

Ezio Albrile

## Dipingere il Tempo. I Magi da Vezzolano a Fiorenzuola

### 1. I Pargoli di Zoroastro

«Nato Gesù in Betlemme di Giudea al tempo del re Erode, dei Magi giunsero dall'Oriente a Gerusalemme dicendo: "Dov'è il neonato re dei Giudei? Abbiamo visto infatti la sua stella in Oriente e siamo venuti per adorarlo"». Sono le parole con cui il *Vangelo di Matteo* (2, 1-12) introduce l'episodio dei Magi. Ben presto diverrà uno dei motivi più celebrati della letteratura e dell'arte del cristianesimo antico, medievale e moderno, fino a costituire, soprattutto a Roma, il tema centrale dell'Epifania, la manifestazione di Dio nel Gesù bambino. Tutti conosciamo il resto del racconto dell'Evangelista: il cammino indicato dalla stella; il dono dell'oro, dell'incenso e della mirra; l'inganno ordito da Erode e fallito per il sogno che spinse i Magi a ripartire per il loro paese senza render conto al sovrano di dove avessero visitato il bambin Gesù.<sup>1</sup>

L'Adorazione dei Magi fu motivo ricorrente dell'iconografia bizantina nel ciclo della Natività, di cui sono buoni esempi, tra i molti altri, i mosaici dell'arco trionfale di Santa Maria Maggiore a Roma o quelli ravennati di Sant'Apollinare Nuovo. Essa, in realtà, fu illustrata in opere d'arte, a volte splendide, dalle pitture e sculture paleocristiane al pulpito del Battistero di Pisa, di Nicola Pisano, dai dipinti di Lorenzo Monaco, Gentile da Fabriano e Sandro Botticelli alla Galleria degli Uffizi, a quello di Hieronymus Bosch al Museo del Prado. Fra queste, le più eloquenti sull'identità dei Magi sono le più antiche, che li rappresentano in un caratteristico costume persiano (berretto frigio, pantaloni lunghi, etc.),<sup>2</sup> non discostandosi in ciò da alcune raffigurazioni in dipinti catacombali. Il numero di tre Baldassarre, Melchiorre e Gaspare, è un probabile riflesso dei tre doni. Matteo parla solo di «Magi» e non di «Re». Le fonti siriane concordano generalmente

<sup>1</sup> Mi permetto inoltre di rinviare a E. ALBRILE, *Aiōn e le visioni dei Magi*, di prossima pubblicazione in *Nāme-ye Irān-e Bāstān. The International Journal of Ancient Iranian Studies*.

<sup>2</sup> Cfr. T. KAWAMI, s.v. *Clothing III. In the Arsacid Period*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, V, Costa Mesa (California) 1992, pp. 737 b-739 a, pl. LXVIII; E.H. PECK, s.v. *Clothing IV. In the Sasanian Period*, *ivi*, pp. 742 b-752 b.

nel ritenere che i Re Magi siano in dodici, cifra corrispondente al numero degli Apostoli.<sup>3</sup> Fanno eccezione la *Caverna dei Tesori* e la *Storia della Vergine Maria*,<sup>4</sup> che ne menzionano solo tre, inaugurando una tradizione ampiamente seguita in Occidente. Michele Siro, nella sua *Cronaca*, riporta entrambe le tradizioni. Degna di interesse è anche la spiegazione del numero tre: i Magi sarebbero tre in ragione dei doni offerti,<sup>5</sup> i tre doni che i protoplasti avevano ricevuto in Paradiso. In questo passaggio, il padre siriano sembra rifarsi all'etimo originario della parola: nel lessico dei *Gāθā*, la parte più antica dell'Avestā, la raccolta dei «Canti» ascritti a Zoroastro, il termine *maga-* designa un'«offerta» rituale, un «dono»<sup>6</sup> relativo alla liturgia dello *yasna*,<sup>7</sup> il rito sacrificale dell'antico mazdeismo.

Chi parlava di Magi nella Palestina degli inizi della nostra era non poteva riferirsi ad altri che agli esponenti della tradizione religiosa dell'Iran antico, ai discendenti, cioè, di una sorta di scuola sapienziale che aveva avuto il suo iniziatore in Zoroastro – cioè *Zōroastrēs*, forma grecizzata dell'antico nome iranico (avestico) *Zarathuštra* –, realmente vissuto, approssimativamente tra la fine del VII e la prima metà del VI secolo a.C.: fonti zoroastriane, riflesse in testimonianze greche e islamiche, parlano infatti di uno Zarathuštra vissuto «258 anni prima di Alessandro Magno».<sup>8</sup> Questa datazione fa di Zoroastro un contemporaneo di Ciro il Grande, il fondatore dell'impero persiano (morto nel 530 a.C.). Egli sarebbe vissuto alla corte di Vištāspa, un sovrano il cui regno si estendeva su alcune regioni dell'antica Corasmia (l'attuale Kwarezm). Ciro, nella sua rapida espansione a Oriente, avrebbe messo fine all'esistenza di questa sorta di Stato corasmio, indipendente dalla sovranità dei Medi e governato, appunto, dal sovrano convertito da Zoroastro.

I Magi erano stati una tribù sacerdotale (più o meno come i Leviti in Israele) dell'antico popolo dei Medi e almeno in parte avevano fatto proprio l'insegnamento di Zoroastro, diffondendolo in varie zone dell'immenso Impero persiano (VI-IV secolo a.C.), fondato da Ciro e consolidato e riordinato da Dario I (522-486 a.C.). La loro fama si era da tempo diffusa tra i Greci e le loro dottrine erano divenute parte rilevante del patrimonio spirituale, filosofico e scientifico dell'Oriente ellenistico. All'epoca di Cristo erano ancora influenti nella rinascita persiana sotto l'Impero dei

<sup>3</sup> Cfr. A. RÜCKER, *Zwei nestorianische Hymnen über Magier*, in «Oriens Christianus» N. S. 10-11 (1920-1921), p. 35; J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, II (Les Textes), Paris 1938 (repr. 1973), p. 119.

<sup>4</sup> E. A. WALLIS BUDGE (ed.), *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ which the Jews of Tiberias made to mock at*, London 1899, I, p. 31 (testo); II, p. 35 (trad.).

<sup>5</sup> *Chron.* 5, 10 (trad. I-B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien*, I, Paris 1899 [repr. Bruxelles 1963], p. 141); U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici* (Studi e Testi, 163), Città del Vaticano 1952 (repr. 1973), p. 126.

<sup>6</sup> Cfr. M. MOLÈ, *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. 148 ss.

<sup>7</sup> Vd. anche GH. GNOLI, *Lo stato di "maga"*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» N. S. 15 (1965), p. 106.

<sup>8</sup> GH. GNOLI, *Zoroaster in History*, New York 2000, pp. 131 ss.

Parti, anche se probabilmente divisi in varie fazioni spesso aperte a tendenze sincretistiche ed eclettiche, specie a Babilonia e in Asia Minore. Sono i cosiddetti «Magusei», i Magi ellenizzati o Magi delle colonie greche, cioè quei sacerdoti persiani che vivevano in Siria o in Anatolia ed erano a tutti gli effetti degli emigrati, forse degli esuli. Contaminati dall'incontro con nuovi culti, i Magusei persero presto anche l'ultimo contatto con la tradizione originaria, dimenticando la lingua dei testi sacri per apprendere l'aramaico, la lingua franca delle colonie.

