

# ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS

CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM



# ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS  
CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM

2



## **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

ISBN: 979-12-5477-553-0

ISBN online: 979-12-5477-554-7

ISSN: 2389-6116

DOI: 10.30682/annalesm2402

[www.buonline.com](http://www.buonline.com)

[info@buonline.com](mailto:info@buonline.com)

Copyright © the Authors 2024

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

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

Layout: Gianluca Bollina-DoppioClickArt (Bologna)

First edition: December 2024

# Table of contents

<b>Prefazione</b> , <i>Luigi Bolondi</i>	1
<b>Introduzione / Introduction</b> , <i>Antonio C. D. Panaino</i>	3
<b>I colori del tempo e dell'anima tra Occidente e Vicino Oriente</b> <i>Antonio C. D. Panaino</i>	5
<b>De Ctésiphon à Bagdad : héritage technique perse à la cour abbasside ?</b> <i>Alessia Zubani</i>	25
<b>Nuovi sguardi sul nomadismo iranico antico</b> <i>Paolo Ognibene</i>	43
<b>Ripudio della guerra e neutralità alla luce dell'articolo 11 Cost.</b> <i>Giuseppe de Vergottini</i>	57
<b>Workshop on “Complexity in Socio-Economic Systems: The Connectivity Approach”</b> <i>Ivano Cardinale, Aura Reggiani, Roberto Scazzieri</i>	67
<b>Il Terzo nella relazione di alterità</b> <i>Pierpaolo Donati</i>	73
<b>Evoluzione Culturale: una prospettiva quantitativa sui processi di trasmissione della cultura</b> <i>Eugenio Bortolini</i>	93
<b>Note, Discussioni e Recensioni / Notes, Discussions, and Reviews</b> <i>Antonio C. D. Panaino</i>	107



# I colori del tempo e dell'anima tra Occidente e Vicino Oriente

*Antonio C. D. Panaino*

Dipartimento di Beni Culturali

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Accademico Effettivo

## Abstract

This contribution summarizes some results of a work in progress dedicated to the philosophical and theological Zoroastrian interpretation of the role of the supreme god, Ohrmazd, as a dyer. This image has been framed within a net of pertinent doctrines, concerning the Christian idea of the “baptism” as a tincture obtained by means of an immersion, but also the image of Jesus the dyer, and the adaptation of these traditions within the Islāmic framework. The idea of a dying of the soul as an alchemic phenomenon is also part of this discussion, which involves Gnostic, Hermetic and Manichaean contributions. But the role of Ohrmazd as a super dyer, which gives all the colors, even the dark ones, and thus without any dualistic separation and opposition, is due to an Iranian elaboration of a Greek philosophical tradition, in which the colors can be visible thanks to the light. Within a theological framework, Ahreman in the abyss cannot be given with colors, but his black dye is due to the light of god. The article briefly discusses some philosophical chapters of the Pahlavi book known as *Dēnkard*, where the colors are connected with the social positive and negative classes and functions, within a picture which describes the tincture of time as a mixture of the different colors produced by the historical interaction, positive or negative, of these actors.

## Keywords

Zoroastrianism, Colors, Time, History, Castes, Intercultural phenomena.

Il presente contributo sviluppa alcuni temi che fanno parte di una più ampia investigazione che ho dedicato al rapporto tra colori e tempo nel mondo iranico, oggetto di una mia monografia che raccoglie una serie di conferenze tenute a Mumbai nel gennaio 2024 per il K.R. Cama Oriental Institute.<sup>1</sup> In questa sede, perciò, approfondisco e sviluppo solo alcuni aspetti della questione, lasciando al lavoro monografico la trattazione più puntuale di tale ramificata materia.

Colori e tempo si intersecano in diverse discipline e manifestazioni artistiche, in una forma particolare di sinestesia, che viene evocata quasi esplicitamente dal movimento artistico denominato “sincromismo”. Tale corrente, fondata nel 1912 da S. Macdonald Wright e da Morgan Russell, si sviluppò nel mondo americano, con un approccio molto sperimentale alla pittura, capace di associare il colore alla musica. Attraverso tale esperienza si diffusero anche i primi dipinti astratti in contesto nordamericano, grazie ai quali si veicolava l’idea che colore e suono fossero fenomeni simili. Secondo tale assunto, anche i colori di un dipinto avrebbero potuto essere “orchestrati”.<sup>2</sup> Ma una riflessione teoretica ed al contempo pratica sul rapporto tono/colore è avvenuta, forse con maggiori approfondimenti teorici, anche in musica. Pensiamo, ad esempio, ad Arnold Schoenberg ed alla creazione di quella nuova tecnica musicale denominata *Klangfarbenmelodie* (“Melodia del suono-colore”, o anche “del tono dei colori”).<sup>3</sup> Si ricordi, in proposito, anche la “risposta” musicale di Anton von Webern, con i suoi *Fünf Stücke* (Opera 10), partitura che dialogava esplicitamente con i *Fünf Orchesterstücke* (Opera 16: 1909) dello stesso Schoenberg, il cui terzo movimento era stato proprio intitolato *Farben*.

Ma per quale ragione ho proposto questo titolo così curioso? In realtà, l’immagine dei “colori del tempo”, esattamente *zamānag rang*, compare nella letteratura medio persiana, ovvero nel pahlavi dei libri zoroastriani, ed è stata adottata nel terzo libro del *Dēnkard*, opera filosofica a carattere enciclopedico della religione mazdaica nel IX secolo d.C. Precisamente, essa ricorre nel capitolo XXVII,<sup>4</sup> ma ritorna anche nei capitoli XXVIII<sup>5</sup> e XXIX.<sup>6</sup> Non si tratta di un’espressione retorica o poetica, ma di una concettualizzazione teologica, che si inserisce in una teoria più ricca e profonda della filosofia del tempo, che nel Mazdeismo assume un ruolo centrale. Infatti, il tempo è una divinità (*Zurwān*) che si manifesta sotto due aspetti diversificati,

<sup>1</sup> Il volume a cui faccio riferimento e che dovrebbe uscire tra il 2024 ed il 2025 si intitola *Zamānag Rang. The Colors of Time*, Mumbai, The K.R. Cama Oriental Institute, e contiene il testo, anche se notevolmente ampliato, di tre incontri pubblici, svoltisi a Mumbai nel gennaio 2024.

<sup>2</sup> Gardiner 1972.

<sup>3</sup> Si veda la trattazione specifica di Schoenberg nel suo famoso trattato *Harmonielehre* (1966, 503).

<sup>4</sup> Per tale testo si vedano Madan 1911, 1: 21,17 – 24,5; Sanjana 1874, 1: 23-25,18-22 (traduzione inglese); B 15,14 – 17,9 (Dresden 1966, 818-816); de Menasce 1973, 44-45. Cfr. anche Zaehner 1938a, 307-310; 1972, 378-381. Nella sua dissertazione dottorale, Terribili (2009-10, 165-171) ha editato e tradotto questo capitolo. Una nuova edizione e traduzione del passo viene proposta da Panaino 2024-2025 in una specifica appendice finale.

<sup>5</sup> Madan 1911, 1: 24; Sanjana 1874, 1: 26,22-23 (traduzione inglese); B 17,10-20 (Dresden 1966, 816); de Menasce 1973, 46; vedi anche Terribili (2009-10, 173-175). Anche in questo caso, una nuova edizione e traduzione del passo viene proposta da Panaino 2024-2025 in una specifica appendice finale.

<sup>6</sup> Madan 1911, 1: 24-45; Sanjana 1874, 1: 26-27; 23-24 (traduzione inglese); B 17,20 – 18,16 (Dresden 1966, 816-815) de Menasce 1973, 46-47; vedi ancora Terribili (2009-10, 177-179). Si veda inoltre l’appendice finale in Panaino 2024-2025.

un tempo eterno (*akanārag*) e illimitato ed un tempo limitato (*dagrand-xwadāy*), che costituisce il contesto in cui lo scontro tra Ohrmazd e Ahreman trova la sua collocazione, ma anche la sua fine. Il mondo in tale religione è il campo di battaglia per la soluzione di un conflitto che altrimenti sarebbe cosmico, tale da costituire una sorta di trappola ben determinata da limiti spazio-temporali, che impediscono ad Ahreman di trasferire su un piano infinito e illimitato una guerra che non troverebbe più fine.<sup>7</sup>

