

## UCCIDERE IL DIO PRESENZE IRANICHE NEL BATTISTERO DI PARMA E OLTRE

Ezio Albrile

The Manichean Cosmogony and its links to the Iranian God Mithra are the starting points in studying some specific representations of the Romanesque church art. The devotion to Mithra, which is widely spread in the Hellenistic world, assumed shapes and uses of a mystic religion. The art of its cult areas, the Mithraea, influenced Christian art, not only in its origins. An example are the sculptured figures on the portal of the Baptistery in Parma, a masterpiece of Romanesque art, where the episode of the celestial apotheosis of Mithra, linked to its astrological background, relives.

*«Perché non posso uccidere Dio in me stesso?  
Perché continua a vivere in me in questo modo doloroso e umiliante,  
anche se io lo maledico e voglio strapparlo dal mio cuore?  
E perché, nonostante tutto, continua ad essere una realtà illusoria  
da cui non riesco a liberarmi?».*

(I. Bergman, *Il Settimo Sigillo*)

### 1. Cosmologie

Si può dire che il manicheismo sia la sistemazione coerente<sup>1</sup> dello gnosticismo antico nella forma di una religione rivelata universale con carattere missionario. Attraverso un sincretismo voluto, il manicheismo mirava a scoprire nella loro profondità ultima tutti gli elementi di verità celati nelle altre religioni e a integrarli nel quadro di un'elaborata mitologia fondata sulla demonizzazione del cosmo<sup>2</sup>.

Uno degli snodi narrativi di questo intricato materiale leggendario è l'episodio in cui gli elementi luminosi dell'Uomo Primigenio vengono catturati dalle Tenebre. Ragion per cui lo Spirito Vivente con le sue emanazioni, cioè i suoi «figli», edifica il cosmo quale strumento di purificazione per questa luce. Uccide gli Arconti oscuri e dai loro cadaveri crea il Cielo e la Terra; mentre dalla luce recuperata e in diverso grado purificata crea i «navigli luminosi» (Luna e Sole) e le stelle, come pure le «Tre Ruote» di Fuoco, Acqua e Vento di un mulino cosmico edificato per mondare lo splendore esule nell'oscurità.

Una significativa testimonianza a riguardo è un manoscritto frammentario in sogdiano<sup>3</sup> ritrovato, fra molti altri, nelle sabbie dell'oasi di Turfan (Qoço)<sup>4</sup>, nel Turkestan cinese<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> R. HAARDT, s.v. «Manicheismo», in K. RAHNER (cur.), *Sacramentum Mundi*, V, Brescia 1976 (ed. or. Freiburg im Breisgau 1967-1969), coll. 45-47.

<sup>2</sup> M. TARDIEU, *Il manicheismo*, trad. it. di G. Sfameni Gasparro, Cosenza 1996<sup>2</sup> (ed. or. Paris 1981), pp. 99 ss.

<sup>3</sup> X. TREMBLAY, *Pour une histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse Sitzungsberichte, 690. Band/Veröffentlichungen der Kommission für Iranistik, Nr. 28), Wien 2001, pp. 97-101.

<sup>4</sup> TREMBLAY, *Pour une histoire de la Sérinde*, p. 47 ss.; 85 ss.

<sup>5</sup> W.B. HENNING, «A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 12 (1948), pp. 306-318.

Il testo esordisce<sup>6</sup> nominando il «Signore dei Sette Climi» (*avdkišpe xwatāw*), noto più frequentemente con l'espressione partica *wād žīwandag*, «Spirito Vivente»<sup>7</sup>. Questi, nei testi medio-persiani, è nominato come Mihryazd<sup>8</sup>, il «dio Miθra»<sup>9</sup>, il «Demiurgo» delle fonti greche<sup>10</sup>.

Il «Signore dei Sette Climi» e la Madre dei Giusti (= Madre dei Viventi) cominciano a consultarsi su come formare e organizzare questo mondo. Prima creano cinque Tappeti e vi collocano il dio Khšēšpat, cioè il «Signore del Regno»<sup>11</sup>, dall'avestico \**xsaithra-pati-*, che è l'appellativo sogdiano del primo figlio dello Spirito Vivente<sup>12</sup>, lo *Splenditenens* nelle fonti latine<sup>13</sup>, Φεγγοκάτοχος in quelle greche, letteralmente «possessore», «custode degli splendori». I cinque «Tappeti» corrispondono alle cinque «estensioni» (copto **tiou nhaplōma**, ἀπλώματα), menzionate nel *Kephalaion* 38 (BÖHLIG-POLOTSKY, p. 90, 24)<sup>14</sup> in un parallelo fra il microcosmo e il macrocosmo. Come nel testo copto, sotto di essi trovano infatti posto i dieci Firmamenti e una magica lente a dodici facce.

Il «Signore dei Sette Climi» dispone nei cieli uno specchio prismatico a dodici facce, un dodecaedro zodiacale, identificabile con la «Ruota che si trova di fronte al *Rex Honoris*» descritta nel *Kephalaion* 36 (BÖHLIG-POLOTSKY, pp. 87, 31-88, 33)<sup>15</sup>. In questa Ruota vi sono dodici «Sigilli» (copto **tabef**, τύποι) o «forme»: le dodici facce del nostro dodecaedro. La Ruota è come un «grande specchio», dove il *Rex Honoris* = «Re del Firmamento», alloggiato nel settimo cielo (contando dal basso) o nel quarto cielo (contando dall'alto), scruta costantemente ciò che accade nei singoli Firmamenti.

È l'origine di ciò che la mistica e la letteratura neopersiana celebreranno come *jām-e jamšīd*, la «coppa di Jamšīd», la favolosa coppa di cristallo attraverso cui il re primordiale Yima/Jamšīd scrutava i segreti dei sette mondi celesti. Su quella coppa si riflettevano i destini dell'universo. In un'altra coppa speculare, chiamata *jām-e jahān-nemā* o *jām-e ġitī-nemā*, ossia «coppa che mostra il mondo», ma anche *āynē-ye ġitī-nemā*, «specchio che mostra il mondo», o più semplicemente *āynē-ye eskandarī*, «specchio di Alessandro», la leggenda vuole che il Macedone si informasse in tempo reale di ogni accadimento in corso sulla superficie terrestre. Sarebbe stata collocata, su suggerimento di Aristotele, su un'alta torre di Alessandria. Ne fu l'artefice un fabbro di nome Rassām<sup>16</sup>.

Tornando al dodecaedro, esso è una ruota magica, uno specchio prismatico al quale sono legate le «radici» invisibili, le ρίζαι (cioè i *liḥme* copti, nonché i *niwannišn* e *paywann* medio-persiani) dei Firmamenti, gli Arconti e gli Elementi<sup>17</sup>. Il prisma suddivide la Luce nei colori fondamentali e tale senso

<sup>6</sup> M 178/II = MIK III 4990, trad. E. Provasi, in Gh. GNOLI-A. PIRAS (cur.), *Il manicheismo, III: Il mito e la dottrina. Testi manichei dell'Asia Centrale e della Cina*, Milano 2008, pp. 179-180.

<sup>7</sup> A. PANAINO, *Tessere il cielo* (Serie Orientale Roma, LXXIX), IsIAO, Roma 1998, p. 98; E. PROVASI, «Commento», in GNOLI-PIRAS, *Il manicheismo*, III, p. 431, n. 117.

<sup>8</sup> M. BOYCE, «On Mithra in the Manichaean Pantheon», in AA.VV., *A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*, London 1962, pp. 48 ss.; W. SUNDERMANN, «Some More Remarks on Mithra in the Manichaean Pantheon», in AA.VV., *Études Mithriaques. Actes du 2<sup>e</sup> Congrès International, Téhéran du 1<sup>er</sup> au 8 septembre 1975 (Acta Iranica, 17/Actes du Congrès, IV)*, Téhéran-Liège 1978, pp. 485-499 (= *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften* [Serie Orientale Roma LXXXIX, 2], Hrsg. Ch. Reck-D. Weber-C. Leurini-A. Panaino, Band II, IsIAO, Roma 2001, pp. 781-797).

<sup>9</sup> M. BOYCE, «Mithra Khšathrapati and his Brother Ahura», in *Bulletin of the Asia Institute*, 4 (1990), p. 8 b, n. 10; contra M. SCHWARTZ, «Apollo and Khashathrapati, the Median Nergal, at Xanthos», in *Bulletin of the Asia Institute*, N.S. 19 (2005) = *Iranian and Zoroastrian Studies in Honor of Profs. Skjærvø*, p. 146 b.

<sup>10</sup> G. WIDENGREN, *Il manicheismo* (Il Portolano, 13), trad. it. di Q. Maffi e E. Luppis, Milano 1964 (ed. or. Stuttgart 1961), p. 69.

<sup>11</sup> PROVASI, «Commento», p. 425, n. 82; H. HUMBACH-P.O. SKJÆRVØ, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, Pt. III. 2, Wiesbaden 1983, pp. 99-100.

<sup>12</sup> W. SUNDERMANN, «The Five Sons of the Manichaean God Mithra», in U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mithrae. Proceedings of the International Seminar on the "Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with particular reference to Roman and Ostian Sources"*. Rome and Ostia 28-31 March 1978 (EPRO, 80), Leiden-Roma 1979, pp. 777-787 (= *Manichaica Iranica*, II, pp. 799-809).

<sup>13</sup> PROVASI, «Commento», p. 425, n. 82.

<sup>14</sup> PROVASI, «Commento», p. 431, n. 118; I. GARDNER (ed.), *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, XXXVII), Leiden-New York-Köln 1995, p. 95.

<sup>15</sup> GARDNER, *The Kephalaia of the Teacher*, p. 92.

<sup>16</sup> F.A. PENNACCHIETTI, «Āyné, "specchio"», in S. JARETTI (cur.), «*Shish Mahal/Ayné Kari*». *Colori luci riflessi del mosaico di specchio nell'architettura d'Oriente*, Torino 2003, pp. 48 a-50 b.

