zurwān al di sopra dei protagonisti del dramma dualistico, adattò la tradizione zoroastriana alle tendenze religiose, filosofiche e scientifiche del Vicino Oriente d'epoca achemenide ed ellenistica, modificando profondamente lo zoroastrismo nel suo dualismo fondamentale. Spetterà al manicheismo riproporre anche in Iran, sia pure su nuove basi, una concezione dualistica nettamente anti-zurvanita. I manichei attaccheranno fermamente coloro che affermavano che Ohrmazd e Ahreman erano fratelli o che Dio aveva creato sia il Bene che il Male.

¹⁵ Cfr. GH. GNOLI, «Babylonian Influences on Iran», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London-New York 1989, pp. 334a-336b.

¹⁶ Cfr. in partic. 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; ZAEHNER, *Zurvān, passim*; G. WIDENGREN, «Zervanitische Texte aus dem "Avesta" in der Pahlavi-Überlieferung. Eine Untersuchung zu Zātspram und Bundahišn», in G. WIESSNER (Hrsg.), *Festschrift für Wilhem Eilers*, Wiesbaden 1967, pp. 278-287; ID., «Philological Remarks on some Pahlavi Texts chiefly concerned with Zervanite Religion», in AA.VV., *Sir J.J. Zarhosti Madressa Centenary Volume*, Bombay 1967, pp. 84-103.

¹⁷ Cfr. W.B. HENNING, *Zoroaster. Politician or Witch-doctor?*, London 1951, pp. 49 ss.; ed anche GH. GNOLI, *Zoroaster in History*, pp. 62 ss.

¹⁸ Cfr. anche il recentissimo M. STAUSBERG, *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*, I, Stuttgart-Berlin-Köln 2002, pp. 162 ss. (dove però le problematiche zurvanite sono praticamente sparite!).

¹⁹ *Bund.* (Ir.) I,25; cfr. GNOLI, «L'évolution du dualisme», p. 134 n. 35.

²⁰ Cfr. H. RINGGREN, *Fatalism in Persian Epics* (Uppsala Universitets Årsskrift 13), Uppsala-Wiesbaden 1952, pp. 72 ss.

Anche il dualismo di Mani, come quello di Zoroastro, porrà l'uomo al centro dell'opera di salvezza, riscattando Ohrmazd dalla degradazione in cui era caduto nella teologia zurvanita e facendone l'Uomo Primordiale, che nell'orizzonte gnostico caratteristico della nuova dottrina è il vero dio redentore. Forse anche per influsso della propaganda manichea, oltre che di quella cristiana e islamica, lo zoroastrismo successivo cercherà anch'esso di cancellare l'eresia zurvanita, impregnata di fatalismo astrale e influenzata dall'idea dell'eterno ritorno dei «Grandi Anni»: è così che deve essere spiegato il noto passo del IX libro del *Dēnkard* che esprime la stessa condanna, presente nella letteratura manichea, della teoria secondo la quale Ohrmazd e Ahreman devono essere considerati «due fratelli in un unico grembo»²¹.

Col manicheismo²² un nuovo umanesimo si diffonde per larga parte del continente euroasiatico, soprattutto sulle vie di comunicazione e dei commerci, nelle metropoli e negli empori, tra intellettuali e mercanti. Nel manicheismo le civiltà del mondo antico, dall'Occidente greco e romano all'Oriente vicino e medio, all'Asia centrale e alla Cina, si incontrano scambiandosi stimoli e idee alla luce di una spiegazione ultima che svela l'essenza del tutto, nella speranza della redenzione dal male, sia degli individui che dell'intera umanità. A coloro che conquistano la consapevolezza della lapsaria situazione materiale in cui è immersa la loro Anima divina, nell'angoscia e nella sofferenza, si dischiude un orizzonte di verità e di redenzione con un radicale capovolgimento di valori. All'uomo vecchio si può sostituire l'uomo nuovo, proteso verso un Nuovo Paradiso e un Nuovo Eone. L'Anima, con l'aiuto del Νοῦς salvatore, s'interroga sulle proprie origini e, finalmente consapevole della sua natura celeste, ridiventa cosciente, aprendo gli occhi dello spirito e risvegliandosi alla luce della gnosi.

Il manicheismo considera le Tenebre un principio essenzialmente, esistenzialmente e originariamente indipendente dalla Luce. Tuttavia, aggredendola, le Tenebre si mescolano alla Luce nella vita presente e nell'essere umano, come pure in tutta la creazione²³. Il mondo attuale è pertanto un miscuglio dei due principi, della Luce e delle Tenebre, a cui proprio la creazione deve porre fine ripristinando gradualmente la loro originaria separatezza, in condizioni tali però, che rendano impossibile un nuovo miscuglio. I due principi, o «radici», non sono generati e non hanno nulla in comune: essi sono irriducibilmente contrapposti in ogni manifestazione. La Luce è buona e identificata con Dio; Le Tenebre sono malvagie e identificate con la Materia, la ὕλη. Dal momento che essi sono coevi e coeterni, il problema dell'origine del male viene risolto nel modo più estremo. La sua esistenza non può essere negata: è dappertutto e può essere sconfitto soltanto dalla conoscenza, la γνῶσις che porta alla salvezza attraverso il discernimento da parte dell'uomo di ciò che in lui è estraneo e superiore all'essere contingente, corporeo, condizionato dai suoi legami materiali, temporali e ambientali. In questo consiste la «separazione» (χωρισμός, *wizārišn*) della Luce dalle Tenebre.