Prima, però, di immergerci in una dimensione più strettamente ermeneutica sul rapporto tempo/colore, chiariamo alcuni aspetti linguistici della locuzione *zamānag rang* a partire proprio dal medio persiano *rang*.<sup>8</sup> Questa parola appartiene ad una famiglia lessicale in cui troviamo il coesmio *rxtk* e *rxtyk*, “rosso”,<sup>9</sup> e che può essere connessa con il verbo vedico *rájyati*, “arrossa, si tinge”, e con il sanscrito *rāṅga-*, m., “colore, tintura”.<sup>10</sup> Possiamo, quindi, ricostruire una più antica radice verbale indo-iranica *\*ra(n)j-*, “colorare”, “tingere”. Sebbene l’avestico non mostri alcuna attestazione di questa stessa radice, la lessicografia delle lingue medio-iraniche ne offre un ampio panorama, a partire dal medio persiano manicheo *rang*, e dal pahlavi *rang*, “colore”, nonché col derivato *ab-rang* (< *\*abi-*), “splendore”; si confrontino anche l’armeno *erang*, “colore”,<sup>11</sup> che è certamente un prestito iranico, il curdo *rang*, e varie voci attestate in altri dialetti iranici moderni, come nel caso del semnānī *rang*, di gilgiti e māzandarānī *rang*.<sup>12</sup> Nell’area linguistica iranica orientale troviamo anche il khotanese *rrāṣa-*, “di colore scuro”, mentre un discorso intrigante riguarderebbe l’etimologia del nome del cavallo dell’eroe Rustam, *raxš*, attestato in sogdiano buddhista come *rxš-*.<sup>13</sup> Si veda a tal proposito anche un’altra voce come il sogdiano buddhista *rn”k*, “colorato”,<sup>14</sup> *rnkcrm*, “pelle colorata”,<sup>15</sup> a cui aggiungeremo lo yagh-nobi *rang* “colore”.<sup>16</sup> I termini iranici moderni che discendono da tali forme appartenenti a stadi anteriori sono molti, e ricorrono nelle lingue e nei dialetti tanto orientali quanto occidentali con una ramificazione la cui trattazione ci porterebbe molto lontano e che è inutile riprodurre in questo lavoro. Piuttosto, vale la pena menzionare brevemente la presenza di alcuni lemmi greci appartenenti alla stessa famiglia lessicale, come ῥέζω, “tingo, dipingo”, ῥῆγος, n., “tappeto”, (iscr.) ῥογεύς, m., “tintore”.<sup>17</sup> Grazie a questi dati è perciò possibile ricostruire anche una radice indo-europea come *\*(s)reg*, con il significato di “colorare (di scuro)”.

<sup>7</sup> Su tale questione si vedano i seguenti lavori: Panaino 2017b; 2020; un capitolo specifico (il primo) è dedicato al ruolo di Zurwān nel mio libro *Zamānag Rang* (2024-2025).

<sup>8</sup> MacKenzie 1972, 72. Ulteriori e più approfondite discussioni vengono sviluppate in Panaino 2024-2025.

<sup>9</sup> Cheung 2007, 313-314. Di notevole pertinenza per questo argomento sono gli studi di Rossi 2013 ed Edel’man 2020 [vol. 6], 368-373.

<sup>10</sup> Mayrhofer 1976 (*KEWA* III), 33, 35-36; 1996 (*EWA* II), 424-425.

<sup>11</sup> Hübschmann 1897, 148.

<sup>12</sup> Rimando allo studio di Asatrian, sub voce *rang*, attualmente in corso di pubblicazione.

<sup>13</sup> Gharib 2004, 342, n° 8500.

<sup>14</sup> *Ibid.* Si noti che risulta attestata anche la voce *γwnc*, “colore”; Sims-Williams, Durkin-Meisterernst 2012, 90; 247. Essa corrisponde nella resa al sanscrito *rūpakāya-*, “corpo materiale”.

<sup>15</sup> Gharib 2004, 342, n° 502. Si tenga conto anche della voce *krmyr*, “rosso”; Sims-Williams, Durkin-Meisterernst 2012, 99.

<sup>16</sup> Bailey 1979: 363.

<sup>17</sup> Chantraine 1999, 969; Beekes 2010, II, 1279.



A sua volta, l'altro elemento della locuzione menzionata in precedenza, il pahlavi *zamānag*, è un derivativo del più frequente termine *zamān*,<sup>18</sup> “tempo”, che ha una lunga storia nella letteratura persiana e non solo. L'espressione *zamānag rang* ci fa, quindi, riflettere sul fatto che un rapporto tra tempo e colore emerge anche in altre tradizioni linguistiche. Per esempio, proprio nel contesto a noi più prossimo come quello emergente dalle locuzioni più frequenti in italiano, possiamo pensare al fatto che nella nostra lingua usiamo la stessa parola “tempo” per indicare un fenomeno atmosferico, ma anche per riferirci al “tempo” cronologico. Perciò, la locuzione pahlavi ci ricorda che il passare del tempo può essere sentito anche come manifestazione di vari aspetti del tempo meteorologico, le cui luci o oscurità (anche durante lo stesso giorno) cambiano e si combattono tra loro lungo una sequenza temporale infinita. Il significato più antico, quello, però, proprio di “tempo” (inteso anche come “momento, occasione”), deriva dal latino *tempus* ed è stato conservato nell'italiano *tempo*, nel francese *temps*, nello spagnolo *tiempo*, ecc. Esso continua un tema nominale indoeuropeo \**temp-os*, dal significato di “allungamento” (del tempo) e più in generale di “estensione”.<sup>19</sup> Ciò che risulta forse più sorprendente è che tale parola può essere probabilmente connessa anche al latino *templum*, “tempio, santuario”, che sembra derivare dalla stessa radice \**temp-*, “allungare”, ma più tardi anche “misurare”.<sup>20</sup> L'origine dell'altro sviluppo semantico per “tempesta atmosferica” e “tempo”, è dovuta, invece, al latino *tempestas*, originariamente un derivato dallo stesso *tempus*, ma che significava innanzitutto “stagione, occasione, momento”, e che solo più tardi si arricchì anche del valore di “tempesta, tumulto, tempo (atmosferico)”.

Ma entriamo finalmente *in medias res*. Il testo pahlavi di *Dk. III, XXVII,0-1* esordisce con questa specifica riflessione:<sup>21</sup>

(0) *abar zamānag rang ud čēih <ī> rang ud kē-iz \*zaman raštan ī pad rang az nigēz ī weh-dēn hād ∴ (1) zamānag rang: wehīh ud wattarīh. wehīh [ud] spenāg mēnōg xwad-gōhrīhā, wattarīh gannāg mēnōg pad rasišn ī az bē gōhr ∴ ud ošmurišn ī wehīh \*ud wattarīh rang-zamān kē zamānag pad-iš raštan 8 spenāgīg <ud gannāgīg> ud az-išān wāyīg ud waranīg ud bayīg ud gēgīg ud hu-nihādīg ud duš-nihādīg.*

(0) Sul colore del tempo e sull'essenza del colore e anche su colui che tinge il tempo di colore, dall'esposizione della Buona Religione (come segue) (1) I colori del tempo: il bene ed il male. La bontà è (della) stessa sostanza (*xwad-gōhrīhā*) dello *Spenāg Mēnōg* (lo Spirito Giusto), il male (è) del *Gannāg Mēnōg* (lo Spirito Malvagio), che entra nella natura dall'esterno. E le categorie del bene e del male, i colori-tempo (*rang-zamān*) di cui si tinge il tempo sono otto: il bene (e il male), e da essi (derivano) la vittoria e l'avidità, ciò che distribuisce e ciò che ruba, e ciò che è fondato e ciò che è infondato.

<sup>18</sup> Panaino 2017a.

<sup>19</sup> Vedi de Vaan 2008, 611.

<sup>20</sup> Per la complessità etimologica del latino *templum*, si rimanda al pregevolissimo studio di Cipriano 1983.

<sup>21</sup> Per una discussione più approfondita di questa fonte si rimanda a Panaino 2024-2025.

Secondo questa premessa, basata sulla tradizione scritturale della religione mazdaica, definita come “Buona Religione” (*weh-dēn*), Dio, ovvero Ohrmazd, è un tintore, che ha tinto i tempi con i colori. Ma questi stessi colori possono essere anche rappresentativi del bene e del male. Otto sono le categorie del bene e del male, connotate dai “colori-tempo” (*rang-zamān*) di cui si tinge il tempo stesso. Il testo, inoltre, collega epoche e colori introducendo una speciale qualificazione dei diversi periodi temporali, che sono distribuiti e differenziati secondo quattro “categorie” o “componenti” (*ōsmurišn*)<sup>22</sup> positive e quattro negative, di implicita natura etica. Tali categorie sono radicalmente opposte tra il bene ed il male (*Dk.* III, XXVII,1) conformemente al dualismo zoroastriano. I primi includono nell’ordine:

la categoria della “santità” o “benefica” (*spennagīg*),  
 quella della “vittoriosità” o “gloriosa” (*wāyīg*),  
 quella “distributiva” (*bayīg*), e  
 quella “appropriata” (*hu-nihadīg*),  
 in opposizione  
 alla “maleficenza” (*gannagīg*),  
 alla “concupiscenza” o “avidità” (*waranīg*),  
 al “furto” (*gēgīh*) e  
 all’ “inappropriato” (*duš-nihadīg*).

Le quattro categorie positive corrispondono chiaramente alle quattro caste del periodo sasanide:

*spennagīg* ai sacerdoti;  
*wāyīg* ai guerrieri;  
*bayīg* ai contadini (come sostenitori dei primi due gruppi, i sacerdoti e i guerrieri);  
*hu-nihadīg* agli artigiani, visti come i sostenitori di tutti e tre i gruppi precedentemente indicati.

