

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE
SEZIONE S. TOMMASO D'AQUINO - NAPOLI

RIVISTA *di* **TEOLOGIA**
Asprenas

VOLUME 59 • ANNO 2012

RIVISTA*di***TEOLOGIA**
Asprenas

**Pubblicazione trimestrale
della Pontificia Facoltà Teologica
dell'Italia Meridionale
Sezione S. Tommaso d'Aquino - Napoli**

Direttore responsabile

Giuseppe Falanga

Direttore

Edoardo Scognamiglio

Consiglio di Redazione

Antonio Ascione

Gaetano Di Palma

Pasquale Incoronato

Luigi Longobardo

Comitato scientifico

Bernard Ardura

(Pontificio Comitato di Scienze Storiche)

Bruno Forte

(Arcivescovo di Chieti-Vasto)

Gianfranco Grieco

(Pontificio Consiglio per la Famiglia)

Vasilios Koukoussas

(Università Aristotelion, Salonico)

Antonio Pitta

(Pontificia Università Lateranense)

Tadeusz Sierotowicz

(Copernicus Center for Interdisciplinary
Studies, Cracow)

Vikica Vujica

(Katolički Bogoslovni Fakultet, Sarajevo)

Redazione

Viale Colli Aminei, 2

80131 Napoli - Italia

Tel. +39 081 7410000 (int. 334/335)

Fax +39 081 7419903

E-mail asprenas@tin.it

Editore

VERBUM FERENS Srl

Largo Donnaregina 22

80138 Napoli

Pubblicazione
associata all'USPI



Autorizzazione del Tribunale di Napoli
n. 2943 del 25-6-1980

Stampa: L.A.C. sas
Casoria (Napoli)

IMPERI INTERIORI

Dai Kuṣāṇa all'ermetismo ellenistico

EZIO ALBRILE

SOMMARIO - 1. Una teocrazia dimenticata. 2. Nei cieli mesopotamici. 3. Il centro dello splendore. 4. La legazione ermetica. 5. La risposta profetica.

ABSTRACT - *Inland Empires. From Kuṣāṇa to Hellenistic Hermeticism.* The author relates the affinities between the Greek-Indian culture of Kuṣāṇa and specific representations of Western Hermeticism. Astrology is a tool that allows this comparison, from Babylonian origins. The division of afterlife is in three level (Fixed Stars-Moon-Sun), this clearly explained from Iranian cosmology which would have its origin from Mesopotamian culture. In this view, Hermeticism is the only culture that gives the right teaching and doctrine of salvation.

KEY WORDS - Kuṣāṇa, Astrology, Babylon, Nigidius Figulus, Hermeticism.

Il nome Kuṣāṇa deriva dal cinese *Guishuang*, designante una delle cinque tribù degli Yuezhi¹, un'ampia federazione di genti indoeuropee che parlava una lingua iranica, il tochario. Provenienti dalle aride regioni della Cina esterna, quali il Bacino del Tarim (oggi Xinjiang), gli Yuezhi vennero sospinti a Ovest da un altro popolo nomade, gli Xiongnu, finché nel 150 a.C. giunsero a occupare la Battriana greca, cioè le attuali regioni ai confini di Iran e Afghanistan².

Tra il I secolo a.C. e il I d.C., il capo kuṣāṇa Kujūla Kadphises unificò le cinque tribù Yuezhi³, fece loro valicare l'Hindukush e le trascinò alla conquista dell'India, allora dilaniata dalle guerre tra dinasti (gli *kṣatrapa*) Śaka, l'etnia tribale del Buddha, e piccoli sovrani locali. Kujūla Kadphises

¹ Cf. M. BUSSAGLI, *L'arte del Gandhāra*, Torino 1984, 74-76.

² Per seguire lo sviluppo geopolitico degli eventi, cf. Y. BREGEL, *An Historical Atlas of Central Asia*, Leiden-Boston 2003, 11 (tav. 5).

³ BUSSAGLI, *L'arte del Gandhāra*, 72.

travolse con le sue genti una serie di potentati locali, unificando un mondo frammentario, dal punto di vista sia etnico che religioso. Sotto la sua egida, intorno al 30 d.C., nacque un grande impero.

Dal I al II secolo d.C., i sovrani kuṣāṇa arriveranno a controllare un vasto regno che si estendeva dalla Battriana (bacino dell'Oxus) al Gandhāra e al Panjab (bacino dell'Indo), raggiungendo il bacino del Gange, almeno fino a Patna (Bihar) e forse fino al golfo del Bengala. Un grande impero, dunque, un mosaico di genti, lingue e religioni in cui convivevano iranismo, buddhismo, ellenismo e induismo. L'impero kuṣāṇa è il primo esempio (probabilmente anche l'unico) di tolleranza religiosa, da parte di un potere che condivide con i suoi sudditi una molteplicità culturale, soprattutto religiosa.

1. Una teocrazia dimenticata

All'interno di questo variegato intreccio etnico e linguistico, i dinasti kuṣāṇa tendevano in ogni caso a porre in risalto la propria origine centroasiatica e la cultura iranica, senza dubbio acquisita nel corso della lunga permanenza in Battriana⁴. Il pantheon religioso⁵ è, quindi, l'esito di una stratificazione culturale in cui domina l'elemento iranico. Esso ci è noto in gran parte grazie alla numismatica: le monete, battute in caratteri greci, riportano tra le principali divinità Athšo, il Fuoco (dall'iranico *ataxš*, il fuoco sacro dell'antico zoroastrismo), Ardoxšo, la dea della fertilità (cioè la dea *Arədvī Sūrā Anāhitā* dell'antico pantheon iranico), Mao, la Luna (il nome è di genere maschile, come l'iranico *Māh*), Miuro oppure Mioro, il Sole (cioè l'iranico *Mihr/Miθra*), Mozdoano = il composto iranico *Mazdā-yasna* (lo *yasna* è l'ufficio liturgico e sacrificale delle genti iraniche, *Mazdā*, il loro dio), Nana oppure Nanaia (forse la dea babilonese *Inanna*, un prestito semitico dunque), Pharro (cioè l'iranico *farrah/farn/x^varənah/xwarrah*, il nimbo luminoso e vittoriale che aureola i sovrani iranici) e Ooromazdo (il dio sommo *Ahura Mazdā*, pahlavi *Ohrmazd*, il "Signore Saggio", fulcro del culto zoroastriano).

⁴ Cf. G. FUSSMAN, s.v. *Kuṣāṇa, Arte*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Suppl. II, Vol. III, Roma 1995, 218a-226b; BUSSAGLI, *L'arte del Gandhāra*, 76-80.

⁵ BUSSAGLI, *L'arte del Gandhāra*, 120ss e 126ss.

Insiediandosi nella Battriana, gli Yuezhi abitarono un paese le cui tradizioni e la cui tecnologia erano state profondamente segnate da due secoli di occupazione greca⁶. La regione, conquistata dalla campagna di Alessandro Magno, col tempo era passata nelle mani dei suoi successori, i cosiddetti diadochi. I Kuṣāṇa, ereditando di fatto questa situazione, si trovarono così a governare una popolazione in cui l'elemento greco o ellenistico era ormai dominante. Non solo: la presenza di vestigia buddhistiche e śivaite attesta l'estensione dell'influenza indiana in Battriana a partire dal I secolo d.C. Una presenza talmente forte da indurre l'imperatore, il *mābhārāja* kuṣāṇa Kaniṣka, a convertirsi al buddhismo.

Molto vicino agli autori sanscriti, il regno di Kaniṣka è conosciuto anche per aver dato i natali alla prima statua del Buddha⁷. Una raffigurazione che ha due punti di riferimento e di ispirazione: le statue del dio greco Apollo⁸ e l'idea iranica dell'aureola, del nimbo luminoso, lo *x^varānah-*, che si irradia dal capo degli esseri eletti⁹. L'impero kuṣāṇa si rivela quindi aperto a influenze di assai ampio respiro, estese dall'India all'Iran, dall'Asia centrale alla Mesopotamia e al mondo greco e romano.

È indubbio che la civiltà kuṣāṇa, agli albori della nostra era, abbia dato visibilità al buddhismo e alla sua vocazione ecumenica¹⁰; questo soprattutto grazie alla sua arte, usualmente nota come "arte del Gandhāra". Una definizione imprecisa¹¹, che riunisce l'insieme dei luoghi di culto buddhisti e le rappresentazioni figurative ivi contenute. La forma eletta di quest'arte, il monumento principale, è lo *stūpa*, posto al centro di

⁶ Ivi 87ss.

⁷ Ivi 106-108.