Il manicheismo è dunque una «gnosi dualistica»²⁴, un dualismo radicale e assoluto. I due principi hanno nature antitetivamente distinte: la saggezza per la Luce e l'ignoranza per le Tenebre. La loro contrapposizione ha uno sviluppo dinamico in tre tempi: uno antecedente, dove la Luce e le Tenebre sono ancora separate l'una dalle altre; uno attuale o mediano, in cui le Tenebre invadono la Luce dando luogo allo stato di «miscuglio»; ed uno futuro, in cui esse si trovano nuovamente e definitivamente separate. Questa dottrina è variamente attestata nelle fonti, dal *Compendio* cinese a Sant'Agostino – *initium, medium et finis* –, e scandisce la vicenda dell'anima caduta nella materia e liberata dal suo Νοῦς mediante la conoscenza e l'anamnesi. L'uomo – e qui è l'essenza dell'universalismo manicheo – può quindi contribuire in misura determinante ad accelerare il processo naturale della separazione dei due principi grazie all'azione salvifica della gnosi, che è nello stesso tempo consapevolezza dello stato di miscuglio, riconoscimento dell'ordine cosmico e sforzo costante per ottenere la liberazione della Luce dalle Tenebre.

²¹ *Dēnkard* IX (MADAN, p. 829, 1-5).

²² Cfr. la recentissima sintesi di GH. GNOLI, «Introduzione generale», in ID. (cur.), *Il manicheismo, I: Mani e il manicheismo*, Milano 2003, pp. XII ss.

²³ Per una lettura antropologica del mito vd. anche M. TARDIEU, *Il manicheismo*, Cosenza 1996², pp. 110-111; e E. ALBRILE, «Alessandro di Licopoli e il manicheismo», in *Teresianum*, 48 (1997), pp. 737-759; ID., «Signaculum sinus. La gnosi manichea tra ascetismo ed erotismo», in *Laurentianum*, 41 (2000), pp. 335-351.

²⁴ Cfr. H.J. POLOTSKY, «Manichäismus», in *PW*, Supp. IV, Stuttgart 1935, col. 265.

Piuttosto che una speculazione metafisica troviamo alla base del dualismo manicheo una spietata analisi della condizione umana, un'angoscia e un orrore provocati dalla consapevolezza di un male onnipresente e onnipervadente. Tratto comune alle varie forme di gnosticismo e, a suo modo, anche al buddhismo. Per lo stesso fatto di essere incarnato, l'uomo soffre ed è preda delle Tenebre, sprofondato nell'ignoranza e chiuso nella prigione della Materia, dimentico dell'origine celeste della propria Anima, particella di Luce consustanziale al Dio trascendente. Se in questa vita non riesce a liberarsi dai legami materiali e vive ancora nel miscuglio delle due radici, la Luce che è in lui dovrà trasmigrare in altri corpi, finché non sarà completamente liberata dalle Tenebre. Solo per coloro che saranno arrivati alla fine del processo di liberazione la morte sarà la vera vita e la Luce imprigionata nel corpo tornerà alla dimora paradisiaca.

Caratteristica della concezione dualistica manichea è la sua versatilità, presente anche nella dottrina cosmologica zoroastriana: in un primo stato dell'essere i due «principi», le due «nature», le due «sostanze» o le due «radici» (nello zoroastrismo i due Mainyu, i due «Spiriti»), sono separati l'uno dall'altro; in uno stato successivo, il mediano, sono mescolati in seguito all'invasione da parte delle Tenebre del regno della Luce; in uno stato finale sono di nuovo separati in modo definitivo. Per questo motivo il manicheismo può essere definito come la dottrina dei due principi e dei tre tempi, in cui il dualismo di Luce e Tenebre non è statico, ma si svolge nel corso di una storia universale che progredisce verso l'ἀποκατάστασις, il ripristino delle due nature. E anche questa finalizzazione soteriologica della cosmologia ha un suo evidente sfondo zoroastriano: il rinnovamento dell'essere o della vita (*frašegird*) mette fine allo stato della mescolanza (*gumēzišn*) provocato dall'attacco (*ēbgat*) sferrato da Ahreman alla creazione di Ohrmazd.

Quel che differenzia il manicheismo dallo zoroastrismo e, più in generale, dal mondo religioso iranico d'epoca partica e sassanide, zurvanismo incluso, è però la sua natura tipicamente gnostica, che si manifesta nell'idea della consustanzialità del Dio trascendente all'anima umana, particella di Luce imprigionata nella Materia, e nell'affermazione del valore salvifico della gnosi²⁵. È la conoscenza, non la fede, che salva: «l'uomo non deve credere finché non ha visto con i propri occhi»²⁶. Nell'individuo la gnosi è conoscenza di sé e di Dio e nello stesso tempo riconoscimento dell'origine celeste del proprio io luminoso. L'anima umana è parte dell'Anima universale, frazione o particella della Luce divina. Perciò nel manicheismo di espressione iranica l'Uomo Primigenio, il protagonista del dramma dell'esistenza dapprima caduto preda delle Tenebre e poi da esse liberato, porta il nome di Ohrmazd, che nello zoroastrismo compete al Dio trascendente e creatore.

