

Un dono inatteso

Memorie iraniche nei Magi cristianizzati

Ezio Albrile

Iranian Magi are a constant presence in the imagination of the Christianized West. In the *Gospel of Matthew* (2, 1-12) an episode is introduced which will soon become one of the most celebrated motives in the art and literature of ancient, medieval and modern Christianity. This episode will come to the point of becoming, mainly in Rome, the central theme of the Epiphany, the manifestation of God in the Child Jesus. The expectation of a Saviour, of a restored Saosyant, is part of the royal ideology both Christian and Iranian, and finds its fulfillment in the symbolism of light. According to Philostratus the Parthian kings depicted their gods in sidereal appearance. That is because they had a heavenly and igneous origin themselves: Ammianus Marcellinus transcribes the epithet that designated the “King of Kings” Šāpuhr as offspring of a divine descent consubstantial with the stars and the two luminaries. A “Lord of the world” was expected in the whole ancient East and had become an object of veneration also in Rome in the form of a mysterious *sidus Augustum*. Tiridates, king of Armenia, went to Rome in 66 a. D. with a cortege of Magi to worship the mithrized emperor Nero. According to the models expressing sacred royalty king Mithridates Eupator was an incarnation of the god Mithra and like Mithra was born in a cave from a star fallen from the sky. These conceptions will be found in an important Christian text, the *Opus imperfectum in Matthaëum*, according to which the Persian Magi used to ascend every year the “Mount of Victories” waiting for a star which carried in itself the image of a child and which was to be the sign of the Great King’s birth.

I. Origini

I Magi iranici sono descritti da Erodoto come una tribù della Media (1, 101)¹ e come specialisti del sacro, esperti della ritualità religiosa al servizio innanzitutto della casata imperiale achemenide. La loro presenza appare indispensabile per le libagioni (7, 43, 2) e per i sacrifici (7, 113–114; 191) e, secondo altre fonti, sono loro a celebrare la cerimonia di iniziazione al trono del sovrano (Plutarco, *Artaserse* 3, 1–2). Inoltre sempre ai Μάγοι è attribuito l’incarico di salmodiare delle teogonie (1, 132, 3), ovvero di recitare i testi sacri, cioè qualcosa di simile agli *Yašt*, gli inni avestici, ma anche di praticare l’esposizione dei cadaveri e di uccidere gli animali ritenuti nocivi (1, 140)². Tutte circostanze che sono in sintonia con alcune nozioni essenziali della tradizione religiosa mazdea, e anche propriamente zoroastriana³, sulle quali si diffonde anche Senofonte nella *Ciropedia* (8, 1, 23), affermando che i Μάγοι cantano inni al Sole nascente (8, 1, 23; 3, 11) e scelgono gli dèi a cui offrire il

¹ A. PANAINO, «Erodoto, i Magi e la Storia Religiosa Iranica», in R. ROLLINGER-B. TRUSCHNEGG-R. BICHLER (Hrsg.), *Herodot und das Persische Weltreich. Herodotus and the Persian Empire, Akten des 3. Internationalen Kolloquiums zum Thema »Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen«* Innsbruck 24–28 November 2008, Wiesbaden 2011, pp. 344–370.

² M. MOAZAMI, «Evil Animals in the Zoroastrian Religion», in *History of Religions*, 44 (2005), pp. 300–317; cfr. *Agath. Hist.* II, 24.

³ PANAINO, «Erodoto, i Magi», pp. 352 ss.

sacrificio, secondo la consuetudine indo-iranica per cui, all'inizio del rito, si apre una parte introduttiva in cui vengono elencate proprio le divinità invitate alla cerimonia e quelle che ne saranno, invece, escluse, come specificamente avviene nel caso dei *daēva-* nello *yasna*, il rituale sacrificale avestico⁴. Nella descrizione di Erodoto (7, 43), non appena Serse ebbe raggiunto il fiume Scamandro, i Magi al suo seguito avrebbero offerto «libagioni» agli «eroi» (χρῶς δὲ οἱ μάγοι τοῖσι ἥρωσι ἐχέοντο). Questi ἥρωες non sono altro che gli *artāvan-* dei Persiani, ossia gli ἄρταῖοι, come ancora lo stesso Erodoto precisa (7, 61, 2)⁵, i guerrieri dei quali erano venerate le *fravaši-*, le anime immortali⁶.

Nell'Iran preislamico con il termine *magu-* si designava una gerarchia sacerdotale di notevole rilevanza nella vita religiosa⁷. Il nome *magu-*, verisimilmente di origine meda, è chiaramente attestato nelle iscrizioni achemenidi in antico-persiano⁸: *ma-gu-šú* nella versione babilonese, *ma-ku-iš* in quella elamica⁹. La parola passa all'aramaico *magūšā* (pl. *magūšaia*), da cui la tarda e posteriore denominazione di Μαγουσαῖοι, i «Magi ellenizzati» di Cumont. Prima, però, il termine *magu-* aveva dato origine al prestito greco μάγος e successivamente a quello latino *magus*.

Il prestigio di questa cerchia sacerdotale sarebbe col tempo cresciuto, al punto che, nelle fonti classiche, lo stesso Zoroastro sarà considerato un «mago»¹⁰. Per di più il pahlavi *mowbed* (< avestico **magu-pati-*, «signore dei *magu-*») in epoca sasanide connoterà parte del clero zoroastriano, al cui vertice ci sarà un *mowbedān mowbed*, un «mago dei magi», ovvero un ἀρχίμαγος. Sappiamo, invece, che il termine *magu-* non è mai attestato nelle fonti avestiche, fatta eccezione per un passo di interpretazione controversa, ove ricorre il composto *moγu.t̥biš-*, probabilmente «nemico dei *magu-*» (*Yasna* 65, 7)¹¹.

È nota l'accezione positiva del termine nelle fonti greche, tanto nel platonico *Alcibiade maggiore* (121 e-122 a), quanto nei frammenti sopravvissuti del trattato Μαγικός di Aristotele. Nell'*Alcibiade* si afferma che i dinasti persiani venivano educati da quattro saggi, scelti tra i più valenti dell'impero, e si aggiunge che il più sapiente istruiva il futuro sovrano nella μαγεία di Zoroastro figlio di Horomazēs – ossia nella «cura degli dèi» (θεῶν θεραπεία) – e nell'arte di regnare. Secondo il frammento del Μαγικός aristotelico, pervenutoci attraverso Diogene Laerzio, l'autentica μαγεία, specifica dei

⁴ J. KELLENS, «Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna», in *Journal Asiatique*, 284 (1996), pp. 38-39; A. PANAINO, *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent. Quatre leçons au Collège de France* (ÖAW, Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte, 716. Band/Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 31), Wien 2004, pp. 45-46.

⁵ GH. GNOLI, «Antico-persiano *anušya-* e gli Immortali di Erodoto», in AA.VV., *Monumentum G. Morgenstierne*, I (Acta Iranica 21/Ser. II: Hommages et Opera minora, VII), Leiden 1981, pp. 266-280; GH. GNOLI, *Zoroaster in History*, New York 2000, p. 70.

⁶ GH. GNOLI, «Le 'fravaši' e l'immortalità», in GH. GNOLI-J.-P. VERNANT (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge (U.K.)-Paris 1982, pp. 339-347.

⁷ A. PANAINO, «Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia ed Iran», in CH. RIEDWEG (cur.), *Grecia Maggiore: Intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico. Atti del Simposio in occasione del 75° anniversario di W. Burkert* (Istituto Svizzero di Roma, 2 febbraio 2006), Basel 2009, pp. 19-53; ID., «I Magi in Occidente», in G.M. CAZZANIGA (cur.), *Esoterismo* (Storia d'Italia/Annali, 25), Torino 2010, pp. 49 ss.

⁸ W. BRANDENSTEIN-M. MAYRHOFER, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden 1964, pp. 130-131; R.G. KENT, *Old Persian. Grammar Texts and Lexicon*, New Haven 1953, p. 201.

⁹ PANAINO, «I Magi in Occidente», pp. 49-50.

¹⁰ Cfr. inoltre A. PANAINO, *I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente e Occidente*, Ravenna 2004, pp. 10-11; ID., *I Magi e la loro stella. Storia, scienza e teologia di un racconto evangelico*, Milano 2012, pp. 54-56.

¹¹ *AirWb*, col. 1176.

Μάγοι, è da intendersi come una cosmologia e un rituale veri e propri, in antitesi con la γοητευτικὴ μαγεία, la «magia incantatrice»¹², l'arte del sortilegio¹³.

Sicuramente negativo è invece il giudizio che Platone formula sui Μάγοι nella *Repubblica*, in un passo in cui se ne parla come di «nefasti creatori di tiranni» (572 e) anelanti al controllo della gioventù. Tratto spiegabile con la fama di manipolatori e intriganti che gli adepti di un certo clero mazdeo ebbero in Occidente, sin dall'antichità achemenide. Il riferimento immediato è alle vicende narrate da Dario I nell'iscrizione trilingue di Bīsūtūn a proposito del Mago «medo» Gaumāta, il falso Smerdi di Erodoto (3, 61-80). Gaumāta vi è descritto come una sorta di cinico criminale che usurpa il potere grazie alla propria somiglianza con il fratello minore di Cambise, Bardiya, eliminando quanti potrebbero riconoscerlo¹⁴.

II. Interferenze

Ma la fama dei Magi iranici è diffusa in Occidente soprattutto nel contatto con il cristianesimo:

«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.



Fig. 1: Basilica bizantina di San Vitale a Ravenna. Sarcofago detto «di Isacio», Esarca di Ravenna (620-637). Adorazione dei Magi.

¹² Diog. 1, 6-8 (= fr. 662 GIGON); W. BURKERT, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di Cl. Antonietti, Venezia 1999, p. 94.

¹³ PANAINO, «I Magi in Occidente», p. 55.

¹⁴ I. GERSHEVITCH, «Il falso Smerdi», in GH. GNOLI (ed.), *Iranian Studies (Orientalia Romana. Essays and Lectures 5 – SOR LII)*, IsMEO, Roma 1983, pp. 81-100; R. SCHMITT, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part I/vol. 1)*, London 1993.