⁸ Ivi 206; dissente A. FILIGENZI, *L'arte del Gandhāra*, in V. MESSINA (cur.), *Sulla via di Alessandro da Seleucia al Gandhāra (Catalogo della Mostra - Torino, Palazzo Madama. Museo Civico d'Arte Antica, 27 febbraio-27 maggio 2007)*, Cinisello Balsamo (Milano) 2007, 231b.

⁹ Cf. M. BUSSAGLI, *Due statuette di Maitreya*, in *Annali Lateranensi* 13 (1949) 365-366 (= *Indica et serindica*, a cura di B.M. Alfieri e altri [Studi Orientali pubblicati dal Dipartimento di Studi Orientali dell'Università di Roma La Sapienza, XI], Roma 1992, 51-52); ID., *Cusanica et serica*, in *Rivista degli Studi Orientali* 37 (1962) 93-94 (= *Indica et serindica*, 411-412).

¹⁰ Cf. R. E. EMMERICK, *Buddhism among Iranian people*. I. In *Pre-Islamic Times*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IV, London-New York 1990, 493a-b.

¹¹ La prima menzione del nome Gandhāri è in *Rgveda* I, 126, 7; il Gandhāra è probabilmente la terra che diede i natali al famoso grammatico indiano Pānini (cf. M. MONIER-WILLIAMS, *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899, 346; 353), che attorno al 400 a.C. la celebra come una delle maggiori province dell'India, cf. W. VOGELSANG, s.v. *Gandhara*, in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, X, New York 2001, 269b-270a; cf. inoltre FILIGENZI, *L'arte del Gandhāra*, 229a.

un recinto quadrangolare che solitamente accoglieva immagini cultuali lungo il perimetro e monumenti minori nello spazio interno¹². Lo *stūpa* è una sorta di (gigantesco) tumulo, nato come ricettacolo delle reliquie corporee del Buddha, spartite, secondo la tradizione, tra gli otto principi più importanti della confederazione che all'epoca dominava il nord dell'India¹³. In seguito esso divenne il reliquiario dei suoi discepoli e di altri "santi", accogliendo anche oggetti di grande valore simbolico quali frammenti di testi dottrinali. La forma più antica è una semplice calotta emisferica, cui si aggiungerà una bassa terrazza circolare che eleva la cupola da terra e sulla quale si compie la *pradakṣiṇā*, la deambulazione rituale in senso orario attorno al monumento. Al di sopra della cupola, circondato da una sorta di balaustra, si innalza un pinnacolo che sostiene un numero variabile, ma sempre dispari, di ombrelli di grandezza via via decrescente. Dello *stūpa* di tipo antico, documentato a partire dal III secolo a.C., abbiamo testimonianze nell'India centrosettentrionale, ma anche esempi in territorio gandharico, tutti collegabili alla forte espansione "ecumenica" del buddhismo, promossa fin dall'imperatore Aśoka. La leggenda vuole che Aśoka, con l'aiuto degli dèi, edificasse in una sola notte ben 84.000 *stūpa*! All'interno dei quali avrebbe fatto riporre le reliquie corporali del Buddha, miracolosamente ricavate dalla frammentazione di quelle contenute nei primi otto *stūpa*. È chiaro il senso cosmologico di questa tradizione: il corpo del Buddha, equivalente al corpo della Dottrina, produce un numero di frutti viventi pari a una cifra mistica che racchiude l'infinità dei mondi.

È indubbio che, attraverso i secoli e nell'incontro con altre culture, lo *stūpa* si sia arricchito di simboli e riferimenti iconologici a volte distanti dai modelli originari. Gli *stūpa* indiani mostrano le tappe di un'elaborazione che muta le semplici forme iniziali in altre di maggiore complessità strutturale e decorativa; la sua comparazione con processi analoghi, ma dagli esiti molto diversi, nel Gandhāra ci consente di comprenderne appieno i rispettivi caratteri.

La delimitazione dello spazio sacro è rappresentata in India da un recinto a balaustra (*vedikā*), anch'esso di pianta circolare, su cui si concentra una decorazione a rilievo i cui soggetti vanno dalle figurazioni

¹² Cf. BUSSAGLI, *L'arte del Gandhāra*, 176-178; EMMERICK, *Buddhism among Iranian people*, 493a.

¹³ FILIGENZI, *L'arte del Gandhāra*, 230a-b.

prettamente simboliche a scene tratte dalla biografia del Buddha e dalle sue vite precedenti. Il tutto, però, in senso “aniconico”: mancano, in queste figurazioni, i legami tra il Buddha e i simboli che rimandano a particolari qualità della sua natura o a momenti della sua vita.

Il Gandhāra riceve dall'India un monumento, lo *stūpa*, che racchiude l'idea stessa del buddhismo; e l'arte kuṣāṇa, pur mantenendone immutata la struttura essenziale, ne fa qualcosa di nuovo e diverso. A un primo sguardo, la differenza più rilevante è la forma maggiormente slanciata: l'innalzamento della cupola e l'aggiunta di un primo corpo quadrato, in alcuni casi arricchito da quattro colonne angolari. Il *temenos* non è più il recinto circolare a balaustra, ma un quadrato compatto di muro continuo, privo di portali decorati. L'intero panorama è mutato.

Dalla trasformazione architettonica, si può affermare che la leggenda del Buddha si è “cosmicizzata”, accogliendo in sé valori e funzioni trascendenti¹⁴. Lo *stūpa* diventa un vero e proprio monumento cosmico, figurazione dei rapporti tra macro e microcosmo in un ciclo ripetibile all'infinito, come suggerisce la sua circolarità¹⁵. Alcuni *testimonia* mettono in relazione il gigantesco *stūpa* di Kaniṣka con Jambūdvīpa¹⁶, il mitico continente della cosmologia hindu. Le antiche genti dell'India pensavano che il mondo fosse ripartito in sette regioni, chiamate *dvīpa*. La regione centrale, Jambūdvīpa, era grande come le restanti sei messe insieme, ed era l'unica abitata dall'uomo. Gli hindu pensavano fosse circondata dalle altre sei, che la avvolgevano in una serie di cerchi concentrici, separati dai rispettivi oceani cosmici. Al centro della regione abitata dall'uomo si ergeva un grande monte, il Mēru o Sumeru¹⁷. La forma emisferica dello *stūpa*, avvolto da una successione di anelli circolari, richiama non a caso questa cosmologia. La cupola e il pinnacolo diventano figurazioni di questo mitico monte.

¹⁴ *Ivi* 231a-232a.

¹⁵ Cf. lo schema in *ivi* 236 (fig. 7).

¹⁶ BUSSAGLI, *L'arte del Gandhāra*, 163.

¹⁷ Sono questi i due epiteti più ricorrenti, ma nella cosmografia hindu si deve ancora menzionare un'altra montagna “bianca” e paradisiaca, il Kailāsa, il monte di cristallo dove vivono Śiva, Parvati e altre entità semi-divine; cf. in particolare VETTAM MANI, *Purāṇic Encyclopaedia*, Delhi, 1975, 364-365; per i paralleli con le tradizioni tibetane, cf. S. HUMMEL, *The Motif of the Crystal Mountain in the Tibetan Gesar Epic*, in *History of Religions* 10 (1971) 204-210; e il volume *La Storia del Cristallo Bianco*, a cura di M. A. Sironi - H. Diemberger - P. Wangdu, Clusone (Bergamo) 1995, *passim*; su tutta questa tematica cf. pure G. ACERBI, *Il Sumeru: la montagna polare nella cosmografia hindu*, in *Algiza* 7-8 (1997) 5-7.

Nelle rappresentazioni dei Bodhisattva, esseri illuminati che vivono in cieli vicini e misericordiosamente interagiscono con le creature imperfette di questa apparente realtà, si dischiudono dimensioni ultraterrene. Ma, nelle rappresentazioni degli *stūpa*, oltre a essi compaiono divinità venute da ambiti diversi, additando un significato apparentemente in contrasto con il fondamentale ateismo e la serena compostezza e vacuità dell'universo buddhista.

2. Nei cieli mesopotamici

Accanto a materiali allogeni, è stata notata la forte presenza, in ambito gandharico, di forme triadiche¹⁸: sovente i portali di ingresso degli *stūpa*, i *torāna*, posti ai punti cardinali della balaustra, recano in alto tre ordini di traverse orizzontali decorati¹⁹; tre sono anche gli ombrelli isati sul pinnacolo.

La suddivisione del mondo ultraterreno in tre livelli o modalità astrali (Stelle fisse-Luna-Sole)²⁰ è un tratto fondante della cosmologia iranica, che l'avrebbe mutuato dalla cultura mesopotamica²¹. A prescindere dalla mediazione iranica, Babilonia sembra però aver influito direttamente sulla cosmografia indiana in epoca arcaica: è stato infatti notato che le liste indiane dei *nakṣatra*, le ventisette costellazioni dello zodiaco lunare, composte tra il 900 e il 700 a.C.²², rivelano strette affinità con l'astrologia mesopotamica²³, in particolare con gli elenchi di stelle rintracciabili nel *MUL.APIN* (la "stella-aratro", secondo la denominazione dell'*incipit*)²⁴.