Una vera e propria Chiesa zoroastriana, gerarchicamente organizzata nel clero dei Magi, fu fenomeno posteriore, che s'iniziò in Iran verso la fine del III secolo d.C.. Nei territori di confine, in un crocevia di culture in collisione, nacque il mito di un profeta che, sin dal nome, evocava quanto l'Occidente cercava in lui: un uomo capace di incarnare le tradizioni degli antenati, un profeta conoscitore dei culti e delle teorie astrali di cui avevano fama di essere custodi i popoli levantini. I Magi divennero quindi la figurazione di un sapere arcaico e luminoso, l'immagine di un'attesa messianica che ha nella profezia iranica del Saošyant (> pahlavi Sōšyans),<sup>9</sup> il Salvatore futuro, il più significativo antecedente e punto di contatto con il mondo giudaico-cristiano.<sup>10</sup>

L'Adorazione dei Magi può quindi essere considerata uno dei fatti salienti in una lunga storia d'incontri e reciproci influssi – non solo di natura religiosa, ma anche, più generalmente, culturale e politica – che hanno segnato la storia del giudaismo e dell'Iran per oltre un millennio: dalla cattività babilonese del popolo d'Israele e dall'editto con cui Ciro gli ridiede la libertà, alla ricostruzione del Tempio di Gerusalemme, dai buoni rapporti degli Ebrei con l'amministrazione civile e militare persiana, alle loro alleanze coi Parti e poi di nuovo coi Persiani, in funzione antiromana e antibizantina.

I contatti tra Israele e l'Iran attraverso i secoli furono caratterizzati, fino al medioevo islamico, da un rapporto prevalentemente positivo, ispirato a principi di tolleranza e rafforzato non solo da frequenti convergenze d'interessi materiali, ma anche da una speciale affinità d'indirizzi spirituali e intellettuali, nei quali dobbiamo cercarne le ragioni profonde. I reciproci influssi tra Israele e l'Iran si esercitarono sulle idee relative alla fine dei tempi, sulle dottrine degli angeli e dei demoni, sull'apocalittica e sull'orientamento dualistico del pensiero religioso, ben percepibile nei manoscritti del Mar Morto. Iran e Israele furono due dei maggiori protagonisti di una grande rivoluzione culturale del mondo antico, anteriore al cristianesimo, espres-

<sup>9</sup> Cfr. G. MESSINA, *Il Saušyant nella tradizione iranica e la sua attesa*, in «Orientalia» 1 (1932), pp. 149-176; ID., *Mito, leggenda e storia nella tradizione iranica*, in «Orientalia» 4 (1935), pp. 275-276; C. G. CERETI, *La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani: aspetti dell'evoluzione di un mito*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» 55 (1995), pp. 33-81.

<sup>10</sup> Importanti a questo proposito sono gli studi di J. R. HINNELLS, *Zoroastrian Saviour Imagery and its Influence on the New Testament*, in «Numen» 16 (1969), pp. 161-185; ID., *Zoroastrian Influence on the Judaeo-Christian Tradition*, in «Journal of the K. R. Cama Oriental Institute» 45 (1976), pp. 1-23; ID., *Zoroastrian Influence on Judaism and Christianity: Some Further Reflections*, in G. SFAMENI GASPARRO (cur.), *Ἀγαθὴ ἔλπις. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi* (Storia delle Religioni, 11), Roma 1994, pp. 305-322.

sa nel monoteismo e nel profetismo ebraico e nel dualismo zoroastriano. Così troviamo Zoroastro identificato con Ezechiele, Nemrod, Seth, Balaam e Baruch, discepolo di Geremia.

L'episodio dell'Adorazione dei Magi è quindi tappa significativa di un incontro plurisecolare. Il passo del *Vangelo di Matteo* riflette una particolare affinità del cristianesimo delle origini con alcuni aspetti di un pensiero religioso che aveva avuto la sua culla in Iran. I Magi, infatti, avevano già da tempo elaborato, all'epoca di Cristo, la dottrina del Salvatore futuro – le cui tracce sono già presenti nei *Gāthā* che la tradizione iranica fondatamente attribuiva allo stesso Zoroastro –, cosicché possiamo dire che la narrazione di Matteo poggiava sull'attesa, certamente viva presso gli zoroastriani, di eventi messianici strettamente connessi alla figura del loro profeta, attraverso quelle dei suoi successori, ciascuno dei quali avrebbe contraddistinto uno degli ultimi tre millenni della storia universale.

La dottrina del Salvatore futuro, il Saošyant, già presente in embrione nel pensiero di Zoroastro e poi sviluppata in altre parti arcaiche dell'Avesta (la raccolta dei libri sacri zoroastriani), ebbe la sua significativa elaborazione in testi relativamente tardi, in cui si aveva però l'eco di tradizioni più antiche. Tali Salvatori furono visti come figli di Zoroastro e di tre Vergini, che resteranno gravide del seme di lui, depositato, come tre lampade sfavillanti, nel fondo di un lago chiamato Kansaoya<sup>11</sup> in cui le fanciulle si bagneranno, quando verrà il tempo stabilito: «Quando una vergine andrà a quelle acque... per lavarsi il capo e la gloria le si mescolerà dentro il corpo, essa sarà gravida: quelli [i Salvatori], ciascuno a suo tempo, nasceranno in tal modo». È la profezia raccolta in una sequenza apocalittica del *Bundahišn*, un testo pahlavi che raccoglie insegnamenti molto antichi.<sup>12</sup>

La presenza dei Magi nel *Vangelo di Matteo* 1, 12 e nelle fonti che testimoniano la diffusione del verbo cristiano nel mondo aramaico rimanda a una koiné religiosa iranica con cui la comunità giudaica aveva da tempo strette relazioni culturali.<sup>13</sup> Una cultura che attendeva autonomamente la venuta di un «Salvatore del mondo» e si contrapponeva, peraltro, al potere di Roma. I *Magoi* che ungevano i sovrani achemenidi erano venuti a «ungere» con gli unguenti sacri il nuovo Re del Mondo.<sup>14</sup> D'altro canto, essi appaiono quali interpreti dei moti degli astri (al pari degli astronomi mesopotamici). Ma la loro sapienza, per quanto pagana, non viene guardata con

<sup>11</sup> Cfr. A. J. WELBURN, *Iranian Prophecy and the Birth of the Messiah: the Apocalypse of Adam*, in W. HAASE - H. TEMPORINI (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Band II.25.6, Berlin-New York 1988, pp. 4756 ss.

<sup>12</sup> *Bundahišn* 33 (ANKLESARIA, 218, 5-220, 15).

<sup>13</sup> Il pioniere nello studio di queste interazioni culturali è stato Geo Widengren, nel suo *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 70), Köln-Opladen 1960; vd. inoltre J. NEUSNER, *Rabbi and Magus in Third-Century Sasanian Babylonia*, in «History of Religions» 6 (1966), pp. 169-178; E. ALBRILE, *Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica*, in «Rivista degli Studi Orientali» 75 (2001), pp. 27-54; A. PANAINO, *I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente e Occidente*, Ravenna 2004, *passim*.

<sup>14</sup> A. PANAINO, *I Magi evangelici*, cit., pp. 17-20.

disprezzo e certamente i suoi detentori non sono stregoni. L'opera dei Magi, forse nota attraverso una *aggadah*, un racconto tradizionale ebraico letto e interpretato nella cerchia famigliare di Gesù,<sup>15</sup> sarà recepita in modo estremamente positivo dalla fonte neotestamentaria e da lì confluirà in tutta la cultura cristiana di lingua aramaica, cioè siriana.<sup>16</sup>

Nessun sacerdozio dell'antichità fu più famoso di quello dei Magi. Anche i Greci considerarono con rispetto i suoi massimi rappresentanti – Zoroastro, Ostane, Hystaspe – e non disdegnarono di fare di Zoroastro il maestro di Pitagora. Zoroastro è stato un maestro riconosciuto della *katabasis eis Adou*, la «discesa agli Inferi»: fu la fama che gli valse l'identificazione con Er, figlio di Armenio nel mito platonico della *Repubblica*, e con Aristeia di Proconneso.<sup>17</sup> Così pure l'interesse diffuso fra i Greci per la mantica, la chiaroveggenza, la telepatia, dovette trovare negli insegnamenti dei Magi un ampio terreno d'investigazione: è quel poco che possiamo dedurre dagli scarni elementi che abbiamo intorno al libro su Zoroastro di Eraclide Pontico, autore anche di un «Trattato sugli Inferi» (*Peri ton en Adou*). Il pensiero greco più incline all'*ekstasis*, all'*enthousiasmos*, alla saggezza catartica e soprattutto all'immortalità dell'anima e alle dottrine relative alla vita oltre la morte, si occupò della sapienza di Zoroastro e dei Magi spinto dalla stessa curiosità che ebbe per visionari ed estatici quali furono uno Zalmoxis o un Abaris.

