

UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Dante fra Caucaso, Iran e Babilonia

a cura di Pietro Mander



UniorPress



UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Dante fra Caucaso, Iran e Babilonia

a cura di Pietro Mander



UniorPress

Dante fra Caucaso, Iran e Babilonia

a cura di Pietro Mander

UniorPress, Napoli 2023. ISBN 978-88-6719-278-6



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

UniorPress - Via Nuova Marina 59 - 80133 Napoli, Italy
www.uniorpress.unior.it



UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Dante fra Caucaso, Iran e Babilonia

a cura di Pietro Mander



UniorPress

INDICE

CLAUDIA SEBASTIANA NOBILI	
Dante e l’Oriente. Una storia da scrivere	7
DAVIDE S. AMORE	
La legge del contrappasso: da Ibn Sina (Avicenna) e i mistici sufi persiani alla <i>Commedia</i> di Dante	17
PIETRO MANDER	
Gilgamesh and Dante, Two Itineraries in Search for Immortality: New Considerations.....	45
ANDREA PIRAS	
Beatrice, Daēnā e altre dee guida: confronti tipologici in varie narrazioni, mazdee e manichee	91
PAOLO OGNIBENE	
L’Aldilà disordinato dei Narti	123
Gli autori.....	173

Beatrice, Daēnā e altre dee guida: confronti tipologici in varie narrazioni, mazdee e manichee

ANDREA PIRAS

ABSTRACT: La Divina Commedia si presta a interessanti confronti tipologici con narrazioni provenienti dall'Iran zoroastriano e dalla sua ricca testualità escatologica sul viaggio dell'anima, sulle diverse situazioni di giudizio e di conseguente ascesa celeste, fino al Paradiso della Luce Infinita. In tali contesti di visioni e apparizioni si trova un personaggio divino femminile, Daēnā, una sorta di doppio trascendente dell'anima che rispecchia le buone o cattive azioni del defunto, rivelandosi per celestiale bellezza o orrida bruttezza. Epifania che annuncia elevazioni e apoteosi, la sua comparsa alle luci dell'aurora ricorda un passo dantesco (*Purg.* XXX, 22-33) dove le luci mattutine e le fragranze sono araldi della manifestazione di Beatrice. Una mitologia dell'Aurora, esaminata nelle personificazioni delle luci mattutine - all'interno della cultura indoeuropea (greca, latina, indiana, iranica) - conferma quegli aspetti di bellezza radiosa, connessi a una Aurora che 'se-duce', che 'trae' e che 'muove', vera dea-guida che accompagna il viandante, che rischiarà e che rende i percorsi visibili e percorribili. La figura di Daēnā, anima-specchio aurorale che 'rispecchia' le azioni umane, si colloca quindi in un contesto visionario, come la stessa etimologia del suo nome rivela (Daēnā 'visione', capacità di vedere e far vedere) e questa simbolica ottica rafforza ancor più un parallelo con Beatrice e con la potenza solare del suo sguardo dagli occhi smeraldini che ha un potere conoscitivo-visionario e anagogico. Ma oltre alla tipologia vi è un altro motivo, più storico-letterario, che rende interessante questo confronto e che inserisce questi racconti zoroastriani nel più ampio ventaglio testuale di narrazioni pervenute - per mediazione islamica - al medioevo, in opere come *Il Libro della Scala*, e rinnova il dibattito sulle possibili interazioni islamico-dantesche e sulle letture alla base della sua formazione culturale.

KEYWORDS: Divina Commedia, Beatrice, Daēnā, testi avestici, testi medio-persiani, testi manichei, Islam

ABSTRACT: The Divine Comedy entails interesting typological comparisons with narratives from Zoroastrian Iran and its rich eschatological textuality on the journey of the soul, and on the different situations of judgment with consequent celestial ascent, up to the Paradise of Infinite Light. In these contexts of visions and apparitions there is a divine female character, Daēnā, a sort of transcendent double of the soul that mirrors the good or bad deeds of the deceased, revealing

herself for celestial beauty or horrid ugliness. This epiphany announcing elevations comes at dawn: this event recalls a passage of the Comedy (*Purg.* XXX, 22-33) where the morning lights and fragrances are heralds of Beatrice's manifestation. A mythology of the Aurora, examined in the personifications of the morning lights - within the Indo-European culture (Greek, Latin, Indian, Iranian) - confirms those aspects of radiant beauty, connected to Aurora that 'seduces', that 'draws' and 'moves' everything, being a goddess-guide who accompanies the wayfarer, who illuminates and makes the paths visible and practicable. The figure of Daēnā, auroral soul-mirror that 'reflects' human actions, is therefore placed in a visionary context, as the very etymology of her name reveals (Daēnā 'vision', ability to see and to show) and this aspect further strengthens a parallel with Beatrice and with the solar power of her emerald-eyed gaze which has a visionary and anagogical power. But in addition to the typological approach there is another reason, more historical, which makes this comparison between Beatrice and Daēnā interesting, and which inserts these Zoroastrian tales in the wider textual range of narratives received - through Islamic mediation - in the Middle Ages, and renews the debate on possible Islamic-Dante interactions and on the writings at the basis of Dante's cultural formation.

KEYWORDS: Divine Comedy, Beatrice, Daēnā, Avestan texts, Middle Persian texts, Manichaean texts, Islam

Il recente anniversario del VII centenario di Dante ha propiziato diversi convegni che hanno visto la partecipazione di studiosi di vari settori e metodologie storico-letterarie, e non solo gli italianisti. All'interno di questa eterogenea pletora multidisciplinare constatiamo, con piacere, anche una nutrita squadra di orientalisti e nello specifico, di iranisti. Non sorprende, va detto, questa periodica coscrizione degli iranisti in senso ampio (pre-islamisti e islamisti), invitati a commentare una tipologia di narrazioni che hanno per oggetto il viaggio dell'anima in geografie oltremondane (infernali e paradisiache), evento escatologico/visionario che nella sua formulazione di viaggio *post-mortem* è inscrivibile nella ideologia funeraria o nel viaggio estatico mazdaico, sperimentabile in una condizione di morte simulata e di stati alterni (o alterati) di coscienza.¹ In

¹ È quindi ovvia la ricorrente menzione di Dante in trattazioni storico-religiose dedicate ai viaggi dell'anima, su cui cfr. Couliano 1991: 200-217, e Couliano 1986: 145-176 (anche per la questione del *mi'rāj* ["viaggio"] di Muḥammad).

ragione della sensibilità mazdaica per una ‘cultura dell’anima’ (anzi, della molteplicità delle anime) e per una tipologia di racconti modellati su categorie dell’anima e sulle peregrinazioni ultraterrene delle stesse (o di sosia animico-spirituale), la cultura iranico-zoroastriana nelle sue declinazioni e nella sua continuità, dalla fase mazdea a quella islamica, rappresenta un fertile vivaio di dottrine, speculazioni e rituali che intorno a questa dimensione escatologica hanno costruito un’architettura di pensiero e di opere, la cui trasmissione in area islamica (diretta o indiretta) potrebbe aver stimolato nuove fioriture narrative, nell’alveo del Levante e del Mediterraneo nel Medioevo italiano.²

È su ciò che si dibatte, nel tentativo di rinvenire tracce di passaggio dall’Iran mazdeo all’Islam, iranico e non, per riprendere un tema caro a Henry Corbin:³ ma per quel che ci interessa in questa trafila ideale (temi escatologici zoroastriani → testi islamici → traduzioni in lingue romanze → Dante), constatiamo l’evidenza di numerose lacune. Tuttavia gli esperti dell’area iranologica vengono interpellati comunque, quando si affrontano esplorazioni e ricerche su quell’inesauribile sorgente di intuizioni e suggestioni che fu la *Commedia* dantesca, e il tempo e gli ambienti che intorno ad essa si svilupparono o che ad essa erano preesistenti, nel Duecento e nel Trecento. A dimostrazione di una continuità sviluppatasi per quasi vent’anni, dal 2005 ad oggi, vi è da segnalare una presenza di quattro contributi di taglio iranologico che mi appresto qui a sintetizzare.

Il contributo di Adriano V. Rossi, comparso nella “Lectura Dantis 2001” organizzata dall’Università degli studi di Napoli ‘L’Orientale’, muove da un testo molto noto della letteratura escatologica zoroastriana, ovvero il “Libro di Ardā Wirāz” (*Ardā Wirāz Nāmag*: AWN d’ora in poi), opera che appunto per il suo intendimento pedagogico in merito alla sorte dell’anima nel *post-mortem* ebbe un’ampia diffusione non solo nel panorama testuale in pahlavi (medio-persiano dei libri zoroastriani) ma anche in successive sue traduzioni in sanscrito e in

² Ciò spiega anche i riferimenti di Le Goff (1996) - nel suo libro sul Purgatorio - a questi cicli narrativi, noti anche alla medievistica. Si veda anche il capitolo “Aspetti eruditi e popolari dei viaggi dell’Aldilà nel Medioevo” in Le Goff 1993: 75-98.