¹⁸ Cf. A. FILIGENZI, *La triade buddistica nell'arte del Gandhāra*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 50 (1990) 93-100.

¹⁹ Cf. FILIGENZI, *L'arte del Gandhāra*, 232-233 (figg. 3-4).

²⁰ Cf. pure W. BURKERT, *Iranisches bei Anaximandros*, in *Rheinisches Museum* 106 (1963) 97-134; M. L. WEST, *Darius' Ascent to Paradise*, in *Indo-Iranian Journal* 45 (2002) 51-57; R. BECK, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras* (EPRO 109), Leiden 1988, 2-3, n. 2.

²¹ Cf. 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*, Bures-sur-Yvette 1995, 205-225.

²² Cioè il periodo neoassiro della cronologia mesopotamica.

²³ Cf. H. HUNGER - D. PINGREE, *Astral Sciences in Mesopotamia*, Leiden-Boston-Köln 1999, 72.

²⁴ Cf. D. PINGREE, *MUL.APIN and Vedic Astronomy*, in *DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Philadelphia 1989, 439-445.

Il *MUL.APIN* è un compendio babilonese di astronomia in due (o tre) tavolette²⁵. Possediamo una versione del testo che risale all'epoca di Sennacherib (687 a.C.), ma la composizione sembra datare a prima del 1000, e alcune parti potrebbero anche essere anteriori²⁶. Finalità del compendio era quella di collegare l'osservazione della volta celeste a un anno astronomico ideale di 360 (= 12 x 30) giorni. Tale calendario si basava sul principio secondo il quale ogni stella tornerebbe alla sua posizione originaria al termine di un anno²⁷.

Nella prima tavoletta del *MUL.APIN* sono elencate 71 “stelle”, definizione molto eclettica includente le nostre stelle fisse, le costellazioni e i cinque pianeti visibili a occhio nudo oltre al Sole e alla Luna, e cioè Venere-Mercurio-Marte-Giove-Saturno. Le “stelle” sono individuate in base alla loro apparizione nelle tre fasce parallele in cui era suddiviso il cielo visibile (che nella cosmologia mesopotamica è solo uno dei “cieli”) osservato lungo l'orizzonte orientale²⁸. Queste tre fasce sono definite “sentieri” (*harrānu*) e collegate rispettivamente agli dèi Enlil (la fascia di Nord-Est, composta di 33 “stelle”), Anu (la fascia Est-Ovest dell'equatore celeste, composta di 23 “stelle”) ed Ea (la fascia di Sud-Est, composta da 15 “stelle”), secondo una configurazione teologica legata alla creazione del mondo²⁹.

Altri elenchi presenti nella prima tavoletta del *MUL.APIN* collegano le “stelle” e la loro presenza nei tre “sentieri” al tempo annuo e mensile: troviamo così il calendario del sorgere eliac di alcune “stelle”; il computo delle “stelle che sorgono” e di quelle che “tramontano”; gli intervalli di tempo tra il sorgere eliac di coppie di “stelle”; lo *ziqpu*, la “culminazione”, di alcune stelle in sincronia al sorgere eliac di altre³⁰ (le cosiddette “stelle-*ziqpu*”). Infine, sono enucleate le 18 costellazioni localizzate nel “sentiero della Luna”, che rispecchiano cioè il movimento della Luna attraverso una specifica sequenza di sentieri:

²⁵ Cf. G. PETTINATO, *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia*, Milano 1998, 85ss; per l'edizione del testo, cf. H. HUNGER - D. PINGREE, *MUL.APIN. An Astronomical Compendium in Cuneiform*, Horn 1989.

²⁶ PETTINATO, *La scrittura celeste*, 85-86; HUNGER-PINGREE, *Astral Sciences in Mesopotamia*, 57ss; cf. inoltre F. M. FALES, *L'impero assiro*, Roma-Bari 2001, 251.

²⁷ HUNGER-PINGREE, *Astral Sciences in Mesopotamia*, 75ss; FALES, *L'impero assiro*, 252.

²⁸ Cf. cosmogramma in PETTINATO, *La scrittura celeste*, 91.

²⁹ *Ivi* 91-95.

³⁰ HUNGER - PINGREE, *Astral Sciences in Mesopotamia*, 84-90.

Anu → Enlil → Anu → Ea → Anu³¹. Nella seconda tavoletta del *MUL.APIN* sono elencati i movimenti del Sole in relazione ai tre “sentieri”, a seconda delle stagioni. Ne deriva una sintetica presentazione delle fasi dell’anno, con riferimento anche a fattori climatici³².

Da questi dati possiamo arguire come la presenza di materiali mesopotamici nella cosmologia dell’India arcaica possa prescindere dalla mediazione iranica. L’organizzazione triadica dello spazio nei “sentieri” implica un’assoluta sincronia tra macro e microcosmo. Gli astrolabi babilonesi elencano infatti 36 stelle, ovvero una stella sorgente in ciascuno dei tre “sentieri” per ogni mese, offrendo in pratica tre punti di riconoscimento astrale per la determinazione del mese calendariale in corso³³. La configurazione topografica di tali movimenti stellari presuppone che gli astri ruotino in senso Est-Ovest in un cielo suddiviso da tre linee, corrispondenti ai diversi “sentieri”, e da dodici meridiani, che segnano l’inizio e la fine dei mesi³⁴. Una rappresentazione che affonda le proprie radici nella cosmogonia dell’*Enūma eliš*, il poema della creazione babilonese, secondo il quale il dio Marduk, nell’atto di organizzare il cielo visibile, avrebbe assegnato una stazione cosmica a ogni stella³⁵. È probabile che queste concezioni, una volta “razionalizzate”³⁶, siano entrate a far parte, in tempi e modi differenti, del sentire cosmologico indo-iranico. Ed è in questa forma che le ritroviamo nell’arte e nella letteratura gandharica, dove la presenza iranica è d’altronde fortissima.

³¹ *Ivi* 73ss; W. HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake 1998, 168-170.

³² Cf. HUNGER - PINGREE, *MUL.APIN. An Astronomical Compendium*, 88-89.

³³ PETTINATO, *La scrittura celeste*, 116ss.

³⁴ *Ivi* 95.

³⁵ *Enūma eliš* 5, 1-8; cf. inoltre FALES, *L’impero assiro*, 253.

³⁶ Si noti come la struttura dell’universo elaborata da Aristotele nel dodicesimo libro della *Metafisica* sembri fortemente legata alla cosmologia mesopotamica: secondo lo Stagirita il cielo si struttura in una serie di sfere che si muovono in relazione a Dio, desiderando la sua perfezione; Dio muove direttamente il cielo delle stelle fisse (il Primo mobile), ma tra questa sfera e la terra vi sono molte sfere concentriche, digradanti e rinchiusi l’una nell’altra, stabilite in numero di 55 (ammettendo, però, una possibile diminuzione a 47). Per darne conto, Aristotele pensò a una molteplicità di “motori immobili”, immaginati quali sostanze sovrasensibili capaci di muovere come fini, in modo analogo a Dio. Se tante sono le sfere, altrettante saranno le sostanze immobili ed eterne che producono i loro movimenti. Dio muove il primo cielo o la prima sfera e 55 (o 47) sostanze sovrasensibili muovono le altre 55 (o 47) sfere. È quindi possibile riconoscere in questa visione cosmologica una sorta di “razionalizzazione” del computo astrale babilonese: il politeismo che informava il movimento delle 71 “stelle” nella triade dei “sentieri” si è mutato in un ineffabile monoteismo in cui un Dio unico induce il movimento in una molteplicità di “sostanze” e di “sfere” celesti.

3. Il centro dello splendore

Il pantheon kuṣāna eccelle nella sua iranicità. È il caso della nozione avestica di *x^varənah-* (*xwarrab/farrab* in medio-iranico, *farn* in sogdiano), l'aureola splendente che circonda i dinasti iranici e ne rappresenta la “fortuna”. Il sentire religioso kuṣāna si appropria di questa figurazione, trasformandola in una divinità a sé stante, Pharro³⁷. Nell'ideologia del mazdeismo zoroastriano, lo *x^varənah-* è essenzialmente immaginato come un potere straordinario, è qualcosa di intangibile e di atemporale, uno “splendore”, una “forza luminosa” che agisce e opera efficacemente. Lo *x^varənah-* risiede in gran quantità nelle acque superiori, che dalla cima del monte Hukairya, da un'altezza di mille uomini (*hazaṇrāi barəšna vīranam*), si gettano nelle acque inferiori del mare Vouru.kaša, al cui centro si erge il Gaokərəna (> pahlavi Gōkarn), l'Albero della Vita sorvegliato dal mitico pesce Kara (> pahlavi Kar)³⁸. La gloria, la forza luminosa, lo splendore fiammeggiante, è racchiusa nelle acque in alto e in basso³⁹, nel macro e microcosmo: è la forza magica che ha come veicolo l'elemento umido. Nell'acqua risiedono infatti la vita, la forza e l'eternità⁴⁰.

