

## IL FIUME, LA LUCE E L'ALBERO DELLA CROCE\*

Simone Cristoforetti

La connessione *naturale* tra l'albero il cui legno servirà per costruire la croce e l'elemento acqueo mi sembra lampante. L'albero della croce ha natura prototipica, e il prototipo è da identificarsi tipologicamente nell'albero cosmico, sia pure nella variante scritturale dell'albero nato dal seme o da una talea dell'albero della conoscenza del bene e del male del Paradiso terrestre. L'identità si esplica chiaramente anche nella specificazione della varietà botanica a cui la pianta appartiene, sia quando nelle tradizioni essa è un solo e unico albero ben preciso, sia quando è il prodotto della combinazione di alberi diversi (ad es. cipresso, pino, ulivo, cedro) ma ognuno assunto a simbolo paradigmatico nella sua tradizione culturale. L'albero cosmico o albero della vita è compagno immancabile dell'acqua di vita. Tale connessione<sup>1</sup> tra albero cosmico e fiume/acqua di vita risulta fin dalla più remota antichità; si veda per esempio la mitologia mesopotamica riguardante l'albero di Uluppu nel ciclo di Inanna. Non sorprenderà dunque che, nella leggenda del legno della croce, l'albero da cui provengono i semi, o il ramoscello, che darà origine al santo legno sia collocato ove scaturisce la sorgente da cui traggono origine i quattro fiumi del Paradiso. Tale legame con l'acqua è *necessario* e ritorna più volte nelle leggende del ciclo della croce.

Mi limito a esemplificazioni tratte dal materiale romanzo raccolto da Prangsmahajenius (1995). Ad esempio, l'autore del *Post peccatum Adae expulso ipso de paradiso...* (par. 79) racconta di come il re Davide non fosse riuscito a porre a dimora i tre rametti che erano stati di Mosé: infatti, dopo averli sistemati provvisoriamente in una *cisterna*, data l'ora tarda, nell'intenzione di aspettare l'indomani per trovare il luogo più adatto in cui farli attecchire, il re li troverà il giorno seguente fusi in un unico albero per volontà di Dio e già ben radicati nella cisterna in cui li aveva lasciati (Prangsmahajenius 1995: 110-111), cioè nel luogo più adatto.

---

\* La versione definitiva di questo articolo è pubblicata in *L'albero della Croce* (Atti della giornata di studio dal titolo *L'albero della croce: prima, dopo, nell'esilio e nell'islam* - Venezia, 31 mag.-1 giu. 2001, a c. di R. Favaro), Supplemento di *Studi sull'Oriente Cristiano*, VII-2, 2003: 29-47.

<sup>1</sup> Non è peraltro agevole ritrovare gli intrecci tra la tematica femminile-ctonia delle acque che scorrono e la demonizzazione della teofania solare nel sonno (meridiano) all'ombra del fertile e profetico, ma "pericoloso" albero di noce. Sul tema v. Cristoforetti 2002: 233-242, cui va aggiunto il significativo (soprattutto per la visione di meridiana ivi chiamata in causa) passo di Timur Zul'fkarov: "S'addormentò un mezzodì [...] il derviscio [...] all'ombra oleosa d'un noce, e pur dicono i saggi che è congiuntura perversa, un tal sonno, come incontrare sui propri passi uno sventato o un carnefice. E il derviscio dormì d'un suo torbido sonno ostinato rappreso gualcito, così come scorre melmoso un torrente di primavera piovosa montana. [...] Cattivo noce, gridò, e tu, sonno malvagio di mezzogiorno, da cui si guardano i saggi [...]" (v. Scarzia 1988: 18). A proposito di Cristoforetti 2002: 238-239, val la pena notare che nel caso dell'acqua sotto i noci può essersi data sovrapposizione dei termini *āb* / *hwāb*, vicinissimi nella pronuncia. D'altra parte la connessione tra noce (e nocino!) e la festa del Battista è ampiamente nota.

Abbiamo poi i miracoli “acquatichi” dei tre ramoscelli, che formeranno l’albero della croce, durante le peregrinazioni di Mosé nel deserto. Si narra che quando il patriarca rinvenne i tre rametti, gli ebrei trovarono l’acqua a Elim. Per tramite di quelle verghe si verificò in seguito il miracolo dell’addolcimento dell’acque amare di Raphidim e altri prodigi incentrati sulle acque, come, per esempio, quello della fonte miracolosamente scaturita nel deserto al tocco dei rametti di Mosé. La natura in questo senso miracolosa di tali rametti è peraltro ovvia, dato il contesto, e si esplica anche attraverso altri segni: il loro profumo paradisiaco, che permette a Mosé di riconoscerne l’origine divina, oppure loro strabilianti proprietà curative (cfr. Prangsmas-Hajenius 1995: 147). E ancora: l’Albero è il dono dell’angelo a Seth, in sostituzione dell’acqua di vita o olio di misericordia. L’incipit della leggenda vede infatti un vecchio Adamo pregare il figlio Seth di andare al Paradiso terrestre per assicurarsi che Dio gli procuri l’olio di misericordia che gli aveva promesso al momento dell’espulsione dal giardino dell’Eden (Prangsmas-Hajenius 1995: 94 n. 8). In luogo dell’olio di Misericordia, o Acqua di Vita, o meglio in mantenimento della promessa fatta, l’angelo di Dio dà a Seth quello che è l’equivalente del prezioso fluido: i semi o i ramoscelli dell’albero della croce. Esistono alcune varianti del motivo — presente in tutte le versioni che riportano l’episodio di Seth — i quali contengono interessanti e peculiari fenomeni di idrogenesi. Secondo la versione del ms. di Torino<sup>2</sup>, Adamo incarica Seth di chiedere all’angelo quando gli verrà concesso l’olio di misericordia che gli era stato promesso e gli ingiunge di pregarlo al fine di ricevere in dono un po’ dell’acqua della fonte della giovinezza che si trova in Paradiso. Seth fa come gli aveva detto il padre e l’angelo, oltre ai semi/rametti dell’albero della croce, promessa di misericordia, dona a Seth un po’ dell’acqua richiesta, dopo averla attinta dalla fonte dei quattro fiumi del Paradiso. Nei diversi manoscritti, peripezie di vario genere portano tutte alla medesima conclusione: il vaso contenente l’acqua miracolosa, cadendo, si vuoterà nel Mar Rosso — evidentemente echeggiante l’antico Mare Meridionale in senso lato — e questo, straripando, darà origine al Giordano, giusta una diffusissima teoria idrogenetica di matrice classica.

Un’altra versione racconta dell’incontro dei fratelli di Seth, Isacco, Giordano e Ruben, dove va notato che, se Isacco è il figlio di Abramo e Ruben di Giacobbe, nell’Antico Testamento, il nome Giordano non si incontra mai come antropónimo. Prangsmas-Hajenius si chiede se la cosa abbia a che vedere con “qualche tradizione leggendaria ebraica”, e a commento del punto in cui Giordano fa cadere la brocca che Seth aveva portato dal Paradiso e l’acqua finisce nel Mar Rosso dando origine all’omonimo fiume, la studiosa scrive: “Ci domandiamo di nuovo se ci troviamo qui di fronte a una qualche tradizione ebraica” (1995: 139).