<sup>17</sup> 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* (Manichaean Studies III), Louvain-Napoli 1997, pp. 283-285; Id., *Tessere il cielo*, pp. 105 ss.

cosmografico è ribadito negli insegnamenti gnostici dei Perati (Hipp. Ref. V, 14, 1-10). Uno dei libri «tenuti in grande considerazione tra di loro» era intitolato Οἱ προάστειον ἕως αἰθέρος, «Gli abitanti della periferia sino all'etere», e parlava degli dèi e dei demoni preposti a ogni sfera planetaria che in qualche modo costituiva la «periferia» (πράστειον) del luogo eterico ove risiede il principio originario<sup>18</sup>:

«Chi percorre in tondo la piramide dai dodici angoli (δοδεκαγώνη πυραμῖς) ne oscura la soglia iridata e permea con il suo colore la notte; gli ignoranti la chiamano Korē.»<sup>19</sup>

La «piramide dai dodici angoli» è il dodecagono zodiacale percorso dalla Luna, qui identificata con la Korē, la «fanciulla» protagonista del mito eleusino, la «pupilla» del cosmo di un famoso scritto ermetico. La «soglia iridata» è la *ianua inferi*, il varco cromatico e strumento di visione oltrepassato dalla figlia di Demetra (Korē = Luna) nei quattro colori che assume la Luna durante le sue fasi<sup>20</sup>.

Una metafora celata anche nel cosiddetto *Canticum amatorium*, un inno manicheo di cui sopravvivono alcuni frammenti nel *Contra Faustum* di Agostino (15, 5 ss)<sup>21</sup>. Un motivo che si ritrova, trasfigurato e stratificato fra i tanti, nel capolavoro di una scrittrice nota per le sue incursioni negli universi della simbolica gnostica, Anna Maria Ortese, *Il cardillo addolorato* (Milano 1993): nella storia del duca polacco, esule e mago, in possesso di una lente che fa rifiorire il passato (pp. 123 ss.).

Sempre il «Signore dei Sette Climi» e la Madre dei Giusti collocano un figlio di Dio a guardia dei cieli, affinché in tutti i dieci Firmamenti i demoni non possano arrecare danno. Evocano inoltre quaranta angeli, che tengono sollevati i dieci Firmamenti. In ciascun Firmamento formano dodici porte (dodici stazioni) e dispongono altre quattro porte in ciascuna delle quattro direzioni, là dove stanno gli angeli. Per ognuna delle dodici porte<sup>22</sup> edificano sei soglie.

Le sei «soglie» (sogdiano *paḏēnd*, partico *āstānag*) corrispondono a sei cerchi concentrici attorno all'equatore, in ognuno dei quali il Sole sosta alternativamente due volte al mese<sup>23</sup>; ognuna equivale in pratica a un segno zodiacale, cioè a 30° = 1 mese.

Per ogni soglia costruiscono trenta «bazar» (sogdiano *wāčarn*, partico *rāštwan*, «rotazione» = 1° o 1 giorno), in ogni bazar ci sono dodici file (sogdiano *īzd*, partico *tažar*, «palazzi», ogni fila corrisponde a un'ora), in ogni fila due lati (sogdiano *pr̄sā*, partico *ārag*, cioè le 24 ore); da un lato infine dispongono centottanta botteghe (sogdiano *kapēd*, cioè 30"), e centottanta (cioè 60" = un minuto) dall'altro. Lo spazio è mutato in tempo, a poco a poco è sorta una cronopoli, fatale prigione per le anime luminose. Un importante testo zoroastriano, il *Bundahišn* (27, 8-10)<sup>24</sup>, conferma l'equivalenza fra gradi dell'eclittica e partizioni temporali: il dio Ohrmazd dispone la sfera celeste a somiglianza di un anno, le dodici costellazioni come i dodici mesi, ogni costellazione con i suoi 30°, come un mese con i suoi trenta giorni.

In tutte le botteghe – prosegue il testo manicheo – incatenano e rinchiudono *yakša* e demoni, i maschi separati dalle femmine. Il sogdiano *yakša* (partico *yaxš*) deriva dal sanscrito *yakṣa*, che nelle concezioni buddhiste designa una categoria di entità semidivine, dal carattere irato, preposte alla protezione dei tesori.

Fa quindi la sua comparsa *Wēšparkar*, ulteriore personificazione dello Spirito Vivente. Il nome deriva dall'avestico *Vayuš uparō.kairyō*, «Vento, spirante nelle regioni superiori»<sup>25</sup>, adattamento locale di

<sup>18</sup> M. TARDIEU, s.v. «Perati», in Y. BONNEFOY (ed.), *Dizionario delle Mitologie e delle Religioni*, III, Milano 1989, pp. 1364 b-1367 b.

<sup>19</sup> Hipp. Ref. V, 14, 4 (MARCOVICH, pp. 178, 21-179, 25; cfr. A. MAGRIS [cur.], *'Ippolito'. Confutazione di tutte le eresie* [Letteratura Cristiana Antica – Nuova serie, 25], Brescia 2012, pp. 164-165).

<sup>20</sup> E. ALBRILE, «Il demone e la luna», in R. FAVARO-S. CRISTOFORETTI-M. COMPARETI (cur.), *L'Onagro Maestro*, Miscellanea di fuochi accesi per Gianroberto Scarcia in occasione del LXX sadè, Venezia 2004, pp. 443-464.

<sup>21</sup> F. DECRET, *Aspect du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris 1970, pp. 99 ss.

<sup>22</sup> PROVASI, «Commento», p. 432, n. 124.

<sup>23</sup> W.B. HENNING, «Ein manichäisches Henochbuch», in *Selected Papers*, I (Acta Iranica, 14/Hommages et opera minora, V), Leiden-Téhéran-Liège 1977, p. 347 (= *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, Berlin 1934, p. 34).

<sup>24</sup> W.B. HENNING, «An Astronomical Chapter of the Bundahishn», in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1942, p. 232.

<sup>25</sup> SCHWARTZ, «Apollo and Khashathrapati», p. 146 b; PROVASI, «Commento», p. 432, n. 127.

Vayu, il dio iniziale del più antico pantheon indo-iranico<sup>26</sup>, il respiro cosmico, che nei testi buddhisti in soggiano indica Śiva = Mahādeva<sup>27</sup>. Wēšparkar/Spirito Vivente adempie funzioni demiurgiche: «chiama» il Signore dei Firmamenti, intronizzandolo nel settimo cielo quale signore e re di tutti i dieci Firmamenti.

Sotto di essi, lo Spirito Vivente e la Madre dei Viventi formano il cerchio, la ruota dello Zodiaco, in perenne moto rotatorio. Nel volgersi incessante delle costellazioni zodiacali, vincolano i demoni più malefici, malvagi e ribelli dell'Oscurità. Sono le dodici costellazioni, assieme ai sette pianeti, a governare il «mondo del miscuglio», il *gumēzišn*, dei testi zoroastriani<sup>28</sup>. Per aumentare il caos lo Spirito Vivente e la Madre dei Viventi li mettono in opposizione gli uni agli altri. Praticano un foro nel firmamento più basso e vi appendono lo Zodiaco. Esso è un insieme complesso, un intreccio di demoni, a loro volta legati agli eventi terreni<sup>29</sup> da una fitta rete di filamenti: è la genesi di ciò che nella disciplina astrologica sono i 36 Decani, entità celesti così chiamate poiché ognuna di esse amministra gli influssi astrali di 10° della fascia zodiacale.

## 2. Spiriti Viventi

È interessante cogliere la persistenza di questi motivi in aree e in tempi molto distanti da quelli originari. Il recupero di tali simboli non è puramente ornamentale, ma trae vitalità da una corrente iconografica sotterranea, un rivolo carsico antitetico alla cultura egemone. La memoria dell'antico, spesso risemantizzata, riscrive la cultura egemone secondo i paradigmi di quella che a tutti gli effetti si può definire «tradizione»<sup>30</sup>.

Nei testi manichei di ispirazione iranica s'è visto lo Spirito Vivente prendere le vesti di Mihryazd, il «dio Miθra»<sup>31</sup>, secondo una consuetudine ben assestata. Gli *Acta Archelai* (39, 7 [BEESON, p. 59, 27-28]) indicano Mani, il fondatore della Religione della Luce, come «sacerdote di Miθra»<sup>32</sup>. Egli appare in pubblico in vesti sgargianti: calzoni svolazzanti verde-giallo e verdi, un mantello celeste e, in mano, un lungo stilo di legno; un «libro babilonese» stretto sotto il braccio sinistro (*Acta Archelai* 14, 3 [BEESON, p. 22, 27-29]). Il vestiario descritto 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]). È l'abbigliamento usuale dei Magi medi – noti per le loro inclinazioni «eterodosse», cioè zurvanite<sup>33</sup> –, i leggendari iniziatori dei misteri mithriaci<sup>34</sup>. Ma anche l'abbigliamento dei Magi evangelici nelle catacombe dei santi Marcellino e Pietro (ca. 290 d.C.), in quelle di Santa Domitilla (sec. IV)<sup>35</sup>, nel noto sarcofago nella chiesa di San Vitale a Ravenna e

<sup>26</sup> G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, trad. franc. L. Jospin, Paris 1968 (ed. or. Stuttgart 1965), pp. 33 ss.

<sup>27</sup> H. HUMBACH, «Vayu, Śiva und der Spiritus Vivens im ostiranischen Synkretismus», in AA.VV., *Monumentum H.S. Nyberg*, I (*Acta Iranica*, 4/Hommages et opera minora, I), Leiden-Téhéran-Liège 1975, p. 404.

<sup>28</sup> Cfr. D.N. MACKENZIE, s.v. «Gumēzišn», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York 2002, pp. 398 b-399 b.

<sup>29</sup> PANAINO, *Tessere il cielo*, pp. 97-104.

<sup>30</sup> Sull'incontro tra arte occidentale e manicheismo cfr. A. GRABAR, *Le vie della creazione nell'iconografia cristiana. Antichità e Medioevo* (Di fronte e attraverso, 108), trad. it. di R. Della Torre-M. Colombo, Milano 1988<sup>2</sup> (ed. or. Washington D.C. 1968-Paris 1979), p. 48.

<sup>31</sup> WIDENGREN, *Il manicheismo*, p. 69.

<sup>32</sup> CH. H. BEESON (Hrsg.), *Hegemonius. Acta Archelai* (GCS, 16), Leipzig 1906, p. IX; WIDENGREN, *Il manicheismo*, p. 49.