Protagonista di un intero scritto avestico, lo *Zamyād Yašt*⁴¹, lo *x^varənah-* è forza vivificante e creatrice per il posto che occupa – come hanno magistralmente dimostrato Mario Bussagli e Gherardo Gnoli – nella cosmogonia del mazdeismo zoroastriano⁴². Il valore specificamente

³⁷ Cf. GH. GNOLI, *Note kuṣāna: a proposito di una recente interpretazione di Pharro*, in *La Persia e l'Asia centrale da Alessandro al X secolo*, Roma 1996, 685-702; F. GRENET, *Les métamorphoses du khwarrab*, in *Annuaire EPHE, Section des Sciences Religieuses* 110 (2001-2002) 207-208.

³⁸ Cf. GH. GNOLI, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* ns 12 (1962) 102.

³⁹ Per l'epiteto *Ādur-Anāhīd*, “Anāhīd del Fuoco”, e i legami della dea (alla quale è dedicato uno specifico tempio) con il culto del fuoco, cf. M. BOYCE, *Iconoclasm among the Zoroastrians*, in J. NEUSNER (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, Leiden 1975, 104-105.

⁴⁰ Cf. M. ELIADE, *Trattato di Storia delle Religioni*, Torino 1976, 193ss; in particolare 199ss.

⁴¹ Cf. l'edizione di A. HINTZE, *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar*, Wiesbaden 1994.

⁴² Cf. GNOLI, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce*, 105ss; e ID., *Lichtsymbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser Mythos*, in *Antaios* 8 (1967) 528ss; BUSSAGLI, *L'arte del Gandbara*, 111 e 262; cf. inoltre l'estesa trattazione in HINTZE, *Der Zamyād-Yašt*, 17ss.

germinale di questo simbolismo è evidente: l'acqua è il ricettacolo di tutti i germi e come tale diviene la sostanza magica e taumaturgica per eccellenza. Il suo modello è l'Acqua di Vita, il *soma* celeste, l'*hōm ī spēd*, l'*haoma* bianco⁴³ che nei testi pahlavi viene raffigurato dentro le acque e identificato con il Gōkarn, l'Albero della Vita che si innalza al centro del "mare" Varkaš (< avestico Vouru.kaša). L'*haoma* (> pahlavi *hōm*)⁴⁴ è, secondo questi scritti, un ricettacolo dello *x^varənah-*.

Apam Napāt, il "Nipote delle Acque", l'*ahura* che vive nelle profondità del Vouru.kaša, è padrone di ciò che è definito *ax^varətam x^varənō*, lo "splendore senza luce"⁴⁵, perché racchiuso nell'ascosità delle acque⁴⁶. È lo *x^varənah-* nella quiescenza germinale, la forza magica e vivificante presente nel grande mare, l'universo liquido che reca la vita all'ecumene mazdea quando, nel mito, lo *yazata* Tištrya-Sirio riesce a sgominare il daēva della siccità Apaoša (> pahlavi Apōš)⁴⁷. In definitiva lo *ax^varətam x^varənō* è la forza luminosa in uno stato di virtualità e di potenzialità embrionale: è uno splendore non ancora manifestato come la θεῖον ὕδωρ ermetica. Un'ulteriore conferma in questo senso proviene da una sequenza del pahlavi *Dēnkard* in cui si dice che lo *xwarrab* è celato nel seme dell'uomo, il *gētīg tōhmag*, il "seme materiale"⁴⁸.

Le raffigurazioni plastiche di Pharro sono spesso in coppia con un'altra peculiare divinità kušāna, Ardoxsho⁴⁹, probabile esito dell'iranica Arədvī Sūrā Anāhitā (> pahlavi Ardvišūr Anāhīd)⁵⁰. Allo *x^varənah-*

⁴³ Cf. GNOLI, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce*, 102; cf. pure H. S. NYBERG, *A Manual of Pahlavi. II. Glossary*, Wiesbaden 1974, 101a.

⁴⁴ Cf. pure M. BOYCE, s.v. *Haoma II. The Rituals*, in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York 2001, 662a-667b.

⁴⁵ Così nell'interpretazione di GH. GNOLI, *Ax^varətam x^varənō*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 13 (1963) 297; BUSSAGLI, *L'arte del Gandbara*, 111.

⁴⁶ Cf. inoltre HINTZE, *Der Zamyād-Yašt*, 17ss.

⁴⁷ Cf. *Yašt* 8, 20-26 (= A. PANAINO, *Tištrya*, Part I: *The Avestan Hymn to Sirius*, IsMEO [ora IsIAO], Roma 1990, 46-52).

⁴⁸ Cf. GNOLI, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce*, 103; ID., *Ax^varətam x^varənō*, 297; R. C. ZAEHNER, *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 [reprint New York 1972], 369-371.

⁴⁹ Cf. BUSSAGLI, *L'arte del Gandbara*, 122ss; ID., *Variabilità di valori nel "sistema" delle "coppie" in epoca kušāna e in Asia centrale*, in L. LANCIOTTI (cur.), *Incontro di religioni in Asia tra il III ed il X secolo d.C.*, Firenze 1984, 116ss (= *Indica et serindica*, 424ss).

⁵⁰ Cf. G. MANTOVANI, *Eau magique et eau de lumière dans deux textes gnostiques*, in J. RIES - J.-M. SEVRIN (eds.), *Les objectifs du Colloque de Luvain-la-Neuve* Gnosticisme et monde hellénistique, Institut Orientaliste de Louvain, Louvain-la-Neuve 1980, 143; una

è infatti associata l'immagine della dea: Anāhitā è la signora di una grande quantità di *x^varənah-*; il suo fiume, *arədvī ap anāhitā*⁵¹, che dalla cima del monte Hukairya scorre giù fino al lago o "mare" Vouru.kaša, contiene tanto *x^varənah-* quanto tutte le acque della terra⁵². In un altro passo avestico, il turanico e ahrimanico Fraṇrasyan (> Afrāsiyāb), quando vuole impadronirsi dello *x^varənah-*, invoca la dea esclamando: "Che io possa afferrare questo splendore fluttuante in mezzo al mare Vouru.kaša!". Anāhitā però non esaudisce la sua preghiera e Fraṇrasyan non riesce a impadronirsi dello *x^varənah-*.

La supplica e il sacrificio di Fraṇrasyan implicano una specifica caratteristica della dea, che nella tradizione iranica è in stretto legame con il simbolismo delle acque. Anāhitā, come la divinità kuṣāṇa Ardoxsho, «possiede tanto splendore quanto tutte le acque che scorrono sulla terra, essa che scorre impetuosamente». Anche l'immagine kuṣāṇa di Pharro indiademato, con ali alla testa, avvolto da un nimbo o da fiamme, recante nelle mani una coppa o una spada, sembra quindi la traduzione iconografica di questo motivo cosmologico⁵³.

Numerose altre testimonianze, tra cui quelle concernenti la dea kuṣāṇa Nana, oppure Nanaia (forse la semitica e babilonese Inanna), raffigurata come sposa del dio indiano Śiva, documentano inoltre una tendenza al sincretismo, cioè alla sovrapposizione e all'inclusione delle componenti religiose più disparate⁵⁴. Questo nell'intento di unire alla ideologia regale dei dinasti il maggior numero possibile di elementi integrabili, fino a raggiungere il quadro più composito e più ricco di significati. Il re divinizzato esercita quindi il suo potere tra gli uomini

suggerzione, quella di Anāhitā, che non è stata ripresa negli Atti definitivi del convegno (cf. G. MANTOVANI, *Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici*, in J. RIES [avec la coll. de Y. Janssens et de J.-M. Sevrin], *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve*, Louvain-la-Neuve 1982, 429ss); su questa dea, che Erodoto testimonia di origine straniera (cf. GH. GNOLI, s.v. *Anahita*, in M. ELIADE [ed.], *The Encyclopedia of Religion*, I, New York-London 1987, 49), cf. l'estesa trattazione in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, I, London 1985, 1003a-1011b (articoli di M. BOYCE, M. L. CHAUMONT e C. BIER).

⁵¹ Cf. *AiṛWb*, 194-195.

⁵² Cf. *Yašt* 5, 96, tradotto da GNOLI, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce*, 102; cf. pure *Yašt* 5, 121.