³ Cfr. estesamente il libro di Corbin 1986.

pazand, oppure in lingue più correnti, come il persiano moderno e il gujarati, parlate dalle comunità dei fedeli zoroastriani diffuse sia in Iran che in India. Libro quindi attuale, nella sua ispirazione didattica in merito alle cose dell'Aldilà, e forse perciò fu la prima opera zoroastriana tradotta in una lingua occidentale, l'inglese, nel 1816; e non a caso quanto mai rispondente anche al gusto islamico per le storie oltremondane e escatologiche, come è del resto provato dal successo di Dante nelle culture dell'Islam contemporaneo, se si ricordano le recenti traduzioni della *Commedia* nella lingua farsi (Iran) e urdu (Pakistan), presentate alcuni anni fa a Ravenna.⁴

Adriano Rossi ripercorre le fortune del testo escatologico all'interno della comunità zoroastriana, notando non solo eventi comunicativi pubblici, legati a una lettura a fini edificanti verso una assemblea di fedeli, ma anche, in questa dimensione socio-letteraria del testo, «l'esistenza di numerosi rimaneggiamenti manoscritti contenenti immagini miniate, sviluppatasi in modo del tutto simmetrico alla nostra vignettistica medievale, sui tormenti che vengono inflitti alle varie categorie di peccatori»,⁵ ricordando come la percezione anche visiva di un testo figurato potesse contribuire a esaltare quelle intenzioni pedagogiche che una comunità elabora e rafforza, intorno a un nucleo di concetti e di imperativi comportamentali, utili alla coesione sociale e al rafforzamento di valori tradizionali che vengono così rinnovati e perpetuati nel tempo. Il riferimento a una attualità del testo e dei suoi insegnamenti, nella vita culturale della comunità zoroastriana dell'India del XIX secolo, è una testimonianza interessante della perpetuità e della trasmissione delle dottrine escatologiche nella società parsi, e conferma – bisogna aggiungere – al pari di altri testi come il libro *Ayādgār ī Jāmāspīg*, recentemente studiato da Domenico Agostini,⁶

⁴ Per la versione persiana: F. Mandavi Damghani, *Komedi-e elahi: asar-e javdane-ye Dante Alighieri*, Tehran 2000 (presentata a Ravenna nel 2001). Versione urdu: A. Ahmad, *Ṭarbiya-i khudāwandi La Divina Commedia - Inferno*, Delhi 1943 (presentata a Ravenna nel 2016).

⁵ Rossi 2005: 257. Questa valutazione di Rossi mi sembra particolarmente utile per comprendere quelle pratiche performative di testi raccontati e disegnati che si ritrovano nella cultura iraniana e centro-asiatica, su cui cf. Piras 2010.

⁶ Agostini 2013: 22.

fino a che punto determinate concezioni potessero essere sentite e vissute, in epoche di crisi sociale ed economica, come indizi epocali di scenari catastrofici (e in tale senso ‘apocalittici’), come quelli descritti da opere tradizionali che riassumevano speculazioni sul senso della storia e sulla sua comprensione religiosa, in quell’ambito di eventi millenaristici ricorrenti nella storia letteraria e sociale della comunità zoroastriana all’indomani della sua sconfitta (e integrazione conflittuale) ad opera dell’Islam.

In questa fruizione comunitaria, agevolata da una diffusione multilinguistica di traduzioni in idiomi parlati, e non solo di antica autorevolezza (come il pahlavi), Rossi sottolinea quelle valenze di prodotto sì colto (proveniente dalla cerchia sacerdotale del mazdeismo) ma di destinazione popolare, diffuso per esigenze catechetiche ed etico-religiose da quegli ambienti culturalmente elevati degli studiosi parsi che, non a caso, conobbero e apprezzarono l’opera di Dante. Tra questi viene citato il dotto Jivanji Jamshedji Modi, socio della Società Dante-sca di Londra che nel 26 febbraio 1892 tenne una conferenza nella sede di Bombay della Reale società di studi asiatici, dal titolo “The Divine Comedy of Dante and the Virâf nâmeḥ of Ardâi Virâf”, che insieme ad altri articoli dedicati a questo argomento portò negli anni alla composizione di un volumetto chiamato *Dante Papers*.

Per questi motivi, il “Libro di Ardā Wirāz” costituisce un oggetto privilegiato di analisi, quando si congettura su temi escatologici di inferni e paradisi antecedenti la *Commedia*, incoraggiati da quelle accertate sopravvivenze di immaginari di provenienza zoroastriana nella cultura islamica.⁷ E perciò si specula nel merito di cosa (e quanto) possa essere poi confluito nella vasta mediazione di una fase islamica di trasmissione che avrebbe reso possibile, in ramificazioni intertestuali spesso a noi oscure, un transito di cicli narrativi che potrebbero essersi intrecciati con altre ispirazioni letterarie, queste più identificabili per contiguità culturale e confessionale: da una parte, di chiara trafila classica, se si riflette sul ruolo di guida psicopompa di Virgilio; e poi nel vasto ambito di provenienza biblica e in quelle declinazioni apocalittiche di racconti visionari e escatologici, appartenenti a varie

⁷ Cfr. Bausani 1999: 149-187; 305-354.

tradizioni cristiane. Anche se è inevitabile che una mera recensione di analogie letterarie non equivalga a determinare un legame storico tra queste, è pur vero che la loro sovrapposizione è accattivante e stimola a indugiare in tali meccanismi comparativi, come suggerisce un giudizio cauto di Antonino Pagliaro che Rossi cita,⁸ in merito al parallelo tra i fiumi infernali alimentati dalle lacrime della statua del Veglio di Creta, simbolo delle epoche dell'umanità (*Inferno*, XIV, 103 e sgg.), e il fiume infernale delle lacrime che in *AWN* (XVI, 2) fluisce dal lamento dei congiunti che piangono per la morte dei loro cari e perciò dopo la morte sono ostacolati dall'attraversarlo. «Precisare per quali vie tali suggestioni possano essere pervenute nel raggio della cultura dantesca – affermava Pagliaro – è purtroppo impossibile», anche se cogliere queste sintonie di immagini può incoraggiare, almeno, una schedatura tipologica come operazione preliminare di confronto, in attesa che nuovi indizi testuali ci permettano di completare tale quadro con una più certa e documentata linea di trasmissione.

La trattazione di Antonio Panaino (2008) si sofferma, dopo una rituale premessa sulla letteratura zoroastriana in medio-persiano (pahlavi) - e sugli strumenti reperibili in lingua italiana, per chiarire le basi testuali da cui muovere verso ulteriori considerazioni - sulla varietà mitopoietica e narrativa di una produzione testuale didattica eterogenea, diffusa nel bacino Mediterraneo fra tarda antichità e medioevo, a suffragio di una plausibile dinamica di interazioni e circolazioni di varie categorie di racconti di edificazione (novelle, fiabe, apologhi) che il mondo islamico avrebbe inglobato in un contesto interconfessionale (giudaismo, cristianesimo, gnosi, zoroastrismo, manicheismo, buddhismo) e poi trasmesso. Fra i vari testi, giustamente Panaino evidenzia anche l'importanza del ciclo - originariamente buddhista - di Barlaam e Josaphat che per effetto di adozioni e rimaneggiamenti sarebbe poi finito, per mediazione islamica, nel patrimonio bizantino e cristiano del Mediterraneo e poi della cultura europea.⁹ L'argomento della letteratura escatologica zoroastriana, costitui-

⁸ Rossi 2005: 271-272.

⁹ Panaino 2008: 171-173. Segnalo anche quanto da me affrontato in Piras 2011, in merito a questo ciclo di Barlaam e Josaphat e ai suoi passaggi, dalla mediazione

sce un ovvio refrain di sfondo per indagare quelle trame di narrazioni soprannaturali e di peregrinazioni oltremondane che avrebbero potuto affiancarsi, o intricarsi, con altri filoni testuali dell'antichità ellenistica o ebraico-cristiana e islamica, per giungere a un qualche documento pervenuto all'attenzione di Dante.

Ma oltre alla cultura scritta, Panaino menziona anche l'importanza di quella categoria di menestrelli di corte, i partici *gōsān*, studiati in un lavoro memorabile di Mary Boyce che ancora fa scuola, con gli inevitabili aggiornamenti dovuti.¹⁰ La multiforme oralità che ha permesso la trasmissione di cicli narrativi epico-mitologici nell'Iran pre-islamico è un vettore testuale che illustra la circolazione e la vitalità di un patrimonio leggendario - repertorio dei bardi - che si sarebbe mantenuto per secoli, contribuendo a creare quelle situazioni di audience socio-linguistica, come quella evidenziata da Rossi, che avrebbe rappresentato un pubblico di fruitori analogo a coloro che assistevano alle performance di lettura dei contenuti didattici e pedagogici dell'*AWN*. La lunga disamina della struttura del testo dell'*AWN* e delle sue geografie paradisiache e infernali - laddove le ultime sono più dettagliate delle prime, a scopo terroristico-pedagogico - si sofferma sulla molteplicità di interazioni culturali che si trovarono in un medesimo amalgama al tempo della prima elaborazione dell'*AWN* (VI secolo) e della sua conseguente peregrinazione testuale nell'ambito delle lingue della comunità zoroastriana (pahlavi, pazand, neopersiano, gujarati). Come poi una qualche versione dell'*AWN* possa essersi trasmessa, in epoca islamica, in idiomi di ampia diffusione come l'arabo: questo è il tassello che ci manca. Constatiamo solo, in ambito islamico, una materia narrativa escatologica e visionaria, con un retroterra ebraico e cristiano comune, in molti casi, alle tre religioni abramitiche; a cui si aggiunga tutto un altro filone narrativo che è quello dell'apocalittica e dei suoi risvolti, sia profetici sia di visione estatica, massimo obiettivo del quale è quel viaggio soprannaturale e quell'espe-

islamica a quella greco-bizantina e poi alle letterature medievali. Sull'uso del testo di Barlaam e Josaphat come repertorio di *exempla*, da trasporre iconograficamente nell'arte medievale italiana, cfr. Tagliatesta 2009.

¹⁰ Si rimanda all'aggiornamento della stessa Mary Boyce nella *Encyclopaedia Iranica*: <http://www.iranicaonline.org/articles/gosan>.

rienza oltremondana che fonda la veridicità di assunti dottrinali e dei codici sociali e comportamentali. Bisogna ricordare in questa disamina, iniziative di ormai lontani convegni, come quello dedicato all'*Ascensione di Isaia*, al cui interno vi fu una presenza iranologica come quella di Gherardo Gnoli,¹¹ invitato ad esaminare forme e motivi di provenienza mazdea comparabili con i materiali dell'immaginario giudaico, per sottolineare una volta di più il legame tra approccio iranologico e giudaico nel difficile lavoro di ricostruzione di contiguità tra ambiti che furono culturalmente vicini, e nelle cui convivenze possono essersi sviluppate forme e sintonie tra motivi condivisi.

