

ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS

CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM



ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS
CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM

1



Board of Governors of the Academy of Sciences of Bologna

President: Prof. Luigi Bolondi

Vice-President: Prof.ssa Paola Monari

Secretary of the Class of Physical Sciences: Prof. Lucio Cocco

Vice-Secretary of the Class of Physical Science: Prof. Aldo Roda

Secretary of the Class of Moral Sciences: Prof. Giuseppe Sassatelli

Vice-Secretary of the Class of Moral Sciences Prof. Riccardo Caporali

Treasurer: Prof. Pierluigi Contucci

Annales. Acta Academiae Scientiarum Instituti Bononiensis Classis Scientiarum Moraliu

Editor in Chief

Antonio C. D. Panaino

Assistant Editor

Paolo Ognibene

Editorial Board

Giuseppe Caia (Juridical Sciences)

Loredana Chines (Philology and Italian Studies)

Raffaella Gherardi (Social and Political Sciences)

Paola Monari (Economic and Financial Sciences)

Giuseppe Sassatelli (Archaeological and Historical Sciences)

Walter Tega (Philosophical and Anthropological Sciences)

Editorial Consultant of the Academy of Sciences of Bologna

Angela Oleandri

Fondazione Bologna University Press

Via Saragozza 10, 40123 Bologna

tel. (+39) 051 232 882 – fax (+39) 051 221 019

ISBN: 979-12-5477-370-3

ISBN online: 979-12-5477-371-0

ISSN: 2389-6116

DOI: 10.30682/annalesm2301

www.buonline.com

info@buonline.com

Copyright © the Authors 2023

The articles are licensed under a Creative Commons Attribution CC BY-NC-SA 4.0

Cover: Pellegrino Tibaldi, *Odysseus and Ino-Leocothea*, 1550-1551,
detail (Bologna, Academy of Sciences)

Layout: Gianluca Bollina-DoppioClickArt (Bologna)

First edition: December 2023

Table of contents

Prefazione , <i>Luigi Bolondi</i>	1
Introduzione/Introduction , <i>Antonio C. D. Panaino</i>	3
Ciro il Grande, Gesù ed i Magi a Betlemme: l'Universalismo Cristiano al cospetto di altre genti <i>Antonio C. D. Panaino</i>	7
Teologia e storia in alcune fonti armene sui Re Magi <i>Riccardo Pane</i>	19
The Making of Metaheuristic Growth Theory: Key Ingredients, Math Formulas, and Empirical Tests <i>FU Jun</i>	37
La saggezza disincantata di Leon Battista Alberti <i>Gian Mario Anselmi</i>	69
Tessere di enciclopedismo albertiano <i>Loredana Chines</i>	85
Lead (Pb) Products and Sino-Iranian Relations in Late Antiquity <i>Jeffrey Kotyk</i>	95
Le rivincite di Luigi Ferdinando Marsili <i>Walter Tega</i>	103
Governare la peste? Un progetto di Luigi Ferdinando Marsili <i>Raffaella Gherardi</i>	111
Marsili schiavo dei Turchi: una storia di paradigmi e di eccezioni <i>Giovanni Ricci</i>	123
Dall'«esatta libreria» marsiliana alla biblioteca dell'Istituto delle Scienze <i>Ilaria Bortolotti</i>	131

Ciro il Grande, Gesù ed i Magi a Betlemme: L'Universalismo Cristiano al cospetto di altre genti

Antonio C. D. Panaino

Dipartimento di Beni Culturali

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Accademico Effettivo

Abstract

The interpretation of the historical role of Cyrus, the great king of Persia, presented as a “Messiah” in the *Bible*, and then as a *Christos* in the Greek version of the *Septuaginta*, suggested a number of intercultural connections between Christianity and Zoroastrianism, in particular within the process of evangelization of the Iranian lands. The anointment of Cyrus as other legendary actions attributed to him played a strong influence in the Christian propaganda and had a certain relevance even in the political dialogue between the Christian authorities of the Church of Persia and the Sasanian kings of the 6th century CE.

Keywords

Zoroastrianism, Christianity, Conversion, Cyrus, Magi, Judaism.

Tutti coloro che hanno un sufficiente background in storia antica potrebbero rimanere stupiti di fronte al singolare legame evocato nel titolo del presente contributo.¹ Infatti, ci si potrebbe legittimamente domandare quale relazione possa mai sussistere tra Ciro il Grande, celebre re di Persia, fondatore dell'Impero achemenide, vissuto nel VI secolo a.C., con la figura di Gesù, la sua nascita e la sua storia, visto che tali eventi sono avvenuti intorno alla fine del I secolo a.C., quindi più di cinquecento anni dopo. In realtà, un tale dubbio sorge da una serie di osservazioni solo apparentemente calzanti, le quali, se prese alla lettera, impedirebbero la giusta comprensione di alcune strane testimonianze relative alla presenza nelle nostre fonti di un legame diretto proprio tra Ciro e Gesù Cristo. In questo caso, un'osservazione obiettiva, anche se superficiale, finirebbe solo col produrre un terribile errore di interpretazione, in cui il crudo approccio letterale coprirebbe o devierebbe la scoperta di una più sottile motivazione di natura simbolica alla base di tale connessione diretta. Per questi motivi, passo dopo passo, seguiremo il sottile, ma ben chiaro *fil rouge* di una traiettoria antica e perfettamente allineata, che lega queste due figure storiche, nonostante la totale mancanza di sincronismo tra le loro vicende umane.

Il primo punto dal quale si può partire riguarda il fatto che Ciro il Grande, quale liberatore del popolo ebraico dalla cattività babilonese, precedentemente imposta da Nabucodonosor, e quale primo "promotore" del processo di ricostruzione del Tempio di Gerusalemme (operazione politico-religiosa poi confermata e sostenuta dai suoi successori sul trono persiano), fu chiamato in *Deutero-Isaia* 41,3, "l'Unto" del Signore. In altri termini, letteralmente e semplicemente, Ciro era un "Messia" (*mašiah*), indipendentemente dal fatto che questa interpretazione fosse o meno nell'intenzione più stringente voluta dall'autore di questa frase biblica, e che tali righe fossero o meno presenti già nella prima redazione del capitolo in cui esse appaiono attestate.² In effetti, la controversa discussione sul significato originario e sul contesto del passo in questione non ci riguarda strettamente in questa sede, perché a noi qui interessa soprattutto lo studio dell'effetto prodotto da tale tradizione nei secoli successivi sull'immaginario cristiano ed ebraico di età tardo antica.