La componente “benefica” (o “santa”) (*spennagīg*), corrispondente al “sacerdozio” (*āsrōnīh*), è opposta alla componente “malefica” (o “ostile”, *gannagīg*), ossia alla “cattiva religione” ed alla “tirannia” (*sāstārīh*); la componente “vittoriosa” (*wāyīg*), associata alla “casta militare” (*artēštārīh*), è opposta alla componente “avida” (*waranīg*), ossia all’ “egoismo” (*xwad-dōšagīh*) ed all’ “eresia” (*ahlomōyīh*); la componente “distributiva” (*bayīg*), corrispondente alla funzione dell’ “allevamento” (*wāstāryōšīh*) del bestiame (e quindi ai pastori), è opposta alla componente “ladresca” (*godagīh*), cioè alla “ruberia” (*gēgīh*) ed alla “violenza”; la componente “appropriata” (*hu-nihadīg*), riferita all’ “artigianato” (*hu-tuxšīh*), si trova contrapposta alla componente “inappropriata” (*duš-nihadīg*), e quindi al “cattivo artigianato” (*duštuxšāgīh*).

La distribuzione di questi atteggiamenti e caratteri meritori o difettosi, corrispondenti ad altrettante funzioni socio-politiche ed economiche, formulate sotto il riferimento implicito ad

<sup>22</sup> Rezania 2010, 136-137. Cfr. anche de Menasce 1973, 382, che insiste sulla connessione tra *ōsmurišn* ed il suo valore etimologico di “oggetto di calcolo”.

un sistema cromatico, per il momento ancora inespresso, sebbene ritenuto il più appropriato attraverso la tintura “più confacente” rispetto a quella “antagonista”, propria del conflitto bene/male sviluppatosi nel contesto del tempo limitato, riflette innanzitutto un legame psicologico, più o meno inconscio, tra l’immagine di un colore con la sua luce potenziale, oppure ne evoca l’opacità, che si traduce in una sorta di intimo sentimento del trascorrere del tempo nelle sue modalità contraddittorie. Appare difficile a dirsi, ma non sarebbe affatto improbabile, se questa opposizione riflettesse anche una distinzione tra colori vivaci e colori opachi, non dissimile da quella che riscontriamo tra il latino *candidus*, “bianco splendente, luminoso” ed *albus*, inteso come “bianco opaco”, oppure tra *niger*, “nero splendente” e *āter*, “nero opaco”.<sup>23</sup>

Ma la chiave interpretativa del capitolo XXVII, grazie alla quale possiamo ragionevolmente spiegare il contesto cromatico sotteso a tali associazioni, si trova nel capitolo CXCII dello stesso libro.<sup>24</sup> In tale passo, le quattro categorie del capitolo XXVII, trovano finalmente una ragionevole interpretazione.<sup>25</sup> Secondo l’esegesi ivi indicata (*Dk. III, CXC,2*), Ohrmazd avrebbe attribuito (*baxt*) quattro tipi di strumenti (*4-abzārīh*) nel contesto del tempo limitato (*pad kanāragōmand zamān*) a quattro diversi tipi di agenti (*ō 4 ēwēnag kunišngarān*): due sono “poteri” (*nērōg*) “positivi” (*huīh*) e due sono “negativi” (*dušīh*).

Nonostante l’attribuzione del trasferimento di una forza apparentemente negativa da parte di Ohrmazd – per eccellenza dio del bene e della giustizia –, tutti questi poteri negativi rappresentano in realtà un limite intrinseco, imposto all’oscurità ed alle sue forze, tale da vincolarne l’azione ostile, propria delle creature ahremaniche (ovvero demoniache). Si tratta, per un verso, di una quadruplica distribuzione di due poteri positivi mediante “progresso e crescita”, strumenti “attraverso i quali le loro buone azioni (accadono)”, mentre, sul versante opposto, gli altri due poteri antagonisti risultano visibili “attraverso la decadenza e l’impotenza, per via della quale le loro cattive azioni (hanno luogo)”. Tali poteri negativi portano ovviamente limiti e danni allo stesso Ahreman. Questi quattro aspetti, tutti insieme, segnano così la storia del conflitto tra bene e male, perché riassumono “le gesta di ogni tipo (che avvengono) nel (corso del) tempo (del conflitto storico che si svolge attraverso) sei blocchi millenari”. Questi sei millenni scandiscono infatti la fase del “mescolamento”, ossia il *gumēzišn*, ovvero il periodo del conflitto tra luce e tenebre, che contraddistingue la cosmologia zoroastriana. Così recita la nostra fonte:

*Dk. III, CXCII,2: čiyōn hēnd hangardīg ī wisp-rāyēnišn kār ī andar zamānag ī 6 hazangrōzim, kanāragōmand zamān padīš waštan ud wardīdan ud paydāgīg brahm ī āwām az kunišn tā frazām ī gētīg*.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> André 1949; 1957. Cfr. de Vaan 2003, 32 (*albus*), 60 (*āter*), 86 (*candeo, candidus*), 409 (*niger*). Utile anche Martinet 2004, 256-259; Wood 1902, 10-59, *passim*; 1905, 227. Sulla potenziale connessione tra il latino *āter* (*ātra, ātrum*), agg., e l’avestico *ātar-* (*ātr-āθr-*), m., “fuoco”, rimando alla trattazione in Panaino 2013: 66-67 con ulteriore ampia bibliografia.

<sup>24</sup> Madan 1911, 1: 203,16 – 206,23; Sanjana 1888, V, 229-232 (traduzione inglese 296-300); Zaehner 1938, 303-307; 1972, 374-378; B 158, riga 19 – 161, riga 17 (Dresden 1966, 672-675); de Menasce 1973, 198-200. Si veda anche l’appendice finale in Panaino 2024-2025.

<sup>25</sup> Vedi già Rossi 1996, 93. Cfr. anche Gignoux 2003, 121-122.

<sup>26</sup> Zaehner 1972, 374, 376-377; de Menasce 1973, 198.

Perché essi riguardano tutti i cambiamenti delle attività che guidano ogni cosa nel periodo dei sei millenni: attraverso di essi il tempo limitato gira e ruota e la forma dei tempi si manifesta dalla (loro) realizzazione fino alla fine della dimensione *gētīg*.

Tra gli aspetti positivi (*Dk. III, CXC,3*), troviamo la “veste del sacerdozio” (*āsronīh brahm*), i cui “abiti” (*paymōgān*) sono tinti di “bianco splendente” (*rōšn spēd*). Il secondo aspetto corrisponde, invece, alla “veste della tirannia” (*sāstārīh brahm; Dk. III, CXCII,6*), la tinta dei cui abiti (*Dk. III, CXC,8*) è stata talora interpretata come riferita al “colore della cenere” (*hēragg-ōn*), ma è più probabile che in questo caso si tratti soltanto di un’allusione morale, e che tale termine debba essere letto come *ēr-dēn*, e spiegato come “religione inferiore”. Questo fatto, comunque, non contrasta con l’interpretazione più semplice secondo cui l’abito del cattivo sacerdote, se concepito negativamente come manifestazione di una cattiva religione, potrebbe essere semplicemente associato ad un colore la cui gamma cromatica oscillava tra quella del grigio scuro e del nero cinereo.

#### Il primo gruppo di quattro Categorie

La Categoria “beneficente” (*spennagīg*)  
connessa con il sacerdozio  
bianco brillante

La Categoria “maleficente” (*gannagīg*)  
connessa con la tirannia  
nerastro (?)

#### Il secondo gruppo di quattro Categorie

La Categoria “distributiva” (*bayīg*)  
connessa con gli agricoltori  
blue/azzurro

La Categoria “ladresca” (*gēgīh*)  
connessa con i ladri  
piombo/nero

La Categoria “appropriata” (*hu-nihādīg*)  
connessa con gli artigiani  
associata a Way,  
blue/verde (?)

La Categoria “inappropriata” (*duš-nihādīg*)  
connessa con i cattivi lavoratori  
associata a Wahrām ed al ferro  
grigio/nero

Possiamo quindi riassumere lo schema nel modo seguente:

sacerdoti: bianco brillante  
guerrieri: rosso e vinaccio  
agricoltori: blue/azzurro  
artigiani: blue/verde (?)

tirannia: nerastro/cinereo (?)  
egoisti: colore dell’egoismo (?)  
ladri: piombo/nero  
cattivi lavoratori: grigio/nero

Bisogna considerare che gli studiosi di epoca sasanide e post-sasanide avevano una certa idea della teoria dei colori e della loro origine secondo le elaborazioni maturate nel quadro della tradizione filosofica greca, ed avrebbero pertanto dovuto sapere che, per Aristotele, i colori

primari erano il bianco e il nero (o ugualmente i colori chiari e scuri), così che tutti gli altri colori potevano essere considerati come una miscela dei due elementi primordiali (*De Sensu*, 440,a31-b32).<sup>27</sup> Aristotele, specificatamente, presupponeva che i colori fondamentali, associati ai quattro elementi essenziali della natura (terra, aria, fuoco e acqua), fossero collegati alla luce che sarebbe stata inviata da Dio sotto forma di raggi sulla terra. Alcuni aspetti empirici di questa dottrina sono molto lontani dalla nostra percezione della realtà. In proposito, Richard Sorabji<sup>28</sup> precisava che «il fuoco elementare sarebbe stato considerato da Aristotele come bianco e la terra elementare come nera. Perché egli pensava che fosse la presenza di fuoco in un corpo a renderlo bianco, e l'assenza di fuoco a renderlo nero. Gli altri due elementi, acqua e aria, sono solitamente considerati come privi di colore proprio (sebbene possano contribuire al colore di un corpo in cui entrano, giacché l'aria lo rende più bianco e l'acqua più scuro)».