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 e nel noto «sarcofago di Isacio» (V sec. d.C.), alla basilica San Vitale (fig. 1)¹⁵. 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, i doni custoditi in scrigni di foggia sasanide)¹⁶, non discostandosi in ciò da alcune raffigurazioni nelle catacombe dei santi Marcellino e Pietro (ca. 290 d.C.) o in quelle di Santa Domitilla (sec. IV)¹⁷. È l'abbigliamento usuale dei Magi medi – noti per le loro inclinazioni «eterodosse», cioè zurvanite¹⁸ –, i leggendari iniziatori dei misteri mithriaci¹⁹.

Un notevole esempio lo troviamo ancora nella chiesa bizantina di Santa Maria *Foris Portas* (sec. VIII-IX), a Castelseprio (Varese)²⁰. Qui i Magi indossano una corona a forma di torre (figg. 2-3)²¹, che ricorda molto il diadema murale dei dinasti parti e sasanidi²². Un serto regale la cui eredità è ellenistica, se pensiamo alla figurazione partica della Τύχη, la Fortuna indiademata da una corona murale²³. I doni sono recati su dei vassoi, che in realtà sono dei piatti d'argento di foggia sasanide²⁴,

¹⁵ Cfr. R.C. TREXLER, *The Journey of the Magi. Meanings in History of a Christian Story*, Princeton 1997, pp. 25 ss.

¹⁶ 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.

¹⁷ H. LECLERCQ, s.v. «Mages», in *DAFL*, X/1, Paris 1931, col. 998; fig. 7461 (coll. 999-1000); sui Magi nella tradizione iranica cfr. M.A. DANDAMAYEV, s.v. «Magi», nella versione elettronica di YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (www.iranicaonline.org/articles/magi).

¹⁸ Cfr. R.C. ZAEHNER, *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (repr. New York 1972); cfr. anche G. WIDENGREN, «Zervanitische Texte aus dem "Avesta" in der Pahlavi-Überlieferung. Eine Untersuchung zu Zātspram und Bundahišn», in G. WIESSNER (Hrsg.), *Festschrift für Wilhem Eilers*, Wiesbaden 1967, pp. 278-287; GH. GNOLI, «Considerazioni sulla concezione del tempo e sul dualismo nell'Iran antico», in D. VENTURELLI-L. CIRILLO (cur.), *Il Tempo e l'Uomo*, Atti della IX Settimana di Seminari Interdisciplinari (Arcavacata 11-14 giugno 1990), Cosenza 1992, pp. 11 ss.; ID., «L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 201 (1984), pp. 115-138; M. BOYCE, «Some Reflections on Zurvanism», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 19 (1957), pp. 404-416; ID., «Some Further Reflections on Zurvanism», in D. AMIN-M. KASHEFF-A.S.H. SHAHBAZI (eds.), *Iranica Varia. Papers in honor of Prof. Ehsan Yarshater (Acta Iranica, 30/Textes et Mémoires, XVI)*, Leiden-Téhéran-Liège 1990, pp. 20-29; una revisione delle diverse ipotesi è in S. SHAKED, «The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology», in I. GRUENWALD-S. SHAKED-G.G. STROUMSA (eds.), *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser* (Texte und Studien zum Antike Judentum 32), Tübingen 1992, pp. 219-240.

¹⁹ G. WIDENGREN, *Il manicheismo*, trad. it. Q. Maffi-E. Luppis, Milano 1964 (ed. or. Stuttgart 1961), p. 31.

²⁰ A. GRABAR, «Les fresques de Castelseprio», in *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, II, Paris 1968, pp. 977 ss.; R. FARIOLI CAMPANATI, «La cultura artistica nelle regioni bizantine d'Italia dal VI all'XI secolo», in AA.VV., *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, p. 212 a-b.

²¹ G.P. BOGNETTI-A. DE CAPITANI D'ARZAGO-G. CHERICI (cur.), *Santa Maria di Castelseprio*, Milano 1948, tav. L.

²² P. CALMEYER, «Vom Reisehut zur Kaiserkrone», in *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, N.F. 10 (1977), pp. 186-187; J. BAUER, *Symbolik des Parsismus*, Tafelband (Symbolik der Religionen XVIII), Stuttgart 1975, p. 100, tav. 74 (figg. 1 a-8 b); 102-103, tavv. 75-76; E.L. PECK, s.v. «Crown II. From the Seleucids to the Islamic Conquest», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VI, Costa Mesa (California) 1993, pp. 410 b-416 a, pl. XXII.

²³ M.A.R. COLLEDGE, *Parthian Art*, London 1977, p. 83; L. VANDEN BERGHE, «La découverte d'une sculpture rupestre à Darabgird», in *Iranica Antiqua*, 13 (1978), p. 140.

²⁴ P.O. HARPER-P. MEYERS, *Silver Vessels of the Sasanian Period*, I: *The Royal Imagery*, New York 1981; A.B. NIKITIN, s.v. «Sasanide, Arte», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Secondo Supplemento 1971-1994, V, Roma 1997, pp. 171 b-173 a; M. COMPARETI, «Iconographical Notes on Some Recent Studies on Sasanian Religious Art», in *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari*, 45 (2006), (Serie Orientale, 37), pp. 175 ss.

una produzione di oreficeria che s'impose a partire dalla fine del regno di Šābuhr II²⁵. A tal proposito preme ricordare come in un piatto d'argento di epoca sasanide, conservato nel «Cabinet des Médailles» di Parigi, il sovrano rechi proprio un diadema murale a tre merli, uno al centro e gli altri ai due lati²⁶. Mentre il re Wahrām V (420-438 d.C.), rappresentato sempre in un piatto d'argento, ha il copricapo murale con due merli ai lati. Gli Arabi, annientatori dell'impero sasanide, restarono colpiti dalla ricchezza dell'arte dei manufatti sasanidi e ne conservarono l'eco per secoli nella loro letteratura. La produzione di vassoi e coppe d'argento continuò anche sotto la dominazione araba e motivi sasanidi dilagarono dall'Islām all'Oriente copto e bizantino²⁷. L'oreficeria sasanide, riccamente policroma, trova riverberi nell'arte romanica e, per quanto ancora non perfettamente conosciuta nel suo sviluppo storico, si pone come elemento significativo nel trapasso dall'antichità al medioevo.



Fig. 2: Chiesa bizantina di Santa Maria Foris Portas a Castelseprio (Varese). Adorazione dei Magi (per gentile concessione della Soprintendenza per i Beni Archeologici della Lombardia).

I Magi di Castelseprio indossano pantaloni sgargianti e mantelli azzurro cielo. Un vestiario simile si ritrova in due personaggi dipinti ai lati dell'abside nel *Mithraeum* della città partica di Dura-Europos (CIMRM, I, 44 [fig. 22 a-b]). In più il nostro terzo Mago ha i pantaloni azzurri cosparsi di stelle. Un particolare saliente che lo rende consustanziale all'astro da lui atteso e venerato nelle sembianze del Baldassarre, Melchiorre e Gaspare, è un probabile riflesso dei tre doni. Matteo parla solo di «Magi» e non di «Re».

²⁵ P.O. HARPER, s.v. «Art in Iran V. Sasanian», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London-New York 1987, p. 589 a.

²⁶ F. SARRE-E. HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, Berlin 1910, p. 211, fig. 99.

²⁷ D. SCHLUMBERGER & REDAZIONALE, s.v. «Sassanide, Arte», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, VII, pp. 65 b-66 a.



Fig. 3: Santa Maria Foris Portas a Castelseprio (Varese). Adorazione dei Magi. Ricostruzione da BOGNETTI-DE CAPITANI D'ARZAGO-CHERICI (cur.), *Santa Maria di Castelseprio*, cit., tav. L (su gentile concessione).

III. Iranica romanica

I Magi sono noti nel *Vangelo di Matteo* e in una serie di fonti che testimoniano la diffusione del verbo cristiano nel mondo aramaico. Esse rimandano a una cultura religiosa, verosimilmente iranica, con cui la comunità giudaica aveva da tempo strette relazioni culturali²⁸. Una cultura che attendeva autonomamente la venuta di un «Salvatore del mondo» e si contrapponeva, peraltro, al potere di Roma. I Μόγχοι, che ungevano i sovrani achemenidi, erano venuti a «ungere» con gli unguenti sacri il nuovo Re del Mondo²⁹. 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 disprezzo e certamente i suoi detentori non sono stregoni. L'opera dei Magi, forse nota attraverso una *aggadah* letta e interpretata nella cerchia familiare di Gesù, sarà recepita in modo estremamente positivo dalla fonte neotestamentaria, e da lì confluirà in tutta la cultura cristiana di lingua aramaica, cioè siriana.

Una fra le tante testimonianze medievali di questa interferenza sta nella basilica di Sant'Ambrogio, a Milano³⁰. Tra le vestigia figurative più antiche un posto di rilievo è certamente

²⁸ 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.

²⁹ PANAINO, *I Magi evangelici*, pp. 17-20; ID., *I Magi e la loro stella*, pp. 101 ss..

³⁰ M.L. GATTI PERER (cur.), *La basilica di S. Ambrogio: il tempio ininterrotto*, I-II, Milano 1995; S. CHERICI, «S. Ambrogio a Milano», in ID., *Italia Romanica. I: La Lombardia* (Già e non ancora/Arte, 1), Milano 1978, pp. 37-68.

tenuto dal cosiddetto ambone di Guglielmo³¹, importante insieme scultoreo databile tra la fine del XII e i primi anni del XIII secolo. Nella parte inferiore del pulpito è conservato un grande sarcofago paleocristiano, detto «di Stilicone», di notevole interesse iconologico³². Osservando i numerosi soggetti, eccezionalmente scolpiti su tutti i lati³³, la nostra attenzione cade sul coperchio, che presenta, in sequenza da sinistra verso destra, la scena di Nabucodonosor nell'atto di richiedere l'adorazione del proprio busto issato su di una colonna, i tre Magi in abiti persiani (anch'essi non ancora differenziati nelle tre età) che avvistano la Stella (fig. 4) e, infine, gli stessi in adorazione di Gesù bambino, che li benedice (fig. 5). L'infante è seduto in grembo alla Madonna, a sua volta assisa su di una roccia. Guardando attentamente la scena dell'adorazione (in parte mutila) notiamo che solo due dei tre Magi portano i doni consueti (incenso, mirra): il primo di essi, tradizionalmente riconosciuto in Melchiorre, non reca l'oro, bensì un oggetto circolare, un anello (fig. 6).