¹ Per ulteriori studi su tale tema, si veda A. Panaino, "Il βασιλεύς stella dei Magi ed altre *nugae* bizantino-iraniche", in *Polidoro. Studi offerti ad Antonio Carile*, a cura di G. Vespignani, (Collectanea, 29), Spoleto, CISAM, 2013, 651-664; Id., "The Three Magi, the Stone of Christ and the Christian Origin of the Mazdean Fire Cult", in *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Aloïs van Tongerloo. Anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*, hrsg. von M. Knüppel und L. Cirillo, (Studies in Oriental Religions, 65), Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, 153-164; Id., "I Magi Evangelici, Ciro il Grande e il Messia", in *Ricerche la Sapienza di tutti gli Antichi*" (*Sir.* 39,1). *Studi in onore di Gian Luigi Prato*, a cura di M. Milani e M. Zappella, Bologna, Dehoniane, 2013, 425-432. La relazione tra Ciro e Gesù è oggetto di discussione approfondita in B. Melasecchi, "Il Messia regale di Matteo: ascendenze zoroastriane, 1", in *Il Salvatore del mondo. Prospettive di salvezza nell'Oriente antico*, Roma, IsIAO, 2003, 63-105, in particolare pp. 69-90). Cfr. R.D. Aus, "The Magi at the Birth of Cyrus, and the Magi at Jesus' Birth in Matt. 2:1-12", in *Barabbas and Esther and Other Studies in the Judaic Illumination of Earliest Christianity*, ed. by R.D. Aus, Atlanta, Scholars Press, 1987, 95-111; si veda anche A. Panaino, *I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente e Occidente*, Ravenna, Longo, 2004, 17-18.

² Su questo complesso argomento, si rimanda all'approfondita discussione offerta da L.S. Fried, "Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1", *The Harvard Theological Review* 95/4 (2002), 373-393.

La corrispondente versione greca dei *Settanta* traduce senza esitazione tale titolo altamente qualificante come Χριστός (Οὗτος λέγει κύριος ὁ θεὸς τῷ χριστῷ μου Κύρω [...]),³ ed in tale forma questa tradizione testuale è stata accolta e recepita nella cultura cristiana della tarda antichità.

Quindi, possiamo facilmente supporre che un primo legame tra Ciro e Gesù vada senza dubbio individuato nel fatto oggettivo che entrambi i personaggi sono definiti “Χριστοί”. Un ulteriore sviluppo di questa cruda osservazione ci porta a notare che, da un punto di vista cristiano, se il primo Χριστός, ossia Ciro, fu umano ed il suo potere storico e territoriale si estese su questo mondo terreno, il secondo, Gesù, sarebbe invece un Χριστός di grado qualitativamente altro e certamente superiore, dato che il suo regno doveva essere considerato come eterno ed universale. Possiamo in definitiva affermare che tale corrispondenza ci pone in presenza di una *variatio* intorno al concetto di *Translatio imperii*, ovvero del trasferimento del potere imperiale al figlio di Dio da parte di un essere umano, unico condottiero nella storia dell’umanità, a cui fu mai conferito tale titolo nella *Bibbia*, nonostante il fatto che Ciro non fosse reputato di natura divina, né che addirittura egli fosse associato direttamente alla stirpe ebraica, sebbene su questa tradizione troveremo, ma in epoca recenziore, delle interessanti speculazioni.

Se perciò volessimo cercare ulteriori somiglianze biografiche, noteremo allora che i due personaggi (come anche nel caso di Mosè) condividevano storie avventurose riguardanti la loro infanzia, secondo un canovaccio narrativo non molto dissimile e che possiamo sintetizzare nel modo seguente: un potente sovrano, preoccupato per la potenziale ascesa di un neonato ad un ruolo da protagonista incontrastato, tenta invano di metterne in pericolo la vita.

Per Ciro la parte del cattivo di turno era impersonata da suo nonno Astyages,⁴ re dei Medi, mentre per Mosè si trattava del faraone egiziano; a sua volta, per Gesù stesso, il malvagio di turno sarebbe stato Erode il Grande.

Questo motivo comune, ampiamente indagato anche in ambito psicoanalitico,⁵ era probabilmente già confluito nella tradizione haggadica e mišnaica,⁶ in cui sarebbe stata elaborata la sto-

³ *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit Alfred Rahlfs, Duo volumina in uno, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, vol. II, 627.

⁴ Cfr. J. Harmatta, “Herodot und die altpersische Novelle”, in *Selected Writings. West and East in the Unity of the Ancient World*, ed. by László Havas and Imre Tegye, (ΑΓΑΘΑ. Studia ad Philologiam Classicam Pertinentia quae in Aedibus Universitatis Debreceniensis rediguntur XII), Debrecen, Kossuth Egyetemy Kiadó, 2002, 192-206. A. Panaino, “A Mesopotamian Omen in the Cycle of Cyrus the Great, with an Appendix on Cuneiform Sources by Gian Pietro Basello”, in *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, ed. by M. Luukko, S. Svård and R. Mattila, Helsinki, Studia Orientalia published by the Finnish Oriental Society 106, 2009, 391-398.

⁵ Su tale tematica, si rimanda già allo studio pioneristico di O. Rank, *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung*, (Schriften zur angewandten Seelenkunde, Heft 5), Wien-Leipzig, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 2. Wesentlich erweiterte Auflage, 1922 (Neudruck, Wien, Turia und Kant, 2000); Id., *The Myth of the Birth of the Hero. A Psychological Exploration of Myth*, Expanded and updated edition. English translation by G.C. Richter and E.J. Lieberman, with an Introductory Essay by R.A. Segal, Baltimore-London, The Johns Hopkins University, 2004.