Nel contesto della nostra discussione, bisogna anche considerare che per Aristotele, ogni corpo fisico al di sotto del mondo sublunare sarebbe stato composto dai quattro elementi fondamentali, tre dei quali (aria, fuoco e acqua) erano trasparenti, sicché sarebbe il fuoco a fornire il colore più brillante, mentre terra quello più scuro. Gli studiosi greci, inoltre, svilupparono e polemizzarono tra loro sulla teoria dei colori, e varie ricezioni di queste discussioni dovrebbero essere entrate anche nel mondo siriano e arabo.<sup>29</sup> Non possiamo, quindi, escludere che la scuola filosofica zoroastriana che produsse il *Dēnkard* fosse a conoscenza, direttamente a causa delle numerose traduzioni in medio persiano, o indirettamente, attraverso ulteriori versioni siriane e/o arabe, di opere greche che trattavano diffusamente questo argomento.

Pertanto, la teoria mazdaica dei colori del mondo e dei suoi tempi nella storia non si adatta semplicemente ad uno schema antagonista di stretto impianto dualistico, e proprio per questa ragione non postula affatto un ruolo attivo di Ahreman nel processo di colorazione della natura, fatto rimarchevole perché viene evitata una banale dicotomia di tipo moralistico. Il legame indissolubile tra luce e colori (anche nel caso del nero e delle sue varietà) spiegherebbe perché, in ogni caso, la tintura appartenga ad un'operazione divina, ed anche perché non esistano, invece, specifiche miscele dei colori generate da Ahreman. Semplicemente, le manifestazioni cromatiche non sono dovute solo alla luce, ma anche all'interazione del bianco e del nero, e questa operazione segue un ordine divino (e non demoniaco), e pertanto essa non riflette esclusivamente un'interferenza diabolica, sebbene l'aggressività di Ahreman abbia reso più visibile la sua stessa presenza anche grazie al cambiamento ed all'adattamento dei colori.

Possiamo, perciò, sospettare con prudenza che l'impulso allo sviluppo dell'idea secondo cui Dio avrebbe tinto il mondo e i suoi tempi si fosse in ultima analisi ispirato alle speculazioni greche sull'origine dei colori e sulla loro teoria, e che alla fine tale dottrina abbia conosciuto

<sup>27</sup> Fischer 2023, 132-137, *passim*. Sul *De Sensu*, vedasi anche Ierodiakonou 2018. Cfr. anche Sorabji 1972, *passim*.

<sup>28</sup> Sorabji 1972, 293: «[...] elemental fire would be counted by Aristotle as white, and elemental earth as black. For he thinks that it is the presence of fieriness in a body that makes it white, and the absence of fieriness that makes it black. The other two elements, water and air, are usually treated as having no colour of their own (though they can contribute to the colour of a body into which they enter, air making it whiter, and water making it darker)».

<sup>29</sup> Si veda la specifica trattazione in Panaino 2024-2025.

un ulteriore sviluppo nell'ambito dei dibattiti scientifici che avevano luogo nello stimolante contesto delle scuole intellettuali di Baghdad, in cui erano coinvolti anche diversi intellettuali di cultura zoroastriana.

La Scuola filosofica del *Dēnkard*, come mostrano altri dati, presupponeva che la luce fosse una sorta di preconditione per ogni ulteriore conoscenza, e se è grazie alla luce che si possono vedere i colori, anche distinguerli risulta essere un modo per “vedere” e riconoscere la luce. Ma tale teoria era il frutto di un'elaborazione intellettuale di natura speculativa, che non aveva affatto origini remote nella tradizione zoroastriana più antica, e che, quindi, andrebbe considerata come un'innovazione intellettuale maturata in un contesto di dibattito interculturale, sebbene essa rappresenti una soluzione originale ed autonoma. In seguito, peraltro, tale sviluppo avrebbe permesso agli Zoroastriani stessi di affrontare in modo più adeguato le critiche radicali mosse alla loro dottrina da parte islāmica.

*Lo Škand Gumānīg wizār*, VIII,15-18, ad esempio, conferma una particolare interpretazione degli opposti complementari in cui figurano anche i colori:

*edunnica awarē hambidīgā kēšā jadī nē jat-kārihā u jat-sardaihā jat-ciharihā. cun jadī i ham-gōharā yak andar dit awā, cun narī mādagī, bōyā, mīžā, gūnā u xvaršēt, māh, stāragā, kešā jadī nē jat-gōharihā, bē jat-kārihā u jat-ciharanīdihā u jat-pasāxtihā i cun ō kār kār \*āwāyašni).*

Ci sono alcuni contrari che non si oppongono tra loro in forza di una diversità di attività, di specie o di natura. È il caso della diversità che esiste tra entità di altra funzione, come maschili e femminili, gli odori, i sapori, i colori (*gūnā*), e il Sole, la Luna, le stelle, la cui diversità non è nell'essenza, ma nell'attività, nella natura e nella modalità secondo le esigenze del loro specifico lavoro.

L'esistenza di colori diversi (*gūnā*) non ha nulla a che fare con l'opposizione ontologica tra bene e male, luce e oscurità, Ohrmazd e Ahreman, che non può avere origine nello stesso principio, perché la differenza non è nella funzione, ma nell'essenza. Questa speculazione filosofica conferma la dottrina su cui si fonda la teoria dei colori nel quadro mazdeo e mostra un approccio coerente al problema in diversi autori del periodo post-sasanide.

Alessandro Bausani, già in un suo fondamentale studio del 1959,<sup>30</sup> rimarcava che l'azione divina di colorare il tempo con i colori del bene e del male sarebbe stata solo una metafora dell'onnipotenza divina, giacché essa comportava una preventiva inclusione ed una sorta di intrappolamento dei poteri negativi all'interno del proprio spazio-tempo. Questa idea trova certamente una corrispondenza diretta, – sebbene una questione a parte sia quella riguardante la sua derivazione<sup>31</sup> –, all'interno del *Corano*, precisamente nella *Sūrat al-baqara* 2:138, dove il profeta dichiarava:

<sup>30</sup> Bausani 1959 (= 1999, 79); traduzione inglese 2000, 45. Vedi anche Rossi 1996, 93, n. 32.

<sup>31</sup> Personalmente dubito che tale immagine possa venire alla tradizione coranica dal contesto zoroastriano. Penso piuttosto che si tratti di una influenza cristiana, alla luce della stretta sovrapposizione semantica tra la radice verbale *šbg* in arabo e *šb'* siriano e il verbo βαπτίζειν.

*šibgata-Allāhi wa man aḥsanu min-Allāhi šibgatan wa naḥnu lahu ‘ābidūn.*

(La nostra religione) prende il suo colore da Allāh. E chi può dare una tinta migliore di Allah?  
Lo adoreremo.

Dobbiamo osservare che la locuzione *šibgata-Allāhi* può essere interpretata e tradotta anche come “il battesimo di Dio”, ed il concetto stesso di “battesimo” è stato variamente spiegato nel quadro di questo brano: ad esempio, come riferimento alla superiorità dell’Islām, da intendere come il vero battesimo e, quindi, in diretta contrapposizione con la religione cristiana, ma anche come “purificazione”, o ancora come sinonimo di “religione”.<sup>32</sup> In ogni caso, il verbo arabo *šabaġa* significa “tingere”, e sotto questo aspetto la frase implica inevitabilmente una risonanza diretta con il concetto originario espresso proprio dal verbo greco βαπτίζω, inteso come colorazione permanente per immersione dell’anima da tingere con una tintura indelebile. Dobbiamo altresì osservare che dal verbo greco βάπτω, “intingere, immergere, per temperare o colorare”, abbiamo il derivato βαπτίζω, “immergere per colorare”, e, quindi, anche “battezzare”. Secondo un’illuminante testimonianza che proviene da un medico greco del 200 a.C. ca., Nicandro, il primo verbo (βάπτω) avrebbe riguardato solo un cambiamento temporaneo di tintura ottenuto dopo un’immersione, mentre il secondo (βαπτίζω) implicava la presenza di una tintura permanente (vedi per i dettagli lo specifico frammento preservato nel secondo libro delle *Georgiche* di Nicandro in Ateneo, *Deipnosophistae* IV,133).<sup>33</sup>