Si comprende quindi come si sia potuto vedere nel manicheismo il tipo iranico dello gnosticismo²⁷ e come si sia potuto descrivere il suo rapporto con lo zoroastrismo più o meno come quello che il cristianesimo ha avuto con l'ebraismo.²⁸ Le discussioni sulle origini etniche del manicheismo sono almeno in parte oziose per chi voglia afferrarne il più autentico significato spirituale. Che il manicheismo sia stato sincretistico non v'è dubbio, ma da un punto di vista storico ciò non significa molto, dal momento che nessuna religione, a ben vedere, può considerarsi immune da fenomeni sincretistici. Esso non è un'eresia zoroastriano-iranica né un'eresia gnostico-cristiana; è invece una grande religione universale in cui sono confluiti elementi disparati – zoroastriani, cristiani, buddhisti, mesopotamici, ellenistici –, originalmente e genialmente fusi e riplasmati dalla potente personalità creatrice di un profeta storico, vissuto nella temperie religiosa e filosofica dello gnosticismo tardoantico, convinto dell'urgenza di portare all'umanità inquieta e sofferente un messaggio unificante e pacificatore, che ponesse fine, tra l'altro, all'antagonismo delle grandi religioni d'Oriente e d'Occidente. Distinguere nel sistema manicheo gli elementi culturali ed etnici fondamentali da quelli secondari o «di stile» per ricostruirne la forma originaria, come pure si è cercato autorevolmente di

²⁵ Cfr. G. WIDENGREN, *Il manicheismo*, Milano 1964, pp. 57 ss.; GH. GNOLI, *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France* (Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle 11), Paris 1985, pp. 73 ss.

²⁶ Cfr. *Keph.* CXLII, cit. in H.-CH. PUECH, *Le manichéisme. Son fondateur – sa doctrine*, Paris 1949, p. 157 n. 281; GNOLI, «Introduzione generale», p. XLII.

²⁷ Cfr. H. JONAS, *Lo gnosticismo*, Torino 1995², pp. 223 ss.; WIDENGREN, *Il manicheismo*, pp. 58-59; K. RUDOLPH, *La gnosi* (Biblioteca di cultura religiosa 63), Brescia 2000, p. 429.

²⁸ Cfr. A. BAUSANI, *Persia religiosa*, Cosenza 1999², p. 127.

fare²⁹, può quindi servire solo in parte a risolvere il problema della sua interpretazione storico-religiosa.

Oltre al dualismo, un altro tratto caratteristico del manicheismo come religione rivelata – esso è nello stesso tempo una ἀποκατάστασις e un μυστήριον – è dunque il suo originale e coerente universalismo, concepito consapevolmente dal suo fondatore, che vergò in prima persona il patrimonio di Sacre Scritture della nuova fede, della quale promosse e attuò, sia col suo esempio, sia mediante una vera e propria organizzazione apostolica, la preminente vocazione missionaria.

Echi antecedenti di una siffatta speculazione gnostico-iranica sono rintracciabili, oltre che nell'ampio spettro religioso di area mediterranea e vicino-orientale, in alcune figure cardine del dualismo antico. Solitamente la ricerca storico-religiosa ha di volta in volta chiamato in causa i vari Empedocle, Parmenide, Pitagora, ed ovviamente il «divino» Platone³⁰; qui ci interessa però parlare brevemente di una singolare figura di «iatromante»³¹ ed estatico del mondo classico, Aristeia di Proconneso³².

Aristeia è senza dubbio il viaggiatore estatico la cui figura è stata meglio delineata dalla tradizione, in primo luogo a causa della fortuna del suo poema Ἀριμύσπεια ἔπεα – databile probabilmente al VII sec. a.C. –, che gli autori più tardi non hanno letto, poiché era scomparso prima della fondazione della Biblioteca di Alessandria. Aulo Gellio, che pretendeva di averne trovato una copia a Brindisi³³, si ispirava probabilmente alla medesima compilazione greca utilizzata anche da Plinio³⁴ e, prima ancora, da Erodoto. La notizia di Erodoto, forse la più antica³⁵, tratteggia in modo emblematico le vicissitudini di uno iatromante un tempo invasato da Apollo-Febo: il nucleo centrale della narrazione parla di un Aristeia che, entrato in un laboratorio di conciatura della lana – così infatti è da intendere il termine usato da Erodoto κναφέα < κναφεῖον³⁶, «cardatore» –, vi morì. Il cardatore chiuse subito bottega e corse ad avvisare i parenti del defunto. Giunti che furono con il necessario per portare via il cadavere, aperta la porta del laboratorio, non trovarono più nulla.

La storia di Aristeia è un alternarsi di «presenze» e di «assenze»³⁷, un tratto rilevante della sua biografia che rende possibile la separazione dell'anima dal corpo, se non addirittura la trasmigrazione o telecinesi del corpo medesimo, come pare suggerire la testimonianza di Massimo di Tiro:

... ἔφασκεν τὴν ψυχὴν αὐτῷ καταλιποῦσαν τὸ σῶμα, ἀναπτῶσαν εὐθὺ τοῦ αἰθέρος, περιπολῆσαι τὴν γῆν Ἑλλάδα καὶ τὴν βάρβαρον καὶ νήσους πάσας καὶ ποταμοὺς καὶ ὄρη...³⁸

²⁹ Cfr. H.H. SCHAEFER, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems* (Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-1925), Leipzig 1927, pp. 65 ss.