⁶ Si veda A. Vögt, *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1971.

ria di Mosè,⁷ mentre parti del suo contenuto sarebbero poi state trasferite anche nel ciclo della vita di Cristo con particolare riferimento alla storia della sua prima persecuzione, secondo una tradizione sviluppata ed espressa soprattutto nel secondo capitolo del *Vangelo di Matteo*, ove compaiono quelle figure misteriose indicate come Magi.

Non possiamo dimenticare che sullo sfondo del materiale letterario formativo riguardante proprio il ciclo dei Magi a Betlemme, il *Libro di Daniele* ebbe in principio il ruolo più rilevante. La versione greca di questo testo non solo presentava per la prima volta nella redazione dei *Settanta* la parola μάγος, μάγοι, come traduzione più appropriata per l'ebraico *āšāfl' aššāp* (cfr. accadico *āšipu*, “oneiromante”, “interprete di sogni”, “esorcista”),⁸ ma sarebbe stato lo stesso Daniele, una volta che costui fu ammesso nella cerchia più ristretta di tali indovini posti al servizio del re babilonese Nabuchadnezzar (o Nabucodonosor), e quindi assunto *de facto* come un membro del loro collegio divinatorio, ovvero, secondo il testo greco dei *Settanta*, come μάγος, a prendere il nome esoterico di *Bēlṭāša 'ššar* ossia di *Balthasar*.⁹

Una successiva tradizione cristiana avrebbe poi trasferito proprio tale nome anche ad uno dei ben noti tre Magi (Balthasar, Gaspere, Melchiorre)¹⁰ dei *Vangeli* apocrifi, che avrebbero adorato Gesù a Betlemme. Secondo il *Libro di Daniele* I,21, Daniele sarebbe rimasto in servizio con queste funzioni speciali sino al primo anno del regno di Ciro. Insomma, varie narrazioni che concernono sia Ciro sia Gesù si incrociano nuovamente, anche se non si tratta di vicende coeve.

Sembra evidente che il testo di *Daniele* abbia svolto un ruolo fondamentale nella stessa tradizione dalla quale si sono poi sviluppate le successive storie sui Magi evangelici. Ma, al di là di queste stesse fonti, bisogna considerare che la tradizione greca bizantina, così come quella araba, conoscevano (e perciò condividevano) il nucleo di un'altra storia speciale riguardante un ulteriore particolare legame che avrebbe unito direttamente il re Ciro a Gesù Cristo. In un bel ciclo di miniature conservate in uno splendido *Menologio* (codice 14) del secolo XI, ora conservato ad Esphigmenou,¹¹ come anche in un superbo codice del Monte Athos

⁷ Si veda U. Luz, *Matthew 1-7. A Continental Commentary*, translated by W.C. Linss, Minneapolis, Fortress Press, 1992, 152-155, ove il lettore potrà trovare una tavola sinottica dei motivi concernenti i diversi casi di persone perseguitate e poi salvate come Mosè, Abramo, Cipselo, Mitridate, Romolo e Remo, Augusto, Nerone, Gilgamesh, Sargon I, Ciro, Zoroastro, Frēdun e Krišna). Cfr. anche J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, I. Teil, Freiburg im Breisgau, Herder, 1986, *passim*.

⁸ Si veda A. Panaino, *I Magi e la loro stella. Storia, scienza e teologia di un racconto evangelico*, (Parola di Dio, II serie), Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 2012, 61-66, *passim*.

⁹ A. Panaino, “Daniel the Magus and the Magi of Bethlehem”, in *From Source to History, Studies on Ancient Near Eastern World and Beyond. Dedicated to Giovanni Lanfranchi on the Occasion of His 65th Birthday on June 23, 2014*, ed. by S. Gaspa, A. Greco, D. Morandi Bonacossi, S. Ponchia, R. Rollinger, (Alter Orient und Altes Testament, Band 412), München, Ugarit Verlag, 2014, 455-467.

¹⁰ Si veda A. Panaino, *I Nomi dei Magi Evangelici. Un'indagine storico-religiosa*, con contributi di A. Gariboldi, J. Kotyk, P. Ognibene e A. Zubani, (Iranica et Mediterranea 4), Milano, Mimesis, 2020. Di fatto, il nome *Balthasar* deriva, per intermediazione della forma greca Βαλτασάρ (esattamente così come attestata nel *Libro di Daniele*, I, 7, etc.) secondo la versione dei *Septuaginta*, dall'ebraico *Belša 'ššar* (anche trasmesso come *Bēlṭāša 'ššar*, sempre in *Daniele*, *passim*). A sua volta, tale forma ebraica sarebbe un palese prestito dall'accadico *Bēl-sar-ušur*, il cui significato può essere interpretato come “(che) Bēl, protegga il re”.

¹¹ Si vedano le riproduzioni delle splendide iconografie preservate nel codex Esphigmenou 14, e riprodotte in K. Heyden, *Die “Erzählung des Aphroditian”: Thema und Variationen einer Legende im Spannungsfeld von*

(Taphou 14),¹² il re persiano è rappresentato mentre osserva dapprima l'apparizione miracolosa di una stella eccezionale e poi ordina ai suoi Magi di seguirla. Così i Magi si sarebbero recati a Betlemme portando doni a Gesù, il quale, a sua volta, si sarebbe loro manifestato sotto tre diverse forme visibili, ciascuna corrispondente a distinte età della vita.¹³

Un'eco della tradizione che legava Ciro e Gesù si ritrova anche in un'importante fonte araba, *Le Praterie d'Oro* di Mas'ūdī (XI secolo),¹⁴ ove la stessa storia è sostanzialmente ripetuta:

Quando il Messia venne nel mondo, il re Korech gli mandò tre messaggeri: il primo portava un sacchetto di incenso, il secondo un sacchetto di mirra e il terzo un sacchetto pieno d'oro. Essi partirono, guidati da una stella che il re aveva loro descritto, e così giunsero in Siria, presso il Messia e Maria, sua madre. Questo aneddoto dei tre re messaggeri è riportato dai cristiani con dettagli esagerati: si trova anche nei *Vangeli*. Così si dice che la stella sarebbe apparsa a Korech al momento della nascita di Cristo; che essa procedeva quando gli inviati del re erano in viaggio; che si fermava quando costoro si fermavano, etc. Ulteriori dettagli

Christentum und Heidentum, (Studien zur Antike und Christentum, 53), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 67-93, *passim*; la riproduzione delle illustrazioni pertinenti si trova alle pagine 329-341.

