

pertinente), ma piuttosto *l'iniziato stesso*. Crediamo infatti che le prove alle quali era sottoposto l'iniziando mitriaco dovevano essere ben più penose di quelle che il professor M. Simon ricorda degli anni in cui egli prestava servizio militare. Almeno ciò si può supporre da testimonianze precise e dalla comparazione con le iniziazioni di guerrieri di ogni parte del mondo. Ci sembra quindi difficilmente accettabile la prospettiva volgare secondo cui Mithra doveva elargire salute e ricchezza, a prescindere da ogni considerazione pessimistica sull'esistenza nel mondo. Certamente — come fu detto durante i lavori del Colloquio romano del 1979 — ciascuno preferisce essere sano e ricco anziché malato e povero. Ma questa prospettiva potrà forse rendere conto dei problemi spirituali di uno studioso del XX secolo, ma non basterà di certo ad esprimere il quadro esistenziale di un soldato dei secoli II-IV d.C. Questi metteva a repentaglio la sua vita e dunque si aspettava non solo protezione e ricompensa, ma anche, e forse soprattutto, coraggio (nel senso di capacità di sopportare le prove della guerra), e la prospettiva di una ricompensa *in ogni caso*, quindi anche *nella morte*. Queste mi sembrarono considerazioni psicologiche elementari. Per quanto riguarda la prospettiva « misteriosofica », dato che uno dei pochi testi in base ai quali se ne possa parlare è appunto quello di Celso, tutto ciò che possiamo affermare con certezza è che non si sa se questo testo riferisca veramente una dottrina presente negli ambienti mitriaci. Dire « sì » o « no » sarà d'ora in poi una scelta individuale. Per quanto riguarda invece lo schema ascensionale che il simbolo mitriaco, sempre secondo Celso, dovrebbe indicare, è certo che esso è incompatibile con l'ordine dei gradini della scala; ad ogni modo quest'ordine non rinvia a nessuna speculazione cronologica, semplicemente perché tale speculazione non è attestata né da Celso, né da alcun altro autore². Che poi una « storia dell'anima » debba essere espressa nelle iniziazioni e nel culto mitriaco, questo ci sembra sicuro. Intanto si potrebbe partire dalle (scarse) notizie sulle iniziazioni stesse per poter ricostruire questa « storia ». Forse nulla può confermare il « Documento finale » del Seminario organizzato da U. Bianchi, ma sicuramente nulla può infirmarlo.

Queste le nostre considerazioni sull'importante valutazione storico-religiosa emersa dagli Atti del Convegno di Roma, Convegno che resterà indubbiamente un evento unico nella storia degli studi sul mitraismo. Ciò non vuole, purtroppo, dire che d'ora in poi sapremo di più su quel « dio misterio-

so » che è Mithra. Anzi, forse ne sapremo ancor di meno, perché molti dei contributi al Seminario si impegnano a criticare le pseudo-certezze del passato.

Ancora qualche osservazione sulla relazione di M. Gervers (pp. 579 ss.). Il manoscritto armeno di cui parla il Preuschen (p. 585) non contiene, con ogni probabilità, un Vangelo secondo Matteo. Si tratta forse della cosiddetta « Cronaca del monastero di Zuqnān » (presso Amida, in Armenia), che è però un testo siriano del sec. VIII. La nascita di Gesù in una caverna si accompagna qui, in effetti, con il motivo dei magi che seguono la stella. Arrivata davanti alla caverna, la stella (colonna di luce, angeli, ecc.) vi penetra all'interno. Ora, il motivo appare già, in una forma molto simile, nell'*Opus imperfectum in Mattaheum* attribuito all'autore ariano Massimino (sec. IV). Secondo Ugo Monneret de Villard, l'*Opus imperfectum* sarebbe stato composto nel sec. VI, ma abbiamo buoni motivi per credere che Massimino possa essere il suo autore. Si tratta di un testo (trascurato da tutti gli autori che si sono occupati di questo argomento) dell'autore cristiano di origine siriana (ma di lingua greca) Romano il Melode, vissuto a cavallo dei secoli V e VI d.C. L'immagine dell'*Inno per Natale* di Romano non è isolata, perché si trova confermata anche nella sua *Presentazione al Tempio*. Sebbene il contributo del professor Gervers rimanga comunque interessante, auspichiamo che una prossima volta egli prenda in considerazione anche tutto questo gruppo di testi.

IOAN P. CULIANU

H. J. W. DRIJVERS, *Cults and Beliefs at Edessa*, « Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain », LXXXII, E. J. Brill, Leiden 1980. Un volume di pp. 204 con, XXXIV tavole.

