

## **Fuori c'è un mondo fragile**

By Ezio Albrile

### **English Summary**

The article discusses two astral themes in Iran of the Sassanian age starting from archaeological, numismatic and funerary crafts. The Zoroastrian scriptures depict the entire field of existence as a complex of living beings that are implicated in a cosmic struggle against the power of Darkness. Astrology offered support for the idea of the god Ohrmazd's total goodness. Ohrmazd's first «material» (*gētīg*) creation was the sphere of the sky, which encloses the other creations like an egg. The various heavenly bodies were created at their places in a state of repose. Their motion began only when Ahriman and his demons, including the planets, invaded the sky from below. Ahriman's violent assault caused the death of the primordial beings. The fourth of these good creations is the bull *Gāw ī ēwdād*, the ancestor of Ahurian animals. His semen was carried up to the Moon where it has been purified and gave birth to a couple, male and female, of «animals from many species» (*gōspandān ī purr-sardag*). Further the article deals with the astral peculiarity of the Iranian kingship, with special regards to the Sassanian age. The Zoroastrian eschatology knows a way covered by the Soul through the spheres of the (mingled) Stars, the Moon and the Sun. The orderly movement of the fixed stars was considered absolutely positive, as a sort of witness of the cosmic order established by Ahura Mazdā, while the movement of the shooting stars appeared to be absolutely negative and dangerous. According to the *Tištar Yašt* – that is the Avestan hymn to the star Sirius – the *stārō kərəmā* or *pairikās* were specifically sent by Anra Mainyu against the fixed stars in order to annihilate the cosmic order, by bringing about famine, drought and disorder. The architecture of the ancient Iran is a cosmic architecture: the various literary descriptions of the throne-room of the Sassanian king Khusrau Parwīz mention the revolving rotunda that has been seen as a projection on earth of the cosmic *pairi.daēza*, «encircled place», Paradise. Also, from many archaeological and numismatic evidences we can argue that the Paradise attained by the Sassanian kings was thought to be a Lunar Paradise.

**The article was published (without photo) in *Le Muséon*, 121 (2008), pp. 243-263.**

# Fuori c'è un mondo fragile

## Due problemi di mitologia astrale nell'Iran sassanide

di Ezio Albrile

«Un rovetto risuona  
Dove sono i tuoi occhi lunari».  
(Georg Trakl)

### I.

La glittica sassanide, non ancora inquadrata in una cronologia precisa (si va dal III al VII sec. d.C.), ha donato testimonianze importanti, sia dal punto di vista iconologico che epigrafico, per ricostruire l'ambiente sociale e religioso dell'Iran preislamico<sup>1</sup>. Essa presenta un'ampia varietà di temi: ritratti convenzionali, raffigurazioni di divinità, animali, piante, simboli e monogrammi. Spesso i motivi riprodotti sono accompagnati da brevi iscrizioni medio-persiane, di carattere augurale e dedicatorio. Molti dei soggetti avevano verisimilmente un significato simbolico e augurale, connesso alle proprietà magiche delle pietre utilizzate<sup>2</sup>.

Tra questi manufatti, un posto rilevante è occupato dai cosiddetti «sigilli», matrici dai materiali più disparati, spesso pietre incastonate in un anello, utilizzate per siglare piccole masse d'argilla quale contrassegno di riconoscimento. Il loro uso spaziava dall'ambito amministrativo (le cosiddette *bullae*)<sup>3</sup> o commerciale, a quello propriamente magico<sup>4</sup>. In quest'ultimo caso il sigillo diventava l'equivalente di un amuleto, con il vantaggio che il suo potere, apotropaico o meno, era riproducibile e improntabile all'infinito. Talora il valore magico del sigillo designava, quale segno di riconoscimento, il possessore come adepto di una più ristretta cerchia esoterica, distinta dall'ortodossia religiosa zoroastriana.

---

<sup>1</sup> Cfr. P. CALLIERI, s.v. «Glittica. Iran storico», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Secondo Supplemento, II, Roma 1994, pp. 814 b-815 a.

<sup>2</sup> CALLIERI, s.v. «Glittica. Iran storico», p. 815 a.

<sup>3</sup> Cfr. R.N. FRYE, s.v. «Bullae», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IV, London-New York 1990, pp. 545 b-546 b.

L'analisi delle legende e dell'iconografia incise sui sigilli fa quindi emergere un universo simbolico e religioso di grande valore per definire la permeabilità dell'elemento magico in relazione alla mitologia dell'Iran preislamico<sup>5</sup>. È il caso, tra i tanti, di un sigillo sassanide della «Collection of the Late Edward Gans at University of California – Berkeley»<sup>6</sup>, un'agata di foggia circolare, che il catalogo riferisce di soggetto animale<sup>7</sup> (vd. fig. 1).

Sulla sinistra il sigillo presenta un'iscrizione incomprensibile: nessun alfabeto iranico a noi noto è rinvenibile in esso. Un'attenta analisi, però, farebbe ipotizzare che si tratti di scrittura avestica, illeggibile perché alcune lettere sono incise in positivo sulla matrice<sup>8</sup>, e quindi riprodotte a rovescio nell'impronta. Ma l'aspetto più rilevante è quello iconologico. Effigiato in primo piano sta un bovino, più precisamente un *ḡāmūs*, prestito arabo che designa il bue o bufalo indiano, sovente confuso con lo zebù<sup>9</sup>: è il *Gāw ī ēwdād*, il Bovino o Toro primigenio nella mitologia del mazdeismo zoroastriano. In alto, sopra il bovino, c'è uno scorpione, un *xrafstar*, una creatura nociva<sup>10</sup>, strumento infero<sup>11</sup> ahrimanico nella contaminazione delle buone creazioni<sup>12</sup>. L'identità tra lo scorpione<sup>13</sup>, *gazdum*, e la genia dei *xrafstar* è un'ossessione costante della religiosità zoroastriana<sup>14</sup>. Secondo Erodoto, i Magi mazdei condurrebbero una guerra perenne contro gli animali ahrimanici<sup>15</sup> (formiche, serpenti, scorpioni e altro); mentre, in epoca sassanide, il cronografo Agatia (536-582 d.C.) parla addirittura di una strana cerimonia zoroastriana dedicata alla «rimozione del male», nella quale i partecipanti uccidono una quantità indefinita di rettili e di altre creature nocive, di *xrafstar*, non ultimi gli scorpioni, per offrirli ai Magi in segno di devozione<sup>16</sup>.

---

<sup>4</sup> Vd. in partic. R. GYSELEN, *Sceaux magiques en Iran sassanide* (Studia Iranica. Cahier 17), Paris 1995; P. CALLIERI, «In the Land of the Magi. Demons and Magic in the everyday life of pre-Islamic Iran», in AA.VV., *Démons et merveilles d'Orient* (Res Orientales XIII), Bures-sur-Yvette 2001, pp. 11-36.

<sup>5</sup> Cfr. R. GYSELEN, «Les sceaux des mages de l'Iran sassanide», in R. GYSELEN (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Ph. Gignoux* (Res Orientales VII), Bures-sur-Yvette 1995, pp. 121-150.

<sup>6</sup> Ora disponibile in <http://ecai.org/sasanianweb/graphics/Sealimpression/30-K-01.jpg>.

<sup>7</sup> Sulla tipologia animale, cfr. GYSELEN, *Sceaux magiques en Iran sassanide*, pp. 33-34; 49-52.

<sup>8</sup> Vd. <http://ecai.org/sasanianweb/graphics/Sealimpression/Img30-K-01.jpg>.

<sup>9</sup> Così nel catalogo in <http://ecai.org/sasanianasp/singleseal.ASP?BerkeleyNumber=30-K-01>.

<sup>10</sup> Per il sigillo, incastonato in un anello, recante l'immagine dello scorpione, cfr. B. MUSCHE, *Vorderasiatischer Schmuck zur Zeit der Arsakiden und der Sasaniden* (Handbuch der Orientalistik, Band VII.1/2B/5), Leiden-New York-København-Köln 1975, tav. CVII.

<sup>11</sup> Cfr. PH. GIGNOUX, s.v. «Hell I. In Zoroastrianism», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XII, New York 2003, p. 155 a.

<sup>12</sup> Cfr. M. MOAZAMI, «Evil Animals in the Zoroastrian Religion», in *History of Religion*, 44 (2005), pp. 300-317; GH. GNOLI, s.v. «Evil I. In Ancient Iranian Religions», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York 1999, p. 81 a.

<sup>13</sup> Su questa rappresentazione nella glittica sassanide, cfr. CH.J. BRUNNER, «Recensione di *Corpus Inscriptionum Iranicarum, Pt. III Pahlavi Inscriptions, Vol. VI Seals and Coins*, Portfolio II: *Sasanian Seals in the Collection of Mohsen Foroughi*, ed. R.N. Frye, London 1971», in *Journal of American Oriental Society*, 94 (1974), p. 537.