¹² Si veda S.M. Pelekanidis, P.C. Christou, Ch. Tsioumis, S.N. Kadas, *The Treasures of Mount Athos: Illuminated Manuscripts*, vol. 2, *The Monasteries of Iveron, St. Panteleimon, Esphigmenou, and Chilandari*, Athens, The Patriarchal Institute for Patristic Studies, Ekdotike Athenon, 1975, 236-237; P. Huber, *Die Kunstschatze der Heiligen Berge, Sinai. Athos. Golgota – Ikonen. Fresken. Miniaturen*, Pattloch, Benziger Verlag, 1987 (dritte Auflage), 225-231, con notevoli riproduzioni dell'apparato iconografico. Cfr. anche R.C. Trexler, *The Journey of the Magi. Meanings in History of a Christian Story*, Princeton, Princeton University Press, 1997, 66, 256, n. 7; Id., *Le voyage des mages à travers l'Histoire*. Traduit de l'anglais par M. Groulez. Préface de J. Le Goff, Paris, Armand Colin, 2009, 66, 256, n. 7. Riguardo a tale tradizione manoscritta, si rimanda a K. Weitzmann, "Representations of Hellenic Oracles in Byzantine manuscripts", in *Mansel'e Armağan. Mélanges Mansel*, vol. 1, (Türk Tarih Kurumu Yayınları 7), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974, 397-410; J. Lafontaine-Dosogne, "Iconography of the Cycle of the Infancy of Christ", in *The Art of the Kariye Djami IV. Studies in the Art of Kariye Djami and its Intellectual Background*, ed. by P.A. Underwood, Princeton, London, 1975, 208-218; Ead., "L'illustration du cycle des Mages suivant l'homélie sur la nativité attribuée à Jean Damascène", *Le Muséon* 100 (1987), 211-224. Heyden (*Die "Erzählung des Aphroditian"*, cit., 67-93, *passim*) ha suggerito importanti osservazioni su tale documentazione; a proposito delle illustrazioni di stretto interesse per la presente trattazione, si vedano le pagine 329-352.

¹³ Questo tema è oggetto di un'altra complessa tradizione, assai significativa per lo studio delle relazioni cristiano-mazdaiche, su cui si veda ancora Antonio Panaino, "Jesus' trimorphisms and tetramorphisms in the meeting with the Magi", in *From Aşl to Zā'id: Essays in Honour of Éva M. Jeremiás*, ed. by I. Szántó, (Acta et Studia XIII), Piliscsaba, The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2015, 167-209; Id., "The Esoteric Legacy of the Magi of Bethlehem in the Framework of the Iranian Speculations about Jesus, Zoroaster and His Three Posthumous Sons", in *Apocryphal and Esoteric Sources in the Development of Christianity and Judaism: The Eastern Mediterranean, the Near East and Beyond*, ed. by I. Dorfmann-Lazarev, (Texts and Studies in Eastern Christianity, XXI), Leiden, Brill, 2021, 368-382.

¹⁴ Si veda il capitolo 68 delle *Praterie d'Oro*, secondo l'edizione/traduzione di C. Barbier de Meynard, A. Pavet de Courteille, *Maçoudi. Les prairies d'or*, Tome 4, Texte et traduction par C. Barbier de Meynard, Paris, Société Asiatique, 1865, 79-80; tale capitolo è stato editato nuovamente, ma con diversa numerazione (1405) nella revisione della precedente traduzione realizzata da parte di C. Pellat, Mas'ūdī, *Les prairies d'or*, Traduction française de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue et corrigée par C. Pellat, Tome II, Paris, Société Asiatique, Collection d'ouvrages orientaux, 1964, 542; cfr. anche A. van Tongerloo, "Ecce Magi ab Oriente venerunt", *Acta Orientalia Belgica* 7 (1992), 57-74, in particolare p. 73.

si troveranno nei nostri *Annali Storici*, dove abbiamo riportato le versioni degli Zoroastriani (*Guebr*) e dei Cristiani su questa leggenda. Ivi si vedrà che Maria diede una pagnotta tonda ai messaggeri del re, (e che) questi, dopo varie peripezie, l'avrebbero nascosta sotto un sasso; questo pane scomparve in fondo alla terra, nella provincia del Fārs; poi fu scavato un pozzo in questo luogo e si videro spuntare due covoni di fuoco che brillarono sulla superficie del suolo; insomma, tutto di questa leggenda si trova nei nostri *Annali*.

Il testo fa riferimento all'idea che il segno celeste fosse stato rivelato solo ad un "vero" sovrano, pienamente degno di accogliere il messaggio divino nella sua grandezza, per trasmetterlo ai Magi. Insomma, troviamo lo stesso motivo già identificato in precedenza: da un re (terrestre) ad un re (sovrumano e divino). Ma la fonte araba, inoltre, introduce una leggenda di natura esegetica dalla quale si deduce che i Cristiani avrebbero tentato di spiegare le origini del culto mazdaico del fuoco proprio con riferimento al pane donato da Maria ai Magi venuti ad adorare il bambino. Lo stesso concetto è attestato nelle fonti uigure con riferimento, però, al dono di una pietra offerta da Gesù agli stessi Magi. Tale pietra, durante il percorso dei tre Magi, sarebbe divenuta talmente pesante che i tre viaggiatori non sarebbero più stati in grado di trasportarla e, rassegnati, l'avrebbero gettata in un pozzo, dal quale sarebbe al fine emersa un'imponente colonna di fuoco.¹⁵