Il richiamo ad ascendenze neoplatoniche (Macrobio e il commentario al *Somnium Scipionis* I, 1, 9) – parimenti attestate nel ribollente bacino del Mediterraneo ellenistico e tardo-antico - consente di inquadrare la fenomenologia dell'esperienza oltremondana in quelle categorie oniriche di percezione sovrasensibile e immaginale di una tipologia visionaria pertinente alla *Himmelsreise* dell'anima e alle sue narrazioni che si prestavano a intrecciarsi con il materiale apocalittico, e che si deve aggiungere al nostro dossier per fissare le coordinate tipologiche di ambiti e contesti in interferenza dialogica. Cosa importante: nell'elenco delle differenze che rendono inconciliabile e irriducibile ogni peculiarità e originalità di una cultura, nei confronti di un'altra, bisogna citare l'osservazione di Panaino¹² in merito a una idiosincratia particolarità che allontana l'inferno zoroastriano da ogni comparazione con l'inferno dantesco: la presenza del fuoco. Il fuoco è un elemento sacro per il culto mazdeo, al centro della ideologia rituale e di eccelsa filiazione divina – visto il suo epiteto di “figlio di Ahura Mazdā” come è detto nei testi avestici e pahlavi –: quindi è impensabile come elemento collegabile all'inferno, dove è invece la tenebra spessa e densa (in *AWN* 18. 3-6) ad essere segno opprimente dell'abbandono divino e della dannazione (seppure non eterna) che marca con una desolazione di solitudine il castigo del dannato, sottomesso a una serie di pene di contrappasso che in effetti possono ricordare analoghi scenari danteschi, come è stato notato. Sicuramente la mancanza del fuoco nell'inferno maz-

¹¹ Gnoli 1983: 117-132.

¹² Panaino 2008: 186-187.

deo, nella sua contrastiva alterità rispetto all'inferno della *Commedia*, in virtù del suo carattere numinoso, è uno dei tanti punti di estraneità fra i due ambiti, viceversa paragonabili laddove determinati scenari ambientali come quello del fiume gelato del Cocito infernale (*Inf.* XIV, 112 e ssg.) suggeriscono una analogia, data la percezione zoroastriana del gelo e del vento gelido, proveniente dal settentrione, come segno demoniaco. Panaino suggerisce, parlando del "limbo", dei confronti tematici che possono darci strumenti aggiuntivi, suggestivi ma non euristici, tuttavia significativi nella loro provvisorietà: «il fatto che Satana sia imprigionato nella Giudecca, in un luogo ghiacciato e non nel fuoco, rievoca simbolicamente un'immagine che non sarebbe per nulla spiaciuta ad un sacerdote mazdeo» e che forse, in effetti, i dotti persi che sono venuti a conoscenza della *Commedia*, tra i quali, in primis, il sopracitato Modi, potrebbero aver notato con giustificabile favore e concordia, sulla base delle loro abitudini e mentalità.

L'ultimo dei contributi iranologici, quello di Domenico Agostini (2014), affronta un tema connesso alla figura di Beatrice, dal punto di vista zoroastriano di un ricco immaginario centrato su personificazioni di una bellezza celestiale che svolgono un ruolo di guida nelle vicende *post-mortem*, conducendo l'anima del defunto verso quelle dimensioni paradisiache (o infernali) preannunciate dalla epifania di una divina (o stregonessa) fanciulla, la Daēnā: una sorta di emblema animico che riflette quanto è stato compiuto di buono (o di riprovevole) durante l'esistenza e che in virtù di tale rispecchiamento consente all'anima di transitare lungo un percorso ascensionale, sino alle tre sfere di Stelle, Luna e Sole (in un ordine simbolico di luminosità crescente) per giungere infine nella dimora paradisiaca delle Luci Infinite. A differenza di questa manifestazione di grazia divina e di fragranza, che avanza nello splendore aurorale delle prime luci del mattino, in un vento balsamico e aulente – tutti prodromi di una estetica della salvezza che assomma bontà, bellezza, luminosità e profumo – è facile ricavare gli esiti opposti di una orrida Daēnā accompagnata da un vento gelido e fetido, che riflette il male, le iniquità e l'empietà di un'anima malvagia, condannata a precipitare in un inferno di Tenebre Infinite.

A completamento di questo viaggio *post-mortem* vi è un'altra situazione di escatologia visionaria e di morte apparente che contraddistingue un'altra tipologia di esperienze oltremondane, quella che ap-

punto occorre a Wirāz nell'AWN o al gran sacerdote Kirdīr nelle sue iscrizioni: il primo è guidato da Srōš e Ādur e il secondo è guidato dalla sua Fanciulla (=Daēnā). Il parallelo che Agostini suggerisce è di natura formale e tipologica, e non vuol certo proporre impervie e impossibili ricostruzioni storiche nell'affiancare la Daēnā psicopompa zoroastriana alla Beatrice dantesca, guida dell'anima, l'una, e guida del Sommo Poeta, l'altra. Ma indubbiamente il confronto è suggestivo e fenomenologicamente congruo – e ricorre nella scolastica degli studi e degli insegnamenti iranologici, quando si spiega agli studenti il ruolo di Daēnā paragonandola a una sorta di 'Beatrice del mazdeismo'. La trattazione di Agostini è quindi stimolante per offrire, oltre alla bibliografia di settore iranologico, anche spigolature italianistiche nella *Enciclopedia Dantesca* o la menzione di autori come G. Rossetti, B. Croce, M. Galdenzi, V. Branca e, per ultima, Maria Corti e il suo noto articolo che ha fatto scuola nel promuovere queste ricerche interdisciplinari di 'islamo-dantistica' (Corti 1995).

In ordine cronologico vi sarebbe anche una trattazione da me dedicata (Piras 2016) a questo tema di possibili connessioni tra la *Commedia* e varie narrazioni, sia iraniche che islamiche, a cui rimando per una valutazione di recenti contributi di italianisti come De Ventura (2015) attenti a una 'islamo-dantistica' che si sta sempre più affermando, nel tentativo di indagare testi e ambienti che nel medioevo (sia europeo che islamico) recepirono temi e contesti che solo una prospettiva ampia, dialogica e interdisciplinare potrà affrontare, per fare luce su migrazioni di testi che hanno percorso il Levante e il Mediterraneo, a loro volta tributari e interconnessi con cicli narrativi di una più estesa e ramificata trafila che ha coinvolto anche l'Iran, l'India e l'Asia Centrale con le loro creazioni letterarie di fiabe, novelle, parabole e apologhi.¹³

Testi mazdei

Quello che mi propongo qui sotto è di fornire maggiori riferimenti testuali al contributo di Agostini, ripercorrendo e sovrapponendo diffe-

¹³ Mi riferisco qui alle favole di *Kalila e Dimna*, rifluite nelle novelle bizantine, oppure al *Libro di Syntipas*, e ancora al ciclo del *Barlaam e Josaphat*, in merito al quale è in preparazione un volume a cura di Deeg, Lourié, Piras.

renti testualità, analoghe per la loro connotazione escatologico-visionaria e per una caratterizzazione di una serie di divinità femminili tra loro compatibili e che ci aiuteranno a meglio valutare, fenomenologicamente, il personaggio di Beatrice nel suo ruolo di guida e negli aspetti ottico-visionari mediati dalle proprietà del suo sguardo di bellezza.

La *Divina Commedia* si presta infatti a interessanti confronti tipologici con narrazioni provenienti dall'Iran zoroastriano e dalla sua ricca testualità escatologica sul viaggio dell'anima, sulle diverse situazioni di giudizio e di conseguente ascesa lungo i livelli cosmici di Stelle, Luna e Sole, fino al Paradiso della Luce Infinita. In tali contesti di visioni e apparizioni si trova un personaggio divino, Daēnā, una sorta di doppio trascendente dell'anima che rispecchia le buone o cattive azioni. Come ha notato Agostini, questa epifania divina che annuncia elevazioni e apoteosi, fa la sua comparsa alle luci dell'aurora; questo ricorda un passo dantesco (*Purg.* XXX, 22-33) dove le luci mattutine e le fragranze sono araldi della manifestazione di Beatrice. Ma oltre alla tipologia vi è un altro motivo, più storico-letterario, che rende interessante questo confronto e che inserisce questi racconti zoroastriani nel più ampio ventaglio testuale di narrazioni pervenute – per mediazione islamica – al medioevo, in opere come *Il Libro della Scala*, e rinnova il dibattito sulle possibili interazioni islamico-dantesche e sulle letture alla base della sua formazione culturale. Vediamo quindi i due esempi testuali in maniera sinottica, quello della *Commedia* e quello dell'*Hādōxt Nask* un componimento escatologico della letteratura zoroastriana (in lingua avestica e pahlavi),¹⁴ genere molto diffuso e articolato in diverse varianti che rappresenta le concezioni sull'Aldilà paradisiaco e infernale, ricco di epifanie e atmosfere che si possono comparare tipologicamente alla nostra *Commedia*. Questi due qui sotto sono i raffronti su Beatrice e Daēnā, già proposti da Agostini, che vengono qui ampliati:

Io vidi già, nel cominciar del giorno,
la parte oriental tutta **rosata**,
e l'altro ciel di bel sereno adorno;

¹⁴ Il testo avestico dell'*Hādōxt Nask* è quello di Piras 2000. Per il testo avestico degli *Yašt* ho utilizzato l'edizione di Geldner.

e la faccia del sol nascere ombrata
 sì che per temperanza di vapori,
 l'occhio la sostenea lunga fiata:
 così dentro una nuvola di fiori
 che dalle mani angeliche saliva
 e ricadeva in giù dentro e di fori,
 sopra **candido** vel cinta d'**uliva**
 donna m'apparve, sotto verde manto
 vestita di color di **fiamma viva**
 (Purg. XXX, 22-33)

Alla fine della terza notte, l'anima dell'uomo giusto ha l'impressione di risplendere come l'**aurora**; ha l'impressione di essere trasportata verso le **piante e i profumi**; le sembra che un vento soffi dalla parte del meridione, dalle direzioni del meridione, **fragrante**, più fragrante di ogni altro vento [...] Nell'avanzare di questo vento le appare la propria Daēnā dalla forma di fanciulla, bella, splendente, dalle **bianche braccia**, forte, di buona crescita, slanciata, alta, dai seni prominenti, dal corpo sollecito, nobile, di buona progenie, dalla forma di una quindicenne di così grande bellezza nella crescita come le creature più belle. (*Hādōxt Nask 2. 7, 9*)¹⁵

La epifania di Daēnā ha dei tratti descrittivi più sensuali di quelli di Beatrice ma l'una e l'altra condividono una radiosità aurorale e una bellezza che rinviano a simili percezioni di una divina femminilità e di una estetica luminosa che si manifesta anche in altre qualità. Un'altra cosa su cui possiamo soffermarci è infatti il potere della vista, sia per Beatrice che per Daēnā.

quando sarai dinanzi al dolce raggio
 di quella il cui **bell'occhio** tutto vede
 da lei saprai di tua vita il viaggio
 (*Inf. X, 130-132*)

quando Beatrice in sul sinistro fianco
vidi rivolta e riguardar nel sole
 (*Par. I, 46-47*)

¹⁵ Piras 2000: 52-53.