<sup>14</sup> Cfr. *Bundahišn* 2, 4 (5, 16); 3, 29-30 (9, 6-8) = Titus: *The Indian Bundahišn on the basis of the edition: Bundahišn hindī*, ed. Raqī Behzādī, Tehran 1368, entered by P. Olivier (Frankfurt a/M 1997), corrections and improvements by C. Cereti (Vienna 1998): Titus version by J. Gippert (Frankfurt a/M 1998-2002).

<sup>15</sup> Herod. I, 140.

<sup>16</sup> Agath. *Hist.* II, 24; 10, 59; MOAZAMI, «Evil Animals in the Zoroastrian Religion», pp. 304-305.

Proseguendo nella descrizione del sigillo, in basso a sinistra troviamo una specie di ara affiancata da simboli lunari. Il soggetto è un tema caro alla cosmologia e alla mitografia iraniche. Astrologicamente lo Scorpione (ad Ovest) e il Toro (ad Est) sono le due costellazioni equinoziali (secondo lo Zodiaco solare) che segnano l'inizio della seconda era nella cosmologia iranica. Tutto ciò si compie agli albori del settimo millennio, il millennio in cui si realizza l'abominevole *gumēzišn*, il «miscuglio» tra Luce e Tenebre<sup>17</sup>. Nella cosmologia dei testi pahlavi (*Bundahišn* e *Zādspram*) la generazione del mondo è descritta secondo i parametri di un «Grande Anno» di 12000 anni, suddiviso in quattro periodi di 3000 anni ciascuno; un computo temporale che è la logica conseguenza dell'incontro tra religione iranica e cultura babilonese<sup>18</sup>, per il tramite di quella che è considerata una specie di «eresia» zoroastriana, cioè lo zurvanismo<sup>19</sup>.

I primi tre millenni della ierostoria iranica vedono Ohrmazd e Ahriman coesistere dall'eternità<sup>20</sup>, reciprocamente limitati nello spazio, ma non nel tempo: la Luce infinita in alto, la Tenebra infinita in basso, separate dal Vuoto. Ohrmazd, cosciente dell'esistenza dell'Avversario (*ēbgat* < avestico *aīβi.gati*), cerca di prevenirne l'assalto, assemblando la «Forma infinita», tratta dalla «Luce infinita», ossia la matrice in cui si articolerà la sua creazione, che rimane così simile ad un embrione, intangibile, senza pensiero o movimento. Ahriman, che dall'abisso ha intravisto la Luce, ne prova desiderio e avanza verso di essa.

Riconosciuta la superiorità della creazione luminosa, Ahriman risprofonda nelle Tenebre, dove crea orde di *dēw* per un futuro attacco. Ohrmazd però non ha dato origine solo a quello che sarà lo stato *mēnōg*, o «invisibile» ed eidetico, della creazione, ma ha creato il Tempo finito. La sua azione è motivata dalla necessità di attualizzare in uno spazio definito e in un tempo limitato il conflitto con le armate di Ahriman: altrimenti la collisione tra i due principî, divenuta totale e senza confini spaziali e temporali, sarebbe irresolvibile.

Alla fine dei primi tremila anni, Ohrmazd propone ad Ahriman la pace, atto che viene interpretato come un gesto di debolezza e quindi rifiutato. Ahriman non disdegna però di accettare uno spazio e un tempo per la lotta, quantificato in 9000 anni. A questo punto Ohrmazd pronuncia la *ahunwar* (< avestico *yaθā ahū wairyō*), la preghiera più sacra agli zoroastriani, e immerge Ahriman in un profondo torpore. Durante l'assopimento di Ahriman, Ohrmazd trasferisce la sua creazione

---

<sup>17</sup> Cfr. D.N. MACKENZIE, s.v. «Gumēzišn», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York 2002, pp. 398 b-399 b.

<sup>18</sup> Cfr. GH. GNOLI, s.v. «Babylonian Influences on Iran», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London-New York 1989, pp. 334 a-336 b.

<sup>19</sup> Fondamentale a riguardo R.C. ZAEHNER, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (repr. New York 1972); e G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung* (UUÅ 1938:6), Uppsala 1938, pp. 274-308; vd. infine la sintesi di GH. GNOLI, s.v. «Zurvanism», in M. ELIADE (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, XV, New York-London 1987, p. 596.

<sup>20</sup> Su questo vd. A. PANAINO, «Tempo, mito, storia e fine della storia nell'escatologia zoroastriana», in R. ORTOLEVA-F. TESTA (cur.), *Il mito e il nuovo millennio* (Il Tridente Campus 52), Bergamo 2006, pp. 110-132.

dallo stato intangibile *mēnōg* allo stato visibile *gētīg*; essa però rimane inerte, sospesa in un eterno meriggio. Hanno così origine i sei Amešā Spənta, la Pianta primigenia (*urwar*), l'Uomo primigenio Gayōmart (< avestico *gaya marətan*, «vita mortale»), Archanthrōpos e primo sovrano della ierostoria iranica<sup>21</sup>, e il Bue primigenio, il Gāw ī ēwdād, la quarta delle prime creazioni di Ohrmazd<sup>22</sup>, progenitore degli animali ahurici.

Ma agli albori della terza serie di 3000 anni, cioè nel settimo millennio, il millennio di Saturno-Kēwān<sup>23</sup>, Ahriman viene destato dal suo torpore dalla demonessa Ŷeh, la Puttana primordiale<sup>24</sup>, che afferma di saper come maculare e abbattere Gayōmart<sup>25</sup>. È l'inizio del *gumēzišn*. Ahriman può finalmente attaccare la buona creazione: seguito dalle sue armate di dēw perfora la volta celeste e irrompe nel mondo (cioè nello spazio concepito da Ohrmazd per attualizzare la battaglia), contaminando tutte le creazioni con cui entra in contatto.

Tuttavia il mondo si trasforma per Ahriman in una prigione: infatti i cieli (Sole, Luna, Stelle fisse) si mettono in movimento per sigillare il foro attraverso il quale è entrato l'Avversario, senza che nulla possa più fuoriuscire all'esterno. Dopo qualche tempo muoiono tutte le creature ahuriche, e da ultimo Gayōmart, allotropo di Yima<sup>26</sup>, la cui morte a 30 anni<sup>27</sup> è la conseguenza di una nefasta congiunzione astrale che vede il malvagio Saturno = Kēwān esaltato nel segno della Bilancia e Giove = Ohrmazd in caduta nel segno del Capricorno<sup>28</sup>.

Analoghe concezioni sono rinvenibili in India, riferite al succedersi dei quattro Yuga, le quattro ere, di cui l'ultima, il Kali Yuga, ha origine quando il Sole si trova nella costellazione del Toro. Alcuni hanno visto in questo un probabile punto di contatto con la cultura della Valle dell'Indo. Un'interferenza arcaica, se si pensa che un motivo iconografico simile è presente in un

---

<sup>21</sup> Sulla tipologia di questo personaggio cfr. i lavori di A. CHRISTENSEN, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I-II, Stockholm-Leiden 1917-1934; ed il più recente S. HARTMAN, *Gayōmart*, Uppsala 1953.

<sup>22</sup> Cfr. W.W. MALANDRA, s.v. «Gāw ī ēwdād», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, New York 2001, p. 576 b.

<sup>23</sup> Cfr. A. PANAINO (with a contribution of D. Pingree), «Saturn, the Lord of the Seventh Millennium», in *East and West*, 46 (1996), pp. 235-250; vd. inoltre Lact. *Div. inst.* IV, 4, 10.

<sup>24</sup> Cfr. G. WIDENGREN, «Primordial Man and Prostitute: A Zervanite Motifs in Sassanid Avesta», in E.E. URBACH-R.J.Z. WERBLOWSKI-CH. WIRZUBSKI (eds.), *Studies in Mysticism and Religion presented to G.G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 337-352.

<sup>25</sup> Sui legami tra Gayōmart e lo zurvanismo è intervenuto SH. SHAKED, «Mythes d'origine comme actes de commémoration et de différenciation en Iran sasanide», in PH. GIGNOUX (ed.), *La Commémoration. Colloque du centenaire de la section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Section des Sciences Religieuses, Vol. XCI), Louvain-Paris 1988, pp. 214 ss.

<sup>26</sup> Cfr. 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* (Studies in the History of Religions [Supp. to *Numen*] L), Leiden-New York-København-Köln 1987, pp. 239-240.

<sup>27</sup> Cfr. *Bundahišn* 4, 25.

<sup>28</sup> Per questo cfr. E.G. RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana*, Milano 2001, pp. 80; 123 ss.

sigillo mesopotamico<sup>29</sup> riaffiorato a Ur, in una tomba del «periodo intermedio» (paleo-babilonese) di Isin e Larsa<sup>30</sup> (circa 1800 a.C.). Circostanza che ha indotto a postulare un'influenza indiana<sup>31</sup>.