Insomma, va ribadito che una lettura naturalistica del tema contempla l’ovvietà del rapporto tra l’albero e l’acqua: considerando il fatto, piuttosto banale, ma di oggettiva esperienza quotidiana, che dove c’è albero c’è acqua e viceversa, è ovvio che, in collegamento con la necessità che lega la umana natura a tali elementi, un rapporto tra l’Albero Cosmico (o Albero della Vita) e l’Acqua di Vita sia percepito come naturale. E vale la pena ricordare le osservazioni estetiche di Mandel’štam sulla portata polisemantica di ogni singola parola, per cui ALBERO può evocare anche GIOCO, INFANZIA, PATRIA, o altro.

---

<sup>2</sup> Ms. fr.L.II.14 della Bib. Naz.; vv. 29-34, cfr. Prangsmas-Hajenius 1995: 95 e cfr. 139.

Non per nulla, certo, Fabrizio Pennacchietti (2000: 237), nel suo recentissimo lavoro sulla regina di Saba, mette in relazione la versione della *Legenda Aurea* sull'emersione, accompagnata da onde e spruzzi, dell'albero della croce nella piscina probatica con il testo midrascitico del diciannovesimo indovinello posto a Salomone dalla regina di Saba. Il testo è il seguente:

“la Regina ordinò che le venisse portato un tronco tagliato di cedro e chiese a Salomone di indicare da quale parte fuoriuscissero i rami e da quale le radici. Lui le disse di gettarlo dentro l'acqua, dopodiché un'estremità andò a fondo ma l'altra rimase a galla. La parte che andò a fondo corrispondeva alle radici e la parte che galleggiava ai rami”.

È il caso di convenire con Pennacchietti sulla plausibilità che “il diciannovesimo indovinello possa aver acceso l'immaginazione di un ignoto autore latino dell'età antica o medievale, fornendogli l'idea per un altro episodio con cui arricchire l'affascinante storia della leggenda del legno della croce”, sennonché la connessione albero cosmico/acqua di vita (acqua miracolosa) è del tutto naturale come visto sopra, ed è spia di tale spontaneità di associazione anche e proprio il fatto che, allorché la regina propone all'intelligenza del sovrano degli ebrei un quesito che verte sull'albero in generale, il tronco scelto per l'esperimento sia quello dell'albero prototipico, che tutti gli alberi in sé contiene e rappresenta, il cedro del Libano, l'albero cosmico, il *sanawbar* delle tradizioni iraniche. Nel ribollire, negli spruzzi e negli schizzi, però, affiora altresì l'incontro con l'idea della reazione indignata delle acque all'intrusione dell'elemento alieno per eccellenza. L'albero cosmico — l'unico adatto a fornire il materiale per la croce — è divenuto antitetico a sé stesso per la sua ormai dichiarata natura di pre-croce, frusta con cui si doma il demone delle acque, in un contesto di cristianesimo già posto in antitesi al giudaismo.

E qui va approfondito il rapporto di continuità e, al tempo stesso, di transfert tra il Giordano veterotestamentario e il Giordano nuovo, che non si presta più al *lavare tout court*, come ai tempi di Eliseo — il guaritore di Naaman dalla lebbra —, e che di fronte al Cristo manifesta un accentuarsi della sua natura “draconica”, che è, del resto, la natura di tutti i fiumi, anche nell'iconografia classica delle due possibili, antitetiche manifestazioni delle acque correnti. Una pista possibile, su cui tornerò tra breve, è quella dell'innografia, in cui il Giordano dice: “Non posso sopportare il fuoco [...] non sono solito lavare chi è puro”. Il salto è costituito dal passaggio da legno vivente a “trave” (albero modellato da un'operazione di *paterna* falegnameria, cfr. *Vangelo di Filippo* 91-92) che si rifiuta di partecipare alla cultualità ebraica. Dunque, l'albero che sarà croce è anche la *proiezione* della croce nel passato, come dice Gianroberto Scarcia, e il rapporto della croce con le acque è un rapporto ormai diverso.

Ciò posto, va comunque ribadito che la connessione della croce con l'elemento acqueo è fenomeno che travalica i limiti posti dall'ambito cristiano sia spazialmente che temporalmente.

La croce in sé sta alla base dell'ingegneria idraulica nel mondo iranico, rivestendovi una precisa funzione simbologico-cosmologica. È chiarissimo in tal senso un celebre passo di Erodoto (I,189-190), relativo alla marcia di Ciro su Babilonia e all'annegamento dei candidi cavalli del Sole nelle acque del Ginde, l'attuale Diala, che segna per molti chilometri il confine tra Iran e Iraq e immette poi nel Tigri poco a sud

di Baghdad. La concezione "macrocosmica" palesata dalla punizione<sup>3</sup> dell'offesa del fiume alla divinità del Sole messa in atto mediante la suddivisione del fiume stesso in tanti canali quanti erano i giorni dei dodici mesi dell'anno solare iranico<sup>4</sup> e la sua dispersione "in tutte le direzioni", cioè nei quattro punti cardinali, trova una parallela rappresentazione "microcosmica" nel giardino persiano classico, irrinunciabile paradigma e immediato riferimento sia materiale sia simbolico per qualsiasi concezione e/o riproduzione del Paradiso. Infatti, la sua ripartizione fondamentale in quattro settori fa sì che la croce formata dai rivoli d'acqua, che quei settori definisce, segni le direzioni fondamentali nello spazio e richiami, nel tempo, i quattro nodi stagionali dell'anno.

Inoltre, la connessione della festa solstiziale invernale iranica da un lato con il Battesimo di Cristo, dall'altro con il mito indo-ario della liberazione delle acque, sovrappone il motivo dell'incontro croce-acque a quello dello scontro tra eroe solare e demone infero, cioè di Cristo col Giordano nel caso della reinterpretezione cristiana del motivo. La sincretisi ellenistico-romana del tema si era espressa — tra Ovidio e Pausania Damasceno — attraverso un aspetto del complesso e stratificato mito di Perseo, testimoniando così l'esistenza di una generale sensibilità al motivo. Maisano (2002: 79-80), quando prende in esame il "contacio delle Sante Luci" (Epifania) di Romano il Melode, preferisce parlare di irrinunciabilità del motivo, ponendosi contestualmente alcuni interrogativi circa il gradimento nel mondo greco di valenze che egli considera piuttosto di origine ebraica.

All'epoca di Cristo, il tema, cioè, era già in circolazione in ambito greco-romano. Già in Ovidio, infatti, è attestata una contaminazione tra religiosità classica e culti di tipo alieno incentrati sul tema della divinità solare in epifania. In Ovidio (*Met.* 4,753) il tema è adombrato, e il suo è un Perseo che, dopo aver vinto il mostro acqueo, offre un sacrificio igneo secondo modalità che portano R. Scarcia (1998: 17) a identificare nella triade classica menzionata in quel caso (Mercurio - Giove - Minerva) divinità straniera (Mithra - Ahura Mazda - Anahita). Successivamente, in Pausania Damasceno — asserita fonte di Malala — la vittoria dell'eroe sulle potenze inferie del Drakōn/Oronte/Arwand è sancita da fuoco celeste che scende sulle acque in seguito all'offerta sacrificale, impostazione proposta nei suoi elementi base anche nella rappresentazione del Battesimo di Cristo (Epifania). La simbolizzazione di tutto ciò perdura nel rito della *lustratio crucis* (rinnovo ciclico del Battesimo di Cristo, con fenomenologie miracolistiche analoghe al prototipo). Sostanzialmente, quel che di storicamente costante perdura dell'Epifania nelle modalità del rito è la fondamentale importanza segnica dell'incontro tra croce e acqua nella cornice del tripudio della luce, in rappresentazione del Battesimo di Cristo nel Giordano; e ciò soprattutto nel rituale ortodosso e armeno. A completare il quadro dell'incontro croce-acqua c'è dunque la comparsa di luce divina. A ciò si aggiunga che anche l'apparizione di luce celeste, cioè l'epifania divina d'ambiente classico — che si manifesta perlopiù attraverso i modi della teofania meridiana — era connessa pressoché stabilmente con

---

<sup>3</sup> Non così secondo Reinach (1902: 210-211), che ritiene movente della laboriosa canalizzazione del Ginde uno scrupolo sovrano dovuto a ragioni di purità rituale: liberare le acque del fiume dal cadavere di un cavallo.