Con questo elegante volume delle « Etudes Préliminaires », il noto semitista H. J. W. Drijvers colma una delle lacune della storia delle religioni del mondo tardo-antico: il paganesimo siriano.

Se si presta fede alla leggenda della conversione del re Abgar, Edessa fu il primo stato cristiano della storia. La ricca e multiforme tradizione cristiana siriana ha fino ad oggi oscurato, agli occhi degli studiosi, le testimonianze concernenti la persistenza dei culti pagani, che sono scarse e di non facile interpretazione. Gli stessi cristiani che abitavano la città conoscevano e talora anche ammiravano i monumenti pagani del passato, anche se non aderivano alle concezioni religiose che in essi erano espresse. Il paganesimo a Edessa aveva assunto un duplice aspetto: da una parte c'era la cultura dei ceti popolari, con una devozione poco complessa, dall'altra la teologia ieratica, accessibile a pochi.

² Vorrei particolarmente ringraziare D. M. Così per i suoi suggerimenti e per le correzioni che ha avuto la pazienza di fare nello stile di questa recensione.

Parlo qui solo degli autori citati da R. Turcan. Peraltro, invece, esistono testimonianze antiche concernenti sette epoche del mondo, associate con una serie di sette metalli.

Edessa è stata fondata nel 303/2 da Seleuco I Nicator. Come Palmyra, Hatra e Dura-Europos, ha avuto una parte importante nei rapporti politici e commerciali fra romani e parti. La popolazione parlava diversi dialetti aramaici, ma la lingua della cultura doveva essere il greco, usato anche nell'amministrazione. L'arte, che ha tratti unitari in tutte le città nominate, ha ricevuto il nome di « arte pratica » per errore, perché in essa non c'è nulla di iranico: è semplicemente l'arte ellenistica sviluppatasi in Mesopotamia dopo Alessandro.

Credenze e pratiche pagane persistono in Siria anche dopo la vittoria completa del cristianesimo. Nei primi secoli d.C. cristianesimo giudaismo e paganesimo coesistevano a Edessa. La lingua comune di queste tradizioni è il dialetto aramaico detto siriano, che è in grado di esprimere non solo cose concrete ma anche le più sottili astrazioni filosofiche di origine greca, che il filosofo Bardasane sa tradurre alla perfezione.

Città importante situata sulla « via della seta », Edessa ha acquisito una relativa indipendenza dopo la caduta dell'Impero seleucida. A partire dal 132 ca. a.C., è stata governata da una dinastia araba. Dal 53 d.C., quando il re Abgar II fu cacciato dai parti, l'influsso di questi ultimi sulla « città-figlia » crebbe considerevolmente. I re successivi cercarono di mantenersi neutrali nel conflitto fra romani e parti, commettendo però talvolta gravi errori di calcolo politico, come quel re Abgar VII il quale, dopo aver aiutato Traiano, era passato dalla parte dei suoi nemici. L'effetto di questa ambigua politica fu la distruzione della città nel 116, ad opera del generale romano Lusius Quietus.

La vita culturale della città fu eccezionalmente vivace sotto Abgar VIII il Grande (177-212), protettore del filosofo armeno Bardasane. Nel 214 Caracalla trasformò Edessa in colonia romana. Questa sarebbe diventata, sotto Diocleziano, capitale della provincia Osroene.

La moderna Edessa è una cittadina turca, il cui nome (Urfa) ricorda l'antico toponimo siriano Urhai. La maggior parte delle fonti riguardanti il paganesimo siriano, eccetto quelle letterarie, si trovano ora nel locale museo. Si tratta di circa 70 iscrizioni, di vari monumenti e monete. Per quanto riguarda le fonti letterarie, esse sono esclusivamente cristiane: la *Doctrina Addai* (apocrifo del sec. IV-V), gli *Atti* del martire Sharbel (medesimo periodo), l'*Apologia* del Pseudo-Melitone (inizio sec. III), gli *Hymni contra Haereses* di Efreim Siro (ob. 373, in *Edessa*), cinque omelie attribuite a Isacco d'Antiochia (ob. ante 461), l'omelia sulla *Caduta degli idoli* di Giacomo di Sarug (451-521), e infine — eccezione che conferma la regola — l'orazione al Dio Sole dell'imperatore Giuliano (362).