Nella gnosi manichea, le particelle luminose liberate dalla ὕλη rappresentano gli elementi noetici di una immensa colonna di Luce che si innalza dalla Terra al cielo<sup>32</sup>. Questo stelo iridescente, giunto sulla Luna, si configura come immagine macroantropica dell'«Uomo perfetto», ὁ ἀνὴρ ὁ τέλειος, il Gesù cosmico, sintesi di tempo ed eternità. Simulacro che, dal punto di vista escatologico, coincide sia con il dio iranico del Tempo, Zurwān, nel suo divenire scandito in passato, presente e futuro, che con l'«ultimo Dio», *istomēn-yazd*, l'ultimo ἀνδρίας dei testi copti<sup>33</sup>, l'immensa statua luminosa corrispondente al πρῶτος ἄνθρωπος, il *tan ī pasēn*, il «Corpo finale» dell'escatologia mazdeo-zoroastriana e zurvanita<sup>34</sup>, l'icona macroantropica che nel tempo finale s'innalzerà fino al cielo a guisa di una Colonna di Luce cosmica<sup>35</sup>, la *bām istūn* dei testi in medio-iranico.

Se Gesù è il *Māh-yazd*, il Dio lunare del manicheismo, è interessante notare come nell'iconografia dei Misteri di Mithra permanga l'immagine dello Scorpione-*xrafstar* che lambisce i genitali del Toro immolato dal dio<sup>36</sup>. Un motivo legato alla recezione ellenistica di mitologemi iranici<sup>37</sup> e alla mutazione del ruolo di Ahriman: nei testi iranici è lui ad abbattere il Bue primigenio Gāw ī ēwdād e non Mithra; questo forse spiega le ricorrenti dediche al *Deo Arimano*, rintracciabili in particolare nel Mitreo di York. Non solo, il legame tra lo Scorpione e l'elemento generativo, oltre

---

<sup>29</sup> Cfr. H. MODE, *L'antica India*, Roma 1960, p. 243, tav. 73 (*supra*).

<sup>30</sup> Sulla delimitazione del periodo, vd. M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia società economia* (Manuali Laterza 17), Roma-Bari 2000<sup>5</sup>, pp. 317 ss.

<sup>31</sup> Cfr. MODE, *L'antica India*, p. 299.

<sup>32</sup> Ho parlato di questo in modo più approfondito nel mio lavoro «L'Anima e il Tempo. Riflessioni sullo Zurvanismo in Eznik di Kolb», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 5 (2000), pp. 5-36.

<sup>33</sup> Cfr. C. SCHMIDT-H.J. POLOTSKY, «Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler. Mit einer Beitrag von H. Ibscher», in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, Berlin 1933, p. 79; G.G. STROUMSA, «Aspects de l'eschatologie manichéenne», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 198 (1981), pp. 176 ss.

<sup>34</sup> Cfr. GH. GNOLI, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), p. 119; R.C. ZAEHNER, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, p. 133.

<sup>35</sup> Cfr. il mio lavoro «L'Anima viva e la Seduzione degli Arconti tra gnosticismo e manicheismo», in *Asprenas*, 44 (1997), pp. 191-192 (anche se il tutto andrebbe rivisto in una prospettiva più ampia).

<sup>36</sup> Per l'iconografia, a titolo puramente indicativo, si vd. *CIMRM I* (The Hague 1956), fig. 26, 75; 27, 76; 47, 172; 48, 173; 64, 204; 102, 357; 106, 368 e *passim*; vd. anche H.D. BETZ, s.v. «Mithrasreligion», in *RGG*, V, Tübingen 2002, col. 1345.

<sup>37</sup> Sul retaggio iranico si segnalano i lavori di G. WIDENGREN, «The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World, with special regard to their Iranian Background», in AA.VV., *La Persia e il mondo Greco-Romano*, Atti del Convegno Linceo: Roma 11-14 aprile 1965 (Problemi attuali di scienza e di cultura – Quaderni 76), Roma 1966, pp. 433-455; e R. BECK, «Mithraism», apparso nella versione elettronica di YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica* ([www.iranica.com/articles/sup/Mithraism.html](http://www.iranica.com/articles/sup/Mithraism.html)), in partic. pp. 6-10.



a coincidere con un aspetto di melotesia zodiacale, considera l'immolazione sacrificale promotrice di fecondità e procreazione<sup>38</sup>.

Secondo il *Bundahišn*, Gāw ī ēwdād era la quarta delle prime creazioni di Ohrmazd<sup>39</sup> e, come la Pianta primigenia (*urwar*) e Gayōmart, che celano rispettivamente il seme delle piante e dell'umanità, fu creato quale progenitore degli animali ahurici. In seguito all'attacco ahrimnico, Ohrmazd reca al Bue primigenio un potente narcotico, il *bang*, allo scopo di lenirne le sofferenze<sup>40</sup>. Ormai in totale balia di Ahriman, Gāw ī ēwdād soccombe definitivamente, separando dal suo corpo e dalla sua anima la parte femminile chiamata Gōšurun (< avestico *Gəuš urvan*), l'Anima del Bue<sup>41</sup>. Gōšurun<sup>42</sup>, esplicitamente associata allo yazata Haoma in una *rivayāt* persiana che narra la cattura del malefico Afrāsiyāb<sup>43</sup>, è il bovino archetipico il cui lamento è oggetto di un «canto», *gāθā*, di Zoroastro<sup>44</sup>. Il seme di Gāw ī ēwdād ascende al mondo lunare (< avestico *mānha- gaociθra-*, «la luna contenente il seme del bestiame»), dove viene purificato e dà luogo a una coppia, maschio e femmina, di «animali delle molte specie», *gōspandān ī purr-sardag* (< avestico *gav- pouru.sarəδā-*, «il Bovino delle molte specie»). L'essenza del Bue primigenio è di fatto androgenica, recante sia il seme che il latte. Alla sua morte, dal midollo nascono 55 tipi di cereali e 10 tipi di piante medicinali, a causa della sua «natura-vegetale», *urwar-cihrīh*; inoltre, seguendo un'altra tradizione, l'autore del *Bundahišn* elenca sesamo, lenticchie, porri, uva, seme di mostarda e maggiorana, che fuoriescono dalle varie parti del corpo del Gāw ī ēwdād<sup>45</sup>.

Nel nostro sigillo si compendiano quindi molteplici riferimenti mitografici, inclini a definire l'abbattimento del bovino primigenio in una prospettiva sia cosmologica che antropologica: l'azione delle forze ahrimniche, coincidenti con un asterismo zodiacale, costringe il germe delle creazioni ahuriche nel rifugio lunare, secondo un percorso mitologico che potremmo descrivere come «indo-iranico-gnostico».

## II.

---

<sup>38</sup> Cfr. U. BIANCHI, «The Religio-Historical Question of the Mysteries of Mithras: Prolegomena I», in U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su 'La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra'* (EPRO 80), Leiden 1979, pp. 8-9; ID., «Observations concernant la nature et les finalités des mystères de Mithra», *ivi*, pp. 873-879.

<sup>39</sup> Per questo segue W.W. MALANDRA, s.v. «Gāw ī ēwdād», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, p. 576 b.

<sup>40</sup> Cfr. GH. GNOLI, s.v. «Bang. I: In Ancient Iran», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, pp. 689 b-690 a; sul culto mithraico come culto estatico, vd. BETZ, s.v. «Mithrasreligion», col. 1346.

<sup>41</sup> Cfr. M. MOLÉ, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien: le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne* (Annales du Musée Guimet – Bibliothèque d'Études, LXIX), Paris 1963, pp. 193-202; e W.W. MALANDRA, s.v. «Gōšurun», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, p. 56 a.

<sup>42</sup> Sulla simbologia astrale vd. ancora BRUNNER, «Recensione di *Corpus Inscriptionum Iranicarum*», p. 537.

<sup>43</sup> Cfr. M. BOYCE, s.v. «Haoma II. The Rituals», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, p. 665 b.

È noto che le fonti manichee ci hanno trasmessa un'immagine sostanzialmente positiva del sovrano sassanide, non tanto per le sue discutibili virtù, quanto per il fatto che egli permise al fondatore della «Religione della Luce» di predicare il suo messaggio nelle terre dell'Impero senza restrizione alcuna, accogliendolo per giunta nel suo seguito<sup>46</sup>. Ed è lo stesso Mani a dipingere Šābuhr I nei tratti di un sovrano universale<sup>47</sup>. La celebrazione imperialistica culmina nel titolo di «Re dei Re, di *Ērān* e *Anērān*», appellativo che in questa forma, amplificata da *Anērān*, risale proprio a Šābuhr<sup>48</sup>.

