

Ezio Albrile

Un cosmo instabile.
Gnosticismo, ermetismo e alchimia
nella chiesa di San Giorgio a Valperga Canavese*

Sul colle sovrastante Valperga Canavese, un centro abitato a circa mezz'ora di auto dal capoluogo torinese, si erge un documento di eccezionale valore nella ricostruzione dei rapporti tra cultura antica e mondo medievale, la chiesa di San Giorgio. La storia dell'edificio, di cui sopravvive in pratica solo più il campanile dalle eleganti bifore romaniche sostenute da colonnine in marmo, copre un segmento di tempo molto ampio, a partire dal X secolo.¹ Le più significative testimonianze risalgono ai secoli XIV e XV. Dal punto di vista iconologico alcune di esse sono colme di riferimenti a correnti religiose misteriche quali lo gnosticismo, l'ermetismo e l'alchimia. A partire dall'affresco sul quarto pilastro della navata destra, effigiante Maria Maddalena (fig. 1).²

1. *Sospitatrix dea*

Sul petto, la Maddalena porta un emblema legato alla più antica tradizione religiosa egizia (fig. 2): si tratta del cosiddetto «nodo isiaco», il *tyt* o *tet*, una foglia usata in Egitto sin dall'età faraonica sotto forma di amuleto e che dal III sec. a.C. divenne poi emblema della dea Iside e del suo sacerdozio.³ Al Museo Egizio di Torino

* Senza il determinante aiuto del prof. Giancarlo Mantovani parte di questo lavoro non avrebbe visto la luce. Ringrazio anche per la disponibilità l'arch. Oscar Rossi, l'ing. Piero Vacca Cavalotto, Maria Paola Grilli e Davide Miccone.

¹ G. E. ANSELMINI, *Cenni storici e notizie varie*, in M. PENT (cur.), *La Chiesa di San Giorgio in Valperga*, Associazione Amici di San Giorgio in Valperga, Torino 2010, pp. 3 ss.

² L. GHEDIN - M. E. CORINO, *I restauri degli affreschi (2001-2005)*, in M. PENT (cur.), *La Chiesa di San Giorgio in Valperga*, cit., pp. 148-149.

³ S. DONADONI, s.v. *Iside*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, IV, Roma 1961, p. 235 b; TRAN TAM TINH, s.v. *Isis*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1990, V/1, pp. 769 b-771 a; V/2, pp. 501-506.

(inv. 32771), un busto dorato di mummia, stuccato e dipinto,⁴ risalente al I secolo d.C., raffigura una fedele di Iside che stringe nella destra una corona di fiori, mentre lo scialle fermato sul petto porta un nodo ricalcante l'amuleto *tet*, associato al sangue della dea, lo stesso che conferisce i poteri magici al defunto (*Libro dei morti*, cap. 156). L'amuleto ha la forma dell'Ankh, la croce ansata simbolo della Vita, effigie dell'utero di Iside,⁵ immagine della primigenia matrice dell'universo e con essa spesso confuso. Il nodo *tet*, sempre di diaspro rosso, si riferisce alla dea Iside e al suo sangue e con altri amuleti veniva collocato tra le bende, a formare una sorta di corazza magica contro chi volesse attaccare il corpo fisico.

Nella mano destra, la Maddalena porta un libro: anche Iside è più volte associata a un libro, anzi, è autrice del *Libro delle respirazioni* copiato dallo scriba divino Thot, il testo più importante⁶ della tarda letteratura funeraria, fiorita particolarmente a Tebe fra il IV secolo a.C. e il II secolo d.C.⁷

Nata in Egitto, la devozione per questa potente dea, madre-amante di un dio, Osiride, morente e risorgente, si diffuse in tutto il mondo ellenistico, a partire dall'assimilazione alle dee greche Io (Aesch. *Prom.* 588; Herod. 2, 41) e Demetra (Herod. 2, 156). Nel 333 a.C. esisteva già sul Pireo un santuario della dea (CIA 2, 168). Gli imperatori romani, da Claudio in poi, estesero il loro consenso al culto isiacco e ne fecero addirittura una delle componenti religiose predominanti nel tessuto sociale imperiale. Ne è testimone attento e suggestivo l'Apuleio delle *Metamorfosi* (libro XI),⁸ che descrive l'iniziazione isiacca come una cerimonia imitativa della morte e risurrezione di Osiride.⁹ La precedevano un bagno di purificazione, digiuni, preghiere con la continua assistenza del sacerdote isiacco. L'adepto, a compimento dell'iniziazione,

⁴ E. VALTZ, *Religione e usi funerari in età tolemaica e romana*, in A.M. DONADONI ROVERI (cur.), *Civiltà degli egizi*, Milano 1988, p. 236; il Cartonnage dorato è descritto da M. S. Mazzanti, in E. A. ARSLAN (cur.), *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, Milano 1997, p. 73.

⁵ A. A. BARB, *Diva matrix*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 16 (1953), pp. 193-238, pl. 25-33.

⁶ G. BOTTLI, *Il libro del respirare e un suo nuovo esemplare nel papiro demotico n. 766 del Museo Egizio di Torino*, in «Journal of Egyptian Archaeology» 54 (1968), pp. 223-230.

⁷ A un primo *Libro delle respirazioni* edito da P. J. DE HORRACK (*Le livre des respirations d'après les manuscrits du Musée du Louvre*, Paris 1877), da porre presso il cuore del defunto, se ne aggiunse un secondo (di cui E. CHASSINAT, *Le livre second des respirations*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 32 [1895], pp. 312-314), in cui si conservava il Nome e che doveva essere posto sotto la testa del defunto; cfr. A. PELLEGRINI, *Il libro primo della respirazione*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche» Ser. V, 8 (1904), pp. 87-104; ID., *Libro (secondo) della respirazione*, in «Bessarione» Ser. II, 5 (1903), pp. 310-321 e 6 (1904), pp. 49-57, 147-158 e tav.; si vd. ora J.-C. GOYON, *Les livres des respirations*, in *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte* (Littératures ancienne du Proche-Orient, 4), Paris 1972, pp. 183-317; cfr. F. R. HERBIN, *Trois manuscrits originaux du Louvre porteurs du Livre des Respirations fait par Isis* (P. Louvre N 3121, N 3083 et N 3166), in «Revue d'Égyptologie» 50 (1999), pp. 149-223.

⁸ N. TURCHI, s.v. *Iside. I misteri isiaci nell'età ellenistica*, in *Enciclopedia Italiana*, Appendice I, Roma-Milano 1938, pp. 738 b-739 a.

⁹ Cfr. P. SCARPI - B. ROSSIGNOLI (cur.), *Le religioni dei misteri*, II, Milano 2002, C21-C23, pp. 218-223; E2, pp. 236-239.

veniva adornato di una fulgente «stola olimpica», di una corona e fatto sedere sopra un trono, esposto alla venerazione degli astanti, come un nuovo Osiride-Sole.

Attraverso un linguaggio metaforico, Apuleio esplicita come l'elemento erotico e sessuale avesse una parte rilevante nell'iniziazione misterica. Non a caso nella fase di maggiore propagazione del culto le sacerdotesse erano note anche e soprattutto come prostitute.¹⁰ Così, in vesti di lino con il nodo allacciato sul petto a mostrare i seni nudi, il sistro e gli altri emblemi della dea, venivano rappresentate in statue e terrecotte.¹¹ Ciò spiega anche le misure repressive adottate dal Senato romano a partire dal 59 a.C. contro i culti di Iside.

Iside maga¹² era la dea degli incantesimi erotici: celeste e infera, in alto e in basso, Iside occupava lo spazio intermedio come dea della fertilità. A lei sola, inventrice dei filtri, apparteneva il potere di porre termine all'efficacia dei suoi sortilegi: legando e slegando, secondo i desideri dei suoi iniziati, Iside era sovrana della magia erotica perché era la sovrana universale, «dea salvatrice» (Apul. *Met.* 11, 9), padrona dei tre mondi, quello celeste, quello terrestre e quello sotterraneo, ed era quindi in grado di trarre a sé gli elementi che si attirano o si combattono. Alla ierodula Maria Maddalena, l'affresco della chiesa di San Giorgio aggiunge un elemento saliente: la veste purpurea, simbolo del martirio. Il dipinto stabilisce quindi un significativo nesso fra sapienza, prostituzione¹³ e martirio. Un legame presente negli insegnamenti del primo fra gli gnostici, Simon Mago (ca. 50 d.C.), già noto alle genti di Samaria e agli Apostoli come «la Potenza di Dio, quella che è chiamata la Grande» (*Atti* 8, 4-25).

Secondo Simon Mago, Sophia o Ennoia («Pensiero»), entità divina e *mater omnium*, creò gli Arconti di questo mondo (Ir. *Adv. haer.* 1, 23, 2-3), gli stessi che abuseranno di lei stuprandone l'εἶδωλον, l'«immagine» (Epiph. *Pan. haer.* 21, 3, 1-3; Hipp. *Ref.* 6, 19, 2-3).¹⁴ Gli Arconti ordinarono il cosmo, nel quale la Sophia trasmigrò da un corpo femminile all'altro sino a manifestarsi in Helena, una prostituta che Simon Mago ritrovò affacciata a una finestra in un bordello di Tiro.¹⁵ Simon

¹⁰ E. HARTMANN, s.v. *Prostitution, II. Klassische Antike*, in *DNP*, 10, Stuttgart-Weimar 2001, col. 454; W. FAUTH, *Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum» 31 (1988), pp. 24-39.

¹¹ E. A. ARSLAN (cur.), *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, cit., p. 101.

¹² M. TARDIEU, s.v. *Iside maga. I papiri greci e copti*, in Y. BONNEFOY (cur.), *Dizionario delle Mitologie e delle Religioni*, II, Milano 1989, pp. 975 b-981 b.