Beatrice dagli «occhi santi» *Purg.* XXXI, 133; occhi paragonati «alli smeraldi» XXXI, 116. Antonino Pagliaro aveva notato questo verso, paragonando le concezioni medievali sulle pietre preziose (smeraldo, topazio, rubino) a quelle dei lapidari iranici¹⁶ – pahlavi e sogdiani - e in ciò tracciando una simmetria tipologica che abbina al dato minerario quello cromatico-simbolico, luminoso e ottico (anzi oftalmico); e che nel caso di Dante rimanda a concezioni filosofico-scientifiche di un medioevo che era debitore nei confronti di pensatori islamici come Avicenna, le cui speculazioni ottiche sintetizzavano elaborazioni, teorie e pratiche della fisica ottica provenienti dal mondo antico, ellenistico e orientale. Il potere dello sguardo nella cultura zoroastriana e dell'occhio solare di Daēnā ripropone quelle facoltà di invigorimento che la vista benevola di un 'buon occhio' luminoso irradia, rendendo possibile una visione oltremondana, frutto di un dono divino, di una grazia che coniuga etica, estetica, bellezza e salvezza in una immagine simbolica e femminile altamente efficace nel suscitare emozione e conoscenza.¹⁷

Fra gli ulteriori esempi di situazioni visionarie comuni si può rilevare una simmetria tipologica che riguarda la compresenza di vocalità e luminosità in determinati contesti: è quello che si riscontra dalla sovrapposizione tra due passi, uno della *Commedia* e l'altro dell'*Ardā Wirāz Nāmag*:

Questo diss'io diritto alla **lumera**
che pria m'avea parlato; ond'ella fessi
 lucente più assai di quel ch'ell'era
 (*Par. V, 131-132*)

Sempre nell'ambito delle epifanie divine e luminose di cui è intrisa la *Commedia*, questa è sovrapponibile tipologicamente a un passo della 'Divina *Commedia* zoroastriana' in cui si descrive una situazione dia-

¹⁶ Per le conoscenze mineralogiche iraniche su gemme, sigilli, lapidari e loro usi simbolico-terapeutici cf. Piras (in stampa).

¹⁷ Diversi studi recenti come quelli di Panaino 2021, Azarnouche 2020 e Hintze 2016 hanno affrontato queste tematiche solari e visionarie collegate ai poteri di un occhio divino, facoltà condivisa anche dalla categoria dei sacerdoti in determinate situazioni rituali.

logica tra il personaggio del racconto (Wirāz) e una luminosità divina, aniconica, da cui proviene una voce, quella del dio supremo Ohrmazd: al termine della sua peregrinazione ultraterrena tra inferni e paradisi, Wirāz viene guidato da una corte divina formata da Sroš e Adur che lo prendono per mano e lo conducono fuori dai luoghi terribili dell'inferno per portarlo verso la Luce Infinita (uno dei nomi del Paradiso eccelso e di eterna luminosità), in presenza di Ohrmazd e degli Amahraspand. Ohrmazd rivolge al sapiente Wirāz una serie di espressioni di benvenuto e di accoglienza, celebrandolo come “messaggero dei mazdei” (*māzdēsnañ paygāmbār*) e invitandolo a tornare nel mondo materiale come testimone di ciò che ha visto e appreso: che vi è una via della virtuosità e delle dottrine degli antichi e che bisogna seguire e propiziare ogni dettame della buona religione e dei suoi pii insegnamenti. Ma tutto questo dialogo è centrato sulla voce che si sente; Ohrmazd non compare visivamente e iconicamente: solo la luce emette un suono e questo provoca la stupefazione (*škoft*) di Wirāz:

E quando Ohrmazd ebbe parlato in questo modo io rimasi stupefatto poiché vidi una luce ma non vidi nessuno, io udii una voce e seppi che questo era Ohrmazd (*ud ka Ohrmazd pad ēn ēwēnag guft man škoft be mānd hēm čē-m rōšnīh did u-m tan nē did u-m wāng āšnūd u-m dānist kū ēn ast Ohrmazd*). (AWN 101, 6)

La somiglianza formale è notevole e conferma delle simmetrie emblematiche di immagini e metafore, per descrivere una sinestesia ottica e sonora, luminosa e vocale, adatta a raffigurare l'immaterialità e aniconicità di una presenza divina, allusa e manifesta ma non nei termini di una fisicità riconoscibile. Vediamo ora come la tipologia divina di Daēnā si inserisca in un più ampio ventaglio di mitologemi di una divina femminilità che nel mazdeismo è vividamente rappresentata in vari testi che ruotano intorno a una sorta di prototipo, la grande dea Anāhitā, e di altre figure a lei collegate per una condivisione di epiteti, descrizioni e qualità che si rifrangono le une con le altre. Il tutto converge nella ideazione di un corteo mitologico di entità femminili che garantisce ai fedeli un insieme di benefici: quali la protezione, la fecondità, e la maternità, tutte doti che nel vitalismo religioso del mazdeismo equivalgono a un segno della presenza divina nel mondo,

dell'affermazione sacra della vita contro la nefasta influenza del male e della morte. La dimensione estetica della bellezza, della sensualità e della esuberanza sessuale e fertile sono quindi un corredo di energie che esprime tale concezione di una sacralità di incremento e di fecondità moltiplicazione di ogni specie, vegetale, animale e umana.

Tale premessa ci aiuta a valutare un immaginario mitologico in cui bellezza e luminosità si coniugano, specialmente in relazione a manifestazioni della luce, un altro elemento centrale nella mentalità del mazdeismo e nelle sue concezioni simboliche relativa alle Stelle, alla Luna e al Sole e al Fuoco e ad ogni ierofania luminosa. In termini di figure mitologiche femminili questo comporta l'identificazione di un momento speciale del giorno anzi prima del giorno: ovvero quello dell'Aurora, che nelle culture indoiraniche si esprime in epifanie divine che potremmo definire, più genericamente, indoeuropee: questo ci è rivelato dalla aurora vedica Uṣas e da quella avestica Ušah, etimologicamente sovrapponibili al greco Ἥως e alla latina Ausosa (poi, per rotacismo: Aurora). Queste manifestazioni aurorali hanno in comune vari tratti: quello che maggiormente ci interessa, per rimanere nell'ambito delle 'dee guida', è ciò che potremmo chiamare 'aspetto seduttivo' nel senso etimologico di se-ducere, ovvero di un 'portare con sé' che è la diretta conseguenza del potere fascinoso e 'attraente' che l'avvenenza dell'Aurora¹⁸ mette in opera nella sua manifestazione ricorrente di bellezza (*srīrā-*), luminosità (*xšōiθni-*) e rapidità (*rāuu-*) di incitamento; qualità quest'ultima che è collegata alla velocità e sollecitudine di un evento desiderato – quello dell'aurora – che anticipa, prefigura e annuncia – in quanto auriga celeste – il momento del sorgere del sole, piena manifestazione di sfolgorante energia il cui patrono è il dio Mithra.

Adoriamo la bella Aurora [Ušah], adoriamo l'Aurora splendente dai veloci cavalli che spinge in avanti gli uomini, gli uomini e i guerrieri; benefica, connessa a Nmānya. Adoriamo la veloce Aurora dai veloci cavalli che si è innalzata sopra la terra dalle sette regioni. (*Gāh* 5.5).

¹⁸ Il tema dell'Aurora nei testi avestici e zoroastriani è stato da me trattato in Piras 2003.

Fra le varie ricorrenze del corpus avestico questa è quella che maggiormente individua l'Aurora in quanto divinità, mentre in altri testi si sottolinea più che altro il momento, la fase cronologica che anticipa il giorno e che può essere connotata dal termine *ušahina*. A differenza dell'Avesta, nell'insieme degli Inni vedici - al cui interno riscontriamo un numero di 21 Inni dedicati a Uṣas¹⁹ - l'Aurora è, al contrario, riccamente descritta in una notevole frequenza di componenti, immagini, stilemi ed espressioni che si possono comprendere sia in base a una comparazione indo-iranica sia indoeuropea, rilevando simmetrie formulari in un'ampia fascia che va dal mondo indo-iranico a quello greco, baltico e latino.