<sup>33</sup> Non è possibile qui addentrarci nell'articolato problema zurvanita, su cui è ancora fondamentale il poderoso lavoro di 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 Wilhelm 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.SH. 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.

<sup>34</sup> WIDENGREN, *Il manicheismo*, p. 31.

<sup>35</sup> H. LECLERCQ, s.v. «Mages», in *DACL*, 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](http://www.iranicaonline.org/articles/magi)).



parzialmente nella chiesa bizantina di Santa Maria Foris Portas (sec. VIII-IX) a Castelseprio (Varese)<sup>36</sup>, per citare solo alcuni esempi.

Il culto misterico del dio iranico Miθra si venne affermando attraverso un lungo e complicato processo iniziatosi a Babilonia<sup>37</sup>, e compiutosi essenzialmente in Asia Minore in seguito alla caduta dell'impero achemenide per mano di Alessandro Magno e alla relativa diaspora delle genti iraniche.

Benché sia noto sin dalle fonti avestiche e vediche, di Miθra non esistono rappresentazioni plastiche risalenti alle origini indo-iraniche. La prima figurazione è probabilmente quella rintracciabile nel superbo cenotafio di Nemrud Dağ, costruito da re Antioco I di Commagene (metà del I sec. a.C.) sulla cima di uno dei picchi più alti della catena del Tauro, nel sud-est dell'attuale Turchia<sup>38</sup>. Il dio Miθra, associato alla triade Apollo-Helios-Hermes, vi è raffigurato in piedi con corazza, mantello, tunica e berretto frigio, nimbato da una corona di raggi. Il dio tiene nella sinistra un fascio di rami e stende la destra verso Antioco, assiso sopra un trono.

Al contrario, la rappresentazione più antica di Miθra tauroctono, moltiplicata in seguito sui monumenti cultuali sparsi nell'Impero romano, proviene da Roma e risale all'epoca di Traiano. Miθra in costume orientale e berretto frigio s'inginocchia sul toro, conficcandogli il pugnale nel fianco. Il sangue sgorgante dalla ferita si converte spesso in tre spighe di grano; un cane balza a lambire il sangue, un serpente striscia verso la ferita; uno scorpione afferra i testicoli della vittima morente. Ai due lati del toro figurano generalmente due portatori di fiaccole, i dadofori Cautes e Cautopates<sup>39</sup>. Cautes tiene la fiaccola sollevata in alto, Cautopates capovolta verso terra (CIMRM, I, 123-124 [figg. 38-39]; 358-359 [figg. 103-104]). I dadofori formano col dio stesso una trinità e ne portano anche il costume. Altre immagini, quali i busti del Sole e della Luna nei due angoli superiori dei rilievi, i venti Bora e Nosto, i sette pianeti, i dodici segni dello zodiaco, una serie di sette altari e alberi appuntiti, arricchiscono talora la raffigurazione della tauroctonia (vd. la ricostruzione alla fig. 1).

C'è un frammento manicheo in antico-turco (TM 180)<sup>40</sup>, nel quale si narra del tempo finale, allorché apparirà il falso Messia, il falso Miθra. Il testo è un raro esempio di letteratura manichea antico-turca a carattere escatologico, l'unico a parlare dell'avvento del falso profeta nei giorni ultimi<sup>41</sup>. L'episodio forse era parte della cosiddetta «Grande guerra», il dramma apocalittico finale descritto soprattutto nelle



Fig. 1- Ricostruzione della nicchia culturale del Mithraeum di Nida-Heddernheim (Museum für Vor- und Frühgeschichte/Archäologisches Museum, Frankfurt), in RGG4, V, Tübingen 2002, col. 1345 (per gentile concessione).

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> M.J. VERMASEREN, *Mithras, the Secret God*, London 1963 (ed. or. Amsterdam 1959), pp. 17-20 ss.; Id., s.v. «Mithra e Mithrei», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, V, Roma 1963, pp. 117 a-122 b.

<sup>38</sup> G. WIDENGREN, s.v. «Antiochus of Commagene», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, pp. 135 a-136 a.

<sup>39</sup> L. ROCCHETTI, s.v. «Cautes; Cautopates», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, II, Roma 1959, pp. 444 b- 445 a.

<sup>40</sup> A. VON LE COQ, «Türkische Manichaica aus Chotscho I», in *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse*, Nr. 6, Berlin 1911, pp. 5-6, tav. I; trad. A. Van Tongerloo in GNOLI-PIRAS, *Il manicheismo*, III, pp. 233-234.

<sup>41</sup> VAN TONGERLOO, «Introduzione. Salvezza per mezzo della gnosi», in GNOLI-PIRAS, *Il manicheismo*, III p. 231.



Fig. 2 - Miθra tauroctono in un capitello del Chiostro del Duomo di Monreale (per gentile concessione del Kunsthistorisches Institut in Florenz/Max-Planck-Institut - CNR).

dei misteri. Avvezzo a ogni sorta di stregoneria, compirà prodigi e miracoli, dicendo «Io sono il figlio del vero Dio» (linee 9-11). Una probabile accoglienza cristiana di questo motivo<sup>46</sup> è in uno straordinario monumento dell'arte romanica, il chiostro del duomo di Monreale (Palermo), edificato nel XII sec. per volontà del re normanno Guglielmo II (1172-1189). Un capitello del lato sud<sup>47</sup> coglie infatti Miθra nell'atto di cavalcare e uccidere il toro (fig. 2)<sup>48</sup>. È la tauroctonia, recepita nell'arte cristiana attraverso la mediazione del mito manicheo: Miθra è il falso Messia, l'antagonista escatologico cavalcante l'oggetto del suo sacrificio.

### 3. Parma iranica

Il duomo di Monreale non è l'unico caso nell'arte romanica di esplicita recezione di un motivo iconografico legato ai misteri di Miθra. Un altro notevole esempio proviene dal Battistero di Parma.

Due dati sono certi nella storia di questo monumento di eccezionale valore artistico e sono incisi sull'architrave del portale settentrionale<sup>49</sup>: l'autore delle sculture, Benedetto Antelami, e la data d'inizio lavori, il 1196. Più aleatoria e complicata è l'interpretazione delle stesse, a partire dai rilievi presenti sul portale meridionale, la cosiddetta «Porta della Vita». Da sottolineare come in epoca arcaica una serie di riti sacramentali di solito avevano luogo nell'*atrium* del battistero cristiano<sup>50</sup>, il cui scopo era quello di «aprire» il candidato alla grazia e all'illuminazione della Parola di Dio. Tutti questi momenti avevano svolgimento al di fuori del battistero, in quanto ancora inseriti nella fase preparatoria al sacramento.

*Omēlie* copte<sup>42</sup>. La figura centrale è un personaggio nominato MYTRYYY, che A. Van Tongerloo riconosce in Maitreya, recepito come Messia apocalittico nel buddhismo<sup>43</sup>.

In realtà, un'altra vocalizzazione del nome MYTRYYY conduce verso l'iranico Miθra<sup>44</sup>, che nel *Bahman Yašt* (7, 28-37)<sup>45</sup> – un testo zoroastriano compendiante scritti avestici perduti – è il capo dell'esercito di Ohrmazd, il dio della luce. Inviato in aiuto a Pišōtan (uno dei precursori del Salvatore futuro), egli sconfigge le schiere ahrimaniche.

Nel frammento manicheo, a un Miθra atteso quale Salvatore si contrappone un falso Miθra figlio di Ahriman (in antico-turco Šim[a]nu < sogdiano Šimnu) giungente a cavallo di un bovino (linee 6-8), il toro

<sup>42</sup> WIDENGREN, *Il manicheismo*, p. 83.

<sup>43</sup> VAN TONGERLOO, «Introduzione. Salvezza per mezzo della gnosi», pp. 231-232.

<sup>44</sup> WIDENGREN, *Il manicheismo*, p. 83.

<sup>45</sup> C.G. CERETI, *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse* (Serie Orientale Roma LXXV), IsMEO/IsIAO, Roma 1995, p. 144 (testo), pp. 164-165 (trad.).

<sup>46</sup> E. PANOFSKY, *Rinascimento e rinascenze nell'arte occidentale*, trad. it. M. Taddei, Milano 1971 (ed. or. Copenhagen 1960), p. 121.

<sup>47</sup> Ora disponibile in versione digitale, assieme agli altri 228, grazie allo straordinario «Progetto Cenobium» del CNR: [www.cenobium.isti.cnr.it/monreale/capitals/s/S22Sh71](http://www.cenobium.isti.cnr.it/monreale/capitals/s/S22Sh71).

<sup>48</sup> N. BERNACCHIO, s.v. «Monreale. Scultura», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, VIII, Milano-Roma 1997, pp. 528 a.

<sup>49</sup> A. DIETL, «La decorazione plastica del battistero e il suo programma. Parenesi e iniziazione in un comune dell'Italia settentrionale», in CH. FRUGONI (cur.), *Benedetto Antelami e il Battistero di Parma* (Saggi Einaudi, 801), Torino 1995, p. 71.

<sup>50</sup> R. IORIO, «Simbolismo nell'arte dei battisteri dei primi secoli», in *Studium*, 85 (1989), pp. 254 b-255 a.

L'ingresso all'interno del battistero, e quindi l'inizio del battesimo propriamente detto, rappresentava l'ingresso al Paradiso<sup>51</sup>.

In alto, sul timpano (fig. 3), una serie di figure enigmatiche sono state interpretate come la realizzazione plastica di un romanzo devozionale di gran moda negli anni attorno al 1200: la vita del principe indiano Iosaphat e la sua felice conversione al cristianesimo ad opera di Barlaam l'eremita<sup>52</sup> (PL 73, 443-606)<sup>53</sup>. L'identità di Iosaphat è incerta, i più ritengono si tratti di Buddha<sup>54</sup>, altri dell'apostolo Giuda Tomaso<sup>55</sup>. In realtà l'interpretazione delle figurazioni nel timpano può



FIG. 3 - Battistero di Parma – Timpano del Portale lato sud.

agilmente prescindere dalla storia di Barlaam e Iosaphat.