⁵³ Cf. BUSSAGLI, *L'arte del Gandhāra*, 124; ID., *Variabilità di valori nel "sistema" delle "coppie"*, 116, n. 1; 118 (= *Indica et serindica*, 424-426).

⁵⁴ Cf. da ultimo K. ABDULLAEV, *Nana in Bactrian Art. New Data on Kushan Religious Iconography based on material of Payonkurgan in Northern Bactria*, in *Silk Road Art and Archaeology* 9 (2003) 15-38.

con l'assistenza e la protezione di Ardoxsho, dea della Fortuna e della Terra, assimilata al Sole e alla Luna. Per tale motivo il sovrano si configura anche come signore del cosmo.

Non deve quindi stupire il fatto che per spiegare un fenomeno della religione kuṣāṇa si confrontino dati appartenenti a popolazioni diverse e lontane. La storia dell'impero kuṣāṇa, che è la storia di un popolo nomade venuto a stabilirsi in una regione ove si incontrano e accavalano civiltà differentissime, giustifica l'ampio spettro comparativo, anche perché la sua cultura – composita ma caratteristica – sopravvive lungamente alla sua potenza politica, irradiandosi su di un'area assai vasta.

4. La legazione ermetica

Publio Nigidio Figulo è conosciuto come padre del neopitagorismo latino⁵⁵. È nota l'enfasi con cui promosse la rinascita del verbo di Pitagora nel mondo romano, in una curiosa sincretismo di ascetismo, dottrine astrali e sapienza oracolare⁵⁶. Senatore e amico di Cicerone⁵⁷, al tempo della lotta tra Cesare e Pompeo si schierò con quest'ultimo, in una strenua difesa degli ideali aristocratici e repubblicani⁵⁸. Uscito sconfitto dalla disputa, morì in esilio intorno al 45 a.C.

L'evento più rilevante della sua biografia è l'incarico diplomatico che ricoprì in Asia nel 52 a.C.⁵⁹. Le province asiatiche visitate da Nigidio erano forse adiacenti ai confini dell'impero kuṣāṇa, nei luoghi ove fortissima si faceva sentire l'influenza dei cosiddetti Μαγουσαίους, i Magi ellenizzati. Un'élite mazdea spuria ribattezzata, con una felice espressione di Gianroberto Scarcia, dei "Magi afghanizzati". Da queste regioni Nigidio si era infine recato in Grecia per completare la propria formazione teoretica e spirituale, tracce della quale sono rimaste nel soprannome *figulus*, "vasaio", epiteto che allude al suo vissuto misterico.

⁵⁵ Cf. in particolare N. D'ANNA, *Mistero e profezia*, Cosenza 2007, 65ss.

⁵⁶ Per un'introduzione alla figura, cf. A. DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, Roma 1962.

⁵⁷ CICERONE, *Ad familiares* 4, 13, 2.

⁵⁸ I pochi frammenti sopravvissuti della sua monumentale opera sono raccolti in A. SWOBODA (ed.), *P. Nigidi Figuli operum reliquiae*, Wien-Prag 1889 [reprint Amsterdam 1964].

⁵⁹ CICERONE, *Timeus* 1, 1-2.

Descrivendo il tragitto delle anime attraverso il ciclo delle esistenze, Platone parla del “fuso di Anankē (Ἄναγκες ἄτρακτον), dal quale dipende il movimento delle sfere⁶⁰. Esso è costituito da otto “fusaioli” (σφόνδυλοι) più piccoli incastrati l'uno nell'altro: i fusaioli rappresentano le sfere rotanti dei cieli (Stelle fisse, Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, Sole, Luna) in sempiterno movimento, come la ruota di un vasaio⁶¹. Platone si diffonde dettagliatamente su un sofisticato meccanismo celebrato anche nei versi di Manilio: «Quippe etiam mundi faciem sedesque movebit / Sidereas, caelumque novum versabit in orbem»⁶². L'universo è sferico e il Demiurgo lo mantiene in movimento come in un anello⁶³. Il soprannome di Nigidio sembra afferire a questa congerie di significati: il Demiurgo, al pari del vasaio, imprime la forma al cosmo attraverso il moto rotatorio; il divenire è quindi l'esito di una creazione continua, un'opera che può mutare in ogni istante. È quindi probabile che le opere di Nigidio conosciute come la *Sphaera graecanica* e la *Sphaera barbarica* si richiamino proprio alle «orbem ad celeritatem rotae figuli torqueri»⁶⁴ e rendano possibile predire e mutare ciclicamente gli eventi.

Agostino ricorda che Nigidio fu così chiamato perché utilizzava il simbolo della *rota figuli* (“la ruota del vasaio”) per le dimostrazioni delle sue teorie astronomiche⁶⁵ che, secondo lo *Scholium ad Lucani Pharsalia* I, 639, aveva appreso in Oriente e in Grecia. L'espressione *rota figuli* si ritrova più tardi in Apuleio⁶⁶, con una valenza misterica non estranea agli interessi nigidiani, mentre Lucano, nel citato *Scholium*, parlerà di una “conoscenza dei ritmi che regolano i moti degli astri”, utilizzando una terminologia rapportabile alla nigidiana *rota figuli*.

In un frammento del *De diis*, Nigidio narra una specie di storia spirituale del mondo scandita in una serie di ère, governata ognuna da una

⁶⁰ PLATONE, *Respublica* 616B-617D.

⁶¹ P.-M. SCHUHL, *Autour du fuseau d'Ananké*, in *Revue Archéologique* ser. V, 32 (1930) 58-64 (pl. VI-VII).

⁶² MANILIO, *Astronomica* I, 4, 267-268 (BREITER I, [Leipzig 1907], 98).

⁶³ PLATONE, *Timeus* 33B; cf. *Leges* 898A-B.

⁶⁴ *Scholium ad Lucani in Pharsalia* I, 639; J. CARCOPINO, *Virgile et le Mystère de la IV^e Églogue*, Paris 1930, 73, n. 1; P.-M. SCHUHL, *Un mécanisme astronomique dans la quatrième Églogue de Virgile*, in *Revue Archéologique* ser. V, 31 (1930) 246-252.

⁶⁵ AGOSTINO, *De civitate Dei* 5, 3.

⁶⁶ APULEIO, *Pro se de magia liber* 46.

specifica divinità, le quali, disposte in ordine decrescente, segnano le tappe del declino del mondo⁶⁷. Nigidio pone sotto il regno di Apollo il tempo finale, la conflagrazione cosmica o ἐκπύρωσις. Una visione escatologica molto vicina alle percezioni apocalittiche dell'Iran antico⁶⁸, tratto che non può non ricondursi alla missione nigidiana del 52 nelle province asiatiche.

Uomo di vasti interessi, Nigidio aveva riunito intorno a sé un cenacolo di fedeli, un *sodalicius nigidianus* a forti tinte misteriche⁶⁹, memoria della struttura iniziatica che connotava l'antico pitagorismo⁷⁰. E in questo sorta di tiaso Nigidio insegnava una dottrina cosmologica composta, di cui resta testimonianza nelle sue *Sphaera graecanica* e *Sphaera barbarica*, in origine forse parti distinte di un'unica opera⁷¹. Attraverso un avvicinamento delle mitologie più diverse (greca, latina, egizia e "caldea", cioè aramaico-iranica), l'intento era quello di definire un unico assunto: il valore fondante dell'astrologia e l'unicità dello Zodiaco quale cosmogramma e "libro" primordiale. Per questo Plinio testimonia di un Nigidio che pone l'accento sullo Zodiaco in relazione al percorso del Sole nel suo ciclo annuale, con speciale attenzione ai punti solstiziali ed equinoziali⁷².

All'interno di questo percorso sidereo, un ruolo importante si può attribuire al solstizio estivo, e dunque alla costellazione del Cancro. Durante il suo ciclo annuale il Sole, nel solstizio estivo, si trova al culmine della sua corsa; solo in un secondo tempo inizierà un moto discendente il cui apice è al solstizio invernale, per poi riprendere il proprio percorso sotto il segno del Capricorno. Per questa ragione i due solstizi erano considerati rispettivamente la "porta dell'anno", cioè della manifestazione nel creato, e la "porta degli dèi", la via che nel lessico orfico propiziava l'uscita dal mondo delle forme e della generazione⁷³.

⁶⁷ Fr. 67 (SWOBODA, 83 = Servio Onorato, *Commentarius in Vergilii Bucolica* 4, 10).

⁶⁸ Cf. F. CUMONT, *La fin du monde selon les Mages occidentaux*, in *Revue de l'Histoire des Religions* 103 (1931) 29-96; e da ultimo C. G. CERETI (ed.), *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*, IsMEO, Roma 1995, 11ss; *passim*.

⁶⁹ PSEUDO-CICERONE, *In Sallustii Respublica* 5, 14; cf. inoltre J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de Porte Majeure à Rome*, Paris 1926, 198-199.