## 2. Vezzolano

L'arte occidentale ha trasposto plasticamente l'Adorazione dei Magi in relazione alle culture che, di volta in volta, hanno reinterpreto il tema evangelico. Tratteremo qui di due rappresentazioni in cui l'esperienza religiosa del «colore» presuppone una primordialità che è tratto distintivo del pensiero dualistico, della sua negazione e del suo superamento attraverso polarità di opposti.<sup>18</sup>

Fra le colline dell'astigiano tracimanti vigneti, distesa in una conca accanto all'abitato di Albugnano, si erge l'abbazia di Santa Maria di Vezzolano, uno tra i più famosi monumenti dell'architettura romanica. Nel porticato del chiostro, lato Nord, campeggia il più importante affresco di Vezzolano, una fra le più note

<sup>15</sup> M. BUSSAGLI, *I Re Magi. Realtà storica e tradizione magica*, in collaborazione con M. G. Chiappori, Milano 1985, pp. 7-9.

<sup>16</sup> E. ALBRILE, *La caverna dell'esilio. Momenti della religione iranica nel mondo aramaico*, in «Orientalia Christiana Periodica» 75 (2009), pp. 157-174.

<sup>17</sup> GH. GNOLI, *Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz*, in GH. GNOLI - A. V. ROSSI (cur.), *Iranica (IUO - Seminario di Studi Asiatici, Series Minor, X)*, Napoli 1979, pp. 419 ss.

<sup>18</sup> Cfr. M. BUSSAGLI, s.v. *Colors*, in M. ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, III, New York 1987, p. 562 b.

pitture del Piemonte antico.<sup>19</sup> La raffigurazione è suddivisa in quattro parti. La meglio conservata è quella dell'Adorazione dei Magi, risalente al 1354 ca. e attribuita al cosiddetto «Maestro di Montiglio» (fig. 1). Il tratto saliente dell'affresco è la differenziazione cromatica dei tre Re, un esempio unico nell'arte tardo-medievale. Le tre età dei Re Magi sono rese con un dualismo cromatico fra rosso e bianco. Melchiorre, il Mago più anziano, indossa una candida tonaca bianca, Baldassarre un abito per metà bianco e per metà rosso, mentre Gaspare è completamente abbigliato in rosso. Nelle rappresentazioni e nei cicli pittorici dell'arte occidentale, Gaspare (il principe indo-iranico Gondophares)<sup>20</sup> è il Re Mago più giovane, *iuvenis imberbis, rubicundus*, mentre Balthasar è l'adulto *fuscus, niger, integre barbatus*. Una distinzione temporale che deriva dal *Collectanea et Flores* (PL 94, 541), un testo di origine irlandese falsamente attribuito al Venerabile Beda e risalente all'VIII o IX secolo d.C. I colori dei Magi di Vezzolano, un *hapax* nell'arte antica, derivano quindi da un sapiente miscuglio fra il dualismo, peculiare del mondo iranico da cui provengono e la triplicità «aionica», le tre età in cui li ha fissati l'arte occidentale.

Nel 1951, uno storico della letteratura e orientalista, Leonardo Olschki (1885-1961), intuì che dietro alla favoletta dei Magi evangelici doveva celarsi un pensiero genuinamente iranico.<sup>21</sup> Lo trovò in una delle figure concettuali e divine più rilevanti della tradizione mazdea, il «Tempo», Zurwān (<avestico Zrvan),<sup>22</sup> il principio di una tetradе composta dal dio stesso e dai tre momenti in cui essa è suddivisa: passato, presente e futuro. L'anno successivo al saggio di Olschki, un altro orientalista e archeologo, Ugo Monneret de Villard (1881-1954), in un famoso libro<sup>23</sup> trovò schegge di questa mitologia nel *Vangelo armeno dell'infanzia* (9, 14-21), un testo scoperto nel 1828, ma risalente al VI sec. d.C. Egli ha inseguito questa tradizione in una serie di testi, di cui il più sintetico e rappresentativo è l'*Opus imperfectum in Matthaеum*, erroneamente attribuito a Giovanni Crisostomo (*In Matth. hom. II* [PG 56, 637-638]), ma verosimilmente scritto da un vescovo in odore di eresia ariana, il goto Massimino. Questa tradizione concorda sostanzialmente con quella riportata in un antico testo siriano risalente all'VIII

<sup>19</sup> E. RAGUSA - P. SALERNO (cur.), *Santa Maria di Vezzolano. Gli Affreschi del Chiostro. Il restauro*, Ministero per i Beni e le Attività Culturali - Soprintendenza per i Beni Architettonici e del Paesaggio del Piemonte, Torino 2003, tav. all'interno di p. 15.

<sup>20</sup> M. BUSSAGLI, *I Re Magi. Realtà storica e tradizione magica*, cit., pp. 63 ss.

<sup>21</sup> L. OLSCHKI, *The Wise Men of the East in Oriental Traditions*, in AA.VV., *Semitic and Oriental Studies presented to W. Popper* (University of California Publications in Semitic Philology, XI), Berkeley-Los Angeles 1951, pp. 381-386; cfr. ID., *Marco Polo's Asia. An Introduction to his «Description of the World» called «Il Milione»*, Berkeley-Los Angeles 1960, pp. 218-219.

<sup>22</sup> Ancora fondamentale R. C. ZAEHNER, *Zurwān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (repr. New York 1972); maggiori ragguagli anche in GH. GNOLI, s.v. *Zurvanism*, in M. ELIADE (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, XV, New York-London 1987, p. 596.

<sup>23</sup> U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, cit., pp. 76-77.

sec. d.C., la cosiddetta *Cronaca di Zuqn̄n*,<sup>24</sup> e con una specifica sequenza in essa contenuta, definita «Storia dei Magi».<sup>25</sup>

La testimonianza dell'*Opus imperfectum in Matthaeum* differisce però in alcune parti e non tramanda alcuna delle tradizionali speculazioni teologiche che la *Cronaca di Zuqn̄n*, dalla quale come s'è detto sembra dipendere, presenta in modo così dettagliato.<sup>26</sup> I materiali storici e religiosi composti raccolti nella *Cronaca di Zuqn̄n* sono stati trasferiti 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 Zuqn̄n* che la collocazione di questi Magi nella tradizione iranica (cioè la base della narrazione, amalgamata poi con elementi gnostici o giudaici), ha 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 cosmologici e teologici.<sup>27</sup> Fra le differenze rispetto al testo dell'*Opus imperfectum in Matthaeum*, scendendo dal «Monte delle Vittorie» (siriaco *Tūr neṣḥānē*), i Magi della *Cronaca di Zuqn̄n* parlano della visione avuta e scoprono che ognuno di loro ha visto una cosa diversa e che ciascuna riflette momenti diversi della vita del Salvatore: dal Bambino al Crocefisso, la discesa agli inferi e la resurrezione, sino alla gloria in Paradiso.<sup>28</sup> Infine un altro grande iranista, Jacques Duchesne-Guillemin,<sup>29</sup> ha mostrato come nel trimorfismo di Gesù

<sup>24</sup> Anche conosciuta come *Cronaca dello Pseudo-Dionisio di Tell-Mahrē* (in realtà scritta nel 775 d.C. da una 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 Zuqn̄n presso Amida, nella Mesopotamia del nord, da cui appunto deriva il nome convenzionale di *Cronaca di Zuqn̄n* (cfr. U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, cit., pp. 26-27; per quanto riguarda il problema delle fonti si veda ora 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.). Il testo siriano della *Cronaca di Zuqn̄n* è stato edito da J. B. Chabot in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 91 e 104 (*Scrip. Syri* 43 e 53); sempre lo Chabot ha poi tradotto in latino in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 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>25</sup> Si veda la versione di Giorgio Levi Della Vida in U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, cit., pp. 27-49; traduzione parziale di Geo WIDENGREN in *Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam*, Baden-Baden 1961, pp. 227-230.