Al centro, un personaggio, forse un fanciullo, siede fra i rami di un albero i cui frutti ricordano molto da vicino le capsule di *Papaver somniferum* L., una delle più potenti piante psicoattive conosciute in natura, il papavero da oppio<sup>56</sup>, noto per suscitare in chi lo consuma uno stato limbico e paradisiaco<sup>57</sup>. L'aria svagata e una capsula forse nella mano destra (ora mutila), il ragazzo è intento a rifornirsi di miele da un'arnia (fig. 4).

La figurazione dell'albero con il ragazzo goloso di miele rimanda all'albero paradisiaco, l'albero della conoscenza del giardino di Eden (*Gen.* 2, 8-10), e ai suoi dolci, ma letali frutti, spesso rappresentati in un fico o in una mela. Le radici di questo albero del male, nell'arte medievale presero sovente le sembianze di teste di draghi<sup>58</sup>. Altri riferimenti iconografici possono essere l'episodio di Zaccheo, il pubblicano di Gerico sul sicomoro (*Lc.* 19, 4), o l'arrampicarsi sugli alberi al momento dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme<sup>59</sup>.

Se pensiamo all'albero della conoscenza, l'immagine cela però un ulteriore livello di significato: assumere semi di *Papaver somniferum* mescolati con miele è un uso alimentare ed enteogeno noto e

<sup>51</sup> J. BASCHET, s.v. «Paradiso», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, IX, Milano-Roma 1998, pp. 169 a-174 b.

<sup>52</sup> W. SAUERLÄNDER, «Benedetto Antelami. Per un bilancio critico», in FRUGONI, *Benedetto Antelami e il Battistero di Parma*, p. 58; DIETL, «La decorazione plastica del battistero», *ivi*, pp. 85-87.

<sup>53</sup> P. CESARETTI-S. RONCHEY (cur.), *Anonimo. Storia di Barlaam e Iosaphat. La vita bizantina del Buddha*, Torino 2012, p. LVIII; A. SICLARI, «L'apologo del Barlaam e Joasaph e la letteratura agiografica degli exempla», in G. SCHIANCHI (cur.), *Il Battistero di Parma: iconografia, iconologia, fonti letterarie*, Milano 1999, pp. 351-373; F. TAGLIATESTA, «Les représentations iconographiques du IV<sup>e</sup> apologue de la légende de Barlaam et Josaphat dans le Moyen Âge italien», in *Arts Asiatique*, 64 (2009), p. 11; ringrazio il prof. Giancarlo Mantovani per avermi segnalato questi e altri testi.

<sup>54</sup> U. PESTALOZZA-A. MONTEVERDI, s.v. «Barlaam e Josaphat», in *Enciclopedia Italiana*, VI, Roma 1949, pp. 192 a-194 b; A. PIRAS, «Mercanzie di racconti. Echi di una novella buddhista nel Boccaccio», in *Intersezioni*, 31 (2011), pp. 269-286.

<sup>55</sup> G. SCARZIA, *Storia di Josaphat senza Barlaam*, Soveria Mannelli (CZ) 1998; *Id.*, «Sull'origine di Joasaph», in A. PIOLETTI-F. RIZZO NERVO (cur.), *Il viaggio del Romanzo tra Oriente e Occidente. Atti del terzo colloquio internazionale "Medioevo Romanzo e Orientale"* (Venezia, 10-13 ottobre 1996), Soveria Mannelli (CZ) 1999, pp. 381-392.

<sup>56</sup> CH. RÄTSCH, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung*, Aarau/Schweiz 2007<sup>8</sup>, pp. 401 a-412 b; cfr. anche E. ALBRILE, «Zoroastro, le rose e il papavero», in GH. GNOLI-G. SFAMENI GASPARRO (cur.), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda-antichità* (Il Nuovo Ramusio 9), ISIAO, Roma 2009, pp. 15-41; *Id.*, «Un'inebriante salvezza. Culto enteogeno e mitologie fra ellenismo e iranismo», in *Studi Classici e Orientali*, 55 (2009), pp. 11-34; *Id.*, «Nella terra degli Sciapodi. Un'interpretazione enteogena», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 16 (2012), pp. 5-18; *Id.*, «Necromantica enteogena. Terapie e virtù psicoattive tra Grecia e Iran», in *Gerión*, 29 (2011), pp. 83-97.

<sup>57</sup> E. ALBRILE, «Il corpo immaginato. Ipotesi su una metafora gnostica», in *Archæus*, 8 (2004), pp. 25-40.

<sup>58</sup> C. LAPOSTOLLE, s.v. «Albero. Occidente», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, Milano-Roma 1991, pp. 302 b-307 a.

<sup>59</sup> DIETL, «La decorazione plastica del battistero», p. 87.





FIG. 4- Battistero di Parma – Timpano del Portale lato sud (particolare della parte centrale).

colore rosso (Ap. 12, 3), quale rappresentazione di forze malefiche. Descritto da Isidoro di Siviglia (*Etym.* 12, 5 [PL 82, 442-443]), Giovanni Damasceno (*De dracon.* [PG 94, 1599-1602]), Rabano Mauro (*De univ.* 8, 3 [PL 111, 229-230]) e in vari bestiari come un animale reale originario dell’Etiopia, il drago è costantemente identificato con Satana. Le dimensioni enormi, il fiato velenoso e infuocato, la lunga coda capace di soffocare la vittima, ne manifestano il potere terrifico. Il drago classico era un serpente di grandezza irrealistica, quindi dai connotati mostruosi e già *in nuce* malevoli: in quanto tale lo si ritrova a guardia di luoghi sacri, come il drago nel Giardino delle Esperidi o nella saga argonautica<sup>66</sup>.

Nell’Iran partico-sassanide, un drago, un *aždahā*, era effigiato sui vessilli bellici affinché l’aspetto feroce spargesse sgomento nelle file nemiche. A questo genere di stendardi fa riferimento lo *Šāh-nāma* quando parla di *aždahā-peykar*<sup>67</sup>. Secondo Luciano di Samosata, l’esercito partico si serviva di un’insegna che recava l’immagine del Δράκων. Una divisione di ben mille uomini seguiva questo stendardo, dipinto in maniera così verace e impressionante da portare scompiglio nelle schiere avverse, che cre-

diffuso nell’antichità sia greca che romana<sup>60</sup>. Consuetudine ben assestata che fa dire a Plinio (*Nat. hist.* 3, 19, 168) come «anticamente» il seme del papavero venisse servito tostato assieme al miele<sup>61</sup>. Lo stato di enstasi limbica indotta dall’alimento spiega perché Porfirio (*De antr.* 18) definisca il miele θανάτου σύμβολον. Non a caso il miele è nell’orfismo il cibo inebriante<sup>62</sup> con cui si compie il trapasso da Kronos a Zeus<sup>63</sup>, il cibo enteogeno che permette di recidere i legami con il mondo noetico, intellettuale, e di dare origine a una nuova creazione; un mito che spiega in maniera chiara l’azione, illuminativa ma venefica, della pianta psicoattiva, il papavero da oppio, sulla mente dell’uomo.

Completamente stordito dalla sua avidità di miele e papavero, il fanciullo ha perso di vista la precarietà della situazione in cui si trova: ai suoi piedi un drago vomitante fiamme sta minacciosamente in agguato, mentre due animali di piccola taglia – che non sono topi, come vorrebbe il Dietl<sup>64</sup>, bensì cani – stanno alla base dell’albero, cosmograficamente riconoscibili nelle costellazioni *Canis major* e *Canis minor*.

Il drago è uno dei classici animali fantastici nei bestiari medievali<sup>65</sup>. Nella sua formulazione canonica partecipa dei tre elementi naturali (terra, acqua e aria), con l’aggiunta del fuoco nel

<sup>60</sup> P. NENCINI, *Il fiore degli inferi. Papavero da oppio e mondo antico* (Nature 11), Roma 2004, pp. 69-71; ALBRILE, «Zoroastro, le rose e il papavero», pp. 15-41.

<sup>61</sup> Cfr. anche Cat. *De agric.* 79; Petr. *Satyr.* 31; Gal. *De comp. medic.* VII, 12, 13 (KÜHN, p. 12, 72-24).

<sup>62</sup> Per i legami fra culti dionisiaci e orfismo, cfr. N. ROBERTSON, «Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual», in M.B. COSMOPOULOS (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London-New York 2003, pp. 218-240.

<sup>63</sup> Cfr. il commento di J. FRAZER a Apollodoro. *Biblioteca*, ed. it. a cura di G. Guidorizzi, Milano 1995, p. 176 n. 12.

<sup>64</sup> DIETL, «La decorazione plastica del battistero», p. 85.

<sup>65</sup> S. MANACORDA, s.v. «Drago», in *Enciclopedia dell’Arte Medievale*, V, Milano-Roma 1994, pp. 724 b-729 b.

<sup>66</sup> E. POTTIER, s.v. «Draco», in CH. DAREMBERG-E. SAGLIO (eds.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, II/1, Paris 1892, pp. 403-414.

<sup>67</sup> P.O. SKJÆRVØD, s.v. «Aždahā I. In Old and Middle Iranian», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, p. 193 b; cfr. anche E. ALBRILE, «Le acque del Drago. Note in margine alla *Passione e martirio di Santo Stefano protomartire*», in *Studi sull’Oriente Cristiano*, 3 (1999), pp. 41 ss.



devano si trattasse di animali veri: «sono dragoni vivi e grandissimi, nati in Persia... che nelle battaglie e quando si entra in contatto l'un con l'altro, li liberano e li scagliano contro i nemici; e altro! Che molti dei nostri vennero così divorati, e altri, avvinghiati da essi, furono soffocati e stritolati...»<sup>68</sup>. La notizia è così incredibile da far pensare che in origine si trattasse di veri serpenti issati su pertiche.

Nell'Iran medievale islamizzato riemergono in forma cortese gli antichi miti che hanno fondato l'epica iranica arcaica. Uno di essi è quello del Drago tricefalo Aži Dahāka (in medio-persiano Azdahāg/Dahāg), che evemerizzato si trasforma nel malefico tiranno Žaḥḥāk dello *Šāh-nāma* di Firdusi<sup>69</sup>. Al posto delle due teste addizionali, dalle spalle gli spuntano due serpenti, una pariglia di rettili affamata di materia cerebrale umana che il diabolico sovrano deve nutrire quotidianamente.