¹³ G. QUISPÉL, *Hermann Hesse and Gnosis*, in B. ALAND (Hrsg.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, pp. 492-507 (= *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel* [Nag Hammadi and Manichaean Studies, 55], Leiden-Boston 2008, pp. 243-261); ID., *Jewish Gnosis and Mandaeen Gnosticism*, in J.-É. MENARD (ed.), *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 octobre 1974)* (Nag Hammadi Studies, 7), Leiden 1975, pp. 82-122 (= *Gnostica, Judaica, Catholica*, cit., pp. 487-527).

¹⁴ C. KULAWIK (Hrsg.), *Die Erzählung über die Seele (Nag-Hammadi-Codex II, 6)* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 155), Berlin-New York 2006, p. 145.

¹⁵ E. ALBRILE, *La Maculazione Redentrice. Uno studio sull'Evangelium Aegyptiorum*, in «Le Muséon» 115 (2002), pp. 57-68.

Mago cercava la sua sposa celeste e la trovò, sofferente e vessata, in un postribolo.¹⁶ Una vicenda che troveremo cristianizzata nella leggenda di Santa Pelagia,¹⁷ il punto di raccordo più prossimo fra la prostituzione isiaca e le tradizioni sulla Maddalena.¹⁸ Un ulteriore raccordo con il mondo della libertà sessuale è quello con la cerchia gnostica dei Carpocraziani, delle cui pratiche disinibite parlano Clemente Alessandrino (*Strom.* 3, 5, 2-9, 2), Ireneo (*Adv. haer.* 1, 25, 6) e Origene (*Contr. Cels.* 5, 62). Secondo alcuni,¹⁹ dietro al nome del presunto fondatore, Carpocrate, si celerebbe il pargolo di Iside, Horus, nella forma lessicale di Harpokrates. Acquisita la specularità fra la Madonna e Iside,²⁰ il passo successivo sarebbe l'identificazione fra Harpokrates e Gesù, il che riporterebbe il libertinaggio sempre nell'area di inferenza isiaco-cristiana.

La notevole raffigurazione presente nella chiesa di San Giorgio è quindi spiegabile attraverso un contatto con la tradizione figurativa copta, probabilmente giunta in Occidente con le crociate. Il cristianesimo egiziano si era appropriato, infatti, di forme e modi dell'antica religione faraonica, risemantizzandoli.²¹

2. *Cavea Sibyllarum*

Affine, nella chiesa di San Giorgio, è la tematica apocalittica, espressa nei sotarchi e nelle vele della terza cappella della navata di sinistra.²² In essi, la venuta di un regno di pace è annunciato da una figura centrale della profetologia antica, la Sibilla (figg. 3-4). Il nome Sibilla (Σιβύλλα) è d'incerta etimologia e nell'antichità classica²³ indicava le vergini invasate da Apollo, che rivelavano il futuro senza essere

¹⁶ H. J. W. DRIJVERS, *Quq and the Quqites. An Unknown Sect in Edessa in the Second Century*, in «Numen» 14 (1967), pp. 114 ss.

¹⁷ H. USENER, *Die Legenden der Pelagia*, in *Vorträge und Aufsätze*, Leipzig-Berlin 1907, pp. 191-215; cfr. F. CONSOLINO, *Usener e l'agiografia*, in G. ARRIGHETTI (cur.), *Aspetti di Hermann Usener filologo della religione*, Pisa 1982, pp. 161-180.

¹⁸ Cfr. S. BOESCH GAJANO, *Il culto di Maria Maddalena nell'occidente medievale*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 15 (1979), pp. 436-444.

¹⁹ H. KRAFT, *Gab es einen Gnostiker Karpokrates?*, in «Theologische Zeitschrift» 8 (1952), pp. 434-443.

²⁰ G. LANCZOWSKI, *Beeinflussung des Christentums durch ägyptische Vorstellungen*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» 8 (1956), pp. 14-32.

²¹ M.H. RUTSCHOWSCAYA, s.v. *Copti, scultura*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, V, Milano-Roma 1994, pp. 294 b-300 a; M. RASSART-DEBERG, s.v. *Copti, pittura* ivi, pp. 300 a-306 b; L. DEL FRANCIA BAROCAS, s.v. *Arte Copta*, in *Enciclopedia Archeologica*, III. *Africa*, Roma 2005, pp. 407 a-424 a.

²² G. E. ANSELM, *Cenni storici e notizie varie*, cit., pp. 59-60; D. GATTI, *La catechesi medievale negli affreschi di S. Giorgio*, in M. PENT (cur.), *La Chiesa di San Giorgio in Valperga*, cit., pp. 223-224.

²³ P. BUCHHOLZ, s.v. *Sibylla*, in W. H. ROSCHER (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, IV, Leipzig 1909-1915 (repr. Hildesheim-New York 1977), coll. 790-813; A. RZACH, s.v. *Sibyllen*, in *Pauly Wissowa Realenzyklopädie der Classischen Altertumswissenschaft* [=

interrogate e senza esser legate a nessun santuario particolare. Le Sibille divennero esseri leggendari; mediatrici tra dio e l'uomo, spesso concepite come figlie di divinità e di ninfe e dee esse stesse. Non immortali, ma miracolosamente longeve, continuerebbero a vivere, profetizzando anche per un millennio.

Della diffusione del culto delle Sibille, nato molto probabilmente nel mondo orientale, una traccia è nei racconti delle loro peregrinazioni. Fino al IV secolo a.C. si hanno testimonianze di una sola Sibilla, mentre di più Sibille parlano Eraclide Pontico (fr. 96 ed. Voss) e Platone (*Phaedr.* 244 b), a cui fanno seguito Aristotele (*Prob.* 954 a 36; *Mir.* 838 a 6) e tutti gli autori successivi. Varrone, riportato nelle *Divinae institutiones* di Lattanzio (1, 6, 8), un testo scritto tra il 305 e il 310 d.C., stabilisce in dieci il numero delle Sibille, disponendole nel seguente ordine cronologico: Persica, Libica, Delfica, Cimmerica, Eritrea, Samia, Cumana, Ellespontica, Frigia, Tiburtina. Il catalogo varroniano è seguito, con alcune eccezioni, da tutte le fonti più tarde.

La Sibilla è anche colei che rispondendo alla domanda di Enea: *quae scelerum facies?* (Verg. *Aen.* 6, 560), elenca tutta una serie di dannati. Alla base, come mostrerà l'astrologo poeta Manilio (*Astr.* 2, 592-607),²⁴ c'è la constatazione che le discordie astrali sono la causa delle passioni terrene e quindi delle scelleratezze umane. Una sincronia tra cielo e terra, fortemente vincolante il destino delle anime.

Nell'iconografia medievale, i doni e le capacità divinatorie delle Sibille le rendono precorritrici dell'avvento di Cristo. La loro rappresentazione associata all'immagine dei profeti, diffusa a partire dal XIV secolo, ha un peculiare sviluppo grazie soprattutto alla prima edizione a stampa (1465) delle *Divinae institutiones* di Lattanzio. Nella chiesa di Valperga ne troviamo dipinte sei,²⁵ di cui solo tre identificabili: Persica, Tiburtina, Samia.

La volta della cappella è suddivisa in tre vele (fig. 5). Quella posta sulla parete settentrionale ha affrescato una Madonna col bambino, dalla figura sprigionante fiamme come raggi solari. Nelle restanti tre vele prendono posto tre Soli radianti, anch'essi emananti fiamme. L'iconografia, strettamente legata ai vaticini delle Sibille, ha qui uno specifico sfondo narrativo.

Il levarsi a Oriente di tre Soli preconizza il mistero trinitario, mentre la Sibilla Tiburtina vaticina all'imperatore Ottaviano Augusto la venuta del Salvatore del mondo. È la leggenda legata alla fondazione della chiesa romana dell'*Aracoeli*, che ebbe grande diffusione grazie ai *Mirabilia Romae*, alla *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine (1228?-1298) e alle sacre rappresentazioni.

Il giorno della Natività, cioè nel solstizio invernale, la Sibilla si trovava al cospetto di Ottaviano Augusto, allorché si produsse una visione meravigliosa: nel Sole del mezzodì apparve una fanciulla bellissima con un bimbo in grembo, la vergine

PWRE], II/A2, Stuttgart 1923, coll. 2073-2103; N. F. PARISE, s.v. *Sibille*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, VII, Roma 1966, pp. 254 a-256 a.

²⁴ S. FERABOLI - R. SCARCIA, *Commento*, in R. SCARCIA - E. FLORES (cur.), *Manilio. Il poema degli astri (Astronomica)*, I, Milano 1996, p. 339.

²⁵ M. PENT (cur.), *La Chiesa di San Giorgio in Valperga*, cit., p. 276, tavv. 108-113.

madre di Gesù. Una voce la descriveva come «ara nel cielo», invitando l'imperatore ad adorare il nascituro perché sarebbe diventato «più grande di lui» (*Legenda aurea*, cap. 6).²⁶

I vaticini più prossimi a questi modelli visionari sono gli *Oracoli di Hystaspe* (Χρήσεις Ὑστάσπου).²⁷ Raccolta di profezie attribuite all'avestico Vištāspa (> medio-persiano Wištāsp > neopersiano Goštāsp),²⁸ nome dietro al quale si celano due distinte identità iraniche: il dinaste della stirpe Kayanide, benefattore e primo discepolo di Zoroastro, e Vištāspa, padre di re Dario I, Dario il Grande (Amm. Marcell. 23, 6, 32).²⁹

Il testo degli *Oracoli* è sopravvissuto solo in una manciata di frammenti, di cui i più lunghi sono non a caso conservati nell'opera di Lattanzio.³⁰ Rappresentano un vaticinio apocalittico, che presenta scenari affini e parla di un dinaste messianico che si manifesta nei cieli (*Rex magnus de caelo*). Eccone in breve il sunto.