Il ruolo di guida e di conduttrice (araldo della levata del sole) viene spesso abbinato a connotazioni di bellezza e seduttività, per designare metaforicamente un certo potere di 'attrazione' che serve a promuovere la venuta del giorno, specialmente in quei periodi invernali dove l'oscurità prevale sulla luminosità e il tardivo manifestarsi dell'Aurora viene temuto come infausto presagio di un intralcio al pieno e libero irradiarsi del sole e quindi del giorno. Questa 'seduttività' dell'Aurora vedica è di certo un tratto che rimanda a un fondo di concezioni indo-iraniche che sono state poi diversamente utilizzate nelle fraseologie poetiche dell'uno e dell'altro ambito, promuovendo nel caso di Uṣas una maggiore personificazione mitologica, mentre nelle testualità avestiche si è verificata una minima caratterizzazione, compensata tuttavia da alcune dee che hanno ereditato e incorporato quei tratti di bellezza e luminosità che possiamo vedere nelle figure delle dee sopra nominate, Anāhitā, Daēnā, Cistā e Aši.

Partiamo ancora da due versi riferiti a Beatrice:

I' son Beatrice **che ti faccio andare**
(*Inf.* II, 70)

O Beatrice dolce **guida** e cara
(*Par.* XXIII, 34)

¹⁹ Per la ricchezza del commentario filologico e stilistico rimane sempre fondamentale la traduzione di Renou 1957.

Vediamo ora cosa risulta da un confronto con Anāhitā, Daēnā, Cistā e Aši, entità mitologiche che per molti versi appaiono come dei riverberi di un comune archetipo. La preminenza dell’Aurora vedica rispetto a quella avestica ha infatti comportato, nelle testualità del mazdeismo, una sorta di proliferazione di divinità sostitutive che hanno assimilato i tratti muliebri di un comune retaggio indo-iranico, declinandolo poi in altre caratterizzazioni mitologiche i cui tratti rivelano assimilazioni e rimodulazioni adattate a entità divine già definite e marcate. In tale disamina metteremo in risalto la loro funzione di guida. Ad esempio, la dea Cistā è una sorta di replicante di Daēnā, infatti lo Yašt (Inno) a lei dedicato ha il titolo di *Dēn Yašt*. La sua funzione di guida - in quanto *razištā* “più dritta”, “più retta” - e il suo collegamento con i sentieri è descritto fin dalle prime strofe dell’Inno:

Yašt 16, 1 Veneriamo la più dritta Cistā, creata da Mazdā, giusta, che concede un **buon sentiero**, che concede una **buona partenza**, che pulisce via [che sgombera gli spazi?], che porta libagioni, giusta, abile, famosa, che agisce veloce, che agisce subito, che **dà una via agibile**, che dà buon (spazio di?) combattimento, che è la buona Daēnā Mazdayasnī

2 a lei sacrificò Zarathustra: “alzati dal luogo, avanza dalla Dimora o più dritta Cistā: se sei davanti allora aspettami; se (sei) indietro allora raggiungimi”

3 Allora divengano per noi (queste) soddisfazioni, divengano per noi ben agibili: i **sentieri ben praticabili**, le montagne con **buoni tragitti**, le foreste **ben attraversabili**, le acque **navigabili**. Per questo beneficio — per la fama, l’elogio e la prevalenza

Nel caso di Aši il ruolo di guida è enfatizzato dalla presenza di un veicolo, strumento di mobilità celeste o atmosferica:

Yašt 17, 21 La buona Aši, la alta, stava sul suo carro (e) così disse: “chi sei tu che mi invochi, la cui voce è di gran lunga la più bella che io abbia mai sentito?” Allora Zarathustra Spitāma così parlò, egli, il primo mortale che lodò Aša Vahišta, che venerò Ahura Mazdā, che venerò i Benefici Immortali, alla cui nascita e crescita le acque e le piante gioirano [...] Allora la buona Aši, la alta, così disse: “appoggiati al mio carro (vāša-)!”. Egli - Zarathustra Spitāma - stette più vicino a lei e si av-

vicinò al suo carro; e lei lo accarezzò tutt'intorno e dal basso in alto, con il braccio sinistro e con il destro, con il braccio destro e con il sinistro, dicendo queste parole: "Tu sei bello o Zarathustra, tu sei ben fatto o Spitāma; tu hai bei polpacci e lunghe braccia. La Gloria è stata posta nel tuo corpo e lunga prosperità (sarà data) alla tua anima, come io ti proclamo"

In questo episodio la dea viene menzionata in un contesto che descrive un viaggio oltremondano di Zarathustra, accolto eccezionalmente (e in vita) e per le sue qualità etiche sul carro della dea. In questo caso il ruolo di guida e accompagnatrice viene sottolineato dall'impiego del carro (*vāša-*) che viene menzionato di frequente nei testi avestici, come mezzo di trasporto di divinità solari quali Mithra ma anche per quella dea-prototipo, Anāhitā, patrona delle acque e del mondo umido (seminale, vegetale, alimentare), che fin dalle prime strofe del suo Inno (*Yašt* 5, 11) è descritta insieme con il carro, mentre aspetta l'uomo che le dedicherà il sacrificio e le lodi. Di nuovo assistiamo a un gioco di proiezioni multiple di attributi, epiteti e *realia* che denotano questa funzione di guida: sia in una dinamica ascensionale che per favorire una discesa, un ritorno di 'atterraggio' dopo una esplorazione ultraterrena, situazione mitico-estatica che è molto diffusa nelle narrazioni del mazdeismo. Il caso mitico di Anāhitā e Pāurva illustra bene questa duplice funzione di una divinità guida incaricata di assolvere alla duplice polarità ascensionale/discensionale di un viaggio estatico, il cui esito può essere dannoso per il protagonista (non scendere equivale a disperdersi [volatilizzarsi= morire]). È inoltre significativo che questo episodio mitico che coinvolge la dea avvenga al momento dell'aurora, analogamente a quanto sopra detto per la tipologia aurorale-epifanica di fasi diurne (meglio: pre-diurne) che svolgono un ruolo di 'eventi-soglia' e di passaggio in una trasformazione dei personaggi coinvolti nella narrazione:

Pāurva Vifra Navāza sacrificio a lei, quando il vittorioso potente Thraētaona lo gettò verso l'alto in forma di uccello avvoltoio; questi allora volò per tre giorni e per tre notti verso la dimora di proprio dominio, non discendendo più giù. Al compimento della terza notte si avvicinò all'Aurora nel momento in cui si irradiava la Forte (=Aurora) e presso l'Aurora invocò Arədvī Sūrā Anāhitā: "o Arədvī Sūrā Anāhitā,

vieni presto in mio aiuto, portami ora soccorso! Io ti porterò mille libagioni consacrate con l’Haoma e col latte presso quel fiume della Raḡhā, se io possa raggiungere quella terra creata da Mazdā, quella dimora di proprio dominio”. Arədvī Sūrā Anāhitā accorse - dal corpo di fanciulla, bella, molto potente, di bell’aspetto, dal cinto levato, eretta, di buona progenie, nobile, indossando alla caviglia scarpe adornate con lacci dorati, irradiante - e lo afferrò per le braccia [favorendone poi il ritorno sulla terra, dopo la sua trasformazione teriomorfica in avvoltoio, simbolo della sua momentanea condizione di ‘volo’ estatico]. (*Yašt* 5, 61-65)

Gli esempi sopra menzionati sono tratti da un tipo di letteratura in cui l’esplorazione sovranaturale e ascensionale è compiuta da esseri divini, da Zarathustra o dall’anima del trapassato che in base alla ideologia funeraria intraprende questa peregrinazione e subisce il procedimento di giudizio che ne decreta la beatitudine o la dannazione. Ma per completare questo quadro narrativo bisogna citare anche un’altra situazione molto significativa, al pari di quella compiuta da Wirāz nel suddetto “Libro del Giusto Wirāz” (*Ardā Wirāz Nāmag*): si tratta del viaggio ultraterreno del gran sacerdote della chiesa zoroastriana del III secolo, Kirdīr, figura del potere religioso-politico della prima epoca sassanide che ci ha lasciato quattro iscrizioni in cui - oltre a magnificare i suoi successi presso la casa regnante e le molte opere pie di devozione e promozione delle istituzioni culturali da lui compiute - si fa ampio uso delle narrazioni escatologiche per costruire un racconto visionario di esplorazione degli spazi ultraterreni più prossimi al ‘regno dei trapassati’, per gettarvi uno sguardo e confermare la verità delle dottrine del mazdeismo, non solo vittorioso nelle controversie interne e in quelle esterne (contro altre religioni) ma anche legittimato da una sperimentazione del sacro mediante cui Kirdīr (meglio, il suo “doppio” *hangīrb*) può incontrare la sua Daēnā, in una prefigurazione della sua sorte nell’oltretomba:

KNR, 26. E ora, giunse una donna visibile da Est, e noi non abbiamo mai visto una donna più nobile (*agrādar*) di quella, e quel sentiero (*rāh*) dove [quella donna viene è molto] luminoso (*rošn*). E adesso [lei viene] innanzi (*frāz*) e quell’uomo che è come il doppio (*hangīrb*) di Kirdīr - si appoggiano testa contro testa. La donna e quell’uomo che è come il doppio di Kirdīr si sono presi per la mano l’uno con l’altro e sono an-

dati verso quel **sentiero luminoso** [da dove venne la donna] verso est, e quel sentiero (è) molto luminoso.