Ma l'Iran zoroastriano conosce altri nefandi draghi.

Come Aži Raoidita, il «Drago rosso»<sup>70</sup> artefice della *paityārəm frākərantaṭ*, la «contro-creazione» suscitata da Angra Mainyu; un mondo che è la replica diabolica dell'Airyāna Vaējah, la terra immacolata creata da Ahura Mazdā<sup>71</sup>. Oppure Aži Zairita, il «Drago giallo» o «Drago cornuto» (Aži Srvara), il drago avestico<sup>72</sup> combattuto da Kərəsāspa (pahlavi Kirsāsp > neopersiano Garšāsp), il guerriero che nell'epica iranica sgomina una torma di creature mostruose. Aži Zairita è un Drago cornuto, ghiotto di cavalli (*aspō.gar-*) e di uomini (*nərə.gar-*), con occhi e orecchie giganteschi, nonché immensi denti, con cui trafigge i malcapitati che finiscono nelle sue fauci<sup>73</sup>. Lo supera per voracità solo il drago marino Gandarōβa, che in un sol colpo s'inghiotte ben dodici regioni della terra<sup>74</sup>.

L'intricato processo di cristianizzazione delle creazioni fantastiche dell'Iran zoroastriano si collega quindi allo scambio culturale tra Oriente e Occidente, i cui primi indizi compaiono nel mondo bizantino e nelle aree ad esso afferenti.

Nei rilievi esterni della chiesa della Santa Croce di Aḫt'amar, in Armenia (X sec.), si trovano rappresentate quelle che potrebbero essere considerate le tappe successive di uno sviluppo morfologico del drago cristiano<sup>75</sup>: il serpente che tenta Eva, qui fornito di zampe e san Teodoro che trafigge un drago serpentiforme dal corpo annodato.

L'immagine del drago ha quindi una circolazione precedente all'invasione dei Turchi selgiuqidi, nell'XI sec., ai quali si deve l'importazione del drago cinese nell'Islam e da lì in area mediterranea<sup>76</sup>. La diffusione del motivo iconografico conobbe un ulteriore impulso in seguito alla formazione dell'impero mongolo, che dalla seconda metà del Duecento pose in contatto l'Europa con l'Estremo Oriente, anche grazie al fiorente commercio della seta<sup>77</sup>.

L'astrologia antica riconosce nella linea dei nodi lunari<sup>78</sup> – cioè nei punti in cui l'orbita della Luna interseca il piano dell'eclittica – un gigantesco Δράκων, coniugazione di inizio e fine<sup>79</sup>, la cui testa e la

<sup>68</sup> *De hist. con.* 29 (KILBURN, VI [London-Cambridge (Mass.) 1959], pp.42-43).

<sup>69</sup> Cfr. anche R. AJELLO, «Mec Tigran e il mito del combattimento col tricefalo», in AA.VV., *Transcaucasica II* (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia 7), Venezia 1980, pp. 68-81.

<sup>70</sup> SKJÆRVØ, «Aždahā I», p. 193 a-194 b.

<sup>71</sup> *Widēwdād* 1, 2; vd. inoltre GH. GNOLI, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 13 (1963), pp. 163-193; ID., «Einige Bemerkungen zum altiranischen Dualismus», in AA.VV., *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991 by the Societas Iranologica Europaea* (SOR LXXIII), IsMEO, Roma 1995, pp. 213-231; ID., s.v. «Dualism», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII, Costa Mesa 1996, pp. 576 a-582 b.

<sup>72</sup> SKJÆRVØ, «Aždahā I», p. 193 a.

<sup>73</sup> *Yasna* 9, 1; 30; *Yašt* 19, 40.

<sup>74</sup> SKJÆRVØ, «Aždahā I», p. 193 b.

<sup>75</sup> A. GRABAR, «Le rayonnement de l'art sassanide dans le monde chrétien», in *L'art du moyen âge en Occident. Influences byzantines et orientales*, London 1980, (repr. XII) p. 697 (= AA.VV., *Atti del Convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo. Roma, 31 marzo-5 aprile 1970* [Accademia Nazionale dei Lincei, 368 – Quaderno N. 160], Roma 1971).

<sup>76</sup> G. CURATOLA, *Draghi. La tradizione artistica orientale e i disegni del tesoro del Topkapı* (Eurasistica, 15), Venezia 1989, pp. 39-43.

<sup>77</sup> MANACORDA, «Drago», p. 726 b.

<sup>78</sup> Cfr. anche CCAG, VIII/1: *Codicum Parisinorum*, ed. F. Cumont, Bruxelles 1929, pp. 194-196 (Excerpta ex Codice 8 [Paris. 2423]).

<sup>79</sup> A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, pp. 122 ss.

cui coda corrispondono rispettivamente al nodo ascendente<sup>80</sup> (Ἀναβιβάζοντα) e a quello discendente<sup>81</sup> (Καταβιβάζοντα). Il mirabile dragone si sarebbe cibato di volta in volta del Sole o della Luna, provocandone le rispettive eclissi.

*Gōzihr*<sup>82</sup> è il dragone celeste, la testa (*gōzihr sar*) e la coda del quale (*gōzihr dumb*) sono la rappresentazione demoniaca dei nodi lunari anche nella letteratura astrologico-astronomica sasanide<sup>83</sup>. Questa denominazione persiste anche in arabo, ove tale pseudo-corpo celeste compare spesso come *Ǧawzah(a)r*<sup>84</sup>, anche se con diverse varianti.

L'etimologia del nome *Gōzihr* rappresenta la derivazione diretta del composto avestico *gaočīθra-*, usualmente tradotto come «avente il seme del bovino» (*AirWb*, coll. 480-481). L'avestico *gaočīθra-* costituisce, infatti, un epiteto esclusivo della Luna (*Māh-*), divinità astrale per eccellenza sin dalla letteratura avestica recenziore, dove a questo *yazata* viene dedicato il settimo *Yašt*<sup>85</sup>. Lo splendore racchiuso nel fluido lunare è ancora celebrato nel *Māh Nyāyišn*, la liturgia mazdea della Luna<sup>86</sup>, quale sacrificio officiato al pianeta che custodisce il *gōspand tōhmaḡ*, il seme del bovino<sup>87</sup>.

Secondo il *Bundahišn*, *Gāw ī ēwdād*, il «Toro» o «Bovino unicreato» è la quarta delle prime creazioni di Ohrmazd<sup>88</sup>, il progenitore degli animali ahurici. Ahriman attacca la buona creazione e *Gāw ī ēwdād* soccombe, separando dal suo corpo e dalla sua anima la parte femminile chiamata *Gōšurun* (< avestico *Gauš urvan*), l'Anima del Bue<sup>89</sup>. Il seme di *Gāw ī ēwdād* ascende al mondo lunare (< avestico *māḡha-gaočīθra-*, «la Luna avente il seme del bovino»), dove viene purificato e dà luogo a una coppia, maschio e femmina, di «animali dalle molte specie», *gōspandān ī purr-sardag* (< avestico *gav-pouru.sarəδā-*, «il bovino dalle molte specie»). Una vicenda rivissuta nei Misteri di Miθra<sup>90</sup>, dove l'anima del Toro, cioè il suo sperma, viene portato sulla Luna dal cane<sup>91</sup>, fedele aiutante del dio. E proprio questo motivo sarà recepito e trascritto plasticamente nel timpano del Battistero di Parma.

Un altro particolare saliente è la presenza dei due cani alla base dell'albero, riconoscibili in *Canis major* e *Canis minor*.

La costellazione del Cane, secondo Iginio (*Astr.* 3, 34) e l'autore dei *Geoponica* (1, 8), si leva con il Cancro, la stazione zodiacale cui corrisponde il Solstizio estivo. Un rilievo importante, se si tiene presente che l'anno cosmico egizio cominciava sotto il segno del Cancro, al sorgere della stella Sothis, cioè  $\alpha$  *Canis majoris* = Sirio, il capo dei decani celesti.

L'anno sothiaco in Egitto iniziava – secondo il calendario giuliano – il 19 luglio: allora si usava trarre presagi dallo stato del cielo nel momento del levare eliaco (ἑπιτολή) di Sirio. Anche nel mondo semitico<sup>92</sup> era stato introdotto, nelle pratiche divinatorie, tale anno canicolare o «cosmico». La festa di

<sup>80</sup> Ptol. *Alm.* 4, 9.

<sup>81</sup> Vett. 367, 28.

<sup>82</sup> E.G. RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana*, Milano 2001, pp. 91-92.

<sup>83</sup> D.N. MACKENZIE, «Zoroastrian Astrology in the *Bundahišn*», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 27 (1964), pp. 513; 515, n. 26; 516; D. PINGREE, *From Astral Omens to Astrology. From Babylon to Bīkāner* (Serie Orientale Roma, LXXVIII), IsIAO, Roma 1997, pp. 39-40; A. PANAINO, «Pahlavi Gwcyhl: Gōzihr o Gawčīhr?», in M. BERNARDINI-N.L. TORNESELLO (cur.), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme* (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" – Dipartimento di Studi Asiatici – Series Minor, LXVIII), II, Napoli 2005, pp. 795 ss.

<sup>84</sup> W. HARTNER, s.v. «al-Djawzahar», in *Encyclopedia of Islam*, II, New Edition, Leiden 1963, pp. 501-502 (= Id., *Oriens Occidens. Ausgewählte Schriften zur Wissenschafts- und Kulturgeschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag*, Hildesheim 1968, p. 264).

<sup>85</sup> H. DE WILLMAN-GRABOWSKA, «Le Māh-Yašt, Prière à la Lune», in J.D.C. PAVRY (ed.), *Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry*, Oxford University Press, London 1933, pp. 491-500.

<sup>86</sup> Che è ricalcata sul *Māh-Yašt*: cfr. DE WILLMAN-GRABOWSKA, «Le Māh-Yašt, Prière à la Lune», pp. 491 ss.

<sup>87</sup> DE WILLMAN-GRABOWSKA, «Le Māh-Yašt, Prière à la Lune», pp. 493-494.

<sup>88</sup> W.W. MALANDRA, s.v. «Gāw ī ēwdād», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, p. 576 b.