Secondo la *Doctrina Addai*, gli *Atti* di Sharbel e l'omelia di Giacomo di Sarug, le più importanti divinità di Edessa erano Nebo e Bel. Il loro nome se non la loro origine, era babilonese e la festa, comune ai due dei cadeva l'8 di Nisan, cioè proprio nel periodo dell'anno (equinozio di primavera) in

cui a Babilonia si celebrava la grande festa del Capodanno (*akitu*). Il nome di Bel può aver sostituito un *ba'al* locale, mentre Nebo proviene quasi certamente da Borsippa. Attraverso l'analisi dettagliata dei materiali provenienti da altre città della Siria, nonché dalle fonti babilonesi che nominano Bel e Nabù, il Drijvers giunge alla conclusione che il culto doveva essere molto diffuso in epoca ellenistica a causa della identificazione di Bel con Zeus e di Nabù con Apollo. Nel secondo caso, i due dei avevano un attributo simbolico molto simile: lo stilo di Nabù, lo scrivano degli dei, era facilmente confondibile con la freccia apollinea.

Il culto della divinità femminile Atargatis è esplicitamente messo in relazione con la città di Ierapoli-Mabbug, « il grande centro di culto della *Dea Syria* » (p. 76). Anche in questo capitolo l'A. analizza dettagliatamente tutti i monumenti di Atargatis provenienti non solo dalle due città ricordate, ma anche da Harran, Salamiyeh, Kafr Nebo, Hatra, Palmyra, Dura-Europos, Damasco, ecc. A Edessa la *Dea Syria* era « the goddess of the life-giving springs near the citadel, where she had her temple. She was the Tyche of the City, where she had her priest and begging *galli* and was worshipped with ecstatic music and tremendous noise » (p. 121).

Importante luogo ricco di molti pozzi d'acqua, pregiata quanto scarsa in quelle regioni, Sumatar Harabesi è situata a 60 Km da Edessa e a 40 Km da Harran. Numerosi monumenti e alcune epigrafi sono dedicate al dio Sin, chiamato anche *marelahê*, « signore degli dei ». Noto anche a Edessa, esso proviene da Harran, dove era adorato dalla dinastia araba che egli proteggeva. Si tratta di una divinità lunare di origine evidentemente babilonese.

Secondo il testo dell'orazione al Dio Sole di Giuliano, gli abitanti di Edessa avrebbero ereditato dai fenici le divinità Monimos e Azizos, che Giamblico, il neoplatonico di origine siriano, identificava con Hermes e Ares. Sulla fondamentale questione relativa alla lettura « Emessa » anziché « Edessa » nel testo di Giuliano, il Drijvers si pronuncia con molta competenza e cautela. Non c'è alcun motivo per emendare il testo, anche se Azizos e Monimos erano probabilmente adorati anche a Emessa. Le due divinità sono di origine araba e simboleggiano il duplice aspetto di Venere: come stella matutina o Fosforo, e come stella vesperale o Espero. Il dio maschile Attar presso gli Arabi meridionali riceve l'epiteto '*azizan*, « forte », mentre la dea femminile degli arabi settentrionali ha il nome di *al-'Uzza*, « la forte », che deriva dal medesimo radicale da cui proviene anche '*azizan* e il teonimo greco Azizos, attestato fino in Pannonia. Giamblico aveva identificato Azizos con Ares perché nel pantheon palmireno Azizu è un dio armato che protegge le carovane e i viaggiatori nel deserto. La ragione per cui Monimos è identificato con Hermes è invece poco chiara, perché l'equivalente palmireno di *mun'im* (« il favorevole ») = Monimos, chiamato Aršu è di solito identificato con Ares, e non con Hermes.

Nonostante la scarsità delle fonti, il Drijvers è riuscito, attraverso una minutissima analisi che presuppone diverse e profonde conoscenze linguistiche, archeologiche e storico-religiose, ad approdare ad alcune conclusioni fondamentali. A Edessa si possono distinguere tre gruppi di divinità: babilonesi, appartenenti alle popolazioni di lingua aramaica e arabe. Ma non esiste la *minima traccia* di un influsso religioso iranico, anche se i parti hanno esercitato un certo influsso linguistico (limitato al lessico) sul siriano e, probabilmente, un temporaneo influsso sulla moda di Edessa.

Le conclusioni del Drijvers sono di notevolissima importanza, soprattutto se si pensa che fino a poco tempo fa era opinione comune esagerare l'ampiezza della penetrazione di idee religiose iraniche a Edessa.

Il recensore del denso volume del Drijvers non sa se ammirare più la competenza storico-religiosa dell'autore o la sua rara capacità espositiva, il suo stile chiaro e compatto, che rende attraente la materia, spesso ardua, del suo lavoro.