<sup>26</sup> Fatto rilevato da M. NORDIO, *Edessa: astrali, gnostici, giudeo-cristiani*, in AA. VV., *Studi su Harran* (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università di Venezia), Venezia 1979, p. 52.

<sup>27</sup> U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, cit., p. 53.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 45; 60.

<sup>29</sup> J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Die drei Weisen aus dem Morgenlande und die Anbetung der Zeit*, in «Antaios» 7 (1965), pp. 234-252; ID., *Addenda et Corrigenda*, in «Iranica Antiqua» 7 (1967), pp. 1-3 (pl. I-II); ID., *Espace et temps dans l'Iran ancien*, in «Revue de Synthèse» 55-56

fanciullo, adulto e vecchio si ritrovino le vestigia del culto di Aiōn, versione ellenistica dell'iranico Zurwān. Aiōn è durata infinita, *saeculum*, eternità, ma anche ciclo cosmico in perpetuo rinnovamento.<sup>30</sup>

La dicromia fra rosso e bianco richiama un tratto saliente della mitografia antica, poiché racchiude entrambi i principi ierogamici iniziali, il bianco, spermatico, maschile, e il rosso, mestruale, femminile. Ebbene, questi due colori contraddistinguono nella topografia religiosa iranica i due monti del culto di Zur a Zābul,<sup>31</sup> nel Sistān<sup>32</sup> (odierno confine fra Iran e Afghanistan). Del primo monte sembra esistere una sola concreta identificazione, quella del Kūh-i Xwāja, il mitico *Mons victorialis* dei Re Magi affiorante dal lago Hāmūn-i Helmand,<sup>33</sup> mentre del secondo (l'A-lu-nao delle fonti cinesi) sono state proposte diverse identificazioni.<sup>34</sup> L'immagine epifanica e tellurica del monte si identifica perfettamente con quella della madre e del suo seno nutriente: l'antropogonia si configura quindi nei termini di una ontogenesi.<sup>35</sup>

(1969), pp. 259-280; ID., *Jesus' Trimorphism and the Differentiation of the Magi*, in E. J. SHARPE-J. R. HINNELLS (eds.), *Mand and his Salvation. Studies in memory of S.G.F. Brandon*, Manchester 1973, pp. 91-98; ID., *The Wise Men from the East in the Western Traditions*, in AA.VV., *Papers in Honour of Prof. Mary Boyce*, Vol. I (= *Acta Iranica* 24, II S., *Hommages et opera minora*, 24), Leiden 1985, pp. 149-157.

<sup>30</sup> Molto materiale iconografico è raccolto da D. LEVI, *Aion*, in «Hesperia» 13 (1944), pp. 269-314; e M. LE GLAY, s.v. *Aion*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I/1, Zürich-München 1981, pp. 399-411; I/2, pp. 404-405; si vd. inoltre M. J. VERMASEREN, *A Magical Time God*, in J. R. HINNELLS (ed.), *Mithraic Studies*, I, Manchester 1975, pp. 451 ss.; G. ZUNTZ, *Aion Plutonium*, in «Hermes» 116 (1988), pp. 291-303; ID., *Αἰών. Gott des Römerreiches* (Abhandl. Heidelb. Akad. Wiss., 1989, 2), Heidelberg 1989; ID., *Αἰών im Römerreich: die archäologischen Zeugnisse* (Abhandl. Heidelb. Akad. Wiss., 1991, 3), Heidelberg 1991; L. MUSSO, s.v. *Aion*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Suppl. II/1, Roma 1994, pp. 134 b-142 a; L. FOUCHER, *Aiōn, le Temps absolu*, in «Latomus» 55 (1996), pp. 5-30; C. TAVELLA, *Aion e l'iconografia bizantina dei mesi*, in «Patavium» 4 (1996), pp. 111-139.

<sup>31</sup> Cfr. M. BUSSAGLI, *Cusanica et serica I: La fisionomia religiosa del dio Žun (o Shun) di Zābul*, in «Rivista degli Studi Orientali» 38 (1962), pp. 79-91; P. DAFFINÀ, *Gli eretici Chi-to e la divinità di Zābul*, in «Rivista degli Studi Orientali» 38 (1962), pp. 279-281; G. TUCCI, *An Image of a Devi Discovered in Swat and some Connected Problems*, in «East and West» N. S. 14 (1963), pp. 146-182; G. SCARCIA, *Sulla religione di Zābul*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» N. S. 15 (1965), pp. 119-165.

<sup>32</sup> Il mito sistano è il più antico documentato nella letteratura dello zoroastrismo: cfr. GH. GNOLI, *Ricerche storiche sul Sistān antico* (Report and Memoirs, X), IsMEO (ora IsIAO), Roma 1967, *passim*; vd. inoltre la trad. di G. Scarcia del *Tarix-e Sistān* in G. SCARCIA - A. M. PIEMONTESE (cur.), *Poesia d'amore turca e persiana*, Milano 1973, pp. 50-56.

<sup>33</sup> Cfr. G. SCARCIA, *Kuh-e Khwāgē: forme attuali del mādismo iranico*, in «Oriente Moderno» 53 (1973), pp. 755-764; ID., *I Magi Afghanzati*, in GH. GNOLI - L. LANCIOTTI (cur.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata* (Serie Orientale Roma, LVI, 3), IsMEO (ora IsIAO), Roma 1988, pp. 1295-1304; vd. anche GH. GNOLI, s.v. *Hāmūn, Daryāča-ye. II: In Literature and Mythology*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York 2001, p. 47 b; ID., s.v. *Helmand River. II: In Zoroastrian Tradition*, *ivi*, XII, New York 2002, p. 26 b.

<sup>34</sup> G. VERCELLIN, *Leucippidi e Dioscuri in Iran. II: Zur e Arzur*, in «Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari» 9 (1970), (Serie Orientale, 1), pp. 54 ss.

<sup>35</sup> Cfr. G. PALOMBA, *Alchimia iranica e Corpo triforme di Amalario*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli» 83 (1972), pp. 361-362.



Nello *Šāh-nāma* di Firdusi, l'Ariosto neopersiano, il colore bianco è notoriamente il colore del prode Zāl<sup>36</sup> (cioè Zur < Zurwān). Sembra ovvio anche il simbolismo del rosso. La terra rossa effigia il sangue della dea<sup>37</sup> nel suo aspetto infero, ctonio. Nell'epica iranica è tradizionale che «Ḍaḥḥāk il serpente», il malvagio nemico della luce, consumi un cibo «rosso» e abiti su monti rossi.<sup>38</sup> Tuttavia uno dei monti su cui è prigioniero, il Kūh-e Telesm, il «Monte della Teurgia», è di colore cinereo tendente al nero, una peculiarità che affiora in alcune testimonianze sul cinese A-lunao.<sup>39</sup> Del resto l'antitesi tra Montagna Nera e Montagna Bianca ha radici ben più puntuali e precise nella tradizione iranica. Già nell'Avesta e nel *Bundahišn* compaiono contrapposizioni cromatiche tra montagne bianche e montagne nere.<sup>40</sup> Il riferimento mitico e letterario è nel monte chiamato Siyāmaka,<sup>41</sup> (< avestico *syāva*, «nero»);<sup>42</sup> la sua antitesi è Arzūr, il monte «nevoso», di conseguenza «bianco»<sup>43</sup>.