Si tratta probabilmente di una metafora legata al dominio sul tutto, sul tempo infinito, sull'Αἰών, il «Tempo trascendente e assoluto», l'eternità immobile e una per Platone (*Tim.* 37 d), contrapposto a Χρόνος, il Tempo empirico in movimento continuo, che ne è l'immagine: principio immobile e immutabile, «immortale e divino», ἄθάνατος καὶ θεῖος, «qualità stessa del Cielo» per Aristotele (*De cael.* 1, 9, 279 a, 22 ss.; 2, 1, 283 b, 26 ss.), in opposizione al tempo come principio del movimento e della mutazione. E ciò in ragione del κύκλος, di quell'anello in mano al primo Re Mago. Vediamo come.



Fig. 4: Basilica romanica di Sant' Ambrogio a Milano. Ambone. Nabucodonosor chiede l'adorazione del proprio busto e i tre Magi avvistano la Stella.

³¹ C. BERTELLI, «Percorso tra le testimonianze figurative più antiche: dai mosaici di S. Vittore in Ciel d'oro al pulpito della basilica», in GATTI PERER (cur.), *La basilica di S. Ambrogio*, II, pp. 374 ss.

³² H.U. VON SCHOENEBECK, *Der Mailänder Sarkophage und seine Nachfolge*, Città del Vaticano 1935; H. BRANDENBURG, «La scultura a Milano nel IV e nel V secolo», in C. BERTELLI (cur.), *Il millennio ambrosiano*, I, Milano 1987, pp. 99-102.

³³ BERTELLI, «Percorso tra le testimonianze figurative», pp. 382-387 (figg. 40-45).



Fig. 5: Basilica romanica di Sant' Ambrogio a Milano. Ambone. Adorazione dei Magi.



Fig. 6: Ambone. Particolare dell'anello in mano al primo Mago.

Platone (*Resp.* 616 b-617 d) si diffonde dettagliatamente su un sofisticato meccanismo cosmico, il «fuso di Anankē» (Ἀνάγκης ἄτρακτος), dal quale dipende il movimento delle sfere. Il congegno, simile alla ruota di un vasaio³⁴, è celebrato anche nei versi del vate e astromante Manilio, contemporaneo di Augusto: *Quippe etiam mundi faciem sedesque movebit / Sidereas, caelumque novum versabit in orbem*³⁵. L'universo è sferico e il Demiurgo lo mantiene in movimento come in un anello³⁶.

³⁴ P.-M. SCHUHL, «Autour du fuseau d'Ananké», in *Revue Archéologique*, Ser. V, 32 (1930), pp. 58-64 (pl. VI-VII).

³⁵ *Astr.* I, 4, 267-268 (BREITER I, [Leipzig 1907], p. 98).

³⁶ *Tim.* 33 b; cfr. *Leg.* 898 a-b.

La parola latina *anulus*, «anello», è il diminutivo di *anus*, «cerchio»³⁷, legato etimologicamente ad *annus*, «anno», ma anche «periodo, stagione»³⁸. *Anulus* traduce il greco κύκλος, «cerchio, anello», inteso come circonferenza dello Zodiaco, nel duplice significato di volta del cielo (Herod. 1, 131, 2; Hom. *Hymn.* 8, 6) e di succedersi di mesi e stagioni (Eur. *Or.* 1645), ed è sinonimo di Αἰών, il tempo nella sua estensione e durata infiniti³⁹. Quindi la relazione tra *anulus* e *annus* sembra modellata su fonti greche.

Svariati testi ai confini fra latinità ed ellenismo fanno riferimento alla «ruota dell'anno» (Sen. *Herc. fur.* 178-180; Philostr. *Im.* 2, 34; Macr. *Sat.* 1, 21, 13)⁴⁰. Mentre il legame tra il Tempo eterno = Αἰών e *Annus* è istituzionalmente fondato nelle celebrazioni che a Roma si tenevano per l'assunzione del consolato (Claud. *Carm.* 1, 266-274)⁴¹. Una riprova che è il Tempo eterno a governare lo Zodiaco è data dal confronto con l'immagine di Cristo entro la mandorla di luce: evidente la trasformazione dell'ellisse zodiacale, immagine del percorso astrale del Sole, nell'alone di luce soprannaturale che circonda il Cristo, *Dominus lucis*. L'idea è quella del Cristo come vera luce e Sole spirituale (*Sol iustitiae*): così, ad esempio, nella scena della resurrezione (Firm. *Err.* 24, 4) e in quella della trasfigurazione, dove lo splendore di Cristo viene assimilato a quello del Sole (Aug. *Serm.* 78 [PL 38, 490])⁴².

A partire dal I sec. d.C., nelle figurazioni e nei rilievi scultorei spesso lo Zodiaco è rappresentato come un anello che incornicia una scena⁴³. Esso è suddiviso in tanti riquadri che racchiudono i singoli «animaletti». Infatti la parola «Zodiaco», Ζωδιακός, è derivata da ζῳδιον, diminutivo di ζῳον, «animale, essere vivente»; ζῳδιον significa letteralmente «animaletto», ma anche «figurina che rappresenta un animaletto». Quindi Ζωδιακός, cui si sottintende κύκλος, «cerchio, ruota», sarebbe il «circolo delle figure animali», con esplicito riferimento a quelle costellazioni la cui forma suggerisce l'immagine di un animale e che nel contesto dello Zodiaco sono da ritenersi la maggioranza⁴⁴. La composizione a forma d'anello, infine, si prestava particolarmente ad interpretazioni simboliche e religiose, perché attraverso lo Zodiaco si faceva riferimento alle orbite dei Pianeti (comprensivi di Sole e Luna)⁴⁵ e in genere a tutti i fenomeni legati alla sfera celeste.

La conferma si trova nel corpus dei Papiri Magici Greci⁴⁶, dove è menzionato un anello magico che arreca potere, successo e fortuna, sul quale sono incise le immagini di un serpente che inghiotte la propria coda, cioè l'Οὐροβόρος, e del Sole splendente⁴⁷. Il dio a cui il mago rivolge la propria

³⁷ A. GHIDOLI, s.v. «Anello», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, Milano-Roma 1991, p. 626 a.

³⁸ X. BARRAL I ALTET, s.v. «Anno», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, II, Milano-Roma 1991, pp. 36 b-39 a.

³⁹ Contra L. MUSSO, s.v. «Aion», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Secondo Supplemento 1971-1994, I, Roma 1994, pp. 136 b-137 b.

⁴⁰ MUSSO, «Aion», p. 137 a.

⁴¹ L. FOUCHER, «Annus et Aion», in R. CHEVALLIER (ed.), *Aion. Le temps chez les Romains (Caesarodunum, X bis)*, Paris 1976, pp. 197-203.

⁴² MUSSO, «Aion», p. 137 b.

⁴³ H.G. GUNDEL, s.v. «Zodiaco», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, VII, Roma 1966, p. 1280 a-b.

⁴⁴ M. BUSSAGLI, s.v. «Zodiaco», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, XI, Milano-Roma 2000, p. 849 a.

⁴⁵ H.G. GUNDEL, s.v. «Pianeti», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Supplemento 1970, Roma 1973, p. 615 a.

⁴⁶ K. PREISENDANZ (Hrsg.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Vol. I-II, Leipzig-Berlin, 1928-1931 (nuova ed. cur. da A. Henrichs, Stuttgart, 1973-1974), testo XII, 202 ss.

⁴⁷ Cfr. K. PREISENDANZ, «Aus der Geschichte des Uroboros», in F. HERRMANN-W. TREUTLEIN (Hrsg.), *Brauch und Sinnbild. Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag*, Karlsruhe-Heidelberg 1940, pp. 194-209.

invocazione è collegato con Αἰών; il mago stesso si autodefinisce Φοῖνιξ, Fenice⁴⁸. Animale palingenetico, morente e risorgente a nuova vita, come Αἰών.

Non a caso lo Zodiaco si accompagna spesso alla figura di Αἰών posto al centro dell'anello zodiacale. Si vedano il mosaico di Αἰών ad Antiochia (arco nella «Casa di Aiōn e Chronoi»)⁴⁹, un aureo di Adriano (anello), alcune monete dal II sec. d.C. sino alle raffigurazioni di Costantino o un mosaico di Ostia, in cui sull'anello zodiacale sfilano le Ore. Che in ognuno di questi casi si tratti dello Zodiaco è dimostrato da altri manufatti, come il mosaico proveniente dal *Mithraeum* di Sentino (Sassoferrato, Ancona, ora nella glittoteca del Museo archeologico di Monaco), dove Αἰών sta all'interno di un anello con 12 figure, in parte erroneamente integrate⁵⁰; e il mosaico di Haidra (Tunisi, Museo del Bardo, da Dugga [Thugga])⁵¹, datato tra la seconda metà del III e l'inizio del IV sec. d.C., sul cui anello zodiacale si possono riconoscere le immagini dell'Ariete, del Toro, dei Gemelli e del Cancro; o ancora la patera d'argento di Parabiago (Milano, Civico Museo Archeologico)⁵², datata tra il II e il IV sec. d.C.. Il motivo dello Zodiaco a forma di arco, di cerchio o di anello fu raffigurato anche su oggetti d'uso comune e sulle vesti, per simboleggiare il rapporto tra colui che li portava sulla sua persona e il cosmo.

IV. Tempo e potere

Un testo latino, l'*Opus imperfectum in Matthaëum*, 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, menzionava un *Liber apocryphus nomine Seth*⁵³ nel quale si parlava dei Magi e della Stella attesa, segno della nascita del Gran Re del mondo. Ogni anno, dopo la trebbiatura (*post messem trituratoriam*), dodici di essi salivano sul *Mons Victorialis*, il «Monte delle Vittorie», dove si trovava una caverna di pietra circondata da alberi lussureggianti. Qui, dopo essersi purificati a una fonte d'acqua, pregavano e onoravano Dio in silenzio per tre giorni. Trascorsi molti anni, durante i quali il rito venne celebrato ininterrottamente, una Stella apparve sul Monte⁵⁴. Questo astro splendente assunse le forme di un fanciullo sovrastato da una croce, il quale comandò ai Magi di recarsi a Betlemme. L'*Opus* è a sua volta la trascrizione di testi più antichi scritti in siriano (l'aramaico di Edessa), di cui il più importante è la *Cronaca di Zuqnîn*. I Magi della *Cronaca di Zuqnîn* parlano della visione della Stella e scoprono che ognuno di loro ha visto una cosa diversa e che ognuna riflette momenti diversi della vita del Salvatore: dal Bambino al Crocefisso, dalla discesa agli inferi alla resurrezione, sino alla gloria in Paradiso⁵⁵.

