

Ezio Albrile

Gnostici a Montiglio. Il ricordo dell'antico in una Pieve altomedievale

«Due sono i doni mentre tu respiri:
il trarre l'aria e liberarsi di lei.
Quello preme, sgrava questo;
in tal modo è la vita
intessuta mirabilmente...»
(J. W. Goethe, *Talismano*)

Fra le colline del Monferrato, tra vigneti e prati assolati, si erge l'abitato di Montiglio, un tempo snodo strategico nella guerra tra il marchesato del Monferrato e la città di Asti (1191-1206). Dei fasti medievali, oltre a un castello, sopravvivono le vestigia di un'antica Pieve romanica dedicata a San Lorenzo.¹ Della fondazione natia, risalente al X secolo, non è rimasto nulla, mentre sopravvivono alcuni elementi della costruzione successiva (XI-XII sec.), nonostante reiterati e inopportuni interventi ne abbiano sfigurato la fisionomia. Delle tre ampie navate e tre absidi originarie, sono infatti sopravvissute solo le colonne, i capitelli e gli archi della navata centrale con il sovrastante cleristorio. La facciata, poi, ha subito rimaneggiamenti definitivi, tali da cancellarne l'aspetto primitivo. Nonostante ciò, la Pieve di San Lorenzo raccoglie nel suo interno alcuni elementi figurativi salienti, tali da renderla un soggetto architettonico di notevole interesse nella ricerca iconologica. Un insieme di figurazioni fantastiche che legano l'arte romanica alla memoria della tarda antichità. Il nostro lavoro ne prenderà in considerazione tre in particolare.

¹ Una prima informazione è nella scheda di I. Bruno, in www.mondimedievali.net/edifici/Piemonte/SanLorenzo.htm#sch; si ringrazia anche il dr. Francesco Ciravegna, del comune di Montiglio, per la disponibilità.

1. Sirene

Un'immagine persistente nell'arte romanica è la Sirena bifida o Donna-Pesce (figg. 1-4), una figurazione che molti fanno risalire al famoso episodio di Odisseo avvinto all'albero della nave: un espediente escogitato per non cadere vittima del dolce canto proveniente dall'Isola delle Sirene (Hom. *Od.* 12, 1-200). La vicenda sarebbe stata cristianizzata² e la figura della Sirena mezza donna e mezza pesce interpretata come una distrazione per l'uomo nella visione di Cristo. La presenza delle due pinne spiegherebbe poi la duplicità dell'animo umano: la vacuità del tutto si rifrange in modo nitido nella molteplicità delle forme mentali, sì da scindere l'uomo in un duplice sogno, diurno e notturno. È l'incontro con la carnalità impalpabile della Fata turchina,³ l'«amante invisibile» di Elémire Zolla, la Sirena dell'epica arcaica.⁴ Le Sirene che nel mito platonico di Ēr (*Resp.* 10, 617 b 4-c 5) cantando simultaneamente, fanno udire l'armonia delle stelle, cioè l'armonia delle sfere,⁵ alle anime radunate e predisposte a entrare in una nuova esistenza attraverso la metempsirosi,

Ma le Σειρήνες in origine erano metà donne e metà uccelli.⁶ Queste creature fantastiche, demonizzate nella mitologia classica, sono legate etimologicamente alla radice greca σερ (σφερ), ovvero all'indoeuropeo *svar*, da cui dipendono anche il sanscrito *sūrya* e l'avestico *x^varənah-* (> pahlavi *xwarrah*), il potere fulgureo, lo splendore fiammeggiante, la forza luminosa⁷ che nei miti zoroastriani dimora negli abissi del lago o «mare» Vouru.kaša ed è intimamente relata al simbolismo germinale delle acque.⁸

Le Sirene sarebbero quindi le «splendenti», le «rilucenti». D'altronde non è un caso che nella mitologia iranica proprio una dea, Arədvī Sūrā Anāhitā (> pahlavi Ardvīsūr Anāhīd),⁹ custodisca una grande quantità di *x^varənah-*, preservandolo dai

² H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, trad. it. L. Tosti, Bologna 1971, pp. 371 ss.

³ La valenza erotica del mito delle Sirene è analizzato in L. MANCINI, *Il rovinoso incanto. Storie di Sirene antiche*, Bologna 2005, pp. 105 ss.

⁴ V. BÉRARD, *Les navigations d'Ulysse, IV. Nausicaa et le retour d'Ulysse*, Paris 1929, pp. 197 ss.

⁵ O. J. BRENDÉL, *Symbolism of the Sphere. A Contribution to the History of Earlier Greek Philosophy* (EPRO 67), Leiden 1977, pp. 52 ss.

⁶ O. WEICKER, s.v. *Seirenen*, in W. H. ROSCHER (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, IV, Leipzig 1909-1915, coll. 601-639; E. HOFSTETTER-I. KRAUSKOPF, s.v. *Seirenes*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* [= LIMC], VIII/1, Zürich-Düsseldorf 1997, pp. 1093 a-1104 b; LIMC, VIII/2, pp. 734-744; L. MANCINI, *Il rovinoso incanto*, cit., pp. 75 ss.

⁷ Vd. la sintesi di GH. GNOLI, s.v. *Farr(ah)*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York 1999, pp. 314 a-315 b.

⁸ Cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni* (Universale Scientifica Boringhieri 141/142), Torino 1976, pp. 193 ss., in partic. pp. 199 ss.

⁹ Cfr. G. MANTOVANI, *Eau magique et eau de lumière dans deux textes gnostiques*, in J. RIES-J.-M. SEVRIN (eds.), *Les objectifs du Colloque de Louvain-la-Neuve. «Gnosticisme et monde hellénistique»*, Institut Orientaliste de Louvain, Louvain-la-Neuve 1980, p. 143; una suggestione, quella di

ripetuti attacchi del malvagio Fraŋrasyian (*Yašt* 19, 56. 82): Anāhitā è la signora di una grande quantità di *x^varənah-*; il suo fiume, *arədvī ap anāhitā*,¹⁰ che dalla cima del monte Hukairyā scorre giù sino al lago o «mare» Vouru.kaša, contiene tanto *x^varənah-* quanto tutte le acque della terra.¹¹

Esiste un'iconografia classica delle Σειρήνες, riportata a partire dal poderoso e insuperato lavoro dello Schraeder,¹² che effigia un personaggio supino nell'atto di congiungersi con una Sirena alata, intesa come «demonia meridiana»,¹³ δαιμόνια μεσημβρινά. L'iconografia è riportata altrove:¹⁴ il personaggio, nudo e barbuto, forse Sileno, ha gli occhi chiusi, è addormentato. Ciò fa presupporre che si tratti di qualcosa legato alla sfera della visione interiore. Le ali della creatura con la quale si congiunge richiamano inoltre la tipica iconografia di ὕπνος.¹⁵ Questa notazione è importante perché permette di collegare il mondo della visione animica¹⁶ con il bagliore noetico, lo *xwarrah* posseduto dalla dea. Lo *xwarrah* (*parn* nei testi in sogdiano) è il primo elemento della pentade luminosa manichea e corrisponde al primo dei figli dello Spirito Vivente, il «custode degli splendori», Φεγγοκατώχος, colui che sorveglia l'accesso alle terre spirituali site al di là dell'universo fenomenico.¹⁷ Nel mito greco delle Sirene, l'originario bagliore noetico si è trasmutato in pericolo gno-seologico, in una demonizzazione psicoerotica che sembra condurre l'uomo verso la

Anāhitā, che non è stata ripresa negli «Atti» definitivi del convegno (cfr. G. MANTOVANI, «Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici», in J. RIES [avec la coll. de Y. JANSSENS et de J.-M. SEVRIN], *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la Neuve* [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27], Louvain-la-Neuve 1982, pp. 429 ss.); su questa dea, che Erodotus testimonia di origine straniera (cfr. GH. GNOLI, s.v. *Anāhitā*, in M. ELIADE [ed.], *The Encyclopedia of Religion*, I, New York-London 1987, p. 249), si veda l'estesa trattazione in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, London 1985, pp. 1003 a-1011 b (articoli di M. BOYCE, M. L. CHAUMONT e C. BIER).

¹⁰ *AirWb*, coll. 194-195.

¹¹ *Yašt* 5, 96, tradotto da GH. GNOLI, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» N. S. 12 (1962), p. 102; cfr. anche *Yašt* 5, 121.

¹² H. SCHRAEDER, *Die Sirenen nach ihrer Bedeutung und künstlerischen Darstellung im Altertum*, Berlin 1868, pp. 97 ss.

¹³ O. CRUSIUS, *Die Epiphanie der Sirene*, in «Philologus» N. F. 50 (1891), p. 107; J. MENRAD, *Der Urmythos der Odyssee und seine dichterische Erneuerung: Des Sonnengottes Erdenfahrt*, München 1910, pp. 29-30; F. GURY, *À propos de l'image des incubes latins*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité» 110 (1998), p. 1002. Si tratta di un frammento da un rilievo marmoreo posseduto dal «Museum of Fine Arts» di Boston (inv. 08.34c).

¹⁴ O. WEICKER, *Seirenen*, col. 615; *LIMC*, VIII/2, p. 741 (fig. 89 b); lo stesso motivo appare su una lucerna di terracotta (*LIMC*, VIII/2, fig. 89 c).

¹⁵ C. LOCHIN, s.v. *Hypnos/Somnus*, in *LIMC*, V/1, Zürich-München 1990, pp. 591 a-593 b; *LIMC*, V/2, figg. 17-20; 23-26; R. TURCAN, *Dionysos ancien et le sommeil infernal*, in «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome (MEFRA)» 71 (1959), pp. 287-300.

¹⁶ GH. GNOLI, *Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz*, in GH. GNOLI-A. V. ROSSI (cur.), *Iranica* (IUO - Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor X*), Napoli 1979, p. 418.

¹⁷ G. WIDENGREN, *Il manicheismo*, trad. it. Q. Maffi e E. Luppis, Milano 1964 (ed. or. Stuttgart 1961), p. 69; M. TARDIEU, *Il manicheismo*, trad. e cur. G. Sfameni Gasparro, Cosenza 1996² (ed. or. Paris 1981), p. 106.

dissoluzione. Le concezioni escatologiche posteriori all'epica omerica le trasformeranno in divinità dell'aldilà, inneggianti canti per i Beati nelle Isole Fortunate.¹⁸ Le Sirene, s'è visto, giungeranno a rappresentare l'armonia delle sfere e a questo titolo saranno spesso raffigurate sui sarcofaghi.¹⁹

In realtà, per trovare le possibili origini della Sirena bifida dovremmo rifarci alle più antiche origini cristiane e a una cosiddetta «eresia» chiamata gnosticismo.