Non possiamo essere sicuri che questa specifica accezione semantica sia stata fondativa per il valore attribuito dai Cristiani a tale rito, ma la sua esistenza deve essere considerata come un interessante precedente per l’evoluzione dell’idea di battesimo e per la sua ricezione in contesti culturali prossimi. Non mi sento però di escludere che i Cristiani, nell’adottare il verbo βαπτίζω, potessero ignorarne le implicazioni semantiche (ed in particolare i più colti tra di loro che parlavano correntemente in greco) e che tale scelta lessicale inevitabilmente insisteva *anche* sull’immagine dell’immersione del corpo in una tintura permanente, i cui effetti avrebbero colorato non le membra, ma l’anima immortale, come fruttuoso risultato della conversione. Nel latino dei Cristiani, peraltro, *tīngĕre*, “tingere, colorare”, venne talora preferito (e.g., in Lattanzio) proprio per tradurre βαπτίζειν e ciò conferma che una corretta percezione della semantica originaria del verbo greco era stata mantenuta anche in un ambito alloglotto. Inoltre, si noterà che il latino *tīnctus* poteva conseguentemente essere usato proprio come sinonimo di “battezzato”. In seguito, tale designazione si sarebbe caricata, potremmo dire addirittura “colorata”, di un ulteriore riferimento paradossalmente dispregiativo, perché l’evocazione di una siffatta “tintura” sarebbe stata ristretta a quelle forme devianti di iniziazione battesimale impartite nell’ambito di sette ritenute eretiche. Per tale ragione, in alcuni dialetti italiani come siciliano e calabrese, il participio passato passivo *tīn-to*, ovviamente dal latino *tīnctus*, ha continuato proprio tale derivazione negativa, per così dire settaria, assumendo il significato, ben attestato ancora oggi,

<sup>32</sup> Vedi Nasr (etc.) 2015, 204-205, con riferimento a questo specifico passo coranico.

<sup>33</sup> Si veda in proposito il frammento preservato nel secondo libro delle *Georgiche* di Nicandro in Athenaeus, *Deipnosophistae* IV, § 133; edizione Loeb a cura di Olson 2007, II, 138-139.



di “cattivo”, con un’accezione negativa che, pur avendo perduto la valenza religiosa, si è andata ulteriormente rafforzando grazie al fatto che l’immagine della tintura implica quasi automaticamente l’associazione con un colore scuro.<sup>34</sup>

Nel quadro di una panoramica sulla diffusione dell’immagine e del ruolo di tinture e tintori, non possiamo ignorare il fatto che un’importante fonte di ispirazione, molto pertinente anche per il mondo arabo, e non priva di significato per la stessa civiltà dell’Iran medievale, viene proprio da una narrazione concernente Gesù nelle vesti di un imprevedibile tintore. Tale storia è attestata nel *Vangelo dell’infanzia* siriano-arabo, ma è presente anche in quello armeno,<sup>35</sup> ucraino e slavo più in generale.<sup>36</sup> Tale storia era, peraltro, ben nota tra gli scrittori musulmani.<sup>37</sup> Secondo la versione siriana di questo testo pseudo-canonico, Gesù, entrando nella bottega di un tintore di nome Salem, avrebbe gettato tutti i vestiti trovati in una vasca contenente una tintura di colore indaco. Il tintore, disperato per tale evento, si sarebbe sentito rovinato nella reputazione e si sarebbe comprensibilmente adirato con il giovane sbadato, ma Gesù avrebbe promesso di tingere nuovamente tutte le tele con i colori che il tintore avrebbe scelto. Tale miracolo conferma l’idea che Gesù, come profeta ed essere divino, avrebbe potuto tingere ogni cosa a partire da una tintura primitiva, e che sarebbe stato egli stesso in persona il maestro dei colori. Questo episodio è stato sviluppato anche nel *Vangelo armeno dell’infanzia*, cap. 21,<sup>38</sup> che lo inquadra però nella città di Tiberiade, presso la bottega di un altro tintore, di nome Israel. In ogni caso, il miracolo di Gesù resta lo stesso. Sebbene in questo contesto non vi sia alcun collegamento con l’idea del tempo, la storia avrebbe comunque conosciuto un’ampia diffusione nel mondo orientale e caucasico, esercitando una sua specifica influenza. La circolazione sotterranea della leggenda cristiana di Gesù tintore potrebbe, pertanto, aver prodotto un suo impatto, in particolare tra le comunità arabe e siriane, che svolgevano un importante ruolo culturale nelle terre iraniche, ma anche nel contesto siriano-arabo.<sup>39</sup>

Ma un’altra prova del complesso retroscena di questa tradizione leggendaria, molto pertinente anche per lo sviluppo iranico, emerge dal fatto che nei testi gnostici di Nag Hammadi, ad esempio nel testo copto del *Vangelo di Filippo*, Dio stesso è presentato come un tintore, e

<sup>34</sup> Vedi Pagliaro 1934, 376-377.

<sup>35</sup> Dorfmann-Lazarev 2016, 349-381.

<sup>36</sup> Burke 2017, 2, and n. 4, 9, 15.

<sup>37</sup> Nel *Codex Laurentianus del Vangelo Arabo dell’Infanzia di Gesù*, il capitolo dedicato all’episodio del tintore è il XXV; vedi Provera 1973, 110-113. Mi sembra utile, in questo contesto, richiamare l’attenzione del lettore sul fatto che questo vangelo apocrifo è introdotto da un capitolo in cui Zoroastro profetizza l’arrivo di un fanciullo miracoloso (Provera 1973, 66-67), nato da una vergine, che in seguito sarà ucciso e poi risorgerà. Questo ed altri riferimenti testuali contenuti negli Apocrifi cristiani mostrano chiaramente il forte interesse della propaganda missionaria svolta dai Cristiani presso le comunità zoroastriane, nel quadro di un vasto processo di attività evangelizzatrice. Pare assodato che l’attesa mazdaica del terzo figlio postumo di Zoroastro, il Sōšyans per eccellenza, poté essere associata e talora sovrapposta all’attesa messianica del Cristo, creando così un punto di contatto tra le due fedi. Si vedano su tale tema già i contributi di Messina 1933a; 1933b.

<sup>38</sup> Terian 2008, 99-107.

<sup>39</sup> Per una aggiornata disamina dell’influenza ebraica e cristiana sulla formazione della cultura arabo-islamica, si vedano i diversi articoli presenti nel volume curato da Amir-Moezzi e Dye (2022) dedicato alla storia del Corano, oggi disponibile anche in traduzione italiana (2024).



l'anima si purifica per mezzo di tinture immortali, i cui colori sono a loro volta immortali.<sup>40</sup> L'origine di questa tradizione è da ascrivere a speculazioni alchemiche di carattere ermetico, la cui influenza è stata rilevante anche in ambito cristiano, e non solo lì, ad esempio nell'immagine del battesimo come tintura indelebile dell'anima. In un altro ambito, quello manicheo, i colori e i dipinti avevano già assunto una sorta di forza ispiratrice e soteriologica di estrema rilevanza, come vedremo più avanti. Il Cristianesimo siriano, in ogni caso, sviluppò l'immagine arcaica della Natività di Gesù sottolineandone il ruolo divino di sublime pittore, come ricorre ancora nella *Prima Omelia sulla Natività* di Giacobbe di Sarugh (morto nell'anno 521):

Oggi il Pittore (Ṣayāra') ha restaurato l'immagine (*ṣalmā*) di Adamo: poiché era consumata, ha mescolato ad essa il pigmento affinché non si corrompesse (versi 1057-1058).<sup>41</sup>

Gesù come nuovo Adamo possiede e reca nuovi colori, ma, come abbiamo visto proprio dalla letteratura apocrifia, è lui stesso il tintore per eccellenza. Da osservare anche la presenza di metafore pittoriche nella poetica di Narsai (V secolo), dove Dio è un artista, ed i suoi colori possono sbiadire a causa dei peccati umani.<sup>42</sup> Queste ed altre immagini speculative avrebbero dovuto esercitare una certa influenza, ed è ragionevole osservare che tutti questi elementi non potevano essere trascurati nell'ambito di una discussione sull'elaborazione zoroastriana del simbolismo dei colori del tempo.

Secondo un'altra importante fonte pahlavi del IX secolo d.C., le *Selezioni da Zādspram*, I,29-30,<sup>43</sup> sarebbe stato lo stesso Zurwān, il dio del tempo, a donare ad Ahreman un abito speciale dai colori scuri e cinerei, che praticamente tingono e caratterizzano il "Principe delle Tenebre" con una colorazione oscura. Il testo in questione è molto interessante perché vi si evoca un patto tra Zurwān ed Ahreman, diverso da quello normalmente citato nella letteratura mazdaica in medio persiano e che concerneva un accordo a priori pattuito tra le due potenze primordiali, ossia tra Ohrmazd ed Ahreman, ed a cui anche nell'*Antologia di Zādspram* si fa una breve allusione, esattamente al capitolo I,10-11. La dichiarazione attestata, invece, sempre nell'*Antologia di Zādspram*, ma al capitolo I,29-30, riguarda una successiva attribuzione ad Ahreman da parte di Zurwān di uno speciale "strumento" (*abzār*), simile ad un'arma, della "stessa essenza dell'oscurità" (*ī az xwad-gōhr ī tārigīh*). Questo strumento, legato (*paywastag*) ad Ahreman, avrebbe posseduto però anche una parte della forza di Zurwān stesso, e sarebbe stato "come la pelle di una rana, nera e cinerea" (*pōst ēwēnag ī +wazaqīg ud syā ud ādurestarēn*). Zurwān, consegnando tale strumento, dettava altresì delle condizioni durissime al Principe delle Tenebre, condizioni che di fatto contemplavano anche una vera e propria maledizione. Il dio del tempo mediante la concessione di tale dono a doppio taglio assicurava, infatti, ad Ahreman che, se non fosse riuscito a concretizzare le sue minacce di distruzione contro la creazione di Ohrmazd nel corso

<sup>40</sup> Charron and Painchaud 2001.