⁴⁸ Cfr. M.L. RICCI (cur.), *Claudii Claudiani. Phoenix* (carm. min. 27), Bari 1981, pp. XXIV-XXV.

⁴⁹ GUNDEL, «Zodiaco», p. 1282 a; MUSSO, «Aion», p. 139 b.

⁵⁰ M. LE GLAY, s.v. «Aion», in *LIMC*, I/1, Zürich-München 1981, p. 402 b; *ivi*, I/2, p. 313, fig. 13.

⁵¹ LE GLAY, «AION», I/1, p. 403 a; I/2, p. 313, fig. 16; MUSSO, «Aion», p. 141 b.

⁵² LE GLAY, «AION», I/1, p. 404 a; I/2, p. 315, fig. 20; A. LEVI, «La patera d'argento di Parabiago», in *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte*, 5 (1935), p. 8, pl. I-IV; C. ALBIZZATI, «La lanx di Parabiago e i testi orfici», in *Athenaeum*, 25 (1937), p. 187, tav. 2 (fig. 1).

⁵³ Sulle origini gnostiche dei libri di Seth, cfr. J.C. REEVES, *Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 41), Leiden-Köln 1996, pp. 36-37.

⁵⁴ E. HERZFELD, *Archaeological History of Iran* (The Schweich Lectures on Biblical Archaeology 1934), London-Oxford 1935, pp. 61 ss.

⁵⁵ U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici* (Studi e Testi 163), Città del Vaticano 1952 (repr. 1973), pp. 45; 60.

Questa e altre tradizioni⁵⁶ confluiscono ne *il Milione* (cap. 30)⁵⁷ di Marco Polo (1254-1324). Giunto in Persia, nella città in cui si venerano i fuochi sacri, Marco apprende una storia sui Tre Re Magi, sui tre doni (oro, incenso e mirra) e su come Gesù apparve loro in tre diverse forme, corrispondenti all'età di ognuno (giovane, adulto, vecchio)⁵⁸. Quando però tutti e tre si recheranno al suo cospetto, lo vedranno nell'età reale, quella di un pargolo di 13 giorni.

Nel trimorfismo di Gesù⁵⁹ fanciullo, adulto e vecchio si ritrovano le vestigia del culto di Αἰών, esito ellenistico di ciò che in Iran è Zurwān⁶⁰, il Tempo illimitato, sintesi di passato, presente e futuro⁶¹. Αἰών è durata infinita, *saeculum*, eternità, ma anche ciclo cosmico in perpetuo rinnovamento. La sua iconografia⁶² è in gran parte rintracciabile nei sacelli dedicati al dio Μιθρα, nei quali appare un essere mostruoso, alato, con la testa di leone e il corpo avvolto nelle spire di un grande serpente⁶³. Secondo il belga Franz Cumont (1868-1947), pioniere degli studi sul mithraismo⁶⁴, il leontocefalo era un'effigie del «Tempo», di Αἰών o Χρόνος, inteso quale Κρόνος, ammantamento greco dell'iranico Zurwān.

Nella figurazione di Αἰών confluisce l'idea del Tempo che dissolve e consuma: le ali accennavano alla rapidità del suo fluire⁶⁵; le circonvoluzioni del serpente, la cui testa poggiava di solito sopra il capo leonino, alludevano alla vicenda ciclica alla quale erano sottoposti i moti stellari, vigili implacabili nello scorrere del divenire⁶⁶.

⁵⁶ Mi permetto di rinviare a E. ALBRILE, «Αἰὼν e le visioni dei Magi», di prossima pubblicazione in *Nāme-ye Irān-e Bāstān. The International Journal of Ancient Iranian Studies*.

⁵⁷ M. BERNARDINI, s.v. «Polo, Marco», nella versione elettronica di E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (www.iranica.com/articles/polo-marco), pp. 1-2.

⁵⁸ J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «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, p. 91.

⁵⁹ 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 (1969), pp. 259-280; ID., «Jesus' Trimorphism», 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 Ser./Hommages et opera minora Vol. 24), Leiden 1985, pp. 149-157.

⁶⁰ PANAINO, *I Magi e la loro stella*, pp. 161 ss.

⁶¹ Cfr. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Ahriman et le dieu suprême dans les Mystères de Mithra», in *Numen*, 2 (1955), pp. 190-195; ID., «Aion et le léontocéphale, Mithras et Ahriman», in *La Nouvelle Clío*, 10 (1958-1960), pp. 1-8.

⁶² D.W. BOUSSET, «Der Gott Aion», in *Religionsgeschichtliche Studien. Aufsätze zur Religionsgeschichte des Hellenistischen Zeitalters* (Novum Testamentum Supp. L), hrsg. A.F. Verheule, Leiden 1979, pp. 192-230; M.J. VERMASEREN, «A Magical Time God», in J.R. HINNELLS (ed.), *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of 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. FOUCHER, «Αἰὼν, 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; importante materiale iconografico è raccolto in D. LEVI, «Aion», in *Hesperia*, 13 (1944), pp. 269-314.

⁶³ Per quanto segue cfr. R. PETTAZZONI, «La figura mostruosa del tempo nella religione mitriaca», in *L'Antiquité Classique*, 18 (1949), pp. 265-277; riproposto nella trad. ingl. di H.J. Rose: «The Monstrous Figure of Time in Mithraism», in ID., *Essays on the History of Religions* (Studies in the History of Religions [Supp. to *Numen*], 1), Leiden 1954, pp. 180-192.

⁶⁴ F. CUMONT, *The Mysteries of Mithra*, engl. trans. by T.J. McCormack, New York 1956 (ed. or. Bruxelles 1903), pp. 105-110; una buona sintesi delle indagini di Cumont è R.L. GORDON, «Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism», in HINNELLS (ed.), *Mithraic Studies*, I, pp. 215-248.

⁶⁵ DUCHESNE-GUILLEMIN, «Αἰὼν et le léontocéphale», p. 95.

⁶⁶ Ci si è interrogati sui legami con l'astrolatria mesopotamica, cfr. A.D.H. BIVAR, «Mithra and Mesopotamia», in HINNELLS (ed.), *Mithraic Studies*, II, pp. 275-289 (pls. 7-9).

Saturno, così come lo dipingono Nonno di Panopoli⁶⁷ e Claudiano⁶⁸, è il vecchio Αἰών: ogni anno il suo corpo invecchia nell'inverno e ridiventa giovane in primavera. Plasticamente è un essere zoomorfo in continuo cangiamento con il mutare delle stagioni: il suo capo passa dalle fattezze di serpente (freddo), a quelle di leone (caldo), mentre nel rigore, nella furia degli elementi, assume le sembianze di un cinghiale.

Αἰών è il leontocefalo, effigiato talora con i tratti di un vecchio, talora con quelli di un fanciullo. Agli albori del V sec. d.C., Marziano Capella, nella sua opera enciclopedica, dipinge «il freddissimo creatore degli dèi» Saturno, cioè il ciclo annuale, come un orrido essere mutante, ora drago, ora leone, ora cinghiale⁶⁹, stigma del cambiare delle stagioni: l'Αἰών invecchia, rincorrendo i mesi sino a ridiventare fanciullo.

Sempre Cumont ritrova le spire uroboriche del leontocefalo in un testo tardo⁷⁰, il *Mitografo vaticano terzo*, nel quale il dio *Saturnus* (= Κρόνος) reca nella mano destra *draconem... flammivomum qui caudae suae ultima devorat* (TMMM, II, pp. 53-54), cioè un Οὐροβόρος infuocato, figurazione dell'anno. *Saturnus*, figlio di *Coelus*, è il Tempo nelle sembianze di un vecchio con una falce nella mano destra e l'Ouroboros nella sinistra, perché nello scorrere del tempo l'ultimo mese di ogni anno raggiunge il primo dell'anno successivo, proprio come si congiungono la testa e la coda del Serpente ciclico⁷¹.

Il dominio sul tutto è il dono che il primo Mago fa al pargolo Re del mondo, offrendo un potere che si estende dal visibile all'invisibile, dal tempo all'eternità. Se pensiamo che il nome iranico dei Magi, cioè l'antico persiano *magu-*, è connesso con una radice indo-iranica, **mag^h*, dal significato di «potere, avere forza»⁷², a sua volta ben attestata nelle lingue germaniche, come il gotico *mag*, «potere», nonché nell'antico slavo *mogǫ*, con lo stesso significato, troveremo nel rilievo dell'ambone di Sant'Ambrogio una diretta corrispondenza.

Se i Magi possono offrire al bambin Gesù il potere sul tempo, ciò è possibile anche grazie alle loro abilità di astromanti, per le quali sono noti nel mondo antico. Torniamo un attimo alla pericope di Matteo, in cui i Magi chiedono:

«Dov'è il neonato re dei Giudei? Abbiamo visto infatti la sua Stella in Oriente e siamo venuti per adorarlo».

Ora, usualmente si traduce il greco ἐν τῇ ανατολῇ con «in Oriente», il che rivela un'apparente contraddizione, poiché se i Magi vengono dall'Oriente (Mt. 2, 1) e sempre a Oriente vedono la Stella (ἀστὴρ) del Salvatore, dovrebbero mettersi in cammino in senso opposto. In altre parole, ipotizzando che all'inizio del viaggio i Magi si trovino in Persia e da lì vedano la Stella «in Oriente», seguendone lo splendore dovrebbero mettersi in marcia verso la Cina e non verso Gerusalemme, che sta nel loro Occidente.

⁶⁷ *Dionys.* 7, 24-25 ;41-44; 41, 179-182; vd. anche F. CUMONT, «Réponse à un article de H.J. Rose», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 105 (1932), pp. 102-103.