Lo gnosticismo dei primi secoli (dal greco γνῶσις, «conoscenza») è un grande fenomeno religioso nel cui alveo sono confluite le più svariate fascinazioni misteriche provenienti dal mondo ellenistico e vicino-orientale, inclini a dimostrare un unico assunto: la «discesa», la κατάβασις e l'imprigionamento nel nostro mondo di un principio spirituale superiore, una scintilla luminosa che solo attraverso la vera «conoscenza» l'uomo può riconoscere e ritrovare in se stesso. Un tempo noto unicamente nelle fonti degli avversari, cioè nei Padri della Chiesa che lo combatterono aspramente, anni addietro ha avuto una nuova riscoperta grazie al ritrovamento, nelle sabbie del deserto egiziano presso Nag-Hammadi (l'antica Chenoboskion), di un'importante biblioteca in lingua copta. Si tratta dei cosiddetti manoscritti di Nag-Hammadi, una cospicua serie di trattati gnostici che per la prima volta rivelavano nelle fonti originali gli insegnamenti di quest'antica religione.

Dei testi anteriori, quelli avversati dai Padri della Chiesa, uno tra i più significativi è il Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος di Ippolito di Roma (m. nel 235 d.C.), la «Confutazione di tutte le eresie», come traducono gran parte delle edizioni.²⁰ L'opera è divisa in dieci libri, di cui i primi quattro sono anche noti come *Philosophumena*, poiché vogliono dimostrare come gli eretici abbiano attinto i loro insegnamenti non già dalla rivelazione cristiana, bensì «dalla sapienza dei pagani». Solo nella seconda parte, cioè nei libri 5-9, sono esposte in dettaglio le eresie, fra le quali sono compresi 33 sistemi gnostici. L'opera è stata scritta dopo il 222 d.C. e le fonti di riferimento originarie, tutte perdute, forse sono sopravvissute in alcuni trattati gnostici ritrovati a Nag-Hammadi.

Gli Gnostici si spinsero dall'Oriente sino all'Occidente. Il valentiniano Tolomeo e Marco il Mago attraverso la valle del Rodano raggiunsero Lione. Essi facevano proseliti tra il ceto intellettuale, non escluse le donne (Ir. *Adv. haer.* I, 13, 3), la categoria sociale sicuramente più sensibile nel recepire i profondi mutamenti religiosi del tempo.

¹⁸ Cfr. P. GRIMAL, *Enciclopedia della mitologia*, ed. it. a cura di C. Cordié, Milano 1990 (prima ed. it. Brescia 1987), p. 571 b.

¹⁹ F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Bibliothèque archéologique et historique, t. XXXV), Paris 1942, pp. 325 ss.; P. COURCELLE, *Quelques symboles funéraires du Néo-platonisme latin*, in «Revue des Études Anciennes» 46 (1944), pp. 65-93.

²⁰ È singolare che questo scritto non sia menzionato né sulla statua, né dagli antichi scrittori, come opera di Ippolito. Il primo libro è noto solo dal 1701, ma andava sotto il nome di Origene; il secondo e terzo libro mancano ancora oggi; quelli dal quattro al dieci furono rintracciati nel 1842 in un vecchio manoscritto greco del monte Athos e pubblicati per la prima volta nel 1851 da E. Miller come opera di Origene; cfr. B. ALTANER, *Patrologia*, trad. it. E. Della Zuanna, Casale Monferrato (AL) 1960⁴ (ed. or. Freiburg in Breisgau 1940), p. 114.

Nel suo *Elenchos* Ippolito, tra i numerosi testi, confuta, e quindi rende paradossalmente accessibile ad un più vasto pubblico, il cosiddetto «Libro di Baruch», dello gnostico Giustino, sconosciuto in altre fonti. Il tradizionale schema dualistico, tipico dei sistemi gnostici, è alterato solo in apparenza: ci sono un principio trascendente, il Bene (Ἀγαθός); un secondo principio a lui inferiore Padre del Tutto (= Elōeim) e un principio femminile ancora inferiore, Edem (= Terra), per metà donna e per metà animale. Elōeim si unisce a Edem e fra i vari frutti del loro amore essi creano l'uomo, che Elōeim fornisce di spirito ed Edem di anima.

Adamo è quindi una singolare mescolanza in cui la parte luminosa e divina deriva da Elōeim, mentre la parte psichica e somatica proviene da Edem. In seguito Elōeim risale al Bene, il primo principio, ed Edem, smarrita la speranza di riaverlo con sé, scatena i suoi angeli. Tra questi un ruolo preponderante è svolto da Naas, eponimo del Serpente, il quale si accanisce contro il mondo, in particolare contro l'uomo, per opprimere così la parte di Elōeim, cioè lo πνεῦμα, lo «spirito», che dimora in ogni essere umano.

Un angelo di Elōeim, Baruch, invia una serie di Salvatori (Mosè, i Profeti, Eracle) per liberare lo spirito di Elōeim racchiuso nell'uomo, ma tutti falliscono nell'intento, poiché ingannati e sopraffatti da Naas. Solamente Gesù, tramite la crocefissione ordita da Naas, riesce a separare lo spirito dal corpo psichico e somatico, permettendone il ritorno al mondo luminoso di Elōeim, cioè il Bene.

Questo mito presenta caratteri di omogeneità e coerenza non facili da rintracciare in altri sistemi gnostici. Oltre all'evidente apporto del sincretismo, si coglie anche la tendenza a spiegare in chiave unitaria la multiforme vicenda dell'uomo, oppresso da mali di ogni sorta (calamità naturali, malattie, adulteri, divorzi), quale riflesso della lotta cosmica tra Elōeim ed Edem, innestando armonicamente nel complesso mitico e culturale anche le tradizionali credenze astrologiche. È importante sottolineare come il «Libro di Baruch», pur collocato nella fondamentale prospettiva gnostica, presenti, rispetto agli usuali schemi ontologici, variazioni non trascurabili, soprattutto nella valutazione del rapporto necessario e necessitante tra il peccato, la caduta e la creazione.

Giustino parla di tre principî ingenerati, due maschili e uno femminile. Un principio maschile è il Bene, l'altro è il Padre del Tutto, invisibile, Elōeim. L'iracondo principio femminile è invece scisso in «due menti» (δίγνωμος) e in «due corpi» (δίσωμος): è una specie di Sirena, metà fanciulla e metà serpente, di nome Edem.²¹ Il Padre Elōeim, vedendo la μιξοπάρθενος, la «quasi vergine» per metà fanciulla, viene preso dal desiderio di lei. Troviamo il desueto μιξοπάρθενος in Erodotto: è la fanciulla-serpente a cui si unisce Eracle in una caverna della terra Ilea.²² Il rapporto sessuale con la strana creatura è il prezzo pagato dall'eroe per poter riavere le cavalle che conducono il suo carro celeste. Da questa unione – sempre secondo

²¹ HIPP. Ref. V, 26, 1-2.

²² HEROD. IV, 9, 1; il termine ricorre anche in Euripide (*Ph.* 1023) per designare la Sfinge.

Erodoto – nascono tre figli.²³ Il mito è probabilmente alla base della rielaborazione gnostica fornita dal fantomatico «Libro» di Giustino:²⁴ il coito tra Elōeim ed Edem produce infatti una serie di ventiquattro angeli, dodici appartenenti al padre e dodici della madre Edem. Il loro insieme forma il Παράδεισος, dove gli angeli sono chiamati allegoricamente «alberi»:²⁵ così l'Albero della Vita sarebbe Βαρούχ, il terzo angelo di Elōeim, mentre l'Albero della Conoscenza del Bene e del Male sarebbe Νάαζ, il terzo angelo di Edem.

In seguito Elōeim abbandona la «quasi vergine» Edem per salire alle altezze del Padre, il Bene supremo. Piantata in asso, Edem decide di vendicarsi e incarica l'angelo Babele, identificato con la dea greca Afrodite, di provocare adulteri e separazioni fra gli uomini. Il parallelismo è abbastanza chiaro: come Edem è stata separata da Elōeim, così anche lo πνεῦμα di Elōeim celato negli uomini deve soffrire il tormento della separazione e sperimentare nel dolore i medesimi patimenti.²⁶ Se nella sovrapposizione tra angeli e alberi paradisiaci si può rinvenire un'eco della condizione di androginia primordiale ed edenica di Adamo,²⁷ è nell'identificazione tra Babele e Afrodite che troviamo i maggiori punti di contatto con la mitologia antica. Figura divina legata all'erotismo e all'ambivalenza sessuale,²⁸ è Afrodite che si incarica di scindere le relazioni umane recidendo il legame androgenico²⁹ prodottosi nella condizione edenica. Non solo, perché nella figura della divinità metà donna e metà serpente troveremo una fonte molto più diretta e proveniente da un ambito cristiano, anche se eterodosso, delle creature bifide delle Pievi altomedievali.

Questa rappresentazione è centrale nello gnosticismo e la si ritrova applicata alla figura del *Logos*, del Salvatore esplicitamente identificato con l'immagine del serpente.³⁰ È Gesù innalzato sulla croce (*Giov. 3, 14*) come lo fu il Serpente di bronzo³¹ di Mosè in *Numeri 21, 8-9*. Nel libro dello gnostico Giustino, l'entità demoniaca

²³ HEROD. IV, 9, 3.

²⁴ Così sostiene lo stesso Ippolito che fa derivare il mito dall'interpretazione di una favola di Erodoto (IV, 8-10); non è di questa opinione R. VAN DEN BROEK nel suo *The Shape of Edem according to Justin the Gnostic*, in «Vigiliae Christianae» 27 (1973), pp. 37 ss., che fa risalire il mito al culto egizio-ellenistico di Iside-Thermoutis, ipotesi peraltro ammissibile; per le fonti di Giustino gnostico vd. anche E. HAENCHEN, *Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 50 (1953), pp. 131 ss.

²⁵ HIPP. Ref. V, 26, 6.

²⁶ HIPP. Ref. V, 26, 19-20.

²⁷ Cfr. *Gen. 1, 27*.

²⁸ Sulla bisessualità di Afrodite, cfr. in partic. F. GRAF, s.v. *Aphrodite*, in K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P. W. VAN DER HORST (eds.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-Boston-Köln 1992, col. 121; W. H. ROSCHER, s.v. *Aphrodite*, in ID., *Ausführliches Lexikon*, I/1, Leipzig 1884-1886, coll. 397 ss.

²⁹ Vd. in partic. M. DELCOURT, *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique* (Collection Latomus, Vol. LXXXVI), Bruxelles 1966, *passim*.

³⁰ Su questa tematica, cfr. E. ALBRILE, *Lo Zodiaco di Santa Fede*, in «Archivi di Studi Indo-Mediterranei» Dicembre 2011, [http://dl.dropbox.com/u/38899479/Lo_Zodiaco_di_Santa_Fede_\(3\).pdf](http://dl.dropbox.com/u/38899479/Lo_Zodiaco_di_Santa_Fede_(3).pdf).