³⁰ Per una visione d'insieme si vd. U. BIANCHI, *La religione greca*, Torino 1992², pp. 266 ss.; ID., *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza* (Nuovi Saggi N. 66), Roma 1976, pp. 153 ss.; G. CASADIO, *Vie gnostiche all'immortalità* (Letteratura cristiana antica 4), Brescia 1997, *passim*; cfr. anche H. JONAS, *Lo gnosticismo*, pp. 257 ss.

³¹ Il termine fu coniato da I.P. CULIANU, «Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco», in *Studi Storico Religiosi*, 4 (1980), pp. 290-291.

³² Su di lui da menzionare la monografia di J.D.P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962; mentre i testimonia ed i frammenti sono raccolti in A. BERNABÉ (ed.), *Poetarum epicorum graecorum. Testimonia et fragmenta*, pt. I, Leipzig 1987, pp. 144-154; testo a cui faremo costante riferimento.

³³ Cfr. Gell. 9, 4, 1-4 (= BERNABÉ test. 20, p. 149).

³⁴ Cfr. *Nat. hist.* 7, 10 (= BERNABÉ fr. 9, p. 153).

³⁵ Cfr. Herod. IV, 13, 1-14, 4 (= BERNABÉ test. 2, pp. 144-145); la notizia parallela è in Orig. *Contra Celsum* III, 26.

³⁶ Cfr. F. MONTANARI, *Gl. Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995, p. 1100c.

³⁷ Di questa tematica ho trattato nel mio «L'Uovo della Fenice: aspetti di un sincretismo orfico-gnostico», in *Le Muséon*, 13 (2000), pp. 80-81.

³⁸ Maxim. Tyr. 38, 3c (= BERNABÉ fr. 1, p. 150).

È stata sottolineata da più parti la natura «iniziatica» e forse «sciamanica»³⁹ dell'esperienza di Aristeia a cui si riferisce sicuramente l'episodio della bottega del cardatore, palese allusione *sub specie lanae* alla morte ed allo smembramento rituale, affine, se non sovrapponibile, allo *σπαράγμος* titanico nei misteri orfico-dionisiaci⁴⁰. Significativa infatti è la recezione della vicenda di Aristeia nelle *Chiliadi* dello scoliaste bizantino Giovanni Tzetze⁴¹, dove il laboratorio di cardatura della lana è diventato un *χαλκεῖον*, una «fucina» in cui si manipolano i metalli, segnatamente il bronzo, *χαλκοῦς*, elemento legato al mondo infero ed alla catabasi oltretombale⁴².

È noto il legame tra metallurgia ed iniziazione⁴³: il fabbro primordiale Efesto è una figura cardine della mitologia greca⁴⁴, poiché legato a vicende di morte e di resurrezione rituale. La purificazione attraverso il fuoco della fucina ha quindi il medesimo valore simbolico dello smembramento culturale adombrato dal lavoro di cardatura della lana. Sempre secondo Tzetze, trascorsi *ἑπτὰ χρόνοις*, «sette tempi», che in Erodoto erano sei⁴⁵, Aristeia riappare per comporre gli *Arimaspeia* e scomparire nuovamente. È verosimile che dietro al riferimento ai «sette tempi» si celi una dottrina astrale basata sui cicli cosmici e sul rinnovamento di *Αἰών* o del «Grande Anno»; il sette si riferisce al succedersi delle ere planetarie⁴⁶. Non a caso infatti dopo 240 anni Aristeia si manifesta nuovamente ai Metapontini⁴⁷, popolazione della Magna Grecia in cerca di una ipostasi di Apollo da venerare⁴⁸. Divinità pari solo ad Apollo⁴⁹, Aristeia nelle sue migrazioni spazio-temporali assume le sembianze di un animale caro al dio oracolare, il Corvo (Κόραξ).

Secondo una tradizione mitografica riportata nei *Fasti* ovidiani⁵⁰, ma in realtà molto più antica⁵¹, un giorno Apollo decise di offrire una libagione sacrificale a Zeus e mandò il Corvo a prendere dell'acqua ad una sorgente. L'animale volò via con un cratere, una coppa tra gli artigli, finché giunse ad un albero di fico: *stabat adhuc duris ficus densissima pomis*⁵². Attese diversi giorni che i frutti maturassero per mangiarli. Nel frattempo Apollo trovò l'acqua per conto suo. Il Corvo, in cerca di una giustificazione plausibile, prese fra gli artigli l'Hydra, animale draconico, e con essa ritornò da Apollo, raccontando che il serpente aveva ostruito la sorgente. Ovviamente il dio onnisciente non credette alla scusa e punì il Corvo condannandolo alla sete perenne. A ricordo di questo fatto Apollo pose assieme nel cielo i tre protagonisti della vicenda: il Corvo, il Cratere e l'Hydra. In un altro mito il cretese Celeo⁵³ viene trasmutato in Corvo per aver tentato di rubare il miele sacro conservato sul Monte Ida, nell'antro dove dimora l'infante Zeus. Ora è chiaro che esiste uno stretto legame tra il miele e la libagione d'immortalità: *μελιγαθὲς ἀμβρόσιον ὕδωρ*⁵⁴. Allo stesso modo la *ἀμβροσία* raffigura il nettare

³⁹ Cfr. W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreism*, Cambridge (Mass.) 1972, pp. 147 ss.; CULIANU, «Iatroi kai manteis», pp. 287-290; personalmente diffido della genericità del termine «sciamanico».

⁴⁰ Per una introduzione mi permetto di rinviare ad un il mio lavoro di prossima pubblicazione dedicato a «Orfismo e gnosticismo».