⁶⁸ *De consul. Stilich.* 2, 433-440 (PLATNAUER, II, pp. 34-35).

⁶⁹ *De nupt.* 2, 197 (RAMELLI [Milano 2001], pp. 102-103); vd. anche Macrobio, *Sat.* 1, 18, 10.

⁷⁰ H. JACKSON, «The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism», in *Numen*, 32 (1985), pp. 23-24.

⁷¹ W. DEONNA, «La descendance de Saturne à l'Ouroboros de Martianus Capella», in *Symbolae Osloenses*, 31 (1955), pp. 170-189.

⁷² PANAINO, «I Magi in Occidente», p. 58; M. MAYRHOFER, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, II, Heidelberg 1993, pp. 289-290.

In realtà la frase del *Vangelo di Matteo* svela nel verbo ἀνατέλλω, «sorgere, levarsi», l'uso di un lessico prettamente astrologico⁷³: quindi la Stella sarà intravista non «in Oriente», bensì «in levare»⁷⁴, verisimilmente eliaco. La profezia di Zaccaria riportata nel *Vangelo di Luca* 1, 78 trascrive un motivo analogo: il Salvatore è invocato quale luce «sorgente dall'alto» (ἐπισκέπεται ἡμῶς ἀνατολή ἐξ ὕψους).

Nel *Vangelo di Matteo* l'atto di omaggio, la προσκόνησις dei Magi, ricorda quello della regina di Saba⁷⁵, presentatasi a Salomone con aromi, oro e pietre preziose, ma soprattutto il racconto è la replica della profezia di Balaam in *Numeri* 24, 17, che nella versione greca dei Settanta invoca la «Stella che sorgerà da Giacobbe» (ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ιακώβ) utilizzando lo stesso lessico.

La ricorrenza di termini verbali e sostantivi derivanti da ἀνατέλλω fa pensare a una indicazione della posizione dell'astro (o di una costellazione) che aveva iniziato il suo levare eliaco, cioè in concomitanza con il sorgere del Sole (oppure di una stella mattutina), in un cielo particolare, forse al Solstizio⁷⁶. Un astro che, in piena sintonia con le attese del tempo, si levava in cielo al nascere di un Signore del Mondo e ne rappresentava l'«oroscopo».

È il *Rex magnus de caelo* celebrato negli *Oracoli di Hystaspe* (Lact. *Div. inst.* 7, 17, 11)⁷⁷, una raccolta di profezie attribuite al re iranico Vištāspa (nell'idioma avestico > medio-persiano Wištāsp > neopersiano Goštāsp)⁷⁸, sopravvissute solo in una manciata di frammenti, di cui i più lunghi sono conservati nell'opera di Lattanzio⁷⁹, che li ha adattati solo in parte al messaggio cristiano.

Il principio spirituale, come il Saošyant, letteralmente «Colui che farà prosperare»⁸⁰, atteso dai Magi zoroastriani, si manifestava ciclicamente nel mondo⁸¹ annunciato da una Stella, essa stessa oggetto di venerazione, come avvenne in Roma per il misterioso *sidus Augustum*, identificato nella costellazione del Capricorno (Manil. *Astr.* 2, 507-509; Svet. *Div. Aug.* 94, 18), ma che in realtà celava una manipolazione dello stesso Ottaviano (Svet. *Div. Aug.* 5, 1)⁸².

⁷³ B. MELASECCHI, «Il Messia regale di Matteo: ascendenze zoroastriane, 1», in Id. (cur.), *Il Salvatore del mondo. Prospettive messianiche e di salvezza nell'Oriente antico* (Conferenze, 16), IsIAO, Roma 2003, pp. 91-93.

⁷⁴ A. PANAINO, «I Magi e la ricerca del Salvatore», in A. MORGANTI (cur.), *I Tre Saggi e la Stella. Mito e realtà dei Re Magi*, Rimini 1999, p. 40; Id., *I Magi e la loro stella*, pp. 32-33.

⁷⁵ M. HENGEL-M. MERKEL, «Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus», in P. HOFFMANN (Hrsg.), *Orientierung aus Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef Schmid*, Freiburg-Basel-Wien 1973, pp. 139-140; M.A. POWELL, «The Magi as Wise Men: Re-examining a Basic Supposition», in *New Testament Studies*, 46 (2000), pp. 1-20.

⁷⁶ MELASECCHI, «Il Messia regale di Matteo», p. 92.

⁷⁷ A. PIRAS, «Presenza e attesa del Rinnovatore nello zoroastrismo», in MELASECCHI (cur.), *Il Salvatore del mondo*, pp. 23-24.

⁷⁸ *AirWb*, col. 1474; R.G. KENT, «The Name of Hystaspes», in *Language*, 21 (1945), pp. 55-58; C. COLPE, s.v. «Hystaspes», in *RAC*, XVI, Stuttgart 1994, coll. 1057-1058; W. SUNDERMANN, s.v. «Hystaspes, Oracles of», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XII, New York 2004, p. 606 a.

⁷⁹ J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, II (Les Textes), Paris 1938 (repr. 1973), pp. 364-371; J.R. HINNELLS, «The Zoroastrian doctrine of salvation in the Roman world. A study of the oracle of Hystaspes», in SHARPE-HINNELLS (eds.), *Man and his Salvation*, pp. 129-133; cfr. COLPE, «Hystaspes», coll. 1070-1071.

⁸⁰ J. KELLENS, «Saošyant-», in *Studia Iranica*, 3 (1974), pp. 187-209; 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 ss.; A. HINTZE, «The Rise of the Saviour in the Avesta», in CH. RECK-P. ZIEME (Hrsg.), *Iran und Turfan: Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden 1995, pp. 77-97; W. MALANDRA, s.v. «Saošyant», nella versione elettronica di YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, 2013, (www.iranicaonline.org/articles/saosyant).

⁸¹ G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968, pp. 233 ss.; HINNELLS, «The Zoroastrian Doctrine of Salvation», pp. 135-142.

⁸² MELASECCHI, «Il Messia regale di Matteo», p. 93, n. 114.

Nel Saošyant iranico si materializza la forza siderea del Salvatore del mondo. Zoroastro stesso ha origini sideree: Giovanni Malala lo assimila alla costellazione di Orione⁸³, rivivificando di fatto una tradizione che ha origini avestiche. Zaraθuštra custodisce gli uomini, così come la stella Tištrya/Sirio custodisce la volta celeste (Yašt 8, 44)⁸⁴. Il passo è fatto proprio da Plutarco, che descrive Horomazēs pittore di un cielo stellante; tra le stelle ne scelse una a guardia (φύλαξ) e custodia (προόπτης) sopra tutte le altre, la stella Sirio (*De Is. et Osir.* 47 F: 370 A). Cassiano Basso, artefice di una silloge nota come *Geoponica*⁸⁵, pone sotto l'autorità di Zoroastro⁸⁶ gli auspici tratti dal primo rombo di tuono udito dopo il levare eliaco di Sirio (1, 10)⁸⁷.

L'attesa di un Salvatore venturo, di un Saošyant (> pahlavi Sōšyans) rinnovatore, è parte dell'ideologia regale iranica e trova compimento nel simbolismo della luce. Secondo Filostrato (*Vit. Apoll.* 1, 25), i re partici raffiguravano i propri dèi in sembianze sideree. Questo perchè essi stessi avevano un'origine celeste e ignea: discesi dal cielo in una colonna di fuoco, stigma del loro carisma era lo *x'arənah* (> pahlavi *xwarrah*), la fortuna che s'irradia dal capo degli esseri eletti. Ammiano Marcellino (17, 5, 1) trascrive l'epiteto che designava il «Re dei Re» Šābuhr quale discendente di una stirpe divina consustanziale agli astri e ai due luminari celesti: *particeps siderum, frater solis et lunae*.

Tiridate, re d'Armenia, nel 66 d.C., si recò a Roma con un corteggio di Magi ad adorare Nerone mithrizzato (Svet. *Nero* 13; Dion. Cass. *Hist. rom.* 63, 1-7). Seguendo i moduli espressivi della regalità sacra, il re Mithridate Eupatore era incarnazione di Miθra e come Miθra era nato in una caverna da una Stella discesa dal cielo di un fulgore superiore a quello del Sole; le stesse vesti dei sovrani comprendevano una tiara e un abito cosparsi di stelle, un abbigliamento che influenzerà non poco il crepuscolo di Bisanzio.

Sia a Roma che in Oriente, in epoca ellenistica, la Stella diviene simbolo di un dio o di un re divinizzato, immagine della luce che si coagula in una forma corporea. Nei Vangeli il configurarsi del sapere astronomico e astrologico quale strumento per la salvezza non è unicamente relegato alla pericope dei Magi di Matteo: una terminologia affine è rintracciabile in una enigmatica frase del Battista, trascritta in *Giovanni* 3, 30: «bisogna che egli cresca e che io diminuisca» (ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι)⁸⁸. Ricongiungendoci a quanto detto prima, anche qui sembra ci si riferisca al levare e al tramontare di una Stella, quella del Salvatore. Il contesto astrale è confermato nella pericope successiva, che sottolinea come «colui che giunge dal Cielo», cioè il Salvatore, sia «superiore a tutti» (3, 31).

Il verbo αὐξάνω, «accrescere, esaltare», tradisce infatti un uso astrologico⁸⁹ ed è, in un contesto astronomico, applicato alle fasi della Luna (Aristot. *An. post.* 78b 6). Ricordiamo che in Vezio Valente (2, 18 [KROLL, p. 18]) l'esaltazione di una data natività è definita in ragione della posizione del Sole

⁸³ J.R. RUSSELL, s.v. «Cedrenus, Georgius», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, V, p. 108 b.

⁸⁴ PANAINO, *I Magi e la loro stella*, p. 68.

⁸⁵ G. PASQUALI, s.v. «Cassiano Basso», in AA.VV., *Enciclopedia Italiana*, IX, Roma 1933, p. 332 a.

⁸⁶ BIDEZ-CUMONT, *Les Mages hellénisés*, II, pp. 173 ss.

⁸⁷ R. BECK, *A Brief History of Ancient Astrology*, Malden (MA)-Oxford-Carlton (Australia) 2007, p. 11.