È il firdusiano Siyāmak, che nello *Šāh-nāma* è il nome del figlio del Re primordiale Kayūmart (< Gayōmart) ucciso da Arzūr, figlio di Ahriman.<sup>44</sup> Ora, Arzūr è la forma medio-persiana (pahlavi) dell'avestico Arəzūra-, toponimo che designa un «picco», una «sommità» (*kamərəda-*) o una «gola» (*grīvā-*), in altre parole un monte cavo.<sup>45</sup> *Widēwdād* 3, 7 menziona le altezze di Arəzūra come uno dei luoghi più insospitati (*ašāišta-*)<sup>46</sup> della terra, in cui si danno convegno i malefici daēva.

Sempre il *Widēwdād* parla di un'adunanza di Anra Mainyu e dei suoi accoliti sulla sua cima,<sup>47</sup> circostanza che fa annotare ai glossatori pahlavi come il Monte Arzūr sia la «soglia dell'inferno».<sup>48</sup> Arzūr grīwag, la «gola di Arzūr», è la porta che conduce nell'indefinito e pericoloso mondo della Tenebra. Secondo i testi pahlavi<sup>49</sup> Arzūr è situato nei pressi del monte *Harā bərəzaitī* (> pahlavi *Harburz* > neopersiano

<sup>36</sup> S. WIKANDER, *Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde*, in «La Nouvelle Clío» 2 (1950), pp. 324-326; H. W. BAILEY, *Indo-Iranian Studies*, in «Transactions of the Philological Society» 52 (1953), pp. 33 ss.; GH. GNOLI, *Ricerche storiche*, cit., p. 122; G. SCARCIA, *Sulla religione di Zābul*, cit., pp. 119 ss.

<sup>37</sup> M. ELIADE, *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1982<sup>2</sup>, p. 50.

<sup>38</sup> G. VERCELLIN, *Leucippidi e Dioscuri in Iran. II: Zur e Arzur*, cit., p. 56.

<sup>39</sup> G. TUCCI, *An Image of a Devi Discovered in Swat and some Connected Problems*, cit., p. 166.

<sup>40</sup> Vd. anche i miti osseti riportati in G. VERCELLIN, *Leucippidi e Dioscuri in Iran. II: Zur e Arzur*, cit., p. 56.

<sup>41</sup> Cfr. *Yašt* 19, 5; *Bundahišn* 12, 22.

<sup>42</sup> *AirWb*, col. 1631.

<sup>43</sup> G. VERCELLIN, *Leucippidi e Dioscuri in Iran. II: Zur e Arzur*, cit., pp. 56-57.

<sup>44</sup> M. SHAKI, s.v. *Gayōmart*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, Costa Mesa (California) 2001, p. 346 b; vd. A. CHRISTENSEN, *Les Kayanides*, København 1932, pp. 53-54; sul demone Arzūr cfr. anche *Dādestān ī mēnōg ī xrad* 27, 14-15 (SANJANA, p. 44, 12-14).

<sup>45</sup> J. P. ASMUSSEN, s.v. *Arzūr*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London-New York 1987, pp. 691 b-692 a.

<sup>46</sup> *AirWb*, col. 256.

<sup>47</sup> *Widēwdād* 19, 44-45.

<sup>48</sup> Cfr. anche *Bundahišn* 12, 8.

<sup>49</sup> J. P. ASMUSSEN, s.v. *Arzūr*, p. 692 a.

*Alburz*), il «posto di vedetta elevato», un'immensa catena montuosa che circonda i margini della terra, immaginata come una grande distesa pianeggiante.<sup>50</sup>

Il monte avestico cui è contrapposto *Siyāmaka* è bianco. La prospettiva è quindi capovolta: *Arzūr*, il monte ahrimanico, possiede il candore dell'albedo, opposto all'oscurità di *Siyāmak*. Un dualismo la cui polarità cromatica rovesciata è presente nella remota antichità iranica<sup>51</sup> e che troviamo reinterpreted dalla dottrina manichea: secondo il *Fihrist* di an-Nadīm, dal rapporto incestuoso tra l'Arconte e sua figlia Eva sarebbe nato un pargolo deforme e ahrimanico, Caino (*Qāyin*), un bimbo dalla carnagione chiara, «bianca» (*ašqar*).<sup>52</sup> Sempre bianco sarà infine il colore del *dīw* combattuto e sbaragliato da Rostam nell'epopea neopersiana dello *Šāh-nāma*.<sup>53</sup>

*Siyāmak* è poi sepolto dal padre *Kayūmarṭ* in una caverna, dove si accende una grande pira. Circostanza che spiega l'origine del culto del fuoco. La tarda cristianizzazione di questo motivo parlerà di un dono di Maria ai Re Magi: una pietra miracolosa che, gettata in un pozzo, conflagherà innalzando una colonna di fuoco sino al cielo, convincendo i Magi tornati da Betlemme ad adottarne il culto.<sup>54</sup> Va infine aggiunta la descrizione della «tomba di *Siyāmak*»: <sup>55</sup> un mirabile sepolcro collocato su di un monte, dentro ad un magnifico palazzo le cui fondamenta sono i sette metalli planetari; su di esso cresce un albero taumaturgico le cui foglie e i cui frutti si rinnovano incessantemente. Chiunque mangi i suoi frutti avrà di volta in volta la vita prolungata di una settimana, un giorno per ogni metallo planetario.

Anche nel mondo islamico permane una traccia di questo dualismo cromatico. Quando *Muḥammad* compie il «viaggio notturno» (*isrāʿ*), prima di ascendere al cielo (*miʿraj*) sosta a Gerusalemme, ove svolge le funzioni di *imām* durante la preghiera recitata con tutti i profeti che gli avevano tributato i più alti onori. In quest'occasione egli beve acqua e latte, rifiutando il vino; scelta che gli vale l'approvazione incondizionata dell'arcangelo Gabriele. Come ha suggerito forse per primo il Blochet, il motivo dell' *isrāʿ* di *Muḥammad* potrebbe essere di derivazione iranica<sup>56</sup> e il simbolo della scala (*miʿraj*) si riallaccerebbe a quello dell'albero della vita; un motivo che riflette la scelta del profeta di libare una bevanda connessa all'acqua di vita, rifiutando la bevanda «rossa». Come la divinità di *Zābul*, *Muḥammad* sceglie il bianco, maschile e spermatico, rifiutando la comunione con il rosso, femminile e ahrimanico; rifiutando in pratica la ierogamia, che sarà portata a compi-

<sup>50</sup> Cfr. *Yašt* 19, 1; *Bundahišn* 9, 1-2; M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, I. *The Early Period*, (Handbuch der Orientalistik, VIII/I.2.2 A), Leiden-Köln 1975, p. 133.

<sup>51</sup> Sul carattere ahrimanico del colore bianco, cfr. Herod. I, 138.

<sup>52</sup> *Fihrist* (Cairo 1348 e) p. 462, 15.

<sup>53</sup> M. OMIDSALAR, s.v. *Dīw*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII, Costa Mesa (California) 1994, p. 428 b.

<sup>54</sup> U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, cit., pp. 102-103.

<sup>55</sup> M. MOLÉ, *Garshāsp e les Sagsar*, in «La Nouvelle Clío» 3 (1951), pp. 133-134.