⁴¹ Tzetz. *Chil.* II, 726 ss. (= BERNABÉ test. 5, p. 146).

⁴² Ho studiato questo aspetto della geografia infernale nel mio «Ade e gnosticismo» (di prossima pubblicazione).

⁴³ Cfr. M. ELIADE, *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1982², pp. 126 ss.

⁴⁴ Cfr. K. KERÉNYI, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano 2002², pp. 66 ss.; 107-108; 129-137.

⁴⁵ Cfr. Herod. IV, 14, 3.

⁴⁶ Cfr. l'importante F. CUMONT, «La fin du monde selon les mages occidentaux», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 103 (1931), pp. 29-96.

⁴⁷ Herod. IV, 15, 2 (COLONNA-BEVILACQUA I, p. 660).

⁴⁸ Cfr. Aen. Gaz. *Theophr.* p. 63, 19 (COLONNA = BERNABÉ test. 8, p. 147).

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Ovid. *Fast.* II, 243-266 (SCHILLING, pp. 38-39).

⁵¹ Cfr. Ps.-Erat. *Catast.* 41 (OLIVIERI, pp. 47-49); Schol. in Arat. *Phaen.* 449 (MARTIN II, p. 282, 3-13).

⁵² Ovid. *Fast.* II, 253 (SCHILLING, p. 38).

⁵³ Cfr. Ant. Lib. *Metam.* 19; e P. GRIMAL, *Dizionario di mitologia greca e romana* (Biblioteca di Studi Classici 9), ed. it. a cura di C. Condié, Brescia 1987, p. 125b.

divino prodotto dall'albero cosmico, l'albero della vita che nella versione di Ovidio coincide con la pianta di fico, la ἱερὰ συκῆ⁵⁵, il fico ruminale della tradizione latina⁵⁶, l'*axis mundi* perno di ogni esistenza. Siffatto valore paligenetico sembra presente anche nella statua che secondo Pausania celebra la vittoria di Cleostene nella battaglia di Platea, dove Κόραξ è il nome del cavallo appaiato a Φοῖνιξ nella conduzione della quadriga trionfale.⁵⁷

L'idea dell'assialità e del mito «polare» legato alla *corvi effigies* di Aristeia⁵⁸ persiste nella sua natura e nelle sue funzioni antitetiche: Ovidio nelle *Metamorfosi* sostiene che un tempo il Corvo era una candida colomba bianca⁵⁹, evento mitograficamente logico se si pensa alla maldestria di Kleinis, il pastore di armenti che in Antonino Liberale offre ad Apollo un sacrificio di animali interdetti, gli asini. Solo gli Iperborei, popolazione visitata da Aristeia, possono infatti offrire al dio oblazioni di asini⁶⁰. Il pastore, trasgredendo il divieto rituale, per punizione viene tramutato in Corvo, cioè nell'opposto del polo iperboreo. Sempre in questa ermeneutica si colloca anche il «pesce corvo» menzionato da Ateneo⁶¹, forse da identificare con la costellazione del pesce australe.

Il Κόραξ è una delle prime costellazioni dell'emisfero australe: al confine tra i due emisferi rappresenta una sorta di vegliante infero, tenendo ovviamente presente la concezione antica che localizzava l'Ade nell'emisfero australe⁶². Arato di Soli è esplicito nel descrivere l'immagine del Corvo (ἔιδωλον Κόρακος) che lambisce con il becco il κρητήρ⁶³; anche Iginio parla di un Corvo «tutto proteso verso la coppa»⁶⁴, il Cratere in cui viene libata la pozione sacra, la ἀμβροσία recante la vita imperitura, il κυκεών eleusino che permette la catabasi infera. Sotto questo aspetto infero ed oltretombale avrà una funzione simbolica di tutto rilievo nell'alchimia ellenistica ad effigiare l'inizio della *nigredo*⁶⁵.

Ma l'elemento più importante per le nostre ricerche è il probabile contenuto dell'opera vergata da Aristeia nel suo primo occultamento, gli «Arimaspeia» o «Canti Arimaspi». La trasmigrazione in sembianze animali adombrata in uno *scholium* a Pindaro⁶⁶ (τῶ μὲν ἄρ' ἄγγελος ἦλθε κόραξ ἱερῆς ἀπὸ δαιτὸς | Πυθῶ ἐς ἠγαθέην καὶ ῥ' ἔφρασεν ἔργ' αἰδοῖα Φοῖβω ἀκερσεκόμη...) per Aristeia si concretizza nel φοιβόλαμπτος, *hapax* erodoteo⁶⁷ usualmente tradotto con «invasato da Febo»⁶⁸, ma in realtà interpretabile come nome composto a partire da φοῖβος, «splendente, luminoso»⁶⁹, e λαμβάνω,

⁵⁴ Pind. fr. 198 (BERGK) = Athen. II, 15, 41e.

⁵⁵ Sui legami tra il fico e la Grande Madre cfr. KERÉNYI, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, p. 211.

⁵⁶ Cfr. Liv. I, 5, 2; Dion. Hal. I, 32, 3; 79, 8; Serv. *Ad. Aen.* VIII, 90; 343; Plut. *Rom.* 4.

⁵⁷ Paus. *Perieg.* II, 10, 7-8. (JONES III, p. 62).

⁵⁸ Cfr. Plin. *Nat. hist.* VII, 174 (= BERNABÉ test. 10, p. 147).