⁸⁸ Ringrazio il prof. G. Mantovani per la segnalazione del passo giovanneo.

⁸⁹ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grècque*, Paris 1899, p. 267.

(diurna) e della Luna (notturna)⁹⁰. Lo stesso dicasi per ἐλαττώ, «diminuire, sminuire», da cui ἐλάττωσις, «diminuizione, sminuimento», relato forse al tramontare dell'astro.

V. Magi gnostici

Dei quattro evangelii, quello attribuito a Giovanni a ragione è ritenuto il più simbolico, ricolmo di insegnamenti genericamente definibili come «gnostici», o comunque riconducibili al mondo dell'antico gnosticismo⁹¹. Per gnosticismo (dal greco γνῶσις, «conoscenza») è da intendersi un grande fenomeno religioso nel cui alveo sono confluite le più svariate fascinazioni misteriche provenienti dal mondo ellenistico e vicino-orientale, inclini a dimostrare un unico assunto: la «discesa», la κατόβασις e l'imprigionamento nel nostro mondo di un principio spirituale superiore, una scintilla luminosa che solo attraverso la vera «conoscenza» l'uomo può riconoscere e ritrovare in se stesso.

Un tempo noto unicamente nelle fonti degli avversari, cioè nei Padri della Chiesa che lo combatterono aspramente, anni addietro lo gnosticismo ha avuto una nuova riscoperta grazie al ritrovamento, nelle sabbie del deserto egiziano nei dintorni di Nag-Hammadi (l'antica Chenoboskion), di un'importante biblioteca in lingua copta⁹². Dei testi anteriori, quelli avversati dai Padri della Chiesa, uno tra i più significativi è il Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος di Ippolito di Roma (m. nel 235 d.C.), la «Confutazione di tutte le eresie», come traducono gran parte delle edizioni⁹³. Fra le 33 «eresie» gnostiche confutate, un posto di rilievo è tenuto da uno dei più antichi gnostici, Basilide, la cui scuola fiorì ad Alessandria d'Egitto ai tempi di Adriano e Antonino Pio (ca. 120-140 d.C.) e fu continuata dal figlio Isidoro.

Secondo Ippolito, Basilide e suo figlio insegnavano una disciplina arcana che il Salvatore stesso aveva comunicato segretamente⁹⁴ al discepolo Mattia⁹⁵. Fondamento di questa dottrina è il credo in un Dio che non esiste, un Dio che non è (οὐκ ὄν), un non-essente che «senza pensiero, senza sensibilità, senza volontà, senza divisamento, senza passione, senza desiderio», crea il seme del mondo (ἡ τοῦ κόσμου πανσπερμία). Un seme che si divide in tre parti o «filialità» (υἰότης): una sottile, una spessa, una bisognosa di purificazione. Mentre le prime due tornano nel Dio che non è, la

⁹⁰ O. NEUGEBAUER-H.B. VAN HOESEN, *Greek Horoscopes* (Memoirs of the American Philosophical Society, 48), Baltimore 1987 (ed. or. Philadelphia 1959), p. 7 a.

⁹¹ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK, 2), Göttingen 1941 (repr. 1986), pp. 112 ss.; 134 ss.; 193 ss.; 433-440.

⁹² Ora raccolta in una definitiva traduzione, J.M. ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, New York 1990³.

⁹³ È singolare che questo scritto non sia menzionato né sulla statua, né dagli antichi scrittori, come opera di Ippolito. Il primo libro è noto solo dal 1701, ma andava sotto il nome di Origene; il secondo e terzo libro mancano ancora oggi; quelli dal quattro al dieci furono rintracciati nel 1842 in un vecchio manoscritto greco del monte Athos e pubblicati per la prima volta nel 1851 da E. Miller come opera di Origene; cfr. B. ALTANER, *Patrologia*, trad. it E. Della Zuanna, Casale Monf. (AL) 1960⁴ (ed. or. Freiburg in Breisgau 1940), p. 114. Sull'intricata questione di chi fosse in realtà Ippolito, cfr. E. CASTELLI, «L'Elenchos, ovvero una "biblioteca" contro le eresie», in A. MAGRIS (cur.), *'Ippolito'. Confutazione di tutte le eresie* (Letteratura Cristiana Antica – Nuova serie, 25), Brescia 2012, pp. 34-46; AA.VV., *Ricerche su Ippolito* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 13), Roma 1977; AA.VV., *Nuove ricerche su Ippolito* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 30), Roma 1989; E. NORELLI, «Alcuni termini della "Confutazione di tutte le eresie" (Elenchos) e il progetto dell'opera», in C. MORESCHINI-G. MENESTRINA (cur.), *Lingua e teologia nel cristianesimo greco*, Atti del Convegno tenuto a Trento l'11-12 dicembre 1997, Brescia 1999, pp. 95-123; M. SIMONETTI, «Per un profilo dell'autore dell'Elenchos», in G. ARANGIONE-E. NORELLI (eds.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques*, Actes du colloque international sur la "Réfutation de toutes les hérésies" Genève, 13-14 juin 2008, Prahins (Suisse) 2011, pp. 257-273.

⁹⁴ Cfr. J. DANIÉLOU, «Les traditions secrètes des Apôtres», in *Eranos Jahrbuch*, 31 (1962), pp. 199-215.

⁹⁵ G. QUISPÉL, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951, pp. 10-11; A.P. BOS, «Basilides of Alexandria: Matthias (Matthew) and Aristotle as the Sources of Inspiration for his Gnostic Theology in Hippolytus' *Refutatio*», in A. HILHORST-G.P. VAN KOOTEN (eds.), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of G.P. Luttikhuisen* (Ancient Judaism and Early Christianity/AGAJU, 59), Leiden-Boston 2005, pp. 400 ss.

terza resta in basso, nel «grande ammasso della semenza» da cui trarranno origine gli Arconti facitori dell'universo (Hipp. Ref. 7, 20, 1-26,1).

Tra le opere che circolavano sotto il nome di Basilide, una era probabilmente un'esegesi in 24 libri sui Vangeli (Eus. Hist. eccl. 4, 5, 7-8)⁹⁶. Commentando la pericope del *Vangelo di Giovanni* nella quale Gesù sostiene che «la sua ora non è ancora giunta» (2, 4), Basilide vi ritrova un'allusione al determinismo astrale (Hipp. Ref. 7, 27, 5).

Ogni cosa ha il suo tempo, è stata preordinata: così i Magi hanno visto una Stella concepita, «prescelta» (προλελογισμένος) sin dall'inizio nel grande ammasso della semenza. Tutto è stato preordinato: dalla nascita degli astri (γένεσις ἀστέρων) alla restaurazione finale (ἀποκατάστασις). I Magi sarebbero quindi i prescelti nel cogliere questi segni celesti, gli esegeti di un libro scritto sin dalle origini del mondo, il cui alfabeto sono gli astri stessi.

L'abilità astromantica dei Magi è ribadita dai seguaci di Valentino, l'unico gnostico, assieme a Basilide, a parlare dei Magi evangelici. Il testo di riferimento sono gli *Estratti di Teodoto*, una silloge di sentenze valentiniane nota attraverso l'opera confutatoria di Clemente Alessandrino.

Il tempo e il destino sono stabiliti sin dall'inizio, quale ordito in cui si intrecciano le sorti, un tessuto fatale che prende il nome di Εἰμαρμένη. Ecco perché le predizioni astrologiche⁹⁷, gli ἀποτελέσματα, si avverano (Ex. Theod. 75, 1)⁹⁸. Gli astrologi predicono eventi futuri e compongono trattati cui sovente danno il nome di ἀποτελεσματικά, poiché sono degli ἀποτελεσματολόγοι⁹⁹. Certo non potrebbero compiere predizioni se non ritenessero gli astri ἀποτελεσματικοί, «che conducono ad un fine, produttivi»: un pianeta o una stella è ritenuto ἀποτελεσματικός proprio in quanto produce e conduce a effetto una cosa o un evento. Gli astri, nella loro azione a distanza, determinano, producono gli eventi terreni. Non a caso esistono degli *Apotelesmatika*, «Sull'influsso degli astri»¹⁰⁰, ascritti all'autorità di Zoroastro. A causa del suo nome, Zoroastro (Ζωροάστρης), è ritenuto dai Greci legato agli astri; una finta etimologia che ne giustifica l'appellativo di ἀστροθύτης, «adoratore di astri», e che, sin dal IV sec. a.C., stabilisce un nesso fra il grande profeta iranico e le stelle¹⁰¹. Zoroastro è così ritenuto una sorta di mentore o di decano degli astrologi.

Quindi secondo Valentino i Magi, in quanto ἀποτελεσματολόγοι, non solo videro la Stella, ma conobbero la Verità (ἀληθὲς ἔγνωσαν) inscritta nei cieli (Ex. Theod. 75, 2): il Re di coloro che onorano il vero Dio era stato partorito (βασιλεὺς ἐτέχθη). La verità oroscopica coincideva con quella salvifica.

⁹⁶ W.A. LÖHR, s.v. «Basilides», in W.J. HANEGRAFF (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, I, Leiden-Boston 2005, p. 164 b; B.A. PEARSON, «Basilides the Gnostic», in A. MARJANEN- P. LUOMANEN (eds.), *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"* (Supplements to *Vigiliae Christianae Formerly Philosophia Patrum*, 76), Leiden-Boston 2005, pp. 4-5.

⁹⁷ N. DENZEY LEWIS, «Heimarmene at Nag Hammadi: the Apocryphon of John and on the Origin of the World», in *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity. Under Pitiless Skies* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 81), Leiden-Boston 2013, pp. 85 ss.

⁹⁸ N. DENZEY, «A New Star on the Horizon: Astral Christologies and Stellar Debates in Early Christian Discourse», in S. NOEGEL-J. WALKER-B. WHEELER (eds.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park (PA) 2003, pp. 213-214.

⁹⁹ Iambl. *Theol. Arithm.* 24 (DE FALCO, Leipzig 1922).

¹⁰⁰ BIDEZ-CUMONT, *Les Mages hellénisés*, II, pp. 207 ss.

¹⁰¹ A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975, p. 143; GH. GNOLI, «Nouvelles perspectives sur le contact culturel irano-mésopotamien», in *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143 (1999), p. 612; P. KINGSLEY, «The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53 (1990), p. 254, n. 58.