³¹ Il passo fa parte dell'esegesi gnostica dei Perati, che descrivono la funzione soteriologica del Serpente originario «vero e perfetto» – identificato con il *Logos* del *Vangelo di Giovanni* – con una

Naas, che ha forma di serpente, provoca la crocefissione e la morte di Gesù. Ma proprio questo tragico – e «provvidenziale» – evento permette a Gesù di liberarsi dal vincolo della carne,³² cioè di restituire ad Edem (il principio femminile inferiore e parzialmente negativo) la parte psichica³³ e il corpo materiale, e di liberare lo spirito, che potrà accedere alle dimore celesti, nella pienezza della Luce di Elōeim.³⁴ Come in altri contesti gnostici,³⁵ Gesù è concepito come un mero involucro psicofisico in cui discende, al momento del battesimo, il Salvatore celeste, cioè il Cristo.³⁶

Secondo alcuni gnostici, Gesù sarebbe infatti uno strumento demoniaco inviato dalle tenebre ad intrappolare, con il battesimo nelle acque del Caos e della morte, il Salvatore celeste disceso nel mondo fisico.³⁷ Questa dicotomia cristologica la ritroviamo nella *Parafrasi di Sēm*, un'apocalisse gnostica vergata in copto sahidico, ma in realtà tradotta da un archetipo greco, il più esteso ed enigmatico dei cinquantadue trattati ritrovati a Nag-Hammadi.

Secondo la *Parafrasi di Sēm*, la storia della salvezza è segnata dai ripetuti tentativi della Φύσις demiurgica e del demone Soldas di annientare la stirpe degli uomini spirituali. Lo stratagemma che essi utilizzano per incatenare il genere umano è il vincolo del battesimo, l'immersione nelle acque di morte. Il Diluvio è un primo tentativo di «legare» l'umanità al vincolo della forza «psichica» simboleggiata dall'acqua: il battesimo è dunque immagine del Diluvio.

In seguito, l'entità demoniaca Soldas appare nelle acque per battezzare il Salvatore celeste Derdekeas³⁸ con un battesimo imperfetto, per vincolare e affliggere il mondo con la «schiavitù dell'acqua».³⁹ Il demone Soldas è il corpo che imprigiona la forza di Luce del Salvatore gnostico. Egli appare nelle acque per battezzare Derdekeas con un battesimo imperfetto, ma allo stesso tempo possiede una Luce spirituale a

notevole profusione di allegorie, menzionando anche Caino, «giusto» assassino di un fratello contaminato dai sacrifici cruenti (Hipp. Ref. V, 16, 8 [WENDLAND, II, p. 112, 18 ss.]).

³² Sulla tematica gnostica della morte di Gesù come inganno teso al diavolo, cfr. M. SIMONETTI, *La morte di Gesù in Origene*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 8 (1972), pp. 40-41.

³³ Si tenga presente la tricotomia gnostica che oppone ψυχή e ὕλη allo πνεῦμα divino; cfr. anche ID., *Psyché e Psychikós nella gnosi valentiniana*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 2 (1966), pp. 1 ss.

³⁴ Hipp. Ref. V, 26, 31-32.

³⁵ Cfr. quanto dicono i seguaci di Basilide in Hipp. Ref. VII, 27, 12: «Gesù è diventato la primizia della separazione delle nature e la sua passione non è avvenuta per altro motivo se non al fine di separare gli elementi che erano mescolati assieme».

³⁶ Questa concezione è elemento fondante della teologia ofitica; cfr. in partic. M. SIMONETTI, *Note di cristologia gnostica*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 5 (1969), pp. 529-553.

³⁷ Cfr. IR. Adv. haer. 3, 10, 1 ss.; EPIPH. Pan. haer. 26, 12, dove si parla di un angelo del demiurgo che ha aspetto asinino; vd. anche l'arconte in sembianze di asino (Onoël o Thartharaoth) in ORIGENE, *Contra Celsum* VI, 30, e il famoso graffito del Palatino che raffigura un uomo con testa asinina crocefisso; inoltre, secondo gli gnostici Severiani, la vite, cioè uno dei simboli in cui viene rappresentato il Cristo, sarebbe il risultato dell'unione del seme del Serpente primordiale con la terra (cfr. EPIPH. Pan. haer. 45, 1, 4-5).

³⁸ Probabilmente dall'aramaico *dardaka*, «fanciullo»; cfr. G. G. STROUMSA, *Form(s) of God: Some Notes on Meṭatron and Christ*, in «Harvard Theological Review» 76 (1983), p. 275, n. 31.

³⁹ Par. Sēm VII, 30, 21-27; cioè con il vincolo seminale, «spermatico».

cui Derdekeas unisce il proprio manto invincibile e l'oggetto della rivelazione, cioè il mezzo di difesa di Sēm e della sua stirpe, la progenie degli Gnostici.⁴⁰

L'opera del Salvatore è quella di raffinare costantemente il mondo, separando gli elementi ignei da quelli acquosi: Saphaina, la «Veridicità», da Molychtha, la «terra contaminata» a figura di Unicorno. Così l'Intelletto non dovrà liquefarsi al contatto con l'acqua, divenendo un pesce, preda della «moltitudine di animali scaturiti da lei (= Φύσις) secondo il numero degli effimeri venti»,⁴¹ cioè dei segni dello Zodiaco. Occorre quindi pregare verso il Sole di giorno e verso la Luna di notte.

È importante ricordare come l'immagine del serpente,⁴² coniugata alle forze caotiche e demoniache della tenebra, sia una peculiarità dell'antico mondo iranico-mesopotamico. Altrove ho trattato questo argomento in maniera esaustiva,⁴³ qui mi limito a riportare una sequenza del primo capitolo del *Bundahišn* iranico, dove la tematica è contestualizzata in una dimensione cosmogonica: lo Spirito Malvagio, il *gan(n)āg mēnōg*, plasma dall'«oscurità corporea», *gētīg tārīgīh*, le sue creazioni, dando loro la forma di elementi tenebrosi e nocivi, compendiatosi nella figura del serpente. Egli infatti foggia le proprie creazioni *čē ān bazag-*ēwēn xrafstar*, «come un rettile diabolico» (*Bundahišn* 1, 11).⁴⁴

Sulle gemme o amuleti gnostici, uno dei tipi più frequenti di intagli è l'immagine di un personaggio ibrido a testa di gallo (fig. 8), busto umano abbigliato in vesti militari romane⁴⁵ (in genere con il solo gonnellino a pieghe), con nelle mani uno scudo e una frusta⁴⁶ e dai piedi a forma di serpente, l'anguipede alectorocefalo.⁴⁷

⁴⁰ Par. Sēm VII, 30, 30-31, 5.

⁴¹ Par. Sēm VII, 19, 15-18; ringrazio il prof. Giancarlo Mantovani per l'aiuto nella comprensione di questo difficile testo.

⁴² Cfr. anche R. WÜNSCH, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig 1898, pp. 100-102.

⁴³ E. ALBRILE, *Le Acque del Drago. Note in margine alla Passione e Martirio di Santo Stefano Protomartire*, in «Studi sull'Oriente Cristiano» 3 (1999), pp. 34 ss.

⁴⁴ SH. SHAKED, *Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation*, in E. E. URBACH, R. J. ZWI WERBLOWSKY, CH. WIRSZUBSKI (eds.), *Studies in Mysticism and Religion presented to G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 232-233.

⁴⁵ C. BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950, pl. VIII, 162-176; IX, 177-178; la prima identificazione è stata quella con Abraxas, il dio gnostico di cui parla Basilide (e poi Jung!), da cui l'illustrazione che accompagna N. TURCHI, s.v. *Abraxas*, in *Enciclopedia Cattolica*, I, Roma-Firenze 1948, p. 128; fondamentale il lavoro di A. MASTROCINQUE (cur.), *Sylloge gemmarum gnosticarum*, Parte I (Bollettino di Numismatica - Monografia 8.2.I), Roma 2004, in part. pp. 269 ss. (gallo anguipede).

⁴⁶ Questa iconografia si spiega con la presenza in un testo gnostico di Nag-Hammadi, l'*Apocalisse di Paolo*, di angeli fustigatori di anime (NHC, V, 2, 20, 11-12; 22, 7-10 = J.-M. ROSENSTIEHL-M. KALER [eds.], *L'Apocalypse de Paul [NH V, 2]* [Bibliothèque Copte de Nag Hammadi - Section «Textes», 31], Québec [Canada]-Louvain-Paris-Dudley, MA 2005, pp. 104-105; 108-109); giunte al quarto e al quinto cielo, le anime sono condotte al giudizio da angeli armati di frusta (μάστιξ).

⁴⁷ C. BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, cit., pp. 123-139; M. P. NILSSON, *The Anguipede of the Magical Amulets*, in «Harvard Theological Review» 44 (1951), pp. 61-64; A. DELATTE-PH. DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-egyptiennes*, Paris 1964, pp. 23 ss;

Sovente questo essere favoloso, nello scudo reca inciso in lettere greche il nome ΙΑΩ = Iaō (Ἰαώ),⁴⁸ probabile vocalizzazione del tetragramma YHWH,⁴⁹ cioè il nome del Dio dell'Antico Testamento, un personaggio di tutto rilievo nella mitologia e cosmogonia gnostiche.⁵⁰ Un poderoso testo gnostico conosciuto prima delle scoperte di Nag-Hammadi, la *Pistis Sophia*, parla di un Grande Iaō, il Buono,⁵¹ definito come il grande «priore» (ἡγούμενος)⁵² del mondo intermedio, e di un Piccolo Iaō, il Buono,⁵³ dal quale Gesù ha tratto una potenza luminosa che poi ha gettato nel grembo di Elisabetta, la madre di Giovanni Battista. Per suo tramite, il Battista potrà impartire il battesimo con l'acqua della «remissione dei peccati». Etimologicamente collegato a Iaō c'è un altro importante personaggio divino, Ieu, il Πρεσβευτής, il Messaggero che predispone le regioni dello Zodiaco. Altri epiteti sono «Uomo primigenio», ἐπίσκοπος e Angelo della Luce.⁵⁴ Ieu è «colui che si prende cura» (προνόητος) del mondo inferiore: insieme a Zorokōthora-Melchisedek egli contribuisce a purificare e liberare gli elementi di Luce⁵⁵ intrappolati nella ὕλη e in quest'opera redentrice e catarctica è coadiuvato da una fitta schiera di angeli.⁵⁶ Il quarto libro della *Pistis Sophia* definisce Ieu come «Padre del Padre di Gesù»,⁵⁷ palese epiteto dell'Essere supremo.