Le figure chiave della mitologia manichea assumono titolature riconducibili al più antico lessico regale iranico<sup>49</sup>. Così il «Padre della Grandezza» (= *Zurwān*), nei testi partici è chiamato «Grande Re», *šāh wuzurg*, o «Grande Signore», *šāhrδār wuzurg*. Epiteto che trova riscontro nelle iscrizioni sassanidi<sup>50</sup>, erede dell'antico-persiano *xšāyaθiya vaz(a)raka*, in origine uno dei quattro appellativi di cui si fregiava il sovrano achemenide. In seguito alla dissoluzione dell'impero achemenide, le singole componenti del quadruplice nome andarono ad arricchire il lessico regale delle dinastie che si avvicendarono sul trono d'Iran. Un secondo nome del «Padre della Grandezza» è «egemone di tutti i signori», *harwīn šāhrδārān xwadāy*, probabile variante del titolo sassanide «Re dei Re», *šāhān šāh*: entrambi gli epiteti esprimono la supremazia di un sovrano sugli altri re in una società come quella iranica, improntata su valori feudali<sup>51</sup>. Nel pantheon manicheo, esso designa il Padre della Grandezza quale sovrano di tutti gli dèi, il cui potere incontrastato si estende a ogni sua emanazione<sup>52</sup>. Egli è «primigenio» (partico *hasēnag*), «omnipervadente» (*gambīr*), «eterno» (*yāwēdānag*) e «imperituro» (*nē abnāsēd*). Perciò riceve l'epiteto di «supremo tra gli dèi» (*yazdān abardom*) e «divino tra gli dèi» (*baγān baγistom*), riflesso di un attributo di Ahura Mazdā attestato dalle iscrizioni antico-persiane: *baga vaz(a)raka haya maθišta bagānām*, «il grande dio, il supremo degli dèi». Il Padre della Grandezza governa il Regno di Luce, attorniato dai Dodici Eoni o

<sup>44</sup> Cfr. *Yasna* 29.

<sup>45</sup> MALANDRA, s.v. «Gāw ī ēwdād», p. 340a.

<sup>46</sup> Cfr. GH. GNOLI, «Mani, Šābuhr e l'ora di Palmira», in A. VAN TONGERLOO-L. CIRILLO (eds.), *Il Manicheismo. Nuove prospettive della ricerca. Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo* (Napoli 2-8 Settembre 2001) – Atti (Manichaean Studies V), Louvain-Napoli 2005, p. 141.

<sup>47</sup> Vd. D.N. MACKENZIE, «Mani's *Šābuhragān*», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 42 (1979), pp. 500-534; *ivi*, 43 (1980), pp.288-310; M. HUTTER, *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte* (Studies in Oriental Religions 21), Wiesbaden 1992.

<sup>48</sup> Cfr. GH. GNOLI, *The Idea of Iran. An Essay on its Origin* (Serie Orientale Roma LXII), IsIAO, Roma 1989, pp. 129-130.

<sup>49</sup> Cfr. I. COLDITZ, «Titles of Kings and Gods in Iranian Manichaean Texts», in VAN TONGERLOO-CIRILLO (eds.), *Il Manicheismo. Nuove prospettive della ricerca*, pp. 55-66; A. PIRAS, «Sulla gioia e sul diadema. Interazioni culturali fra zoroastrismo, manicheismo e Vicino Oriente», in C.G. CERETI-B. MELASECCHI-F. VAJIFDAR (eds.), *Varia Iranica* (Orientalia Romana 7 – Serie Orientale Roma XCVII), IsIAO, Roma 2004, pp. 183-207.

<sup>50</sup> Cfr. COLDITZ, «Titles of Kings and Gods», p. 58.

<sup>51</sup> Per un'analisi esaustiva del fenomeno, vd. G. WIDENGREN, *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund-Gefolgswesen-Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse* (Wissensch. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen Band 40), Köln-Opladen 1969.



Principati (*šahrān*): è quindi «Sovrano del Paradiso» (medio-persiano *wahišt šahryār*, partico *wahišt šahrđār*) e «Signore degli Eoni» (partico *šahrān xwadāy*) o «Re dei Grandi» (*wuzurgān šāh*). Quale «Re di Luce» (*šāh rōšn*), egli regna su tutti i frammenti e gli elementi di Luce che nel mondo compongono l'Anima vivente<sup>53</sup>, la *grīw zīndag* dei testi medio-persiani.

Al lessico della regalità sacra corrisponde un articolato sviluppo nel quadro dell'iconologia religiosa dell'Iran antico. E questo a partire dalla simbolica astrale di area mesopotamica che, propagatasi verso Occidente, è divenuta una costante delle figure divine nella religione e nell'arte ellenistiche. Non solo. Tale simbolica, scarsamente presente nell'arte iranica del periodo Medo e Achemenide, riaffiora in modo articolato all'epoca dei Sassanidi. Non sono però le divinità ad essere adorne di simboli astrali, ma le figure dei sovrani<sup>54</sup>.

In una statua che costituisce il manico di un utensile bronzeo, conservata a Berlino, un re sassanide indossa un copricapo conico, a punta, che reca sul davanti, sopra l'orlo, una grande falce lunare<sup>55</sup>.

Le tiare o corone dei re sassanidi sono in genere sormontate da ornamenti usualmente ritenuti figurazioni del Sole o della Luna<sup>56</sup>. La loro interpretazione è però controversa<sup>57</sup>.

In un piatto d'argento, sempre di epoca sassanide, conservato nel «Cabinet des Médailles» di Parigi, il re porta un diadema murale a tre merli, uno al centro e gli altri ai due lati<sup>58</sup>. Sopra la corona spuntano due grandi ali dalle punte ricurve e tra di esse una falce racchiudente un disco, o meglio, un globo. Rapportato ai possibili modelli mesopotamici<sup>59</sup>, il disco alato dovrebbe raffigurare il Sole, come nell'arte assira, mentre la falce rappresenterebbe la Luna. Questa la spiegazione corrente. Un altro significato riconduce il globo alla Luna piena e la falce alle due fasi di Luna calante e di Luna crescente.

Un indizio in tal senso può venire da un busto in stucco attribuito a re Kavadh I (488-531 d.C.): il globo sul capo del sovrano è inserito in una mezzaluna, formata a sua volta da due falci lunari concentriche<sup>60</sup>.

---

<sup>52</sup> Per quanto segue vd. COLDITZ, «Titles of Kings and Gods», p. 59.

<sup>53</sup> COLDITZ, «Titles of Kings and Gods», p. 60.

<sup>54</sup> Vd. il prezioso lavoro di G. FURLANI, «Ornamenti astrali e corazze di dèi dell'Asia anteriore antica», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 7 (1931), pp. 38 ss.

<sup>55</sup> Cfr. F. SARRE, *Die Kunst des alten Persien*, Berlin 1922, p. 50 fig. 15.

<sup>56</sup> Vd. le figurazioni di diademi sassanidi in J. BAUER, *Symbolik des Parsismus*, Tafelband (Symbolik der Religionen XVIII), Stuttgart 1975, pp. 100-101, tav. 74 (figg. 1a-29).

<sup>57</sup> Cfr. A. PANAINO, «Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds», in AA.VV., *La Persia e Bisanzio. Convegno internazionale (Roma, 14-18 ottobre 2002)* (Atti dei Convegni Lincei 201), Roma 2004, pp. 555-594.

<sup>58</sup> Cfr. F. SARRE-E. HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, Berlin 1910, p. 211, fig. 99.

<sup>59</sup> Cfr. FURLANI, «Ornamenti astrali e corazze di dèi», p. 39.

<sup>60</sup> Cfr. K. ERDMANN, *Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden*, Berlin 1943, fig. 37.

È noto che nell'arte achemenide il sovrano non porta mai sul capo due ali, bensì un cerchio alato in cui è inscritta una figurazione del dio Ahura Mazda<sup>61</sup>. Sembra quasi che in periodo sassanide il disco alato – senza l'immagine del dio però – sia disceso sul capo, o meglio, sulla corona del re. Non c'è dubbio che tale decorazione astrale risalga indirettamente all'arte mesopotamica. In un capitello sassanide proveniente da Bisutūn il re reca sulla corona la falce lunare sormontata dal disco (o dal globo).

Nel terzo rilievo di Šābuhr, il re Wahrām II (276-293 d.C.) porta ai due lati della corona, a forma di semplice berretto aderente al capo, un paio di ali e sopra il globo, davanti al quale stanno una o due strisce ondegianti a guisa di una fiamma<sup>62</sup>. Come s'è detto, il globo rappresenterebbe, nell'interpretazione più accreditata, il Sole, ma la contiguità con la falce lunare può far ipotizzare si tratti della Luna. Per esempio, nel secondo rilievo sassanide di Šābuhr, la corona di Narsē (293-302 d.C.) reca anch'essa un globo<sup>63</sup>.

I quattro busti di Narsē nel monumento di Paikuli presentano il globo su una corona molto bassa<sup>64</sup>. In un piatto d'argento il re a cavallo, in combattimento con due leoni, porta sulla corona la mezzaluna, sormontata da un disco o un globo<sup>65</sup>. Esso combacia perfettamente con la falce lunare: si tratta del Sole o della Luna? Il disco è inoltre cosparso di piccoli cerchi che hanno un punto al centro: gli astri. Dalla base della falce lunare si dipartono alcune linee serpeggianti, le quali attraversano verticalmente il disco nel mezzo, fino a raggiungerne il vertice. Sembra si tratti della figurazione di una fiamma.