Che gli gnostici Valentiniani conoscessero e praticassero la disciplina astrologica¹⁰² lo confermano sempre gli *Estratti di Teodoto* (71, 1-2): le Potenze che hanno creato il mondo, muovono un complesso meccanismo oscillatorio al cui centro stanno i Dodici segni dello Zodiaco e i Sette Pianeti. La congiunzione (συνοδεύω), l'opposizione, il levare (ἀνατέλλω) e il tramontare di questi astri, cioè l'«oroscopo», tracciano il «movimento dell'essenza» (κίνησις τῆς οὐσίας) in vista della generazione dell'uomo, del cosmo e di tutti gli esseri che lo abitano in balia della legge del divenire.

VI. Magi apocalittici

Nel «Libro di Baruch», dello gnostico chiamato Giustino, troviamo importanti riscontri mitografici (Hipp. Ref. V, 24, 2-27, 5)¹⁰³.

Secondo Giustino, all'inizio c'erano un principio trascendente, il Bene (Ἄγαθός), un secondo principio a lui inferiore, Padre del Tutto (= Elōeim) e un principio femminile ancora inferiore, Edem (= Terra), per metà donna e per metà pesce. Elōeim si unì a Edem, generando 24 Angeli: 12 legati a Elōeim e 12 alla madre Edem. In seguito nacque anche l'uomo, che Elōeim fornì di spirito ed Edem di anima.

Adamo è quindi l'esito di un miscuglio in cui la parte luminosa e divina derivano da Elōeim, mentre la ψυχή e il corpo provengono da Edem. In seguito Elōeim risale al Bene, il primo principio, ed Edem, smarrita la speranza di riaverlo con sé, scatena i suoi Angeli contro l'umanità. Tra questi un ruolo preponderante è svolto da Naas, eponimo del Serpente, il quale si accanisce contro il mondo, in particolare contro l'uomo, per opprimere così la parte di Elōeim, cioè lo πνεῦμα, lo «spirito», presente in ogni essere umano.

Un Angelo di Elōeim, Baruch, si manifesta in una serie di Salvatori (Mosè, i Profeti, Eracle) per liberare lo spirito di Elōeim racchiuso nell'uomo, ma tutti falliscono nell'intento, poiché ingannati e sopraffatti da Naas. Solamente Gesù, tramite la crocefissione ordita da Naas, riesce a separare lo «spirito» dal corpo psichico e carneo, permettendone il ritorno al mondo luminoso di Elōeim, cioè il Bene.

Secondo Richard Reitzenstein, l'Angelo Baruch (in ebraico il «Benedetto») altri non sarebbe che la rivisitazione gnostica di un motivo iranico¹⁰⁴, quello del profeta Zaraθuštra che si rivela nel mondo attraverso una serie di Saošyant, i tre Salvatori venturi. Ciò troverebbe conferma nel passo del libro di Giustino nel quale, sulla falsariga del testo evangelico, si afferma che proprio «nei giorni di re Erode» Baruch scende a Nazaret, dove «trova» un fanciullo di 12 anni, Gesù (Hipp. Ref. 5, 26, 29).

Tutti i profeti prima di Gesù sono stati ingannati, sedotti, solo lui potrà annunciare la parola veritiera all'umanità (Hipp. Ref. 5, 26, 30). L'età di 12 anni, come le costellazioni zodiacali, sembra simbolica e relata al passo del libro di Giustino nel quale si descrivono i 12 Angeli seduttori della madre Edem come principî zodiacali «mescolati in quattro parti» (Hipp. Ref. 5, 26, 11). Si allude probabilmente alla classica suddivisione dei 12 Segni Zodiacali nei quattro elementi: terra, acqua, aria

¹⁰² Sulla diffusione della pratica astrologica presso gli gnostici, cfr. M.G. LANCELLOTTI, «Gli gnostici e il cielo. Dottrine astrologiche e reinterpretazioni gnostiche», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 66 (2000), pp. 86 ss.

¹⁰³ M. SIMONETTI (cur.), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993, pp. 43-44; 87 ss.

¹⁰⁴ R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig-Berlin 1927³, p. 80; A.J. WELBURN, *From a Virgin Womb. The Apocalypse of Adam and the Virgin Birth* (Biblical Interpretation Series, 91), Leiden-Boston 2008, pp. 69-70.

e fuoco. I 12 Angeli, come le costellazioni, sono sempre in movimento (Hipp. Ref. 5, 26, 12), seguendo tempi e intervalli prestabiliti, «quasi in una danza circolare» (οἷοι εἰς χορῶν κυκλικῶ ἐμπεριέρχονται).

Tra i profeti inviati prima di Gesù spicca Eracle, rilevante figura dell'epica classica. Ma Eracle è anche noto come *interpretatio graeca* dell'eroe iranico *Vərəθraγna* (> medio-persiano *Wahrām* > neopersiano *Bahrām*)¹⁰⁵. Ora, un'apocalisse zoroastriana, lo *Zand ī Wahman Yasn*, anche noto come *Wahman Yašt*, lega la manifestazione dell'Eracle iranico *Wahrām* a un presagio celeste: «una Stella cadrà dal cielo» (*stārag az asmān wārēd*) annunciandone la nascita¹⁰⁶. Un altro segno astrale ne rivelerà la forza:

*ka stārag ī ohrmazd ul ō *bālist rasēd ud anāhīd rāy frōd abganēd, xwadāyīh ō kay rasēd*
«Quando la Stella Giove raggiungerà l'esaltazione e Venere sarà in caduta, il potere
raggiungerà il nobile guerriero (*kay*)».¹⁰⁷

Giove esaltato nella costellazione del Cancro e Venere in caduta in Vergine, nella disciplina astrologica rappresentano un cosiddetto «sestile» legato all'imporsi di nuovi valori religiosi. Il «nobile guerriero» ovviamente è *Wahrām*, succedaneo del *Saošyant*.

Nello *Zand ī Wahman Yasn*, la storia del cosmo appare ordinata secondo la regola delle esaltazioni planetarie¹⁰⁸. In astrologia i quattro angoli del cielo, i *cardines* (greco κέντρα, pahlavi *mēx*), noti rispettivamente come «ascendente» (il punto all'orizzonte a Oriente), *medium caeli* (lo zenit), «discendente» (il punto all'orizzonte a Occidente) e *imum caeli* (il nadir), sono considerati i punti cardinali di un tema natale, che nel caso della storia dell'universo è il *thema mundi* o la *genitura mundi* (Ptol. *Tetr.* 74; Vett. 49, 26). Il pianeta che occupa tali posizioni assume un ruolo dominante nell'oroscopo, lo si considera nella sua fase di «esaltazione».

Lo *Zand ī Wahman Yasn*, collegando i metalli con i relativi Pianeti, ordina secondo tali parametri i quattro *cardines*, suddivisi in quattro sequenze di 3.000 anni, entro un ciclo, cioè, di 12.000 anni, versione «oroscopica» di una dottrina cosmologica. La cosmologia zoroastriana interpreta infatti la storia del mondo secondo i parametri di un «Grande Anno» di 12.000 anni, suddiviso in quattro periodi di 3.000 anni ciascuno, evidente conseguenza dell'incontro tra religione iranica e cultura babilonese¹⁰⁹.

S'è detto come la pericope di Matteo modelli l'arrivo dei Magi sulla visita della regina di Saba a Salomone nel *Primo Libro dei Re* (10, 1-13): la vergine che gli lascerà un figlio spirituale. Idea presente in un trattato gnostico di Nag Hammadi¹¹⁰, l'*Apocalisse di Adamo*, una rivelazione di Adamo al figlio

¹⁰⁵ Cfr. A. DE JONG, s.v. «Heracles», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XII, p. 202 b.

¹⁰⁶ ZWY 7, 6 (C.G. CERETI, *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse* [Serie Orientale Roma, LXXV], ISMEO/ISIAO, Roma 1995, p. 142 [testo], 162 [trad.]).

¹⁰⁷ ZWY 7, 8 (CERETI, p. 142 [testo], 162 [trad.]).

¹⁰⁸ Cfr. A. PANAINO, s.v. «Zodiac», nella versione elettronica di YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (<http://www.iranica.com/articles/zodiac>), pp. 1-13.

¹⁰⁹ GH. GNOLI, s.v. «Babylonian Influences on Iran», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London-New York 1989, pp. 334 a-336 b.

¹¹⁰ E. ALBRILE, «Il “Bianco Monte” dei Magi. La montagna paradisiaca nel sincretismo iranico-mesopotamico», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 57 (1997), pp. 145-161.

Seth sulla venuta di un Φωστήρ, un «Illuminatore» – destinato a sconfiggere le forze del male, a ristabilire il regno paradisiaco in terra – il quale si manifesta e «sorge» sull'acqua¹¹¹.

Il suo avvento è annunciato da una serie di «regni»; il secondo

«dice di lui che sorse da un grande profeta. E un uccello venne, prese il bimbo che era nato e lo portò su di un alto monte. E fu nutrito dall'uccello del cielo» (V, 78, 6-17)¹¹².

Il parallelo più vicino alla manifestazione dell'«Illuminatore» è sicuramente quello della leggenda narrata nello *Šāh-nāme*, il «Libro dei Re» di Firdusī¹¹³. L'Illuminatore viene trasportato sul monte da un «uccello del cielo» che ricorda il Sīmury, l'uccello paradisiaco che nell'opera di Firdusī allatta l'eroe Zāl, abbandonato in fasce dal padre Sam nel suo nido¹¹⁴.

Quest'animale favoloso altri non è che il *Saēna-mərəθa* avestico (> pahlavi *Sēnmurv* > neopersiano Sīmury)¹¹⁵, il «grande uccello Saēna» di *Yašt* 14, 41, l'aquila paradisiaca che nei *tafsīr* coranici dimora sul *Ġabal al-fatḥ*, il «Monte della Vittoria»¹¹⁶. Il *Ġabal al-fatḥ* è il monte dalle funzioni taumaturgiche, soteriologiche e «vittoriali», strettamente collegato al *Mons Victorialis* dell'*Opus imperfectum in Matthaeum*, il *Tūr nešḥānē* della *Cronaca di Zuqnīn*, la montagna sulla cui cima appare ai Magi il *Salvator mundi*¹¹⁷.