⁵⁹ Ovid. *Metam.* II, 534-541.

⁶⁰ Cfr. il mio «La liturgia dell'Asino. Elementi di una transizione simbolica», di prossima pubblicazione negli Atti del Convegno internazionale sul tema *La Persia e Bisanzio* (Atti dei Convegni Lincei).

⁶¹ Cfr. Athen. VIII, 52, 365a.

⁶² Cfr. per una più dettagliata esposizione il mio «*Asellus unicornis*. Aspetti rituali di un mitologhema “gnostico”», in *Henoah*, 25 (2003), pp. 74 ss.

⁶³ Arat. *Phaen.* 448-449 (MARTIN I, p. 26).

⁶⁴ Hygin. *Astr.* II, 40, 1 (LE BOEUFFLE, p. 81).

⁶⁵ Si vd. anche i possibili legami etimologici con la κρητοκίς, un recipiente utilizzato nelle manipolazioni alchemiche; cfr. M. BERTHELOT-C.E. ROUELLE (eds.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris 1888, II, 273, 12-13, II, 250, 2-4.

⁶⁶ Schol. in Pind. *Pyth.* III, 14, 48 in W. TOMASCHEK, «Kritik der ältesten Nachrichten über den skythischen Norden. I. Ueber das Arimaspeische Gedicht des Aristeas», in *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historische Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien*, 116 (1888), p. 733.

⁶⁷ Herod. IV, 13, 1 (COLONNA-BEVILACQUA I, p. 658); var. nel cod. R: φοιβόληπτος in TOMASCHEK, «Kritik der ältesten Nachrichten», p. 732.

⁶⁸ Cfr. MONTANARI, *GI. Vocabolario della lingua greca*, p. 2172c.

⁶⁹ *Ibid.*

«afferrare, prendere»⁷⁰, con il significato di «rapito dallo splendore». In tale condizione di estasi luminescente Aristeia afferma di essere giunto ai limiti del mondo, nelle lontane lande iraniche presso gli Issedoni, una popolazione contigua agli Sciti localizzata ad oriente lungo il fiume Arasse⁷¹, e presso altre due importanti etnie quali gli Arimaspi, i Grifoni (γρῦπες) e gli Iperborei. La presenza di questi ultimi fa presupporre che il viaggio estatico di Aristeia si sia spinto fino alle regioni estreme del polo boreale, un polo facilmente identificabile con i territori a nord dell'Iran⁷².

Ad eccezione degli Iperborei, tutte queste popolazioni si farebbero continuamente guerra, a cominciare dagli Arimaspi⁷³, in perenne lotta con i Grifoni per il possesso del più sublime e prezioso dei metalli, l'oro⁷⁴.

I Grifoni sono descritti come uccelli favolosi con la testa fornita d'un becco d'aquila, ali potenti e corpo leonino⁷⁵; consacrati ad Apollo, del quale custodiscono i tesori contro gli attacchi degli Arimaspi⁷⁶, vivono nel deserto di Scizia, in un mondo iperboreo collocabile nelle regioni dell'Iran nord-occidentale. Nell'arte iranica il motivo iconografico del Grifone, in medio-persiano *baškuč*, trova non a caso una ampia diffusione⁷⁷.

Tradizioni più recenti narrano che i Grifoni si opponevano ai cercatori d'oro nei deserti a nord dell'India, sia perché erano incaricati di sorvegliare il metallo, sia perché nidificando sulle montagne da cui si estraeva il minerale difendevano i loro piccoli da ogni possibile pericolo⁷⁸.

Anche l'etimologia del nome Arimaspi (Ἀριμασποί) pare riconducibile ad una matrice prettamente iranica; verosimilmente ad un composto nominale formato a partire dal fatidico avestico *anra-*, «avverso, nemico, ὄστρης»⁷⁹, da cui deriva il nome l'avversario per eccellenza *Anra manyu*, lo «Spirito malvagio», Ahreman in medio-persiano, Ahriman in neopersiano. Tutte le fonti poi concordano nel descrivere gli Arimaspi quali valorosi guerrieri a cavallo di fortissimi destrieri, se non come cavalli loro stessi; non a caso infatti la desinenza *aspā-/aspī-* in avestico significa proprio «cavallo, destriero»⁸⁰. Arimaspi potrebbe rappresentare la corrucciola di **Anra.aspī*, i «destrieri nemici», significato in perfetto accordo con la mitografia iranica, che utilizza l'immagine del cavallo quale ipostasi nella lotta tra i due principi, la Luce e le Tenebre. Nell'avestico *Tištar Yašt* il mitico mare onirico *Vouru.kaša* è il campo di battaglia in cui lottano i due stalloni *Tištrya* ed *Apaoša*, che si affrontano in tre scontri successivi, l'uno per ottenere e l'altro per impedire il libero flusso delle acque vivificanti che racchiudono lo *x^varənah-*, lo splendore inafferrabile⁸¹. I due destrieri, rispettivamente bianco *Tištrya-Sirio* e nero il demone *Apaoša*, agente di Ahreman⁸², personificano un duello cosmico

⁷⁰ *Ivi*, pp. 1162b-1163c.

⁷¹ Herod. I, 201 (COLONNA-BEVILACQUA I, p. 266); TOMASCHEK, «Kritik der ältesten Nachrichten», pp. 234 ss.

⁷² Per la localizzazione del polo iperboreo nelle regioni del nord Iran cfr. il mio «La liturgia dell'Asino».