<sup>4</sup> Trenta moltiplicato per dodici dà trecentosessanta. Spontaneo il confronto "montano" con le centottanta più centottanta (cioè trecentosessanta) "finestre" del "peak of high Haraiti" di Yas't XII,25, onde una nota teoria di Boyce (1970: 515).

l'acqua, nella fattispecie del corso d'acqua, o meglio dell'acqua in movimento: fonti, fiumi e vivo risonante mare (v. Caillois 1936-1937).

A questo punto, è essenziale rilevare le singole precise analogie esistenti tra elementi della festività cristiana e elementi mitico-rituali iranici tipici delle feste del ciclo invernale: analogie che rendono palese la sostanziale identità tematica di quello che si può definire un rituale solare invernale. La festa cristiana del 6 gennaio (il *mīlād*/Epifania/*tá phōta*) è esattamente una festa di fuoco, cioè dell'ardente luce divina, palesata nella fiammella luminosa e *iranizzante* colomba (Spirito Santo/Vohu Mana/Bahman) di tutta l'iconografia cristiana, che scende sulle acque del Giordano. E anche il Giordano è, come ogni fiume, ogni Oronte/Drakōn, ogni Acheloo che si rispetti, un grande acqueo dragone (o sede di demoni/draghi).

Per quel che riguarda la problematica e non ancora soddisfacentemente chiarita etimologia di tale idronimo<sup>5</sup>, che pare di “origine non semitica” (“der Name ist [...] vielleicht nichtsemitischer Herkunft”, v. R.E. s.v. “Jordanes”), va osservato che il termine conosce, tra l'altro, incroci con il mandaico *yardna* (“fiume”), alla cui forma parallela *ardan* — registrata anche nel *Glossario di Leida* (sec. XVII) proprio quale nome del Giordano, come mi informa R. Borghero — si attaglia perfettamente quanto scrive Russel circa una possibile etimologia di Eridano. Lo studioso, sulla scorta della connessione proposta dal linguista armeno Lap'anc'yan di Orione con l'armeno *Ara* e il greco platonico *Ēr*, scrive quanto segue: “The great, sinuous constellation near Orion, Eridanus, has been called ‘the river of Orion’; if the element *-danus* is Iranian *-dānu-* ‘body of water’ (cf. Ossetic *don* ‘water’; Don, Danube, etc.), then *Ēr* = Orion. Eridanus may be seen as *Ēr*'s path to the Sun (the *daēna-*, whom the soul meets after death is referred to sometimes as *ravān-e rāh* ‘soul of the way’), and the astral legend related by Malalas and Cedrenus is part of the complex of traditions which link Zoroaster to *Ēr*” (v. Russel in *E.Ir.* v-1 s.v. “Cedrenus”).

Per quel che riguarda l'iconografia della "festa delle luci" del 6 gennaio, Passarelli osserva che “le immagini ricorrenti della festa sono [...] la luce e il fuoco”, cosa sottolineata altresì dalle letture veterotestamentarie che accompagnano la celebrazione (Passarelli 1998: 109-110). La festa, già testimoniata intorno alla fine del II sec. sulla base di Clemente di Alessandria (*Stromata*: 1, *caput* XXI), dopo un'assenza di attestazione nelle fonti dovuta probabilmente alla sua imbarazzante fortuna in ambiente cristiano-gnostico — cosa particolarmente significativa, in quanto i primi due secoli dell'era volgare sono proprio l'epoca che sta tra Ovidio e Pausania Damasceno — torna a far parte integrante della liturgia ortodossa già nel IV secolo. Superata l'iniziale incertezza, legata anche alla contestuale celebrazione di tutte le prime manifestazioni del Cristo — nascita (prima manifestazione visibile), riconoscimento da parte dei Magi (prima venerazione umana della divinità), battesimo (prima evidente manifestazione della divinità), celebrazione delle nozze di Cana (primo miracolo) — la festa andò caratterizzandosi in ambiente cristiano-orientale come celebrazione specifica del battesimo di Gesù, “cosicché l'ufficiatura è interamente dedicata al Battesimo e alla consacrazione delle acque”, cosa, quest'ultima, che vuol dire anche — e, per quel che riguarda il nostro tema,

---

<sup>5</sup> Su cui v. tuttora Drower 1937: xxiv n. 4., con sintetica panoramica generale sul termine e Macuch 1957: 408 a proposito dello “uso linguistico” dello medesimo.

soprattutto — purificazione della potenziale presenza demoniaca in quelle stesse acque. Tanto che l'innografia recita: “Preparati, o fiume Giordano, ecco infatti viene Cristo Dio per essere battezzato da Giovanni per schiacciare con la sua divinità le invisibili teste dei dragoni delle tue acque” (*Inno della Vigilia*, 5 gennaio, cit. in Passarelli 1998: 121-122, corsivo mio).

L'iconografia della festa del 6 gennaio rimane sostanzialmente invariata nei secoli, e ciò costituisce garanzia dell'antichità degli elementi ivi rappresentati. Tra questi, personalmente, ritengo l'*arboscello* — con le sue *potature* trasfiguranti, oltre al tremendo monito del Battista (Mt 3,10), la caratteristica principale di una pratica di magia agricola probabilmente antichissima (Cristoforetti 2002: 254-256) — addirittura rivelatore del legame che la festa ha con il periodo invernale in cui si colloca.

Ma altri segnali della sostanziale identità tematica di Epifania e feste del fuoco invernali iraniche si colgono in quello che è l'immaginario mitico della celebrazione, leggendo tra le righe della trasposizione simbolica in chiave cristiana che ne è stata fatta. Della negatività intrinseca dell'elemento acquatico in ambiente gnostico (le acque come sede di esseri demoniaci e metafora del Caos primordiale, così come della condizione materiale del *sæculum* presente) in connessione alla figura di Gesù e alla sua opera redentrice (palesata nel Battesimo/fuoriuscita dalle acque come vittoria su di esse), si è occupato Ezio Albrile nelle sue recenti *Riflessioni sulla teologia della Parafrasi di Sêem* (2000: 239 sgg.). È interessante, al riguardo, la concentrazione nel simbolismo relativo all'essere acquatico per eccellenza, il Pesce, di tratti salvifici (o di *metánoia*), riscontrabili in Beroso e, più in generale, nello gnosticismo. Lo “antecedente veterotestamentario” del simbolismo berosiano si trova, secondo Albrile (2000: 247-248), nel *Libro di Tobia*. Cito: “Tobia, sceso nel fiume Tigri per lavarsi i piedi, viene assalito da un pesce: spaventato fa per fuggire, ma su consiglio dell'angelo Rafa'el cattura e uccide l'animale, estraendo poi dal suo corpo parte delle interiora. Difatti sarà proprio grazie ai suffumigi fatti con il cuore e con il fegato del pesce bruciati nell'incensiere che egli riuscirà a cacciare il ‘demone della furia’, Asmodeo [...], dal corpo della propria sposa Sarra” (corsivi miei). Ecco che l'ira — che è caratteristica tipica del Fiume — personificata nel demone, viene sconfitta proprio da un antidoto fornito dal medesimo Fiume in forma di iroso Pesce, che quello simboleggia. Come fa notare Albrile, “il nome [Asmodeo] indica un prestito persiano”.