In una scena di caccia tratta da un piatto d'argento sassanide, il sovrano, effigiato in combattimento con due cinghiali, ha sulla corona una mezzaluna racchiudente un piccolo disco o una sfera<sup>66</sup>. Esso è davvero esiguo in confronto alla mezzaluna e non la colma affatto. Nello stesso piatto, il re è raffigurato anche in lotta con un leone, ma sul copricapo reca la sola mezzaluna.

In una moneta, il re Wahrām IV (389-399 d.C.) presenta il disco o globo recante, nella parte superiore, tre dischi più piccoli disposti a triangolo: dalla base spuntano due fiocchi o nastri laterali, i quali formano una sorta di falce lunare<sup>67</sup>. Analoghi piccoli dischi nel globo compaiono anche in una moneta di Narsē.

---

<sup>61</sup> Cfr. P. LECOQ, «Un problème de religion achéménide: Ahura Mazda ou Xvarnah?», in AA.VV., *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (= Acta Iranica 23, II Ser./Hommages et opera minora Vol. IX), Leiden 1984, pp. 301-326, tavv. XXVIII-LII.

<sup>62</sup> Cfr. U. MONNERET DE VILLARD, *L'arte iranica*, Milano 1954, p. 79, fig. 34.

<sup>63</sup> SARRE-HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, p. 215, fig. 104 (tav. XLI).

<sup>64</sup> Cfr. E. HERZFELD, *Paikuli*, I, Berlin 1924, figg. 8-9.

<sup>65</sup> Cfr. F. SARRE, *Die Kunst des alten Persien*, Berlin 1922, p. 104.

<sup>66</sup> SARRE-HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, tav. XXX.

<sup>67</sup> SARRE-HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, p. 81, fig. 36.

Nel primo rilievo sassanide di Naqš-i Rostam, il re Ardašir I (224-241 d.C.) reca sul copricapo l'usuale globo, molto grande<sup>68</sup>. Tale globo, nell'uso cerimoniale, era costituito verosimilmente da stoffa tesa su un reticolo metallico a sfera, posizionato sopra il berretto, da cui pendevano i rendigote per proteggere il viso del re e, sul retro, un pezzo di stoffa rinforzata a difesa della nuca. Alla base del globo spuntava un'ala.

È probabile che il globo rappresenti la maestà del re e che debba essere distinto dal disco raffigurante la Luna piena. Potrebbe forse trattarsi di una figurazione dello *x<sup>v</sup>arənah-*, il potere fulgureo che permea gli esseri eletti. Creato da Ahura Mazdā, lo *x<sup>v</sup>arənah-* appartiene, secondo la dottrina iranica, oltre che agli esseri celesti, ai re legittimi dell'Iran, che ammanta come di gloria<sup>69</sup>. Alla concezione mitologica dello *x<sup>v</sup>arənah-* (> pahlavi *xwarrah*), la forza luminosa<sup>70</sup>, lo splendore fiammeggiante racchiuso nelle acque del mare onirico Vouru.kaša (> pahlavi Varkaš), si affianca l'idea dello *x<sup>v</sup>arənah-* contenuto nello *haoma* (> pahlavi *hōm*), la bevanda d'immortalità. Ciò spiega il costante rapporto esistente fra lo *x<sup>v</sup>arənah-* e le bevande consumate dai sacrificanti o da qualche figura della ierostoria liturgica del mazdeismo zoroastriano: lo *x<sup>v</sup>arənah-* è nell'*haoma*, e quindi nell'ambrosia (*anōš*), che fa risorgere i defunti e rende immortali i viventi<sup>71</sup>; ed è nel latte misto a *hōm* bevuto dai genitori di Zoroastro prima della sua nascita<sup>72</sup>. In questo orizzonte ermeneutico si colloca la *rōšngar xwarišn* di Wištāsp quale «bevanda illuminante», in quanto ricolma di *xwarrah*: essa consente infatti a re Wištāsp, amico e protettore di Zoroastro, di contemplare il supremo arcano, il «mistero del grande *xwarrah*». Con la medesima accezione, l'idea di *x<sup>v</sup>arənah-* si ritrova nel manicheismo, applicata al Noûs-Luce<sup>73</sup>, il *wahman wuzurg* dei testi in medio-persiano, il «glorioso» (partico *farrahāwand*) signore; epiteto che nel *Bundahišn* designa Ohrmazd quale *xwarrahōmand*, entrambi aggettivi derivati dal partico *farr(ah)*, medio-persiano *xwarrah* («gloria, splendore») < avestico *x<sup>v</sup>arənah-*, antico-persiano *\*farnah-* (attestato solo nell'onomastica)<sup>74</sup>. Il grande splendore, il *farrah wuzurg*, che nel manicheismo accompagna gli esseri di Luce.

Va infine osservato, per precisione, che il globo non circonda affatto la persona del re, e che quindi la sua interpretazione quale manifestazione dello *x<sup>v</sup>arənah-* poggia su basi poco salde.

<sup>68</sup> SARRE-HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, p. 68, fig. 25; MONNERET DE VILLARD, *L'arte iranica*, p. 76, fig. 32.

<sup>69</sup> A riguardo sono fondamentali i lavori di GH. GNOLI, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), pp. 95-121; e ID., «Note sullo 'X<sup>v</sup>arənah-'», in AA.VV., *Orientalia J. Duchesne-Guillemin*, pp. 207-218.

<sup>70</sup> Vd. ancora GH. GNOLI, «Über das iranische *\*hyarnah-*: lautliche, morphologische und etymologische Probleme. Zum Stand der Forschung», in *Altorientalische Forschungen*, 23 (1996), pp. 171-180; e ID., s.v. «Farr(ah)», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, pp. 314 a-315 b.

<sup>71</sup> Cfr. *Wiždagihā ī Zādspram* 35, 5; vd. M. BOYCE, «Haoma, Priest of the Sacrifice», in M. BOYCE-I. GERSHEVITCH (eds.), *W.B. Henning Memorial Volume*, London 1970, p. 65.

<sup>72</sup> Cfr. *Dēnkard* VII, 2, 39-42.

<sup>73</sup> COLDITZ, «Titles of Kings and Gods», p. 60.

<sup>74</sup> Cfr. GH. GNOLI, «On Old Persian *Farnah-*», in AA.VV., *Iranica Varia. Papers in Honor of Prof. E. Yarshater* (= Acta Iranica 30, I Ser./Textes et Mémoires Vol. XVI), Leiden 1990, pp. 83-92.

Nel terzo rilievo sassanide di Naqš-i Rostam, il re indossa una triplice corona murale, cioè un copricapo con tre torri, due ai lati ed una al centro, ciascuna sormontata da un disco o una sfera con nervatura verticale. La torre mediana ha in cima una piccola sporgenza. Dietro tutte e tre svola un fiocco o nastro pieghettato. Le nervature verticali delle sfere rappresentano senza dubbio le pieghe del tessuto. Ma il re Šābuhr III (383-388 d.C.) porta sfere o dischi simili anche sulle braccia, appena dopo l'omero; altre tre adornano infine il suo stendardo<sup>75</sup>.

Un grande disco, o una sfera, simile, strettamente aderente al berretto, e due dischi (o sfere) sulle braccia dello stesso sovrano si vedono nella ben nota gemma di sardonio della Bibliothèque Nationale<sup>76</sup> di Parigi. In una moneta dello stesso re, il globo presenta sulla sinistra tre striature semisferiche, simili a mezzelune, come avviene in una moneta di Šābuhr I (241-271 d.C.)<sup>77</sup>.

In una gemma di Wahrām IV compare un globo simile, accompagnato da striature<sup>78</sup>. Nel rilievo di Tāq-i Bustān, il re Ardašir reca il globo con due ali alla base, mentre il dio Ohrmazd, a destra, ha il globo alato<sup>79</sup>. Che le linee parallele a mezzaluna di cui si è appena parlato e che appaiono in alcuni globi siano davvero pieghe della stoffa e non falci lunari dal significato astrale, si desume chiaramente dal primo rilievo di Naqš-i Rostam. Nel quarto rilievo il globo sul capo del sovrano è molto più grande, con le pieghe della stoffa e le linee serpeggianti, ben distinte dalle prime, posizionate verticalmente al centro<sup>80</sup>. Nel quinto rilievo il re ha il globo tra due piccole ali con le punte ricurve, come usava già da molto tempo tra gli Hittiti e userà più tardi in tutta l'Asia Minore, in Grecia, presso gli Etruschi ed altri popoli dell'antichità. Le pieghe della stoffa sono spesso stilizzate e somigliano a sottili falci lunari, ma ciò non significa che si tratti di vere mezzelune<sup>81</sup>.

Nel sigillo di una regina, forse del tempo di Wahrām II (276-293 d.C.), in fronte al diadema si vede una piccola falce lunare e, sul vertice, un piccolo disco o una sfera, cosparsa di puntini<sup>82</sup>.