<sup>56</sup> E. BLOCHET, *Études sur l'histoire religieuse de l'Iran. II: L'ascension au ciel du prophète Mohammed*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 40 (1899), pp. 203-236.

mento dal Saošyant, il Salvatore futuro, il Mahdi-Garšāsp vincitore definitivo del Dajjāl-Ḍahhāk.<sup>57</sup>

### 3. Fiorenzuola d'Arda

La tematica del colore ha una funzione rilevante in una Adorazione dei Magi che troviamo nella chiesa della Collegiata di san Fiorenzo, a Fiorenzuola d'Arda (Piacenza). Si tratta di un affresco, databile tra il 1492 e il 1493, il cui autore ignoto può essere identificato con un anonimo «Maestro di Fiorenzuola».<sup>58</sup> Frammento di un ciclo pittorico più articolato, l'affresco è collocato nella quarta campata della navata destra e rappresenta una scena della Natività molto affollata, entro la quale spiccano i tre Re Magi vestiti con abiti sostanzialmente riconducibili a tre colori base (fig. 2). Melchiorre indossa un abito rosso, Baldassarre un abito verde e Gaspare uno nero. Gli stessi che ritroveremo nella più famosa Adorazione dei Magi di Albrecht Dürer (Norimberga 1471-1528) (fig. 3), conservata alla Galleria degli Uffizi di Firenze. Entrambi traducono un codice dei colori che può essere decrittato a partire dai legami con il simbolismo astrologico.

Il lessico dei colori, associati agli astri o ai pianeti, ha un'origine molto antica. Lo troviamo codificato in un testo proveniente dal medioevo persiano, il *Kitāb al-tafhīm* del naturalista, matematico e astronomo al-Bīrūnī (973-1048), secondo queste corrispondenze:<sup>59</sup>

- ♄ Saturno = Nero
- ☼ Sole = Giallo oro
- ☾ Luna = Verde
- ♂ Marte = Rosso
- ☿ Mercurio = Azzurro cielo
- ♃ Giove = Color terra, marrone
- ♀ Venere = Bianco

Uno schema cromatico ripreso nella letteratura neopersiana, in modo specifico in due testi, e applicato alle miniature che li illustrano: le *Haft-paykar*, le «Sette immagini» di Neẓāmī (1141-1204),<sup>60</sup> e gli *Hašt bīhīšt*, gli «Otto paradisi», di Amīr

<sup>57</sup> G. VERCELLIN, *Leucippidi e Dioscuri in Iran. II: Zur e Arzur*, cit., p. 58.

<sup>58</sup> Cfr. C. LONGERI, *La vicenda artistica tra Quattrocento e Ottocento*, in AA.VV., *San Fiorenzo di Fiorenzuola. La storia e l'arte. Chiesa, comunità e territorio nei secoli*, Fiorenzuola d'Arda (Piacenza) 2002, p. 207.

<sup>59</sup> P. P. SOUCER, s.v. *Color II. Use and Importance in Persian Art*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VI, Costa Mesa (California) 1993, p. 48 a.

<sup>60</sup> Trad. it. A. BAUSANI - G. CALASSO (cur.), *Neẓāmī. Le sette principesse*, Milano 1982.

Khusrau da Delhi (1251-1325).<sup>61</sup> Entrambi gli scritti narrano le peripezie epiche ed erotiche di Bahrām Gūr,<sup>62</sup> cioè l'imperatore sasanide Bahrām V, che regnò in Iran dal 420 al 438 d.C., succedendo al padre Yazdegerd I. Bahrām, che fra l'altro aveva deciso di separare la Chiesa cristiano-nestoriana della Persia da quella di Bisanzio,<sup>63</sup> era diventato il protagonista di un romanzo omonimo, il *Bahrām-nāma* o *Bahrāmiya*, il «Libro di Bahrām» o Bahrāmeide. Una biografia rivissuta e riscritta in chiave simbolica e astrologica, il cui fulcro sono le storie narrate dalle sette principesse spose di Bahrām nei sette padiglioni che il re ha fatto costruire per loro e dove egli si reca in ciascuno dei sette giorni della settimana, vestito, come le sette principesse, ogni giorno del colore astrologico del pianeta che lo domina. Quale che sia la versione originaria della Bahrāmeide, è certo che Neẓāmī l'ha rielaborata molto liberamente<sup>64</sup> e, soprattutto, l'ha innalzata a simboleggiare sette aspetti del destino umano, unendola all'idea dei colori planetari in un fantasmagorico caleidoscopio nel quale ogni fiaba assume l'impronta del pianeta e del giorno cui si riferisce.

Nel 1301 (701 dell'Egira) Amīr Khusrau da Delhi rielaborerà queste tematiche nei suoi *Hašt bīhīšt*, gli «Otto paradisi»,<sup>65</sup> un testo che sarà la fonte de *Il Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo* di Cristoforo Armeno, pubblicato a Venezia nel 1557, la prima sistematica traduzione e stampa di un'opera novellistica persiana in una lingua europea.<sup>66</sup>

Precedentemente, in Sicilia nel 1159, regnante il normanno Guglielmo I, lo scrittore arabo Ibn Zafar, studioso di antichità letterarie sasanidi, aveva rielaborato una propria versione della Bahrāmeide.<sup>67</sup> Un motivo che ritroveremo nel *Decameron* (ca. 1348-1353): con l'antefatto del rifugio imposto da un male invadente, la peste, Boccaccio fa agire in un luogo ameno, rinchiusi in una magione avita, sette dame, ciascuna regina del suo giorno, più tre uomini.<sup>68</sup>

Il linguaggio dei colori applicato ai Magi di Fiorenzuola permette di interpretare le figure di Melchiorre, Baldassarre e Gaspare come una congiunzione di tre pianeti, Marte, Venere e Saturno. Si tratta di un «tema natale»<sup>69</sup> che coglie la situa-

<sup>61</sup> Trad. it. antologica di A. M. PIEMONTESE, *Gli "Otto paradisi" di Amir Khusrau da Delhi. Una lezione persiana del "Libro di Sindbad" fonte del "Peregrinaggio" di Cristoforo Armeno*, in «Memorie della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche» S. IX, 6 (1995), pp. 361-417; versione integrale in A. M. PIEMONTESE (cur.), *Amir Khusrau da Delhi. Le otto novelle del Paradiso*, Soveria Mannelli (CZ) 1996.

<sup>62</sup> A. BAUSANI, *Introduzione*, in A. BAUSANI - G. CALASSO, *Neẓāmī. Le sette principesse*, cit., p. 10.

<sup>63</sup> A. M. PIEMONTESE, *Gli "Otto paradisi" di Amir Khusrau da Delhi*, cit., pp. 336-337.

<sup>64</sup> A. BAUSANI, *Introduzione*, in A. BAUSANI - G. CALASSO, *Neẓāmī. Le sette principesse*, cit., p. 16.

<sup>65</sup> A. M. PIEMONTESE, *Gli "Otto paradisi" di Amir Khusrau da Delhi*, cit., pp. 339-340.

<sup>66</sup> *Ivi*, pp. 327-328.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 336.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 337.

<sup>69</sup> Cfr. O. NEUGEBAUER - H. B. VAN HOESSEN, *Greek Horoscopes* (Memoirs of the American Philosophical Society, 48), Baltimore 1987 (ed. or. Philadelphia 1959), pp. 14-16.

zione della Luna e dei Pianeti (Marte, Saturno) non alla nascita, bensì al momento del presunto concepimento,<sup>70</sup> in una congiunzione sotto gli auspici nefasti di Saturno.

La congiunzione di due corpi celesti è il fenomeno nel quale essi hanno la stessa apparente longitudine celeste o ascensione retta, osservati dalla Terra. Sebbene i due astri in congiunzione possano essere Sole, Luna, pianeti e stelle, di solito vengono presi in considerazione solo un pianeta e il Sole o due pianeti. Il fenomeno, da usare come indicatore dei grandi eventi terreni, dev'essere rappresentato da due corpi celesti in relazione fra loro, quando essi giacciono su una linea retta, per cui i loro reciproci influssi si fondono.