<sup>89</sup> M. MOLÉ, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien: le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne* (Annales du Musée Guimet – Bibliothèque d'Études, LXIX), Paris 1963, pp. 193-202; W.W. MALANDRA, s.v. «Gōšurun», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, p. 56 a.

<sup>90</sup> GH. GNOLI, *Ricerche Storiche sul Sīstān Antico* (Report and Memoirs X), IsMEO, Roma 1967, pp. 27-28, in partic. n. 10.

<sup>91</sup> F. CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles 1913<sup>3</sup>, p. 120; L.A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO, 11), Leiden 1968, pp. 148 ss.; 226-227; 340 ss.

<sup>92</sup> F. CUMONT, «Adonis et Sirius», in AA.VV., *Mélanges G. Glotz*, I, Paris 1932, p. 259; Id., «Adonies et Canicule», in *Syria*, 16 (1935),

Adonis-Tammuz cadeva appunto in quell'occasione: sino al Medioevo gli astromanti di Ḥarrān hanno celebrato nel quarto mese dell'anno la festa del morente e risorgente Tammuz.

La diffusione degli insegnamenti astrologici legati al levare eliaco di Sirio nel quarto mese copriva un'area di diffusione molto vasta, dall'Egitto alla Mesopotamia, sino all'Iran antico<sup>93</sup>, che la rielaborò secondo i propri moduli espressivi. L'importanza speciale conferita dallo zoroastrismo alla stella Sirio, su cui ci erudisce Plutarco nel *De Iside et Osiride* (cap. 47), era un riflesso di dottrine astrologiche assai note nei due massimi centri della civiltà vicino-orientale, l'Egitto e la Mesopotamia, secondo i quali veniva annesso un grande rilievo apotelesmatico al levare eliaco di Sirio, inizio dell'anno canicolare o cosmico<sup>94</sup>.

Per la funzione rivestita nel mito zoroastriano di liberazione delle acque, Tištar è la prima fra le stelle di «natura acquee» (*āb čihrag*)<sup>95</sup>. Nel calendario il mese di Sirio, cioè di Tīr, iniziava col Solstizio d'estate, in cui il Sole è in Cancro (pahlavi *Karzang*), costellazione anch'essa ritenuta *ābīg*, «acquee». In sincronia con la tradizione greca, che riteneva il Cancro, Καρκίος, il «granchio», un segno e un animale eminentemente acquatici. Sirio era in questa costellazione quando, all'inizio dei tempi, le infernali armate daēviche sferrarono un micidiale attacco alle creazioni di Ohrmazd<sup>96</sup>.

Il mondo arabo avrebbe raccolto l'eredità dell'iranismo per varie vie: non solo tramite gli scritti greci e i dotti che, nei paesi invasi dall'Islam, ne restavano i detentori, ma anche attraverso la religione astrale dei Sabei di Ḥarrān<sup>97</sup> o la letteratura astrologica sanscrita che, nell'VIII secolo, l'indiano Kanata introdusse a Bagdad, al punto che l'opera di Abū Ma'shar, cento anni dopo, avrebbe preso a modello quella di Varāhamihira.

Gran parte delle conoscenze astronomiche e astrologiche passarono infatti nell'Occidente latino attraverso la mediazione dell'*Introduitorium maius ad astrologiam* (= *Kitāb al-madkhal al-kabīr 'alā 'ilm aḥkām al-nujūm*) di Abū Ma'shar, meglio noto come Albumasar<sup>98</sup>, 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>99</sup>. Un testo di valore inestimabile a riguardo è il *Liber astrologiae* di Georgius Zothorus Zeparus Fendulus, un chierico che nel XII secolo tradusse in latino un'antologia di scritti di Abū Ma'shar (*Albumasar philosophus*). Una copia riccamente miniata, opera di un maestro siciliano al seguito di Federico II



Fig. 5 - Scena della tauroctonia dal Mithraeum di Marino (Roma) (per gentile concessione della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio).

pp. 46-50.

<sup>93</sup> GH. GNOLI, «La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34 (1963), p. 241; A. PANAINO, *Tištrya*, Part II: *The Iranian Myth of the Star Sirius* (Serie Orientale Roma LXVIII, 2), IsIAO, Roma 1995, pp. 1-9.

<sup>94</sup> GNOLI, «La stella Sirio», p. 243.

<sup>95</sup> RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo*, pp. 87-88.

<sup>96</sup> MACKENZIE, «Zoroastrian Astrology», p. 514; PANAINO, *Tištrya*, Part II, p. 7; RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo*, p. 87.

<sup>97</sup> Cfr. T.M. GREEN, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran* (Religions in the Graeco-Roman World [ex EPRO], 114), Leiden-New York-Köln 1992, *passim*.

<sup>98</sup> D. PINGREE, s.v. «Abū Ma'shar Ja'far b. Mohammad Balkī», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, London-New York 1985, pp. 337 a-340 b.

<sup>99</sup> 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.



Hohenstaufen (1194-1250), è conservata alla Biblioteca Nazionale di Parigi (mss. lat. 7330)<sup>100</sup>.

Nel timpano del Battistero di Parma, in due tondi laterali, compaiono, dietro le falci lunari, il busto seminudo del Sole che tiene un cavallo per le redini e quello della Luna che regge una fiaccola ed è accompagnata da un bovino (toro o bue). In basso, incorniciate da due tondi, compiendo la propria orbita sulle loro bighe, le due figure corrono a precipizio l'una verso l'altra con vesti svolazzanti e chiome al vento. Due putti nudi con la tromba e altri due putti con in mano due fiaccole incorniciano il tondo della Luna.

Per spiegare questa figurazione dobbiamo tornare ai misteri di Miθra e alla relativa iconografia.

Intorno al soggetto principale dell'uccisione del toro, appaiono scene relative alla vita leggendaria di Miθra, spesso inserite in riquadri o in rilievi<sup>101</sup>. Nel caso degli affreschi, come nel *Mithraeum* di Marino (fine del II sec. d.C., vd. fig. 5)<sup>102</sup>, assistiamo alla nascita dell'agiografia cristiana. Tanti dipinti di scene evangeliche o di vite di santi presenti nell'arte paleocristiana o negli archi trionfali delle chiese romaniche sono debitrice di queste figurazioni<sup>103</sup>.

Eccone in breve le principali.

- A) Miθra nasce da una roccia. È un giovane con nelle mani un pugnale e una fiaccola (*CIMRM*, I, 353 [fig. 100]). L'evento giunge dopo due fatti mitologici salienti: la consegna della supremazia sul cosmo a Giove da parte di Saturno e la fine della lotta dello stesso Giove con i Giganti anguipedi.
- B) Miθra bracca il toro: lo cattura in una stalla oppure lo scaccia da essa. Si vede anche il toro correre per i prati o pascolare. Il dio porta il toro sulle spalle o sul dorso come l'Hermes crioforo o il Buon Pastore. Il toro scappa trascinandolo nella sua corsa impetuosa. Ricatturatolo, il dio porta il toro in una grotta (*transitus*) entro la quale lo sacrifica (fig. 6): è la scena centrale rappresentata nei *Mithraea*.
- C) Sol, umilmente prostrato, rende omaggio a Miθra. Il dio gli posa una corona sulla testa, oppure, in un'altra scena, sembra levargli un berretto frigio dalla testa. Spesso Sol cerca di allontanare la mano di Miθra, un'altra volta tenta di cingergli le ginocchia. Altre scene raffigurano i due nell'atto di porgersi la mano in segno di alleanza.
- D) Nel *Mithraeum* di Dura-Europos Sol è inginocchiato di fronte a Miθra. Il dio pone sulla testa di Sol il nimbo a raggi di un Helios o di un Apollo. Miθra è raramente nimbato, ma lo è sempre Sol, sia che se ne rappresenti soltanto il busto o che lo si figuri, in piedi o in ginocchio, davanti al dio che



FIG. 6- Scena del *transitus* dal *Mithraeum* di Marino (Roma) (per gentile concessione della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio).

<sup>100</sup> F. AVRIL-M.-TH. GOUSSET (eds.), *Bibliothèque Nationale. Département des manuscrits. Manuscrits enluminés d'origine italienne. 2. XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1984, pp. 160-162, n° 189; cit. in F. GRENET-G.-J. PINAULT, «Contacts des traditions astrologiques de l'Inde et de l'Iran d'après une peinture des collection de Turfan», in *Comptes-rendus des séances l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 141 (1997), p. 1028.

<sup>101</sup> A. KIRICHENKO, «*Hymnus invicto*: The structure of Mithraic cult images with multiple panels», in *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 8 (2005), pp. 1-15.

<sup>102</sup> M.J. VERMASEREN, *Mithriaca*, III. *The Mithraeum at Marino* (EPRO, 16/III), Leiden 1982, pp. 62 ss.

<sup>103</sup> Cfr. la ricostruzione della nicchia culturale del *Mithraeum* di Nida-Heddernheim in H.D. BETZ, s.v. «Mithrasreligion», in *RGG<sup>4</sup>*, 5, Tübingen 2002, col. 1345.

gli consegna il nimbo raggiato<sup>104</sup>.

E) Miθra e Sol sono seduti insieme a tavola (CIMRM, I, 641 [fig. 180]), davanti a loro sono disposte delle vivande (carne, pane, pesce). È il pasto sacro consumato con la carne del toro ucciso. Spesso i commensali vengono serviti dal corvo, che offre loro la carne infilata in uno spiedo. Miθra e Sol sono spesso assisi sopra un letto coperto dalla pelle di un toro.

E ora l'evento rappresentato nel timpano di Parma.

Sulle reciproche bighe, in un percorso ascensionale di apoteosi, sulla sinistra Sol ha la mano alzata in un gesto di saluto verso la figura sulla destra. Questa altri non è che l'iranico Miθra: è in piedi su una biga trainata da tori. Accanto, ai lati, i due dadofori Cautes e Cautopates hanno però entrambe le fiaccole rivolte verso il basso. La loro origine in seno ai misteri rimane incerta<sup>105</sup>. Ambedue i nomi compaiono spesso nelle iscrizioni come appellativi dello stesso Miθra, ma abbiamo anche dediche singole a Cautes e a Cautopates.