L'origine dell'iconografia mostruosa, così come appare negli intagli e nelle gemme, resta inspiegata. Qualcuno fa riferimento a una creatura simile presente nella mitologia celtica.⁵⁸ In verità, s'è visto, le sue origini si possono spiegare in base alla cosmologia gnostica. Iaō rivela un dualismo congenito, innato: la testa di gallo esprime l'essenza di divinità aurorale, emblema del canto mattutino che sconfigge

M. PHILONENKO, *L'anguipède alectorocéphale et le dieu Iaō*, in «Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres» 123 (1979), pp. 297-304.

⁴⁸ *Ivi*, p. 298, fig. 1.

⁴⁹ D. E. AUNE, s.v. *Iao*, in *Reallexicon für Antike und Christentum* [= 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.

⁵⁰ 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.

⁵¹ *PS* II, 86 (= C. SCHMIDT-V. MACDERMOT [eds.], *Pistis Sophia* [Nag Hammadi Studies IX], Leiden 1978, p. 196, 4-5); cfr. IR. *Adv. haer.* I, 30, 5, 11; ORIG. *Contr. Cels.* VI, 31; *Apocr. Joh.* II, 11, 29.

⁵² Il termine è tratto dal lessico monastico; cfr. Nilo di Ancira, *Ep.* 2, 33 (PG 79, 213 A).

⁵³ *PS* I, 7 (C. SCHMIDT-V. MACDERMOT, *Pistis Sophia*, cit., p. 12, 11-12); cfr. IR. *Adv. haer.* I, 5, 3; 6, 4; 7, 1; HIPP. *Ref.* VI, 32, 8.

⁵⁴ *PS* III, 111 (C. SCHMIDT-V. MACDERMOT, *Pistis Sophia*, cit., p. 285, 15; III, 127 (*ivi*, p. 319, 21); I, 49 (*ivi*, p. 94, 13-14).

⁵⁵ Così *PS* I, 25 ss. (C. SCHMIDT-V. MACDERMOT, *Pistis Sophia*, cit., p. 34, 11 ss.); IV, 139 (*ivi*, p. 360, 14 ss.).

⁵⁶ Cfr. E. ALBRILE, *La gnosi e la trasmutazione del tempo. Appunti sul sincretismo iranico-mesopotamico*, in «Teresianum» 51 (2000), pp. 488 ss.

⁵⁷ *PS* IV, 136 (C. SCHMIDT-V. MACDERMOT, *Pistis Sophia*, cit., p. 355, 14-15).

⁵⁸ P. LAMBRECHTS, *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, Brugge 1942, pp. 81-99; M. P. NILSSON, *The Anguipede of the Magical Amulets*, cit., p. 62; M. PHILONENKO, *L'anguipède alectorocéphale et le dieu Iaō*, cit., p. 297.

l'oscurità della notte, i piedi anguiformi manifestano la natura tellurica e serpenti-forme, rivelata quale dio delle tenebre.⁵⁹

Prova ne è la presenza, su amuleti e gemme gnostiche, di altri animali anguipedi come il cane, il leone e la scimmia,⁶⁰ sino a giungere a un personaggio in fattezze umane dal capo nimbo con sette raggi (Helios), con lorica e gonnellino militare, dal quale escono le gambe a forma di serpente,⁶¹ l'antesignano delle nostre Sirene bifide. Un'ulteriore conferma è la recente scoperta e decrittazione di una lamina d'argento, proveniente dalle province orientali dell'impero romano, raffigurante il gallo anguipede e Persefone.⁶² La dea è identificata con Hekate e Nemesis, divinità inferie che testimoniano il trasmigrare di una iconografia dal mondo tardoantico all'Occidente medievale.

2. Marticora

Altra presenza fantastica nella nostra Pieve, nutrimento dell'immaginario medievale, è la manticora (o più correttamente «marticora», fig. 3), originariamente collocata forse ai lati del portale, sulla facciata irrimediabilmente perduta dopo il restauro neoclassico del 1873.

La marticora ha una storia iconologica e linguistica intricata. La sua più antica menzione è fatta da Ctesia di Cnido, medico alla corte del re persiano Artaserse II e in seguito autore di opere etnografiche e storiche (389 a.C.), in gran parte perdute.⁶³ Tra esse, un frammento degli *Indika* descrive la favolosa creatura (*FGrHist* 688 F 45, 15 = Phot. *Bibl.* 45 b, 31-46 a, 12 [Henry, I])⁶⁴ come un animale dal volto simile a quello di un uomo, grande come un leone e dalla pelle rossa come il cinabro. I denti disposti su tre file, occhi e orecchie umani. Ha una coda con un aculeo simile a quello degli scorpioni: attraverso questo pungiglione mortifero colpisce chiunque si avvicini a breve distanza. Ma, sempre nella coda, possiede un'arma ben più letale: una serie di aculei velenosi, scagliabili come dardi per colpire anche da lontano. E non basta, la marticora è anche e soprattutto ghiotta di carne umana e animale: il suo nome «in greco significa “antropofago” (Ἐλληνιστὶ ἀνθρωποφάγον)», è il rilievo linguistico di Ctesia.

⁵⁹ *Ivi*, p. 303.

⁶⁰ A. MASTROCINQUE (cur.), *Sylloge gemmarum gnosticarum*, cit., pp. 298-299 (nn. 251-253).

⁶¹ *Ivi*, p. 299 (n. 254).

⁶² ID., *Laminetta magica in argento raffigurante il gallo anguipede e Persefone*, in «MHNH» 11 (2011) = *Studia Iosepho Ludovico Calvo Oblata*, pp. 351-359.

⁶³ Cfr. P. LICCAUSI, *Sulle tracce del manticora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palermo 2003, pp. 55 ss.

⁶⁴ D. LENFANT (ed.), *Ctésias de Cnide. La Perse. L'Inde. Autres fragments*, Paris 2004, pp. 174-175.

La lettura del testo è recepita in modo intermittente dalle fonti successive: con incredulità dal tardo Filostrato (*Vit. Apoll.* 3, 45 [Conybeare, I, pp. 327-329]);⁶⁵ è ritenuta una tigre da Pausania (9, 21, 4); mentre i più antichi Eliano (*Nat. anim.* 4, 21)⁶⁶ e Aristotele (*Hist. anim.* 2, 1, 501 a 24-501 b 1)⁶⁷ muovono delle riserve.⁶⁸ In particolare Plinio (*Nat. hist.* 8, 30, 75 [Rackham, III, p. 55]),⁶⁹ fraintendendo il testo aristotelico, codifica la parola in *mantichora*, da cui i bestiari medievali⁷⁰ elaboreranno il latino *manticore*.⁷¹ Le forme attestate del nome (sostantivo maschile) sono infatti μαρτιχώρας (Eliano, Filostrato) e μαρτιχώρα (Fozio) al nominativo, μαρτιχώραν (Aristotele) e μαρτιχώρα (Pausania, Fozio) all'accusativo, μαρτιχώρα (Fozio) al genitivo. Il nome non è di origine indiana, bensì iranica. Se torniamo alla notazione lessicale di Ctesia, per cui «marticora» significherebbe ἀνθρωποφάγος, troviamo l'etimologia originaria. Si tratta di una parola formata dai due termini avestici *martiya-*, «uomo»,⁷² e *x^var-*, «mangiare». ⁷³ Quindi l'avestico **martiyā.x^vāra-*, «mangia uomini» (> medio-persiano **mardōmān-xwar*),⁷⁴ è forse il composto più vicino alla forma nominale μαρτιχώρα trascritta da Fozio.

L'estrema stranezza dell'animale e le forti perplessità di autori antichi come Pausania fanno pensare a una pura invenzione di Ctesia. Esule alla corte achemenide, egli avrebbe creato la versione letteraria di figurazioni fantastiche delle quali avrebbe avuto visione diretta. Basti pensare ai rilievi che ornano l'*apadāna* di Persepoli,⁷⁵ oppure ai grifoni e ai tori alati e con volti umani di Pasargadae.⁷⁶ Un miscuglio di volti umani, corpi di toro, di leone e ali di aquila avrebbe nutrito l'immaginazione di Ctesia⁷⁷ nell'assemblare una nuova creatura fantastica.

⁶⁵ Così sostiene anche Eusebio di Cesarea nella polemica verso Apollonio di Tiana (*Contr. Hier.* 21).

⁶⁶ P. LI CAUSI, *Sulle tracce del mantichora*, cit., pp. 251 ss.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 148 ss.

⁶⁸ D. LENFANT, *Ctésias de Cnide*, cit., pp. 300-301.

⁶⁹ P. LI CAUSI, *Sulle tracce del mantichora*, pp. 175 ss.

⁷⁰ Cfr. ad es. R. BARBER (ed.), *Bestiary. Being an english version of the Bodleian Library, Oxford, MS Bodley 764, with all the original miniatures reproduced in facsimile*, Woodbridge 1993, p. 65; cit. in L. DI MICHELE, *Perché i mostri*, in M. T. CHIALANT (cur.), *Incontrare i mostri. Variazioni sul tema nella letteratura e cultura inglese e angloamericana*, Napoli 2002, pp. 17-18.

⁷¹ D. LENFANT, *Ctésias de Cnide*, cit., p. 302.

⁷² *AirWb*, coll. 1148-1150; in contesti daēvici col. 1150; H. S. NYBERG, *A Manual of Pahlavi*, Part II: *Glossary*, Wiesbaden 1974, p. 127 a.

⁷³ *AirWb*, coll. 1856-1866; cfr. P. CIPRIANO, *La labiovelare iranica nella prospettiva indoeuropea*, in «Memorie della Accademia Nazionale dei Lincei», Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, S. IX, 11 (1999), pp. 522-523.

⁷⁴ H. S. NYBERG, *A Manual of Pahlavi*, cit., p. 221 b; D. N. MACKENZIE, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971, p. 95.

⁷⁵ D. STRONACH, s.v. *Apadāna II. Building*, in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London-New York 1987, pp. 146 a-148 a; P. JAMZADEH, *The Apadana Stairway Reliefs and the metaphor of conquest*, in «Iranica Antiqua» 27 (1993), pp. 124 ss.

⁷⁶ P. CALMEYER, s.v. *Art in Iran, History of III. Achaemenian Art and Architecture*, in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, New York-London 1987, p. 571 a-b.

⁷⁷ D. LENFANT, *Ctésias de Cnide*, cit., p. 302.

Della figurazione originaria, a Montiglio rimane una marticora consunta dal tempo, con un corpo taurino, effigiata mentre inghiotte un povero credente.