Il re Wahrām V (420-438 d.C.), rappresentato in un piatto d'argento, ha il copricapo murale con due merli ai lati. Al centro della calotta si scorge un minuscolo disco, sormontato da una falce lunare sottile e lunga quasi tre quarti di un cerchio. Alla sommità della calotta sta un piccolo bottone e sopra di esso un globo ovoidale, piuttosto grande. In un piatto d'argento proveniente dal Metropolitan Museum di New York, re Firuz (459-484 d.C.) è effigiato a cavallo durante una

---

<sup>75</sup> SARRE-HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, p. 75, fig. 28 (tav. VI).

<sup>76</sup> SARRE-HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, p. 75, fig. 30.

<sup>77</sup> SARRE-HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, p. 75, fig. 29; p. 77, fig. 33.

<sup>78</sup> SARRE-HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, p. 70.

<sup>79</sup> SARRE-HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, pp. 199-200, figg. 92, 93, 95.

<sup>80</sup> SARRE-HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, II, tav. VII.

<sup>81</sup> Cf. BAUER, *Symbolik des Parsismus*, pp. 100-101, tav. 74 (figg. 1b-21).

<sup>82</sup> HERZFELD, *Paikuli*, I, pp. 75-76 fig. 31.

battuta di caccia; sulla testa porta un copricapo culminante in una lunga e sottile falce lunare, in cui è inserito un grande globo<sup>83</sup>.

Particolarmente rilevante, sia per il copricapo, che per il nimbo, è la figura di un re sassanide effigiato in un piatto dell'Ermitage di Leningrado<sup>84</sup>. Dietro il capo e le spalle si scorge un grande disco dall'orlo sottile, punteggiato, che rappresenta senza dubbio un nimbo e ricorda molto le aureole di certe divinità buddhiste<sup>85</sup>. Il copricapo ha forma di calotta e presenta due piccole ali laterali, ciascuna costituita di quattro brevi penne. Sul davanti il berretto reca un paio di corna con le punte fortemente curvate verso l'interno. Tra le corna e tra ciascun corno e l'orlo inferiore del copricapo, sta una rosetta – in tutto sono dunque tre –, formata da un punto centrale attorniata da otto punti in cerchio. Sul vertice c'è ancora un minuscolo disco (o bottone).

In un cammeo di cornalina dedicato a Cosroe II Parwiz (590-628 d.C.), la corona del sovrano assume la forma di un berretto strettamente aderente al capo<sup>86</sup>. Essa presenta sul davanti una piccola mezzaluna e, sulla sommità, una seconda mezzaluna che iscrive un disco o globo. Come si è detto, la duplice presenza degli spicchi lunari allude probabilmente all'avvicinarsi ciclico di Luna crescente (piena) e di Luna calante (nuova). C'è un altro monumento legato a Cosroe II, al centro di una vivace discussione<sup>87</sup>: si tratta di un rilievo proveniente da Tāq-i Bustān<sup>88</sup>; l'usuale iconografia della falce lunare che include il globo è arricchita dalla presenza, sulla superficie di quest'ultimo, di una serie di piccole sfere<sup>89</sup>. Nell'interpretare questi monumenti s'è già accennato al fulgore igneo, lo *x<sup>v</sup>arənah-* permeante il capo degli esseri eletti, un motivo che trasmigra nell'arte buddhista: si pensi al nimbo che aureola tante figurazioni di Maitreya<sup>90</sup>. Ma nimbo, globo o disco, si collocano in una dimensione simbolica tesa ad affermare nel sovrano sassanide la funzione cosmica di emissario del Sole<sup>91</sup>. In realtà le piccole sfere disseminate (in gruppi di tre) sul globo a Tāq-i Bustān non rappresenterebbero tanto il Sole, quanto gli astri<sup>92</sup>; d'altronde, in altre figurazioni, il re Cosroe II, come altri re prima di lui, sostituisce al disco o globo

---

<sup>83</sup> Cfr. K. ERDMANN, *Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden*, Berlin 1943, fig. 63.

<sup>84</sup> SARRE-HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, II, tav. V.

<sup>85</sup> Cfr. FURLANI, «Ornamenti astrali e corazze di dèi», p. 42; U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici* (Studi e Testi 163), Città del Vaticano 1952 (repr. 1973), pp. 59-60.

<sup>86</sup> HERZFELD, *Paikuli*, I, pp. 75-76 fig. 32; MONNERET DE VILLARD, *L'arte iranica*, p. 92, fig. 45.

<sup>87</sup> Cfr. H. VON GALL, «Globus oder Diskus auf der Krone Ḥosrows II.? Zur Datierung des großen Iwans von Taq-e Bostan und der sasanidischen Figural kapitelle», in AA.VV., *A Green Leaf. Papers in Honour of Prof. J.P. Asmussen* (= Acta Iranica 28, II Ser./Hommages et opera minora Vol. XII), Leiden 1988, pp. 179-190, tavv. XXIV-XXVII.

<sup>88</sup> VON GALL, «Globus oder Diskus», pl. XXIV.

<sup>89</sup> Cfr. anche MONNERET DE VILLARD, *L'arte iranica*, p. 82, fig. 37.

<sup>90</sup> VON GALL, «Globus oder Diskus», pp. 187-188; vd. inoltre MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali*, pp. 59-60.

<sup>91</sup> VON GALL, «Globus oder Diskus», p. 188.

<sup>92</sup> Vd. anche A.V. WILLIAMS JACKSON, s.v. «Sun, Moon, and Stars (Iranian)», in J. HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XII, Edinburgh 1980 (repr.), pp. 85 a-88 a.

nello spicchio lunare, una stella a cinque punte<sup>93</sup>. Siccome la corona, oltre allo spicchio lunare e alla stella, ha anche le due ali del Sole, gli antichi simboli astrali mesopotamici sembrano rivivere integralmente in Cosroe II, a dispetto di chi ha voluto vedere in queste figurazioni una mera derivazione dall'arte kuṣāṇa<sup>94</sup>. S'è infatti dimenticato quanto siano a loro volta profondamente pervase di astromantica mesopotamica le decorazioni di tiare e corone dei sovrani kuṣāṇa<sup>95</sup>.

Da sottolineare come questo globo alato, proprio per la sua facoltà di volare, di portarsi al di sopra della Terra, nei piani celesti, di muoversi in piena libertà in ogni senso, esprima, sotto forma di simbolo, una serie di significati cosmici e spirituali. Un'associazione di Stelle, Luna e Sole che conduce nel cuore della cosmografia iranica.

Nella cosmologia del mazdeismo zoroastriano, la volta celeste, *gird-āsmān* (o, più semplicemente, *āsmān*), è immaginata come un'immensa sfera rocciosa<sup>96</sup>. Ma il firmamento, *spīhr* (< greco σφαιρα), propriamente detto è situato sopra lo spazio atmosferico (la «Sfera delle nubi»)<sup>97</sup> e suddiviso in due livelli<sup>98</sup>: la Sfera delle Costellazioni, cioè lo Zodiaco, e, sopra di esso, la «Sfera degli astri non mescolati», che ha il compito di contrastare le armate infernali di Ahriman. Secondo il *Bundahišn*, oltre la Sfera delle stelle soggette al «miscuglio», esiste una «Sfera sopra la Sfera», definita appunto *spīhr ī agumēzišn*, «Sfera degli astri non mescolati»<sup>99</sup>, verisimilmente la Via Lattea<sup>100</sup>, il cui candore e la cui purezza si manifestano proprio durante il «tempo del miscuglio». Oltre il Firmamento, o la «Sfera delle Stelle», vengono le Sfere della Luna e del Sole, gli Amahraspandān (< avestico Aməša Spənta, i «Benefici Immortali») e il mondo della «Luce infinita», *asar rōšnih* (< *anaγra raočā*)<sup>101</sup>. La «Luce infinita» è il «luogo» (*gāh*) da cui fluisce tutto lo splendore che permea le Sfere sottostanti, è la dimora Ohrmazd, la sede del Paradiso, il Garōdmān (avestico < Garō-dəmāna-), usualmente tradotto con «Casa del Canto»<sup>102</sup>. Queste

---

<sup>93</sup> BAUER, *Symbolik des Parsismus*, p. 101, tav. 74 (figg. 27-29).

<sup>94</sup> VON GALL, «Globus oder Diskus», pp. 186-187.

<sup>95</sup> Cfr. M. BUSSAGLI, «Un particolare aspetto religioso della regalità presso i Kuṣāṇa», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24-25 (1963-1964), pp. 93-110; ID., *L'Arte del Ghandhāra*, Torino 1984, pp. 126 ss.

<sup>96</sup> Cfr. M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, I: *The Early Period* (Handbuch der Orientalistik, Band VIII.1/2/2A), Leiden-Köln 1975, pp. 132-133.

<sup>97</sup> Cfr. PH.G. KREYENBROEK, s.v. «Cosmogony and Cosmology, I. In Zoroastrianism/Mazdaism», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VI, Costa Mesa 1993, p. 306 a-b.

<sup>98</sup> Cfr. W. EILERS, «Stern-Planeten-Regenbogen. Zur Nomenklatur der orientalischen Himmelskunde», in W. HOENERBACH (hrsg.), *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1967*, Wiesbaden 1967, pp. 119 ss.