Ovviamente, dietro a tutte queste fonti ed alle loro profonde interconnessioni, si può identificare una complessa rete di tradizioni, più o meno leggendarie, provenienti dal contesto orientale ed elaborate nell'ambito di comunità cristiane emergenti, ma al contempo fortemente radicate all'interno di altre realtà spirituali, religiose ed etnoculturali. È in questo contesto che molti racconti hanno contribuito alla produzione finale di gran parte della cosiddetta letteratura cristiana apocrifia e/o pseudoepigrafa. In particolare, a proposito del nostro argomento principale, alcuni cristiani, proprio attraverso l'immagine dei Magi, avrebbero cercato di mostrare come in sostanza il Mazdeismo o Zoroastrismo non fosse altro che una tradizione religiosa anticipatrice ed annunziatrice dello stesso Cristianesimo. Un altro punto sorprendente del contatto tra Cristianesimo e Zoroastrismo riguardava in realtà la comune speranza in una futura resurrezione universale. Questa dottrina distingueva lo Zoroastrismo tra le altre religioni orientali in contatto con l'Ebraismo ed il Cristianesimo. Per questo, la stessa figura del futuro "salvatore" del mondo, tipica dell'escatologia collettiva zoroastriana, ovvero il *Saošiiant*- (in pahlavi chiamato *Sōšyans*),¹⁶ offriva una stimolante associazione con il ruolo di Gesù, la cui pertinenza diventava tanto più evidente, se si considera che tale *Saošiiant* sarebbe stato l'ultimo figlio postumo di Zoroastro, nato da una vergine, il quale avrebbe scatenato la battaglia finale contro Ahreman annunciando ed operando la resurrezione di tutti i morti. Non è un caso che nel *Vangelo Arabo*

¹⁵ Si rimanda ancora al mio studio, "The three Magi, the Stone of Christ and the Christian Origin of the Mazdean Fire Cult", in *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Aloïs van Tongerloo. Anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*, hrsg. von M. Knüppel und L. Cirillo, (Studies in Oriental Religions, 65), Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, 153-164.

¹⁶ G. Messina, *I Magi a Betlemme ed una predizione di Zoroastro*, (Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus Illustrata, 30), Roma, apud Pontificium Institutum Biblicum, Scuola Tipografica Pio X, 1933, 84-85, *passim*.

dell'*Infanzia di Gesù*,¹⁷ preservato nel codice Laurenziano n. 387 della Biblioteca Laurenziana di Firenze, l'opera si apra con una profezia in cui Zoroastro annuncia ai suoi discepoli la nascita del Salvatore, cioè di Gesù, creando così un chiaro legame tra l'attesa del suo figlio postumo e la figura messianica del Cristo.

In ogni caso, diverse fonti insistono sul fatto che alcuni Magi persiani sarebbero stati i veri custodi di una sorta di rivelazione derivante da Seth e tramandata attraverso un libro custodito tra loro in gran segreto. I Magi avrebbero preservato gelosamente questa tradizione in previsione della manifestazione storica del Salvatore. Secondo il *Vangelo armeno dell'Infanzia*, 11,10-11,¹⁸ i Magi, giunti da Erode, avrebbero dichiarato, entrando in Israele, di aver soddisfatto un ordine divino, di cui avevano segretamente custodito una testimonianza scritta, trasmessa dal Signore ad Adamo proprio nel momento della nascita del figlio Seth. Altre fonti attribuiscono allo stesso Seth, in particolare, la redazione di un *Libro dell'Apocalisse*.¹⁹ Egli avrebbe consegnato ai suoi discendenti la lettera sigillata dal dito di Dio, e costoro l'avrebbero poi trasmessa a Noè, attraverso il quale, la missiva sarebbe arrivata via Sem ad Abramo e poi a Melchisedek. Grazie a Melchisedek, quindi al tempo di Ciro, re di Persia, la lettera divina sarebbe stata finalmente affidata ai Magi.

Dobbiamo, inoltre, ricordare che, secondo il *Libro della Caverna dei Tesori*,²⁰ Adamo avrebbe nascosto i tre doni dei Magi in una grotta e che questo segreto, a un certo punto, sarebbe stato trasmesso proprio a Seth, per poi essere fatto giungere, ancora una volta, ai Magi.²¹ Altre fonti, come l'*Opus imperfectum in Matthaeum*,²² insistono anche sul fatto che dodici Magi avrebbero osservato il cielo ogni notte sul *Mons Victorialis*, sino a quando non sarebbe finalmente apparsa la stella annunziatrice dell'atteso evento. Solo a partire da quel momento, essi avrebbero coraggiosamente intrapreso il tanto agognato cammino verso Betlemme. Altre tradizioni (dal *Libro*

¹⁷ M.E. Provera, *Il Vangelo arabo dell'Infanzia secondo il ms. Laurenziano Orientale (n. 387)*, (Quaderni de "La Terra santa"), Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 66-69.

¹⁸ P. Peeters, *Évangiles Apocryphes*, II, *L'Évangile de l'enfance*. Rédaction syriaque, arabe et arméniennes traduites et annotées, Paris, A. Picard Éditeur, 1914, 137-139. Cfr. *I Vangeli apocrifi*, a cura di M. Craveri, con un saggio di G. Pampaloni, Torino, Einaudi, 2005, 168-169; cfr. ancora Monneret de Villard, *Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici*, cit., 76.

¹⁹ La tradizione concernente la trasmissione di un messaggio segreto da Adamo a Seth è attestata nel testo apocrifo intitolato *La Discesa all'Inferno*, cap. 3, ed è noto anche all'interno dell'*Opus Imperfectum in Matthaeum*, hom. 2, 2 (vedi J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus [...]*, Series Graeca, Tomus LVI, Lutetiae Parisorum, 1862, coll. 637-638). Cfr. in particolare Messina, *I Magi a Betlemme*, cit., 65-66. Tale testo appartiene anche alla tradizione della biblioteca gnostica di Nag Hammadi. Si vedano *I Vangeli apocrifi*, a cura di M. Craveri, cit., 168-169, n. 2, 353. Cfr. altresì L. Moraldi, *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato, Piemme, 2007⁶, 692.