<sup>41</sup> Kollaparampil 2010, 128 (traduzione), 129 (testo siriano).

<sup>42</sup> Rodrigo Gomez 2020.

<sup>43</sup> Gignoux and Tafazzoli 1993, 34-35.

dei successivi 9.000 anni, egli sarebbe stato a sua volta distrutto da quella stessa arma (*zay*) per mezzo della ferocissima demonessa Āz. Costei, alla fine del tempo storico, prima di morire anch'essa di fame, avrebbe divorato tutto ciò che era appartenuto al Signore delle Tenebre e gli si sarebbe rivolta contro. Si tratta, pertanto, di una tradizione speciale in cui figura un secondo patto con Ahreman, mentre quello tra Ohrmazd e Ahreman, fondativo, ad esempio, nella scansione del millenarismo iranico, e che trova nel testo del *Bundahišn* la sua piena formulazione, viene sì ricordato, ma senza alcuna particolare enfasi. Ahreman proviene dalle tenebre, e ne è intrinsecamente la manifestazione distruttiva, ma il più tremendo aspetto dell'abisso non è qualcosa di veramente "nero", ma probabilmente il suo essere incolore. Le tenebre, nonostante tutto, possiedono un carattere cromatico nerastro, che deriva loro dall'osservazione esterna grazie proprio alla presenza della luce, mentre, come indica la tradizione del *De Coloribus*, opera tarda attribuita ad Aristotele, sebbene spuria, l'oscurità non ha propriamente un colore in sé, ma semplicemente è l'assenza di luce.

Queste osservazioni trovano un utile punto di confronto nell'ambito delle speculazioni dei Šūfī sulla "luce nera" (in persiano *nūr-e siyāh*),<sup>44</sup> che non ha nulla di demoniaco o negativo, ma che corrisponde al grado più alto dell'iniziazione spirituale. Secondo la tradizione cristiana bizantina, Dio stesso vive in una luce inaccessibile, le cui sfumature oscillano tra l'azzurro ed il nero, e risultano intollerabili agli occhi umani.<sup>45</sup> Nel quadro dell'antagonismo dualistico mazdaico, l'abito di Ahreman, non può essere di nessun altro colore che di una cenere nerastra, ovvero opaco e sfuggente, tale per cui il Principe delle Tenebre poteva essere rappresentato o immaginato mentre modellava le sue creazioni rovesciate e invertite, come nere e cineree, ma questo perché egli sarebbe stato visto nel contesto di un confronto tra oscurità materiale e luce divina (come in *Bundahišn* I,43-46).<sup>46</sup>

Tornando allora al *Dēnkard* III, XXII,2, noteremo che, secondo la nostra fonte, l'anima dell'uomo sarebbe un essere luminoso (*ruwān ī mardōm rošn stī*),<sup>47</sup> e che la sua condizione non può affatto essere modificata in un'ontologia oscura. Il tema viene chiaramente sviluppato per mostrare che, nonostante i peccati che si possano commettere, la sostanza dell'anima non può essere mutata, e che un uomo dotato di luce spirituale, non può essere ridotto ad un uomo delle tenebre. L'anima umana non si presta, quindi, ad essere oscurata. Questa speculazione è molto importante e merita di essere collegata ancora una volta ai passi già citati sui colori del tempo. Aggiungiamo, però, che tale elaborazione esoterica zoroastriana non è stata riconsiderata alla luce della sua potenziale connessione con lo sviluppo successivo attestato nel Šūfismo iranico, dove "l'uomo di luce", o *l'homme de lumière*, ben studiato da Henry Corbin,<sup>48</sup> ha giocato un

<sup>44</sup> Corbin 1971, 110-113, *passim*. Come Gianfilippo Terribili (Università di Roma, La Sapienza) mi fa notare in una comunicazione personale, secondo la tradizione alchemica, la *nigredo*, è associata allo stadio della melancolia, che marca l'inizio del processo creativo. A seguito di tale osservazione, mi sembra utile far menzione del patente riferimento alla *Melancolia I* (1514) di Albrecht Dürer.

<sup>45</sup> Marchionibus 2012, 21-22, *passim*.

<sup>46</sup> Pakzad 2005, 19-20; Cereti and MacKenzie 2003, 38-39; Agostini and Thrope 2020, 9; Anklesaria 1956, 14-15.

<sup>47</sup> Cfr. Fazilat 2002, 96.

<sup>48</sup> Corbin 1971, *passim*.

ruolo enorme. Un siffatto uomo di luce, dotato di un'anima di luce, è in potenza l'uomo perfetto, un essere superiore, che può avere accesso agli aspetti nascosti della realtà ed aprire la strada ad una visione superiore o ad un altro, diverso, stato di sublime percezione.

In modo diverso, ma non privo di tratti comparabili, questa sorta di potere speculativo e visionario sembra essere stato conferito anche ai sacerdoti zoroastriani, nel momento in cui essi accedevano alla *mēnōg-wēnišnīg*, ossia “la visione mentale”, che li dotava di una sorta di terzo occhio attraverso il quale si accedeva ad una conoscenza visiva anticipata del *frašgird*, ossia del “rinnovamento” finale, connesso alla resurrezione dei corpi ed all'apocatastasi conclusiva della storia dell'umanità e del mondo, che prevedeva una trasfigurazione ontologica nel *tan ī pasēn*, cioè “il corpo futuro”.

In realtà, secondo *Dk.* III, XXVII,12, e 13,<sup>49</sup> «Ohrmazd, il Creatore, ha tinto il tempo con il colore, per mezzo della bontà [...], ed (ha) anche (tinto) il tempo con il colore del male» (*dādār ohrmazd rašt zamānag pad rang pad wehīh [...] ud zamānag ān-iz ī rang ī wattarīh*). Possiamo, perciò, rendere più liberamente questo testo traducendolo come già suggerito da Jean de Menasce:<sup>50</sup> «il Creatore Ohrmazd tinse il Tempo nel colore del bene [...], ed egli (tinse) anche il Tempo nel colore del male».

Insomma, Ahreman con tutte le sue forze maligne proviene dall'esterno della creazione, ed il suo marchio demoniaco è visibile grazie alla tintura creata da Ohrmazd, in modo che anche le epoche più negative possano essere distinte fino al verificarsi del *Frašgird*. Tali colori possiedono un vero e proprio spettro, e corrispondono così anche a valori etici ed ideologici, ma allo stesso tempo la logica della loro distribuzione e sequenza si inserisce in una percezione mentale delle opposizioni storico-politiche e socio-religiose, che riflette un antagonismo in termini di concetti teologici, ma anche di una sensibilità etnoculturale, che si concretizza in una tassonomia cromatica. A questo proposito non possiamo dimenticare che il dualismo radicale dello Zoroastrismo non scredita la natura in sé ma riconosce in essa gli inevitabili effetti della commistione tra le diverse forze in campo nel conflitto cosmico. Quindi, anche se i colori appartengono al potere illuminante di Ohrmazd, l'aggressività di Ahreman ha costretto Ohrmazd a tingere anche i colori del male per distinguere e marcare ciò che proviene da Ahreman e dalla sua ontologia negativa.

Un tale punto di vista è esattamente opposto a quello che troviamo, ad esempio, nel dualismo manicheo, dove al contrario è la stessa demonessa Āz (la quale, come nello Zoroastrismo, assume una funzione devastante) a compiere l'atto creativo di plasmare il Bambino primordiale. Lo *Šābuhragān* presenta l'opera del demone della concupiscenza e dell'avidità, Āz per l'appunto, definendolo:

*čōn nigārgar kē pad xwēš nēzumānīh az rang ī gōnag gōnag pahikar nigārēd* (M7983):

<sup>49</sup> Testo pahlavi in Madan 1911, 1: 23, dalla riga 12 alla riga 20; Sanjana 1874, 1: 25, righe 4-5, righe 11-12 (traduzione inglese 21-22); Zaehner 1938a, 308, 310; 1972, 379, 381; Fazilat 2002, 111-112; per la traduzione si veda anche de Menasce 1973, 45.