I vangeli apocrifi conservano un passo molto interessante sulla natura ignea della divinità calata nelle acque: “quando [Gesù] fu battezzato, una grande luce emerse dall'acqua e s'irradiò intorno, così tutti i presenti furono colti da timore” (*Vang. Apocrifi*: 32). Contestuale alla comparsa del sacro fuoco celeste è il ristare delle acque correnti — elemento ben noto anche all'ambiente gnostico. Così, per esempio, la *Testimonianza Veritiera* di Nag Hammādi: “Il Figlio dell'Uomo [...] scese nel mondo al fiume Giordano, e subito il Giordano rifluì indietro” (da Albrile 2000: 242).

L'onnipresente motivo del fiume che si ferma — tanto resistente da costituire l'elemento caratterizzante alcune leggende nate intorno alle disavventure occorse a Ivan il Terribile in quel di Vologda verso il 1568-1570 (v. Suvorov 1867; per un commento v. Cristoforetti 2002: n. 239) — era già, per esempio in un passo abbondantemente interpolato della *Vita di Adamo ed Eva* (8) circa la penitenza (/purificazione) ideata da Adamo allo scopo di espiare il peccato originale e la

punizione conseguente per mezzo di una prolungata immersione nel Giordano; Eva avrebbe dovuto fare altrettanto nel Tigri. Cito dalla traduzione di Sacchi (1989: 450):

“Allora Adamo disse: "Mi rivolgo a te, Giordano, partecipa al mio dolore. Raduna tutti gli esseri che vivono nelle tue acque, circondatemi e fate cordoglio insieme a me. Non piangete per voi ma per me, perché non siete voi che avete peccato, bensì io che ho peccato e che sono stato privato del cibo concessomi". Adamo stava ancora parlando, quand'ecco che tutti gli animali (acquatici) accorsero e lo attorniarono; e in quell'istante *la corrente del fiume si arrestò [...]*” (corsivo mio).

Anche, qui, dal prototipo del fiume adirato che si ferma perché vinto (legato) dalle forze solari, si è passati — nella successiva metamorfosi del contenuto mitico in contenuto simbolico in chiave cristiana che traspare dalla dichiarata positività degli esseri acquatici, ormai non più *demoniaci* abitanti del Caos, bensì semplici creature *prive di colpa* (perché *prive di anima*) — al motivo delle acque che si arrestano come segno (divino) della superiorità dell'Uomo sulla Natura.

Un compiuto parallelo del motivo a est di Bisanzio, sulla via che conduce verso Ivan il Terribile, si trova in un fatto miracoloso della tradizione cristiano-orientale riprodotto pressoché letteralmente il prototipo. Nell'anno armeno 470 (16 marzo 1021-15 marzo 1022 A.D.), l'imperatore presenzia a Trebisonda alla cerimonia della benedizione delle acque officiata dal patriarca armeno Petros. Al momento della benedizione, “tout à coup apparut, sortant des eaux [altrove: ‘aleggiando sulle acque’], un rayon de lumière que tous virent, sans exception, et ils glorifièrent le Seigneur” (Lastivertc'i, *Récit*: 15). Ma altri tre testi sono ancor più espliciti al riguardo nel loro richiamare chiaramente il passo dei *Salmi* (113[114],3) che recita: "Il Giordano ti vide e si volse indietro". Si tratta degli *Annali* di Sparapeti (p. 25), della *Storia degli Armeni* di Ganjakec'i (p. 94-95) e della *Cronologia* di U'rhayec'i (p. 31), tutti concordi sul fatto che, quando Petros fece *il segno della croce sulle acque*, il fiume si fermò e smise di scorrere (oppure le acque del fiume si volsero a monte, il fiume venne "legato")<sup>6</sup>. Per quale motivo?

È la domanda che già poneva l'innografia della festa (v. Passarelli 1998: 121): “Perché fermi le tue acque, o Giordano? Perché fai tornare indietro la tua corrente e non le fai continuare il corso naturale?”- E alla domanda segue puntuale la risposta (*ibidem*): “Non posso sopportare — risponde — il fuoco che divora. Mi ritraggo [...] perché non sono solito lavare chi è puro [...]”. Ecco, qui, una chiarissima espressione del rapporto antitetico che intercorre tra le acque e quanto sta a rappresentare quel fuoco nella rievocazione annuale dell'Evento, cioè la croce, pur fatta di quell'albero che l'acqua di vita aveva nutrito. È proprio, questo, un altro paradosso della croce: nasce dall'acqua e lotta con l'acqua, così come è vivificante strumento di morte.

Non è mai stato notato, peraltro, che la festa del 6 gennaio (10-11 *tobi*), di evidente origine egiziana — si creda o non si creda al profondo rapporto tipologico

---

<sup>6</sup> A prescindere dai casi in cui non sono le acque a rifluire ma una barchetta posta sul Tigri (v. *Cronaca di Seert*, in *Patrologia Orientalis* vol. XIII, pp. 450-451), può essere interessante notare come un certo rapporto di subordinazione delle acque al Segno si ritrovi in ambito nestoriano, dove peraltro la suggestione evangelica è primaria; v. i prodigi di Mar Yahb (o Yahna) (*Cronaca di Seert*, in *Patrologia Orientalis* vol. XIII, p. 458), che secondo i pescatori del Grande Zab (affluente orientale del Tigri) avrebbe camminato sulle acque di quel fiume su cui l'anacoreta aveva fatto il segno della croce.

che molti vedono in Aiōn e nel Cristo —, era anche il momento della chiusura delle dighe laterali del Nilo, cioè il momento in cui si praticava un *blocco del (ri-)flusso* delle acque. E non può essere certo un caso fortuito che la celebrazione dell’Invenzione del Croce — poi dell’Esaltazione — del 14 settembre coincida anch’essa con un momento altrettanto importante della vita del Nilo, il fiume fertilizzante per eccellenza, quando si aprivano le dighe e le acque prendevano a fluire nei canali laterali, alimentando, irrigando e nutrendo l’intero paese. E la croce è già presente, antecedentemente all’affermarsi del cristianesimo, nel motivo di Andromeda, la vergine crocifissa e sacrificata al demone delle acque (v. Manilio *Astronomica* V, 552; per altri riferimenti classici al motivo, v. Feraboli/Scarcia 2001: II, 528-530).