Queste concezioni sono conosciute e diffuse nell'Occidente medievale in testi ascritti alla sapienza di Ermete Trismegisto,<sup>71</sup> come il *De sex rerum principiis*, un trattato che, partendo da un'esposizione metafisica sulle prime tre cause, introduce una cosmologia fondata su tre ulteriori principî (*Mundus, Machina mundi, Tempus*) riconosciuti quale origine dei fenomeni e degli eventi terreni.<sup>72</sup> L'undicesimo capitolo riguarda la «dominazione dei pianeti nel concepimento dei fanciulli» (*de principatu planetarum in conceptione puerorum*)<sup>73</sup> e attribuisce a ogni età uno specifico pianeta.<sup>74</sup> Nei nove mesi di gravidanza, l'ordine della dominazione planetaria è inverso: così Saturno diventa il signore del concepimento, seguito da Giove, Marte, etc. Dopo il settimo mese, assegnato alla Luna, la sequenza muta ulteriormente, con Saturno assegnato al nono mese (*et ideo non uiuit qui octavo mense nascitur, quia sub potestate Saturni peremptoria et concipitur et nascitur* [11, 6-8]).

Gran parte di questa conoscenza astrologica è passata nell'Occidente latino attraverso la mediazione dell'*Introductorium maius ad astrologiam* (= *Kitāb al-madkhal al-kabīr 'alā 'ilm aḥkām al-nujūm*) di Abū Ma'shar, meglio noto come Al-bumasar, scritto a Bagdad nell'848 e tradotto in latino prima da Giovanni di Siviglia, nel 1133, e in seguito da Ermanno di Carinzia, nel 1140.<sup>75</sup> Un compendio di disciplina astrologica che lo stesso Abū Ma'shar probabilmente ricavò da una traduzione pa-

<sup>70</sup> Per questa pratica nel mondo antico, cfr. J.-F. BAVA, s.v. *Astrology II: Antiquity*, in W. J. HANEGRAAFF (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, I, Leiden-Boston 2005, p. 115 a.

<sup>71</sup> P. LUCENTINI, *L'ermetismo magico nel secolo XIII*, in M. FOLKERTS - R. LORCH (Hrsg.), *Sic itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden 2000, pp. 409 ss.

<sup>72</sup> P. LUCENTINI - M. D. DELP (cur.), *Hermetis Trismegisti. De sex rerum principiis*, Hermes Latinus Tomus II (CCCM CXLII), Turnhout 2006; P. LUCENTINI, *L'ermetismo magico nel secolo XIII*, cit., p. 430.

<sup>73</sup> P. LUCENTINI - M. D. DELP (cur.), *Hermetis Trismegisti. De sex rerum principiis*, cit., pp. 170-171.

<sup>74</sup> Cfr. M. D. DELP, *A Twelfth Century Cosmology*, in P. LUCENTINI - M. D. DELP (cur.), *Hermetis Trismegisti. De sex rerum principiis*, cit., p. 77.

<sup>75</sup> Cfr. R. LEMAY, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology* (American University of Beirut - Oriental Series, 38), Beirut 1962, pp. XXVIII-XXIX.

hlavi dei *Paranatellonta* di Teucro di Babilonia<sup>76</sup> (I sec. a.C.), nei quali era inclusa una versione del *Bṛhajjataka* di Varāhamihira, astrologo e astronomo indiano vissuto a Ujjani, presso la corte di Vikramaditya.<sup>77</sup> Verosimilmente, le dottrine astrologiche dalla Grecia sono passate al mondo iranico e da lì sono ritornate in Occidente.<sup>78</sup> A seguito dell'editto del sasanide Šābuhr I (240-270 d.C.), in Iran venne infatti portata a termine una «secolarizzazione» degli scritti greci disseminati nelle più remote province dell'ecumene mazdea. Un processo di assimilazione iniziato probabilmente secoli prima, in epoca achemenide, quando i dotti iranici avevano già avuto tutte le opportunità di addentrarsi nei misteri delle cose celesti, apprendendo dai maestri della Mesopotamia tecniche, terminologia e dottrine, ma non necessariamente l'astrologia in senso stretto.<sup>79</sup> È sempre in quest'epoca che le speculazioni sul tempo, sui cicli millenari, iniziarono a coinvolgere la tradizione religiosa iranica, per poi permearla completamente. Con la diaspora iranica verso il vicino Oriente e la conseguente formazione dei cosiddetti *Μαγουσαίοι*, iniziò il processo di assimilazione ed espansione ad Occidente.<sup>80</sup>

La congiunzione di Marte e Saturno, unita alla Luna, è ritenuta estremamente negativa: un feto concepito sotto tale nefasto influsso non avrebbe certamente visto la luce. Sotto tale prospettiva, Gesù, il *Salvator mundi* adorato dai Magi, non sarebbe mai nato in forma corporea. Ciò è in piena sintonia con gli insegnamenti di correnti ereticali che più o meno palesemente si rifacevano all'antico gnosticismo. Secondo queste dottrine, Gesù il Salvatore non si sarebbe rivelato realmente in carne e ossa, ma solo in apparenza. È il docetismo gnostico che predica un Gesù fantasmatico, che muore solo apparentemente sulla croce. Se per gli gnostici il mondo è la creazione erronea di un Demiurgo omicida e ignorante, il Salvatore che vi discende non può di certo assumerne una delle forme fondamentali, il corpo.

In uno dei più antichi maestri gnostici, Basilide (ca. 140 d.C.), l'idea si fonda sull'interpretazione di *Matteo 27, 32*: Simone di Cirene non solo è costretto a portare la croce al posto di Gesù, ma diviene egli stesso vittima, poiché al momento della crocefissione avviene uno scambio di persona. Gesù si trasforma in Simone e, in piedi accanto alla croce, si fa beffe dei carnefici; il Salvatore non può essere afferrato ed

<sup>76</sup> Cfr. D. PINGREE, s.v. *Horoscope*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, cit., XII, p. 477 a-b; C. A. NALLINO, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica*, in AA.VV., *A Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne*, Cambridge 1922, pp. 346 ss.

<sup>77</sup> F. SAXL, *La fede negli astri. Dall'Antichità al Rinascimento*, trad. it. a cura di S. Settis, Torino 1985, pp. 280-286.

<sup>78</sup> C. A. NALLINO, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica*, cit., pp. 345-363; 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 (Manichaeen Studies, III)*, Louvain-Napoli 1997, p. 251.

<sup>79</sup> Per quanto segue, vd. A. PANAINO, *Demonizzazione e denominazione dei pianeti nello zoroastrismo di epoca sassanide*, in ID., *Parva iranica (Etnolinguistica dell'area iranica, 4)*, Napoli 1990, pp. 33 ss.

<sup>80</sup> J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I (*Introduction*), Paris 1938 (repr. 1973), pp. 85 ss.

è invisibile a tutti (Ir. *Adv. haer.* I, 24, 4).<sup>81</sup> L'episodio della sostituzione di Gesù con Simone è ripreso in due testi della biblioteca copta di Nag-Hammadi, il *Secondo trattato del grande Seth* (VII, 56, 8-20) e l'*Apocalisse di Pietro* (VII, 81, 18-25), testimonianze di un docetismo gnostico pericolosamente insinuatosi negli anfratti del nascente verbo cristiano. La notizia era perfezionata dai seguaci dello gnostico Valentino, secondo i quali Gesù, per poter essere visibile, avrebbe indossato un corpo inteso di sostanza psichica invisibile (Ir. *Adv. haer.* I, 6, 1; *Ex. Theod.* 59, 4).