IOAN P. CULIANU

L. DELATTE - S. GOVAERTS - J. DENOZ, *Index du Corpus Hermeticum*, «Lessico intellettuale Europeo», XIII, Ed. dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1977. Un volume di pp. XXI-359.

L'opera che presentiamo costituisce il XIII volume della serie edita dal Centro per il Lessico intellettuale Europeo, istituito dal Consiglio Nazionale delle Ricerche presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, sotto la direzione di Tullio Gregory. Essa rappresenta indubbiamente un'acquisizione per gli studi sul periodo Tardo Antico, momento storico caratterizzato al tempo stesso da un'apparente continuità e da un'effettiva e originale mutazione di pensiero e di vita, da quel tipico processo culturale che Otto Spengler, con una felice espressione pregnante, seppure trasposta, definì di «pseudomorfo»¹. Il Tardo Antico fu tempo di forti fedi religiose, la filosofia e la scienza vi si conformarono e il «movimento ermetico»² si distinse tra i non pochi sincretismi greco-orientali che, sul crinale del medio e ultimo impero, si diffusero insieme col nascente cristianesimo e l'istituzionalizzarsi della gnosi nelle determinate esperienze dello gnosticismo.

L'ermetismo si esprime in un linguaggio composito: una particolare *koiné* greca che presupponeva, oltre il normale patrimonio classico ellenico, un pensiero, e quindi un prestito concettuale e se-

mantico, non solo greco, ma egiziano, ebraico, o vicino orientale, vale a dire l'apporto di quella «saggezza straniera» che l'ellenismo aveva diffusamente sollecitato³.

Il linguaggio ermetico quindi: a catalogarlo ci avevano provato Walter Scott e John Ferguson nell'indice dei loro *Hermetica*⁴, ma la completezza della presente edizione (una lista, un indice, più che un vero lessico) soddisferà certamente le attese degli studiosi dell'ermetismo. E non solo dell'ermetismo antico, ma della lunga tradizione ermetica che, percorrendo tutto il Medioevo come una corrente carsica, fuoriuscirà con l'Umanesimo, a Firenze, per le evocazioni e le cure del grande Marsilio Ficino e si diffonderà, col Rinascimento, nell'Europa intera, fecondando la filosofia, la letteratura, le arti e approdando così, dopo un cammino millenario, nell'età moderna⁵.

L'*Index* del *Corpus Hermeticum* risulta pertanto un sussidio lessicografico di notevole valore per lo studio di questo ricco e complesso fenomeno che è stato l'ermetismo.

Il volume si fonda sulla classica edizione critica, in quattro tomi, che Arthur Darby Nock (testo) e André-Jean Festugière (traduzione) hanno curato per la «Collection des Universités de France»⁶, più volte riedita. Il lavoro, predisposto con l'ausilio di un calcolatore elettronico, che ha ordinato la lemmatizzazione automatica dei testi, è stato realizzato da un gruppo di ricerca presieduto da Louis Delatte presso il Laboratoire d'analyse statistique des Langues anciennes dell'Università di Liegi.

Come è ordinato: le referenze vertono sui diciotto trattati greci, sull'*Asclepius* (nel testo pervenuto in traduzione latina, essendosi perduto l'originale greco)⁷, sui ventinove frammenti (estratti da

³ Si veda la recente trad. it. del saggio di A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975 (*Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Torino 1980), succosa sintesi di un argomento di ineludibile importanza per la più attenta storiografia contemporanea sul Tardo Antico cui l'esimo storico offre non poche, documentatissime suggestioni e avvii di interpretazione.

⁴ Clarendon Press, Oxford 1926, 3ª ed.; 1936, 4ª ed.

⁵ Analizza questa lunga tradizione, nell'ambito della storia della filosofia, la dotta indagine storiografica di F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964 (trad. it. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari 1981).

⁶ Les Belles Lettres, Paris 1949-1954.

⁷ Ci è giunta però buona parte della redazione copta. Il codice VI di Nag Hammadi infatti contiene almeno tre frammenti ermetici di cui due, gli scritti 7 e 8 sono la traduzione copta dell'*Asclepius*: precisamente il settimo ne è la preghiera finale, l'ottavo la parte centrale contenente la nota apocalissi. Il testo è dato in M. KRAUSE - P. LABIB,

¹ O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, trad. it., Milano 1957, II parte, cap. III.

² Resta fondamentale la monumentale monografia di A. - J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trimégiste*, voll. I-IV, Paris 1944-1954.