Un dispotico re giunge dal Nord, usurpando dieci regni, opprimendo con ogni mezzo le genti. A quest'evento si accompagnano terremoti, alluvioni e catastrofi di ogni tipo. Ma – vaticina Hystaspe – l'impero tornerà in Asia e l'Oriente imporrà nuovamente il proprio controllo sull'Occidente. Alla fine dei tempi sorgerà la figura di un grande profeta, inviato da Dio per ricondurre gli uomini verso la gnosi, la «conoscenza» divina. Per fare questo, utilizzerà l'espedito dei miracoli: potrà offuscare il cielo e non far piovere, mutare l'acqua in sangue, provocare la fame e la sete, etc.. Se qualcuno tenterà di ostacolarlo o fargli del male, verrà arso dalle fiamme che scaturiranno dalla sua bocca. Grazie a tali prodigi, riporterà molti uomini a Dio.

Quando la missione del profeta sembrerà compiuta – continua Hystaspe –, giungerà però dalla Siria un nuovo tiranno; un despota che combatterà l'inviato di Dio, uccidendolo e lasciandone insepolto il cadavere. Dopo tre giorni, tuttavia, il profeta ritornerà in vita, risorgendo. L'umanità intera sarà testimone di un evento meraviglioso: la sua assunzione in cielo. Nel frattempo, il nuovo tiranno si presenterà come un profeta, tentando di convincere gli uomini ad adorarlo come un dio, compiendo prodigi e finti miracoli. Ma presto si manifesterà nella reale natura di impostore, perseguitando i giusti e distruggendo il tempio di Dio.

²⁶ A. & L. VITALE BROVARONE (cur.), *Iacopo da Varazze. Legenda aurea*, Torino 2007², pp. 50-51.

²⁷ P. & A. SAUZEAU, *Les chevaux colorés de l' "Apocalypse"*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 212 (1995), pp. 286-287.

²⁸ *AirWb*, col. 1474; R. G. KENT, *The Name of Hystaspes*, in «Language» 21 (1945), pp. 55-58; C. COLPE, s.v. *Hystaspes*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* [= RAC], XVI, Stuttgart 1994, coll. 1057-1058; W. SUNDERMANN, s.v. *Hystaspes, Oracles of*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XII, New York 2004, p. 606 a.

²⁹ A. SH. SHABAZI, s.v. *Goštāsp*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York 2002, pp.171 b-176 b.

³⁰ J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, II (Les Textes), Paris 1938 (repr. 1973), pp. 364-371; J. R. HINNELLS, *The Zoroastrian doctrine of salvation in the Roman world. A study of the oracle of Hystaspes*, in E. J. SHARPE - J. R. HINNELLS (eds.), *Man and his Salvation. Studies in memory of S. G. F. Brandon*, Manchester 1973, pp. 129-133; cfr. C. COLPE, s.v. *Hystaspes*, cit., coll. 1070-1071.

Da segnalare le concordanze tra gli *Oracoli di Hystaspe* e il testo di *Apocalisse* 11, 3-13: qui i profeti sono due, ai quali viene assegnato un tempo di 1.260 anni (un'allusione all'anno cosmico) per compiere la loro missione. Anch'essi possono operare ogni sorta di miracolo (chiudere il cielo, mutare le acque in sangue,...) e sprizzare fiamme dalla bocca. Trascorsi i 1.260 anni, la Bestia salirà dall'Abisso, uccidendoli. Ma dopo tre giorni e mezzo, Dio infonderà nuova vita nei loro corpi esanimi, facendoli ascendere al cielo in una nube. Poco dopo si scatenerà un grande cataclisma.³¹

Gli *Oracoli di Hystaspe* continuano narrando le peripezie dei giusti, fuggiti sulla cima di un monte, dove il diabolico tiranno li imprigiona. Pregando incessantemente, ricevono da Dio un segno e un'ultima grazia, un *Rex magnus de caelo* (Lact. *Div. inst.* 7, 17, 9),³² in termini zoroastriani il Saošyant- (> pahlavi Sōšyans), il Salvatore futuro³³ in cui Lattanzio vede Gesù Cristo.³⁴

Il «Grande Re», nel quale echeggia la titolatura dei dinasti achemenidi,³⁵ libera i giusti, combattendo i persecutori con il fuoco e con la spada. Isolato, il diabolico despota fugge, ma non si dà per vinto: continua la guerra, provocando ancora danni e sofferenze, sino a quando, definitivamente sconfitto, non viene tratto in catene e bruciato vivo.³⁶ Un grande fuoco purificherà il mondo: i buoni e i giusti lo percepiranno come una fresca pioggia, i cattivi bruceranno con le loro malefatte. Alla fine l'età aurea tornerà sulla terra: *Denique tunc fient illa quae poetae aureis temporibus facta esse iam Saturno regnante dixerunt* (Lact. *Div. inst.* 7, 24, 7).³⁷ Saturno, il pianeta dei tempi ultimi, è anche il dio degli inizi.

Clemente Alessandrino (*Strom.* VI, 5, 42, 3-43, 1) enfatizza la funzione degli *Oracoli di Hystaspe* quale punto di raccordo fra apocalittica iranica e apocalittica cristiana; lo stesso Paolo di Tarso ne avrebbe raccomandato la lettura, poiché in essi si

³¹ Cfr. F. CUMONT, *La fin du monde selon les Mages occidentaux*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 103 (1931), pp. 64-96.

³² J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, cit., II, p. 370; J. R. HINNELLS, *The Zoroastrian doctrine of salvation in the Roman world. A study of the oracle of Hystaspes*, cit., p. 132.

³³ Cfr. C. G. CERETI, *La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani. Aspetti dell'evoluzione di un mito*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» 55 (1995), pp. 57 ss.; A. HINTZE, *The Rise of the Saviour in the Avesta*, in CH. RECK - P. ZIEME (Hrsg.), *Iran und Turfan: Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden 1995, pp. 77-97.

³⁴ C. COLPE, s.v. *Hystaspes*, cit., col. 1078; W. SUNDERMANN, s.v. *Hystaspes, Oracles of*, cit., p. 606 b.

³⁵ D. FLUSSER, *Hystaspes and John of Patmos*, in SH. SHAKED (ed.), *Irano-Judaica. Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, Jerusalem 1982, pp. 41; W. SUNDERMANN, s.v. *Hystaspes, Oracles of*, cit., p. 608 a.

³⁶ Il rogo del tiranno è solo nell'*Epitome* (67, 2) di Lattanzio; cfr. J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, cit., II, p. 371; W. SUNDERMANN, s.v. *Hystaspes, Oracles of*, cit., p. 607 a.

³⁷ J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, cit., II, p. 375.

troverebbe «descritto in modo molto più luminoso e chiaro il Figlio di Dio, e in che modo la moltitudine dei re si schiererà contro il Cristo». ³⁸

Secondo una coerente ricostruzione, ³⁹ il testo degli *Oracoli* deriverebbe da un perduto **Wištāsp-nāmag*, un «Libro di Vištāspa», nel quale probabilmente erano raccolte fonti avestiche, ancor oggi reperibili in apocalissi medio-persiane quali il citato *Bahman Yašt* o lo *Ayādgār ī Jāmāspīg*. ⁴⁰ Il contenuto del «Libro di Vištāspa» può anche essersi trasmesso oralmente ⁴¹ in un segmento di tempo a cavallo fra il 200 e il 100 a.C., attraverso una comunità religiosa che lo ha rielaborato e adattato alle proprie esigenze ideologiche.

È noto che gli scritti giovannei presuppongono una cristianità di lingua aramaica che assembla e riscrive motivi religiosi e simbolici giudaici, ellenistici e iranici. ⁴² La comunità giudaico-cristiana che c'è dietro l'*Apocalisse* di Giovanni doveva conoscere una versione arcaica degli *Oracoli*, forse tradotta in ebraico ⁴³ o in aramaico. ⁴⁴

Una fonte indiretta sembra confermare l'ipotesi. Molte opere della religione gnostica fondata da Mani sono perdute e presenti solo più in cataloghi o citazioni di eresiologi. Tra esse, lo zelante musulmano Ibn an-Nadīm, nel suo *Fihrist*, menziona il «Libro dei Misteri» (*Kitāb sifr al-asrār*), dandone la lista di tutti i capitoli: ⁴⁵ nel secondo vi sarebbe stata la «Testimonianza di Hystaspe (*yst'sf*) sul ('*alā*) Beneamato». ⁴⁶ È intuibile che Mani dovesse allegare a questo capitolo una testimonianza o dei materiali tratti da un'apocalisse molto accreditata al suo tempo, com'erano gli *Oracoli di Hystaspe*, e applicarla a uno dei personaggi del suo pantheon, verisimilmente

³⁸ Ivi, II, pp. 362-363; J. R. HINNELLS, *The Zoroastrian doctrine of salvation in the Roman world. A study of the oracle of Hystaspes*, cit., p. 128.

³⁹ É. BENVENISTE, *Une apocalypse pehlevie: le Žāmāsp-Nāmak*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 106 (1932), pp. 337-380; cfr. G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit, 14), Stuttgart 1965, pp. 199-207; C. COLPE, s.v. *Hystaspes*, cit., coll. 1065-1066; W. SUNDERMANN, s.v. *Hystaspes, Oracles of*, cit., p. 607 b.

⁴⁰ É. BENVENISTE, *Une apocalypse pehlevie: le Žāmāsp-Nāmak*, cit., pp. 376-377; G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, cit., p. 200; M. BOYCE, s.v. *Apocalyptic (that which has been revealed) I. In Zoroastrianism*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London-New York 1987, pp. 156 b-157 b.