⁷⁰ Cf. CICERONE, *Timeus* 1, 1; DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, 50.

⁷¹ Cf. F. BÖLL, *Sphaera*, Leipzig 1903, 357; DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, 121.

⁷² PLINIO IL VECCHIO, *Naturalis historia* VI, 34, 212ss.

⁷³ Cf. D'ANNA, *Mistero e profezia*, 75-76.

Nel *Calendario brontoscopico* Nigidio si appropria di questa cosmografia in chiave oracolare. I presagi ivi contenuti, infatti, si basano su un computo annuale che inizia dal Cancro per poi dispiegarsi attraverso gli altri mesi dell'anno. Servio evidenzierà in seguito il rapporto di questo segno zodiacale con la costellazione del Cane che, secondo Iginio⁷⁴ e l'autore dei *Geoponica*⁷⁵, si leva proprio con il Cancro. Un rilievo importante, se si tiene presente che l'anno cosmico egizio cominciava sotto il segno del Cancro, al sorgere della stella Sothis – cioè a *Canis Majoris* = Sirio, il capo dei decani celesti –, la quale, secondo la *Sphaera graecanica*, non è altri che la stessa Canicola⁷⁶. Nella mitologia antica la stella Sirio è considerata la dimora degli antenati, la patria celeste da cui provengono gli dèi⁷⁷, un astro fondamentale anche nella cosmologia iranica⁷⁸. Un mese del calendario zoroastriano, il quarto dell'anno, ha preso il nome dalla stella Sirio: quello che nelle più antiche iscrizioni achemenidi era chiamato *Garmapada*, “il mese del calore”, corrisponde, nel *Calendario di Cappadocia* e nell'*Avesta*, al mese di Tištrya, il nome iranico di Sirio⁷⁹. Un dato sidereo che investe tutta la cultura astrologica del Vicino Oriente Antico: dalla Mesopotamia all'Egitto, è costante l'osservazione al levare eliaco di Sirio nel quarto mese dell'anno⁸⁰, quale fonte cronografica e divinatoria.

Abbiamo qualche frammento anche sul corrispondente segno del Capricorno. Lo *Scholium Germanici* (pp. 87, 11ss; pp. 156, 3ss), elaborando una mitologia intrisa di elementi egizi e “caldei”, assembla dati di vario tipo e significato: in un tempo remoto, il terribile gigante Tifone

⁷⁴ IGINO, *Astronomica* 3, 34.

⁷⁵ *Geoponica* 1, 8.

⁷⁶ SERVIO ONORATO, *Commentarius in Vergilii Georgica* 1, 28.

⁷⁷ Cf. CH. AUTRAN, *Sothis-Sirius et le monde préhellénique*, in *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 66 (1934) = *Mélanges Maspero*, I, 529-544.

⁷⁸ Di questo abbiamo trattato nel nostro ... *In principis lucem fuisse ac tenebras. Creazione, caduta e rigenerazione spirituale in alcuni testi gnostici*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico/ Sezione Filologica-Letteraria 17 (1995) 140-143.

⁷⁹ Cf. GH. GNOLI, *La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 34 (1963), 241; A. PANAINO, *Tištrya*. II. *The Iranian Myth of the Star Sirius*, IsIAO, Roma 1995, 1-9; *passim*.

⁸⁰ Cf. inoltre F. X. KUGLER, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, Münster 1907, 231; W. W. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911, 111-121; B. MEISSNER, *Babylonien und Assirien*, II, Heidelberg 1925, 414; T. M. GREEN, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran* (Religions in the Graeco-Roman World/EPRO 114), Leiden 1992, 74ss.

(= Seth), immagine del Chaos, viveva in Egitto e aveva una grotta nel monte Tauro; da lì erano frequenti le sue incursioni per tormentare gli dèi con ogni sorta di angheria. La situazione era diventata insostenibile, allorché il dio Pan consigliò gli altri immortali di mutare forma e di assumere figura animale.

La dimora di Tifone all'interno di un monte che prende nome dalla costellazione del Toro adombra la settemplice congiunzione planetaria nel medesimo segno, intesa quale inizio del κύκλος cosmico. È il Chaos primigenio limitato dall'intervento del dio Pan. Il suo aiuto verrà ricompensato con l'assunzione celeste nella costellazione del Capricorno. Il mascheramento degli dèi sotto sembianze animali allude alla nascita dello Zodiaco: ciò significa che in un tempo anteriore, prima del sorgere di questo ciclo cosmico, gli dèi erano privi della loro forma zodiacale⁸¹.

Secondo uno *scholium* di Servio, nella *Sphaera barbarica* Nigidio riconoscerebbe in Trittolemo, usualmente ritenuto il fondatore dell'agricoltura, il segno dell'Aratore (*sub Virginis signo aratorem*), che gli egizi chiamano Horus, il figlio di Osiride⁸². In realtà l'identificazione di Trittolemo con la costellazione dell'Aratore (= Bootes) implica che nel pargolo di Osiride debba riconoscersi la Spiga, la costellazione che si trova accanto alla Vergine – per essere più precisi al confine tra Vergine e Bilancia (al grado 0 della Bilancia) – l'Iside dello Zodiaco di Dendera⁸³.

Infatti, continua la glossa di Servio, l'Aratore (cioè Trittolemo = Bootes) è prossimo alla costellazione della Vergine, la stessa che nello *scholium* di Germanico (pp. 65, 20ss; pp. 126, 1ss) Nigidio, riportando il mito della Vergine-Dikē in fuga dal mondo alla fine dell'età aurea, aveva detto equivalente alla figlia di Icaro: *Icarius autem pater Virginis nominatur stella Arcturus*. *Arcturus* – in cui resta una traccia lessicale del greco ἄρκτος = “orsa” – è la stella α *Bootes*, che in qualche modo è immagine del percorso di rivoluzione intorno al Polo⁸⁴, là dove i *septem triones*, “i sette buoi”, mostreranno la costellazione posta a Nord, cioè il punto che nel simbolismo annuale corrisponde al Capricorno, la sede

⁸¹ Fr. 98 (SWOBODA, 122).

⁸² SERVIO ONORATO, *Commentarius in Vergilii Georgica* 1, 19.

⁸³ Cf., in un'altra prospettiva, D'ANNA, *Mistero e profezia*, 77-78.

⁸⁴ Cf. pure MACROBIO, *Saturnalia* III, 5, 11, 11-13 (= T. MACROBIO, *I Saturnali*, a cura di N. Marinone, Torino 21987, 561).

del lontano e freddo Saturno. Il nesso stabilito da Nigidio tra la Vergine e Arturo suggerisce condizioni cosmiche simili a quelle che hanno preceduto la fuga dalla terra della Vergine, inorridita per l'empietà degli uomini: è un chiaro riferimento al rapporto della costellazione della Vergine con la fine e il ritorno dell'età aurea, segnata dall'avvento del *puer*, il pargolo che nasce quale Spiga seminata nella terra celeste. Una sequela di circostanze astrologiche riscontrabili anche nel mondo iranico.

Nella strategia demiurgica di Ohrmazd, le costellazioni zodiacali fanno parte della prima creazione *gētīg*⁸⁵: il loro nome collettivo è *spibr*, dal greco σφαῖρα. *Spibr* è un'enorme ruota di dodici raggi che si mette in movimento al grado zero dell'Ariete. La Vergine, sesto segno dello Zodiaco, corrisponde al medio-persiano Hōšag, come pure la costellazione della Spiga, a essa associata⁸⁶. E non a caso, poiché nel linguaggio comune *bōšag* designa la "spiga di grano"⁸⁷. Una terminologia confluita nel mondo astrologico aramaico, dove il siriano *šubultā* e il mandaico *šumbulta*, "spiga di grano", indicano entrambi la costellazione della Vergine⁸⁸. Ora, il significato misterico implicito nella sovrapposizione delle due costellazioni è spiegato, per esempio, in uno strano asserto che l'alchimista Olimpiodoro mette sulle labbra di Hermes:

Παρθένος ἢ γῆ εὐρίσκεται ἐν τῇ οὐρᾷ τῆς παρθένου⁸⁹.
 «La terra vergine si trova nella coda della Vergine».

L'enigmatico aforisma, senza riscontro nei testi ermetici a noi pervenuti, può forse spiegarsi con una metafora astrale⁹⁰: come s'è detto, osservando il cielo, si noterà che proprio sotto la costellazione della Vergine (*Virgo*), nella "coda", si trova quella della Spiga (*Spica*). Una rappresentazione interpretata, fin dalla più remota antichità, in senso

⁸⁵ Cf. C. J. BRUNNER, s.v. *Astrology and Astronomy*. II. In *the Sasanian Period*, in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, II, 866b.