Ma come hanno fatto questi insegnamenti a finire nella nostra Adorazione dei Magi?

Seguendo la storia religiosa della chiesa di Fiorenzuola,<sup>82</sup> apprendiamo come in essa si siano stratificate le forme di cristianità più variegata,<sup>83</sup> a partire da quel pauperistico Ordine degli Umiliati, condannato per eresia assieme ai Valdesi nel 1184, sino a giungere, nei primi anni del XIII secolo, all'insediarsi dell'Ordine dei Templari, le cui vicende politiche ed ereticali sono ben note. Tutti questi movimenti eterodossi hanno portato con sé suggestioni cristologiche sicuramente favorevoli al docetismo gnostico.

Infine si noterà l'importanza del colore associato agli abiti nella tradizione astromantica passata in Occidente. Nel 1912 Edgar Blochet fa conoscere il contenuto di un manoscritto arabo<sup>84</sup> custodito presso la Bibliothèque Nationale de France (ar. 2577), a Parigi. Esso è menzionato come il *Kitāb al-Ustuwwaṭās* e attribuito a Hermes. La seconda parte dell'opera, da pagina f.35r, è chiamata *Kitāb Hirmis fi'l-rūhānīyāt*, «Libro di Hermes sulle entità spirituali», e riproduce un testo magico composto sulla falsariga degli insegnamenti segreti di Aristotele ad Alessandro,<sup>85</sup> che lo Stagirita avrebbe appreso direttamente dal dio Hermes.<sup>86</sup> Questo testo perduto prende il nome di *Kitāb al-Iṣtamākhīs*.<sup>87</sup>

Il *Kitāb al-Ustuwwaṭās* raccoglie una significativa variante della narrazione su Adamo ed Eva (qui chiamati Admānūs e Haywānūs),<sup>88</sup> raccontata nei paradigmi dell'antico gnosticismo. Secondo la disciplina astrologica, l'esaltazione di un pianeta corrisponde al punto della sua massima intensità, al momento in cui la virtù astrale si trasmette con maggiore forza alla Terra. Nel nostro testo, l'evento miracoloso

<sup>81</sup> A. ORBE, *Cristologia gnostica*, II, Madrid 1976, pp. 228 ss.

<sup>82</sup> M. PALLASTRELLI, *La Chiesa di S. Fiorenzo di Fiorenzuola fra alto e basso medioevo (secc. X-XIV)*, in AA.VV., *San Fiorenzo di Fiorenzuola. La storia e l'arte. Chiesa, comunità e territorio nei secoli*, cit., pp. 129 ss.

<sup>83</sup> *Ivi*, pp. 136-145.

<sup>84</sup> Cfr. E. BLOCHET, *Études sur le gnosticisme musulman*, in «Rivista degli Studi Orientali» 4 (1911-1912), pp. 62-79.

<sup>85</sup> Per gli pseudo-aristotelici ad Alessandro, cfr. M. ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972, p. 375.

<sup>86</sup> Questo centone è noto nella tradizione ermetica latina come *Liber Antimaquis*, ed è stato recentemente edito da CH. BURNETT (= *Hermetis Trismegisti. Astrologica et divinatoria*, Hermes Latinus Tomus IV/Pars IV [CCCM C], Turnhout 2001, pp. 179-221).

<sup>87</sup> Vd. inoltre L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, II, New York 1923, p. 260.

<sup>88</sup> CH. BURNETT, *Hermetis Trismegisti. Astrologica et divinatoria*, cit., p. 182.

dell'esaltazione di tutti i pianeti al tempo delle origini è descritto come il coagularsi di queste virtù astrali (qui definite *rūhānīyāt*, «entità spirituali») in un essere immateriale, «spirituale», chiamato Hādūs, nome che tradisce l'origine iranica dello scritto. Il vincolo linguistico è con il neopersiano *xodā*, «Dio».<sup>89</sup>

Attraverso un'opera demiurgica a metà fra il noetico e il magico, Hādūs raccoglie e assembla influssi e spiriti astrali, zodiacali, planetari e terrestri, creando Admānūs, sorta di zombie senza intelletto, che solo in un secondo tempo, con un'ulteriore aggiunta di «spirito», diviene un essere pensante.

Un'altra storia tratta dal *Kitāb al-Ustuwwaṭās* rivela<sup>90</sup> in che modo sia stato possibile conoscere le «entità spirituali» o angeli dei pianeti di ogni singola regione celeste. Una vicenda significativa è quella di Saturno. La sua regione terrestre è l'India (*Hind*). Al tempo in cui i suoi abitanti non avevano leggi e vivevano nella condizione di animali selvatici, il loro sovrano, chiamato Safnadūla, ricevette in sogno la visita dello spirito di Saturno nelle sembianze di un antropoide nero di carnagione. Obbedendo ai dettami del pianeta, in un giorno e in un luogo prestabiliti, Safnadūla riunì settantadue maggiorenti del popolo. Dopo i suffumigi e un sacrificio celebrato ai piedi della statua di Saturno secondo un elaborato rituale, dal simulacro fuoriuscì l'antropoide apparso in sogno che, vestito di abiti neri, gialli e verdi, associò i settantadue dignitari ai settantadue spiriti di Saturno. Unendosi a queste entità astrali, essi acquisirono conoscenza e abilità nel manipolare le cose terrene. E ancora, dopo appropriate purificazioni, indossando vesti cerimoniali, offrendo sacrifici, preparando cibi e incantesimi adeguati, ciascuno dei settantadue poteva evocare il proprio spirito in forma visibile: questi avrebbe obbedito ad ogni suo ordine o desiderio. Una conoscenza magica che scaturiva dall'abilità nel preparare quelli che il nostro testo chiama *nairanjāt*, i talismani atti a congiungere le potenze astrali alla sfera terrestre. La limitatezza e l'ignoranza di Adamo e della sua compagna sono però superate grazie agli «spiriti» intelligibili, che conducono la coppia primigenia oltre lo spazio bidimensionale del necessario e del possibile. Generandosi a vicenda dalle loro stesse irradiazioni e riflessi, gli «spiriti» di luce raggiungono l'infinito. La versione latina del *Kitāb al-Ustuwwaṭās* include soltanto una selezione parziale di questi materiali magici, omettendo cronologia cosmica e dati mitologici.<sup>91</sup>

Al di là del cielo delle stelle fisse dell'astronomia peripatetica e tolemaica, si affacciano innumerevoli universi meravigliosi. Diversamente da quanto avverrà in Occidente, dove il progresso dell'astronomia finirà con l'eliminare il mondo eidetico e spirituale, qui è proprio il mondo intelligibile a condurre l'astronomia oltre lo schema classico che la limitava.<sup>92</sup> Anche i Magi evangelici conosceranno un occaso simile, estromessi da una fede sempre più secolare.

<sup>89</sup> Cfr. A. K. S. LAMBTON, *Persian Vocabulary*, London-New York-Melbourne 1954, p. 60.

<sup>90</sup> CH. BURNETT, *Hermetis Trismegisti. Astrologia et divinatoria*, cit., p. 183.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>92</sup> Vd. anche H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica. Dalle origini ai nostri giorni* (Il ramo d'oro, 4), Milano 1989<sup>2</sup>, p. 213.



Appendice iconografica\*



Fig. 1: Adorazione dei Magi, Abbazia di Santa Maria di Vezzolano (Asti)



Fig. 2: Adorazione dei Magi, Chiesa della Collegiata di san Fiorenzo a Fiorenzuola d'Arda (Piacenza)

\* Le fotografie dell'Adorazione dei Magi di Vezzolano e Fiorenzuola sono dell'arch. Oscar Rossi, che ringrazio.



Fig. 3: Albrecht Dürer, Adorazione dei Magi, Galleria degli Uffizi, Firenze