Gli animali fantastici hanno nutrito l'immaginario del Medioevo persiano in modo capillare. Se prendiamo le illustrazioni e le miniature che accompagnano un testo centrale nell'epica persiana, lo *Šāh-nāme* di Firdusi, troviamo figurazioni molto vicine alla nostra marticora.⁷⁸ Ma non solo. La prima parte del nome μαρτιχόρα, «mangia uomini», si ritrova nell'avestico *martiya-*, «uomo», e quindi nel medio- e neo-persiano *mard*.⁷⁹ Ora, proprio nello *Šāh-nāme* troviamo un personaggio etimologicamente relato: si tratta di Mardas, padre di Žahhāk,⁸⁰ il tiranno antropofago⁸¹ vittima di un patto scellerato stipulato con Ahriman. Žahhāk è l'avestico Aži Dahāka (> medio-persiano Azdahāg, o più semplicemente Dahāg), il menzognero drago tricefalo (*θrikamarəδəm*) «dai mille inganni»⁸² dimorante nel paese di Babilonia e abbattuto a colpi di mazza dal fortissimo Ōraētaona⁸³ (> medio-persiano Frēdōn > neopersiano Firaydūn). Sgominato l'avversario, Frēdōn è sul punto di decapitarlo, ma viene fermato da Ohrmazd. Il dio gli intima di desistere, poiché fendendo e mutilando il Dahāg si colmerebbe il mondo di creazioni ahrimaniche e dai brandelli del suo corpo prenderebbero vita una miriade di rettili e altre creature nocive.⁸⁴

Nell'epica persiana medievale, la figura del drago tricefalo Azdahāg è mutata, evemerizzandosi nella figura del tiranno Žahhāk.⁸⁵ Egli, all'inizio, non è però così cattivo, la sua malvagità deriva dall'arte culinaria di Ahriman: di giorno in giorno, il principe della tenebra prepara per Žahhāk manicaretti sempre più prelibati e sempre più «carnei»; il sovrano, quale ringraziamento per la squisita cucina, accetta di essere «baciato» da Ahriman, un dono erotico che lo renderà schiavo del male e complice di orrendi massacri. Al posto delle due teste addizionali, dalle spalle gli spunteranno due serpenti, una pariglia di rettili affamata di materia cerebrale umana che il diabolico sovrano dovrà nutrire quotidianamente.

⁷⁸ Cfr. U. MARZOLPH, *Narrative Illustration in Persian Lithographed Books* (Handbuch der Orientalistik I/60), Leiden-Boston-Köln 2001, p. 184 (fig. 120); 186 (fig. 122); 187 (fig. 123).

⁷⁹ D. N. MACKENZIE, *A Concise Pahlavi Dictionary*, cit., p. 54; H. S. NYBERG, *A Manual of Pahlavi*, cit., p. 126 b-127 a; A. K. S. LAMBTON, *Persian Vocabulary*, Cambridge University Press, London-New York-Melbourne 1954, p. 99.

⁸⁰ Ringrazio per questa segnalazione il prof. Touraj Daryae.

⁸¹ F. GABRIELI (cur.), *Firdusi. Il libro dei re* (I grandi scrittori stranieri, 292), selezione antologica dalla trad. di I. Pizzi, Torino 1969, p. 31; cfr. inoltre R. AJELLO, *Mec Tigran e il mito del combattimento col tricefalo*, in AA.VV., *Transcaucasica II* (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia 7), Venezia 1980, pp. 68-81.

⁸² P. O. SKJÆRVØ, s.v. *Azdahā I*. In *Old and Middle Iranian*, in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, p. 194 a; vd. anche ALBRILE, «Le acque del Drago», pp. 41 ss. (che rinvia alle conclusioni di P. O. SKJÆRVØ, s.v. *Azdahā I*, cit.); la prima contestualizzazione è in H. USENER, *Triade. Saggio di numerologia mitologica* (Saggi Guida, 46), Napoli 1993, p. 105.

⁸³ *Yasna* 9, 8; *Yast* 5, 29-35; 14, 40; 15, 23-25; 19, 37.92; *Widēwdād* 1, 17.

⁸⁴ *Dēnkard* 9, 21, 8-10 (MADAN, p. 811, 13-21); vd. anche E. ALBRILE, *Le acque del Drago*, cit., p. 46.

⁸⁵ Per questo cfr. S. CRISTOFORETTI, *Il Natale della Luce. Il sada tra Baghdad e Bukhara tra il IX e il XII secolo*, Milano 2002, pp. 300 ss.

Il sostanziale recupero di queste tematiche, certo, può avere influenzato il perfezionarsi di un'iconografia della marticora in ambito tardo-antico e medievale, modulata sulle esigenze teratologiche e biopolitiche del tempo.⁸⁶ Il *monstrum*, si ricordi, è infatti immagine di una fobia collettiva che trova nell'«altro», nell'Oriente sconosciuto,⁸⁷ la personificazione del male comunitario.

3. Ouroboros

La citata *Parafrasi di Sēm* narra la tragica vicenda della luce spirituale prigioniera nella creazione, nella Φύσις.⁸⁸ Per liberarsi, la luce provoca un'orribile mutazione entro il corpo in cui è esiliata, trasformando la Φύσις in «una bestia (θηρίον) spaventosa dai molteplici volti, avviluppata in se stessa» (ἄπασμοτ πῶγ-θηρίον πῶρτε ἐπαιψε περὶ προσώπων ἐν βοογῶ ἄπασμιπῆ).⁸⁹ È la descrizione di una figura ben nota alla misteriosofia antica, l'Ouroboros, il Δράκων cosmogonico.⁹⁰

All'interno della Pieve di Montiglio, sulla seconda monofora del lato nord, scopriamo un rilievo consimile: un serpente adagiato sull'architrave, con il capo raggomitolato, annodato alla coda (fig. 6). L'immagine è da collegare con due rappresentazioni affini, rintracciabili in altre chiese romaniche dell'astigiano. Nella Pieve di San Nazario e Celso (1130 ca.), nel vicino comune di Montechiaro d'Asti, all'esterno, sulla monofora della parete nord, scolpito con motivi geometrici, troviamo un Ouroboros (figg. 11 e 12), figurazione di un mondo rinnovellato in un ciclo eterno. Un'altra figurazione molto suggestiva è rintracciabile nella Pieve di San Secondo a Cortazzone (sec. XI): un capitello della navata centrale reca scolpito una specie di drago bicefalo (fig. 9), le zampe anteriori poggiate su un volto umano, mentre una delle teste si morde la coda. Alla stessa costellazione simbolica può essere ascritta l'immagine uroborica rintracciabile sul famoso Portale dello Zodiaco (fig. 10) presso la Sacra di San Michele (sec. XII) a Sant'Ambrogio di Susa (Torino).

L'alchimista e neoplatonico Olimpiodoro⁹¹ menziona più volte nei suoi scritti Agatodemone, il mitico ierofante iniziatore della disciplina ermetica, il «buon demo-

⁸⁶ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, trad. it. P. Pasquino e G. Procacci, Milano 1978 (ed. or. Paris 1976), pp. 119 ss.; M. HARDT-A. NEGRI, *Impero*, trad. it. A. Pandolfi, Milano 2002 (ed. or. Cambridge [Mass.] 2000), p. 39.

⁸⁷ G. ZAGANELLI, *L'Oriente incognito medievale* (Medioevo Romano e Orientale - Studi, 10), Soveria Mannelli (CZ) 1997, pp. 47 ss.; G. TARDIOLA, *Atlante fantastico del Medioevo* (L'arco muto, 1), Anzio (Roma) 1990, pp. 69 ss.; 91 ss.

⁸⁸ *Par. Sēm* VII, 15, 11-12.

⁸⁹ *Par. Sēm* VII, 15, 12-16 (= F. WISSE [ed.], *Nag Hammadi Codex VII* [Nag Hammadi and Manichaean Studies XXX], volume editor B. A. Pearson, Leiden-New York-Köln 1996, p. 56).

⁹⁰ Vd. anche K. RUDOLPH, *La gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica* (Biblioteca di cultura religiosa, 63), trad. it. cur. C. Gianotto, Brescia 2000 (ed. or. Gottingen 1990³), p. 291.

⁹¹ Per l'identità tra Olimpiodoro alchimista e Olimpiodoro neoplatonico, cfr. L. BRISSON, s.v. *Olympiodoros*, 4, in H. CANKIK-H. SCHNEIDER (hrsg.), *Der Neue Pauly*, 8, Stuttgart-Weimar 2000, coll. 1187-1188.

ne»⁹² dell'Egitto. Agatodemone descrive plasticamente l'eterna coniugazione di principio e fine nelle fattezze del Serpente Ouroboros (δράκων οὐροβόρος),⁹³ il Serpente avvolto su se stesso, eternato nell'atto di inghiottire e divorare la propria coda, il simbolo più significativo che introduce alla prassi alchemica. È tradizione che le sue tortuosità nascondano, come un utero, una sequela misteriosa di esistenze, di «mondi», dal più oscuro al più perfetto.

Il significato più noto legato all'Ouroboros è quello che lo accosta al Tempo. Il tempo che non ha inizio né fine, poiché non è altro che il filo di cui è tessuta l'eternità. Gli Egizi lo collegavano al cammino celeste degli astri che regolano le nostre stagioni e i nostri anni.⁹⁴ Tuttavia sembra che il significato iniziale dell'Ouroboros oscillasse tra il ciclico, inesorabile fluire dell'eternità e il limite spazio-temporale tra ciò che gli Egizi chiamavano *Nun* (= il Caos) e l'esistente.⁹⁵ Con una peculiare sincretismo, Gnostici e Neoplatonici riprendono questa cosmologia, facendo dell'Ouroboros l'immagine del divenire ritmato in una duplice ciclicità: lo sviluppo, il manifestarsi dell'Uno nel Tutto e il ritorno del Tutto all'Uno.⁹⁶

Nel mondo latino l'Ouroboros è attribuito di Saturnus, figlio di Coelus. Saturno è il Tempo nelle fattezze di un vecchio che nella mano destra reca una falce e nella sinistra l'Ouroboros, poiché nello scorrere del tempo l'ultimo mese di ogni anno raggiunge il primo dell'anno successivo, così come si congiungono la testa e la coda del Serpente ciclico.⁹⁷ Figliazione che ritroviamo in Olimpiodoro, in cui la figura di Agatodemone si confonde con l'Ouroboros.⁹⁸ Ma il dato palese è l'identità sotterrica fra Agatodemone e l'Ouroboros, applicabile anche al Salvatore per eccellenza, Gesù Cristo: una pietra incisa, attribuita ai seguaci di Basilide gnostico, reca un Ouroboros con i segni del crisma cristico, cioè il monogramma formato dall'intersezione delle lettere greche I (iota) e X (chi).⁹⁹

Continua Olimpiodoro:

«Alcuni scultori egizi di geroglifici hanno scolpito sugli obelischi il Serpente Ouroboros per rappresentare il mondo o per manifestarlo in caratteri sacri, poiché il suo corpo

⁹² Cfr. R. GANSCHINIETZ, s.v. *Agathodaimon*, in G. WISSOWA (hrsg.), *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Supp. Band III, Stuttgart 1918, coll. 37-59.