Va osservato, inoltre, che l’accezione di “fertilizzante” propria della forma araba *d.j.l* — usualmente impiegata per rendere il concetto di “coprire”, “pervadere”, “inondare”, ma anche “spalmare”, “incatramare” (v. *dujjāla*, “catrame”), “lasciare residui” o “detriti” — è di ambito specificamente egiziano. Dalla radice, certo, anzitutto la suggestione che permette di vedere nel Dajjāl — personificazione del rabbioso fiume in piena (Dijla/Arwand), il quale, in quanto “mentitore”, ha anche a che vedere con l’accezione di “copertura [della verità]” — l’esito malriuscito di una riproduzione umana, una sorta di rifiuto, di deforme scarto, un mostriciattolo, un essere rachitico. Probabilmente non per nulla, in Dozy, risulta peraltro registrato l’impiego africano (Dozy riprende Prax, studioso che ha indagato in particolare le vicende relative al commercio tra Algeria, Sudan e Arabia) del termine a indicare altresì una razza di nani (esseri “minori”, sorta di “scampoli d’umanità”), e in questo caso il riferimento potrebbe andare ancora all’idea di “gente incatramata” (cosparsa, spalmata, pitturata), cioè nera. L’accezione in questione è perfettamente naturale, date le particolari caratteristiche del Nilo, la cui piena apportava grandi quantità di limo, il fertile sedimento<sup>7</sup> che permetteva un alto rendimento agricolo e intorbida le acque del fiume. Tuttavia, è anche il caso di riflettere meglio sul tema, presente nel mito di Andromeda, della paternità “nera” (etiopica) della vergine, figlia di Cefeo, sacrificata al demone delle acque. Ovvero: paternità etiopica della piena del Nilo, secondo teorie antiche evidentemente in voga, se un Lucano (*Farsalia* X, 219-227) si sentiva in dovere di argomentare una loro smentita. Per altro verso, il mito di Andromeda riflette anche l’orrore (solstiziale invernale) da parte del Sole per il motivo (talora tecnofagico) dei padri che sacrificano ai loro scopi figli innocenti (v., per esempio, Manilio, *Astronomica* III, 18-19; specie V, 460-463).

Particolare attenzione — più di quanta non se ne registri finora — va di conseguenza prestata al rito nilotico della *‘arūs al-Nīl*, la “sposa del Nilo”. L’usanza — viva e a lungo vitale — rispecchia ed evemerizza un antico rito sacrificale, che

---

<sup>7</sup> La mutazione del colore del fiume da verdastro a rosso-creta, dovuta al sopraggiungere verso la fine di luglio delle acque provenienti dalle zone vulcaniche del bacino del Nilo Azzurro, era fenomeno religiosamente rilevante: quelle acque, considerate “pure” e curative, venivano infatti raccolte e conservate nei templi per l’officiatura dei riti di tutto l’anno (Del Francia Barocas 2002: 45). Un *residuo* di negatività delle acque nilotiche veniva riconosciuto nel fatto che il fiume scorre da sud a nord: anomalia, questa, secondo ben note teorie idrogenetiche e mediche islamiche classiche, che comporterebbe la nocività delle acque fluenti in tal modo per gli esseri umani e gli animali che ne bevessero. E va registrata in proposito l’usanza — segnalataci nel Cairo del XVIII sec. da Norden (1795: 89) — di purificare e rendere potabili le acque del Nilo mediante decantazione in grandi giare in cui erano state introdotte *mandorle* e *fave*, cfr. Cristoforetti 2002: 233-242.

costituisce il capovolgimento preciso (o l'archetipo remoto?) del tema centrale sotteso all'episodio mitico classico di Perseo e Andromeda. Nel mito tradizionale si assiste alla vittoria solare dell'Eroe che sventa il sacrificio annuale della vergine, vincendo il Dragone che governa le acque; e in una versione complementare — che trova ulteriori originali sviluppi nelle leggende cristiane e islamiche relative alla figura di Ḥiḍr/San Giorgio di ambito antiocheno<sup>8</sup> — il re-sacerdote vince la disastrosa piena dell'Oronte/Arwand — il Dajjāl/Dragone personificato dall'Acheloo nella tradizione classica — con l'aiuto degli dei superi. È l'Eroe che doma le Acque e interrompe la voga del sacrificio umano (filiale e virgine) atto a “calmare” le stesse, sublimandolo in sacrificio igneo agli dei dell'Olimpo (v. Cristoforetti 2002: 298-303, ove credo di aver mostrato come il tema sia *implicito* nella celebrazione sia iranica sia cristiana del 6 gennaio). Nel caso egiziano, lo ritroviamo *esplicito*, ma in connessione non già con la festa delle dighe che si chiudono, quando la piena è ormai terminata, bensì con il momento in cui la piena dovrebbe avere inizio, intorno alla metà di giugno e alla festa dell'Arcangelo Michele, il divino intermediario che, facendo cadere una goccia miracolosa nel Nilo, provocava la piena, e la cui celebrazione finì col sovrapporsi a quella di Hermes (Thot) del 12 *paoni* (Del Francia Barocas 2002: 50)<sup>9</sup>. Il “tipo Andromeda”, dunque, veniva offerto alle Acque, ma per garantirsi una fertile piena e non certo per sopirla. Un ribaltamento completo, allora, come del resto sono speculari le due feste in questione? Ma va tenuto presente che, anche nella variante antiochena (ove l'Arwand è l'Oronte/Drakōn), alcune leggende parlano di un drago a guardia di una fonte che annualmente pretendeva il sacrificio annuale di una vergine in cambio dell'acqua (Kizildağlı 1971). In ogni caso, va rammentato in sede metodologica e fenomenologica che l'acqua agisce disastrosamente sia quando è troppa sia quando manca (v. Cristoforetti 2002: 317-321).

Quanto alla supposta sovrapposizione della festa dell'Esaltazione della Croce a quella dell'Invenzione della medesima, cioè dell'opera di Eraclio a quella di Elena, si veda Pernice (1905: 319-320), che collegava una rinata importanza della celebrazione del 14 settembre all'entrata in Gerusalemme di Eraclio, recante la santa reliquia da poco recuperata in Persia; è da tenersi comunque presente che Frolov (1953: 104) considera le conclusioni di Pernice frutto di una confusione dovuta a “la tradition,

---

<sup>8</sup> La piena fluviale vede implicato, in un'altra regione che ha visto la sopravvivenza di enclavi cristiane fin verso il XIII secolo, anche un Sergio (Sarjīs) su cui si è in seguito sovrapposto Giorgio (Jirjīs): a Tarīm, una moschea risulta conosciuta come la moschea di Nabī'ullāh Sarjīs. L'edificio è citato, nei *Manāqib āl Qushayr*, in relazione alla piena di un corso d'acqua periodico dal nome piuttosto significativo, lo *wādī al-ḥayla* (“il torrente del Cavallo”; sul rapporto acqua-cavallo v. Cristoforetti 2002: 265-271) ad esso adiacente; v. Serjeant 1959. Nel caso di Nabī Sarjīs, il riferimento canonico va alla *Sīra*, in cui il personaggio è colui che riconosce le non ancora esplicite attitudini profetiche di Muhammad, ma il prototipo pare da ricercarsi nel San Sergio della religiosità arabo-nomadica del Limes bizantino-persiano (Scarcia 2000: 172-173).

<sup>9</sup> Il tema della goccia miracolosa riprende con tutta evidenza le credenze egizie relative a piene provocate dal divino pianto di Iside per la morte di Osiride. La coincidenza con la *īd al-ṣalīb* dei Copti è segnalata da Norden, secondo *E.I.2*, s.v. “al-Nīl”. Lane (1836: 487-488) parla del sacrificio in questione là dove descrive la diga del canale (*halīj*) del Cairo e dell'ivi eretto “round pillar of earth, diminishing towards the top, in the form of a truncated cone, and not quite so high as the dam. This is called the ‘arooseh [...]”. Lane precisa che “the dam is constructed before or soon after the commencement of the Nile's increase”, ma da ciò non sarebbe legittimo dedurre che il momento del rito descritto subito dopo sia diverso da quello segnalato da Norden.

plus récente, qui confond l'entrée d'Heraclius à Jérusalem avec les Rameaux et avec la fête de l'Exaltation de la Croix célébrée le 14 septembre”.