<sup>50</sup> Vedi de Menasce 1973, 45: «Ohrmazd le Créateur teignit le temps de la couleur du bien [...] ; de la couleur du mal [...]».

come un pittore (*nigārgar*) che usa la sua abilità per dipingere (*nigārēd*) un quadro con colori diversi.<sup>51</sup>

Qui il “tintore”, anzi la “pittrice”, è una demonessa, tra le figure mostruose peggiori nella demonologia iranica, ma dobbiamo sottolineare che il giudizio manicheo sulla natura e sulle sue forme risultava completamente ribaltato rispetto a quello zoroastriano, sicché non c'è da meravigliarsi se tale agente del male sfigura e tortura la luce intrappolata nella creazione. Naturalmente, una reazione contro questa pittura negativa era possibile, come dimostra l'inno partico abecedario M 5700/I/<sup>52</sup> secondo il quale le membra dell'anima possono essere rafforzate spiritualmente mediante un'azione paragonabile a quella di “un abile pittore che dipinge un quadro” (*cw'gwn zxrwb nyzwm 'n ky pdkr ng'ryd*). Come osservava in proposito Andrea Piras,<sup>53</sup> abbiamo anche riferimenti pertinenti all'atto positivo del dipingere, chiaramente espressi nel testo sogdiano sui *Comandamenti* (*čaxšāpaδ*), correlato al *Discorso sul Nous di Luce*,<sup>54</sup> dove troviamo questa immagine:

*'ty yrβ'ky' 'nδmy ('xšny)[r](k) c'(n)[w] xwp ng'ryy 'ty šy(r) šw(mn)yy ky 'xšywnymync (ny) wδ(n) pršt'(y) t'* (M133).<sup>55</sup>

Il segno (*'xšnyrk*) dell'articolazione della saggezza (*yrβ'ky'*) è come un buon pittore (*ng'ryy* < *ni-kāraya-*) e un buon sarto (*šwmyy*) che hanno confezionato (*pršt'(y)*) un abito (*nywδn*) regale (*'xšywnymync*).

Se il Manicheismo contrapponeva colori e pittori nella sua visione anti-cosmica, di fatto, lo Zoroastrismo, nonostante il suo particolare impianto dualistico, ha continuato ad elaborare, anche se includendo via via nuovi strumenti intellettuali, l'idea di una complementarità che poteva così sfumare taluni aspetti più stridenti della contrapposizione tra luce/tenebre, bene/male. In tale contesto, la cultura mazdaica giunge a definire una riflessione sui colori del tempo capace di riconoscere nell'azione di dio l'apporto cromatico in relazione alla sua stessa azione di irradiazione luminosa e chiarificatrice. In tale modo, anche l'emersione delle forze del male dall'Abisso tenebroso ed incolore doveva assumere una specifica dimensione cromatica, che così ne disambiguava la realtà negativa e la sua intrinseca natura maligna.

Nelle multiformi sfumature delle cangianti colorazioni dei tempi e nell'inevitabile mescolanza delle classi e delle funzioni sociali, positive e negative, superiori ed inferiori, lo Zoroastrismo proponeva, pertanto, una sorta di caleidoscopio, la cui continua rotazione avrebbe prodotto nuove combinazioni fantastiche, a seconda dei casi, suggestive o angoscienti, almeno sino alla resa dei conti finale.

<sup>51</sup> Hutter 1992, 109, righe 22-25. Utile commentario in Piras 2022, 302.

<sup>52</sup> Durkin-Meisterernst 2014, 175. Cfr. Piras 2022, 301.

<sup>53</sup> Piras 2022, 302-303.

<sup>54</sup> Sims-Williams, Durkin-Meisterernst 2012, 67.

<sup>55</sup> Sundermann 1992, 131 (testo *am*, righe 127-130); per una traduzione inglese, vedasi anche BeDuhn in Gulácsi 2001, 242 (MIK III 4981). Si tenga conto di Piras 2022, 303.

Mi si conceda, in conclusione, di notare che, *mutatis mutandis*, non sembra forse un caso che, poco tempo prima di morire, Guillaume Apollinaire terminasse un dramma intitolato *Couleur du temps*,<sup>56</sup> la cui trama si svolge in un contesto di guerra ed angoscia, ma anche di opportunità e speranza. Inevitabile appare in tale testo il riferimento profetico all'atmosfera della Grande Guerra, che avrebbe travolto questo stesso autore nel baratro dell'oscurità, a pochi giorni dalla sua fine. Nel titolo originale, il colore (*couleur*) è indicato al singolare, ma l'idea è la stessa, ossia che il tempo si tinge grazie all'azione dell'umanità e della sua storia, ed è forse per questo che raramente vediamo ben distinti e affiancati i colori dell'arcobaleno, che sembrano formare un ponte che trascende la realtà terrena. *Inter tela volantia*, i colori del tempo danzano tra bene e male ed è un'arte quasi divina saperli distinguere, dove e quando ciò risulti possibile.

## Bibliografia

- Agostini, Domenico, and Thrope, Samuel. 2020. *The Bundahišn. The Zoroastrian Book of Creation*. New York: Oxford University Press.
- Amir-Moezzi, Ali, and Dye, Guillaume. 2022. *Histoire du Coran. Contexte, origine, rédaction*. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, and Dye, Guillaume. 2024. *Storia del Corano. Contesto, origine, redazione*. Edizione italiana a cura di Silvano Facione, (Collana Mnēsis vol. 3). Milano: Mimesis.
- André, Jacques. 1949. *Étude sur les Termes de couleur dans la langue latine*, (Études et Commentaires, VII). Paris : Klincksieck.
- André, Jacques. 1957. "Sources et évolution du vocabulaire des couleurs en latin". In *Problèmes de la couleur. Exposés et discussions du Colloque du Centre de Recherches de Psychologie comparative tenu à Paris les 18, 19, 20 mai 1954. Réunis et présentés par Ignace Meyerson*, (Bibliothèque Générale de l'École Pratique des Hautes Études, VI<sup>e</sup> Section). Paris: S.E.V.P.E.N, 327-338 (avec discussion).
- Anklesaria, Behramgore Tehmurasp. 1956. *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn: Transliteration and Translation in English*. Bombay: Published for the Rahnumae Mazdayasnan Sabha by Its Honorary Secretary Dastur Framroze A. Bode.
- Apollinaire, Guillaume. 1947. *Couleur du temps : drame en trois actes et en vers*. Paris : Éditions du Béliet.
- Asatrian, Garnik (forthcoming). *Etymological Dictionary of Persian*, (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series). Leiden: Brill.
- Athenaeus. 2007. *The Learned Banqueters*. Volume II: *Books 3.106e-5*. Edited and Translated by Stuart Douglas Olson, (Loeb Classical Library, 208). Cambridge, MA: Harvard University Press
- Bailey, Harold W. 1979. *Dictionary of Khotan Saka*. Cambridge-London-New York-Melbourne: Cambridge University Press.

<sup>56</sup> Vedi Apollinaire 1949.

- Bausani, Alessandro. 1959. *Persia Religiosa: da Zoroastro a Bahā'u'llāh*. Milano: Lionello Giordano Editore.
- Bausani, Alessandro. 2000. *Religion in Iran: From Zoroaster to Bahā'u'llāh*. Translated by J.M. Marchesi. New York: Bibliotheca Persica Press.
- Beekes, Robert. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. 2 vols. With the assistance of Lucien van Beek, (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 10). Leiden: Brill.
- Burke, Tony. 2017. *The Syriac Tradition of the Infancy Gospel of Thomas*. A Critical Edition and English Translation. Piscataway, NJ: Gorgia Press.
- Cereti, Carlo Giovanni, and †MacKenzie, David Niels. 2003. "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1<sup>st</sup> Chapter of the Greater *Bundahišn*". In *Religious Themes and Texts in Pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6th December 2002*, (Beiträge zur Iranistik, 24). Ed. by Carlo Giovanni Cereti, Mauro Maggi and Elio Provasi. Wiesbaden: Reichert Verlag, 31-59.
- Chantraine, Pierre. 1999. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Avec un Supplément. Nouvelle édition mise à jour. Sous la direction de Alain Blanc, Charles de Lamberterie et Jean-Louis Perpillou. Paris : Klincksieck.
- Charron, Regine, and Painchaud, Louis. 2001. "'God as a dyer.' The Background and Significance of a Puzzling Motif in the Coptic Gospel according to Philip (CG II,3)", *Le Muséon* 114 (1-2): 41-50.
- Cheung, Johnny. 2007. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 2). Leiden-Boston: Brill.
- Cipriano, Palmira. 1983. *Templum*, (Biblioteca di Ricerche Linguistiche e Filologiche, 13). Roma: Università «La Sapienza».
- Corbin, Henry. 1971. *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Chambéry-Saint-Vincent-Saint-Jabron : Editions Présence (English Translation: *The Man of Light in Iranian Sufism*. Translated from French by Nancy Pearson. New Lebanon, NY: Shambala Publications, 1978).
- Dorfmann-Lazarev, Igor. 2016. "Changing Colours and Forms. Theophanies in the Armenian Script of the Lord's Infancy", *Journal of Eastern Christian Studies* 68 (3-4): 349-381.
- Dresden, M.J. 1966. *Dēnkart. A Pahlavi Text. Facsimile Edition of the Manuscript B of the K.R. Cama Oriental Institute Bombay*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Durkin-Meisterernst, Desmond. 2014. *Miscellaneous Hymns. Middle Persian and Parthian Hymns in the Turfan Collection*, (Berliner Turfantexte, 31). Turnhout: Brepols.
- Édel'man, Džoj Iosifovna. 2020. *Étimologičeskij slovar' iranskich jazykov*. Tom 6. Moskva: Vostočnaja literatura.
- Fazilat, F. 2002. *Dinkard*. Book III (0-112). *Many Problems about the: Ethics, Creation, Medicine, Astrology, Religious Jurisprudence, the Philosophy of Khosrawāni, Theology, Philosophy, Civil Code, Mythical's Personages and ... Correction, Transcription, Notes and Translation according to the Madan's Publish*. Teherān: Publisher Enteshārāt-e Fahrhang-e Dehkhoda.
- Fischer, Hervé. 2023. *Mythanalyse de la couleur*. Paris : Éditions Gallimard.
- Gardiner, Henry G. 1972. *Color and Form, 1909-1914: The Origin and Evolution of Abstract Painting in Futurism, Orphism, Rayonnism, Synchronism, and the Blue Rider*. Exhibition