²⁰ Si veda il capitolo V; cfr. Su-Min Ri, *La Caverne des trésors: les deux recensions syriaques*, éditées [et traduites], 2 voll., (CSCO, 581, Subsidia, 103), Lovanii, Peeters, 1987, 17-18; Id., *Commentaire de la Caverne des Trésors. Étude sur l'histoire du texte et de ses sources*, (CSCO 486-487), Lovanii, Peeters, 2000, 191-197.

²¹ C. Bezold, *Die Schatzhöhle aus dem syrischen Text dreier unedirten Handschriften in's Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, Erster Abteilung, Leipzig, Hinrichs, 1883, 7-9. Moraldi, *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., 318 nella nota. Si veda anche L. Moraldi (a cura di), *Vangelo arabo apocrifo dell'apostolo Giovanni da un manoscritto della Biblioteca Ambrosiana*, Milano, Jaca Book, 1991, 64-66.

²² Si veda U. Monneret de Villard, *Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici*, (Studi e Testi, 163), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952, *passim*.

della *Caverna dei Tesori* alla *Cronaca di Zuqnin, et cetera*) fanno ancora riferimento ad una predizione di Zoroastro riguardante la nascita di Gesù, evento che inevitabilmente doveva essere stato incrociato con la vicenda connessa alla figura messianica di Ciro e con il già citato tema del figlio postumo di Zoroastro. Ovviamente, come abbiamo visto, di tanto in tanto, in questo ciclo complesso ed eterogeneo, fa la sua comparsa anche Ciro il Grande, data la sua importanza per la storia di Israele e per il suo ruolo *storicamente* messianico.

Il forte legame tra Gesù e Ciro è ulteriormente sottolineato nel quadro della tarda letteratura greca e bizantina, dove troviamo un ciclo molto particolare che deve essere collegato con la tradizione iconografica dei mss di Esphigmenu e Taphou,²³ alla quale abbiamo, anche se solo brevemente, accennato in precedenza.

In una fonte greca, intitolata *Africani Narratio de iis quae in Persia acciderunt*,²⁴ che, come si evince dal titolo stesso, fu erroneamente attribuita a Giulio Africano,²⁵ mentre, come è stato accertato,²⁶ si tratta certamente di un'opera composita (vedasi oltre), il cui nucleo centrale dovrebbe risalire ad un autore anonimo operante intorno al VI secolo d.C.,²⁷ troviamo una

²³ Sull'importanza di queste fonti iconografiche nel contesto del simbolismo proprio del tema del trimorfismo e del tetramorfismo di Gesù, si veda la specifica discussione in Panaino, "Jesus' trimorphisms and tetramorphisms in the meeting with the Magi", cit., 167-209.

²⁴ Si veda ancora Migne, *Patrologia Graecae*, Tomus 10, cit., coll. 97-107.

²⁵ Si veda la discussione già anticipata da M. Centini, *I Re Magi. Religione, storia, astrologia, leggenda nel cammino di Gaspere, Melchiorre e Baldassarre*, Milano, Xenia Edizioni, 1992, 21-22, 30, n. 5. Cfr. Migne, *Patrologia Graecae*, Tomus 10, cit., coll. 97-107; U. Roberto, *Le Chronographiae di Sesto Giulio Africano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011; Monneret de Villard, *Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici*, cit., 107-111.

²⁶ Questo testo fu edito da E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 18. Bd., Heft 3), Leipzig, Hinrichs, 1899; cfr. A. Wirth, *Aus orientalischen Chroniken*, Frankfurt am Main, M. Diesterweg, 1894, 143-210. Si veda oggi l'edizione a cura di P. Bringel, *Une polémique religieuse à la cour perse: le De gestis in Perside. Histoire du texte, Edition critique et traduction*. Thèse présentée par Pauline Bringel, sous la direction de Jean Gascou, Paris, Sorbonne, 2007. Molto importante risulta anche il lavoro di K. Heyden, *Die "Erzählung des Aphroditian": Thema und Variationen einer Legende im Spannungsfeld von Christentum und Heidentum*, Studien zur Antike und Christentum 53, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009. Preziosa, inoltre, la traduzione inglese di A. Eastbourne, *Religious Discussion at the Court of the Sassanids*, translated according to the Bratkes' and Bringel's editions. Made public domain on the 19th March 2011, at the website: <http://archive.org>. Cfr. ancora H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. E. Theil, *Das Weihnachtsfest*, Bonn, Verlag von Max Cohen und Sohn, 1884; seconda edizione 1911.

²⁷ Il problema della determinazione temporale di quest'opera è stato completamente rivisto dalla Bringel (*Une polémique religieuse à la cour perse*, cit., 2-5, *passim*). Sembrerebbe che tale fonte sia stata trasmessa secondo due diverse recensioni, una più lunga, l'altra più breve, e che contenga due parti ben distinguibili, la prima denominata come la "Storia di Cassandro" l'altra come la "Storia di Afrodiziano", che sono state tradizionalmente ascritte a (ovvero connesse con) Filippo di Side (in Panfilia); si veda in proposito K. Heyden, *Die Christliche Geschichte des Philippos von Side: Mit einem kommentierten Katalog der Fragmente*, hrsg. von M. Wallraff, *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 157), Berlin, W. de Gruyter, 2006, 209-243; Ead., *Die Christliche Geschichte des Philippos von Side*, cit., 171-225; cfr. Bringel, *Une polémique religieuse à la cour perse*, cit., 40-41) dal momento che esse ricorrono nella sua *Historia Christiana*, databile tra il 425 ed il 439. Mentre la *recensione lunga* menziona un pro-console di Palestina, un fatto che avrebbe dovuto implicare, come la stessa Bringel (*Une polémique religieuse à la cour perse*, cit., 2-5, 15-17, 20-25 *passim*) ha giustamente notato, un ancoraggio del *terminus post quem* all'anno 536, data della *Novella* 103 di Giustiniano sulla riorganizzazione di quella

narrazione molto curiosa, che però contribuisce ad illuminare la rete tematica in cui l'eredità persiana e la nascita di Cristo venivano messe in stretta relazione al di fuori dello stesso mondo iranico. Questa in breve la sintesi di tale leggenda:

Nel tempio di Héra, fatto costruire da Ciro, re di Persia²⁸, il sommo sacerdote avrebbe annunciato al re un evento miracoloso: infatti, la dea Héra, nel testo considerata come “Celeste” (Οὐρανία),²⁹ dopo la sua unione con il Grande Hélios (Μέγας Ἥλιος), sarebbe stata rallegrata da un concepimento straordinario.