⁴¹ G. WIDENGREN, *Iran and Israel in Parthian Times with special regard to the Ethiopic Book of Enoch*, in «Temenos» 2 (1966), p. 144; D. E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity*, Grand Rapids (Michigan) 1983, p. 43.

⁴² G. WIDENGREN, *Iran and Israel in Parthian Times with special regard to the Ethiopic Book of Enoch*, cit., pp. 139-177; D. WINSTON, *The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence*, in «History of Religions» 5 (1966), pp. 183-216.

⁴³ Cfr. M. PHILONENKO, *La sixième vision de IV Esdras et les "Oracles d'Hystaspe"*, in AA.VV., *L'Apocalyphtique* (Université des Sciences Humaines de Strasbourg - Centre de Recherches d'Histoire des Religions - Études d'Histoire des Religions, 3), Paris 1977, pp. 129-135.

⁴⁴ D. FLUSSER, *Hystaspes and John of Patmos*, cit., pp. 40-42.

⁴⁵ W. SUNDERMANN, s.v. *al-Fehrest III. The Representation of Manicheism in the Fehrest*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York 1999, pp.479 b-480 a.

⁴⁶ W. SUNDERMANN, s.v. *Hystaspes, Oracles of*, cit., p. 608 a.

Gesù.⁴⁷ Mani conosceva gli *Oracoli* da una versione che circolava negli ambienti giudaico-cristiani,⁴⁸ forse sin dalle prime esperienze nella comunità battista elchasaïta.⁴⁹ È probabile che negli affreschi della chiesa di San Giorgio siano confluite entrambe le narrazioni, quella della *Legenda aurea* e quella degli *Oracoli*.

3. Alchemica

Un'altra testimonianza importante nella chiesa di San Giorgio è il legame con altre specifiche correnti misteriche del mondo antico, quali l'ermetismo e l'alchimia.

Nel corso dei restauri del 1937-1939, venne rinvenuta una pietra tombale (fig. 6)⁵⁰ nel sito del monumento funebre fatto erigere nella cappella di San Giovanni dal conte Giovanni Valperga, detto il minore (1320-1377). Tale pietra, ora murata in vista nella medesima cappella, riporta incise tutta una serie di figurazioni riconducibili al pensiero ermetico e alchemico. La pietra è divisa in due parti.

Quella di sinistra (fig. 7) effigia un angelo che nelle mani reca una sorta di Ouroboros, il Serpente alchemico autofagocitantesi, con al centro lo stemma araldico dei Valperga; più in basso una staffa con ai lati due stelle; nella stella di sinistra sono riconoscibili 12 punte, pari alle costellazioni zodiacali.

Come si deduce da fattori circostanziati, l'opera è successiva al 1418 per la presenza della staffa alla base dell'insegna dei Valperga; mentre, sempre a sinistra, sovrapposta a un animale, è raffigurata la *capra rupestris*, parte del cimiero di questa famiglia, ma anche segno zodiacale in cui cade il solstizio d'inverno, punto di massimo occultamento del Sole, che quindi diventa «invincibile» (*Sol invictus*). Il 1418 coincide infatti con la data in cui fu concessa alla famiglia l'onorificenza relativa, per i meriti in battaglia di Giorgio Valperga, conte di Mazzè, al servizio dell'imperatore Sigismondo.⁵¹

La parte più suggestiva e complessa della stele, però, è sicuramente quella di destra (fig. 8). Cerchiamo di darne una breve descrizione, tenendo presente che l'interpretazione è resa difficoltosa dall'assenza di colori e dall'approssimazione dovuta all'incisione su pietra, oltre che all'usura del tempo.

La scena è dominata da un albero con al centro una composizione araldica che sembra comprendere le armi delle seguenti famiglie (da sinistra a destra, dall'alto in basso): San Martino, Valperga, Valesa, Luserna (o Miolans), Nus, Provana. È

⁴⁷ M. TARDIEU, *Il manicheismo*, trad. it. G. Sfamini Gasparro, Cosenza 1996² (ed. or. Paris 1981), p. 71.

⁴⁸ G. FLÜGEL, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862, pp. 72; 102.

⁴⁹ Cfr. G. P. LUTTIKHUIZEN, *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists* (Texte und Studien zum Antike Judentum, 8), Tübingen, 1985; D. FLUSSER, *Hystaspes and John of Patmos*, cit., pp. 40-41.

⁵⁰ G. BERTOTTI, C. PIERSANTI, P. VACCA CAVALOTTO, *Appunti storici e genealogici*, in M. PENT (cur.), *La Chiesa di San Giorgio in Valperga*, cit., pp. 109-110.

⁵¹ *Ivi*, p. 110.

l'effigie del γένοϛ, la figurazione del microcosmo genetico da cui proviene l'adepto ermetico. L'albero divide in due sezioni il campo: a sinistra la «notte» (*nox*), a destra il «giorno» (*dies*). Su di esso, come appollaiato, sta un angelo musicante con nelle mani uno strumento a corde, forse un liuto: è l'armonia del cosmo, la musica delle sfere che ordina i mondi. Accanto, sulla destra, nella parte diurna, dall'alto verso il basso, stanno una serie di enigmatiche figure. Un personaggio barbuto, assiso, con fare ieratico, muove entrambe le braccia, una verso l'alto, l'altra verso il basso. Più sotto troviamo un cane e due borse a sacco appese a un ramo.

Alla base dell'albero c'è la scena più importante, la cifra che permette di comprendere la pietra funeraria in senso gnostico-ermetico. Due personaggi inginocchiati recidono con una sega la base dell'albero, tra la composizione araldica e le radici. Una leggenda che circolava in ambito medievale può aver dato spazio a questa raffigurazione: è l'apologo del romanzo orientale del principe indiano Iosaphat e della sua felice conversione al cristianesimo ad opera di Barlaam l'eremita (*PL* 73, 443-606),⁵² in cui l'albero è simbolo della vita umana, roso da due topi, uno bianco e l'altro nero, che rappresentano il giorno e la notte.⁵³ L'identità di Iosaphat è incerta, i più ritengono si tratti di Buddha,⁵⁴ altri dell'apostolo Giuda Tomaso.⁵⁵ In realtà l'interpretazione della stele può agilmente prescindere dalla storia di Barlaam e Iosaphat.

I due boscaioli, uno a destra, l'altro a sinistra (proprio sotto le scritte *dies* e *nox*), hanno accanto altre due stranissime figure. Quello di destra ha vicino a sé la testa di un essere mostruoso, forse un drago, che sembra vomitare fiamme alla base dell'albero, mentre di fronte al boscaiolo di sinistra sta un personaggio cadaverico il cui capo è in realtà un teschio. La metafora sembra abbastanza chiara, i due boscaioli che segano l'albero rappresentano la liberazione, la recisione dal ciclo dell'esistenza, figurato nella composizione araldica. Questa esprime la ripetizione del vissuto all'interno di una sequela di stirpi gentilizie, la metempsicosi, o μεταγγισμός, la «trasfusione»,⁵⁶ da cui l'adepto ermetico deve emanciparsi. Un percorso salvifico che

⁵² P. CESARETTI - S. RONCHEY (cur.), *Anonimo. Storia di Barlaam e Ioasaf. La vita bizantina del Buddha*, Torino 2012; A. SICLARI, *L'apologo del Barlaam e Joasaph e la letteratura agiografica degli exempla*, in G. SCHIANCHI (cur.), *Il Battistero di Parma: iconografia, iconologia, fonti letterarie*, Milano 1999, pp. 351-373; F. TAGLIATESTA, *Les représentations iconographiques du IV^e apologue de la légende de Barlaam et Josaphat dans le Moyen Âge italien*, in «Arts Asiatique» 64 (2009), pp. 3-26; A. PIRAS, *Mercanzie di racconti. Echi di una novella buddhista nel Boccaccio*, in «Intersezioni» 31 (2011), pp. 269-286.

⁵³ C. LAPOSTOLLE, s.v. *Albero. Occidente*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, Milano-Roma 1991, pp. 302 b-307 a.

⁵⁴ U. PESTALOZZA - A. MONTEVERDI, s.v. *Barlaam e Josaphat*, in *Enciclopedia Italiana*, VI, Roma 1949, pp. 192 a-194 b.

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

⁵⁶ Per le problematiche concernenti il termine, cfr. G. CASADIO, *The Manichaean Metempsychosis: Typology and Historical Roots*, in G. WIEßNER & H.-J. KLIMKEIT (Hrsg.), *Studia Manichaica*, II.

nella gnosi manichea è guidato dagli ἄγγελοι, responsabili del transito delle anime nei luoghi ove saranno purificate.⁵⁷

La formulazione più antica di quest'insegnamento in Occidente si trova in Platone. La dimostrazione di Socrate a Cebete, nel *Fedone* (70 c-72 e), che i vivi hanno origine dai morti così come i morti dai vivi presuppone infatti il passaggio, il trasmigrare incessante dell'anima dall'uno all'altro stato. Trascorsa in maniera eccellente la vita mortale, l'anima torna per sempre al suo astro d'origine: è quanto dice il *Timeo* platonico (42 b). Mentre nel *Fedro* (248 e-249 b) l'anima torna alla sua sorgente dopo un ciclo di 10.000 anni (scontati a 3.000 per le anime filosofiche), con un'incarnazione ogni mille anni. Alcuni prescelti possono però fruire della liberazione: così il *Gorgia* (523 b) dipinge una dimora perenne dei giusti nelle Isole dei Beati. Possibilità ribadita nelle *Leggi* (904 d-e), dov'è presupposta una liberazione eterna dal ciclo delle reincarnazioni.

Restano da interpretare la serie di figure dall'alto verso il basso alla destra dell'albero. Un aiuto può provenire da un tardo seguace dell'insegnamento platonico, Porfirio.