⁹³ *Hiera Tech.* 18 (BERTHELOT-RUELLE, II, p. 80, 1-2; trad. E. ALBRILE, *Olimpiodoro. Commentario al libro di Zosimo «Sulla forza», alle sentenze di Ermete e degli altri filosofi*, Milano 2008, p. 66).

⁹⁴ Importante il lavoro di B. H. STRICKER, *De Grote Zeeslang* (Mededelingen en Verhandelingen N° 10 van het Vooraziatisch-Egyptisch genootschap «Ex Oriente Lux»), Leiden 1953, pp. 12 ss.

⁹⁵ H. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, pp. 172-173; B. H. STRICKER, *De Grote Zeeslang*, cit., pp. 18 ss.; M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques* (Les Alchimistes Grecs, IV/pt. 1), Paris 1995, p. 178.

⁹⁶ H. LEISEGANG, *La gnose*, trad. franc. J. Gouillard, Paris 1951, p. 81; M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis*, cit., p. 179.

⁹⁷ W. DEONNA, *La descendance du Saturne à l'Ouroboros de Martianus Capella*, in «Symbolae Osloenses» 31 (1955), pp. 170-189.

⁹⁸ *Hiera Tech.* 18 (BERTHELOT-RUELLE, II, p. 80, 3-9; ALBRILE, p. 66).

⁹⁹ H. LECLERCQ, s.v. *Basilidiens*, in *DACL*, II/1, Paris 1910, coll. 517 ss.

è cosparso di astri. Tali cose egli [= Agatodemone] mi ha detto riguardo al principio; e lo ha esposto nel "Libro sull'alchimia"...».

È il senso dell'Ouroboros quale perpetuità della forza che agisce in lui: non solo in quanto ricurvo in cerchio può rotolare come una ruota, ma soprattutto perché si muove con rapidità, grazie ad una combinazione di movimenti dei fianchi e delle placche ventrali che si traduce in una sequenza di ondulazioni laterali e propulsive. Una forza interiore, automotrice, che spinse gli Egizi a ritenere l'Ouroboros un'immagine del moto circolare degli astri attorno al polo celeste e, di conseguenza, del fluire ciclico del tempo, inteso quale successione ininterrotta di istanti. Ed è sicuramente in questa forma circolare che, secondo Plutarco, gli Egizi paragonavano il Serpente agli astri.¹⁰⁰

L'identità astrale dell'Ouroboros è ribadita da un importante documento gnostico già noto prima delle scoperte di Nag-Hammadi, la *Pistis Sophia*: questo testo menziona il «Drago delle tenebre esteriori» quale forma epifanica del male, effigiata astrologicamente dalla linea dei nodi lunari,¹⁰¹ ovvero dalla linea che congiunge i punti in cui l'orbita della Luna interseca il piano dell'eclittica.¹⁰² Il «Drago delle tenebre esteriori» è nominato diverse volte nella *Pistis Sophia*,¹⁰³ ma è solo dal cap. 126 del terzo libro che Gesù, rivolto alla Maddalena, ne dà una descrizione dettagliata: «Le Tenebre esteriori sono un grande Drago con la coda in bocca, sono fuori dal mondo e circondano tutto il mondo»,¹⁰⁴ egli dice, utilizzando la classica immagine dell'Ouroboros gnostico. È un chiaro riferimento zodiacale: il Drago ha «dodici camere» in cui abitano dodici Arconti e «ognuno ha un nome e cambia d'aspetto a seconda delle ore».¹⁰⁵ Si tratta dell'allusione al Δωδεκάωρος (CCAG, VII, p. 195) elaborato da Teucro di Babilonia, scandito in un periodo di dodici ore in cui si susseguono dodici immagini di animali, corrispondenti ai segni zodiacali, ognuna delle quali comprende due ore.

Nel primo trattato del *Corpus Hermeticum*, comunemente noto come *Poimandres*, la tenebra che si estende sul mondo inferiore, «terribile e oscuro», ha sembianze uroboriche. Tenendo conto dell'integrazione al testo fatta dal Reitzenstein,¹⁰⁶ essa appare in «sinuose spirali, simile ad un drago»: ¹⁰⁷ σκολιῶς ἐσπειραμένον ὡς εἰκάσαι με <δράκοντι>. L'ispirazione egizia del *Corpus Hermeticum* richiama sia il

¹⁰⁰ B. H. STRICKER, *De Grote Zeeslang*, cit., pp. 7-10.

¹⁰¹ Cfr. G. FURLANI, *Tre trattati astrologici siriaci sulle eclissi solare e lunare*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, S. VIII, II, fasc. 11-12 (1947), pp. 569 ss.

¹⁰² PS III, 131 (C. SCHMIDT-V. MACDERMOT, *Pistis Sophia*, cit., p. 332, 3-10).

¹⁰³ PS III, 102; 105; 106; 108; 119.

¹⁰⁴ PS III, 126 (C. SCHMIDT-V. MACDERMOT, *Pistis Sophia*, cit., p. 317, 16-21).

¹⁰⁵ PS III, 126 (SCHMIDT-V. MACDERMOT, *Pistis Sophia*, cit., p. 319, 10-18).

¹⁰⁶ R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, p. 329.

¹⁰⁷ *Corp. Herm.* I, 4 (FESTUGIÈRE-NOCK, I, pp. 7-8, che invece integrano con ὡς <ῥφει> εἰκάσαι με; cfr. *Corpus Hermeticum*, a cura di I. Ramelli, Milano 2005, p. 76-77).

valore positivo che l'Ouroboros ha nella cultura faraonica, sia la raffigurazione soteriologica che ne dà – in una prospettiva sincretistica – la *Storia Fenicia* di Filone di Biblo.¹⁰⁸ Rifacendosi al fenicio Sanchuniathon, Filone riferisce che nell'ambiente siriano-egizio, in cui si coltiva la sapienza di Ταυτός (l'egizio Thoth), si riconosce una natura divina, ignea e «pneumatica» al Serpente, poiché questi è «infinito nel tempo», πολυχρονιώτατος, eterno, rinascente e rigenerantesi a nuova vita e «quando ha raggiunto un'età prestabilita si autodivora». Il Serpente, prosegue Filone, è immortale e «si risolve in se stesso».¹⁰⁹

Nell'Ouroboros si riconosce astrologicamente la linea dei nodi lunari¹¹⁰ – cioè nei punti in cui l'orbita della Luna interseca il piano dell'eclittica –, un gigantesco Δράκων, coniugazione di inizio e fine,¹¹¹ la cui testa e la cui coda corrispondono rispettivamente al nodo ascendente¹¹² (Ἀναβιβάζοντα) e a quello discendente¹¹³ (Καταβιβάζοντα). Il mirabile dragone si sarebbe cibato di volta in volta del Sole o della Luna, provocandone le rispettive eclissi.¹¹⁴

Ad Alessandria d'Egitto la gnosi alchemica si era consolidata in una cerchia ermetica molto esclusiva già nei primi secoli della nostra era¹¹⁵ e aveva conosciuto la sua epoca aurea alla fine del III secolo. Decaduta Alessandria, la diaspora degli alchimisti toccò Bisanzio. Lì l'Arte regia si trasmise, anche con il beneplacito di imperatori quali Eraclio¹¹⁶ (610-641 d.C.). È plausibile che in una fase arcaica la manipolazione alchemica degli elementi venisse illustrata e tramandata unicamente attraverso diagrammi e non per iscritto. Consuetudine ben nota al mondo antico, se pensiamo alla cosmologia del *Timeo* platonico, strutturata in una successione di forme geome-

¹⁰⁸ H. B. STRICKER, *De Grote Zeeslang*, cit., p. 21.

¹⁰⁹ Euseb. *Praep. ev.* I, 10, 46-48 (= A. M. BAUMGARTEN, *The Phoenician History of Philo of Biblos* [EPRO 89], Leiden 1981, pp. 20-21 [testo]; 245-246 [trad.]).

¹¹⁰ F. CUMONT (ed.), *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum VIII/1: Codicum Parisinorum*, Bruxelles 1929, pp. 194-196 (Excerpta ex Codice 8 [Paris. 2423]).

¹¹¹ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, pp. 122 ss.

¹¹² PTOL. *Alm.* 4, 9.

¹¹³ Vett. Val. 367, 28.

¹¹⁴ E. G. RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana*, Milano 2001, pp. 91-92 (il Drago iranico *mār Gōzihr* come linea dei nodi lunari).

¹¹⁵ G. QUISPEL, *Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism*, 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, pp. 145 ss.; e, nello stesso volume, R. VAN DEN BROEK, *Religious Practices in the Hermetic "Lodge": New Light from Nag Hammadi*, pp. 77 ss.

¹¹⁶ Cfr. N. PORCU, *L'immagine della Ruota della Fortuna nei manoscritti della Consolatio philosophiae di Boezio*, in «Nuovi Annali della Scuola Speciale per Archivistici e Bibliotecari» 17 (2003), p. 15; J. VAN LENNEP, *Art et alchimie. Étude de l'iconographie hermétique et de ses influences*, Paris-Bruxelles 1966, p. 32.

triche.¹¹⁷ Ma di questi cosmogrammi non è rimasto quasi nulla. Fa eccezione una serie limitata di figurazioni alchemiche dell'Ouroboros.¹¹⁸

I principali testi dell'alchimia ellenistica vennero quindi compulsati in periodo bizantino in grandi raccolte manoscritte. Tre di esse sono di notevole rilevanza: si tratta dei Codici *Marcianus graecus 299* (X-XI sec.), appartenuto al cardinal Bessarione, *Parisinus graecus 2325* (XIII sec.) e *Parisinus graecus 2327* (XV sec.). Quest'ultimo, l'unico a possedere un colofone ascritto a Theodoro Pelekanos, sembra una copia integrale del testo originario da cui è tratto il *Parisinus graecus 2325*. Nelle tre raccolte è compendiata la *summa* del sapere alchemico greco.¹¹⁹ Esse rappresentano la principale fonte a cui attingono tutti i restanti manoscritti.¹²⁰

I principali cosmogrammi uroborici in nostro possesso sono tratti da queste sillogi,¹²¹ qui ordinati secondo un criterio di progressiva complessità e non cronologicamente. Il primo, proveniente dal *Marcianus graecus 299* (folio 188 verso), è parte di una serie di diagrammi e apparati alchemici noti come «Crisopea di Cleopatra». È un serpente ciclico che inghiotte la coda. Il corpo è diviso cromaticamente in due parti, una nera, l'altra bianca ricoperta di squame. La parte bianca è a sua volta suddivisa in tre zone asimmetriche. Al centro la scritta: ἐν τὸ πᾶν, «l'uno-tutto».