Notiamo subito che, secondo l'edizione classica di tale fonte stabilita da Eduard Bratke, il nome di Ciro non sarebbe ulteriormente specificato o citato nel testo, mentre il re, protagonista della vicenda, sebbene da associare certamente a Ciro, verrebbe poi chiamato nel contesto di un'unica e dubbia situazione come Μιθροβάδης. Nella nuova edizione critica recentemente proposta da Pauline Bringel,³⁰ però, il nome di Ciro³¹ ricorre almeno due volte, sia nella redazione breve sia in quella lunga; inoltre, la studiosa francese legge diversamente l'occorrenza del nome del già citato sovrano Μιθροβάδης. Il testo prosegue descrivendo le statue delle divinità presenti nel tempio, che, per la felicità, avrebbero iniziato a danzare.³² Alla dea viene attribuito anche un ulteriore nome, quello di Pegé (Πηγή), ovvero di “fonte”.³³ Si tratta indubbiamente di un riferimento metaforico a Maria (comunque indicata nel testo come Μυρία), poiché si afferma che ella avrebbe sposato un “falegname”. L'essere una “sorgente”, come afferma la nostra fonte, avrebbe garantito un flusso perenne dello spirito, attraverso il quale poteva procedere un solo pesce³⁴ (cioè Gesù). A quel punto, una stella splendente sarebbe scesa dal cielo, fermandosi

regione (si veda in proposito Ph. Mayerson, “Justinian's Novel 103 and the Reorganization of Palestine”, in Id., *Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens: papers on the Near East in late antiquity (1962-1993)*, Jerusalem, Published by the Israel Exploration Society in association with New York University, 1994, 294-300). In ogni caso, il materiale compositivo sembrerebbe risalire ad un periodo che potrebbe avere come limite inferiore il IV secolo (meglio gli inizi del V) ad il VI secolo d.C., mentre il capitolo narrativo, in particolare quello concernente i dialoghi con il filosofo Afrodiziano rivelerebbe un certo influsso da parte di Filippo di Side, famoso, peraltro, per la sua polemica contro Giuliano l'Apostata.

²⁸ A tale proposito, F. Kampers (*Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage. Grundlinien, Materialien und Forschungen*, (Studien und Darstellungen aus den Gebieten der Geschichte 1/2.3), Freiburg, Herder, 1901, 116-135) suggerisce che la descrizione del tempio costruito da Ciro potrebbe essere stata influenzata dalla tradizione appartenente al *Romanzo d'Alessandro* dello Pseudo-Callistene, ma la Heyden (*Die “Erzählung des Aphroditian”*, cit., 61, 262 e 271-275) esprime diversi dubbi riguardo a tale soluzione.

²⁹ Cfr. ancora Heyden, *Die “Erzählung des Aphroditian”*, cit., 15, *passim*.

³⁰ *Une polémique religieuse à la cour perse*, cit., 264-265, 276-277, 330-331, 372-373.

³¹ L'identificazione esatta di questo sovrano persiano proprio con Ciro è stata suggerita anche da Trexler, *The Journey of the Magi. Meanings in History of a Christian Story*, cit., 256, n. 7, sebbene con una certa esitazione.

³² A proposito dell'animazione delle statue, costume attestato in Siria ed Egitto, cfr. Bringel, *Une polémique religieuse à la cour perse*, cit., 46.

³³ Si veda C.M. Kaufmann, “La Pegé du temple de Hierapolis. Contribution à la symbolique du christianisme primitive”, *RHR* 2 (1901), 529-548 ; cfr. Bringel, *Une polémique religieuse à la cour perse*, cit., 264-267, 332-333, *passim*.

³⁴ Riguardo all'immagine del pesce in questo testo, si veda ancora Heyden, *Die “Erzählung des Aphroditian”*, cit., 243-245, *passim*. Cfr. F.J. Dölger, *IXΘΥΣ. Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Münster, Aschendorff, 1922, I-III Bände, nonché Bringel, *Une polémique religieuse à la cour perse*, cit., 266-267, 335-336.

sul pilastro della statua della dea “Sorgente” per rivelare al sovrano persiano (i.e. Ciro) la nascita verginale di un bambino, definito come “l’inizio della salvezza e la fine della distruzione”. Questo bambino sarebbe stato il figlio del grande Sole (Ἡέλιος), cioè il figlio di una divinità con tre nomi (τριώνυμος; chiaro il riferimento trinitario). A quel punto tutte le statue, tranne quella su cui si era fermata la stella, sarebbero rovinate a terra. Noteremo che la stella si distingue non solo per il suo splendore, ma anche per il diadema (διάδημα βασιλικός),³⁵ fatto che richiama implicitamente diversi motivi propri della regalità iranica. La voce celeste avrebbe poi ordinato al re persiano di inviare i suoi Magi a Gerusalemme, mentre la stella sarebbe rimasta ferma sulla statua fino alla loro partenza. Poi sarebbe comparso anche il dio Dioniso, per predire che il bambino avrebbe scacciato tutti i falsi dèi, e dichiarando che Pegé non sarebbe più stata una figura umana, bensì sovrumana, per aver concepito un essere generato dalla divina Fortuna.