Secondo Porfirio, le anime che hanno raggiunto il massimo grado di purezza, quelle che possono sottrarsi per sempre alla reincarnazione, sono le anime dei filosofi. Solo a loro è concesso l'eterno ritorno a Dio, nel mondo intellegibile, al di sopra delle sfere celesti, cioè oltre lo spazio sublunare (teatro della vita nel corpo) e oltre la zona tra Stelle Fisse e Luna (luogo di dimora delle anime dopo la morte). Alle anime non filosofiche rimane però una via attraverso cui purificarsi parzialmente: la teurgia, cioè l'arte di «creare gli dèi» o, in senso più ampio, di «eseguire operazioni divine».⁵⁸ Esiste quindi un meccanismo oscillatorio attraverso cui esse entrano ed escono dal cosmo.

Figurazione del cosmogramma primordiale, lo Zodiaco è il luogo prediletto di transito e di peregrinazione delle Anime. Un passaggio che si realizza attraverso quelle che vengono definite «Porte solstiziali», momenti in cui il principio luminoso fluisce nel cosmo.

L'insegnamento ha una prima coerente formulazione nel II secolo d.C. in Numenio di Apamea, il cui pensiero non è facilmente collocabile né tra le dottrine dei neopitagorici, né tra quelle dei medioplatonici. Le sue probabili origini semitiche

Internationaler Kongreß zum Manichäismus (9-10 august 1989, St. Augustin - Bonn), Wiesbaden 1992, pp. 103 ss.; e anche E. ALBRILE, *Signaculum sinus. La gnosi manichea tra ascetismo ed erotismo*, in «Laurentianum» 41 (2000), pp. 335-351.

⁵⁷ *Keph.* 90 (= C. SCHMIDT, H. J. POLOTSKY, A. BÖHLIG [Hrsg.], *Kephalaia*, Band I, 1 Hälfte, Lieferung 1-10 [Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin], Stuttgart 1935-1940, pp. 223, 21-225, 31).

⁵⁸ E. R. DODDS, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, in «Journal of Roman Studies» 37 (1947), pp. 55-69 (repr. in *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1956, tr. it. *I Greci e l'irrazionale. Appendice II: La Teurgia*, Firenze 1978, p. 337); vd. anche S. LILLA, s.v. *Teurgia*, in A. DI BERARDINO (cur.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, Casale Monf. (AL) 1983, coll. 3438-3439.

possono contribuire a spiegare tale incertezza, anche se usualmente Numenio è ritenuto l'iniziatore del medioplatonismo.

Per Numenio (fr. 31 ed. Des Places [Paris 1973]), i due punti estremi (ἄκροα) del ciclo cosmico sono il tropico del Cancro e quello del Capricorno. Le due costellazioni zodiacali sono poste rispettivamente all'estremità Nord e all'estremità Sud dell'eclittica, il percorso apparente del Sole in un anno, situato obliquamente rispetto al piano dell'equatore e lungo il quale sono disposti i segni zodiacali. Il tropico del Cancro, settentrionale, corrisponde al solstizio d'estate, il tropico del Capricorno al solstizio d'inverno. Rispetto all'emisfero boreale, il Cancro è quindi più vicino ed è dimora della Luna, il pianeta più prossimo alla Terra; il Capricorno, invece, è assegnato a Saturno, l'ultimo, più remoto pianeta.

Lo Zodiaco è la via percorsa dalle Anime: nei misteri di Iside l'iniziato era rivestito di dodici tuniche successive che possono simboleggiare il passaggio nei dodici segni percorsi dal Sole.⁵⁹ Clemente Alessandrino riporta la dottrina di Zoroastro – su cui Porfirio era ben informato⁶⁰ – secondo la quale l'anima scendeva e risaliva il κύκλος attraverso il tracciato zodiacale.⁶¹ Ad essa allude Porfirio nel *De abstinentia* (4, 16); ma più specifico è nel *De antro nympharum* (10 [ed. Simonini, pp. 50-51]).

In corrispondenza dei due solstizi si aprono le due porte, una destinata agli uomini, attraverso la quale si entra nel mondo della generazione e del divenire, l'altra destinata agli esseri divini, che ne rappresenta l'uscita. La porta è emblema del passaggio tra due mondi contrapposti, la luce e la tenebra,⁶² la notte e il giorno della nostra stele.

Le due porte celesti sono situate nel Cancro e nel Capricorno, perché il primo rappresenta il tema natale del mondo, l'altro il suo tramonto.⁶³ Le espressioni «porta degli uomini» e «porta degli immortali» appartengono alla tradizione pitagorica ripresa da Numenio, ma non sono una sua specificità: Porfirio ne sottolinea espressamente la figliazione da Omero prima ancora che dai «teologi», da Platone o da Parmenide; si tratta di una conoscenza che non ha un'origine cronologicamente databile. Essa si trova ovunque, anche al di fuori del mondo greco, e in particolare nei testi vedici, sicuramente molto anteriori al pitagorismo. I più antichi testi religiosi dell'India, i Veda, parlano infatti di *pitṛloka* e *devaloka*: la porta degli uomini (= *pitṛyāna*), volta verso l'oscurità, e quella degli dèi (= *devayāna*), orientata alla luce (*Bhagavadgītā* 8, 26), costituiscono le due vie permanenti di transito delle anime scagliate nel ciclo delle esistenze individuali.

Numenio adduce come testimonianza il passo di Platone in cui si parla del mito di Ēr (*Resp.* 614 c-615 e), il soldato panfilio morto e resuscitato dopo dodici giorni, il quale narra il destino delle Anime nel mondo dell'aldilà. Egli vede le Anime separate

⁵⁹ APUL. *Met.* 11, 24; ed il commento *ad locum* di J. G. GRIFFITHS, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)* (EPRO 39), Leiden 1975, pp. 308-309.

⁶⁰ BIDEZ-CUMONT, I, p. 109.

⁶¹ Analoga teoria in *Orph. hymn.* 12, 12; SERV. *In Verg. Aen.* 6, 395; IOH. LYD. *De mens.* 4, 67.

⁶² F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Paris 1942, pp. 177-178.

⁶³ VETT. VAL. *Anth.* 1 (KROLL [Berlin 1908], pp. 8, 32; 11, 13; 5, 26; 10, 20).

dal corpo giungere ad un luogo meraviglioso in cui si aprono due voragini (χάσματα) o imboccature (στόματα) a terra e altre due nel cielo, di fronte ad esse. In mezzo siedono i giudici che, dopo il giudizio, invitano i giusti a prendere la strada di destra, che sale in cielo, e i malvagi a percorrere la strada di sinistra, in discesa. Dalle altre due aperture Ēr aveva intravisto anche Anime maculate e polverose che salivano dalla terra, dall'apertura di destra, e Anime pure che scendevano dal cielo, da quella di sinistra. Nell'esegesi numeniana del mito della *Repubblica*,⁶⁴ l'intermondo demonico in cui siedono i giudici è tra cielo e terra – una terra onirica che si trova nel mondo celeste,⁶⁵ ossia la «vera terra» del *Fedone*. Il cielo in cui salgono le Anime è il cielo delle stelle fisse; le due imboccature sono il Cancro e il Capricorno, l'una per la discesa nell'universo della generazione, l'altra per la risalita da esso; e i fiumi sotterranei sono le sfere planetarie. A partire da tale esegesi, Numenio elaborava la sua escatologia, una visione del mondo che affonda le proprie radici in un tempo lontano, quando il cielo, i pianeti e il percorso del Sole rappresentavano gli unici, veri punti di riferimento, elementi costitutivi del cosmo e del percorso astrale delle Anime.

In tal senso, quale «giudice» delle anime, va interpretata la figura del vecchio barbuto assiso della stele di Valperga. La posizione delle mani, una inclinata verso l'alto, l'altra verso il basso, allude al doppio ciclo di discesa (catabasi) e di risalita (anabasi) delle anime. Dall'alto, dall'armonia del cosmo (l'angelo musicante), le anime scendono nel mondo dei corpi attraverso la porta solstiziale del Cancro, vomitate alla base dell'albero della generazione dalle fauci del drago.

Ma com'è possibile capire che si tratta proprio del solstizio estivo, codificato nel segno del Cancro? Sotto al giudice barbuto sta un cagnolino: è l'immagine di α *Canis Majoris*, la stella Sirio. Sirio è usualmente ritenuta il *paranatello*,⁶⁶ cioè una stella che sorge o comincia a sorgere in corrispondenza di precisi gradi dello Zodiaco⁶⁷ i cui parametri sembrano fissati da Teucro di Babilonia,⁶⁸ del segno del Cancro; il suo levare eliaco infatti è fissato a 30° dei Gemelli, cioè a 0° del Cancro. Sotto al cane, le due borse a sacco appese alludono quindi al «fardello» delle azioni passate (in termini vedici il karma) che l'anima reca con sé.

Si tratta di un insegnamento che ebbe fortuna nell'antico mondo italico grazie a Publio Nigidio Figulo, il padre del neopitagorismo latino.⁶⁹ È nota l'enfasi con cui egli promosse la rinascita del verbo di Pitagora nel mondo romano, in una curiosa sincretismo di ascetismo, dottrine astrali e sapienza oracolare.⁷⁰ Senatore e amico di Ci-

⁶⁴ Menzionata e discussa da PROCL. *In Plat. Remp.* 2 (ed. KROLL [Leipzig 1899], pp. 128-132).

⁶⁵ A.-J. FESTUGIERE, *Proclus. Commentaire sur la République*, III, Paris 1970, p. 72 e n. 2.

⁶⁶ Cfr. L. BELLIZIA, *I Paranatellonta nella letteratura astrologica antica di lingua greca*, in www.apotelesma.it/upload/I_paranatellonta_nella_letteratura_astrologica_antica_di_lingua_greca.pdf.

⁶⁷ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grècque*, Paris 1899, pp. 225-229; 338, n. 2; 426; 445; W. GUNDEL, s.v. *Paranatellonta*, in *PWRE*, XVIII/2, Stuttgart 1949, coll. 1214-1275.