Sulla natura ignea e solare del Cristo epifanico, cioè la Croce di Luce, è chiarissimo un passo degli Apocrifi dei Vangeli in cui il Battista dice di Gesù: “[...] è imminente la sua visita: egli, Oriente e figlio di Dio, viene dall'alto su di noi che sediamo nelle tenebre e nell'ombra di morte” (v. Passarelli 1998: 126-127). Nel IV sec., inoltre, Gregorio Nazianzeno, nell'orazione xxxix *in occasione della giornata delle luci* (*Eistà phōta*), riporta una definizione dell'Avversario come “re delle sostanze che si trovano nelle acque” (*Orazioni*: xxxix, 16), rivelando così, per antitesi, i tratti luminosi e solari del dio epifanico. Il Sole *levante*, che *nasce*, innalzandosi sempre più (*lux crescit*) a vincere le tenebre che imperano sulla parte più cospicua del tempo d'inverno, è connesso in modo inestricabile alla contrapposizione tipicamente iranica (pienamente recuperata dal cristianesimo e particolarmente cara al manicheismo) giorno-notte (bianco-nero), bene-male, espressa nei relativi mitologhemi: eroe (divinità) solare — mostro (demone) infero. *Infero* nel senso di essere a cui pertiene il mondo posto al di sotto della superficie *visibile*, cioè il mondo subacqueo (sia fluviale sia marino) e quello sotterraneo, ad esempio quello delle cavità montane o delle sorgenti e dei fiumi profondi e occulti, *et similia*<sup>10</sup>. Ed è in quest'ordine di idee che l'accostamento iconografico operato da Passarelli (*idem*: 26) tra il *nero* antro in cui penetra Gesù nella sua trionfale discesa agli Inferi, a cui strapperà le anime di Adamo ed Eva, e le *nere* acque del fiume Giordano, riscontrabile rispettivamente in icone della Discesa e del Battesimo, risulta pienamente perspicuo, ponendosi, a mio avviso, a conferma dell'antitesi sopra delineata.

Non solo in occasione della festa del Battesimo, ma anche in connessione col tema costantiniano ed eleniano del ritrovamento della croce (14 settembre) nel proto-cristianesimo si assiste comunque a un vero e proprio proliferare di teofanie celesti *sempre* in relazione all'acqua. Mi riferisco alle varie visioni che fanno da contorno al celebre motivo di Costantino a Ponte Milvio.

È particolarmente interessante che una visione del genere, ancora non cristianamente connotata, sia la prima di una tipologia tipicamente cristiana. Si tratta dell'apparizione di Apollo all'imperatore Costantino, nel 310, a Treviri, il fiume di rigore essendo la Mosella.

Segue Ponte Milvio nel 313.

Nel 351, c'è la visione al momento della vittoria di Costanzo su Magnenzio a Mursa in Pannonia sulla Drava, doppiata della celebre visione gerosolimitana di cui parla Cirillo, in seguito attribuito a Costantino per plausibili motivi di polemica anti-ariana e trasferito sul Danubio sulla base di una confusione tra Drava e Danubio con riferimento vuoi allo scontro di Cibalae del 314 tra Costantino e Licinio, vuoi del confronto sul Danubio — in quell'occasione vero e proprio “nuovo Tevere” — tra Costantino e i barbari del momento (nel 312). (E si pensi anche all'opera di costruzione di una torre alla confluenza tra Drava e Sava da parte di Costantino).

Da Filostorgio — tramite Fozio — abbiamo la seguente descrizione (cito da Van Esbroek 1979: 127):

---

<sup>10</sup> Cfr. la “liturgia dell'alba” sul Monte Casio e sul Kūh-i Hwāja in Scarcia 2000: 206 n. 109.

“Alla vigilia della Pentecoste, all’ora terza, sopra Gerusalemme, la Croce apparve sul Golgota fino al monte degli Olivi, e la corona di un grande arcobaleno la circondava da ogni parte. L’arcobaleno significava la benevolenza di colui che è stato crucifisso e elevato al cielo, e la corona la vittoria dell’imperatore”.

La medesima apparizione fu vista dall’imperatore e da tutto l’esercito. Se nell’apparizione gerosolimitana le acque mancano, è altresì vero che essa è il doppione/gemello, che annuncia al mondo la vittoria imperiale, della visione che l’imperatore ebbe sulla Drava (o Danubio che si voglia)!

Visione simile a queste è ancora quella di Tiridate: “[...] apparve *in mezzo alle acque* una colonna di fuoco avente la forma di croce” (v. Van Esbroek 1979: 130; corsivo mio), e il condivisibile commento di Van Esbroek al riguardo è il seguente: “Era in effetti la maniera obbligata di offrire all’autorità reale cristiana i suoi titoli di credibilità [...]”. Una maniera che si esplica attraverso una simbologia della conversione che “rimane ferma e costante dal secondo quarto del IV secolo fino agli inizi del VI” (*ibidem*). Ma quel mio corsivo ha lo scopo di evidenziare la costante, stereotipata presenza di *acque* in relazione a tutte quelle luminose manifestazioni. Lo stereotipo, che prevede dunque uno sfondo fluviale per la teofania nicefora del primo cristianesimo imperiale, risulta esplicito in Agatangelo che scrive a proposito della visione costantiniana di Ponte Milvio: “E una luce violenta apparve in forma di colonna luminosa, essa arrivò *sulle acque del fiume* e sotto di essa apparve la croce del Signore” (cito da Van Esbroek 1979: 129, corsivo mio). Il passo in questione offre dell’episodio una descrizione simile a quella, celeberrima, di Alessandro di Cipro, il quale parla dell’apparizione di “una croce in forma di colonna e fatta di luci in cui era scritto *vincerai per mezzo di questo*” (*ibidem*).

A questo elenco, interpretato egregiamente da Van Esbroek, aggiungerei due punti. In primo luogo, esiste anche la tradizione circa l’angelo crucifero apparso a Eraclio per impedirgli di entrare trionfante a Gerusalemme dopo aver recuperato la reliquia della croce, senza essersi prima umiliato. Tale tradizione è un altro esempio preciso dell’idea di come la croce celeste possa rivestire un’importanza addirittura maggiore di quella terrestre, confermando la plausibilità dell’iperbole di Cirillo che, nel suo spirito panegiristico, attribuiva maggior gloria a Costanzo II, che aveva ricevuto la visione della croce celeste, rispetto allo stesso Costantino, che aveva trovato quella terrena (Van Esbroek 1979: 124).