⁸⁶ BRUNNER, s.v. *Astrology and Astronomy* II, 866b; e prima D. N. MACKENZIE, *Zoroastrian Astrology in the Bundabišn*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 27 (1964) 511-529.

⁸⁷ Cf. NYBERG, *A Manual of Pahlavi*, 101b.

⁸⁸ Cf. PH. GIGNOUX, *Les noms des signes du Zodiaque en syriaque et leurs correspondants en moyen-persé et en mandéen*, in *Mélanges Antoine Guillaumont*, Genève 1988, 301-302.

⁸⁹ OLIMPIODORO, *Hiera Techné* 24, in M. BERTHELOT - E. RUELLE, *Collection des Alchimistes grecques*, 3 voll., Paris 1988, 83, 5-6.

⁹⁰ Per quanto segue cf. E. ALBRILE, *Alchemica et iranica*, in *Bizantinistica* ser. II, 7 (2005) 63-71.

soteriologico: guardando il famoso Zodiaco di Dendera, noteremo infatti che la costellazione della Vergine è effigiata nella dea Iside, recante tra le mani il pargolo Horus (la costellazione della Spiga)⁹¹. Secondo gli gnostici Naasseni, il figlio del Dio sommo, l'Anthrōpos imprigionato nella creazione oscura, è anche chiamato "spiga verde mietuta"; non solo, ma, sempre secondo i Naasseni, gli adepti dei misteri eleusini mostrerebbero agli iniziati tale «mistero grande, meraviglioso, perfettissimo, da contemplare colà in silenzio: la spiga mietuta». Essa è il φωστήρ – l'«astro», ma anche l'«illuminatore» – grande e perfetto che proviene dall'Uomo senza figura⁹². Il detto ermetico si colloca evidentemente in questa tradizione esegetica⁹³: la "terra vergine" è una chiara allusione all'Anthrōpos, è il ben noto gioco di parole, ripreso anche dai testi gnostici, tra i termini ebraici Adam, "Uomo", e Adāmāh, "Terra"⁹⁴.

Il tempo, generato nel percorso zodiacale, muta le forme dell'esistenza fenomenica cambiando e rovesciando i rapporti tra le cose: una testimonianza di Minucio Felice descrive Iside, accompagnata dai «suoi calvi sacerdoti e dal Cinocefalo (= Thoth), piangere il proprio figlio perduto»⁹⁵. Secondo la tradizione, Iside piange però lo sposo Osiride, smembrato da Seth (= Tifone), e non il figlio Horus. L'apparente *lapsus* di un polemista cristiano forse poco informato come Minucio Felice, in realtà è perfettamente comprensibile nella logica cosmografica, in cui il pargolo della Vergine-Iside si lega a una vicenda ciclica di manifestazione, morte e risurrezione.

Tuttavia Nigidio prospetta un termine del ciclo cosmico, una sua risoluzione finale, concepita in modo drammatico, attraverso il sangue e il fuoco purificatore⁹⁶, la già menzionata ἐκπύρωσις. Nel citato frammento del *De diis*, egli si rifà alle dottrine apocalittiche zoroastriane:

⁹¹ Cf. F. BOLL - C. BEZOLD - W. GUNDEL, *Stern Glaube und Sterndeutung*, Leipzig-Berlin 1931, Taf. II. 3.

⁹² Cf. IPPOLITO, *Refutatio omnium haeresium* V, 8, 39-40.

⁹³ Questa sequenza del kerygma naasseno è da sempre fonte di discordanti interpretazioni: cf. G. FILORAMO, *Phoster e Salvatore in alcuni testi gnostici*, in U. BIANCHI - M.J. VERMASEREN (curr.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio internazionale (Roma, 24-28 settembre 1979)*, Leiden 1982, 869.

⁹⁴ Cf. pure G. QUISPEL, *Gnosis and Alchemy: the Tabula Smaragdina*, in R. VAN DEN BROEK - C. VAN HEERTUM (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam 2000, 328.

⁹⁵ MINUCIO FELICE, *Octavius* 21: PL 3, 315.

⁹⁶ Cf. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne*, 188.

...nonnulli etiam, ut Magi, aiunt Apollinis fore regnum; in quo videndum est, ne ardorem, sive ecpyrosis appellando est, dicant. Il regnum Apollinis è il tempo futuro annunciato nelle profezie sul Saošyant iranico⁹⁷. Esso comporta la distruzione del mondo alla fine del ciclo astronomico che Nigidio ritrova in una sequenza dei *Farsalia* di Lucano (1, 642ss)⁹⁸. Qui Nigidio elabora una profetologia su un futuro sovrano universale dai tratti messianici⁹⁹, stigma di un ordine celeste che è possibile contemplare nel movimento delle stelle e ritrovare nella disposizione delle costellazioni.

I legami che la cosmologia nigidiana stabilisce tra i moti siderali e i mutamenti dell'ordine sociale trovano una compiuta formulazione nel menzionato *Calendario brontoscopico*. Uno scritto che nei rapporti tra macro e microcosmo rinviene i segni attraverso cui il misterioso progetto divino irrompe nel mondo¹⁰⁰.

Il testo, conservato da Giovanni Lido, inizia con un riferimento ai cosiddetti *Libri di Tagete*, cioè ai *Libri fulgurales* dell'etrusca disciplina sulla mantica dei fulmini¹⁰¹. Questo tipo di conoscenze, presso gli Etruschi, era spesso correlata anche alle profezie della ninfa Vegoia¹⁰², ossia a una rivelazione divina che poteva essere decifrata solamente da appositi colleghi sacerdotali, quali gli aruspici, cui apparteneva quel Arrunte che, insieme a Nigidio, si trovava a Farsalo al seguito di Pompeo in un momento decisivo per il futuro di Roma.

A una più attenta analisi, è possibile rintracciare nel *Calendario brontoscopico* uno sfondo "caldeo", intriso cioè di elementi che abbiamo definito aramaico-iranici (o aramaico-mesopotamici), al quale si sarebbero aggiunti apporti fittiziamente "etruschi". Adattando questo tipo di conoscenze ai destini di Roma, secondo un modello profetologico ben noto nel mondo antico, Nigidio ha cura di notare come i "presagi ricavati dai fulmini" siano i segni di un male generalizzato, espressione

⁹⁷ Cf. in particolare la magistrale 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* 55 (1995) 33-81.

⁹⁸ CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne*, 200-201.

⁹⁹ Così nella notizia di Dione Cassio (44, 1).

¹⁰⁰ Cf. D'ANNA, *Mistero e profezia*, 80-83.

¹⁰¹ Cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV, Paris 1882, 32ss.

¹⁰² Cf. J. HEURGON, *The Date of Vegoia's Prophecy*, in *Journal of Roman Studies* 49 (1959) 41ss; G. PICCALUGA, *Vegoia*, in ID., *Minutal*, Roma 1974, 135ss.

di una negatività planetaria, che da sempre, in tutti i vaticini astrologici, ha condizionato i grandi avvenimenti drammatici del genere umano. Si pensi, ad esempio, agli eventi siderali che nella mitologia iranica accompagnano la morte di Gayōmart¹⁰³, l'uomo primigenio¹⁰⁴, e l'inizio dell'abominevole *gumēzišn*, il "miscuglio"¹⁰⁵, conseguenza di una nefasta congiunzione astrale che vede il malvagio Saturno = Kēwān esaltato nel segno della Bilancia e Giove = Ohrmazd in caduta in quello del Capricorno¹⁰⁶.

5. La risposta profetica

Nella poliedrica personalità di Nigidio Figulo sembra quindi fondersi una congerie di conoscenze astronomiche allogene, derivate forse dal suo mandato in Asia: la ricerca sui cicli cosmici, con indicazioni sul ruolo "assiale" e "polare" dei *septem triones* (= la costellazione del Gran Carro) nella determinazione dei moti siderali, le speculazioni sul significato dei miti e l'attenzione al loro rapporto con le comete o con gli altri corpi celesti, il tutto unito a un'interpretazione che ne riporta il senso all'attesa di un Redentore futuro, il Saošyant in Iran, il Kalkin Avatāra in India¹⁰⁷, il Buddha Maitreya tra i kuṣāṇa¹⁰⁸. Publio Nigidio Figulo sembra sintetizzare in ambito romano un tipo di conoscenza sacra che in quel tempo circolava correntemente nel mondo iranico o fortemente iranizzato come quello della civiltà kuṣāṇa.

¹⁰³ Cf. *Bundabišn* 4, 25.

¹⁰⁴ Per lo sviluppo di questa mitologia, cf. A. CHRISTENSEN, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I-II, Stockholm-Leiden 1917-1934; SH. SHAKED, *First Man, First King. Notes on Semitic-Iranian Syncretism and Iranian Mythological Transformations*, in SH. SHAKED - D. SHULMAN - G. G. STROUMSA (eds.), *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*, Leiden-New York-København-Köln 1987, 238-256; e la splendida sintesi di M. SHAKI, s.v. *Gayōmart*, in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, X, 345a-347a.