<sup>99</sup> Vd. *Bundahišn* 2, 28; e W.B. HENNING, «An Astronomical Chapter of the Bundahishn», in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1942, p. 223.

<sup>100</sup> Cfr. A. PANAINO, «Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo», in L. CIRILLO-A. VAN TONGERLOO (cur.), «*Manicheismo e Oriente Cristiano Antico*»: *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi (Manichaeae Studies III)*, Louvain-Napoli 1997, p. 240.

<sup>101</sup> Cfr. KREYENBROEK, s.v. «Cosmogony and Cosmology», p. 306 a-b.

<sup>102</sup> Cfr. H.W. BAILEY, «Garō-dāmān», in AA.VV., *A Green Leaf*, p. 61.



testimonianze dai testi pahlavi sono il riflesso di una cosmografia ripartita in soli tre livelli<sup>103</sup>. La letteratura più antica conosce infatti un percorso – i tre «passi»<sup>104</sup> – dell’Anima verso il Paradiso, attraverso le Sfere delle Stelle fisse, della Luna e del Sole. La Sfera delle Stelle è quindi la più vicina alla Terra, secondo una concezione di probabile origine babilonese<sup>105</sup>. Lo stesso motivo cosmografico trasmigra dall’Iran all’estasi dell’apostolo Paolo<sup>106</sup>, rapito al «terzo cielo». Si tratta di un luogo comune dell’apocalittica tardoantica, il cui punto di contatto è probabilmente il mondo aramaico<sup>107</sup>. La conferma di tale congettura proviene dalle *Antitesi* di Marcione, uno scritto perduto fortemente condizionato dal modello paolino, espunto dei materiali veterotestamentari. Nella visione dualistica di Marcione, esistono due Paradisi<sup>108</sup>, uno somatico, dimora e luogo di ricompensa dei giusti dell’Antico Testamento, l’altro invisibile, chiamato *regnum dei aeterne et caelestis possessionis* e localizzato nel «terzo cielo»<sup>109</sup>. Un luogo beatifico descritto dalle fonti aramaiche sul marcionismo come uno spazio (*mṯhʿ*) infinito, percorso da una via (*ʿwrḥʿ*) senza limiti, che porta verso un monte (*twrʿ*) immenso<sup>110</sup>.

Come s’è detto, le concezioni sulla regalità e sull’attesa di un Salvatore si collocano nel contesto del simbolismo della Luce, che esprime in maniera eloquente valori di vittorialità e di splendore trionfale particolarmente consoni all’ideologia regale.

I re partici sostenevano di avere un’origine ignea e celeste; discesi dal cielo in una colonna di fuoco, essi recavano il segno carismatico dello *xʿarənah-*, il potere fulgureo, l’*aura gloriae* che s’irradia dal capo dei sovrani, come testimonia un’ampia iconografia. Ammiano Marcellino (XVII, 5, 1) riporta un epiteto che il Re dei Re Šābuhr si attribuiva per vantare la propria discendenza divina, la parentela con gli astri e con i due luminari: *particeps siderum, frater solis et lunae*. Nel mito regale, il re Mithridate Eupatore è incarnazione di Mithra e, al pari del dio, è nato in una caverna da una stella discesa dal cielo, di fulgore superiore a quello del Sole; le stesse vesti dei sovrani comprendevano una tiara e un abito cosparsi di stelle<sup>111</sup>.

---

<sup>103</sup> Vd. inoltre W. BURKERT, «Iranisches bei Anaximandros», in *Rheinisches Museum*, 106 (1963), pp. 97-134; M.L. WEST, «Darius’ Ascent to Paradise», *Indo-Iranian Journal*, 45 (2002), pp. 51-57.

<sup>104</sup> Cfr. *AirWb*, col. 522.

<sup>105</sup> Cfr. 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* (Res Orientales, VII), Bures-sur-Yvette 1995, pp. 205-225.

<sup>106</sup> *II Cor.* 12, 4.

<sup>107</sup> Il problema è stato affrontato nel mio «Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica», in *Rivista degli Studi Orientali*, 75 (2001), pp. 27-54.

<sup>108</sup> Cfr. M. TARDIEU, «L’imitation du monde selon Marcion d’après les auteurs orientaux», in PH. GIGNOUX (ed.), *Ressembler au monde. Nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l’antiquité orientale* (Bibliothèque de l’École des Hautes Études V<sup>e</sup> section), Turnhout 1999, p. 51.

<sup>109</sup> Tertull. *Adv. Marc.* III, 24, 1.

<sup>110</sup> TARDIEU, «L’imitation du monde», p. 51 n.11.

<sup>111</sup> Cfr. G. WIDENGREN, «The Sacral Kingship of Iran», in AA.VV., *La Regalità Sacra/The Sacral Kingship. Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions* (Studies in the History of Religions – *Numen* Supp. 4), Leiden 1959, pp. 245-246; 253-259.

Ierofanie luminose, ideologia regale e concezioni messianiche interagiscono in un ambiente sincretistico di grande scambio culturale, da cui lo stesso cristianesimo non restò immune, come dimostra la leggenda dei Magi evangelici. A riprova della persistenza delle credenze iraniche in ambienti eterogenei, possiamo ricordare un'opera cristiana, la cosiddetta *Cronaca di Zuqnīn*<sup>112</sup>, antico testo siriano risalente all'VIII sec. d.C., e una sua specifica sequenza, nota come «Storia dei Magi»<sup>113</sup>. In essa si parla di uno scritto secondo cui i Magi persiani sarebbero saliti tutti gli anni sul Monte delle Vittorie, il *Ṭūr neṣḥānē*, ad attendere la venuta di una stella, segno della nascita del Gran Re<sup>114</sup>. La tradizione concorda sostanzialmente con quella riportata in un testo latino<sup>115</sup>, l'*Opus imperfectum in Matthaëum*, erroneamente attribuito a Giovanni Crisostomo, ma verosimilmente composto da un vescovo in odore di eresia ariana, il goto Massimino<sup>116</sup>, il quale parla di un *Liber apocryphus nomine Seth*, in cui sarebbe stata trasmessa la profezia sui Magi evangelici. Il testo – nel resoconto fattone dall'*Opus* – narra di un popolo stanziato ai margini dell'Oriente, vicino all'Oceano, che tramanda di padre in figlio la profezia di un libro di Seth ed attende l'apparizione di una stella a cui offrire doni.

Questo libro è stato studiato incessantemente da generazioni e generazioni di Magi: ogni anno, dopo la trebbiatura (*post messem trituratoriam*), essi salgono, in numero di dodici, sul *Mons Victoralis*, il «Monte delle Vittorie», dove si trova una caverna di pietra circondata da alberi lussureggianti. Qui, dopo essersi purificati presso una fonte, essi pregano ed onorano Dio in silenzio per tre giorni. Trascorsi molti anni, durante i quali il rito viene celebrato ininterrottamente, sul

---

<sup>112</sup> Anche conosciuta come *Cronaca dello Pseudo-Dionisio di Tell-Mahrē* (in realtà scritta nel 775 d.C. da un anonimo monaco monofisita); in pratica si tratta di una cronologia – in gran parte basata sull'Antico Testamento, sulla *Cronaca* di Eusebio di Cesarea, e sulla *Storia Ecclesiastica* di Socrate Scolastico e Giovanni di Efeso, nonché su fonti pressoché sconosciute – che, partendo dai tempi adamitici, giunge fino all'anno 775 d.C., data in cui fu redatta nel monastero di Zuqnīn presso Amida, nella Mesopotamia del nord, da cui appunto deriva il nome convenzionale di *Cronaca di Zuqnīn* (cfr. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali*, pp. 26-27; per quanto riguarda il problema delle fonti si veda ora la magistrale monografia di W. WITAKOWSKI, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tell-Mahrē. A Study in the History of Historiography* [Studia Semitica Upsaliensia 9], Uppsala 1987, pp. 90 ss. e *passim*); il testo siriano della *Cronaca di Zuqnīn* è stato edito da J.B. Chabot in *CSCO* 91 e 104 (*Scrip. Syri* 43 e 53); sempre lo Chabot ha poi tradotto in latino, in *CSCO* 121 (*Scrip. Syri* ser. III, 1), la prima parte, quella che contiene la «Storia dei Magi»; per l'analisi storico-religiosa del testo si veda anche G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14), Stuttgart 1965, pp. 210 ss.

<sup>113</sup> Si vd. la nota precedente e la versione di Giorgio Levi Della Vida in MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali*, pp. 27-49; traduzione parziale di Geo Widengren in *Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam*, Baden Baden 1961, pp. 227-230; una nuova traduzione è stata annunciata da W. Witakowski.

<sup>114</sup> Cfr. WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, pp. 235-242.