In secondo luogo, mi pare sia il caso di ricordare anche l’apparizione della croce che guida Barlaam fino al Monte Casios, la reggia del demone della caverna situata alla confluenza dei due mari, che scompare — come la stella di Betlemme — una volta giunto il santo sul luogo del confronto. Si tratta, secondo me, di episodio i cui elementi riconducono al tema di fondo: il demone, personificazione dello Zeus Kasios o Keraunios data l’ubicazione, è lo spirito di un monte con plurimi tratti iranizzanti, quali la visione in contemporanea del giorno e della notte che si può sperimentare talora trovandosi all’alba sulla vetta di questo, la franosità, la predisposizione ai terremoti, la cavità, oltre al fatto che proprio lì è ubicato il luogo classico dello sventato sacrificio al demone marino della vergine del tipo Andromeda, con echi nel culto antiocheno di *Hîḍr*. Si tratta cioè di visione che ha a che vedere con la vittoria solare sul demone che lega le acque nella versione cristiana, ormai tarda, ma sempre

ricca di elementi chiave e di spunti di riflessione sull'adattamento funzionale di materiale mitologico preesistente.

Penso che adattamenti funzionali simili possano aver giocato un loro ruolo anche nella formazione del suggestivo motivo del duello di Eraclio con il principe dei persiani confluito nella *Legenda Aurea*. Jacopo da Varazze parla infatti di Danubio; di Danubio e di ponte.

Data lo spostamento della visione costantiniana dalla Mosella sul Danubio, passando per il Tevere, e data l'importanza paradigmatica della visione danubiana di Costanzo II (quella descritta da Cirillo), è chiaro che il Danubio avesse acquisito una sua centralità. A fronte dunque di un'importanza tematicamente insostituibile del Danubio e altresì di un'esigenza di simmetria tra ritrovamento della croce e recupero della medesima, ecco in Jacopo (*Leg. Aurea*: CXXXI) — o meglio in Giovanni Beleth<sup>11</sup>, nel caso specifico sua fonte — una singolare maniera di indicare quel Tigri nei cui pressi avvenne effettivamente lo scontro militare; il Tigri, ovvero un fiume così importante per i persiani quanto lo era, quale novello Halis (Kizilirmak), il limite fra Romani e Barbari segnato dal Danubio.

Ecco però che alla necessità del fiume per le visioni della croce a promessa e garanzia di vittoria si affianca anche la necessità del ponte. Perché mai, infatti, tutto si risolve con lo scontro sul ponte tra Eraclio e il figlio di Cosroe? Iranisticamente ragionando, si potrebbe vedere qui un incontro del motivo escatologico del ponte Cinvat con la nostra croce e con la nostra pre-croce. Ma l'attitudine del legno della pre-croce a far da ponte — e nient'altro che da ponte — è evidente. Facendo ancora una volta ricorso al corpus delle leggende di ambito francese (cfr. Prangma-Hajenius 1995: 116), si può ricordare come la trave ricavata dell'albero della croce venga umiliata e impiegata per costruire un ponte sul Siloé, dopo che non si era prestata a servire alla causa giudaica durante la costruzione del Tempio e che Maximilla, sedendovisi sopra, aveva profetizzato a riguardo della nuova fede. È al seguente tentativo di purificazione mediante immersione nella piscina probatica, dove il legno produce miracoli, che si pensa di ricavarne un ponte. E il legno, questa volta, non si ribella.

La contrapposizione nella leggenda tra il Tempio (simbolo incarnante la religione dei padri) e la croce (nella sua forma abscondita) è di facile lettura: il popolo ebraico ostile al legno per la sua forza miracolosa tenta ancora una volta di distruggerne il carattere sacro. Visto che il legno non ha perduto le sue prodigiose virtù nella piscina, lo si umilia facendone un ponte, nella speranza di averne finalmente ragione. In varianti, si dice che Salomone stesso, dopo che la trave inutilizzata si era incendiata nel Tempio, scatenando la profezia di Maximilla, avesse ordinato di ricavarne un ponte, volendosene così sbarazzare. Insomma, il Tempio, l'Antica Alleanza, è una sorta di letto di Procuste per quel santo legno che diverrà la croce, suggello della Nuova Alleanza. Letteralmente: la trave è o troppo lunga o troppo

---

<sup>11</sup> “[...] Eraclius imperator Romanus aciem mouit et iuxta Danubium, qui fluuius est Persarum, non hunc, qui in Sueuia nascitur — sed aliquis forte ex his partibus ueniens in illas nomine huius uocauit illum, sicut Troiani fecisse leguntur —, inde uicto filio Cosdroe singulari certamine crucem Domini tulit [...]” (Giovanni Beleth, *De eccl. officiis*: 151,8-11). L'archetipo a cui, per tramiti vari, si sarebbe potuto rifare Beleth è forse da rintracciarsi in Virgilio (*Aen.* III, 349-351): “Procedo, et parvam Troiam simulataque imaginis Pergama, et arentem Xanthi cognomine rivum agnosco [...]”. Ma il riconoscimento dello Scamandro avveniva un po' ovunque, anche sul Tevere.

corta per quel letto, cosa di agevole interpretazione metaforica. Una palese riconferma si trova nella leggenda che connette un'apparizione (o riapparizione) della croce sopra Gerusalemme con il "fatto" che impedisce a Giuliano l'Apostata la ricostruzione del Tempio di Salomone. Il Tempio (il giudaismo) è superato dalla nuova fede ed è perciò inconciliabile con il simbolo cristiano per eccellenza sia nella sua forma abscondita di trave che in quella esplicita di visione celeste, corrispondenti a quel prima e quel dopo di cui gli eventi umani necessitano. La croce è il ponte che permette al credente di superare le tentatrici acque del mondo verso la salvezza.

Non sorprenderà, in questo senso, incontrare nella Bibbia versificata francese di anonimo<sup>12</sup> un miracolo tra i più strabilianti attribuito all'intervento provvidenziale dei ramoscelli dell'albero della croce, che — si narra — servirono al re Davide per traghettare via aria il Giordano. A questo punto, non mi sento neppure di considerare semplice casualità il fatto che, stando a una radicata — anche se piuttosto recente — tradizione locale, la croce del pellegrinaggio di Kraštov (o Kraštova gora, "Monte della croce") in Bulgaria sia stata riscoperta, dopo aver atteso lunghi anni sotto terra sulla sommità della collina dov'era stata nascosta per sottrarla ai turchi, per mezzo del sogno di un uomo "di nome Dančo", ovvero "Giordano" (v. Valtchinova 2000: 123).

Si sono chiariti i rapporti extracristiani riguardanti 6 gennaio e 14 settembre, ma, sempre in tema di albero/pre-croce, bisogna ancora richiamare l'attenzione sulla coincidenza della festa cristiana dell'Annunciazione del 25 marzo (che non implica di necessità una fissazione del Natale al 25 dicembre, in quanto tra equinozio primaverile e solstizio invernale corrono comunque nove mesi) con le *hilaria*, le feste del culto di Cybele, quando — probabilmente non per nulla — si tagliava l'Albero, e non un albero qualunque, ma una conifera/*sanawbar*, quella che *annuncia* la croce. Tale coincidenza, costituita dal ricorrere entrambe le feste nel periodo equinoziale primaverile, può infatti aver a che vedere con quanto scrive Prangmsma-Hajenius (1995: 162), dopo aver citato E. C. Quinn (*The quest of Seth for the Oil of Life*, Chicago 1962, p. 129) a proposito di un accostamento tra regina di Saba, che profetizza la venuta di Cristo, e Maximilla, la profetessa che aveva predicato il montanismo tra i frigi. — Che legame c'è tra il montanismo e la regina di Saba? — si chiede in proposito la studiosa. Alla domanda si può rispondere che, forse, non è tanto il montanismo in sé ad essere rilevante in quel caso, quanto il riferimento a una profetessa operante tra i frigi, la menzione cioè di una celebre donna di religione attiva nella terra che fu culla del culto di Cybele e teatro per antonomasia delle processioni delle *hilaria*. Si osservi, inoltre, che i frigi cristianizzati erano affezionati al costume asiatico della celebrazione della Pasqua fissa al 14 *nīsān*, vale a dire all'equinozio di primavera. Si trattava dunque di gente incapace di rinunciare alla ben nota importanza rituale della celebrazione equinoziale fissa, ricorrenza "solare" in termini calendariali, e non "luni-solare". A questo punto, senza peraltro pretendere di far qui luce su tale complesso fenomeno di stratificazione, mi pare che un collegamento tra Maximilla, la profetessa di Frigia, terra di Cybele e di quel "*sanawbar*" abbattuto all'equinozio, e la regina di Saba, figura così strettamente coinvolta nei futuri destini del *sanawbar*-croce, possa rivendicare una sua plausibilità storico-religiosa.