⁶⁸ F. BOLL, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903, pp. 8 ss.

⁶⁹ N. D'ANNA, *Mistero e profezia* (Biblioteca di Studi Religiosi, 8), Cosenza 2007, pp. 65 ss.

⁷⁰ Per un'introduzione, cfr. A. DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, Roma 1962.

cerone,⁷¹ al tempo della lotta fra Cesare e Pompeo si schierò con quest'ultimo, in una strenua difesa degli ideali aristocratici e repubblicani.⁷² Uscito sconfitto dalla disputa, morì in esilio intorno al 45 a.C.

Uomo di vasti interessi, Nigidio aveva riunito intorno a sé un cenacolo di fedeli, un *sodalicius nigidianus* a forti tinte misteriche,⁷³ memoria della struttura iniziatica che connotava l'antico pitagorismo.⁷⁴ E in questa sorta di tiaso Nigidio insegnava una dottrina cosmologica composita, di cui resta testimonianza nelle sue *Sphaera graecanica* e *Sphaera barbarica*, in origine forse parti distinte di un'unica opera.⁷⁵ Attraverso un avvicinamento delle mitologie più diverse (greca, latina, egizia e «caldea», cioè aramaico-iranica), l'intento era quello di definire un unico assunto: il valore fondante dell'astrologia e l'unicità dello Zodiaco quale cosmogramma e «libro» primordiale. Per questo Plinio (*Nat. hist.* VI, 34, 212 ss.) testimonia di un Nigidio che pone l'accento sullo Zodiaco in relazione al percorso del Sole nel suo ciclo annuale, con speciale attenzione ai punti solstiziali ed equinoziali.

All'interno di questo percorso sidereo, un ruolo importante si può attribuire al solstizio estivo e dunque alla costellazione del Cancro. Durante il suo ciclo annuale, il Sole, nel solstizio estivo, si trova al culmine della sua corsa; solo in un secondo tempo inizierà un moto discendente il cui apice è al solstizio invernale, per poi riprendere il proprio percorso sotto il segno del Capricorno. Per questa ragione i due solstizi erano considerati rispettivamente la «porta dell'anno», cioè della manifestazione nel creato, e la «porta degli dèi», la via che nel lessico orfico propiziava l'uscita dal mondo delle forme e della generazione.⁷⁶

In questo senso è inteso il simbolismo della chiesa di San Giorgio.

Nel *Calendario brontoscopico*, Nigidio si appropria di questa cosmografia in chiave oracolare. I presagi ivi contenuti, infatti, si basano su un computo annuale che inizia dal Cancro per poi dispiegarsi attraverso gli altri mesi dell'anno. Servio evidenzierà in seguito il rapporto di questo segno zodiacale con la costellazione del Cane che, secondo Igino (*Astr.* 3, 34) e secondo l'autore dei *Geoponica* (1, 8), si leva proprio con il Cancro. Un rilievo importante, se si tiene presente che l'anno cosmico egizio cominciava sotto il segno del Cancro, al sorgere della stella Sothis – cioè α *Canis Majoris* = Sirio, il capo dei decani celesti –, la quale, secondo la *Sphaera graecanica*, non è altri che la stessa Canicola (Serv. *ad Georg.* 1, 28.). Nella mitologia antica, la stella Sirio è considerata la dimora degli antenati, la patria celeste da cui

⁷¹ CICER. *Ad fam.* 4, 13, 2.

⁷² I frammenti sopravvissuti della sua monumentale opera sono raccolti in A. SWOBODA (ed.), *P. Nigidi Figuli. Operum reliquiae*, Wien-Prag 1889 (repr. Amsterdam 1964).

⁷³ PS.-CICER. *in Sal. Resp.* 5, 14; vd. inoltre J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de Porte Majeure à Rome*, Paris 1926, pp. 198-199.

⁷⁴ CICER. *Tim.* 1, 1; A. DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, cit., p. 50.

⁷⁵ F. BOLL, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, cit., p. 357; A. DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, cit., p. 121.

⁷⁶ N. D'ANNA, *Mistero e profezia*, cit., pp. 75-76.

provengono gli dèi,⁷⁷ un astro fondamentale anche nella cosmologia iranica.⁷⁸ Un mese del calendario zoroastriano, il quarto dell'anno, ha preso il nome dalla stella Sirio: quello che nelle più antiche iscrizioni achemenidi era chiamato *Garmapada*, «il mese del calore», corrisponde, nel «Calendario di Cappadocia» e nell'Avesta, al mese di *Tištrya*, il nome iranico di Sirio.⁷⁹ Un dato sidereo che investe tutta la cultura astrologica del Vicino Oriente Antico: dalla Mesopotamia all'Egitto, è costante l'osservazione al levare eliaco di Sirio nel quarto mese dell'anno⁸⁰ quale fonte cronografica e divinatoria.

Se le tracce della dottrina astrale sottintesa nella stele funeraria di San Giorgio si perdono nell'antichità italica, altri riferimenti si possono trovare nelle vicende gnostiche dell'anima.

Mentre i due boscaioli sono intenti a segare l'albero-γάρος, onde recidere la forza spermatica che vincola l'adepto ermetico all'illusione delle esistenze, sulla sinistra, nel campo «notturno», sta un personaggio cadaverico; il teschio ne esprime la natura caduca legata alla decadenza dei corpi.

Zosimo di Panopoli è il primo alchimista dell'antichità la cui opera è collocabile in un contesto storico.⁸¹ Vissuto in Egitto agli albori del IV secolo d.C., Zosimo segna il punto di confine tra la manipolazione dei metalli e la percezione mistica che questa presuppone.

La cosmologia narrata da Zosimo si configura come il resoconto di un viaggio interiore, di un «sogno lucido» in cui le mutazioni della materia e dei corpi sono l'esito di un'intima demiurgia. Parte di tali «visioni» sono raccolte in una serie di πράξεις conosciute come Περὶ ἀρετῆς· περὶ συνθέσεως ὑδάτων. La prima è una complessa trasformazione le cui tappe cruciali sottintendono un rito sacrificale compiuto in un «altare a forma di coppa» (βωμὸς φιαλοειδής).⁸² Dall'interno di questo contenitore emerge una voce:

⁷⁷ CH. AUTRAN, «Sothis-Sirius et le monde préhellénique», in *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 66 (1934) = *Mélanges Maspero*, I, pp. 529-544.

⁷⁸ Di questo ho trattato in E. ALBRILE, «...In principiis lucem fuisse ac tenebras. Creazione, caduta e rigenerazione spirituale in alcuni testi gnostici», in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico/Sezione Filologico-Letteraria, 17 (1995), pp. 140-143.

⁷⁹ GH. GNOLI, «La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34 (1963), p. 241; A. PANAINO, *Tištrya*, Part II: *The Iranian Myth of the Star Sirius* (Serie Orientale Roma LXVIII, 2), IsIAO, Roma 1995, pp. 1-9; *passim*.

⁸⁰ Cfr. F.X. KUGLER, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, Münster 1907, p. 231; W.W. BAUDISSION, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911, pp. 111-121; B. MEISSNER, *Babylonien und Assirien*, II, Heidelberg 1925, p. 414; T.M. GREEN, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran* (Religions in the Graeco-Roman World/EPRO, 114), Leiden 1992, pp. 74 ss.

⁸¹ A. DE JONG, s.v. *Zosimus of Panopolis*, in W. J. HANEGRAAFF (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, II, Leiden-Boston 2005, pp. 1183 b-1186 a.

⁸² Oppure a forma di alambicco, cfr. M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques* (Les Alchimistes Grecs, IV/pt. 1), Paris 1995, p. 35 n. 6.

Io sono Ione, il sacerdote dei penetranti inviolabili, e sopporto un dolore indicibile. Poiché qualcuno all'alba, correndomi incontro, s'è impadronito di me e mi ha fatto a pezzi con un coltello. Mi ha sezionato secondo la mia struttura fisica, scorticandomi il capo con la spada che impugnava. Ha amalgamato le ossa al corpo e mi ha bruciato con il fuoco che promanava dalle sue mani, trasformando il mio corpo in spirito...⁸³

La scena granguignolesca prosegue: Zosimo osserva terrorizzato il personaggio cangiarsi in un ἄνθρωπάριον, un *homunculus* mutilato che si accascia a terra mentre divora le proprie carni.⁸⁴ A questo punto la visione subisce uno sdoppiamento del piano onirico: Zosimo, che già stava sognando, in sogno si addormenta e sogna.⁸⁵ Ora l'*homunculus* è mutato, è diventato uno ξυρουργός, parola di difficile interpretazione con cui si esprime la funzione di sacrificatore del personaggio: indica le abilità di chi maneggia un rasoio affilato ed è usualmente tradotta con «barbiere».⁸⁶ Questi indossa un mantello rosso e un abito regale e, prima di essere divorato dalle fiamme, con fare caritatevole dice al sognante Zosimo:

Ciò che vedi è l'entrata, l'uscita e la trasformazione (μεταβολή)... Questo è il luogo dell'ascesi detta imbalsamazione (ταριχεία).⁸⁷ Coloro che cercano di conseguire l'arte (ἀρετή) entrano qui e diventano spiriti fuggendo il corpo.⁸⁸

La gestazione di un *homunculus* a partire da un miscuglio caotico di elementi vari è adombrata nel secondo atto del *Faust* di Goethe. Così avverrà – dice l'alchimista – che, se «chiudiamo ermeticamente, in una storta la sostanza umana (= σπέρμα) e la distilliamo ripetutamente nel modo dovuto, l'Opera si compirà in silenzio».⁸⁹ L'idea di fabbricare un antropoide a partire dagli elementi più disparati si ritrova nella nozione cabbalistica di *golem*, figura leggendaria la cui formulazione ul-

⁸³ *Peri Aretēs* I, 2, 28-35 (M. MERTENS [ed.], *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., p. 36; A. TONELLI [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, Milano 1988, pp. 54-55).