Nei rilievi mithriaci i due dadofori appaiono ai lati di Miθra tauroctono, ma troviamo anche statuette, generalmente di dimensioni inferiori al naturale, che venivano collocate su basi o entro nicchie quasi sempre vicino all'ingresso del *Mithraeum*. Ambedue i personaggi vestono il costume orientale, simile a quello di Miθra, con tunica manicata, cinta e corte brache aderenti, portano il mantello dietro le spalle e in testa il berretto frigio. Hanno generalmente le gambe incrociate in attitudine di riposo, talvolta con ritmo invertito per contrapposizione, e si distinguono fra loro per la posa della fiaccola: Cautes la regge infatti alzata con ambo le mani, Cautopates la tiene invece abbassata. Mentre Miθra è il *Sol invictus*, questi due personaggi ne simboleggiano cosmicamente il sorgere e il tramontare, personificano il ciclo sempre rinnovantesi della vita e della morte. Insieme con Miθra formano una triade, il τριπλάσιος Μίθρας (Dionys. Areop. *Epist.* 7).

Nel timpano di Parma, in alto, quasi a incorniciare il tondo del dio Miθra, stanno due putti. Quello di sinistra sta suonando una tromba. Lo stesso strumento era forse nelle mani del putto di destra, ma è scomparso assieme a parte del busto.

Dopo il pasto sacro, Miθra sale al cielo sul carro guidato da Sol. L'iconografia segue i modelli figurativi dell'apoteosi degli imperatori<sup>106</sup>. A riguardo, si osservino due medaglioni dell'Arco di Costantino, con *Sol invictus* sulla quadriga e apoteosi dell'imperatore<sup>107</sup>, e il carro del dio solare su un altare palmireno conservato ai Musei Capitolini e studiato da Franz Cumont<sup>108</sup>. A volte Miθra cammina dietro al carro, o è Sol che l'aiuta a montarci sopra. A volte compare, distesa davanti al carro, la figura di Oceano, che sembra voler frenare il carro con una mano.

#### 4. L'Isola dello Zodiaco

Nel periodo in cui il mithraismo si configurò come culto misterico e ancora nel I sec. d.C., quando si espanse verso Occidente, i santuari di Miθra furono stabiliti, ove possibile, in grotte naturali. Il neoplatonico Porfirio (*De antro nymph.* 5-6) asserisce che questa tradizione risale a Ζαραθούστρα-Zoroastro, ma non esiste un riscontro oggettivo nella religiosità dell'Iran antico a supportare tale affermazione: Zoroastro è qui probabilmente citato quale *auctoritas* per confermare la filiazione del culto mithriaco dai più antichi insegnamenti iranici.

Tra i numerosi problemi esegetici e iconologici sollevati dalla «reinvenzione»<sup>109</sup> del culto di Miθra, c'è la sua dimensione astronomica e astrologica. Un'evidenza in tal senso proviene dal *Mithraeum* dell'i-

<sup>104</sup> M. COLLINET-GUÉRIN, s.v. «Nimbo», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, V, Roma 1963, p. 496 b.

<sup>105</sup> W.W. MALANDRA, s.v. «Cautes and Cautopates», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1990, pp. 95 b-96 a; R. BECK, «Cautes and Cautopates: some astronomical considerations», in *Journal of Mithraic Studies*, 2 (1977), pp. 1-17.

<sup>106</sup> F.J. DÖLGER, *Sol Salutis. Gebet und Gesang in christlichen Altertum* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 16/17), Münster Westfalen 1972 (rist. sull'edizione 1925<sup>2</sup>), pp. 149 ss.

<sup>107</sup> G. KERSCHER, «Quadriga temporum. Zur Sol-Ikonographie in mittelalterlichen Handschriften und in der Architekturdekoration», in *Mittellungen des Kunsthistorischen Instituts in Florenz*, 32 (1988), pp. 1-76; SAUERLÄNDER, «Benedetto Antelami», p. 58; DIETL, «La decorazione plastica del battistero», p. 105, n. 60.

<sup>108</sup> F. CUMONT, «L'autel palmyrénien du musée du Capitole», in *Syria*, 9 (1928), p. 102 a (pl. XXXVIII/1); VERMASEREN, *Mithriaca*, III, p. 70, n. 102; scene di apoteosi alle pp. 80-81; ringrazio il prof. Giancarlo Mantovani per queste segnalazioni.

<sup>109</sup> J.R. HINNELLS, «Reflections on the Bull-Slaying Scene», in HINNELLS (ed.), *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, II, Manchester 1975, pp. 290-312; G. SFAMENI GASPARRO, «Il mitraismo: una struttura religiosa fra "tradizione" e "invenzione"», in BIANCHI, *Mysteria Mithrae*, pp. 349-384; J. ALVAR, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics*

sola di Ponza (Latina) databile al II sec. d.C. La volta della nicchia absidata<sup>110</sup> reca in stucco una decorazione raffigurante i segni dello Zodiaco<sup>111</sup> intorno ad un serpente a semicerchio contenente due figure di animali. I due quadrupedi, racchiusi entro il semicerchio sinuoso del serpente, uno più piccolo dell'altro e uno al disopra dell'altro in direzione opposta, con il corpo massiccio, i musci appuntiti e la corta coda, sono due Orse, le costellazioni dell'Orsa Maggiore e dell'Orsa Minore<sup>112</sup>.

A destra è l'Ariete, segue il Toro, rivolto verso i Gemelli, raffigurati come due giovani nudi affiancati; segue il Cancro; del Leone resta solo la parte anteriore della testa, poi si conserva la parte superiore della Vergine, in piedi, volgente le spalle al Leone; della Bilancia rimane la figura che la sosteneva; ben conservato è lo Scorpione; segue il Sagittario, mancante del braccio sinistro con l'arco; il Capricorno è di forma caprina con coda di pesce; l'Acquario è una figura maschile nuda che reca sulla spalla sinistra il vaso, retto dalla mano destra con braccio piegato ad arco sopra la testa; i Pesci sono di piccole dimensioni.

La piccola volta della nicchia absidata simboleggiava dunque quella del cielo. All'angolo esterno, sulla sinistra, è una figura in movimento verso destra con le gambe fortemente divaricate e le braccia protese con un'asta, il corpo nudo, alato, con testa leonina: sembrerebbe una particolare interpretazione dell'Aiōn mithriaco, senza il serpente che in genere lo avvolge e che troviamo invece al centro della volta contornato dallo Zodiaco.

La precisione dei dati siderali porta a congetturare che l'artista o le maestranze del *Mithraeum* abbiano seguito le istruzioni di un *astronomus*<sup>113</sup>. Lo Zodiaco di Ponza è orientato secondo i canoni della disciplina astrologica<sup>114</sup>, con l'Ariete a Nord e lo Scorpione a Sud. L'Ariete (*Aries*, Κριός) ha il corpo avvolto da un anello, a simboleggiare il coluro equinoziale. I coluri sono i cerchi passanti per gli equinozi (coluro equinoziale) e per i solstizi<sup>115</sup> (coluro solstiziale); i due coluri sono perpendicolari all'equatore celeste e si incrociano al polo celeste. Il nome deriva dal greco κόλουρος, «dalla coda mozza», perché i due cerchi sono invisibili nella loro parte australe da un osservatore che scruti il cielo nel nostro emisfero. Sulla sfera celeste, inventata forse da Anassimandro attorno al VI sec. a.C., Eudosso di Cnido fissò verso il 375 la rappresentazione dei coluri (assieme ai 5 paralleli, l'eclittica, i 12 segni zodiacali e le immagini già esistenti)<sup>116</sup>.

Il coluro equinoziale rimanda alla *melothesia* zodiacale attribuita a Zoroastro<sup>117</sup>, in cui l'Ariete presiede alla testa, lo Scorpione ai genitali e il cane che annusa il sangue del toro agli ardori della canicola, il tempo del levare eliaco di Sirio<sup>118</sup>. Infatti l'Ariete segue esattamente il percorso che compete al primo segno dello Zodiaco (*primus et hic Aries astrictius ordine currit*)<sup>119</sup>, come recita un'iscrizione dal *Mithraeum* di Santa Prisca (ca. 200 d.C.): è il *dux*, il *principium signorum*, non solo nel mithraismo, ma nella disciplina astrologica classica. Poiché *Aries* è capo e guida delle costellazioni zodiacali, deve avere a che fare con

in *the Cult of Cybele, Isis and Mithras* (Religions in the Graeco-Roman World [ex-EPRO], 165), engl. transl. and ed. by R. Gordon, Leiden-Boston 2008, pp. 74 ss.; 344 ss.; E. SANZI, «The Roman Cult of Mithras: towards Integrating the Themes of a *deus invictus* among Persia, Stars, Oriental Cults and Magic», in E. SANZI-C. SFAMENI, *Magia e culti orientali. Per la storia religiosa della tarda antichità* (Hierá – Collana di studi storico-religiosi, 11), Cosenza 2009, pp. 199-234.

<sup>110</sup> G. BECATTI, s.v. «Mithra e Mithrei. Ponza», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Supplemento 1970, Roma 1973, pp. 497 a-498 a.

<sup>111</sup> R. BECK, «Interpreting the Ponza Zodiac», in *Journal of Mithraic Studies*, 1 (1976), pp. 1-19; Id., «Interpreting the Ponza Zodiac: II», *ivi*, 2 (1977), pp. 87-147.

<sup>112</sup> M. J. VERMASEREN, *Mithriaca*, II. *The Mithraeum at Ponza* (EPRO, 16/II), Leiden 1974, pp. 20-22.

<sup>113</sup> BECK, «Cautes and Cautopates», p. 1.

<sup>114</sup> VERMASEREN, *Mithriaca*, II, p. 26.

<sup>115</sup> Per il legame con il Capricorno/Solstizio cfr. CUMONT, «L'autel palmyrénien», pp. 108-109.

<sup>116</sup> H.G. GUNDEL, s.v. «Zodiaco», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, VII, Roma 1966, p. 1278 b.