Nel secondo, tratto dal *Parisinus graecus 2327* (folio 196), il serpente è suddiviso in tre parti. Si tratta di tre anelli concentrici dall'aspetto squamoso, di cui il primo, il più esterno, reca la testa sormontata da tre orecchie colorate di un rosso brillante, mentre l'occhio è bianco, con una pupilla nera. L'anello mediano è dipinto in giallo, mentre il successivo, il più interno, fornito di quattro zampe, è colorato di verde. Secondo la descrizione che ne dà il manoscritto, le quattro zampe rappresenterebbero i quattro elementi, cioè la «tetrasomia», mentre le orecchie rappresenterebbero i tre differenti sublimati (zolfo, mercurio, arsenico). Il folio 279 dello stesso manoscritto (fig. 7) mostra un altro serpente, questa volta composto di soli due cerchi (uno rosso, l'altro verde). Infine il terzo è un Ouroboros stilizzato, tratto ancora dalla «Crisopea di Cleopatra» (*Marcianus graecus 299* [folio 188 verso]). Consiste di tre anelli concentrici. Quello centrale racchiude una serie di simboli planetari. I restanti recano al loro interno delle scritte. La più esterna recita: «l'uno è il tutto e per mezzo dell'uno il tutto è; in lui è il tutto e se il tutto non ha [l'uno], il tutto non esiste» e continua nell'anello successivo: «uno è il serpente il cui veleno (ἰός) si trova assieme ai due composti».

Ogni autore ermetico utilizza quattro stadi di colore (*nigredo*, *albedo*, *rubedo*, *citrinitas*) all'interno di una visione cosmologica volta a mostrare come nel cuore o-

¹¹⁷ PLAT. *Tim.* 53 c ss.; F. STRUNZ (C.-M. EDSMAN), s.v. *Alchimie*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, Tübingen 1957, col. 220.

¹¹⁸ H. J. SHEPPARD, *The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins*, in «Ambix» 10 (1962), pp. 84 ss.

¹¹⁹ M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis*, cit., pp. XXI-XLVI.

¹²⁰ F. SHERWOOD TAYLOR, *A Survey of Greek Alchemy*, in «Journal of Hellenic Studies» 50 (1930), pp. 111-113.

¹²¹ H. J. SHEPPARD, *The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy*, cit., pp. 85-86.

scuro della materia si celi l'eterno principio dell'illuminazione. Siamo in presenza di un gioco di parole, tipicamente alchemico,¹²² sul greco ἰός, «veleno» ma anche «ruggine»,¹²³ l'enigmatica sostanza trasmutativa che dà il nome all'«opera al rosso», la ῥωσις,¹²⁴ cioè la *rubedo*. Ancora, una variante in questo senso è rappresentata dal *Parisinus graecus* 2325 (folio 82) e dal *Parisinus graecus* 2327 (folio 220) e consiste in un diagramma uroborico, ulteriormente semplificato in due soli anelli concentrici, recante tra le altre, dall'esterno all'interno, la seguente iscrizione: «uno è il serpente in cui si trovano i due composti e il veleno (ἰός)». L'identità fra «veleno» e *rubedo* è sottolineata in un'altra sequenza del *Parisinus graecus* 2327 (folio 80): si tratta di una variante grafica, priva del diagramma circolare, nella quale troviamo l'assioma scritto con inchiostro rosso; accanto i segni planetari, accompagnati da altri simboli metallici e dall'Uovo filosofico.

Il corpo dell'Ouroboros è il luogo in cui è celato il principio della trasmutazione, ciò che gli alchimisti chiamano ὑγρὰ οὐσία, la «sostanza liquida» virtualmente racchiusa in ogni corpo che in altri contesti magico-ermetici è omologata al «magnesio»¹²⁵ o «magnete».¹²⁶

Nell'ermetismo alchemico, il confine che separa «spirito» e «materia» è impercettibile: il serpente che si mangia la coda, l'Ouroboros, è simbolo di questa sostanziale indistinzione. In esso si manifestano tutte le forme dell'essere,¹²⁷ ad un livello di percezione usualmente ritenuto «immaginario»,¹²⁸ nel quale tutte le forme e le creazioni sono percepite come epifanie del divino.

Il mondo intermedio delle immagini è per sua natura un mondo del simbolo e l'organo della conoscenza simbolica è in qualche modo celato nelle tortuosità dell'Ouroboros.

¹²² Un espediente linguistico – peculiare della dottrina alchemica – che ricorda molto da vicino i giochi di parole dei Surrealisti francesi (cfr. G. FAZZINI [cur.], *Gioco tra parole e immagini in Marcel Duchamp* [«Archivio della poesia del '900», Vol. 8], Mantova 2001, pp. 15 ss.); cfr. anche M. MERTENS, *Zosime de Panopolis*, cit., p. 183.

¹²³ F. MONTANARI, *Gl. Vocabolario della Lingua Greca*, Torino 1995, p. 948 c.

¹²⁴ Il termine in maniera generica designa l'arrossamento di una superficie metallica per il formarsi di una patina di ruggine (cfr. H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, V, Paris 1842-1846, col. 741).

¹²⁵ OLIMPIODORO, *Hiera Tech.* 47 (BERTHELOT-RUELLE II, p. 98, 8-10; ALBRILE, p. 88).

¹²⁶ Cfr. TH. ROMMEL, s.v. *Magnet*, in *PWRE*, XIV/1, Stuttgart 1928, coll. 483-485.

¹²⁷ Si vd.no le rappresentazioni racchiuse negli Ouroboroi magici raccolti in CAMPBELL BONNER, *Studies in Magical Amulets*, cit., nn. 17; 142; 172; 286; 340.

¹²⁸ F. MICHELINI TOCCI, *Mundus imaginalis*, in AA.VV., *Un ricordo che non si spegne. Scritti di docenti e collaboratori dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli in memoria di Alessandro Bausani* (Istituto Universitario Orientale - Dipartimento di Studi Asiatici, *Series Minor L*), Napoli 1995, p. 250.

4. *Excursus*: l'Unicorno

Più volte abbiamo citato uno dei trattati gnostici di Nag-Hammadi più estesi e suggestivi, la *Parafrasi di Sēm*. Sempre in questo trattato è presente un animale fantastico che avrà una notevole posterità nell'arte e nella cultura medievali, l'Unicorno.¹²⁹

Secondo la *Parafrasi di Sēm*, la tenebra, per dilatare all'infinito l'asservimento della luce (= πνεῦμα), muta continuamente forma. È un demone, ma è anche Φύσις, Natura, è ogni cosa che illuda e imprigioni la luce, è Molychtha, la terra maculata in sembianze di Unicorno:

αγο μολγχθας ογτθογ πε·
 ξε πογεψ πβλλαψ σεσπε
 λααγ αν ριζμ κκαρ· εγπταψ
 μμαγ πογεινε ηροψ· αγω
 μπα πταπ ηογωτ· πεψπω
 ρτ εβολ ρεντηρ νε εγε
 μμορρη πιμ·

«E Molychtha è un vento, senza il quale nulla diviene sulla terra. Ha sembianze di Serpente e di Unicorno. Le sue protuberanze hanno forma di ali».¹³⁰

Una conferma che la fucina dei bestiari medievali era in piena attività nei testi gnostici.¹³¹

La menzione più antica dell'Unicorno è in Ctesia. Il medico ed etnografo alla corte achemenide lo descrive come un asino selvatico, unicorne, bianco, il capo rosso porporino e gli occhi blu. Il corno è suddiviso in tre parti di colori differenti, dal basso in alto bianco, nero e rosso; possiede proprietà taumaturgiche, poiché chi da esso si abbevera diventa immune da malattie e veleni (*FGrHist* 688 F 45 q = *Ael. Nat. anim.* 4, 52).¹³² Una virtù risanatrice che si ritroverà immutata nei bestiari dell'Occidente medievale.¹³³

¹²⁹ Cfr. Z. KÁDÁR, s.v. *Fabelwesen*, in K. WESSELL (Hrsg.), *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*, II, Stuttgart 1971, coll. 522-523.

¹³⁰ *Par. Sēm* VII, 34, 9-14 (WISSE, *Nag Hammadi Codex VII*, pp. 96-97).

¹³¹ A tal proposito si osservino anche i teriomorfismi degli Arconti planetari, per es. nell'*Apokryphon Johannis* e nel *Contra Celsum* di Origene (cfr. A. J. WELBURN, *The Identity of the Archons in the "Apocryphon Johannis"*, in «*Vigiliae Christianae*» 32 [1978], pp. 249 ss.; B. WITTE, *Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22-38* [Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 6], Altenberge 1993, p. 142).

¹³² D. LENFANT, *Ctésias de Cnide*, cit., pp. 203-204.

¹³³ A. PANAINO, *Il mito dell'Unicorno nella tradizione iranica antica*, in ID., *Parva iranica* (Etnolinguistica dell'area iranica, 4), Napoli 1990, pp. 13 ss. (poi ripreso in ID., *Between Mesopotamia and India: Some Remarks about the Unicorn Cycle in Iran*, in R. M. WHITING [ed.], *Melammu Symposia II*, Helsinki 2001, pp. 149-179).

Ai tempi di Ctesia, la nozione di «India» era abbastanza fluida, tale da coinvolgere regioni che oggi definiremmo iraniche o iranizzate. Ctesia, oltretutto, non vide mai personalmente gran parte dei luoghi che descrisse negli *Indika*, per cui dovette necessariamente fare una cernita delle informazioni raccolte a corte.¹³⁴ Non sappiamo se le sue informazioni si basassero realmente sugli archivi degli Achemenidi, come egli stesso si preoccupa di sottolineare (Diod. 2, 32, 4), oppure su resoconti di viaggiatori o sudditi indiani.¹³⁵ Sta di fatto, però, che la sua descrizione dell'Asino unicorne ha delle notevoli affinità con l'Unicorno descritto nelle fonti iraniche.

La prima, episodica, comparsa dell'unicorno nella tradizione iranica è in *Yasna* 42, 4, in una pericope in cui si venera l'«asino giusto» (*xarəməča ašavanəm*).¹³⁶ L'avestico *xara-* non designa semplicemente un «asino», bensì un Asino unicorne,¹³⁷ il *xar ī sṣpāy*, l'«Asino a tre zampe» di cui parlano una lunga sequenza del *Bundahišn* iranico¹³⁸ e due brevi passi del *Mēnōg ī xrad*. Ed è proprio nel *Bundahišn* (Anklesaria 1908, p. 151, 8-153, 9)¹³⁹ che troviamo le maggiori convergenze con la narrazione di Ctesia.