⁸⁴ *Peri Aretēs* I, 2, 38-40 (M. MERTENS [ed.], *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., p. 36; A. TONELLI [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, cit., pp. 54-55).

⁸⁵ A. TONELLI [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, cit., p. 42.

⁸⁶ *Ivi*, p. 55.

⁸⁷ Il termine ταριχεία designa la salamoia (DIOD. 19, 99, 3) nel senso di imbalsamazione (cfr. H. STEPHANUS, *Thesaurus graecae linguae*, VII, Paris 1848-1854, coll. 1842-1843); qui l'opera alchemica è intesa come sospensione della vita, in una forma di immortalità, per cui la conservazione del corpo è necessaria affinché lo spirito possa allontanarsi da esso, pur restandone vincolato. Probabilmente con il medesimo significato l'opera era recepita dagli Gnostici, che demonizzano la pratica nel *Secondo Libro di Jeu* (cap. 43 [= C. SCHMIDT - V. MACDERMOT [eds.], *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex* [Nag Hammadi Studies, XIII], Leiden, 1978, p. 100, 25-26]), facendo di Taricheas una potenza diabolica che sovrintende a oscure pratiche sessuali; la circostanza è più che logica, dal momento che gli Gnostici predicavano una forma di immortalità anticosmica e immateriale.

⁸⁸ *Peri Aretēs* I, 3, 21-27 (M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., p. 36; A. TONELLI [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, cit., pp. 54-55).

⁸⁹ J. W. GOETHE, *Faust e Urfaust*, trad. it. di G. V. Amoretti, II, Milano 1994⁴, p. 399.

tima e definitiva deriva dalle tradizioni rabbiniche dell'Europa orientale.⁹⁰ Il nome designa un artefatto messo in vita grazie alle virtù mistiche e combinatorie delle lettere che compongono l'alfabeto ebraico.⁹¹

Ma l'antecedente più prossimo alla narrazione di Zosimo è nella fabbricazione dell'uomo artificiale che le *Omèlie* Pseudoclementine attribuiscono allo gnostico «Padre di tutte le eresie», Simon Mago:⁹² egli crea un antropoide a partire dall'aria attraverso una *πλάσις θεῖα*, un «artificio divino».⁹³ L'idea è quella di rinchiudere una scintilla di vita all'interno di un corpo fittizio, operazione contraria a quella salvifica. Per Simon Mago, come per gli gnostici, l'uomo divino, l'essere beato e incorruttibile, è celato potenzialmente in ogni uomo. Esiste infatti un'unica Potenza auto-generata, androgina «radice del Tutto» (ῥίζα τῶν ὅλων; Hipp. Ref. 6, 17, 3). Salvando l'uomo, Dio salva se stesso. Gesù è il Salvatore salvato (*der erlöste Erlöser*), una definizione coniata dal Reitzenstein⁹⁴ e modificata da Carsten Colpe in «Salvatore salvando».⁹⁵ L'insegnamento non è specificatamente gnostico e sembra provenire dal mondo dell'astrologia. Agli albori del I secolo d.C., nel suo compendio astromantico, Manilio parla di un Dio che cercando se stesso scende e prende dimora nell'uomo (*Descendit deus atque habitat seque ipse requirit*; Astr. 2, 107-108).⁹⁶

Il Salvatore salvato è un tema prediletto nella predicazione di un'importante figura dello gnosticismo, Valentino (ca. 150 d.C.), ed è codificato nel *Vangelo di Verità*, probabilmente il suo testamento spirituale.⁹⁷

La caduta, l'estromissione dal Πλήρωμα di una creazione spirituale, Sophia, coinvolge Dio, affliggendone l'anima. Grazie a Gesù, Dio, quindi, salva se stesso. Non solo l'anima dell'uomo, ma anche quella di Dio è vessata dal dolore.

La gnosi non è cultura, è una forma di vita che comprende una simbiosi, un'identità tra ciò che si riceve – la Verità – e ciò che si è. Il Vangelo valentiniano esprime quindi una tensione meditativa in cui i perfetti dirigono i loro pensieri verso il luogo – la loro radice – che li conduce nelle altezze del Padre (*Ev. Ver. I, 41, 23-*

⁹⁰ M. IDEL, *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, SUNY, Albany (N.Y.) 1990, pp. 165 ss., *passim*.

⁹¹ M. MERTENS [ed.], *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., p. 218.

⁹² Ma la tradizione è molto più antica, cfr. M. PUGLIARA, *Il mirabile e l'artificio. Creature animate e semoventi nel mito e nella tecnica degli antichi* (Le Rovine Circolari, 5), Roma 2003, in part. pp. 79 ss.

⁹³ PS.-CLEM. *Hom.* 2, 26, 2 (ed. REHM, I [Berlin 1953], p. 46, 11); M. MERTENS [ed.], *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., pp. 218-219.

⁹⁴ R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn a. Rh. 1921, p. 42.

⁹⁵ C. COLPE, *Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers*, in «Der Islam» 32 (1957), pp. 195 ss.

⁹⁶ G. QUISPEL, *Gnosis and Alchemy: the Tabula Smaragdina*, in R. VAN DEN BROEK - C. VAN HEERTUM (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition* (Pimander: Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 4), Amsterdam 2000, p. 308.

⁹⁷ *Ivi*, p. 309; per tutto il contesto, fondamentale è stato l'aiuto del prof. Giancarlo Mantovani.

28), poiché «il Padre è in loro e loro sono nel Padre» (*Ev. Ver.* I, 42, 26). Il «luogo» mentale dove abita la Verità è lo spazio del divino,⁹⁸ il Πλήρωμα:

Essendo completi e indivisibili dal bene, non necessitano di niente [lett.: non soffrono mancanza alcuna], ma riposano, rigenerati, nello Spirito, risuonando nella loro radice. Ascolteranno ciò in cui Egli [il Padre] troverà la propria radice e nel quale la sua anima non troverà alcuna afflizione.⁹⁹

Nel brano ricorrono alcuni termini cruciali nel lessico gnostico: «mancanza, privazione» (copto **šta**, greco ὑστέρημα)¹⁰⁰ esprime l'imperfezione di «questo mondo» rispetto alla «pienezza» del Padre,¹⁰¹ la perfezione pleromatica, che è la «radice» (**noune**, ρίζα),¹⁰² l'origine della generazione luminosa. I boscaioli della stele di Valperga recidono l'albero, immagine della generazione terrena, caduca, mantenendone la radice, riponendo le attese, la vera discendenza nel regno del Padre, per conseguire il «riposo» (**mtan**, ἀνάπαυσις),¹⁰³ la dimora della Verità. I termini copti **mtan** («riposo») e **matn** («contenuto, incluso») sono due forme dell'infinito **moutn** («riposare»):¹⁰⁴ i passi del *Vangelo di Verità* riportati vanno infatti letti come sinonimi, per indicare come il Padre contenga se stesso nello stesso spazio sonoro dove gli Eoni, cioè i perfetti, riposano.

Il *Vangelo di Filippo* raccoglie una serie di aforismi gnostici scritti attorno al 225 d.C. da un valentiniano di Antiochia.¹⁰⁵ Con un argomentare intricato, l'autore sostiene come la vicenda sacrificale di Gesù non fosse limitata alla sfera terrena. Sin dagli inizi, infatti, aveva offerto la sua vita, la sua ψυχή, come pegno e viatico agli Arconti, i Signori di questo mondo. Un sacrificio che è parte integrante e attributo divino del Cristo eterno. Colui che alla fine scende nel mondo per redimere la sua anima e salvare la propria vita:

⁹⁸ W. R. SCHOEDEL, *Topological Theology and Gnosticism*, in M. KRAUSE (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig* (Nag Hammadi Studies, III), Leiden 1972, pp. 88 ss.; M. TARDIEU, *Gnose et manichéisme*, in «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études» (V^e Section - Sciences Religieuses), 89 (1980-1981), p. 451.

⁹⁹ *Ev. Ver.* I, 42, 28-39 (= H. W. ATTRIDGE [ed.], *Nag Hammadi Codex I [The Jung Codex]*, Vol. 1 [Nag Hammadi Studies, XXII], Leiden 1985, pp. 116-117).

¹⁰⁰ W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939 (repr. 1979), p. 594 a; J. ZANDEE, *Gnostic Ideas on the Fall and Salvation*, in «Numen» 11 (1964), p. 37-39.

¹⁰¹ L'insegnamento è già presente nel *Corpus Hermeticum* (13, 1) e nel *Vangelo di Luca* (21, 4).

¹⁰² W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, cit., pp. 227 b-228 a.

¹⁰³ J. HELDERMANN, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis. Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag-Hammadi Bibliothek* (Nag Hammadi Studies, XVIII), Leiden 1984.

¹⁰⁴ W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, cit., p. 194 b; per questo sono ancora debitore al prof. Mantovani.