<sup>117</sup> La *melothesia*, secondo cui ogni parte o elemento corporeo sarebbe connesso al mondo astrale e planetario con un vincolo indissolubile. Di questo parla diffusamente un importante testo gnostico, l'*Apokryphon Johannis* (II, 14, 29-19, 10 [recensione lunga]), nel quale la plasmazione del corpo di Adamo è raccontata a partire da un non ben definito «Libro di Zoroastro».

<sup>118</sup> GNOLI, «La stella Sirio», p. 241.

<sup>119</sup> VERMASEREN, *Mithriaca*, II, p. 27.



l'altro egemone celeste, Miθra, e con la sua manifestazione terrena, il *Pater*, apice della gerarchia iniziatica. W. Gundel intuì questo legame leggendo il famoso testo di Porfirio<sup>120</sup>.

Il neoplatonico Porfirio (*De antr.* 24)<sup>121</sup>, nel descrivere un *Mithraeum*, da lui rinominato «Antro delle Ninfe»<sup>122</sup>, insiste sul simbolismo astrale. Miθra trova posto agli equinozi. Tiene nelle mani il pugnale di Ariete (Κριός), il *domicilium* astrologico di Marte (Ἄρης) e cavalca il Toro di Afrodite. Ciò significa che Miθra uccide il toro con la spada di Ariete o con il segno di Marte. Miθra porta la μάχαιρα – pugnale o piccola spada – di Marte.

È stato osservato che il pugnale attribuito a Marte è estraneo all'iconografia greco-romana<sup>123</sup>: la più antica arma del dio è la lancia. Tuttavia alcune testimonianze (Herod. 4, 59. 62; Clem. Alex. *Protr.* 56, 40) attestano che presso Persiani, Medi, Sauromati e Sciti il dio Ἄρης era venerato sotto la forma di un pugnale e dal rito narrato da Erodoto appare chiaro che Ἄρης è una divinità del cielo. In ambito iranico, Miθra è personificazione di Vərəθraγna, il dio guerriero «meglio armato» (*zayō.təma-*)<sup>124</sup> celebrato in Yašt 14, 6<sup>125</sup>. Nei misteri di Miθra il pugnale o la corta spada persiana è l'arma con cui il dio uccide il toro e, come la ἄρπη ricurva di Saturno, è simbolo lunare. Significa morte, ma anche mietitura, fecondità, creazione. Scolpita nei rilievi, l'arma appare associata al grado iniziatico del *miles*, posto sotto la *tutela* di Marte.

Nel medesimo modo, la successiva stazione zodiacale, quella del Toro (Ταῦρος), è il *domicilium* astrologico di Venere (Ἀφροδίτη), il pianeta sotto la cui protezione è accolto l'adepto al grado di *nymphus*. Il periodo del domicilio di Venere in Toro è quel Miθra cavalcante il Toro<sup>126</sup> «celebrato» in negativo nel frammento manicheo e nel capitello del chiostro di Monreale.

Poiché Miθra, come il Toro, è demiurgo e «padrone della generazione» (γενέσεως δεσπότης), è collocato nel cerchio equinoziale tra Ariete e Bilancia<sup>127</sup>, avendo alla sua destra le regioni settentrionali e alla sua sinistra quelle meridionali, rispetto alla linea degli equinozi.

La descrizione di Miθra agli equinozi<sup>128</sup> fonde dati astrologici<sup>129</sup> e iconografici, adattando un preesistente culto astrale di Orione<sup>130</sup>. La fascia zodiacale con al centro Ariete e Bilancia è presente in numerosi rilievi a rappresentare la volta celeste, la cornice cosmica in cui si svolge l'impresa demiurgica del dio, la tauroctonia, qui evocata pure dal fatto che il dio «cavalca il Toro», la costellazione accanto, simbolo del potere creatore, vivificante e generatore esercitato sul mondo.

La posizione propria di Miθra, demiurgo e padrone della generazione, è quella equinoziale<sup>131</sup>. Miθra «demiurgo» è lessico platonico che tradisce un'ellenizzazione della cosmologia mithriaca. Ma tale quadro si armonizza con l'iconografia di Miθra tauroctono posto al centro di ogni *Mithraeum* e, simbolicamente, dell'intero universo, dove esercita la sua azione demiurgica. La nozione demiurgica, estranea allo zoroastrismo, sarebbe un'elaborazione del medioplatonico Numenio di Apamea<sup>132</sup>. Sui rilievi Miθra compare a volte come κοσμοκράτωρ, signore e animatore del cosmo, simboleggiato da una sfera che tiene in mano.

<sup>120</sup> W. GUNDEL, s.v. «Krios», in *PWRE*, XI/2, Stuttgart 1922, coll. 1869 ss.

<sup>121</sup> Cfr. il commento di L. SIMONINI, *Porfirio. L'antro delle Ninfe* (Classici Adelphi, 48), Milano 1986, pp. 68-71.

<sup>122</sup> CAMPBELL, *Mithraic Iconography*, pp. 55 ss.

<sup>123</sup> CAMPBELL, *Mithraic Iconography*, p. 73.

<sup>124</sup> *AirWb*, col. 1667.

<sup>125</sup> CH. RIMINUCCI, *Origine, sviluppo e diffusione di una divinità iranica: Vərəθraγna. Lavoro storico-filologico con edizione critica* (Università degli Studi di Bologna – Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali – Dottorato di ricerca: "Bisanzio ed Eurasia" XIX ciclo – Anno Accademico 2005-2006), Ravenna 2006, pp. 47-48.

<sup>126</sup> VERMASEREN, *Mithriaca*, II, p. 28.

<sup>127</sup> Così ha integrato R. BECK, «The Seat of Mithras at the Equinoxes. Porphyry, *De Antro Nympharum* 24», in *Journal of Mithraic Studies*, 1 (1976), pp. 95-98.

<sup>128</sup> BECK, «The Seat of Mithras», pp. 95-98; BECK, «Sette Sfere, Sette Porte, and the Spring Equinoxes of A.D. 172 and 173», in BIANCHI, *Mysteria Mithrae*, p. 519.

<sup>129</sup> D. ULANSEY, *I Misteri di Mithra. Cosmologia e salvezza nel mondo antico*, trad. M.T. Rezza-L. Tucci, Roma 2001 (ed. or. Oxford 1989), pp. 24 ss.; cfr. E. WILL, «Mithra et les astres», in *Syria*, 67 (1990), pp. 427-433.

<sup>130</sup> M.L. SPEIDEL, *Mithras-Orion. Greek Hero and Roman Army God* (EPRO, 81), Leiden 1980, pp. 31 ss.

<sup>131</sup> SIMONINI, *Porfirio. L'antro delle Ninfe*, pp. 202-205.

<sup>132</sup> R. TURCAN, *Mithras Platonius. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (EPRO, 47), Leiden 1975, pp. 78 ss.

Il testo di Porfirio descrive Miθra come creatore e signore della γένεσις, rappresentato con Cautes alla sua sinistra (= Sud) e Cautopates alla sua destra (= Nord). Tutto questo «a causa dell'algore del vento del nord» (διὰ τὸ ψυχρὸν τοῦ ἀνέμου). La vicenda di Miθra ha qui un approfondimento e una dimensione «antroposofici» (De antr. 25 [Simonini, pp. 70-71]): l'anima, soffio impalpabile, si muove nel cosmo sospinta dai venti, il vento freddo del nord, boreale (Βορέας), per le anime che scendono nella generazione, e il vento caldo del sud, di Noto (Νότος), per le anime che se ne separano<sup>133</sup>. Quindi in prossimità della morte si presenta il vento del nord, il vento di Bora, per sospingere l'anima nel ciclo delle trasmigrazioni. L'anima è rappresa, congelata nel freddo della generazione corporea. Al contrario, la brezza calda del sud dissolve l'anima, rendendole possibile il ritorno verso il mondo divino. Secondo questo insegnamento, il vento del nord è il vento delle anime serrate nell'avvicinarsi delle morti e delle nascite, mentre la brezza del sud metterebbe fine a tale dolorosa ripetizione.

Nell'iconografia mithriaca, ben rappresentata dalle maestranze di Ponza, al centro della nicchia sta Miθra, sovrastato dallo Zodiaco, nell'atto di uccidere il toro, con Cautes alla sinistra (= Sud) e Cautopates alla destra (= Nord), nei lati dei rispettivi venti divinizzati, Noto e Bora. Sol è raffigurato dal lato sud mentre sorge all'orizzonte, Luna mentre tramonta a nord, dove Cautopates effigia l'elemento oscuro, la notte, il regno della morte entro il quale, di corpo in corpo, si muovono le anime. Il Sole nascente e la Luna calante delimitano la vicenda umana nello spazio tra vita e morte, ove i due termini hanno un differente valore semantico: la «vita» intesa come vita imperitura, nel ritorno verso l'originario mondo divino, e la «morte» intesa come nascita, vita terrena avvinta ai lacci del divenire.

La presenza di un'iconografia mithriaca nel quadro di un monumento romanico qual è il Battistero di Parma esprime quindi il recupero di tale dialettica vita-morte, comune anche agli insegnamenti cristiani: la vera vita è quella in Dio, la morte è questa vita dominata dalla malattia e dal male. L'Aiōn presente contrapposto all'Aiōn futuro.

## Elenco delle illustrazioni

Fig. 1: Ricostruzione della nicchia culturale del *Mithraeum* di Nida-Heddernheim (Museum für Vor- und Frühgeschichte/Archäologisches Museum, Frankfurt), in RGG<sup>4</sup>, V, Tübingen 2002, col. 1345 (per gentile concessione).

Fig. 2: Miθra tauroctono in un capitello del Chiostro del Duomo di Monreale (per gentile concessione del Kunsthistorisches Institut in Florenz/Max-Planck-Institut – CNR).

Fig. 3: Battistero di Parma – Timpano del Portale lato sud.

Fig. 4: Battistero di Parma – Timpano del Portale lato sud (particolare della parte centrale).

Fig. 5: Scena della tauroctonia dal *Mithraeum* di Marino (Roma) (per gentile concessione della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio).

Fig. 6: Scena del *transitus* dal *Mithraeum* di Marino (Roma) (per gentile concessione della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio).

Le foto 3-4 sono dell'autore. Si ringrazia anche il dr. Marco Rivalta per la disponibilità.

---

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.

---

<sup>133</sup> VERMASEREN, *Mithriaca*, II, p. 28.