---

<sup>12</sup> Ms. Paris B. Nationale f. fr. 763, éd. Szirmai, pp. 213-233, vv. 7333-7337.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Albrile 2000: E. Albrile, "Le Acque e la Morte. Riflessioni sulla teologia della *Parafrasi di Sêem*", in *Nicolaus. Rivista di Teologia ecumenico-patristica*, 1/2 (2000), pp. 229- 262.

Boyce 1970: M. Boyce, "On the Calendar of Zoroastrian Feasts", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXIII, 3 (1970), pp. 513-539.

Caillois 1936-1937: R. Caillois, *I demoni meridiani* (tit. originale: *Les démons du midi*, trad. A. Pelissero), 2a ed. italiana, Torino, 1999.

Clemente di Alessandria, *Stromata: Clementis Alexandrini opera quae exstant omnia* (ed. D. Nicolai le Nourry), I, in *Patrologia Graeca* vol. VIII, Parisiis 1891.

Cristoforetti 2002: S. Cristoforetti, *Il Natale della Luce in Iran. Una festa del fuoco nel cuore di ogni inverno. Ricerche sul sada: occorrenze, rituale e temi mitologici di una celebrazione cortese tra Baghdad e Bukhara, secc. IX-XII, (Sîmorg, Collana di Studi Orientali diretta da A. Panaino), Milano, 2002.*

Del Francia Barocas 2002: L. Del Francia Barocas, "La piena del Nilo e i temi nilotici", in *Oriente e Occidente. Convegno in ricordo di Mario Bussagli* (Roma, 31 maggio - 1 giugno 1999), a cura di C. Silvi Antonini, B. M. Alfieri, A. Santoro, Pisa - Roma, 2002, pp. 29-52.

Drower 1937: E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran. Their cults, customs, magic legends, and folklore*, Leiden 1937.

*E.I.<sup>2</sup>: Encyclopédie de l'Islam* (deuxième éd.).

*E.Ir.: Encyclopaedia Iranica*.

Feraboli/Scarcia 2001: (commento a) Manilio, *Il poema degli astri (Astronomica)*, a cura di S. Feraboli, E. Flores, R. Scarcia, Milano, 2001.

Frolow 1953: A. Frolow, "La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse", in *Révue des études byzantines (Mélange Martin Jugie)*, XI (1953), pp. 88-105.

Ganjakec'i, *Storia degli Armeni: Kirakos Ganjakec'i, Patmut 'iwn Hayoc'*, a cura di K. A. Melik'-Ohanjanyan, vol. I, Erevan 1961.

Giovanni Beleth, *De eccl. officiis*: Iohannis Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis (Corpus christianorum, Contin. Med. XLI A)* ed. H. Douteil, Turnholti, MCMLXXVI.

Gregorio Nazianzeno, *Orazioni*: Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a c. di C. Moreschini, Milano 2000.

Kizıldagli 1971: E. Kizıldagli, "Hatay'da Hidir-Ilyas Efsaneleri", in *Türk Folklor Araştırmaları*, n. 263 (1971), pp. 6012-6013.

Lane 1836: E. W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, The Hague - London - Cairo, 1989 (reprinted by East-West Publications).

Lastivertc'i, *Récit*: Aristakés de Lastivert, *Récit des malheurs de la nation arménienne*, tr. franç. avec introduction et commentaire par M. Canard et H. Berberian d'après l'édition et la traduction russe de K. Yuzbashian, vol. I, Bruxelles, 1973.

Macuch 1957: R. Macuch, "Alter un Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen", in *Theologische Literaturzeitung (Monatsschrift für gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft)*, LXXXII-6 (Juni 1957), pp. 401-408.

Maisano 2002: R. Maisano, "Rispondenze formali tra proemio, strofe e ritornello nei cantici di Romano il Melodo", in *Studi sull'Oriente Cristiano*, VI-1 (2002), pp. 77-100.

Norden 1795: *Voyage d'Égypte et de Nubie par Frédéric-Louis Norden*, Paris, MDCCXCV.

Passarelli 1998: G. Passarelli, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano 1998.

Pennacchietti 2000: F. Pennacchietti, "The Queen of Sheba, the glass floor and the floating tree-trunk", in *Henoch*, XXII (2000), pp. 223-245.

Pernice 1905: A. Pernice, *L'imperatore Eraclio*, Firenze 1905.

Prangsmas-Hajenius 1995: A. M. L. Prangsmas-Hajenius, *La Légende du Bois de la Croix dans la littérature française médiévale*, Assen (ed. Von Gorcum), 1995.

R.E.: A. von Pauly / G. Wissowa, *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*.

Reinach 1902: Th. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, vol. II, Paris, 1902.

Sacchi 1989: *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a c. di P. Sacchi, Torino, 1989.

Scarcia 1988: G. Scarcia, *Sufismo sovietico*, in *Islām, storia e civiltà* 22, anno VII n. 1 (genn.-mar. 1988),

Scarcia 1998: R. Scarcia, "Perseo e i falò", in *'Opwra. Studi in onore di mgr. Paul Canart per il LXX compleanno*, II (a c. di S. Lucà e L. Perria, Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, n. s. LII 1998), pp. 7-17.

Scarcia 2000: G. Scarcia, "Cosroe secondo, San Sergio e il Sade", in *Studi sull'Oriente Cristiano*, IV-2 (2000), pp. 171-227.

Serjeant 1959: R. B. Serjeant, "Notes and communications", in *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies*, XXII (1959), pp. 574-575.

Sparapeti, *Annali*: Smbatay Sparapeti, *Taregirk'*, ed. S. Agelean, San Lazzaro (Venezia) 1956.

Suvorov 1867: N. Suvorov, "K istorii g Vologdy v prebyvanijach v Vologde carstvennyh osob i drugich zamečatel'nyh lic istoričeskich", in *Vologdokie éparchal'nye vedomosti - Pribavlenija*, n. 9 (Vologda 1867), pp. 312-314.

U'rhayec'i, *Cronologia*: Matt'ēos U'rhayec'i, *Žamanakaghrut'iwn*, trad. in arm. mod. Orientale, (ed. "Hayastan"), Erevan 1973.

*Vang. Apocrifi: Gli Evangelii Apocrifi*, trad it. di F. Amiot, Milano 1964.

Valtchinova 2000: G. Valtchinova, "Entre mythe et histoire: symbolisme de la ville et de la croix dans le pèlerinage de Kras'tov, en Bulgarie", in *Études slaves*, LXXII/1-2 (2000), pp. 119-128.