⁷³ Cfr. TOMASCHEK, «Kritik der ältesten Nachrichten», p. 757.

⁷⁴ Cfr. Herod. III, 116, 1-2 (COLONNA-BEVILACQUA I, p. 598).

⁷⁵ Per l'iconografia e la sua diffusione, cfr. A.M. BISI, *Il Grifone. Storia di un motivo iconografico nell'Antico Oriente mediterraneo* (Università di Roma – Centro di Studi Semitici/Studi Semitici 13), Roma 1965, *passim*.

⁷⁶ Cfr. anche Paus. *Perieg.* I, 24, 6 (CASEVITZ-POUILLOUX-CHAMOUX I, p. 77).

⁷⁷ Cfr. anche A. FURTWÄGLER, «Gryps», in W.H. ROSCHER (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I/2, Leipzig, 1886-1890 (repr. Hildesheim-New York 1978), coll. 1749-1750.

⁷⁸ Cfr. Ael. *Nat. anim.* IV, 27 (MASPERO I, pp. 236-239).

⁷⁹ Cfr. *AirWb*, coll. 104-105.

⁸⁰ *Ibid.* coll. 216-217; cfr. anche A.SH. SHAHBAZI, «Asb. I. In Pre-Islamic Iran», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London-New York 1987, p. 724b.

⁸¹ Cfr. A. PANAINO, *Tištrya. I: The Avestan Hymn to Sirius* (Serie Orientale Roma LXVIII, 1), IsMEO, Roma 1990, pp. 46 ss.; e prima GH. GNOLI, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), p. 101; ID., «Note su Yasht VIII, 23-25», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34 (1963), pp. 91-93; vd. anche SHAHBAZI, «Asb. I. In Pre-Islamic Iran», p. 725a.

⁸² Cfr. A. PANAINO, *Tištrya. II. The Iranian Myth of the Star Sirius* (Serie Orientale Roma LXVIII, 2), IsMEO, Roma 1995, pp. 19; 95 ss.

che va ben al di là di una tenzone combattuta simbolicamente per liberare le acque e favorire l'inizio della stagione delle piogge, ma si estende alla totalità della vita religiosa dell'Iran antico. In questa contrapposizione si riassume infatti il dualismo tra Luce e Tenebre, tra Vita e non-Vita, tra *Ērān* e *Anērān*, l'antitesi tra Iranici e Turanici che nello *Šah-nāmeḥ* di Firdusi avrà il suo apice nello scontro tra Kay Kāvūs e Afrāsiyāb.

Un altro particolare significativo è la natura «monocola» degli Arimaspi. Essi sarebbero infatti ἄνδρες μονοφάλοιοι⁸³, una peculiarità che li avvicina semanticamente al μονόκερος iranico, l'Asellus unicornis che vive al centro del mare Vouru.kaša (> Varkaš), un animale meraviglioso il cui corpo è cosparso di occhi⁸⁴. Nel caso degli Arimaspi l'immagine dell'Unicorno ha operato una singolare sintesi tra apparato visivo e simbolismo assiale: l'unico occhio si è quindi sostituito al corno onde esprimere anche la direzione verso un «polo» non solo geografico.

Nella narrazione di Eschilo Prometeo, incatenato ai monti della Scizia per aver rubato il fuoco agli dèi, elargisce i propri doni profetici ad Io, sacerdotessa di Hera e futuro oggetto degli interessi amorosi di Zeus. La narrazione di Prometeo muove dal μνήμοισιν δέλτοις φρηγῶν, il «libro del ricordo» inciso nel cuore degli uomini⁸⁵; nel cammino verso oriente, superate terribili meraviglie, Io giungerà presso i Grifoni e gli Arimaspi⁸⁶, che dimorano dove scorre la «corrente aurea», χρυσόρροτος, del fiume Plutone. Il luogo, sconosciuto ai più, che sovente gli scolasti identificano con l'Etiopia⁸⁷, appartiene in realtà alla geografia infernale: Plutone, dio della ricchezza, è il Signore dell'Ade che in famosi cicli mitologici come quello eleusino trascina nel mondo sotterraneo la «fanciulla cosmica» Persefone; il suo fiume è quindi identificabile nello Stige (Στύξ), il fiume oltretombale avvolto in sinuose spire nell'Ade, ritenuto un ramo di Ὠκεανός, il dio liquido che circonda la terra⁸⁸, e precisamente quello che scaturisce dalla nona delle sue sorgenti⁸⁹. Altrove ho dimostrato come partendo da un apocrifo pseudo-platonico, l'*Assioco*, la cosmologia antica identificasse il polo australe con gli inferi, di cui uno dei guardiani e punti di riferimento astrali e simbolici era l'Asino⁹⁰.

La profezia prometeica trascritta da Eschilo sembra infatti alludere ad una geografia astrale, più che ad un itinerario terreno. D'altronde lo stesso riferimento alla «terra triangolare di Nilotide», τρίγωνον ἐς χθόνα Νειλῶτιν⁹¹, sembra trascrivere la memoria del fiume australe Eridano, il fiume che nascendo nel polo australe scorre verso nord. Anche se semanticamente il luogo in cui abitano gli Arimaspi appare rovesciato, opposto alla dimora iperborea originaria, cosmologicamente tale localizzazione appare coerente nel quadro di una geografia astrale orientata in senso assiale e quindi «polare»; lo stesso fiume Eridano nel ciclo argonautico è in qualche modo ritenuto la via di comunicazione tra il Sud ed il Nord, tra i due poli astrali⁹².