¹⁰⁵ G. QUISPEL, *Gnosis and Alchemy: the Tabula Smaragdina*, cit., p. 309.

giunse a liberarla, poiché era in ostaggio. Era in mano ai briganti, prigioniera, ma lui la salvò. Nel mondo ha redento i buoni e i cattivi.¹⁰⁶

Il tema del Salvatore salvato si ritrova in una liturgia gnostica, in uso nelle cerchie valentiniane per impartire il sacramento di redenzione, la ἀπολύτρωσις,¹⁰⁷ un termine caro alla gnosi paolina (Rom. 3, 24). Per i Valentiniani, Cristo è il nome segreto di Dio, la manifestazione della sua essenza.¹⁰⁸ Questo nome occulto altro non è che il tetragramma YHWH,¹⁰⁹ tradotto e vocalizzato come Ἰαώ nella *Septuaginta*, la traduzione greca dell'Antico Testamento.¹¹⁰ Più tardi i cristiani sostituiranno il nome con un meno impegnativo κύριος, «signore»:

sono fortificato e purificato; purifico la mia anima da questo eone (αἰών) e da tutto ciò che vi è contenuto. Nel nome di Ἰαώ, colui che ha redento la sua anima nel Cristo vi-
vente.¹¹¹

Il manicheismo, la «religione gnostica iranica»,¹¹² ha per certi versi canonizzato la nozione di Salvatore salvato. All'inizio il Dio della Luce = Padre della Grandezza invia un suo figlio, l'Uomo primigenio, archetipico, a combattere l'esercito delle Tenebre. Egli è sconfitto e si dà volontariamente preda agli Arconti; nonostante ciò, riesce a tornare nel mondo di luce, ma la sua anima resta prigioniera nella materia. L'anima è il *Jesus patibilis*, il Gesù sofferente e cosmico disperso nella materia e «crocefisso su tutte le piante» (*ab omni ligno suspensus*).¹¹³ Una corrispondenza tra

¹⁰⁶ Ev. Phil. II, 53, 6-13 (= B. LAYTON [ed.], *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2**, Brit. Lib. Or. 4926 [1], and P. Oxy. I, 654. 655, Vol. 1 [Nag Hammadi Studies, XX], Leiden-New York-København-Köln 1989, pp. 144-145).

¹⁰⁷ G. QUISPEL, *L'inscription de Flavia Sophé*, in AA.VV., *Mélanges J. De Ghellinck*, I, Gembloux 1951, pp. 200-214 (= *Gnostic Studies*, I, Leiden-Istanbul 1974, pp. 58-69); K. RUDOLPH, *La gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica* (Biblioteca di cultura religiosa, 63), trad. it. a cura di C. Gianotto, Brescia 2000 (ed. or. Göttingen 1990³), pp. 304 ss.

¹⁰⁸ J. E. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 36), Tübingen 1985, pp. 250-251.

¹⁰⁹ D. E. AUNE, s.v. *Iao*, in RAC, XVII, Stuttgart 1994, coll. 1-2; M. PHILONENKO, *Une intaille magique au nom de Iao*, in «Semitica» 30 (1980), pp. 57-60 + pl. III/a.

¹¹⁰ D. E. AUNE, s.v. *Iao*, cit., col. 9 ss.; cfr. J. MICHL, s.v. *Engel V* (*Katalog der Engelnamen*), in RAC, V, Stuttgart 1962, col. 216; E. ALBRILE, *La posterità di Iao*, in «Antonianum» 76 (2001), pp. 521-549.

¹¹¹ Ir. Adv. haer. 1, 21, 3; per questa traduzione, G. QUISPEL, *Gnosis and Alchemy: the Tabula Smaragdina*, cit., p. 310.

¹¹² GH. GNOLI, *Universalismo e nazionalismo nell'Iran del III secolo*, in L. LANCIOTTI (cur.), *Incontro di religioni in Asia tra il III ed il X secolo d.C.* (Civiltà Veneziana/Studi, 39), Firenze 1984, p. 45.

¹¹³ AUGUST. *Contra Faust.* 20, 2.

macrocosmo e microcosmo contrassegnata da un riflesso fisiologico:¹¹⁴ il pio manicheo, in particolare l'Eletto, tramite una vita ascetica e spirituale, ripristinava la condizione iniziale di separazione della luce e quindi salvava Gesù.

Una circostanza affine la troviamo nel *Poimandres*, il primo trattato del *Corpus Hermeticum* (1, 12-14), dove il Νοῦς, Padre del tutto, principio vitale e luminoso, crea un «Uomo», un ἄνθρωπος, che in realtà è la sua stessa immagine (εἰκόν). Questo ἄνθρωπος, lacerando gli involucri delle sfere celesti, si riflette come in uno specchio nelle acque inferiori e disvela l'immagine di Dio alla Natura (Φύσις). La Natura sarà la prigioniera di Dio e l'«Uomo» la sua redenzione. Un inno ermetico eleva il canto al Demiurgo, cioè a Dio:

Ricevi da tutti noi il sacrificio spirituale. Il tutto che è in noi, tu salvalo, o vita; illuminalo, o luce.¹¹⁵

Parlando di scritti ermetici, torniamo brevemente alla stele della chiesa di San Giorgio. Nella parte sinistra, al centro dell'Ouroboros, c'è lo stemma araldico dei Valperga e più sotto una staffa con ai lati due stelle; quella di sinistra reca 12 punte, come le stazioni dello Zodiaco. È un chiaro riferimento alla sincronia tra pratica ermetica e contingenze astrali. Negli *Estratti ermetici* di Stobeeo, si afferma che le stelle esercitano il loro influsso mescolando l'elemento caldo con quello freddo (fr. 20, 6-7 [ed. Ramelli, pp. 1044-1047]), il giorno con la notte. In questo è centrale la funzione dei pianeti, che agirebbero attraverso l'«etereo soffio» (αἰθέριον πνεῦμα), l'essenza celeste, (fr. 29 [ed. Ramelli, pp. 1198-1199]) il «quinto elemento» permeante l'universo. L'anima stessa sarebbe formata dal «quinto elemento»¹¹⁶, dalla πέμπτη οὐσία, la *quinta essentia*.¹¹⁷

Nella *Korē Kosmou* sono i decani – come sarebbe logico attendersi da un testo in cui la protagonista è la dea egizia Iside – a esercitare l'influsso determinante, assicurando la somiglianza dei figli con i genitori e gli antenati (fr. 22, 40-42 [ed. Ramelli, pp. 1076-1079]), recando l'impronta indelebile del γένος. I decani hanno un ruolo cosmologico preminente, sono entità che separano il cerchio dello Zodiaco da quello dell'universo, sostengono quest'ultimo, delimitando lo Zodiaco, che percorrono insieme con i pianeti (fr. 6, 3-4 [ed. Ramelli, pp. 946-947]). Ma sono più potenti dei pianeti, come dimostra il fatto che non sono soggetti al moto retrogrado o a essere oscurati dal Sole nelle eclissi, governano tutti gli avvenimenti più importanti (guerre,

¹¹⁴ J. BEDUHN, *The Metabolism of Salvation: Manichaean Concepts of Human Physiology*, in P. MIRECKI - J. BEDUHN (eds), *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, L), Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 25 ss.

¹¹⁵ *Corp. Herm.* 13, 19 (= I. RAMELLI, *Corpus Hermeticum*, edizione e commento di A. D. Nock e A.-J. Festugière, edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli, a cura di I. Ramelli, Milano 2005, pp. 388-389).

¹¹⁶ MACROB. *In Somn. Scip.* 1, 14, 19 (H. VON ARNIM [Hrsg.], *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, Leipzig 1905, p. 267).

¹¹⁷ P. MORAUX, s.v. *quinta essentia*, in *PWRE*, XXIV, Stuttgart 1963, coll. 1171-1263.

carestie e pestilenze) e comandano su legioni di demoni, ministri, servitori e soldati (fr. 6, 5-12 [ed. Ramelli, pp. 948-949]. Nelle *Definizioni* di Asclepio al re Ammone (*Corp. Herm.* 16, 16-17 [ed. Ramelli, pp. 436-437]) è descritta una gerarchia meno complessa, formata da armate di demoni comandati dai pianeti a loro volta guidati dal Sole e che assumono il proprio incarico al momento della nascita. L'idea di una gerarchia complessa, popolante il cosmo, tuttavia, è tipica della mentalità tardo antica e in particolare di quella gnostica (*Firm. Math.* 2,4, 4-6). Il riverbero dello gnosticismo è particolarmente avvertibile nella descrizione della graduale liberazione dal corpo materiale e dalle catene dei demoni del fato durante l'ascesa dell'anima attraverso le sette sfere celesti (*Corp. Herm.* 1, 24-26 [ed. Ramelli, pp. 86-87]).

Varrebbe infine la pena di considerare i legami fra la dea Iside e l'alchimia:¹¹⁸ la presenza di entrambi i motivi nella chiesa di San Giorgio non sembra così fortuita e si colloca nell'alveo di quella tradizione per cui simboli gnostici ed ermetici sono rimodulati nel quadro di un'iconografia cristiana. La sovrabbondanza di immagini e figurazioni crea nel fruitore dell'opera d'arte un effetto straniante, per cui risulta difficile al semplice visitatore discernere fra la molteplicità di codificazioni presenti negli affreschi e nelle altre opere della chiesa di San Giorgio. La nostra lettura, una fra le tante, si presenta così come un tentativo di ricostruirne lo sfondo mitologico e letterario.

¹¹⁸ M. MERTENS, *Une scène d'initiation alchimique: la "Lettre d'Isis à Horus"*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 205 (1988), pp. 3-23.

Appendice iconografica*



Fig. 1. Chiesa di San Giorgio a Valperga Canavese (TO). Maddalena.

* Le fotografie sono dell'Autore.



Fig. 2. Chiesa di San Giorgio a Valperga Canavese (TO). Maddalena (particolare).



Fig. 3. Chiesa di San Giorgio a Valperga Canavese (TO). Sibilla.



Fig. 4. Chiesa di San Giorgio a Valperga Canavese (TO). Sibilla.



Fig. 5. Chiesa di San Giorgio a Valperga Canavese (TO). La Madonna e i tre Soli.



Fig. 6. Chiesa di San Giorgio a Valperga Canavese (TO). Stele ermetica.



Fig. 7. Chiesa di San Giorgio a Valperga Canavese (TO). Stele ermetica. Parte sinistra.



Fig. 8. Chiesa di San Giorgio a Valperga Canavese (TO). Stele ermetica. Parte destra.