Il monte del Sīmury è il primo e più grande monte della cosmografia iranica, l'avestico *Harā bərəzaitī* (> pahlavi *Harburz* > neopersiano *Alburz*), il «posto di vedetta elevato», una immensa catena montuosa che circonda i margini della terra (*Yašt* 19, 1; *Bundahišn* 9, 1-2)¹¹⁸. Nei picchi inaccessibili dell'*Alburz* il pennuto paradisiaco svezza l'indomito Zāl, colui che diverrà il padre di Rustām, il più celebrato eroe dell'epica sistanaica¹¹⁹.

Il terzo e il quarto regno dell'*Apocalisse di Adamo* (V, 78, 18-79, 19)¹²⁰ descrivono il concepimento del Salvatore: un Salomone mago¹²¹ cerca una «vergine» (παρθένος) dalla quale avere una posterità.

¹¹¹ A.J. WELBURN, «Iranian Prophetology 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.

¹¹² Ed. G.W. MACRAE, in *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berlinensis 8502,1 and 4*, (Nag Hammadi Studies, 11), volume editor D.M. Parrott, Leiden 1979, pp. 178-181; cfr. F. MORARD (ed.), *L'Apocalypse d'Adam (NH V,5)* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi- Section «Textes» 15), Québec 1985, p. 111.

¹¹³ D. KHALEGI-MOTLAGH, s.v. «Ferdowsī, Abu'l-Qāsem I. Life», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York 1999, pp. 514 a-523 b; A. BANANI, s.v. «Šāh-nāma – Excursus», in *ivi*, versione elettronica (www.iranicaonline.org/articles/sahnama-excursus); cfr. F. GABRIELI (cur.), *Firdusi. Il libro dei re* (I grandi scrittori stranieri, 292), selezione antologica dalla trad. di I. Pizzi, Torino 1969, *passim*.

¹¹⁴ GABRIELI, *Firdusi. Il libro dei re*, pp. 81 ss.

¹¹⁵ M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, I. *The Early Period*, (Handbuch der Orientalistik, VIII/1.2.2 A), Leiden-Köln 1975, pp. 88-89.

¹¹⁶ B.M. SCARCIA AMORETTI, «Un'interpretazione iranistica di *Cor.* XXV, 38 e L, 12», in *Rivista degli Studi Orientali*, 43 (1968), pp. 27-52.

¹¹⁷ Cfr. G. SCARCIA, «Kuh-e Khwāgē: forme attuali del mahdismo iranico», in *Oriente Moderno*, 53 (1973), pp. 755-764; Id., «I Magi Afghanizzati», in GH. GNOLI- L. LANCIOTTI (cur.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, III (Serie Orientale Roma, LVI/3), IsMEO, Roma, 1988, pp. 1295-1304; da rilevare come lo Scarcia continui e integri la vastissima indagine sui Magi evangelici iniziata da Ugo Monneret de Villard (= *Le leggende orientali*).

¹¹⁸ BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, p. 133.

¹¹⁹ E. HERZFELD, «Sakastān. Geschichtliche Untersuchungen zu den Ausgrabungen am Kūh i Khwādja», in *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, 4 (1931-1932), pp. 91 ss.

¹²⁰ MACRAE, pp. 180-183; MORARD, pp. 46-49.

Sarà il suo esercito di demoni¹²² a trovarla. La donna, resa gravida da Salomone, verrà cacciata dalla città trovando rifugio nel deserto, dove partorirà l'«illuminatore». Educato in luoghi desolati, il Φωστήρ adolescente riceverà «gloria e forza dal seme (σπορά) dal quale fu generato» (V, 79, 16-17)¹²³.

L'*Apocalisse di Adamo* sembra ritrascrivere il mito iranico narrato nel *Bundahišn* (cap. 31)¹²⁴ dell'eroe Farīdūn e del Re-Drago che lo vuole uccidere alla nascita perché un sogno ne rivela la pericolosità¹²⁵. Questa tradizione, che confluisce nella leggenda di Zaratustra codificata nel VII libro del *Dēnkard*¹²⁶, era già nota agli gnostici Sethiani, che riformulavano la lista dei Salvatore¹²⁷ in base a quella pre-sasanide, avestica, degli eroi portatori della «gloria», lo *x^varənah-*, il potere fulgureo¹²⁸.

Il Φωστήρ dell'*Apocalisse di Adamo* è rivestito di «gloria e forza» divine. Il copto εσογ, «gloria», traduce la parola greca δόξα, ed ha qui il valore di «splendore»¹²⁹, di «forza luminosa»: è lo *x^varənah-* (> pahlavi *xwarrah*) che nella soteriologia iranica è intimamente legato allo stesso profeta Zaratustra¹³⁰. Secondo la tradizione zoroastriana, nelle acque del lago Kāsaoya sarebbe celato il seme del Profeta, da cui nascerà il Saošyant, l'operatore della *frašōkərəti* (> pahlavi *frašgird*), la trasfigurazione del mondo che si compirà al termine dell'ultimo ciclo cosmico.

L'astro luminoso è quindi il segno tangibile di questo avvento.

Circondata da un corteggio di creazioni o entità luminose che possono essere reinterpretate come il succedaneo gnostico dei Magi evangelici, la Stella di Luce fa la sua comparsa in uno dei più lunghi trattati di Nag Hammadi, la *Parafrasi di Sēm*, uno scritto la cui natura intricata fa pensare che si tratti di un commentario a una perduta «Apocalisse di Sem» menzionata nel *Codice Manicheo di Colonia* (55, 11-12)¹³¹. La Stella è l'indomabile vestimento del Σωτήρ:

«... E la Stella di Luce è la mia veste invincibile che indossai nell'Ade; essa è la grazia sovrastante il pensiero, la testimonianza di chi ha visto. E la testimonianza venne nominata: la prima e l'ultima, la Fede, l'intelletto del vento di tenebra» (VII, 33, 17-26)¹³².

La Stella di Luce è la veste invincibile del Salvatore Derdekeas, che richiama il παιδίον del *Vangelo di Matteo* 2, 9: una luce aurorale che si leva prima del sorgere eliaco e dove l'Ἀνατολή è il suo

¹²¹ K. PREISENDANZ, s.v. «Salomo», in *PWRE*, Supp. Band VIII, Stuttgart 1956, coll. 660-704; P. TESTINI, s.v. «Salomone: Archeologia», in *Enciclopedia Cattolica*, coll. 1693-1694; D.C. DULING, «Solomon, Exorcism, and the Son of David», in *Harvard Theological Review*, 68 (1975), pp. 235-252; P.A. TORIJANO, *Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 73), Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 106 ss.

¹²² Cfr. S. GIVERSEN, «Solomon und die Dämonen», in M. KRAUSE (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of A. Böhlig* (Nag Hammadi Studies, 3), Leiden 1972, pp. 16-21.

¹²³ MACRAE, pp. 182-183; MORARD, pp. 48-49.

¹²⁴ WELBURN, *From a Virgin Womb*, pp. 124 ss.

¹²⁵ WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, pp. 60 ss.

¹²⁶ PH. GIGNOUX, s.v. «Dēnkard», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII, Costa Mesa (California) 1994, pp. 287 b-288 a.

¹²⁷ C. COLPE, «Sethian and Zoroastrian Ages of the World», in B. LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale (March 28-31, 1978)*, II: *Sethian Gnosticism* (Studies in the History of Religions [Supp. to *Numer*], 41), Leiden 1981, pp. 540-552.

¹²⁸ WELBURN, *From a Virgin Womb*, pp. 96 ss.; devo parte di queste riflessioni all'acume del prof. Giancarlo Mantovani.

¹²⁹ W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, p. 62 a.

¹³⁰ A. HINTZE, *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar* (Beiträge zur Iranistik, Band 15), Wiesbaden 1994, pp. 15-16.

¹³¹ Trad. L. Cirillo in GH. GNOLI (cur.), *Il manicheismo*, I, Milano 2003, pp. 68-69.

¹³² Ed. F. WISSE, in *Nag Hammadi Codex VII* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 30), volume editor B.A. Pearson, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 94-95; cfr. M. ROBERGE (ed.), *The Paraphrase of Shem. Introduction, Translation and Commentary* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 72), Leiden-Boston 2010, p. 119.

termine tecnico; è l'alfa e l'omega, inizio e fine di un frammento divino che, degradato, brilla nelle tenebre. La metamorfosi del levare eliac atteso dai Magi evangelici.

Elenco illustrazioni

Fig. 1: Basilica bizantina di San Vitale a Ravenna. Sarcofago detto «di Isacio», Esarca di Ravenna (620-637). Adorazione dei Magi.

Fig. 2: Chiesa bizantina di Santa Maria *Foris Portas* a Castelseprio (Varese). Adorazione dei Magi (per gentile concessione della Soprintendenza per i Beni Archeologici della Lombardia).

Fig. 3: Santa Maria *Foris Portas* a Castelseprio (Varese). Adorazione dei Magi. Ricostruzione da BOGNETTI-DE CAPITANI D'ARZAGO-CHERICI (cur.), *Santa Maria di Castelseprio*, cit., tav. L (su gentile concessione).

Fig. 4: Basilica romanica di Sant'Ambrogio a Milano. Ambone. Nabucodonosor chiede l'adorazione del proprio busto e i tre Magi avvistano la Stella.

Fig. 5: Basilica romanica di Sant'Ambrogio a Milano. Ambone. Adorazione dei Magi.

Fig. 6: Ambone. Particolare dell'anello in mano al primo Mago.

Si ringrazia il personale del Parco Archeologico e Antiquarium di Castelseprio per l'aiuto nella ricerca delle immagini. La foto 1 è dell'arch. O. Rossi, mentre le foto 4-6 sono dell'autore. Un grazie anche al prof. Guido Carlucci e al dr. Marco Rivalta.

Ezio ALBRILE (Torino 1962), da anni si occupa delle interazioni fra mondo iranico e le forme di religiosità dualistica tipiche dell'ellenismo e della tarda antichità (ermetismo, gnosticismo, manicheismo, etc.). È docente di Storia religiosa dell'Iran e dell'Asia centrale presso il CESMEO di Torino. Si occupa anche di divulgazione culturale sulle stesse tematiche.