In termini iranici si potrebbe dire che Aristeia ha conseguito il dominio sulle «due esistenze», *dō-axwānīg*, che si può muovere cioè a piacimento tra il due «poli» dell'esistenza, il *mēnōg* e il *gētīg*, l'invisibile e il corporeo⁹³, un dualismo che da ontologico diventa cosmologico e viceversa. L'eterna

⁸³ Herod. IV, 13,1 (COLONNA-BEVILACQUA I, p. 658); Aesch. *Prom.* 804 (MORANI, p. 370).

⁸⁴ Cfr. ancora il mio «*Asellus unicornis*», pp. 64-65.

⁸⁵ Aesch. *Prom.* 789 (MORANI, p. 368).

⁸⁶ *Ibid.* 804-807 (p. 370).

⁸⁷ Cfr. MORANI, p. 370 n. 2.

⁸⁸ Per questi ed altri problemi relativi alla geografia infernale, vd. E.H. BERGER, *Mythische Kosmographie der Griechen* (ROSCHER, *Ausführliches Lexicon*, Supp. Band), Leipzig 1904, *passim*.

⁸⁹ Ho approfondito queste tematiche nel mio «*Asellus Unicornis*», pp. 74-75.

⁹⁰ *Ibid.* e ID., «La liturgia dell'Asino».

⁹¹ Aesch. *Prom.* 813-814 (MORANI, p. 370).

⁹² Cfr. ancora il mio «La liturgia dell'Asino»; di passaggio noteremo che Eridano è proprio menzionato da Erodoto quale ipotetica fonte dell'oro conteso dagli Arimaspi ai Grifoni (Herod. III, 116,1 [COLONNA-BEVILACQUA I, p. 598]).

⁹³ Cfr. S. SHAKED, «The Notions *mēnōg* and *gētīg* in the Pahlavi Texts and their Relation to Eschatology», in *Acta Orientalia*, 33 (1971), pp. 59-107; e GH. GNOLI, «Cosroe dall'Anima Immortale o della doppia felicità», in AA.VV., *Un ricordo che non*

guerra tra Arimaspi e Grifoni per il possesso dell'elemento solare e luminoso per eccellenza, l'oro, a suo modo raffigura il sempiterno scontro che i due principi della cosmologia iranica ingaggiano per la supremazia sul tutto.

Aristea sembra quindi aver trascritto, nel suo sentire di estatico, una memoria sul dualismo molto antica, dove le differenti modalità di esistenza sono coinvolte in una contrapposizione che si estende alla totalità. Nel *Bundahišn* si afferma che il seme femminile è freddo e umido (*tōhm ī mādag sard ud xwēd*), in contrapposizione a quello maschile che è caldo e secco (*tōhm ī narān garm ud hušk*)⁹⁴: antropologicamente è riprodotta l'antitesi cosmica fra i due principi. Gli stessi elementi, ordinati in coppie, appartengono rispettivamente ai due domini: il cielo, i metalli, il vento e il fuoco sono maschili (*asmān ayōxšust wād ātaxš nar hagriz juttar*), mentre l'acqua, la terra, le piante ed i pesci sono femminili (*āb ud zamīg ud urwar ud māhīg mādag hagriz juttar*)⁹⁵.

La dottrina zoroastriana pur scindendo la creazione in elementi maschili *versus* femminili non attribuisce ad essi un valore o una funzione ontologica, peculiarità questa che sarà dello zurvanismo, in cui assistiamo ad una chiara demonizzazione dell'elemento femminile⁹⁶. Tendenza che sarà uno dei capisaldi ideologici della gnosi iranica per eccellenza, il manicheismo, in cui la collisione tra i due mondi, quello della Luce a Nord e quello delle Tenebre a Sud, sarà anche e principalmente uno scontro ed una collisione di elementi quali l'acqua, la terra, le piante e gli animali, intesi come strumenti supremi e stratagemma ultimo per l'imprigionamento della Luce nella ūl⁹⁷.

Ezio Albrile (Torino 1962). Da diversi anni studia la storia religiosa del dualismo nel mondo antico (Gnostici, Mandeï, Manichei, etc.). Su questi argomenti ha scritto oltre cento fra articoli, contributi a Convegni e un paio di libri. È membro della Società Italiana di Storia delle Religioni ed ha rivestito un incarico presso la Cattedra di Antropologia Culturale del Politecnico di Torino.

si spegne. Scritti di docenti e collaboratori dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli in memoria di Alessandro Bausani (Istituto Universitario Orientale – Dipartimento di Studi Asiatici/Series Minor L), Napoli 1995, pp. 119-146.

⁹⁴ *Bund.* XVI, 4 (JUSTI, p. 39, 1-3).

⁹⁵ *Ibid.* XVI, 6 (p. 39, 11-12).

⁹⁶ Cfr. G. WIDENGREN, «Primordial Man and Prostitute: A Zervanite Motif in Sassanid Avesta», in E.E. URBACH-R.J.Z. WERBLOWSKI-CH. WIRZUBSKI (eds.), *Studies in Mysticism and Religion presented to G.G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 337-352.

⁹⁷ Anche in quest'occasione desidero ringraziare il dr. Hans-Thomas Hakl per il suo incoraggiamento e la dr.ssa Emanuela Turri.