¹⁰⁵ Cf. D. N. MACKENZIE, s.v. *Gumēzišn*, in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, XI, 398b-399b.

¹⁰⁶ Per questo cf. E. G. RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana*, Milano 2001, 80 e 123ss.

¹⁰⁷ Cf. E. M. ABEGG, *Der Messiasglaube in Indien un Iran auf Grund der Quellen dargestellt*, Berlin-Leipzig 1928, *passim*.

¹⁰⁸ BUSSAGLI, *Due statuette di Maitreya*, 366, n. 1 (= *Indica et serindica*, 52).

La molteplicità e la tolleranza religiosa del mondo kuṣāṇa è inoltre, e sicuramente, alla base dell'ispirazione universalistica espressa nel manicheismo, la gnosi iranica per eccellenza¹⁰⁹. Rivelazione di una soteriologia gnostica che da individuale diventa cosmica, il manicheismo interfirà fortemente con la profetologia buddhista, codificata in sistemi tantrici quali il Kālacakra, esito di un sincretismo ormai mutato nel suo originario semblante ellenistico e iranico¹¹⁰. Dopo il IX secolo d.C., il manicheismo si diffuse dalla vicina Transoxiana, dove fu la prima religione a migrare verso la valle del Tarim e la Cina¹¹¹. Sia l'autobiografia di Mani (*Kephalaia* 1 e 76) sia gli autori islamici alludono ai lunghi viaggi compiuti da Mani nell'India del nord e nell'Asia centrale (le fonti islamiche parlano anche di viaggi in Tibet), nonché ai suoi rapporti con il buddhismo Mahāyana¹¹². La diocesi manichea di Samarcanda, dove fu trasferita nel IX secolo la sede della chiesa manichea, accentuò l'aspetto buddhico della dottrina. Fin dai suoi esordi, il manicheismo orientale si presenta quale manifestazione della fede induista e buddhista. Ciò è palese nell'identificazione tra la Beata e Luminosa Terra manichea e il Paradiso di Sukhāvātī, dimora del Buddha della Luce infinita Amitābha (Amitāyus), e nella conseguente assimilazione di Mani con il Buddha futuro Maitreya¹¹³.

Un sentire dualistico che, in tempi più recenti, ha caratterizzato una confraternita "esoterica" zoroastriana (parsi), la Ilm-i Khshnum¹¹⁴. Ilm-i Khshnum è di per sé una definizione ibrida. La prima parola è l'arabo (e poi neopersiano) *ilm*, "scienza", mentre *xšnum* rimanda a un lessico più propriamente zoroastriano (cioè all'avestico *xšaoma* -> pahlavi *šnōmag*)¹¹⁵, con il significato di "gioia": "Scienza della gioia" quindi.

¹⁰⁹ Per la definizione del fenomeno gnostico iranico cf. GH. GNOLI, *La gnosi iranica. Per una impostazione nuova del problema*, in U. BIANCHI (cur.), *Le origini dello gnosticismo (Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966)*, Leiden, 1967, 281-290; ID., *Manichaeism and persische Religion. Zu den Ursprüngen des Gnostizismus*, in *Antaios* 11 (1969) 274-292. Più tardi lo stesso studioso ha proposto la definizione di "religione gnostica iranica": cf. ID., *Universalismo e nazionalismo nell'Iran del III secolo*, in LANCIOTTI (cur.), *Incontro di religioni in Asia*, 45.

¹¹⁰ Cf. H. HOFFMANN, *Die Religionen Tibets*, Freiburg-München 1956, 40-41.

¹¹¹ Cf. inoltre A. DE DÁNAAN, *Les Secrets de la Tara Blanche*, Milano 2003, 176ss.

¹¹² Cf. A. FOUCHER, *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, II, Paris 1947, 293.

¹¹³ Cf. H.-CH. PUECH, *Le manichéisme*, Paris 1949, 39-41.

¹¹⁴ Cf. M. BOYCE, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London-Boston-Henley 1979, 205-206.

¹¹⁵ Cf. *AirWb*, col. 557; D. N. MACKENZIE, *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford University Press, London 1971, 8.

Questa corrente esoterica del parsismo, fondata da un certo Behramshah Shroff, nato a Bombay nel 1858, intendeva rifarsi ad arcaiche comunità di credenti, chiamati Zendīg, stanziati nella catena montuosa dell'Hindukush e nel nord dell'Himalaya. Ora, l'arabo *zindīq*, "eretico, libero pensatore", è stato spesso utilizzato nel mondo islamico per designare i Manichei. La parola deriva dal medio-persiano *zandīg*, coniato dagli Zoroastriani per indicare chi interpretava in modo eterodosso lo *Zand*, la versione commentata dell'Avesta in medio-persiano¹¹⁶. Bisogna però precisare che nel mondo moderno l'idea islamica di *zandaqah*, "eresia", non è sempre riducibile a quella di gnosi manichea¹¹⁷.

Tali comunità di Zendīg sarebbero note, presso i Parsi, come *Ferdous*, "Paradisi": da questi luoghi, di tempo in tempo, si sarebbero manifestati dei "Maestri di Luce", epiteto chiaramente desunto dalla profetologia manichea. Il fondatore della confraternita, Behramshah Shroff, narra di un viaggio giovanile a Peshawar (< Pouruşapura, la Kanişkapura dei kuşāṇa): durante il cammino si era imbattuto in una carovana di viaggiatori, che sotto sembianze musulmane celavano un'identità zoroastriana. Indossavano infatti il *kustīg*, la cintura rituale zoroastriana, rigorosamente intrecciata con fili di lana di agnello, riflesso terreno della *wēb Dēn*, la "buona Religione", splendente come la "cintura intessuta di stelle" che, secondo il *Dādestān ī dēnīg*, ha intrappolato Ahriman nella creazione¹¹⁸. Aggregatosi alla carovana, era giunto in Iran, in un luogo miracoloso situato sul monte Damāvand, dove un conciliabolo di "Maestri" lo aveva reso partecipe dei segreti racchiusi nei testi avestici¹¹⁹.

Secondo alcuni, la regione di Peshawar sarebbe inoltre da mettere in relazione con la confraternita di Sarmung, ritenuta la fonte primaria dell'insegnamento dell'esoterista caucasico G. I. Gurdjieff, la cui opera, nell'ultimo dopoguerra, ha avuto un relativo seguito tra le classi agiate

¹¹⁶ Cf. GH. GNOLI, *Manichaeism: An Overview*, in L. JONES (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Vol. 8, Farmington Hills-New York 2005, 5657a.

¹¹⁷ Per *zandīg* quale musulmano che aderisce segretamente alla fede manichea (nicodemismo), cf. K. KESSLER, *Mani*, Berlin 1889, 369; G. VAJDA, *Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbasside*, in *Rivista degli Studi Orientali* 17 (1937) 173-229.

¹¹⁸ *Dādestān ī dēnīg* 38, 14-16 (JAAFARI - DEHAGHI 1998, 156-159); A. PANAINO, *Iniziazione e dimensione esoterica nella tradizione mazdaica*, in ID. (cur.), *Sulla soglia del sacro: esoterismo ed iniziazione*, Milano 2002, 107-108.

¹¹⁹ BOYCE, *Zoroastrians*, 205.

della borghesia occidentale ¹²⁰. Diverse testimonianze legano le origini della confraternita a un ramo occulto della *ṭarīqa* sufica Naqṣbandiya di Bukhara. I Sarmung sono stati spesso accusati di nicodemismo rispetto alle più svariate fedi: cristianesimo, buddhismo, islam; sono anche ritenuti gli eredi di insegnamenti molto antichi, provenienti da Babilonia. Il paese originario della confraternita sarebbe il Nuristān, ovvero il Kafiristān (la “terra dei Kafiri”, cioè degli “Eretici”, secondo il lessico musulmano), o, più precisamente, i monti di Pagman, nella catena dell'Hindukush ¹²¹.

Le terre dell'antico regno kuṣāṇa hanno quindi continuato a fornire, fino ai giorni nostri, un forte impulso simbolico e religioso all'Occidente. Ma la loro spiritualità, dall'attesa di un rinnovamento ultimo, di una trasfigurazione profetica, si è ormai mutata in un orientalismo estetizzante.

EZIO ALBRILE
Via Paisiello 76/B, 10154 Torino

¹²⁰ Per un'introduzione al sistema, cf. P.D. OUSPENSKY, *Frammenti di un insegnamento sconosciuto*, Roma 1976.

¹²¹ Cf. DE DĀNAAN, *Les Secrets de la Tara Blanche*, 177.