- 492 Bibliography catalogue. San Diego: Fine Arts Gallery, Oakland: Oakland Museum, and Seattle: Art Museum.
- Gharib, Badr al-Zaman. 2004. *Sogdian Dictionary: Sogdian, Persian, English*. Tehran: Farhang Publications (1<sup>st</sup> ed. Tehran: Farhang Publications, 1996).
- Gignoux, Philip. 2003. “Zamān ou le temps philosophique dans le *Dēnkard* III”. In *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday on the 6<sup>th</sup> December 2002*. Ed. by Carlo G. Cereti, Mauro Maggi, and Elio Provasi. Wiesbaden: Reichert Verlag, 115-122.
- Gignoux, Philippe, and Tafazzoli, Ahmad. 1993. *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte pehlevi traduit et commenté*, (Studia Iranica, Cahier 13). Paris : Association pour l’Avancement des Études iraniennes.
- Hübschmann, Heinrich. 1897. *Armenische Grammatik*. Erster Teil. *Armenische Etymologie*. Leipzig: Breitkopf & Härtel.
- Hutter, Manfred. 1992. *Mani’s Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäischen Handschriften M 98/99 und M 7980-7984*, (Studies, 21 in Oriental Religions). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ierodiakonou, Katerina. 2018. “Aristotle and Alexander of Aphrodisias on Colour”. In *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*. Ed. by Börje Bydén and Filip Radovic. Cham: Springer, 77-90.
- Kollaparampil, Thomas. 2010. *Jacob of Sarug’s Homilies on the Nativity*. Piscataway: Gorgia Press.
- Madan, Dhanjishah Meherjibhai. 1911. *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard published by the Soc. for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion* under the supervision of Dhanjishah Meherjibhai Madan. 2 Vols. Bombay: Fort Printing Press.
- Marchionibus, Maria Rosaria. 2012. “I colori nell’arte sacra a Bisanzio”, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* (N.S.) 48: 3-31.
- Martinet, André. 2004. *Des steppes aux océans. L’indo-européen et les « Indo-Européens »*. Paris : Éditions Payot et Rivages (1<sup>er</sup> éd. Paris : Payot, 1986).
- Mayrhofer, Manfred. 1976. *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen (KEWA)*. Band III: *Y–H*. Heidelberg: Carl Winter Verlag.
- Mayrhofer, Manfred. 1996. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen (EWA)*. Band II. Heidelberg: Carl Winter Verlag.
- de Menasce, Jean. 1973. *Le troisième livre du Dēnkard*, traduit du pehlevi, (Travaux de l’Institut d’Études Iraniennes de l’Université de Paris III, 5). Paris : C. Klincksieck.
- Messina, Giuseppe, S.J. 1933a. *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, (Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus illustrata, 3). Romae: Apud Pontificium Institutum Biblicum.
- Messina, Giuseppe, S.J. 1933b. “Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia”, *Biblica* 14: 170-198.
- Nasr, Seyyed Hossein, Dagli, Caner K., Dakake, Maria Massi, Lombard, Joseph E.B., and Rustom, Muhammed. 2015. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperOne.

- Pagliari, Antonino. 1934. "Aspetti della Storia linguistica della Sicilia", *Archivum Romanicum* 18: 355-380.
- Pakzad, Fazlollah. 2005. *Bundahišn: Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*. Band I. *Kritische Edition*, (Ancient Iranian Studies Series, 2). Tehran: Centre for the Great Islamic Encyclopaedia.
- Panaino, Antonio. 2013. "Il culto del fuoco nello Zoroastrismo". In *Il fuoco nell'Alto Medioevo. LX Settimana di Studio del CISAM, Spoleto, 12-17 Aprile 2012*, (Atti delle Settimane, 60). Spoleto: CISAM, 65-95.
- Panaino, Antonio. 2017a. "The Origins of Middle Persian *zamān* and Related Words: A Controversial Etymological History", *Iran & the Caucasus* 21: 150-195.
- Panaino, Antonio. 2017b. "Vecchie e Nuove Considerazioni sul Millenarismo iranico-mesopotamico ed il Chiliasmo giudaico-cristiano". In *Studi Iranici Ravennati II*, (Indo-Iranica et Orientalia; Series Lazur, 14). A cura di Antonio Panaino e Andrea Piras, Milano-Udine: Mimesis, 183-229.
- Panaino, Antonio. 2020. "Light, Time, Motion and Impulse in the Zoroastrian Pahlavi Texts", *Iran and the Caucasus* 24: 243-285.
- Panaino, Antonio. 2024-2025. *Zamānag Rang. The Colors of Time*. Mumbai: The K.R. Cama Oriental Institute.
- Piras, Andrea. 2022. "The Painting of the Living Soul. Metaphors and Practices of Self Restoration". In *Manichaica Taurinensia*. Ed. by Samuel N.C. Lieu, Enrico Morano and Nils Arne Pedersen, (Corpus Fontium Manicheorum. Analecta Manichaica II). Turnhout: Brepols, 299-305.
- Provera, Mario E. 1973. *Il Vangelo arabo dell'Infanzia secondo il Ms. Laurenziano orientale (n. 387)*, (Quaderni del "La Terra Santa"). Gerusalemme: Franciscan Printing Press.
- Rezania, Kianoosh. 2010. *Die zoroastrische Zeitvorstellung. Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die Frage des Zurvanismus*, (Göttinger Orientforschungen, III. Reihe: Iranica, N.F. 7). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Rodrigo Gomez, Eva M. 2020. "Painting Metaphors as a Means of Theological Expression in Narsai". In *Narsai. Rethinking his Work and his World*. Ed. by Aaron M. Butts, Kristian S. Heal, and Robert A. Kitchen. Tübingen: Mohr Siebeck, 187-197.
- Rossi, Adriano V. 2013. "Perception of unevenness and the lexical family of Sogdian *Pēsak ~ Pese ~ Pisē*". In *Commentationes Iranicae Vladimiro f. Aaron Livschits nonagenario donum natalicium. / Commentationes Iranicae Sbornik statej k 90-letiju Vladimira Aronoviča Livšica. / Ediderunt Sergius Tokhtasev et Paulus Lurja. / Pod redakciej S.R. Tochtas'eva i P. B. Lur'e. / Petropoli: in Aedibus Nestor-Historia / Sankt-Peterburg: Nestor-Istorija, 367-377*.
- Sanjana, Peshotan Bahramji. 1888. *The Dinkard: the original Pahlavi text: the same transliterated in Zend characters, translations of the text in the Gujrati and English languages, a commentary and a glossary of select terms*. Edited and translated by Peshotan Bahramji Sanjana. Vol. 5. Bombay: Duftur Ashkara Press.
- Schoenberg, Arnold. 1966. *Harmonielehre (seventh ed.)*. Vienna: Universal-Edition (1<sup>st</sup> ed. Leipzig-Vienna: Verlagseigentum der Universal-Edition, 1911).



- Sims-Williams, Nicholas, and Durkin-Meisterernst, Desmond. 2012. *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian*, (Dictionary of Manichaean Texts, 3. Part 2). Turnhout: Brepols.
- Sorabji, Richard. 1972. "Aristotle, Mathematics, and Colour", *The Classical Quarterly* 22 (2): 293-308.
- Terian, Abraham. 2008. *The Armenian Gospel of the Infancy. Translated and annotated*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Terribili, Gianfilippo. 2009-2010. *Appartenenza etnica e percezione del nemico: la difesa dell'iranismo nel terzo libro del Dēnkard*. Dottorato di Ricerca in Studi Filologici e Letterari sul Vicino Oriente Antico e l'Iran Pre-Islamico. XXI Ciclo. Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza" Facoltà di Lettere e Filosofia (Tesi inedita).
- de Vaan, Michiel. 2008. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 7). Leiden-Boston: Brill.
- Wood, Francis Asbury. 1902. *Color-Names and Their Congeners: A Semasiological Investigation*. Halle: Max Niemeyer.
- Zaehner, Richard Charles. 1938a. "Zurvanica I", *Bulletin of the School of Oriental Studies* 9 (2): 303-320.
- Zaehner, Richard Charles. 1972. *Zurvan: a Zoroastrian Dilemma*. With a New Introduction by the Author. New York: Biblio & Tannen (1<sup>st</sup> ed. Oxford: Clarendon Press, 1955).