27. E su quel sentiero [dove quell'uomo] il doppio [di Kirdir] e quella donna stanno andando, là comparve un altro principe radioso e seduto sul trono d'oro. E una bilancia stava davanti a lui come [uno che prende...?]. E adesso quella donna e quell'uomo che (è) come il sosia di Kirdir stanno davanti a quel principe e [...] arriva. Ed essi così dissero: "Quell'uomo, il sosia di Kirdir, e quella donna sono venuti davanti a quel principe [...] e vanno verso est, vanno su quel sentiero molto luminoso."²⁰

La bellezza di Daēnā/Dēn non è comunque l'unico esito estetico-morale di un positivo riflesso di buone azioni. Al contrario, vi è anche il negativo rispecchiamento di una brutta Daēnā. Sia il testo avestico dell'*Hādōxt Nask* che il testo pahlavi del *Mēnōg ī Xrad* ci forniscono una descrizione di questo esito duplice di bellezza e bruttezza:

HN 2 10-12 L'anima dell'uomo giusto domandando le chiese: "quale ragazza sei, che mai davvero ho guardato ragazze dalla figura più bella?" [...] Allora a lui rispose la sua Daēnā: "invero io sono la Daēnā della tua propria persona, o giovane dai buoni pensieri, dalle buone parole, dalle buone azioni e dalla buona daēnā. Chiunque ti ha amato per questa grandezza, per la bontà, la bellezza, la fragranza, la vittoriosità e la controffensiva, così come mi appari [...] così tu mi hai amata, o giovane dai buoni pensieri, dalle buone parole, dalle buone azioni, dalla buona daēnā, per questa grandezza, bontà e bellezza, così come ti appaio" (Piras 2000: 53)

Mēnōg ī Xrad 2, 110-197 Poi una fanciulla non simile a una fanciulla le verrà incontro e l'anima del malvagio dirà a quella orrida fanciulla: "Tu chi sei che non ho mai visto nel mondo materiale un'orrida fanciulla più brutta e odiosa di te?" Ella gli dirà in risposta: "Io non sono una fanciulla, bensì le tue azioni, orrida, di cattivi pensieri, cattive, parole, cattive azioni e cattiva religione".²¹

In un caso e nell'altro, bellezza o bruttezza dipendono da un certo numero di azioni culturali e religiose e dai doveri di ospitalità e di acco-

²⁰ Per il testo medio-persiano epigrafico si è utilizzata l'edizione di MacKenzie 1989: 56.

²¹ Cereti 2001: 166.

glienza, generosità, onestà e verità che qualora vengano compiuti o disattesi provocano un effetto estetico di gradevolezza o di ripugnanza.

Testi manichei

Oltre al mazdeismo e ai testi avestici e pahlavi, anche il manicheismo e le sue multiformi testualità (greche, copte, iraniche, cinesi, turche; siriane, arabe) possono fornire interessanti esempi per una sovrapposizione tipologica. In primo luogo per la stessa Daēnā, come entità divina che rispecchia le buone o cattive azioni, quella ‘Vergine delle Buone Azioni’ di un importante studio di Werner Sundermann,²² in cui lo studioso ha proposto anche confronti con l’area islamica e con il sufismo. Non mancano, inoltre, nel manicheismo una serie di divinità femminili con varie funzioni: da quelle più cosmogoniche (come la Madre della Vita o la Vergine della Luce) ad altre più connesse all’ambito soteriologico ed escatologico: in ogni caso beneficiamo di una proliferazione di entità i cui nomi ed epiteti variano considerevolmente a seconda delle lingue in cui tali narrazioni sono state tramandate, ‘tradotte’ e arricchite, secondo i contesti di ricezione propri di una religione missionaria estesa dal Mediterraneo alla Cina.²³

Anche la figura di Daēnā è stata sottoposta a questo procedimento di affabulazione e superfetazione narrativa, divenendo una sorta di ‘recurrent pattern’ al crocevia tra aspetti manichei, zoroastriani e buddhisti (echi delle ninfe celesti: le Apsaras), con significative risonanze nell’immaginario musulmano, ambito per noi importante nel tentativo di identificare percorsi di elaborazioni testuali che potrebbero aver interagito nelle narrazioni escatologiche islamiche. Ma vediamo come si presenta Daēnā in un testo manicheo sordiano che rielabora efficacemente motivi zoroastriani e buddhisti:

E al momento in cui muore, allora 84[000] fanciulle ancelle degli dèi gli vengono incontro [con] fiori e una portantina d’oro e gli parlano

²² Sundermann 1993.

²³ Un ricco studio dedicato alle figure mitologiche femminili del manicheismo è quello di van Tongerloo 1997. Notevole anche il libro di Scopello 2005, per una disamina non solo sulla mitologia e la teologia del femminile ma anche per la valutazione di figure storiche di donne manichee come Giulia di Antiochia o Bassa di Lidia.

così: “Non temere anima giusta, poiché non hai parte in ...; ma avanza là nel...e avanza nel Paradiso di Luce presso le trentadue famiglie di dèi, ricevi gioia. Poiché nel mondo dei viventi ti sei astenuta dall’uccidere e hai provato compassione per le vite di tutte le creature, cosicché non le hai uccise né hai mangiato della loro carne. Adesso avanza nel fragrante splendido Paradiso dove c’è gioia eterna”. E la sua propria **azione**, (come) una meravigliosa, divina principessa, una vergine, verrà di fronte a lui; frutti immortali e la bevanda, sulla sua testa un diadema di fiori..., ed ella stessa lo indirizzerà [al Paradiso].²⁴

La Azione di cui si parla (sogdiano *ʾkrtyh*) è identica a quella glossa pahlavi del termine Daēnā / Dēn che viene esplicitata in quanto “Azio-*ne*” (*Kunišn*), dato che sono le azioni virtuose - e non solo i buoni pensieri o le buone parole - che nella paideia zoroastriana determinano il frutto di una retribuzione post-mortem che ‘appare’ con la bellezza e la luminosità della virtuosa e fulgida Daēnā/Azione che avanza nel vento profumato.²⁵

Altre fonti secondarie che riportano concezioni manichee, come il testo in arabo del *Fihrist* di al-Nadīm (forse risalente a un modello siriano) ci informano su una varietà di concezioni escatologiche che impiegavano immagini religiose analoghe alla Dēn e quindi a quel prototipo della ‘Vergine dalle Buone Azioni’ (nel testo arabo, infatti, “Vergine” *al-bikru*) situato nella intersezione fra elementi zoroastriani, buddhisti e cristiani che a seconda degli autori (e delle loro fonti) potevano trovare una loro ‘traducibilità’ nelle testualità del manicheismo.

Fihrist [335]: Ha detto Mani: “Quando la morte raggiunge uno degli Eletti, l’Uomo Primordiale gli invia una divinità luminosa, sotto la forma della Guida Sapiente, accompagnata da tre divinità, che a loro volta recano una coppa, una veste, una fascia per la testa, una corona e un

²⁴ Traduzione di Provasi 2008: 125-126. Sulla Daēnā sogdiana, anche da un punto di vista artistico e iconografico, come sintesi di motivi indo-buddhisti, zoroastriani e manichei, cf. Azarpay 2011.

²⁵ La glittica sassanide presenta degli interessanti esempi di oggetti iconografici e epigrafici (cammei, sigilli) a soggetto etico-religioso, come è il caso di un ‘sigillo della Dēn’, con la legenda “L’Azione che avanza è buona”, a testimonianza dei valori che ispirano la buona condotta del pio zoroastriano. Cf. Gnoli 1993.

diadema di luce; e assieme a tutto questo viene anche una **Vergine**, simile nelle sembianze alla persona dell'Eletto. Poi gli appare il demone della bramosia e della concupiscenza, assieme ad altri demoni. Quando l'Eletto li vede, chiede soccorso alla divinità in forma di Sapiente e alle altre tre divinità che gli stanno accanto, alla vista delle quali i demoni fuggono via. [Le divinità] prendono poi l'Eletto e gli fanno indossare la corona, il diadema e la veste, gli pongono la coppa fra le mani e ascendono con lui lungo la Colonna di Gloria, sino al cielo della Luna, all'Uomo Primordiale, alla Gioiosa Madre dei Viventi, e al luogo ove egli si trovava originariamente nei Giardini della Luce".²⁶

Quanto detto più sopra sulla duplice connotazione estetica della Daēnā, nella duplice immagine speculare di bellezza e laidezza, mi pare che possa essere comparata, in ambito islamico, a un passo del *Libro della Scala* che riguarda l'Angelo della Morte e le due tipologie angeliche ad esso collegate. Il paragone ci conduce fuori dalla *Commedia* dantesca e restringe la nostra perlustrazione testuale a un ambito che potremmo definire mazdaico-islamico, propedeutico a quella 'islamo-dantistica' di cui si accennava più sopra. Vi è infatti nel *Libro della Scala* un passo interessante: nel momento in cui Maometto così si rivolge all'Angelo della Morte, domandandogli: «Dimmi, angelo della morte, quando le anime sono al tuo cospetto, come puoi distinguere quali debbano andare al Paradiso e quali all'Inferno?», il quale così risponde:

Sappi Maometto che quando una creatura destinata al Paradiso si approssima alla sua fine, io invio alcuni di questi angeli che stanno alla mia destra. Ed essi, così **splendidi e profumati** come sono, parlano in modo soave al moribondo e gli annunciano buone novelle sulla grande pietà del nostro Dio. E mentre così parlano, delicatamente gli estraggono l'anima, e poi me la portano, preceduti da uno di loro che viene per avvertirmene. Ed io, così avvertito, tendo la mano destra per cogliere quell'anima, che poi affido all'**angelo più bello e profumato** di quanti mi stanno intorno»

«Ma quando è un peccatore ad approssimarsi alla morte, sappi che io gli invio alcuni angeli di quelli che stanno alla mia sinistra, immensamente **ripugnanti e spaventosi** a vedersi. Ed essi parlano al peccatore

²⁶ Ventura 2006: 269.

con asprezza e lo impauriscono con tremende anticipazioni del suo destino. E così parlando gli strappano crudelmente l'anima e me la portano. Ed io, tendendo la mano sinistra, l'afferro con violenza, e la consegno **al più laido e al più spaventevole degli angeli** che mi stanno davanti.²⁷

La somiglianza con la duplice descrizione della buona o cattiva Daēnā è sorprendente, anche se qui si parla di angeli, entità che in una concezione monoteista esprimono quelle valenze 'ancillari' e sussidiarie (Piras 2015: 78) di contorno al Dio supremo: una caratteristica che si ritrova anche nel mazdeismo e nelle sue divinità di corteo (possano essere gli Amahraspand o le più mitologizzate Fravaši) che si affiancano al dio supremo Ahura Mazda/Ohrmazd. Quanto viene qui chiamato 'angeli', in tale impostazione monoteistica e 'ancillare', risponde a un procedimento culturale e testuale che in alcuni casi può arrivare a stingere e trasfigurare entità divine pre-islamiche e segnatamente mazdee, come nel caso dell'angelo-gallo²⁸. Purtroppo non vi è però una figura analoga a Daēnā: al massimo le sue prerogative di 'specularità' e retribuzione delle buone o cattive azioni è stata trasferita a questa più anonima e indistinta schiera di angeli, belli o laidi. Per ritrovare delle caratteristiche di bellezza, grazia e leggiadria dovremmo spostarci alle concezioni delle Huri (*Hūr*), ancelle paradisiache di celestia-
le *venustas* che qui vengono chiamate "Dame":

Dame più avvenenti e più pure e dagli occhi più belli e dagli sguardi più amorosi che cuore umano sia in grado di concepire. E tutte sono di purissimo splendore. Le loro teste sono ornate di pietre preziose, e sopra hanno un copricapo di splendore. E anche le loro vesti sono tutte di splendore. E portano cinture di muschio e d'ambra con pietre

²⁷ *Libro della Scala* VIII, 17-18 (Saccone 1997: 26-27).