<sup>115</sup> La testimonianza dell'*Opus imperfectum in Matthaëum* differisce però in alcune parti e non tramanda alcuna delle tradizionali speculazioni teologiche che la *Cronaca di Zuqnīn*, dalla quale come s'è detto sembra dipendere, presenta in modo così dettagliato. I materiali teologici compositi raccolti nella *Cronaca di Zuqnīn* sono stati trasmessi in Occidente e consegnati ai lettori latini purificati da gran parte delle pericopi dottrinali che sembravano renderli pericolosi: la «Storia dei Magi» diventa così una dilettevole e curiosa lettura dalla quale la fede e l'ortodossia non hanno nulla da temere. Ugo Monneret de Villard, pur non cercando nella *Cronaca di Zuqnīn* che la collocazione di questi Magi nella tradizione iranica (cioè la base della narrazione, sincretizzata poi con elementi gnostico-giudaici), ha già acutamente sottolineato il carattere «assai arcaico» della loro storia, legato al cristianesimo di lingua aramaica (il cui fulcro è rappresentato dalla città siriana di Edessa), specialmente nella parte in cui si tratta di argomenti teologici; cfr. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali*, p. 53.

Monte appare una stella. L'astro splendente assume il sembiante di un fanciullo sovrastato da una croce, che intima ai Magi di recarsi a Betlemme, in Giudea. Infine, prosegue l'*Opus*, dopo la resurrezione di Gesù Cristo, l'Apostolo Tomaso si reca in Oriente dai Magi, rendendoli partecipi del sacramento battesimale e facendoli suoi discepoli<sup>117</sup>.

E ancora, in alcuni *tafsir* coranici, il *Ĵabal al-fāth*, monte dalle funzioni taumaturgiche, soteriologiche e «vittoriali»<sup>118</sup> dimora del *Sīmorg*, l'uccello paradisiaco, è strettamente collegato al *Mons Victorialis* dell'*Opus imperfectum in Matthaem*, il *Ṭūr neṣḥānē* della *Cronaca di Zuqnān*, sulla cui cima appare ai Magi il *Salvator mundi*<sup>119</sup>. Qui, avvolto in uno splendore abbacinante, Gesù si manifesta nel suo aspetto polimorfo, quale icona della totalità che riassume in sé i caratteri di *Zrvan akarana* (> pahlavi *Zurwān akanārag*), il dio indo-iranico del Tempo<sup>120</sup>, altra personificazione dello Αἰὼν ellenistico<sup>121</sup>.

Nella gnosi iranico-mesopotamica del manicheismo, la simbolica della Luce è il motivo centrale della mitologia<sup>122</sup>, della cosmologia e della redenzione dell'anima. L'intera, poderosa macchina cosmica è deputata alla liberazione delle particelle di Luce imprigionate nella materia: grazie alle dinamiche celesti del Sole e della Luna, le particelle risalgono al cielo in una Colonna luminosa, astralmente identificabile con la Via Lattea.

Ma nella gnosi manichea la demonizzazione degli astri sembra indirizzata sostanzialmente contro lo Zodiaco, e quindi la Via Lattea può aver assunto sia le peculiarità della Sfera delle stelle mescolate, sia quelle della «Sfera sopra la Sfera». Di fatto, osservando il cielo con attenzione, si può notare come la Via Lattea attraversi la volta celeste tagliando lo Zodiaco in due punti, tra i Gemelli

---

<sup>116</sup> Cfr. PSEUDO-CRISOSTOMO, *In Matth. Hom.* II (PG 56, 637-638).

<sup>117</sup> Cfr. G. MESSINA, *I Magi a Betlemme e una Predizione di Zoroastro* (Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus Illustrata 3), Roma 1933, pp. 66-67; MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali*, pp. 21-23; A.F.J. KLIJN, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (Suppl. to *Novum Testamentum* XLVI), Leiden 1977, p. 58; cfr. anche G. SCARCIA, «Kuh-e Khwāgē: forme attuali del mahdismo iranico», in *Oriente Moderno* 53 (1973), pp. 755-764; e ID., «I Magi Afghanizzati», in GH. GNOLI-L. LANCIOTTI (cur.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata* (Serie Orientale Roma LVI/3), IsMEO, Roma, 1988, pp. 1295-1304; da rilevare come lo Scarcia continui ed integri l'indagine di Monneret de Villard tramite l'utilizzo di un metodo comparativo indubbiamente suggestivo, sintesi di fascinazioni filologiche, fenomenologiche e poetiche.

<sup>118</sup> Cfr. B.M. SCARCIA AMORETTI, «Un'interpretazione iranistica di *Cor.* XXV, 38 e L, 12», in *Rivista degli Studi Orientali*, 43 (1968), pp. 27-52.

<sup>119</sup> Cfr. G. SCARCIA, «Kuh-e Khwāgē: forme attuali del mahdismo iranico», pp. 755-764; e ID., «I Magi Afghanizzati», pp. 1295-1304.

<sup>120</sup> Cfr. l'arcaico, ma insuperato lavoro di J. SCHEFTELOWITZ, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion* (Kāla und Zruvan) (Beiträge zur Indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, Heft IV), Stuttgart 1929, *passim*; importante anche H. RINGGREN, *Fatalism in Persian Epics* (UUÅ 13) Uppsala-Wiesbaden 1952, pp. 9 ss.; ed il recente studio comparativo di S.L. MACEY, *Patriarchs of Time. Dualism in Saturn-Cronus, Father Time, the Watchmaker God, and Father Christmas*, The University of Georgia Press, Athens and London 1987, pp. 1-22.

<sup>121</sup> Cfr. quanto dice H.-CH. PUECH in *Annuaire des École Pratique des Hautes Études*, 74 (1966-1967), pp. 128 ss.; e M. BUSSAGLI in *I Re Magi. Realtà storica e tradizione magica* (in collaborazione con M.G. Chiappori), Milano 1985, pp. 93 ss.; sulla tematica del Tempo-Aiōn vd. ancora G. CASADIO, «Dall'Aion ellenistico agli Eoni-Angeli gnostici», in *Avallon*, 42 (1997), pp. 45-62; vd. anche il materiale comparativo raccolto nella nota di G. SCARCIA, «Epifani Baba», in G. SCARCIA (cur.), *Asik-Kerib* (Eurasistica 28), Venezia 1991, pp. 107-109.

e il Toro da un lato e tra il Sagittario e lo Scorpione dall'altro, passando per alcune costellazioni circumpolari. Tenendo conto sia del moto diurno, sia del mutamento stagionale della volta celeste, si noterà che in alcune ore la Via Lattea viene a rappresentare non un semicerchio – in quanto non è visibile in tutta la sua estensione – ma una vera colonna che muove verso il polo celeste. Seguendo la sua scia, dalla Terra le Anime raggiungono la Luna – ovvero entrano nella ζώνη –, poi vanno al Sole e di nuovo, uscendo dall'eclittica raggiungono il polo astrale attraverso la Sfera delle Stelle fisse. La visione è quindi cosmologica e mitologica ad un tempo. Antonio Panaino ha mostrato come in essa permangano l'idea del mazdeismo zoroastriano dei tre «passi» (Stelle fisse, Luna, Sole) verso il Paradiso e quelle della Via Lattea come strada dell'Anima e del Polo celeste-Zenith quale asse del mondo, modificata però a causa della demonizzazione dello Zodiaco<sup>123</sup>. Nel *Kephalaion 2*, l'esistenza di una Piccola Colonna, connessa con le tre coperture del mondo che conducono al Paradiso dello stato mescolato, il «Nuovo Paradiso», rappresenta forse il secondo percorso della Via Lattea verso la definitiva liberazione delle Anime.

In pratica, la Colonna percorre il cielo dal basso all'alto ed effigia mitologicamente il cammino dell'Anima vivente verso il Paradiso di Luce. Luna e Sole rappresentano quindi due tappe intermedie lungo la Colonna di Luce, due momenti nel cammino ascensionale segnato dalla Via Lattea. In una di queste tappe, cioè lungo la ζώνη, ha luogo il μεταγγισμός, la «trasmigrazione», la «trasfusione» della sostanza animica<sup>124</sup>.

I Manichei hanno dunque apportato un apparente mutamento alla cosmografia zoroastriana<sup>125</sup>: da una sequenza originaria di Stelle mescolate (Zodiaco)-Luna-Sole («Benefici Immortali»/Paradiso della «Luce infinita»), si passa ad ad un succedersi di Luna-Sole-Stelle non mescolate (Via Lattea).

---

<sup>122</sup> Vd. anche la bella analisi di A. PIRAS, «Simbologia della luce», in *Avallon*, 27 (1992), pp. 55-64.

<sup>123</sup> Cfr. PANAINO, «Visione della volta celeste», p. 273.

<sup>124</sup> Per le problematiche concernenti questo termine rinvio a G. CASADIO, «The Manichaean Metempsychosis: Typology and Historical Roots», in G. WIEßNER & H.-J. KLIMKEIT (hrsg.), *Studia Manichaica*, II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus (9-10 august 1989, St. Augustin – Bonn), Wiesbaden 1992, pp. 103 ss.; ed anche il mio «*Signaculum sinus*. La gnosi manichea tra ascetismo ed erotismo», in *Laurentianum*, 41 (2000), pp. 335-351.

<sup>125</sup> Cfr. PANAINO, «Visione della volta celeste», p. 240.