Ma la fortuna di Ciro nella propaganda religiosa Cristiana non si limita a tale intrigante letteratura spirituale, che si snoda intorno al cammino dei Magi, ma appare addirittura in fonti di natura ufficiale. Mi riferisco al discorso di apertura della sinodo della Chiesa Cristiana di Persia, tenutosi nell’anno 544.³⁶ In tale occasione, il *katholikós* Mār Ābā invocava la benedizione di Dio sullo *šāhān šāh* persiano, il re Xusraw Anōširwān, che presenziava all’evento, di fatto presiedendolo. Proprio durante il solenne cerimoniale di apertura Mār Ābā rivolgeva al suo sovrano il seguente saluto, in cui lo omaggiava chiamandolo “nuovo Ciro”, quindi evocando in modo esplicito un inequivocabile riferimento al passo messianico di *Deutero-Isaia* 45,1:³⁷

Per grazia di Dio, creatore, signore e governatore di tutte le cose e per la cura del nuovo Ciro, che è superiore a tutti i re, il gentile e misericordioso Cosroe, Re dei Re, al quale per la sua buona volontà Cristo, il redentore di tutte le creature, ha suggerito di effondere costantemente tutti i beni sulla sua santa Chiesa.

Una banale analisi intertestuale confermerebbe che questo preciso riferimento a Ciro che campeggia sugli altri re, evocava chiaramente la sottomissione degli altri poteri terrestri (*mālākīm/ βασιλέων/regum*) alla stregua di quanto affermato all’inizio del passo biblico relativo al ruolo messianico di Ciro il Grande. Così, possiamo nuovamente osservare che proprio l’evocazione di Ciro veniva messa al servizio di una attualizzazione teologico-politica, in cui le funzioni liberatrici svolte dal sovrano achemenide venivano proiettate sul re sasanide. Come ho notato anche in altri contesti, Mār Ābā non osava salutare esplicitamente il suo re Xusraw come “Χριστός”, ma si avvicinava, e di molto, a questo risultato, perché l’immagine di un nuovo Ciro, vincente su tutti gli altri re contemporanei, rifletteva il prestigio e le prerogative del Gran Re di Persia. La presente vicenda ci pone degli interrogativi a proposito del fatto che appare lecito chiedersi

³⁵ Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*, cit., 13, 21 e 14, 15; Bringel, *Une polémique religieuse à la cour perse*, cit., 268-269, 340-343.

³⁶ J.-B. Chabod, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, Imprimerie Nationale, 1902, 320.

³⁷ *Ibid.*: «Par la grâce de Dieu, créateur, seigneur et gouverneur de toutes choses, et par les soins du nouveau Cyrus, qui l’emporte sur tous les rois, le doux et miséricordieux Kosrau, Roi des rois, auquel, à cause de sa bonne volonté, le Christ rédempteur de toutes les créatures a suggéré de répandre constamment tous les biens sur sa sainte Église».

in quale misura le autorità cristiane (ma anche quelle ebraiche) più vicine al re sasanide ed alla sua famiglia potessero trasferirgli informazioni più precise rispetto all'epoca achemenide, così come tramandata nelle letterature classiche e siriana. Si tratta di argomento controverso e dibattuto, ma certamente appare strano immaginare che i Cristiani non insistessero sugli elementi interculturali favorevoli a dimostrare la benevolenza persiana nei confronti del progetto divino, che attraverso la protezione del popolo ebraico, avrebbe in fine favorito l'ascesa del Cristianesimo. È ragionevolmente presumibile che le autorità cristiane, e soprattutto i personaggi più raffinati sul piano intellettuale, avessero tutto l'interesse ad esaltare tali consonanze, soprattutto nel quadro di un programma politico che mirava a convertire i ceti più alti, nonché la stessa famiglia reale, alla fede cristiana, sulla stregua dell'esempio armeno. Tale argomento richiederebbe una trattazione separata, a cui pertanto rimando,³⁸ sebbene in questo contesto possiamo limitarci a sottolineare come la partita per la conquista spirituale dell'Oriente iranico fosse aperta e combattuta anche a livelli intellettuali molto alti, e che in tale quadro operassero Mazdei, Cristiani, Ebrei, e membri di altre tradizioni religiose, che, alla fine del VII secolo dovranno però rinunciare alle proprie aspirazioni egemoniche a fronte della conquista arabo-islamica.

Prima di concludere, però, si osserverà in breve, rimandando la discussione a studi più specifici, che nel confronto tra Zoroastrismo e Cristianesimo, sarà il Cristianesimo a mostrare un'aggressività teologica ed evangelizzatrice molto spregiudicata, in cui, al fianco della confutazione delle dottrine cosiddette "pagane", verranno messi in campo tutti gli argomenti che si potevano sfruttare nel quadro di un'azione inclusiva. Ciro, i Magi, il Salvatore venturo, etc., mentre, al contrario, gli Zoroastriani non cercheranno mai di rintuzzare tali operazioni con una risposta altrettanto aggressiva sul piano dei contenuti. L'iniziativa della Chiesa mazdaica resterà piuttosto sulla difensiva, arroccata sul suo etnocentrismo e si limiterà a perseguire i convertiti, senza però mostrare alcun intento particolarmente universalistico. Paradossalmente, un atteggiamento simile sarà fatto proprio anche della comunità ebraica d'Iran, che, nonostante il suo ruolo intellettuale profondo, vedrà assumere posizioni molto prudenti nei confronti dell'universalismo del *Deutero-Isaia*, per mostrare un profondo scetticismo verso lo stesso ruolo messianico di Ciro.³⁹ Insomma, una partita complessa, difficile e molto spinosa, in cui universalismo, nazionalismo ed altre tendenze si incrociavano e combattevano senza tregua e con esiti imprevedibili, visto che la vittoria, almeno sul piano della preponderanza storico-sociale toccherà ad un'altra fede emergente.

³⁸ A. Panaino, "La contendibilità religiosa dell'Iran sasanide: Riflessioni sul ruolo della Chiesa Cristiana di Persia", in *In Memoriam Alba Maria Orselli. Ravenna, 8-9 giugno 2023*, a cura di L. Canetti e R. Savigni, Spoleto, CISAM, in corso di stampa.

³⁹ Tale problematica è stata ampiamente trattata sempre nell'articolo sopra citato.