²⁸ Quanto si dice nel *Libro della Scala* sull'angelo in forma di gallo ricorda sorprendentemente la divinità mazdea di Sraoša, entità mitologica collegata all'ascolto, all'obbedienza e alla preghiera (Kreyenbroek 1985, 164-170). Nel *Libro della Scala* IX, 19 così si narra: «L'angelo aveva forma di gallo. E dio gli aveva insegnato in quali ore bisognasse pregare. E quando era l'ora delle preghiere scendeva una voce dal cielo dicendo: "O creatura obbediente a Dio, io ti comando di lodarlo!"» (Saccone 1997: 28).

preziose e perle che profumano così soavemente che anche un uomo gravemente infermo, aspirando il loro profumo, odorandole, dovrebbe guarire [...] “Noi siamo vergini eterne, non possiamo morire e per sempre resteremo donzelle senza macchia, né ira, né cattivo pensiero. Noi siamo feconde di gioia ed eccellenti per bellezza, perché la nostra bellezza è senza fine. Noi siamo assegnate a uomini d’onore, ai servitori obbedienti del Dio nostro.”²⁹

Questa serie di paralleli fra la *Commedia*, il *Libro della Scala* e i testi manichei risulta per certi versi molto produttiva, in virtù della *facies* cristiana del manicheismo e di una sua eredità biblica e intertestamentaria, declinata in linguaggi e contesti visionario-apocalittici che rendono questo triplice confronto ragguardevole. In un caso specifico, l’esperienza di *raptus* vissuta da Dante può essere fenomenologicamente simmetrica al “rapimento” visionario di Mani. Cominciamo col citare le parole di Dante:

Ivi mi parve in una visione
estatica di subito esser **trato**,
e vedere in un tempio più persone
(*Purg.* XV, 85-87)

Se paragoniamo questo brano alla tipologia di esperienza estatica di Mani, come viene registrata nel *Codice greco di Colonia*, possiamo accostarlo a quel “rapimento” (ἀρπαγή) che consente a Mani di vedere il suo angelo Gemello (Syzygos) per ricevere da lui rivelazioni (ἀποκάλυψις) di segreti e di segni divini.³⁰ Determinate fenomenologie di rivelazione e visione trovano dunque il loro luogo di elezione nei racconti sui viaggi soprannaturali, e sul tipo di doni di ordine etico-spirituale conferiti al protagonista dell’impresa (asceta, mistico, iniziato, poeta). I doni che sono pegno e ‘moneta’ immateriale possono essere detenuti da ‘tesorieri’, un epiteto che rimanda alla custodia di ricchezze immateriali, come l’Angelo Tesoriere dell’Inferno o l’Angelo Tesoriere del Paradiso, ambedue descritti nel *Libro della Scala*

²⁹ *Libro della scala* XXXV, 86-87 (Saccone 1997: 61-62).

³⁰ Sul “rapimento” di Mani cf. Piras 2018.

(capp. X e XLV):³¹ troviamo in questo testo un'eco di una concezione molto diffusa nella cultura giudaica intertestamentaria, nel Nuovo Testamento (*Matteo* 6. 19-21) e nello zoroastrismo in cui, ancora una volta, è Daēnā che possiede un epiteto di valore escatologico-retributivo di “Tesoriere delle Buone Opere” (*ganjwar ī kirbag*),³² a dimostrazione di un tema comune alle maggiori letterature sapienziali e religiose di un'ampia area medio-orientale. Possiamo quindi aggiungere un immaginario di preziosità e ricchezza che sottolinea ulteriormente quelle componenti estetiche di bellezza e decoro che promanano dalla sfera etica e spirituale. Le metafore del ‘tesoro’ si coniugano bene con quelle della lucentezza e della gradevolezza di ‘parvenze’ che possono essere raffigurate dalle metafore del vestiario,³³ ugualmente molto diffuse in un ambito esteso del continente indo-mediterraneo per designare sia la ‘veste/involucro’ della corporeità sia la sua trasformazione in abito regale e adorno di preziosità (gemme, oro) che al pari del ‘tesoro’ e agli emblemi di sovranità (corona, diademi, coppe) magnificano la apparenza sontuosa, fulgida e regale di una corporeità trasfigurata. La bellezza di Daēnā, la sua parvenza, è simile quindi a una veste decorata, è un magnifico specchio di gemme di virtù. Quindi, il nostro mosaico di temi e contesti si arricchisce, infine, di una ulteriore tessera che si compone insieme alle altre e che possiamo ri-assumere in questa serie: luminosità (aurorale e solare), specularità e visione, bellezza, profumo, tesori (gemme), vestiario.

Conclusioni

In conclusione, possiamo considerare il parallelo fra Beatrice e Daēnā come un esperimento comparativo che ruota intorno a un grande tema dell'esperienza sia mito-religiosa che estetica, poetica e letteraria:

³¹ Saccone 1997: 29 e 75.

³² Hintze 2008: 19. Si rimanda a questo studio di Hintze per una disamina comparativa sul simbolismo del ‘tesoro’ e del ‘tesoriere’ (in ambito iranico, biblico e cristiano) come espressioni di preziosità etico-spirituale e di retribuzione escatologica.

³³ Catastini 2006, ha acutamente messo in evidenza quelle simmetrie tematiche fra letterature ebraiche e zoroastriane riguardo alle metafore del vestiario e alla sua simbolica di ornamento di trasfigurazione spirituale.

quello della Sapienza e dell'Intelletto, delle potenze dell'anima e dello spirito nei loro moti di interazione e rispecchiamento, di simboli di trasformazione e di unificazione vissuti dalla coscienza. Tale è il senso dell'incontro dell'anima con la Daēnā e tale è il senso dell'esperienza poetica di Dante, nel suo movimento anagogico di reintegrazione di una unità divisa, in una esperienza di meditazione e introspezione che si riflette nella formazione della sua opera. Le speculazioni medievali sulla Sapienza e sull'Intelletto Attivo, sulle diverse modalità noetiche (pensiero, fantasia, immaginativa) della coscienza, possono senz'altro avvalersi di questo vasto insieme di dottrine che offrono sonde di scandaglio morfologico, per indagare contesti difformi e storicamente indipendenti, anche se la mediazione della filosofia islamica potrebbe aver fornito un vettore aggiuntivo di trasmissione - non solo di Avicenna e di Averroé ma anche di credenze del misticismo Sufi - nel vasto insieme di elementi culturali passati al Medioevo europeo.³⁴

Le simmetrie tematiche fra testi zoroastriani, manichei ed escatologia islamica del *Libro della Scala* hanno consentito una analisi comparativa che riguarda uno dei percorsi (lineari o incrociati) relativi a una prossimità geografica e culturale - quella tra mondo iranico e Islam - che è solo uno dei tragitti possibili, anche se gravato da lacune e intermittenze che poi aumentano quando dal Medio Oriente ci si volge verso Bisanzio, il Mediterraneo e gli ambienti europei in cui sia Dante che la sua opera vissero e si mossero in ambienti, occasioni e situazioni dialogiche che possano aver agito nella formazione culturale sottesa alla *Commedia* e ai suoi personaggi.

Le metodologie in fieri della 'islamo-dantistica' si muovono ancora in una fase esplorativa delle loro possibilità euristiche, in un equilibrio pericolante fra storia e morfologia, fra evidenze e ipotesi, propiziate da un comparatismo vigile e attento nel sondare analogie e nello spiegarle, in bilico tra indipendente somiglianza formale o prestito. Altre discipline di frontiera - come quelle che coinvolgono la filologia romanza e l'islamistica, nel tentativo di comprendere la poesia troba-

³⁴ Cfr. estesamente Mancini 1992, sulla diffusione della cultura araba nel medioevo. Si rimanda inoltre a D'Erme 1995, per gli aspetti artistici 'islamici' (arabi e persiani) riflessi nell'architettura siciliana della Cappella Palatina.

dorica, nel dialogo fra modelli arabo-persiani e lirica cortese italiana di ambiente siciliano o stilnovistico - sono qui accennate in modo cursorio ma vanno tenute presenti sullo sfondo, nell'indagare temi e esperienze culturali-spirituali profonde agli albori della letteratura italiana,³⁵ nel segno di una introspezione cui allude la nozione di 'esoterismo', un termine che andrebbe rivalutato e bonificato dalle sue impurità occultistiche.³⁶ Sono anche da ricordare importanti direzioni di analisi comparative fra testi del medioevo europeo e testi persiani, come quelle del Centro di Ricerche in Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea dell'Università di Bologna, in particolare degli studi di Nahid Norozi dedicati all'analisi di temi e contesti della lirica e del romanzo d'amore (il ciclo di *Tristano* e il *Vis e Ramīn* neo-persiano) che hanno prodotto in questi anni notevoli acquisizioni nella critica stilistica e letteraria.³⁷

Il caso esaminato di Beatrice e Daēnā potrebbe forse rientrare, in prospettive future, in questa disamina attenta alle allegorie d'amore e ai carismi di una divina femminilità (guida, consolatrice, mediatrice di salvezza) esplorata sia morfologicamente che storicamente. Al momento la nostra trattazione rimane purtroppo vacante, nel senso che - al di là di raffronti tipologici - mancano nessi testuali che possano facilitare ipotesi storiche o maggiori sovrapposizioni tra figure e entità che si completino vicendevolmente. Una lettura dei vari capitoli del *Libro della Scala* ci ha permesso di cogliere delle analogie e in alcuni casi anche delle corrispondenze fra elementi mazdei e islamici, anche se ciò non riguarda la figura di Daēnā ma delle sue caratteristiche 'traslate' in altre entità. La nostra trafila che porta alla *Commedia* è quindi accidentata e intermittente. Come accade in un ipotetico *stemma codicum* narrativo, ci è preclusa la linea continua di una retta testuale ($X \rightarrow Y$) e dobbiamo quindi accontentarci di un tratteggio, spesso di

³⁵ Cfr. diversi capitoli del libro di Agamben 2006: 73-155, per un inquadramento della lirica d'amore del Duecento e per la riflessione filosofica su aspetti noetici (sapienza, intelletto, fantasia) e ispirativi delle sue poetiche.