L'Asino unicorne è un animale meraviglioso dimorante al centro del mare Frāxwkard, traduzione pahlavi del mare avestico Vouru.kaša;¹⁴⁰ ha sei occhi, nove testicoli,¹⁴¹ due orecchie, il capo blu scuro e il corpo bianco come il cibo sacro, l'*haoma* prodotto dal Gāw ī ēw-dād (< avestico Gav aēvō.dāta), il Bovino unicreato, anch'esso «bianco, splendente come la Luna».¹⁴² Gli occhi disseminati sul suo corpo alludono forse a una facoltà visiva spirituale, una *mēnōg-wenišn* o *gyān-wēnišn*,¹⁴³ la «vista animica» con cui possono essere percepite altre realtà, invisibili a occhi profani. In questo modo il «corpo visionario» dell'Asino unicorne può essere inteso qua-

¹³⁴ *Ivi*, p. 18.

¹³⁵ R. DREWS, *The Greek Accounts of Eastern History*, Cambridge 1973, pp. 97 ss.

¹³⁶ A. PANAINO, *Il mito dell'Unicorno nella tradizione iranica antica*, cit., p. 3.

¹³⁷ E. ALBRILE, *La liturgia dell'Asino. Elementi di una transizione simbolica*, in AA.VV., *La Persia e Bisanzio. Convegno Internazionale (Roma 14-18 ottobre 2002)* (Atti dei Convegni Lincei 201), Roma 2004, pp. 457-472; ID., *Asellus unicornis. Aspetti rituali di un mitologhema "gnostico"*, in «Henoch» 25 (2003), pp. 59-77; poi confluiti in ID., *Le visioni dell'Unicorno rosso. Momenti di una mitologia*, Modica (Ragusa) 2008.

¹³⁸ Un'altra versione è raccolta dal *Bundahišn* indiano (in E. W. WEST, *Pahlavi Texts*, Vol. I [Sacred Books of the East, 5], Oxford 1880 [repr. New Delhi, 1987], pp. 67-68): si tratta del cap. 19, la cui traduzione lacunosa è ripresa in C. G. JUNG, *Psicologia e alchimia*, Torino 1989³, pp. 459-460.

¹³⁹ A. PANAINO, *Il mito dell'Unicorno nella tradizione iranica antica*, cit., pp. 3-5.

¹⁴⁰ *AirWb*, coll. 1429-1430; A. TAFAZZOLI, s.v. *Frāxkard*, in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, New York 2000, p. 201 a-b.

¹⁴¹ A. PANAINO, *Mesopotamia and India: Some Remarks about the Unicorn Cycle in Iran*, cit., p. 164, n. 152.

¹⁴² *Bundahišn* 1, 12 (ANKLESARIA, p. 25); M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, I. *The Early Period* (Handbuch der Orientalistik, VIII/I.2.2 A), Leiden-Köln 1975, p. 139.

¹⁴³ GH. GNOLI, *Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz*, cit., pp. 414 ss.

le *mēnōg-xwarišn*, «nutrimento spirituale» serbato per il «giusto» (*ahlaw*), e si ricollega a una prassi estatica documentata in altri luoghi delle scritture zoroastriane.¹⁴⁴

Quando Ctesia enuncia le virtù risanatrici dispensate dal corno dell'Asino indiano, ha sicuramente in mente il «corno aureo» (*ēk srū zarrēn*) dell'Asino a tre zampe iranico. Un corno molteplice, dal quale crescono «mille altri corni» attraverso cui combattere le *xrafstarān*, le creazioni ahrimaniche, la genia dei rettili che infestano il mare onirico Frāxwkard.¹⁴⁵ L'Asino unicorne ne purifica le acque, ne monda le impurità con un semplice sguardo (*pad wēnīšn*).¹⁴⁶ A ciò si lega la tematica della visione quale disciplina e azione contrastiva verso le tenebre.

Una conoscenza documentata, in India, nelle tecniche yogiche,¹⁴⁷ e nel mondo iranico in vesti escatologiche, quando nei tempi ultimi il Salvatore futuro, il Sōšyans (<avestico Saošyant-) «renderà splendida», *frašgird*, la creazione, contemplandola.

L'opera del Saošyant dilata la coscienza oltre i limiti della percezione ordinaria. Ciò che fa risorgere i trapassati e dona l'eternità ai viventi non è un'azione lontana nel tempo e nello spazio, bensì un evento visionario che si produce qui e ora, in ogni istante. Secondo lo *Zamyād Yašt*, il Saošyant rende incorruttibile il mondo corporeo, poiché «egli vede con gli occhi della mente»,¹⁴⁸ *hō di daṭ xratāuš dōi θrābyō*. C'è una relazione fra visione e guarigione: in *Yasna* 44, 2 il Saošyant osserva i lasciati, le azioni degli uomini, le risana, le guarisce.¹⁴⁹

L'Asino unicorne è una creatura fantastica stranamente sopravvissuta alla riforma zoroastriana.¹⁵⁰ Tale tema mitologico, diffusosi probabilmente dalla Mesopotamia all'India,¹⁵¹ aveva raggiunto in tempi arcaici anche le genti dell'altopiano iranico. Di questa figura i sacerdoti zoroastriani avrebbero accolto gli aspetti più consoni al credo, quali la funzione sostanzialmente benefica e «pia» di strumento catartico

¹⁴⁴ Cfr. E. ALBRILE, *Origini magiche. Zoroastrismo e un'ipotesi psicoattiva*, in «Mediaeval Sophia» 6 (2009), pp. 19-29; ID., *Un'inebriante salvezza. Culti enteogeni e mitologie fra ellenismo e iranismo*, in «Studi Classici e Orientali» 55 (2009), pp. 11-34; ID., *Daēvica enteogena. L'identità psicoattiva dell'antica religiosità iranica*, in «Rivista degli Studi Orientali» N. S. 82 (2009), pp. 263-274; ID., *Daēvica enteogena II. Spazialità estatiche nell'Iran zoroastriano*, in «MHNH» 11 (2011), pp. 145-160.

¹⁴⁵ H. S. NYBERG, *A Manual of Pahlavi*, cit., p. 219 a.

¹⁴⁶ *Mēnōg ī xrad* 62, 26-27 (ANKLESARIA 1913, pp. 165-166); A. PANAINO, *Il mito dell'Unicorno nella tradizione iranica antica*, cit., p. 6.

¹⁴⁷ Cfr. M. ELIADE, *Tecniche dello yoga*, trad. it. A. Macchioro, Torino 1975² (ed. or. Paris 1948); ID., *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982, trad. it. G. Pagliano (ed. or. Paris 1972).

¹⁴⁸ *Yašt* 19, 94; cfr. A. HINTZE (Hrsg.), *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar* (Beiträge zur Iranistik, Band 15), Wiesbaden 1994, p. 381; GH. GNOLI, *Ricerche Storiche sul Sīstān Antico* (Report and Memoirs, X), IsMEO, Roma 1967, pp. 22; 24 e n. 1.

¹⁴⁹ A. PIRAS, *Visio Avestica I. Prolegomena à l'étude des processus visuels dans l'Iran ancien*, in «Studia Iranica» 27 (1998), p. 175

¹⁵⁰ A. PANAINO, *Il mito dell'Unicorno nella tradizione iranica antica*, cit., p. 11.

¹⁵¹ C. DELLA CASA, *Contatti tra popoli e scambi culturali: la leggenda dell'Unicorno*, in A.A.VV., *Contributi di Orientalistica, Glottologia e Dialettologia* (Quaderni di Acme, 7), Milano 1986, pp. 11-24; M. RESTELLI, *Il ciclo dell'Unicorno. Miti d'Oriente e d'Occidente*, Venezia, 1992, pp. 78 ss.

e risanatore nella lotta verso le creazioni ahrimaniche. E sarà proprio in questa veste salvifica che sarà recepito dalla cultura dell'Occidente medievale.¹⁵²

¹⁵² Cfr. F. ZAMBON (cur.), *Il Fisiologo* (Piccola Biblioteca Adelphi, 22), Milano 1982², pp. 60-61; M. BERNABÒ (con la coll. di G. PEERS e R. TARASCONI), *Il Fisiologo di Smirne. Le miniature del perduto codice B. 8 della Biblioteca della Scuola Evangelica di Smirne* (Millennio Medievale, 7 - Studi, 1), Tarnuzze (Fi) 1998, pp. 27; 38; 100 (figg. 14; 43).

Appendice iconografica*

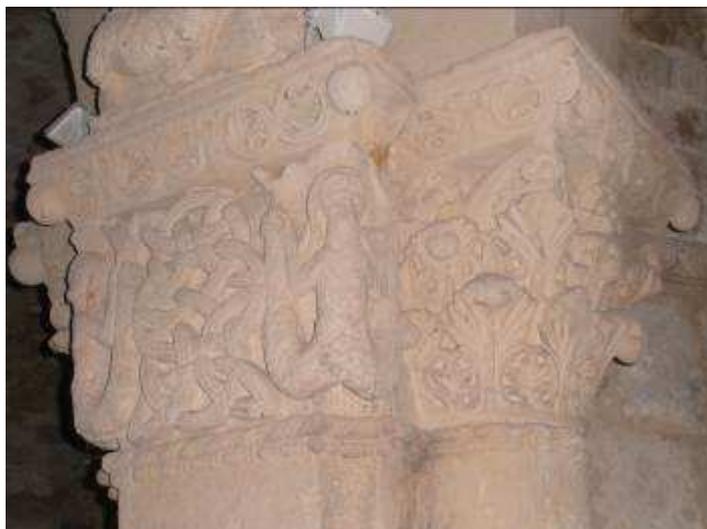


Fig. 1. Chiesa romanica di San Lorenzo a Montiglio. Capitello con Sirene bifide



Fig. 2. Chiesa romanica di San Secondo a Cortazzone. Capitello con Sirene bifide

* Le fotografie della Chiesa di San Lorenzo a Montiglio Monferrato, della Chiesa di San Secondo a Cortazzone e del Portale dello Zodiaco alla Sacra di San Michele sono dell'arch. Oscar Rossi, che ringrazio.



Fig. 3. Chiesa romanica di San Secondo a Cortazzone. Capitello con Sirena bifida



Fig. 4. Chiesa romanica di San Secondo a Cortazzone.
Capitello con Sirena bifida - particolare



Fig. 5. Chiesa romanica di San Lorenzo a Montiglio. Capitello con manticora



Fig. 6. Chiesa romanica di San Lorenzo a Montiglio.
Ouroboros su architrave della monofora - lato nord



Fig. 7. Classica raffigurazione di Ouroboros alchemico dal *Codex Parisinus graecus 2327* (folio 279)



Fig 8. Anguipede alectorocefalo in una riproduzione di gemma gnostica



Fig. 9. Chiesa romanica di San Secondo a Cortazzone.
Capitello con Drago che si morde la coda



Fig. 10. Abbazia della Sacra di San Michele Sant' Ambrogio di Susa.
Rilievo uroborico sulla lesena destra del Portale dello Zodiaco



Fig. 11. Pieve di San Nazario e Celso, Montechiaro. Ouroboros



Fig. 12. Pieve di San Nazario e Celso, Montechiaro. Ouroboros (particolare)