³⁶ Diverse pagine del libro di Valli 1928: 100 sgg., necessiterebbero quindi di una lettura rinnovata e attenta alle sue molteplici suggestioni che andrebbero vagliate e approfondite.

³⁷ Cfr. in particolare Norozi 2017 e 2021.

volta in volta sempre più frammentario o di snodi privi di testimoni, *loci disperati* da sanare mediante congetture che ci restituiscono solo delle prospettive imperfette e sfocate che tentiamo di rifinire con la lente divinatoria delle comparazioni tematiche.

Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN, G. (2006²) *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino.
- AGOSTINI, D. (2013) *Ayādgar ī Jāmāspīg. Un texte eschatologique zoroastrien*, Roma.
- . (2014) Encountering a Beautiful Maiden: On the Zoroastrian *dēn* in Comparison with Dante's Beatrice, in *Bulletin of the Asia Institute* 24, pp. 15-23.
- AZARNOUCHE, S., RAMBLE, O. (2020) La Vision zoroastrienne, les yeux dans les yeux. Commentaire sur la *Dēn* selon le *Dēnkard* III. 225, in *Revue de l'histoire des religions* 237/3, pp. 331-395.
- AZARPAY, G. (2011) Imagery of the Sogdian *Dēn*, in R. Gyselen, C. Jullien (éds.) *Florilège offert à Philippe Gignoux pour son 80^e anniversaire*, Paris, pp. 53-96.
- BAUSANI, A. (1999) *Persia religiosa*, Cosenza (Introduzioni di G. Gnoli, G. Scarcia, A. Ventura).
- CATASTINI, A. (2006) "La veste profumata del giusto", in P.G. Borbone et alii (a c. di) *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden, pp. 167-172.
- CERETI, G. C. (2001) *La letteratura pahlavi*, Milano-Udine.
- CORBIN, H. (1986) *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Milano.
- CORTI, M. (1995) La «Commedia» di Dante e l'oltretomba islamico, in *Belfagor* 50/3, pp. 301-314.
- COULIANO, I. P. (1986) *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, Roma-Bari.
- . (1991) *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, Milano.
- D'ERME, G. (1995) Contesto architettonico e aspetti culturali dei dipinti del soffitto della Cappella Palatina di Palermo, in *Bollettino d'arte* 92, pp. 1-32.
- DEEG M., LURIÉ B., PIRAS, A. (eds.) (in stampa) *The Pervading Power of a Narrative: The Story and History of the Barlaam and Josaphat Legend* (Brill Texts and Studies in Eastern Christianity Series), Leiden.
- DE VENTURA, P. (2015) Dante e l'Islām, dalla polémica tra Asín Palacios e Gabrieli a oggi: resoconti e prospettive di una questione ancora aperta, in *Bollettino Dantesco* 4, pp. 123-157.
- GIGNOUX, Ph. (1984) *Le livre d'Ardā Vīrāz. Transliteration, transcription ed traduction du texte pehlevi*, Paris.

- GNOLI, G. (1983) Questioni comparative sull'Ascensione di Isaia: la tradizione iranica, in M. Pesce (a c. di), *Isaia, il diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia*, Brescia, pp. 117-132.
- . (1993) A Sasanian Iconography of the Dēn, in *Bulletin of the Asia Institute* 7, pp. 79-85.
- HINTZE, A. (2008) Treasure in Heaven: A Theme in Comparative Religion, in *Irano-Judaica* VI, pp. 9-36.
- . (2016) A Zoroastrian Vision, in A. Williams et alii (eds.) *The Zoroastrian Flame. Exploring Religion, History and Tradition*, London-New York, pp. 77-96.
- KREYENBROEK, G. (1985) *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*, Leiden.
- LE GOFF, J. (1996) *La nascita del Purgatorio*, Torino.
- . (1993) *L'immaginario medievale*, Milano.
- MACKENZIE, D.N. (1989) *Kerdir's Inscription*, in G. Herrmann-D.N. MacKenzie (eds.), *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam*, Berlin, pp. 35-72.
- MANCINI, M. (1992) La cultura araba, in G. Cavallo et alii (a c. di), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il Medioevo latino*, vol. 1: *la produzione del testo*, Roma, pp. 199-217.
- NOROZI, N. (2017) Figure di "donne duellanti" nei poemi epico-romanzeschi persiani dei secoli XI-XIV e nella *Gerusalemme Liberata*, in *Quaderni di filologia romanza* 25/n.s.4, pp. 7-21.
- . (2021) *Esordi del romanzo persiano. Dal Vis e Ramīn di Gorgāni (XI sec.) al ciclo di Tristano*, Alessandria.
- PANAINO, A. (2008) L'Aldilà zoroastriano e quello dantesco. Appunti per una riflessione comparativa e tipologica su forme e motivi ricorrenti nei viaggi ultraterreni, in A. Cottignoli et alii (a c. di), *Dante e la fabbrica della Commedia*, Ravenna, pp. 171-187.
- . (2021) The 'Solar' Eye of the Dēn, in A. Grossato (a c. di) *Kratēr. Quaderni di cultura e tradizioni spirituali*, I. *Corpi di luce*, pp. 49-65.
- PIRAS, A. (2000) *Hādōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima*, Roma.
- . (2003) Simbolismo e mitologia dell'Aurora nell'Avesta, in C.G. Cereti et alii (eds.), *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli...*, Wiesbaden, pp. 295-304.
- . (2010) Bardi, poeti e cantastorie: la narrazione per immagini nella cultura iraniana di oggi e di ieri, in A. Panaino et alii (a c. di), *Iran: fasti di Persia o "asse del male"?*, Milano-Udine, pp. 99-115.
- . (2011) Mercanzie di racconti. Echi di una novella buddhista nel Boccaccio, in *Intersezioni* 31/2, pp. 269-285.

- . (2015) Angel, in R. A. Seagal, K. von Stuckrad (eds.) *Vocabulary for the Study of Religion*, vol.1, Leiden-Boston, pp.78-82.
- . (2016) Ancora su Dante e le influenze orientali nella *Divina Commedia*. Prospettive iranico-islamiche recenti e nuovi sviluppi, in *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* 9, pp. 121-134.
- . (2018) Rapimento estatico, rivelazione e predicazione in Mani e nel manicheismo, in L. Canetti, A. Piras (a c. di) *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*, Brescia, pp. 31-43.
- . (in stampa) Gemme, specchi e coppe. Mineralogia, ottica e strumenti predittivi tra Iran antico e Iran islamico, in N. Norozi (a c. di) *Atti del VI Convegno Bolognese di Iranistica (CoBIran) Scienze, filosofia e letteratura nel mondo iranico, da Gundishapur ai nostri giorni*, Bologna.
- PROVASI, E. (2008) Parabole, in G. Gnoli, con l'assistenza di A. Piras (a c. di) *Il Manicheismo, vol. III. Il mito e la dottrina: testi manichei dell'Asia Centrale e della Cina*, Milano, pp. 111-157.
- RENOU, L. (1957) *Les hymnes à l'Aurore du Rgveda*, Paris.
- ROSSI, A. (2005) Il Libro di Ardâ Wîrâz, in V. Placella (a c. di), *Lectura Dantis 2001*, Napoli, pp. 255-272.
- SACCONE, C. a c. di (1997) *Il Libro della Scala di Maometto*, Milano (traduzione di R. Rossi Testa).
- SCOPELLO, M. (2005) *Femme, gnose et manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*, Leiden-Boston.
- SUNDERMANN, W. (1992) Die Jungfrau der guten Taten, in Ph. Gignoux (éd.) *Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism*, Paris, pp. 159-173.
- TAGLIATESTA, F. (2009) Les représentations iconographiques du IV^e apologue de la légende de Barlaam et Josaphat dans le Moyen Âge italien, in *Arts Asiatiques* 64, pp. 3-26.
- VAN TONGERLOO, A. (1997) Manichaeen Femal Deities, in L. Cirillo, A. van Tongerloo (eds.) *Atti del terzo congresso internazionale di studi 'Manicheismo e Oriente Cristiano antico'*, Lovanii-Neapoli, pp. 361-374.
- VAHMAN, F. (1986) *Ardâ Wîrâz Nāmag. The Iranian 'Divina Commedia'*, London - Malmo.
- VALLI, L. (1928) *Il linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'Amore"*, Roma.
- VENTURA, A. (2006) Testi arabi. La dottrina manichea nella tradizione islamica, in G. Gnoli, con l'assistenza di A. Piras (a c. di) *Il Manicheismo vol. II. Il mito e la dottrina: i testi manichei copti e la polemica antimanichea*, Milano, pp. 251-276.